Wilhelm Raimund Beyer

HEGEL-BILDER

Kritik der Hegel-Deutungen

Akademie-Verlag
Berlin 1970

Kritik der Hegel-Deutungen. Dritte, überarb. und erg. Auflage. Akademie-Verlag Berlin 1970

VORWORT

Wer in der Gegenwart „Hegel“ sagt, meint mehr als die *Person* des Philosophen. Er meint auch mehr als den *Sammelbegriff* seiner Philosophie. Immer klingt die Tatsache mit, daß dieser Philosophie in eineinhalb Jahrhunderten eine *eigenartige Wirkung* und Strahlungskraft eignete, die in zahlreichen Formen der Beschäftigung mit ihr philosophische Probleme jeweils beherrschend beeinflußte.

Dabei bilden die *Hegel-Schulen* (Jung-Hegelianismus; Alt-Hegelianismus) und der *Neu-Hegelianismus* interessante Phänomene, die jedoch alle vom umgreifenderen Anliegen eines *Post-Hegelianismus* überrundet werden. Die *Hegel-Renaissance* kommt in den Blick. Noch wichtiger wird die in *einzelnen* Philosophie-Problemen bis in die Gegenwart *wirkende* (und nicht nur *nach*wirkende!) Hegelsche Philosophie selbst. Wer Philosophie nur als Problemgeschichte oder als Sammlung von „Problembeständen“ (Nicolai Hartmann) nimmt, kommt von „Hegel“ nicht los und immer wieder „zu“ Hegel. Wer darüber hinaus „das Ganze“ zu sehen vermag, bucht „Hegel“ als einen gewichtigen Posten, den er nicht nur historisch zu nehmen braucht. Die *Wirkung* der Hegelschen Philosophie erscheint bis zur Gegenwart vielfach interessanter als diese Philosophie selbst; sie zeigt damit, daß es sich um *echte* Philosophie handelt. Reine Folge-Erscheinungen einer Philosophie, schulmäßige Übernahmen, kritische Auffrischungen, Modernisierungen und Weiterbildungen finden wir als Sonderformen fortlebender Philosophien mehrfach, z. B. im engeren Rahmen auf Schule und typische Neo-Lehre beschränkt bei Kant, im weiteren auf Breitenwirkung bedacht bei Nietzsche, mit dem Ziele einer Auswertung und zeitgemäßen Anpassung bei Bergson u. a.

Eine eingehende Beschäftigung mit der *Wirkungs-Geschichte* der Hegelschen Philosophie bringt vor allem *a-typische* Ausprägungen der *Hegel-Beschäftigung*, teilweise aber auch *typische* und durch *Typen-Reihen* hindurch verfolgbare Behandlungsweisen zum Aufschein, die trotz aller Varianten und Variationen einen gemeinsamen Nenner aufweisen: *die Beziehung zu Hegel*.

Dabei wird solche nicht als *einfache Abkunft* zu werten sein. Es entstehen verschiedene, nur aus der Hegelschen Philosophie selbst verständliche Beschäftigungsformen. Diese eigenen, echt hegelschen *Formen* der Nach-, Fort- und Fernwirkung kennzeichnen zugleich Rang, Kraft und Qualität der Hegelschen Philosophie. Eine starke Fernwirkung läßt sich z. B. bei Descartes nachweisen; doch handelt es sich hierbei meist um Einzel-Operationen. Wir sprechen dann von einer Descartes-*Folge* oder von einem *Nachvollzug* cartesischen Denkansatzes. Die Geschichte der aristotelischen Philosophie wäre [8] in etwa vergleichbar. Doch zeugen trotz einiger Parallel-Bahnen mit der Wirkung der Hegelschen Philosophie die *Aristoteles-Rezeptionen* davon, daß hier ein anderer Vorgang zur Untersuchung ansteht. Eine volle „*Hegel-Rezeption*“ (Rezeption im Sinne einer Total-Übernahme) finden wir im Grunde nie.

Für die Hegelsche Philosophie gilt: Nach objektiven Gesetzmäßigkeiten *zu ihrer Zeit* (und bewußt: *für ihre Zeit*!) entstanden, wirkt sie in aktuellen Ausformungen als *Plattform* für die Austragung zeitgemäßer Richtungsstreite und als *kritischer Ansatzpunkt* von Philosophie überhaupt für folgende *Zeiten*, ja teilweise sogar *für unsere Zeit*. Es ist dies – hegelisch gesprochen – die „*Wirklichkeit*“ der Hegelschen Philosophie, die sich als *Wirksamkeit* vorstellt.

Man kann in der Philosophie von einer dauernden *Hegel-Beschäftigung* sprechen.[1] Die ständige *Auseinandersetzung mit Hegel* vermittelt aber mehr als kritische Würdigung unter je-

[1] In überspitzter Form sagt z. B. Werner Schmidt (in einer Buchbesprechung) anläßlich eines Versuches philosophischer Freilegung von Max Weber und damit der deutschen Soziologie in: ARSPh 1960, 301: „Alle Auseinandersetzung in Staat und Gesellschaft muß bei Hegel beginnen.“

weils aktuellem Aspekt. Sie beinhaltet mehrere und unter sich verschiedene *Chancen*, die eine Fülle von „*Anknüpfungsmöglichkeiten*“ offenbaren. Dabei gewinnen alle diese – echt philosophisch durch Tätigkeitsworte repräsentierten – Bezugnahmen auf Hegel eine ganz *besondere*, eben von der Eigenkraft der Hegelschen Philosophie ausgehende, also vom *Beschäftigungsobjekt* eingebrachte *Wirkung*. Selbst lediglich „äußerliche“ Momente darstellende Wirkungserscheinungen, wie Fortsetzung, Erneuerung, Weiterbildung, Ergänzung usw., werden bei der Hegelschen Philosophie *besonderen* Fortsetzungs-, Erneuerungs- und anderen Qualitäten zugeführt, sie werden zur fortgesetzten „Fortsetzung“, zur „kritischen“ Erneuerung oder zur „erneuerten“ Kritik, wobei jeweils die Akzente eines solchen Vorgangs mit hegelschen Termini gesetzt bleiben.

Nur einen Teilausschnitt dieses Phänomens fängt die Frage nach der *Abkunft* des einzelnen, Hegel nachfolgenden Philosophen auf. Die Frage lautet dann: Inwieweit denkt der betreffende Philosoph hegelisch? Lehrreich wird, wie weit der einzelne Philosoph seinen eigenen Standpunkt *im Ringen mit Hegel* und *im Ringen um Hegel* gewinnt, entfaltet und festigt. Doch genügen auch diese Aspekte nicht, um den *ganzen* Reichtum der gegenwärtigen Philosophie in ihrer *Beziehung zu Hegel* aufzudecken.

Diese einmalige Folge-Erscheinung entwickelt ihren *Sui-generis*-Charakter unter der zusammenfassenden Kennzeichnung als „*Hegelei*“, wenn und solange der Denkansatz dieser Hegel-Beschäftigung ausschließlich bei Hegel selbst gesucht wird. Vielfach wird nicht nur bei Ausarbeitungen und Darstellungen der Philosopheme der *Hinweis auf Hegel* (Ableitung, Beleg, Kritik, Widerspruch gegenüber der Hegelschen Philosophie) zur *Grundlegung* des Gesamtgebäudes einer Philosophie benutzt, sondern darüber hinaus die Stellungnahme zu Hegel *als* Philosophie genommen. Die Auseinandersetzung der Gehalte der eigenen Philosophie mit dem Gehalt der Hegelschen Philosophie verläuft in verschiedenen Bahnen: sei es, um die eigene Position erst [9] zu gewinnen, sei es, um diese zu belegen und zu erhärten, sei es, um systematisch an Hegel anzuknüpfen, sei es, um einzelne, typisch hegelische Kategorien zu übernehmen, abzuwandeln oder abzustrapazieren, sei es, um in Kritik und Widerkritik hegelsche Denkschritte nachzuvollziehen oder gar um in nachahmender Wiederholung die Hegelsche Frage nach dem „Anfang der philosophischen Frage“ nunmehr mit „*Hegel*“ zu beantworten.

Sogar die *Distanz von Hegel* wird zur Hegel-Beschäftigung. Sie zwingt die eigene Philosophie zur Grenzziehung gegenüber Hegel und damit „zu“ Hegel.

Obwohl gegenüber Rosenkranz, der dem „deutschen Nationalphilosophen Hegel“ die Eigenschaft als „unwiderlegter Weltphilosoph“ zusprach und seiner Philosophie eine immer wieder erfolgende Auferstehung prophezeite, eine erhebliche Ernüchterung am Platze ist, bleibt immer noch viel von „Hegel“ für die Gegenwart übrig.

Eine Bibliographie der philosophischen Titel und Themen der Gegenwart würde belegen, daß „Hegel“ mit an erster Stelle steht, wenn von den Klassikern des Marxismus abgesehen wird. Und bei diesen und den folgenden Darstellungen des Marxismus gewinnt das *Hegel-Zitat* besondere Aufmerksamkeit. Wichtig wird nicht nur das *Zitat aus Hegel*, sondern auch das *Zitat über Hegel*. Prägnanz und Darstellungskraft der zustimmenden oder kritischen Äußerungen zu Hegel aus der Feder von Marx, Engels und Lenin zeichnen nicht nur die Bedeutung der Hegelschen Philosophie, sondern vor allem die *Überlegenheit* des Marxismus über die Hegelsche Philosophie. *Hegel* und der *Abstand von Hegel* wird zum *Gradmesser*, nach positiver *und* negativer Seite hin.

Geschichtlich wird „Hegel“ heute auch als *Zäsur* gewertet: Der Idealismus sieht hier einen Denkumbruch, mindestens eine Denk-Konzentration, die einen Einschnitt abgibt. Der Materialismus kann in „Hegel“ eine Krönung und daher eine Endstation für den deutschen Idea-

lismus erkennen. Was folgt, das sind dann Epigonen, Sekundär-Literatur oder Rauschphilosophie tiefsinnig wiederkäuender „Heimkehrer“, die nur *zurück* zu den Griechen, zu Thomas von Aquin oder zu Hegel den Weg finden.

Diese Zäsur-Kraft Hegels reicht so weit, daß Hegels Leistung als eine erreichte Position des Denkens festgehalten und von ihr aus dann „gemessen“ werden kann. So sprach Lenin (Werke 14, 343) von „*vorhegelschen Fehlern*“ und brachte damit Hegel als *Maß* richtigen Denkens in die Denk-Geschichte ein. Verwandt mit diesem Vorgang ist die Benutzung Hegels als Vergleichs-Maßstab oder als Typisierungs-Mal, wie etwa Friedrich Engels Aristoteles den „Hegel der alten Welt“ nannte.[2]

Diese eigenartige und eigenwillige, jede Parallele ausschließende Erscheinung einer philosophischen *Fernwirkung* zwingt zum Herausarbeiten ihres Spezifikums, das in Abstand von Hegel gewonnen wird. *Hegelei* – das ist das bewußte, betont polemische Einbringen von Weltanschauung in die Philosophie *bei gleichzeitigem Verbleiben* auf dem Boden des Idealismus oder eines undialektisch genommenen Materialismus. Ausgang der Erschei-[10]nung bleibt das *kritische* Angehen der Hegelschen Philosophie. Bereits in der Tatsache eines *Anfangs mit Hegel* und in der folgenden *Kritik an Hegel* wird ein parteilicher Standpunkt in die Philosophie eingebracht. Zahlreiche historische Daten belegen dies: Schopenhauer, von Thadden, zeitgenössische Kritiker aus dem katholischen Kreise um Salat, Mutschelle u. a., die Konservativen. Auch Feuerbach, der Hegel immanent kritisieren will, bezieht eine parteilich verankerte Stellung. Alle diese Kritiker leiten zum *systematischen* Zweifel an Hegel über, der bei Lassalle nochmals abreagiert, bei Lorenz von Stein dann vollkommen verbürgerlicht wird. Nach objektiven Gesetzen mußte sich diese *Kritik an Hegel* verfestigen und *von anderer Seite her* zum Ausgangspunkt weltweiter und weltgeschichtlicher Fragestellung und philosophischer Beantwortung steigern. Das Aufkommen des nur aus einer *Distanz* zu dieser „Hegelei“ her verständlichen „Anknüpfens“ von Marx/Engels an Hegel zeigt den geschichtlichen Rang der Hegel-Beschäftigung und die Bedeutung ihrer *unterschiedlichen Formen*. Lenins Hegel-Kritik belegt die *Grenze jeder wissenschaftlichen Hegel-Deutung*. Das spielerische Moment aller „Hegelei“, wie es vor allem der idealistischen Hegel-Beschäftigung eigen war und heute noch ist, wird hier für immer überwunden und weicht ernster wissenschaftlicher Einordnung. Mit der *Stellenwert*-Klärung des *gesamten* philosophischen Erbes durch den Marxismus und im Marxismus wird der Posten „Hegel“ eindeutig festgelegt und „Hegelei“ als die historisch wichtige, aber philosophisch ungenügende, größtenteils idealistische Form der Hegel-Beschäftigung erkannt.

Im gegenwärtigen Jahrhundert treten Probleme der „Hegelei“ daher als das Beziehen des richtigen, des *geschichtlich* richtigen, Standpunktes „zu“ Hegel in aktueller Ausformung auf. Auch der Marxismus hat sein *Hegel-Bild* erst nach Korrektur einiger Überspitzungen in ausgewogener Position gewonnen. Die „Anknüpfung“ an Hegel kann immer wieder neu und unter neuen, geschichtlich veränderten Voraussetzungen „geknüpft“ werden.

Die gegenwärtige Situation an der philosophischen Front wird zutiefst von dem unüberbrückbaren Gegensatz zwischen materialistischer und idealistischer Philosophie geprägt. Be-

[2] Siehe: Marx/Engels, „Werke“, Bd. 20, S. 19, Fußnote. – Ohne dieses Engels-Zitat zu kennen, sagte hingegen Franz Mehring („Gesammelte Schriften“, Band 13, „Philosophische Schriften“, Dietz Verlag, Berlin, 1961, S. 10): „Es ist ein schiefer und schielender Vergleich, Hegel den modernen Aristoteles oder Aristoteles den antiken Hegel zu nennen; die deutsche Begriffsphilosophie unterschied sich schon dadurch grundtief von der griechischen, daß sie der Widerschein einer politischen Revolution war.“ – Umgekehrt meint Ludwig Feuerbach in „Grundsätze der deutschen Philosophie“ (1843): „Hegel ... sei nicht etwa der deutsche Aristoteles, sondern nur der deutsche Proklus.“ – Andere Vergleiche: Heine sagt, „Hegel sei das Orleans der Philosophie“; Quinet vergleicht ihn mit der „Heiligen Allianz“; Moses Hess wertet Feuerbach als „Proudhon“, Hegel als „Fourier“ (siehe: Heinrich Heine in: „Kohldorf über den Adel“, Werke VII, S. 28; Quinet in: „Revue des deux Mondes“, Zitate bei: Horst Stuke, „Philosophie der Tat“, Stuttgart. Klett-Verlag, 1963, S. 58 und 231).

reits die *Form* dieser Auseinandersetzung weist auf Momente hin, die auch Hegel kannte und systematisch aufzufangen wußte. *Inhaltlich* aber kann gerade *am Beispiel Hegel* die Unüberbrückbarkeit des Widerspruchs der philosophischen Grundhaltung trotz der hegelschen Kategorie der „Vermittlung“ und deren Bedeutung für die Hegelsche Philosophie dargetan werden. *Der Gewinn des richtigen Hegel-Bildes ist die Entscheidung für den materialistischen oder idealistischen Denkansatz*. Der Marxismus zieht eine scharfe Grenze zu Hegel. Gleichzeitig aber betont er die Pflicht zur Bewahrung des philosophischen *Erbes* und damit zur Bewährung des *rationellen Kerns* der Hegelschen Philosophie. Die Erarbeitung dieses „rationellen Kerns“ ragt weit über die Problembereiche der idealistischen [11] „Hegelei“ hinaus. Der weltanschaulich fundierte Kampf um das Reinhalten des Hegelschen Erbes und die Verwertung desselben wird zwischen Materialismus und *allen* Schattierungen des Idealismus geführt. Der Idealismus sucht in Weiterbildung einzelner *Hegeliaden*, in Ausnützung und Ausmünzung der Hegelschen Dialektik eine Umdeutung, zeit- und fallweise eine Verbiegung Hegels als Zwischenstufe seiner Ent- und Verwicklung zu gewinnen, um dadurch beim Atemholen der Gegenwart die erreichte Situation zu verfestigen. Andere hinwiederum suchen in Hegel eine „Vermittlung“ und eine „Mitte“. In der Konstruktion dieser wird „Hegel“ dann als „Philosoph der Mitte“ gebucht und für den eigenen Vermittlungsanspruch okkupiert. Wieder andere, die die Gewalt der Hegelschen Philosophie heute noch fürchten, sehen in und mit einer „Hegelei“ die Chance, die „gefährliche“ Hegelsche Philosophie erneut unter Kontrolle zu bringen, unter *politische Kontrolle*. Der philosophische Klerikal-Faschismus des „Westens“ sucht derzeit mit allen Mitteln „Hegel“ in sein Programm einzubringen, um mit Hilfe „Hegels“ Verwirrung innerhalb des Materialismus stiften oder „Hegel“ als „fünfte Kolonne“, als ideologische fünfte Kolonne benützen zu können.

So ist die Hegelsche Philosophie eine aktuell dienliche Plattform, auf der weltgeschichtliche Auseinandersetzungen stattfinden. Immer wieder sind es revolutionäre und immer wieder sind es reaktionäre Kräfte, die um *ihr* Hegel-Bild ringen und mit dessen Hilfe ihre Position rechtfertigen wollen. Die Oberhand gewinnt das hegelisch richtige, und das heißt: das geschichtlich richtige Hegel-Bild, also das der zukunfts-trächtigen Kräfte.

Die folgenden Ausführungen suchen diesen gegenwärtigen Stand der *Hegel-Beschäftigung*, die geschichtlichen Gründe hierfür herauszuschälen und in der Kritik der einzelnen Formen dieser Hegel-Beschäftigung die besondere *Aktualität Hegels* freizulegen. Es tritt hierbei nicht so sehr die jeweilige Denkrichtung des einzelnen Philosophen (oder einer Gruppe) gegenüber der Hegelschen Philosophie in den Vordergrund, sondern die *Form*, in welcher sich die Denkbeziehung zu Hegel vorstellt. Dabei wird die Herausstellung der Sonderausprägungen der Beschäftigungsweisen oder der einzelnen Typen der Beschäftigung (Typenreihen) vorzugsweise an solchen Denkern vorgenommen, die nicht allzusehr in den Blick späterer Kritiker gerückt sind und durch perennierende Zitierung ihre Aussagekraft vielfach eingebüßt haben. Die Hegelsche Philosophie gewann ihre größte Strahlungskraft in namentlich unbekannt gebliebenen Kreisen, ohne daß die einzelnen Denker oder Vertreter einer Spezialrichtung deshalb unbedingt zum „*Exemplar*“ einer Gattung herabsanken. Hierzu rechnen vor allem das protestantische Pfarrhaus, die Lehrkörper der Mittelschulen, später der Volkshochschulen, die ortsansässigen „Kultur“-Vereine und andere Organisationen. Hegels Philosophie spiegelt sich wider in Broschüren, Sammelschriften, in Vorträgen, in Diskussionsabenden und anderen Zirkeln, wobei das Haupt-[12]Thema gar nicht „Hegel“ zu sein braucht. Auch die geschichtlich endgültige Auseinandersetzung mit „Hegel“ wird *nicht* auf den Universitäts-Kathedern erstritten, sondern – im Leben, im geistigen Leben. Und nicht etwa, wie frühere „Hegel-Forscher“ es meinten, im geistigen Leben der „Nation“ oder des „Deutschen Volkes“, sondern im geistigen Leben der *arbeitenden* Klasse der ganzen Welt.

(Abschluß des Werkes: 31.1.1963)

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Der ungemein rasche Absatz, den die „Hegel-Bilder“ fanden, läßt sich als Anregung zur Erweiterung und Berücksichtigung auch der neuesten Hegel-Literatur auslegen. Das allgemeine Hegel-Interesse hat in den letzten Jahren ständig zugenommen und manchmal in Grenzbereiche der Wissenschaftlichkeit geführt.

Als unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg von der Geburtsstätte der Hegelschen Logik, von Nürnberg aus, die Philosophie Hegels und die *zeitbedingte Kritik an ihr* als Grundkonzept philosophischer Vordringlichkeit und als für die Auseinandersetzung gegensätzlicher Weltanschauungen geeignetes Aussprache-Podium vorgeschlagen wurde, konnte nicht erwartet werden, daß dieser Ruf einen dermaßen groben Widerhall finden und Erfolg zeitigen würde.

Die Hegel-Literatur wuchs in diesen zwei Jahrzehnten ins unermeßliche. Sie über regionale oder historische Einteilungen hinaus zu sichten, wird immer schwieriger. Hegelisch hat aber nur eine *inhaltliche* Darstellung und Aufgliederung Legitimität. Die Schwierigkeit eines solchen Beginnens liegt nicht so sehr im Erfassen kleiner und kleinlicher Nuancierungen überkommener Hegel-Bilder, sondern in der kritischen Durchleuchtung und richtiger, von der Selbstaussage vielfach abweichender Plazierung geschichtskräftiger Hegel-Deutungen. Werden doch oft eigenwillige Hegel-Bilder nur konstruiert und ohne inneren, also echten, Hegel-Bezug literarisch (manchmal geradezu romanhaft) vorgetragen, lediglich um solchem Hegel-Titel einen editorischen Erfolg zu garantieren. Daß andrerseits auch eine, von manchen versuchte, von keinem vollendete, weltweite *Hegel-Bibliographie* zwar Hegel-Titel, nicht aber Hegel-*Bilder* vermitteln könnte, bedarf keiner Belege.

Sofern in der Neuauflage thematische Anreicherungen Berücksichtigung finden, wurde versucht, sie soweit als möglich unter die Inhaltsabschnitte der Erstauflage einzureihen. Die gewählte Typologie abzuändern, bestand kein Anlaß. Die Hegel-Sicht eines bestimmten Philosophen kann daher unter mehreren Rubriken aufscheinen. So konnte – mit Ausnahme der Neu-[13]einführung eines Abschnittes „Der offizielle Hegel“ – das bisherige Schema beibehalten bleiben. Sonderausprägungen wurden jeweils möglichst „ortsnah“, aber unter Hinweis auf ihre Selbständigkeit im Denkansatz und unter Herausstellung ihrer Akzentuierung eingebracht.

Der „*Hegel-Boom*“, den die Besprechung der Erstauflage durch Ernst Topitsch wohl zynisch und etwas wirtschaftswunderlich festhalten zu müssen glaubte, läßt sich für die Situation der bundesdeutschen Philosophie nicht von der Hand weisen. Doch auch die Zweitauflage nimmt ihn nicht als das Charakteristikum oder gar als „Exemplar“ eines Hegel-Bildes ab. Das echte Hegel-Interesse zielt auch heute noch die Hegelsche Philosophie selbst an; aber in ihrer aktuellen Bedeutung, die beides – Hegel wie die *Hegel-Kritik* – umgreift. Die *großen* Hegel-Kritiken, die geschichtliches Format aufweisen und „in das Leben der Menschen eingriffen“ (Hegel), haben auch der Gegenwart noch etwas zu sagen und plädieren dafür, die Aktualität der Hegelschen Philosophie als *zeitnahe* Hegel-Kritik auszuwerten.

So mag nun das *Hegel-Bilder-Buch* ein wahres *Buch der Bilder der Hegelschen Philosophie* sein und Vorbereitung leisten für die gar nicht mehr so fernliegenden Hegel-Feiern, die im Jubel-Jahr des 200. Geburtstages Hegels mit den Jubiläumsfeiern für einen der größten Hegel-Kritiker (100. Geburtstag Lenins!) zusammentreffen und die *Untrennbarkeit von* „*Hegel*“ *und* „*Hegel-Kritik*“ unter dem Blick kontemporärer Philosophie bewähren.

1.12.1966

VORWORT ZUR DRITTEN AUFLAGE

Die Fortdauer des lebhaften Hegel-Interesses mag mehrfache Gründe haben. Doch: Bereits die Intensitätsgrade der materialistischen und der idealistischen Hegel-Beschäftigung differieren. Damit unterscheiden sich auch ihre Gründe; und erst recht die Begründung dieser.

Das Aufzeigen der gegenwärtigen „Hegel-Bilder", besonders der aktuellsten unter ihnen, vermittelt aber doch ein *Gemeinsames*, sogar ein für marxistische und idealistische Hegel-Deutung Gemeinsames. Allerdings ein Gemeinsames, das im Gesichtskreis zeitnaher Hegel-Interpretation als (vorübergehendes) Denkschritt-*Moment* nur einen temporären Platz auszuweisen vermag. Es versteht sich als einfaches, in hegelscher Terminologie als erstes und isoliert betrachtet ungenügendes *Negativum*. Bei ernsthafter Einbringung in das Themenfeld muß es sofort wieder, und zwar aus sich heraus, aus innerer Eigengesetzlichkeit auseinandertreten und sich einer Differenzierung öffnen.

Dieses rein negative, für un-dialektisches Denken geradezu unfruchtbare Gemeinsamkeits-Moment, das die Lebhaftigkeit des aktuellen Hegel-Interes-[14]ses als philosophisch interessant auszeichnet, verbleibt äußerlich: das Hegel-Interesse wird *nicht* vom Anstehen des Jubiläums zur Wiederkehr des 200. Geburtstags Hegels geprägt. Das ist alles, was bei einer gegenwärtigen Zeichnung als gemeinsames Moment für *alle* „Hegel-Bilder" herausgeschält zu werden vermag. Das ist wenig, philosophisch aber bedeutend. „*Hegel*" *braucht nicht den äußerlichen Jubiläumsansatz, um aktuelle Aufmerksamkeit fordern zu können*.

Von der philosophischen Arbeit her gesehen, verdient der Vorgang ernsthafte Betrachtung. Das Ringen um eine feste Position „zu" Hegel und vor allem auch zu den sich durch eine geschichtsbeständige Hegel-Kritik ausweisenden posthegelianischen Philosophen bleibt für die Auseinandersetzung an der philosophischen Front der Gegenwart unerläßlich. Rohrmosers jüngst verlautbarter Ruf „Zurück zu Hegel"[3], der thematisch zwar verständlich, philosophisch aber vollkommen abwegig bleibt und früher schon einmal von Windelband vergeblich propagiert und dann von Henri Lefèbvre vertreten worden war, gibt allen fortschrittlichen Kräften die Pflicht, jede, selbst die als Fortschritt getarnte Rückschrittlichkeit mit Hilfe eines geschichtskräftigen Hegel-Bildes zu bekämpfen.

Für den Marxismus gründet der Fortgang des Hegel-Interesses ungemein tief. Wortreiche Beteuerungen einer traditionsmäßigen Erinnerungsfeier (mit der üblichen Scheidung, was „tot" und was „lebendig" an der gefeierten Philosophie sei) entfallen bei ihm. Verdienst-Probleme der Verlage, die bei solchen Erinnerungs-Editionen immer mit im Spiele kapitalistischer Geschäftstüchtigkeit sind, entscheiden ebenfalls nicht. Die Abwehr falscher Hegel-Darstellungen setzt als Aufgabe nicht mehr den alleinigen Akzent. Der Marxismus hat sich längst schon (teilweise gerade mit Hilfe seines richtigen Hegel-Bildes) gegenüber dem Idealismus in all seinen Erscheinungsformen an der philosophischen Front so durchgesetzt, daß er auf eine duellartige Austragung mit dem Idealismus im ideologisch fundierten Meinungskampf nicht zurückzugreifen braucht. Doch verpflichtet ihn der für die marxistische Philosophie gültige *Erbe-Begriff*, sein Erbe immer und immer wieder *durchzudenken*. Im Kampfe gegen den Idealismus hilft dem Marxismus das *Denken-Können*. Und als Zeuge für solches Denk-*Gebot* wirkt Hegel heute noch.

[3] So mehrfach Günther Rohrmoser, vor allem in seinen Aufsätzen in der Zeitschrift „Christ und Welt", Stuttgart, 1968, Nr. 5, 6 und 7. Nach Rohrmosers Meinung bildet die Reformation und nicht die Franz. Revolution für Hegel die entscheidende Zäsur der „Freiheit". In der Reformation wird der subjektive Geist in der Wahrheit frei. Es gilt daher heute ein „Zurückholen der entfremdeten Welt in die Verfügung autonomer menschlicher Freiheit". Siehe auch: „Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel", Verlag Gerd Mohn, Gütersloh, 1961, S. 17, 20 u. a.

So geht „Hegel“ zusätzlich zu seiner Funktion, als *Plattform* für Dialoge und Gespräche zwischen Marxismus und Idealismus zu dienen, eine neuartige Denkverstrickung ein: Sein Verdienst war es gewesen, diese Gesprächs-Epoche zu fundieren, zu thematisieren und richtungsmäßig auszubalancieren, d. h. zu „bestimmen“. Soweit dies der Hegelschen Philosophie gelang, war es ein Erfolg des Marxismus, weil ausschließlich *dieser* sie geschichtlich richtig und im Wege der *Hegel-Kritik* dialektisch angesprochen hatte.

Hegels Funktion tritt jedoch nunmehr bei der weltweiten philosophischen Auseinandersetzung in ein weiteres Stadium: Mit dem ständigen Erstarken des Marxismus und der festen Sicherung der philosophischen Erkenntnisse [15] im Materialismus steht der richtig verstandene „Hegel“ als Positivum für die *Abwehr von Marx-Verfälschungen* bereit. So erwächst die Chance, durch an der Hegel-Kritik weiterschreitendes Denken im ideologischen Bestandshaushalt der Arbeiterklasse die Denkfortschritte der Menschheit zu begreifen und im Begriff dieser die Zukunft zu ergreifen.

Wenn auch gegenüber den bisherigen Auflagen der „Hegel-Bilder“ keine neuen, urtümlich neuen Bilder aufkommen, so werden die Farben der bisherigen Hegel-Bilder doch satter und kräftiger. Die dritte Auflage trägt dem Rechnung und reiht alle Nuancierungen und Verstärkungen in die bisherigen, bewährten Rubriken ein.

Dem Verlag sei der Dank dafür ausgesprochen, daß er im Jubiläumsjahr Hegels (1770-1970) und des großen Hegel-Kritikers Lenin (1870-1970) diese Neuauflage ermöglichte.

Salzburg, den 1.9.1969 Wilhelm Raimund Beyer

[17]

I. TYPOLOGIE DER „HEGELEI“

1. Post-Hegelianismus

Die Frage, ob *nach Hegel* eine Philosophie überhaupt noch möglich sein könne, stellt sich jeglichem Post-Hegelianismus als zentrale Ausgangsfrage vor. Abgesehen von der Möglichkeit einer Funktionsverschiedenheit in der Verwendung der Präposition „nach“ und der dadurch bedingten Divergenz der Antwort, beinhaltet die Frage auf alle Fälle eine bejahende und eine verneinende Stellungnahme. Die richtige Antwort, in doppeltem Sinne richtig (also geschichtlich wie geschichts-philosophisch, d. h. hier: *richtungsmäßig richtig*), gaben Marx/Engels und die weitere Entwicklung des Marxismus. Über das rein historische Moment hinaus gelang dem Marxismus-Leninismus die philosophische Affirmation eines Post-Hegelianismus *als* Philosophie im Wege einer *Aufhebung* der Hegelschen Philosophie *als* Philosophie und zugleich in einer Weise, die jegliche Zweifel an der Berechtigung der Konkretisierung des Reifegrades der Hegelschen Philosophie ausschloß. Abstand und Nähe, Distanz und Anknüpfungs-Chance traten als dialektisch sich entfaltende Phänomene auf, so daß nicht nur die Hegelsche Philosophie, sondern auch jeglicher Post-Hegelianismus einer Plazierung, und zwar einer aktuell und immer wieder aktuell nachvollziehbaren Eindeutung, zu unterziehen waren.

Die Frage nach der Berechtigung und Möglichkeit einer *nach-hegelischen* Philosophie kann aber auch anders, rein aus dem allumfassenden Charakter des Hegelschen Systems oder allein aus dem *Inhalt* dieses universal angelegten Systems angegangen werden. Auch diese Frage beinhaltet – der dialektischen Kraft der Einheit von Frage und Antwort getreu – nicht nur *die*, sondern *ihre* Antwort in sich selbst und überträgt die Akzente der Frage auf die entsprechenden Aspekte der Antwort. Wird das Problem so, wie es in der Gegenwart Franco Lombardi stellt[4], vom *System* Hegels her aufgerollt, so lassen sich partielle Verneinungen rechtfertigen. Umgekehrt gewährt alsdann das Anerkennen spezieller Positiva in der Hegelschen Philosophie diesen den Rang eines Abschluß-Ergebnisses (im Denken und als Gedanke), so, daß über dieses Ergebnis nicht weiter hinaus gedacht zu werden braucht, wobei dann Philosophie eben „qua philosophia“ abgeschlossen, ja aufgehoben wäre, *ohne* daß sie *als* Philosophie – wie es der Marxismus fordert – „aufgehoben“, d. h. *verwirklicht* wäre. Dieser Abschluß würde alsdann im Hegelschen Sinne das Wesen des Absoluten belegen, eben *die Absolutheit des Absoluten* ausmachen. Dabei stellt sich sofort der Einwand ein, daß das *Wesen* dieses Absoluten *dialektisch* ausgelegt werden müßte, wenn die Ebene der Philosophie nicht verlassen werden will, und zwar so, daß die *philo*-[18]*sophische* Frage danach zu zielen hat, daß auch in diesem „Absoluten“ Gegenteiliges als dargestellt aufzuspüren ist.

Den Gedanken hat später Martin Heidegger aufgegriffen[5] und undialektisch, nämlich fundamental-ontologisch abgewandelt, ja sogar onto-theologisch ins Licht gerückt. Vom „Sein“ her ist das absolute Sich-selbst-Wissen des absoluten Geistes die Spitze, die leicht einem *summum ens* (d. i. Gott!) zugebilligt werden kann. Die Philosophie ist hier am Ende, an ihrem Ziel angelangt, so wie es Hegel ja immer wieder selbst meinte, wenn er seine Philosophie und seine „Zeit“ als einen gewissen Abschluß würdigte. Es kann – wenn *dieser* Gedankengang durchschritten und vollendet wird – nicht weiter darüber hinaus gedacht werden. Dies war das Grandiose an Hegel, daß seine Philosophie dem *Nach*-Denken ein echtes Ziel mit Er-

[4] Vortrag von Franco Lombardi (Rom). „Ist nach Hegel eine Philosophie noch möglich?“, gehalten am 9.1.1958 in der Universität Frankfurt am Main.

[5] In: „Der Satz vom Grund“, verlegt 1957 bei Günter Neske, Pfullingen, heißt es S. 114: „Wo der letzte Rest der Verbergung des Seins schwindet, nämlich im absoluten Sichselbstwissen des absoluten Geistes in der Metaphysik des deutschen Idealismus, ist die Entbergung des Seienden hinsichtlich seines Seins, d. h. die Metaphysik, vollendet und die Philosophie am Ende.“

folgschancen vermittelte, ein festes Ergebnis, wenn nur Ausgang und Weg streng eingehalten bleiben.

a) Der klassische Post-Hegelianismus

Verhältnismäßig früh wurde die der Hegelschen Philosophie innewohnende und dialektisch fundierte *Abschluß-Tendenz* erkannt, erweitert und als Ansatzpunkt des eigenen Philosophierens ge- und benützt.

Schon Moses Hess sprach in diesem Sinne von den „letzten Philosophen“[6], wenn er gegen Stirner und Bruno Bauer seine sozialistischen Ideen entwickelt. Diese waren ihm nicht nur zeitlich „die letzten“, die Vorangegangenen, sondern auch diejenigen Philosophen, die sich auf einen gewissen Abschluß der Philosophie mit ihrer eigenen Tätigkeit im Strome des Post-Hegelianismus beriefen. Moses Hess riet daher, diese Philosophie „hinter sich“ zu bringen, sie als etwas Abgeschlossenes zu vereinnahmen.

Noch kräftiger faßte Arnold Ruge diese Erscheinung: In der Kritik an Bauers „Posaune“, wird die Hegelsche Philosophie als „die letzte aller Philosophien überhaupt“ bezeichnet.[7] Die Schlußfolgerung ist hegelisch; sie ist auch weltgeschichtlich (nicht nur „ideengeschichtlich“) wichtig: *es muß etwas anderes kommen*, das aber doch in seinem Anderssein *mehr* als die Reflexion der Ausgangs-Position abgeben muß. „*Der Weg zum Anderssein*“, den Ruge antreten will, beginnt nicht mit der Reife, ja Überreife der Hegelschen Philosophie. Er sucht die *praktische* Seite der Hegelschen Philosophie in den Griff zu nehmen, aus dem Hegelschen Begriff der „Wirklichkeit“ all das betont herauszuholen, was mit „Wirksamkeit“ heute charakterisiert werden darf.

So kann als ein *typischer* Zug des einen Abschluß voraussetzenden und sich als Folge desselben verstehenden Nach-Folge-Denkens des klassischen Post-Hegelianismus die „*Philosophie der Tat*“[8] angesprochen werden, deren geschichtlich schwache und philosophisch ungenützte „Tat“ letzten Endes nur die Erkenntnis der eigenen Unfruchtbarkeit war.

[19] Auch Heinrich Heine, ein Hausfreund Hegels, hatte in seiner „Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“[9] den Abschlußgedanken vertreten und das Folgende, Nach-Folgende im Grunde offen gelassen, weil er den ganzen deutschen Idealismus von Kant bis Hegel als „Revolution“ und „ihren großen Kreis“ als durch Hegel „abgeschlossen“ wertete. Noch deutlicher hatte Engels in „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ vom „Abschluß“, ja vom „Abschluß überhaupt“ der Philosophie mit Hegel gesprochen.[10]

Dies galt jeweils für „Hegel“ schlechthin. Es gibt aber auch eine Sicht, die nur ein *teilweises* Ende, das Ende eines speziellen Sachgebiets, durch und mit Hegel konstruieren will. Solch

[6] In: „Die letzten Philosophen“, Darmstadt, Druck und Verlag von C. W. Leske, 1845. In der Vorrede heißt es: „Wer nicht bereits die geschichtliche Entwicklung des Christentums und der deutschen Philosophie hinter sich hat ...“ Neue Ausgabe in: „Sozialistische und philosophische Schriften 1837–1850“. Eine Auswahl, herausgegeben und eingeleitet von Auguste Cornu und Wolfgang Mönke, Akademie-Verlag, Berlin 1961, S. 381-393. [305]

[7] Bruno Bauer, „Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen“, Leipzig. 1841. Eine gewisse Mitwirkung von Karl Marx bei der Abfassung dieser Schrift wird vielfach behauptet und mit einem Hinweis auf den Brief G. Jungs an Ruge vom 29.11.1841 (MEGA I, 1, 2, 262) gestützt. Die hier gestellte Frage der Möglichkeit einer Philosophie *nach* (temporal und qualitativ) Hegel berührt beide, Marx wie Bauer. Marx hat sich aber bereits 1842 von diesen „Posaunentönen“ und ihren Hegeliaden distanziert. Siehe Brief v. 20.3.1842 (Marx/Engels, „Werke“, Bd. 27, S. 400).

[8] Zu diesem Gedankenkreis siehe: Horst Stuke, „Philosophie der Tat“, Klett-Verlag, Stuttgart, 1963.

[9] In: „Sämtliche Werke“, Hoffmann & Campe, Hamburg, 1890, Bd. 7, S. 106

[10] Marx/Engels, „Werke“, Bd. 21, S. 270: „Mit Hegel schließt die Philosophie überhaupt ab.“

partikuläres Ende sieht z. B. Gotthardt Günther auf dem Felde der „zweiwertigen Logik“.[11] Daß aber jede Teil-Endsicht schließlich doch das Ende der Philosophie überhaupt mit Hegel ansetzen muß, ergibt sich aus dem Wesen der Hegelschen Philosophie selbst, die keine separate Aufteilung mit isolierter Geschichtsentwicklung verträgt. Etwas vorsichtiger hatte dies August von Cieszkowski im Jahre 1838 in seinen „Prologomena zur Historiosophie“ gesagt, als er zwar verkündete, daß „in Hegel das Denken seine wesentliche Aufgabe gelöst habe“, zugleich aber einschränkte, daß „in Hegel der *Anfang* des Endes der Philosophie zu sehen“ sei. Schließlich aber wird der *ganzen* Philosophie, der „Philosophie als solcher“ eine „neue Epoche angekündigt“.

Ein Post-Hegelianismus muß über Hegel *hinaus* fragen, will er seine Daseins-Berechtigung als eigenständiges philosophisches Anliegen rechtfertigen. Er muß aber auch über Hegel hinaus *denken*, selbst dann, wenn er „nach Hegel“ (d. h. im hegelschen Geleise) zu denken sich bemüht. Dieses „Denken nach Hegel“ gewinnt besonders dann interessante Aspekte, wenn der betreffende Denker die Hegelsche Denkweise wohl als fraglich erkennt, ihre Überwindung aber nicht (oder noch nicht: wie beim jungen Marx) voll in den Griff bekommen hat. Karl Marx kam die Möglichkeit (und Notwendigkeit) einer Philosophie „nach“ Hegel bereits bei den Aufzeichnungen zur Doktor-Dissertation in den Blick. Er faßte sie als mögliche Parallele zur Philosophie „nach“ Aristoteles und zum Übergang der griechischen Philosophie in die hellenistischen Schulen.[12] Zugleich aber kam ein grundlegendes Moment in den Gedankenfluß: echtes „*post*“ kann in ein „aliud“ einmünden. Der Analogiebeweis von der Tat des Themistokles, der den Kampf vom Lande auf das Wasser verlegte, also *in ein anderes Element*, auf die philosophische Situation „nach“ einem großen Denker peilt einen anderen, geradezu elementarhaft anderen Philosophie-Begriff an. Engels hat ihn später voll entwickelt: wiederum in Absetzung und Abhebung von Hegel, also: „nach“ Hegel. Wenn Engels von einem „Ende der alten Philosophie“ sprach, so meinte er die durch Hegel auf die Spitze getriebene und zu einem gewissen Abschluß gebrachte *bürgerliche* Philosophie, ihre Themen *und* ihre Funktion. Keimhaft finden wir diese Absetzung von Hegel als einen der Jugendgedanken Marx’, abgesehen von Briefnotizen, zum ersten Male bei [20] der Explikation der philosophischen Situation „nach“ einem (großen) Philosophen. Der Gedanke tritt in Verbindung mit der Frage einer *Überwindung* und der Überwindungsmöglichkeit dieser Philosophie auf, bewußt also als *Negation*, hier als Negation Hegels. Das tragende Moment der *Verlagerung* des Kampfes in ein anderes Element zeichnet die zukünftige Position von Marx vor: das „aliud“ überrundet das „post“.

Nach Hegel muß *anders* gedacht werden, wenn Philosophie überhaupt Bestand und Weitergang bewahren will.[13] War „nach Hegel“ Philosophie am Ende, an ihrem Ende angelangt, durfte nicht mehr *nach* Hegel gefragt werden, d. h. nicht mehr im Denkweg und mit dem Denkansatz Hegels (auch nicht mehr ausschließlich nach den Hegelschen Themen!). Aber: Es durfte „nach Hegel“ als nach etwas Ertragbarem, Erforschbarem und etwa zur Anknüpfung des Fragens und der Frage Benützbarem gefragt werden. Ja, es mußte *so* „nach Hegel“ gefragt werden, sollte nicht das „Ende“ der Philosophie am Ende als „Ende von Philosophie überhaupt“ hingenommen und eine „Verwirklichung“ von Philosophie ausgeschlossen werden. Selbst ein *neuer* Philosophie-Begriff muß sich – in und mit seiner Neuheit – vom voran-

[11] Gotthardt Günther, „Idee und Grundriß einer nicht-aristotelischen Logik“, Meiner-Verlag, Hamburg, 1952, S. 296: „Identifiziert man theoretisches Denken überhaupt mit zweiwertigem Denken, dann ist in der Tat die philosophische Geschichte der Logik mit Hegel endgültig abgeschlossen.“

[12] MEGA I, 1, 1, 132.

[13] In: Weiterverfolg dieses Gedankens kann dann ein *summarisches Urteil* erwachsen, das sich in etwa mit Herbert Lindners Satz: „Jeder Schritt über Hegel hinaus muß notwendiger Weise zum Materialismus führen“ (in „Die klassische deutsche Philosophie und der Kommunismus“, in: DZfPh 1965, S. 860) deckt.

gegangenen, und damit in erster Linie vom Hegelschen Philosophie-Begriff, sohin von der Hegelschen Philosophie, abheben.

Nur *der* Post-Hegelianismus kann als geschichtlich richtig abgenommen werden, der die „Frage nach Hegel“ als Vorgang einer Negation und weiter als Negation der Negation nimmt und darnach handelt. Bei Feuerbach dringt die Negation der Hegelschen Philosophie im Fortgang seiner Entfernung von Hegel bis zur Negation von Philosophie (im allgemeinen Sinne) überhaupt, wenn er sagt: „Die *wahre* Philosophie ist die Negation der Philosophie, ist *keine* Philosophie.“[14]

Hegel-Beschäftigung versteht sich hier als *Hegel-Entfernung*. Der erste Entfernungsschritt verbleibt vielfach in formalem Geleise. Der Inhalt erscheint „offen“, die Gehalte treten variabel auf. Dieses Bereit-Sein für *neuen*, eben *anderen*, Inhalt zwingt den Denker zur Aktualität und zur Konkretisierung seiner Gedanken. Jede Frage nimmt ihre Antwort vor-weg und stellt sie als Vorweg-Genommenes in den Weg, den Gedankenweg. „Hegel“ steht so – fast als Block und blockierend wirkend – als ein Vorweg, vor dem Weg stehendes Denkoperat.

Bereits Franz Rosenzweig wußte um die Fragwürdigkeit solcher Problemlage und ihrer Inden-Weg-Stellung.[15] Er ordnete sie geistesgeschichtlich in die Rolle des *Aufkommens eines neuen Philosophie-Begriffs*, der nun aber nicht wie im frühesten Post-Hegelianismus die Philosophie *qua philosophia* überwinden und daher verwirklichen – sondern nur die eindimensionale Form des Systems transzendieren sollte. Den „angestellten Statthalter der eindimensionalen Philosophiegeschichte“ löste nach Rosenzweigs Meinung der „Weltanschauungs-, ja Standpunktphilosoph“ ab. Das war bei ihm deutlich auf Hegel hin gezielt und auf Marx hin gemünzt, während der gleiche Gedanke später (bei dem gerne und heimlich bei Rosenzweig vespernden Hei-[21]degger) auf den Reflexionsstandpunkt eines metaphysischen Neugründungsversuches der Philosophie zusammenschrumpfte. Aber: die von Rosenzweig kritisch angelegte „Weltanschauungs- und Standpunkt-Philosophie“ und die von Heidegger im Versuchs-Stadium einkonservierte metaphysische Neugründung der Philosophie entbehrten jeweils des sicheren und festen „Standpunkts“. Sie brachten allzu deutlich das sich als unwissenschaftlich qualifizierende Postulat in die „nach“ Hegel noch mögliche Form der Philosophie und des Philosophierens ein: das Verlassen der „Voraussetzung einer objektiven Welt“ (Rosenzweig). Denn gerade in dieser „Voraus-Setzung“ (daß nämlich Wissenschaft eine voraussetzungslose Beschäftigung sei!) blieb das philosophische Anliegen nicht zum voraus gesetzt oder vor-gesetzt, noch weniger aus-gesetzt, sondern offen „*nach*“ *Hegel gesetzt*, zwar nicht nach hegelscher Manier oder inhaltlich „nach“ Hegel, sondern als Abfall, als Rückgang zu einem vorherigen, angeblich „besseren“ Ergebnis ge- und verzeichnet. Zugleich ließ sich der Charakter des Nach-Gesetzten nicht ganz vertuschen. Mit der Sprengung der Eindimensionalität sollte „nach“ Hegel wiederum alles „offen“ sein. Nur so wähnte Rosenzweig „die schlechthinnige Mehrheit der Weltanschauungen, die ja schon im einzelnen Menschen durchaus nicht eine einzige zu sein brauchen“, einfangen zu können, eben weil ihm der ungeheure *Reichtum* des materialistischen Denkansatzes (*ohne* weltanschauliche Spaltung des Bewußtseins!) nicht aufgegangen war. Reichtum und Vielfalt der Erscheinungen liegen auf der Ebene des Seins. Ihre ontische Prävalenz sichert ontologische Erkenntnisse als Abspiegelungen realen Reichtums, existentiell-faßbarer Variationen und anreicherungsfähiger Phänomene.

[14] Ludwig Feuerbach, „Sämtliche Werke“, Leipzig, Druck und Verlag Otto Wigand, 1846. Vor allem Band II, „Philosophische Kritiken und Grundsätze“: „Kritik des Antihegel“. Ferner „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“ und „Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie“, S. 262: „Wer die Hegelsche Philosophie nicht aufgibt ...“ Oder, vorausahnend: „Die Philosophie muß sich wieder mit der Naturwissenschaft, die Naturwissenschaft mit der Philosophie verbinden“ (S. 267). Andernorts: „Nur *die* Veränderung der Philosophie kann die notwendige, die wahre sein, die dem Bedürfnis der Zeit, der Menschheit entspricht.“

[15] In: „Stern der Erlösung“, 3. Auflage, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1954, II. Teil, S. 22/23.

In diesem verschiedenen Fragen und seiner verschiedenen Antwortmöglichkeit liegt all das, was definitorisch und begriffs-geschichtlich als „Hegel“ gedeutet wird. Der „*Fall Hegel*“ umgreift somit die ihm eigene und wesensmäßig notwendige Problematik dessen, was „*nach*“ Hegel zu kommen berufen oder gar notwendig war. Denn das Gekommene war – rückblikkend – das Notwendige, das, dessen eigene Not-Wendigkeit sich als „Wende“ (der Not) zeitigte. Es *mußte* „nach“ Hegel anders gedacht werden, nicht nur zeitlich, sondern auch denkrichtungsmäßig, eben philosophisch. Dies deshalb, weil nach objektiven Gesetzen die Basis der Philosophie, die materiellen Lebensverhältnisse der Menschen, erheblichen Änderungen, Veränderungen unterlag; weil, hegelisch gesprochen, eine „veränderte Wirklichkeit“ im Anzug war, eine andere gesellschaftliche Gesamtkonstellation. So reifte dieses „nach“ zum Richtungszeichen für die einen, während es für die anderen ein bloßes Erinnerungsmal blieb. Immer aber war es Zeichen eines Ausgangspunktes, einer Station. Wie *nach* einer Vorlage gemalt, *nach* einer Melodie gepfiffen oder gar *nach* einer Pfeife getanzt wird, so kann „*nach Hegel*“ gedacht, kritisiert[16], philosophiert werden. Ein *Nach*-Denken Hegels zwingt nicht zum Verweilen *bei* Hegel. Gerade ein *Weg*-Denken, nicht nur ein Denken des Hegelischen Denkwegs, bleibt im Spannungsfeld des Post-[22]Hegelianismus. Weder als „An-sich“ noch als „Für-sich“ entfaltet solches Denken geschichtliche Kraft: als „An-und-für-sich“ gewann es Distanz und Reife.

Die präpositionelle Funktion eines „*meta*“ rühmt sich seit Aristoteles kühner meta-physischer Setzung ihrer raum-überwindenden Qualität. Post-Hegelianismus wächst zu einem *Meta-Hegelianismus* aus. Die in solchem „*post*“ aufgefangene und festgehaltene Erscheinung repräsentiert bei ihrer Transzendenz über ihre historische Mission hinaus die *inhaltliche* Ausprägung des überschrittenen Ausgangspunktes. Das reine *Gefühl*, daß *mit* „*Hegel*“ *irgendetwas* „*zu Ende geht*“[17], bleibt philosophisch wertlos.

Nach-Folge erweist sich qualitativ zunächst als Folge. Die Richtung, die von der Präpositon erhellt wird, erhärtet die Ausgangs-Position. So stehen Position und Prä-Position in Wechselbeziehung. Position hinwiederum kann zur Negation reifen, ja diese erzwingen. Die Prä-Position wird von der Negation der Position mit ergriffen. So vollzieht sich auch das Auf-Gegebene in seiner „Aufgabe“ als Negation, von einem Ausgang und dessen Verlassen aus, als Nach-Folge *und* als Negation der „aufgegebenen“ Nach-Folge. Die Auf-Gabe, die keineswegs mit der Hegelschen „Aufhebung“ konform auftritt, läßt das Auf-Gegebene nicht nur zurück, sondern erfüllt es auch, indem sie einen Bezug, eine Anknüpfungs-Möglichkeit zu ihm bewährt. *Nach*-Hegelianismus bleibt daher immer in einer gewissen *Folge* Hegelscher Philosophie.

Hegelisch wäre hier auch an den Begriff des „*Fertigmachens*“ zu denken. Der mit dieser Bezeichnung angezielte Vorgang wird meist unter die übergreifende Kategorie der „*Aufhebung*“ subsumiert, obwohl Hegel den Begriff „fertigmachen“ nicht nur als Vorstufe der „Aufhebung“ einführt, sondern längst nach Eingewöhnung der dialektisch so leicht strapazierfähigen und mit Gesten begleitbaren „Aufhebung“ immer noch für Spezialfälle am Terminus „Fertigmachen“ festhielt. In dem kulturkritisch so lehrreichen Briefe vom 21. April 1808 aus Bamberg an Niethammer[18] wird, wie Mathias Simon treffend hervorhebt[19], dieses „Fertigma-

[16] Lenin spricht einmal davon, daß Kritik „richtig“, eben „nach Hegelscher Art“, erfolgen müsse. In der deutschen Übersetzung findet sich die Fassung „auf Hegelsche Art“, die als sprachliche Variante zur Sache dasselbe sagt. Siehe: „Aus dem philosophischen Nachlaß“, Berlin, 1954, S. 98. [LW Bd. 38, S. 169]

[17] Kostas Axelos, „Einführung in ein künftiges Denken. Über Marx und Heidegger“, Max Niemeyer-Verlag, Tübingen, 1966, S. 75: „Bei Hegel geht etwas zu Ende; allerdings wissen wir noch nicht genau, was sich bei ihm vollendet und eine neue Zukunft vorbereitet.“

[18] Abgedruckt im „Hegel-Jahrbuch“ 1961, Halbband II, S. 125 ff.

[19] In: „Hegel Jahrbuch“, 1964, S. 90 ff.

chen“ mehr als ein Vollenden *und* zugleich Wegtun des Vollendeten als eines überholten, nämlich die entelechiale *Erfüllung* und damit zugleich die auf das *Wesen* des Erfüllten abzielende Gestaltung. Noch in der Vorrede zur Rechtsphilosophie begegnet uns der Begriff in voller Kraft seiner Auswertbarkeit.[20] Erst der Post-Hegelianismus machte Hegel „fertig“ und vollendete das, was wir heute „Hegel“ zu nennen befugt sind. Der „fertige“ Hegel ist der durch Hegel-Schule, Hegel-Kritik und Kritik der Hegelkritik hindurchgegangene Hegel, der vollendete und nun auch als fertiggemachter ablegbare und philosophiegeschichtlich einordnungsfähige „Hegel“.

Damit ist nichts über die Aufnahme des Hegelschen Problembestands in die jeweilige Philosophie gesagt. *Post-Hegelianismus* hält insofern nur die Tatsache einer (und zwar einer bestimmten) Ausgangsposition, die negierungsfähig ist, fest. Er übergreift zugleich das historische Anknüpfungsmoment. Aber: Er läßt offen, welcher Gebrauch von dieser Möglichkeit gemacht [23] wird. Er beinhaltet die Chance des *Verbrauchs* der Ausgangs-Denkstufe, also deren *Negation*.

Die Post-Sokratiker, die Post-Aristoteliker belegen den zeitlichen Abstand von Sokrates bzw. Aristoteles *und* das Nachwirken der betreffenden Philosophen für ihre Zeit. Unter *Post-Hegelianismus* verstehen wir jedoch ein weiteres: jeder Philosoph rechnet hierher, der zeitlich *nach* Hegel auftrat *und* sein Denken bewußt *an* (nur im erweiterten Sinne: *nach*) Hegel ausrichtete, eigentlich aufrichtete, in historischer Folge *und* bewußter Kenntnis solcher *Nach*-Folge sowie in richtungsmäßiger Orientierung an (sei es auch *gegen*) Hegel. Dieses „nach“ und dieses „an“ stellen nicht unbedingt ein „zu“ vor, so, daß etwa mit Hilfe dieser Präposition der *Zu-Gang* „zu“ *Hegel* in eine „*Zustimmung*“ *zu Hegel* eingestimmt werden müßte.[21] Der Post-Hegelianer weiß, daß Hegel und die Hegelsche Philosophie entscheidenden Einfluß auf die Geschichte der Philosophie genommen haben *und* richtet sein eigenes Denken darnach ein oder darauf ab. Ihm bleibt die Denk-Stufe „Hegel“ vor-gegeben, zeitlich und denkmäßig.

Für die deutsche Philosophie kommt es hierbei in erster Linie darauf an, daß sich der einzelne Denker dessen *bewußt* wird. Denn im Grunde sollen die Deutschen (nach Nietzsche) alle Hegelianer sein, selbst wenn Hegel (als Person oder als Repräsentant der dialektischen Methode?) nie gelebt hätte. Im Zeitalter des Zusammenwachsens der wirtschaftlichen Kapazität Europas und des Aufgehens West-Deutschlands in die europäische „Integration“ oder andere europäische Organisationen muß auch diese Frage der Hegel-Folge heute „europäisch“ gesehen werden. Dies hat Morton White getan: „Der europäische Kontinent ... bleibt die Heimat hegeloider, das heißt hegelartiger, wenn auch nicht hegelscher Philosophie.“[22]

Trotz solch total-„deutscher“ oder global-„europäischer“ Sicht begründet der reine Post-Hegelianismus als solcher nicht die volle Kraft der „Hegelei“, die sich erst in *kritischer* Auseinandersetzung *mit* Hegel, in Kampf *um* Hegel entfaltet. Auch die *Hegelschen Schulen* rechnen nicht ohne weiteres hierher. Ihre Eigenständigkeit gegenüber anderen philosophischen Schulen bildet einen Sonderfall, der ebenfalls aus der Eigenart der Hegelschen Philosophie und ihrer Kraft resultiert. Der Post-Hegelianismus verharrt – gewissermaßen in „schlechter“ Abstraktheit – im zeitlichen und richtungsvorgegebenen Abstand „nach“ Hegel und im Be-

[20] Auch dieser Begriff hilft mit, die Hegelsche „Rechtsphilosophie“, etwa im Zusammenhang mit der „Landständeschrift“ von 1817 und anderen neueren Hegel-Interpretationsmöglichkeiten, modern zu lesen. Beispiele für solches Beginnen: Wilhelm R. Beyer, „Norm-Probleme in Hegels Rechtsphilosophie“, in: ARSPh 1964, [306] S. 561 ff., oder „Hegels Mitarbeit am ‚Württembergischen Volksfreund‘“, in: DZfPh, 1966, 709 ff., und 1968, 605 ff.

[21] In diesem ungenügenden Sinne gebraucht Ernst Bloch die Präpositon „zu“ wie „ad“, wenn er sein Buch „Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel“ bewußt als eine Hinführung zu Hegel aufzieht. Bloch selbst spricht von „Einführung“. Ausgabe: Aufbau-Verlag, Berlin, 1951.

[22] In: „The age of analysis“, New York, 1955.

wußtsein dieses Abstandes von der gerichteten, nicht immer aus- und eingerichteten Ausgangsposition „Hegel“.

Ein *ausschließlich* inhaltlich verankerter post-hegelischer Aspekt bringt den Post-Hegelianismus in Mißkredit. Er würde sich *als* Philosophie in Frage stellen, eben weil nach Hegels Absolutheit des Absoluten ein Weiterdenken dieser Absolutheit leer, sinnentleert bliebe oder zur schematischen Abwandlung absoluter Maßstäbe für *nur empirisch Neues* (oder zur ausdehnenden Anwendung auf konkrete Einzel-Wissenschaften) herabsinken müßte. Das, was dabei herauskommen würde, wäre nicht neue Philosophie oder ein neuer [24] Philosophie-Begriff, auch keine neue Metaphysik (wie einige in der Gegenwart meinen), sondern: Epigonentum.

Als Paradoxon mag vermerkt werden, daß wir die eigentlich „erste“ „Hegelei“ *bei Hegel selbst* finden, wenigstens in Keimform entwickelt. Die Erscheinung wirkt echt „hegelisch“. Alle „Hegelei“ wurzelt der Hegelschen Philosophie als ihr eigentümliche Dialektik zutiefst inne. Sie zu wecken war der „Meister“ selbst berufen, so, wie ein echter Herrscher seine Nachfolge bestimmt oder vorzeichnet.

Wenn Hegel *spielerisch, zynisch und kämpferisch* seine, also Hegelsche, Gedanken zur kritischen Auseinandersetzung mit Gegnern in Ansatz bringt und dabei den Rahmen philosophischer, okkasioneller Polemik weit übersteigt, kommt er in das Vorfeld aller späteren „Hegelei“. In zwei Fällen geht er über auch sonst bekannte Vorgänge der Gegenpublikation und der Entwicklung eigener Thesen anläßlich von Buchbesprechungen gegnerischer Werke hinaus. Er hat in diesen Fällen die ihn selbst treffenden Kritiken anderer Autoren in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“[23] in einer Weise besprochen, wie andere Autoren die Werke Dritter.

Diese Rezensionen (der anonym erschienenen Schrift „Über die Hegelsche Lehre oder: absolutes Wissen und moderner Pantheismus“, Leipzig 1829, bei Christian E. Kollmann, und „Über Philosophie überhaupt und Hegel’s Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere. Ein Beitrag zur Beurteilung der letzteren“, von Dr. K. E. Schubarth und Dr. L. A. Carganico, Berlin 1829, in der Enslin’schen Buchhandlung), diese zwei Rezensionen sind nach verschiedener Hinsicht auffällig. Nicht nur um der Form und Eile ihrer Besprechung willen. Hegel ergreift in seinem Hausblatt, in dem es ihm leicht möglich gewesen wäre, durch andere die Gegenkritik an der Kritik seiner Philosophie aussprechen zu lassen, selbst das Wort, um den Kritiker in bissiger und spöttischer Weise abzutun. Und in dieser Gegen-Kritik, die das Gespräch um die Hegelsche Philosophie durch Hegel selbst fortsetzt, dominiert die alle spätere „Hegelei“ begleitende „polemische Note“. Die „hitzige Polemik“ und die „polemische Hitze“[24] des Kritikers gehen in die Kritik der Kritik ein. Es reift die Form der *kritischen* Kritik der Kritik, wie solche zum Signum aller folgenden „Hegelei“ heranwächst. Gleichzeitig kommt – noch schüchtern, aber doch den Rang eines Konstitutions-Moments begehrend – die Frage aller späteren „Hegelei“ auf, die Frage, *welche Früchte denn eine Philosophie trage*. Es gilt als Vorwurf – der *politische* Vorwurf, der aus der Philosophie resultiert, wird Bestandteil aller „Hegelei“! –, daß die kritisierte Philosophie „unfähig sei, Früchte zu tragen“[25]. Welche Früchte? Sind es trotz aller Verkleidung nicht eben nur politische Früchte?

Hegel hat mit diesen beiden Rezensionen der späteren „Hegelei“ den Weg vorgezeichnet. Dabei kommen ihm Wortprägungen in den Griff, vielfach aus dem Wortschatz der kritisier-

[23] Im Jahre 1829. Abdruck in der Jubiläumsausgabe von Glockner, Frommann-Verlag, Stuttgart – Bad Cannstadt, Band 20, S. 314 ff.
[24] A. a. O., S. 317/318. Auch Goethe rügte an Schubarth diese „hitzige Polemik“, zumal als sich Schubarth verleiten ließ, Hegel zu antworten und hierbei Hegel den „kleinlichen, engherzigen Weltschulmeister“ nannte.
[25] A. a. O., S. 318.

ten Kritiker entnommen und durch Umstellung von Prädikat und Substantiv vertieft, die bis heute die „Hegelei“ [25] begleiten. Denken wir nur an die „Degradationsmaxime“[26]. Spöttisch aufgenommen, wird sie zum Charakteristikum eines Denkprozesses, der angeblich auf halber Stufe stehenbleibt.[27] Des weiteren wird in diesen Rezensionen von Hegel ein Kniff späterer „Hegelei“ geübt: entgegen der Lehre der Hegelschen Philosophie wird nicht mehr allein vom *Denkprozeß* als dem Philosophikum ausgegangen und bei ihm angesetzt, es wird vielmehr das *Resultat*, das ja nach Hegel nur den „nackten Leichnam“ abzugeben vermag[28], zur Zielscheibe des Spottes gestaltet. Dabei wird dann die Kritik des „Resultats“ und die Weigerung, dieses unbesehen und vorbehaltlos zu übernehmen, als fehlerhafter Denkansatz (auch hier wieder ein Vorbild zukünftiger „Hegelei“!) mit konstitutivem Rang, sohin als *politische Sünde*, ausgelegt.[29]

Aller „Hegelei“ kommt das „Resultat“ in den Blick, meist sogar in den Griff. Sie baut auf einem Resultat auf, je nach der Schulrichtung mit oder ohne den zum Resultat führenden Denkweg. Als Post-Hegelianismus *muß* sie dies auch tun. Nur so können zentrale Themenbereiche durch Wortspiele festgehalten und zum Gegenstand philosophie-kritischen Disputs gemacht werden. Das gegnerische Wort wird *als Zentralbegriff* (der Kritik) übernommen und karikaturiert. In diesem Sinne benützte Hegel z. B. den Begriff der „konkreten Totalität“[30], der später zahlreiche Partien der „Hegelei“ umspannen wird.

Noch ein Motiv dieser Hegel-Rezensionen muß erwähnt werden: der Übermut, an das Schicksal der Hegelschen Philosophie das Geschick der Philosophie überhaupt zu knüpfen. Hegel weist dies noch zurück. Aber doch nur mit Worten, die den Gedanken selbst nicht verbannen. Immerhin ist der *Vergleich mit Hegel als dem „ewigen Juden“, der „nicht sterben würde“*[31], von Hegel aus dem kritisierten Werke exzerpiert und so in den Schluß seiner Ge-

[26] A. a. O., S. 338.

[27] Aktuelle „Hegelei“ verhält sich nicht anders; noch 1958 konnte Theodor W. Adorno (Frankfurt am Main) mit Hilfe einer in der Zwischenzeit längst verbrauchten und als Herabsetzung gemeinten Zeichnung der „Klassiker“-Funktion von Marx/Engels als „Degradierung“ den Philosophen aus der Deutschen Demokratischen Republik den Fehdehandschuh hinwerfen. Eine Begründung unterblieb. Dem dagegensprechenden Philosophen Gottfried Stiehler (Berlin) wurde von dem damaligen Assistenten Paul Haag der Universität Frankfurt das Wort verwehrt, weil die Begründungsmöglichkeiten des Gegenteils nicht „zur Sache“ eines unbegründeten Vorwurfs rechne.

[28] In der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“, Erstausgabe, Bamberg, 1807, S. V: „Das nackte Resultat ist der Leichnam, der sie (sc. die Tendenz) hinter sich gelassen hat.“ Siehe auch S. XXIII über „Das Absolute als Resultat“.

[29] Der geschilderte Vorgang vom Hegel-Kongreß 1958 in Frankfurt am Main wurde allseits, noch Jahre danach, von der philosophischen Presse der Bundesrepublik als ein Politikum genommen. Dabei wurde es dem Vertreter des dialektischen Materialismus gewissermaßen *als politische Sünde* ausgelegt, daß er den Vorwurf der Marx/Engels-„Degradierung zum Klassiker“ nicht schweigend hinnehmen wollte. – Gleichsam um diesen Satz über die Adorno-Schule zu bestätigen, wirkt die Lektüre des soeben erschienenen Bandes „Theologie und Aufklärung. Untersuchungen zu ihrer Vermittlung beim jungen Hegel“ (Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1966). In geschrobenem, meist mit einer übertrieben manirierten Nebensatz-Einfügung ausgestattetem und durch undeutsche Zeitwort-Verlagerung auffällig gestaltetem Stil wird hier nach Erfüllung des Zitat-Solls gegenüber den Alt-Schulhäuptern Horkheimer und Adorno und dem Jung-Schulhaupt Karl Heinz Haag (sicherlich unbewußt) der Ausgangspunkt des seinerzeitigen Adorno-Streites mit marxistischen Vertretern auf dem Frankfurter Hegel-Kongreß (siehe Fußnote 27) von Hans Joachim Krüger wiederholt. „Degradation“ wird als eine besonders geeignete Form von „Dialektik“ hingestellt (S. 18). Im Aufzeigen „destruktiver Elemente“ wird so etwas wie eine philosophische Rezeptologie gesehen. Hegels „Vernunft“-Begriff soll sich durch eine „selbstauferlegte Schizophrenie“ auszeichnen (S. 101). Oder (wohl als Verballhornung der Hegelschen Kritik am katholischen Abendmahl): Hegel habe die Begriffe buchstäblich „essen“ wollen (S. 105). [307] Negieren, verkleinern, herabsetzen, verspotten genügt dieser Schule, um als „dialektisch“ bezeichnete Gedankenspiele wie ein Brillant-Feuerwerk unter großem Zuschauer-Beifall abzubrennen.

[30] A. a. O., S. 352.

[31] A. a. O., S. 392. – Dem Ausdruck „ewiger Jude“ begegnen wir innerhalb der Hegelschen Schule nochmals, Friedrich Engels nannte im „Anti-Dühring“ Michelet den „ewigen Juden der Hegelschen Schule“ (Marx/Engels, „Werke“, Bd. 20, S. 33).

genkritik, der Kritik der Kritik, gesetzt worden, daß er geradezu *als Anfang der Hegelei* dient und – wie wir heute bei einigen typischen Erscheinungen der Philosophie des westlichen „Abendlandes“ fast zynisch sagen dürfen – einer „schlechten Unendlichkeit“ zugeführt wurde. In dieser unendlich fortsetzbaren Denkserie findet dann sogar ein „*Ultrahegelianismus*“ Unterkunft.[32]

Aber: weil Post-Hegelianismus kein *Bekenntnis* zu Hegel beansprucht, tritt die Hauptfrage des Post-Hegelianismus nicht an seinem Ende oder mit der – durchaus offen zu bewertenden – Beendigung seiner Erscheinung auf, sondern mit und in seinem *Anfang*. Wir sahen, daß der Tod Hegels keineswegs als Beginn von Post-Hegelianismus ansteht. Indem wir dem Post-Hegelianismus eine gewisse, wenn auch keine allseits gebundene und spezifisch ausgeprägte Richtung durch Auswertung der präpositionellen Kraft des „nach“ als einer „nach Hegel“ über das zeitliche Moment hinausreichenden Ausformung der Hegelschen Philosophie zugestehen, sträubten wir uns gegen die Geltung einer genau fixierbaren Geburtsstunde. Im Gegensatz dazu wäre bei Kant leichter an das historische Moment anzubinden, denn [26] hier liegt mit dem Tode des Philosophen ein Abschluß dessen vor, was die Kantsche Lehre durchmaß. Im Briefwechsel mit dem Mathematik-Professor Pfaff bemerkt dieser, daß „alle unrecht haben, wenn sie beweisen wollen, Kant sei ein Kantianer für sich selbst“[33]. Pfaff ging es damals nur um den *Beweis* dieses reflexiven Sachverhalts (i. e. der Systemtreue Kants), den er für unmöglich hielt, da das lebendige Hervorbringen des Denkaktes „ohne weiteres“ die Mächtigkeit der Sache mit sich bringe.

Hegelsche Philosophie (Hegels) und Post-Hegelianismus, sie beide stehen zueinander im Reflexions-Stadium. Erst ein Mehr, ein Zusätzliches, ein anderer Vorgang konnte diese Relation übersteigern. „Hegelei“ – das ist die Überwindung der Reflexionsform, die zwischen Hegels eigener Philosophie und reinem Post-Hegelianismus besteht.

Die Frage, ob Hegel ein „Hegelianer“ war, muß daher anders gestellt und anders beantwortet werden. Es genügt nicht, zu prüfen, ob Plato Platoniker, Buddha Buddhist oder Marx – was er in Paris angeblich verschmitzt lächelnd abgestritten haben soll – Marxist gewesen ist, wie solch reflexives Fragen jüngst Kurt Schilling angeregt hat.[34] Im Falle Hegel bildet die richtig gestellte Frage die Wurzel aller „Hegelei“ und vermittelt damit auch die Antwort. Im Grunde war Hegels Lehre vor seinem Tode „im Hegelschen Sinne“ abgeschlossen, ein „Abschluß“, den Hegel nie als Festlegung auf einen *bestimmten* Abschluß nahm. Sich selbst gegenüber verstand er die System-Treue nie ohne den Entwicklungsgedanken. Er selbst fühlte, daß er nicht am „Ende“ war, noch nicht am Ende der „Selbstobjektivierung seines Denkens“.[35]

Hegel hat sich daher im Grunde auch nie „akkommodiert“, wenn seine *politische* Haltung in der Berliner Zeit als solche *philosophisch* gedeutet wurde. Karl Marx hat dies ausdrücklich festgehalten. Die Veränderung und Anpassung lag nicht so sehr in Hegels Person. Sie lag auch nicht in seiner Philosophie im ganzen. Sie lag nur in der Tatsache, daß sein Setzen, Negieren und Wiederherstellen des Negierten ein Bei-sich-Sein des Negierten zuließ, ja dieses bei der Übersetzung ins Aktuell-Politische allein bedeutete. Vernunft bleibt in der Unver-

[32] Johann Eduard Erdmann nannte „die über Hegel Hinausgehenden“ im Gegensatz zu den „Antihegelianern“ und „Hegelianern“ einfach „Ultrahegelianer“. Siehe: „Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode“, Neudruck der 4. Ausgabe von 1896 im Verlag Fr. Frommann Stuttgart, 1964, S. 709.

[33] Ein undatierter Brief Pfaffs an Hegel, siehe „Hegel, Briefe von und an Hegel“, Verlag Felix Meiner, Hamburg, 1952, Band II, S. 405. Siehe hierzu auch: Wilhelm R. Beyer, „Hegeliana“, in: ZfphF, Band V, S. 115

[34] In: ARSPh 1962, S. 242 anläßlich der Besprechung von Manfred Friedrich „Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx“, Verlag Dunker und Humblot, Berlin, 1960.

[35] Das hat jüngst mit eingehender Begründung nachgewiesen: Justus Schwarz in: „Die Denkform der Hegelschen Logik“, in: „Kantstudien“, 1958/59, S. 37 ff.

nunft, zwar als Unvernunft, aber doch: *bei sich*. Das rechtfertigt nicht nur die Vernunft, sondern auch die Unvernunft und auf alle Fälle den Übergang, den Progreß.[36]

Gerade der *Abschluß* des Hegelschen Systems war Ausflug der Dialektik und daher – *unabgeschlossen*. Deshalb konnte bereits zu Lebzeiten unter seiner Ägide und annäherungsweise von ihm selbst ein Post-Hegelianismus mindestens in einer Reflexionsform als die negierende Seite von Reflexion, entstehen.

Den Nachweis, daß Hegel kein „Hegelianer" (im strengen Sinne einer Immanenz-Bewährung) war, führten denn auch schon die ersten Kritiker: Feuerbach, Schopenhauer, von Thadden (hinsichtlich des politischen Moments der Rechtsphilosophie gegenüber den Ergebnissen der Landständeschrift) u. a. – zu Lebzeiten Hegels.[37]

[27] Trotzdem läßt sich Hegels Philosophie als ein *Ganzes* darstellen, was sie ja auch sein wollte. Sie produziert sich somit als „Werk". Damit teilt sie das Schicksal jeden „Werkes", wie es Hegel in der „Phänomenologie des Geistes" festgehalten hat. In dem Abschnitt: „Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist"[38], wird jede Beziehung des Werkes über seine eigene zum Werkschöpfer hinaus als „fremde Wirklichkeit" befunden. In dem Augenblick der Fertigstellung des Werkes durch den Werkschöpfer wird dieses „dem Widerspiel anderer Kräfte und Interessen" ausgeliefert – ein Vorgang, der jedem Künstler nur allzu geläufig ist. Dasselbe kann für ein philosophisches System gelten, wenn es – wie ja im Falle „Hegel" immer wieder behauptet wird – ein „Kunstwerk" darstellt. Zur „Wirklichkeit entlassen" und daher in seine „Wirksamkeit" gestellt, nutzen und benutzen es fremde Hände: der Post-Hegelianismus beginnt.

Indem die Hegelsche Philosophie nun Widerspruch erfährt und als abgeschlossenes „Resultat" in den ferneren Prozeß ihrer Gestaltung eintritt, reflektiert sich das System im Post-Hegelianismus. Der Vorgang bleibt fast einer Fichte-ähnlichen Reflexion verhaftet. Zwischen Hegelschem System und Post-Hegelianismus gelingt kein Aufbau eines übergreifenden Dritten, das die summarische Synthese Fichtescher Provenienz abzustreifen in der Lage wäre. Der Post-Hegelianismus als solcher treibt die ursprüngliche Natur des Systems über ihr *An-sich* hinaus und läßt die Hegelsche Philosophie zum „leeren Begriff" verschwinden.

Erst wenn der formale, allein eine Richtung der Hegelschen Philosophie aufweisende Post-Hegelianismus überwunden wird und sich in kritische, selbstsichere eigene Philosophie *in Stellung zu Hegel* ent- und verwickelt, erst wenn das Moment echter „Hegelei", also polemischer Philosophie, beigestellt wird, kann „das Widerspiel zwischen Tun und Sein" nun andernorts wiederholt werden. Erst dann gelingt der Hegel-Beschäftigung eine hegelsche, inhalts-erfüllte, höher-stufige Synthese: die „Hegelei". Dabei „verschwindet das Werk" – wie Hegel sagt. Der ausgangsmäßige „Hegel" verblaßt in der „Hegelei" und wird in und mit dieser auf-, bzw. ausgehoben. Dabei gilt: „Das, was sich erhält, ist nicht das Verschwinden", sondern: „Das Verschwinden ist selbst wirklich", und gerade dieser Vorgang muß als *Grundzug* aller „Hegelei" hervorgehoben werden. „Hegelei" will „Hegel" selbst zum Verschwinden bringen, indem sie „es" besser weiß oder meint, es besser zu wissen. *Das „Verschwinden ist an das Werk geknüpft*".[39] Die Erscheinung der „*Anknüpfung*", die später Marx/Engels „*an*

[36] Siehe: Karl Marx, „Nationalökonomie und Philosophie", Ausgabe des Verlages Gustav Kiepenheuer, 1950, S. 254: „Von einer Akkomodation Hegels gegen Religion, Staat etc. kann also keine Rede mehr sein, da diese Lüge die Lüge seines Progresses ist."

[37] Wahrscheinlich würde Hegel dem Ausdruck „Hegelianer" kritisch gegenüberstehen, wie Albert Hartmann, „Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik", 1937, Verlag Juncker & Dünnhaupt, Berlin, S. 8, anhand Hegels Ablehnung der gegenwärtigen Existenz von Platonikern, Aristotelikern, Stoikern und Epikuräern belegt.

[38] Erstausgabe, Bamberg, 1807, S. 330 ff. Ausgabe des Meiner-Verlags, Hamburg, 1952, S. 283 ff.

[39] Meiner-Verlag-Ausgabe, S. 293.

Hegel“ vollzogen und die zum systematisch faßbaren Ausdruck der Denkbeziehung Marx/Engels – Hegel ansteht, begegnet uns also bereits in der „Phänomenologie des Geistes“ als typisch hegelischer Terminus. „Anknüpfung“ bringt die Hegelsche Philosophie zum „Verschwinden“. Damit ist der Rang der marxistischen Form der Hegel-Beschäftigung, nämlich die „Anknüpfung an Hegel“, zu kategorialem Rang, zum Rang einer prozeßhaften Kategorie, erhoben. Hegel sagt selbst: Das Werk „verschwindet mit diesem (Knüpfen) [28] selbst“. „Hegel“ verschwindet durch die „Anknüpfung“ des Marxismus an Hegel.

So läßt sich aus „Hegel“ selbst beweisen, daß der Trennungsstrich des Marxismus gegenüber der Hegelschen Philosophie ein definitiver, philosophisch-gebundener und historisch-folgerichtiger war. In der *Verwirklichung* dieses „Verschwindens“ der Hegelschen Philosophie als „Verwirklichung“ der Philosophie *qua philosophia* wird aber nicht nur die *Überwindung* der Hegelschen Philosophie durch den Marxismus gezeigt, sondern auch der Trennungsstrich als eine unübersehbare *Grenze*[40] zu der im spielerischen Versuch solcher „Überwindung“ verbleibenden und daher auf der Stufe einer spekulativen Erweiterungs-Philosophie „verharrenden“ idealistischen „Hegelei“ aufgerichtet.

Dieses „Verschwinden“ des Werkes (der Hegelschen Philosophie) löscht aber nicht nur das Werk (die Hegelsche Philosophie), sondern auch die Negation des Werkes (die „Hegelei“) aus. Hegel sagt: „Das Negative geht mit dem Positiven, dessen Negation es ist, selbst zu Grunde.“ Die Übertragung dieses Werk-Schicksals auf die Geschichte der Hegelschen Philosophie zeigt Rang, Kraft und Funktion der „Hegelei“. Sie ist „Negation“ der Hegelschen Philosophie, aber nur einfache Negation, die der Kraft ermangelt, die Ausgangsposition zum „Verschwinden“ zu bringen. Erst die Negation der Negation vermag dies. Die Selbst-Reflexion des reinen Post-Hegelianismus wird zwar in der „Hegelei“ und mit ihr verbessert. Sie ist Fortschritt gegenüber der Hegelschen Philosophie. Das Endergebnis gelingt ihr aber nicht. Doch bleibt „Hegelei“ gegenüber der Hegelschen Philosophie die reichere, vollere, eben die um die Negation vermehrte Größe, die das Bewußtwerden der Substanz der Hegelschen Philosophie in den vielfältigsten Abschattierungen widerzuspiegeln vermag.

Indem „Hegel“ zur „seienden Wirklichkeit“ heranreift, also als abgeschlossenes System und als Reflexion desselben im Post-Hegelianismus in die Geistesgeschichte eintritt, *wirkt* er – denn alle „Wirklichkeit“ bedingt ein *Wirken* des Wirklichen, eine Wirksamkeit –, und in diesem „Wirken“ „ist die Negativität als Qualität an ihm“[41]. Diese Entwicklung der „Qualität der Negativität“, die Kritik, ist ureigenste Domäne der „Hegelei“. Just hier setzt sie an und ein. Und deshalb muß in Überwindung der einfachen Negation der „Hegelei“ die *Negation der Negation*, im gegenständlichen Falle der Marxismus, in der *Hegel-Kritik* die aktuelle Erfüllung des philosophischen Auftrages zum „Problem Hegel“ erblicken.

Indem sich die Qualität der Negativität als Qualifikation des Systems entfaltet, wird das Ganze seiner besonderen Negations-Anfälligkeit zugeführt; der Post-Hegelianismus wird eingefangen und konkretisiert. Die Konkretisierung setzt als *System-Kritik* ein und erarbeitet diese *im Abstand* vom Hegelschen System (nicht nur immanent aus diesem heraus).

In solcher Sicht bildet der Post-Hegelianismus „die Sache selbst“. Er besitzt die Form des „einfachen Wesens“, welches „als Allgemeines alle [29] seine verschiedenen Momente in sich enthält und ihnen zukommt, aber auch wieder frei für sich ist, und als diese freie einfache, abstrakte Sache selbst, als das Wesen gilt“[42]. Ferner gilt, daß alle diese Momente, die

[40] Der Ausdruck „Grenze“ als Abgrenzung zu Hegel findet sich bereits bei dem Pariser Marx. Siehe „Nationalökonomie und Philosophie“, a. a. O., S. 243.
[41] „Phänomenologie des Geistes“, Meiner-Verlags-Ausgabe, a. a. O., S. 289.
[42] A. a. O., S. 295.

„verschiedenen Momente der ursprünglichen Bestimmtheit", einerseits selbständiger Qualifizierung und Absetzung gegenüber der Ausgangsbestimmung zugänglich sind, „andererseits" aber „haben sie alle die Sache selbst nur so zum Wesen, daß sie als das abstrakte Allgemeine derselben an jedem dieser verschiedenen Momente sich finde(n) und *Prädikat* derselben sein"[43] können.

„Die Sache selbst", das einfache Allgemeine, stellt sich als Post-Hegelianismus im Rahmen einer Wirkungsgeschichte der Hegelschen Philosophie vor. Diese „Sache ist die Gattung, welche sich in allen diesen Momenten als ihren freien *Arten* findet und ebenso frei davon ist". Als „die allgemeine Gattung ist sie das Moment der Prädikate". Der Satz erscheint als auf den Post-Hegelianismus zugeschnitten: denn Post-Hegelianismus ist die allgemeine Gattung gewisser Hegel-Beschäftigung und insofern das Moment der Prädikate, die Grundlage verschiedener Prädikatisierung. Seine Entschuldigung lautet: „Es mag gehen, wie es will, so hat es die Sache selbst vollbracht." Bekanntlich kommen im Rahmen des Post-Hegelianismus oft merkwürdige Produkte heraus, aber „es kann gehen, wie es will", – der Bezug auf Hegel bleibt und entschuldigt. Als Rechtfertigung heißt es dann: „so hat es die Sache selbst vollbracht".

In solcher Sicht hat selbst der Mißerfolg als reines Tun noch Zweck. Sogar das einfache „*Hegel-Interesse*", das vollkommen un-hegelisch auftritt und, die tätige Seite der Hegelschen Philosophie vernachlässigend, diese nur zur Kenntnis nimmt; selbst diese Form eines Post-Hegelianismus findet bei Hegel eine Vor-Zeichnung: „tatloses Interesse gilt ihm für Partei, die es dafür oder dawider genommen und bekämpft oder gehalten hat"[44].

Als „Sache selbst" kann jeder Post-Hegelianismus die *Eigenschaft einer politischen Tarnkappe* annehmen. Vielfach verbirgt der Post-Hegelianismus, *wem* sein Treiben und Tun dient. Häufig nennt er als den Begünstigten „Hegel" – und meint „sein eigenes Tun". Wir werden diesem Politikum im Fortgang unserer Betrachtung noch mehrfach Aufmerksamkeit schenken müssen. Hier ist nur festzuhalten, daß bereits die ziemlich formale Hegel-Beschäftigung des Post-Hegelianismus Ansätze für eine *politische Etikettierung* der Hegelschen Philosophie und der Beschäftigung mit ihr zu liefern vermag. Post-Hegelianer gaben manchmal „ihr Tun und Treiben für etwas aus, das nur für sie selbst ist, worin sie *nur sich* und nur ihr *eigenes Wesen* bezweckten"[45].

Es ist – und hier läßt sich ein anderes Wort Hegels abwandeln, das berühmte Wort über das „geistige Tierreich"[46] – „ebenso Betrug seiner Selbst und der anderen, wenn es nur um die *reine Sache* zu tun sein soll". Alle, bei denen es „nur um Hegel" oder „um Hegel selbst" und sohin „nur um die Sache Hegel" oder gar „um Hegels Sache" geht, verharren in einem leeren Post-Hegelianismus und betrügen sich und die anderen. Für diesen Vorgang [30] steuert Hegel ein zutreffendes, wie so häufig bei ihm zynisch gehaltenes Bild bei, das diese „sachlichen" Philosophen trifft: sie sind die *Fliegen*, die an die frische Milch heraneilen und sie aufsaugen. So – und nicht anders muß der formale Post-Hegelianismus klassischer und moderner Ausprägung gesehen werden, wenn er die „reine Sache" der Philosophie vorträgt. Es ist für diese Philosophen lediglich um „ihr Tun" zu tun.

b) Der moderne Post-Hegelianismus

Unmittelbar nach dem staatlichen Zusammenbruch des Jahres 1945 begann in Deutschland, Frankreich, Italien, Österreich und anderen Ländern eine erneute, intensivere *Hegel-*

[43] A. a. O., S. 295.
[44] A. a. O., S. 296.
[45] A. a. O., S. 299.
[46] A. a. O., S. 300.

Beschäftigung, die sich zumeist als reiner Post-Hegelianismus vorstellte, auch dort, wo sie (wie z. B. in Frankreich) die Fortsetzung einer bereits vorkriegsmäßigen Hegel-Beschäftigung war. Nach der Bildung der beiden deutschen Staaten im Jahre 1949 und vor allem im Zusammenhang mit dem wirtschaftlichen Aufschwung der Jahre ab 1949 kann im wissenschaftlichen Schrifttum vieler Länder geradezu von einer *Hegel-Flut*[47] gesprochen werden. Das Verhältnis dieser Philosophie zu Hegel selbst bleibt vielfach im reinen „*post*" befangen. Die Kritik tritt (vor allem in der Form einer revolutionären Kritik) zurück. Wird sie erhoben, so will sie *zugleich* „erneuern", modernisieren, aktualisieren. Im Grunde aber ist es unausgereifte „Hegelei", die den politischen Schwung früherer Jahre abgestreift und ihr Anliegen im reinen „Darstellen" oder Nachzeichnen (man nennt dies zumeist: Nachvollziehen des Gedankens) gefunden hat.[48]

Erst die akademische Unruhe der Jahre nach 1967 in den kapitalistischen Staaten und vor allem der revolutionäre Mai 1968 in Paris mit seinen Rückwirkungen auf die studentischen Kräfte der Bundesrepublik (Buchmesse 1968 in Frankfurt) brachten im philosophischen Leben den Post-Hegelianismus in die Kampfarena. Die vorantreibenden Kräfte wie auch die regressiven und beschwichtigenden Mahner[49] haben *alle* in ihrem Gedankengut hierbei einen *Blick zu Hegel* vertreten und vielfach auch offen bekannt. „Hegel" wurde in Frankreich so modern wie nie vorher. Dies ging so weit, daß dem seit Jahren zuerst für Herbst 1968 in Paris geplanten VII. Internationalen Hegel-Kongreß erhebliche Schwierigkeiten von den herrschenden Mächten und der Regierung bereitet wurden. „Man" hatte *Angst vor Hegel*. Amtlich wurde zugegeben, daß im Zeichen der hegelschen Dialektik und des hegelschen Geschichtsdenkens erneut die mühsam und gewalttätig unterdrückte akademische Unruhe aufflackern könne.[50] Insoweit ging das *Hegel-Bekenntnis* das den vergreisten Mächten in Frankreich mit der organisatorisch zwar eingeengten, ideologisch aber erheblich progressiv wirkenden Abhaltung des Hegel-Kongresses im Quartier latin an Ostern 1969 abgetrotzt werden konnte, weit über den Rahmen eines einfachen Post-Hegelianismus hinaus und wurde zum aktuellen, geschichtlichen Ereignis. Doch – dies gilt nur für die von der Inter-[31]nationalen Hegel-Gesellschaft erfaßten philosophischen Kräfte. Noch ein Jahr vorher, Ostern 1968 in Lille, hatten unter der Ägide ehemaliger Nationalsozialisten (Gadamer, Heimsoeth, Glockner) tagende Post-Hegelianer einen „braven", abgeklärten, geradezu lahmen und vor allem philologisch gewürdigten „Hegel" zur Zufriedenheit aller Reaktionäre und Besitzenden als „*Hegel selbst*" vorgestellt.

Die Beziehung zu Hegel bleibt für diese Schicht der modernen Hegel-Forscher betont im Rahmen der „Sache selbst". Es geht – anscheinend – nur um Hegel, um „Hegel selbst". Dabei kommt der Gedanke auf, eine „Rekonstruktion" des Hegelschen Systems sei opportun. Es wird um den „*Zugang*" *zu Hegel* gekämpft und im Finden des „richtigen" Zugangs eine Er-

[47] Zumeist wird vergessen, daß den *äußerlichen* Ausschlag für diese Erscheinung die Einführung der sogenannten „General-Lizenz" durch die Besatzungsmächte in den westlichen Besatzungszonen Deutschlands gab. Als im August 1949 jedermann wieder drucken und publizieren konnte, hieß dies nichts anderes als: Die Nationalsozialisten können wieder ungehindert schreiben, veröffentlichen, publizieren. Ein bestimmender Grund für diese „*Hegel-Inflation*" war das wirtschaftliche Erstarken der Verlage. Die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit dem Marxismus bildete den eigentlichen (inneren) Grund. [308] Über die Situation der Philosophie nach 1945 in der BRD siehe: W. R. Beyer, „Tendenzen bundesdeutscher Marx-Beschäftigung", Pahl-Rugenstein Verlag, Köln, 1968.

[48] So z. B. Theodor Litt mit seinem „Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung". Verlag Quelle & Meyer. Heidelberg, 1953.

[49] Nur einige Namen seien erwähnt: Sartre, Lefèbvre, Aron, Goldman, Althusser, Garaudy. Habermas, Adorno, Maus, der Kreis um die „Marxistischen Blätter" in Frankfurt am Main u. a. (wobei selbstverständlich jeder der Genannten eine vollkommen eigene Note vertritt).

[50] Die *Vor-Geschichte* des VII. Internationalen Hegel-Kongresses hat geschichtliche Qualität. Siehe das Vorwort im „Hegel-Jahrbuch", Band 1968/69.

Findung erblickt. Endziel bleibt die „objektive Würdigung des Hegelschen Werkes“[51]. Daß bei solcher angeblichen „Objektivität“ die Hegelschen Begriffe, vor allem der Freiheitsbegriff, zur Unterstützung der gesellschaftlichen Ordnung, in der sich der jeweilige Verfasser mit seiner Verfassung gerade befindet, bewußt oder unbewußt herangezogen werden, wundert nicht.

Wird der *Zugang zu Hegel* mit dem Problem des *Anfangs der Philosophie* gekoppelt und die Problematik des Anfangs von Philosophie überhaupt in hegelscher Fragestellung dann sowohl Hegel- wie auch Philosophie-Zugang, so ergeben sich ungemein lehrreiche Philosopheme, die die Berechtigung eines post-hegelianischen Denkansatzes erweisen. Hans Friedrich Fulda hat „Das Problem der Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik“[52] in solcher Weise untersucht und in thematischer Konzentration die Denkansätze „Einleitung“, „Voraus“, „Anfang“ mit Hegelschen Operaten abgesteckt. Als Gegenstück hierzu kann die Arbeit von Lasló Erdei: „Der Anfang der Erkenntnis. Kritische Analyse des Ersten Kapitels der Hegelschen Logik“[53], genommen werden, die diese typisch post-hegelianische Problematik vom Materialismus aus auf- und angreift. Dabei kann allerdings die These, Hegel ginge „von der Leere des Denkens“ aus (S. 47), nicht abgenommen werden. Da selbst das Hegelsche „Nichts“ als ein „Nichts von etwas“ zumeist fungiert und Hegel deshalb den Ansatz vom „reinen Sein“ erwägt und vorschlägt, muß die Korrektur dieses Satzes aus Hegel selbst genommen und in das materialistisch ausdeutbare Anfangs-Grundanliegen Hegels übergeleitet werden, wie es Hegel in dem Briefe von 1813 an Sinclair selbst vollzieht: „Welche gleich zu Anfang die Idee der Philosophie selbst, das Absolute und unsern Herrn Gott mit seiner ganzen Herrlichkeit haben, wissen freilich wenig Bescheid.“[54]

Wird der *Zugang zu Hegel* gleichzeitig als *Anfang der Philosophie* (wie auch umgekehrt) gewertet – der kühne Gedanke bliebe im Post-Hegelianismus durchaus folgerichtig! –, so enthüllt sich der im Hegelschen System tief verwurzelte *Begründungszirkel*[55] in nachhegelscher Qualität. Die „ständige Umwertung der Positionen“ stützte in Hegels Philosophie die fortwährenden Übergänge ab. Eine solche als Übergang fungierende Vermittlung läßt sich auch zwischen dem Hegelschen System und dem Post-Hegelianismus konstruieren. Ist doch für einen solchen Zirkel „das Fortschreiten der Wirklich-[32]keit“ nichts anderes als eine „rückläufige Selbstbegründung“. Hegel und Post-Hegelianismus begründen sich alsdann gegenseitig. Wer der These huldigt, die Philosophie sei mit Hegel an ihrem Ende angelangt, braucht selbstbegründend bei der dialektischen Spannung zwischen Ende und Anfang auch den *Anfang der Philosophie* nun nicht mehr mit Hegel im „reinen Sein“[56] zu erspähen, sondern findet ihn im Hegelschen System und verfällt dabei tatsächlich einem ausweglosen Zirkel bzw. weiß – wie Hegel sagt – „wenig Bescheid“.

[51] Wilhelm Seeberger, „Hegel“, Ernst Klett-Verlag, Stuttgart, 1961, S. 79. Der Autor (Schweizer) betonte im persönlichen Gespräch eine „rein sachliche Stellungnahme“. Da sie gut fundiert und „hegelisch“ verankert war, brachte sie ihn doch – bei der Ausdeutung der Hegelschen Geschichtsphilosophie – im Jahre 1962 zu aktuellpolitischen Aussagen. Siehe: derselbe in „Neue Zürcher Zeitung“ vom 15.12.1962.

[52] Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 1965.

[53] Akademie-Verlag, Budapest. 1964, vor allem S. 47.

[54] In: „Briefe von und an Hegel“, Meiner-Verlag, Hamburg, 1953, Band II, S. 4.

[55] Siehe zu dem Gedanken: Friedrich Kümmel „Platon und Hegel zur ontologischen Begründung des Zirkels in der Erkenntnis“, Verlag Max Niemeyer, Tübingen, 1968, vor allem S. 190, 253.

[56] Daß die Hegel-Interpretation bei der Darstellung des Anfangs der Philosophie meist die „Reinheit“ des Seins (des Hegelschen Anfangsbegriffs) übersieht, rügt zutreffend Hans Rademaker in „Hegels Objektive Logik“, Verlag Bouvier, Köln, 1968, S. 32.

Diesem post-hegelianischem Denken, das *im Rahmen Hegels*[57] den Zugang zu Hegel selbst sucht, steht dann das angeblich ebenfalls aus Hegel allein schöpfende Verlangen einer *Zusammenschau* aller Hegelschen „Vermittlungen“ mit erheblich affektbeladenen Impulsen gegenüber. Dabei sucht dieser Zug des modernen Post-Hegelianismus ein irrationales Anliegen zu verbergen. Ließ noch Hermann Glockners *These vom „rational-irrationalem Zusammen*“ (bei Hegel) die Vorstellung eines Pseudo-Rationalen zu, eben einer mit irrationalen Momenten behafteten, aber im Grunde rational veranlagten Mischgestalt, so versteckt sich neuerdings das Irrationale in einen „*Hegel-Traum*“, in einen bewußt und zielstrebig mit geschichtlicher Glaubenshoffnung ausstaffierten Versöhnungs-Wunsch. Da ist zunächst der große Träumer und Utopist der Gegenwart, Ernst Bloch, zu nennen. Im Jahre 1958 entwickelte er in Gesprächen in Frankfurt am Main den Gedanken, daß die „Sternstunden“ von Stefan Zweig um eine weitere, allerdings um eine versäumte, verpaßte Gelegenheit bereichert werden müßten: Hegel habe sich mit Schelling noch einmal, kurz vor seinem Tode, in Frankfurt am Main, an der Stätte des Systemfragments getroffen und sie hätten beide System versus System abgewogen, geprüft und die potentielle Durchhaltekraft für die Zukunft erörtert. Herausgekommen sei die Übernahme eines gewaltigen Schusses irrationaler Absolutheit im Schellingschen Sinne in Hegels Philosophie und damit ein gewisser glückhafter „Friede in der Philosophie“. Sofort aber, am Ende der Erzählung, bemerkte der launige und erregte Berichter, der bekanntlich vier Jahre später in Heidelberg einer platonischen „Anamnesis“ bei Hegel nachspüren zu können vermeinte: „Aber – das ist nur ein Traum.“

Ein anderer „Hegel-Traum“: Benedetto Croce hatte in seiner Altersschrift 1952 „Eine unbekannte Seite aus den letzten Lebensmonaten Hegels“[58] konstruiert und hier die dichterische Figur des Francesco Sanseverino eingeführt, der Hegel verleiten, beinahe überreden sollte, sein System zu korrigieren, es einfach und beweglich zu machen. Als Schluß vermerkt dann Croce, das Ganze sei nur eine „Fantasie“. Wie überhaupt: Die Fantasie hat im modernen Post-Hegelianismus ein Dauer-Visum. Unterschwellig drängt dabei die Möglichkeit einer Parallele mit der Figur des wiederkehrenden Christus in Dostojewskis Erzählung vom „Großinquisitor“ zur Darstellung. Was würde Hegel heute sagen, wenn er plötzlich „wiederkehren“ würde? Nebenbei: Hegel hatte nie etwas für „Wiederkehrlehren“ übrig. Aber einmal [33] angenommen, er würde die verschiedensten Lehren, die in seinem Namen und *als* sein Name kursieren, florieren, vegetieren, vorgesetzt bekommen. Würde er überhaupt *einer* den Rechtstitel zubilligen, in seinem Namen sprechen zu dürfen? Oder würde er die Hegel-Kritik schmunzelnd akzeptieren und heimlich lächelnd den Fortgang des „Weltgeistes“ als das nehmen, was gerade er jeweils „gemeint“ habe? Denn: wenn Hegel „alles gewußt“ hat, dann – hat er auch dieses Schicksal seiner Philosophie *gewußt* (nicht geahnt oder erraten, wie manche meinen). Doch – das alles ist Traum und Spiel.

Bei dem modernen Post-Hegelianismus kommt ein weiteres, durchaus ernsthafteres Moment zum Tragen, das typisch für diese Art der Hegel-Beschäftigung wird: *das Besserwissen des Hegelschen Wissens*. Dieser hermeneutische Zug des „richtigen Sehens“ des von Hegel Gesehenen, dieses „Meinen“, was Hegel gemeint hat oder habe, dieser Glaube, daß das „nachkommende Verstehen der ursprünglichen Produktion gegenüber eine prinzipielle Überlegenheit besitzt“[59], gibt diesem Post-Hegelianismus die aktuelle Färbung. Bereits Martin Heidegger hatte den Satz aufgestellt, daß der den Gedanken Nachvollziehende höhere Leistungen zu buchen vermöge als der Ausgangs-Denker, war er doch selbst zumeist ein „Gedanken-

[57] So Max Horkheimer in „Hegel und das Problem der Metaphysik“, in: „Festschrift für Grünberg“, Leipzig 1932, zu einer Zeit, da er noch nicht in den schillernden Umkreis der Horkheimer-Adorno-Schule engagiert war.
[58] Siehe: Werner Ross, „Der Humanist von Neapel“, in: „Süddeutsche Zeitung“ vom 27.6.1966.
[59] So: Hans Georg Gadamer, „Wahrheit und Methode“, Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen, 1960, S. 280.

nach-Vollziehender“, wenn man seinen Abstand von den Griechen, von Hegel, von Schelling und vor allem von Nietzsche mißt.

Der moderne Post-Hegelianismus weiß „es“ *besser als Hegel*. Er *deutet* ihn, und er deutet ihn bewußt so, wie es Hegel, hätte er das Wissen und vermöge er das Können des betreffenden Posthegelianers, angeblich sagen würde.

Heidegger kleidet diesen *Pro-domo-Gedanken* in die Worte: „Unterwegs auf diesem Weg gelangen wir dahin, das Fragen eines Denkers aus seinem eigenen Denken und nur aus diesem nachzudenken und ihm nachzufragen. Die Aufgabe unterscheidet sich in allen Stücken von der oft gestellten Forderung, einen Denker aus ihm selbst zu verstehen. Das ist unmöglich, weil kein Denker, so wenig wie ein Dichter, sich selbst versteht. Wie soll dann ein anderer sich noch anmaßen dürfen, einen Denker zu verstehen? Oder gar noch besser zu verstehen? Einen Denker aus ihm selber verstehen wollen, meint anderes als den Versuch, das Fragen eines Denkers in die Fragwürdigkeit seines Gedachten hineinzufragen. Jenes bleibt unmöglich. Dieses ist selten und das Schwerste ...“[60]

Im gleichen Sinne schreibt dann sein Schüler Hans Georg Gadamer ein ganzes Kapitel über die „Geschichtlichkeit des Verstehens“.[61] Der richtige Kern des Gedankens, die Historizität der Philosopheme, wird in langatmigen Ausführungen kaum gefördert. Es erschöpft sich dieser Gedanke, soll er fruchtbar werden, nämlich nicht in der „hermeneutischen Bedeutung des Zeitabstandes“[62] oder in der Darstellung eines „hermeneutischen Zirkels“. Wohl ist es dienlich, immer wieder auf die historische Note der logischen Kategorie hinzuweisen, aber eine Akzentuierung der Geschichtlichkeit darf nicht dazu ausgenützt werden, jeder Fehldeutung als postumer Deutung Tür und Tor zu öffnen.

[34] Dieses Verstehens-Problem greift auf die theologische Hegel-Sicht über und zieht gerade hier aus der „Ambiguität“[63] Hegels Nahrung. Haben schon nach David Friedrich Strauß Hegels Schüler (im Gegensatz zu Schleiermachers Schüler) „besser den Meister erklärt, als er sich selbst verstand“[64], weil eben Hegels System klüger war als Hegel selbst, so werden Exegese und Kanzelverkündigung das Auszulegende und damit das Ausgelegte jeweils zusätzlich „richtiger“ verstehen. Daß Hegel gerade solchem Verstehens-Vorgang als Auslegungs-*Gegenstand* (Objekt) vorzugsweise zu- und als Exemplum der jeweiligen Verstehbarkeit angeführt wird, resultiert aus seiner Philosophie selbst. Wie für Hegel die dialektische Philosophie des Cusaners „die Gosse, in der alle Widersprüche zusammenlaufen“, war, so ist für die modernen Hermeneutiker die Philosophie Hegels die Fundgrube, in der alle philosophischen Fragen durch „Rückfragen“ vermittelt werden.

Wir kennen gerade bei „Hegel“ die Fälle zur Genüge, in denen Hegel Richtiges, Zutreffendes „erahnte“, „erriet“, in denen ihm ein großer Wurf gelang, den voll auszuschöpfen und auszudeuten erst die Zukunft vermochte, weil sie von einem anderen Ausgang her an dieses Denkergebnis herankam. Dieser Vorgang kann nicht vom „Verstehen“ des Erst-Denkers her aufgelockert werden, wie es Heidegger, Gadamer, v. Freytag-Lörringhoff[65] u. a. versuchen. Er muß vom Gedanken-*Inhalt* und *dessen* geschichtlicher Richtigkeit her aufgegliedert und dann –

[60] In: „Was heißt Denken“, Max Niemeyer-Verlag, Tübingen, 1954, S. 113.
[61] In: „Wahrheit und Methode“.
[62] A. a. O., S. 275.
[63] Siehe: M. Régnier „Ambiguité de la theologie Hégélienne“, in: „Archives de Philosophie“, Paris, 1966, S. 175 ff. Hans Jörg Sandkühler nimmt in „Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling“ (Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968, S. 151), sogar eine „Ambivalenz der hegelschen Revolutions- und Restaurationskritik“ an.
[64] Zitat bei M. Régnier, a. a. O., S. 188.
[65] In: „Das Verstehen in den exakten Wissenschaften“, in: ARSPh 1950, S. 63 ff.

falls zutreffend – als Positivum, als Antizipation zukünftiger Philosophie erkannt werden. Nicht das *Verstehen* vermag Vergangenes zu korrigieren, sondern *das Gedachte* war – trotz mangelnden Rüstzeugs des Denkers – geschichtlich richtig. Es war wissenschaftlich richtig, als *Ergebnis*, möglicherweise nicht als Denkweg. Dieser höhere Standpunkt streift im Falle Hegels den reinen Post-Hegelianismus ab und läßt ihn weit zurück. Im Rahmen der Darstellung der Beziehung des Marxismus zu Hegel wird er seine volle Klärung finden können. Hier genügt es, zu zeigen, daß es nicht um die Aufdeckung eines „ontologischen Strukturmoments des Verstehens“[66] geht, sondern um die wissenschaftliche Fundierung eines vordem nur „erahnten“ oder mit unzulänglichen Mitteln gefundenen Ergebnisses. Von diesem her, nicht vom Verstehen, ist anzusetzen.

Damit wird die Besserwisserei des formalen Post-Hegelianismus entlarvt. Sie wird als Sophistik erkannt, als reine Deutungskunst, als Exegese, die im „methodischen Zirkel“ ein spielbares Schema benützt. Es ist nicht an dem, daß wir heute manche Sätze Hegels „besser“ verstehen. Es ist so, daß manche seiner Gedanken, insbesondere der „rationelle Kern“ der Hegelschen Philosophie, sich als richtig erwiesen haben und mit den reicheren Mitteln des dialektischen Materialismus als wissenschaftlich garantierter Befund gewonnen werden können, eben diesmal richtig, so, daß nicht nur das Resultat, dessen philosophische Schwäche Hegel ja immer selbst betonte, sondern auch der Denkweg zu diesem Resultat Bestand haben.

Damit wird „die Sache selbst“ und auch die „besser gewußte Sache selbst“, die angeblich „richtig verstandene Sache“ gezwungen, „das Verhältnis des [35] Prädikats und die Bestimmung lebloser abstrakter Allgemeinheit“ zu verlieren. Sie muß – nicht durch das Verstehen einer anderen Person, sondern im Wege anderen Denkens – „die von der Individualität durchdrungene Substanz“ werden. Dies gelingt nur in der *richtigen* Beschäftigung mit der Hegelschen Philosophie und *als* diese Beschäftigung, die im Rahmen einer idealistischen „Hegelei“ zwar thematisch aufkommen, sich aber nicht als solche vollenden kann.

Man kann auch das *Mißverstehen Hegels*, das absichtliche, um der eigenen Lehre willen kühn als solche Erscheinung zur Schau getragene Mißverständnis, als eine Form des modernen Post-Hegelianismus ansprechen. Gar nicht so unzutreffend hat dies Iring Fetscher als ein Kennzeichen des Heideggerschen und Blochschen Philosophierens proponiert, wenn er in „Ernst Bloch zu ehren“ sagt[67], daß es diesem (und auch Heidegger) „nicht um Hegel, sondern um die je eigene Sache gehe“ und daß es ein „Nützen“ Hegels sei, wenn Hegel hierbei „schöpferisch mißverstanden“ werde.

Volkstümlich, aber treffend, kleidet der junge Engels diesen Gedanken in einen Stoßseufzer: „Was dem armen Hegel nicht alles zugeschoben wird.“[68] Und heute stöhnt die Adorno-Schule vorwurfsvoll gegen die Heideggerianer und deren Vorwurf zurückwerfend: „Hegel wird je so gedreht, wie man ihn braucht.“[69] *Daß* aber Hegel so ausgenützt, ausgelegt und verwendet werden kann, liegt nicht allein in der Unsicherheit gegenwärtigen idealistischen Denkens, es wurzelt zutiefst in der Geschmeidigkeit der Hegelschen Philosophie und der Konstruktion der Wirklichkeit nach Gedanken und Begriffen.

Ein *Miß-Verstehen Hegels* begegnet im Idealismus gelegentlich sogar in oberflächlicher, das „Verstehen“ überhaupt nicht verstehender Weise. Es werden dann – meist in journalistischer Manier – Hegel Thesen unterstellt, die das Anliegen des Autors bekräftigen sollen. Oft widersprechen sie einander und beweisen gerade dadurch Mißverständnis. Hegel läßt sich nicht

[66] Hans Georg Gadamer, a. a. O., S. 277.
[67] Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1965, S. 95.
[68] Marx/Engels, „Werke“, Bd. 1, S. 435.
[69] Hermann Schweppenhäuser, „Thomas Härtings Adorno-Kritik“, in: ZfphF 1967, S. 561.

in schlagwortartig benützte *Formular-Philosophie* einreihen, die nach vorgeschriebenen Fragen den philosophischen Tatbestand gruppieren will. Wenn z. B. Ernst Friedrich Sauer in seiner „Staatsphilosophie“[70] Hegel den „Typ des evolutionistischen Pantheisten“ nennt und dann später meint: „Überall tritt der totalitäre Charakter der hegelianischen Staatsphilosophie zutage“, so müßten Pantheismus, Evolutionismus und Totalitarismus wohl irgendwie zusammenhängen, soll diese Typisierung ernst genommen werden. Da der Autor zudem vergessen hat, daß er vier Seiten vorher sagte: „politisch schwankte Hegel in seiner Meinung hin und her“, wird wohl auch der angebliche Totalitarismus Hegels nicht gar so felsenfest gewesen sein. Bei solchen Aussagen über die Hegelsche Philosophie handelt es sich also nicht so sehr um die Frage, ob Hegel miß-verstanden, sondern ob er überhaupt „verstanden“ wurde.

Wir sehen: Das „post“ läßt in gewissem Sinne eine Neutralität gegenüber dem Vorangegangenen zu. Aber: solche Farblosigkeit kann nicht durchhalten. Sie wird von der Umgebung und von der Geschichte zum *Bekenntnis* gezwungen.

[36] So wird der vom Post-Hegelianismus weit gezogene Rahmen, das ganze Spannungsfeld aller nur denkbaren Formen der Stellungnahme zu und „nach“ Hegel in einzelne Denkformationen mit Typen-Reihungs-Möglichkeiten und in Sonderentfaltungen ent-deckt. Aus dem Allgemeinen eines „post“ wächst ein konkreter Standpunkt, der Standpunktlosigkeit abstreift. Und, indem gerade das „System“ zum „an“-denken (Andenken) an sich selbst verleitet, treten die eigenartige Form und der dieser besonderen Form entsprechende besondere Inhalt des Hegelschen Systems in ihre weltweite Bahn.

Auf dieser gerät der Post-Hegelianismus der Gegenwart in eine fast als übertrieben zu bezeichnende Zuspitzung. Es geht heute dem einzelnen *Post*-Hegelianer zumeist nicht mehr um das Verhältnis zu Hegel, um ein Selbstverständnis in Auseinandersetzung mit Hegel oder um eine eigene, etwa gar originelle Hegel-Kritik. Es geht zumeist um das *Bild eines anderen Philosophen über Hegel*. Die Frage lautet nun nicht mehr: Wie steht der Autor zu Hegel? sondern: Wie stand ein anderer zu Hegel? Und dieses *andere* Hegel-Bild wird dargestellt, erläutert, kritisiert, beleuchtet und philosophisch expliziert. Es wird auf seine Zusammenhänge untersucht, auf seine Akzentuierung, Tönung. Es wird ideengeschichtlich durchleuchtet. Wie sah *ein anderer* Hegel? Das wird [das] *Kardinal-Problem des Post-Hegelianismus*. Die Hegelsche Philosophie selbst tritt aus dem Darstellungsbereich zurück; an ihre Stelle tritt die *Wirkung* der Hegelschen Philosophie, und zwar die Wirkung auf einen anderen, geschichtlich bedeutsamen Denker.

Der Rang „des *anderen* Hegelbildes“ und der Vergleich desselben mit dem eigenen, meist aber der Vergleich mit einem *weiteren* anderen Hegel-Bild durchflutet die Ströme des Post-Hegelianismus. Es sind dies in erster Linie die zahlreichen Darstellungen, die *im kopulativen Gebrauch* zweier philosophischer Gestalten das gegenwärtige Philosophische Anliegen suchen. Dieses „Hegel und ...“ wird übertrieben und in seiner Übertreibung Ausdruck epigonenhafter Fleißarbeit. Meist ist es Karl Marx, an dessen Denkbeziehung zu Hegel sich die Dissertationen üben. Es ist unmöglich, die Vielzahl der Darstellungen und Verzeichnungen des Marxschen Hegel-Bildes zu zitieren. In der Mehrzahl der Fälle übersteigt das philosophische Interesse nicht das nackte „*und*“, wobei der Zweck der Synopsis einen vorweg bezogenen Wert-Standpunkt verdecken soll.[71] Manchmal hinwiederum verbleibt der „*Hegel und ...*“-*Titel* in reiner Pendant-Stellung, also in schulaufsatzmäßiger Denkübung verfangen.

[70] Carl Heymans Verlag, Köln, 1965, vor allem S. 82, 84, 80.

[71] Beispiele: E. A. Buggenhagen, „Die Stellung zur Wirklichkeit bei Hegel und Marx“, Diss. Marburg, 1933; Robert Heiss, „Hegel und Marx“, Symposion, Jahrbuch für Philosophie, 1948; Leo Kofler, „Das Prinzip der Arbeit in der Marx’schen und in der Gehlen’schen Anthropologie“, in: „Schmollers Jahrbuch“, 1958, Heft 1; Siegfried Marck, „Hegelianismus und Marxismus“, in: „Kant-Studien“, 1922; Johann Plenge, „Marx und Hegel“,

Neben „Hegel und Marx“ oder besser: „Marx und Hegel“ (denn Hegel kann niemals Gedanken von Marx „bezogen“ haben!) treten auf: „Hegel und Feuerbach“, „Hegel und Schopenhauer“, „Hegel und Kierkegaard“, „Hegel und Goethe“, „Hegel und Stirner“, „Hegel und Puchta“, „Hegel und Blondel“, „Hegel und Heidegger“, „Hegel und Aristoteles“, „Hegel und Nietzsche“, „Hegel und Spengler“, „Hegel und Plotin“, „Hegel und Ranke“ – und Hegel mit allen möglichen Denkern.[72]

Tübingen, 1911; Karl Raimund Popper, „Hegel, Marx and the aftermath“, London, 1949; Paul Vogel, „Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle“, in: „Kant-Studien“, Berlin, 1925; Konrad Bekker, „Marx’ philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel“, Zürich-New York, 1940; Ferd. J. Schmidt, „Hegel und Marx“, in: „Preußische Jahrbücher“, 1913, Bd. 151; Hermann Schlawin, „Grundzüge der Philosophie des jungen Marx“, Basel, 1957; Ludwig Landgrebe, „Hegel und Marx“, in: „Marxismusstudien“, Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr, 1954, Band I, S. 39 ff. ; Sven Helander, „Marx und Hegel“, Jena, Fischer-Verlag, 1922; Hans Leisegang, „Hegel, Marx und Kierkegaard“, Berlin, Wissenschaftliche Editionsgesellschaft, 1948; Jean Hyppolite, „Études sur Marx et Hegel“, Paris, Riviere, 1955; Heinrich Levy-Koref, „Karl Marx und Hegel. Zur Widerlegung vom jüdischen Marxismus“, Berlin, 1925; P. Bonnel, „Hegel et Marx“, in: „La Revue socialiste“, Paris, 1957, S. 429; Günter Hillmann, „Marx und Hegel“, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1966. – Es könnte ferner die ganze „*Entfremdungs-Literatur*“ unter dem Aspekt „Hegel und Marx“ angeführt werden, so z. B. Heinrich Popitz, „Der entfremdete Mensch“, Basel, 1953; Jakob Barion, „Was ist Ideologie?“, Verlag Bouvier, Bonn, 1964; Joseph Gabel, „Formen der Entfremdung“, Fischer-Verlag, Frankfurt am Main, 1964; „Entfremdung und Humanität, Marx und seine klerikalen Kritiker“, Gemeinschaftsarbeit des Lehrstuhls für Philosophie beim ZK der SED, Berlin, Dietz Verlag, 1964; T. I. Oiserman, „Die Entfremdung als historische Kategorie“, deutsch bei Dietz Verlag, Berlin, 1965; Andere „Hegel und ...“-Titel: Johannes Hoffmeister, „Hegel und Hölderlin“, Tübingen, 1931; Walter Schönfeld, „Puchta und Hegel“, in: „Festschrift für Julius Binder“, 1931; Walter Schönfeld, „Puchta und Hegel“, in „Festschrift für Julius Binder“, 1931 Ergänzungsheft 66; Johannes Schubert, „Goethe und Hegel“, Felix Meiner-Verlag, Leipzig, 1933; Jakob Fleischmann, „Heine und die Hegelsche Philosophie“, in: „Deutsche Universitätszeitung“, Göttingen, 1959, S. 418 ff. ; Peter Henrici, „Hegel und Blondel“, Pullach, 1958, Verlag des Berchmannskollegs Foucher de Careil, „Hegel und Schopenhauer“, Wien, 1888; [310] Ernst Bloch, „Hegel und Schopenhauer“, Tübingen, 1964 (siehe: „Ernst Bloch zu ehren“, S. 361); Jan van der Meulen, „Heidegger und Hegel“, Meisenheim am Glan, Westkulturverlag, 1953; Alfred von Martin, „Geistige Wegbereiter des deutschen Zusammenbruchs: Hegel, Nietzsche, Spengler“, Recklinghausen, Verlag Ritter & Co., 1948; Paul Tillich, „Hegel und Goethe“, Tübingen, 1932; Hugo Falkenheim, „Goethe und Hegel“, Tübingen, Mohr-Verlag, 1934; Hermann Glockner, „Hebbel und Hegel“, in: „Hegel-Studien“, Beiheft 2, S. 45; Kurt Adolf Mautz, „Die Philosophie Max Stirners im Gegensatz zu Hegels Idealismus“, Berlin, Verlag Junker und Dünnhaupt, 1936; Jean Wahl, „Hegel et Kierkegaard“, in: „Verhandlungen des dritten Hegelkongresses 1933“, Mohr-Verlag, Tübingen, 1934, S. 236 ff.; Nicolai Hartmann, „Aristoteles und Hegel“, in: „Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus“, Erfurt, 1923; Erich Franck, „Das Problem des Lebens bei Hegel und Aristoteles“, in: „Deutsche Vierteljahresschrift für Literatur“, 1927, V, 4; K. H. E. de Jong, „Hegel und Plotin“, Leiden, 1916; Simo Ernst, „Ranke und Hegel“, München, 1928; Heinrich Levy, „Nietzsche und Hegel“, in: „Hamburger Fremdenblatt“, Ausgabe v. 10./17. Oktober 1925; R. F. Beerling, „Hegel und Nietzsche“, in: „Hegel-Studien“, 1961, Bonn, Bd. 1, S. 229 ff.; Ulrich Hommes, „Hegel und Feuerbach“, Dissertation, Freiburg i. Br., 1957; Jean Wahl, „Hegel et Heidegger“, Anhang zu: A. Marietti, „La pensée de Hegel“. Paris, 1957; Giancarlo Lunati, „La Libertà. Saggi su Kant, Hegel e Croce“, Neapel, Verlag Giannini, 1959; Ortega y Gasset, „Kant-Hegel-Dilthey“, abgedruckt in: „Gesammelte Werke“, Stuttgart, 1956, Band III, S. 360 ff.; Paul Chamley, „Steuart et Hegel“, Paris, 1963; Josef Dietzgen, „Darwin und Hegel“, in: „Kleinere philosophische Schriften“, Stuttgart, Dietz Verlag, 1903, S. 226; Angelo A. de Gennaro, „Croce and Hegel“, in: „The Personalist“, Juli 1963, Nr. 3, S. 302 ff.; Friedrich Kambartel, „Zum Weltverständnis bei Hegel und Whitehead“, in: „Collegium philosophicum“, Festschrift für Joachim Ritter, Verlag Schwabe & Co. Stuttgart 1965, S. 72 ff.; Ernst Behler, „Friedrich Schlegel und Hegel“, in: „Hegel-Studien“, Band II, S. 203 ff. (Bonn 1963 bei Bouvier); Bernhard Knoop, „Hegel und die Franzosen“, Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 1941; Martin Heidegger, „Hegel und die Griechen“, in: „Festschrift für Gadamer“, Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr, 1960, S. 43-58; E. Wolf, „Hegel und die griechische Welt“, in: „Antike und Abendland“, 1945, S. 163-181.

[72] Für das weitere Schrifttum von „Hegel und ...“-Titeln kann auf die Bibliographien in den „*Hegel-Studien*“ verwiesen werden. Diese werden von den Lei-[311]tern des „*Hegel-Archivs*“ in Bonn „in Verbindung mit der *Hegel-Kommission* der Deutschen Forschungsgemeinschaft“ im Verlag H. Bouvier in Bonn herausgegeben. Die *Internationale Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie* ist ebenfalls mit diesen „Hegel-Studien“ nah verbunden. Trotz dieser Überfülle von neugegründeten „Hegel“-Organisationen und Institutionen sind diese Bibliographien nicht vollständig. Die Herausgeber haben es bisher abgelehnt, mit irgendwel-

[37] Andere präpositionale Eingruppierungen Hegels kommen auf. Leicht können die „*Von Hegel zu ...*“-*Titel* abgenommen werden, wenn sie eine anzielbare Station „nach“ Hegel in den Betrachtungsblick rücken, wie etwa der vielfach vertretene Titel „Von Hegel zu Marx“[73] oder der mit Ausnützung der ganzen Kraft der Hinleitung von Karl Löwith benützte Titel „Von Hegel zu Nietzsche“[74]. Es gibt den Titel „Von Hegel zu Heidegger“[75] und den mit mangelnder Ankunfts-Station „Von Hegel zu Kelsen“[76]. Eine etwas farbloser bei der Denkstation „Hegel“ ansetzende Rechnung bringt das „*Zwischen*“ ins Spiel.[77] Konkreter wird solcher Spannungs-Denkansatz, wenn der *Abstand* Hegels zu den anderen Großen des deutschen Idealismus geschätzt wird. Auch der *Einfluß* Hegels auf andere Denker berechtigt zu eigenständigen Untersuchungen.[78] Manfred Buhr spricht von einem „*Übergang*“ von Fichte zu Hegel.[79] Wird das *Verhältnis Schelling zu Hegel* thematisiert, so lassen sich die verschiedensten präpositionalen Beziehungen herausarbeiten. Lehrreich wirkt das „*Contra*“, das dabei den Akzent setzen kann.[80] Auch Engels hat sein Hegel-Studium eigentlich mit einer solchen *Frontstellung gegen Schelling und für Hegel*[81] begonnen. Für all diese Betrachtungsansätze muß festgehalten werden: Sie belegen die Fort- und Fernwirkung der Hegelschen Philosophie, die weit über die Strahlungskraft jeder anderen Philosophie des Idealismus hinausgeht. Sie ist gewissermaßen die *Nahtstelle* zwischen Idealismus und Materialismus in der Gegenwart, weil bei der Unversöhnlichkeit der beiden philosophischen Grundkonzeptionen eine *Gesprächs-Plattform* nur in der *Gegenüberstellung* der Philosopheme gefunden werden kann. Und hierzu bietet Hegel und der Post-Hegelianismus die geeignete Bühne.

---

chen Organisationen oder Instituten der Deutschen Demokratischen Republik oder mit der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ oder mit einer bundesdeutschen älteren Vereinigung zusammenzuarbeiten. Sie erwarten, daß jeder *Autor* von selbst (aus Gründen der Publizität) oder der betreffende Verlag (aus wirtschaftlichen Erwägungen) ihnen Besprechungsexemplare zur Verfügung stellt, mit deren Hilfe dann eine zentrale Dokumentation gebildet werden kann. Auch mit dem Angebot von Selbstdarstellungen in dieser Sammel-Publikation werden die Autoren geworben, Exemplare ihrer Hegel-Titel zur Verfügung zu stellen. – Das mit einem großen Kostenaufwand vom Land Nordrhein-Westfalen, dem reichsten westdeutschen Bundesland, aufgezogene Verfahren trägt letzten Endes dazu bei, der Hegelschen Philosophie ein bibliographisches Zentrum zu schaffen, das aber unter einer gewissen politischen Kontrolle (eben der in der Bundesrepublik herrschenden Kräfte) steht. Heute sucht diese Stelle auch mit Instituten der Sozialistischen Länder Verbindung aufzunehmen. Nur die Deutsche Demokratische Republik wird als „Gesprächs“-Partner zur Zeit von dieser Institution auftragsgemäß noch abgelehnt. Der Zweck ihrer Gründung dürfte daher offenkundig sein.

[73] Der bereits 1936 von Sidney Hook (London) benützte Titel „From Hegel to Marx“ hat vielfach Nachahmung gefunden, z. B. von Jakob Hommes. Auch als Untertitel findet er sich.

[74] Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1953 (3. Auflage).

[75] Artur Hübscher, Verlag Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1961.

[76] Ossip Flechtheim, Verlag Dunker & Humblot, Berlin, 1963.

[77] Ewald Volhard, „Zwischen Hegel und Nietzsche. Der Ästhetiker Friedrich Theodor Vischer“, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1932. – Auch die Präposition „neben“ kann Zutreffendes erhellen: Ludwig Stein wertet in „Die soziale Frage im Lichte der Philosophie“, Stuttgart, 1897, S. 379, „Marx neben Hegel“ als systematische Köpfe des Jahrhunderts.

[78] Beispiele: Bernhard Lakebrink, „Hegels Einfluß auf die Religionsphilosophie Franz von Baaders“, in: „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft“, 72. Jahrgang, S. 102 ff.; Otto Engel, „Der Einfluß Hegels auf die Bildung der Gedankenwelt Hippolyte Taines“, Stuttgart, Frommann-Verlag, 1920.

[79] „Der Übergang von Fichte zu Hegel“, Akademie-Verlag, Berlin, 1965 (Heft 98 der Vorträge und Schriften der Deutschen Akademie der Wissenschaften).

[80] Beispiel: X. Tilliette, „Schelling contre Hegel“, in: „Archives de Philosophie“, 1966, Band I, S. 88 ff.

[81] Das *Hegel-Problem in der Schelling-Kritik* hat Vera Machackova in „Einige Bemerkungen zur literarischen Seite der ‚Anti-Schellingiana‘ des jungen Engels“ (Feltrinelli Editore, Mailand, in: „Annali dell’Istituto Giangiacimo Feltrinelli“, 6. Jahrgang. 1963, S. 289 ff.) bei Engels herausgearbeitet. Es hat darüber hinaus [312] Bedeutung als eigenständiges Philosophie-Problem. Neuerdings hat es Erhard Oeser, „Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings“ (Verlag R. Oldenbourg, München-Wien, 1965), im Blick auf die Hegelkritik an Descartes und Kant aufgegriffen und Schellings diesbezüglicher Kritik der Hegel-Kritik gegenübergestellt. Dabei wird deutlich, wie unbequem das Hegelsche Absolutum für alle Offenbarungsphilosophie wurde: der rationale Kern der Hegelschen Philosophie steht im bewußten Gegensatz zu Schelling.

So hat denn auch Lenin dieses „und“ in seiner eigenartigen kopulativen Funktion verstanden. Es dient ihm im gleichen Sinne, wenn er bei dem Exzerpt über die Funktion der Werkzeuge für den Menschen betont vermerkt: „Hegel und der historische Materialismus“[82]. Die verbindende Kraft der Naht kann Konträres in gemeinsame Sicht bringen, ohne mehr zu leisten, als die Mahnung, das Zustandekommen dieser Berührungsmöglichkeit wissenschaftlich zu erläutern.

Am Beispiel Hegels, in der Auseinandersetzung mit Hegel und gerade in der *Auseinandersetzung der Marxisten mit Hegel* läßt sich der eigene Standpunkt entwickeln. *Das marxistische Hegelbild* wird daher für den Idealismus der wichtigste Betrachtungsgegenstand, weil Hegel nicht mehr in der Form der eigenen Hegelschen Philosophie, sondern in der *Wirkung* der *Hegel-Auseinandersetzung* des Marxismus seine weltweite Bedeutung aktualisiert.

„*Hegel*“ *wäre nichts – ohne den Marxismus*. Dieser Satz beherrscht die gesamte Philosophie des gegenwärtigen „*Abendlands*“. Es ist also nicht das eigene, sondern das „fremde“ Hegel-Bild, das für den Idealismus den besonderen Reiz abgibt. Die „Weltgeschichte“ wird als Offenbarungsquelle der angeblichen „*Hegel-Nähe*“ des Marxismus genommen. Theodor Litt schließt seine Vorrede zur „Hegelschen Geschichtsphilosophie“[83] mit der Frage ab, [38] ob nicht die „Durchschlagskraft“ der marxistischen „geistgeborenen Leitvisionen“ für die Hegelsche Philosophie „das unwidersprechlichste Zeugnis“ abgebe. Sie – diese aktuelle, lebendige und doch so im Journalismus des Alltags verweilende *Auftragsphilosophie* (sie ist nicht verdeckt gehaltenes Instrument der herrschenden Klasse der kapitalistischen Länder, sondern handelt offen, auch kaufmännisch in deren „Auftrag“ und nach gegebenen, vorgezeichneten „Richtlinien“) sagt: „Hegel“ – meint aber: Marx.

Dies geht soweit, daß sogar die *Abneigung gegen den Marxismus* (aus welchem Grunde auch immer, letzten Endes doch wohl klassenbewußt!) rückstrahlend eine *Abneigung gegen Hegel* beinhaltet. In weltgeschichtlichem Format bewiesen dies die ungeheuren Schwierigkeiten, die das Frankreich de Gaulles und seine imperialistischen Wortführer dem VII. Internationalen Hegel-Kongreß 1969 in Paris (allerdings ohne Enderfolg!) bereiteten. Der Haß gegen den Marxismus und die Angst schlotternder Greise vor akademischen Unruhen und marxistischen Gedanken wird rückwärts bis zu Hegel ausgedehnt und damit gewissermaßen weltanschaulich verdeckt. Im ausgesprochen philosophischen Bereich gibt dies Karl Jaspers offen zu.[84] Noch deutlicher gesteht es Karl Raimund Popper ein[85], von den täglichen Bannflüchen aufgeregter Anti-Marxisten in den imperialistischen Staaten ganz zu schweigen.

c) Hegel-Sprachen

Es geht hier, bei der *Kritik der Formen*, in denen sich die Hegel-Beschäftigung vollzieht, nicht so sehr um die Sprache Hegels selbst, die in ihrer Dunkelheit, in ihrer Offenheit und in ihrer Eigentümlichkeit häufig nachgeahmt wurde. Die Hegel-Sprache rechnet auf alle Fälle

[82] Siehe: „Aus dem philosophischen Nachlaß“, Dietz Verlag, Berlin, 1954, S. 109. [Lenin Werke Bd. 38, S. 180]
[83] Neuausgabe der Hegelschen „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“, Verlag Philip Reclam, Stuttgart, 1964, S. 33.
[84] Eine gute Zeichnung dieser „Undankbarkeit Jaspers“ Hegeln gegenüber publiziert Joachim Günther in seinem Nachruf zum Tode von Jaspers („Frankfurter Allgemeine Zeitung“ v. 27.2.1969, S. 24): „Der Philosoph, dem er relativ am wenigsten dankt, mit dem und dessen Begriffen er sich am seltensten identifiziert hat, dürfte Hegel gewesen sein. Daher sein lebenslanger Antagonismus, ja seine Feindschaft (über Hegel hinaus) gegen allen modernen Hegelianismus von Marx bis zu den neomarxistischen Soziologen der Gegenwart.“ Daß diese Gruppe sich nicht „neomarxistisch“ zu nennen berechtigt ist, muß korrigiert werden (Siehe: Wilhelm Raimund Beyer, „Tendenzen bundesdeutscher Marxbeschäftigung“, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln, 1968).
[85] In: „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“, Francke Verlag, Bern, 1958, Band II, S. 103: „Ich gebe bereitwilligst zu, daß z. B. meine Behandlung Platons und Hegels unter dem Einfluß von Marx steht.“ Und – den Haß gegen den Marxismus gibt K. R. Popper dauernd und offen zu.

zu den philosophischen Darstellungsweisen, die einen eigenen „Stil“ repräsentieren. Daß solch spezifischer philosophischer Stil einen Leser in die Lage versetzen kann, die schwerverständliche Passage eines philosophischen Werkes aus diesem Spezifischen der Darstellungsform heraus in ihrem echten, gemeinten Sinn zu verstehen, das hat jüngst Merleau-Ponty sprachphilosophisch nachgewiesen.[86] Obwohl er hierbei als Beispiel Spinoza wählte, wäre diese These weitaus leichter *am Beispiel Hegel* zu belegen gewesen.

Es geht auch nicht um die Prägnanz der Hegelschen Termini oder der „typisch hegelisch“ geformten Wortverbindungen, Sätze und Leitsprüche. Vielmehr geht es darum, aufzuzeigen, daß Hegels Darstellungsweise – insbesondere in der „Logik“ – in Verbindung mit dem Gedankeninhalt seiner Philosophie eine besondere, typisch aufgreifbare „Sprache“ schafft. Die Stellungnahme für die Inhalts-Logik und die Ablehnung der rein formalen Logik brachte Hegels Namen in Zusammenhang mit einer betont auf den Inhalt abhebenden „Sprache“. So findet auch Hegel-Beschäftigung vermittels einer besonderen, eben der „Hegel-Sprache“ statt.

[39] Hier ist nur die *ernsthafte* Hegel-Beschäftigung angezielt. Spielerisch, maniriert und epigonenhaft findet sich seit mehr denn einem Jahrhundert allerdings auch die reine *Nachahmung* der Hegelschen Sprech- und Ausdrucksweise, die am besten – wie es auch Engels im Anti-Düring[87] tat – als „*Hegel-Jargon*“ bezeichnet und damit abgetan wird.

Engels kennt auch den Ausdruck „*Hegeldeutsch*“ und spricht in „Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten“[88] von französischen Übersetzungen in „verdorbenes Hegeldeutsch“. Dabei zielt er auf das rein grammatikalische Moment einer hegelartigen Beweisführung unter Benützung hegelscher Ausdrücke. Andrerseits kritisierte er den Anti-Dühring wegen seiner „halb Hegelschen Sprache“ in einem Briefe vom 25.2.1886 an Florence Kelly Wischnewtzky. Am Ende solcher *Übersteigerungen* der Hegelschen Ausdrucksweise steht dann ein reiner „*Verbalhegelianismus*“, wie ihn schon Goethe am Werk Hinrichs getadelt hatte[89]. Der Gefahr, Ausdrücke (und damit auch Gedanken) zu „*verhegeln*“[90], entgeht auch die gegenwärtige Philosophie nicht immer.

Heinrich Scholz hat den Gehalt der Hegelschen Inhalts-Sprache für die logische Darstellung fruchtbar gemacht und die „Hegel-Sprache“ der „Leibniz-Sprache“ gegenübergestellt.[91] Max Bense hat die Gliederung um die „Kierkegaard-Sprache“ vermehrt[92] und damit ein aktuell wichtiges Anliegen getroffen.

Diese drei Kategorien werden von Bense wie folgt erläutert: „Unter einer Hegelsprache wird keine Präzisionssprache verstanden, sondern eine Sprache, in der nicht formal gesprochen werden kann und in der darum, wie das in jeder Leibnizsprache geschehen kann, auch nicht universal und methodisch im Stile des Logikers, das, was universal gesagt wurde, auch universal und widerspruchslos nachprüfbar ist. Die Leibnizsprache ist nicht nur abstrakt, sie ist formal. Die Hegelsprache bricht unausgesetzt die abstrakte Redeweise an einer konkreten und Hegel war ja immer der Ansicht, daß das abstrakte Denken das leichtere, das niedere sei ...“ So ist die Leibnizsprache konstruiert, die Hegelsprache hingegen nicht. „Kierkegaardsprache

[86] In: „Phänomenologie der Wahrnehmung“, deutsch bei Verlag Walter de Gruyter & Go, Berlin, 1966, S. 213.
[87] Marx/Engels, „Werke“, Bd. 20, S. 29, 68 u. a.; daß der Ausdruck im Wortschatz von Engels ständig wiederkehrte, beweist auch der Brief vom 30.8.1884 an Karl Kautsky, siehe: Marx/Engels, „Werke“, Bd. 36, S. 205.
[88] Marx/Engels, „Werke“, Bd. 21, S. 214.
[89] Näheres siehe: Franz Schmidt, „Aristotelica bei Goethe“, in: „Goethe-Jahrbuch“, Weimar, 1964, S. 245.
[90] So Friedrich Engels in „Ein Fragment Fouriers über den Handel“: „... das haben die Deutschen jetzt endlich kennengelernt und verhegelt“. Marx/Engels, „Werke“, Bd. 2, S. 605.
[91] Heinrich Scholz, „Leibnizsprachen“, in: „Geistige Arbeit“ 9, Nr. 10, Berlin, 1942.
[92] Max Bense, „Hegel und Kierkegaard. Eine prinzipielle Untersuchung“. Staufen-Verlag, Köln, 1948, S. 39 ff.

ist eine Sprache für sich, weil sie die abstrakte und konkrete Redeweise fortgesetzt am Existieren bricht." „Die Leibnizsprache ist universal; denn das Formale ist universal; die Hegelsprache ist esoterisch und verlangt Umgang und Einübung, aber die Kierkegaard-Sprache ist eine Sprache des einzelnen zu sich ..."

Die Gültigkeit dieser Dreiteilung mag zu bezweifeln sein. Wissenschaftliche „Sprache" fordert immer Umsetzbarkeit in ein Konkretum. Hegels Ablehnung der formalen Logik wird hier zum Spezifikum für ein Gebiet genommen, in das eine Trennung nicht hineingetragen werden kann. Die Aufdeckungs- und Verschleierungskraft der Sprache gilt für „jede" Sprache.[93]

Trotzdem ist es wichtig, hier Hegel als Repräsentanten der *Inhaltsforderung* für die Philosophie zu sehen. An dieser Stelle kann die „Hegelei" ansetzen. Alle Versuche, Hegel inhaltslos zu sehen und einen abstrakten „Hegel" in die philosophische Auseinandersetzung der Gegenwart einzuführen[94], sind zum Scheitern verurteilt. Roger Garaudy hat mit Nachdruck auf diese [40] *Inhalts*- und zugleich *politische* Inhalts-Bezogenheit der ganzen Hegelbeschäftigung hingewiesen.[95]

So verstanden, zwingen die Hegelschen Termini und die ganze „Hegel-Sprache" zur Berücksichtigung der *Gehalte* der Hegelschen Philosophie. Die Benützung einer „Hegel-Sprache" – ein spätes Zeugnis von Post-Hegelianismus – kann vorteilhaft sein, sie lenkt und zwingt das Denken zum richtigen, zum inhaltsbezogenen Denken.

2. Das „System" und die Hegel-Schulen

Aller „Hegelei" Ausgang ist das „System". Hegels Philosophie wäre nichts ohne System-Charakter. Die Qualität des Systems setzt die Qualität der „Hegelei". Indem die „Hegelei" sich von Hegel entfernt, entfernt sie sich vom „System". Von Hegel her gesehen wird sie dadurch unwahr, denn für Hegel gilt, „daß das Wahre nur als System wirklich ist"[96].

„Hegelei" bedeutet eine *Aufweichung* des Systems. Hegelei ist die geistesgeschichtlich faßbare und weltgeschichtlichen Rang gewinnende Erscheinung: das „System" weicht der sich selbst bewußt werdenden *Weltanschauung*.

Damit beginnt die Philosophie sich zu verwirklichen. Mit der Entfernung von „Hegel" und seinem „System", ja vom „System" überhaupt, wird Philosophie *qua philosophia* zum Verschwinden gebracht und einer neuen Philosophie zu ihrer Verwirklichung das Tor geöffnet. Zunächst gilt: *Der Weg ist offen*. Es steht nicht fest, weder geschichtlich noch „systematisch", wer (oder was) das System ablösen wird. Es steht nur fest, daß eine Verwirklichung der Philosophie die Zurücksetzung des Systems erfordert. System-Philosophie neigt zur Schul-Bildung. Insofern hängen die Hegel-Schulen mit dem „System" zusammen und versperren der „Hegelei" (unbewußt) den Weg, wo und soweit sie (was besonders bei der „rechten" Hegel-Schule zutrifft) unabdingbar am System-Charakter für die Philosophie festhalten. Eine philosophische „Schule" will sich *um ein* „*System*" gruppieren, weil nur so die Gemeinsam-

[93] Siehe: Hans Heinz Holz, „Sprache als Aufklärung und Verschleierung", in der Festschrift für Joseph E. Drexel, „Der Gesichtskreis", C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1956, S. 186 ff. Derselbe ferner: „Sprache und Welt", Verlag G. Schulte-Bulmke, Frankfurt am Main, 1955.

[94] So z. B. Martin Heidegger, „Hegels Begriff der Erfahrung", in: „Holzwege", Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, S. 105 ff. (S. 191): „Um in dieses Erscheinen vorblicken zu können, müssen wir das Erscheinende so aufnehmen, wie er erscheint, und unsere Meinungen und Gedanken darüber von ihm abhalten."

[95] In seinem Vortrag auf dem IV. Internationalen Hegel-Kongreß 1962 in Genf und der anschließenden Diskussion vor allem gegenüber Pater G. Fessard und Pater Gauvin (Paris). Siehe aber auch das Werk: „Dieu est mort", Presses Universitaires de France, Paris, 1962. Deutsche Ausgabe, Berlin, 1965, Deutscher Verlag der Wissenschaften.

[96] In der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes", Erstausgabe, Bamberg, 1807, S. VI: „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein."

keit der Interessen in der Form des Zieles der System-Erhaltung oder der System-Erweiterung betont werden kann.

Es kam nicht von ungefähr, daß der deutsche Idealismus sich in Systemen vorstellte. Der enzyklopädistische Zug der Aufklärung hatte für ein Parallel-Anliegen des deutschen Bürgertums nicht genügt. Das Streben des Früh-Bürgers nach Geschlossenheit des wissenschaftlichen Weltbildes mußte in der Philosophie *systematischen* Charakter annehmen, um dem politischen Anliegen gerecht zu werden. Die Befreiung aus der Theologie konnte nur in der Weise gelingen, daß der Theologie zunächst *ein Platz innerhalb* eines Systems angewiesen wurde. Solange die Theologie nicht ganz verdrängt werden konnte, mußte eine *Platz-Zuweisung* statthaben. Diese *Rang-Zuteilung* hat die Theologie Hegeln nie verziehen. Noch dazu, da sie einen schlechten und nicht den *letzten* Platz im „absoluten" Geist erhielt. Die [41] Zurückdrängung auf einen bestimmten, genau vorgezeichneten Platz, das war es, was einerseits das System leistete, aber andrerseits von der Kirche mit Entrüstung vermerkt wurde. Wir dürfen nicht vergessen, daß in den theologischen Blättern und Broschüren der damaligen Zeit in naivster Weise gegen Kant, gegen Fichte, aber auch gegen Schelling und Hegel gehetzt wurde, daß hohe kirchliche Würdenträger, wenn sie nur irgendwie für eine dieser Philosophien eintraten, Maßregelungen erdulden mußten.[97]

Der geschichtliche Zwang zum System zwang das System, sich für Schul-Bildungs-Zwecke bereit und *offen* zu halten. Hegel hatte es zielstrebig auf ein „System" angelegt.[98] Bereits im Jünglingsbrief an Schelling vermerkt er, daß sein „Ideal des Jünglingsalters" „sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln mußte".[99] Die Fortsetzung dieses Vorhabens wird als „*Systemfragment*" behandelt. Es folgt die „Phänomenologie des Geistes", die ebenfalls nur Teil eines *Systems* abzugeben eingeplant war, um dann von der „Logik" aus den systematischen Charakter der ganzen Hegelschen Philosophie voll zu entfalten.

Dieser Jünglingstraum kann programmatisch genommen und fast materialistisch gedeutet werden. Denn Hegel meinte damals, daß sein Philosophieren von den „untergeordneten Bedürfnissen der Menschen anfing". Damit stand er im Gegensatz zu Schelling, ja zur Mehrzahl seiner Zeitgenossen. Deshalb begegnet auch der Wortgebrauch, „daß dieses Philosophieren zum System *vorangetrieben*" werden solle, heute der Zustimmung. Echte Philosophie ist „vorangetrieben" und muß selbst wiederum „vorantreiben". Nur so bringen diese „Verwandlung in ein System" und dieses „Vorantreiben zum System" die aktuelle politische Frage in den Blick. Sie stellt sich bei Hegel – damals – als die Prüfung, „welche Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen zu finden sei"[100]. So wird ein Bekenntnis zur *Einheit von Theorie und Praxis* in der für die damalige Philosophie allein zugänglichen *Form des* „*Systems*" und der Wirkungskraft eines solchen, eines „Eingreifens in das Leben der Menschen", abgelegt. Das Hegelsche System hat *Neigung* zur Realität, zur Praxis. Aber es bildet selbst keine *Verwirklichung* dieses Zuges.

„Hegelei" – das ist die *praktische Seite* des Hegelschen Systems, gewogen in Hinsicht auf Eignung, Kraft und Vermögen, „in das Leben der Menschen einzugreifen". „Hegelei" – das ist das „Eingreifen" des Hegelschen Systems „in das Leben der Menschen" selbst und die wissenschaftliche Darstellung dieses Vorgangs.

---

[97] Als Beispiel sei der Abt Reyberger aus Melk genannt, der wegen seines „Kantianismus" verfolgt wurde. Wegen eines „Hegelianismus" hatte Anton Günther (Wien) erhebliche kirchliche Schwierigkeiten. Siehe: Wilhelm R. Beyer, „Hegel in Österreich", in: „Hegel-Jahrbuch", 1961, Band I, S. 92.

[98] Näheres siehe: Wilhelm R. Beyer, „Zwischen Phänomenologie und Logik. Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung", Verlag Schulte-Bulmke, Frankfurt am Main, 1955, S. 174 ff.

[99] „Briefe von und an Hegel", Band I, S. 59. Siehe auch: Hermann Nohl, „Hegels theologische Jugendschriften", Tübingen, 1907, S. 345 ff.

[100] Siehe hierzu: Wilhelm R. Beyer, „Der Begriff der Praxis bei Hegel", in: DZfPh, 1958, S. 749 ff.

So sah es auch Eduard Gans, der „glänzendste Schüler Hegels“.[101] Er nahm Hegels „System“ als einen architektonischen Bau, als ein Ganzes und dieses „Ganze“ als ein bewußt auf aktives Handeln hin angelegtes *Politikum*. Die Deutung Eduard Gans’ gewann selbst politischen Bezug. Wenn heute Karl Löwith den Juristen der Hegel-Schule, Eduard Gans, aus der Hegelschen „Linken“ ausklammern will[102] und ihn der „Rechten“ zur Deutung und Verdeutung überläßt, so wird damit das alte politische Anliegen (bereits bei Schelling tritt es auf!) des *Tausches der Stellenwerte innerhalb von Schulen* [42] wiederholt, um letzten Endes eine Schwächung der ganzen Hegelschen Philosophie in all ihren Aus- und Verwirkungen zu erzielen. Wer Eduard Gans richtig deutet[103], wobei die Erinnerungen von Karl Gutzkow[104] über Hegel und Gans wichtige Beiträge zu vermitteln wissen, der wird gerade am Beispiel Gans sehen, warum Hegel (für seine Zeit und für sein politisches Anliegen – zu dem er sich als

[101] Der Titel findet sich in Schellings Antrittsrede bei seiner letzten Berliner Hochschultätigkeit, als er die „Hegelsche Sumpfbrut“ ausrotten wollte.

[102] In: „Texte der Hegelschen Linken“, Verlag Fr. Frommann, Stuttgart, 1962. Siehe auch die Besprechung der italienischen Ausgabe des Werkes durch Enzo Tota in „Philosophischer Literaturanzeiger“, 1961, S. 262 ff. – Dadurch kommt Gans in die Nähe (fast Nachbarschaft!) von Lassalle. Mit diesem zusammen hat ihn dann auch Hermann Lübbe in „Texte der Hegelschen Rechten“, ebenfalls Fr. Frommann-Verlag, 1962, auszugsweise neu ediert. Lübbes Anliegen, das auch in seinem Beitrag in ARSPh XLIV, 333 ff., anklingt, geht letzten Endes dahin: Die „Hegelsche Rechte“ war gar nicht so politisch „rechts“, sie war eigentlich liberal, sie war auf alle Fälle nicht so „reaktionär“, wie es die „Hegelsche Linke“ wahrhaben wollte. Gewiß, es lassen sich aus den Reihen der Hegelschen „Rechten“ auch sozial-reformatorische Stimmen hören, sogar vor-märzlerische Tendenzen nachweisen, aber – das *ist* eben die politische *Rechte*, die, wenn sie im Rahmen einer Ausbeuterklasse nicht mehr weiter kommt, zu Reform-Maßnahmen greift. Eine Einreihung von Eduard Gans in die „Hegelsche Rechte“ wäre nur dann gerechtfertigt, wenn Gans reformieren, statt (mit Hilfe der Hegelschen Dialektik) revolutionieren wollte. Gans’ Telegramm aus Paris an Hegel über die Geschehnisse der Juli-Revolution belegt ein revolutionäres Grundgefühl bei Gans. Es gab auch revolutionäres Bürgertum, das sich gleichwohl zum Liberalismus bekannte. – Über die Auswirkung solcher Verzeichnungen (insbesondere der Fehleinschätzung von Gans) auf die gegenwärtige politische Lage siehe bei den Abschnitten Jung- und Alt-Hegelianismus.

[103] Siehe: Wilhelm R. Beyer, „Gans’ Vorrede zur Hegelschen Rechtsphilosophie“, in: ARSPh 1959, 257 ff. – Über Gans siehe auch: Hanns Günther Reissner, „Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz“, Verlag J. C B. Mohr, Tübingen, 1965. Reissner schildert einen ziem-[314]lich unrevolutionären Gans, dem die Beziehungen zu Hegel keineswegs Schicksal geworden waren, sondern einen Menschen, der nur am jüdischen Emanzipationsproblem sein eigenes Leben zur Darstellung und Erfüllung bringt. – Eine philosophie-geschichtlich richtigere Zeichnung legt Horst Schröder, „Zum Gedenken von Eduard Gans“, in: „Staat und Recht“, 1964, S. 1413 ff., vor. Zustimmung verdient auch Vera Machacková, „Der junge Engels und die Literatur“, Berlin, Dietz Verlag, 1961, S. 51/52, mit dem Hinweis, daß Engels Gans „als Linken“ einschätzte. – Auf dem VI. internationalen Hegel-Kongreß 1966 in Prag vertrat Manfred Riedel eine Konzeption, die fast den Gedanken aufkommen läßt, als habe Gans manche von Hegel nur verdeckt oder verborgen geäußerte politische Grundgedanken offener und deutlicher gesagt (z. B. Hegels „fürstliche Gewalt“ wird bei Gans wieder die „Staatsgewalt“ wie beim frühen Hegel). – Man muß auch bedenken, daß Gans Feuerbach an die Berliner Universität holen wollte, ein Vorhaben, das bestimmt kein *Rechts*-Hegelianer pflegen konnte. Gans hatte auch nach seinen eigenen Versicherungen die Vorrede zur Freundesvereinsausgabe der Hegelschen Rechtsphilosophie weitaus fortschrittlicher schreiben wollen, als uns überliefert. Die Mitherausgeber hatten gebremst, vor allem auch Hegels Witwe. – Vollkommen fortschrittlich nimmt Gans Franz Rosenzweig in „Hegel und der Staat“, München, 1920, Verlag Oldenbourg, Band II, S. 220. Rosenzweig, der Hegel geradezu präfaschistisch zeichnet und dann um so greller Gans als den Befürworter der französischen Revolution von 1830 hinstellt. Über den geschichtlichen Rang der Gans’schen Einschätzung der Revolution von 1830, ihre Wirkung auf Hegel und die Möglichkeit, Parallelen zwischen den Pariser Ereignissen vom Juli 1830 mit denen vom Mai 1968 zu ziehen, siehe: Wilhelm Raimund Beyer, Eröffnungsrede auf dem VII. Internationalen Hegel-Kongreß, 1969 in Paris, abgedruckt in: „Hegel-Jahrbuch“, Meisenheim am Glan, 1968/69. Michelet hatte Gans als den ersten genannt, der mit auf die Seite der „Linken“ trete. (Siehe: Karl Ludwig Michelet, „Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel“, Berlin, 1837/38, Band 11, S. 659).

[104] Karl Gutzkow, „Das Kastanienwäldchen in Berlin“, in: „Ausgewählte Werke“, herausgegeben von H. H. Bouben, Hesse-Verlag, Leipzig, Band 12, S. 32: „Gans ... eigentlicher Vorkämpfer konstitutioneller und neuzeitlicher Ideen in Berlin.“

„alter Politikus“[105] immer wieder bekannte, mit zunehmendem Alter allerdings schwächer und von Sekuritätsgefühlen [Sicherheitsgefühlen] beeinflußt –) dem *liberalen* Bürgertum ein so geschlossenes System hinterließ.

Nur vermittels eines „*Systems*“ und einer diesem System huldigenden *Schule* konnte die erstrebte Nachwirkung erzielt werden. So gilt auch das Hegelsche Programm: „Ist erst das Reich der Vorstellung revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht aus“[106], für alle Hegel-Schulen, betont und zeitgeschichtlich richtig angesetzt, vor allem für die junghegelsche Schule. System und Schule – sie stehen in gegenseitiger Abhängigkeit und in Wechselwirkung.

Hegel selbst hat das „Verhältnis des Philosophierens zu einem philosophischen System“ erörtert und zwar in der „Differenzschrift“[107]. Er meinte: „Das Philosophieren, das sich nicht zum System konstruiert, ist eine beständige Flucht vor den Beschränkungen.“ Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß „es möglich sei, daß die Philosophie des Systems und das System selbst nicht zusammenfallen“. Hegel sah diese „Entzweiung“ als eine Auseinandersetzung in Subjektives und Objektives und damit als Produktion des „Absoluten“. In Wirklichkeit aber ist diese „Entzweiung“ eine *Produktion*, besser: die „Produktion“ als *Abspiegelung* einer Produktion der sich nach objektiven Gesetzen entwickelnden gesellschaftlichen Gesamtsituation Gerade solche Sicht bringt erst „Hegelei“ zum Tragen, wenn auch nicht zur Vollendung. So resultiert die „Altberliner Hegelei“[108] aus solcher „Entzweiung“ und gibt zugleich eine treffliche Note der Widerspiegelung der gesamten Alt-Berliner-Gesellschaftsverhältnisse der 40er und 50er Jahre des vergangenen Jahrhunderts. Das System der Philosophie fiel nicht mit der Philosophie des Systems zusammen. Gerade das aber war Grundlage und Ausgang-Konzeption der „Alt-Berliner-Hegelei“, die ihr muffiges Wesen nicht verbergen konnte. Diese „Hegelei“ will an der Philosophie des Systems festhalten, ohne sich *zum* System der Philosophie zu bekennen.

Hegels *Wirkung* erweist, daß seine Philosophie mit dem „System“ seiner Philosophie nicht immer harmonierte und daher in der ihm folgenden Schul-Bildung auseinanderbrechen kann. „Hegelei“ – das ist der Vorgang der immer weiteren Entfernung der Hegelschen Philosophie vom Hegelschen System und damit der Versuch einer geschichtlichen Korrektur an Hegel, ohne die philosophie-geschichtliche Eindeutung Hegels von einem anderen, also nicht-idealistischen, eben materialistischen Standpunkt aus zu vollziehen.[109]

---

[105] Hegel bekennt sich selbst als solcher. Siehe: Briefausgabe, Band IV, S. 8. Ferner muß in diesem Zusammenhang auf die neu aufgefundenen Briefe der Schwiegermutter Hegels, die im „Hegel-Jahrbuch“ 1966, S. 52 ff., und Jahrgang 1967, S. 114 ff. (Abschnitt „Politica“) abgedruckt sind, verwiesen werden. Das Hegelsche Interesse an den „Landständen“ und „Volksvertretungen“ muß ungemein lebhaft gewesen sein. Noch in Berlin interessierte er sich für die Verhandlungen des neuen bayrischen Landtags. Auch die in der DZfPh 1966 S. 709 ff., und 1968, S. 605 ff., untersuchten Beziehungen Hegels zum „Württembergischen Volksfreund“ vermehren die immer noch zu wenig beachteten „Politica“ bei Hegel. Eine Zusammenschau dieser brachte mein Vortrag „Revolutionäre Rechtsphilosophie: Hegel – 1817, Lenin – 1917“ auf dem VI. Internationalen Hegel-Kongreß 1966 in Prag.

[106] Im Brief an Niethammer vom 28.12.1808 (Briefausgabe, Band I, S. 253). Über die nur durch Flüchtigkeit und Schwatzhaftigkeit entstandene Fehldeutung dieser Stelle bei Ernst Bloch siehe: Wilhelm R. Beyer, „Zwischen Phänomenologie und Logik“, a. a. O., S. 62.

[107] „Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold’s Beiträge zur leichtem Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1. Heft“, Jena, in der akademischen Buchhandlung bei Seidler, 1801. Die „Differenzschrift“ ist bei Glockner in der Jubiläumsausgabe Band I, S. 33 ff., abgedruckt, hier: S. 71.

[108] Der Ausdruck findet sich mehrfach bei Engels, so z. B. im Vorwort zum „Anti-Dühring“.

[109] Dies ist die Position der Werke Rugard Otto Gropps, die – wenn sie auch *in der Hegel-Zeichnung* vielfach vereinfachend verfahren – die philosophie-geschichtliche Eingruppierung Hegels bewußt und betont von einem *anderen* als dem Hegelschen Standpunkt aus vollziehen.

Hegels „System“ wies strenge Züge auf. Letzten Endes war ihm „System“ eine „*Erweiterung*“ *der Methode*.[110] Dabei stellte das Erweiterungsmoment der Eintritt des *Inhalts* des Erkennens „in den Kreis der Betrachtungen“ dar. [43] Und in der „Enzyklopädie“ (§ 14) heißt es dann: „Ein Philosophieren *ohne System* kann nichts Wissenschaftliches sein.“ Daß sich „Systeme“ auch zur Etablierung eines Neuen ausnützen lassen können, ist bekannt. Teilweise war dies auch bei Hegel der Fall. Daß aber „Systeme“ ebenso reaktionäre Momente fördern, allein schon um ihres Beharrungsvermögens willen, muß gleichfalls bedacht werden. *Beide* Seiten des Vorgangs liegen in der Hegelschen Philosophie.[111] Hegels Jugend-Deutung der Systemhaftigkeit des Systems in der „Differenzschrift“ dringt bei ihm immer wieder selbst durch: „Ein System drückt aufs bestimmteste die Tendenz aus, alle Entgegensetzungen zu vernichten.“[112]

„Hegelei“ – das ist die *Auflockerung*, die geschichtlich notwendig gewordene *Aufweichung* dieses *dogmatischen* Zuges der Hegelschen Philosophie. Hegel selbst streift die Frage, wann ein System zum Dogma herabsinkt, nämlich „wenn in einem System sich das zum Grunde liegende Bedürfnis nicht vollkommen gestaltet hat, und ein Bedingtes, nur in der Entgegensetzung Bestehendes zum Absoluten erhoben hat“[113]. Ein solch fehlgesetztes „Absolutum“ zeigt Hegel am Fichteschen ICH = ICH-Satz und bei Schelling am Prinzip der Identität. Bei Hegel könnte es am „Absoluten“ selbst vermerkt werden. Die Absolutheit des Absoluten verrät bei Hegel die Herkunft aus dem Zwang, ein „Bedingtes, nur in der Entgegensetzung Bestehendes“, um der Bedingung der Überwindung der Reflexionsphilosophie willen zum Absoluten zu küren. Die Absolutheit des so bedingten Absoluten wird bei Hegel zum „System“. Die Wurzel des Hegelschen Systems, das „Absolute“, darf *nicht leer* gesehen werden, wie es heute Heidegger anrät, um „das System ... als das Zusammentreten des Absoluten, das sich in seine Absolutheit versammelt und durch diesen Zusammenstand in seine eigene Anwesenheit beständigt“[114], zu buchen. Soweit das System Hegels *offen* bleibt, der Kategorie des Novum Platz läßt und das Absolute wohl absolut, aber nur in einem „offenen System“ absolut setzt, kann der Heideggerschen Absolutheits-Summation („Zusammentreten“, „Zusammenstand“, „Versammlung“) nicht beigepflichtet werden. Sie widerspricht auch Hegels Logik-Deutung als der *Erweiterung der Methode* zum System. Sie läuft Gefahr, der Verwechslung des Hegelschen Systems mit einem „Ismus“ Vorspanndienste zu leisten, wie denn auch ein Verehrer Heideggers – Max Müller – solche Verbindung zwar ablehnt, aber letzten Endes selbst konstruiert[115]. Dies ist der Grund, weshalb ein eigentlicher „*Hegelismus*“ weder sprachlich noch systematisch je aufkam.

Einer solchen Entwicklungsgefahr vorbauend galt es, das Absolute aus seiner, durch eine Bedingung gesetzten Position zu befreien, es auf den Boden der Realität zu stellen. Das – vollzog die „Hegelei“, aber nur für ihre Zeit. Abschließend richtig, also historisch richtig, konnte die Aufgabe nur der Marxismus bewältigen, und zwar dadurch, daß er die Frage nach dem „Absoluten“ von der „Idee“ löste. Damit aber war der Idealismus und der ganze Boden der „Hegelei“ verlassen.

---

[110] In: „Wissenschaft der Logik“, Bd. II, S. 500 (Meiner Verlag, Leipzig, 1951).
[111] Näheres bei Wilhelm R. Beyer, „Zwischen Phänomenologie und Logik“, a. a. O., S. 165 ff.
[112] In: der „Differenzschrift“, a. a. O., S. 70.
[113] A. a. O., S. 70.
[114] In: „Holzwege“, a. a. O., S. 183
[115] Max Müller, „Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart“, Verlag F. H. Kerle, Heidelberg, 1949, 2. Auflage 1958, S. 8: „Der Verfasser hat das Denken Martin Heideggers nie als einen ‚Standpunkt‘ empfunden und das Werk Heideggers nie als durch einen ‚ismus‘ kennzeichenbares System, sondern beides (Denken und Werk) als einen Aufbruch, dessen Echtheit und Ursprünglichkeit nach seiner Überzeugung einzigartig sind. Die Einzigartigkeit des Geschehens macht es daher unmöglich, daß aus ihm nun eine ‚Schule‘ erwächst.“

[44] Die Auflösung des „Absoluten“ als die Absolut-Erhebung eines nur Bedingten gelingt mit dem Einbringen einer „Weltanschauung“ in die Philosophie. Hegel kannte die schwierige Problematik der „Weltanschauung“ sehr wohl.[116] Hegel *hatte* eine „Weltanschauung“. Aber indem er das Absolute verabsolutierte (was Heidegger noch überbietet!), brachte er das In-der-Welt-sein dieses Absoluten nur mittelbar zur subjektiv-faßbaren Substanz und damit zum Verkennen des „Welt“-Begriffs. Erst die *bewußte* Beistellung des weltanschaulichen Moments lockert das Absolute auf und transzendiert das System.

Obwohl „Philosophie“ für Hegel eine bestimmte „Zeit in Gedanken gefaßt“ war[117], kam ihm die volle Erkenntnis des Überbau-Charakters der philosophischen Ansichten keineswegs in den Blick. Die Grundlegung der „Zeit“ (als Verkörperung der gesellschaftlichen Gesamtzustände) war nur als System-Setzungs-Möglichkeit durchgeführt. Das System sollte die Krone dieser „Zeit“ sein, während doch in Wirklichkeit die Zeit die Krönung dieses Systems verweigerte. Aber die *Zeitnähe* blieb. Sie durchpulst alle „Hegelei“ und will vermittels dieser gerade *Zeit-Bezogenheit* philosophisch er- und vermitteln.

Graphisch ausgedrückt, heißt dies: die *Kreisbewegung* als zeichnerisch festgehaltene Adäquanz des Hegelschen Systems verliert ihre Bedeutung.[118] Es folgen System-Darstellungen vermittels Zeichnung von Stufen, Treppen, dann die *Spirale* oder einzelne, aufeinander aufbauende oder durch Ableitungs-Pfeile dargestellte *Fortbewegungs*-Kennzeichen, die die Kreisförmigkeit hinter sich lassen. Die „Hegelei“ weiß, daß echte dialektische Abbildung einer wirklichen Bewegung sich nicht auf die *Kreisform* als ausschließliches Zeichen verengen kann (und daher Kojèves Deutung des Hegelschen Systems als die „adäquate und daher *kreisförmige* Beschreibung der vollendeten oder *geschlossenen* Totalität der wirklichen dialektischen Bewegung“[119] ungenügend bleibt). Der „Kreis“ als abbildliche Darstellung einer Bewegung kann nur zur „schlechten Unendlichkeit“, zu dem in sich selbst wiederkehrenden Fluß und zur Wiederkehr eines Gleichen führen. Das „Zeit“-Moment wird im Kreis entkräftet.

„Kreis“ kann leicht zum reinen Fließen, zum Perennieren, zur Veränderung, zur Bewegung als solcher erniedrigt werden. Obwohl Hegel häufig gerade diese *Kreisform*, an der ihm vielleicht

---

[116] In der „Differenzschrift“ spricht Hegel von der „unendlichen Weltanschauung“ als Ziel (Jubiläumsausgabe, Band I, S. 72). In der „Phänomenologie des Geistes“ treffen wir die „moralische Weltanschauung“. In der „Ästhetik“ wird die „Weltanschauung“ Motor der künstlerischen Gestaltung.

[117] „Rechtsphilosophie“, Erstausgabe, Berlin, 1821, in der Nicolaischen Buchhandlung, S. XXI/XXII.

[118] Den Kreis oder Kreise als Darstellungs-Schema der Hegelschen Philosophie und ihrer Verbildlichungsmöglichkeiten benützen vor allem: Iwan Iljin, Pater Fessard, Ernst Lorenz, Bernhard Lakebrink, Alexandre Kojève u. a. – Dagegen hält Johann Jakob Rühle von Lilienstern in „Über Sein, Werden und Nichts. Eine Exkursion über vier Paragraphen in Hegels Enzyklopädie“, Berlin, 1833, Verlag Dümmler, fest, daß Hegels Behauptung, sein System sei ein Kreis von Kreisen, unkonstruierbar sei. Es müsse mit dem NICHT begonnen werden, weil es als nicht gedacht, Bejahung ergibt. Im Übrigen schlägt Rühle von Lilienstern vor, nicht den Kreis, sondern eine modifizierte Kreisbewegung zur Darstellung des Hegelschen Schemas zu verwenden (S. 33/34). In einer „beigefügten Kupfertafel“ bringt er mehrere Zeichnungen in Vorschlag. Die Modifikation der Kreisbewegung sieht er (bereits 1833!) in der Spirale, der er einen [316] Kegel beistellt (allerdings keinen Wirkungskegel). Dieser Kegel, „dessen Mantel durch eine aus seiner Spitze sich sukzessiv entwickelnden Spirale umschrieben wird“, läßt im Blick von oben herab den Verlauf der Spirale ununterbrochen verfolgen. – Schüler und Enkelschüler von Kojève lieben solch graphische Darstellungen der Hegelschen Philosophie. Es erscheint jedoch gefährlich, Hegels Begriffe als Punkte, Linien oder Verweisungspfeile zu verstümmeln. Der Reichtum des Hegelschen Begriffs wird dadurch verkürzt. Indirekt fühlt dies auch Pierre Jean Labarrière in „Structures et mouvement dialectique dans la Phénomenologie de l’esprit de Hegel“, Verlag Aubier, Paris, 1968, wenn er S. 155 festhält, daß durch solche Festlegung Perspektiven der Realität verkümmern und eine Verhärtung („en durcissant“! – das Wort steht gegen Lenins Klarlegung der „Elastizität“ der marxistischen Begriffe!) der Beziehungen und der Widersprüche erzielen. E. Dubarle (Paris) vermochte seine Hegel-Interpretation zur Frage der geschichtlichen Entwicklung des Begriffs auf dem VII. Internationalen Hegel-Kongreß ebenfalls nur graphisch darzustellen, da der „Verlauf“ als *Linie* geradezu zu solchem Tun dränge.

[119] Alexandre Kojève, „Hegel. Ein Versuch einer Vergegenwärtigung seines Denkens“, deutsche Ausgabe bei Kohlhammer-Verlag, Stuttgart, 1958, S. 195.

auch *das Runde*, das Geschlossene und als „Versöhnung“ Deutbare imponierte, in Vorschlag brachte und sogar den in sich zurückgehenden Kreis als „Vollendung“ hinstellte, hat er doch nie – wenigstens können eifrig betriebene Nachforschungen bisher keinen Anhaltspunkt liefern – im Schulunterricht sich graphischer Darstellungen seines Systems bedient. Schließlich ging es ihm ja auch um die Entwicklung des Geistes, der als zeichnerische Darstellung sich *aller* nur denkbaren Formen bedienen mühte. Und die Möglichkeit, *Bewegung* darzustellen (etwa durch laufende Leuchtfäden im Übergang von Kreis zu Kreis), war zu seiner Zeit noch nicht gegeben. Weitaus interessanter erscheint uns die Tat-[45]sache, daß Hegels „Schluß“ erhebliche bewegungsgesetzliche Momente aufweist und Schlußformen kennt, die eindeutig das Zeit-Moment als Denk-Fortbewegung einbringen, wie z. B. der Pendelschluß oder die Schluß-Spirale.[120] Das Schließen wird somit zur Zeit-Raffung. Philosophie hat als Denksubstrat – *Zeit*. Wenn auch Martin Heidegger in § 82, also ganz am Ende von „Sein und Zeit“, meint, daß Hegels Zeitbegriff „die radikalste Ausformung des vulgären Zeitverständnisses darstellt“, vielleicht weil Hegel die ausgangsmäßig aristotelische Zeit-Konzeption innerhalb einer „Ontologie der Natur“ nicht übernimmt, so dürfen wir die Identifikation der Zeit mit dem Hegelschen „Begriff, der da ist und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt“ (Phänomenologie) gerade für die Verwendung des Zeitbegriffs als logisches Ingredienz von Denken akzeptieren.

Die *Hegel-Schulen* aber gehen den nächsten Schritt: die Relation zwischen „Zeit“ und Philosophie wird relativiert. Indem der Hegelschen Selbstapotheose der Beigeschmack des Eigenlobs genommen wird, setzt die Hegel-Schule die „Zeit“-Bindung der Philosophie in *ihre* „Zeit“ und *als* „ihre“ Zeit. Sie wirkt aktuell, politisch aktuell, wenn auch vielfach in bescheidenem Maße. Das politisch-polemische Motiv aller „Hegelei“ erwacht. Der Schritt gelingt den Hegel-Schulen nur, indem das durch die *Hegel-Kritik* eingebrachte Moment der *Weltanschauung* verstärkt, betont und zum Charakteristikum erhoben wird. Der politische Kampf benötigte nun nicht mehr nur ein „System“, wie zu Hegels Zeiten, er beanspruchte „*sein*“, auf weltanschaulicher Basis *polemisch* aufgebautes System. Fichte hatte dieses Bedürfnis der Philosophie klar erkannt, nur nicht verwirklicht.[121] Schelling hatte es nach der anderen Richtung hin – undialektisch – realisiert, mit viel schönen und leeren Worten, er, zusammen mit seinem Biedermeier-König. Bei Hegel selbst war der Gedankenausdruck in der Berliner Zeit immer mehr zum System *erstarrt*, so daß er einem in Altar- und Thronphilosophie er-

[120] Auch der „Zwillingsschluß“ kann als zeit-darstellend genommen werden. Wird Hegels System als Versuch gewertet, vermittels von Schlüssen die Welt des Wissens und damit „die Welt“ aufzubauen, so muß das Zeit-Moment im Schluß selbst verwurzelt bleiben. – Eine andere Betrachtung, Hegels Schluß-Weisen nach ihrer Stringenz hin zu prüfen, hat jüngst Egenolf Roeder v. Diersburg, „Die Pseudosyllogismen in Hegels Phänomenologie des Geistes“ („Archiv f. Philosophie“, 12, S. 46 f.), vorgelegt. Wird Hegels Triade als Schlußform genommen, so muß auch hier eine temporale Rückbeziehung weniger auf die Struktur des Schlusses als auf den anreicherungsfähigen und daher zeit-bezogenen Inhalt des Schlusses beachtet werden.

[121] Gegenüber Rousseau bemerkte Fichte: „Vor uns liegt, was Rousseau hinter uns setzte“ (Siehe: Medicus, Fichte-Ausgabe, Band I, S. 270). Der politische Fichte wird heute – wie früher schon oft – verzeichnet. In der Gegenwart hat die westdeutsche Philosophie vom 200. Geburtstag Fichtes kaum Notiz genommen, ebenso wie sie Rousseau nicht nur vernachlässigte, sondern bewußt die Rousseau-Feiern 1962 in Genf mied. Eine vollkommen naive, geradezu gehässige Fichte-Darstellung liefert in diesem Zusammenhang ein im Zeichen des „kalten Krieges“ abgefaßtes, aus Montreal kommendes Pamphlet von Hans Reiss im ARSPh 1962, 159 ff. Gegenüber solch oberflächlichem Vortrag muß die Wissenschaft schweigen, denn wer Pech anfäßt, besudelt sich. – Demgegenüber sind mehrere Fichte-Gedenk-Aufsätze durch Manfred Buhr in einem Sammelband „Wissen und Gewissen“ (Akademie-Verlag, Berlin, 1962) publiziert worden, die alle vom Boden des Marxismus aus zwar Kritik an Fichte, aber geschichtlich gerechtfertigt, also auch die positiven Seiten der Fichteschen Philosophie berücksichtigende Kritik üben und gerade die Praxis-Nähe der Fichteschen Philosophie aufzeigen. Im Übrigen verdient der Erwähnung: Zu Leibzeiten Fichtes hatten die „Fichtianer“ eine grobe Gruppe ge-[317]bildet, die erheblichen Einfluß ausübte und den heftigen Zorn der katholischen Kirche auf sich lenkte. Das Wort „Fichtianer“ galt als größeres Schimpfwort denn „Kantianer“ oder „Hegelianer“. Z. B. findet sich in den Regierungsakten des Bayer. Kurfürstentums von 1799 ein (in DZfPh 1961, S. 626 abgedruckter) Vermerk, der den Haß der katholischen Kirche gegen Fichte deutlich belegt.

starrenden Bürgertum dienen konnte, damit seine ursprüngliche „Dynamit"-Kraft einbüßend. Es war daher nötig, dem „System" ein Ende zu bereiten.

Die „Weltanschauung" sprengte Rahmen und Problembestand der systematischen Philosophie. Eine einfache Problemanreicherung genügte nicht. Das sich selbst als Ende setzende „System" konstituierte sich: als „Weltanschauung". Wohl wußte Hegel das Urteil über alle armseligen, vergreisten Machtliebhaber, zum Abtreten einfach nicht bereiten Politiker verbrauchter Epochen, wenn er – treffend für seine Zeit und gültig für die Gegenwart formuliert: „Daß ein zeitliches Dasein, welches keine Wahrheit mehr hat, und so schamlos ist, sich dennoch erhalten zu wollen, abgeschafft werden muß, liegt in der Idee der Konstitution."[122] Die Hegel-Schulen hatten diese Forderung im Namen der politischen Richtung, die sie vertraten, erhoben. Sie begründeten das Programm *weltanschaulich*. Heute haben es die unter der Führung der ehemaligen Nationalsozialisten Heimsoeth, Gadamer und Glockner amtierenden rechten „Hegelianer" (in der Bundesrepublik) – vergessen. Indem „Weltanschauung" das System sprengt und von [46] links und rechts her die anscheinend so fest geknüpften Nahtstellen auffädelt, lockert sich das System von selbst auf. Der Vorgang – philosophisch gewertet – heißt: „Hegelei."

Als Programm und mit dem meist nur im Unterbewußtsein verbleibenden Gefühl einer gewissen Gemeinsamkeit trotz des gegnerischen Standpunktes vollziehen die *Hegel-Schulen* diese Erfordernisse. Aus Schülern werden jüngere Kollegen. Aus dem Briefverkehr entwickelt sich ein Freundschaftsverhältnis. Bereits unmittelbar nach Hegels Tode treten ehemalige Schüler, Kollegen und Freunde als „Freundesverein" auf und bekunden eine gewisse Zusammengehörigkeit. Aus diesen Ansätzen entwickeln sich später ganze Dynastien von *Hegel-Beflissenen* im Kreise des evangelischen Pfarrhauses, der Mittel-Schul-Lehrkörper, ein Jahrhundert später der Volkshochschule.

Willy Moog stellt es auf das *Bewußtsein der Schule selbst* ab und hält die Überzeugung der Schul-Mitglieder von ihrer schulmäßigen Vereinigung für charakteristisch.[123] Tatsächlich lag (und liegt!) denn auch im *Bekenntnis* zu Hegel etwas Bindendes und Verbindendes. Tatsächlich ist dies Gefühl der Gemeinsamkeit aller irgendwie in Beziehung zu „Hegel" stehenden philosophischen Strömungen im Laufe der ersten eineinhalb Jahrhunderte nach Hegel so eigenartig ausgeprägt, daß es sicherlich mit keiner anderen philosophischen „*Schule*" verglichen werden kann. Gewiß haben auch der Neu-Kantianismus und seine beiden Hauptrichtungen (der Marburger und der südwestdeutschen Schule) und noch der „Wiener Kreis" oder der zur Wiener Schule rechnende Hans Kelsen in ihrer Beziehung zum kantischen Denken untereinander ein *Gemeinsames*, trotz aller Gegenteiligkeit der Denkansätze, ein Gemeinsames eben in ihrer Beziehung zu Kant und seinem Verharren in der Transzendentalität der idealistisch gestellten Probleme. Bei „Hegel" haben aber selbst *die* philosophischen Strömungen, die niemals als Hegel-*Schule* auftraten, die immer nur *in Kritik* an Hegel ihre eigenen Gedanken entfalteten, die von vollkommen anderen Aspekten als Hegel ihre Philosophie bewußt *gegen Hegel* entwickelten, einen eigenartig schillernden und durchaus als positiv zu wertenden *Zugang zu Hegel*, indem sie „*die Bedeutung Hegels*" *für die Gegenwart* prüfen, wägen und kritisch angehen.[124]

---

[122] In: „Geschichte der Philosophie", Freundesvereinsausgabe, Berlin, 1833, Band XIV, S. 276/277. Der geradezu auf den französischen Staatschef de Gaulle „vorausahnend" formulierte Satz konnte bei dem der Hegelschen Geschichtsphilosophie gewidmetem VII. Internationalen Hegel-Kongreß zu Ostern 1969 in Paris nicht zitiert werden, da jederzeit mit dem Verbot des Kongresses gerechnet werden mußte.

[123] „Hegel und die Hegelsche Schule", Verlag Reinhard, München, 1930, S. 425.

[124] Im Hinblick auf ein konkretes Ereignis (den IV. Internationalen Hegel-Kongreß 1962 in Genf und die verzerrte westdeutsche Presse-Berichterstattung darüber) vertreten Alfred Kosing und Manfred Buhr im „Neuen Deutschland", Ausgabe vom 13.10.1962, einen ähnlichen Standpunkt.

Diese Eigenart eines *gemeinsamen Zugangs zu Hegel*, dessen Gemeinsamkeit weder der Gedankenweg noch das Gedankenresultat ist, folgert vielleicht aus der *Mehrdeutigkeit* der Hegelschen Philosophie *wegen der anschaulichen Konzeption der Denkoperate*. Diese Anschaulichkeit tritt in der „Phänomenologie des Geistes“ wohl am deutlichsten auf (in den politischen Schriften genauso stark, in den journalistisch verarbeiteten Essays noch mehr, z. B. in „Wer denkt abstrakt?“), selbst in der Wissenschaft der Logik bleibt sie keineswegs vernachlässigt. *Anschaulichkeit aber garantiert Deutung von der Anschauung und damit Vieldeutbarkeit*.

So können die beiden unversöhnlichen und immer antagonistisch auftretenden Grundlinien der Philosophie, der Materialismus und der Idealismus, in ihren „klugen“ Ausbildungsformen unter Wahrung ihres Konzepts doch [47] im Hinblick auf „Hegel“ ein Gemeinsames herausstellen: den *Blick auf Hegel*, der sich als *Gespräch über Hegel* aktualisiert. Dies ist niemals ein konformer Blick, aber doch ein Hin-Blicken, von verschiedenen Seiten – und mit dem Blick des *anderen* Hin-Blicks. Und gerade diese Tatsache, daß von vollkommen unterschiedlichen Ansätzen (und Ergebnissen, die *nie* hegelisch „*versöhnt*“ werden können,) her *gemeinsam* philosophische Fragen erörtert werden und im Hin-*Blick auf Hegel* zu lehrreichen Erkenntnissen führen, – diese von einigen Vertretern der sogenannten abendländischen Philosophie der Gegenwart und ihren politischen Vorder-, Mittels- und Hintermännern als Schmach empfundene Erscheinung ist eines der *Charakteristika* der Hegelschen Philosophie, die ihr keine andere Philosophie nachmacht und die schon in den ersten Hegel-Schulen, deren Grund-Konzeptionen heute längst überwunden sind, schlummerte.[125]

Ein sehr lehrreiches Moment wird daher (für die Gegenwart und ihre Forschungsaufgaben) das Bedenken des *Endes* der eigentlichen „Hegel-Schulen“. Es ist die historische und in ihren sozialen Grundlagen so wichtige Station der „Hegelei“, da Hegel für das deutsche Bürgertum zum „toten Hund“ geworden war, wie Marx/Engels mehrfach festhielten. Auch heute noch – diesmal von der anderen Seite der Barrikade her – wird dieser zum philosophischen Slogan degradierte Ruf „Hegel ist tot!“ wiederholt.[126] Wir sehen: Auch der Zustand der *Wertlosigkeit* kann Erscheinungsformen der „Hegelei“ abgeben; denn diese *Wert-Losigkeit* bleibt – wie jede Werterkenntnis – relativer Natur. Sie kann eine *Beziehung zu Hegel* abgeben. Sie *ist* eine Beziehung zu Hegel. Sie hat Wert, wenn auch negativen Wert, für die „Hegelei“ und bleibt ein Kind dieser.

In dieser Beziehung der Negativität spiegelt sich der weltanschauliche Gehalt der „Hegelei“ als einer idealistisch ausgerichteten Erscheinung wider. Das Proletariat *braucht* „*seine*“ *Weltanschauung*, die mit dem wissenschaftlichen Sozialismus konform auftritt. Das bürgerliche Bewußtsein kann gespalten sein, ja muß es sein, weil seine Weltanschauung mit den wissenschaftlich gewonnenen Befunden inkongruent auftritt. Indem es „Hegel“ zum „toten Hund“

[125] Die aus diesem Grunde gegen die internationale „Hegel-Gesellschaft“ seit Jahren gezielten Anwürfe (z. B. in dem Nachrichten-Magazin „Der Spiegel“ durch einen Unbekannten, in der „Frankfurter Zeitung“ durch einen Herrn Bitzer, in der „Stuttgarter Zeitung“ durch einen Herrn Fetscher, in der Tageszeitung „Die Welt“ durch einen Herrn Sandner oder in den „Stimmen der Zeit“ durch einen Herrn Kern usw.) resultieren aus dem Minderwertigkeitsgefühl des modernen Idealismus gegenüber Hegel. Im Fortgang der geschichtlichen Denkzwänge verblaßten diese Denunziationen immer mehr und schlugen – bei den ehemaligen Nationalsozialisten und bei den Neofaschisten – sogar in ein übertriebenes Hegel-Gedenken um. Das Anbiederungsmanöver dieser aggressiven Kreise an die marxistische Hegel-Beschäftigung und Hegel-Kritik (vor allem in bestimmten, dem politischen Einfluß der Bundesrepublik Deutschland vorübergehend offenen sozialistischen Staaten) sucht diese einstigen Anwürfe zu verdecken.

[126] Heute sagt Andreas Speiser (Basel), „Die geistige Arbeit“, Birkhauser Verlag Basel, 1955, S. 63: „Hegel erging sich im Lob der Widersprüche und im Spott auf die Logik und Mathematik. Dadurch erreichte er, daß seine Dialektik in Verachtung geriet und in unserer Zeit als tot erklärt wird. Man interessiert sich nur noch für das ziemlich wertlose historische Beiwerk.“

erklärte, also zur Wertlosigkeit herabsinken ließ, verwarf es auch die wissenschaftlich gerechtfertigten Partien der Hegelschen Lehre, insbesondere den Entwicklungsgedanken und die damit zusammenhängende Hegelsche Dialektik. Wie jede saturierte Klasse zeugte es auf philosophischem Gebiet *multa*, *non multum*, also Monographien, Berichte, Ergänzungen, Umdeutungen, Erläuterungen, brillierende und brillante Wortspielereien – und unter der Etikette einer Tiefsinns-Philosophie nur eine Tiefstands-Philosophie. Epigonen schufen Sekundär-Literatur. Es war die Zeit – wie Engels festhielt –, da auch Hegels Gedanken „aus zweiter und dritter Hand" kursierten.

Die Hegel-Schulen traten in diesem Historisierungsprozeß bewußt „bis zum bitteren Ende" auf. Die Station der Wertlosigkeit sollte dabei nicht wie eine gegenläufige Bewegung aufgefangen, sie sollte *als Auslauf* eingefangen [48] werden. Der Aufschwung der Naturwissenschaften blieb für sie eine Randerscheinung oder eine bloße Verheißung.[127]

Für das Hegelsche System und seinen „Auslauf" in die Hegel-Schulen – eine durchaus gesetzliche Erscheinung, die bis zu ihrem Ende die Abhängigkeit der philosophischen Ansichten von der Entwicklung und Veränderung ökonomischer Sachverhalte und damit vom Wechsel der gesellschaftlichen Konstellation belegt – liefert die spezifische „Offenheit" des Hegelschen Systems die Erklärung. Die Hegelschen Schulen sind daher nicht so sehr *Seiten* der Hegel-Nachfolge, wie dies noch Rudolf Eisler sah.[128] Selbst wenn der *Seiten-Begriff* in Konstanz mit dem dialektisch aufscheinenden Begriff der „Einheit" angesprochen wird, wie dies Walter Krusch in einer äußerst lehrreichen Studie[129] im Rahmen einer halbstarren, fast schleiermacherisch gefärbten Dialektik[130] übt, empfiehlt es sich nicht, die Hegel-Schulen als Seiten einer „Einheit" (die dann ein summarischer „Hegelianismus" sein müßte) zu nehmen. Für eine die *ganze* Philosophie-Geschichte heranziehende Betrachtung bleiben diese hier als „Seiten" angesprochenen Verschiedenheiten zu sehr vom prinzipiellen und unversöhnlichen Unterschied zwischen Materialismus und Idealismus beeinflußt. Der Wechsel des einen Repräsentanten auf die „*andere Seite*" muß als *Stellenwechsel*, als Stellen- und Stellenwerts-Vertauschung und nicht als *Seiten-Vertauschung* gesehen werden. Allein schon deshalb, weil die für die Konstruktion eines echten „Seiten"-Verhältnisses unerläßliche „Einheit" (die bei

[127] Dagegen sah Ludwig Feuerbach in seinen „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie", 1842, Zitat nach: „Sämtliche Werke", Leipzig, 1846, Verlag Otto Wigand, Band II, S. 267, die Sache richtig, wenn er sagt: „Die Philosophie muß sich wieder mit der Naturwissenschaft, die Naturwissenschaft mit der Philosophie verbinden."

[128] In: „Wörterbuch der philosophischen Begriffe", IV. Auflage, Berlin 1927, Band I, S. 629: „Die Schule Hegels zerfällt in eine rechte (theistische) Seite ... und eine linke Seite ... Vermittelnd ... Von Hegel beeinflußt sind ... Die Hegelsche Dialektik haben Marx und Engels realistisch weitergebildet." Indem Eisler hier für Conradi, Marheineke, Th. Vischer (frühzeitig), K. Rosenkranz, J. E. Erdmann, Schaller, Vatke, C. L. Michelet und Schaller eine „vermittelnde" Funktion annimmt (die die Gegenwart wohl zu Recht bestreitet und diese Auto-[318]ren alle, wenn schon eine *Seiten*-Zuweisung erfolgen soll, auf die *rechte* „Seite" verweist), so deutet er an, daß es eigentlich auf den *Stellenwert jeden Autors* ankommt. Der „Stellenwert" kann *zweifach* gemessen werden: innerhalb der Philosophie überhaupt und innerhalb der Hegel-Beziehung, hier der Hegel-Nachfolge.

[129] Das nachgelassene und weit über den Durchschnitt der Philosophie-Produktion der sogenannten „abendländischen" Welt hinausragende, also um ein Wort Lenins zu gebrauchen, zum „klugen Idealismus" rechnende Werk „Seite und Einheit" ist 1962 bei J. C. B. Mohr, Tübingen erschienen. – S. 181: „Immer ist es die verschiedenartige Verbindung der Teile, die in Raum oder Zeit, in Kausalität oder Funktion letztlich die Seite hervorruft." S. 185: – „Auch im Geistesgebiet ist es also die verschiedenartige Gliederkombination, die für das aluid der anderen Seite verantwortlich zeichnet." S. 187: „verschiedene Dominantenkombination".

[130] Friedrich Schleiermacher, „Dialektik", Hinrichs-Verlag, Leipzig, 1942. Weitere „Dialektiken" siehe: Peter Wust, „Die Dialektik des Geistes", Augsburg, Filser-Verlag, 1928; Robert Heiß, „Werden und Formen der Dialektik", Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln, 1959; zahlreiche andere Dialektiken kursieren, z. B. Hermann Wein (Realdialektik), Theodor W. Adorno (Dialektik der Aufklärung, Dialektik des Engagements), Jean Paul Sartre (dialektische Vernunft). Am interessantesten dürfte innerhalb dieser Dialektiken Theodor W. Adornos „Negative Dialektik" (Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1966) sein. Die marxistische Kritik hierzu wurde in DZfPh 1967, S. 1199 ff. vollzogen.

Durchdenken dieser Zeichnung eine „Einheit“ oder mindestens eine „Einheitsmöglichkeit“ zwischen Materialismus und Idealismus fordern würde, also auf ein Unmögliches abzielt) nicht vorliegt.

Die Beziehung der Hegel-Schulen zueinander ist daher nicht als „Seitenbeziehung“ anzusprechen. Sie könnte – journalistisch gefärbt – etwa als Konkurrenz-Beziehung[131] charakterisiert werden. Im Grunde genommen ist sie eine „*Hegel-Beziehung*“ und damit in ihrer Besonderung und Einzigartigkeit typisiert.

Diese Eigenständigkeit des „Hegelschen Systems“ wirkt sich noch in der Gegenwart im Blick auf das aktuelle Thema der Marx-Hegel-Denkbeziehung aus. Geradezu „systematisch“ klammern sich heute Anti-Marxisten an die System-Problematik der Hegelschen und der marxistischen Philosophie. Einerseits: um eine Systembefangenheit Hegels unbesehen und mit idealistischer Provenienz auf den Marxismus zu übertragen oder gar zu kritischen Übersteigerungs-Phänomenen auszubauen.[132] *System* wird „systematisch“ zur Unfruchtbarkeit denunziert – und dann von Hegel auf den Marxismus also gekennzeichnet transponiert. Und zum anderen tastet solche Systematik des Systems dieses nach „Leerstellen“ ab und zielt gerade auf „Leerstellen“ im Marxismus, die dann mit idealistischen Füllseln (ähnlich wie vorbereitete Sprengkammern) ausgerüstet werden können; denn: „Leerstelle“ setzt im Philosophischen Systemhaftigkeit voraus. Um die *Funktion* der Leerstelle voll auszukosten, muß die *Struktur* der betreffenden Philosophie als System [49] denunziert auftreten, vor allem in der Figur des „geschlossenen Systems“. *Offene* (oder gar geöffnete) Seiten eines Systems sind keine Leerstellen. Eine „Leerstelle“ kann zugedeckt, auch verstopft oder von anderem, als Fremdkörper Eindringendem ausgefüllt werden. Sie kann auch – leer bleiben. Eine „offene“ Stelle hingegen bleibt intentional auf Erfüllung gerichtet und belegt ihre „Offenheit“ gerade in und mit dieser, die aus Eigenem resultiert.

---

[131] Ohne nähere Erläuterung hat die Möglichkeit einer „Konkurrenzbeziehung“ zwischen mehreren, auf eine gemeinsame „Quelle“ zurückgehenden philosophischen Theoremen Jürgen Habermas (Heidelberg) an Hand „konkurrierender Naturrechtstheorien“ auf dem Kongreß der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie (Sektion Bundesrepublik) am 8.10.1962 in München vorgetragen. In der Diskussion wurde ihm vom Verfasser vorgehalten, daß dieses Beziehungsverhältnis nur als darstellender „Vergleich“ zweier Theorien entwickelt worden war und daß Relationen zwischen verschiedenen Theorien in der Regel mit anderen Aspekten auftreten: etwa eine Subsidiaritätsbeziehung (beim Blick auf den Nutzen einer Theorie für eine herrschende Klasse) oder – wie im Falle der Hegel-Schulen vertretbar – eine Pol-Beziehung. Auch an ein Komplementaritäts-Verhältnis wäre zu denken, wenn es auch im Falle der Hegeldeutungs-Theorien abzulehnen sein dürfte.

[132] Als Beispiel sei Albrecht Wellmer, „Kritische und analytische Theorie“, abgedruckt in: „Marxismusstudien“, VI. Folge, hier ab S. 228 ff., angeführt. Wellmer nimmt eine Verwandtschaft zwischen dem Hegelschen und dem marxistischen System an und begründet dies damit, daß Marx insgeheim den Hegelschen „Weltgeist“ durch das Proletariat ersetzt habe. Zynisch sagt er: „Die Logik der Geschichte ... garantiert vorweg, daß das Proletariat nicht nur im Takt des Weltgeistes marschiert, sondern auch das vollkommene Gelingen seiner Unternehmungen erbt.“ Zusammen mit Habermas meint Wellmer, daß Marx über den von ihm benützten Wissenschaftsbegriff „im unklaren“ geblieben sei. Und in weiterer Übersteigerung dieser System-Anhänglichkeit Marxens wird kritisiert: „Nicht daß Marx einen Sinn der Geschichte von Hegel sich vorgeben [319] ließ, der doch seines göttlichen Ursprungs entkleidet sinnlos geworden wäre, ist ihm als metaphysischer Rest vorzuwerfen. Sondern, daß er die die geschichtliche Situation revolutionär transzendierende Aktion des Proletariats zugleich als die letzte Aktion des absoluten Geistes verstand; er säkularisierte die christliche Eschatologie nur mit halbem Herzen über Hegel hinaus: unter der elenden Gestalt des Proletariats verbirgt sich bei ihm noch die Vollmacht Gottes, die das Heil verbürgt.“ – Das Zitat erfolgte absichtlich so eingehend, um zu zeigen, daß es sich für den Marxismus kaum lohnt, mit den „Marxianern“ der Frankfurter Schule (Horkheimer, Habermas, Wellmer usw.) eine wissenschaftliche Auseinandersetzung zu pflegen. Ihre „Neuorientierung der kritischen Gesellschaftstheorie“ gipfelt deutlich in der These, „daß das Klassenkonzept seine Brauchbarkeit als analytisches Instrument weitgehend verloren hat“ (a. a. O., S. 238). – Diesen „systematischen“ Zusammenhang zwischen Hegel und Marx will auch Karl Jaspers treffen. In: „Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit“ (Piper-Verlag, München, 1950, S. 14) sagt er: „Marxens Totalwissen ist zu entlarven als eine Form dieses vermeintlichen Wissens, wie es noch Hegel verwirklichte, und das Marx altmodisch in der Form wiederholte mit spezifisch modernem Inhalt.“

Hegel hielt in der „Differenzschrift“ fest[133], daß sich „kein System der Möglichkeit entziehen kann, Wissensstoff zu werden“. Je nach dem Grad, wie sich die einzelne Hegel-Richtung dieser Gefahr entzog, wobei die von einem materialistischen Denkansatz ausgehenden Denker (wie z. B. Feuerbach) leichteres Spiel hatten, tritt der philosophische und der philosophie-geschichtliche Stellenwert der einzelnen „Schule“ in Erscheinung. Im ganzen aber hat sich das Hegelsche System nicht der historisch notwendigen Beistellung weltanschaulicher Momente und der damit verbundenen eigenartigen *Auflösung als Zerfall in mehrere Schulen* erwehren können. Ein „Seitenverhältnis“ liegt auch deshalb nicht vor, weil sich diese Schulen weniger der Interpretation der Lehre und deren „Seiten“, sondern vielmehr der Anwendung, der *Praxis*, zuwenden.

Für das Proletariat werden hierbei die betont „offenen“ Stellen des Systems, seine eigene Entwicklungsmöglichkeit aus dem Entwicklungsgedanken heraus, also die nicht oder noch nicht abgeschlossenen Erfahrungsgehalte, zum Ansatz einer theoretischen Verarbeitung gestaltet. Da ist vordringlich die *Kategorie des Widerspruchs*[134] zu nennen, die als Umsetzung in Praxis die Aufspaltung der sich widersprechenden Schulen einleitete und die dialektische Einheit von Theorie und Praxis mit der Hegel-Folge bewährte. Gerade diese „Offenheit“, dieses Bereitsein für ein Einnisten verschiedener und verschiedenartiger Weltanschauungen wurde dem Hegelschen System später immer und immer wieder vorgeworfen. Ob Heinrich Leo oder ob die gegenwärtige „Abendländische Akademie“ der Bundesrepublik, ob Karl Raimund Popper oder der bislang nur mit einer Erstlingsarbeit lautstark auftretende Hermann Schlawin sprechen, immer wird Hegel vorgeworfen, daß er gerade diejenige *Weltanschauung* zulasse und fördere, die der des Kritikers entgegengesetzt aufscheint. Die Polemik innerhalb der Weltanschauungen macht in der Gegenwart bereits den zum Feinde, der für einen Zugriff der gegenteiligen Weltanschauung potentielle Stützpunkte setzt. Hegels „Offenheit“ für *mögliche* Lehren wird ihm als „Geschlossenheit“, als Zulassung der *einen*, eben angefeindeten Philosophie vorgehalten (so insbesondere Popper, so die ganze Universität Bern, so die sogenannte „freie“ Presse des sogenannten „Abendlands“). Karl Raimund Popper behauptet, sich selbst einem „offenen“ System verschrieben zu haben; er rügt die „Geschlossenheit“ des Systems bei Platon, Hegel und Marx. Er rügt sie nur deshalb, weil ihm die echte „Offenheit“ bei Hegel und die volle Entfaltung von „Offenheit“ bei Marx schlechthin *verschlossen* bleibt. *Nur der Ausgeschlossene bemängelt die Ver*-[50]*schlossenheit*.[135] Dabei wird Hegel – für Karl Raimund Popper, einem menschlich durchaus achtenswerten Mitglied des durch den Nationalsozialismus aus Österreich vertriebenen und in alle Winde zerstreuten ehemaligen „Wiener Kreises“ – zum „Freunde“ und geistigen Geburtshelfer des Nationalsozialismus. In Verkennung der tatsächlichen Gehalte der Hegelschen Philosophie wird der Philosoph dem Nationalsozialismus beigestellt, und zwar in einer Form, die „offen“ läßt, ob Hegel dem Nationalsozialismus oder dieser Hegeln angelastet wird. So werden *beide* als Feinde erachtet und bescholten.

Im Lichte „Hegels“ werden leicht die Fronten verkannt, manchmal auch vertauscht. Solche Stellen-Umbesetzung darf nicht zur Entschuldigung eines Fehlurteils herangezogen werden. Marx/Engels wußten unter den „Hegelianern“ die Trennungsstriche klar zu ziehen, sie lehn-

[133] Jubiläumsausgabe Glockners, Band I, S. 46.

[134] Siehe für die Gegenwart: Gottfried Stiehler, „Hegel und der Marxismus über den Widerspruch“, Dietz Verlag, Berlin, 1960. – Ferner: Mao Tse-tung, „Über den Widerspruch“, eine Arbeit aus dem Jahre 1937, in: „Gesammelte Werke“, deutsche Ausgabe, Band I, S. 253 ff. – Interessant ist die Meinung von Jürgen Gebhardt, „Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830-1840“, Verlag C. H. Beck, München, 1963 (S. 97), wonach die Spaltung der Hegelschen Schulen schon vor Strauß „eingesetzt hat und nicht den Gehalt und die Struktur der spekulativen Philosophie betrifft, sondern nur deren Symbolisierung und Weltverhalten“. Wird die *Immanenz* des Widerspruchs in der Hegelschen Philosophie selbst bestritten, so bedeutet dies eine Verkennung der Hegel-Nachfolge und degradiert sie zur flachen Variabilität.

[135] Karl R. Popper, „Die geschlossene Gesellschaft und ihre Feinde“, zweiter Band: „Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen“, Francke-Verlag, Bern, 1958.

ten Stellen-Vertauschungen ab. Zum Beispiel schätzten sie in dieser Hinsicht Lassalle richtig ein: bei aller Gegnerschaft zu ihm, der es nie wie Marx/Engels zu einem Standpunkt *über Hegel hinaus* brachte und in seiner Hegel-Kritik zutiefst im hegelschen Denken verfangen blieb, so daß Lenin von einem „Wiederkäuen Hegels" bei ihm sprechen konnte[136], durften sie *diesem* Hegelianer gegenüber sagen: Trotz der stattlichen Zahl seiner Fehler und dem übergroßen Gewicht seiner Schwächen, „[e]r *war doch ... der Feind unsrer Feinde*"[137].

„*Hegel*" *in der geschichtlichen Rolle des Feindes eigener Feinde*, das ist es, was als Position der *Hegel-Beschäftigung*[138] in der „amtlichen" Philosophie des Westens (die von Universitäten, Organisationen, Forschungsgemeinschaften, Verlagen und parteihöriger Presse bezahlt wird) durchleuchtet werden muß. In seinem „rationellen Kern" war Hegel Feind der Feinde des Marxismus – und ist es heute mehr denn je. Der Idealismus nimmt ihn daher als *Verbündeten*, wenn und soweit eigene Kapazität nicht ausreicht, um den „Feind" zu bekämpfen. Er nimmt ihn zum *Feinde*, wenn und soweit er dem Feinde gegenüber (i. e.: der Marxismus) nicht kämpferisch ausgewertet werden kann, also richtige Ergebnisse vertritt.

So gesehen, reicht das Phänomen „Hegel" weit über Schul-Bildungen hinaus. Im Betrachtungszusammenhang *aller* Hegel-Schulen kann als Ansatz der Hegel-Beschäftigung festgehalten werden: Hegels „*Eindimensionalität*" fördert einerseits die Schul-Bildung, selbst auf die Gefahr hin, daß solche ins politische Getriebe gerückt zur offenen Freund-Feind-Etikettierung ausgewertet werden kann. Die *Intentionalität* des Hegelschen Systems schützt die Ambitionen der Schulen und die Schule der Ambitionen. Im Hinblick auf die Hegel-Schulen darf die Kraft der Einzahl als Ursprung der Mehrzahl nicht unterschätzt werden. Nur in der Gesamtheit aller Schulen kann die *Vieldimensionalität* der „Hegelei" erfaßt werden. Nur so wird die der Eindimensionalität gegenüberstehende „Offenheit" des Hegelschen Systems bewährt.

Die reale Einheit des Seins, eines *reichen, überreichen* Seins, findet philosophische Widerspiegelung in „Schulen", deren Dialektik zu einer „Unzahl von Schattierungen"[139] überleitet. Alle diese Schulen stehen zueinander in [51] dialektischer Beziehung. Soweit sie gegeneinander kämpfen, bilden sie eine Einheit, deren Erscheinungsformen nicht „Seiten", sondern philosophischen Grundformationen entsprechen. Soweit sie sich in Entwicklung befinden,

---

[136] In: „Aus dem philosophischen Nachlaß. Exzerpte und Randglossen". Ausgabe Dietz Verlag, Berlin, 1954, S. 267. [LW Bd. 38, S. 323]

[137] „Briefwechsel Marx/Engels mit Lassalle", herausgegeben von Mayer, Band III, S. 26 (Deutsche Verlagsanstalt, Berlin, 1922). [MEW Bd. 30, S. 432]

[138] Ein konkretes Beispiel: Jüngst hat Eric Weil (Lille) in den auch im Westen sattsam bekannten sogenannten „Marxismusstudien" (Tübingen, 1962, Band IV, S. 150) festgehalten, daß „Hegel die katholische Form des Christentums als historisch überholt und philosophisch unzulänglich zurückgewiesen" habe. Hegel wird hier also *als Feind* der katholischen Kirche hingestellt. Da der Marxismus aber ebenfalls als „Feind" der katholischen Kirche von dieser und ihren orthodoxen Wortführern bekämpft wird, müssen Hegel und der Marxismus *zusammen* befeindet werden, wie dies z. B. der Jesuitenpater Walter Kern, der ehemalige Faschist und für „innere Annäherung wie Auseinandersetzung [320] des völkischen und katholischen Gedankens arbeitende" Jakob Hommes und zahlreiche Vertreter der katholischen Vulgärliteratur üben. – Bekanntlich haben 1968/69 die katholischen Bischöfe der BRD mit ungeheurem Millionen-Aufwand eine katholische Zeitschrift „Public" gestartet. Da *alle* bundesdeutschen Zeitungen und Zeitschriften stets zu den Internationalen Hegel-Kongressen eingeladen werden, wurde auch „Public" zum VII. Hegel-Kongreß nach Paris eingeladen. Während alle bedeutenden Zeitungen und Zeitschriften der Einladung folgten und auch eingehend berichteten, antwortete diese betont antimarxistisch eingestellte katholische Grob-Zeitschrift: „Wir reichen Ihnen Ihre Unterlagen zurück und bitten höflichst, von weiteren Belästigungen Abstand zu nehmen." – Diese Haltung des amtlichen Katholizismus gilt aber zur Hauptsache nur für die BRD. In Frankreich, Italien und unter dem tapferen Klerus in Spanien vermag die katholische Philosophie sehr wohl, den Marxismus moderner zu sehen.

[139] Siehe: Lenin, „Aus dem philosophischen Nachlaß", a. a. O., S. 288. Lenin spricht von „einer Unzahl der Schattierungen jedes Herangehens ... an die Wirklichkeit (mit einem philosophischen System, das sich aus jeder Schattierung zu einem Ganzen auswächst) ...". [LW Bd. 38, S. 343/344]

streben sie höher und reichem sich an. Ihr Zusammenhang wächst wechselseitig. Ihre Trennung entspricht dem Charakter der Unverträglichkeit der philosophischen Grundansichten. In ihrer Beziehung zu „Hegel“ und damit in geschichtlicher Schau entstehen *Hegel-Bilder* durch Negation von Negationen. Als Einzel-Schule verharrt die Hegel-Schule im Gegensatz zu einer reflektierten, anderen. Als Gesamtheit aller Schulen zwingt *die* „*Hegel-Schule*“ das Denken des Denkens zum hegelschen Bedenken des Denkens des Denkens und damit zur Kraftentfaltung aller „Hegelei“ *bis zur Reife*, zum Ende, zum Abtreten und zur Überleitung in die marxistische Form der *Hegel-Beschäftigung* der Gegenwart.

3. Jung-Hegelianismus (Linkshegelianismus)

Die Benützung der Sammelbezeichnung „Jung-Hegelianismus“ anstelle der in der Moderne geläufigeren Klassifizierung als „Linkshegelianismus“ hat verschiedene Gründe. Die Benennung „Linkshegelianismus“, die vor allem in der sogenannten „abendländischen“ Philosophie der Gegenwart gebraucht wird, fördert Verwechslungen, vor allem innerhalb der Deutung des Begriffes der „Linken“. Die zur Zeit in der faschistischen, halbfaschistischen oder klerikalfaschistischen Literatur angezielte politische „Linke“ kann mit dem Anliegen der einstigen Hegelschen „Linken“ nicht identifiziert werden. „Links“ – ist nur dann ein ausgangsmäßig geisteswissenschaftlicher Begriff, wenn mit ihm eine gleichgelagerte Gruppierung im Abstand zu Organisationen *entgegengesetzter* Richtung gekennzeichnet werden soll. Geisteswissenschaftlich ist die „Linke“ nichts ohne eine „Rechte“.

In der Philosophie bedeutet „links“: von einer aufgeschlossenen und daher von der herrschenden Richtung ausgeschlossenen Fragestellung her an die Probleme der Tagespolitik und der Wissenschaft, also *in radikaler Fragestellung*, heranzutreten und eine Lösung selbst unter Bruch mit traditionellen Momenten zu wagen. „Links“ – bedeutet im gegenwärtigen politischen Leben (des Westens): das persönliche Sekuritätsstreben zurückdrängen und dem Ziele des Fortschritts einer größeren Gemeinschaft, einer durch staatliche und gesellschaftliche Maßnahme zurückgesetzten (und daher: verfolgten) Klasse das Übergewicht geben. Der Begriff „links“ enthält ursprünglich kein Bekenntnis zum Sozialismus. Dieses stellt sich erst ein, wenn das Problem des Fortschritts zeitgeschichtlich richtig, d. h. unter Berücksichtigung des Gebotes der Übereinstimmung der Produktionsverhältnisse mit dem Charakter der Produktivkräfte angelegt auftritt.

Mit all dem hatte der „linke“ Hegelianismus nur mittelbar zu tun. Will man aber mit einer betonten Benützung dieser Bezeichnung für eine hegel-[52]sche Linie den Begriff der „Linken“ festlegen und damit inhaltlich historisieren, schmälern, einbuchten, so erscheint eine konkrete geschichtliche Erscheinung dann als „links“ charakterisiert, wenn ihr Versagen als exemplarisch hingestellt werden soll. Das „Linke“ erscheint dabei als das „Linkische“, als das Gescheiterte, das in und mit seinem Scheitern auf eine innewohnende Typisierungs-Chance abfärbt.

Anfangs wurde die hier gemeinte Gruppe der Hegelschen Nachfolge als „Jung-Hegelianismus“ gekennzeichnet. Erst David Friedrich Strauß brachte die Dreiteilung ins Gespräch: die „Linke“, die „Rechte“ und „das Zentrum“.[140] Heinrich Leo korrigierte sofort: „So

[140] David Friedrich Strauß, „Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie“, 3. Heft, Tübingen, bei C. F. Osiander, 1837, S. 126. Die Dreiteilung wird zumeist rein schematisch dargestellt und zitiert, obwohl sie nicht so gemeint war. Strauß hat die „Linke“ *nicht* dargestellt, nicht einmal skizziert. Zynisch rechnet er sich allein hinzu. Die Stelle, die nie eingehend zitiert wurde, lautet: „Mit dieser Abweichung von Rosenkranz also, mit der Behauptung, daß die Wahrheit der evangelischen Geschichte von der Philosophie aus weder ganz noch teilweise sondern die Prüfung derselben durchaus der historischen Kritik freizulassen sei, würde ich auf

3. Die linke Seite der Hegelschen Schule

schlage ich die Koalition des Centrums mit der linken Seite vor: was eine kompakte Majorität bilden würde, deren Leiter der Abgeschiedene selbst bleiben würde“[141]. Gleichzeitig wird aber diese „Linke“ verspottet, verdammt, verurteilt. Sie ist eigentlich gar keine Hegel-„*Schule*“, „man sollte vielmehr von einem Teil dieser Schule Sekte, Rotte sagen“[142].

Ausgang der Spaltung waren zweifelsohne religiöse Streitfragen, die aber der Form und dem Inhalt nach (um ihrer Allgemeingültigkeit willen) als *Religions-Philosophie* vorgetragen und auch so verstanden wurden.[143] Ihnen folgten politische Kontroversen, die ebenfalls den Boden der Philosophie erreichten, da sie aus Hegels Staats- und Rechtsphilosophie abgeleitet die Gegenwart nicht nur konkret-allgemein, sondern geschichtlich und geschichtsphilosophisch anzielten.[144] Wenn daher heute Karl Löwith „es für die Einteilung der Hegelschen Schule in eine Rechte von Althegelianern und eine Linke von Junghegelianern“ als „bezeichnend“ findet, „daß sie keinen rein philosophischen Differenzen entsprang, sondern politischen und religiösen“[145], so nimmt Löwith (wie häufig!) den Begriff des Politischen zu eng und den des Religiösen zu weit – und damit den des Philosophischen zu isoliert. Es waren echte, aufholbare „Differenzen“ philosophischer Natur[146], die den Trennungsstrich veranlaßten. So ist auch vom Philosophischen her gerechtfertigt, den die philosophischen Gehalte in ihrer ursprünglichen Spaltungskraft kennzeichnenden Ausdruck „Junghegelianer“ zu bevorzugen.

Wohl gebrauchen ältere und neuere Klassifizierungsversuche dieser typisch nach-hegelischen Erscheinungen die Termini Links- oder Junghegelianer wechselweise, oft auch wahlweise, den einen als Klammerzusatz des anderen. Zeitgenossen, vor allem die Tagesliteratur jener Epoche, hielten sich zur Hauptsache an den Ausdruck „Junghegelianer“, wobei „jung“ nicht nur lebensaltersmäßig den Abstand von Hegel aufweisen sollte, sondern gleichzeitig das Neue, das Moderne, nicht etwa eine „Jüngerschaft“, repräsentierte. Auffallend bleibt dabei, daß die Kritik an den „Junghegelianern“ diese gerade dann nicht als „Linkshegelianer“ zeich-

---

treten, wenn es diese Schule nicht vorzöge, mich aus ihrem Bereiche ganz auszuschließen und anderen Geistesrichtungen zuzuwerfen; – freilich nur, um mich von diesen, wie einen Ball wieder zurückgeworfen zu bekommen.“

[141] Heinrich Leo, „Die Hegelingen“. 2. Auflage, Halle, 1839, S. 24.

[142] A. a. O., S. 25 (Fußnote)

[143] Unter dem Aspekt der Religions-*Philosophie* und der Kritik an Hegels Religionsphilosophie durch Marx (teilweise auch durch Heine, Feuerbach, Stirner u. a.) sehen viele Leser der „Marxismusstudien“ die Kontroverse Marx – Hegel und dabei zugleich die Möglichkeit, den Marxismus auf einen erweiterten Hegelianismus (also auf eine geschichtlich überholte Position!) zurückzuführen. Dies ist der *politische* (und deshalb auch von politischen Kräften geförderte) Zweck der sogenannten „Marxismusstudien“ der evangelischen Akademie in Bad Boll. Nur ein Teil der dort diskutierten Referate ist in den „Marxismusstudien“ publiziert. Eine fast erschöpfend angeführte Literatur zu diesem religionsphilosophischen Thema liefert Helmut Gollwitzer, „Die marxistische Religionskritik und christlicher Glaube“, in: „Marxismusstudien“, Band IV (1962), S. 1 ff. Die Verquickung der religiösen Frage mit der politischen und beider zusammen unter philosophischen Vorzeichen als *philosophische* Kritik [321] Marxens an Hegel stellt Eric Weil, „Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens in der Neuzeit“, a. a. O., S. 144 ff., vor. Wenn heute Marx an Hegel gemessen oder Hegel am Marxismus dargestellt wird, ist es immer ein Philosophikum *und* Politikum zugleich. K. Löwiths Versuch einer gewissen Trennung der Bereiche Religion, Politik und Philosophie innerhalb der Hegel-Marx-Kritik kann daher nicht durchgehalten werden.

[144] Aus dieser Sicht vermittelt Mario Rossi einen Abschnitt in seiner umfassenden Darstellung „La crisi del prima hegelismo tedesco e gli esordii filosofici di Marx e di Engels“, in: „Rivista storica del Socialismo“, Heft 7-8, S. 425 ff. (S. 432 f.), beginnend mit Gustav Hugo und Johann Friedrich Herbart bis zu Schubarths „Hegel und Preußen“ (1841) und den „Hallischen Jahrbüchern“.

[145] Karl Löwith, „Von Hegel zu Nietzsche“, 3. Auflage, Kohlhammer-Verlag, Stuttgart, 1953, S. 65

[146] Über die philosophische Ergiebigkeit des Differenz-Begriffes für die Darstellung der Distanz idealistischer Philosopheme gegenüber materialistischen Erkenntnissen siehe meine Vorlesung an der Universität Prag „Über den Begriff der Differenz bei Hegel, Heidegger und Marx“ (1961). Der Vortrag ist in „Filosofický Casopis“, Prag, 1964, Heft 2, 208 ff., abgedruckt. – Den Differenz-Begriff bei Hegel im Hinblick auf Aristoteles untersucht Karl Heinz Ilting in „Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik“, in: „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft“, 71. Jahrgang, 1, 38 ff. (61 ff.), Verlag Carl Alber, München, 1963.

net, wenn sie das politische Konzept derselben angreift. Hören wir St. René Taillandier in seiner Darstellung der „gegenwärtigen Krisis der Hegelschen Philosophie“ (1847): „Der Atheismus der Junghegelianer beschränkt sich nicht auf das Gebiet einer [53] Schule, die über sich selbst errötet, er bildet das Banner einer täglich wachsenden Partei, die in dem Wahne der Wahrheit ihre Sätze mit einer beispiellosen Offenheit entwickelt.“[147] Und auch C. L. Michelet hat in seinem heute so billig anmutenden Hegel-Bild „Hegel der unwiderlegliche Weltphilosoph“ den „rechten“ Hegelianern weniger die „linken“ als vielmehr „eine Drachensaat von fortschrittsdurstigen Jüngern“ gegenübergestellt.[148]

Erscheint es demgegenüber als ein Gebot der Klugheit, überhaupt auf die Gruppierung zu verzichten, wie es heute Kurt Schilling in seiner Philosophie-Geschichte übt?[149] Ist es nicht zutreffender, am Oberbegriff „Jung-Hegelianismus“ festzuhalten, wobei dann häufig im Untertitel die Gleichsetzung mit „Linkshegelianismus“ erfolgt? Karl Vorländer macht von diesem Modus Gebrauch[150], Karl Löwith schließt sich letzten Endes an.[151] Mario Rossi hält zumeist an der Sammelbezeichnung „Linke“ fest, wechselt aber mit dem Terminus „giovani Hegeliani“ ab.[152] Die gleichzeitige Benützung beider Bezeichnungen hat bei Friedrich Engels in „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ ein Vorbild; Engels spricht vom „linke[n] Flügel, den sogenannten Junghegelianer[n]“.[153] Hingegen kehrt die von der Akademie der Wissenschaften der UdSSR herausgegebene „Geschichte der Philosophie“ zur ausschließlichen Benützung der Bezeichnung „Junghegelianer“ zurück.[154]

Wie Willy Moog treffend festhält[155], war Strauß’ Einteilung von ihm nicht nur hypothetisch angenommen, sondern im Hinblick auf ein bestimmtes Problem formuliert und in diesem beschränkt, eben in und mit der Frage, ob und wieweit mit der Idee der Einheit göttlicher und menschlicher Natur die evangelische Geschichte sich als (historische) Geschichte erweisen lasse, also „Geschichte“ sei.

So wichtig die *Kritik* der Hegelschen Religionsphilosophie ist – hegelisch gesehen, ist *jede* Kritik einer Sparte der Philosophie zugleich eine Kritik des ganzen Systems; historisch gesehen, ist die Kritik der Religionsphilosophie durch den Marxismus zugleich die Kritik der Hegelschen Philosophie überhaupt –, so wenig können wir heute eine Identifikation des gegenwärtigen Begriffs der politischen „Linken“ mit der religionskritischen Note der einstigen Hegel-Kritik akzeptieren. Das aktuelle politische Anliegen der „Linken“ wäre erheblich eingeengt und abgestumpft, würde es sich auf Religionskritik beschränken. Die „Frage der Idee der Einheit der menschlichen und göttlichen Natur“ bildet auch in der evangelischen Kirche der Gegenwart kein Problem mehr. Die Frage „ist“ keine Frage mehr. Sie ist überholt. Ihre Verneinung ist nicht mehr Ausdruck „linker“ Haltung. Wo sie noch erhoben wird, wie gelegentlich in den „Marxismus-Studien“ der evangelischen Akademie oder in anderen religionswissenschaftlichen Zeitschriften, stellt sie sich als rudimentäre und daher zumeist nur als histo-

[147] Zusammen „Mit einer kritischen Einleitung über die Bedeutung der letzten zwölf Jahre in Deutschland“ herausgegebenen von H. Jellinek, Leipzig, Verlag E. O. Weller, 1847, S. 72.
[148] In: „Hegel der unwiderlegliche Weltphilosoph. Eine Jubelschrift“, Leipzig, 1870 bei Dunker & Humblot, S. 56: „Eine Drachensaat von fortschrittsdurstigen Jüngern war aus seiner Lehre entsprossen; und sie sahen sich gerade für die wahre Konsequenz desselben an, während die rechte Seite der Schule, ein Göschel, ein Gabler, zum Teil auch Rosenkranz, die im Fahrwasser der alten Restauration verblieben, auch von den Gegnern Hegels für die ihn mißverstehenden Anhänger gehalten wurden, ohne darum ... der Anfeindung jener Gegner entgangen zu sein.“
[149] In: „Geschichte der Philosophie“, Reinhardt-Verlag, München, 2. Auflage, 1953, Band II, S. 353.
[150] Karl Vorländer, „Geschichte der Philosophie“, Meiner-Verlag, Leipzig, 1927, Band III, S. 101 ff.
[151] Karl Löwith, a. a. O., S. 65, 78 ff.
[152] Mario Rossi, a. a. O., S. 426.
[153] Engels, „Ludwig Feuerbach“, Berlin, 1952, S. 12/13. [MEW Bd. 21, S. 271]
[154] Deutsche Ausgabe, Berlin, Verlag der Wissenschaften, 1960, Bd. II, S. 109 ff.
[155] Willy Moog, „Hegel und die Hegelsche Schule“, Verlag Ernst Reinhardt, München, 1930, S. 430 ff.

risch untersuchungswerte Problematik vor. Vielleicht bildet sie auch (aktuell betrachtet) den (untauglichen) Versuch, als „fünfte Kolonne ideologischer Natur“ für den absterbenden Kapitalismus zu dienen.

[54] Ein weiterer Umstand spricht gegen die Beibehaltung oder ausschließliche Benützung der Sammelbezeichnung „Linkshegelianer“. Die Bezeichnung ließe den *Frontwechsel* als eine politische Konversion aufscheinen, die wohl kaum an die gegenwärtigen Erscheinungsformen solcher Ideologie-Verwechslungen geistiger „Wanderer“ heranstehen darf. So durchmaß Bruno Bauer alle drei Zeichnungen Strauß’, vom anfangs „rechten“, dann zum „radikalen“ und schließlich zum „reaktionären, bzw. kirchlich-orthodoxen“ Fahrwasser, ohne den Boden einer Auseinandersetzung mit Hegel und der Hegel-Deutlichmachung zu verlieren. Lag aber ein politischer Gesinnungswandel Bruno Bauers im Sinne heutiger politischer Konzeption vor? Die Junghegelianer waren als „Linke“ niemals durchgängig „links“, d. h. *links in allen Fragen des politischen Lebens*. Ihre Links-Einstellung resultierte aus der Religionskritik und gewann, da sie als philosophische Kritik an alle Lebensfragen herankam, im politischen Leben wohl einen gewissen Platz. Sie brachte es aber nicht zum geschlossenen *politischen Ausdruck*, stieß nicht zum politischen Bedürfnis einer weltanschaulichen Stellungnahme zur Totalität der „Welt“ vor und versagte beim Bilden einer *politischen Fraktion*. Der Zusammenschluß – und dieser noch in sehr loser Form – gelang nur als *literarische Gruppe*. Deshalb war ein Frontwechsel keine politische Konversion. So können auch die Junghegelianer nicht mit der heutigen politischen „Linken“ verglichen oder gar als deren Vorläufer angesprochen werden.[156] Der jüngst lautstark in die „westliche“ Welt hinausposaunte Stoß-Seufzer von Dieter Groh „Junghegelianer und noch kein Ende“[157] verhallt daher im Leeren.

Die Junghegelianer lieferten einige der eigenartigsten Formen der *Hegel-Beschäftigung*. Sie sind es eigentlich, die der ganzen Hegel-Nachfolge das Fluidum und die Strahlungskraft sichern. Für das Thema einer geistesgeschichtlichen Erforschung der *Hegel-Wirkung* stellen sie die interessanten Partien. In ihnen hat sich deutlich und weithin sichtbar die Sprengkraft der Hegelschen Philosophie bewährt – und ihr letzthinniges Versagen offenbart. Auch der Junghegelianismus hatte seine geschichtliche Berechtigung. Hegel sagte selbst, „daß jede Philosophie notwendig gewesen ist“[158]. Ebenso „notwendig“ war dann auch, daß der Marxismus die Fragestellung des Junghegelianismus beiseite schob und korrigierte.[159]

---

[156] Auch für die Klassifizierung der heutigen Hegel-Organisationen ist die Trennung in „links“ und „rechts“ abwegig, obwohl sie sehr häufig in der Tagespresse so gezeichnet wurde. Nach dem zweiten Weltkrieg gab es zunächst *nur* die „Internationale Hegel-Gesellschaft“ mit dem Sitze in Nürnberg. Da diese an der aktiven Beteiligung von Philosophen aus den sozialistischen Ländern fest-[322]hielt und unweigerlich darauf bestand, daß Philosophen aus der Deutschen Demokratischen Republik gleichberechtigt an den Arbeiten der Gesellschaft teilnahmen, kam es zur Sezession. Eine in Neugründung befindliche Gruppe brachte zunächst in ihren Aufrufen und Werbe-Parolen das Moment der „rechten“ Seite ein, bis sie bei der endgültigen Vereins-Konstituierung im Juli 1962 in Heidelberg die faschistisch belasteten Philosophen Wundt, Heimsoeth, u. a. nicht mehr herausstellte und sich nur noch – alsdann sogar unter kurzfristiger Mitwirkung der „Hegel-Gesellschaft“ – zum Zwecke der Forschung (insbesondere der archivalischen, lexikographischen, bibliographischen, historischen, editorischen und hermeneutisch ansetzenden Forschung) als „Internationale Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie“ unter Leitung von Hans Georg Gadamer etablierte. – Der Vorgang zeigt, wie die Aufspaltung in eine Hegelsche „Rechte“ und „Linke“ immer wieder in Erinnerung kommt und im Unterbewußtsein fortlebt. Teilweise liegt der Übertragung solcher Phänomene auf eine historisch anders gelagerte Situation eine gewisse Denkbequemlichkeit zugrunde. – Sogar noch 1969, also zu einer Zeit, da diese Alternativ-Sicht geradezu als altmodisch und überholt allgemein gewertet wurde, kamen bei den Andeutungen der vertrottelten Staatsmaschinerie Frankreichs unter de Gaulle und ihrer Maßnahmen gegen den VII. Internationalen Hegel-Kongreß im Journalismus immer wieder die Bezeichnungen „Linkshegelianer“ oder „Linkshegelianismus“ (teilweise auch als Vorwurf) zu Wort.

[157] In: der Zeitschrift „Der Staat“, Speyer, 1964, S. 347 f.

[158] In: „Geschichte der Philosophie“, Ausgabe Michelet, Berlin, 1833, bei Duncker und Humblot, Band I, S. 50. – Daher geht es nicht an, den Junghegelianismus allein zu verdammen und seine Unfähigkeit zu brandmarken,

Worin liegt die *Besonderheit* der Stellung zu Hegel seitens der Junghegelianer? Viele Versionen und manch schwieriger Deutungsversuch verfehlten das richtige Ergebnis, weil das Phänomen eines „Links-Hegelianismus“ entweder isoliert, losgelöst aus der Betrachtung der einundeinhalb Jahrhundert währenden *Wirkung* der Hegelschen Philosophie angegangen oder „Links-Hegelianismus“ einfach als Keimzelle, als Vorform des Marxismus und daher *nur* mit diesem im Zusammenhang genommen wurde, statt die Ziele und das philosophische Anliegen *in geschichtlicher Notwendigkeit* aus der Stufe der gesellschaftlichen Verhältnisse jener Ära abzuleiten. Der Jung-Hegelianismus, als Hegel-Schule erwachsen, dringt sofort über den Schul-Charakter hinaus und überwindet diesen, weil er die fortschreitende [55] Entwicklung der sozialen Verhältnisse spürte und mit ihr nur in einem Abrücken von Hegel als einem „Überwinden“ Hegels fertig werden zu können meinte. Hingegen konnten die Alt-Hegelianer weit mehr am Schul-Charakter festhalten, weil sie für die Beibehaltung der Produktions- und Eigentumsverhältnisse in der überkommenen Form eintraten und mit Hilfe des Hegelschen Systems revolutionäre Entwicklungs-Möglichkeiten zu reformatorischen Versuchen abschwächen wollten.

Bereits an der Schwelle des Jung-Hegelianismus steht denn auch der Zug zur Auflösung „als“ Schule, nachdem zahlreiche Zusammenhaltsversuche ins Leere stießen (z. B. Unterzeichnungen gemeinsamer Reverse religiösen Inhalts). Karl Gutzkow hat dies in seiner Kampfschrift „Leo und die Hegelingen“ 1838 festgehalten.[160] Er weist auf die „größere individuelle Freiheit“ in dieser „Hegel-Schule“ hin und bemerkt, „daß hier das Schulmäßige völlig aufgehört zu haben scheint“.

Tätigkeitsdrang, Handlungssucht, Verbesserungswille, Akzentverlagerung von der Theorie auf die Praxis zeichnen diese Gruppe aus. Als Anknüpfung an Hegel bleibt sohin eine in der Hegelschen Philosophie *mögliche*, aber von Hegels selbst nicht voll, ja nicht einmal halbwegs gezogene *Linie zur Praxis*.[161] Aber: Die Berufung auf Hegel bleibt trotzdem sinnvoll, echt. In allen Darstellungen jener Epoche der Philosophiegeschichte wird dieser Zugang zu Hegel hervorgehoben und mit Zitaten belegt. Es sei hier nur eine, bisher kaum beachtete Stimme (wiederum die Gutzkows) erwähnt: „Es ist die freie, entschlossene Fraktion der Hegelschen Schule, die nicht glaubt, daß die Lehre ihres Meisters erfunden wurde, um das, was ist, zu bestätigen, sondern auch von vielem zu zeigen, daß es weit besser sein könnte, als es ist.“ Dieser 1838 geschriebene Satz trifft geschichtlich Richtiges – und auch heute manchen sich auf „Hegel“ berufenden Politikern des Westens Unbequemes –, insofern die Frage der Beziehung einer Philosophie zur „Wirklichkeit“ als grundlegendes Kriterium herausgestellt wird.

Die Verbindung innerhalb der Gruppe der Junghegelianer hatte nie die Dichte einer *echten politischen Gruppe* erreicht. Der Schulzusammenhang flachte im Laufe der Jahre ab. Wilhelm Stähler sieht – abwärts gerichtet – einen „fortschreitenden Typus des Schulzusammenhangs“[162]. Er lehnt es ab, einzelnen Mitgliedern die Eigenschaft „stationärer Glieder der He-

---

ohne die positiven Seiten zu vermerken. Hegel sagt weiter: „Das Verhalten gegen eine Philosophie muß also eine affirmative und negative Seite enthalten, dann erst lassen wir der Philosophie Gerechtigkeit widerfahren.“

[159] T. I. Oiserman, „Die Entstehung der marxistischen Philosophie“, deutsche Ausgabe, Berlin, 1965, S. 26: „aber schon damals unterscheiden sich Marx und Engels von den linken Hegelianern“. Die Unterscheidung sieht Oiserman in der „Fragestellung“.

[160] Zitat nach: „Ausgewählte Werke“, herausgegeben von Heinrich Houben, Hesseverlag, Leipzig, Band IX, S. 100 ff.

[161] Siehe hierzu: Wilhelm R. Beyer, „Der Begriff der Praxis bei Hegel“, in: DZfPh 1958, S. 749 ff., und Manfred Riedel, „Theorie und Praxis im Denken Hegels“, Kohlhammer-Verlag, Stuttgart, 1965. – Ferner: Ivan Dubsky, „Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialektik“, Tschechoslowakischer Akademie-Verlag, Prag 1961; Sok-Zin-Lim, „Der Begriff der Arbeit“, Bouvier-Verlag, Bonn, 1963. Dieser äußerst schwachen Schrift, die Hegel selbst sicherlich als Zeichen von „Seichtheit“ beurteilt hätte, stehen wichtige Gedanken zum Praxis-Begriff Hegels aus den Arbeiten des VI. Internationalen Hegel-Kongresses von 1966 gegenüber.

[162] Wilhelm Stähler, „Zur Unsterblichkeitsproblematik in Hegels Nachfolge“, in: „Universitas“, Münster, 1928, S. 35.

gelschen Schulen“ zuzubilligen. In diesem Zusammenhang des Aufzeigens eines *Fortschreitens* der Hegel-Beziehung und der Lockerung der gemeinsamen Ansichten kommt er dann (vor allem für Weise und den jüngeren Fichte) zu der Kennzeichnung als „*Pseudo-Hegelianer*“ für diejenigen Philosophen, die die Hegel-Ableitung auf die theistische Modifikation der spekulativen Grundgedanken beschränken.

Auch auf dem Gebiete der *Sozialphilosophie* kann der gleiche Typus des Zusammenhangs erkannt werden: David Koigen hält den Junghegelianismus für „einen Fluß, in den verschiedene Flüsse einmünden“.[163] Die ganze Geschichte des Jung-Hegelianismus durchwaltet eine Entwicklungs-Tendenz. [56] Das Ziel sieht Koigen in einem „sozialen Positivismus“. Unter Ausnützung des Hegelschen Prinzips der Entwicklung aus dem Prinzip selbst wird die soziale Tatsache nicht nur empirisch hingenommen, sondern spekulativ entwickelt, bis schließlich die sozialen Tatsachen den Jung-Hegelianismus verdrängen. Dabei gelingen Koigen treffliche Herausstellungen einzelner Hegel-Momente im Kreise der Jung-Hegelianer. So nimmt er z. B. Strauß „demokratischer als Hegel“, weil er in dem „Substantiellen“ nicht mehr hegelisch „die das Substantielle verwirklichenden Subjektivitäten“ sieht, sondern zahllose Exemplare der Idee, „viele Individuen aller Sphären“. Auch der Hegelianismus Lorenz Steins bleibt interessant. Hier lassen sich „zwei hervorragende Hauptmomente auffinden. Es ist das Bestreben Steins, alles zu und von einem Begriffe zurückzuführen und abzuleiten, wobei der Prozeß dieses Verfahrens sich in dialektischer Weise vollzieht. Ganz handgreifliche geschichtliche Gegenstände, deren realistische Natur Stein bei weitem nicht fremd bleibt, ja, die oft erst bei ihm zum ersten Male präzis und deutlich zum Ausdruck kommen, dürfen dieser Betrachtungsweise nicht entzogen und unter die Kontrolle eines logisch aufgebauten Gesamtbegriffs gestellt werden.“

Koigen, der sich *für eine Renaissance* in der Philosophie und *gegen eine Revolution* einsetzt, kommt doch zu dem Ergebnis, daß der Jung-Hegelianismus ein „Erbe“ hinterlassen habe, das für die Gegenwart fruchtbar gestaltet werden kann. Erst in der Verbiegung dieses „Erbes“ zu einem Versuch, den Marxismus durch überbetonte Hinweise und Verzerrung seiner *geschichtlichen Abkunft von Hegel* (nicht vom „Links-Hegelianismus“) zu schwächen und abzustumpfen, bürgerte sich in der idealistischen Literatur immer mehr die Sammelbezeichnung „Links-Hegelianismus“ statt „Jung-Hegelianismus“ ein.

Des weiteren halten wir für die Gegenwart an der Bezeichnung „Jung-Hegelianismus“ für diese Art der „Hegelei“ fest, weil das *Programm* dieser Philosophen niemals mit dem der gegenwärtigen „Linken“ (in denjenigen Ländern, in denen die Trennung zwischen „Linke“ und „Rechte“ überhaupt einen Sinn hat – und das sind in der Gegenwart alle kapitalistischen Staaten) gleichgesetzt werden kann. Soweit solche Gleichsetzung dennoch geschieht, erfolgt sie in der Absicht, einer bestimmten „Linken“ in ihrem Kampf Schwierigkeiten zu bereiten oder in ihrem Lager Verwirrung zu stiften.

Allerdings scheint ein Moment auf, das eine gewisse Parallele rechtfertigt. Es ist dies die Tatsache, daß solche „linke“ Hegelei oder als „Links-Hegelianismus“ bezeichnete Hegel-Beschäftigung verrufen und von den herrschenden Kräften verfolgt wird. Einst galt ja wohl bereits ein mit der Bezeichnung „*Junghegelianer*“ titulierter Philosoph als gefährlich, wie Ludwig Noack festhält. Er sagt: „Während der Zeit der vormärzlichen Reaktion und in den fünfziger und sechziger Jahren reichte der Name ‚Junghegelianer‘ hin, um die damit Gezeichneten von Lehrstuhl und Kanzel auszuschlie-[57]ßen.“[164] Bereits H. Leo hatte ja, wie

[163] David Koigen, „Zur Vorgeschichte des modernen Sozialismus in Deutschland. [323] Zur Geschichte der Philosophie und Sozialphilosophie der Junghegelianer“. In: „Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte“, Bern, Band XXVI, 1901.

[164] Ludwig Noack, „Philosophie-geschichtliches Lexikon“, bei Erich Koschny, Leipzig, 1879, S. 352.

Gutzkow verabscheuend geißelte, „das Einschreiten des Staates gegen die von ihm signalisierte Fraktion (der „Hegelinge“) gefordert“[165]. Die *Gründe* der Verfolgung Hegelscher Philosophie liegen heute aber, nach dem Erstarken sozialistischer Staaten, auf vollkommen anderer Ebene. Lediglich die *Gefährlichkeit* der Hegelschen Philosophie für Saturierte, sei es für die Drahtzieher der religiösen Orthodoxie des 19. oder für die Imperialisten des 20. Jahrhunderts, blieb dieselbe. Aus Angst finden daher diese Kräfte stets Sonderbezeichnungen für die ihnen unbequeme geistige Regsamkeit der sich mit „Hegel“ beschäftigenden Philosophen. Es war der preußische Kronprinz selbst, der die Junghegelianer eine „*Rotte*“ nannte, die er als Schrittmacher einer kommenden Revolution bezeichnete.[166] Constantin Frantz hinwiederum bezeichnete sie geringschätzig als „Philosophanten“.[167]

Meist werden die Junghegelianer als eine Hegel-„*Schule*“ bezeichnet. Mario Rossi hält – in der erwähnten Studie – an dieser Kennzeichnung fest. Hingegen vertritt Franz Wiedmann die Meinung[168], daß es sich hier eigentlich nicht um eine geschlossene philosophische „Schule“ gehandelt habe, sondern daß sich einige Philosophen „schulmäßig“ auf Hegel, als auf den „Meister“ berufen hätten. Er sieht also die Programmierung als Schule nicht vom Schulhaupt her, sondern von den „Schülern“, deren Beziehung zum Haupt „schulgemäß“ gestaltet war. Andernorts begegnen wir den Bezeichnungen: Gruppe, Partei, Fraktion, vielfach „Seite“ und auch weiteren Charakterisierungen. Engels sprach vom „Flügel“ – eine Kennzeichnung, die sich aus späterer Sicht als zutreffend erwies. Lenin hat – in vollkommen anderem Zusammenhang, nämlich bei der Wertung des politischen und kulturellen „Erbes“ – davon gesprochen, daß es „die verschiedensten Schattierungen gibt“, „es gibt linke und rechte Flügel“[169]. Ebenso fruchtbar wäre es, aus der Kunst den Begriff „Flügel“ herbeizunehmen und in etwa die *Funktion* eines Tryptichon-*Flügels* in seiner Darstellungskraft zum Ganzen bildhaft auf den „Flügel“-Begriff für die Hegel-Schulen zu übertragen.

Wilhelm von Humboldt hatte schon 1828 festgehalten: „Hegel macht Schule und macht sie mit Absicht.“[170] Hegel selbst hatte ja bemerkt, daß „sich eine Partei erst dadurch bewähre als die siegende, *daß sie in zwei Parteien zerfällt*. Denn darin zeigt sie das Prinzip, das sie bekämpfte, an ihr selbst zu besitzen und hiermit die Einsamkeit aufgehoben zu haben, in der sie vorher auftrat.“[171] Diesen von Hegel aus einfacher Reflexionsphilosophie gewonnenen Satz hat Friedrich Engels als Grund-Satz auf die Entwicklungsgeschichte des Proletariats übernommen und am 20. Juni 1873 an August Bebel geschrieben: „Übrigens hat schon der alte Hegel gesagt: Eine Partei bewährt sich dadurch als die siegende, daß sie sich *spaltet* und die Spaltung vertragen kann. Die Bewegung des Proletariats macht notwendig verschiedene Entwicklungsstufen durch ...“ [MEW Bd. 33, S. 591] *Spaltung als Entwicklung* – das ist ein

---

[165] Karl Gutzkow, a. a. O., S. 350.

[166] Im „Politischen Wochenblatt“ vom 14.7.1838: „Wir haben eine Revolution zu erwarten, wir haben eine preußische Revolution zu erwarten von der junghegelischen Rotte.“

[167] In: „Grundzüge des wahren und wirklichen absoluten Idealismus“, Leipzig, 1843.

[168] In: „Hegel“, Rowohlts Rotations Romane, Hamburg, 1965, S. 46.

[169] In: „Auf welches Erbe verzichten wir?“, Lenin, „Werke“, Bd. 2, S. 542.

[170] Zitat bei Noack, a. a. O., S. 350.

[171] In der „Phänomenologie des Geistes“, Erstausgabe, S. 524. Das Zitat schließt mit dem für die Spaltung der Hegel-Schule eigenartig aktuell klingenden Hinweis: „So daß also die in einer Partei entstehende Zwietracht, welche ein Unglück scheint, vielmehr ihr Glück beweist.“ – Problematisch erscheint hingegen Manfred Riedels These, daß die aus hegelischer Doppeldeutigkeit des Satzes: „Die Wahrheit wird Euch frei machen“, und dem Gegensatz, „daß die Freiheit wahr mache“ (Siehe: Hegel-Studien-Ausgabe, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1968, Band III, S. 41), resultierende Alternative zur „Spaltung in Jung- und Althegelianer führte“ und daß diese Spaltung „eine Auseinandersetzung mit dem Gedanken der Hegelschen Philosophie eher behindert als gefördert hat“. Hegel war – wie wir sahen – genau anderer Meinung. Der historische Materialismus schließt sich ihm hier an. Hingegen dürfte in dem „Zerfall in zwei Fraktionen“ nicht gerade ein *Gesetz* gesehen werden, wie es der Anarchist Petr Kropotkin annimmt. (Siehe: „Memoiren eines Revolutionärs“, Insel-Verlag, Frankfurt a. M., 1969, S. 453).

wichtiger Hegelscher Geschichts-Gedanke, der an ihm selbst erprobt, die Geschichtsmächtigkeit seiner Philosophie belegt. Aber: Vor der Geschichte [58] haben sie *beide* versagt, die „Linke“ sowohl wie die „Rechte“ der Hegel-Schulen; sie hatten die Entwicklungs-Kraft der Spaltung nicht in sich. Es erscheint daher auch aus diesem Grunde tunlich, die Spaltungs-Begriffe „links“ und „rechts“ nicht zu sehr zu betonen und besser vom „Flügel der Junghegelianer“ als von der „Partei der Linkshegelianer“ zu sprechen.

Das Hegel-Wort vom „Glück“ des Zerfalls „einer Partei in zwei Parteien“ und die Übertragung dieses Gedankens auf eine politische Linke und Rechte birgt für die aktuell-politische „Linke“ in den kapitalistischen Ländern eine große Gefahr. Der Satz kann als Spaltungsversuch ihrer Einheit und damit ihrer politischen Kraft angesprochen werden. Andrerseits kann er einer Partei-Dismembration Hilfestellung geben, die nur zu Täuschungszwecken vollzogen wird. Auch die Spaltung der einer wirklichen „Linken“ entgegengesetzten Partei-Gruppierung ist uninteressant, weil – von der „Linken“ her – diese Gruppen zusammen betrachtet werden müssen. Zwar hatte Karl Rosenkranz in seiner Rede zum 18. Januar 1843 am „Krönungsfeste Preußens“ in Königsberg eine Übertragung dieses Hegelschen Gedankens in die parteipolitische Diktion vollzogen, die äußerlich annehmbar, im Endergebnis aber doch nur konservativ und reaktionär wirkend auftrat. Rosenkranz sagte: „Soweit Hegel. Aber wohl zu merken, nur dann ist die Entzweiung ein Glück, wenn sie aus objektiver Notwendigkeit organisch entspringt. Die gemachte Entzweiung, nach dem machiavellistisch-jesuitischen Grundsatz des *divide et impera* hervorgebracht, ist nur eine Uneinigkeit, welche, wofern die Existenz der Partei auf einer wirklich substantiellen Basis beruht, lediglich einen Wechsel der Personen, weiter nichts, zur Folge haben kann.“[172]

Die *politische* „Linke“ ist niemals durch „Abfall“ von einer allgemeinen Partei oder durch eine Dismembration dieser entstanden. Ihr Entstehungsgrund liegt auch nicht auf „organischer“ Ebene. Als das Klassenbewußtsein der arbeitenden Klasse sich verdichtete, drängte es *gesetzmäßig* zu Organisationsformen im politischen Bereich. Auch der andere Vorgang, „die *gemachte* Entzweiung“, findet sich kaum in der Geschichte der „linken“ Arbeiterparteien. Selbst wenn „links“ in „halblinks und links“ aufgeteilt werden würde (solche Versuche, veranlaßt durch eine „*divide et impera*“-*Politik* gegenüber der Arbeiterklasse gab es immer und gibt es immer wieder), bleibt „links“ eben links. Die heutige politische „Linke“ hat daher nichts mit dem Grundanliegen des „junghegelianischen Flügels“ zu tun, selbst da nicht, wo dieser politisch oppositionell auftrat. Um diese Unterscheidung festzuhalten, scheint es richtiger, diesen „Flügel“ in erster Linie „Jung“-und nicht „Links“-Hegelianer zu nennen.

Hingegen will Horst Stucke in seiner ungemein interessanten Schrift über die Junghegelianer unter dem Motto „Die Philosophie der Tat“ zwischen Jung- und Linkshegelianern trennen: „Verstehen wir unter Junghegelianern grundsätzlich die jüngere Generation der Hegelianer und bezeichnen als Links- oder radikale Hegelianer, die – gipfelnd im Atheismus – den Weg zur radikalen Kritik und Destruktion des Christentums beschritten und/oder [59] sich politisch ebenso radikal zum konstitutionellen und dann zum demokratischen ‚Vernunftstaat‘ sich bekannten.“[173] Dabei gibt Stucke zu, daß sich bei solcher Gruppierungs-Einteilung „Unstimmigkeiten nicht vermeiden lassen“. Darüber hinaus glaubt Stucke die Ansicht vertreten zu können, daß die nicht-radikalen Junghegelianer „vergessen“ seien. Deshalb könne die Sammelbezeichnung „Linkshegelianer“ heute eine generelle Anwendung beanspruchen.[174]

[172] In: „Neue Studien“, Leipzig, 1875, S. 48 ff.
[173] In: „Philosophie der Tat“, a. a. O., S. 33, 47
[174] Die „nichtradikalen Linkshegelianer“ sind keineswegs „vergessen“. Es muß auf die Arbeit von E. von Bubnoff, „Die Entwicklung des strafrechtlichen Handlungsbegriffs von Feuerbach bis Liszt unter besonderer Berücksichtigung der Hegelschule“, Verlag Carl Winter, Heidelberg, 1966, verwiesen werden.

Auch die Bezeichnung „*Version*“, die durch die Veröffentlichung eines Schellingschen Nachlaß-Dossiers durch Hans Jörg Sandkühler[175] bekannt wurde, verfehlt die geschichtliche Qualität dieses ideologisch einmaligen und bis heute nachwirkenden Vorgangs.

Was zeichnet einen „Flügel“ aus? Gelingt es, ein Gemeinsames zu finden und dieses als Charakteristikum des „Flügels“ zu belegen, so wird es nicht so wichtig, die variierenden Lehren der einzelnen Vertreter oder gar den Frontwechsel einiger darzustellen. „Flügel“ meint wohl den Abstand vom Haupt-Teil, vom Mittelstück, vom ureigenen Kern, aber „Flügel“ meint diesen Abstand in erster Linie als *funktionellen* Befund. Der „Flügel“ hat Funktionen, die das Ganze zur Umgebung hin in Beziehung bringen. „Flügel“ vermittelt – zur Umwelt hin. Ohne „Seite“ zu sein (beim Vogel!), *kann* er Seiten-Funktionen mit seinen Flügel-Eigenschaften erfüllen (der „Seitenflügel“ des Altars!). Der Fenster-Flügel *öffnet* zur Umwelt, zur Welt. Der Kot-Flügel (des Kraftwagens) stellt die *Berührung* mit dem Fahrzeug ursprünglich fremden Stoffen her.

Bei „Flügeln“ von Gruppierungen wissenschaftlicher, ideeller, vereinsmäßig gebundener Organisationen überwiegt jeweils ein spezifisches Interesse der an der Flügel-Bildung Beteiligten. Bei den Junghegelianern sind *Aktivität und Radikalität* in der Fragestellung und teilweise auch in der Fragebeantwortung die Typisierungsmale. In beiden Bereichen zielen sie über die hegelsche Identifikation des logischen und des realen Prozesses hinaus, ohne in den Fehler der „neu-schellingschen“ Philosophie eines „apriorischen Empirismus“[176] zu verfallen. Hier fügt sich die logische Abspiegelung realer Sachverhalte dem philosophischen Anliegen. Der Junghegelianer aber geht von der „Wirklichkeit“ aus. Das Hegelsche System wird nur so weit als „Wirklichkeit“ genommen, als es mit der Realität in Einklang gebracht werden kann und, über diese hinauszielend, den Hegelschen Entwicklungsgedanken als „wirklich“ nimmt. Die Denkbeziehung zum Hegelschen System wird nicht als *Empirie* gesucht; sie wird zwar als *Hegel-Folge* verstanden und als *Hegel-Verbesserung*, fast als *Hegel-Korrektur* genommen. Sie bleibt *Hegel-Nähe*. Sie wird als *Auswertung Hegels* im religionsphilosophischen Streitgespräch, als *Benützung Hegels* im politischen Tageskampf verwendet. „*Hegel*“ *wird zum Aktiv-Posten*. Hundert Jahre später wird vielfach – wie wir sehen werden – „Hegel“ und die Bezugnahme auf Hegel von den herrschenden Kräften der kapitalistischen Staaten zum politischen *Passiv-Posten* deklariert werden.

[60] Die Radikalität der Fragestellung erzwang eine *Öffnung* der Hegelschen Begriffe, insbesondere eine Öffnung des Begriffes „Wirklichkeit“. Arnold Ruge konnte so im Programm der „Deutsch-französischen Jahrbücher“ festhalten, daß „das Hegelsche System die Deutschen von der Willkür und Phantastik befreit“ habe. Von Hegel wurde „der Vorteil der logischen Sicherheit und der Konsequenz“ herausgeholt und für den Kampf der oppositionellen Kräfte benutzt. Mit Hilfe der von Hegel propagierten „Vernunft“ konnte nun jeder Begriff auf seinen Vernunftgehalt geprüft und das „Wirkliche“, wenn es unzulänglich war, dem Zutritt der Vernunft geöffnet werden. Der „Weg zum Anderssein“[177] war von den Junghegelianern gesucht.

[175] In: „Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling“, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main, 1968, S. 233 und 248. Ein Unbekannter schreibt hier über Marheineke: „Eine ebenso dreiste Versicherung ist die, daß die Hegelsche Philosophie tief in das deutsche Volk eingedrungen sei. Wenn man in gewissem Sinn von einer Verbreitung der hegelschen Philosophie reden kann, so gilt dies nur von der Junghegelschen Version, die allerdings eine gute Anzahl von Verehrern zählt; aber eben von der althegelischen will, einige Berliner Studenten ausgenommen, niemand etwas wissen.“

[176] Siehe: Anonyme Schrift „Die Grundlehre der Neu-Schellingschen und der Hegelschen Philosophie in ihrer gegenseitigen Beziehung. Ein Beitrag zur objektiven Würdigung beider Philosophieen“, Reutlingen, Druck und Verlag Ensslin und Laiblin, 1847.

[177] Arnold Ruge hatte in den „Deutschen Jahrbüchern für Wissenschaft und Kunst“, V. Jahrgang, 1843, S. 6, verkündet: „Hegel hat diese Form der Freiheit vollendet und auf die höchste Spitze getrieben, wo sie umschla-

Auf ihm war im „Öffnen“ der Hegelschen Begriffe eine zeitgeschichtlich wichtige Station erreicht. Das „Zerbrechen“ dieser Begriffe gelang nicht; dies blieb Karl Marx vorbehalten.

Die Junghegelianer vermochten den Irrgarten der Hegelschen Geistphilosophie nicht zu verlassen und stritten sich mit Neu-Schellingianern und Althegelianern immer wieder um den „Zweck der Schöpfung“, ohne zu sehen, daß es überhaupt keine „Schöpfung“ gab. Hegels Begriff des „Geistes“ und seine „Geist-Philosophie“ wurden zwar „absolut“ geöffnet, aber niemals beseitigt. Arnold Ruge konnte sich noch am Sterbebett echt hegelisch damit trösten, „daß sein Bewußtsein als Form des göttlichen Seins über das Grab hinaus dauern werde“[178].

War sich hier Ruge der Nicht-Übereinstimmung des (seines!) Seins-Begriffs mit der Realität bewußt? Die alte Problematik dieser Inkongruenz zwischen Begriff und Wirklichkeit hatte einst Hegel selbst zynisch mit dem Bonmot „Um so schlimmer für die Wirklichkeit“ abgetan. Zwar denken die Junghegelianer nun umgekehrt: die Wirklichkeit geht vor. Sie bleibt aber doch *Hegelsche* „Wirklichkeit“, d. h. in ein System eingebettet, das sie zwingt, sich nach dem Begriff auszurichten. Die Öffnung des Seins-Begriffs nach der empirischen Seite hin zerbrach den idealistischen Seinsbegriff nicht vollends. Das Bewußt-Sein kehrte zum „göttlichen Sein“ zurück. Der geöffnete Ring schloß sich wieder. Es bleibt die Hegelsche Geschichtlichkeit des Begriffs auf der Stufe des Begreifens des Begriffs.

Heute glaubt die evangelische Lehre an die Berechtigung der Frage, ob der Junghegelianismus *überhaupt Ansatzpunkte* für sein Religionsverständnis im Hegelschen System „finden konnte“.[179] Die Frage ist – wie so viele der gegenwärtigen „Religionsfragen“ – aus heutiger Sicht und im Hinblick auf den Marxismus gefaßt. Weil der Marxismus die Überlegenheit über all diese Probleme bewährt und sie auf das ihnen gebotene Maß einer rein historischen Betrachtung zurückstellt, will die evangelische Lehre der Gegenwart hierfür unbedingt Ansatzpunkte im Kreise der Junghegelianer finden. Sie finden sich bei Hegel. Es darf nur die Hegelsche Religionsphilosophie nicht isoliert werden. Selbst Hegels Begriff des „Absoluten“ konnte von den Junghegelianern aufgebrochen und dann zum Zwecke ihrer Religionskritik ausgenützt, von Karl Marx zerbrochen und dann zum Kampfe *gegen* die [61] Religion benützt werden. Es galt den Junghegelianern nicht, *allein das religiöse Moment im „Absoluten*“ anzugehen. Das Ziel war ein allgemeines. Es sollte im Wege der Kritik, gerade mit der Hegel-Kritik, „die Umkehrung der bisherigen Weltanschauung und ein freies Verhalten zu den bisher überherrschenden geistigen Mächten gelingen“[180], wie Löser 1845 festhielt. Indem sich der Begriff des „Absoluten“ dem Menschen auftat, verminderte sich die Herrschaftsgewalt der geistigen Mächte. Damit auch der „geistlichen“ Mächte, die immer von den geistigen Mächten zehren. Szeliga hat denn auch gerade am Begriff des „Absoluten“ und seiner Wandlung im Kreise der Junghegelianer das entscheidende Moment der Änderung gesehen. „Die neueste deutsche Philosophie ist davon ausgegangen, den Begriff des Absoluten in die Gedankenwelt einzuführen; sie hat alsdann die Menschheit als den Träger des Absoluten erkannt; und ist jetzt dabei angelangt, das einzelne Individuum zum Besitzer des Absoluten, mit dem es nach Belieben schalten und walten kann, zu machen.“[181]

---

gen sollte.“ Es [324] blieb für Ruge bei der Sollensforderung des Umschlags. Den Umschlag selbst führte erst der dialektische Materialismus herbei.

[178] Anonymus (wie Fußnote 158), S. 54.

[179] Ernst Benz, „Hegels Religionsphilosophie und die Linkshegelianer“, in: „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte“, 1955, S. 247. Siehe hierzu auch: Hans Joachim Schoeps, „Die außerchristlichen Religionen bei Hegel“, ebenda, 1955, S. 1 ff.

[180] W. Löser, „Die reine Kritik und ihre Bewegung. Zur Charakteristik der von Bruno Bauer und seinen Anhängern in jüngster Zeit eingeschlagenen Richtung.“ Leipzig, Verlag von Gustav Brauns, 1845, S. 36

[181] Szeliga, „Die Universalreform und der Egoismus. Eine Übersicht über den Gang der Entwicklung der neuesten Philosophie“, Charlottenburg, Verlag von Egbert Bauer, 1848, S. 4.

Neben dem Begriff des „Absoluten“ als Nahtstelle zum Bild des *Atheisten Hegel* steht weisungsmächtig Hegels „Selbstbewußtsein“. Indem Geschichte nicht mehr als Geschehen göttlichen Willens, sondern als Tätigkeit, ja als „Arbeit“ des Geistes erkannt und damit Geschichte als *geschichtetes* Geschehen genommen werden will, wächst das *Selbstbewußtsein* des sich selbst Wissenden ins Unermeßliche. Das Selbstbewußtsein des Menschen wird der Ansatzpunkt, von dem aus alle vorhegelische Philosophie aus den Angeln gehoben werden kann. Als äußeres Zeichen, als übertrieben und fast spöttisch zu nehmendes Emblem solchen Gedankens tritt der sich seiner selbst bewußte „Hegel“ auf und wird zum „Hegel in der Hölle“ – ein Thema, das lange Zeit für Witz und Satire den Grundstoff zu stellen vermochte. Engels hatte noch 1842 in einem Scherzgedicht, „Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel. Oder: der Triumph des Glaubens“, Hegel in der Hölle braten lassen und ihm das Bekenntnis in den Mund gelegt: „Den Atheismus lehrte ich mit ganzer Kraft, das Selbstbewußtsein hob zum Throne ich ...“. Neuerdings hat einen durchaus atheistischen Hegel Robert Tucker in „Karl Marx. Die Entwicklung seines Denkens von der Philosophie zum Mythos“[182] vertreten. Auch er gelangt zu dieser These über die Kategorien Selbstbewußtsein, Selbstwerden des Menschen und vermittels des in der Phänomenologie entwickelten Satzes: „Das Selbst ist das absolute Sein.“ Das Streben nach „Gott“, das Streben nach dem Sein „wie Gott“, sei nach Hegel nichts anderes als das Streben, „sein eigenes wirkliches Selbst zu werden“.[183]

Doch – der Junghegelianismus hat nicht nur die religiösen Begriffe aufgelockert und zeitkritisch untersucht. Die Religionskritik der Junghegelianer muß vielmehr im Zusammenhang mit der Öffnung *aller* Hegelschen Begriffe betrachtet werden. Die Reduzierung der Geschichte auf die Geschichtlichkeit und damit auf die „Wirklichkeit“ *als* Wirklichkeit, die hiermit verbundene Kritik an Staat und Recht sowie das Einführen der sozialen Frage als philo-[62]sophisch wichtiges Problem brachten wohl Neues und wurden „zur Basis für die sehnsüchtig erwartete neue Schöpfung“[184], führten aber nicht zu einem inhaltlich durchgängig *Neuem*. Die Junghegelianer erschöpften sich in Novitäten, abgeleitet aus und gegen „Hegel“. Sie versagten im Hervorbringen „*des*“ Neuen. Sie lieferten *nova statt novum*.

Deshalb wirkten ihre Erörterungen vielfach als *Spielereien*, zu denen sie die Hegelsche Philosophie herabzogen.[185] Es kamen „Halbheiten“ heraus, die Jellinek bei Ruge wie folgt festhielt: „Ruges gegenwärtiger Standpunkt ist ein unklares Schwanken zwischen Sozialismus und Republikanismus, ein Sichfügen in die ‚gegebenen Zustände‘, ein Standpunkt der Halbheit.“[186]

Dieses politische Urteil kommt (in heutiger Sicht) einer Verurteilung gleich. Die „Halbheit“ liegt weniger in Hegel oder im ungenügenden Hegel-Zugang. Sie ist das philosophische Signum dieser Gruppe, die im Hegel-Verständnis auf halbem Wege stehenblieb. Zwar sind sie keine „*Halb-Hegelianer*“, wie es „Halb-Kantianer“[187] gab, die nur die „Hälfte“ der Lehre übernommen hatten. Sie sind auf dem Wege *nach Hegel*, auf dem „Weg zum Anderssein“ halbwegs stehengeblieben, sie haben sich mit dem „Öffnen“ der Hegelschen Begriffe begnügt, ohne im Weitergang diese Begriffe zu *zerbrechen*. Mit dieser Beschränkung kann auch die junghegelische Hinwendung zur *Methode*, die Übernahme und Auswertung der Hegelschen *Dialektik*, als das unterscheidende Kriterium gegenüber den mehr am *System* festhal-

[182] C. H. Beck Verlag, München, 1963, S. 27 ff.
[183] A. a. O., S. 42. Siehe auch die Besprechung des Tuckerschen Werkes durch Willi Oelmüller in „Philosophische Rundschau“, 1964, S. 102. Oelmüller verschärft geradezu diese Sicht vom „latenten Atheismus Hegels“.
[184] A. a. O., S. 28.
[185] H. Jellinek im Vorwort zu St. René Taillandiers Schrift „Die gegenwärtige Krisis der Hegelschen Philosophie“, a. a. O., S. 9.
[186] A. a. O., S. 25.
[187] J. L. E. Erdmann, „Grundriß der Geschichte der Philosophie“, Band III, S. 345.

tenden Althegelianern angesprochen werden. Karl Vorländer sieht diesen Vorgang: „Die Junghegelianer vertraten den Satz, daß der wahre Kern der Hegelschen Lehre nicht in dem System, sondern in der dialektischen Methode der Entwicklung liege, die zur Negation des Bestehenden treibe, das notwendig ‚mit der Zeit' vernünftig werde und in sein Gegenteil sich verwandle."[188]

Die Anwendung der Hegelschen Methode konnte wohl die Hegelschen Begriffe für den politischen Tageskampf zurechtrücken. Keiner der Junghegelianer kam aber auf den Weg des vollkommenen „Anderen", des „Hegelisch-Anderen", auf den Gedanken der *Umstülpung* der Dialektik. So beweist die Prüfung des Trennungs-Kriteriums zwischen Alt- und Junghegelianern, die Hinwendung einerseits zum System, andererseits zur Methode (Dialektik), daß die Hegelbeschäftigung der Junghegelianer auch als „Hegel-Kritik" noch *Hegel-abhängig* blieb. Die Junghegelianer konnten „zur äußersten Opposition" gehören, wie Engels festhielt. „Die Gesamtlehre Hegels ließ ... reichlichen Raum für die Unterbringung der verschiedensten praktischen Parteianschauungen; und praktisch waren im damaligen theoretischen Deutschland vor allem zwei Dinge: die Religion und die Politik. Wer das Hauptgewicht auf das *System* Hegels legte, konnte auf beiden Gebieten ziemlich konservativ sein; wer in der dialektischen *Methode die Hauptsache* sah, konnte religiös wie politisch zur äußersten Opposition gehören ... Gegen Ende der dreißiger Jahre trat die Spaltung in der Schule mehr und mehr hervor. Der linke Flügel, die sogenannten Junghegelianer, gaben im [63] Kampf mit pietistischen Orthodoxen und feudalen Reaktionären ein Stück nach dem anderen auf von jener philosophisch-vornehmen Zurückhaltung gegenüber den brennenden Tagesfragen, die ihrer Lehre bisher staatliche Duldung und sogar Protektion gesichert hatte ..."[189]

Karl Löwith sieht daher zu Recht in der „abstrakten Vereinseitigung von Hegels Methode", nämlich in dem Herausholen des revolutionären Moments und der Zurückdrängung einer konservativen Auslegungsmöglichkeit *ohne Vollzug des oppositionellen Anliegens* die für die Junghegelianer charakteristische „Aufhebung" der Hegelschen Philosophie.[190] Indem der Vorgang die praktische Aufhebung der Hegelschen Begriffe nicht bis zu Ende, nämlich bis zur „Aufhebung" des *Hegelschen* Begriffes der Aufhebung brachte, blieb es bei einer „Vereinseitigung" der Hegelschen Dialektik. Die Junghegelianer verblieben im Banne Hegels. Sie kamen nur zur „Befreiung" der Hegelschen Begriffe, wie es Ruge in seiner Erinnerungsschrift[191] festhielt, allerdings nicht nur im Religiösen, sondern auch im Politischen: „Im Religiösen hatte Strauß mit seinem Leben Jesu dieselbe Befreiung begonnen wie ich im Politischen mit der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie." Die „Befreiung" der Hegelschen Begriffe führte nicht bis zur Befreiung vom *Hegelschen* Begriff der „Aufhebung" *und zur Aufhebung desselben*.

Der Zugang der Junghegelianer zu Hegel verharrt im Zustand der *Wendung* der Hegelschen Philosophie *gegen Hegel*. Der junge Engels spürt dies, der junge Marx spricht es aus. Engels im Briefe an W. Graeber: „Wer die Hegelsche Schule angreifen will, muß selbst ein Hegel sein, der an ihrer Stelle eine neue Philosophie schafft."[192] Karl Marx ringt in seiner Dissertation mit dem Vergleich der philosophischen Situation „nach" Aristoteles und seiner Gegenwart, also „nach" Hegel. Die Totalität des Hegelschen Systems hatte die vorhandene „Welt" als Erweiterung der Philosophie genommen. Bei den Junghegelianern trat „Welt" und Philosophie auseinander. „So wendet sich die Philosophie, die zur Welt sich erweitert hat, gegen

[188] Karl Vorländer, „Geschichte der Philosophie", Leipzig, 1927, Bd. II, S. 101.
[189] In: „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie", Berlin, 1952, S. 12/13.
[190] Karl Löwith, „Die hegelsche Linke" (Text-Sammlung), herausgegeben 1962, Verlag Fr. Frommann, Stuttgart, Einleitung, S. 14.
[191] In: „Aus früherer Zeit", Berlin, 1867, Band IV, S. 497.
[192] Briefe von 1839, Siehe MEGA I, 2, S. 522/523. [MEW Bd. 41, S. 398]

die erscheinende Welt. So jetzt die Hegelsche ... Die Welt ist also eine zerrissene, die einer in sich totalen Philosophie gegenüber tritt. Die Erscheinung der Tätigkeit dieser Philosophie ist dadurch auch eine zerrissene und widersprechende; ihre objektive Allgemeinheit kehrt sich um in subjektive Formen des einzelnen Bewußtseins, in denen sie lebendig ist.“[193] So treten „nach Hegel die meistenteils bodenlos dürftigen Versuche neuerer Philosophen ans Tageslicht“, die – wie die Junghegelianer – „die bisher herrschende Philosophie theoretisch nicht überwinden“, sondern „eigentlich deren Realisierung“ bieten.[194]

Der Junghegelianismus hatte, selbst wenn seine Hegel-Kritik auf *allen* philosophischen Gebieten berücksichtigt wird, es nicht zur „Aufhebung“ der Hegelschen Philosophie gebracht. Der Zugang der Junghegelianer zu Hegel war „*hegelianisch*“, letzten Endes eine Versöhnung der Idee mit der Realität, *allerdings diesmal von der Realität ansetzend*, wenn auch nicht bis zum Ende, zum Ende der un-„wirklichen“ Realität gehend. Arnold Ruges in den [64] „Deutschen Jahrbüchern“[195] vorgezeichneter „Weg zum Anderssein“ („In diesem Sinne ist die Hegelsche Philosophie die Philosophie der Revolution und die letzte aller Philosophien überhaupt. Der Weg zum Anderssein ist angetreten.“) war ein Weg *mit* Hegel, wenn auch mit einem korrigierten Hegel. Es war ein Weg „auf“ Hegel, auf Hegels Pfaden. Es war kein Weg *von Hegel fort*. Die Hinwendung zur Gegenwart war die Geschichtlichmachung der *Hegelschen* Geschichtlichkeit, so, wie diese die Junghegelianer verstanden. Der „Geist der Zeit“ gewann wohl eigene Gestalt, er blieb aber der Hegelsche Demiurg.

In seinem, aus der Kybernetik der Gegenwart begründeten Kampf gegen die „letzte heute noch wirksame Antithese des dualistischen Denkens“ (zwischen „radikalem Materialismus und konsequentem Idealismus“) hebt Gotthard Gunther auch auf die Unterteilung in Links- und Rechtshegelianer ab.[196] Er kritisiert, daß in Verkennung des (hegelschen) Prozesses der Reflexion „nicht als ein subjektives Bildermachen, sondern als objektivierter und unvermeidlicher Realprozeß“ dieser „Rückfall in dualistische Denkgewohnheiten“ das Hegelsche „System in einen ‚rechten‘ und einen ‚linken‘ Hegel aufbrach“. Die „Letzt-Orientierungen des theoretischen wie auch des praktischen Bewußtseins“, nämlich die in Idealismus und Materialismus, will Gotthard Günther durch die Kybernetik „zum Verschwinden verurteilen“. Indem er die Meinung vertritt, daß „sich die unsymmetrische Verteilung der reflexiven Akzente des Denkens allmählich ausgleicht“, nähert er sich mit Hilfe dieser Hegel-Interpretation und der Kritik der Schul-Spaltung der Nach-Hegelianer einem gewichtigen Element aller Konvergenz-Theorien: dem Ausgleich im Denken als Ausgleich des Denkens. Es ist weniger „Hegel“, der hier als Leitfaden für diese Verkennung der Grundfrage der Philosophie bemüht wird, es sind die Hegel-Interpreten, die G. Günther das Exemplum verdeutlichen. Und dies wendet rückblickend die Hegelsche Philosophie selbst in den Status der geschichtlichen Verfehlung. Günther meint: „Daß Hegel seine Absicht, die Reflexion als lebendigen Prozeß, unabhängig von ihrer Fixierung an ein bestimmtes Objekt, zum Ausgangspunkt seines Denkens zu machen, nicht geglückt ist, zeigt der Streit der sich befehdenden Hegelschulen.“

Ob nicht der Stab, den Günther hier über den ganzen Junghegelianismus brechen will, über ihn, der den Junghegelianismus mit dem Materialismus, ja sogar mit dem dialektischen Materialismus identifiziert[197], von der Geschichte gebrochen wurde?

[193] MEGA, I, 1, S. 132.
[194] Deutung des Bezugsverhältnisses der Junghegelianer zu Hegel bei Auguste Cornu, „Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk“, Band I, Aufbau-Verlag, Berlin, 1954, S. 167, 169 ff.
[195] Jahrgang 1841, S. 594.
[196] In: „Das Bewußtsein der Maschinen“, deutsch bei Agis-Verlag, Krefeld, 1963. S. 95 ff.
[197] A. a. O., S. 100.

4. Alt-Hegelianismus (Rechtshegelianismus)

Neuerdings wird (vor allem in der Bundesrepublik Deutschland) eine gewisse *Aufwertung* des einstigen Anliegens der Althegelianer propagiert. Hermann Lübbe (Münster) wandte sich in mehreren Arbeiten der Erhellung [65] dieser nach-hegelischen Gruppe zu und legte nunmehr eine Edition von Auswahltexten unter einer Zeichnung des Gesamtstrebens dieser Richtung vor, die deutlich den aktuellen Bezug für die (politisch bedingte) Hinwendung zu der überholten „Althegelei“ belegt. Hier zeichnet sich eine Form der Hegel-Beschäftigung ab, die als „modern“ genommen werden will. Es geht nicht um Hegel oder die Hegelsche Philosophie, *es geht um die Beschäftigung anderer mit Hegel* und um die Ausnützung *dieser* Hegel-Beschäftigung für aktuelle Politika.

Lübbes Grundthese wird von der Philosophie der westlichen Länder freudig abgenommen. Sie besagt: Die Althegelianer waren gar nicht so „reaktionär“, wie es die Junghegelianer hinzustellen beliebten. Die politische Parallele zur gegenwärtigen „Abendland“-Philosophie liegt bei solcher Zeichnung auf der Hand. Das Reaktionäre tritt nie „als reaktionär“ auf. Es geriert sich nun bald zwei Jahrhunderte lang als liberal, als tolerant, als allgemein-gültig, als un-radikal. Es tritt so farblos als nur möglich auf. Genauso warteten nach 1949 (dem Jahr der Gründung der Bundesrepublik Deutschland) die inzwischen ganz oder teilweise entnazifizierten Philosophen mit der These auf, sie seien durchwegs „liberal“, rechtsstaatlich, bürgerlich oder sonstwas. Man habe sie nur einige Jahre etwas verschrieen. In Wirklichkeit aber seien sie Lämmer gewesen, keine Wölfe. Und: wenn sie in etwa an alten „erprobten“ Einrichtungen und Denkmethoden, die man jetzt nur in neuem Gewande und mit neuen Schlagworten vorzustellen habe, damit sie zu dem gleichen Denkergebnis führen, besonders bei den Neuauflagen ihrer „Standartwerke“, festhalten, so – sei dies ja kein Fehler.

Lübbe kündigt heute an: Die Hegelsche Rechte ist in Wirklichkeit „die philosophische Komponente der bürgerlich-liberalen Bewegung des Vormärz in der Fülle ihrer Tendenzen“[198]. Er fährt fort: „sie dokumentiert, daß in der politischen Philosophie des 19. Jahrhunderts keineswegs ‚reaktionär‘ ist, was sich vom Radikalismus der Linken frei hält“. Diesem Konzept muß widersprochen werden. Zweifellos geht auf Hegel eine *Restaurationsphilosophie zurück*. Wenn nicht die althegelianische „Rechte“, wer soll denn dann ihr Träger sein?

Nun aber wird – nach Lübbe – die „Hegelsche Rechte“ zu einer „geistigen Oppositionspartei“ gestempelt.[198a] Ja sogar das höchste Prädikat der Hegelschen Philosophie, die „Vernünftigkeit“ wird ihr als Eigenschaft zugestanden.[199] Ohne Partei im strengen Sinne gewesen zu sein, wird sie als „politische Reformpartei“ ausgegeben.[200] Und schließlich ging Lübbe auf diesem Wege der Einbürgerung der Hegelschen „Rechten“ in das Grundanliegen der gegenwärtigen bundesdeutschen Ideologie so weit, daß er auf dem Pariser Hegel-Kongreß 1969 die Hegelsche Geschichtsphilosophie dahingehend interpretierte, daß – nach Hegel – kein sozial

[198] So im Waschzettel des 1962 erschienenen Buches „Texte der Hegelschen Rechten“, Fr. Frommann-Verlag, Stuttgart. – Hermann Lübbe vertritt diesen Standpunkt in allen seinen einschlägigen Publikationen. Siehe auch: „Die politische Theorie der Hegelschen Rechten“, in: „Archiv für Philosophie“, Stuttgart, 1960, S. 175 ff.; ferner: „Die Freiheit der Theorie“, in: ARSPh 1962, S. 351 ff. („die gemäßigten konstitutionellen Hegelianer“). Politisch sehr deutlich wird Hermann Lübbe in seinem Aufsatz „Zur politischen Theorie der Technokratie“ in der Zeitschrift „Der Staat“, Verlag Dunker & Humblot, Berlin, 1962, S. 19 ff. Hier wird Hegels Definition der Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit undialektisch, „vordergründig“, als Sieg des „Sachzwangs über die Dezision“ umgedeutet, modernisiert und der [325] Bonner Ideologie angepaßt („Die technokratische Ordnung ist strukturell undemokratisch“, S. 38). Die politische Theorie wird zur „Sachlichkeit wissenschaftlicher Beschreibung dessen, was ist“ (S. 35), herabgesetzt.

[198a] In: „Politische Philosophie in Deutschland“, Schwabe-Verlag, Basel/Stuttgart, 1963, S. 69.

[199] A. a. O., S. 38.

[200] A. a. O., S. 46/47.

bestimmtes Subjekt als Träger der Geschichte berücksichtigt werden dürfe.[201] Daß dieser Gedanke zu restaurativem, bundesdeutschem Koalitionsdenken entsprechenden Weiterungen führen muß, kritisierte sofort die anwesende Jugend. Die These kann [66] – durchdacht und ins Praktische übersetzt – nicht anders denn als *moderne Restaurationsphilosophie* bezeichnet werden.

Johann Ludwig Erdmann, der es wohl noch aus zeitnahen Erwägungen wissen mußte, sagte, daß „Hegel" Freunde lobend, Feinde tadelnd „Restaurationsphilosophie" genannt hätten.[202] Er betont, daß das Hegelsche System vor allem als „Restaurationsphilosophie" bezeichnet werde und „trotzdem Anhänger behalten, ja gewonnen habe."[203] Hegel hatte tatsächlich „restauriert", insbesondere auf die Verbindung der Philosophie zur Kirchenlehre. Auch die Philosophie-Geschichte von Überweg-Österreich sieht dieses Problem im gleichen Lichte. Hier heißt es: Die sogenannte rechte Seite neigte der Orthodoxie und dem Supranaturalismus zu „und huldigte im großen und ganzen der Kirchenlehre."[204] Warum soll dieses Urteil auf einmal nicht mehr gelten?

Bisher hatten wir angenommen, daß sich im Jung- und nicht im Alt-Hegelianismus der Vormärz, das Bürgertum, die wirtschaftlichen und sozialen Ambitionen des Liberalismus vorstellten, allerdings als das Programm eines Bürgertums, das nicht die Kraft aufbringt, seine eigenen Ziele bis zum letzten Gedanken durchzudenken. Zutreffend hatte ja auch Eisler diese Gruppe der Althegelianer die „theistische" Hegelnachfolge genannt.[205] Kann aus der orthodoxen Kirchenlehre nun auf einmal ein „liberales Bürgertum" eine unreaktionäre Philosophie ableiten?

Thron- und Altarphilosophie wurzeln immer auf dem Boden des Alten. Und es mag zunächst – vielleicht unbewußt – Gabler gewesen sein, der in seiner schulmeisterlichen Art „alles *begriffen* hatte, sobald es auf eine Hegelsche logische Kategorie zurückgeführt war" (Marxens summarisches Urteil über die Althegelianer! [MEW Bd. 3, S. 19]). War der Altar, war der Thron „begriffen" – wie leicht ließ sich dieses Begreifen aus Hegel gewinnen, wenn man nicht allzutief forschte! –, so war ein Hegelianismus des Bestehenden als des Beständigen geboren: eben der Althegelianismus. Und ein Grundzug des Althegelianismus war diese „Selbstlegitimation"[206] mit einer Hegel-Treue auf der begrifflichen Ebene.

Nun aber daraus einzelne Momente auf die andere „Seite" zu übertragen, dürfte gerade am Beispiel der Hegel-Schulen nicht gerechtfertigt sein. Gewiß, das Problem der *Seitenvertauschung*, das uns hier so offenkundig wie nur möglich begegnet, wurzelt in der Hegelschen Philosophie als Möglichkeit. Hegeliaden können für verschiedene politische Grundkonzeptionen ausgewertet und im Resultat vertauscht werden. Denken wir nur an die durchaus mögliche Deutung des Identitäts-Satzes von Vernunft und Wirklichkeit, dem nicht nur eine ebenso reaktionäre, geradezu konservative Lesart gegenüber steht, sondern dessen (konkrete) Re-

[201] Der Satz war gegen den Marxismus gerichtet: das Proletariat wird seiner Funktion, ja seiner geschichtlichen Berechtigung damit beraubt. Daß Hegels „Landständeschrift" mit dem mutigen Kampf gegen die Bürokratie im Namen des Volkes, der Massen, der Unterdrückten, daß Hegels Rechtsphilosophie mit den heraufkommenden Massen, daß Hegels Reform-Bill-Schrift mit der Revolutionsandrohung durch die Massen und das „Volk" deutlich genug den wahren Geschichtsträger anspricht, verleugnet diese Lehre.

[202] In: „Grundriß der Geschichte der Philosophie", 4. Auflage, Verlag Wilhelm Hertz, Berlin, 1896, Band II, S. 639.

[203] A. a. O., S. 738.

[204] Friedrich Überweg, „Grundriß der Geschichte der Philosophie", herausgegeben von Österreich, Berlin, 1916, 11. Auflage, IV. Teil, S. 182 ff.

[205] Rudolf Eisler, „Wörterbuch der philosophischen Begriffe", IV. Auflage, Berlin, 1927, Band I, S. 629.

[206] Hermann Lübbe hat auf dem VI. Internationalen Hegel-Kongreß 1966 in Prag in seinem Referat „Hegels Kritik der politischen Gesellschaft" die „Selbstlegitimation" durch Hinweise und Zitate (aus „Klassikern") jeder politischen und philosophischen Richtung als Eigenart zugesprochen.

sultate je nach der Lesart untereinander ausgetauscht werden können. Bei den Nach-Hegelianern wird die Seitenvertauschung dadurch erleichtert, daß der Blick auf *einseitige* Sparten der Hegel-Beschäftigung gelenkt wird. Indem Lübbe seinen Beweis der antizipierten „Entnazifizierung" der Althegelianer führt, sucht er jeweils ihm [67] dienliche Belege aus. Er holt sich als repräsentative Vertreter nur Zeugnisse einer gewissen *politischen* Seite, er vernachlässigt die (ihm ungünstige) Religionsphilosophie. Umgekehrt bevorzugt Löwith für die „Linkshegelianer" (die beiden Bände sind als Pendant angekündigt) die religiöse Philosophie und drängt das aktuell-politische Anliegen der Junghegelianer zurück. Indem Lübbe die tagespolitische Philosophie der Althegelianer betont, entgeht ihm der Stammvater der Althegelianer: Karl Fr. Göschel. Dieser war zwar Jurist (Oberlandesgerichtsrat in Naumburg; zeitweise aber auch Konsistorialpräsident), schrieb aber über „Christliche Glaubenserkenntnis" und „Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie"[207]. Wichtig bleibt vor allem sein Hegel-Buch, das er in Hinwendung zu Goethe schrieb.[208] Hier kommen alle diejenigen Elemente der Hegelschen Philosophie auf, die sich für den Alt-Hegelianismus bewähren. Am Anfang steht die Religion. Von dieser wird zum Staat und zur Rechtsphilosophie übergeleitet. Das Ganze mündet in eine „*Apologie*" *Hegels* ein. Dabei fällt der für den Alt-Hegelianismus grundlegende Satz: „eigentlich kann freilich nur das ganze System antworten". Die *Rückkehr zum System* läßt es daher auch zu, daß Göschel immer zwei Entgegensetzungen gerecht werden kann, „damit immer neue Seiten der Verständigung und durchgängiger, lebendiger Orientierung sich ergeben". „Die Gegner haben sich das System so umgebildet und verkümmert, so subjektiviert, daß es sich nicht mehr gleich sieht und keine Antwort geben kann, welche den Irrtum berichtigen könnte." Im übrigen vergessen viele Interpreten des Althegelianismus, daß Religion (und auch Religionsphilosophie!) *immer* zugleich ein Politikum repräsentieren. Immer und zu jener Zeit des Pietismus, des Biedermeier, der staatlichen (und fürstlichen) Beherrschung des „geordneten", ruhigen Lebens, eben in der Romantik, erst recht.

Auch die Zeitgenossen verstanden den Alt-Hegelianismus so. Ein angeblich für eine zahlenmäßig starke Gruppe sprechender Anonymus sagt: „Die Alt-Hegelianer, Gabler an ihrer Spitze, halten das Hegelsche Prinzip entschieden für ein theistisches." Und die Trennungsstriche gegenüber der „jüngeren" Hegel-Schule sieht dieser Autor gerade in der Frage, ob der Hegelschen Idee in der Form der absoluten Idee ein absolutes, mithin selbstbewußtes Subjekt entsprechen müsse.[209]

In diesem Zusammenhang muß auch der Ausdruck „*orthodoxer Hegelianer*" erwähnt werden. Lenin gebraucht ihn[210] als Beleg dafür, daß innerhalb der alt-hegelischen Richtung alle Formen der Systemtreue bis zu der aus der Religion überkommenen betonten Beharrung im Denk-Geleise der Abstammung aufkommen.

Die religionsphilosophische Frage muß sich entscheiden, ob sie eine Anlehnung an die Hegelsche Logik und an die Phänomenologie des Geistes zuläßt oder ob sie allein aus der He-

[207] Siehe hierzu vor allem: Moog, a. a. O., S. 414. Moog vermerkt auch, daß Göschel in seiner Schrift „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zur christlichen Glaubenserkenntnis" eine *Versöhnung* von Wissen und christlichem Glauben anzielte.

[208] Karl Friedrich Göschel, „Hegel und seine Zeit. Mit Rücksicht auf Göthe. Zum Unterrichte in der gegenwärtigen Philosophie nach ihren Verhältnissen zur Zeit und nach ihren wesentlichen Grundzügen", Berlin, 1832, Verlag von Dunker & Humblot. Vor allem S. 7, 127, 128 und 137. – Für die Charakterisierung des ganzen Alt-Hegelianismus und damit auch für die Einschätzung der Hegelschen Philosophie muß beachtet werden, daß Hegel selbst gerade Gabler als seinen Nachfolger auf dem Berliner Lehrstuhl wenn auch nicht prädestinierte, so doch gerne sah. Damit hat Hegel selbst ein gewisses Bekenntnis zum Alt-Hegelianismus gegeben.

[209] A. a. O., S. 25.

[210] In: Lenin, „Werke", Band 14, S. 312.

gelschen Religionsphilosophie schöpfen will. Je nachdem ergeben sich Überschneidungen im Standpunkt des einzelnen Philosophen. Innerhalb der Religionsphilosophie war eine Vermitt-[68]lung der beiden Standpunkte möglich: das Verhältnis des absoluten Geistes zur Einzelexistenz brauchte nicht als einfache Identität aufgefaßt zu werden. Der Schritt von der Substanz-Bestimmung Gottes im Pantheismus zur Substanz-Subjekt-Identität bei Hegel konnte so vorsichtig begangen werden (z. B. von Vischer in seiner Tübinger Antrittsvorlesung 1845), daß für viele Nachhegelianer eine *durchgängige* Trennung des alt- oder junghegelianischen Standpunktes nur schwer anzunehmen ist. Deshalb besteht auch die Möglichkeit, Zuweisungen zu einer Gruppe in Entgegensetzung zur Eingruppierung von anderer Sicht vorzunehmen.

Deutlich fällt solche Seitenvertauschung bei C. L. Michelet auf. Moog rechnet ihn zur „Linken“[211], Lübbe zur „Rechten“. Bei Gans liegt eine Fehlplazierung durch Lübbe vor, wie wir sehen werden. Rudolf Eisler rechnet – repräsentativ, nicht enumerativ – zur Rechten: Gabler, Göschel, Hinrichs, Daub u. a. Bei Lübbe sehen wir dagegen: Carové, Gans, Michelet, Hinrichs, Oppenheim, Rößlein, Lassalle, Rosenkranz und Erdmann. Lediglich Hinrichs scheint bei beiden Aufzählungen gemeinsam auf. Es ist dies derselbe Hinrichs, von dem Engels später an Graeber schreiben wird, daß er (Engels) selbst „ein so eingefleischter Hegelianer wie Hinrichs freilich nicht werden werde“[212].

Die Reinwaschungs-Tendenz Lübbes (hinsichtlich des politischen Anliegens der Althegelianer) hat einen Vorläufer bei Eduard Zeller, den Lübbe allerdings nicht erwähnt.[213] Auch Zeller bestreitet, daß die begutachtete Hegel-Schule eine destruktive Tendenz gehabt habe. Der Standpunkt der „Linken“ wird abgelehnt und im Abrücken von der Position der Junghegelianer der „eigentliche Hegel“ gesehen. Dieser wird aus sich selbst heraus so ausgelegt, wie er der „Linken“ entgegengesetzt werden kann: die Dialektik wird vernachlässigt, das System betont. Das Ganze wird im Gewand einer rein historischen Betrachtungsweise vorgestellt.

Was zeichnet die Althegelianer aus? Ihr Zugang zu Hegel ist das *System*, die Bevorzugung desselben zum Nachteil der dialektischen Methode. Damit wird der konservative Zug verstärkt. Die System-Bevorzugung leitet ferner dazu über, nun Einzelwissenschaften „hegelisch“, d. h. in Anlehnung an das Hegelsche System, als *Auswirkung*, als spezifische Nutzanwendung desselben darzustellen.

Der Vorgang wird verständlich, wenn der Personenkreis der Althegelianer auf seine Lebensbedingungen hin untersucht wird. Gegenüber den durchwegs ungesicherten materiellen Lebensverhältnissen der Junghegelianer kommen hier vor allem Fest-Besoldete (Beamte, Staats-„Diener“, Aspiranten) zu Wort: es sind die Pfarrer, die Konsistorialräte, die Oberlandesgerichtsräte, die Bewerber um Staatsstellen. Die *Universitätsphilosophie* macht sich dominierend bemerkbar, die eh und je alle die „freien Mitarbeiter“, die „Literaten“ und Schriftsteller, die „gescheiterten“ Dozenten und die als „Autodidakten“ bescholtenen Kenner der Philosophie aus den geheiligten Gefilden der Schul-Philosophie auszuschließen versucht. Selbst wenn diese „bürgerlich“-verbürgerlichten Kräfte einmal in wirtschaftliche Schwierigkeiten geraten (bei den [69] Althegelianern z. B. einmal H. Leo), tragen sie keine Scheu, ja empfinden es nicht einmal (aus ihrer „inneren Berufung“ angeblich heraus) als unfolgerichtig, sich an die Gegner um Unterstützung oder Hilfe zu wenden. Die Erscheinung ist bekannt und befremdet keineswegs. Nach 1945 konnte im Zuge der sogenannten Ent- (und tatsächlichen Re-) Nazifizierung die Philosophie dasselbe in Deutschland erleben. Sobald aber – ebenfalls kann hier Leo teilweise als Vorbild dienen – die „ökonomische Basis“ des Philosophen erneut ge-

[211] Moog, a. a. O., S. 433.
[212] Brief vom 21.1.1840, MEGA I, 2, S. 555. [MRE Bd. 41, S. 438]
[213] Siehe: „Die Philosophie und die Praxis“, in: „Jahrbücher der Gegenwart“, 1843, I. Jahrgang, S. 321 ff.

festigt erscheint, wird der Wohltäter wieder Gegner. Erneut wird er verdammt, bescholten, ja sogar an die politischen Schergen des nunmehr wieder gepriesenen Staates „im Namen der Philosophie“ verraten und lautstark nach polizeilicher Hilfe gerufen.

Das rein *spekulative Vorgehen* der Althegelianer in der Philosophie verdeckt den Widerspruch zur Praxis. Spekulative Philosophie kann von gesellschaftlichen Gegebenheiten und moralischen Bedingungen leicht abstrahieren. Die Althegelianer verfallen einer „bodenlosen Spekulation“.

System-Philosophie fördert das Moment der Beharrung. Ein gewonnener Abschluß wird als sicheres Podium ausgebaut und verteidigt. Das System Hegel’s kann in diesem Sinne genommen, kann konservativ ausgelegt werden.[214] Wer auf dem Boden dieses Systems verweilt und in ihm philosophiert, mußte sich den Vorwurf der „theoretischen Faulheit der Althegelianer“[215] gefallen lassen. Marx spricht in einem Brief vom 9.7.1842 an Arnold Ruge daher auch von der „gänzlichen Impotenz des Althegeltums“[216]. Es war leicht und entsprach dem Zug der Zeit, nun *innerhalb dieses Systems* romantischen Neigungen nachzugehen. Ruge und Echtermayer schrieben in den Hallischen Jahrbüchern: „die Althegelianer seien Hegelianer mit romantischem Zopf“[217]. Die mystische Hülle, in die der rationelle Kern der Hegelschen Philosophie verborgen ist, wird von den Althegelianern als der eigentliche „Hegel“ gewertet und ausgebaut. Selbst wenn einzelne dieses Programm nicht offen durchführen und das positive Verhältnis zu dem theoretischen Element der Kirchen-*Lehre* nicht erneuern, so bleibt dies doch der Hauptzug der Althegelianer. Dazu dringt bei diesen zögernden Philosophen ein anderes restauratives Element der Hegelschen Philosophie stärker hervor: die der Romantik so nahe liegende Rückbesinnung auf die übergreifenden „Rechte“ der Ganzheit, der als Organismus gefaßten Zusammenschlüsse, der über-individuellen Gruppierungen, deren Zusammenfassung nie im Ökonomischen gefunden, sondern in ethischer Untermalung gesehen wird.

Viele Philosophie-Geschichtsbücher bemerken, daß „sich die Einteilung in Jung- und Althegelianer nicht genau durchführen, also auch nicht festhalten läßt“[218]. Tatsächlich kamen Schwankungen, Frontveränderungen, Überwechslungen (z. B. im Falle Bauer!) vor. Häufiger aber erfolgte die Fehlplazierung (und die Platzveränderung) erst durch Spätere. Lehrreiche Aspekte liefern nach dieser Hinsicht die heutigen „abendländischen“ Bewertungen über Gans und Lassalle. Eine oberflächliche Betrachtung könnte sagen, beide haben ein „System“ in hegelscher Manier erarbeitet. Also rechnen [70] beide zu den Althegelianern. Doch, es bestehen erhebliche Unterschiede in der Grundhaltung beider gegenüber Hegel. Und lediglich dieser Gesichtspunkt kann hier Beachtung finden.

Wir haben bereits dargetan, wie sich Eduard Gans stets dem Neuen gegenüber aufgeschlossen und handlungsbereit verhielt. Es ließen sich noch weitere Züge ähnlichen Inhalts erarbeiten.[219] Es wäre auch zu bemerken, daß Plechanow, der diese Dinge ja noch aus zeitlich naher Distanz wissen mußte, Gans unter die „fortschrittlichen“, „von Hegel großgezogenen Männer“

---

[214] Überweg-Österreich, a. a. O., S. 182. Ferner Ruge in der ersten Nummer der „Hallischen Jahrbücher“ (1840, Nr. 1, S. 4/5): „Das Bestreben, die Philosophie [326] in dem von Hegel ihr gegebenen Bestand zu erhalten und in verknöcherten Phrasen fortzusetzen“.

[215] A. Ruge und Th. Echtmeyer in den „Hallischen Jahrbüchern“, März 1840, S. 417: „die theoretische Faulheit der Althegelianer hat ein Ende“.

[216] Marx/Engels, „Werke“, Band 27, S. 407.

[217] Zitat bei Moog, a. a. O., S. 440.

[218] Auch Überweg-Österreich, a. a. O., S. 184.

[219] Siehe Gutzkows Lebensgeschichte: während Gutzkow am 3.8.1830 aus der Hand Hegels eine Preisurkunde erhielt, ließ Gans Briefnachrichten von der Pariser Juli-Revolution zirkulieren. Die Studenten drängten ins Kaffee Stehely. In diesem Kreise war Gans „mehr Mirabeau als Professor“. Gutzkow, a. a. O., Band I, S. 20. Später gehörte auch Karl Marx in Stralau zu dem persönlichen Schülerkreis von Gans.

einreihte.[220] Selbst Ruge, der an jedem etwas und an Gans viel auszusetzen wußte, nimmt ihn als Gegner eines „servilen Liberalismus“ und als Vertreter einer „echten Freiheitstheorie“.[221] Gans setzte sich bewußt und deutlich von Leo ab und übertrug seinen Haß gegen Leo auf „das Land, das solche Ansichten duldet“[222]. Aber: weil Gans in seiner Vorrede zur Hegelschen Rechtsphilosophie das Banner des *bürgerlichen* Liberalismus aufpflanzte[223] und der heutige „abendländische“ Propagandist eines „*Liberalismus* der Althegelianer“ diese Stellen für sich buchen muß, um den Liberalismus der Althegelianer überhaupt beweisen zu können, muß für solches Vorhaben die philosophische Haltung von Gans nun zur Gänze *alt*hegelisch gedeutet werden. Vielleicht könnte ja eine gewisse Nähe zu Lassalle (besser, ein betontes Anknüpfen Lassalles an Gans, was ja auch Lassalle in der „Vorrede“ zu seinem „System der erworbenen Rechte“ zugibt[224]) für solche Einschätzung partiell herangezogen werden. Aber eine durchgängige Verweisung von Gans in die Reihe der Althegelianer würde ihn in die Nähe von Leo bringen, eine unmögliche Nachbarschaft. Gans schrieb über Leo an Ruge am 15.7.1838: „Schon lange habe ich Ihnen meinen tiefgefühltesten und sachlichen Dank für die männliche und echt polemische Weise sagen wollen, mit der Sie in ein Wespennest gestochen haben. Leo kennen wir seit Jahren.“[225] Nicht nur die Abneigung gegen Leo spricht für den Junghegelianer, sondern die Art und Weise, wie diese Abneigung vorgetragen wird: die Billigung der *polemischen* Ausnützung der Hegelschen Methode im Angriff gegen den politischen Gegner und die Wendung gegen das „Formlose“, das Leo vertritt. Der Denkansatz von Gans ist junghegelisch. Dies erkannte auch Lassalle in gewissem Sinne an. Den charakteristischen Zug der *Alt*-Hegelianer, die Aufteilungsaufgabe der Hegel-Erben in einzelne Satrapien und die Eroberung der Einzelwissenschaften für das Hegelsche System, den Lassalle als „Identität der Philosophie mit der Totalität der Empirie“[226] hinstellt und als Programm seiner eigenen Leistung billigt, *vermißt* Lassalle bei Gans. Soweit Gans dies versucht habe, sei er „verunglückt“, denn die *Versöhnung* der Philosophie mit den positiven Verhältnissen sei ihm mißlungen.

Die Einreihung von Gans unter die Althegelianer befremdet auch deshalb, weil der preußische Kronprinz einmal bei Hegel persönlich intrigierte und diesem zuflüstern ließ, daß Gans mit Hilfe der Hegelschen Rechtsphilosophie (!) *alle Studenten zu Republikanern mache*. Auch „sonst“ würde [71] „Gans aus Hegels Prinzipien“ rein „revolutionäre Folgerungen ziehen“.[227] Dient daher die heutige Fehlplazierung von Gans etwa einem aktuell politischen Anliegen in der Bundesrepublik? Will man etwa Marx damit treffen und den Marxismus, um

[220] G. Plechanow, „Zu Hegels sechzigstem Geburtstag“, in: „Die Neue Zeit. Revue des geistigen und öffentlichen Lebens“, unter ständiger Mitarbeit von A. Bebel, A. Bernstein, Fr. Engels, P. Lafargue, W. Liebknecht, Fr. Mehring, M. Schippel, F. A. Sorge u. a. redigiert von Karl Kautsky, 10. Jahrgang, Stuttgart, Verlag J. H. U. Dietz, 1892, S. 199.

[221] Ruges Brief an Werner v. 10.5.1839, abgedruckt in „Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter“, herausgegeben von Paul Nerrlich, Berlin, Wiedmannsche Buchhandlung, 1866, Band I, S. 169.

[222] Brief Gans’ an Ruge v. 15.7.1838, a. a. O., I, S. 127: „Leo ... hat keine Gesinnung ... Das Gefährliche an ihm ist bloß, daß er formlos und daher geschmacklos mit einem Heer von platten Gemeinheiten und witzigen Trivialitäten auftritt, die viele für Geist zu nehmen gewillt sind. Ein Land, in welchem mit der Länge dergleichen ignoble Ansichten Boden gewinnen, verdient nicht, daß man gegen dieselben die Feder in die Hand nähme.“

[223] Siehe Wilhelm R. Beyer, „Gans’ Vorrede zur Hegelschen Rechtsphilosophie“, in: ARSPh XLV (2), S. 257 ff. Dort auch S. 266 der Nachweis, daß Marx in seiner Kritik der Hegelschen „Rechtsphilosophie“ einigen Gans’schen Thesen nicht gar so ferne stand. Nur von einem – wenn auch bescheidenem – *jung*hegelianischen Standpunkt aus konnte Eduard Gans am Schlusse seiner Vorrede zur Hegelschen „Rechtsphilosophie“ zu den prophetischen Worten der Ablösung der Hegelschen Philosophie durch den Marxismus gelangen.

[224] Ferdinand Lassalle’s Gesamtwerke. Herausgegeben von Erich Blumt. Leipzig. Verlag Karl Fr. Pfau (ohne Jahresangabe), Band IV, „Das System der erworbenen Rechte“, S. XIII.

[225] „Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter“, a. a. O., 1, 140.

[226] Lassalle, a. a. O., S. XII/XIII.

[227] Siehe: W. R. Beyer, „Gans’ Vorrede zur Hegelschen Rechtsphilosophie“, a. a. O., S. 259.

Verwirrung zu stiften, in eine eigenartige Abkunft vom „Althegelianismus“ bringen? Denn: Marx war unmittelbarer Schüler von Gans![228]

In Abhebung von Eduard Gans muß Lassalle betrachtet werden. Er will eine „totale *Reformation* der Hegelschen Philosophie“. Er will nur „ihre Grundprinzipien und ihre Methode bewahren“[229]. Damit will er Hegel selbst schlagen. „Es ist im Grunde Hegel, der gegen sich selbst Recht behält.“ Und: „Die Hegelsche Philosophie hat noch weit mehr recht, als Hegel selbst wußte.“ Lassalle – und der Alt-Hegelianismus – weisen nach, daß „der spekulative Begriff noch weitere Gebiete und noch viel intensiver beherrscht, als Hegel selbst erkannt hat“[230].

Man wird nicht sagen können, Gans habe revolutionieren, Lassalle nur reformieren wollen. Der wirkliche Gehalt einer echten Revolution war keinem von beiden aufgegangen. Trotzdem aber läßt sich Lassalle weit eher als Gans zu dem theistischen Anliegen der Alt-Hegelianer in Bezug setzen. Denn das, was die westliche „abendländische“ Philosophie der Gegenwart bei Karl Marx konstruieren will, die Herausstellung eines gewissen religiösen Momentes der Arbeit und die Konstruktion einer der kirchlichen Organisation nachgeahmten Zusammenschlußform der Arbeiterklasse, das könnte bei Lassalle eher Rechtfertigung erfahren. Gans war von alle dem frei und unbekümmert. Immer „*novarum rerum cupidus*“, wie ihn die Zeitgenossen und Schüler zeichnen, konnte er gar nicht anders, denn oppositionelle Gedanken aus den Hegelschen Prinzipien ins Gespräch zu bringen.[231]

Viele der Universitätslehrer der westlichen Hemisphäre, die heute auf dem Boden der Friedensbewegung, der politischen Toleranz, dem Prinzip der friedlichen Ko-Existenz von Staaten mit verschiedener gesellschaftlicher Ordnung stehen, schöpfen ihre philosophische Grundhaltung keineswegs aus dem Reichtum des Marxismus. Aber sie deshalb als „Rechte“ hinzustellen, dürfte mehr als ungeschickter Popularisierungsversuch sein. *Innerhalb ihres Kreises*, im Rahmen *ihrer* Umgebung sind sie, wenn schon eine dualistisch gewonnene Kennzeichnung erfolgen soll, die *Vertreter eines Non-Konformismus*, also „links“ – und werden in Dienstaufsichtsverfahren, Ermittlungsverfahren, Beleidigungsprozessen und anderen forensischen Dokumentationen auch so behandelt.

Zudem läßt die gegenwärtig so beliebte starre Gegenüberstellung Hegelsche Rechte gegen Hegelsche Linke *ohne Beachtung des Zentrums* eine unhegelische Note zu. Hegel hat solchen Dualismus verurteilt: „denn aller Dualismus hat den Manichäismus zur Grundlage“, sagt er in der Solger-Rezension.[232] Die *Hegel-Folge* hat diesen Dualismus ebenfalls abgelehnt. Als Rosenkranz sich selbst zum Zentrum, und zwar wiederum zum nach „links“ neigenden Zentrum erklärte, schrieb Ruge an Franz Rühl: „Rosen-[72]kranz, wenn er auch mich zur Linken, sich zum Zentrum und Leo zur Rechten Hegelschen Schule macht, so weiß ich nur nicht, wo die Schule bleibt.“[233]

---

[228] Über Gans als „Junghegelianer“ siehe auch: Auguste Cornu, „Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk“, Aufbau-Verlag, Berlin, 1954, Band I. S. 534.
[229] Lassalle, a. a. O., S. XVI/XVII.
[230] A. a. O., S. XIX.
[231] Neuerdings wird sogar eine Einreihung von Gans in das Hegelsche Zentrum proponiert: Hanns Günther Reissner, „Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz“ [327] (Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen, 1965) betont diese Einstufung vor allem durch Hinweis auf den theologischen, manchmal auch pseudotheologischen Ansatz des Gans’schen Familienrechts und der „liberalen Mission“ seiner Tätigkeit (S. 140).
[232] Siehe: Glockners Jubiläumsausgabe, Band 20, S. 169.
[233] Ruges Briefwechsel, Band II, S. 385. Bei der ganzen Zurechnungsmethode dringt immer wieder Rosenkranz’ Enumerierung in „Der Gedanke“, Organ der philosophischen Gesellschaft in Berlin, 1861, S. 77, 183, 265, durch. – Engels gibt in den Notizen zur „Dialektik der Natur“ (Marx/Engels, „Werke“, Bd. 20, S. 478) eine

Letzten Endes kämpft unter den Nach-Hegelianern jeder gegen jeden. Jeder verurteilt die Klassifizierung des anderen. Ein echtes, opferbereites Zusammengehörigkeitsgefühl kam auf dem „rechten“ ebensowenig auf wie auf dem „linken“ Flügel. Schließlich verurteilt Ruge – auf seiner letzten schriftlichen Notiz, einer Postkarte an Nerrlich v. 14.6.1880 – *alle*: „Strauß war eigentlich kein Hegelianer; Feuerbach auch nicht. Sie hatten sich an seinem Geist nur erwärmt, hatten ihre Wurzeln in der allgemeinen Aufklärung der Zeit.“[234]

Jede spätere Umklassifizierung und Umgruppierung belegt das politische Anliegen *des Autors*. *Sein* Dualismus wirkt rückwärts und sieht nur und mehr Dualismen, als tatsächlich vorhanden. Um das dualistische Prinzip zu retten, werden Fehlzeichnungen in Kauf genommen. Das in dieser Hinsicht auffällige, bereits erwähnte Buch Hermann Lübbes, „Die Hegelsche Rechte“, verrät gegenüber dem von Karl Löwith herausgegebenen Sammelwerk „Die Hegelsche Linke“ keine echte Frontstellung, sondern den abgeklärten Versuch, das theologische Moment des Althegelianismus zugunsten einer durchwegs politischen Sicht zurückzudrängen. Man sieht im Werke Lübbes deutlich, daß eine obrigkeitliche Politik (auch die Kirche kennt eine „Obrigkeit“!) ein „rechtes“ Anliegen recht (und „rechts“) frisieren kann. Zu diesem Zweck muß eine ungenügende „Hegelsche Rechte“ vorgestellt werden, ja eigentlich überhaupt keine „*Hegelsche*“ Fraktion, sondern ein offener National-Liberalismus mit erheblichen volkskonservativen Frühspuren. Es fehlen die echten „Rechts-Hegelianer“: Göschel, Gabler, Vatke. Es fehlt die ganze theistische Gruppe. Mit großem Wortaufwand, aber ohne originär hegelischen Gedanken erklärt der Herausgeber im Vorwort, daß er die *politischen* Folge-Schriften herausgesucht habe, und zwar nur die, die ein „konstitutionell-liberales Grundelement“ aufweisen. Dabei wird der Zugang zu Hegel beim einzelnen Denker oft gar nicht verdeutlicht. Es geht dem Verfasser einzig um das politische Anliegen der „westlichen“ Gegenwart: *den Marxismus* ins Gespräch zu bringen und ihn zu verkleinern.[235] Bewußt wird eine Korrektur vorgenommen, weil Hegel, der „Kronphilosoph des preußischen Staates“, weil in Verfolg der Hegelschulen „der frömmelnde Orthodoxe“ keine „Begriffe“ mehr für das kapitalistisch gewordene Bürgertum abgeben können. Mit „Hegel“ können Monopolkapital und Imperialismus nicht mehr viel machen. Sie brauchen „*die Orientierung am Hegel-Marx-Schema*“. Sie brauchen dessen Verzeichnung. Der „Hegel heute“ soll kein „Prämarxist“ und kein „Präfaschist“ sein, aber so etwas wie ein Spät-Liberaler (oder Früh-Liberaler?). Zeichnungen solcher Art können für Verdummungsaktionen bereitgehalten werden.[236] Der echte Hegel ist dies nicht. Es sind dies nicht einmal die „Rechts“-Hegelianer, für die nur Kuno Fischer (dessen von Lübbe wiedergegebene erste Seite deutlich für einen „*Neu*“- und nicht [73] für einen „Rechts“-Hegelianismus spricht!), Karl Rosenkranz, Fr. W. Carové, Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs, Carl Ludwig Michelet, Heinrich Bernhard Oppenheim, Johann Eduard Erdmann und Constantin Rössler sprechen dürfen –, ohne das geschichtliche Mandat hierfür aufzuweisen.

Ein Grundzug des Althegelianismus ist es, die Hegelschen Termini theologisch und ausschließlich theologisch, seine ganze Philosophie onto-theologisch und ausschließlich ontotheologisch zu nehmen. Jede andere Deutung wird zur Seite gestellt, auch wenn sie von Hegel selbst angedeutet worden war. Sogar der (kühle und jedem revolutionären Schwung abholde) westdeutsche Propagandist der Junghegelianer huldigt dieser althegelischen Sitte und erklärt heute ex cathedra, daß Logik „als Onto-Theo-Logik Hegels eigentliche Philosophie

---

Charakteristik von Rosenkranz, die der Gegenwart vielfach entfallen ist. Er spricht von „Rosenkranz, dem Belletristen, den kein richtiger Hegelianer anerkennt“.

[234] Ruges Briefwechsel, a. a. O., Band II, S. 444.

[235] Hermann Lübbe, „Die Hegelsche Rechte“, a. a. O., S. 11.

[236] Der Einfluß dieser Publikationen auf die weltanschauliche Gesamtlage darf nicht unterschätzt werden. Die Wahlen in den kapitalistischen Ländern beweisen es ständig. Die akademische Jugend der BRD hielt denn auch Lübbe auf dem Pariser Hegel-Kongreß vor, daß seine Thesen nur Gedankengut einer verbürgerlichten Sozialdemokratie wären.

sei“.[237] Ernst Troeltsch hatte in „Der Historismus und seine Probleme“[238] davor gewarnt, in den theologischen Formeln Hegels an vielen Stellen mehr als ein zeitbedingtes Gewand philosophischer Gedanken zu sehen. Neuerdings wendet sich gerade gegen diese zeitgeschichtliche Auslegung Hegels Leonhard von Renthe-Fink[239] und bezieht damit genau die Stellung eines modernen Althegelianismus: Für ihn ist „das eigentliche Thema der Hegelschen Philosophie die Auslegung und philosophische Transposition der spiritualistischen Christologie des Johannis Evangeliums vom Standpunkt des Wahrhaft-Wissenden und in die Geheimnisse Gottes Eingeweihten“. Dies ist nicht nur theologische Deutung Hegels, dies ist althegelische Einschätzung Hegels, weil sie in Transzendenz des Religionsgehalts der Hegelschen Philosophie das Begreifen der Begriffe Hegels, und zwar *aller*, nicht nur der religiösen Begriffe, aus theologischer Sicht vollzieht und die Zurückführung moderner theologischer Probleme auf einen Hegelschen Begriff als Leistung anspricht.

Ähnlich, doch weit mehr im Bereich des Philosophierens verhaftet bleibend, bezieht Eugen Fleischmann eine moderne althegelische Position, indem er ständig bei Hegel nach „logisch-metaphysischen Begründungen“ forscht[240] und mit Hegels Bild von der „Eule der Minerva“ einen Richterstuhl für die Philosophie erobern will[241].

Daß diese einem gewissen Althegelianismus verpflichtete Sicht dann auch konkrete politische Aspekte aufscheinen läßt, liegt ebenfalls in der Natur aller althegelianisierenden Philosophie. Thron- und Altar-Philosophie hängen immer zusammen, auch im modernen Gewand.

Hegel hatte den Fürsten zum „i-Tüpfelchen“ degradiert. Auch sonst hatte er einige gar nicht so „monarchistische“ Äußerungen vertreten, so z. B. in der Berner, der Frankfurter und der Nürnberger Zeit. Noch in Heidelberg begegnet uns doch eigentlich nie der Großherzog; wird in Nürnberg der „König“ apostrophiert, so ist dies nichts anders als eine damaliger Zeit entsprechende Floskel. Natürlich kommt in der Berliner Zeit der „Fürst“ als tragende Instanz zur vollen Entfaltung. Aber auch diese Plazierung darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß in der Hegelschen Philosophie genausogut andere Komponenten gesucht und gefunden werden können. Kam es [74] schon bei Hegel auf die *Plazierung* all dieser Gedanken an, so ist es heute wichtig, die richtige Plazierung der Zitate aus Hegel zu finden.

Selbst der Althegelianismus kann heute nicht mehr viel für die Unterstützung überlebter Systeme beistellen. Daß aber Hegel selbst gar nicht so fürstennah gesehen werden darf, ergibt sich aus dem Verhalten dieser Fürsten gegenüber Hegel. Der preußische König schätzte Hegel und seine Philosophie auf alle Fälle nicht.[242]

Es dürfte daher kaum ein geschichtliches Verdienst sein, im Blick auf „westliche“ Verhältnisse den Hegelschen Satz in der Gegenwart herauszustellen: „Die fürstliche Gewalt ist die vernünftige, vollendete Souveränität eines Staates. Die Präsidentur des republikanischen Staates bildet zu ihr immer nur den Übergang und wird auch in Nordamerika nicht ausbleiben.“[243]

---

[237] Im Vorwort zu der weit verbreiteten (aber für die fortschrittlichen Kräfte in der BRD gefährlichen!) „Studienausgabe“, Fischer-Bücherei, Frankfurt am Main, 1968, S. 9.
[238] Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen, 1922, S. 270 Anm.
[239] In: „Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und York“. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1954, S. 39 ff.
[240] In: „Die Wirklichkeit in Hegels Logik“, in: ZfphF, 1964, S. 3 ff., S. 29. Auch Fleischmanns Hegel-Spinoza-Sicht ist althegelisch!
[241] In: „Une philosophie politique“, in: „Hegel-Studien“, Bonn, 1963, Band 2, S. 275 ff.
[242] Näheres hierzu ist den Briefen von Hegels Witwe an ihre Mutter zu entnehmen. Siehe den Abschnitt: „War Hegel wirklich der preußische Staatsphilosoph?“ im Aufsatz „Wie die Hegelsche Freundesvereinsausgabe entstand“, in: DZfPh 1967, S. 568 ff.
[243] Die Frage bleibt, warum gerade diese Stelle über die USA exzerpiert wird. Werden hier nicht die innerstaatlichen Probleme mit einer gewissen deutsch-nationalen Überheblichkeit angegangen, ein Zug, der den Althege-

Dem steht jedoch aus Hegel selbst gegenüber, daß er in § 279 der „Rechtsphilosophie“ ausdrücklich *alternativ* von „eigenen Fürsten oder obersten Regierungen“[244] spricht und in § 273 nur von den „Häuptern des Staates“[245], also jeweils unabhängig von der Staatsform. Hinzu kommt, daß bislang nie beachtet wurde, daß Hegel in Nürnberg ständig von der „Weisheit der Regierung“ sprach[246], also auch hier nur die Staatsführung als solche und vollkommen unabhängig von der Person des Fürsten zu nehmen wußte. Manfred Riedel hatte denn auch auf dem VI. internationalen Hegel-Kongreß (in Prag) überzeugend dargetan, daß und warum Eduard Gans bei seiner Vorlesung über die Rechtsphilosophie aus Hegels Überschrift zu § 275 ff. aus der „fürstlichen Gewalt“ unwidersprochen „Die Staatsgewalt“ gemacht hatte.

Noch deutlicher wird Hegels Lehre von der „Spitze“ des Staates, von der Staatsgewalt als solcher, wenn die §§ 22 ff. der Nürnberger „Rechtslehre“ ausgewertet werden. Es besteht zwischen den Nürnberger Lehren Hegels und der späteren „Rechtsphilosophie“ kein wesentlicher Unterschied in der Grundhaltung des Philosophen. Hier aber ist „die Staatsgewalt“ nichts anderes als „die Regierung“, sie „ist die Individualität des an und für sich seienden Willens“ (§ 27). Und in § 28 redet Hegel der *konstitutionellen* Monarchie das Wort, dies vor allem deshalb, weil für die damalige Zeit hier „die bürgerliche Freiheit mehr geschützt ist als in anderen Verfassungen“. Die Heidelberger Fassung der „Enzyklopädie“ fußt ebenfalls auf diesem Nürnberger Konzept.

Althegelianismus stellt sich auch als ein *Problem der Plazierung und Betonung* Hegelscher Gedanken. Isoliert wirken viele Hegel-Zitate weitaus nüchterner und oft sogar konservativer, als sie im Zusammenhang und im Vergleich mit Abschnitten aus anderen Werken ansprechbar sind. Wird dagegen das Grund-Konzept der Hegelschen Philosophie, die „Logik“, als letzte Auslegungs- und Deutungs-Instanz herangezogen und für *alle* Begriffe Hegels als „Grund“ zugelassen, so müssen viele althegelische Züge ihre Kraft einbüßen, denn „Althegelei“, das ist – Stillstand, Rückschritt, Sekurität.

Der „letzte“ Althegelianer schlägt denn auch die Brücke zur rein konservativen Auslegung Hegels im Sinne einer Restaurationsphilosophie, deren [75] Thron- und Altardenken in Blut- und Eisen-Theoreme einmündet. *Bismarck* wird bei der Darstellung der *Hegel-Wirkung* immer vergessen.[247] Offen bekennt der „eiserne Kanzler“, daß ihm „Strauß, Feuerbach und Bruno Bauer Zweifel brachten“, daß er aber fleißig Hegel studierte und – nicht verstanden habe.[248] Er wandte sich deshalb einer fast mystischen, eigenartig praktischen Theologie zu, die aber doch einige Züge Hegels aufwies (z. B. Vergeistigung der Substanz und daher Selbstbewußtsein des Menschen als Subjekt).

---

lianern ja auch nicht unbekannt war? Fast könnte man fürchten, daß aus diesen einseitig plazierten Sätzen Hegels, die ja geschichtlich längst widerlegt sind, eine rudimentäre Führer-Staats-Deutung erwachsen wird.

[244] In der Erstausgabe, Berlin, 1821, in der Nicolaischen Buchhandlung, S. 287.

[245] A. a. O., S. 279.

[246] Vor allem in den Gymnasialreden. Daß es auch vielfach „allergnädigste Regierung“ heißt, versteht sich aus der Sprechweise der damaligen Zeit. Siehe z. B.: Glockner, Jubiläumsausgabe, Band 3, S. 293. – Aus der Nürnberger Zeit Hegels stammt aber auch die Lehre, Hegel selbst mehr nach dem „Sinn“ und dem Ganzen seiner Philosophie und nicht so sehr nach einzelnen Zitaten (über den „Fürsten“!) auszudeuten. Das, was die Althegelei und viele moderne Hegelei übt, „nämlich die ganz gelehrt werdende“ [328] Philologie, das hatte Hegel in seinem Gutachten über den Philosophie-Unterricht (Glockner. a. a. O., S. 302) getadelt. Auslegung und Handhabung der Texte hat – für Hegel – „auf freie Manier“ zu erfolgen, so wie es Luther für die Bibel handhabte. Dasselbe gilt für die Gegenwart: Hegel „auf freie Manier“ auszulegen. Dieses Auslegungsprinzip rechtfertigt denn auch, die revolutionären Seiten bei Hegel weit mehr zu betonen, als es bisher üblich war.

[247] Neuerdings wird sogar behauptet, Bismarck hätte „von Hegel vielleicht nichts gewußt“, so Hermann Oncken, „Lassalle“, Neuauflage bei Kohlhammer-Verlag, Stuttgart, 1966, S. 297.

[248] Im ersten Brautbrief an den Schwiegervater vom 21.12.1846. Siehe: „Bismarck-Briefe“, herausgegeben von Horst Kohl, bei Cotta, Stuttgart-Berlin, 1914, S. 2.

Viele Zeitgenossen der Althegelianer, keineswegs nur die Junghegelianer und die in ihrem Gefolge lautstark auftretenden Literaten meinten, daß die Althegelianer Hegel „unverstanden" gelassen hätten. Sie hätten Hegel mit Spinoza identifiziert, von dem sich Hegel gerade absetzen wollte. Dieses Mißverständnis Hegels – typisches Merkmal althegelianischer Hegel-Beschäftigung – kann über das Religiöse hinaus ausgebaut und zur Kritik am Althegelianismus selbst erweitert werden. Spinozas „Substanz" hatte *materielle* Grundlagen. Hegels Substanz war *wesentlich Geist*. In der „Religionsphilosophie" sagt denn auch Hegel: „Von diesem Unterschiede aber wissen die gewöhnlich nichts, die sagen, spekulative Philosophie sei Pantheismus, sie übersehen die Hauptsache, wie immer, und sie verunglimpfen die Philosophie, indem sie etwas Falsches aus ihr machen."[249] Dies – der Vorwurf, den Hegel selbst gegen die Althegelianer startete.

5. Neu-Hegelianismus

Das Feld des Neuhegelianismus ist weit. Auch hier begegnen wir echt hegelischen Besonderheiten gegenüber anderen Neo-Lehren (Neu-Kantianismus; Neu-Thomismus). Weil die Hegelsche Philosophie „alles" umgreifen wollte, kann auch der Neu-Hegelianismus in Feinheit, Originalität und Geschliffenheit die *verschiedensten* Erscheinungen aufgreifen. Vielfach wird dabei Hegel ein Antizipationsvermögen unterlegt, das dann seine Philosophie für die Gegenwart als erneuerungswürdig erscheinen läßt. Wenn aktuelles Denken mit „Hegel" ansetzt, so kann der Vorgang zweifach genommen werden: von der Kraft der Hegelschen Philosophie und ihrer Strahlungswirkung her; von der Beschaffenheit (Thematik oder Methodenanwendung) der Gegenwart aus.[250]

Der Neu-Hegelianismus öffnet zahlreiche Zugänge zu Hegel. Dies beginnt bereits 1838 mit Eisenharts „St. Georg", dem „Versuch einer *Neubegründung* des Hegelianismus".[251] In ähnlichem Sinne schrieb Ruge am 4.2.1838 an Rosenkranz, als er von den Hallischen Jahrbüchern „eine Neubelebung der Hegelschen, nunmehr verdauten Kultur ausgehen"[252] lassen wollte. Das gegenwärtige Ende steckt Martin Heideggers Bemerkung, daß „Hegel spätere Bereiche vorausgedacht" habe.[253] Auf der einen Seite sehen wir die Erscheinung der Wiederaufnahme Hegelschen Gedankenguts, auf der anderen leuchtet der Hinweis auf, daß das heutige Denken bereits von Hegel im [76] Voraus und zum Voraus gedacht worden sei. Abgeflacht wird solche Aktualität Hegels mit dem Trost, daß das gegenwärtige Philosophieren doch eigenwüch-

[249] Freundesvereinsausgabe, Band I der „Religionsphilosophie", S. 93.

[250] Es gibt auch „Gegenwart", die das „Neue" ablehnt. Wer immer nur „das Gleiche" oder die „Wiederkehr des Gleichen" sieht, wer nur das „Eine" in unendlicher Gestalt walten läßt, muß „Neuem" gegenüber skeptisch bleiben. Der Katholik Emmanuel Mounier sagt in „Angst und Zuversicht des XX. Jahrhunderts", Kerle Verlag, Heidelberg, 1955, S. 132 ff.: „Ich glaube, es war Maurras, der sagte: wenn Dummköpfe etwas schaffen, hängen sie das Wort ‚neu' daran."

[251] Die vier Hefte von Hugo Eisenharts „Zeitbuch. Gesammelte Versuche zur Begründung des Neuhegeltums", verdienen nach verschiedener Hinsicht Beachtung. Im ersten Heft „St. Georg" wird „ein Versuch zur Begründung des Neuhegelianismus auf Veranlassung des Richard Rotheschen Ausfalls gegen die Kirche mitgeteilt". Wir sehen also: Neuhegeltum und Neuhegelianismus werden fast synonym gebraucht. Im zweiten Heft „Die Götterdämmerung" wird „ein Versuch zur Begründung des angewandten Neuhegelianismus mit einer streitbaren Zueignung an J. Görres über die heilige Dreieinigkeit" vorgetragen. Im dritten Heft „Runen" wird das Thema des Jung-Hegelianismus voll aufgegriffen und mitten in die Polemik der Junghegelianer als „Neu-Hegelianismus" gezielt. Der „Versuch" gilt hier „einer Erscheinungslehre des Reichs, veranlaßt durch die Staatsbegriffe von Stahl und Leo". Der Versuch ist „mit einem Vorwort an David Strauß über den Grund seiner Verwechslung des Heilands mit dem Gemeinwesen" ausgerüstet. Im vierten Heft (1839), betitelt „Vanen", dringt der Jung-Hegelianismus als kritisches Untersuchungsobjekt mit eigenwilliger Ambivalenz noch stärker in Erscheinung. Nun folgt ein „volksfaßlicher Versuch zur geschichtlichen Aufhebung der neueren Philosophie. Nebst einer Wegweise für die Hegelingen. Mit einem Vorwort über das Faustrecht der Schriftsteller."

[252] Ruges Briefwechsel, a. a. O., Band I, S. 109.

[253] In: „Nietzsche", Verlag Günter Neske, Pfullingen, 1961, Band II, S. 147.

sig sei, es sich aber nicht vermeiden lasse, daß bei der umfassenden Gewalt der Hegelschen Gedanken einige Fragen wiederkehren und im Hegelschen Sinne Abwandlung erfahren. Dieser *ungewollte Neu-Hegelianismus* wird alsdann von der katholischen Philosophiegeschichte mit der Bemerkung umschrieben, daß „späteres Fragen, selbst wenn es an Hegel sich anschließt, ursprüngliches Fragen“[254] sei.

Schlagwortartig fallen die Ausdrücke „*Zurück zu Hegel*“ und „*Rückkehr zu Hegel*“.[255] J. Hessing, der als Repräsentant solcher Zielsetzung genannt werden kann, sieht – hegelisch – diese „Rückkehr“ nur in einem „Fortschreiten“. Sein eigenes Fortschreiten aber verfängt sich in einem Denken des Hegelschen Denkens und schreitet nur innerhalb dieses fort. Für ihn wird die „*Neubildung*“ zur „Erweiterung“. Kann für einen echten Hegelianer das Hegelsche System überhaupt „erweitert“ werden? Da es *alles* umfaßt, seine „Wahrheit“ also tatsächlich das Ganze umgreift, scheint eine „Erweiterung“ fraglich. Hessing, ein Schüler Bollands, blieb daher auch zutiefst in und bei Hegel stehen, und zwar bei einem starr ausgelegten Hegel der Denk-Methode.

Im Grunde tat sich der *Neu-Hegelianismus* leicht: er kann „Hegel“ entweder als Ausgangs-Basis oder als Durchgangs-Station, als Rückkehr-Ziel oder als Modernisierungs-Problem angehen. Programmatisch hatte bereits Josef Kohler 1907 erklärt: „Wir gehen von Hegel aus, aber wir bleiben nicht bei Hegel stehen.“[256] Da dies innerhalb der Rechtswissenschaft verhältnismäßig leicht war, besonders zu einer Zeit, da die echten gesellschaftlichen Widersprüche verdeckt und durch Auftrumpfen des Sollens-Problems verdünnt waren, finden wir den Neu-Hegelianismus vorzüglich unter Juristen vertreten. Hier war der „Weitergang“ leicht, keine besonderen Schwierigkeiten wurden gesehen. Mit etwas Zynismus wurden aufkommende Denkzweifel überwunden. Schon Kohler glaubte, die Lehre Hegels abwerten zu können, indem er Marx als den „Karikaturisten der Hegelschen Lehre“ verspotten wollte.[257] Geschichtlich gesehen, blieb sodann der eigentliche Neu-Hegelianismus unergiebig. Sein „Weitergang“ war kein Fortschritt in der Philosophie, der mit irgendwelchen typischen Denkoperaten aufwarten könnte.

Es wäre philosophisch aber interessant, diesen „Weitergang“ bis zur Gegenwart in einzelnen Hegel-Beschäftigungen zu verfolgen und als ein echtes philosophisches Anliegen, nicht wortspielerisch mit Akrobaten-Dialektik und Negierungsakzenten (wie in der Gegenwart manchmal bei Theodor W. Adorno und seiner Schule), Spaltungs-Tendenzen *innerhalb der neuhegelischen* Strömungen aufzudecken. Tatsächlich wird in der jüngsten Gegenwart behauptet, der Neu-Hegelianismus kenne eine „*neuhegelische Linke*“, in die dann – vollkommen abwegig und nur um des literarischen Effekts willen – so unterschiedliche Typen wie Adorno-Schule, Georg Lukács und – man staune – „die marxistische Seite“ eingruppiert werden.[258]

---

[254] So: Johannes Hirschberger, „Geschichte der Philosophie“, IV. Auflage. Band II, S. 396 (Herder-Verlag, Freiburg).

[255] J. Hessing, „Das Selbstbewußtwerden des Geistes“, deutsche Ausgabe, Stuttgart, Fr. Frommann-Verlag, 1936, S. 3, 9. Hessing sieht in R. Kroner und Bolland „Menschen voller Tiefsinn, die mit dem ‚Zurück zu Hegel‘ Ernst gemacht haben“. Max Bense sieht für die Ästhetik in „Descartes und die Folgen“, Krefeld-Baden/Baden, 1955, S. 56, sogar eine Pflicht der Gegenwart [329] „über Marx zurück zu Hegel“ zu gehen. Neuerdings vertritt vor allem Günther Rohrmoser ein solches „Zurück zu Hegel“ (Siehe Fußn. 3). Auch Molnar vertritt in „Untergang der Intellektuellen“ (Verlag C. H. Beck, München 1966, S. 102) eine „Rückkehr zu Hegel“, die er allerdings nur bei marxistischen Intellektuellen erspähen will.

[256] In: „Moderne Rechtsprobleme“, Leipzig 1907, S. 7

[257] In: „Lehrbuch der Rechtsphilosophie“, Berlin – Leipzig, 1907, S. 84.

[258] So: Leo Kofler, „Adorno oder Lukács. Zwischen Marxo-Nihilismus und marxistischer Literaturtheorie“, in: „Politikon. Göttinger Studentenzeitschrift“, Juni 1964, Nr. 7, S. 20 ff. Kofler spricht von einem „Führungsstreit ... zwischen Adorno und Lukács ... innerhalb der neuhegelischen Linken“.

[77] Abgesehen von der hier stattfindenden Fehlzeichnung der Gruppen-Abgrenzung wird die Substanz eines echten Neu-Hegelianismus verkannt: das „Hegel"-Anliegen der drei genannten Philosophieen erweist sich in keinem Falle als „Hegelianismus" und sohin auch nicht als Neu-Hegelianismus. Denken wir nur an den Abschnitt „Der Neuhegelianismus" in Lukács' „Die Zerstörung der Vernunft"[259] mit der richtigen Kennzeichnung des Neuhegelianismus als Verwischungsversuch zwischen Kant, Hegel und Schelling, so dürfte die bekannte gegenwärtige Kennzeichnung Georg Lukács' als Neuhegelianer[260] kaum gerechtfertigt sein.

Keinesfalls kann die moderne Hegel-Beschäftigung vordringlich als ein Zug von Neu-Hegelianismus schlechthin gedeutet werden. Eigentlich geht es gar nicht um die Ambition eines *Wiederauflebens* der Hegelschen Philosophie und dies wäre doch das Ur-Anliegen einer Neo-Erscheinung. „Hegel" dient in der Gegenwart bei vielen, und gerade bei den ernsthaft zu nehmenden Philosophen nicht als Ziel einer Erneuerung oder als Ausgang einer Fundierung, sondern – wenn von der Gruppe reiner Kritik auf der einen und dem Reichtum des marxistischen Hegel-Bildes auf der anderen Seite abgesehen wird – *als Substrat des Philosophierens*, vielfach als *Substrat* der je eigenen Philosophie. Und das ist kein neu-hegelisches, sondern ein echt hegelisches Anliegen modernen Gepräges, das zeitnahe Dignität beanspruchen kann. Deshalb darf die derzeitige *Hegel-Blüte* oder der angebliche „*Hegel-boom*"[261] nicht unbedingt als Neu-Auflage des Neu-Hegelianismus der ersten Jahrzehnte dieses unseres Jahrhunderts eingeschätzt werden. Die Bezeichnung „Neu-Hegelianismus" kann für gegenwärtige Philosophie nur dann in Anspruch genommen werden, wenn sie lediglich für ein zeitbedingtes Zur-Geltung-Bringen der Hegelschen Philosophie wirbt und diese mit allen anderen philosophischen Strömungen zusammen in einen Fluß leitet. Solches Anliegen tritt heute weder „um Hegels willen" noch um eines besonders modernen Zuges der idealistischen Philosophie willen auf. Deshalb sollte die derzeitige Hegel-Beschäftigung nicht unbedingt als *Neuform* eines Neu-Hegelianismus klassifiziert werden. Sie hat andere, ganz andere Ursachen. Dies bewies auch die Betrachtung des eigentlich einem neuhegelianischem Denken zugetanen Themas der Geschichtsphilosophie auf dem VII. Internationalen Hegel-Kongreß. Kein einziger neuhegelischer Interpret trat auf; der Kongreß blieb, so unterschiedlich die Stimmen waren, im Reich der *Hegel-Kritik*.

So geht z. B. ein moderner, vielfach als „Neu-Hegelianer" klassifizierter Denker, Theodor Litt, bescheiden und für sein Thema treffsicher bei seinem Versuch einer „*kritischen Erneuerung*" der Hegelschen Philosophie vor. Hier kommt die Frage der *Transponibilität* hegelscher Denkoperate auf. Litt geht durch ein Rückwärts-Denken der Hegelschen Gedankenpyramide diesen Weg, auf diese Weise erneut den Hegelschen Gedankenkreis des Kreises der Kreise bewährend.[262] Hier wird bewußt um einen *Neu-Hegelianismus* gerungen. Es wird eine echte „Erneuerung" angestrebt, die Neues nicht auf [78] Altes aufpfropfen, sondern wesentlich Neues im Alten aufdecken will. Ein „*Neu-Aufnehmen*" der gestaltenden Prinzipien der Hegelschen Philosophie setzt an. Ein Neu-*Durchdenken* Hegels obwaltet.

[259] In: „Die Zerstörung der Vernunft", Berlin, Aufbau-Verlag, 1953, S. 432 ff.
[260] Siehe: Frank Fiedler, „Von der Einheit der Wissenschaft", Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1964, S. 31, S. 112.
[261] So: Ernst Topitsch in „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", 1965, S. 340.
[262] Theodor Litt, „Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung", Verlag Quelle und Meyer, Heidelberg, 1953. Litts Programm: „Es gilt gewisse unverlierbare Errungenschaften des hegelschen Denkens dadurch für unsere Zeit neu zu gewinnen, daß sie mit den von seiner Lehre weit abgewichenen Denkgewöhnungen unserer Tage zusammengehalten und in die entsprechend andersartigen Denkformen unserer heutigen Philosophie transponiert werden" (S. 12).

Wer den Neu-Hegelianismus *nur* als „Epigonentum“ wertet – wie Hirschberger[263] –, denkt die hier einschlägige Philosophie isoliert und losgelöst aus dem geistigen Leben einer bestimmten Epoche. Es muß erst diese und ihre materielle Grundlage erfaßt werden, um der Erscheinung selbst gerecht zu werden. Es trifft auch nicht zu, daß ein Neu-Hegelianismus etwa nur um die Jahrhundertwende als „*Wiederauferstehung* Hegels“ eingesetzt habe. Neu-Hegelianismus ist eine typisch auf die Hegelsche Philosophie bezogene Erscheinung, die *öfters* (in verschiedenen Ansätzen) aufkam und immer wieder „Hegel“ zur Geltung, zur Wirksamkeit brachte. Hermann Schmitz kleidet in seinem „Hegel. Denker der Individualität“[264] diese Tatsache in die Worte: „Einzigartig scheint in der Geschichte der Philosophie der Vorgang zu sein, daß eine oft genug mit rücksichtsloser Schärfe als Unsinn oder als veraltetes Museumsstück gebrandmarkte Gedankenmasse sich mit geheimnisvoller Zähigkeit immer neuen Versuchen der Aneignung aufdrängt.“ Die Ausdrücke hierfür sind: *Rehabilitierung Hegels*[265], *Wiederaufleben Hegels*[266], *Wiederauferstehung*[267], *Erneuerung*[268], *Beeinflussung durch Hegel*[269], *Einfluß von Hegel*[270], *freie Erneuerung*[271] und andere mehr. In Übersteigerung des Programmsatzes erscheinen dann sogar Kopplungen der Ziele, wie *Hegel sowohl wiederbeleben als auch überwinden*.[272]

In den Vordergrund drängt sich die Bezeichnung: *Hegel-Renaissance*. Eine „*zweite Hegel-Renaissance*“ wird sogar vermerkt und besonders für Belgien proponiert.[273] Ihr wird, da der Charakter der ersten Hegel-Renaissance wohl auf die niederländische Hegel-Orientierung zu Anfang dieses Jahrhunderts bezogen wird, die heutige holländische Hegel-Forschung als „*Hegelorthodoxie*“ mit dem Verlust jeder Aktivität gegenübergestellt.

Für all diese Erscheinungen gilt aber summarisch: eine echte Rezeption („*Hegel-Rezeption*“) dürfte ausscheiden. Theodor Litt hält die „Rede von einer Hegel-Renaissance“ für begründet.[274] Caspar Nink glaubt, daß wir heute „mitten in einer Hegel-Renaissance stehen“.[275] Werden die Neu-Hegelianer zu Beginn dieses Jahrhunderts (also die eigentliche „neuhegelianische“ Richtung und nicht irgendein Ideal-Typus) einzeln gewertet und jede Philosophie für sich genommen, etwa Lasson, Kroner, Larenz, Binder, Schönfelder (dieser „Neuhegelianismus“ hatte gerade in der Rechtsphilosophie kräftige Züge entfaltet), so wird eigentlich bei

---

[263] Hirschberger, a. a. O., S. 396.
[264] Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1957, S. 9.
[265] Eine solche forderte 1888 Carl Ludwig Michelet. Eine kritische Würdigung des Vorhabens publizierte Albert Hartmann, „Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik“, vor allem anhand der Hegelkritiken Immanuel Hermann Fichtes und Christian Herman Weises. (Neuauflage bei Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968).
[266] Moog, a. a. O., S. 482.
[267] Hirschberger, a. a. O., S. 396.
[268] Johannes Hoffmeister, „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“, Meiner-Verlag, Hamburg, 1953, S. 429.
[269] Eisler, a. a. O., S. 629.
[270] Moog, a. a. O., S. 446.
[271] Eduard von Hartmann, „Philosophische Monatshefte“, Band 24, S. 316 ff. (Jahrgang 1888). Hartmann will „eine *freie Erneuerung* der hegelschen Philosophie aus dem Hegelschen Geiste heraus in einer unserer Zeit gemäßen Form“ (S. 341). Das Anliegen deckt sich fast wörtlich mit dem späteren Programm Theodor Litts. Auch Nicolai Hartmann steht diesem Ziel – partiell – nicht fern. Siehe auch: Wilhelm Purpus, „Zur Dialektik des Bewußtseins nach Hegel“, 1908.
[272] Dies war die Meinung Hermann Hellers. Näheres hierzu bei: Wolfgang Schluchter, „Entscheidung für den sozialen Rechtsstaat“, Verlag Kiepenheuer und Witsch, Köln, 1968, S. 106 ff.
[273] So: R. B. Beerling anläßlich einer Buchbesprechung von Jaap Kruithof: „Het uitgangspunt van Hegel’s ontologie“, in: „Hegel-Studien“, Band II, S. 328/329.
[274] Litt, a. a. O., S. 9.
[275] In: „Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes“, Regensburg, Verlag Habbel, 1948, S. 6.

keinem eine „Renaissance“ Hegels aufzufinden sein. Nur als Emblem für die Gesamtrichtung kann diese Kennzeichnung abgenommen und bis auf die Gegenwart dann ausgedehnt werden.

Was bedeutet „Renaissance“ einer Philosophie?

Rechnen zu einer „Renaissance“ die Fülle, der Reichtum des Auszubeutenden und gleichzeitig die Breite, die allerdings oft nur als Buntheit auftretende Anreicherungsfähigkeit der aufnehmenden Philosophie und diese Anreicherung selbst, so kann in den Worten Nicolai Hartmanns: „Die Rückkehr zur [79] Problemfülle Hegels ist heute nicht mehr eine Aufgabe, sondern eine Tatsache“[276], das Vorliegen einer „Renaissance Hegels“ akzeptiert werden. Allerdings schränkte N. Hartmann diesen Reichtum so ein, daß er uns heutigen arm erscheint, da er gerade das „Bestandstück Dialektik“ ausschließen wollte. Hartmann, der ja immer gerne bei dem Aufzeigen eines *Problem-Bestandes* verweilte, kann sich in seiner aristokratischen Philosophie des ontologischen Befunds und der Forderung auf Positionsfundierung desselben nie mit echter Dialektik befreunden.[277] Der Zugang zu Hegel, allein auf der Ebene der Seinslehre geöffnet, kann niemals zur vollen Auswertung des „rationellen Kerns“ der Hegelschen Lehre heranreifen.

Neu-Hegelianismus läßt verschiedene inhaltliche Ausprägungen zu. Viele Vertreter eines Neu-Hegelianismus sind bei der Würdigung der *weltanschaulichen* Seite der Hegel-Beschäftigung anzuführen. Unter dem Signum „Neu-Hegelianismus“ scheint nur die erneute Hegel-Beschäftigung als solche auf. Deshalb finden sich Darlegungen des Neu-Hegelianismus, der sich vor allem auf dem Gebiete der „Geistphilosophie“ und der „Rechtsphilosophie“ entfaltete, zumeist anhand von äußeren Ereignissen, weil die *inhaltliche* Note der betreffenden Philosophie viel zu profiliert auftritt, um das Moment der Neubearbeitung der Hegelschen Philosophie in den Vordergrund rücken zu können.

Da ist zunächst die Tatsache der Gründung eines „*Hegel-Bundes*“[278] im Rahmen der Neu-Begründung der Hegelschen Philosophie durch die Bolland-Schüler in Holland zu nennen. Der *spiritus rector* dieses Vorgangs war Baldus Wigersma. Die Vereinigung geriet bald in ein nationalsozialistisches Fahrwasser. Bolland und Wigersma müssen in dem Kapitel des Faschisierungsversuches an Hegel vorgestellt werden. Auch andere Teilnehmer dieser drei Hegel-Kongresse des „Hegel-Bundes“ sind den verschiedensten Gruppen (religiösen, politischen, juristischen, weltanschaulichen) zuzurechnen. Hier ist nur festzuhalten: Neben den zahlreichen Berichten („Rapporten“) über die Hegel-Beschäftigung in einzelnen, bestimmten Ländern, die sich bis zur kühnen Behauptung steigerten, „von 1900 bis 1910 dachte die reine Vernunft holländisch“, steht für die Kennzeichnung der damaligen „*Hegel-Atmosphäre*“ des Neu-Hegelianismus die Auseinandersetzung mit Kant als Zentralproblem, so daß Hermann Glockner sagen konnte: „Die Hegelfrage ist heute in Deutschland zunächst eine Kantfrage.“[279]

Tatsächlich setzte der Neu-Hegelianismus in Deutschland mit einem Neu-Kantianismus ein, d. h., er war ein Kind desselben, und zwar beider neukantianischer Richtungen: der Marbur-

[276] Nicolai Hartmann. „Hegel“, Verlag Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1929, S. 14.

[277] Auf eine Diskussionsfrage des Verfassers anläßlich eines Vortrages Nicolai Hartmanns 1949 in der Kant-Gesellschaft in München hatte denn auch Hartmann geantwortet: „Irgendwie hängt Positivismus, Monismus, Pragmatismus, Realismus, Naturalismus, Materialismus usw. immer mit dem *dialektischen* Materialismus zusammen“ und diesen ob seiner echten Dialektik willen als unerörterungswürdig abgetan.

[278] Die Protokolle der drei Hegel-Kongresse des Hegelbundes (1930 in den Haag, 1931 in Berlin und 1933 in Rom) sind bei J. C. B. Mohr (Tübingen) und N. V. H. D. Tjeenk Willink (Haarlem) herausgebracht worden. Herausgeber war Baldus Wigersma. Die überaus starke Betonung der Rechtsphilosophie fällt auf.

[279] Glockner, a. a. O., Band I. S. 79. – Deshalb enthält auch Lenins zeitbedingte Kritik des Neu-Kantianismus wesentliche Merkmale einer Hegel-Kritik.

ger und der südwestdeutschen Schule. Fast erscheint es, als ob die *Hinwendung zu Hegel* das Gemeinsame dieser an und für sich unterschiedlichen Lehrmeinungen war. Zusammenfassend hat dies Heinrich Levy expliziert[280], „wie von total oder partiell antihegelischen Positionen oder Ansätzen zu Hegel nahen Standpunkten weitergeschritten wird". Die „Vielfältigkeit der Entwicklungsmöglichkeiten eines Neuhegelianismus" läßt es zu, daß „diese Kontinuität auch durch scheinbar absolut [80] hegelfeindliche Bewegungen" bewirkt werden kann. Levy sieht die neukantianische *Wendung zu Hegel* geistesgeschichtlich, dann problemgeschichtlich und schließlich lebensphilosophisch. Diese verschiedenen Wege zu Hegel münden alle ein in das „Begreifen der konkreten Totalität", einer echt hegelschen Kategorie. So können Dilthey, der noch „im Antihegelischen das Hegelsche Beharren bei der konkreten Einheit bewahrt", Spranger, Husserl (im Hinblick auf phänomenologische Wesensschau!), Theodor Litt, Hans Freyer, Ernst Troeltsch, Georg Simmel, Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassierer, Nicolai Hartmann, Wilhelm Windelband, Rickert, Emil Lask, Bruno Bauch, Richard Kroner, Jonas Cohn usw. von Levy als Vertreter Hegelscher Gehalte untersucht werden. Meist wird der „objektive Geist" Hegels als übernommen befunden, aber nun nicht als Stufe der Geistphilosophie, sondern als „Strukturzusammenhang der Lebenseinheiten" gezeichnet.

Im Zusammenhang dieser Untersuchungen begegnet bei Levy ein Begriff, der für alle Hegel-Beschäftigung äußerst fruchtbare Ansätze zu liefern vermag. In der Hegel-Behandlung bestimmter Zeiten sieht Levy „eine *Widerspiegelung* der kulturellen Bewegung". Unabhängig von dieser Benützung finden wir den Ausdruck zehn Jahre später bei Boris Jakowenko, der die „Geschichte der Widerspiegelung des Hegelschen Systems" anhand der Geschichte der russischen Philosophie demonstrieren will.[281] Levy gelingt es, eine *hegelsche* Sichtweise einzubringen, indem er diese „Widerspiegelung" bis zum Selbstbewußtsein der ganzen Bewegung steigerungsfähig erkennt. Nach Hegel *ist* die Widerspiegelung der kulturellen Bewegung dieses Selbstbewußtsein. Der *Zugang zu Hegel* wird so die *Widerspieglung* des sich selbst bewußt gewordenen Zeitgeistes im Hegelschen Philosophieren.[282] Für die idealistische „Hegelei" dürfte dies die höchste Form der Hegel-Beschäftigung überhaupt abgeben, denn sie perpetuiert „Hegel" als „Widerspiegelungs-Prozeß".[283]

„Hegelei" – das ist Widerspiegelung Hegels und seiner Geistphilosophie in einem nachhegelischen Zeitgeist und damit Selbstbewußtsein desselben. Im Grunde kann daher „Hegelei" nur im Rahmen einer idealistischen Philosophie aufkommen und durchgestanden werden.

Ein solcher – von Heinrich Levy nicht bis zu Ende durchgeführter – Gedanke führt von Kant weg. Aber er ist in der Lage, die ganze Fülle der „Hegelei" zu entfalten. Levy, vom Neukantianismus infiziert, schränkt das Problem ein. Er sieht die „Hegel-Renaissance" nur in der „Kongruenz von Hauptströmungen nach Synthesen hin, die in wesentlichen Momenten der Hegelschen verwandt sind, den Ertrag der nachhegelischen Arbeit aber in sich zu nehmen

[280] Heinrich Levy, „Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie", in der Reihe: „Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft", Pan-Verlag, Rolf Heise, Charlottenburg, 1927.
[281] Siehe Kapitel 6.
[282] Levy, a. a. O., S. 6.
[283] Über „Widerspiegelung" als philosophische Darstellung eines Beziehungsverhältnisses siehe: Wilhelm R. Beyer, „Der Spiegelcharakter der Rechtsordnung", Westkulturverlag, Meisenheim am Glan, 1951. Dazu eingehend, zur Hauptsache ontologisch und sprachphilosophisch: Hans Heinz Holz in ARSPh XXXLX, S. 566 ff., und „Die Selbstinterpretation des Seins", in: „Hegel-Jahrbuch", 1961, Band II, S. 61 ff. Holz mißt der Rückspiegelung keine aktive Kraft bei, während gerade Rück-Spiegelung als „Widerspiegelungsverhältnis" in der Lage ist, das ganze Spiegelungsverhältnis aufzubrechen. In der Regel wird das marxistisch-leninistische „Widerspiegelungsverhältnis-Deuten" als eine bildhaft abstrapazierte Metapher vom Idealismus abgetan. Die Auseinandersetzung zwischen Karl Löwith und Manfred Buhr auf dem IV. Internationalen Hegel-Kongreß in Genf 1962 bewies dies.

streben und für die Zukunft offen bleiben“[284]. Solche „Hauptströmungen“ können zwischen Neu-Hegelianismus und Neukantianismus dann im Bereich des Ethischen, des Staatlichen und anderer Denkbereiche als „kongruent“ aufgespürt werden.

Offener sieht Heinrich Scholz[285] das Verhältnis des Neu-Hegelianismus zu Kant. Wohl lehnt er die These ab, daß Hegel eigentlich nur „Vor-Kantianer“ gewesen sei, weil er ein dezidiert *dogmatisches* Denken erneuerte. Es findet [81] sich bei ihm der Ausdruck vom „*Hegelschen Erbe*“, das es zu bewahren gilt. Die Fortzeugung Hegels sieht er in der *Gesinnung* des Philosophen. Gegen Oswald Spenglers Abnützung der Hegelschen Lehre von der Philosophie als Ausdruck einer bestimmten Zeit sucht er „Hegels Erbe“ einer „Wiedergeburt“ zuzuführen, die aus dem „Ausdruck seiner (sc. des Philosophen) Gesinnung“ und dessen „Vorstellung vom Wesen der Philosophie“ schöpft.

Zeitgeschichtlich richtig hatte schon Wilhelm Windelband[286] die „Auferstehung Hegels“ als ein „Wiederaufleben der Hegelei“ gedeutet und die „Rückkehr zu Hegel“ vor allem in der Methode gesehen, weil die Erneuerung des Kantianismus einseitig erkenntnistheoretisch verblieben war. „Aus der Kritik wurde schließlich nur eine Konstatierung des empirisch tatsächlichen und im besten Falle ein Versuch seiner naturgesetzmäßigen Erklärung.“ Windelband weiß auch um den Grund dieses Vorgangs: „Es ist der *Hunger nach Weltanschauung*, der unsere jüngere Generation ergriffen hat und der bei Hegel Sättigung sucht.“

Diese Beschäftigung mit Hegel entsprang auf alle Fälle einem echten Anliegen der Philosophie, nur war dies – der „dürftigen Zeit“ entsprechend – dürftig genug gehalten. Es war eben ein gewisses Gefühl der Sattheit vorhanden, das sich in Spielarten und Abweichungen ausgeklügelter Art auszutoben wußte. Im Grunde galt für den Neuhegelianismus in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts dasselbe, was schon 1832 C. H. Weise über die Philosophie „beim Abscheiden Hegels“ festzuhalten wußte: „die Philosophie habe alles gewährt, was man 50 Jahre früher in ihr suchte“[287].

Ein anderer, unechter Zugang zu Hegel dagegen war früher von Schelling dem jungen Fichte vorgeworfen worden, ein Vorgang, der hier unter der Rubrik „Neu-Hegelianismus“ erwähnt werden muß, weil er das *Schlagwort* vom „*zweiten Hegel*“ oder besser: der Prätention, ein zweiter Hegel zu sein, in Kurs gebracht hat. Schelling warf diese Absicht I. H. Fichte vor, aber in solch verzerrter Fassung, daß sie heute fast wie Hohn klingt. Schelling argumentierte: Hegel habe zu seiner (Schellingschen) „genialen Anticipation nur die wissenschaftliche Ausführung gegeben“. Wenn nun später eine Philosophie die Schellingsche „positive Philosophie“ erläuternd festhalten will, so wolle dieser Philosoph nichts anderes tun, als erneut zu einer Schellingschen Antizipation die wissenschaftliche Ausführung geben und daher ein „zweiter Hegel“ sein.[288]

---

[284] Levy, a. a. O., S. 3.

[285] Heinrich Scholz, „Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart“. Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft, Verlag Reuther & Reinhard, Leipzig. 1921.

[286] Wilhelm Windelband, „Die Erneuerung des Hegelianismus“. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Heidelberg, 1910, Verlag Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung. – Dagegen geht rein vom Systematischen an den Neuhegelianismus C. A. Emge, „Hegels Logik und die Gegenwart“, Verlag G. Braun, Karlsruhe, 1927, heran. Für Emge ist die Tatsache, daß „das Systematische begrifflich das Vorsystematische fordere“, die „philosophische Situation, wie sie sich von Hegel aus gesehen, heute am stärksten ausprägt“.

[287] C. H. Weise, „Über das Verhältnis des Publikums zur Philosophie, in dem Zeitpunkt von Hegels Abscheiden“, Leipzig, 1832.

[288] Siehe: Aus einem neu aufgefundenen Briefe Schellings an Immanuel Hermann Fichte vom 10.4.1835 aus München, veröffentlicht in der „Zeitschrift für philosophische Forschung“, 1958, S. 278.

Dies wäre daher gar kein Neu-Hegelianismus, sondern nur der Neubezug einer anti-schellingschen Position. Als Schlagwort hat der Terminus „zweiter Hegel“ eine Hegel-nähere Beziehung zu vertreten.

Klingt für alle diese Formen eines Neu-Hegelianismus nicht die Kennzeichnung an, die Marx den *Hegel-Belebungsversuchen* Lassalles zuteil werden ließ? Es ist nicht nur der zeitliche Abstand, der jeden Neu-Hegelianismus eben von Hegel, der doch betont seine Philosophie als „Philosophie *seiner* Zeit“ setzte und an dieser Qualifizierung trotz des Abschluß-Charakters gerade *seiner* Philosophie festhielt, trennt und trennen muß? Eine leblose [82] Übernahme Hegel’scher Gedanken, eine unzeitgemäße Verarbeitung überlebter Philosopheme wirkt auf Marx als „postume Blüte einer vergangenen Epoche“.[289]

Es wäre jedoch un-marxistisch, lediglich an diesem äußeren, zeitlichen Abstand das Hegel-bemühen Lassalles zu messen. Inhaltlich blieb es bei Lassalle ein „Traum“, dem keine Realität zur Seite steht. Es geht nicht nur gegen Lassalle, wenn Marx an Engels am 7.5.1861 schreibt: „der Kerl träumt sogar von einer neuen Hegelschen Philosophie in der zweiten Potenz, die er schreiben will“[290]. Es geht gegen den Neu-Hegelianismus in all seinen Schattierungen und Ausprägungen, damals, jetzt und – für die Zukunft. Denn es steht hinter diesen Bemühungen nichts anderes als ein „Traum von einer neuen Hegelschen Philosophie in der zweiten Potenz“, die der betreffende Neu-Hegelianer schreiben will. „*Hegel in der zweiten Potenz*“: Anmaßung und Schwäche zugleich, Anerkennung und Verkennung Hegels in einem, Steigerungssucht und Potenzierungsversagen, das ist es, was die ganze „Hegelei“ der idealistischen Philosophie bei jedem Wiederbelebungsversuch Hegels durchzieht.

Heute ist es teilweise die Philosophie der Geschichte, die zur Produktion *neuhegelianischer Züge* in der Philosophie des Idealismus neigt. Wenn auch auf dem der Hegelschen Geschichtsphilosophie gewidmeten Pariser Hegel-Kongreß 1969 dieser Zug nicht allzusehr hervortrat, erfährt doch in der Literatur die Hegelsche „*Weltgeschichte*“ und insbesondere Hegels Lehre von der „Vernunft in der Geschichte“ vielfach eine neuhegelianische Begründung. Dies ist der Fall, wenn der „Strukturzusammenhang“ (oder der Strukturvergleich) das Weiterwirken des „Weltgeistes“ ohne Rücksicht auf die Veränderungen der gesellschaftlichen Grundlagen allein den Gegenstand der philosophischen Betrachtung der Gesellschaftsformationen abgibt. Der „Totalisierungsprozeß“ überspielt dann die konkrete Situation und verdeckt die humanistische Aufgabe des Menschen, als ein gesellschaftliches Wesen seine Geschichte selbst zu machen. Raymond Arons Wort: „La philosophie traditionelle de l’histoire trouve son achèvement dans le système de Hegel. La philosophie moderne de l’historie commence par le refus du hégélianisme“[291], muß für den Idealismus zynisch genommen werden. Diese Zurückweisung des Hegelianismus geschieht als Neu-Hegelianismus. Dieser kommt vom Demiurgen „Geist“ nicht los, der Schritt zur Materie gelingt ihm nicht. Schon der vom Nationalsozialisten Klages beschworene „Widersacher des Geistes“, die Seele, blieb außerhalb der Materie. Den Ausweg aus diesem Zirkel soll nicht die von Hegel entwickelte philosophische Geschichte abgeben, sondern die pragmatische Geschichte mit all ihren ephemeren [vergänglichen] Erscheinungen. Deshalb waren Manfred Buhrs Thesen „Die Menschen machen ihre Geschichte selbst“, vorgetragen auf dem Pariser Hegel-Kongreß 1969, nicht nur eine Klarlegung des Geschichtsbildes des historischen Materialismus, sondern „un refus du hégélianisme“ *in der Fi-*

[289] Siehe: „Briefe Lassalles“, Ausgabe Gustav Mayer, Deutsche Verlagsanstalt. Berlin, 1922, Band III, S. 12.
[290] A. a. O., Band III, S. 20.
[291] In: „La philosophie critique de l’histoire“, Paris, 1950, S. 15. – „Die traditionelle Philosophie der Geschichte findet ihre Vollendung im Hegel-System. Die moderne Philosophie der Geschichte beginnt mit der Ablehnung des Hegelianismus.“

gur des Neu-Hegelianismus und dessen Auffassung der Geschichte als ein in-sich-abrollendes Geschehen.

[83] So trieb es den Neu-Hegelianismus der Gegenwart immer mehr von Hegel weg und zur *Hegel-Geschichte* hin. Begleitet wird diese Veränderung des *Hegel-Interesses* von einer territorialen Synopsis, die für das betreffende Land oft lehrreiche, aber stets nur formal bleibende Darstellungen der Einwirkung Hegelscher Philosophie zu liefern vermag und in ihrer Summe doch kein global zu nehmendes Ergebnis bereitstellt. Zweifelsohne ist die Hegel-Beschäftigung in einem bestimmten Lande (z. B. in Italien, in Großbritannien usw.) im Zusammenhang der betreffenden Philosophien wichtig und einer Ausarbeitung wert. Es lassen sich denn auch zahlreiche solche *Landes-Hegel-Darstellungen* nachweisen, die teilweise über den Rahmen eines reinen *Panoramas* hinausgehen.[292] Für die hier gestellte Aufgabe, der *Aufzeichnung der verschiedenen Formen des Zugangs* zur Hegelschen Philosophie und der Auswertung dieses gewonnenen Ergebnisses für die Philosophie, tragen solche Synopsien in der Regel nur historische Bausteine bei. Im Sinne der Hegelschen Geist-Philosophie kann der Vorgang auch pathetisch, zynisch oder gar annexions-lüstern gedeutet werden, so wenn etwa Heinz Heimsoeth sagt: „Hegels Geist läßt sich nieder auf andere Länder. Dort *lebt* er. Italien, Holland erlebten philosophische Erneuerungen durch ihn. Auch England ...“[293]

Zweifellos hat die Hegel-Beschäftigung in Frankreich [ein] eigenes und wissenschaftlich interessantes Gepräge. Die Originalität der italienischen Hegel-Deutungen gewinnt immer mehr an Ansehen. Aber der materialistische Gehalt einer richtigen Hegel-Deutung kann sich nie im regional oder national begrenzten Rahmen ausschöpfen. Mag die Philosophie-Beschäftigung

[292] Solche Landes-Anthologien können verschiedenen Zwecken gerecht werden. Reine darstellende Literaturangaben stellt z. B. Heinrich (Levy, a. a. O., S. 12) für Italien (Spaventa, Croce, Gentile und die hegelnahen Neothomisten), für England und die Niederlande vor. Im Zusammenhang einer regionalen Hegel-Wirkungs-Geschichte erörterte Juan Santiago Davalos, „Hegel in Latein-Amerika“, auf dem IV. Internationalen Hegel-Kongreß 1962 in Genf. Interessant erscheint Antonio S. de Bustamente y Montoro, „L’influence des Idées de Hegel dans l’Histoire et dans la Pensée de Cuba“, in „Verhandlungen des 3. Hegel-Kongresses“, 1933 in Rom, S. 60 ff. Iring Fetscher schrieb „Hegel in Frankreich“, erschienen in der Zeitschrift „Antares“ (Woldemar Klein-Verlag, Baden-Baden), 1953, Nr. II. Diese Früh-Arbeit Fetschers war von seinem Marx-Tötungswillen noch nicht so sehr beeinflußt wie seine späteren Publikationen und hat daher einigen Wert, wenn sie auch keineswegs nur annähernd vollständig ist. – Daß solche Landes-Darstellungen auch im Zuge einer materialistischen und kritischen Landes-Philosophie-Geschichtswürdigung erfolgen können, belegen Paul Sandor, „Hegel in Ungarn“, veröffentlicht in: „Hegel-Jahrbuch“ 1961, Band II, S. 34, und Wilhelm R. Beyer, „Hegel in Österreich“, in: „Hegel-Jahrbuch“, 1961, Band I, S. 85 ff. Beachtenswert ist auch der Abschnitt „Hegel und das indische Denken“ in: „De List der Rede in de Geschiedenisfilosofie van Hegel“, bei R. F. Beerling, Verlag van Loghum Slaterus, Arnhem, 1959. – Das nationale Moment der Hegel-Beschäftigung kam auch bei dem polnisch-tschechoslowakischen Philosophentreffen vom 1. bis 5.12.1964 zum Vorschein. Siehe: „Hegel-Studien“, Bouvier-Verlag, Bonn, 1965, S. 287 ff. – Lehrreich ist auch die Hegel-Benützung in Italien, wo sie mit dem nationalen Zug auch einen fortschrittlich-gesellschaftlichen Gehalt der Hegelschen Philosophie zu verbinden wußte. Über diese italienische Hegel-Beschäftigung siehe vor allem: I. S. Kon, „Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts“, deutsch im Akademie-Verlag, Berlin 1964, Band I, S. 214 ff. Für Italien galt damals: „Man wurde Hegelianer, um gegen die Bourbonen, gegen die Jesuiten und gegen den Papst zu sein.“ Gewisse Züge dieser Tendenz lassen sich nach 1945 und vor allem während des „Kalten Krieges“ für die fortschrittliche Intelligenz der kapitalistischen Staaten und vor allem in der Bundesrepublik nach der Verfassungswidrigkeitserklärung der KPD feststellen. Auch hier konnte „unter dem Namen Hegel“ eine Sammlung fortschrittlicher Intelligenz vor allem dadurch erzielt werden, daß „man Hegelianer wurde, um gegen die Bonner Zensur“ sein zu können. – Wie einst bei den Slowaken (Ludovik Stur, der Schöpfer der slowakischen Sprache, war einer der bedeutendsten Hegelianer), bei Tschechen, z. B. Augustin Smetana, bei Slowenen, bei Kroaten – immer konnte „mit Hegel“ das [332] nationale Moment mit dem Fortschrittlichen verbunden ausgenützt werden. Dabei spielten Hegel wie Hegel-Kritik eine ausschlaggebende Rolle. – Siehe ferner: das zum VI. Internationalen Hegel-Kongreß 1966 in Prag erschienene Heft 4 der Zeitschrift „Filosoficky Casopis“ mit den Beiträgen: Bronisław Baczko, „Die Horizonte des Hegelianismus in Polen“, und Milos Zarybnicky, „Hegel in der Tschechoslowakei 1945-1965“.

[293] In: „Hegel. Ein Wort der Erinnerung“. Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, Beiheft 5. Erfurt, Verlag der Keyserschen Buchhandlung, 1920, S. 3.

national verankert sein, die Philosophie selbst drängt zu *über-nationalen* Gesichtspunkten. Das *Eindringen Hegelscher Probleme* in andere national umgrenzte Philosophien geschah zwar häufig unter dem Motto eines Einflusses *deutscher* Philosophie, vielfach aber auch unter der Devise der Übernahme oder Akzeptation einer *modernen* Philosophie. Zumeist war es der Gesichtspunkt der Einverleibung einer *politisch dienlichen* Philosophie, immer also: eine *Zweck-Übernahme*. „Hegel" wurde in andere, national-andere Philosophien stets unter dem Zeichen einer Verwendungsmöglichkeit, einer Benützbarkeit eingeführt, selbst – wenn dieser Umstand verschwiegen oder gar verleugnet wurde.

Am deutlichsten wird dieser Vorgang am *Einfluß* Hegels auf die slawischen Völker darstellbar. Es genügt aber nicht, lediglich wie eine bibliographische Zusammenstellung hierbei Denker aufzuzeigen, die sich mit „Hegel" beschäftigt haben. Abgesehen davon, daß solche Bibliographien leicht anscheinend Nebensächliches, im Grunde aber Wichtiges übersehen, verbleiben sie im rein Äußerlichen, Zufälligen. Für denkgeschichtlich wichtige Etappen, wie die Hegel-Ausnützung durch den Slowaken Ludovik Stur[294] oder den Slowenen Preseren[295] und zahlreiche andere „Hegelianer", muß nach dem *Grund* der Hegel-Übernahme geforscht werden. Hierbei bietet sich von selbst die Kategorie des *Selbstbewußtseins* in Hegelscher Provenienz an. Dazu kommt der „*Volks-Geist*", der gerade den damals geknechteten, aber in einem natio-[84]nalen Befreiungsprozeß nach weltanschaulicher Fundierung strebenden Völkern wertvolle Hilfestellung zu leisten vermochte. Hegels *Entwicklungs-Gedanke* vermittelte ebenfalls Wertvolles. Die *Subjekt-Objekt-Identität* und schließlich die praktische Auswertung der Konstellation eines „*Für-sich-Sein*", das zum *An-und-für-sich-Sein* tendiert, steuern philosophische Bausteine bei. Der national ausgewertete Hegel hat noch immer das Volks- und erst recht das Staatsbewußtsein einer bestimmten Epoche gestärkt. Gerade aber das *werdende* Staatsbewußtsein eines Volkes vermag aus Hegel Nutzen zu ziehen.

Mit diesem Hinweis der ungeheuren Befruchtung *nationalen* Philosophie-Eifers durch die Hegelsche Philosophie wird die allgemein unbesehen übernommene These vom „preußischen" Ausschließlichkeitscharakter der Hegelschen Philosophie beachtlich modifiziert. Hegels Philosophie hat nationalem Bewußtsein gerade *gegen* preußische Staatsauffassung, gegen preußische (in Polen! in den Baltenstaaten!), gegen habsburgische und preußenähnliche Machtherrschaft (in *allen* außerdeutschen habsburgischen Kronländern!) zur Seite gestanden.

Es soll hier nur *eine* Darstellung der Hegel-Beschäftigung nach territorialer (nationaler) Gliederung skizzenhaft angeführt werden. Dies deshalb, weil die Kraft ihrer Aussage und die Bedeutung der Funktion der Hegelschen Philosophie innerhalb dieser bei der westlichen Philosophie zumeist vollkommen verkannt wird. Die Einwirkung der Hegelschen Philosophie auf die russischen Denker des Vor-Leninismus verdient gerade wegen ihrer Vielfältigkeit und Vielförmigkeit der Hegel-Benützung eine besondere Erwähnung.

6. Die vor-leninistische Hegel-Beschäftigung in Rußland

Es kann hier weder eine *Geschichte* der Hegel-Beschäftigung in Rußland im 19. Jahrhundert vorgelegt werden noch eine Anführung *aller* Formen der Hegel-Deutung russischer Denker erfolgen. Es kommt nur darauf an, Hegel-Bilder in ihrer Originalität oder in ihrer Ähnlichkeit, ja funktionaler Gleichwertigkeit mit anderen Hegel-Bildern herauszustellen.

Nicht nur für eine Enumeration, sondern auch für eine Klassifikation solcher russischer Hegel-Bilder fehlen in den „westlichen" Ländern der Gegenwart die Forschungs-Unterlagen. Es

[294] Die Feiern zum 150. Geburtstag von Ludovic Stur in Bratislava gaben 1965 Gelegenheit, die philosophische Rolle Sturs und seine tatsächliche politische Bedeutung weit über den in der „Geschichte der Philosophie" der Sowjetischen Akademie, deutsche Ausgabe, Band IV, S. 310/311, skizzierten Rahmen hinaus einzuschätzen.
[295] Siehe hierzu: Boris Ziherl, „Hegels Einfluß auf die slowenische Dichtung", in: „Hegel-Jahrbuch", 1966, S. 40 ff.

können daher hier nur allgemein lehrreiche, besonders typisierte Züge der Hegel-Auswertung im Rußland vor Lenin aufgezeigt werden, einerseits um die Bedeutung und Selbständigkeit des Leninschen Hegel-Bildes herauszuarbeiten und zum Verständnis zu bringen, andrerseits aber auch, um die „westliche“ Hegel-Forschung davor zu warnen, die vorliegenden Kompendien und insbesondere die stark emotional beeinflußte Emigranten-Literatur über Hegel bei den Slawen unbesehen zu übernehmen.

So wurden beispielsweise auf einer Konferenz tschechischer und polnischer Philosophen vom 1. bis 5.12.1964 einige Züge der russischen Hegel-Deutung [85] erörtert.[296] Das für den VI. internationalen Hegel-Kongreß in Prag (1966) herausgegebene Heft der Časopis weist ebenfalls in Rückblendung einzelnen Hegel-Bildern russischer Provenienz beachtliche Plätze zu.

Es kann hier im Zuge der Darstellung allgemein gültiger Hegel-Bilder für diese Zeitspanne mit Rücksicht auf die nur geringfügig zur Verfügung stehende einschlägige Literatur schätzungsweise festgehalten werden:

Das Hegel-Interesse erwachte in Rußland sehr frühzeitig. Bereits in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts beginnt der Einfluß Hegels auf die russische Philosophie. Ein heute nicht mehr aktuelles Werk von Boris Jakowenko[297] hält fest: „Es war dem Hegelschen Denken nie und nirgends gelungen, eine so entscheidende und bestimmte Bedeutung zu gewinnen, wie gerade in Rußland.“ Ein anderer Satz Jakowenkos lautet: „Es genügt, darauf hinzuweisen, daß die Geschichte der russischen Philosophie im genauen und eigentlichen Sinne des Wortes als Geschichte der Widerspiegelung des hegelschen Systems im russischen Denken geschrieben werden könnte.“ Ferner: „Hegel ist derjenige Philosoph, der auf die russische Philosophie, ja auf das russische Denken einen größeren Einfluß, als irgendein anderer nichtrussischer Philosoph oder Denker ausgeübt hat.“

Die *Auseinandersetzung mit Hegel* bildet nach dieser Ansicht geradezu das Grundkonzept einer (räumlich gezogenen) philosophischen Epoche, deren Geschichte *als* solche Beschäftigung geschrieben werden müßte. „Hegel“ wird hier nicht das Kriterium, sondern das *durchlaufende Substrat* einer ganzen denkgeschichtlichen Linie. Eine ähnliche Kennzeichnung der Strahlungskraft Hegels und der Auseinandersetzung mit ihm hat später Iring Fetscher in der Geschichte des Marxismus vorfinden wollen, als er vorschlug: „Die Geschichte des Wandels der Auffassung des Verhältnisses von Marx und Hegel gibt unter einem spezifischen Aspekt die Entwicklungsgeschichte des Marxismus selbst.“[298]

Nun trifft es zu, daß der Einfluß Hegels auf die vor-leninistischen Denker Rußlands ungemein wichtig ist. Nicht nur die Literatur-Kritik dieser Epoche kann ohne Hegel kaum verstanden werden, auch die politische Haltung der Denker Rußlands wird immer und immer wieder von Hegel beeinflußt. Doch darf der „Hegel-Einfluß“ nicht als eine *durchlaufende* Erscheinung genommen werden, die so stark wäre, daß sie den grundlegenden Unterschied zwischen Idealismus und Materialismus verflachen könnte. Wer nur von „Hegel“ aus alles sieht, übersieht diese Kluft. Wenn auch der Kampf zwischen „Westlern“ und „Slawophilen“ mit Hegelschen Belegen geführt wurde, so war es kein Kampf *um* Hegel. Der *innere* Entwicklungszusammenhang der russischen Philosophie in der nach-hegelischen und vor-

[296] Siehe den stark enumerativ gehaltenen Bericht von Josef Zumr in „Hegel-Studien“, Bonn, 1965, S. 287 ff.

[297] Boris Jakowenko, „Untersuchungen zur Geschichte des Hegelianismus in Rußland“, Prag, in der „Internationalen Bibliothek für Philosophie“, Band I, 1937, Band II, 1938. – Aus der übergroßen Zahl der von Jakowenko apostrophierten Denker seien genannt: N. W. Gogol, A. N. Popow, A. A. Grigorjew, N. Gilarow-Platonow, W. G. Schukowskij, F. W. Tschischew, W. N. Majkow, M. W. Butaschewitsch-Petraschewskij, N. Krylow, N. F. Pawlow, Bakunin, die Autoren des „Leuchtturm“, Turgenjew, N. A. Polewoj, P. A. Pletnew, J. K. Grot, Tschernyschewskij.

[298] In: „Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel“, in: „Marxismusstudien“, a. a. O., Folge 3, S. 67.

leninistischen Etappe kann sein Vereinheitlichungsmoment nicht in „Hegel“ finden, sondern muß es – wie in jeder philosophischen Abwägung – im Kampf zwischen Materialismus und Idealismus sehen. Und gerade *für* diesen Kampf und *bei* diesem Kampf gelang es russischen Denkern, die Hegelsche Philosophie zu verwenden, zu verwerten, zu entwickeln. Wer, wie Jako-[86]wenko, diese Entwicklung auf „Hegel“ abstimmt, sieht nur ständige „Wiederkehr“ oder eine Sammlung von Hegel-Erwähnungen.

Selbst aber eine solche perennierende Hegel-Erwähnungs-Sammlung kann einigen wissenschaftlichen Wert abgeben, allerdings nur dann, wenn sie vollständig ist. Nicht einmal das gelang Jakowenko. Von den Romanhelden, aus dem Briefwechsel der Literaten, aus den Aufzeichnungen der Emigranten, aus dem Aufschrei der unter Zuchtrute, Gefängnis und Deportation leidenden Intellektuellen jener Jahrzehnte wissen wir, daß die Zahl der von der Philosophie Hegels und ihrer Dialektik „Angekränkelten“ weitaus größer und ihre Wirkung nachhaltiger war, als das Bild Jakowenkos vermittelt. Auch könnte diese Hegel-Wirkung nur im Zusammenhang mit einer Darlegung der Lebensbedingungen und der Lebensbedürfnisse dieser Gruppen erforscht werden. Im „Westlertum“ spielte das Moment „Hegel“ eine beachtliche Rolle, aber eine vollkommen andere als im Marxismus. Mit dem Eindringen der marxistischen Philosophie nach Rußland kam eine *andere* Hegel-Sicht auf, die Hegel nicht als „Begleiter“ oder „Wegbereiter“ von Marx, sondern als eine für den Marxismus wichtige philosophische Denk-Stufe nahm.

Jakowenko aber nimmt den russischen Hegelianismus als ein äußerlich Ganzes und übersieht so, daß die marxistische Hegel-Beschäftigung nicht die Gestalt eines „Hegelianismus“ annehmen kann. Sie steht außerhalb der als durchlaufend gezeichneten Hegel-Linie. Jakowenko zieht keinen Trennungsstrich zwischen der „Hegelei“ der idealistischen und metaphysischen Philosophie des Vor-Leninismus und der seit Lenin fest verankerten Hegel-Beschäftigung des Marxismus. Wenn er auch den Zugang der materialistischen Denker Rußlands zu Hegel anders als die Hegel-Beschäftigung der marxistischen Philosophie darstellt, wenn er auch der „Hegel-Kritik“ beachtlichen Raum zugesteht, so krankt diese Darstellung an einer konstruierten *Hegel-Kontinuität* innerhalb der russischen Philosophie. Diese *durchgängige* Hegel-Sicht führt dann zu dem Fehlschluß: „Endlich steht die sowjet-russische Philosophie in ihren meisten und besten Äußerungen ganz augenscheinlich und ausgesprochen im Zeichen und unter dem Einfluß der Hegelschen Lehre (Lenin, Deborin, Bychowskij, Tymjanskij, Mitin).“[299]

Auch als Übertreibung wird der erwähnte Satz Jakowenkos: „Die Geschichte der russischen Philosophie im genauen und eigentlichen Sinne des Wortes könnte als Geschichte der Widerspiegelung des hegelschen Systems im russischen Denken geschrieben werden“, einige lehrreiche Erkenntnisse vermitteln können. Tatsächlich haben sich die bedeutendsten Denker Rußlands immer und immer wieder mit Hegel auseinandergesetzt, meist in einem *kritischen* Zugang. Es gibt in der Entwicklung einzelner Philosophen gewisse *Hegel-Perioden*. Sprachliche Schwierigkeiten (Belinskis Hegel-Verständnis soll unter solchen erheblich gelitten haben, wie aus einem Briefe Pawlows hervorgeht[300]) und Mangel an entsprechenden Publikationen mögen einen etwas engen Hegel vermittelt haben. Dazu kamen Akzentuierungen, [87] die im politischen Kampfe – denn die russische Philosophie des 19. Jahrhunderts trat aktiv in der politischen Arena auf und wertete „Hegel“ in erster Linie als Bundesgenossen oder als Gegner hierbei – bei einer vollkommen anderen sozialen Schichtung als in der Heimat der Hegelschen Philosophie gar nicht zu vermeiden waren. Sogar bei Alexander Herzen, der der Hegelschen Dialektik, der Hegelschen Ästhetik und der Hegelschen Geschichtsauffassung

[299] Jakowenko, a. a. O., Band I, S. 2.
[300] A. a. O., Band II, S. 9.

weitgehend Verständnis entgegenbrachte, mußte eine „*unverdaute Hegelei*“[301] festgestellt werden. Hinzu kam, daß bei den russischen Denkern, teilweise im Gefolge Feuerbachs, teilweise in Berührung mit den französischen Materialisten, ein weit kräftigerer Zug zum Materialismus aufscheint als bei allen anderen Hegel-Beflissenen jener Epoche.

Einerseits wurde „Hegel“ zum politischen Kampf gegen den Feudalismus ausgenützt, andererseits aber wurde von politischen Kämpfern das auf Versöhnung zielende Hegel-Programm anderer abgelehnt. Wenn Belinski an Botkin schreibt: „Ich verfluche mein schändliches Streben nach Versöhnung mit der schändlichen Wirklichkeit“[302], so war dies auf Hegel gezielt. Allerdings war Hegels Devise: „Ist erst das Reich der Vorstellung revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht aus“, diesem Denken unbekannt. Auch die materialistische Deutung der Hegelschen Vernunft-Wirklichkeit-Identität, nämlich der geschichtliche *Zwang* zum Abtreten einer „unvernünftigen“ Wirklichkeit, kam hier nicht zu Bewußtsein. Erst Plechanow gelang dieser Schritt, als er in den „Beiträgen zur Geschichte des Materialismus“[303], den Gedanken Engels’ aufgreifend, die Fassung fand: „Was vernünftig ist, wird wirklich.“ Belinski, der im Wechsel der philosophischen Lehrmeinungen immer den Bezug zur „Wirklichkeit“ betont suchte, bis er ihn im revolutionären Demokratismus und Materialismus fand, kann mit diesem seinem Suchen eines Zugangs zur „Wirklichkeit“ als typisch angesprochen werden. Die Hegel-Beschäftigung kreist um die Frage der „Wirklichkeit“, der Wirklichkeit im Sinne der Hegelschen Kategorie als des Ausdrucks alles dessen, was den Menschen als gesellschaftliches Wesen umgibt und beeinflußt und worauf auch er rückwirkend Einfluß zu nehmen berufen ist.

So kommt für die russische Philosophie jener Epoche ein Hegel-Zugang auf, der sich als „*Hegel-Auswahl*“ darstellt: das Brauchbare wird an- und abgenommen, das Untaugliche abgelehnt. „Hegel“ – wird Mittel zum Zweck, zum politischen Zweck.

Der *Hegelismus*, die russische Form der Auflockerung und Einengung des *Hegelianismus* unter dem Aspekt einer gewissen Ordnungs-Typologie, kann vor allem an den Lehren von Redkin, Gogozki, Ischitscherin, Lessewitsch u. a. dargestellt werden.[304] Hierbei überwiegt die reaktionäre Hegel-Deutung, die in Hegels Philosophie eine „Stütze der Ordnung“, der Ordnung des Bestehenden, sah.[305] Lehrreich erscheint hierbei der *negative Zugang* zu Hegel: der einzelne Philosoph wendet sich von Hegel ab, weil er in dessen Dialektik oder in Hegels Glauben an die „Vernunft“ Gefährliches erkennt, [88] aber er wendet zugleich die Hegelsche Dialektik gegen diese von ihm als Gefahrquellen bekämpften Erscheinungen an.[306] Die aus diesen Schlußfolgerungen gezogenen, meist dogmatisch eingesetzten Ergebnisse ähneln dem Alt-Hegelianismus in Deutschland.

Die Hegel-Benützung in Rußland liefert – übertragen auf die nationalen Bedingungen – das gleiche Bild wie in anderen Ländern: je nach dem Zugang zu Hegel wird dieser für oder gegen den Fortschritt und progressives Denken ausgenützt oder herangeholt. In der russischen Hegel-Beschäftigung fand zugleich eine stark kritisch betonte Abwertung des Hegelschen Dreischritts Niederschlag, die erst durch den Marxismus korrigiert werden konnte. Im Umkreis der Hegel-Beschäftigung slawischer Philosophen kamen eigenartige Hegel-Bilder auf, wie z. B. das des Slowaken Ludovik Stur, der aus der Geschichtsphilosophie Hegels eine

[301] Notiz in „Geschichte der Philosophie“, herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, deutsche Ausgabe, Band III, S. 281.
[302] A. a. O., S. 255.
[303] Ausgabe 1896, S. 253 ff.
[304] Siehe: „Geschichte der Philosophie“, herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, a. a. O., Band IV, S. 54.
[305] A. a. O., S. 54.
[306] A. a. O.

konservative *und* revolutionäre Seite *zugleich* herauszuziehen wußte.[307] Das ist „Hegelei“ in vollster Form: nach zwei Seiten hin wirkend und trotzdem „Hegel“ als *eines* genommen. Denn Stur kann in keiner Weise als wetterwendisch oder gar als widerspruchsvoll gedeutet werden. Nicht so, wie etwa der ungarische Philosoph Erdelyi, nahm er einfach in zeitlicher Folge einmal die Dialektik als Methode und als revolutionär, später das System als konservativ und reaktionär, sondern zugleich in einem beide Seiten als das Ganze darreichend.[308]

Eine andere Sicht des russischen Hegelianertums vor Lenin stellt Karl Löwith bereit, wenn er in seinem Buche „Von Hegel zu Nietzsche“[309] ausführt, daß für die damals in Deutschland studierenden Russen (und später dann für weite Kreise der Intellektuellen) „Hegel und Deutschland beinahe dasselbe sind“. Zweifellos wurde auch in Deutschland von nationaler Seite her solchem Identifikations-Unfug Vorschub geleistet. Der Gedanke ist unhegelisch. Selbst der „germanische“ Geist amtiert bei Hegel nicht als rein nationaler, sondern als Repräsentant des *Welt*-Geistes. Hegels Philosophie zielte „Welt“ an und wollte die „Welt“ gewinnen. Gerade aber *Rußland* sollte bei diesem Beginnen nach Hegels eigener Verheißung eine gewichtige Rolle spielen, indem es die „ungeheure Möglichkeit von Entwicklung seiner intensiven Natur“ beisteuert.[310]

Den Gedanken, daß Hegel eigentlich zur „Welt“ und nicht zu „Deutschland“ in Bezug zu setzen sei, hat Löwith a. a. O. nicht ausgeführt. An die Betrachtung der russischen Denker J. W. Kirejewski, M. Bakunin und W. G. Belinski schließt er die Bemerkungen über den Polen Cieszkowski an, der in Deutschland mit seiner Lehre von dem nach Hegel sich ereignenden Zukunftsgeschehen große Bedeutung fand. Der Zug zum soziologisch faßbaren Christentum, der bei Cieszkowski aufkommt, übt auf spätere Denker immer wieder einen Reiz aus.[311]

Die Hegel-Zugänge von Herzen und Belinski begegnen besonderem Interesse. Beide nehmen die Dialektik Hegels nicht als etwas formelhaft Zuübernehmendes an, sondern suchen sie revolutionär auszudeuten, ja anzuwenden. Von Herzen stammt der treffende Ausdruck, die Hegelsche Dialek-[89]tik sei die „Algebra der Revolution“, ein Wort, das Lenin mehrfach zitierte.[312] Bei Belinski aber wird „Hegel“ als Etappe, als Stufe, als Denkstufe zu einem materialistischen Ansatz wichtig und als *Hinausgehen über Hegel* auf Grund eigenschöpferischer Problemgestaltung bedeutungsvoll. In einer umfassenden Studie hat Gerhard Ziegengeist[313] den Weg Belinskis zu, mit und über Hegel hinaus dargestellt und dabei den allgemeinen Lehrsatz zur Anwendung gebracht, daß jede Hegel-Übernahme oder Hegel-Kritik nicht formal, d. h. ausschließlich von Hegel her oder in Bezug zu Hegel, gesehen werden darf. Das Hegel-Interesse des einzelnen Philosophen ist *im Zusammenhang* zu sehen, nicht nur im Zusammenhang mit der ganzen Philosophie des Betreffenden, sondern der ganzen geistesgeschichtlichen Strömung, in die es eingebettet bleibt. Dabei ist ein reines *Einfluß-Schema*, wie es die Idealisten gerne aufstellen, abzulehnen, etwa so, daß das nationale Moment vollkommen ausgeschaltet bliebe. Auch Belinskis Hegel-Beschäftigung muß daher „in einem unlös-

[307] A. a. O., Band IV, S. 311.
[308] Über Erdélyi siehe: „Geschichte der Philosophie“, a. a. O., Band IV, S. 315.
[309] A. a. O., S. 157.
[310] So in einem Briefe an Yxküll, den zuerst Rosenkranz in „Prutz’ Historischem Taschenbuch“ 1843, dann erneut Dimitri Tschizewskij in „Hegel bei den Slaven“, Hermann Gentner Verlag, Bad Homburg, 1961, S. 149, abgedruckt hat.
[311] A. von Cieszkowski, der auch von Auguste Cornu mehrfach zitiert wird, wurde vor allem durch seine „Prolegomena zur Historiographie“, Berlin 1838, bekannt.
[312] „Die Philosophie Hegels ist die Algebra der Revolution, sie übt eine ungemein befreiende Wirkung auf den Menschen aus und läßt von der christlichen Welt, [333] von der Welt der überlebten Überlieferungen, keinen Stein auf dem anderen. Aber sie ist vielleicht mit Absicht schlecht formuliert worden.“ Alexander Herzen, „Ausgewählte philosophische Schriften“, S. 543.
[313] In: „Wissarion Belinskis Kritik der Hegelschen Philosophie (1840–1843)“, in: DZfPh, 1955, S. 413 ff.

baren Zusammenhang mit der nationalen russischen Wirklichkeit, mit den historischen, sozial-politischen und Klassenverhältnissen des Rußland seiner Zeit, aus denen es primär erwachsen ist“[314] verstanden werden.

Wie am Ausgang der klassischen deutschen Philosophie nicht Hegel, sondern Feuerbach steht, so steht am Ausgang der vor-leninistischen russischen Philosophie: Plechanow. Plechanow schätzte Hegel sehr hoch. Trotzdem unterzog er ihn einer materialistischen Kritik, allerdings in einer oft nicht genügenden Form. Es mangelte dieser Kritik Allseitigkeit.

In dem Gedenkaufsatz „Zu Hegels sechzigstem Geburtstag“[315] scheidet Plechanow das Wertvolle vom Ungenügenden bei Hegel. Er befleißigt sich, eine *immanente* Kritik anzuwenden, die er später in der Entwicklungsfähigkeit des Standpunktes einer gefundenen absoluten Wahrheit sah.[316] Die Frage, ob Plechanow dabei den „Zusammenhang“ zwischen der Hegelschen Philosophie und dem Marxismus in etwa zu eng, zu kräftig gesehen hat, mag hier ununtersucht bleiben. Es geht um das Verhältnis Plechanows zu Hegel. Und dieses schillert kräftiger und ausgeprägter als das des Marxismus. Die Hegel-Kritik fließt bei Plechanow aus einer Hegel-Bewunderung. Hegel ist der „Titan“, der die „monistische Geschichtsauffassung“ im Bereich des Idealismus zur höchsten Stufe entwickelt. Hegel wird zum Gipfel des Idealismus, so, daß seine Dialektik zusammen mit dem Feuerbachschen Materialismus sich im Marxismus vereinigen kann, um die höchste Philosophie, den Marxismus hervorzubringen.

Hegel wird hier zur *Komponente* eines Verschmelzungsprozesses. Die Hegelsche Dialektik vermischt sich mit dem Materialismus Feuerbachs zum Marxismus. Ähnliche Gedanken hatte schon Massaryk vertreten. Plechanow stimmt dem zu und läßt „Hegel“ zur ersten Stufe einer hegelisch gebauten Triade für den Marxismus herabsinken. Für Plechanow liegt der Herausbildung der marxistischen Weltanschauung ein dreigliedriges Schema zugrunde: „Die erste Etappe: das abstrakte Hegelsche Selbstbewußtsein; die [90] zweite Etappe: der konkret-abstrakte Mensch Feuerbachs; die dritte und letzte Etappe: der in der realen Klassengesellschaft und in einer bestimmten gesellschaftlich-ökonomischen Situation lebende reale Mensch.“[317] Diese, von Plechanow in seinen besten Jahren geschriebenen Hegel-Kritiken fußen teilweise auch auf seiner Fehleinschätzung der Marxschen Hegel-Kritik. Plechanow nahm an, Marx habe vom Feuerbachschen Standpunkt aus Hegel kritisiert.

An der richtigen Einschätzung der Leninschen Kritik des Hegel-Bildes Plechanows kann das marxistische Hegel-Bild erprobt werden. Die Frage der *Drittwirkung Hegels* kommt dabei auf. Sie kann als *Fernwirkung* genommen und geprüft werden. Es ist keineswegs so, daß Lenin in der Bewertung der Plechanow-Darstellung Hegels geschwankt hat. Er hat sie auch noch zu der Zeit für wichtig genommen, als er den Trennungsstrich zu Plechanow endgültig gezogen hatte. Die Deutung, die heute Dimitri Tschizewskij einem Wechsel in der philosophischen Beurteilung des Plechanowschen Hegel-Bildes durch Lenin geben will[318], stimmt

[314] A. a. O., S. 419. Für die „westliche“ Gegenwart (und die Flut der Hegel-Literatur) genügt zumeist ein kritischer Hinweis auf die Notwendigkeit des Ausgangs von den sozial-politischen Klassenverhältnissen und dies in summarischer Form: die „geförderten“ und „beförderten“ Hegel-Interpreten entstammen alle dem gleichen Lager. Die wirtschaftliche Uniformität führt zur gleichen „Spur“, der gleichen „Einfluß“-Suche und zum Auffinden uniformer „Einflüsse“ und „Spuren“. Dabei wird die eigene Spur-Losigkeit und die schematische Uniformität meist freundlich übersehen. [333]

[315] In: „Die Neue Zeit“, X. Jahrgang, 1891/1892.

[316] Siehe hierzu: W. A. Fomina, „Die philosophischen Anschauungen G. W. Plechanows“, Dietz Verlag, Berlin, 1957, S. 160 ff.

[317] Zitat nach: Fomina, a. a. O., S. 301.

[318] In: „Hegel bei den Slaven“. Die erste Ausgabe dieses Buches erschien als Heft 9 der „Veröffentlichungen der slawistischen Arbeitsgemeinschaft an der deutschen Universität in Prag“. Die 2., erweiterte Ausgabe 1961 bei der „Wissenschaftlichen Buchgesellschaft“ in Darmstadt, bzw. im Verlag Hermann Gentner, Bad Homburg. Tschizewskij will weniger zur Philosophie und zur Philosophie-Geschichte einen Beitrag geben, als zur Geistes-,

nicht; denn auch Plechanow hatte in seiner Hegel-Darstellung eine durchaus materialistische Lesart bewährt und nur das als wertvoll an Hegel zugelassen, was von einem materialistischen Denkansatz haltbar war.

Es ist hier der Platz, einige Worte zu dem Buche Tschizewskijs „Hegel bei den Slaven“ zu sagen. Das Buch, das 1934 in Reichenberg in erster und 1961 in Darmstadt in zweiter Auflage erschien, bildet die Haupt-Fundstelle der westlichen Hegel-Beschäftigung zum Thema „Hegel im Osten“. Zahlreiche Einseitigkeiten belasten die teilweise guten Zusammenstellungen des Werkes; sie werden zudem überschattet durch die allzu billige Abneigung des Autors gegen den Marxismus, die ihn dazu verleitet, von einem „marxistischen *Pseudohegelianismus*“[319] zu sprechen und im Nachwort, bei der Darstellung der „Gegenwart“, die marxistische Literatur einfach auszuklammern[320]. Wird die übertriebene Betonung der slawischen Mystik[321] und die Ablehnung jeglichen Einbringens von Weltanschauung in die Philosophie übersehen, die Vorliebe für „theoretische Denker“ nur als Einschränkung genommen und die Fehlzeichnung der fortschrittlichen russischen Intelligenz und der Vertreter des Materialismus unbeachtet gelassen, so bleiben für die ersten, unmittelbar auf Hegel folgenden Jahre hinsichtlich der Übernahme und des Eindringens der Hegelschen Philosophie zu den slawischen Völkern gute Zusammenstellungen. Wichtig erscheint der betonte und im Zusammenhang ausgearbeitete Hinweis Tschizewskijs auf Yxküll. Es gelingt Tschizewskij zwar nicht, den grundlegenden Brief Hegels an Yxküll über die Zukunft Rußlands voll auszuwerten.[322] Im Grunde kann aus diesem Hinweis auf die im russischen Volke selbst schlummernde „ungeheure Möglichkeit von Entwicklung seiner intensiven Natur“ eine erhebliche *Korrektur* der landläufigen Ansicht über die Hegelsche *Geschichtsphilosophie* herausgelesen werden. Ein Beweis, daß diese eh wie je falsch gedeutet und als Hilfsmittel für weltanschauliche, geschichtliche und politische Ambitionen der „Deuter“ [91] selbst benützt wurde. Auf alle Fälle hatte Hegel Yxküll gegenüber die Meinung vertreten, daß Rußland den „Kulminationspunkt“ noch „nicht hinter sich habe“. Der Umstand bleibt beachtenswert. Es genügt nicht, diesen Satz allein dahingehend zu nehmen, daß die Moskauer und Petersburger „Zirkel“, Salons, Gruppen und Diskussionsklubs des 19. Jahrhunderts in Fragestellung dieses Satzes die Zukunft Rußlands immer wieder erörterten und Zukunftshoffnungen der fortschrittlichen Kreise damit genährt wurden. Es muß darauf hingewiesen werden, daß aus Hegels Geschichtsphilosophie heraus diese Entwicklungs-Möglichkeit philosophisch begründet und daher die tatsächlich eingetretene Entwicklung geschichtlich gerechtfertigt werden kann.

Kultur- und Literaturgeschichte der slawischen Völker. Auf S. 374 schreibt Tschizewskij: „Plechanow als Hegel-Kenner ist für ihn (Lenin) nach dem Studium Hegels erledigt.“ Die Abneigung Lenins gegenüber Plechanow hat mehrere Etappen durchlaufen und verschiedene Intensitätsgrade erreicht, wie sich aus den Briefen Lenins deutlich ergibt. Lenin gewann aus seinen Hegel-Studien nicht die Abneigung gegen Plechanow, sondern nur die Einsicht, daß Plechanows Mängel *auch* bei der Hegel-Deutung bestehen, hier allerdings nicht so gewichtig, wie in anderen Fragen. [333]

[319] Tschizewskij, a. a. O., S. 371.

[320] A. a. O., S. 481.

[321] Tschizewskij, a. a. O., S. 150: „Die Versuche, in der Philosophie der Slaven einen besonders ausgeprägten Zug zur Praxis sehen zu wollen, lehnen wir aufs entschiedenste ab. Diejenigen Russen (Slaven), die sie mit der Praxis verwechselt oder vermengt haben, waren eben keine wirklichen ‚Philosophen‘. Sicher waren es auch diejenigen nicht, die von der Philosophie die unmittelbare Lösung der praktischen Lebensaufgaben erhofft und erwartet haben“. – Daß solche Worte dem heute in Heidelberg dozierenden Autor vom „Westen“ gerne abgenommen werden, versteht sich von selbst. [333]

[322] Abdruck bei Tschizewskij, a. a. O., S. 149, der auf den Erstabdruck des Briefes bei Rosenkranz in „Prutz’ Historischem Taschenbuch“ 1843 verweist. Siehe auch: „Briefe von und an Hegel“, Band II, S. 298. [333]

Gerade diese *praktische* Seite der Philosophie will aber Tschizewskij übersehen. Dadurch kommt Lenin für ihn in die Peripherie der Philosophie.[323] Auch Lenins Hegel-Bild leidet darunter. Der Mangel ergreift die weiteren Hegel-Bilder, insbesondere die Hegel-Bilder *über* andere Hegel-Bilder. Wie Plechanow die Hegel-Bilder bei Belinski, Herzen, Tschernizewskij usw. sieht, hat W. A. Fomina richtiggestellt. Diese Richtigstellung wirkt auf Lenins Urteil über Plechanows Hegel-Bild zurück. Wir lernen daraus: Für Tschizewskij (und die ihm folgenden Autoren) wird gar nicht „Hegel" so wichtig, sondern das Hegel-Bild anderer, richtig: das Hegel-Bild anderer *über* ein anderes Hegel-Bild. Das *Hegel-Bild über ein Hegel-Bild Dritter* wird zum Kriterium. Nicht Hegel, nicht Lenin, sondern Lenin über das Hegel-Bild Plechanows und auch hier eigentlich nicht über das Hegel-Bild Plechanows, sondern über Plechanows Hegel-Bild über Herzen u. a. steht zur Erhellung an. Die Kette kann verlängert, sie kann – im Prinzip – endlos gestaltet werden. Je länger die Reihe genommen wird, desto unwichtiger wird der Anfang („Hegel") und desto verschwommener wird das Ende (die konkrete Gegenwartsaufgabe der Philosophie).

Schließlich landet denn auch Tschizewskij, der diese Reihe keineswegs so wie andere Ausschöpfungen seiner historischen Arbeiten bis zur Endlosigkeit verfließen läßt, bei seiner Hegel-Zeichnung in rein metaphysischer Schau. Er lobt die Hegel-Denker, die im „Suchen nach einer metaphysischen Weltanschauung"[324] sich rein *theoretisch* verhalten und alsdann „*mit Hegel gegen Marx Stellung nehmen*".

Diese Frontstellung ist un-geschichtlich, die Alternative Hegel *oder* Marx un-philosophisch. Zudem: Es geht für den Marxismus (wie schon für weite Teile der russischen vorleninistischen Hegel-Beschäftigung) nicht so sehr um „Hegel", sondern um die *Hegel-Kritik*, um die philosophisch und daher auch geschichtlich *richtige* Hegel-Kritik.

Lenin sah die Hegel-Beschäftigung in Rußland stets im Zusammenhang mit dem Materialismus. Und hierbei muß nicht immer eine Frontstellung aufscheinen. Am Beispiel Tschernizewskij kommt Lenin zu einer Verbindung dieser Momente und nennt Tschernizewskij den „großen russischen Hegelianer und Materialisten".[325] Der *kritische* „Hegelianer" – und nur dieser ist ein echter Hegelianer! – kann auf dem Boden des Materialismus wachsen. [92]

7. Die Hegel-Kritik

Kaum eine Philosophie ist so viel und so eingehend kritisiert worden wie die Hegelsche. Die Hegelsche Philosophie ist vor allem *im Zustand der Kritik* bekannt, fast populär geworden. Weltgeschichtlich wichtig wurde nicht so sehr die Hegelsche Philosophie, sondern *die Kritik an ihr*.

An der Hegel-Kritik entzündet sich der politische, weltanschauliche, philosophische Gegensatz, ja er entfaltet sich *als Hegel-Kritik*. Es kommt zur Kritik der *Hegel-Kritik*. Es folgt die „kritische Kritik der Kritik".[326] Die Kritik-Kette kann – theoretisch und in diesem Falle sogar: hegelisch – bis zur „schlechten Unendlichkeit" fortgesetzt werden, indem immer wieder neue Kritiken der Kritik gezeugt und verteidigt werden.

---

[323] A. a. O., S. 373 ff. Tschizewskij kennt das Buch der Autorin Fomina über Plechanow überhaupt nicht, so daß er ein vollkommen ungenügendes Hegel-Bild Plechanows und deshalb auch ein ungenügendes Lenin-Bild über Plechanows Hegel-Bild vorstellt. Siehe: Fomina, a. a. O., S. 321 ff. [333]

[324] So wird vor allem (S. 361) Iwan Iljin genommen. Über Iljins Hegel-Beschäftigung siehe auch meine Bemerkungen anläßlich der Besprechung von Gustav E. Müllers „Hegel"-Buch in DZfPh, 1960, S. 493 ff.

[325] Lenin, „Werke", Bd. 14, S. 364.

[326] Das spielerische Moment einer solchen Kritik-Übersteigerung haben Marx/Engels in der „Heiligen Familie" glossiert. Im Falle Szeliga gelingt der Nachweis, daß „das Geheimnis der kritischen Darstellung ..." das „Geheimnis der spekulativen, der Hegelschen Konstruktion sein kann" („Werke", Band 2, S. 59).

Allein die Hegel-Kritik hat die Hegelsche Philosophie lebendig erhalten. An der Art und Weise einer Hegel-Kritik wird die philosophische Grundhaltung des Denkens erkannt – und gemessen. Alle „Hegelei“ ist letzten Endes Kritik, idealistische Kritik an Hegel und an der Hegel-Kritik. Alle marxistische Kritik an Hegel ist zugleich Kritik der „Hegelei“ und damit auch der Hegelschen Philosophie.

Ins Moderne übersetzt kann *Hegel-Kritik* sich als der Versuch darstellen, die Bedingungen aufzuzeigen und zu prüfen, unter denen heutige Philosophen unter Umständen bereit wären, sich *als Hegelianer* auszugeben. Selbst in dieser „Möglichkeit“ steckt immer noch ein beachtliches Maß von Hegel-Kritik, wie sich am Thema der Hegelschen Rechtsphilosophie auf dem VI. Internationalen Hegel-Kongreß in Prag, wo solch kritische Beleuchtung moderner Hegel-Beschäftigung erfolgte, allzu deutlich erwies.

Die *summarischen* Kritiken Hegels, die ihr Gewerbe meist durch journalistisch gefärbte Beisetzung eines die *ganze* Philosophie Hegels charakterisierenden Prädikats zum (zitierten) Namen „Hegel“ aufdecken, liefern in der Regel kaum philosophische Bausteine.[327] Interessanter wird die kritische Frage, wie sich heute Hegel zu einer bestimmten Situation verhalten hätte. Auf dem VII. Internationalen Hegel-Kongreß in Paris, der einem verbrauchten „Staatschef“ und seiner willigen Polizei buchstäblich abgetrotzt worden war, fragten viele, was denn nun Hegel, würde er die französischen Ereignisse seit dem unruhigen Mai 1968 erlebt und die Unruhe der Studenten und Intellektuellen gespürt und die Schwierigkeiten, die schlottrige Staatsorgane in ihren letzten Zügen seiner Philosophie bereiteten, selbst erlitten haben, geschichtsphilosophisch eingebracht hätte. Alle waren sich einig, daß er *nicht* mit auf die Straße, nicht auf die Barrikaden und wahrscheinlich gar nicht (wie der in seinem Namen stattfindende Kongreß) betont ins *quartier latin* geeilt wäre, sondern irgendwo Konversation *über* alle diese Ereignisse gepflogen hätte und wohl als Kritiker, als unerbittlicher Kritiker *aller* Seiten in seiner Studierstube verblieben wäre.

Denn: Hegel selbst war ein großer Kritiker, der seine Meinung häufig in polemischer Form vortrug. Es erscheint billig, daß ihm gegenüber die gleiche [93] Form angewandt wird. Besonders die „Allseitigkeit“ der Hegelschen Kritik fällt auf. Sie ist es, die Lenin veranlaßte, fallweise eine „*Kritik auf Hegelsche Art*“[328] zu postulieren.

In der westlichen „abendländischen“ Philosophie wird der marxistischen Hegel-Kritik häufig die Kritik Kierkegaards gegenübergestellt, um damit Marx einen „Antipoden“ zu verschaffen und das geschichtliche Verdienst der *Überwindung* der Hegelschen Philosophie durch den Marxismus im Wege des Aufzeigens antithetischer Hegel-Kritik zu schmälern. Kierkegaard, der zeit seines Lebens nicht, später zunächst kaum beachtet wurde, konnte aus dem rein politischen Anliegen der Abgrenzung und Zurückdrängung des Marxismus in der westlichen Philosophie-Beschäftigung zu postumem Ansehen gelangen. Seine Bedeutung wird künstlich gesteigert, um ein „Gegengewicht“ gegen die marxistische Hegel-Kritik zu gewinnen. Meist wird dann ein einfaches Schema skizziert: Stammvater Hegel. Zwei Pfeile führen von ihm weg: einer nach links zu Marx, einer nach rechts zu Kierkegaard. Beide Philosophen erscheinen gleichrangig als „Abkömmlinge“ Hegels.

Dieses Bild ist philosophisch falsch, weil die *Hegel-Kritik* beider Philosophieen vollkommen verschiedene Quellen aufweist. Kierkegaard kritisiert im Grunde nicht Hegels *Philosophie*, er kommt vom Glauben zur Philosophie der Existenz des einzelnen, die als nackte Tatsache an

[327] Beispiele solch abgekürzter Kritik: Alfred Stern in „Geschichtsphilosophie und Wertproblem“ (Verlag Ernst Reinhardt, München, 1967), S. 23: „der erzkonservative Hegel“; Rolf Dahrendorf in „Gesellschaft und Demokratie in Deutschland“, Verlag Piper, München, 1965, S. 225: Hegel sei der „Großvater der Thesen vom Mythos des Staates“. Dahrendorf bekennt denn auch ehrlich: „Nicht einmal Hegel-Kritik ist unser Interesse“ (S. 230).
[328] Siehe: „Aus dem philosophischen Nachlaß“, a. a. O., S. 98. [LW Bd. 38, S. 169]

den Wirklichkeitsbegriff für ihn heranreicht und diesen bildet. Das Ende sind dann Pathos, Mystik, christliche Existenz vor Gott und andere un-philosophische Phantome.

Die Gegenüberstellung der marxistischen Hegel-Kritik mit der Kierkegaardschen und die gleichrangige Zeichnung beider „Kritiken" als *philosophische* belasten den Marxismus. Jeder Vergleich einer Philosophie mit einem Glaubens-Satz, noch dazu mit einem so verkrampften und in sich selbst nicht ausgefeilten, drückt auf das philosophische Anliegen, mit dem es verglichen wird. Geschichtlich (auch denk-geschichtlich) ist es einfach nicht wahr, daß Kierkegaard seine Thesen als „Antipode von Marx" entwickelte. Die katholische Kirche hat den Protestanten Kierkegaard erst dann herbeigeholt. als sie sich des Marxismus und seiner Wahrheit nicht mehr erwehren konnte.

Die *möglichen* Formen der *Hegel-Kritik* werden – *cum grano salis* – von Feuerbach, Schopenhauer und dem Marxismus vertreten, wenn zusammenfassende Typisierungen mit aktueller Zielrichtung erfolgen sollen. Dabei benützt allein die marxistische Kritik die Art und Weise der Hegelschen Kritik, d. h., sie kritisiert nicht allein immanent, sondern *allseitig*, also historisch, ideologisch, weltanschaulich, logisch und schließlich auch von der *Wirkung* der kritisierten Philosophie her. Dabei überschätzt sie aber – ein alter Fehler der idealistischen Philosophie! – die *Rolle der Kritik* nicht. Die letzthin bestimmenden Faktoren einer philosophischen Kritik bleiben nicht die kritisch erhobenen Bedenken gegen eine bestimmte Philosophie, sondern die Zustände, die Wurzeln, die zu dieser Kritik geführt haben. Und das sind – auch auf dem philosophischen Gebiet – sozialökonomische Gegebenheiten, aus denen heraus die Kritik, die wirkende, erfolgversprechende Kritik erwächst.[329]

[94] Ludwig Feuerbach kam zu seiner Hegel-Kritik (1839) erst nach vorheriger Kritik des Bachmannschen „Antihegel"[330] und mit dieser Kritik zu einer Kritik der Kritik überhaupt. Er unterscheidet eine immanente und eine transzendente Kritik. Er nennt diese *Kritik der Erkenntnis und Kritik des Mißverstands*. Feuerbach will immanent kritisieren. Er sagt: „Die wahre Kritik ist daher die, welche die Idee einer Philosophie (später hören wir in der Hegel-Kritik: ‚Das charakteristische Element Hegels, dem Orientalismus der Identitäts-Philosophie gegenüber, ist das Element der *Differenz*'[331]) aufsucht, sie als Maßstab ihrer Beurteilung zugrunde legt und darnach ermittelt, ob und inwieweit der Philosoph, seine Auffassung, sein Ausdruck, seine Darstellung und Entwicklung dieser Idee ent- oder widerspricht. Das Falsche, das Mangelhafte eines Systems leitet sie gerade aus seinem Positiven, Wahren ab ... Eine Kritik dieser Art ist darum eine Befreiung von einer wirklichen Schranke der menschlichen Vernunft, ein neuer Fund in der Philosophie." Demgegenüber gilt dann: „Die Kritik des Mißverstands dagegen kehrt sich nicht sowohl gegen das Negative, als vielmehr gegen das *Positive* eines Systems, sie greift von einer bestimmten Philosophie nicht ihre Bestimmtheit, ihre Einseitigkeit und Endlichkeit, sondern gerade *das an*, was in ihr *Philosophie* ist ... Der Kritiker hat hier stets andere Dinge im Kopf als sein Gegner."

[329] Diese Gegebenheiten sind in den sozialistischen und in den kapitalistischen Staaten der Gegenwart grundverschieden. Deshalb können die vielsprechenden und vielversprechenden amtlichen Philosophen der BRD es einfach „nicht verstehen", warum die akademische Unruhe an den eigenen Universitäten nicht auf die Universitäten sozialistischer Länder übergreift.

[330] Siehe: „Kritik des ‚Antihegel'", in: Ludwig Feuerbach, „Sämtliche Werke", Verlag Otto Wigand, Leipzig, 1846, S. 18/19. Siehe ferner: „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie", ebenda, S. 185 ff. (vor allem S. 191, 207, 208, 229).

[331] In: „Kritik der Hegelschen Philosophie", a. a. O., S. 185.

So kritisiert Feuerbach *aus* Hegel: der Beweis des Absoluten habe bei Hegel nur *formelle* Bedeutung. „Hegel hat sich nicht entäußert, nicht die absolute Idee vergessen, sondern er denkt schon den *Gegensatz,* aus dem sie sich erzeugen soll, *unter ihrer Voraussetzung*.“[332]

Und: Hegels Denken des Nichts als ein Absolutes gelingt nicht. „Das Nichts widerlegt sich selbst. Das Nichts ist eben Nichts – damit auch Nichts für das Denken. Weiter läßt sich darüber nichts sagen.“ Hegel aber „hat das Nichts als bare Münze hingenommen“[333]. So gelingt Hegel bereits der „Anfang“ nicht. *Selbstkritik* versagt bei Hegel. „Die einzige *voraussetzungslos* beginnende Philosophie ist *die*, welche die Freiheit und den Mut hat, *sich selbst* zu bezweifeln, welche sich aus ihrem *Gegensatz* erzeugt.“ Damit wird Hegel zurückversetzt in den Status einer „*bestimmten* Philosophie“. Diese bildet geschichtlich nur *eine* der möglichen Philosophien, nicht mehr *die* Philosophie.

Die Entwicklung der Frag-Würdigkeit Hegels aus Hegel selbst genügte jedoch auf die Dauer nicht. Feuerbach blieb auf halbem Wege stehen. Er kam in der Hegel-Kritik nicht von Hegel los. Den anderen Ansatz sehen wir bei Arthur Schopenhauer: Er liegt *außerhalb* der Hegelschen Philosophie. Der Denkansatz bemüht sich gar nicht, die kritischen Ansätze *aus Hegel heraus* zu finden. Er geht bewußt von einem transzendenten Standpunkt aus, vom Standpunkt des unbedingten und zum voraus gesetzten, also vorausgesetzten *Besserwissens* des Kritikers. Es geht hier nicht um die persönlichen Anrempelungen Schopenhauers gegen Hegel, obwohl Schopenhauer Person und Philosophie immer identifizierte.[334] Schopenhauer, der fortwährend den Ausdruck „Hegelei“ benützt[335], weiß vor Schimpfworten gegen Hegel gar [95] nicht aus und ein: „hohler, sinnleerer Wortkram, das Allerschlechteste, Hegelsche Afterweisheit, absurdester Einfall, Narr auf eigne Hand“ u. a. Hier interessieren vor allem zwei Sätze, die Schopenhauer in den Ausführungen „Über die Universitätsphilosophie“[336] vertritt: „Und die Hegelsche Apotheose des Staates wird bis zum Kommunismus weiter geführt“ – ein Gedanke, der bis heute in vielen Köpfen weiter spukt. Für sich genommen, wäre diese Schlußfolgerung ohne Belang, weil die Beziehung des einzelnen zum Staate bei Hegel mit erheblichen Individualitäten und sogar mit Vor-Rechten klassenmäßiger Provenienz belastet bleibt. Der zweite Gedanke, den wir hier erwähnenswert halten, zeigt aber, daß Schopenhauer an ein Grundübel der Hegelschen Philosophie herankommt und damit auch diesen Schritt vom Hegelschen Staat zum Kommunismus in ein richtigeres Geleise zu bringen vermocht hätte, wenn er statt seiner Schimpf-Kanonaden die rationellen Momente bei Hegel aufgespürt hätte. Schopenhauer sagt weiter: „Der Grundgedanke der Hegelschen Afterweisheit ... war eine auf den Kopf gestellte Welt ...“

„Hegel“ – auf den Kopf gestellt, das zwingt den Denker, die Philosophie wieder auf die Beine zu stellen. Schopenhauer war gar nicht darangegangen, dieses Werk auch nur zu versuchen.

---

[332] A. a. O., S. 208. Siehe auch: Der Nihilismus-Begriff bei Fichte und Hegel in: Wilhelm R. Beyer, „Hegels ungenügendes Fichte-Bild“, in: „Wissen und Gewissen“, Beiträge zum 200. Geburtstag Fichtes, herausgegeben von Manfred Buhr, Akademie-Verlag, Berlin, 1962, S. 259 ff.

[333] Feuerbach, a. a. O., S. 229.

[334] Im Zusammenhang wird der Streit Schopenhauers gegen Hegel von Johannes Hoffmeister im Band „Berliner Schriften“ der neuen kritischen Ausgabe sämtlicher Werke Hegels dargestellt (Meiner-Verlag, Hamburg, Band XI, S. 587 ff.). Dabei wird an Schopenhauers Habilitation bei Hegel angeknüpft. Später will Schopenhauer Fichte, Schelling und Hegel voll ignorieren, da sie nach seiner Meinung keine Philosophen sind. Es fehlt ihnen „Ernst und Redlichkeit des Forschens“. Sie seien bloße „Sophisten“. Siehe: „Schopenhauers sämtliche Werke“, Ausgabe Fraustädt, 5. Band, S. 22 ff.

[335] In: „Über die Universitätsphilosophie“, a. a. O., S. 151 ff. Siehe auch: „Fragmente zur Geschichte der Philosophie“, a. a. O., S. 146: „Die Hegelei, ohne Wahrheit, ohne Klarheit, ohne Geist, ja ohne Menschenverstand, dazu noch im Gewand des ekelhaftesten Gallimathias, den man je gehört, auftretend, wurde eine oktroyierte und privilegierte Kathederphilosophie, folglich ein Unsinn, der seinen Mann nährte.“

[336] A. a. O., S. 154, 156, 168.

Wie überhaupt die „vorhandene strenge Konsequenz seiner Sätze“ nicht „auf bloß logischem Weg“ gewonnen sein will, sondern als sukzessives Zukommen einer „intuitiven Erkenntnis“, der eine starke Empirie anhaftet.[337] Schopenhauers Standpunkt bleibt absichtlich *außerhalb* des kritisierten Vorgangs: „man könnte mein System bezeichnen als *immanenten Dogmatismus*“. Dem stehen – für Schopenhauer – die „Windbeuteleien der modernen Universitäts-Sophisten“ (Fichte, Schelling, Hegel) als *transzendenter* Dogmatismus gegenüber. Also: Frontstellung und – von einer festen Position aus – *Ablehnung*. Die Fülle der Beleidigungen („der Unsinnschmierer und Kopfverderber Hegel“) ersetzt dabei nicht den philosophischen Grundgedanken der Kritik. Die Beleidigungen sind als Entgleisungen einfach zu übersehen.

Fast wie ein moderner Schopenhauer tritt heute Karl Raimund Popper (ein Emigrant des Faschismus aus dem Kreise der Wiener Schule) auf, wenn es „gegen Hegel“ geht. Popper, der auf dem Gebiet der Logistik einiges zu sagen wußte, wird „im Falle Hegel“ zornig und jeder Hemmung bar. Hegel wird ihm zum Vertreter einer „Geschwätzigkeit“ und einer nur „pathologisch“ zu nehmenden „Gedankenflucht“.[338] Die Grundpositionen dieser Kritik stehen *außerhalb* Hegels. Popper kommt von der These einer „offenen Gesellschaft“ her, der gegenüber Hegel angeblich eine Theorie der „geschlossenen Gesellschaft“ gibt. Dabei wird versucht, die von Hegel erkannte „Ungleichheit“ im staatlichen Leben seiner Zeit als Hegelsches *Postulat* (für die zukünftige Staats-Gestaltung) zu proponieren oder gar Hegels zynische Worte (Zusatz zu § 318 der „Rechtsphilosophie“) über den „großen Mann der Zeit“, der nur plappert, was seine Zeit gerade will und erwartet, als „Führer-Prinzip“ im Sinne des Nazismus zu deuten. Wenn Popper demgegenüber eine „offene Gesellschaft“ als Programm vertritt, so verkennt er, daß für den arbeitenden [96] Menschen der Gegenwart zur *Öffnung* seiner Lebensweise *als Arbeit* (denn anders kann sie nicht „geöffnet“ werden!) unerläßlich die Organisationschance der Arbeitenden und die der jeweiligen Arbeit entsprechende Organisationsform (z. B. Gewerkschaft mit ihren jeweils aus der gesellschaftlichen Form der Arbeit entspringenden Funktionen) rechnen. Das aber sind Institutionen, die Popper im Namen seiner „offenen“ Gesellschaft rundweg ablehnt. Auch die Zukunft des arbeitenden Menschen ist hier nicht „offen“, d. h. auf Entwicklung eingestellt und zur Übereinstimmung der Produktionsverhältnisse mit den Produktivkräften tendierend. So, wie Popper die „offene Gesellschaft“ zeichnet, bleibt sie nur „offen“ für die Verdienstmöglichkeiten monopolkapitalistischer Allüren und die imperialistischen Ziele der Wahlheimat Poppers, die ihn denn auch jüngst in den Grafenstand erhob.

Die *marxistische Hegel-Kritik* kann sich die Form ihres Vorgehens in einigen Grund-Elementen von Hegel selbst holen. Lenin hat in den „Philosophischen Heften“ die Kritik „*auf Hegelsche Art*“ für ein bestimmtes Stadium der Kritik als vorbildlich hingestellt.[339] Er hält fest, daß bei der Kritik die kritische Ablehnung eines Standpunktes nicht genügt, der Fehler muß vielmehr „*richtiggestellt*“ werden, und zwar dadurch, daß der Kritiker „die Gedankengänge vertiefen, verallgemeinern, erweitern“ muß, „daß er den *Zusammenhang* und die *Übergänge* aller und jeder Begriffe aufzeigt“. Hinzu kommt dann das Charakteristikum der marxistischen Kritik, die *Allseitigkeit*. Sie beachtet *alle*, auch die historischen, persönlichen, wirkungsgeschichtlich-relevanten und vor allem die klassenmäßigen Vorgänge am kritisierten Objekt. Immer aber muß *Kritik* auf eine „Erweiterung“ im Beurteilen des kritisierten Gegenstandes, auf eine Richtigstellung des kritisch Angegangenen, sohin auf einen Fort-Schritt angelegt bleiben.

---

[337] Aus: „Über meine eigene Philosophie“, in: „Fragmente zur Geschichte der Philosophie“, a. a. O., S. 141 ff.

[338] In der amerikanischen Ausgabe des Werkes „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“, Princeton University Press, 1950, S. 239. Gegen diese, auch durch [335] Fehlübersetzungen verunstaltete Ausgabe siehe: Walter Kaufmann, „Hegel-Legende und Wirklichkeit“, in: ZfphF 1960, S. 191 ff., besonders S. 212.

[339] Siehe: „Aus dem philosophischen Nachlaß“, a. a. O., S. 98. [LW Bd. 38, S. 169]

Die von Georg Klaus und Wolfgang Segeth vertretene Theorie der (kritischen) Dreiteilung der Kritik in syntaktische, semantische und pragmatische Kritik[340] würde als die für eine *Hegel-Kritik* adäquate Form wohl den pragmatischen Bereich anzielen müssen, um die falschen Züge zugleich mit den nur falsch deutbaren Zügen ins philosophische Gespräch bringen zu können.

Für die Gegenwart gilt: Der *Zugang zu Hegel* ist die *Hegel-Kritik*. Das Werk Hegels besteht *als* Hegel-Kritik. Un-kritisch wird Hegel nirgends übernommen oder angenommen. Wenn bei Hegel – wie Hans Heinz Holz neuerdings[341] – eine eigenartig fesselnde dialektische Verschränkung zwischen dem „empirischen Befund" und dem „spekulativen Begriff" aufgespürt werden kann, dann wäre wohl sowohl ein spekulativer wie ein empirischer Sektor der Hegel-Kritik zu konstruieren. Die Kritik der „*realen historischen Sachverhalte*", die den Hegelschen Termini zugrunde liegen, wird heute von der Soziologie in erheblich weitem Umfang vollzogen. Auch der historische Materialismus verkennt diese Aufgabe keineswegs, erschöpft sich aber nicht in ihr. Die Kritik der *spekulativ* von Hegel konstruierten Vermittlungen begegnet ebenfalls Interesse, kann aber dem Allseitigkeits-Anliegen (und der Richtigstellen-Aufgabe!) der marxistischen Kritik nicht [97] genügen. In moderner Form wird diese Art der Kritik von Erich Heintel (Wien) weitergeführt.[342] So wertvoll diese Kritik ist, verkennt sie doch die Betonung der Wurzeln des kritisierten Vorgangs, um damit zu einer *Überwindung* des Kritisierten zu gelangen.

Die *Hegel-Kritik* wird, wie jede andere philosophische Kritik, getreu den Grundkonzeptionen der Philosophie *von materialistischer und von idealistischer Seite* aus ansetzen können. Je nach dem Ansatz führt sie zu verschiedenen Ergebnissen. *Jede* Kritik läßt sich in einer dieser beiden Ausgangs-Situationen ansiedeln. So besehen, bleibt dann jede idealistische Kritik einer gewissen „*Hegel-Immanenz*" treu und führt selbst dort, wo sie Hegel verurteilen, verdammen will, dialektisch zur Hegel-Bejahung, Hegel-Bestätigung.

Der Materialismus aber, der auch bei durchaus idealistisch ausgerichteten Philosophieen materialistische Züge heraus zu schälen weiß, kann im Wege seiner *allseitigen* Kritik *materialistische* Gehalte (und nicht nur „Erfahrungs-Gehalte", wie Theodor W. Adorno unterstellt[343]) erkennen und diese in seiner Kritik durch Befreiung aus einem ungenügenden Zusammenhang an den richtigen Platz stellen und für das philosophische Grundanliegen nutzbar machen.

Für Marx wie für Feuerbach war nach der Meinung von Gerd Dicke[344] Philosophie-Kritik *Hegel-Kritik*. Dies mag in gewissem Sinne zutreffen. Der Gedanke muß aber dahingehend ergänzt werden, daß heute der dialektische Materialismus sich keineswegs in einer Hegel-Kritik als Philosophie-Kritik erschöpfen kann – und darf. Die industriell-technische Revolution der Gegenwart hat gerade dem dialektischen Materialismus, der sie als einzige Philosophie überhaupt in den Griff zu nehmen wußte, während die idealistischen Philosophen zögerten, verzagten oder daran scheiterten, weit reichere Kritik-Themen proponiert, als sie eine Hegel-Kritik zeugen könnte.

---

[340] In: „Semiotik und materialistische Abbildtheorie", in: DZfPh, 1962, S. 1257 ff.

[341] Hans Heinz Holz in „Die Realität der Spekulation", Bericht über den IV. Internationalen Hegel-Kongreß 1962 in Genf, in: „Die Tat", Zürich, Ausgabe vom 24.9.1962.

[342] Erich Heintel, „Hegel und die analogia entis [Ähnlichkeit des Seins]", Verlag Bouvier & Co. Bonn, 1958. Die bewährte Rüge gegen die spekulativ entwickelten Begriffe, daß sie die Dinge zwingen sich nach den Begriffen zu richten, gilt auch hier. Heintel sucht darzulegen, daß Hegel die Kluft zwischen Sein und Seiendem, die Heidegger als ontologische Differenz nimmt und einfach nicht überwinden kann, als „transzendentale Differenz" erachtet. Mit dem Einbau seines „spekulativen Satzes" als Aussageweise über den Grund des Seienden führt Hegel dann – nach Heintel – über die „Analogie" als die Chance, mit Hilfe der am Seienden erarbeiteten Aussagen des „Seins" (eines spekulativ, nicht materiell genommenen Seins!) dieses zu ergründen, hinaus.

[343] In seinem Vortrag auf dem II. Internationalen Hegel-Kongreß, 1958 in Frankfurt am Main, abgedruckt in: „Archiv für Philosophie", Stuttgart, Band IX, S. 67 ff.

[344] In: „Der Identitätsgedanke bei Hegel, Feuerbach und Marx", Westdeutscher Verlag, Köln, 1960, S. 118.

An der *Hegel-Kritik* läßt sich die Grundhaltung einer Philosophie erkennen. Für die Gegenwart ist nicht mehr „Hegel", sondern die „Hegel-Kritik" der Prüfstein. Diese dialektische Kritik-Anfälligkeit Hegels wurzelt in der Hegelschen Philosophie selbst. Sie ist das negierende Element der Hegelschen Philosophie und damit ihr größtes Positivum. Sie kann das dialektische Verhältnis zwischen Irrtum und Wahrheit an Hegel selbst (und an der Hegel-Deutung) offenbaren wie in ihrer Geschichtlichkeit die Geschichte der Hegelschen Philosophie *als eine perpetuierende Hegel-Kritik* ermessen, eine Kritik, die zugleich die Wurzeln des Kritisierten *und* der Kritik aufdeckt, sohin die politisch-sozialen Wirklichkeiten und die ihnen zugrunde liegenden ökonomischen Sachverhalte. Wie einst Karl Marx im Hinblick auf die Kritik an der Hegelschen Rechtsphilosophie herausarbeiten und für seine Zeit festhalten, ja entscheiden konnte: „Die *deutsche Rechts- und Staatsphilosophie* ist die einzige mit der offiziellen modernen Gegenwart *al pari* [Übereinstimmung] *stehende deutsche Geschichte*"[345], so kann heute – gerade im Hinblick auf die moderne Gegenwart Deutschlands, das Bestehen zweier deutscher Staaten, die ungeheure Anstrengung der Geister zur Gewinnung echter und [98] zeitnaher *Hegel-Bilder* und besonders im Hinblick auf die damit verbundenen Gefahren, Zerwürfnisse und Kampfsituationen – gesagt werden: „Die deutsche Hegel-Kritik ist die einzige mit der offiziellen modernen Gegenwart al pari stehende deutsche Geschichte." Die von Karl Marx einst vorgenommene Unterstreichung des Wortes „offiziell" wird ebenfalls wiederholt werden können. In weiten Bereichen der Bundesrepublik Deutschland und ihrer politischen Freunde werden die „*Hegel-Kritik*" und die gegen die materialistische Hegel-Kritik gerichteten Maßnahmen zur „deutschen Geschichte" der Gegenwart erhoben. Die „Hegel-Kritik" muß daher, wenn sie echte philosophische Kritik sein will, nicht nur das Falsche an Hegel treffen, sondern auch die Zustände, die eine echte „Hegel-Kritik" unterbinden, eben diese un-hegelischen, „bestehenden Zustände".

8. Das Hegel-Zitat

Das Hegel-Zitat teilt Kraft und Rang aller philosophischen Zitate. Es gewinnt aber *besondere* Akzente, die sich aus verschiedenen Vorgängen erweisen lassen. Häufig wird es zum Titel einer eigenen Abhandlung, erreicht also die Funktion der Repräsentation für eine Monographie. Manchmal wird es nicht nur in der Form des üblichen Satz- oder Abschnitts-Zitats vorgestellt, sondern als „Groß-Zitat"[346] oder als „verschleiertes Zitat", das weitgehend an die „Entlehnung" fremder Gedanken heranreicht[347], benützt. Wenn man die juristische Seite des Zitierens auf die philosophische Ebene überträgt und dann gerade am Beispiel des Hegel-Zitats die Zitierweise und Zitathäufigkeit prüft, lassen sich eigenartige Schlußfolgerungen ziehen, die manchem Philosophen sicherlich gar nicht zu Bewußtsein kommen. Wenn der (westdeutsche) Bundesgerichtshof sagt: „Andere (sc. Autor und Werknutzungsberechtigter) sollen durch das Zitierrecht lediglich in die Lage versetzt werden, Entlehnungen als Hilfsmittel der eigenen Darstellung zu benutzen, sei es, daß sie das fremde Werk kritisch beleuchten, sei es, daß sie es als Ausgangspunkt und insbesondere zur Bekräftigung und Erläuterung des eigenen Gedankengangs auswerten, sei es schließlich auch, daß sie es in Gestalt von Leseproben zur Veranschaulichung eines selbständigen Berichts verwenden wollen"[348], so wird die diese Grundsätze transzendierende *Stärke des Hegels-Zitats* auffallen.

---

[345] In: „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung", in: Marx/Engels, „Werke", Berlin, 1957, Band 1, S. 383.

[346] § 19 Ziff. 2-4 des deutschen Lit. Urh. Gesetz; nunmehr § 51 des bundesdeutschen Urheberrechtsgesetzes vom 9.9.1965.

[347] Siehe: Martin Löffler, „Kommentar zum Presserecht", C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1955, S. 762.

[348] Siehe: BGH vom 17.10.1958, abgedruckt in: „Neue Juristische Wochenschrift", 1959, S. 337. – Martin Heidegger hat in „Holzwege", Frankfurt am Main, bei Vittorio Klostermann, 1950, Abschnitt: „Hegels Begriff der Erfahrung", S. 150 ff., volle dreizehn Seiten aus Hegel „zitiert", bevor er zu seiner eigenen Auslegung vorstößt.

Das *Charakteristikum des Hegels-Zitats* ist es, diese Grundsätze der Rechtsprechung, wo es nur geht, zu durchbrechen und aufzulockern. Das Hegel-Zitat dient zur *eigenen* Darstellung, nicht als „Hilfsmittel"; es soll den *eigenen* Gedanken repräsentieren; es wird Ausgang einer Exegese, die transzendierend das Anliegen des Autors angibt. Das Hegel-Zitat „bekräftigt und erläutert" hier den eigenen Gedanken meist nicht, es soll ihn *ersetzen*.

Doch das sind im Grund Randerscheinungen, die in einer philosophischen Arbeit nur beiläufig erwähnt und keinesfalls mit „Zitaten" belegt zu werden [99] verdienen, weil das *philosophische Zitat* weit virulenter als das juristische aufzutreten berufen ist.

Außer Betracht mag hier auch die zitatreiche Rede einzelner Philosophen bleiben, die nur um der Zurschaustellung ihrer Kenntnisse willen zitieren, als da sind „die bibelfesten Hegelianer", wie sie Marx/Engels bespöttelten.[349]

Wie jedes philosophische Zitat, teilt auch das Hegel-Zitat die Gefahrenquellen der Ungenauigkeit und der Fehlplazierung. Darüber vergißt es gerne, daß viele der beliebten und immer wieder abstrapazierten Hegel-Zitate zu *bestimmten* „Gestalten" der Hegelschen Philosophie formuliert sind und keineswegs stets eine Allgemeinaussage beinhalten. Vor allem übersieht das Zitat aus der „Phänomenologie" sehr häufig, daß die zitierte Aussage nur für eine genau gezeichnete *Bewußtseinsstufe* geprägt gilt. Auch die Zitate aus der „Logik" bedenken meist nicht den Platz, an den sie gekettet und daher domestiziert sind. Für die „Enzyklopädie" gilt erst recht: Die *spezifische Geistes-Stufe*, aus der das Zitat entnommen wurde, darf bei der Interpretation desselben nicht außer Betracht bleiben; sie verhindert zumeist die Erhebung des Satzes zum Allgemeinbefund mit einer Übertragungsmöglichkeit auf alle nur denkbaren Sinnzusammenhänge.[350]

Die wichtigste Erscheinung des *Hegel-Zitats* ist in der Gegenwart nicht das reine, originelle Hegel-Zitat, sondern das *Zitat über Hegel*. Was ein anderer *über Hegel* sagte, das wird mit Vorliebe zitiert und zum Ansatz des eigenen Gedankens oder zur Erläuterung fremder Gedanken herangezogen. Dadurch entsteht die Häufung nicht bei den aus Hegel selbst herausgezogenen Zitat-Stellen, sondern bei den Vergleichen, den Anführungen, den Gegenüberstellungen und kompilatorisch angeführten Äußerungen Dritter über Hegel.

„Was sagte Marx zu bzw. über Hegel?" „Was sagte Lenin über Hegel?" – das werden wichtige Zentralaspekte, um die sich dann Aufsätze, Monographien und Abhandlungen gruppieren. Wie es – besonders in Dissertationen[351] und Habilitationen der gegenwärtigen „abendländischen" Philosophie geübt – nicht mehr um „Hegels Rechtsphilosophie", sondern im Grunde um Marxens „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" geht, so wird nicht mehr das *Zitat aus Hegel*, sondern das *Zitat über Hegel* zum Gegenstand der Untersuchung. Beispielsweise haben die sogenannten „Marxismus-Studien" der „Evangelischen Studiengemeinschaft"[352] sich dem Thema „Marxismus" zur Hauptsache nur nach der Hinsicht gewidmet, daß sie *Marx/Engels- und Lenin-Zitate über Hegel* in den Text der Darstellung einarbeiten und zum Gegenstand der Ausführung machen. Diese Studien, die genausogut „Hegelstudien" hätten heißen können, suchen die Denkbeziehungen des Marxismus zu Hegel lediglich anhand von

[349] Marx/Engels, „Werke", Bd. 4, S. 71.

[350] Siehe auch: Bruno Liebrucks „Sprache und Bewußtsein", Akademische Verlagsgesellschaft Frankfurt am Main, 1964, Band I, S. 10.

[351] Ein Beispiel: Manfred Friedrich, „Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx", Verlag Dunker & Humblot Berlin, 1960, S. 95. Es wird nicht angeführt, *was Hegel* über die Selbstentfaltung des Geistes sagte, es wird auch nicht angeführt, *was Marx* dazu sagte, sondern es wird zitiert, *was Plenge* in seinem Buche „Marx und Hegel" über die Denkbeziehung Marx zu Hegel („ökonomische Travestierung") sagte.

[352] „Marxismusstudien", Folge I, herausgegeben von Erwin Metzke, Folge 2-4 herausgegeben von Iring Fetscher, erschienen im Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen, 1954-1962.

Zitaten über Hegel aus dem Munde von Marxisten oder der als Marxisten an- und abgenommenen Autoren zu erforschen und stellen *Zitat zu Zitat*, manchmal auch (konstruiert) *Zitat gegen Zitat*. Daß bei solchem Beginnen auch ungenaue, ja sogar entstellte „Zitate“ zum Zuge kommen, kann bewiesen werden.[353]

[100] Es sind *die Hegelschen Bilder*, die zitiert und abgewandelt, oft auch aktualisiert werden: das Bild von der Eule der Minerva; die Rose im Kreuz; die alles, auch die Kühe schwarz machende Nacht. Es sind aber auch die *Hegelschen Termini*, die zitat-ähnlich benützt werden, wie die „Aufhebung“, die „Negation der Negation“ und dgl.

Hegel zitieren, heißt, sich mit dem Denkbereich Hegels auseinanderzusetzen. Kein einziges Hegel-Zitat kann losgelöst aus dem Hegelschen Denkvolumen angebracht werden. Das Hegel-Zitat zwingt den Zitat-Benutzer dazu, den Gedanken, in welchem das Zitat eingearbeitet auftritt, irgendwie „hegelisch“ auszurichten, ihn also zustimmend, ablehnend, kritisch, weiterbildend usw. anzunehmen. Die Isolierungs-Chance, die anderen Zitaten anhaftet (z. B. einem Nietzsche-Wort), fehlt beim Hegel-Zitat. Dies ist seine Originalität, die Verbindung mit der Quelle, mit dem Zusammenhang. Es färbt immer auf den Gedanken ab, zu dem es hinzutritt. Es bringt alles, was mit ihm zusammenhängt, in eine gewisse *Hegel-Nähe*. Deshalb sind auch Hegel-Zitate oft umfassend, weit ausholend, weil nur so der mitgedachte Gedanke zur Wirksamkeit gelangt.

Eine besondere Qualität erreicht das *Misch-Zitat*, bei welchem einer Hegel-Interpretation des Autors durchlaufend Hegel-Sätze im Text beigestellt werden. Diese zitierten Stellen werden zwar durch Anführungszeichen kenntlich gemacht. Sie treten aber nur als Satz-Teile eines anderen Satzes auf. Das Hegel-Zitat wird hier in einen vor- und zubereiteten Text eingeschleust und gewinnt dadurch den Sinn, wie ihn der Zitatbenutzer ausgangsmäßig benötigt. Eingebettet in den Gedankenfluß des Autors, soll es nicht als Beleg gelten, sondern eine „zeitnahe“, frisierte Deutung vorbereiten oder rechtfertigen. Der Einbau von *Hegel-Passagen* in ein anderes Denk-System bereitet die existentialistische Übung des „*tirer*[*] *Hegel*“ vor und verleitet zur Mißdeutung Hegels, die als „Um- oder Neudeutung“ vorgestellt wird. Alexandre Kojève war hierin Meister und Wegbereiter. Seine Übung hat weitgehend den Stil aller gegenwärtigen „Hegelei“ geprägt. Äußerlich gesehen, sind es oft ganz lange Passagen, die in den Text „*aus* Hegel“ übernommen werden. Von Hegel her ist es aber doch eine Gedanken-Kürzung, weil die Transferierung in ein anderes Denkgebäude den einzelnen Stellen den Sinn verkürzt.

Alle *Entstellungs-Versuche an Hegel*, deren Bedeutung nicht unterschätzt werden darf, arbeiten mit „Hegel-Zitaten“. Die Einarbeitung des Hegel-Satzes in einen anderen Gedanken-Zusammenhang bereitet die Entstellung des *ganzen* Hegel vor. Bereits Eduard Gans hatte gegen diese Gefahr aufgerufen[354] und auf das Gebot, ständig den Zusammenhang der Hegel-Sätze zu bedenken, verwiesen. Eigentlich muß bei jedem Hegel-Zitat der *ganze* Hegel im Bewußtsein des Zitierenden mitklingen. Das Hegel-Zitat steht repräsentativ. Darum dient auch eine Sammlung von Hegel-Zitaten, von „Aussprüchen Hegels“ billiger Propagierung, nicht aber der Philosophie.[355] „Nur das Ganze ist das Wahre“, gilt auch Hegel selbst gegen-

[353] Z. B. Iring Fetscher, „Marxismusstudien“, Folge 1, S. 208. Oder: Hanno Kesting in: ARSPh XLI, S. 212.
[*] ausgenützt – [354] In der Vorrede zur Freundesvereinsausgabe der Hegelschen „Rechtsphilosophie“.
[355] So Hermann Glockner, „Hundert Aussprüche Hegels“, Stuttgart, Fr. Frommann-Verlag, 1958. – Weit sachgerechter erscheint dagegen die Sammlung in der Form eines „*Hegel-Brevier*“, also die Wiedergabe der zitierfähigen Stellen in möglichst weit gefaßtem Zusammenhang, wie dies Walter Nelz, Dynamo-Verlag, Zürich, 1951, vorgelegt hat. – Schon verhältnismäßig frühzeitig begegnen uns Zusammenfassungen einzelner Gedanken oder Sätze Hegels. Im Jahre 1842 verlegte Dunker & Humblot in Berlin „Wörtliche Auszüge für Gebildete aus Hegels Werken“, zusammengestellt und mit einer Einleitung herausgegeben von C. Frantz und A. Hillert. „Populäre Gedanken aus Hegels Werken für die Gebildeten aller Nationen“ veröffentlichte Max Schasler in Berlin bei Löwenstein im

über. Wer ein [101] Hegel-Zitat nicht *aus dem Ganzen* und *für ein Ganzes* zu nehmen und als Ausdruck der *ganzen* Hegelschen Philosophie zu werten vermag, mißbraucht Hegel. Wird dann noch das Hegel-Zitat *in der Form des Zitats über Hegel* vorgestellt, so werden Eindeutungen und Gedankenabnahmen strapaziert, was nichts mehr mit „Hegel" zu tun hat.

Eigentlich sollte jedes Hegel-Zitat auf eine, dem Zitat entsprechende Kategorie der Hegelschen „Logik" rekurrieren. Nur so kann das „*Wesen*" des ausgedrückten, durch Zitat erhärteten Gedankens oder Gedankenkreises voll erfaßt werden, nur so kann das *Wesentliche* des Zitats als Hegelsches Denkoperat in das Gedankenvolumen eines anderen Denkers übergehen. Hegel hat selbst einmal – in der Vorrede zur zweiten Auflage der „Enzyklopädie" – darauf hingewiesen, daß seine Begriffe (im Belegfall der der „Wirklichkeit") erst *logisch* fundiert sein müssen, bevor sie zitierfähig abstrapaziert werden.

Auch das *beiläufige Zitat über Hegel* verkennt den Rang der „Hegelei" und der echten Hegel-Beschäftigung. Hier wird in einer Abhandlung, die ausgangsmäßig wenig oder nichts mit Hegel zu tun hat, aus Wissens-Stolz oder als Randbemerkung die Meinung Hegels zu diesem Thema summarisch eingeflochten, ohne sich kritisch mit ihr auseinanderzusetzen. Der Name Hegels soll hier gewissermaßen Qualitäts-Hinweise abgeben[356] oder mit der schlagwortartigen Einfließung etwas ungewiß Skizziertes apostrophieren.

9. Das persönliche Moment der Hegel-Beschäftigung

„Hegelei" hat nie ohne Würdigung der persönlichen Note des Hegel-Beflissenen Beachtung gefunden. Sei es, daß die Beschäftigung mit Hegel dem einzelnen Philosophen vorgeworfen, sei es, daß die Rechtfertigung Hegels als Ausfluß einer persönlichen Haltung des Betreffenden hingestellt wurde. Wohl wurden zu jeder Zeit die Anhänger einer bestimmten philosophischen Lehre auch persönlich mit einem Kennwort belegt, die Fichtianer, die Kantianer, die Aristoteliker, die Platoniker. Bei Hegel aber überraschen die Vielzahl solcher Ausdrücke und das Wertungsmoment, das sich meist in Abschätzigkeiten verniedlicht. Den Titulierungen wird ein Beigeschmack beigelegt, der eine Ansehensminderung herbeiführen soll. Meist ist es ein Zug der Verächtlichmachung, des philosophischen, gar des geschichtlichen Vorwurfs.

Zeitlich begegnet uns dieser Vorgang zum ersten Male bereits aus der Jenenser Zeit Hegels, aus der mit Schelling gemeinsamen Herausgabe des „Kritischen Journals". Nach dem Studium desselben schreibt Friedrich Schlegel an seinen Bruder August Wilhelm Schlegel am 20.3.1804 aus Paris: „Noch ekelhafter jedoch sind mir die Hegeleien."[357] Der altbayerische Ultramontanismus sah es noch schwärzer. Die zuerst in Salzburg, dann in München erscheinende grobschlächtige Landpfarrer-Zeitung, die „Oberdeutsche allgemeine Literaturzeitung"

Jahre 1870. Immer haftet diesen Auszügen ein Gedanke an, den Karl Paul Hasse bei seiner 1917 in der Deutschen Bibliothek (Berlin) publizierten Auswahl Hegelscher Texte als Ziel angab: „den Hegelschen Gedanken in weiteren Kreisen des deutschen Volkes Eingang zu verschaffen", ja ihn „volkstümlich" zu machen. Friedrich Bülow will in seiner bei Alfred Kröner (Stuttgart) 1964 erschienenen Auswahlsammlung „das Verständnis der an und für sich sehr schwierigen Gedankengänge durch fortlaufende Erläuterungen erleichtern". – Am reichhaltigsten geht Rugard Otto Gropp bei seiner Auswahl Hegelscher Texte (Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1964) vor. Wenn auch bei seiner nicht immer glücklichen Aufschlüsselung der Geschichte der Hegelschen Gedanken kleine Unebenheiten unterlaufen (z. B. S. 13: die Landstände vertraten 1817 in Württemberg den reaktionären, den geradezu restaurativen Standpunkt, nicht umgekehrt!; oder S. 17: Hegel kämpfte gegen den anti-demokratischen Standpunkt der Staatsphilosophie Hallers u. a. usw.), so ist das Auswahlprinzip Gropps das einzig richtige: *alle* Werke zu bringen, jeweils mit einleitenden Bemerkungen zum Studium des Werkes selbst anzuregen und „konfuse Vorstellungen über Hegel" abzuwehren. Seine Bemerkungen über das Taschenbuch von Friedrich Heer (S. 97) sind äußerst treffend und belegen aus dieser Abwehrstellung heraus die Richtigkeit der eigenen Auswahlhandhabung.

[356] Z. B. Theodor W. Adorno in „Zur Dialektik der Engagements", in: „Die Neue Rundschau", 1962 (1), S. 97, bei der Schilderung von Sartres Untersuchung der Spannung zwischen Autoren-Empirie und Werks-Qualität: „wie schon Hegel wußte".

[357] In: „Krisenjahre der Frühromantik", Band I, S. 67 ff.

schimpfte, wo sie nur konnte, über den „Ballen [102] mit der Firma Schelling und Hegel“.[358] Hegel – wird in dieser Zeitschrift als „spekulativer Faschingsdienstag“ verspottet.

Lediglich die Bezeichnung „*Althegelianer*“ scheint auf den ersten Blick als in gewissem Sinne sachlich gewählt. Dasselbe könnte für die Kennzeichnung als „*Hegelianer*“ schlechthin gelten. Wenn Graf York im Briefwechsel mit Dilthey im Juli 1886 festhält, daß „solch Hegelianer eben doch ein intimeres Verhältnis zur Geschichtlichkeit hat“[359], so darf dies als eine Auszeichnung gewertet werden. Doch dürfte gerade bei der Klassifizierung als „Althegelianer“ ein nicht zu übersehendes Bekenntnis zu Hegel, und zwar zu einem *bestimmten* Hegel, mit einklingen.

Bald wurden die Althegelianer mit von „Hegel“ abgeleiteten Übernamen genauso bedacht wie die Junghegelianer. Arnold Ruge nannte sie Ludwig Feuerbach gegenüber in einem Briefe vom 25.2.1839 „Hegeliten“ und darüber hinaus noch „*preußische Hegeliten*“. Ihre Verbindung zum Hofe kennzeichnete er als ein „der Hoftheologie zum Munde reden“.[360]

Gruppe, Leo, Hugo Eisenhart schwelgen frühzeitig in der Benützung solcher Übernamen. Schon 1831 läßt Otto Friedrich Gruppe Hegel als den „Absolutulus von Hegelingen“ auftreten. Der Name „Hegeling“ bildet seitdem nicht nur für wissenschaftliche, sondern auch für politische Vorwürfe eine Charakterisierungsmöglichkeit. Gruppe war in seiner Satire und andernorts mit Hilfe eines naiven Empirismus gegen jede spekulativ-systematische Entwicklung aufgetreten. Darüber hinaus hatte er – und gerade das muß als Zeichen all derjenigen Kreise ernst genommen werden, die sich angeblich „in objektiver Weise“ um die Hegelsche Philosophie und ihre Ausnützung für reaktionäre Zwecke bemühen – es 1842 für opportun gehalten, einem Ruf des Ministers Eichhorn folgend, in das damalige Propaganda-Ministerium (das „Ministerium für geistliche Angelegenheiten“) einzutreten und nun mit staatlichen Maßnahmen aktiv gegen die „Hegelinge“ zu arbeiten. Besonders Bruno Bauer mußte unter seinen Machenschaften leiden. Seine präfaschistische Schrift „Lehrfreiheit und Presseunfug“ (1842) artete in romantische Deutschtümelei und nationalistische Dramatisierungsversuche aus, so, wie sich auch 100 Jahre später die Referenten des Propaganda-Ministeriums in deutsch-völkischen Dramen versuchten. Zunächst hatte Otto Friedrich Gruppe in seinem 1831 erschienenen „Antäus“ mit einer fast sachlich anmutenden Hegel-Kritik angesetzt. Später deutete er seine anfängliche Begeisterung für den „merkwürdigen Mann“ in eine Total-Ablehnung um, die er gegen jeden (vermeintlichen) Hegel-Anhänger weiter entwickelte. Schließlich artete er in *Frömmelei* aus, ein Vorgang, der ebenfalls typisch für diejenigen wird, die ihre politische Ansicht *gegen* Hegel-Beflissene auch persönlich (und mit herabsetzenden Hegel-Bezeichnungen) vortragen. Da Gruppe Hegel denkerisch nicht überwinden kann, sagt er: „Nur *einen* Rückzug, nur *ein* Asyl, das sicher ist, gibt es aus allem Philosophieren, das sündlich ist: die Kirche.“ Er erkennt aber, daß „Hegel unangreifbar ist“, wenn man [103] in seinem System des Absoluten bleibe, daß „man ihm von keinem anderen System aus etwas anhaben könne“[361]. Deshalb werden die „Hegelinge“ beschimpft – ein Zeichen eingestandener Schwäche.

---

[358] Näheres bei: Wilhelm R. Beyer, „Hegel in Österreich“, in: „Hegel-Jahrbuch“ 1961, Halbband I, S. 90 ff.

[359] Siehe: Leonhard von Renthe-Fink, „Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und York“, Göttingen, bei Vandenhoeck & Ruprecht. Renthe-Fink bringt eindringlich zur Darstellung, daß das, was wir heute „Geschichtlichkeit“ nennen, typisches *alt*-hegelianisches Erbgut darstellt. S. 143 hält er fest: „Der Begriff der Geschichtlichkeit wurzelt also insgesamt gesehen in der bürgerlichen, nicht-proletarischen, anti-revolutionären Linie des deutschen Denkens.“

[360] Siehe: „Ludwig Feuerbach. Briefwechsel“, herausgegeben von Werner Schuffenhauer, Reclam-Verlag, Leipzig, 1962, S. 126.

[361] Neuerdings versuchte Fritz Mauthner in einer Neu-Ausgabe der Gruppeschen Werke, Verlag Georg Müller, München 1914, vor allem S. 492, 502 und Fußnote XVII/XVIII, das Vorgehen Gruppes gegen die Junghegelia-

Deutlich wurde Heinrich Leo, der schwankende und intrigante Vielschreiber, dessen Lebenslauf manche politische Kursänderung aufweist. Die damaligen Klerikal-Faschisten, die „Ultramontane“ genannt wurden, bewarben sich mehrfach um ihn. Als Parteigänger trat er ihnen nie bei; zeitweise war er aber doch mit ihnen eng verbündet. Für Leo sind die „Linke“ und all diejenigen, die bei Hegel Fortschrittliches sehen und mit dessen Hilfe den Umschlag der Philosophie in Politik betreiben, also mit Hilfe Hegelscher Denkansätze ein *Besser-Werden* der politischen Zustände (und das hieß im konkreten Falle: ein Zurückdrängen der ultramontanen Kräfte) erstreben – die „*Hegelinge*“. *Er fordert den Staat auf, gegen diese Gruppe einzuschreiten.*[362] Ein ganzes Menschenalter später kam Hegel und die Hegelsche Philosophie erneut in diese staatsgefährliche Situation. Damals wunderte sich Friedrich Engels, daß „Hegel“ (gemeint sind natürlich die Hegelsche Schule, die „Hegelinge“, die Hegel-Anhänger) nicht auf Grund des preußischen Sozialistengesetzes der Prozeß gemacht wurde.[363]

Leo erklärte, „man müsse jeden Hegelianer wie einen Hasen hinter die Ohren schießen“. Sein Verhalten war offen „Denunziation“. Und dies alles deshalb, weil „von der hegelischen Schule aus eine Umwälzung der religiösen und Rechtsbegriffe und in Folge davon eine Umwälzung der Kirchen- und Staatsformen zu befahren sei“[364]. Mit Recht warf ihm daher Michelet vor, er huldige einem „retrograden Ultramontanismus“ und „religiösen Intolerantismus“.[365]

Für den philosophischen Kampf wurde die *Hilfe des Staates* erbeten. Kann der einzelne Philosoph und seine denkerische Leistung die „Hegelei“ nicht bezwingen, so muß *der Staat* eingreifen. *Der philosophische Ruf nach der Polizei* muß als *Schwäche der rufenden Philosophie* genommen werden. Tritt solche „Ruf“-Philosophie noch dazu als Theologie auf, so kommen geschichtliche Parallelen in den Blick. Heute, da es keine „Hegelinge“, aber immer noch die gefährliche Hegelsche Philosophie gibt, wird der Kampf in anderen Formen geführt. Es wird der Ruf nach dem Staat umgewandelt in einen Ruf nach wirtschaftlicher Hilfe, die auf kaltem Wege dasselbe leisten soll, was Leo gegen die „Hegelinge“ erhoffte. Nunmehr werden Institutionen errichtet, es werden Organisationen geschaffen und reich dotiert (der amtliche Ausdruck heißt „gefördert“), die dem Leoschen Konzept entsprechen. Es entsteht der „*organisierte Hegel*“, da das einzelne, aus der „Hegelei“ erwachsene Hegel-Bild nicht stark genug ist, um sich gegen das unliebsame Hegel-Bild der fortschrittlichen Kräfte durchzusetzen. Es kommt die eh wie je beliebte „Kontroll-Kommission“, diesmal in der Form einer „*Hegel-Kommission*“,

---

ner als eine Ausnützung Gruppes Feder durch Eichhorn gegen einen noch schärferen Kurs der Orthodoxie abzuschwächen. Seit der Ära der sogenannten Entnazifizierung werden solche „Entschuldigungen“ nicht mehr ernst genommen. – Im übrigen muß bemerkt werden, daß Gruppes Gedanken der Unangreifbarkeit des Hegelschen Systems aus sich selbst heraus in der Gegenwart von Hans Georg Gadamer, „Wahrheit und Methode“, Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen, 1960, S. 327, übernommen worden sind. Gadamer sagt a. a. O.: „Die Polemik gegen den absoluten Denker ist selber ohne Position. Der archimedische Punkt, die Hegelsche Philosophie aus den Angeln zu heben, kann in der Reflexion nie gefunden werden.“ Und: „Die linkshegelianische Kritik an einer bloßen Versöhnung im Gedanken, welche die reale Veränderung der Welt schuldig bleibe, die ganze Lehre vom Umschlag der Philosophie in Politik muß auf dem Boden der Philosophie einer Selbstaufhebung gleichkommen.“

[362] Siehe Ruges Brief an Rosenkranz v. 19.7.1838, abgedruckt in Ruges Briefwechsel, a. a. O., Band I, S. 131. Siehe auch: Heinrich Leo, „Die Hegelingen. Aktenstücke und Belege zu der s. g. Denunziation der ewigen Wahrheit. Zusammengestellt von Dr. Heinrich Leo“, zweite, mit Nachträgen vermehrte Auflage, Halle, bei Eduard Anton, 1839. S. 29: die „Hegelinge“ sind „junghegelisches Unkraut“. S. 93: „Die junghegelische Partei“ ist „nur eine neue Auflage der alten Auflösungs- und Zerstörerrotte, die ihre letzte große Phase in der Enzyklopädie und den Heroen der Französischen Revolution gehabt hat.“

[363] In der Vorrede zum „Anti-Dühring“, Ausgabe Dietz-Verlag, Berlin, 1948, S. 18 (Fußnote): „Sollte es nicht hohe Zeit sein, gegen solche gemeingefährliche Umsturzlehren (sc.: Hegels Ansicht über die französische Revolution!) des weiland Professor Hegel das Sozialistengesetz in Bewegung zu setzen?“ [MEW Bd. 20, S. 605]

[364] In: „Die Hegelingen“, S. 1. Siehe auch S. 26: „Das ist es, was die Hegelingen erstreben: sich hinlänglich herabzusenken in die konkreten Sphären des Lebens und der empirischen Wissenschaft.“

[365] Die Abwehr dieser Vorwürfe erinnert den kundigen Leser an die aktuellen Abwehrbehauptungen des Klerikalfaschismus. Siehe: Heinrich Leo, „Die Hegelingen“, a. a. O., S. 63.

die bei der Verteilung der ihr zur Verfügung stehenden Mittel die Publikationsmöglichkeiten *lenkt*. Sie „erklärt" das Thema „Hegel" zum wissenschaftlichen „*Schwerpunkt*" und gibt – halbamtlich – Druckkosten-[104]zuschüsse zu „*Hegel-Publikationen*", die ihr genehm sind. Die Verlage der Bundesrepublik Deutschland fügen sich gerne solcher „Kontrolle", denn ihnen wird die Auswahl der Werke, der Geldbedarf für die Druckkosten und gleichzeitig eine gewisse Werbung abgenommen. Sie selbst werben dann mit dem Hinweis, daß das betreffende Werk von der „Hegel-Kommission" der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert wurde. (Nebenbei: Es wurde noch kein Fall bekannt, daß ein Werk mit materialistischem Denkansatz „gefördert" wurde.)

In der Moderne findet sich daher der Übername „Hegeling" nur noch selten. Die Tagesliteratur benützt ihn hie und da, geringschätzig die fortschrittliche Intelligenz anzielend. Teilweise wird damit eine gewisse „Belehrung" und die Erwartung eines politischen „Wohlverhaltens" versucht. „Hegeling" – das soll an den Zögling erinnern, den man bessern kann. Schon Hugo Eisenhart wollte die „Hegelinge" so belehren.[366] Umgekehrt wird jeder Schimpfname einmal zum Bekenntnis und Emblem der beschimpften Gruppe. So wählten denn auch Leos Gegner stolz diesen Namen, als sie ihm 1839 in zwei bei Otto Wigand, dem Verleger der Jung-Hegelianer, erschienenen Broschüren die Beleidigungen heimzahlten.[367]

Auch sonst wußten sich die „Hegelinge" zu rächen. Ruge kehrte den Spieß um und nannte nun Rosenkranz den allerfreiesten „*Althegeliter*". Im Gegensatz zu dem, doch einen gewissen Zug von Unbekümmertheit und Jugendfrische verratenden Beinamen „Hegeling" umgreift „*Hegeliter*" bereits sprachlich das Altmodische, das Morsche, das traditionelle Prinzip. Ein Modergeruch soll dabei aufkommen und kommt auf.[368]

Erst in jüngster Zeit kam ein weiterer Übername für Philosophen, die sich mit Hegel beschäftigen, hinzu: „*Hegelomane*". Möglicherweise soll damit eine gewisse *Hartnäckigkeit* in der Hegel-Beschäftigung bezeichnet werden, obwohl anzunehmen ist, daß der Namensbenutzer sich bei der Sonderbildung gar nichts gedacht hat.[369]

Mario Rossi (Messina) wird von einem Amerikaner jüngst „*Hegelophobe*" genannt[370], womit wohl lediglich die Ernsthaftigkeit der Hegelbeschäftigung des also Betitulierten angezielt sein kann.

Auch das Zeitwort „*hegeln*" als Ausdruck für eine einseitige Weise der Betrachtung der Hegelschen Philosophie und insbesondere für deren einseitige Übernahme und Ausnützung muß erwähnt werden.[371] Weitere Wortbildungen scheinen auf: das Zeitwort „*überhegeln*" begegnet uns bei einem Vergleich von Erdmanns zu Feuerbachs Philosophiegeschichte. Kapp hält hier fest, daß Erdmann alles „überhegelt" habe.[372]

---

[366] Siehe Fußnote 251.

[367] In: „Heinrich Leo vor Gericht" und „Neu entdeckte Jesuitenbriefe mit einem Sendschreiben an Heinrich Leo". Als Verfasser zeichneten „Die Hegelinge".

[368] Es muß festgehalten werden, daß Leo den Ausdruck „Hegeling" nicht identisch mit „Hegelianer" benützt. Dagegen identifiziert er (gegen Michelet) die „Hegelinge" mit den „Hegelitern". Das beweist, daß es Leo nur auf den journalistischen Effekt ankam. In: „Die Hegelingen", S. 75, heißt es: „Den Hegelianern habe ich diesen Vorwurf nicht gemacht. Nur *ganz allein* von den Hegelingen, oder meinetwegen, wenn ihm das besser gefällt, von den Hegelitern ist die Rede." – Den „Hegelianern" stehen hier also die Auswüchse wie Hegeling oder Hegeliter gegenüber.

[369] Siehe: „Die Welt", Hamburg, Ausgabe vom 28.7.1962.

[370] In: „The Monist", Heft No. 1, Jahrgang 1964, Illinois, S. 74. Das ganze Heft ist „Hegel Today" gewidmet.

[371] Z. B. in „Lukács und der Revisionismus", Berlin, 1960, S. 187: „Diese Art des Hegelns" wird als ein „Beschaulich-Nehmen der Hegelschen Dialektik" gezeichnet.

[372] Siehe: Feuerbach-Briefausgabe von Bolin, Leipzig, bei Otto Wigand, 1904, Band XII, S. 33.

Eine interessante aber doch abschätzig gezielte Wortbenutzung wird von Max Weber erzählt, der die Zusammenkünfte Heidelberger Neu-Hegelianer als „*Hegel-Klub*“ kennzeichnete und damit philosophisch degradierte.[373]

„Hegelei“ vermag alle diese Sonderformen zu umfassen, denn jede dieser Prädikatisierungen trifft einen legitimen Zug der Hegel-Beschäftigung, nie-[105]mals aber eine *allseitige* Einordnung der Hegelschen Philosophie in das philosophische Gesamtbild.[374]

Dieses Aufkommen des *persönlichen* Moments im Rahmen der Hegel-Beschäftigung resultiert aus Hegels Vorliebe für das „*Konkrete*“. Wird eine Philosophie „konkret“ genommen, so kommt auch der Philosoph und seine persönliche Haltung in den Griff. So begegnen diese persönlichen Prädikatisierungen vor allem bei den fortschrittlich ausgerichteten Hegel-Beschäftigungen, denn deren Hegel-Bild kann „gefährlich“ werden. Es muß rechtzeitig *etikettiert* werden, sonst wird ein fortschrittlich gedeuteter „Hegel“ zum Sprengstoff, zu „Dynamit“, wie dies schon zu Lebzeiten Hegels bezeichnet wurde. Das Übergreifen des philosophischen Kampfes auf das persönliche Moment und die Abwertung des Gegners mit Hilfe einer Namens-Klassifizierung entpuppen sich als politische Abwehrmaßnahmen. Im ideologischen Kampf bleiben sich Titulierungen gleich. Der *Name* Hegels kann Stütze sein, er kann einen Vorwurf abgeben.

Böse klingt es, wenn die Bezeichnung des „*Hegelianertums*“ ausschließlich abwertend erfolgt. Hans Steussloff hat solche Begriffsverwendung im Zusammenhang mit einer Darstellung Bruno Bauers „Junghegelianismus“ zurückgewiesen und die Etikette „Hegelianer und Ideenverschieber“ hierbei beleuchtet.[375] Doch ein Körnchen Wahrheit steckt schon in dieser Koppelung. Die Hegelsche Philosophie hatte es mit der Inthronsetzung der absoluten Idee allen Ideengläubigen sehr leicht gemacht.

Die Frage, was denn nun eigentlich „*Hegelianismus*“ sei und was das Wort „*Hegelianer*“ bedeute, wird genau in dem Maße differenziert beantwortet werden müssen, wie alle Hegelbilder untereinander abweichen. Im Terminus „Hegelianismus“ und seiner Verwendung spiegelt sich die Interpretierbarkeit der ganzen Hegelschen Philosophie wider. Da ist zunächst die völlige Identifikation von „Hegel“ und „Hegelianer“, noch dazu in der absurd wirkenden Abkunft beider von Schelling. Heute – lacht die Philosophiegeschichte, wenn sie Schellings Brief aus dem Jahre 1841 liest: „Ohne mich gab es gewiß keinen Hegel und keine Hegelianer, wie sie sind.“[376] Wenn nun Liebrucks rundweg „die Unmöglichkeit jedes Hegelianismus“ betont[377], so geht er von einem ganz anderen Begriff „Hegelianismus“ aus, nämlich von der in diesem Begriff verwurzelten Alternative einer *philosophischen* Antwort auf Hegel oder einer nur *einfachen* Weiterbildung und Anreicherung seiner Philosophie.

Daß nicht jede äußere Beziehung zu Hegel, etwa die Beschäftigung mit seiner Philosophie, die Auseinandersetzung mit ihr oder nur der Gebrauch von Hegel-Zitaten die Eigenschaft des „Hegelianers“ begründen, dürfte Zustimmung finden. Schon Ludwig Feuerbach spottete über

---

[373] Siehe: Paul Honigsheim, „Hegel im Vorkriegs-Heidelberg“, in: „Hegel-Studien“, Band II, S. 297. Honigsheim hält fest, daß Max Weber „Hegel gehaßt habe“.

[374] Eine solche *partielle* Denkverbindung mit Hilfe des Namens Hegels finden wir z. B. bei der Bezeichnung „*Hegel minor*“, die Karel Kosik, „Die Dialektik des Konkreten“ (Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main, 1967, S. 148), als von Haering für Novalis gezielt vermittelt. Hier wird lediglich der Hegelsche Begriff der Totalität bzw. des Totalisierens als eines „Belebens“ für den Vergleich heran- und die Minderung hinsichtlich dieser begrifflichen Hinüberführung zur Charakterisierung herbeigeholt.

[375] Siehe hierzu: Hans Steußloff, „Bruno Bauer als Junghegelianer und Kritiker der christlichen Religion“, in: DZfPh 1963, Heft 9, S. 1126 ff.

[376] Zitat bei: Hans Jörg Sandkühler, „Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling“, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main, 1968, S. 222.

[377] In: „Sprache und Bewußtsein“, Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt am Main, Band III, S. 12 (1966).

den „hochwohlweisen, reichsstädter Schluß“[378], daß ein Kolleg-bei-Hegel-Hören bedeute: „Also wollen Sie ein Hegelianer werden“. Und weiter hält Feuerbach fest, daß „gewöhnlich den Hegelianern der allgemeine menschliche Verstand abgesprochen wird“. Da „man Hegel“ auf der anderen Seite „nicht ignorieren [106] kann“[379], müßte für solche einfache Kennzeichnung eigentlich jeder ein „Hegelianer“ sein. Daß dies ein Unding ist – liegt auf der Hand.

Zutreffend unterscheidet Josef Simon zwischen „Auferstehung des Hegelianismus“ und „unmittelbarer Hegelnachfolge“[380] und bringt dabei ein sicherlich jedem „Hegelianismus“ notwendiges Moment bei: die spekulative Methode. Diese wird wohl als Charakteristikum eines „Hegelianismus“ kaum auszusch[l]ießen sein. Deshalb mag die Randbemerkung von Hermann Lübbe: „auch zwischen den Stühlen zu sitzen, sei Hegelianismus“[381], das Problem des Hegelianismus ebenfalls nur am Rande zu treffen. Die spekulative Methode, die gerade die zu einem „messianischen Hegelianismus“[382] neigenden Hegelianer anwenden und in der Gegenwart bis zu einer „Sinndialektik“ steigern, muß in der Bezeichnung „Hegelianer“ irgendwie Unterkunft finden.[383] Antonio Gramsci hat nicht nur die Hegelsche Philosophie, sondern gerade den „Hegelianismus“ einer „Weiterentwicklung“ zuführen wollen (durch seine Philosophie der Tat), wobei ihm – in Auseinandersetzung mit Croce[384] – dieser „Hegelianismus“ allerdings nicht nur weiterentwickelbar, sondern auch „reformierbar“, also – im Sprachgebrauch Gramscis – umgestaltungsfähig erscheint. Daß letzten Endes der Ausdruck „Hegelianismus“ mit all den Beiworten, die die Hegelsche Philosophie im Laufe der Jahre erbte, selbst belegt werden kann, wollen wir nur unter Hinweis auf den „dubiosen Hegelianismus“ Theodor W. Adornos[385] streifen. Mit dem Terminus „Hegelianismus“ werden eben genauso wie mit dem Namen Hegels umfangreiche „Hegeliaden“ gezüchtet und zur Vereinfachung philosophischer Sammelurteile in Verkehr gebracht.

Jede Ausbeutergesellschaft kann sich zur Unterstützung ihres Anliegens an einigen „Hegeliaden“ erwärmen. Jede fortschrittliche Gesinnung kann mit Hegelschen Philosophemen arbeiten. Hierbei ist die Gefahr, in den Strudel der Hegelschen „Negationen“ zu geraten, größer als die Hegelsche Substanz-Subjekt-Garantie für die herrschende Klasse. Da ist das Entwicklungsprinzip, das noch jedem Herrscher, so er nicht das Volk selbst ist, unbequem war. Da besteht die Möglichkeit, daß in Auswertung des Hegelschen Begriffs „Geschichtlichkeit“ allzu Billiges abgetan wird. Da ist – mit einem Wort – die Sorge, Hegel könne revolutionär ausgelegt werden. Das schreckt. Deshalb muß Hegel unter Kontrolle gebracht werden; *unter politische Kontrolle*.[386] Einst übte solche Kontrolle, wie wir im Falle Eduard Gans sahen, der

---

[378] Im Brief an seinen Vater v. 21.4.1824. Abdruck bei: Werner Schuffenhauer, „Ludwig Feuerbach. Briefwechsel“, Reclam-Verlag, Leipzig, 1963, S. 19.

[379] Engels in „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“, in: Marx/Engels, „Werke“, Bd. 21, S. 273.

[380] In: „Das Problem der Sprache bei Hegel“, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1966. S. 102.

[381] In: „Politische Philosophie in Deutschland“, Verlag Schwabe & Co, Basel-Stuttgart, 1963, S. 67.

[382] Jürgen Gebhardt, „Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830-1840“, Verlag C. H. Beck, München, 1963, S. 130.

[383] Siehe: F. Chr. Baur, „Die christliche Lehre“, S. XIV: „man nenne die spekulative Methode Hegelianismus“.

[384] A. a. O., S. 197, 259 u. a.

[385] So: Thomas Härting in „Ideologiekritik und Existenzphilosophie“, in: ZfphF 1967, S. 301.

[386] Die Kongresse der „Hegel-Gesellschaft“ wurden 1960 in Heidelberg und 1962 in Bern zwar nicht „verboten“, es wurde aber unter politischem Druck ein Saal oder eine andere Tagungsstätte verweigert. In Bern wurden Straßendemonstrationen oder Störkundgebungen angedroht. Da die fortschrittliche Idee jeweils die kräftigere ist, gelang es jedesmal, den „Hegel-Kongreß“ an anderen Orten würdig abzuhalten. Hegel selbst würde diese Tatsachen als selbstverständlich etwa mit der Bemerkung abtun: „Das Vernünftige bringt sich immer zur Wirklichkeit.“ – Derselbe Vorgang wiederholte sich 1969 in Paris. Nach jahrelang wiederholten [339] Zusagen wurde aus politischen Gründen einige Wochen vor Kongreßbeginn vom Collège de France zugegebenermaßen wegen der fortschrittlichen Haltung der Hegel-Gesellschaft die Raumzusage unter geradezu unwürdigen Umständen wider-

preußische Kronprinz bei Hegel *persönlich* aus. Heute entsteht eine Organisation nach der anderen, um „Hegel" irgendwie festzulegen. In Deutschland, wo der Kampf der rückständigen und immer noch am Faschismus zehrenden Kräfte gegen alles Fortschrittliche am deutlichsten ausgetragen wird, in Deutschland der Heimat und Wirkungsstätte Hegels, in Deutschland, das eben doch, wenn auch in ganz anderer Weise als Hegel und der „Hegelsche Geist" es meinten, zum *Brennpunkt* der philosophischen Ideen (*nach* Hegel) wurde, wird am lebhaftesten und stärksten um das richtige und zeitgemäße *Hegel-Bild* gerungen. Dem Bestreben, im *Blicke* [107] *Hegels* alle nur irgendwie auf Hegel Bezug habenden Philosophien *lediglich hinsichtlich dieses Anknüpfungs-Moments* gegen-einander (und damit miteinander) auftreten zu lassen, konnte von den reaktionären Kräften Deutschlands nicht zugestimmt werden. Diese „Offenheit" – war eine Gefahr. So kam es zum Kampf gegen diese Kräfte, die sich organisatorisch zusammengeschlossen hatten. Unmittelbar nach dem 2. Weltkrieg war von antifaschistischen Intellektuellen in Nürnberg unter dem Namen „*Hegelianum*" eine Gruppe zusammengekommen, die gerade die Hegelsche Philosophie als Plattform, als Podium für Auseinandersetzungen der verschiedensten philosophischen Strömungen benützen wollte. Daß dabei – dieser Zielsetzung gemäß – der dialektische Materialismus nicht nur hie und da als „Gast" oder als Gegenstand der Diskussion, sondern aktiv und organisatorisch von Anfang an mitwirkend beteiligt wurde, ergab sich aus der Gründung und der weltanschaulichen Haltung der Gründer. Als sich dann diese Gruppe 1955 zu einem Verein zusammenschloß und im Jahre 1956 im Vereinsregister Nürnberg als eingetragener Verein registriert wurde, kamen erhebliche Angriffe gegen die Gründung und die Gründer. Mit ungeschickten Zeitungs-Berichten, Überwachungen und anderen staatlichen oder gesellschaftlichen Boykottmaßnahmen wurde in der Bundesrepublik vorgegangen. Nachdem diese Vorgänge aber keinen Erfolg zeitigten, schritt „man" in der Hauptstadt der Bundesrepublik, in Bonn, zur Gründung eines „*Hegel-Archivs*". Im reichsten Bundesland der Bundesrepublik errichtet, wurde dieses Institut mit ungeheurem finanziellem Aufwand etabliert, so daß die internationale Hegel-Gesellschaft[387] als freiwillige, allein vom Opfersinn ihrer Mitglieder getragene

---

rufen. Unter großen Mühen, letzten Endes aber doch erfolgreich, gelang es, Ersatzräume zu bekommen. Gegen bürgerliche, reaktionäre und faschistische Kräfte setzte sich das „Vernünftige" auch hier wieder durch.

[387] Die gegenwärtige „Internationale Hegel-Gesellschaft" darf nicht mit dem einstigen „*Internationalen Hegel-Bund*", der am 24. April 1930 in den Haag auf die Initiative Bollands und unter organisatorischer Leitung von Baldus Wigersma (beide traten in auffälliger Nähe zum Faschismus politisch hervor) gegründet worden war, verwechselt werden. Nach Art. 1 der Satzung dieses Bundes war Zweck der Gründung: „die Förderung des Studiums der Philosophie im Hegelschen Geist". Der gewisse Gleichklang mit dem Namen der heutigen „Internationalen Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie" fällt auf. Ab 1934 war nichts mehr vom Hegel-Bund zu vernehmen. Er hatte seine Aufgabe erfüllt. Die Mehrzahl seiner Kräfte beteiligte sich an den „nationalsozialistischen oder faschistischen Kulturaufgaben". Siehe hierzu auch: Otto Finger und Manfred Buhr in „Deutsche Philosophie von 1917 bis 1945", Deutscher Verlag der Wissenschaft, Berlin, 1961, S. 21. – Die Zielsetzung der 1955 in Nürnberg gegründeten, aus einem kleinen Kreis fortschrittlicher Intellektueller, der sich zuerst „*Hegelianum*" genannt hatte, hervorgegangenen, seit 1958 internationalisierten „*Hegel-Gesellschaft*" ist eine vollkommen andere. Sie „stellt sich die Aufgabe, das geistige Erbe Hegels zu pflegen, die Philosophie Hegels in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in ihren vielfältigen Beziehungen zu vorgehenden und nachfolgenden Theorien kritisch zu erforschen und darzustellen, die aktuelle Bedeutung Hegels und des Hegelschen Denkens herauszuarbeiten sowie insbesondere die mit dem Namen Hegels eng verknüpfte dialektische Methode in all ihren Erscheinungsformen und in ihrer Anwendung wissenschaftlich zu untersuchen und fortzubilden. Der Verein verfolgt weiterhin das Ziel, die an die Philosophie Hegels anknüpfenden oder mit ihr verbundenen neueren philosophischen Richtungen zu fördern." Gegen dieses philosophische Programm war einfach nichts einzuwenden. Es konnte ihm – wenn man den Kern der Hegelschen Philosophie verstanden hatte – auch nichts „entgegengesetzt" werden, was irgendwie originell oder zeitnah ausgelegt hätte werden können. – Man mußte sich daher bei dem Kampf gegen die internationale Hegel-Gesellschaft um Kleinigkeiten, persönliche Geltungsbedürfnisse, finanzielle Regulierungen usw. kümmern, um überhaupt eine – äußerliche – Berechtigung für das Vorhaben zu gewinnen. Zunächst degradierte man die mitgründende internationale Hegel-Gesellschaft e. V. im neuen Verein, indem man – entgegen aller bundesdeutschen Übung – juristischen Perso-

Vereinigung erheblich ins Gedränge kam. Da aber diese Gegen-Gründung die internationale Hegel-Gesellschaft nicht beseitigen oder verdrängen konnte, wurde in Tübingen von der mit ebenfalls sehr reichen Geldmitteln dotierten Deutschen Forschungsgemeinschaft eine „*Hegel-Kommission*“ errichtet. Sie sorgte dafür, daß der bundesdeutsche Büchermarkt mit „Hegel-Titeln“ einer bestimmten Richtung überflutet wurde. Als auch diese Gegen-Maßnahmen gegen die internationale Hegel-Gesellschaft, die eben vielen ein Dorn im Auge war, nichts anderes erreichten, als daß die Geschäftstüchtigkeit vieler Hegel-Interpreten der Gegenwart offen zur Schau gestellt wurde, ging „man“ einen Schritt weiter. Unter Beiziehung erheblich vorbelasteter Faschisten wurde versucht, einen *Gegen-Verein* zu gründen. Als Gegen-Sammlungs-Grund wurde die politische Haltung der Gründer der internationalen Hegel-Gesellschaft deutlich genug angeführt, der ein Gegen-Pol gegenüberzusetzen sei. Verschiedentlich wurde aber auch damals darauf hingewiesen, daß „Hegel doch eigentlich eine Universitätssache“ sei und daß daher die nicht mit einem Lehrstuhl in der Bundesrepublik Deutschland ausgerüsteten Vorstände der internationalen Hegel-Gesellschaft zur Leitung oder Führung einer philosophischen Gesellschaft kaum prädestiniert seien.

Da diese eigenartigen Gedankengänge, die dazu vollkommen un-hegelisch [108] sind und den eigenen Gründungsplan eigentlich von vornherein ad absurdum führten, nicht allzusehr zogen, wurden zunächst die schwer belasteten Faschisten zurückgedrängt und durch Schüler aus der gleichen Richtung ersetzt. Dann wurden einige äußerliche Unschönheiten ausgebügelt und schließlich 1962 in Heidelberg die sogenannten „*Heidelberger Hegel-Tage*“ abgehalten. Dabei kam es dann zu einer längst vorbereiteten und von dem Initiator dieser Gegen-Gründung mit allem „Universitäts-Nimbus“ durchgeführten Gegen-Maßnahme, der Gründung einer „*Internationalen Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie*“. Deren Zielsetzung, die keineswegs originell bezeichnet werden konnte, wurde letzten Endes so abgesteckt, daß sich die internationale Hegel-Gesellschaft als Mitgründer zunächst daran beteiligen konnte. Gemeinsam geben die Hegel-Kommission, das Hegel-Archiv und die Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie eine Sammel-Publikation unter dem Titel „*Hegel-Studien*“ heraus. Demgegenüber stellt die „Hegel-Gesellschaft“ ihr bewußt „offenes“ *Hegel-Jahrbuch* zur Seite, in dem *alle* Richtungen der Philosophie zu Wort kommen. Da – im Weltmaßstab – der Marxismus immer mehr das Übergewicht über die idealistische Philosophie gewinnt, ist es nur natürlich, daß in den „Hegel-Jahrbüchern“ der dialektische Materialismus betont aufscheint.

Warum diese Vielzahl? Es ist nicht so ganz zutreffend, wenn sie als „aus der Dialektik, welche die Hegelsche Philosophie an sich selbst hat“, entsprungen genommen wird. Die zeitlich erste und die weltoffene Gesellschaft nach dem 2. Weltkrieg war die „Hegel-Gesellschaft“. Alles, was danach kam, war nur Abdeckungsmaßnahme einer herrschenden Klasse, Korrekturversuch einer Schulphilosophie und darüber hinaus das politische Anliegen, mit Hilfe einer

---

nen nur einen Status minderen Rechts einräumte und sie zum nicht voll stimmberechtigten Mitglied herabstufte. Dann gab – nach der Gründung – der Schriftführer, ein bundesdeutscher Verleger, bekannt, daß er die Beitrittserklärung der internationalen Hegel-Gesellschaft zunächst dem ersten Vorstand vorlegen müsse. Dieser – antwortete nicht. – Darauf gab die internationale Hegel-Gesellschaft die einzige Antwort, die im Sinne Hegels aus der „Phänomenologie des Geistes“ stammt. Auf den folgen-[340]den, im Weltmaßstab durchgeführten und den internationalen Rang der Hegel-Gesellschaft legitimierenden „Hegel-Kongressen“ (1962 in Genf, 1964 in Salzburg, 1966 in Prag, 1969 in Paris) wurde jeweils der Satz Hegels verlesen: „Wir müssen überzeugt sein, daß das Wahre die Natur hat durchzudringen, wenn seine Zeit gekommen, und daß es nur erscheint, wenn diese gekommen, und deswegen nie zu früh erscheint, noch ein unreifes Publikum findet.“ – Um ihre Daseinsberechtigung irgendwie zu sichern, griff nun die Heidelberger Hegel-Vereinigung zu dem letzten Mittel: sie übernahm das ursprünglich bekämpfte Prinzip, „auch“ Vertreter des dialektischen Materialismus und Philosophen aus den sozialistischen Ländern zu ihren Tagungen zuzulassen. Sie wählte hierbei aber nur einige, ihr persönlich genehme Personen aus und zahlt beachtliche Beträge für die Teilnahme an ihren Kongressen.

auf Hegel ausgerichteten philosophischen Gesellschaft ein *bestimmtes* Programm, eben Züge der nicht-fortschrittlichen Seite der Hegelschen Philosophie, durchzusetzen.

Des ferneren suchen einige Philosophen mit Hilfe der Hegelschen Philosophie *Verwirrung* im sozialistischen Lager zu stiften. *Hegel* wird hier der *Wirkungs-Kegel*, der in Funktion gesetzt werden soll, um durch eine andere Hegel-Deutung als die marxistische innerhalb des sozialistischen Lagers im Trüben fischen zu können. „Hegel" wird zum Emblem einer ideologischen „fünften Kolonne". So werden die „Fälle" Ernst Bloch und Georg Lukács als „*Hegel*"-*Fälle* aufgezäumt und ausgenützt. Westliche Philosophie glaubt, daß das *Hegel-Verständnis* dieser beiden Philosophen *Sonderlinien* der Hegel-Beschäftigung abgebe. Mit Hilfe eines „echten" (in Wirklichkeit: altmodischen, reaktionären, durch blendende Gedankenspiele seine eigene Widersprüchlichkeit verdeckenden) Hegel-Bildes könnte nach dieser Meinung der dialektische Materialismus aufgeweicht werden. So wird Ernst Blochs Buch „Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel" als ein *im Sinne Hegels* erfolgender Angriff auf die Position des dialektischen Materialismus in der Deutschen Demokratischen Republik genommen und – nunmehr, [109] seit der Übersiedlung des Autors in die Bundesrepublik – gefördert.[388] Im Falle Lukács aber wird – nach dem Motto „si non e vero, e bene trovato" [wenn es nicht wahr ist, so ist es doch gut erfunden] – behauptet, er habe bei einem Widerruf seiner Lehrmeinung und der selbstkritischen Korrektur einiger Irrtümer „Hegel" und sein „Hegel-Bild" ausgenommen und die ihn wegen dieser Widerrufe zur Rede stellenden Freunde damit beschwichtigt, daß er verschmitzt erklärte: „aber die Hauptsache habe ich nicht widerrufen: ‚Hegel'." Dabei wird diese als Überlistung erzählte Geschichte zu sehr an Galileis „eppur si muove" [und sie bewegt sich doch] angeglichen, um ernst genommen werden zu können.[389]

Die Aufweichungsversuche der bundesdeutschen Intelligenz und ihr Vorstoß in bestimmte sozialistische Länder, besonders in die ČSSR und in Rumänien, geschieht im philosophischen Bereich zumeist über „Hegel", über Hegel in den verschiedensten Formen: seien es hochdotierte Einladungen Prager Intellektueller, enorm bezahlte Rundfunk- oder Fernseh-Diskussionen, Publikationshilfen u. dgl. Offen geben Fernsehreporter der BRD zu, daß sie an Hegel-Diskussionen nur dann ein Interesse hätten, wenn bestimmte, gerade für diese Aufweichungsversuche empfängliche Intellektuelle aus sozialistischen Ländern anwesend wären.

„Hegel" dient bei solchen Vorgängen als *Etikettierungsmarke*. Die politische Tageswelt bringt eine „Hegel-Etikette" nach der anderen in Kurs. Sie klebt die Marke einmal mit Blick nach „rechts", einmal nach „links". Aber immer soll die Marke die Denkbeziehung des Marxismus zur Hegelschen Philosophie mit ausdrücken, auch wenn dies nicht offen zugegeben wird. Das eine Mal dient die Etikette als Prämie, als Zeichen, als Aus-Zeichnung, das andere Mal als Kennzeichen, als Kainsmal. Hier wird „Hegel" dann *Passiv-Posten* einer philosophischen Gesamtrechnung, deren Bilanz allein beamtete „Prüfer" ziehen. Hegel wird zum Januskopf: der angeblich „richtige", der reaktionäre Hegel wird der „rechte", der Ausweis für Belohnung und Verdienst. Der „andere", der „linke" Hegel wird zum Vorwurf; zum geschichtlichen, zum philosophischen und zum politischen Vorwurf. Darum – die mit einem ungeheuren Aufwand betriebene Flut von Dissertationen, Habilitationen, Publikationen und Vorträgen, als Versuch, vermittels eines korrigierten Hegel-Bildes den sogenannten „abendländischen" Kräften beizustehen.

[388] Daß Ernst Bloch nicht wegen seiner „Hegel-Auffassung", sondern im Zuge des von ihm vertretenen „Naturrechts" und des aktuellen Naturrechts-Satzes: „ubi bene, ibi patria" [wo es mir gut geht, da ist mein Vaterland], auswanderte, wurde im Hessischen Rundfunk, Abendstudio, vom 7.8. und 9.11.1962 im Vortrag „Inflation des Naturrechts" korrigiert.

[389] Dieses angebliche Geschehnis erzählen: Tamas Aczel und Tibor Meray in „Revolte des Intellekts", Verlag Langen-Müller, München, 1959, S. 84.

Bereits Plechanow hatte zu Hegels sechzigstem Geburtstag[390] diese Erscheinung kritisch aufgezeigt. Kein Wort davon braucht heute weggelassen, keine Silbe braucht geändert zu werden. Nach wie vor wird die Hegelsche Philosophie von „gelehrten Apologeten der bestehenden Ordnung“ mit „kritischer Durchsicht“ bearbeitet. Dabei „kann man sich Prämien und Doktorhüte verdienen“. Diese werden denjenigen zuteil, die „im Kampf gegen die Extreme und die logische Willkür des seligen Professors stehen“. Und auch die Folgerung, die Plechanow aus dieser Tatsache zieht, gilt heute wie damals: „Freilich wird bei einer, durch derartige Motive ins Leben gerufenen ‚kritischen Durchsicht‘ die Wissenschaft kaum etwas anderes gewinnen, als [110] daß die Apologeten der bürgerlichen Ordnung von neuem und auf einem neuen Gebiet ihre Haltlosigkeit ebenso klar offenbaren werden, wie das bereits auf dem Gebiet der politischen Ökonomie der Fall war.“ Aber auch den echten, den aktuellwichtigen Hegel kennt Plechanow in einer Zeichnung, die der Gegenwart immerhin noch einiges zu sagen hat: „Die idealistische Philosophie Hegels liefert selbst den besten, den unwiderleglichsten Beweis für die Haltlosigkeit des Idealismus.“ Oder: „Es ist, als habe sich der größte aller Idealisten die Aufgabe gestellt, dem Materialismus den Weg zu ebnen.“ Und: „Der Materialismus erscheint als die Wahrheit des Idealismus – bei Hegel.“

Selbst die heutige Spaltung Deutschlands in zwei Staaten wird als Ausfluß der Hegelschen Philosophie, fast als eine *Fernwirkung* dieser und als eine *Folge der Hegel-Deutung* hingestellt. Es kommt zum *Kampf um Hegel*, um die richtige Deutung des „wahren“ Hegel und damit zur politischen Nutzanwendung der Hegelschen Philosophie.[391] Karl Raimund Popper, Jakob Hommes[392] und andere sehen in den sozialistischen Staaten nichts anderes als die „Ausgeburt“ Hegelschen, zumeist „falsch ausgelegten“ Hegelschen Denkens. Hegels Philosophie – das wird abschließend festzuhalten sein – beeinflußt nicht nur das *Denken* und vermittels desselben das Handeln; sie trifft auch die *Person*, die sich mit ihr beschäftigt, und gestaltet diese kraft der ihr eigenen „Anstrengung des Begriffs“ zur *Persönlichkeit*.

10. Der revolutionäre Hegel

Daß Hegels Philosophie von Anfang an als fortschrittlich, als „revolutionär“ empfunden (und deshalb auch bekämpft) wurde, bedarf keines neuen Beweises. Daß Hegel selbst ein persönliches *und* ein philosophisches Beziehungsverhältnis zur Französischen Revolution (und damit, da die Französische Revolution für seine Zeit als „Revolution“ schlechthin angesprochen werden konnte, zur Revolution überhaupt) hatte, wurde mehrfach untersucht.[393]

---

[390] Plechanow, a. a. O., S. 199, 202, 239.

[391] Aus der Vielzahl dieser Tagesliteratur mit politischer Problematik sei hier angeführt: Peter Demetz, „Marx/Engels und die Dichter“, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, 1959, S. 12: „Gerade jener Ort, von dem aus Hegels Philosophie in die Welt ging, wurde von den politischen Konsequenzen Hegelschen Philosophierens auf das Empfindlichste getroffen.“

[392] Jakob Hommes, „Zwiespältiges Denken. Die existentiale Ontologie von Hegel bis Heidegger“, Freiburg, 1953. Derselbe: „Krise der Freiheit“, Regensburg, 1956. Die Wertlosigkeit dieser – teilweise beachteten und von der CSU/CDU zitierten – Publikation ergibt sich allein schon aus den früheren Anbiederungsversuchen der „katholischen Aufgabe“ Hommes’ gegenüber dem Faschismus. Das 1934 bei Herder in Freiburg verlegte Werk „Lebens- und Bildungsphilosophie als völkische und katholische Aufgabe“ vermag ein ernsthaft denkender Mensch mit seiner Proklamierung von Rassereinheit, totalem Staat (S. 140) und „volksorganischer Lebensphilosophie“ (S. 165) kaum mehr zu lesen.

[393] Hierfür: Joachim Ritter, „Hegel und die französische Revolution“, Westdeutscher Verlag, Köln, 1957. Daß dieses Thema noch weitaus fruchtbringender ausgeschöpft werden kann, habe ich mehrfach betont: nach persönlicher Hinsicht anläßlich der Publikation aus den Familienbriefen (siehe: „Hegel-Jahrbuch“ 1966, S. 52 ff., und 1967, S. 53 ff.); nach der rechtsphilosophischen Seite im Aufsatz „Revolutionäre Rechtsphilosophie: Hegel – 1817, Lenin – 1917“ (in: „Blätter für deutsche und internationale Politik“, Köln, 1967, S. 61 ff.); nach der geschichtsphilosophischen Seite und der Betrachtung von Hegels Stellungnahme zur Juli-Revolution von 1830 im Einleitungsvortrag des Pariser Hegel-Kongresses (siehe: „Hegel-Jahrbuch“ 1968/1969).

Für die „Hegelei“ wird ein weiterer Umstand wichtig. Welcher Zugang öffnet sich für eine revolutionäre Deutung der Hegelschen Philosophie? Und dieser Zugang darf nicht allein am Studium einzelner, hierfür besonders anfälliger Werke oder an der Benutzung bestimmter, typisch revolutionär ansprechender Termini aufgespürt werden. Es gilt die *ganze* Hegelsche Philosophie zu bedenken und darzulegen, welche Zugänge sich für ein Aufgreifen der Hegelschen Philosophie in ihrem revolutionären Gehalt bieten.

Wohl können – bei einem historischen Angehen der Frage – die Jugendschriften, die nur fälschlicherweise als „theologische“ in Kurs gebracht wurden, in ihrem *politischen* Gehalt ausgewertet werden.[394] Die immer und immer wieder bei der Hegel-Kritik vernachlässigte „Landständeschrift“ von 1817 ist eines der revolutionärsten Werke der deutschen Staatsphilosophie, [111] wenn ihr Kampf gegen „das gute, alte Recht“ richtig gedeutet wird. Die „Verfassungsschrift“ von 1803 nicht minder. Ferner schließt die letzte Arbeit Hegels, die zum Druck in ihrem zweiten Teil verboten worden war, die Schrift über die englische „Reformbill“ mit einer offenen *Revolutions-Androhung*. Vielfach kommt der revolutionäre Gehalt der Hegelschen Gedanken erst im Vergleich mit den zeitlich entsprechenden Briefen voll zum Aufschein. Daß dann die Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ ebenfalls revolutionär deutbar wird, liegt auf gleicher Ebene. Selbst in der allgemein als unrevolutionär geschätzten „Rechtsphilosophie“ schlummern wichtige revolutionäre Erkenntnisse vom Aufkommen der „bürgerlichen Gesellschaft“ als dem tragenden Element des *damaligen* gesellschaftlichen Lebens und dem weiteren „Aufkommen“ der „Massen von unten“. Dies und die Probleme des Fortschreitens der Arbeitsteilung (§ 198), der Organisationsformen des – von Hegel nicht so genannten – Proletariats (§§ 290, 301 ff.) , die Bekämpfung des Pauperismus (§ 244) sind revolutionäre Themen, an die jede fortschrittliche Philosophie anknüpfen konnte. Selbst die Stelle, da Hegel das „Volk“ den „Teil nennt, der nicht weiß, was er will“ (§ 301), muß in Verbindung mit dem von Hegel (bereits 1821) entwickelten Begriff der „sozialen Klasse“ (§ 243) und der „Subsistenzweise der großen Masse“ (§ 244) überdacht und im Zusammenhang mit Hegels sonstiger Benützung des Ausdrucks vom „Nichtwissen des eigenen Wollens“, das Hegel in der „Philosophie der Weltgeschichte“ auch das „Bewußtsein des gemeinten Wollens“ nennt, genommen werden. Hier hatte Hegel ausdrücklich festgehalten, daß nach seiner Lehre „zu wissen, was man will, schwer sei“.[395] Aus dem Fortgang der Stelle ergibt sich, daß

[394] So hat z. B. Nicolao Merker, „Le origini della logica hegeliana“, Verlag Feltrinelli, Mailand 1962, nachgewiesen, daß die Ursprünge der Hegelschen Logik *nicht* im metaphysischen Teil der „Jugendschriften“, sondern im Systemfragment und in der Realphilosophie liegen.

[395] Siehe: „Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte“, Ausgabe Lasson, [341] Meiner-Verlag, Leipzig, 3. Auflage, S. 77. Dort auch: „Das Bewußtsein des Affirmativen kann sehr wohl mangeln.“ Und: „Man kann in der Tat etwas wollen, und steht doch auf dem negativen Standpunkt, ist nicht zufrieden.“ – Es ist allgemein anerkannte Tatsache, daß damals – 1821 – das Klassen-Bewußtsein der arbeitenden Klasse noch vollkommen unausgebildet war. Es blieb bei einem sehr vagen „Wollen“, dessen Gewolltes wirklich nicht „bewußt“ geworden war. Werden diese Sätze so aus der Zeit der Vorlesungs-Nachschrift und „weltgeschichtlich“ genommen, entfallen einige, wenn auch nicht alle Vorwürfe gegen Hegel. – Wer unter allen Umständen bei Hegel nur eine „volks“-feindliche, eine bürgerlich-überhebliche und letzten Endes politisch-reaktionäre Note sehen will, sollte nicht versäumen, sein Hegel-Bild im Vergleich mit der Rechts- und Staatsphilosophie *anderer* Autoren jener Zeit zu überprüfen. Es geht nicht an, eine politische Zeichnung ohne Berücksichtigung der *zeitgenössischen* Philosophie vorzunehmen. – Im übrigen fußt die Deutung des Volkes als der Teil, der nicht weiß, was er will, auf Rousseaus im *Contrat social* mehrfach entwickelter Ansicht von der „*multitude aveugle*“ [blinde Menge]. Der Gedanke soll eigentlich als *Vorwurf* gelesen werden, als *Erziehungs-Vorwurf*. Daß auch bei Hegel der Staat Erziehungs-Aufgaben im echt rousseauschen Sinne hat, wäre wert, stärker als bisher geschehen, herauszustellen. – Die These, daß das Volk derjenige Teil sei, der nicht wisse, „was er will“, stammt letzten Endes von Herodot. Lassalle hat dasselbe noch über den „Mob“ ausgesagt. – Bei Hegel findet sich der Gedanke immer zugleich mit dem kräftigen Hinweis, daß ein solcher Mangel des Wissens behoben werden könne und – müsse. In der Landständeschrift, in der Nürnberger Rechts-, Sitten- und Pflichtenlehre, ja noch in der Reform-Bill-Schrift klingt immer die *Erziehungsaufgabe* des Staates an. Das Volk muß zum Wissen dessen, was „es will“, erzogen werden. Siehe hierzu

dieser „Mangel des Bewußtseins des Affirmativen“ weder einen logischen noch einen geschichtlichen *Vorwurf* für Hegel abgibt.

Der Marxismus nimmt die Ausarbeitung des revolutionären Gehalts der Hegelschen Einzelfragen und die Zurückweisung der reaktionären Verdeutung derselben äußerst wichtig, betont aber, daß dies *nicht* sein eigener Zugang zu Hegel sein kann. Seine Denkbeziehung zu Hegel wird aus dem *ganzen* Hegel abgeleitet, was die Pflege von Einzel-Aspekten nicht auszuschließen braucht. Bei der philosophischen Auseinandersetzung in der Gegenwart läßt es sich oft nicht vermeiden, auf solche Zugangsmöglichkeiten stärker als im Zusammenhang gerechtfertigt einzugehen. So bedarf auch der revolutionäre Kampf Hegels gegen die Kultur-Banausen seiner Zeit der Erforschung und zeitnaher Klarlegung.[396]

Warum haben immer und immer wieder Philosophen des jeweils fortschrittlichen Lagers versucht, aus der Hegelschen Philosophie Waffen für ihren Kampf zu schmieden? Warum kann auch in der Gegenwart progressive Philosophie, die von zahlreichen Erscheinungen müden und verbrauchten Philosophierens bedrängt wird, sich *aus Hegel* Denkansätze, Schlüsse, „Erfahrungsgehalte“ beschaffen?

Warum kann die fortschrittliche Philosophie eines Landes, die von rückständigen Kräften bedroht wird, manches „unter dem Titel Hegel“ sagen, [112] was ihr zu sagen, sonst nicht möglich wäre? Warum muß das auf dem VI. internationalen Hegel-Kongreß in Prag gehaltene Referat „Revolutionäre Rechtsphilosophie: Hegel – 1817, Lenin – 1917“[397] so stark auf „Hegel“ abheben, um die aktuellen Bezüge revolutionären Rechts einigermaßen ungehindert vertreten zu können? Warum rückt gerade die bisher stiefmütterlich behandelte Hegelsche Landständeschrift von 1817 auf einmal so in den Vordergrund des Interesses der Auseinandersetzungen?[398]

Und warum haben reaktionäre Kreise immer wieder versucht, die fortschrittliche Intelligenz dadurch zu typisieren und zu verfehmen, daß dieser eine Abstammung von Hegel, eine Anlehnung an Hegel vorgeworfen wird? Schon der *Name* „Hegel“ regt diese Kreise auf und veranlaßt sie zu wüsten Ausfällen, die in nichts dem erz-reaktionären Hegel-Gegner Friedrich Julius Stahl nachstehen, der in seiner „Philosophie des Rechts“[399] meinte: „Hegels Theorie steht von vornherein schon auf demselben Boden mit der Revolution.“

Eine Herausstellung dieser revolutionären (besser: positiven) Seiten der Hegelschen Philosophie zeigt zugleich diejenigen Momente auf, die von der reaktionären Hegel-Deutung den fortschrittlichen Kräften als *Fehlzeichnung* ihres Hegelbildes vorgehalten werden. Es sind dies die Aspekte der Hegelschen Philosophie, die eine altmodische Philosophie übersieht, vernach-

---

Näheres in meinem Aufsatz „Hegels Mitarbeit am Württembergischen Volksfreund“, in: DZfPh, 1966, 709 ff., ferner das Referat von André Kaan (Paris) auf dem VI. Internationalen Hegel-Kongreß 1966 in Prag.

[396] Über Hegels Kampf gegen den „reaktionären bayrischen Klerikalismus“ siehe: Hoffmeister, Meiner-Verlags-Ausgabe, Band „Nürnberger Schriften“, Band XXI, Einleitung, S. XXVIII. In diesem Zusammenhang muß auch auf den Brief Hegels an Niethammer vom 21. April 1808, abgedruckt im „Hegel-Jahrbuch“, 1961, Band II, S. 125 ff., verwiesen werden. Hegels beißende Kritik an der Kulturpolitik der Ultramontanen in München bringt so viele aktuelle Momente in den Vordergrund, daß ein Kenner der bayrischen „Querverbindungen“ der Gegenwart die von Hegel angeführten Namen und Geschehnisse jederzeit „aktualisieren“ und zeitnah wiederholen könnte.

[397] Der Vortrag ist nunmehr in den „Woprossy filossofii“ in Moskau, Jahrbuch 1967, in russischer Sprache veröffentlicht. Erstabdruck in „Blätter für deutsche und internationale Politik“, Köln, 1967, S. 61 ff. Wie dieser Vortrag auf „westliche“ Philosophen wirkte, belegt aus der Reihe zahlreicher Presseberichte am besten der Aufsatz von R. Reich, „Hegel in dieser Zeit“ in den „Zürcher Neuesten Nachrichten“, Ausgabe vom 21.9.1966, S. 13.

[398] Eine Zusammenstellung der bisher zu diesem Thema erfolgten Veröffentlichungen bei Paul Gehring, „Um Hegels Landständeschrift“, in: ZfphF 1969, 110 ff. Leider, leider läßt sich Gehrings Hypothese, Hegel habe mit Friedrich List in Verbindung gestanden, bisher nicht belegen. Der Nachweis wäre ein weiterer Pluspunkt für das richtige Hegel-Bild.

[399] 4. Auflage, Heidelberg, 1854, Band I, S. 473.

lässigt, mißdeutet und entstellt. Hegel vertritt in der Philosophie die Partei des *Konkreten*. *Jede* revolutionäre Strömung kann hier ansetzen und Konkretes in aktuelle Bezüge setzen. Deshalb wurde auch immer und immer wieder Hegels *Zug zum Konkreten*[400] von revolutionsfeindlichen Philosophen als abwegig verspottet, abgetan und (wie z. B. von den Vertretern des Wiener Kreises) als etwas Überholtes, geradezu Unphilosophisches dargestellt.

Hegel fordert, soweit er Konkretes *verallgemeinert* zuläßt, immer *Abstraktionen, die der Sache entsprechen*. Deshalb wird es beim Hegelschen Denken gefährlich, abstrakt zu reden, abstrakt zu denken. Täuschungsversuche mittels abstrakter Rede gelingen bei Hegel nicht. Es ist unmöglich, in einem Hegelschen Begriff das Entgegengesetzte des Begriffs auszuklammern, weil es ihm als Element angehört. Solche Philosophie wirkt revolutionär. Ein revolutionäres Denken (und das Denken der Revolution) kann sein Anliegen mindestens als das in Einheit mit dem Angesprochenen gedachte Entgegengesetzte unterbringen. Indem in jedem Begriff der „Reichtum" des Besonderen, des Einzelnen waltet, dringt dieses, auch wenn es verkannt und unterdrückt wird, doch bei Würdigung des Abstraktionsprozesses als ein Konkretes mit ein. So kann, um ein zeitnahes Beispiel anzuführen, bei allen Abstraktionsversuchen und philosophischen Grundlegungen der sogenannten „abendländischen" Gegenwart und ihrer geistigen Gehalte die Tatsache einer starken und kräftigen Friedensbewegung nicht hinwegdisputiert werden, wenn hegelisch gedacht wird. Dieses Denken des Formellen „auf das Konkrete"[401], dieses Erkennen des Konkreten als des Reichsten und Tiefsten und sogar als das „Subjektivste" gibt jedem revolutionären Denken (gleichgültig in welcher Epoche und unter welchen Begleitumständen) Richtung und Anhalt.

[113] Damit verbunden tritt die Hegelsche *Kategorie des Widerspruchs* auf, die sich im Politischen als „*Widerstand*" aktualisiert und so während der nationalsozialistischen Ära von der deutschen und französischen Widerstandsbewegung verstanden wurde.[402] Hegel selbst war der *Widerstand* als *Verwirklichungsform von Recht* sehr wohl bekannt, wie sich aus den Exzerpten zu Hallers „Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands" ergibt.[403]

---

[400] Siehe vor allem das Essay „Wer denkt abstrakt?", Glockners Jubiläumsgabe, Band 20, S. 445 ff. – Ferner: Gottfried Stiehler, „Zur Methode des Aufsteigens vom Abstrakten zum Konkreten bei Hegel und Marx", in: „Hegel-Jahrbuch" 1961, Band II, S. 39 ff. Hermann Glockner und – anscheinend in seinem Gefolge – Gottfried Stiehler nehmen als Entstehungszeit der Schrift „Wer denkt abstrakt?" die Berliner Zeit Hegels an. Dagegen reiht Johannes Hoffmeister ohne Angabe näherer Gründe die Arbeit in die Jenenser Periode ein (siehe: Band „Berliner Schriften", Meiner-Verlagsausgabe 1956, Vorwort, S. XIII). Allerdings unterlief dem – wie bereits mehrfach andernorts festgehalten – äußerst flüchtig und oberflächlich arbeitenden Hoffmeister hier ein Irrtum, wenn er meint, Hegel habe 1807/1808 in Jena diese Arbeit geschrieben. Hegel war ab 1.3.1807 nicht mehr in Jena, nachdem er schon vorher längere Zeit in Bamberg weilte. Auch dürfte inhaltlich der Vergleich mit dem Mörder zwar in die Jenenser Periode Hegels passen, denn Hegel hatte nachweisbar bei der Besetzung Jenas durch die Franzosen gerade an dem Problem des „Rechtes" des Mörders auf Strafe gefeilt. Der Vergleich mit den Marktfrauen aber – „die Marktfrau schimpft abstrakt" – und die ganze Erzählung paßt nicht nach Jena, da dort Hegel nur sehr wenig Erfahrung mit Dienstboten und deren Verhältnis zur französischen Besatzung gewinnen konnte. Nach Stil, Darstellung und lebensnaher Schilderung der Schimpfworte könnte der Vorgang nach Nürnberg passen, wo Hegel die heute noch bekannte Schimpfweise der Nürnberger Marktweiber erleben und durch die zwei Dienstboten, die seiner Familie damals beistanden, Erfahrungen sammeln konnte.

[401] Siehe: „Wissenschaft der Logik". Freundesvereinsausgabe, Band III, S. 29.

[402] Beispiele aus der jüngsten Vergangenheit, siehe: Wilhelm R. Beyer, „Hegel in Österreich", in: „Hegel-Jahrbuch" 1961, I, S. 106 ff.

[403] Band XXI der „Neuen kritischen Ausgabe" Hegels, herausgegeben von Hoffmeister („Berliner Schriften"), Meiner-Verlag, Hamburg, 1956, S. 679.

Deshalb dürfte Erdmanns Pauschal-Urteil: „Hegel gebührt höchstens die Ehre, Ausgangspunkt einer revolutionären Politik gewesen zu sein“[404], eine erhebliche Unterschätzung der Hegelschen Philosophie und ihrer Wirkung beinhalten. Das Urteil der Geschichte ist reicher, fallweise auch differenzierter. Die Kraft, Sprengkraft der Hegelschen Dialektik ging Erdmann nie auf, wie sein ganzes Werk beweist. Allein schon die Tatsache, daß Hegel die Negation *innerhalb* der Position domestiziert, dürfte das revolutionäre Moment seiner Philosophie belegen. Es wundert daher nicht, daß in der Gegenwart die in reiner Negativität verharrende Hegel-Sicht, die sich mit einer „großen Weigerung“ als politisches Konzept begnügende, äußerlich revolutionär, innerhalb aber doch statisch gebaut auftretende Philosophie Herbert Marcuses gerade in ihrer Hegel-Diskussion[405] das Negative auch *außerhalb*, das Wesen einer Erscheinung von außen her Berührende und Anstoßende zuläßt. Ein wesens-immanenter Widerspruch *revolutioniert*, der von außen einwirkende reformiert lediglich, dürfte als nicht geradezu un-hegelischer Gedanke konstruiert werden können.

Warum hat denn das müde und vergreiste Frankreich in den letzten Regierungstagen de Gaulles das Thema der *Geschichtsphilosophie Hegels* so erregt, daß es zu läppischen Saalkontrollen und Einreise-Sperren für Philosophen der Deutschen Demokratischen Republik Zuflucht nehmen mußte? Die Identität von Vernunft und Revolution regt jedes überlebte, volksfremde Regime auf. Würde in der Hegelschen Philosophie nichts Revolutionäres stekken, das modern umgeprägt und philosophisch geweckt werden kann – dann wären alle die Maßnahmen seit bald 20 Jahren gegen die Internationale Hegel-Gesellschaft seitens der kapitalistischen „Herren“ unverständlich und noch lächerlicher, als sie es schon sind. Denn: Das Wahre setzt sich immer und zu seiner Zeit durch.

Antonio Gramscis Satz: „Hegel kann als theoretischer Vorläufer der liberalen Revolutionen des 19. Jahrhunderts aufgefaßt werden“[406], muß heute erweitert werden. Wenn auch keine „Vorläufereigenschaft“ im eigentlichen Wortsinn besteht, so gilt doch: Lenin hatte einst – 1917 – in Zürich Hegels Bücher zugeklappt und fuhr, mit diesem philosophischen Gepäck, unmittelbar darauf zur revolutionären Tat, zur größten revolutionären Tat dieses Jahrhunderts. Und überall, wo heute in Frankreich, in Spanien, in Italien, an bundesdeutschen Hochschulen und andernorts revolutionäre Unruhen aufflackern, sind hegelische Gedanken einigermaßen mit im Spiel.

[114] Revolutionäre Momente beinhaltet auch die Hegelsche Kategorie des Selbstbewußtseins und damit zugleich die des Beisichseins des Geistes. Wo wir auf diese Kategorien stoßen – und das ist letzten Endes allüberall bei Hegel –, kommt als das „allgemeine Selbstbewußtsein“ das „affirmative Wissen seiner selbst im anderen Selbst, deren jedes als freie Einzelnheit absolute Selbständigkeit hat“, zum Aufschein und mündet in ~~das~~ [die] revolutionäre Erkenntnis, ~~das~~ [die] zugleich als Bekenntnis der Hegelschen Philosophie ansteht, daß „erst das Freiwerden des Knechtes auch den Herrn vollkommen frei“[407] macht.

Auf der Ebene des Geistes leistet dieses Freiwerden nur eine Revolution, wenn auch die Reformation für Hegel als Grundprinzip der Entwicklung *gleichwertig* mit Revolution auftritt. Dies kommt daher, daß Hegel „das formelle Prinzip der Entwicklung“ als das Grundprinzip

[404] Neuausgabe des Bandes „Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode“, von Johann Eduard Erdmann, herausgegeben von Hermann Lübbe, Fr. Frommann-Verlag, Bad Cannstadt, 1964, S. 709.
[405] Marcuses Referat auf dem Prager Hegel-Kongreß ist in „Kritische Theorie der Gesellschaft“, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main, 1969, S. 185 ff., unter dem Titel „Zum Begriff der Negation in der Dialektik“ abgedruckt. Gegen diese Thesen siehe meine Bemerkungen anläßlich der Gedenkfeier für Jean Hyppolite, auf dem VII. Internationalen Hegel-Kongreß 1969 in Paris. Auch Hyppolite hatte Marcuses Thesen abgelehnt.
[406] Gramsci, a. a. O., S. 168.
[407] Zitat aus der Berliner „Enzyklopädie“ bei Glockner, Jubiläumsausgabe, Band 10, S. 290, § 436, Zusatz.

nimmt und dieses „der einen Gestalt keinen Vorzug vor der anderen zusprechen“[408] kann. Er sagt wörtlich: „Die Entwicklung ist das letzte“[409], und stuft damit seinen Revolutionsbegriff herab.

Wird jedoch Hegels Philosophie als ein Ganzes genommen, so finden wir kein betontes Bekenntnis zu einem Reformismus, trotz des überstarken Ausbaus der *Kategorie der Vermittlung*, die ja als „Versöhnung“ verstanden werden kann und häufig, so auch vom russischen Hegelianismus des 19. Jahrhunderts, verstanden wurde. Hegels „Vermittlung“ hat weit *mehr* Funktionen als die gleichnamige Kategorie bei Aristoteles, eben dialektische – und damit nicht in einer „Versöhnung“ schlechthin verharrende, sondern solche erneut in Frage und zur Frage stellende. Plechanow sagte, Hegels Philosophie atme „latenten revolutionären Geist“.[410]

Hegels Dialektik muß als revolutionäre Dialektik genommen werden. Sie kennt nicht nur den Widerspruch (den „inneren Widerspruch“!) als die vorwärts treibende Kraft, sie nimmt den „Sprung“, die unterbrechende und doch wieder fort-setzende, überhaupt alle jähe, plötzliche Umkehr, alle betont prozeßhaft gebildeten Wortbildungen (auch den „Blitz“) in sich auf. Sie dringt zur *Negation der Negation* vor, ohne die eine Dialektik un-revolutionär bleibt. Deshalb versuchen reaktionäre Kreise immer wieder das Gesetz der Negation der Negation abzuschwächen, abzustumpfen und ihm den revolutionären Gehalt zu rauben. Sie nehmen es als Abzählmethode oder amputiertes Dreischritt-Schema. Andere bringen die Hegelsche Dialektik in die Nähe der cusanischen „*coincidentia oppositorum*“ [Zusammenfall der Gegensätze], ohne zu bedenken, daß Hegel diese ausdrücklich ablehnte. Wieder andere erniedrigen die Dialektik zur *Summe* von Gegensätzen und nützen sie als formelles Spiel ab. Solch populäre „Dialektik“, wie sie neuerdings oft vorgetragen wird, solch ein bloßes Zusammenfließen der Gegensätze, die reine coincidentia oppositorum, die jeden revolutionären Gehalts bar ist, genügte Hegel nicht. Sie war ihm „die Gosse, in der alle Widersprüche zusammenlaufen“.

Lenin hatte ausdrücklich festgehalten[411], daß Herzens Zeichnung der Dialektik als „Algebra der Revolution“ *auf Hegel zurückgeht* und von Alexander Herzen im Zuge seines Hegel-Verständnisses ermittelt wurde.

[115] Die Themenbereiche: Hegelsche Dialektik, Dialektik von Herr und Knecht, Entfremdung usw. werden im weltanschaulichen Kampf der Gegenwart immer wieder hervorgeholt, um sie als Waffe der progressiven Philosophie unbrauchbar zu machen, zu entwerten, zu verschlechtern. Diese Hegelschen Begriffs-Komplexe werden dabei keineswegs abgelehnt, sie werden verlagert, verbogen, verdreht, um sie dann als Waffe gegen eine fortschrittliche Begriffs-Verwendung zu benützen.

Bereits Eduard Bernstein meinte, die Hegelsche Dialektik sei „ein großer Betrug“. Deshalb stellt er die Losung: „Zurück zu Kant!“[412] Wird die Hegelsche Dialektik geleugnet, so wird auch das Progressive in ihr ungenützt abgeschoben. Das ist typisches Merkmal eines Revisionismus, dem dann die ganze Lehre der Austro-Marxisten[413] willig folgte. Sie hatte über-

[408] In: „Philosophie der Geschichte“, Ausgabe des Meiner-Verlags, Hamburg, 1955 (unter dem Titel „Die Vernunft in der Geschichte“), S. 152.
[409] A. a. O., S. 153.
[410] Plechanow. a. a. O., S. 281.
[411] Lenin, „Werke“, Band 18, S. 10.
[412] Zitat aus: I. Chljabitsch, „Zur Einschätzung des philosophischen Erbes Hegels“, in: „Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge“, 1957, Heft 4, S. 446.
[413] Über das Verhältnis des Austromarxismus und vor allem Max Adlers zu Hegel siehe: Norbert Leser, „Zwischen Reformismus und Bolschewismus. Der Austromarxismus als Theorie und Praxis“, Europa-Verlag, Wien, 1968, vor allem S. 539 ff.

haupt *keinen Zugang zu Hegel* mehr. Das Liebäugeln mit dem Neukantianismus vergrößerte die Entfernung vom dialektischen Materialismus.[414]

Karl Marx hatte im I. Band des „Kapitals" festgehalten, daß die Hegelsche „Dialektik in ihrer rationellen Gestalt dem Bürgertum und seinen doktrinären Wortführern ein Ärgernis und ein Greuel ist, weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordene Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist"[415]. Es ist daher verständlich, daß sich heute, bei der Zuspitzung des Kampfes der philosophischen Meinungen, die Frage der Deutung der Hegelschen Dialektik in den Vordergrund geschoben hat. Die fortschrittlichen Kräfte sehen diese progressiven Seiten der Hegelschen Dialektik und betonen sie. Die reaktionären Mächte suchen ihr diesen „Stachel" zu nehmen.

Die universelle Form der Hegelschen Dialektik wird gebrochen, wenn es gelingt, sie auf die geistige Ebene zu reduzieren. Die Dialektik von Herr und Knecht, ein beliebtes Beispiel der Hegelschen Dialektik, kann als Exempel für diese Verwässerung der ganzen Hegelschen Dialektik genommen werden. H. Fr. W. Hinrichs hat in seinen „Politischen Vorlesungen" (1843) das reaktionäre Manöver vollzogen, dem später (und bis heute) viele folgten: dem „Knecht" wird eine „Freiheit", die er gar nicht hat, vor-geredet, ja fast suggeriert; eine Freiheit, die *nur* im „Geist" besteht und dem Knecht „Bildung" verschaffen soll.[416]

An diesen Entschärfungsversuchen gegenüber der Hegelschen Dialektik kann die revolutionäre Kraft derselben gemessen werden. Seit 1½ Jahrhunderten werden die findigsten Geister aufgeboten, um der Hegelschen Dialektik den scharfen Stachel des Revolutionären zu nehmen. Dies ist der beste Beweis für ihre revolutionäre Kraft.

Allerdings hatte schon Goethe – von einem empirischen Ausgang betrachtend – mit der Hegelschen Dialektik nicht viel anzufangen gewußt und ihr sehr skeptisch gegenüber gestanden. Goethe hatte die typisch hegelischen Real-Dialektiken von Kammerdiener und Held, von Herr und Knecht, von [116] Weltlauf und Tugend in ihrer Spannkraft nie recht einzuschätzen gewußt.[417] Immer wieder aber sind Ansichten aufgekommen, die in der Hegelschen Dialektik das bedeutendste geistige Rüstzeug, eben „die Algebra der Revolution" (Herzen), sahen und die Ausnützung dieses Positivums für die fortschrittliche Klasse vorantrieben. Das marxistische Hegel-Bild hat darum auch die Hegelsche Dialektik in das Zentrum des „rationellen Kerns" bei Hegel gerückt und somit ihre revolutionäre Kraft ausgenützt.

Wird der Hegelschen Dialektik ihre Einseitigkeit, die zumeist von den Nach-Hegelianern betont und gesteigert wird, nämlich ihre Isolierung auf geistige Phänomene, genommen und der tatsächliche Blick von Natur-Dialektik, von der Realdialektik aus angestrengt, so läßt sich die ungeheure Bedeutung der Hegelschen Dialektik auch für die Gegenwart erkennen. Äußerst vorsichtig, aber doch mit einigen wichtigen Gedanken hat neuerdings Hermann Wein in seiner „Realdialektik. Von Hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie"[418] dieses Thema angegangen. Wein, der „dialektischen Strukturen, die real sind", im „Bereich der Verwirklichungsweisen des Menschen im Außermenschlichen"[419] nachspürt, will aus Hegel ein Mehr denn spekulative Begriffs-Dialektik herauslesen und Züge einer *Real-Dialektik* bei

[414] Siehe hierzu: Wilhelm R. Beyer, „Hegel in Österreich", a. a. O., S. 101.
[415] Das Kapital, Band I, Berlin, 1953, S. 18. [MEW Bd. 23, S. 28]
[416] Entsprechende Zitate in der Auswahlsammlung Lübbes, „Die Hegelsche Rechte", a. a. O., S. 97.
[417] Siehe hierzu neuerdings: Wilhelm Girnus, „Goethe", in der Schriftenreihe „Philosophisches Erbe", herausgegeben von Rugard Otto Gropp, Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1962, S. 15 ff.
[418] Verlag Oldenbourg, München, 1957.
[419] A. a. O., S. 17.

ihm sehen. Als Beispiel bringt er aus der Herr-Knecht-Dialektik das Problem der „gegenseitigen Anerkennung“, das „Sich-Finden-am-*Anderen*“, das beweist, daß hier ein „Phänomen“ und keine „Spekulation“ die Darstellungsgrundlage abgibt. Hegel habe diese „gegenseitige Anerkennung“ ausgedacht.[420] Diese „Dialektik der Anerkennung“ wird von Wein als „paradigmatisches Modell für Realdialektik“ genommen.[421] Und zwar so, daß sogar der Hegelsche „Begriff des Begriffs“ nicht mehr Bewußtseins-Gebilde, sondern die Sache selbst, eben *Realität* abzugeben vermag. Die Begriffs-Bildung „muß sich ihr anpassen“. Damit wird Hegel tatsächlich umgekehrt: der Begriff richtet sich nunmehr nach der Realität, nicht diese sich nach dem Begriff. Solches Einbringen des „Anderen“ in die reale Dialektik der menschlichen Bezüge bringt traditionelle Schemata des Idealismus (wie die Subjekt-Objekt-Gegenüber- oder Nebeneinander-Stellung) ins Wanken und sucht moderne Ganzheits-Strukturen der Soziologie aus Hegels Phänomenologie herauszukristallisieren.[422] Für Verflacher der Dialektik wirkt solche Schau „revolutionär“. Sie genügt zwar nicht dem materialistischen Anliegen, aber sie vermittelt Ansätze zur Einbeziehung des sozialen Geschehens in die dialektischen Denkformen; sie sucht diese nicht herabzusetzen und zu verwässern, sondern auszudehnen und *anzuwenden*.

Die zahlreichen Bemühungen, Hegels Dialektik abzuwehren, zu verkleinern oder als spielerische Denkübung abzutun, belegen im Grunde nur die Kraft und den revolutionären Gehalt derselben, wenn es gelingt, sie aus den Fesseln eines starren Schemas, einer mechanischen Handhabung oder einer nur methodologisch faßbaren Denkstruktur zu befreien. Die Spötter verfallen dann von selbst dem geschichtlichen Urteil, dessen dialektischer Qualität sie nicht entgehen konnten.

[117] So nahm in der Gegenwart Erich Thier einfach Plenges Urteil, daß Dialektik „Verkümmerung zu einem mechanischen Apparat“ abgeben könne[423], unbesehen an, um damit seinen Kampf gegen die materialistische Dialektik bei der Dialektik überhaupt zu beginnen. So „verkümmerte“ Bernhard Lakebrink die Dialektik, indem er die Hegelsche Herr-Knecht-Dialektik nur als „Reduktion auf logisch-ontologische Verhalte“ nahm.[424]

In Abstand hierzu müssen die Arbeiten von Theodor W. Adorno erwähnt werden, wo Dialektik zur geist-reich abwandelbaren Manier der Stoffbehandlung ansteht. Dialektik wächst hier über ihre methodische Funktion hinaus zum *Zweifel am geschichtlichen Recht* des untersuchten Sachverhalts. Sie kann Erklärung für gesellschaftliche „Rezessionen“ abgeben. „Wahrheit“ wird einer dimensional genommenen Geschichte gegenübergestellt, eine „Wahrheit“, die dialektisch vermittelbaren (und in der jüngsten Gegenwart häufig durch „Rückschritte“ gekennzeichneten) Ausgleich kennt. Zusammen mit Max Horkheimer hatte Th. W. Adorno während der gemeinsamen Emigration in der nationalsozialistischen Zeit die „Dialektik der Aufklärung“ als „Philosophische Fragmente“[425] geschrieben. Hier wird Dialektik als *innere Dynamik* des dialektisch faßbaren Sachverhalts genommen und bis zur „Selbstzerstörung“[426] desselben gedeutet. Sie dient als Pendelschlag, schlägt vorwärts, schlägt rückwärts.[427] Sie fungiert bei dieser Darstellung als Hegelsche „Konstruktion“[428], ja als „Konstruktion des Wi-

[420] A. a. O., S. 112.
[421] A. a. O., S. 114.
[422] A. a. O., S. 175.
[423] In: „Etappen der Marxismusinterpretation“, in: „Marxismusstudien“, a. a. O., Bd. I, 57 ff.
[424] In: „Geist und Arbeit im Denken Hegels“, in: „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft“, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1962, S. 98 ff.
[425] Erschienen 1947 im Verlag Querido, Amsterdam.
[426] A. a. O., S. 7.
[427] A. a. O., S. 10.
[428] A. a. O., S. 264.

derspruchs“, die als Gedanken-Substrat jeweils unterschoben und zur brillanten Zeichnung konkreter Aktualitäten (vielfach skizzenhaft nur in Schwarz-Weiß-Malerei vorgetragen) gesteigert werden kann. Fast voraus-ahnend hat Adorno 1944 den „Wissenschaftsbetrieb“ und die Spielerei mit falscher, gleißnerischer Dialektik gekennzeichnet, wie solche sich heute im amtlich „geförderten“ Philosophie-*Betrieb* der „offiziellen“ rheinischen Wissenschaft dartun. Denn auch hier unterliegen sowohl offizielle Lehre wie „oppositionelle“ Gedanken, die allzusehr an die genehmigte und sanktionierte Opposition irgendeiner königlichen Hoheit erinnern, dem dialektischen „Gesamtprozeß der Produktion“. Sie treten *beide*, offizielle Philosophie wie sich als revolutionär und oppositionell gebärdende, in Wirklichkeit aber nur zum dualistischen Spiel mit Proporz-Plänen antretende Philosophie, „in den Dienst des Bestehenden“. So wird selbst die Opposition zum „Einverständnis mit herrschenden Denkrichtungen“. Denn Opposition in *dieser* Qualität gehört zur herrschenden Lehre selbst.

Da diese Dialektik das Aufzeigen des regressiven Moments als ihr Hauptanliegen sieht – zu beachten ist, daß bei Herbert Marcuse dieses negative Moment vor allem unter dem Signum einer „Repression“[429] aufscheint und damit psychologisch faßbare Züge beistellt – und die schuldhafte Verstrickung des Denkens ohne Rückblick auf die grundlegenden materiellen Verhältnisse anprangert, konnte sie in der Hand der im Struktur-Gefüge hängenbleibenden Schüler entarten: die Manier wurde zur Manie, die das Negative, das Regressive sieht, geißelt und dem Positiven gegenübersetzt, [118] auch scheinbar Positives auf seine regressiblen Züge hin zu entlarven weiß, letzten Endes aber doch dieses „System“ als die Sache selbst nimmt.

Hegel selbst hat – fast als Antizipation der von ihm gegen Theodor W. Adorno und die Adorno-Schule anstehenden Kritik – in der „Philosophie der Weltgeschichte“[430] die „*Kategorie des bloß Negativen*“ als „von der Vernunft verworfen“ gekennzeichnet. Zutreffend führt er solche wohl häufig brillant und manchmal auch elegant auftretende Negations- und Negierungssucht auf die „*allgemeine Betriebsamkeit* des Menschengeschlechts“ zurück, so daß sich heute dem Hegel-Kenner ganz von selbst ein tertium comparationis [(ein) Vergleichspunkt] anbietet. Bei der Schule wird dann diese Negierungssucht zur reinen Denkübung, ohne positives Ergebnis, *l'art pour l'art*, Philosophie für – um ein altes gegen Hegel gebrauchtes Wort zu gebrauchen – Philosophanten.[431] Dialektik wird belletristisches Programm.

Den *programmatischen* Zug der Dialektik nützt sogar ein Zeitschriften-Titel aus, der unter dem Namen „Dialectica“ seine gnoseologischen Ambitionen nur teilweise durchsteht.[432] Diese Dialektik wird un-historisch, unrevolutionär.

Weit interessanter erscheinen die Versuche, die Dialektik in Kenntnis und Auswertung ihrer historischen Verdienste zwar anzuerkennen, ihr aber zeitgeschichtliche, politische und weltanschauliche Struktur-Elemente beizustellen, die den Übergang von der Hegelschen Dialektik zur materialistischen Dialektik verwischen. Hatte Adorno noch die Geschichtlichkeit, denn auch der Zweifel am geschichtlichen Recht ist Ausfluß einer Geschichtlichkeit, in den Vordergrund eines dialektischen Denkens gerückt, so nimmt eine weitere Abschwächung der

[429] Siehe hierzu vor allem: Harald Wessel, „Bemerkungen zum Weltbild des Herbert Marcuse“, in: „Forum“, Berlin, 1968, ab Nr. 2 ff., und Robert Steigerwald, „Herbert Marcuses ‚dritter Weg‘“, Akademie-Verlag, Berlin, 1968.
[430] Ausgabe Meiner-Verlag, a. a. O., S. 261.
[431] Als Beispiel sei als *una vox ex pluribus* [eine Stimme von vielen] angeführt: Roland Pelzer, „Studien über Hegels ethische Theoreme“, in: „Archiv für Philosophie“, Kohlhammer-Verlag, Stuttgart, 1964, Band 13, Heft 1/2, S. 1 ff. Hier liegt eine bewußt nachahmende, durch ständige Vorplazierung des Verbums im Satz ausgeschmückte Denkübung vor. Die Stilnachahmung erweist sich an der Langatmigkeit und der Einschachtelung zahlreicher Nebensätze. Die Vorliebe für Reflexionen fällt auf. Ein ausgesprochen wissenschaftliches Ergebnis wird absichtlich vermieden, es liegt höchstens im allgemeinen Befund.
[432] „Internationale Zeitschrift für Philosophie der Erkenntnis“, Editions du Griffon, Neuchâtel (Schweiz).

revolutionären Kraft der Dialektik das Gewordene *als Geschichte*, als dialektisch zustande gekommenes Produkt. In diesem Vorgang, in Hegels „Relativierung" auf einen Historismus sieht Peter Christian Ludz „eine Tendenz zur Ideologie".[433] Ideengeschichtlich sucht Ludz von Hegel zu Karl Mannheim und Lenin eine Spur zu finden, die die „Ideologie" dialektisch und Dialektik „ideologisch" nimmt: „Die Dialektik, deren eines Moment die Geschichtlichkeit ursprünglich war, wird nun selbst nur noch in ihrer gewordenen konkreten Gestalt als End-Stufe begriffen und damit in den umgreifenden Strom geschichtlich-sozialen Werdens hineingezogen. Gerade aber dadurch wird Dialektik ideologisch." Indem hier der Unterschied zwischen der Hegelschen und der materialistischen Dialektik verwischt wird, verliert *jede* Dialektik an Kraft.

Robert Heiß sieht in der Dialektik den „Schlüssel zu Hegels Geschichtstheorie".[434] Für ihn gelingt in der dialektischen Methode nicht nur die Feststellung von Widersprüchen. Sie gibt vielmehr die Kunst ab, „Widersprüche in eine *Abfolge* zu bringen", sie zu ordnen und zusammenhängend zu erfassen. Marx übernimmt dann – nach Heiß – „die wesentlichen methodischen Elemente Hegels: die dialektische Formel, den Widerspruch als bewegenden Faktor der Dialektik und den stufenweisen Aufbau der Geschichte"[435]. Eben weil auch Heiß die *Dialektik der Dinge* nicht richtig, [119] nicht dialektisch, sieht, kann er die Dialektik abschwächen und in die Nähe einer „manipulierten Wahrheit" bringen.

Einen anderen Versuch, Hegels und gleichzeitig Marxens Dialektik abzustumpfen, unternimmt Ludwig Landgrebe („Das Problem der Dialektik") in den Marxismusstudien.[436] Landgrebe meint, daß für Marx Dialektik nur Entwicklungslehre sei. „Die Diskrepanz zwischen Stellung und Lösung des Problems der Dialektik ‚bei Hegel' in Konfrontation mit dem Vermögen eines ‚angeblich' ursprünglichen Planes" Hegels zeigt sich bei Landgrebe „als der Spielraum ihrer Umbildung durch Marx". Die Diskrepanz sieht Landgrebe vom „Ziel Hegels" ausgehend. Dieses Ziel sieht er in der „Unterstellung der menschlichen Vernunft unter das Licht der Offenbarung in ihrer Faktizität und damit" in der „Gewinnung eines Weges des Begreifens, der als solcher dem Menschen ein neues Verhältnis zu seiner Wirklichkeit gibt, derart daß sie allein von seiner lebendigen Beziehung zu Gott her begriffen werden kann". Und Landgrebe fragt sich und die Leser, ob Hegel dieses Ziel „im System erreichte". Dann meint er fortfahrend, daß „nur diesen Anspruch auf teleologische Konstruierbarkeit Marx noch sehe und sich aneigne". Diese Art von Dialektik ist: erkennen, konstruieren, begreifen, vielleicht auch glauben. Aber ist das die Hegelsche Dialektik? Niemals ist es materialistische Dialektik.

Abgeflachte Dialektik versagt geschichtlich. Die revolutionäre Haltung des Denkers darf nicht in einem Brillant-Feuerwerk versprühen.[437] Der Boden der Diesseitigkeit darf nicht verlassen werden. Sonst wird der dialektische Gedanke niemals der philosophischen Aufgabe, Anleitung zu einem Handeln zu sein, dienen können.

Durch Dialektik wird bei Hegel Jenseitiges zu Diesseitigem – und umgekehrt. Hegel kämpfte immer *gegen das Jenseits-Denken Kants*, ein wichtiger Anknüpfungspunkt für revolutionäre Philosophie. Hegel steht „*gegen* die gewöhnliche Zärtlichkeit für die Dinge, die nur dafür

[433] In: „Dialektik und Ideologie in der Philosophie Hegels", ARSPh 1961, S. 133 ff.
[434] „Wesen und Formen der Dialektik", Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln 1959, S. 49: „Die Dialektik legitimiert sich hei Hegel aus der Erfahrung der Geschichte". S. 55: „Hegels dialektische Kennzeichnung der Geschichte".
[435] A. a. O., S. 66.
[436] Folge 3, S. 59-65.
[437] Dieser Vergleich drängt sich jedem Leser der Werke Adornos immer wieder auf. Siehe: Wilhelm Raimund Beyer, „Adornos Negative Dialektik", in: DZfPh 1967, S. 1199 ff.

sorgt, daß diese sich nicht widersprechen“[438]. Könnte der Ding-Begriff materialistisch genommen werden, wäre ein Ansatz von Real-Dialektik hier nachweisbar, der sich nicht wie bei Hermann Wein auf soziologisch faßbare Strukturen beschränkt, sondern das *Grundanliegen der Philosophie* tangiert. Trotz dieser Schwächen kommt aber doch ein revolutionäres Moment bei Hegel ins Spiel: *das Diesseits muß widerspruchsvoll sein*. Es ist gar nicht möglich, es anders zu nehmen. Die Steigerung des Gedankens vermittelt dann die Erkenntnis: der Widerspruch wird zum Prinzip der Selbstbewegung. Selbst in idealistischer Prägung vermag dieser Satz alle ruhigen und kontemplativ veranlagten „Bürger“ zu schrecken. Widerspruch drängt zum Wirklichen, zur Verwirklichung seines Prinzips, *zum in sich widerspruchsvollen Wirklichen*. Diese Haupt-Kategorie der Hegelschen Philosophie kann nur revolutionär genommen werden. Andernfalls müßte sie unbeachtet bleiben. Geschichte wird ein Geschichtliches, ein sich widersprechendes Geschichtliches (Geschichte ist die Geschichte von Widersprüchen!). Unrevolutionäre Denker [120] gerieten hier immer in Harnisch. *Die Subsumtion der Geschichte unter ein Kausalitätsprinzip* dient der Geschichtsdeutung revolutionärer Grundhaltung, besonders dann, wenn Kausalität als dialektisch konstruiert, also als Darstellung wechselseitigen Zusammenhangs, fungiert.

Man darf diese Hegelsche Dialektik nur nicht übersteigern und in Paradoxien auflösen. Dann versagt ihr revolutionärer Gehalt. Hegels Dialektik hat aber alle nachfolgenden Revolutionäre beeindruckt, meist beeinflußt. Hannah Arendt kann deshalb mit Recht sagen[439], daß alle „Revolutionäre des 19. und 20. Jahrhunderts, auch wenn sie Hegel niemals lasen, die Revolution in von Hegel geprägten Kategorien verstanden“. Die Reduktion von Revolution auf „Vernunft“ gelang zuerst Hegel. Und damit hat er alle nachfolgenden, wirklichen Revolutionäre erzogen.

Meist wird angenommen, die *Dialektik zwischen Herr und Knecht* (besonders in der phänomenologischen Zeichnung) sei für ein revolutionäres Denken der greifbarste Zugang zu Hegel. Dies ist geschichtlich nicht unrichtig. Sogar Beispiele aus der Verfolgung revolutionärer Philosophen belegen dies. Alexander Herzen griff bei der Vernehmung vor dem Untersuchungsrichter auf dieses Bild zurück.[440] Deshalb wird von den Gegnern revolutionärer Philosophie gerade diese Ausprägung der Hegelschen Dialektik (in Wirklichkeit ist sie nichts anderes denn ein Paradefall, ein Exemplar des dialektischen Sachverhalts, das an allen anderen als Einheit denkbaren Gegensätzen genausogut herausgearbeitet werden kann) gerne entstellt, sei es durch Hinüberheben auf die rein anthropologische Ebene, wie es vor allem Alexandre Kojève übt[441], sei es durch Total-Zerredung und Verbiegung (fast in jedem Aufsatz der „Marxismusstudien“), sei es durch die Behauptung, der „Marxismus habe dieses Urmodell

[438] In: „Wissenschaft der Logik“, Meiner-Verlags-Ausgabe, Leipzig, 1951, Band II, S. 40. Im Fortgang der Gedankenführung wird sich Hegel selbst untreu. Er meint, die „Zärtlichkeit für die Dinge“ würde nur dazu dienen, dafür zu sorgen, daß diese sich nicht widersprechen, so daß der Widerspruch „damit nicht aufgelöst, sondern nur anderswohin geschoben ...“ sei. Als ob es auf die „Auflösung“ des Widerspruchs in den „Dingen“ ankommen würde! Die Widersprüche *sind* „*in den Dingen*“, und die „Zärtlichkeit“ für die Dinge kann nur darin bestehen, diese „Widersprüche“ möglichst adäquat widerzuspiegeln, in ihrer Bewegung (die eine „Auflösung“ sein kann, aber nicht sein muß!) zu sehen und gerade diese Beziehung nicht als „ein bloßes Gesetztsein“ zu nehmen. Sicherlich zielt Hegel hier Kant und sein „Ding an sich“ an, wobei Hegel vollkommen verkennt, daß Kants „Ding an sich“ erhebliche materialistische Qualität aufweist.

[439] In: „Über die Revolution“, Piper-Verlag, München, 1963, S. 66.

[440] Näheres bei Tschizewskij a. a. O., S. 165, Fußn. 4. Es muß festgehalten werden, daß auch Lassalle vor Gericht sich auf Hegel und die Hegelsche Dialektik berief.

[441] In: „Hegel. Versuch einer Vergegenwärtigung seines Denkens“. Deutsch bei Kohlhammer-Verlag, Stuttgart, 1959. – Eine Kritik dieses Werkes Kojèves hat Manfred Buhr in DZfPh, 1961, S. 1406 ff., veröffentlicht, der beizustimmen ist.

gesellschaftlicher Dialektik hinsichtlich der politischen Seite vernachlässigt“[442] (im Gegensatz zur ökonomischen Seite).

Es ist unmöglich, *alle* Auseinandersetzungen zum Thema „Dialektik von Herr und Knecht“ auf den Gehalt ihrer revolutionären Aussage hin zu prüfen. Die Frage, *warum* gerade dieser Komplex im sogenannten „Abendland“ so vielseitig zur Diskussion gestellt wird, hat mehrere Gründe. Zunächst: das Thema kann so gefaßt werden, daß nicht nur die *Philosophie*, sondern vor allem die *Soziologie*, die ja sonst nicht so leicht zum „*Hegel-Gespräch*“ käme, mitreden kann. Dann: bei zweckentsprechender Problemstellung kommt auch die *Anthropologie* zu Wort, ein Wissensgebiet, das für das sogenannte „abendländische“ Denken bevorzugt mitspracheberechtigt auftritt, denn gerade vermittels dieser Disziplin soll dem Marxismus entweder Widerpart gehalten oder ein angeblicher Mangel (Sartre!) zur Vervollständigung empfohlen werden. Vor allem in der französischen Philosophie der Gegenwart begegnet immer wieder dieser Zugang zu Hegel und der Versuch, mit Hilfe dieses Themenkomplexes „Dialektik zwischen Herr und Knecht“ Revolutionäres oder Quasi-Revolutionäres zu sagen.

Auch für die Kirche ist die Auffädelung der Herr-Knecht-Dialektik interessant: sie sucht die angebliche Schwäche des Marxismus im Durchdenken [121] des Knechts-Standpunktes aufzudecken. Die christlichen Kirchen glauben, daß eigentlich *nur sie* in der Lage sind, die Belange des *wahren* Knechts wahrzunehmen. Wirklicher Knecht sei der Mensch ausschließlich – Gott gegenüber. Und diese Knechtschaft bleibt substanziell gesetzt, unabänderlich. Auch die Gottes-„Kindschaft“ ist eine Form der „Knechtschaft“. Wird der Knecht wirklich einmal „Herr“, so kann er Hegels überschäumendes Jugendwort „Gott ist tot“ nicht dialektisch nehmen.[443] Selbst dort, wo Hegel den Menschen zur Gottwerdung anstehen läßt, drängt sich das Moment der „Vermittlung“ herein und bringt trotz aller Identifizierungsansätze nur eine „Ebenbildlichkeit“ zustande.

Gerade am Beispiel der Herr-Knecht-Dialektik und all ihrer Deutungs- und Abschwächungsversuche gilt das marxistische Gebot, Hegel zu „*begreifen*“ und nicht durch Exegese seine Dialektik zu verwässern. Dabei muß die Dialektik zwischen Herr und Knecht konkret und aktuell gesehen werden, wenn sie wahrhaft hegelisch gedeutet werden soll. Sie muß *allseitig* genommen werden. Es ist der *Zwang* der Hegelschen Dialektik, auch das Negative einzubeziehen und als das treibende Moment anzuerkennen.[444]

Aber: selbst eine Fehlinterpretation der Dialektik von Herr und Knecht bringt es nicht fertig, den „Herrn“ ruhig schlafen zu lassen. Ob der „*Knecht*“ nun in einer kapitalistischen Gesellschaftsordnung Arbeiter, Arbeitnehmer, Ausgebeuteter, Stimmvieh, „Nicht-Arier“, „Kommunist“ oder sonstwas ist (etwa auch „Antragsteller“, „Sozialhilfeempfänger“, Petent, Resolutionsunterzeichner; zur Hauptsache aber immer: eine unterdrückte, ausgebeutete Klasse), immer steht ihm eine *andere* Kraft, eine mächtigere, gegenüber, deren Frag-Würdigkeit und geschichtliche Berechtigung „Hegel“ fortwährend in Frage stellt. Revolutionäres Denken vermag hier anzusetzen und Probleme aufzurollen, die die Vergänglichkeit des „Herrn“ verdeutlichen.

---

[442] So als Zitat Iring Fetscher in „Marxismusstudien“, Folge 3, S. 79, Fußn. 2.

[443] Siehe: Roger Garaudy. „Dieu est mort. Études sur Hegel“, Paris, Presses Universitaires, 1962.

[444] Beispiel: Eine politische Gesamtschau der heutigen Situation in der Bundesrepublik Deutschland darf nicht einfach sagen, die KPD sei „verboten“. Dies wäre leere Aussage. Zudem trifft sie terminologisch nicht zu. Die KPD ist für „verfassungswidrig“ erklärt (BVerfG E 5, 86 ff.). Diese Entscheidung bedingt eine „Auflösung“ der Partei. Das „Verbot“ richtet sich gegen andere, neue Tatbestände (Fortsetzung, Neugründung). – Die Qualität der Negativa zwingt, ein Positives anzunehmen. In diesem Falle ist das anscheinend Negative das Positive, das sein eigenes Negativum in sich trägt. Eine „Verfassungswidrig-Erklärung“ muß ein Existentes treffen, ein Nichts kann (wegen seiner Negativität) nicht verfassungs-*widrig* sein.

Da Hegels Dialektik von Knecht und Herr die ökonomischen Grundlagen des Beziehungsverhältnisses der Knechtschaft und die materiellen Regulationen der Herrschaft nicht voll auswertet, vielmehr im gegenseitigen Beziehungsverhältnis und dessen Änderung als Veränderung der gesamten Struktur verweilt, kann diese Herr-Knecht-Dialektik genauso umgekehrt wie alle Hegelschen Grundtypen betrachtet werden. Es erscheint daher nur in bescheidenem Maße möglich, gerade in dieser Denkfigur Hegels Zugang zur *Kategorie der Praxis* zu suchen. Wenn Karel Kosik meint, die „Dialektik von Herr und Knecht sei bei Hegel Grundmotiv der Praxis“[445], so hätte er zum mindesten hinzufügen müssen, daß diese „Praxis“ unter dem Diktum eines idealistischen Praxisbegriffs steht. Werner Jakusch hat zu Recht darauf hingewiesen, daß das gegenwärtig beliebte Thema der Herr-Knecht-Dialektik teilweise auch Ausdruck der „modernen Denkunsicherheit“ (im Idealismus) sein kann.[446] Dies vor allem dann, wenn „in eine antiquiert dualistisch genommene Herr-Knecht-Dialektik aus dem Klassenkampf späterer Epochen gezogene Termini künstlich eingespritzt“ werden. Und Emilio Betti ver-[122]merkt, daß gerade diesem Hegelschen Dialektik-Beispiel durch Herstellung zahlloser, oft naiver „Abgüsse“ großes „Unglück“ widerfahren ist.[447]

Es wäre lehrreich, den „Herrn“ einmal nur *funktionell* zu sehen. In einer Schein-Demokratie, in der der einzelne am staatlichen Leben „seines“ Staates funktionslos danebensteht, hilft auch die „Hegelsche“ gegenseitige „Anerkennung“ als theoretisches Trostpflaster nichts. Die im Staatsrechtlichen von Karl Polak ausgearbeitete Grundfrage der „Dialektik in der Staatslehre“ drängt in der Staats-Praxis der kapitalistischen Staaten unweigerlich zur Sachdarstellung am Beispiel von „Herr und Knecht“.[448]

Das „abendländische“ Interesse stellt der „Dialektik von Herr und Knecht“ den Themenbereich der „Entfremdung“ zur Seite. Hier ist es noch leichter, aus Hegel einen restaurativen oder konservativen Zug herauszulesen, so daß gerade dieses Thema als Auseinandersetzungsgespräch mit dem Marxismus bevorzugt wird. In den verschiedensten Nuancen wird dieser „Stoff“ bereitgehalten, um bei Diskussionen sofort auf den Hegelschen Begriff der „Entfremdung“ abzustellen und den Marxismus mit einem angeblichen Verharren im Hegelschen „Entfremdungs-Begriff“ anzugehen. Hegel wird hier – *Stoff-Lieferant*. Aufgaben-Steller, Themen-Setzer, eine Funktion, die unter den heutigen philosophischen Verhältnissen keineswegs als unergiebig abgetan werden kann, selbst wenn im Übereifer zumeist Hegel seiner eigenen Philosophie dabei entfremdet wird.

Ein revolutionärer Zugang zum Hegelschen Entfremdungs-Begriff wird beachten, daß der junge (Berner) Hegel „Entfremdung“ vor allem in Hinblick auf die „Wiederaneignung“ sieht, also in höchster Potenz dialektisch nimmt.[449] Diese Wiedergewinnung einer verlorenen Position *auf höherer Ebene* und im wechselseitigen Sich-Befruchten aller Momente schafft gedankliche Unruhe und stört die quietistische Note, die einer reinen Entfremdungs-Schwelgerei der idealistischen „Hegelei“ der Gegenwart anhaftet. Denn die Wiedergewinnung, die Wiederaneignung setzt *in der Praxis ein Handeln, in der Philosophie eine „Anstrengung des Begriffs*“ voraus.

[445] In: „Die Dialektik des Konkreten“, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main, 1967, S. 122.
[446] In: „Moderne Hegelei“, in: „Die Tat“, Zürich, Nummer v. 16.10.1968.
[447] In: „Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften“, Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr, 1967, S. 519.
[448] Siehe auch meine Besprechung des Buches „Zur Dialektik in der Staatslehre“ (Akademie-Verlag, 1959) in: ARSPh XLVI, S. 306 ff.
[449] Diesen Gedanken untersucht vor allem Mario Rossi, „Marx e la dialettica hegeliana“, Editori Riuniti, Rom, 1960, S. 124. Siehe auch die Besprechung dieses Werkes durch Enzo Tota in „Philosophischer Literaturanzeiger“, Stuttgart, 1961, S. 166 ff.

Hegel sieht immer „*Neues*“. Die Kategorie des Novum bei Hegel werten, heißt den *ganzen* Hegel nehmen.[450] Deshalb können auch mit Hilfe der Hegelschen Philosophie Denkgrundlagen für neu aufkommende Probleme gefunden werden. Nur ein revolutionäres Denken vermag diese Quelle auszuschöpfen.[451] Verbrauchte Philosophie wird mit neu anstürmenden Fragen nicht fertig. Sie resigniert. Sie *braucht* den revolutionären Hegel nicht.[452] Hingegen denkt revolutionäre Philosophie anders. In Abwandlung eines Revolutionsliedes der Mai-Unruhen 1968 in Paris lautete auf dem VII. Internationalen Hegel-Kongreß 1969 das Motto: La philosophie ne rêve pas. Elle combat, elle combat. [Die Philosophie träumt nicht. Sie kämpft, sie kämpft.]

Von den Zeitgenossen Hegels, über die Junghegelianer bis zum Kampf der gegenwärtigen fortschrittlichen Philosophie gegen verstaubte und formalistische Rudimentärerscheinungen der Thron- und Altar-Philosophie kann immer wieder auf „Hegel“ zurückgegriffen werden, wenn es gilt, das Progres-[123]sive zu verteidigen. Dieser *Rückgriff auf Hegel* kann in *allen Zweigen* der Philosophie vollzogen werden, auch in den an und für sich nicht betont revolutionär angelegten Partieen, wie in der Rechts-, der Geschichts- und der Religionsphilosophie. Nicht umsonst wurde Hegel immer wieder als „Antichrist“ beschimpft, ein Zeichen, daß auch seine Religionsphilosophie revolutionär ausgelegt werden konnte. Es hat Mutes bedurft, um in den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts *gegen* das Christentum aufzutreten, und Hegels Philosophie wurde unzählige Male als gegen das Christentum gerichtet genommen. Schon der Zweifel am Christentum des Philosophen war Grund genug für eine Verfehmung. Hegel war zwar selbst sehr vorsichtig bei diesen Aussagen, wie er ja auch (nach Alexander Herzen) seine Dialektik äußerst zurückhaltend „formuliert“ hatte. Arnold Ruge hatte dies bereits festgehalten. Wohl stellt er die Gretchenfrage, ob „Hegel *für* oder *gegen* das Christentum“ sei.[453] In guter Zeichnung der hegelschen Schwäche hält er aber zugleich fest: „So hat Kant nie seinen Republikanismus, Hegel nie seinen Atheismus rein herausgesagt. Warum? Die Luft macht leibeigen.“[454] Aus der Hegelschen Ästhetik lassen sich ebenfalls einige revolutionäre Züge gewinnen, wenn sie auch bis heute noch nicht gezogen sind (z. B. zur Frage der „Exekution der Kunstwerke“, zum Problem des „Absterbens der Kunst“ usw.) In der Pädagogik finden sich Ansätze.[455] Im Politischen – stehen sie täglich bereit.

Trotzdem wird der revolutionäre *Weg zu Hegel* in der Philosophie derzeit verhältnismäßig wenig oder nur teilweise beschritten. Dies resultiert aus der Tatsache, daß heute revolutionäre Philosophie, wenn sie zu Ende gedacht wird, *in das marxistische Hegel-Bild einmünden muß* und daher *den materialistischen Zugang* zu allen Fragen der Revolution benützt. Als Beispiel hierfür sei der Weg des italienischen Philosophen Antonio Labriola[456] erwähnt, der vom revolutionär gedeuteten Hegel und der praktischen Auswertung der Denkansätze zum Problem der „Praxis“ zur politischen Praxis der Arbeiterbewegung (mit der Erkenntnis des geschichtlichen Zwanges zur Organisation des Proletariats) führte.

---

[450] Siehe: Wilhelm R. Beyer, „Zwischen Phänomenologie und Logik“, a. a. O., S. 224.

[451] So hat z. B. Georg Klaus mehrfach „aus Hegel“ Gedankenansätze für die Kybernetik aufzuspüren gewußt. Siehe: DZfPh 1960, S. 1269 ff.

[452] Das beste Beispiel gibt Martin Heidegger, der vollkommen kapituliert. Siehe: Wilhelm R. Beyer, „Herr Heidegger – und die Friedensfrage“, in: DZfPh 1962, S. 1533 ff. Ferner: „Heideggers Katholizität“, in: DZfPh 1964, S. 191 ff., S. 310 ff.

[453] In: „Aus früher Zeit“, 4. Band, Verlag von Franz Duncker, Berlin, 1867, S. 121.

[454] Brief Ruges an Stahr, in: „Ruges Briefwechsel und Tagebücher“, a. a. O., Band I, S. 363 (Brief vom 11.7.1844 aus Paris).

[455] Siehe: Wilhelm R. Beyer, „Hegel als Lokalschulrat“, in: DZfPh 1961, S. 747 ff.

[456] Über Labriola siehe: Ernesto Ragioniere, „Socialdemocrazia tedesca e socialisti italiani 1865-1898“, Verlag Feltrinelli, Mailand, 1961. Hierzu auch die Besprechung von Horst Drechsler in DZfPh 1962, S. 1197 ff.

Der Zugang zu Hegel über die revolutionären Deutungsmöglichkeiten seiner Philosophie findet sich im Idealismus mit Vorliebe bei den Denkern, die vielfach als „die Revisionisten" bezeichnet werden oder sich sogar selbst so bezeichnen. Darunter eine Abart, eine revisionistische Sondergruppe des Marxismus zu verstehen, heißt bereits Stellung beziehen: vom Marxismus her ist dies eben *kein* Marxismus, sondern eine Sonderart des Idealismus, allein schon deshalb, weil das Bewußtsein dieser Autoren in der Kaschierung als angeblich „fortschrittlicher" oder „undogmatischer" Marxismus niemals einen materiellen Grundbezug akzeptiert oder akzeptieren kann, da es sich ja selbstbewußt *vom Bewußtsein anderer* abheben will. Dies ist der Streit für die Revisionisten, nicht der Grundbezug auf die Materie. Der Sammelname ergab sich von selbst, er wurde von den Gegnern des Marxismus erfunden, um als Pfeil ins marxistische Lager geschossen werden zu können. Man deklarierte eigene Truppen des Idealismus, die als „fünfte Kolonne" [124] wirken sollten, als Sondertruppen des Gegners, um diesen zu verwirren und in seine Reihen Aufweichungstendenzen einzuschleusen. Der „Revisionismus", wie er sich heute darstellt, verkennt die Bedeutung Hegels für den Marxismus keineswegs. Im Gegenteil: er nützt sie aus. Und Hegels revolutionäre Dialektik wird ebenfalls, manchmal sogar leidenschaftlich, akzeptiert. Sie wird fast übermächtig gelobt, weil nur mit Hilfe dieser Konstruktion Probleme der Gegenwart eingefangen werden können. Und das ist die Schwäche Hegels, daß er also ausgewertet werden kann. Denn diese Dialektik hat nur den „Schein", nie aber die „Wirklichkeit" des Revolutionären in und an sich. So kommt es, daß auch Adam Schaff bei einem offenkundig den Interessen der Ideologie der Imperialisten dienenden Sammelband „Der Revisionismus"[457] mitzuarbeiten vermag und „peinliche Details" beim „jungen Marx" als „Studien" vorlegen zu können glaubt. In der Abwehr revisionistischer Ideen von Kołakowski und dessen „Ummodelungen von Marx zum subjektiven Idealisten"[458] gelingt ihm nicht ganz der echte revolutionäre Schwung. So wird anstelle der Dialektik eine „Problematik" vorgesetzt – und „Interpretation" beherrscht das Feld.

Die angebliche revolutionäre Dialektik des Revisionismus wird *Interpretation* und verspielt damit beides: das revolutionäre Moment und die Dialektik. Aber auch *das* konnte von und aus „Hegel" kommen, allerdings aus einem nicht richtig verstandenen Hegel.

11. Der offizielle Hegel

Eben, weil das *revolutionäre* Moment in der Hegelschen Philosophie nicht voll zur Reife kam, der *Entwicklungsbegriff* den besonders im staatlichen Geschehen voll gewürdigten *Revolutionsbegriff* im „Gang der Weltgeschichte" überformte[459] und eine Aufteilung in Revolution und Reformation als *gleichwertig* zuließ, weil sohin die für den philosophischen Revolutionsbegriff unentbehrliche *Kategorie des Sieges*, des Triumphes, trotz der historisch richtigen Herausarbeitung in der Landständeschrift als „Triumph des neuen Rechts" nicht *nach der praktischen Seite* hin ausgebaut auftrat, ferner weil die Hegelsche Synthesis trotz aller ihrer gegenteiligen Versicherungen den Grundzug des „Aufbewahrens" als Grundbezug konservie-

[457] Herausgegeben von Leopold Labedz im Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln, 1965. Der ganze Band geht – man kann dies ohne Bedenken festhalten – um die Beziehung des Marxismus zu Hegel. Der sogenannte „Revisionismus" läßt sich ohne „Hegel" gar nicht begründen. Nehmen wir nur den Beitrag von Daniel Bell, „Die Diskussion über die Entfremdung". Sogar die angebliche „Neuentdeckung" der „Idee der Entfremdung", die nach der Meinung des Autors von Georg Lukács geleistet worden war, geht nur „mit" Hegel (S. 309). – Als ein anderes Kompendium des modernen „Revisionismus" könnte man fast – und wohl wider Willen des also „Geehrten" Georg Lukács – die im Verlag Luchterhand, Neuwied am Rhein, 1966, herausgegebene Festschrift zum 80. Geburtstag von G. Lukács bezeichnen. Dieser Band, der merkwürdige Beiträge nebeneinander vereinigt, mag zum Teil auf die Mitherausgeberin Ágnes Heller zurückgehen, die in Hegels „Geist" nur „Allegorien" (S. 349) sieht und daher sogar Hegel gegenüber als Revisionistin gebrandmarkt werden muß.

[458] In: „Der Revisionismus", a. a. O., S. 292.

[459] Siehe: Berliner Vorlesung über die „Philosophie der Weltgeschichte", Meiner-Verlag, Hamburg, 1955, S. 152/153.

renden Denkens (wiederum!) *gleichwertig* zum Gedanken des Auslöschens und dem des Überwindens akzentuierte, konnte die Hegelsche Staatsphilosophie *als theoretisches Gerüst*[460] in die Gefahr kommen, von einem bestimmten Staatsdenken okkupiert und als *die* Staatsphilosophie einer bestimmten geschichtlichen Konstellation ausgeschaltet und ausgenützt zu werden. Immer aber muß als das innere Moment dieses Vorgangs bedacht bleiben, daß „Preußen", das sich Hegel als Staatsphilosophen holte, ein protestantischer Staat war und daher Hegels Rechtsphilosophie niemals ohne die Religionsphilosophie auf- und anzunehmen bereit gewesen wäre. In dieser aber tritt das Revolutionäre zurück: hier gab es für Hegel nur *eine* „Revolution", die Ersetzung der [125] heidnischen Religion durch die christliche. Und – dieser Vorgang war längst abgeschlossen.

Man muß – wenn man den echten Hegel gewinnen will – die Veränderungsprogramme seiner Begriffe weltgeschichtlich, und das heißt bei Hegel zunächst logisch, dann aber geistesgeschichtlich nehmen. Das „Prinzip der Entwicklung" beinhaltet nach Hegel einen „*Trieb der Perfektibilität*". Der Mensch und das menschliche Zusammenleben drängen nach sich steigernden Verbesserungen. Der Mensch will – triebhaft – *Komparative*.[461] Aber: „Nur in den Veränderungen, die auf geistigem Boden vorgehen, kommt Neues hervor"[462] – sagt Hegel.

Geistesgeschichtlich heißt dies: *Der Mensch macht sich selbst*. Und es ist nicht Sartre, der heute die Vaterschaft für den Satz „l'homme se fait" reklamiert, sondern Hegel, der dies 1830 wörtlich sagte.[463] Eine weitere Formulierung desselben Gedankens finden wir dann bei Hegel in dem Abschnitt „die Verwirklichung des Geistes": „Der Mensch dagegen muß sich selbst zu dem machen, was er sein soll."[464] Umgekehrt heißt es dann: „Der Mensch ist das, wozu er sich gemacht hat."[465] Und Hegel weiß dabei, daß dieses Streben des Menschen nach Sich-Entfaltung den herrschenden Kräften oft sehr unangenehm wird. Er erwähnt die katholische Kirche, namentlich, daß sie solchem Streben des Menschen entgegenarbeitete. Er führt aber sofort auch die Staaten an, die restaurativen Charakter aufweisen. Er verurteilt die „Staaten, als welche statarisch, wenigstens stabil zu sein als ihr wahrhaftes Recht behaupten". Dieser Veränderungswille des Menschen, dieses Streben nach „Perfektibilität" wird von der katholischen Kirche und von den als „stabil" charakterisierten Staaten „übel aufgenommen".

Der Katalog Hegelscher Fortschrittlichkeit im Staatsdenken ließe sich leicht vermehren. Hier interessiert nur die Frage, wie es nun kam, daß „Hegel" als „offizielle" Philosophie, als „die" preußische Staatsphilosophie von einem Staate akzeptiert wurde, der gerade den „Trieb zur Perfektibilität" seiner Staatsbürger und deren Veränderungswünsche „übel aufnahm". Die Tatsache, daß Hegels Rechts- und Religionsphilosophie, letzten Endes eben die Hegelsche Philosophie, fast ein Jahrzehnt als „amtliche preußische Philosophie" galt, befremdet.

Schon Marx/Engels mußten gegen eine allzu billige Übernahme dieser Charakterisierung Hegels als „Preuße", als „preußischer Staatsphilosoph", als „offizieller Staatsphilosoph" angehen. Sie verurteilten diese „Schablone vom Preußen Hegel" und Engels verbat sich geradezu in einem Briefe vom 8.5.1870 an Marx, daß Wilhelm Liebknecht „Hegel mit dem Wort

[460] Hingegen sieht die zur Praxis hinneigende Seite der Hegelschen Staatsphilosophie zeitweise anders aus. Von der Berner Staatskritik bis zur Reform-Bill-Schrift lassen sich solche Züge aufzeigen.
[461] Hegel denkt in Komparativen (nicht in Negationen), dies gilt es gegenüber Theodor W. Adorno immer wieder festzuhalten. Der Komparativ scheint bei Hegel als „bedingte Negation" auf. Sogar in persönlichen Briefen kommt diese Komperativ-Benützung zur Geltung. Siehe: Wilhelm Raimund Beyer, „Hegels Verbindung zum Hause von Tucher", in: „Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg", Selbstverlag des Vereins, Nürnberg, Band 55, 1967/68, S. 370.
[462] In: „Philosophie der Weltgeschichte", a. a. O., S. 149.
[463] A. a. O., S. 151.
[464] A. a. O., S. 58.
[465] A. a. O., S. 114.

‚Preuß' abfertigen wolle."[466] Doch – die Abkürzung (etwas anderes liegt hier nicht vor) hat sich bis heute gehalten. Franz Wiedmann meint: „Es ist daher wohl keine Verleumdung, wenn Hegel als ‚offizieller preußischer Staatsphilosoph' bezeichnet wurde"[467]. Rugard Otto Gropp erhebt die Titulierung geradezu zum Vorwurf und hält Hegel vor, daß er „als preußischer Staats-Philosoph bestes bürgerlich-progressives Geisteserbe verleugnete"[468], Rosen-[126]kranz' Freund, Friedrich Richter hat in seinem Aufsatz „Das christlich-theokratische Prinzip in Preußen"[469] die staatlich „berufene und geförderte" Philosophie Hegels als theo- und als logokratisch veranlagt und für ihn zukunftsweisend herausgestellt. Daß er damit bereits – heute würden wir solch schwache Veränderungs-Vorschläge kaum mehr ankreiden! – als nicht-professoraler Hegelianer Anstoß erregte und scheiterte, verdient festgehalten zu werden.

Eine „offizielle" Philosophie weist immer eine gewisse Anfälligkeit zur Modephilosophie auf. Hegel hat sich stets gegen solche verwahrt. „Die bestimmten Philosophieen sind keine Modephilosophieen."[470] Das hinderte aber nicht, daß er selbst „Modephilosophie", ja sogar „Tagesphilosophie" wurde.[471] „Offizielle" Philosophie setzt ein Organ voraus, dessen Bezug zur Philosophie charakterisierbar ist. Offizielle Philosophie einer Organisation, eines Organs (eines Staates, einer Kirche, einer Partei) zu sein, heißt: *Instrument* in der Hand eines Klassen-Instruments zu sein. Wir begegnen sohin einer *doppelten Instrument-Anfälligkeit*.

Zu einer solchen Erscheinung können verschiedene, nuancierte Wege gewonnen werden. Im Falle Hegel stehen mehrere Denkwege hierfür bereit. Vordringlich bietet sich aber der Vorgang der „Aufbewahrung" als eingeschlossenes Prinzip aller „Aufhebung" an. Wird allein dieses Moment des Aufbewahrens angestrahlt, so reduziert sich die an und für sich mehrschichtige Kategorie der „Aufhebung" auf ihren konservativen Aspekt und zeugt im Wege einer Binnen-Dialektik die Entwicklung, die Veränderung als eine bestimmbare und für das staatliche Leben als Wesen der *Reform* kontrollierbare. Wohl hatte Hegel selbst festgehalten, daß ein solches Fortgehen kein „harm- und kampfloses bloßes Hervorgehen" sein dürfe, sondern daß es „harte, unwillige Arbeit gegen sich selbst" sein müsse[472], wenn solche Veränderung weltgeschichtlich abgenommen werden soll. Aber er wertet doch – und das ist der alte

[466] Marx/Engels, „Werke", Band 32, S. 501.
[467] In: „Hegel", Rororo-Monographie, Hamburg, 1965, S. 81. Im übrigen ist Wiedmanns Fundstelle daneben gegriffen. Hegel spottet in der angeführten Briefstelle über die hohen Eintrittspreise in den Berliner Museen und die Kleinigkeit des Trinkgeldes in den Wiener Galerien. Und wenn nun der bekanntlich sehr zynisch schreibende Hegel fortfährt, daß er als Professor nun immer, „auch wenns nicht notwendig war", ein Trinkgeld gab, „um der königlich preußischen Professur wenigstens Ehre zu machen" – so kann man wahrlich aus dieser Bemerkung nichts, aber auch gar nichts entnehmen, daß sich Hegel selbst als der preußische Staatsphilosoph gefühlt hätte. – Auch Roger Garaudy meint, daß „Hegel zum offiziellen Ideologen des Preußens Friedrich Wilhelm III. wurde" (in „Gott ist tot", deutsche Ausgabe, Berlin, 1965, S. 55; franz. Ausgabe Presses Universitaires de France, Paris, 1962, S. 48). Nun ist bekannt, daß Hegel niemals irgendwelche Beziehungen zu „seinen" Fürsten hatte, weder in Bayern noch in Baden noch in Preußen, zum Württembergischen König ebenfalls nicht. Er wurde auch nie besonders von diesen bedacht oder – wie andere Philosophen geehrt. Den Beweis für die Eigenschaft als „l'idéologue officiel de la Prusse de Frédéric-Guillaume III" bleibt uns Roger Garaudy schuldig. Dagegen muß anerkannt werden, daß Gauraudy S. 274 der deutschen Ausgabe) dieses „Preußen" treffend analysiert und es als relativ „fortschrittlich" zeichnet. – Der Ausdruck „offizieller" Hegel findet sich ferner bei Rudolf Haym, „Hegel und seine Zeit", Berlin, 1857, Verlag Gaertner, S. 367, unter Berufung auf Altenstein: „offizieller Restaurations- und Staatsphilosoph". Siehe auch: Gerhardt Schmidt in „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft", München, 1967, S. 275.
[468] In: „Philosophisches Erbe: Hegel", a. a. O., S. 1, S. 34.
[469] Näheres hierzu bei Jürgen Gebhardt, „Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830-1840", Verlag C. H. Beck, München, 1963, S. 75 ff.
[470] In: „Geschichte der Philosophie", Jubiläumsausgabe, Band 19. S. 686.
[471] So: Franz Mehring, „Gesammelte Schriften", Dietz Verlag, Berlin, 1961, Band 13, S. 368.
[472] In: „Philosophie der Weltgeschichte", a. a. O., S. 152.

Hegel, der da spricht! – *Reform und Revolution weltgeschichtlich gleichwertig*. Vom letzthinnigen Gedanken der Entwicklung her sind Revolution und Reform „relativ".

So bleibt schon der Zugang zum „offiziellen" Hegel über den Weg der Kategorie der „Aufhebung" als eines konservativen Aufbewahrens problematisch. Wenn neuerdings Irmgard Rauner die Distanz zwischen dem Hegelschen und dem Marxschen „Aufhebungs"-Begriff darin sehen will, daß Hegels „Aspekt des Aufbewahrens" sich „auf das aufzuhebende Objekt direkt bezieht, dieser Aspekt bei Marx dagegen nur indirekt enthalten ist, als es final als Konsequenz dessen radikaler Vernichtung gefaßt wird"[473], so verkennt diese Meinung, daß Hegel den Begriff des „Aufhebens" zunächst als „Fertigmachen" in seine Philosophie einführte und damit diesen „Aspekt" und das „aufzuhebende Objekt" wohl „final" als Konsequenz radikaler Veränderung zu fassen wußte.[474] Und gerade der *finale* Gesichtspunkt, den moderne Hegel-Interpretation gerne vernachlässigt, durchzieht Hegels Aus-[127]führungen über die philosophische Weltgeschichte wie ein roter Faden und nimmt gerne Konsequenzen radikaler Vernichtung in Kauf.

Bedenkt man diese Erfolge eines „Fertigmachens", so wird der „fertig gemachte Staat" bei landläufiger und unphilosophischer Selbstbeweihräucherung wohl als der gut eingerichtete, vollendete (und eigene!) Staat angesprochen. Hegel selbst verfiel dieser Versuchung, bereits in der Antrittsrede in Heidelberg und dann ebenso in Berlin. Das „Reich der konkreten Freiheit", das für Hegel in der „germanischen Welt" angebrochen war, zeichnete sich aber immer noch dadurch aus, daß sein „Fortgang deswegen nicht ruhige, widerstandslose Entwicklung" blieb.[475] Wenn nun gar der moderne bürgerliche Staat, der kapitalistische und monopolistische Staat an Hegel anknüpfen will und hier ein „Prinzip des modernen Staates" für seine These von Pluralismus, Verbände-Organisation, Freiheitsentwicklung im Getriebe eines überbürokratisierten und durch Querverbindungen abgesicherten Kasten-Staates sucht, so will er damit – ob bewußt oder unbewußt, bleibt gleichgültig – erneut eine „offizielle" Seite an Hegel gewinnen, um sich selbst damit zu rechtfertigen.[476]

Alle diese Gedanken bleiben Konstruktion. Allein schon deshalb, weil Hegels „Staat" ohne die Hegelsche „Gesellschaft" nicht proponiert werden kann. Solche Meinungen degradieren die „Gesellschaft" – wie es schon Franz Rosenzweig handhabte[477] – und sehen ihre Bedeutung nur in der Eigenschaft eines Hilfsmittels für die Einbringung „des naturrechtlichen Begriffs des Verhältnisses von Mensch und Gemeinschaft".

Der „fertig gemachte" Staat ist jedoch im Grunde nie „fertig" – und damit ist die These von einem „offiziellen Hegel" mit der Hypothek der Entwicklung belastet. Man könnte heute andere Organisationsformen des menschlichen Zusammenlebens unter die Lupe nehmen und sie

[473] In: „Marx und der Begriff des ‚Aufhebens'", in: DZfPh 1966, S. 345 ff.
[474] Über „Finalität" bei Hegel siehe: Eckhart von Bubnoff, „Die Entwicklung des strafrechtlichen Handlungsbegriffs von Feuerbach bis Lizt unter besonderer Berücksichtigung der Hegelschule", Verlag Carl Winter, Heidelberg, 1966.
[475] A. a. O., S. 255.
[476] Anders kann das Referat von Werner Maihofer, „Hegels Prinzip des modernen Staates", auf dem VI. Internationalen Hegel-Kongreß 1966 nicht verstanden werden. Die gleiche Deutung erfährt es durch den Presse-Bericht in der „Süddeutschen Zeitung" vom 24.9.1966. Daß dann solche Thesen, in Außerachtlassung der Einführungsworte zu diesem Kongreß und in Hinwegsetzung über Hegels Vorrede zur Rechtsphilosophie mit der weltgeschichtlichen Warnung [347] vor einer Gemüts- und Meinungsphilosophie, eine deutliche Aufforderung an den „Revisionismus" enthalten, das marxistische Lager zur Spaltung aufrufen und Aufweichungstendenzen wörtlich als Verbrüderung von Idealismus und Materialismus propagieren, erwächst alles aus einem mißverstandenen Hegel. Wichtig ist hier aber, festzuhalten, daß alle diese Versuche „über Hegel" oder „mit Hegel" angestrengt werden müssen, um in der Gegenwart vom Idealismus überhaupt vorgetragen werden zu können.
[477] In: „Hegel und der Staat", München/Berlin, 1920 bei Oldenbourg, Band II, S. 119.

auf ihre Hegel-Anfälligkeit hin prüfen.[478] Aber: Für keine dieser Gruppierungen könnte „Hegel“ als offizielle Philosophie mehr dienen. Noch weniger könnte eine Zusammenschlußform, die die gegenwärtige Philosophie noch nicht aufgegriffen hat, die aber philosophischer Grundlegung wartet, irgendwie mit Hegelscher „Offizialität“ etwas anfangen: die Avantgarde der fortschrittlichen Kräfte.

Hegels Staatsnähe wird gemeinhin mit „Preußen“ zusammengereimt – und auf die 30er Jahre des vergangenen Jahrhunderts eingeschränkt. Hegel nennt Preußen ausdrücklich einen jungen Staat, einen Staat, der sich erst seit zwei Jahrzehnten habe entfalten können.[479] Und Eduard Gans sagt dasselbe, wenn er Preußen einen „jungen“, einen „neuen“ Staat nennt. Das war also ein ganz anderes Preußen, als es Marx und Engels später erlebten. Man darf die Äußerungen der Klassiker des Marxismus über „Preußen“ nicht auf dieses Preußen der 30er Jahre, auf dieses „junge“ Preußen zurückbeziehen. Eric Weil und Joachim Ritter haben zu Recht vor solcher Ungeschichtlichkeit gewarnt. Ritter sagt: „Hegels Staatslehre nimmt das Freiheitsprinzip der Revolution auf und versteht es als die Voraussetzung aller *künftigen* rechtlichen und politischen Ordnungen.“[480]

[128] Indem aber für Hegel die „Gesellschaft“, konkret „die bürgerliche Gesellschaft“ die treibende Kraft ist, muß auch die Frage der Offizialität Hegels *von dieser aus* beurteilt werden. Eigentlich kann der Staat für Hegel das Prädikat des Offiziellen gar nicht verleihen, das hätte die (damalige) bürgerliche Gesellschaft tun müssen. Sie – tat es nicht. Als die Verkörperung des kommunizierenden und kooperierenden Daseins der Menschen vollzieht die Gesellschaft die soziologisch faßbaren und logisch terminierbaren, weil historisierbaren Entwicklungen. Der Staat als die „Wirklichkeit der sittlichen Idee“ (§ 257 der „Rechtsphilosophie“) hat daher auch bei Hegel ephemeren Charakter. Wer den Abschnitt c) des § 259 der „Rechtsphilosophie“ im Zusammenhang und gewissermaßen als Staatsprogramm wertet, dann § 345 in den Blick nimmt und schließlich all die kühnen Worte Hegels über die „Perfektibilität“ und die „Veränderlichkeit“ der Staaten[481] einkalkuliert, ferner aus der Geschichtsphilosophie die „*Kategorie der Verjüngung*“[482] herbeiholt und schließlich den Kampf gegen das „alte Recht“ in der Landständeschrift geschichtlich auswertet, der kann einfach nicht verstehen, wie Hegels Philosophie „offiziell“ für einen Staat, der auf Beharrung angelegt war, dienen konnte. Das – konnte nur ein einseitig genommener, ein mißverstandener „Hegel“ leisten.

Untersuchen wir die „Offizialität“ Hegels in Preußen! Eigentlich war sie nur eine Frage der Lehrstuhlbesetzung – doch auch dies ist wichtig. War es dabei etwa ein Mißgriff Altensteins, als er die Hegelsche Philosophie förderte und dem zuständigen Hochschulreferenten, dem Geheimrat Schulze, freie Hand für die Berufung von Hegelianern ließ? Oder haben nicht erst Altenstein und die ministerielle Bürokratie aus Hegel den „preußischen Staatsphilosophen“ gemacht, indem sie *ihr eigenes* „*Hegel-Bild*“ als Maßstab für die Beurteilung der akademischen Verwaltungsfragen anlegten? Hegel selbst hat nur den fünften Teil seines Lebens in

[478] Das tut im Grunde Sartre in „Critique de la raison dialectique“, Paris, bei Gallimard, 1960. Klaus Hartmann untersucht diese Zusammenschlußformen (Gruppe, Klasse, Staat, soziale Gebilde) in ihrem „Charakter als Hegel verwandte Transzendentalphilosophie“ in: „Sartres Sozialphilosophie“, Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1966. – Von ganz anderem Ansatz her legt Gerhart Leibholz in einem Aufsatz „Staat und Verbände“ (Zeitschrift „Recht der Arbeit“, München, 1966, S. 281 ff.) Gedanken vor, die die bundesdeutschen „Verbände“ als soziale Ballungen mit Hegelschen Termini erfaßbar aufzeigen.

[479] In: „Philosophie der Weltgeschichte“, a. a. O., S. 251.

[480] In: „Hegel und die Französische Revolution“, 1. Ausgabe, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen, 1957; 2. Auflage, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1965, S. 28.

[481] In: „Philosophie der Weltgeschichte“, a. a. O., S. 149 ff.

[482] Nach Hegel (Ausgabe „Die Vernunft in der Geschichte“, Meiner-Verlag, 1955, S. 34 ff.) sind es drei „Kategorien, in denen sich die Ansicht der Geschichte allgemein dem Gedanken darstellt: die Kategorien der Veränderung, der Verjüngung und die der Vernunft“.

Preußen zugebracht. Vorher lebte er in vier anderen deutschen Staaten, ja eigentlich in fünf anderen – und in keinem kam jemand auf die Idee, die von ihm vertretene Philosophie irgendwie als die jeweilige Staats-Philosophie anzunehmen. Auch in Preußen hatte Hegel, sobald er in die Öffentlichkeit drang, Schwierigkeiten: seine Geburtstagsfeier sollte in der Presse nicht so auffällig vermerkt werden, seine Reform-Bill-Schrift wurde zur Publikationsfortsetzung verboten. Er bekam nur die allerunterste Ordens-Stufe. Weder der preußische König noch der Kronprinz schätzten ihn oder seine Philosophie.

Hegel hat also „Preußen" nicht so erlebt, wie es heute angenommen wird. Es war damals auch noch nicht „fertig", sondern gerade im Werden dessen, was wir später „Preußen" nennen. In weltgeschichtlicher Bedeutung wurde Preußen erst durch das Kontrollratsgesetz Nr. 46 vom 27.2.1947 „fertig" gemacht.[483] Dies heißt: ausgelöscht, „ausradiert", und diesmal ohne aufbewahrt zu werden.

Das von Hegel erlebte Preußen sah anders aus. Hegel redete einem geradezu „modernen" Preußen das Wort. In der Auseinandersetzung mit Herrn [129] von Haller in der Fußnote zu § 258 der „Rechtsphilosophie" können seine Leitsätze nachgelesen werden. Keineswegs entsprach das damalige Preußen (und erst recht nicht das spätere) diesen Grundprinzipien. Aber das war für Hegel „Preußen", und nur mit diesem idealtypischen Staat kann und darf er zusammengebracht werden. Wir finden hier ein fast mit sozialistischen Elementen ausgestattetes Organ des Zusammenlebens der Menschen einer bestimmten Gesellschaft. Dieses „Preußen" kennt, so betont Hegel: vor allem „Pflichten" und wiederum Pflichten, des Oberhaupts, der Staatsdiener. Es zieht das Privatvermögen der Bürger so stark zur Deckung der allgemeinen Ausgaben heran, daß der Privatcharakter dieser Vermögen als Ganzes verlorengeht und nur noch eine gewisse vom materiellen Anreiz erzielte Unterschiedlichkeit im bürgerlichen Besitz besteht. Hegel sieht alles vom Ganzen her, von der Allgemeinheit – und von den Bedürfnissen dieser, von den „Staatsbedürfnissen". Für Hegel hat eigentlich der König selbst kein Vermögen mehr, ebensowenig auch die „preußischen Bürger". Sie „dürfen sich dem Dienst des Staates nicht entziehen" – sie müssen alle ihre Schritte vom Ganzen her einschätzen und werten. Die Vorwürfe aber, die Herr von Haller gegen solches Staatsdenken erhebt und die Hegel als „Kruditäten" und andersartige Abwegigkeiten spöttisch abtut, die kommen vom *Einfluß der Philosophie*. Hegel ist stolz darauf, daß die Philosophie solchen Einfluß ausübt, wenn er auch nicht wörtlich sagt, daß es seine Philosophie ist, die dieses Ergebnis rechtfertigen will.

Die eigentliche Wirkung hatten nicht Hegels Bücher, sondern die Vorlesungsnachschriften seiner Schüler. Dann aber vor allem der große editorische Erfolg der Freundesvereinsausgabe, der, wie wir heute wissen, der Witwe Hegel ganz erhebliche Beträge vermittelte. Mit dem Thronwechsel im Jahre 1839 war dies alles vorbei. Nun erfolgte die Verdammung der „Hegel-Brut". Die Einwirkung der Hegelschen Philosophie hatte sich während der 30er Jahre nur auf dem von Hegel als „inneres Staatsrecht" bezeichneten Bereich und vor allem auf dem Gebiete der „geistlichen Angelegenheiten" ausgewirkt. Auf das „äußere Staatsrecht" vermochte Hegels Philosophie nie einzuwirken, eine merkwürdige Tatsache für eine „offizielle" Staats-Philosophie. Was hier Hegel zum Thema des Interventionsverbots (§ 331), zur (damaligen) Sanktionslosigkeit des Völkerrechts (§ 333), zur sicherlich richtig konzipierten Kriegslust bestimmter Diktaturen um innerpolitischer Zwecke willen (§ 334) sowie zur Herausstellung des Friedens als des Höheren gegenüber dem Kriege (§ 338) sagt, ist entweder reine Dokumentation oder die Vorplanung eines (später kybernetisch faßbaren) „Spiels" bezüglich der „Verhältnisse der Staaten gegeneinander" (§ 340). Hier räumt Hegel der „Zufälligkeit"

[483] Es gilt festzuhalten, daß das bundesdeutsche Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe in E 10,39 diese Auflösung Preußens als „endgültig" bezeichnet.

erhebliche Chancen ein, woraus zu entnehmen ist, daß diese zwischenstaatlichen Beziehungen Hegel nicht allzu wichtig erscheinen.

Aber: Preußen war damals keineswegs von anderen deutschen Staaten abgeschnitten. Es berührt daher merkwürdig, daß fast nirgends die Hegelsche Philosophie (außer in Heidelberg und an einigen anderen Universitäten) [130] großen Einfluß gewann. Nicht einmal ganz Preußen war erfaßt! Berlin, Breslau, Halle – das mögen die Zentren gewesen sein. Hier glänzte das „Gestirn Hegels“.[484] Hier setzten es denn auch Studenten (durch Scharren!) durch, daß Angriffe gegen Hegel und Gans (in den Vorlesungen Stahls) unterblieben. Aber: eine wichtige preußische Universität blieb „*hegelfrei*“, wie der Chronist ausdrücklich festhält.[485] Das war Bonn. Als Bruno Bauer dorthin gelenkt wurde, war es gerade deswegen, um dieser Universität „etwas von dem Geiste Hegels zuteil werden zu lassen“. Daß geschichtlich diese Rechnung nicht aufging, ist bekannt. Doch bleibt der Vorgang eine Anknüpfungsstelle, um Karl Marx für seine Jugendjahre nicht im Zentrum, sondern nur am Rande des Hegel-Geschehens anzusiedeln.

Die „Höhestellung Hegels“ in Berlin hatte ihm *nur innerhalb seines* eigenen Kreises „unbedingte Machtvollkommenheit“ garantiert, wie Max Lenz in der „Geschichte der Friedrich Wilhelm Universität zu Berlin“ festhält.[486] Immer aber waren Gegner da, einflußreiche und zahlreiche. Gewiß, einige Jahre nach Hegels Tod und vor allem unter der Wirkung der Edition der Freundesvereinsausgabe kam die Mehrzahl der Doktoranden und Habilitanden in Berlin aus der Hegel-Schule. Max Lenz hält aber fest, daß der einzige, der in der damals überbesetzten philosophischen Fakultät ein Ordinariat erlangte, ein betonter *Hegel-Gegner* war: Trendelenburg.[487] Und als die „Größen“ der Berliner Universität rangierten damals – schon zu Lebzeiten Hegels ansetzend! – Ranke und Böckh. Auch die *Hegel-Treue* von Altenstein, der ja 1840 starb, war bei weitem nicht so stark ausgeprägt, wie manche meinen. Er hätte gegen die Berufung von Stahl, dem unerbittlichen Hegel-Feind, nichts ins Feld geführt und ihn noch zum Nachfolger von Gans gemacht, wenn er es erlebt hätte.[488]

Dies – und andere Fundstellen veranlassen erneut die Frage, ob wirklich Hegels „Offizialität“ in Preußen mit dem verglichen werden kann, was wir heute unter einer „offiziellen“ Philosophie verstehen zu müssen meinen. Wäre das ganze Problem nicht zutreffender unter dem Blick einer „*Hegel-Schule*“ und deren mächtigem Einfluß zu werten? Auf alle Fälle hat Willy Moog den Gedanken eines „offiziellen Hegel“ bei der Herausarbeitung des Einflusses von Altenstein und des Geheimen Rates Schulze auf die Entwicklung des Hegelianismus *nicht* aufgegriffen.[489] Man muß bedenken, die maßgebende philosophische Zeitschrift war in den Händen von Gans, also der Hegel-Schule. Die Freundesvereinsausgabe wirkte, sie erreichte für die damalige Zeit sehr hohe Auflage-Ziffern. Daß die Jugend dann hier ansetzte, um in das philosophische Leben einsteigen zu können, ist verständlich. Daß aber die einer gewissen Hegel-Auswertung sehr zugetane Theologie diese Jugend mit erzog und ihr den Eintritt in das bürgerliche Leben, in Staatsstellungen und gesellschaftliches Ansehen vermittelte, zeichnet

[484] So: Max Lenz, „Geschichte der kgl. Friedrich Wilhelms Universität zu Berlin“, Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1910, Band 2, 1. Halbband, S. 177.
[485] Max Lenz, a. a. O., Band 2, 2. Halbband, S. 25. In diesem Zusammenhang muß auf die Feststellung von Lenz (a. a. O., S. 26) hingewiesen werden, daß Hegels Witwe Bruno Bauer „großmütigerweise“ die Hälfte des Honorars für die 2. Auflage der Hegelschen ‚Religionsphilosophie‘ überlassen und ihn damit vor dem Hungertod bewahrt“ hatte. Auch das von manchen Schwarz-Weiß-Malern offerierte Bild der Hegelschen Ehefrau bedarf daher erheblich der Reinigung.
[486] A. a. O., Band 2, 2. Halbband, S. 393 ff.
[487] A. a. O., Band 2, 1. Halbband, S. 484.
[488] A. a. O., S. 486.
[489] In: „Hegel und die Hegelsche Schule“, Verlag Reinhardt, München, 1930, S. 409 ff.

gerade das preußische Staatsleben aus. Der rechtsphilosophisch und religionsphilosophisch ausgenützte Hegel war jedoch deshalb immer noch nicht *die* Staatsphilosophie schlechthin. Er war nur der Name für eine Philosophie, die von [131] einem bestimmten Staate in seiner bestimmten geschichtlichen Entwicklung als Instrument zeitweise ausgenützt werden konnte, eine Epoche, die im Jahre 1839 jäh und mit großer Ernüchterung endete.

Es blieb späterer Zeit vorbehalten, in Hegel einen „*Nationalphilosophen*“ zu erblicken. Preußen selbst hatte diesen Aspekt nicht herausgestellt. Es war dies das neugebackene „Deutsche Reich“, das just im Jahre des 100. Geburtstags Hegels selbst erst aus der Taufe gehoben worden war. (Daß dieses Jahr auch das Geburtsjahr des größten und erfolgreichsten *Hegel-Kritikers* war: Lenins, das mag für diejenigen, die sich gerne mit Zahlen-Spielen abgeben, am Rande vermerkt sein.) Hier wird nun Hegel für noch gar nicht vorhandenes, im Erwachen begriffenes *National-Gefühl* beansprucht, ein Vorgang, der eigentlich *Hegel-Ferne* verrät: denn Hegel hätte staatliches Geschehen und nationale Zusammenschlüsse nie ohne die „Vernunft“ gewertet. Köstlin und Rosenkranz bemühen sich denn mit allen nur denkbaren Mitteln, aus Hegel das herauszuholen, was nun das neue „Deutsche Reich“ an innerer Aufwertung brauchte.[490]

Damit kommt eine neue Sicht in das so verschieden schillernde Hegel-Bild: *Hegel in Verbindung mit einer Idee*. Eine deutsche Staatsidee mußte proklamiert und philosophisch erhärtet werden. Auch das sollte Hegel leisten. Aus dem offiziellen Hegel wurde der nationale, der „typisch“ deutsche Philosoph. Und so gesichert wurde dann dieser Blick wieder auf die Bindung und Verbindung Hegels zu Preußen zurückgestrahlt und nun auch für die „preußische Staatsidee“ (die doch eigentlich die Domäne von Immanuel Kant sein sollte!) ausgeschlachtet.[491]

Auch für die *Idee der* „*Staatsraison*“ wurde Hegel bemüht. Friedrich Meinecke übernimmt aus Hegels Staatsidee das Spezifische der Maximen staatlichen Handelns und reiht sie als „Staatsraison“ in seine historischen Darstellungen ein.[492]

---

[490] Karl Köstlin, „Hegel in philosophischer, politischer und nationaler Beziehung für das deutsche Volk, dargestellt“, Verlag der Laupp’schen Buchhandlung, Tübingen, 1870. – Karl Rosenkranz, „Hegel als deutscher Nationalphilosoph“, Leipzig, bei Duncker & Humblot, 1870. – [348] Rückblickend würdigt auch Rudolf Virchow in seiner Rektoratsantrittsrede von 1893 diese Zeit des Hegel-Einflusses.

[491] Wohl hat sich Karl Larenz in „Hegelianismus und preußische Staatsidee. Die Staatsphilosophie Joh. Ed. Erdmanns und das Hegel-Bild des 19. Jahrhunderts“, Hanseatische Verlagsanstalt Hamburg, 1940, gegen die Zeichnung Hegels als „preußischer Staatsphilosoph“ ausgesprochen. Er beruft sich hierfür auf Gerhardt Dulckeit „Hegel und der preußische Staat“ in: „Zeitschr. f. deutsche Kulturphilosophie“, Band 2, S. 63. Larenz weist auch zutreffend darauf hin, daß die eigentlichen preußischen Tugenden (er nennt es „spezifische preußische Einrichtungen“), wie die allgemeine Wehrpflicht oder die Selbstverwaltung der Gemeinden, von Hegel überhaupt nicht erwähnt werden. Larenz ersetzt aber die ihm doch wohl ideologisch naheliegende Zeichnung Hegels „als Preußen“ durch Beschwörung Hegels für eine „*Reichsidee*“. Er wird ihm Kronzeuge „für die Gemeinschaft des Volkes als sittliche Totalität“ (S. 15) und als Philosoph der Volks-„Gemeinschaft“. Hegel wird für das „gesunde Volksempfinden“ dieser nationalsozialistischen Gemeinschaft beschlagnahmt. Zu diesem rechnet auch der Antisemitismus. Der einst nationalsozialistische und heutige bundesdeutsche Erzieher der akademischen Jugend Karl Larenz bringt solchen Unsinn fertig, im Verein mit seinem einstigen und heutigen Kollegen H. Glockner. S. 65 a. a. O. lesen wir: „Das Buch von Rosenzweig (gemeint ist: „Hegel und der Staat“) ist das sprechendste Beispiel für den verhängnisvollen Einfluß, den das Judentum auch auf die Interpretation Hegels auszuüben verstanden hat“. Wir fragen: Wer übt heute einen „verhängnisvollen Einfluß“ aus? Sicherlich der Münchner Ordinarius Larenz, der in der Schrift „Sittlichkeit und Recht, Untersuchungen zur Geschichte des deutschen Rechtsdenkens und zur Sittenlehre“ im Band „Reich und Recht in der deutschen Philosophie“, W. Kohlhammer-Verlag, Stuttgart, 1943, Band I, S. 292 ff., Hegel für seine „Reichsidee“ ausschöpfen will und auf S. 332 sogar die graphische Darstellung des objektiven Geistes bei Hegel mit einer „völkischen“ Note ausstattet.

[492] In: „Die Idee der Staatsraison“, 3. Auflage, Oldenbourg-Verlag, München, 1963, S. 430 ff. – Siehe auch: Gerhardt Giese, „Hegels Staatsidee und der Begriff der Staatserziehung“, Leipzig, 1922.

Noch andere Organisationen haben sich eines „*amtlichen*“ *Hegelbildes* zu bemächtigen versucht. Immer, wo ein „gemeinsames Wollen“ an den Tag und als „substanzieller Wille“ in Erscheinung trat, kam dieser Zusammenschluß in die Versuchung, eine für sein „Wollen“ und seine „Substanz“, ja für sein „Vollführen“ philosophisch haltbare Grundlage zu suchen und deshalb bei „Hegel“ anzuklopfen. Hegel selbst konnte als solche Ausprägung des substantiellen Willens nur den Staat sehen und denken. Andere Formen *gemeinsamen* Wollens „*mit der Kraft der Vollführung*“[493] mußten ihm im Jahre 1820 (Erscheinungsjahr der „Rechtsphilosophie“!) fremd bleiben. Man könnte aber heute einige gewichtige Elemente seines Staatsdenkens, insbesondere die Gedanken der §§ 257, 258 der „Rechtsphilosophie“, auf die *politische Partei* umprägen. Hegel würde bei einem solchen Vorhaben nur stören, daß der Beitritt zur Partei freiwillig ist, daß also ein Vertrag vorliegt, der zwar das Gemeinschaftliche dieses allgemeinen Willens, nicht aber das an und für sich Vernünftige dieses allgemeinen Willens sieht. Und es haben sich denn auch tatsächlich politische Parteien (verschiedenster Provenienz [132] und unterschiedlicher Qualität) bemüht, für ihre Zwecke ein „offizielles“ Hegel-Bild herauszustellen. Denken wir nur an die Kurzform, die einst unter Stalin die „Große Sowjetische Enzyklopädie“ vertrat und die sich sogar im „Kurzlehrgang“ festzunisten verstand.[494] Auch andere politische Parteien hatten diese Hegel-Ausnützung versucht und hierfür ein vorbereitetes Hegel-Bild als „offiziell“ angeboten. Rosenberg machte es im nationalsozialistischen Staate zu plump und daher ohne Erfolg. Heute bieten CDU/CSU-Kreise einen „offiziellen“ Hegel ihren Mitgliedern und Gefolgsleuten an, der als der *Stammvater von Nationalsozialismus und Marxismus zugleich* fungieren und alles, was den katholischen Kreisen der Bundesrepublik der Gegenwart so unerhört schrecklich dünkt, auf dem Gewissen haben soll.[495] Auch politische Parteien suchen ein für sie selbst und ihre Anhänger verbindliches Hegel-Bild zu konstruieren. Als Beweis mögen die Bemühungen Max Adlers und des ganzen Austromarxismus dienen. Mit solch einfachen Kurzformeln wird dann im Partei-Jargon, auf Kongressen, Tagungen und vor allem bei der Vorbereitung und Planung von Publikationen gearbeitet.

---

[493] Daß das ganze Hegelsche „innere Staatsrecht“ zutiefst auf die Seinsweise des Handelns, des Vollführens, des *gemeinsamen* Tuns abgestimmt ist – aus den Zusätzen zu § 258 der Rechtsphilosophie leicht erweisbar –, das übersehen viele Arbeiten zum Thema der „Praxis“ bei Hegel. Neuerdings hat Sok-Zin-Lim (bei dem halboffiziellen CSU-Verlag in Bonn, 1963) eine zitatreiche Schrift über „Der Begriff der Arbeit bei Hegel“ vorgelegt. Diese „Hegel-Studien“ vergessen, daß im Zusatz zu § 258 festgelegt wird: „Die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen; ihre weitere besondere Befriedigung, Tätigkeit, Weise des Verhaltens hat dies Substantielle und Allgemeingültige zu seinem Ausgangspunkte und Resultate.“ Hegel fordert also die *gemeinsame* Arbeit als Ausgangspunkt und *Resultat*. Das Arbeitsprodukt hat „gemeinsam“ zu sein. – Wer dieses „Wir“ bei Hegel unberücksichtigt läßt, kann den Hegelschen Arbeitsbegriff nicht untadelig ermitteln. Über das Problem des „Wir“ als logische (und daher im Gefolge auch als soziologische) Kategorie bei Hegel [349] siehe: Wilhelm R. Beyer, „Vom ‚alter ego‘ zum Wir. Zur Konzeption gesellschaftlichen Bewußtseins“, in: „homo homini homo“. Festschrift für Joseph E. Drexel, Verlag C. H. Beck, München, 1966, S. 295 ff.

[494] Siehe: Kurzer Lehrgang der Geschichte der Kommunistischen Partei der Sowjetunion (Bolschewiki), Verlag Neuer Weg, Berlin, 1945, S. 126: „Bei der Charakterisierung ihrer dialektischen Methode berufen sich Marx und Engels gewöhnlich auf Hegel, als den Philosophen, der die Grundzüge der Dialektik formuliert hat. Dies bedeutet jedoch nicht, daß die Dialektik von Marx und Engels identisch ist mit der Dialektik Hegels. In Wirklichkeit haben Marx und Engels der Dialektik nur deren ‚rationellen Kern‘ entnommen, die Hegelsche idealistische Hülle jedoch beiseite geworfen und die Hegelsche Dialektik weiterentwickelt, um ihr moderne wissenschaftliche Gestalt zu geben.“ – Man wird gegen diese „Kurzformel“ nur einzuwenden haben, daß eigentlich alle, zwar zutreffenden, Stichworte unentwickelt und ohne Angabe des wesentlichen Inhalts hier vorgetragen und für ein formelhaftes Auswendiglernen bereitgestellt worden waren.

[495] Beispiele bei: Bertsch, „CDU/CSU demaskiert“, Berlin, 1961, S. 645; P. W. Wener im „Rheinischen Merkur“ vom 17.1.1958; neuerdings rückt der „Rheinische Merkur“ von dieser zu einfachen Zeichnung aber ab, siehe: Erhard Mock im „Rheinischen Merkur“ vom 23.9.1966, wo Hegel als „der Vater aller Dinge“ vorgestellt und die These „vom Hof- und Staatsphilosophen der preußischen Monarchie“ deutlich als nur einer von mehreren „Standpunkten“ relativiert wird.

Einer Kehrseite solcher Verkürzungsarbeit begegnen wir bei Georg Lukács, wenn er festhält, „daß in der Hegelschen Philosophie als solcher – in ihrem Idealismus, in der metaphysischen Abgeschlossenheit ihrer Systematisation – von vornherein die gedanklichen Voraussetzungen enthalten sind, die die Anpassung Hegels an den reaktionären preußischen Staat ermöglichten, ja vom Wesen seines philosophischen Systems her notwendig machten“[496]. Daß diese Kurz-Formel einfach die Mehrzahl der Hegelschen Werke und der Hegelschen Gedanken außer acht läßt, dann aber die Geschehnisse des Jahres 1839 und die Reaktionär-Werdung des nach der Meinung von Lukács schon reaktionären Staates Preußen einfach nicht einzudeuten weiß, mag nur am Rande vermerkt werden.

Dagegen gäbe es eine ganz einfache, geradezu simple Gegenprobe für die „Offizialität“ einer Philosophie: neben der Lehrstuhlbesetzung, die im Preußen der 30er Jahre des 19. Jahrhunderts gewiß erhebliche Beachtung fordert, steht die unmittelbare materielle Unterstützung. Sie geschieht durch Förderung und Zuschußgewährung für Anhänger, aber auch für Publikationen. Bruno Bauer hatte in der „Posaune“ festgehalten, daß „die Althegelianer vom Staat bezahlt“ werden würden.[497] Arnold Ruge hat dies Ludwig Feuerbach gegenüber ebenso, allerdings etwas versteckter gerügt.[498] Heute bringt es die „Internationale Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie“ – allgemein als „Gadamer-Gruppe“ bezeichnet – fertig, Druckkostenzuschüsse für ihre Hegel-Publikationen nicht etwa von einem Kultusminister oder einer anderen dafür gegebenenfalls zuständigen Stelle, sondern vom *bundesdeutschen Innen-Minister* anzunehmen. Daß dann – denn der *Innen*-Minister ist der für die Verfassungswidrigerklärung der KPD verantwortliche und für die Durchführung und Überwachung der BVerfG-Entscheidung zuständige Minister! – der hier gebotene „Hegel“ als „*offizieller Hegel*“ fungiert, dürfte auf der Hand liegen.[499]

[133] So bleibt also tauglicher Anknüpfungspunkt für all diese „offizielle“ Ausnützbarkeit Hegels nur der so oft mißverstandene Identitätssatz aus der Vorrede zur „Rechtsphilosophie“: „Was vernünftig ist, das ist wirklich – und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ Wer seine „Existenz“ begründen und diese Begründung weltgeschichtlich aufwerten will, der beruft sich auf diesen Satz und erklärt „Hegel“ zum offiziellen Künder seiner eigenen „Existenz“. Daß er damit auf Sand baut, das hat ihm Hegel in der Vorrede zur Zweitauflage der Enzyklopädie und eigentlich in seiner ganzen „Wissenschaft der Logik“ deutlich genug gesagt; er hat den Hegelschen Begriff der „Wirklichkeit“ mit dem *Schein* und damit gerade mit seiner „Existenz“ verwechselt und das „Wesen“ echter „Wirklichkeit“ verkannt.

Ein Staat mit Klassen-Charakter – und jeder „Staat“ im Sinne des hegelschen Wortgebrauchs hatte Klassen-Struktur! – ist davor zu warnen, Hegel als „offiziellen“ Philosophen zu küren. Hegel hat vor Marx den Klassen-Charakter des Staates erkannt, wenn er auch nicht die daraus resultierenden Folgen zu ziehen wußte. In den Vorlesungen über die „Philosophie der Weltgeschichte“ lesen wir, daß erst der Klassengegensatz den Staat hervorbringt.[500] Und das, was Hegel als der Staat seiner Zeit, als der bürgerliche Staat zur Seite stand, beruhte auf seinem eigenen Grundsatz: „Ein bürgerliches System ist die Bedingung für das Bestehen eines organisierten Staates.“[501] Auch den Ursprung des Staates weiß Hegel zu würdigen: „denn ein wirklicher Staat und eine wirkliche Staatsregierung entstehen nur, wenn bereits ein Unterschied der Stände da ist, wenn Reichtum und Armut sehr groß werden und ein solches Ver-

[496] In: „Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx“, in: DZfPh 1954. S. 288 ff., hier S. 291.
[497] In: „Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum“, Leipzig, 1841, S. 13
[498] Brief vom 25.2.1839, abgedruckt bei: „Ludwig Feuerbach. Briefwechsel“, a. a. O., S. 126.
[499] Siehe: I. Beiheft der „Hegel-Studien“, Bouvier & Co-Verlag, Bonn, 1964.
[500] „Philosophie der Weltgeschichte“, a. a. O., S. 207.
[501] A. a. O., S. 208.

hältnis eintritt, daß eine große Menge ihre Bedürfnisse nicht mehr auf eine Weise, wie sie es gewohnt ist, befriedigen kann“[502].

Haben sich – so müssen wir abschließend fragen – nicht etwa „Preußen“ oder die „preußische Staatsidee“ geirrt, als sie „Hegel“ zum „offiziellen Philosophen“ küren wollten? Nicht einmal „die Gottseligkeit“ hatte für ihn „die Erfordernis, um die Natur der Gesetze und der Staatseinrichtungen zu durchschauen“[503]. Und in § 272 wird die religiöse Begründung des Staates als „Geschwätz“ abgetan. Und darum darf im wirklichen Hegelschen Staate keine Inkongruenz zwischen Regierung und Volk bestehen. Das Volk ist ihm *Element* des Staates.[504]

Hegel hat den Staat „vergottet“. Das gilt. Aber: ist Hegels „Gott“ nicht – ein Götze?

12. Der restaurative Hegel

Es ist ungenügend, für diese Seite der Hegel-Beschäftigung die Zeichen des revolutionären Hegels einfach umzudrehen oder nunmehr das vom revolutionären Zugang nicht Erfaßte als die Domäne eines restaurativen Hegels zu nehmen. In der Tat wird Hegel vielfach so zweigeteilt, zwiespältig gesehen. Es heißt dann: „Hegels Philosophie ist zweideutig“[505], statt: mehr-[134]deutig. Wie die „Linke“ gegen die „Rechte“ der Hegel-Schule, die Jung-Hegelianer gegen die Alt-Hegelianer in dualistischer Ausrichtung gefaßt wurden, so werden den revolutionären Schichten der Hegelschen Philosophie restaurative gegenüber gestellt. Dieses dualistische Denken, das zu einer Alternativität gestaltet und mit einer Entscheidungs-Problematik *pro aut contra* [für oder gegen] belastet auftritt, bleibt un-hegelisch. Theoretisch würde ein solches Beginnen mindestens eine *dritte* Form, die Sicht eines reformatorischen Ansatzes, aufweisen müssen. Die Schwierigkeiten liegen hierbei darin, daß Hegels Kategorie der „Vermittlung“ nicht einfach als reine „Versöhnung“ oder gar als einfache „Mitte“ im aristotelischen Sinn, als Überdachung zweier sich gleichbleibender Ausgangsbefunde genommen werden kann. Dem politischen und weltanschaulichen Versöhnlertum wird bei Hegel auf alle Fälle weniger Boden zur Verfügung gestellt, als gemeinhin angenommen wird. Zwar hat ein solcher Aspekt die Geschichte der „Hegelei“ begleitet. Dabei wurde aber Hegels „dritter“ Erscheinung nicht die nötige Aufmerksamkeit gewidmet. Sie steht *über* und gleichzeitig in beiden Ausgangsphänomenen, nie in einer ausmeßbaren *Mitte zwischen* beiden. Sie fungiert auch nicht als Überdachung oder als reine, durch Addition gewonnene Synthese.

Der restaurative Hegel schöpft deshalb nicht (als Gegenspieler) aus dem revolutionären Hegel. Den Zugang bilden hierbei nicht allein die vom revolutionären Aspekt offen gelassenen oder anders, eben restaurativ, angegangenen Gehalte, sondern auch hier: der *ganze* Hegel, wenn auch anders akzentuiert.

Zumeist wird der Zugang für die Rechts- und Religionsphilosophie gewählt, um dieses Ergebnis eines restaurativ genommenen Hegel zu gewinnen. Warum zieht es restaurativ denkende Philosophen zu Hegel? Warum wirkt die Anziehungskraft der Hegelschen Philosophie auch nach dieser Richtung?

Johann Eduard Erdmann hatte Hegels Philosophie geradezu als *die* „Restaurationsphilosophie“ bezeichnet und zu ihrer Rechtfertigung ein rein äußerliches Moment, nämlich das Wachsen der Anhängerschaft seit dem Tode des „Gründers“ herbeigeholt.[506] Der Beweis zieht für „Hegel“ nicht, ebensowenig wie die Hinweise, daß (nach Hegel selbst) die Philoso-

[502] A. a. O., S. 207.
[503] „Rechtsphilosophie“, Ausgabe Meiner-Verlag, a. a. O., S. 229.
[504] In: „Philosophie der Weltgeschichte“, a. a. O., S. 142/143.
[505] David Friedrich Strauß, „3. Streitschrift“, a. a. O., S. 61.
[506] In: „Grundriß der Geschichte der Philosophie“, Verlag Wilhelm Hertz, Berlin, IV. Auflage, 1896, Band II, S. 738.

phie „eine bestimmte Zeit in Gedanken gefaßt“ sei – und Hegels „Zeit“ eben die Restaurationszeit war. Die „Zeitfassung“ der Philosophie darf nicht allein die herrschende Strömung berücksichtigen; auch der „Widerspruch“, politisch gesehen der „Widerstand“ (*gegen* die Restauration) rechnen zur betreffenden Zeit.

Erdmann hat die „Restauration“ bei Hegel in drei Punkten gesehen: Hegel hatte der Philosophie wieder „ihr Allerheiligstes“, eine Metaphysik, verschafft. Seine Logik sollte, indem sie zeigt, was das Absolute ist und daß dasselbe nur gefunden werden kann durch die mit der Selbstbewegung des Inhalts zusammenfallende Methode (Dialektik), der Philosophie wieder eine [135] Fundamentalphilosophie geben. Ferner suchte Hegel wieder ein positives Verhältnis gerade zu dem *theoretischen* Element der Religion herzustellen, was Kant durch die starke Betonung der Moral vernachlässigt hatte. Und schließlich war Hegel über Kants individuelle Sicht wieder zum antiken Begriff des sittlichen Organismus, des übergreifenden Rechts des Ganzen zurückgekehrt.[507]

Der Zugang zu einem restaurativen Hegel beginnt zumeist mit einem Aufbauschen der reaktionären Seiten der Hegelschen Philosophie, die dann zur Rechtfertigung der bestehenden Ordnung herangezogen werden. Der Stammvater dieser *Hegel-Sicht* bleibt Rudolf Hayms „Hegel und seine Zeit“[508], die letzten Endes von der Zeitkritik her Hegel als Philosophen seiner Zeit kritisiert. Ähnlich hatte Leo Tolstoi im „Hegelianertum“ seiner Zeit bedingte Rechtfertigungsversuche für einen restaurativ genommenen Hegel gesehen.[509] Der Gedanke der „Vermittlung“ dient ebenfalls dazu, zeit-gerecht das revolutionäre Moment der Verneinung des Alten abzubiegen. Hier kommt der Reformismus offen ins Spiel, wie ihn z. B. Tschitscherin vertrat.[510] Entwicklung wird kein Vorwärts-Schreiten, es bleibt ein Mehr, ein Zuwachs, ein Gewinn – zum Alten hinzu.

Für eine restaurative Hegel-Sicht spricht vor allem *die Geschlossenheit des Systems*, die ein gewisses *Beharrungsvermögen* in sich beinhaltet. Ein *Sekuritätsgefühl* beeinflußt das Denken. Man will wissen, was zu „wissen“, was wißbar ist, – und dieses Wissen als *Besitz* behalten. Die bürgerliche Weltanschauung greift zur Hegelschen Philosophie, um sich ihrer in diesem Sinne zu bedienen. Auch die Geschichtsphilosophie Hegels vermag diesem Bemühen Beiträge zu liefern. Das unsicher gewordene Bürgertum glaubt durch *Rückkehr zu Hegel* oder durch besseren Ausbau Hegelscher Philosopheme in und mit (an und bei) Hegel Rückhalt zu gewinnen.

Im Zeitalter der „Krise“, der „Entscheidung“, der unausweichlichen „Klärung“ eines selbst verschuldeten Entfremdungs-Vorganges weltgeschichtlichen Ausmaßes suchen die auf stetige Retardierung [Verzögerung] aller Entwicklung bedachten Philosophen, die mit dem *primum vivere, deinde philosophari* [Zuerst leben, danach philosophieren] einfach nicht ins reine kommen, irgendwo einen festen Halt. *Hegel wird Halt, Hegel wird Stütze.*[511] Hegels

---

[507] A. a. O., S. 639.

[508] Erste Auflage 1857. Neuauflage Verlag Olms, Hildesheim, 1962.

[509] Fundstellen siehe in der „Geschichte der Philosophie“, herausgegeben von der sowjetischen Akademie der Wissenschaften, a. a. O., Band IV, S. 47.

[510] Über Boris Nikolajewitsch Tschitscherin und seine Hegel-Auffassung, siehe: „Geschichte der Philosophie“, a. a. O., S. 60.

[511] Eine Variante bietet das Bild des *konservativen Hegel*. Martin Kriele hat in seinem Vortrag auf dem VI. Internationalen Hegel-Kongreß („Gesetzprüfende Vernunft und die Bedingungen rechtlichen Fortschritts“, abgedruckt in: „Der Staat“, Verlag Duncker & Humblot, 1967, S. 45 ff.) bei Hegel eine „perennie-[350]rende Annäherung des Rechts an die Gerechtigkeit unter Bewahrung des Überlieferten, des Gegebenen als traditionell Vorgegebenem“ zu sehen versucht. Und auf dem VII. Hegel-Kongreß (1969) sucht er dann aus § 278 der „Rechtsphilosophie“ Kapital für die Notstandspläne der Bonner Regierung zu gewinnen, obwohl er mit der These des Auslösens einer „regressiven Dialektik“ durch eine „abstrakte Souveränität“ gewissermaßen als phi-

„Entwicklungs"-Begriff wird in feste Bahnen gelenkt. Entwicklung selbst wird überblickbar. Das wird wichtig. Man will die Zukunft in den Griff bekommen, um entgegen Hegels ausdrücklichen Worten in den Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte („Der Philosoph hat es nicht mit dem Prophezeien zu tun"[512]) eine gewisse Zukunftsplanung einzubringen und hierbei Bestehendes zu sichern.

Der restaurative Hegel stellt eine Akzentverlagerung im Nachdenken Hegels vor. Die *Betonung* erfolgt auf partielle, einseitige Momente, obwohl das Ganze Gegenstand des Denkens bleibt, bewußt angezielt und prätentiös vorgetragen. Doch das einseitig Akzentuierte wird als „Wirklichkeit" genommen, als Hegelsche Wirklichkeit, also mit einem *Wesen* ausgerüstete Existenz. Und soweit das Ganze genommen bleibt, tritt es als geschlossenes [136] *System* auf. Es wird (un-hegelisch): *Resultat*. Das Prozeßhafte der Hegelschen Philosophie wird vernachlässigt, übersehen. Die *Vollendung* wird als *Abschluß* genommen und ausgewertet. *Der Zugang der restaurativen Anliegen zu Hegel wird zur Hauptsache vom Resultat her gesucht*. Die Hegelsche „Idee" wird als *wahr* genommen. Strauß hatte dies abschätzig vermerkt: „wenn sie eine Idee nachgewiesen haben, so sei damit auch ihre geschichtliche Wahrheit aufgezeigt"[513].

Die *Gleichsetzung von Idee und Wahrheit* dient einem das Vorhandene bestätigenden Denken. Das kritische Moment aller Philosophie wird dabei möglichst weit zurückgesetzt. Der *Zug zum Dogma* dominiert. Alles dies sah bereits Strauß, als er gegen solche Hegel-Einschätzungen zu Felde zog. Dazu konnte sich die restaurative Einstellung der Althegelianer noch auf Hegel selbst, auf seine eigene Neigung und Alters-Vorliebe berufen. Es lag auch nahe, daß sich solche Gegnerschaft gegen die restaurativen Seiten des Hegelschen Systems wehmütig an Kants Kritik-Lust erinnerte. Strauß: „Auch abgesehen übrigens von Hegels Persönlichkeit hat das Hegelsche System *in seinem Verhältnis zur Zeit* und den nächstvorhergegangenen Systemen eine Seite, welche es gegen die Kritik verstimmen mußte." Johann Eduard Erdmann hält denn auch Strauß' Hegel-Bild mit der knappen Formulierung fest: „Hegel, der durchweg antikritische, antirevolutionäre Restaurationsphilosoph."[514] Kant und Fichte verhielten sich zu dem objektiv Gegebenen kritischer, wenn es sein mußte negativ. Hegel tritt „mit einem mehr positiven und das Bestehende anerkennenden Charakter entgegen – *das System der Restauration den Systemen der Revolution*". So zeigte zum Beispiel Hegel gegen Fichte „diese Wirklichkeit, wie die Natur des Staates und der Religion als ein für sich schon organisiertes und begeistetes Ganzes auf"[515].

Nach Strauß vertritt demgegenüber *die revolutionäre Seite* „kein Dogma". Es werden „von vorneherein alle Ingredienzien vorgezeigt und der ganze Prozeß vor unseren Augen vorgenommen"[516].

Ruge sucht beide Denkwege zu Hegel (oder von Hegel weg?) mit journalistisch gefärbten Typisierungen zu treffen: Die revolutionären Seiten, die in den Hallischen Jahrbüchern anscheinend „ein warmes Nest gefunden haben", will er vom geistigen Bereich ausschließen und nennt sie einen „wahrhaften Bildungs-Krebs"; die restaurative Seite dagegen sind „die alten Sägeböcke der gemißbrauchten Terminologie und selbst Hegels ärgste Feinde".[517]

---

losophische *actio libera in causa* [in der Ursache freie Handlung] auf die Grundkonstruktionen hinweist, aber den wahren Grund, die gesellschaftliche Formation in ihrer Relation, ausklammert.

[512] Siehe Glockners Jubiläumsausgabe, Band 10, S. 185/186.

[513] David Friedrich Strauß, „3. Streitschrift", a. a. O., S. 61.

[514] In: „Die deutsche Philosophie seit Hegels Tod", a. a. O., S. 694. Ebenso S. 709.

[515] Strauß, a .a. O., S. 62.

[516] A. a. O., S. 59.

[517] Ruges Briefwechsel, a. a. O., Band I, S. 110 (an Weinholtz), S. 168 (an Werner).

Das restaurative Denken sieht die „formale Ausbildung des Hegelschen Philosophierens". Dies hat eine „Neigung zur formalistischen Verknöcherung" zur Folge.[518] Ludwig Feuerbach rügt „die fast wörtliche Wiederholung dessen, was bereits Hegel gesagt hat".[519]

Und sogar noch dieser restaurative „Hegel" gestattete eine gewisse „Entwicklung". Aber es war eine verengte, eine unterentwickelte „Entwicklung". Und: Soweit eine Befreiung von der Bindung für diese Entwicklung konstruiert wurde, blieb immer ein Übergeordnetes, ein Absolutes, auf das hin [137] die Befreiung inszeniert erschien. Entwicklung ist für dieses Denken Stufenfolge, Schichtung. Schon zwischen Wenzel und Strauß war Streit, ob solche „Philosophie, welche eine Stufenfolge immer höherer Entwicklung annimmt", das „Stabilitätsprinzip begünstige" oder – umgekehrt – revolutionären Gehalt in sich berge.[520]

David Friedrich Strauß, der noch nicht zum wahrhaft revolutionären Denken vorgestoßen war, irrte hier. *Entwicklung* allein, noch dazu nur stufenmäßig genommen, vertritt keinen revolutionären Denkansatz. Sie ist für Hegel zwar das Veränderungs-Prinzip und damit die Hauptsache; sie umgreift aber Revolution wie Reformation gleichwertig. Deshalb konnten sich auch die vom restaurativen Denken der Hegelschen Denkbereiche Beeinflußten jederzeit einer gewissen „Entwicklung" in der Geschichts-, in der Rechts- und in der Religionsphilosophie zuwenden und diese vertreten. Es kommt darauf an, *was* für eine „Entwicklung" gesehen und herausgearbeitet und in den *Zusammenhang aller Erscheinungen* gestellt wird. Für den Entwicklungs-Begriff (auch für den Hegelschen „Entwicklungsgedanken") ist Variationsbreite konstitutiv. Sogar der „Preußische Staat", meist als Typus eines restaurativen Staates vorgestellt, konnte und mußte sich „entwickeln", wenn auch langsam, schwerfällig – und nach einer bestimmten Richtung hin. Selbst Hegel mag diese Entwicklungsmöglichkeit des Staates gesehen und seine geschichtliche Entwicklungsnotwendigkeit erkannt haben, denn er hatte ja – entgegen seinem in der Rechtsphilosophie abgegebenen Versprechen, nur *das* darzustellen, was wirklich „ist" – einige ganz wesentliche Züge diesem Staat angedichtet, die er zu seiner Zeit niemals hatte. Möglicherweise hoffte Hegel, daß diese Verbesserungen erfolgen. Sie lagen entwicklungsmäßig „drin". Aber sie waren nicht das, was „war". So zeichnete Hegel gewissermaßen einen „besseren" Preußischen Staat, als den tatsächlich vorhandenen. Strauß hält denn auch gegenüber Wenzel fest: „Allein wiederum weiß hier, wer Hegels Rechtsphilosophie gelesen hat, daß in derselben manches Wesentliche ganz anders, als im Preußischen Staate, konstruiert ist. Es werden Geschworenengerichte verlangt, welche Preußen nur in Einer Provinz duldet; die Korporationen zu einer Grundsäule des Staatslebens gemacht, die in Preußen aufgehoben sind; das Zweikammersystem für das Wahre gemacht, was Preußen nicht hat; Öffentlichkeit der Ständeverhandlungen gefordert, welche in Preußen nicht stattfindet; die fürstliche Gewalt in weit engere Grenzen eingeschlossen, als ihr im Preußischen Staate gezogen sind."[521] Diese Liste wurde seitdem mehrfach und öfters ergänzt vorgetragen, wenn es galt, den Staat Preußen als den „Hegelschen Staat" von einigen unberechtigten Anwürfen zu reinigen, ohne zugleich die Fehler dieses „Preußen" zu verschweigen. So wäre zu erwähnen: § 290 der „Rechtsphilosophie" fordert eine „Gewaltenteilung", die das damalige Preußen nicht besaß. § 198 ebenso. § 291 fordert, Gründe der Geburt für die Berufung zum Staatsamt auszuschließen, eine Forderung, die Preußen bis zu seinem durch das Kontrollratsgesetz Nr. 46 vom 25.2.1947 gesetzten Tod *nicht* beachtet hat und die [138] seinem ganzen Staats*wesen*, seinem Staatstyp den Grundzug verlieh. § 290 der Rechtsphilosophie verlangt, daß „von unten, wo das bürgerliche Leben *konkret* ist, dasselbe auf konkrete Weise regiert werde" – eine Forderung, die Preußen bis zu seinem letzten Atemzug nie erfüll-

[518] Strauß, a. a. O., S. 120.
[519] Feuerbach an Ruge, Ruges Briefwechsel, a. a. O., Band I, S. 93.
[520] Strauß, a. a. O., S. 205.
[521] A. a. O., S. 205/206.

te und – an der es zugrunde ging. Die §§ 322, 332 ff. der „Rechtsphilosophie“ unterstellen eine Vorstufe des Völkerrechts, die das Preußen zu Hegels Zeiten nicht annahm und beachtete. (Z. B. § 333 den Grundsatz des pacta sunt servanda [Verträge müssen eingehalten werden], zwar in milderer Form als Kant, aber doch in einer Weise, die die „Zufälligkeit“ des Souveräns in Rechnung zog.)

Eric Weil hat in einer verdienstvollen Schrift[522] den Nachweis geführt, daß Hegel den preußischen Staat des Jahres 1821 und nicht den nach den Jahren 1833 vor sich sah und daß auch dieser Staat – allein schon im Gefolge der nach dem Wiener Kongreß erfolgten konstitutionellen Verbesserungen in den *anderen* deutschen Staaten – gar nicht so reaktionär wie das spätere Preußen war. Hegel ist ja dann auch tatsächlich – wir heutigen können dies besser verstehen, ohne es zu entschuldigen – in das Wachstum der Restaurationsepoche als Professor und Staatsbeamter „hineingeschlittert“, ohne zu merken, daß sich langsam und allmählich durch Maßnahmen der Exekutive das Gesicht des Staates verschlechterte, in etwa so, wie Philosophen und Professoren nach 1933 in die nationalsozialistischen Gegebenheiten (um den in den westlichen „Entnazifizierungsverfahren“ beliebten Ausdruck zu gebrauchen) „hineingeschlittert“ sind.[523]

Und es hat sich bis heute noch kein Philosoph die Mühe gemacht, Hegels *Korporations-Begriff* einmal auf die Empfänglichkeit für die moderne Erscheinung der Gewerkschaft hin zu durchleuchten. Heute würde in Hegels Staatsbild die *Gewerkschaft* als mittragendes Element des ganzen Staatslebens leicht einzubauen sein. Es könnte das gegenwärtige staatliche Leben in die Form einer „Hegelschen Rechtsphilosophie“ konzipiert werden, ohne daß mit diesem Hinweis mehr gesagt sein soll, als daß das „Rechtsstaats-Prinzip“ der westlichen Staatlichkeiten eine Darstellung in Hegelscher Manier vertragen könnte. Allerdings, auch dies wäre ein restaurativer Zugang zu Hegel.

Zweifelsohne hat Hegel „den Staat“ und damit den ihm zuhandenen, den Preußischen Staat zu sehr betont und als Verkörperung der sittlichen Idee weit über seine Aufgaben hinaus gesetzt. Dies darf aber nicht dazu führen, den „Preußischen Staat“ Hegels nun reaktionärer zu sehen, als er tatsächlich war. Es gab damals weitaus reaktionärere Ausprägungen von Staatlichkeiten. Immerhin war Preußen ein „reaktionärer“ *protestantischer* Staat und somit weitaus aufgelockerter als die *ultramontane* Form der Reaktion. Es geht auch nicht an, einige Vorgänge und Typisierungsmale der Jahre nach 1850 nun antizipatorisch auf das Preußen der 20er Jahre anzuwenden, wie dies A. A. Piontkowski[524] in seinem Hegelbuch übt. Die Keime der späteren Reaktion sah Hegel nicht. Dies mag ihm zum Vorwurf gemacht werden. Aber: Er selbst lebte sein geistig aufgeschlossenes Leben, im Theater, in den [139] Salons (auch der gewiß nicht muffigen oder altmodischen Rahel Varnhagen!), er reiste nach Wien, nach Prag, nach Paris, in die Niederlande, er besuchte Goethe. Er hatte überall persönliche Freunde. Er wurde von allen jüngeren Geistesgrößen verehrt, umschwärmt. Heine war bei ihm Hausfreund. Grillparzer war da. Ausländer biederten sich an. Man muß dieses sehr breite geistige

[522] Eric Weil, „Hegel et l’Etat“, Paris, 1950.

[523] Solche Übergänge eines Staates in eine andere (meist in eine reaktionäre, heute in eine neo-faschistische) Qualität vollziehen sich teilweise verdeckt, teilweise langsam, teilweise unter Zuhilfenahme an und für sich „neutral“ aufscheinender Momente. So sehen es die Universitätsprofessoren nicht so rasch, wenn diese Qualitäts-Verlagerung fortschreitet. Hegel hat es in Preußen auf alle Fälle noch im Jahre 1823 nicht gemerkt, daß seine Wahlheimat immer reaktionärer wurde. Aus einem Briefe vom 28.9.1823 der Schwiegermutter Hegels an ihre Tochter entnehmen wir, daß er zu dieser Zeit sich Geheimrat Schulze (dem damaligen Referenten der Berliner Universität im Ministerium Altenstein) gegenüber auf die „Freiheit der Wissenschaft“ berief und darauf bestand, daß er zu gesellschaftlichem Verkehr und wissenschaftlicher Unterredung sich „da annähere und da anschließe, wo er seine Befriedigung finde“.

[524] „Hegels Lehre über Staat und Recht und seine Strafrechtstheorie“, Berlin, VEB Deutscher Zentralverlag, 1960. Siehe hierzu auch meine Besprechung in „Neue juridische Hegeliana“, in: ARSPh 1961, S. 234 ff.

Leben der Umgebung des Berliner Hegel sehen, da ein Feuerbach genauso wie ein Schopenhauer in den Blick rücken, ein Gans (der ja immerhin Marxens unmittelbarer Lehrer wurde!), Cotta und andere bedeutende Persönlichkeiten mit Hegel in ständigem Geistesaustausch standen. Erst nach Hegels Zeit kam das Muffige in die Berliner Verwaltungs-Stuben und auf die Straße, erst als sich die kirchliche Seite der Hegelschen Freunde stärker in den Vordergrund schob, als die „Diadochenkämpfe" ansetzten und die Religionsphilosophie sich zur Richterin aufspielte, erst als die „*Berliner Althegelei*" Mode wurde.

Immerhin hatte auch Karl Marx anerkannt, daß Hegel trotz zahlreicher Widersprüche in seiner Staatsphilosophie positive Züge vorbereite, und sogar festgehalten: Hegel „hat keinen patriarchalischen, sondern einen *modern konstitutionellen* König entwickelt."[525] Ferner: „Hegel will die moderne gesetzgebende Gewalt."[526] Oder: „Hegel entwickelt das politisch-ständische Element im modernen Sinne." Dabei kam er allerdings bei der Festlegung seiner ständischen Korporationen zu „Inkonsequenzen". Hätte Marx die Landständeschrift von 1817 in seine Kritik einbezogen, hätte er die Verfassungsschrift von 1803 und Hegels Briefe mit berücksichtigen können, er hätte möglicherweise noch einige weitere „moderne" Züge an Hegel gefunden. Es ließ sich jedoch für Marx im Jahre 1843 gar nicht vermeiden, an das *ihm* zuhandene „Preußen" zu denken und dieses als das von Hegel theoretisierte anzusprechen.

Hegels „Preußischer Staat" kann nicht nach einem vorgefaßten Muster bezogen oder geliefert werden. Er war eine Sonderausprägung, dessen markante Züge sich erst nach Hegels Tode stärker austobten. Ein summarisches Urteil über den „Preußen-Staat Hegels" ist gefährlich, weil dem Schwaben Hegel manche typisch „preußische" Ausrichtung gar nicht als solche zu Bewußtsein kam. Neben den vielen empirischen Einwendungen gegen ein allzu enges und allzu restaurativ gezeichnetes Staatsbild Hegels muß immer wieder – für die philosophische Konstruktion – darauf hingewiesen werden, daß Hegels „Staat" phänomenal in den Bereich des „*objektiven Geistes*" gelangt und innerhalb dessen an den Entwicklungen, Erweiterungen und Umformungen seiner *ganzen* Geistes-Stufe teilnimmt. Die von Hegel vielfach gewiß unelastisch gezeichneten Züge des Staates kommen so als Ganzes in einen gewissen Fluß.[527]

Restaurations-Philosophie verschafft dem Traditionalismus Chancen. Da in der bürgerlichen Philosophie der Staat „traditionsgebunden" auftreten muß, wird Staatsphilosophie den Staat für das bürgerliche Bewußtsein nur restaurativ reproduzieren. Philosophie wird zur „Interpretation" des *vor*-[140]*handenen* Staates, was ja Hegel als das Programm seiner Rechtsphiloso-

---

[525] In: „Nationalökonomie und Philosophie", Verlag G. Kiepenheuer, Köln, 1950 (Herausgeber Erich Thier), S. 299. [MEW Bd. 1, S. 299.]

[526] A. a. O., S. 300. Ein vollkommen anderes „Prinzip des modernen Staates" entwickelt Werner Maihofer (sein Vortrag auf dem VI. Internationalen Hegel-Kongreß ist mehrfach abgedruckt; so in: „Schweizerische Monatshefte", 1967, S. 265 ff., und in der „Festschrift für Gerhart Husserl", Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1969, S. 234 ff.). Für ihn ist „das welthistorische Prinzip der konstitutionellen Demokratie" aus Hegels Prinzip des modernen Staates abzuleiten. Daß aber das Anliegen der „Moderne" ganz anders verstanden werden kann und von den fortschrittlichen Kräften verstanden werden muß, beweist Hermann Klenners Gegen-Vortrag „Der Grund der Grundrechte bei Hegel", abgedruckt in: „Schweizer Monatshefte", a. a. O., S. 252 ff.

[527] Eine reaktionäre Sicht Hegels führt auch leicht dazu, ihn in ein Schema für Paten- und Patentlösungen von „Preußentum" einzureihen. Dieses geistesge-[351]schichtliche Schema-Denken hat in den letzten 50 Jahren deutscher Geschichtsphilosophie (vor allem im Westen) erheblichen Unfug erzeugt. Wir erwähnen hier Friedrich Meinecke, der einmal Hegel, Ranke und Bismarck als die „drei großen Staatsbefreier Preußens" und ein andermal Machiavelli, Friedrich I. und Hegel als die „drei markantesten Gipfel der Geschichte der Machtstaatsidee" hinstellte. – Dieses Herbeiholen Hegels für geschichtsphilosophische Grundlegungen von Preußentum, Preußenstaat, Machtstaat usw. erinnert daran, daß in der Philosophie Hegel auch als *Zauberformel*, als *Beschwörungsformel* benutzt wird. Engels hat im „Anti-Dühring" (in: „Werke", Bd. 20, 54) festgehalten, wie Dühring mit solchem Beschwören Hegels, mit einem „Hegel-hilf"-Schrei operieren mußte. Über Meineckes „Hegelei" siehe: Gerhard Lozek, „Friedrich Meinecke – ein Stammvater der NATO-Historiker", in: „Zeitschrift für Geschichtswissenschaft", 1962, S. 1550 und 1566.

phie ausdrücklich bekanntgab. Eine *Aktionstheorie*, wie solche später Sorel entwickelte, konnte bei solcher Sicht nicht gedeihen. Dies ergibt sich aus der anderen Seite der Funktion des objektiven Geistes: das *Bewahren* wird isoliert. Thron und Altar schöpfen in der Praxis aus dieser Philosophie. Sie ziehen von Hegel Nutzen. Der konservative Wahlspruch Preußens: „Dem Volke muß die Religion erhalten bleiben", resultiert aus Hegelschem Staatsdenken, wie umgekehrt neuerdings nachgewiesen wird, daß auch der Satz „Religion ist Opium für das Volk", aus dem Hegelschen Wortschatz (bei der Darstellung der indischen Philosophie) aufkommt[528] und bei den Junghegelianern dann verschiedene, politisch und philosophisch einprägsame Ausmünzung erfährt.

Wer bei der Hegelschen Philosophie restaurative Momente sucht, muß auch das Bindeglied zwischen Staats- und Religionsphilosophie, die Geschichtsphilosophie mit heranziehen. Diese kann gerade an diejenige Seite der Hegelschen Philosophie anknüpfen, die den an und für sich revolutionär deutbaren Begriff des „Werdens" durch Einfang in ein einfaches Entwikkeln, Erweitern, Wachsen, Ergänzen abflacht, wie dies in der jüngsten Vergangenheit Friedrich Brunstäd[529] und in der Gegenwart Heinz Heimsoeth[530] belegen.

Heimsoeth kommt zu abwegigen Ergebnissen, wenn er zwar „Hegels Kategorie der Veränderung" als für die Geschichtsphilosophie tragfähig lobt[531], aber im gleichen Zuge den größten Un-Sinn (hier ist die Schopenhauersche Form der Kritik ausnahmsweise am Platze) daherredet. Es erscheint notwendig, diese Stellen wörtlich zu zitieren, denn Heinz Heimsoeth war in den letzten Jahren ein eifriger Propagandist der Gründung einer *gegen* die internationale „Hegel-Gesellschaft" gerichteten Vereinigung und bewußter Förderer „restaurativen Denkens". Hat das aber noch etwas mit „Hegel" zu tun, wenn die Unterschiede der Völker nicht mehr im „Geist" und in der Repräsentation eines „Volksgeistes" gesehen, sondern in der *Rasse* gefunden werden? Heimsoeth schreibt für den nationalsozialistischen Staat: „Die Verschiedenheit der Völker, nach Grad und Art ihrer Geschichtlichkeit, nach Schicksal, Haltung und Leistungen gewann jetzt neue Beleuchtung und Aufhellung durch Rückbeziehung auf die naturgegebene, in langwährenden Ausleseprozessen einst durchgereifte Kernverschiedenheit von Rassen, deren ... überdauernde Erbkonstanz sich als maßgebend erwies für die Art der physischen Vitalität und der Lebensenergien wie für die Art und Fülle der Begabungsanlagen in den völkischen Geschichtskörpern." Oder: „Je kräftiger das Leben ist in einem Volke oder einer Völkergruppe, je stärker und höher gezüchtet die rassische Erbsubstanz, je mannigfacher die inneren Anlagen und Spannungen, je souveräner der Aufstieg der Ungewöhnlichen und an Begabung Reichen, um so intensiver ist die Dynamik des Über-sich-Hinausdrängens, des Erfindens, Erkundens von bis dahin nicht Geahntem oder aber schon unbestimmt Gesuchtem, des ernsten Spiels mit neuen [141] Kombinationen, mit neuen Erfüllungen und neu-

[528] Siehe: Helmut Gollwitzer, „Exkurs zu dem Ausdruck, Religion ist Opium für das Volk", in: „Marxismusstudien", Folge 4, S. 14 ff. Auf die dort angeführte Literatur muß verwiesen werden. Z. B. Reinhardt Seeger, „Herkunft und Bedeutung des Schlagwortes: ‚Die Religion ist Opium für das Volk'", Halle, 1935.

[529] Brunstäd, der von der Philosophie später zur Theologie überwechselte, hatte ein politisches Konzept der Deutschnationalen Volkspartei, teilweise der volkskonservativen Strömungen in der Zeit der Weimarer Republik vertreten. Er wollte bewußt zu vielen Einrichtungen des Kaiserreichs zurückkehren. Seine Hegel-Auffassung hat in den letzten Jahren eine episodenhafte Rolle bei der Organisation der Hegel-Gesellschaft gespielt. Näheres darüber im Abschnitt „Der evangelische Hegel".

[530] Siehe vor allem: Heinz Heimsoeth, „Geschichtsphilosophie", Verlag H. Bouvier & Co, Bonn, 1948, S. 594, 587/588, 597 u. a. Anscheinend ist dieses von Nicolai Hartmann beeinflußte Sammelwerk erst später gedruckt, ausgeliefert und verlegerisch eingeführt worden, als die einzelnen Beiträge geschrieben wurden. Es kann sonst kaum „verstanden" oder als „Selbstverständnis" genommen werden, daß im Jahre 1948 (!) ein vom völkischen Rassebewußtsein getragenes Elaborat publiziert werden konnte bzw. durfte. Heimsoeth postuliert zwei Zugänge zur Geschichte: den „Weltzusammenhang" und „das Selbstverständnis des Menschen".

[531] A. a. O., S. 594.

en Entbehrungen, des Wagnisses und auf die Suche Gehens; – und dies im Äußeren der Lebensprägung wie in den innersten und geistigsten Anliegen."

Diese Sätze – im Überschwang einer Hitler-Deutung geschrieben – verdienen Entlarvung: äußerlich scheinen sie kühn, neu, revolutionär und progressiv. In Wirklichkeit stellen sie nur Worte, Floskeln, Verbrämungen des Anliegens des nationalsozialistischen Redeschwalls als Schutzmittel restaurativer Tendenzen vor. Dieser „Aufhellungsprozeß" der Geschichte, der „das Wichtigste" in der „Rasse" sieht, hat nichts mehr mit Hegels „Vernunft in der Geschichte" zu tun. Nicht einmal über den Umweg der Unterstellung einer „List der Vernunft" kann er sich rechtfertigen. Er bleibt: Abweg, Abart, Perversion. Ja mehr: *Gefahr*. Denn das Neue, das hier gepriesen wird, ist inhaltlich das Alte, das Morsche, dem nur der Elan beigestellt werden soll, damit es angeblich vorwärts, zu seinem Rasse-Verbrechen hin schreitet. Die Etikette „Hegel" soll beschönigen. Sie soll die „Kategorie der Veränderung", die hierfür nicht als gesellschaftliche Kategorie auftreten will, durch philosophische Kaschierung zur Garantie des nationalsozialistischen Führerstaates germanischer Rasse zwingen.

Derselbe Heinz Heimsoeth hatte ja bereits im Jahre 1920, ebenfalls „aus Anlaß Hegel", gegen das „Fortschritt-Dogma" Stellung genommen und vorgeschlagen, daß man sich „nicht an das Vergänglich-Verengte" klammern solle, auch nicht „am Fortschrittsdogma usw. ..."[532] Dies war deutlich.

Mit Rücksicht auf die gegenwärtige Stellung des Philosophen Heimsoeth in der Bundesrepublik, scheint es notwendig, eine weitere *Hegel-Sicht* Heimsoeths hier festzuhalten. Im Jahre 1934/35 hatte er, selbst Herausgeber der an Nazismen so reichen „Blätter für deutsche Philosophie", in diesen über „Politik und Moral in Hegels Geschichtsphilosophie" geschrieben.[533] Dabei suchte er Hegel zugunsten der nationalsozialistischen Weltanschauungslehre zu korrigieren. Die Kontroverse Staat und Moral wird so zerredet, daß „der Führer immer recht hat". Zwar wird der Name Hitlers nicht genannt und die Führerapotheose paßt auch mehr auf Mussolini, dessen „Wandeln auf schmalem Pfad"[534] als philosophisches Gebot eingeführt wird. Nationalsozialistischer Sitte getreu wird Nietzsche als der führende Verführer vorgestellt, d. h. Hegel wird mit Nietzsche verbunden, um das Moral-Gesetz des Nazi-Staates zu rechtfertigen. Die „großen Führergenien der Geschichte"[535] dürfen – nach Heimsoeth – in ihrer „Leidenschaft" alle „politischen Notwendigkeiten" durchführen. Sie dürfen „handeln" und sich dabei über Moralgesetze hinwegsetzen. Es sei nicht wahr, daß bei Hegel „die bloße Vernunft" herrsche, meint Heimsoeth. „Ihre idealistischen Gesichtspunkte bleiben abstrakte Prinzipien, wirkungslose Allgemeinheiten, sofern in ihnen nicht besonderer Inhalt, besonderer Zweck und Leidenschaft"[536] waltet. Ruhm, Ehre, Macht – das sind die Ziele dieser Leidenschaft. Gegen „Philister" und „Moralreflexionen" wird losgezogen, der Einzelperson bleibt nur die „Innerlichkeit". „Politik muß immer wieder ihren sittlichen Lebenssinn im [142] tieferen Kontakt mit dem geistigen Werden des Volkstums sich neu erarbeiten."[537] Für den nationalsozialistischen Hegel soll die Formel „alles ist erlaubt" gelten. Vorahnend wird zum Ausgleich hierfür antizipierend die These von der Kollektiv-Schuld abgestritten.[538] Sie wäre „falsche Moralität". Denn: „es handeln die politischen Genien der Tat".

---

[532] In: „Hegel. Ein Wort der Erinnerung". Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus. Erfurt, Verlag der Keyserschen Buchhandlung, 1920, S. 20.
[533] Verlag Junker & Dünnhaupt, Berlin, 1934/35, S. 35, S. 127 ff.
[534] A. a. O., S. 141.
[535] A. a. O., S. 127.
[536] A. a. O., S. 139.
[537] A. a. O., S. 148.
[538] A. a. O., S. 134/135.

Dies ist der Philosoph Heimsoeth, der nach Theodor Litts Tode als einer der Repräsentanten des Geisteslebens der Bundesrepublik Deutschland gilt. Im Jahre 1933 hatte er Hegels Beispiel vom „Kammerdiener und Held“ auf den „Helden“ Hitler gedeutet.[539] Wer mag heute sein „Held“ sein?

Die Mischung von beharrenden und äußerlich revolutionär aufscheinenden Elementen zeigt sich vor allem am Hegelschen Begriff der „Aufhebung“, eines die Dialektik des Idealismus krönenden Begriffs, der zugleich reich an materialistischen Grundgehalten auftritt. Der Begriff kann entschärft werden: das konservierende, restaurative Moment der „*Erhaltung*“ braucht nur betont zu werden, um dem ganzen Begriff eine einseitige Funktion zu sichern. Siegfried Marck ging diesen Weg und damit den Weg zur „Versöhnungsphilosophie“. Marck sieht bei Hegel eine solche „Versöhnungsphilosophie“, der er bei Marx einen „Entrüstungspessimismus“ gegenüberstellt.[540] Im Ausgang von einem Kantianismus betont individualistischer Grundhaltung meint er, daß „Hegel das Allgemeine, Absolute und Unendliche suche“ im Gegensatz zu Kant, dessen „Ausgang und Zielpunkt das Einzelne, Bedingte, Endliche“ sei. Also: Das Lebhafte, Unruhige, Wechselvolle wird bei Kant gesehen, bei Hegel das Ruhigere, Abgeklärte, Verharrende.[541] Nun ist es wohl zutreffend, daß Kants Kritizismus – bei guter Deutung – Fortschrittliches zu vermitteln vermag. Siegfried Marck hat gar nicht so Unrecht, wenn er Hegels „Identität der Identität und Nicht-Identität“ die kantische „kritizistische Einheit als Synthesis von Einheit und Verschiedenheit“ gegenüberstellt.[542] Die Hegelsche „*Identität der Identität und Nichtidentität*“ braucht nur etwas phlegmatisch genommen zu werden und sofort ist ein restaurativer Zugang zu Hegel geebnet. E. D. Kernig hatte in einem viel-diskutierten und infolge der daraus entstandenen Verwicklungen[543] von ihm nicht zur Drucklegung freigegebenen Vortrag auf dem „Hegel-Kongreß 1960“ in Wien dasselbe Thema angeschnitten: Identität und Nichtidentität kann als *Rechtfertigung* vorhandener Gegensätze angesprochen und zur philosophischen Begründung der *Zugehörigkeit* einer politischen Opposition zur herrschenden Macht unter dem Aspekt des „Ganzen“ herangezogen werden. Zutreffend sagte damals ein Diskussionsredner: „das ist der Zustand der englischen Oppositionspartei und der deutschen SPD: die Nichtidentität (politische Opposition) rechnet sich so zum Ganzen (‚der Identität‘), daß sie mit der entgegengesetzten, aber herrschenden Partei eine Einheit (‚Identität‘) bildet“. Dies ist restauratives Denken: die Nicht-Identität begnügt sich (oder wird damit abgespeist), einen *theoretischen* Identitäts-Status in einem übergreifenden Ganzen vortragen zu können.

[143] Ein anderer restaurativer Zugang zu Hegel wird von Friedrich Bülow eröffnet: „der Philosoph verlangt“ (nachdem „das Ideal der substantiellen Sittlichkeit“ beim frühen Hegel entschwunden ist) „eine gewußte und denkende Sittlichkeit, die sich in einer bewußt konstituierten Kulturgemeinschaft verwirklichen soll, deren Ziel es sein muß, das Gesamt- und Individualinteresse zum Ausgleich zu bringen“[544]. Wir sehen: Ausgleich, Konstitution einer Kulturgemeinschaft, Verharren, das sind hier die Ziele. Diese „Kulturphilosophie“, die es dann im Fortgang ihrer Entfaltung bis zu Nicolai Hartmanns „objektiviertem Geist“ bringt, hat immer einen gewissen Zug der Beruhigung, der Sekurität in sich, der den Ausgleich der Widersprüche des Lebens im „Trost der Philosophie“ erhofft. Das Ergebnis bleibt letzten Endes nicht konstituiert, sondern konstruiert.

---

[539] A. a. O., S. 137.
[540] In: „Hegelianismus und Marxismus“, Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft, Verlag Reuther und Reinhard, Berlin, 1922, S. 27.
[541] In: „Kant und Hegel. Eine Gegenüberstellung ihrer Grundbegriffe“, Tübingen. Verlag J. C. B. Mohr, 1917, S. 2.
[542] A. a. O., S. 49.
[543] Siehe: „Stuttgarter Zeitung“ vom 30.11.1960.
[544] In: „Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie“, Verlag Felix Meiner, Leipzig, 1920, S. 152.

In diesem Zusammenhang muß Nicolai Hartmanns Weg zu Hegel beachtet werden. Seine Vorliebe für die Topik distanzierte ihn erheblich von Hegel. „Wir können nur von Hegel lernen, nicht aber ihm nachfolgen", stellte er als Programm auf.[545] Dieses Lernen mag auf jeder Hartmannschen Problem-Ebene neu statthaben. Im Ganzen jedoch darf es die abgeklärte Ruhe und aristokratische Vornehmheit des Philosophen nicht stören. So sieht Hartmann das Hegelsche System „als gefangen" an; es öffnet sich nicht. Hegel ist der von der List der Vernunft gewissermaßen selbst Überlistete.[546] Indem nun Hartmann das an und für sich schon restaurative „System" Hegels in Problem-Bereiche auffädeln will und dabei nur die seiner „Neuen Ontologie" dienlichen betont herausstellt, „beruhigt" er Hegel. Nur die Worte, nicht aber die in der Hegelschen Philosophie schlummernden Praxis-Anleihungen werden geschätzt.

Aus der Schule dieses zwar äußerlich glatten und bescheiden auftretenden, im Grunde aber zurückhaltend und vornehm tuenden Philosophierens erwuchs dann die Fehl-Meinung, es sei „Problem-Denken" (bewußt in Gegensatz zu Hegel und einem nach-hegelischen Denken in den sozialistischen Staaten gerückt) immer schon „abendländisches" und geradezu typisch abendländisches Denken gewesen. Die Probleme bleiben immer die gleichen, wird vorgetragen. Durchgängige Lösungsversuche florieren und problematische geist-philosophische Erörterungen ersetzen das Denken des Denkens. Neuerdings hat Georgi Schischkoff diesem sogenannten „abendländischen Problemdenken" das seiner Meinung nach ungenügende „Denken der östlich-marxistischen Welt" gegenübergestellt.[547] Für dieses Bemühen hat der „Vater des Abendlands", Vergil, der die „Probleme" wahrlich satt hatte und den Denkbereich des Menschen als Ausdruck seiner Totalität nahm, überhaupt nicht gelebt. Dies Denken kennt die *Systeme* von Descartes, von Leibniz, von Hegel *nicht*. „Hegel ist tot" – für diese Denker. Oder er lebt in falsch pointierten summarischen Zitaten einer „Einfluß-Ideologie".

Deshalb hat auch Hartmann das „Reich der Werte" in den Denk-Vordergrund gerückt; auch dieses muß daher auf seine Hegelsche Tragfähigkeit untersucht werden. Hegel war kein „Wertphilosoph".[548] Er hat den allge-[144]meinen *Wert-Rausch* der „abendländischen" Philosophie der Gegenwart bestimmt nicht vorbereitet. Sein rationell gewonnener Ausgangs-Satz für eine Wertbetrachtung lautet: „Es wird vieles klarer, wenn man die feste Bestimmung dessen hat, was Wert ist."[549] Diese Feststellung genügt, um die Wert-Metaphysik der westlichen Gegenwart abzutun. Trotzdem aber liegt – bei einem restaurativ veranlagten Ansatz zur He-

[545] In: „Hegel", Verlag Walter de Gruyther & Co. Berlin und Leipzig, 1929, S. VII.

[546] A. a. O., S. 389. Beachten wir den gegenteiligen Ansatz. Karl Marx sagte in „Das Elend der Philosophie" (Dietz Verl., Berlin, 1947, S. 129): „*Hegel hat keine Probleme zu stellen. Er kennt nur die Dialektik.*" (Hervorhebung W. R. B.) Da Problemdenken gegen „Dialektik" als solche steht, wundert es nicht, daß gegenwärtig in der Bundesrepublik die Methodologie ein Problemdenken (unter dem aristotelischen Kennwort „Topik") fördert.

[547] Siehe: „Romantisch-germanisches Denken und sowjetische Gegenwartsphilosophie", in: ZfphF 1962, S. 579 ff. Lenins Arbeit „Über den streitbaren Materialismus" wird ungenau zitiert. Viele Werke sowjetischer Autoren, die in deutschen Übersetzungen vorliegen, also greifbar sind, zitiert der Autor nur aus dem Munde streitbarer Dominikaner-Literaten, der berüchtigten Sammlung „Sovietica", aus dem Wortschatz des Herrn Wetter oder anderen Quellen (z. B. kennt der Verfasser die deutsche Ausgabe von Schischkin nicht, so daß er nur Zitate aus Zitaten anführt). – Diese „Problem-Philosophie" sieht ihr vordringlichstes Problem nicht: die Problematik der Quellenforschung. Ihre einzige philosophische Quelle ist der Haß, der Haß gegen den Marxismus, solange und soweit er „geschlossen" als Macht auftritt. Schischkoff erhofft „eine Renaissance" der „Tradition des slawischen Problemdenkens" (S. 590) durch Förderung der „problembewußten Denker". In diesem „Haßhumanismus" (S. 592), der angeblich einen „echten" Humanismus in die sozialistischen Staaten verpflanzen will, offenbart sich nichts anderes als „das Problem" der Schaffung einer fünften Kolonne, einer „Philosophie" als fünfte Kolonne.

[548] Die notwendige Korrektur der Wert-Verzerrungen Hegels durch die idealistische Philosophie vollzog Eduard Rabofsky auf dem VI. Internationalen Hegel-Kongreß. Abgedruckt unter dem Titel: „Die Entstellung der Wertphilosophie Hegels durch die westdeutsche bürgerliche Rechtsphilosophie", in: „Staat und Recht", Berlin, 1969, S. 228 ff.

[549] Siehe Hegels eigenhändige Randbemerkung zu § 63 der „Rechtsphilosophie", Ausgabe Meiner-Verlag, Hamburg, 1956, S. 344. – Diesen Satz Hegels benützte Eduard Rabofsky, um in seinem Referat auf dem VI. Internationalen Hegel-Kongreß 1966 die Wertphilosophie des Idealismus einer rechtsphilosophischen Kritik zu unterziehen.

gelschen Gedankenwelt – eine Möglichkeit vor, das gegenwärtige Wert-Anliegen in Hegels Begriff des „Absoluten“ einzubringen. Es müssen nur „ewige Werte“ angenommen werden. Dann kann die Theologie leicht die Gedankenbrücke schlagen. Ludwig Landgrebe operiert also: „Als ... Vollendung hat Hegel selbst seine Philosophie begriffen ... In diesem Sinne können wir die gesamte abendländische Philosophie von ihrem Ursprung bis zu Hegel begreifen. Sie hat den Sinn einer *Befreiung des Menschen* in der Weise, daß keine andere Bindung von ihm anerkannt wird als die, die selbst in seinem Denken gerechtfertigte Bindung ist, Bindung an einen Ursprung, sei dieser nun griechisch als nous, christlich als der persönliche Gott, im Sinne Hegels als das im Prozeß der Geschichte sich entfaltende Absolute, oder modern gesprochen als ein Reich ‚ewiger Werte‘ und wie immer verstanden. In all diesen Deutungen, in denen das letzte Ziel der philosophischen Erkenntnisse eine Transzendenz ist, weiß sich der Mensch in seiner individuellen Existenz gebunden an *eine ihm übergeordnete Macht*, einen über ihm stehenden Sinnzusammenhang des Ganzen, einen Bereich des höchsten Seins – wie es dann später Nietzsche radikal formulierte: an eine *Hinterwelt*. In diesem Sinne ist die gesamte abendländische Philosophie bis zu Hegel zu verstehen als *Theologie*, was selbstverständlich keineswegs immer heißt Theologie im Sinne der christlichen Dogmatik.“[550]

Die modernen Kräfte sehen also an Hegel dasselbe wie die unmittelbaren Nachfolger Hegels, die den restaurativen Zugang zu Hegel wählten: angebliche Befreiung des Menschen, aber Befreiung unter gleichzeitiger Anerkennung an eine Bindung, die durch das Denken gerechtfertigt werden soll. Dies ist keine „Befreiung“, keine „Revolution des Denkens“. Dies ist Beharrung, Erweiterung erkannter Sinnzusammenhänge, Abhängigkeit von einem „Absoluten“. Mit anderen Worten: Dies ist erneute „Entfremdung“, Wesens-Entfremdung des Menschen.

Wird diese Entfremdung des Menschen mit einer „sittlichen Idee“ konfrontiert und vereinigt und die Entfremdung dann – was sicherlich wichtig bleibt – im Menschen selbst gesehen (also: als Frage des Humanismus!), so daß der Vorgang auf ethischer Basis als *Selbst-Entfremdung* erscheint, dann kann auch das Restaurative bei charakterlich starken Naturen zu historisch wertvollen Ausprägungen führen. Trotz der Einbettung in einen ungenügenden und abzulehnenden Hegel-Zugang bleibt die Einzel-Tat im Wertbereich des Historischen. Aus diesem Hegel-Zugang-Kreis seien nur zwei geschichtlich bekannte aufrechte Gegner des Faschismus als „Hegelianer“ vorgestellt:

[145] Benjamin Marius Telders[551], eine Woche vor Befreiung im Konzentrationslager Bergen-Belsen von der Lagerseuche dahingerafft, also: von Nazi-Verbrechern ermordet, hat wie der ebenfalls vom Nationalsozialismus ermordete Adam von Trott zu Solz die Hegelschen Gedanken vor allem im Staatsrecht zu modernisieren und in aktueller Formung zu verwirklichen versucht. Hier rückte das von Hegel noch sehr formal behandelte Völkerrecht in den konkreten Blick.[552] Aber: die Hinweise auf Hegel dienen zur Untermauerung eines *bestehenden* Zustands, wenn dieser auch idealisiert gedacht wird. Dies ist ein restaurativer Zugang zu Hegel, der auch durch die Beimischung spezifisch ethischer Momente seinen Charakter nicht verliert. Der Gegenwart wird ein idealistischer Geschmack verliehen, der den faden Geruch der „schlechten Wirklichkeit“ übertrumpfen soll. Von Trott zu Solz warnt davor, Hegelsche Lehren *unmittelbar* auf die gegenwärtigen staatlichen Zustände anzuwenden.[553] Der sittliche Wille, dem Trott zu Solz im internationalen Leben nachgeht, findet in der Hegelschen Philosophie ein Fundament. Die „innere subjektiv-substantielle Sittlichkeit des Staatsganzen“, die

[550] Ludwig Landgrebe, „Hegel und Marx“, in: „Marxismusstudien“, Folge 1, S. 43.
[551] Über Telders siehe: Baron van Haersolte im „Hegel-Jahrbuch“, 1961, Band II, S. 52 ff.
[552] Adam von Trott zu Solz, „Hegels Staatsphilosophie und das internationale Recht“, Göttingen, Verlag Vandenhoek & Ruprecht, 1932.
[553] A. a. O., S. 51.

im internationalen Verkehr mit gleichgelagerten Ganzheits-Phänomenen zusammentrifft, wird hier – gemäß der Änderung der ökonomischen Verhältnisse seit Hegels Tod – nur als „Erziehung“ verwendbar genommen. Die „Wirklichkeitsgestaltung“ der Staatswillen hat auf die ethische Grundlegung Rücksicht zu nehmen. Der „Wandlung der historisch-politischen Lebensbereiche“ entspricht die Forderung, „zu jeder Zeit dem sittlichen Gewissen und den souveränen Staatswillen neubewegende Inhalte zu bedenken und zu gestalten“ zu geben.[554] Welche diese Inhalte sind – das schöpft Trott zu Solz nicht aus Hegel, sondern aus einem vielleicht als „volks-konservativ“ zu nehmenden Denken oder aus einem zwar antifaschistisch verankerten, aber doch restaurativ veranlagten Postulat einer „politischen Ethik“.

Wir dürfen uns nicht täuschen: Der Staat, den diese „Hegelianer“ erhofften, war ein durchaus restaurativer, ja konservativer, wenn auch äußerlich die Bezeichnung „liberal“ nicht fehlte. Dieser „Staat“ versuchte die Entfremdung des Menschen von der „sittlichen Idee“ durch Beseitigung eines krassen Unrechts-Staates zu beheben, in der Erwartung, daß sich der „Rechtsstaat-Gedanke“ so kräftig erweise, daß er mit innergesetzlicher Notwendigkeit als Grundlage des kommenden Staates wirken werde. Diese Entfremdung (des Menschen mit der sittlichen Idee und deren Verkörperung im Staat) hat mit dem gegenwärtig zur Mode gewordenen Entfremdungs-Schema der westlichen Philosophie nicht viel gemeinsam.

Diese benutzt ebenfalls einen restaurativen Zugang zu Hegel. Der Entfremdungsbegriff wird fast zum Schlagwort aller „Hegelei“, insbesondere der „rationellen Hegelei“, die schon Ruge kannte und als „in Haft bei der Hegelei und ihrem Standpunkt der Spekulation“[555] charakterisierte. Solche „*rationelle Hegelei*“ sucht einen rational genommenen Entfremdungsbegriff als *tertium comparationis* für einen Vergleich zwischen dem Hegelschen (idealistischen) Entfremdungsbegriff und dem materialistischen Begriff der [145] Entfremdung zu nehmen. „*Entfremdung*“ *wird zur Aktualität des Hegel-Marx-Vergleichs*. Äußerlich modern, aufgeschlossen, die Zwiespältigkeiten des gegenwärtigen Lebens bedenkend und verratend, tritt diese Erörterung der Entfremdung und des Entfremdungsbegriffs als Dokumentation der Entfremdung des gegenwärtigen Menschen auf und entfremdet diese selbst, nämlich dem Sinngehalt der Frage. Hier muß vor allem Heinrich Popitz[556] erwähnt werden, dessen unerfreuliche Ausführungen Lieblingsthema der restaurativen Denkübungen an Hegel wurden.

---

[554] A. a. O., S. 142. Wichtig erscheint, daß Trott zu Solz mit der oft formelartig benützten These, Hegel hätte den Krieg als solchen verherrlicht, aufräumt. S. 74 sagt er: „Die hier hervortretende Auffassung des Krieges als einer Gelegenheit, die innerlichste Willenseinheit der sittlichen Substanz in allen [353] ihren Gliedern zu erhärten, verbietet es, platterdings von einer Verherrlichung des Krieges bei Hegel zu sprechen.“ Der Krieg ist hier gleichsam als das durchschlagendste Beispiel angeführt für die „innerliche oder äußerliche Not, ... wo jener Idealismus zu seiner eigenen eigentümlichen Wirklichkeit kommt“. Dieser Idealismus der in jedem „menschlichen und sozialen Zustand substantiell wirksamen Freiheitsidee fordert als notwendige Konsequenz neben jener sich ständig vollbringenden Selbstbelebung mit dem Sinn des Allgemeinen auch diese letzte opferbereite Ineinssetzung aller Willen mit der sie erst ermöglichenden geistigen Substanz des freien Staates“. – Siehe hierzu auch die Buchbesprechung der Neuauflage des Werkes von Trott zu Solz (Göttingen, 1967) durch Werner Jakusch in „Philosophischer Literatur Anzeiger“, Meisenheim am Glan, 1968, S. 174 ff.

[555] Ruge an Prutz (siehe: Briefwechsel Ruges, a. a. O., Band I, S. 258): „Während die *rationelle* Hegelei doch immer noch in Haft bei der Hegelei und ihrem Standpunkt der ‚Spekulation‘ ist.“ – Ruge gebraucht fortwährend den Ausdruck „Hegelei“ für die Hegel-Beschäftigung der Junghegelianer. Z. B. am 1.12.1839 an Prutz: „Die Sache ist so, daß Preußen die Hegelei auch ostensibel [zur Schau gestellt] abstößt“ (a. a. O., S. 188), später an Rosenkranz: „und wenn sich die Hegelei ganz aus Preußen abzieht“ (a. a. O., 1, S. 190). *Sogar Schelling gibt er das Wort „Hegelei“ in den Mund*, als er M. Fleischer gegenüber am 16.10.1841 von einem Besuch in Karlsbad berichtet, wo er mit Schelling über die Situation der deutschen Philosophie gesprochen habe. Dieser „verachte die jüngere Richtung der Hegelei keineswegs ...“ Ruge fügt hinzu: „Hegel selbst ist ihm ungenießbar“ (a. a. O., 1, S. 242).

[556] Heinrich Popitz, „Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx“, Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel, 1953. Die Arbeit, eine Dissertation, wurde von Karl Jaspers in eine Sammlung „philosophischer Forschungen“ aufgenommen.

Zunächst *befremdet*, daß der Zugang zum Problembereich der philosophischen Erhellung des Themas „Entfremdung“ restaurativ sein kann. Aber nicht jeder theoretische *Versuch zur Aufhebung der* „*Entfremdung*“ ist revolutionär. Auch die *Aufhebung* einer Entfremdung bleibt restaurativ, mindestens dann, wenn der Entfremdung eine neue, eine weitere folgt. Der *Ersatz der Entfremdung durch eine andere* bleibt un-revolutionär. Dasselbe gilt für das Denken von „Entfremdung“.

Diese so beliebte Entfremdungs-Thematik (auf dem Hegel-Kongreß 1956 in Nürnberg wurde angeregt, besser „Verfremdung“ zu sagen!) *befremdet*. Denn im Grunde will keiner dieser Interpreten die *Wurzel* der Entfremdung, die ökonomische Gesamtkonstellation der Gesellschaft, *aufheben*. Das, was Karl Marx als 25jähriger zu dem Hegelschen Entfremdungs-Begriff sagte, *gilt heute noch*: „dadurch daß Hegel das *Befremdliche* dieser Erscheinung ausspricht, hat er die *Entfremdung* nicht aufgehoben“[557]. Die ungemein vielfältige Entfremdungs-Thematik der Gegenwart kommt über diesen (hegelischen) Standpunkt nicht hinaus. Heute wird – und das ist eine der Hauptleistungen der idealistischen „Hegelei“ – der Entfremdungsbegriff selbst verfremdet, d. h. von seiner materialistischen Basis entfernt und unhistorisch benützt. Er wird – falsch.

Der Zugang zu Hegel *vermittels des Entfremdungs-Begriffs* soll die marxistische „Entfremdungs-Lehre“ ihres ökonomischen Aspekts berauben, sie „humanistisch“ (hier im Sinne des idealistischen „Humanismus“-Begriffs, also als ein Gebot der Menschenwertung auf rein geistigem Gebiet, ohne Frage nach der wirtschaftlichen Unabhängigkeit) umdeuten, sie rein begriffs-philosophisch zerreden und *selbst in Hegel* (was hier allein das Thema bilden kann) restaurativer gestaltet nehmen, als tatsächlich der Fall. Ausgangspunkt solcher Darstellung bleibt der Hegelsche Gedanke, daß die Entfaltung aller individuellen Kräfte, Fähigkeiten und Anlagen nur durch die bewährende, ständig in Frage stellende und ständig neu erprobende *Tat* möglich ist – eine Aufgabe, die nur durch die konkrete Gestaltung der „im Tun zu bildenden Wirklichkeit“ erfüllt werden kann.[558] Kann von solchem äußerlich tatenlustigen, innerhalb der Begriffssphäre aber beruhigtem Tat-Entfremdungsbegriff der marxistische Entfremdungs-Begriff abgeleitet werden? Otto Morf hat dargetan[559], daß es keineswegs genügt, den marxistischen Begriff der Entfremdung (auch nicht den der „Selbstentfremdung“) allein auf seine Herkunft von Hegel zu prüfen. Wenn schon eine geistesgeschicht-[147]liche Abkunft aus einem „epochalen Bewußtsein“ (à la Jaspers) statthaben soll, dann strömen bei Marx dermaßen viele andere Gehalte zu, daß auf diesem Wege überhaupt nichts erreicht werden kann.

Aber bereits der von Popitz und der ihm folgenden, kess aufgezogenen Dissertations-Literatur der „westlichen“ Gegenwart zum gleichen Thema benützte *Hegelsche* Entfremdungsbegriff hält einer Prüfung nicht stand. Ist also die Ausgangsposition falsch, kann das Ergebnis wissenschaftlich nicht abgenommen werden.

Hier wird Hegels Entfremdungsbegriff auf *Zeitbewußtsein* reduziert. Spielerisch fragt dann Popitz: „Gibt diese Situation nun Hegel die Berechtigung für die politische Umwälzung zu wirken?“[560] Die Frage wird durch eine Reduktion gelöst, durch eine solche auf die kritische Methode, innerhalb deren sich „das Beharrungsmoment jeder Lebensformen, die sich in ihren Konsequenzen bereits selbst widerlegt haben, psychologisch“ zeigen soll.[561] So „kann die Diskrepanz von Wirklichkeit und Idee gar nicht zum Problem werden“[562]. Und an diesen

[557] In: „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“, Marx/Engels Werke, Band 1, S. 283.
[558] Popitz, O. O., S. 118.
[559] Anläßlich der Besprechung des Buches von Popitz in DZfPh 1955, S. 527 ff., hier S. 529.
[560] Popitz, a. a. O., S. 41.
[561] A. a. O., S. 42.
[562] A. a. O., S. 43.

(jungen!) Hegel, der deshalb wohl zurecht unter die Klassifizierung des restaurativen Hegel rückte, soll Marx – nach Popitz – sich nicht nur „äußerlich anschließen", sondern vermittels *dieses* Anschlusses „stärker, als ihm selbst bewußt war, in Hegelschem Geist zu philosophieren beginnen"[563]. Bereits hier sehen wir, *warum* der sogenannten „abendländischen" Philosophie der Entfremdungs-Begriff auf einmal so viel zu sagen hat. Mit seiner Hilfe soll der Marxismus abgestumpft werden.

Alle von Marx an Hegel gerügten Mängel werden von der „Zeitkritik" der gegenwärtigen Hegel-Marx-Darsteller *bereits an Hegel* abgeflacht, um bei der Aufstellung des gegenwärtigen philosophischen Programms der Ideen-Untersuchung die Idee-Verbindung Marx-Hegel unbekümmert und verzerrt propagieren zu können. Hegels „Zeitkritik" zieht sich für diese Schau „kontinuierlich durch alle Stadien der Hegelschen Entwicklung"[564]. Und Hegel habe nicht etwa das Faktum der Zeitkritik überwinden wollen. Seine „Entscheidung" (als Jaspers-Schule *muß* dieser Terminus fallen) bedeutet vielmehr „die Überwindung der Verbindlichkeit des zeitkritischen Bewußtseins für die Philosophie". Es geht also gar nicht um die Aufhebung der Entfremdung, sondern um die der *Verbindlichkeit* des zeitkritischen Bewußtseins, das diese Entfremdung sieht und ihre Quellen entdeckt.

Die „Versöhnung" der Hegelschen Philosophie mit der Wirklichkeit, die Marx/Engels immer wieder anprangern, wird betont abgenommen. Es wird gar nicht der Versuch unternommen, die außerhalb dieses Fehlbereichs Hegels schlummernden und oft greifbar aufliegenden gegenteiligen Aspekte heranzuziehen. Nur der vom „jungen Marx" kritisierte Hegel wird *als der ganze Hegel* vorgestellt; dabei werden die kritischen Momente durch Einstreuung wahllos herbeigeholter Zitate verschärft. Herausgerissen aus dem Zusammenhang (aus der Geschichte der Philosophie) heißt es: „Wo aber die Freiheit der evangelischen Welt herrscht, da ist Ruhe." Eine so gesehene, auf „Ruhe" angelegte „Versöhnung" versöhnt keineswegs mit dem vorgestellten [148] Hegelschen Begriff der Entfremdung, dem alle – selbst die „nur" Hegelschen – Stacheln genommen sind. Da sich Entfremdung nur innerhalb von Zeit vollziehen kann, muß auch von dieser Seite her dem Entfremdungsbegriff die beruhigende Pille zugeführt werden. So heißt es denn bei Popitz: „Dieser Gedanke der kontemplativ-zeitlosen Bewegung ist die Grundlage der Hegelschen Zeitkritik in der Phänomenologie."[565] Ergänzend wird hinzugefügt, „daß Hegel die *unmittelbare* Bestätigung des Fürsichseins durch die Tat nicht kennt".

Ein solcher Entfremdungsbegriff (Hegels) sinkt ausschließlich zur *Darstellungsstufe* derjenigen Entfremdungs-Phänomene herab, deren praktische Lösung bereits im *actus mysticus* [mystische Aktion] gelingen kann. Diesem gegenüber soll dann bei Marx das *Ideal* treten[566], und zwar so, daß der Sinn der Geschichte bei Hegel die Gegenwart, bei Marx die Revolution wird.

Wenn bei Hegel die durch die Entfremdung entstandene Entzweiung nur „schlecht" versöhnt oder durch „Wiederaneignung" nur mangelhaft überwunden wurde, so richtet sich die marxistische Kritik vor allem gegen die „*Schlechtigkeit*" der Versöhnung, gegen den *Mangel* der Wiederaneignung, da sie die Fehler der Hegelschen Entfremdung und damit des Hegelschen Entfremdungs*begriffs* bereits mit der Rüge der *idealistischen* Note dieses Begriffs anzielt. Wie jeder idealistisch gewonnene Begriff, so ist auch dieser der Wirklichkeit nicht nach-, sondern vor-gebildet. Er ist also selbst Zeugnis einer „Entzweiung", einer Entfremdung. *Innerhalb* dieser – fehlerhaften! – Sphäre aber war Hegels Entfremdungsbegriff weitaus aufrüttelnder, als diese Sicht (Popitz' und seiner Nachfolger) annimmt. Nehmen wir nur die Vorrede zur Phänomenologie oder in der Religionsphilosophie die durch den Sündenfall eingetre-

[563] A. a. O., S. 43.
[564] A. a. O., S. 443.
[565] A. a. O., S. 121.
[566] A. a. O., S. 165.

tene „Entzweiung“[567] – immer will Hegel etwas Ungenügendes, etwas Unechtes, Fehlerhaftes, einen Mangel damit treffen. Es geht ihm um das *Faktum* der Entfremdung, nicht um die Phänomen-*Darstellung*. Daß Hegel dann eine „schlechte“ Versöhnung ins Spiel bringt, ist sein Versagen, zu dem ihn der idealistische Ansatz seiner Philosophie leiten und verleiten muß. Daß er aber das *Faktum* der Entfremdung überhaupt nicht gesehen oder in der ihm eigenen Dialektik nicht gewürdigt habe, trifft nicht zu.

Wenn auch der revolutionäre Gehalt des Hegelschen Entfremdungsbegriffes angezweifelt zu werden vermag[568], so darf er doch nicht auf ein rein phänomenologisch faßbares Institut zurückgeführt werden, wie solches bei einer ausschließlich restaurativen Betrachtung dieses grundlegenden Begriffes geschieht.

Joachim Höppner hat dies mit den Worten skizziert: „Die Hegelsche Dialektik hat Erscheinungen der Entfremdung gesehen, aber ihr eigentliches, reales Wesen nicht erfaßt, sondern idealistisch verdunkelt.“[569] Hegels Aufhebung der Entfremdung wird letzten Endes eine Bestätigung der entfremdeten Welt, in der sich das Selbstbewußtsein wiedererkennt. Die Aufhebung hat nur im Bewußtsein stattgefunden. Wenn auch Höppner Hegels Versuche, reale „Entfremdung“ zu überwinden, wie er es in der Reformbillschrift [149] zeichnet, unbeachtet läßt, müssen doch seine Hinweise, *warum* gerade jetzt die bürgerliche Philosophie diesen Hegelschen Entfremdungsbegriff durch eine „Anthropologie“ bereichern will, beachtet werden: nur um die „Aufhebung der Entfremdung“ wieder (hegelisch) mit der Aufhebung der Gegenständlichkeit zu identifizieren.

Der *Entfremdungs-Problematik*, einem der wichtigsten Themen der Gegenwart und Zeuge der aktuellen, nicht auf Vermittlung angelegten Auseinandersetzung zwischen materialistischer und idealistischer Anschauung, wird bei der Klarlegung des marxistischen Hegel-Bildes erneut Beleuchtung zuteil werden müssen. Hier erscheint die Feststellung geboten, daß *auf dem Rücken Hegels* und seines Entfremdungsbegriffs die Grundfrage der Philosophie erörtert wird. Dabei wird die restaurative Hegel-Sicht gezwungen, sich des ihr an und für sich nicht bereitstehenden Entfremdungsbegriffs zu bedienen und ihn für ihre eigenen Zwecke zu „entfremden“, d. h. durch Verlegung der Problematik ins Bewußtsein die *gegenständlichen Folgen* der Entfremdung abzuschwächen. Nur in dieser Schau konnte das Entfremdungsproblem als Philosophikum vom Existentialismus und seinen Gefolgsleuten zum „Zauberwort“[570] gestempelt werden. Existentialistische Philosophie hat dieses Hegelsche Thema und den Hegelschen Begriff geradezu „inventarisiert“[571] und mit dieser Einverleibung geglaubt, Hegel und Marx in zwar äußerlich lebhafter, inhaltlich aber doch ruhiger und abgeglätteter Weise versöhnen zu können. T. I. Oiserman hat in seiner Schrift „Die Entfremdung als histo-

[567] Es fällt auf, daß das „Hegel- Lexikon“ Hermann Glockners (Frommann-Verlag, Stuttgart, 1957) überhaupt *keine* Rubrik „Entfremdung“ und nur eine ganz knappe der „Entzweiung“ kennt.

[568] Vor allem Mario Rossi in „Drei Momente der Hegelschen Dialektik: ihre Entstehung, ihre Formulierung, ihre Auflösung“, in: „Hegel-Jahrbuch“ 1961, Band I, S. 12/13. Ferner derselbe in „Marx e la dialettica hegeliana“, Editori Riuniti, Rom, 1960, S. 124. Mario Rossi läßt nur bei dem *Berner* Hegel eine gewisse Ähnlichkeit des Entfremdungsbegriffes mit dem marxistischen Begriff der [354] Entfremdung zu. Umgekehrt hält Antonio Negri, „Stato e diritto nel giovane Hegel“, Padua, Verlag Cedam, 1958, den Entfremdungsbegriff Hegels zu *jeder* Zeit für grundlegend und philosophisch wichtig.

[569] In: DZfPh 1957, *S.* 338. Höppner zieht die aktuelle Schlußfolgerung: „Desgleichen hat die bürgerliche politische Ökonomie das Wesen der Entfremdung, die gesellschaftliche Arbeitsteilung unter den Verhältnissen der Klassenausbeutung nicht begriffen, vielmehr sanktioniert.“

[570] Hegel benützt dieses „Zauberwort“ selbst, und zwar für eine Erscheinung, die wir fast als „Entfremdung“ buchen können, nämlich für das Sich-Absetzen der Philosophie von der Religion. Siehe: Rosenkranz, „Aus Hegels Leben“, Leipzig. 1844, S. 182.

[571] Hans Friedrich Fulda, „Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik“, Verlag Klostermann, Frankfurt am Main, 1965, S. 73: „Hegel wird nicht mehr kritisiert, sondern inventarisiert.“

rische Kategorie“[572] reichlich Material verarbeitet, um den Versuch, Hegels Entfremdungstheorie als Grundlage des Marxismus auszugeben, widerlegen zu können. Wenn Paul Bonnel in „La Revue socialiste“[573] Hegels Entfremdungslehre als Grundkonzept marxistischer Philosophie zu entwickeln sucht, so muß er vorher die Hegelsche Dialektik mit dem Entfremdungsbegriff identifizieren und damit unwissenschaftlich einengen.

Mit gutem Grunde enthält denn auch das Sammelwerk „Entfremdung und Humanität“[574] ein Kapitel „Der hegelianisierte Marx“, weil ein von Hegel her gesehener Marx bereits ausgangsmäßig die Entfremdungserscheinung als Objektivierungs-Vorgang werten und der Marxismus gerade solche Passivierung der Entfremdung ablehnen muß. Das Schlimmste aber, was der „Entfremdung“ widerfahren kann, bleibt die Zurückverlegung in die eigene Brust des Denkers – und damit die Bewußtseinsspaltung des Philosophen. Das Ergebnis, eine ideologische Selbstentfremdung, will Ernst Bloch Hegel unterstellen, wenn er zwischen „Gut-Sein“ und „Gut-Finden“ eine entfremdende Trennung zieht und Hegel solcher Selbstentfremdung zeiht. Wie gefährlich die Blochschen Wortspiele werden, zeigt sich erst, wenn man die von Bloch überbetonte „Hegel-Nähe Marxens“ bedenkt. Bloch sagt: „Wem es gut geht, der hat es leicht, gut zu sein. Auch Hegel tut so, aber am falschen Platz, nicht gut seiend, sondern alles gut findend, um nicht gut sein zu müssen.“[575] Die Objektivation solcher Selbstentfremdung, ein Werturteil statt Seinsbefund, lenkt von der wirklichen, der realen Entfremdung ab.

[150] „Entfremdung“ zwingt philosophisches Denken, die *Aufhebung* der Entfremdung in den Griff zu nehmen. Damit werden die *Wurzeln* der Entfremdung im konkreten Fall aufgedeckt. Hegels Lösung, die vielfach als „Versöhnung“ der Wirklichkeit mit der Idee genommen wurde, findet ihre begriffliche Einführung in der Hegelschen „Mitte“ oder „Vermittlung“. Die Funktion der „Vermittlung“ zeigt aber in Wahrheit nur, daß die zur Entfremdung führenden Vorgänge alle miteinander „vermittelt“ sind und die Lösung in der Beseitigung der Wurzeln der Fehler „vermitteln“ können.

Ein Zugang zu Hegel über den Begriff der „Vermittlung“ muß nicht unbedingt zur „Mitte“ greifen, zur Versöhnung in irgendeiner „Mitte“ und im Mittelmaß. Er könnte bei der Tatsache vermittelter Zusammenhänge und beim Erkennen des universalen Zusammenhangs aller Erscheinungen stehenbleiben. Der restaurative Zugang zu Hegel drängt das Problem sofort in die „Mitte“, zur Mitte. Er sieht in einer „Vermittlung“ die Versöhnung der durch die Entfremdung entstandenen Widersprüche. Wer aus solcher „Versöhnung“ schöpft, will reformieren, ausgleichen, denn heute steht (im Gegensatz zum Mittelalter) *reformatio* näher zur *restauratio* denn zur *Revolution*. Dies war der Hegel-Zugang vieler russischer „Hegelianer“ des 19. Jahrhunderts, die immer wieder die Frage der Auseinandersetzung mit der „schlechten“ Wirklichkeit als Problem der Hegelschen „Versöhnung“ ansprachen. In unserem Jahrhundert hat vor allem Emil Hammacher solche „Versöhnungspolitik“ vertreten.[576] Sein politisches Postulat lautet: „die Errichtung der organischen Verfassung, in der Individuum und Allgemeinheit, Freiheit und Autorität versöhnt sind.“ Dieses Programm basiert er auf Hegel, dessen „im Grunde ebenso konservatives wie revolutionäres Prinzip heute noch den besten Ge-

[572] Deutsche Ausgabe im Dietz Verlag, Berlin, 1965, vor allem S. 27/28. Oiserman setzt sich a. a. O., S. 31 mit Jean Hyppolite auseinander, der in „Études sur Marx et Hegel“ sagt: „Die fundamentale Idee und gleichsam die Quelle des ganzen marxistischen Denkens ist der Entfremdungsgedanke, der Hegel und Feuerbach entlehnt ist.“ Siehe hierzu auch: Manfred Buhr, „Entfremdung, philosophische Anthropologie, Marx-Kritik“, in: DZfPh, 1966, S. 806 ff.
[573] Jahrgang 1957, S. 249 ff.
[574] Dietz Verlag, Berlin, 1964, S. 49 ff.
[575] Aus dem Beitrag von Tibo Kneif in der Festschrift „Ernst Bloch zu ehren“, Verlag Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1965, S. 323, Fußnote 10.
[576] In: „Die Bedeutung der Philosophie Hegels für die Gegenwart“, Leipzig, Verlag Dunker & Humblot, 1911, S. 70.

sichtspunkt zur Beurteilung der Politik, insbesondere zur Einordnung der sozialen Fragen“ angeblich abgibt. Die „soziale Frage“ – wird mit Hegel „versöhnlerisch“ zu lösen versucht. Dies ist mit Hilfe Hegelscher Kategorien wie Mitte, Vermittlung konstruierbar. Erhard C. Denninger hat denn auch „Hegels ausschließendes Maß“ als das *Maß* einer begrenzten Freiheit, die in einer Mitte (*und als Mitte*) genommen wird, gewählt.[577] Diese so mittelmäßig gezeichnete „Freiheit“ war in den kapitalistischen Ländern alsdann der Weg zum Faschismus, diese so „begrenzte“ Freiheit wird die von „Schranken“, „Grenzen“ und „Beschränkungen“ eingezäunte Freiheit, die Freiheit, die die Arbeiterklasse eben *nicht* „meint“.

Solche „Freiheit“, die in der Mitte von Maß und Zwang steht, d. h. in der Mitte von Zwang und dem „Wollen“ des „*coactus volui*“ [Gezwungen(ermaßen) habe ich gewollt], diese Freiheit, der gar nichts anderes übrig bleibt, als so frei zu sein, wie es gestattet und erlaubt bleibt, diese „Freiheit“, die niemals an die Hegelsche *Einsicht in die Notwendigkeit* nicht nur des Zwanges. sondern des Zwanges zur Änderung dieser „Freiheit“ ansteht, diese „Freiheit“ hat ein gerüttelt Maß von *Zufall* in und bei sich.

Auch über diesen Begriff führt ein Weg zu Hegel. Mario Rossi weist in seinen Arbeiten immer wieder darauf hin, daß Hegel das „Zufällige“ mit [151] dem Schein des Vernünftigen zu umgeben vermag. Die Bevorzugung des Zufälligen im philosophischen Problembestand hat insoweit etwas restauratives an sich, als das Nicht-Beständige über das Maß seiner zufälligen Existenz hinaus empor- und aus dem Feld der Möglichkeiten herausgehoben wird. Die „Einheit zwischen der Notwendigkeit des Seinsganzen und der Kontingenz des Seienden“[578] heiligt das *zufällig* Seiende. Restaurative Kräfte, die im Grunde um ihre Vergänglichkeit wissen, dies aber abstreiten, nehmen *alles*, was sich ihnen bietet, als beständig an. Auch – Hegel.

Die reaktionäre Hegel-Sicht zeitigt die jeweils politisch opportune Hegel-Deutung, wie sie in das *Gesamtbild* der herrschenden Klasse paßt und zur Abwehr fortschrittlicher Ambitionen benützt werden kann. Das Grundkonzept dieser „Hegelei“ kann zwiefach aufscheinen: Hegel wird der politischen „Linken“, dem politischen Gegner zugewiesen *und* diese Hegel-Beziehung wird zugleich als Vorwurf, als geschichtlicher, wissenschaftlicher und politischer *Vorwurf* vorgetragen. Als Beispiel sei hier Richard von Schubert-Soldern genannt, der im Jahre 1896 die *damalige* Sozialdemokratie anprangern wollte und sagte: „die Sozialdemokraten lehnen sich gerne an Hegel an mit mehr oder weniger (in der Regel wenig) Berechtigung; nur wird die Hegelsche Philosophie dann materialisiert“[579]. Das reaktionäre Moment der Hegel-Deutung liegt hier vor allem darin, daß Hegels progressive Elemente als Fehl-Quellen genommen und dem Gegner als Vorwurf angelastet werden.

Der Betrachtungsansatz vom *Gesamt-Hegel-Bild* einer herrschenden Klasse zeichnet letzten Endes auch Adornos Charakterisierung des „*restaurativen Hegel*“ aus. Die Denunzierung Hegels erfolgt hier[580], um den „evidenten Verfall von Individualität“ zu bejammern und die Deutsche Demokratische Republik als „die ärgste deutsche Reaktion des zwanzigsten Jahrhunderts“ von Hegel „präludiert“ [improvisiert] zu perhorreszieren [ablehnen]. Dabei verweist Adorno auf die Seite 115 der Meiner-Verlags-Ausgabe „Die Vernunft in der Geschichte“. Welchen Satz er hier speziell anzielt, sagt er nicht. Es dürfte aber bei der Abneigung Adornos gegen alles das, was irgendwie mit der Zeichnung „Kollektiv“ zusammenhängt, Hegels Deutung des Volks-Geistes gemeint sein. Hegel sagt: „Dieser geistige Inhalt ist ein Festes, Gediegenes, ganz entnommen der Willkür, den Partikularitäten, den Einfällen. der Individualität, der Zufälligkeit.“ Setzen wir – vom modernen Denkansatz aus – statt „geisti-

[577] In: „Das Maß als Mitte von Freiheit und Zwang“, in: ARSPh 1962, S. 327/328.
[578] Dieter Henrich, „Hegels Theorie über den Zufall“, in: „Kantstudien“, 1958/59, S. 131 ff.
[579] In: „Das menschliche Glück und die soziale Frage“, Tübingen, 1896, S. XXXIII (Verlag J. Laupp).
[580] In: „Negative Dialektik“, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main, 1966, S. 342.

ger Inhalt“ hier einfach: das Staatsbewußtsein der Angehörigen eines sozialistischen Staates und bekennen dann mit Hegel, daß dieses „ein Festes, Gediegenes, ganz entnommen der Willkür, den Partikularitäten, den Einfällen, der Individualität, der Zufälligkeit“ darstellt, so verstehen wir den Zorn Adornos, des Apostels der Individualität, der das Allgemeine nur im Zentrum individueller Verhaltensweisen psychologisch anzusiedeln bereit ist. Der so „restaurativ“ bescholtene Hegel kann leicht zur Abwehr aller fortschrittlichen Ambitionen ge- und damit mißbraucht werden.

[152] Umgekehrt wird aber Hegel auch *als Denker des Kollektivs*, der Gemeinschaftsarbeit, ja sogar des gemeinsamen Eigentums und der (gesellschaftlichen) Verteidigung desselben hingestellt, so daß *diese* Hegel-Sicht als gewisse, tatbestandsmäßig und erläuterungsmäßig „moderne“ oder gar unrestaurative Hegel-Deutung genommen zu werden verdient. Allerdings ist diese Auslegung: „Hegels Grundanschauung von der Realität der Gemeinschaft und ihrer geistigen Erzeugnisse und von der Notwendigkeit der Einordnung des Individuums in eine überindividuelle Einheit durchzieht seine sämtlichen Schriften“[581], *nicht* im Sinne des Postulats echten, sozialistisch gefaßtes Eigentums zu verstehen, sondern mehr als ideell genommene Konstruktion eines Mit-Eigentums aller Privateigentümer.

Die andere Ausnützung Hegels zum reaktionären Gesamtbild einer Klasse kann beispielhaft am Anglo-Hegelianismus aufgezeigt und an seinem Wortführer Bradley dargelegt werden. Hier wird „Hegel“ zur Frontstellung gegen Darwinismus und Materialismus ausgenützt und nur in dieser Einseitigkeit in das weltanschauliche Gesamtbild aufgenommen.[582]

Eine vollkommen andere Fährte zu einem restaurativ genommenen Hegel muß noch erwähnt werden, die der „Schule von St. Louis“ in den USA. Es wird die theistisch gefärbte Hegelsche „Idee des Absoluten“ zum Zentralbegriff gestaltet und zugleich damit ein Weg zum Individualismus eingeschlagen. Die Vertreter dieser Richtung werden summarisch als „St. Louis Hegelianism“ bezeichnet. Hier findet eine *Hegel-Anlehnung*, ja fast eine „*Hegel-Übernahme*“ statt, und zwar in einem Maße, wie das wohl kaum anderswo geschehen ist und so bewußt, daß man beinahe von einem „*Hegel-Kult*“ sprechen möchte.[583] Die Übernahme der rationalistisch gesehenen Momente des Hegelschen „Absoluten“ lenkte diese Richtung vor allem zur Pädagogik, in der ein kräftiger Individualismus zum Aufschein kam.[584]

Die Unterstellung einer *ausschließlich individualistischen* Haltung Hegels bedarf der Erwähnung, wenn alle auf ein restauratives Denken hinauslaufenden Hegel-Zugänge angeführt werden. Den Ansatz hierzu hatte Richard Schmidt in seiner „Rückkehr zu Hegel“ gesetzt.[585] Es fällt auf, daß dieser Individualismus auf eine „Führerpersönlichkeit“ vorahnend abgestimmt war: die Akzentverlagerung auf das rationale Element (vor allem in der Gesetzgebung) im Gegensatz zur Betonung eines unbewußten Evolutionismus schließt das Mitwirken des *Volkes* bei der *entscheidenden* Prägung des Volkswillens aus. Der Ruf nach dem großen

[581] Ansätze hierzu bei: Robert Falckenberg, „Die Realität des objektiven Geistes bei Hegel“, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig, 1916; Zitat aus S. 67. Siehe auch dortige Literatur.

[582] Es genügt ein Hinweis auf die Ausführungen des Redaktionskollegiums anläßlich der Neu-Herausgabe von Lenins Werken, Band 14, S. 409 (Fußnote 122).

[583] Siehe hierzu: H. Pochmann, „New England Transzendentalism and St. Louis Hegelianism. Phases in the History of American Idealism“, Philadelphia, 1948, Verlag Carl Schurz Memorial Foundation; ferner: Gerhard Baumgaertel, „Hegel in der Philosophie der Bewegung von St. Louis“, in: ZfphF 1960, S. 285 ff.

[584] Die neuere Hegel-Beschäftigung in den USA hat hingegen diese Enge längst überwunden. Sie verläuft parallel zur westeuropäischen Hegel-Interpretation, wenn sie sich auch mehr in reiner *Hegel-Darstellung* erschöpft. Siehe das von C. D. Travis bei der Universität Texas herausgegebene „*Hegel-Symposium*“ und die vom Wofford Symposium in Spartanburg veranstalteten Hegel-Diskussionen (die letzte November 1968 zur Religionsphilosophie).

[585] In: „Die Rückkehr zu Hegel und die strafrechtliche Verbrechenslehre“, Verlag Ferdinand Enke, Stuttgart, 1913, vor allem S. 47.

Mann, der alles „vernünftig“ regeln soll, wird *im Namen Hegels* erhoben, wenn auch R. Schmidt sich mit einem „unvoreingenommenen und urteilsfähigen Staatsmann“ bescheidet. So kann hier – fünfzig Jahre später hat A. A. Piontkowski anhand umfassenderen Materials gerade das Gegenteil *aus Hegel* abzuleiten vermocht[586] – die restaurative Trennung von „Norm“ und „Strafgesetz“ mit Hegelschem Denkansatz versucht und zur Niederhaltung wahrer demokratischer Anliegen benutzt werden.

Einen stark individualistisch gefärbten Hegel vertritt auch Hugo Fischer in seinem Buche „Hegels Methode in ihrer ideengeschichtlichen Notwendig-[153]keit“[587], wobei – echter restaurativer Denkübung gemäß – neben der „antikischen, auch christologische Metaphysik“ mit eingewoben wird.[588] Neuerdings hat Hermann Schmitz „Hegel als Denker der Individualität“[589] vorgestellt und dabei den Nachweis verbunden, daß in Hegels Philosophie immer der „Einbruch einer bedrohenden Macht“ obwalte[590] – ein Gedanke, der die in § 246 der „Rechtsphilosophie“ explizierte Dialektik der bürgerlichen Gesellschaft unhistorisch machen und die Hegelsche Erkenntnis vom Heraufdrängen der „unteren“ Volkskräfte entwerten würde. Eben dies muß als restaurativer Zug genommen werden: das dialektisch Erkannte, das als Notwendigkeit Gewußte wird abreagiert und in den Bereich eines „dunkel Hereinbrechenden“ verwiesen.

Sogar die Herausstellung des Gegensatzes zwischen Gesellschaft und Staat kann in restaurativer Absicht bei Hegel betont werden. Adalbert von Unruh[591] glaubt, daß es Hegels Verdienst war, diese Spannung als „Gegensatz“ in den „Mittelpunkt der politischen Dogmatik“ gestellt zu haben. Dabei habe Hegel gerade den Staat (in Umkehrung der Akzentverteilung bei Fichte!) als das Ideal, das Zukunftsweisende hingestellt – und diesen nicht nur restauriert, sondern fast konserviert; mindestens – als Institution.

13. Der faschistische Hegel

Die Verbindungslinie zwischen dem restaurativen und dem mit ihm verwandten faschistischen Hegel-Zugang zieht die Geschichtsphilosophie: die Periodisierungen der Geistphilosophie lassen es zu, Sonderausprägungen restaurativer Denkansätze im faschistischen Hegel-Zugang anzusiedeln. An der Wende restaurativer und faschistischer Hegel-Deutung steht ein „Hegelianer“, der zumeist farblos, „neutral“ oder rein historisch genommen wird und der für das Hegel-Bild der folgenden Jahrzehnte erhebliche Verantwortung trägt: Georg Lasson. Bereits im ersten Weltkrieg hatte er im „Hegel-Archiv“ unter dem Motto „Hegel und die Ideen von 1914“[592] Hegel Zukunftsvisionen auf den Imperialismus Deutschlands unterstellt und ihn (unter Berufung auf Johann Plenge) zum „geistigen Vater des Staatsgedankens von 1914“ gestempelt. Gegenüber der zukünftigen Entwicklung enthält sich Lasson einiger Weitblicke. Er denkt eng, restaurativ, und damit eben die faschistische Entwicklung vorbereitend. Reserviert sagt er: „Davon kann nie die Rede sein, daß der Kapitalismus vom Sozialismus abgelöst werden und auf das Zeitalter des Kapitalismus ein Zeitalter des Sozialismus folgen könne.“ Hat sich hier „Hegel“ geirrt oder nur der „Hegelianer“ Lasson blamiert?

---

[586] A. A. Piontkowski, „Hegels Lehre über Staat und Recht und seine Strafrechtstheorie“, deutsche Ausgabe von John Lekschas, Deutscher Zentralverlag, Berlin, 1960. Siehe hierzu auch meine Besprechung in „Aktuelle juridische Hegeliana“, in: ARSPh 1961, S. 227 ff.

[587] München, in der C. H. Beck’schen Verlagsbuchhandlung, 1928.

[588] A. a. O., S. 293. In Gegensatz zu zahlreichen prominenten Hegel-Interpreten meint Fischer: Hegel „sei Individualist. Er vernachlässigt die Gemeinschafts-Bedingtheit alles persönlichen Wirkens“ (S. 253).

[589] Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1957.

[590] A. a. O., S. 17.

[591] In: „Dogmenhistorische Untersuchungen über den Gegensatz von Staat und Gesellschaft vor Hegel“, Leipzig, Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1928, S. 100 ff.

[592] Meiner-Verlag, Leipzig, 1916, Band III, S. 57 ff.

Lasson denkt aber auch noch nach der Revolution von 1917 und der von 1918 so eng. Im Jahre 1920 publiziert er ein Buch „Hegel als Geschichtsphilosoph“[593]. Dort lesen wir: „Der Umsturz vollends, der jetzt in Begleitung des Weltkrieges eine Reihe von Staaten bereits aufgelöst hat und andere noch mit Auflösung bedroht, wird sich je länger je mehr als ein bloßes [154] Zwischenspiel in den ungeheuren Auseinandersetzungen herausstellen, die zwischen Weltmächten auf Erden begonnen hat. Das wahrhaft umwälzende Ereignis ist zweifellos der Weltkrieg selbst; er hat heute noch nicht einmal seine erste Phase durchlaufen, und niemand kann sagen, ob er nicht noch Jahrhunderte fortdauern wird. Denn sein Ende wird nicht früher eintreten, als bis das Volk, dem von der Vorsehung der Beruf geworden ist, das Prinzip der wahren staatlichen Kultur in der Menschheit aller Erdteile heimisch zu machen, zu der physischen Macht und geistigen Reife erstarkt sein wird, daß ihm die Mächte nicht mehr widerstehen können, die heute noch mit ihren minderwertigen Prinzipien den Erdball zu unterjochen sich berechtigt wähnen.“

Hitlers Lieblingsthemen: Vorsehung, Minderwertigkeit, Macht, wahre Kultur scheinen hier, bei dem „Hegelianer“ Lasson im Jahre 1920 auf! *Diese* (Lassonsche) Weltgeschichte als die wahre Theodizee [Gerechtigkeit/Rechtfertigung Gottes] bleibt auf den Nationalsozialismus hin angelegt. Sie kann gar nicht anders gedeutet werden. Nahm der Faschismus diese Prophezeiung ab? Der Austrofaschismus griff überhaupt nicht, der deutsche Nationalsozialismus nur zögernd, der italienische Faschismus allerdings kräftiger und der holländische Antisemitismus (Bolland) mit beiden Händen – nach Hegel. Für die Zeit des deutschen Nationalsozialismus wurde *Nietzsche* die große Mode. Nur von Nietzsche her blieb ein gewisser Zugang zu Hegel, in Deutschland durch Heideggers Weltkriegsvorlesung „Nietzsche“[594], in Italien durch die Betonung der Linie Hegel-Sorel-Nietzsche.

Heimsoeth, der bereits im vorigen Kapitel erwähnte Philosoph, hatte ebenfalls über Nietzsche den Weg zu einem nietzscheanisch gesehenen Hegel gefunden und war dann zum Faschismus weitergegangen, insbesondere zu Mussolini, dem großen „Genie“. Gewiß, der nationalsozialistische Kultur-Redner Rosenberg lehnte Hegel ab, nicht einmal über Nietzsche konnte er einen Zugang zu ihm finden. Aber Alfred Baeumler kleidete Hegel, soweit er für ihn in seiner Nazi-Zeit tragbar blieb, in Nietzsche. Im „Mythos des 20. Jahrhunderts“[595] erwähnt Rosenberg dreimal Hegels Namen, aber so unglücklich und neben der Sache liegend, daß man sofort sieht, der Autor hat Hegel niemals gelesen, geschweige denn verstanden. Für Rosenberg ist Hegel der „Höhepunkt einer abstrakten Machtlehre“ und Förderer eines Beamtenstaates. Hegel stünde gegen den „organischen Volkskörper“ und verachte „das Volk“. Das ist alles, was gesagt wird, summarisch und ohne jegliche Begründung.

Alfred Baeumler hatte sich in seinem „Männerbund und Wissenschaft“[596] scharf *gegen* (Hegels) „Idealismus“ gewandt, gegen einen Idealismus, „der von einem abstrakten, allgemeinen Begriff der Idee ausgeht, der niemals eine Wirklichkeit angemessen ist“[597]. Deutlich lehnt er den Staat ab, der „zur Identifikation mit der bürgerlichen Gesellschaft neigt“[598]. Das Volk als Sinnbild der „völkischen Idee“ steht ihm jenseits des Staates. Für Rosenberg und für Baeumler (während seiner Nazi-Zeit) gilt: Es sind allgemeine Aussagen, die den kritisierten Philo-

[593] Meiner-Verlag, Leipzig, 1920, Zitat S. 172.
[594] Nunmehr verlegt bei Günter Neske, Pfullingen, 1961, 2 Bände. Auch Jaspers schrieb einen „Nietzsche“. Überhaupt: wer schrieb damals – und darnach! – nicht alles über Nietzsche? Wie heute die Denkbeziehung Marx – Hegel die große Mode ist, so war damals Nietzsche *die* Mode.
[595] Hoheneichen Verlag, München, 1930, S. 495-497 oder S. 525: „Es bildete sich eine neue blutfremde Machtlehre, wie sie in Hegel ihren Höhepunkt fand und von Karl Marx dann in neuer Umfälschung übernommen wurde.“
[596] Verlag Junker & Dünnhaupt, Berlin, 1934.
[597] A. a. O., S. 126.
[598] A. a. O., S. 39.

sophen an *den* Platz rücken sollen, wo [155] ihn billige Neugierde und Zitatbedürfnisse bereits vorher angesiedelt haben. Die Ablehnung Hegels beruht hier nicht auf philosophischen Gründen; sie bedarf dafür wegen ihres ephemeren Charakters keiner weiteren Erwähnung. Zu bemerken ist nur, daß dieser selbe Alfred Baeumler *vor* seiner nationalsozialistischen Karriere anders dachte und 1921/22 – was vergessen wurde – Hegels *Aesthetik* „unter einheitlichem Gesichtspunkte ausgewählt, eingeleitet und mit verbindendem Text versehen" hatte.[599] Baeumler hatte damals – mit großem Einfühlungsvermögen in Hegels Gedankenwelt – die Aesthetik „das Schwesterwerk der Phänomenologie" genannt[600], die Entfaltung der Völkercharaktere in der Kunst als Inhalt der Weltgeschichte genommen und das Ziel – die Überwindung der Kunst – in der Entwicklung der Seele in „unruhigen, dem unendlichen Gehalt nie völlig angemessenen Produkten" gesehen, so daß diese Seele „unendlich frei sich, als der zum unendlichen historischen Selbstbewußtsein erwachte Mensch hervortritt"[601]. Später aber verfiel dieser Interpret Hegels so dem Nationalsozialismus, daß er diesem zuliebe Hegel verriet.

Wichtig wird die Hegel-Bemühung anderer nationalsozialistischer Kreise. Mit lebensphilosophischem Elan suchten einige Interpreten im Hinblick auf die Themen der „Volksordnung"[602] und der „Volkhaftigkeit"[603], Hegel für den Nationalsozialismus schmackhaft zu machen. Als Hegel-Zugang amtiert wiederum die „Weltgeschichte". Die Worte Hegels über den germanischen „Geist" finden freudige An- und Aufnahme, hoffend, daß sich der Weltgeist gerade vermittels der nationalsozialistischen „Weltanschauung" auf das „Reich" niederlassen könne. Noch weiter gehen die Nationalsozialisten, die Hegel in sein eigenes, angeblich „schwäbisches" Volkstum einbetten und dabei in Mystik und volklicher Ideen-Schwärmerei ertränken, wie es Robert Schneider begann. Da dessen Werk die *katholische* Mystik und der Klerikal-Faschismus der Gegenwart bis heute fortsetzen, wird dieser völkisch-*mystische* Zugang zu Hegel besser im Zusammenhang mit den katholisierenden Hegel-Lehren dargestellt.

Philosophisch ernsthafter als die deutschen Hegel-Deutungsversuche der Nazi-Zeit waren die Einfaschisierungs-Vorgänge in Italien und Holland. Sehen wir bei (dem niederländischen) Bolland: die Phänomenologie des Geistes tritt als Forschungsgegenstand zurück, die Methode wird herausgestellt. Sie dient als „Rezept".[604] Erst Hessing bringt den phänomenologischen

---

[599] C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1922. – Baeumler hatte ein Jahr später im gleichen Verlag auch Hegels „Geschichte der Philosophie" herausgegeben und mit einer gar nicht so unklugen Einleitung versehen. Im Vergleich zu den heute üblichen Geist-Gesäusel-Vorreden wirkt diese Einführung sogar wissenschaftlich, z. B. die „Darstellung der historischen Menschheit in ihrer Totalität" (S. 8), „die in Hegel erreichte Selbsterkenntnis des europäischen Kulturbewußtseins" (S. 10) und vor allem die Erläuterung der Vorliebe Hegels für die Verbindung eines „konkreten Schauens mit der logischen Tektonik" (S. 12). Baeumler gelingt es, mit sicheren Zügen, die „Möglichkeit des Übergangs einer historischen Gestalt in die andere" bei Hegel aufzuspüren, ohne das theologische Moment (Übergang vom Judaismus zum Christentum als Zentralproblem) zu übersehen. Geschickt stellt er Feuerbachs These: „Hegel ist nicht der christliche Aristoteles, er ist der deutsche Proklus" – ohne einen Tadel damit zu verbinden – als Kennzeichen für den „Vollender" Hegel, der im Herbst die Gedankenfrüchte einzuheimsen versteht. Hegels „Spekulation" nennt er „rationelle Mystik" (S. 37). – Dies ist derselbe Baeumler, der über Bachofen und Nietzsche zu Hitler ging und mit der Verleugnung Hegels dann auch den Begriff der „Sittlichkeit" und der Moralität verleugnete, ja schließlich – wie einst andere Hegelianer genau ein Jahrhundert (fast auf den Tag!) vor ihm – *beim Denunziantentum Halt machte*. Über den Karriere-Macher Baeumler siehe: Ernst Niekisch, „Gewagtes [356] Leben", Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln, 1958, S. 252-254. Niekisch berichtet über Baeumler erst ab 1927, also über eine Zeit, da dieser „Hegel" bereits vergessen oder verleugnet hatte.

[600] Baeumler, a. a. O., S. 28.

[601] A. a. O., S. 34.

[602] Werner Schmidt, „Hegel und die deutsche Volksordnung", Meiner-Verlag, Leipzig, 1944.

[603] H. Franz, „Von Herder bis Hegel. Eine bildungsgeschichtliche Ideenvergleichung", Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt am Main, 1938. „Volkheit" ist für Franz eine „geistige Wesensgemeinschaft" (S. 84.). „Wesentlich ist die Reinerhaltung ihrer volklichen Eigentümlichkeit" (S. 85).

[604] Siehe den Vortrag B. M. Telders, „Stand und Auffassung der Hegelschen Philosophie in Holland", in: „Verhandlungen des Ersten Hegelkongresses 1930 in den Haag", a. a. O., S. 106 ff.

Ansatz wieder zur Geltung[605], verbleibt aber in reiner „Geist-Philosophie". Baldus Wigersma wendet sich mehr der Naturphilosophie zu. Es wird die Wiederholung des Hegelschen Philosophierens unter den veränderten Umständen einer nationalen, völkisch sich bewußt werdenden Geistesrichtung aufgezeigt.[606]

Wie der politische Nationalsozialismus nach Italien blickte, so der philosophische zum Faschismus und der italienischen Hegel-Beschäftigung. Herbert Franz, der betonte, daß er seine Hegeliaden in der Ära der sogenannten Machtübernahme des Nazismus „im Frühjahr 1933" geschrieben habe, ge-[156]winnt für den Nationalsozialismus fast selbstkritisch den Bezug zu Hegel unter Hinweis auf das Beispiel Italiens. Rosenberg und in seinem Gefolge die amtlichen Philosophen hätten Hegel auf die Seite des bekämpften „Liberalismus" und des angefeindeten Marxismus (Hegel der „Erzvater" des Marxismus!) gestellt, ohne zu bedenken (eben aus Mangel an echtem Hegel-Studium), daß sie gerade aus Hegel einiges für sich buchen könnten. Franz sieht demgegenüber die *italienische* Hegelbeschäftigung des Faschismus und hofft, daß sich das Hegel-Bild im nationalsozialistischen Staate bessern würde. In gewissem Sinne geschah dies auch auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie (Binder, Larenz, Walter Schönfeld[607] und andere). Franz sagt: „Der Staatsbegriff der italienischen Staatsphilosophie der Gegenwart ist maßgeblich vom Hegelschen Staatsdenken beeinflußt. Während die politische Ideologie des Faschismus das Leibhaft-Lebendige, Urkonkrete der Gemeinschaft im Begriff des Staates ausdrückt, wodurch zugleich der Staat den sekundären Charakter der Schema-Form verliert und gleichsam zu einer inbegrifflichen, allseitigen Lebensmacht wird, neigt die Ideologie des Nationalsozialismus dazu, dieses Leibhaftige des Gemeinschaftsdaseins im Begriffe der ‚Volksordnung' auszudrücken. Dabei ergibt sich die seltsame Paradoxie, daß Hegel, der Vater des leibhaftig-lebendigen Staatsbegriffs, in Italien als eine der unbezweifelten Autoritäten gilt, während er in Deutschland sich gegenwärtig manche Anfeindungen gefallen lassen muß. Würde man sich dagegen *die* Mühe mit Hegel machen, die dieser große Geist wahrlich verdient, so würde man bald einsehen, daß in dem Hegelschen Begriff der Staatsordnung weitgehend jene Bestimmungen der Lebendigkeit, der Leibhaftigkeit, des organischen Kreislaufs, der als Geist erscheinenden Volkhaftigkeit mitgedacht sind, die gerade den lebensvollen Begriff der ‚Volksordnung' über den durchschnittlichen Allerweltsbegriff eines schematischen Staatsmechanismus erheben sollen."

Diese „*Hegelerneuerung*" als die „Freilegung der Grundlagen des Hegelschen Denkens"[608] war für Franz (und für alle restaurative, nationalsozialistische und verbrämt neu-faschistische Philosophie): „*der Gang zur Mitte*", als einer „schrittweisen Aufhebung aller Vorläufigkeit"[609]. Franz beruft sich dabei – auch dies ist aus heutiger Sicht wichtig – auf Nicolai Hartmann und dessen Hegel-Bild: „Der neue Weg ist Hegels eigenste Entdeckung, ein Novum in der Philosophie: ein Weg des Sichbegreifens des Bewußtseins in seinen Wandlungen auf Grund eines Begreifens seines Gegenstandes in dessen Wandlungen."[610]

---

[605] „Das Selbstbewußtwerden des Geistes", deutsche Ausgabe, Frommann-Verlag, Stuttgart, 1936.
[606] Telders, a. a. O., S. 125.
[607] Man muß sich der tränenreichen Sprache Walter Schönfelds erinnern, mit der er nach der Errichtung der Bundesrepublik im Jahre 1949 von Tübingen aus ein wässeriges „Naturrecht" im Allerwelts-Stil propagierte (z. B. „Über die Gerechtigkeit", Verlag Vandenhoek & Ruprecht, 1952). Und dagegen dann setzen, was er 1943 als „Geschichte der Rechtswissenschaft im Spiegel der Metaphysik" zusammen mit seinem „Parteigenossen" Larenz im Sammelband „Reich und Recht", a. a. O., II. Band verzapfte. Dort heißt es S. 394: „Die Folge davon ist (Schönfeld kämpft gegen Hegels „Weltgeist", er will nur den „Volksgeist" gelten lassen), daß Hegels trotz allem großartige Geschichtsphilosophie der grauenhaften Umfälschung zum Opfer gefallen ist, die nicht nur Ludwig Feuerbach, sondern auch und vor allem der Jude Karl Marx (eigentlich Mordechai) an ihr verbrochen hat."
[608] H. Franz, a. a. O., S. 284.
[609] A. a. O., S. 317. Hier ein weiterer Beweis für den restaurativen Charakter der Hegel-Zugänge über den Begriff der „Mitte".
[610] Nicolai Hartmann, „Hegel", a. a. O., S. 80.

Dieses Bewußtsein-Begreifen in den Wandlungen des Gegenstandes des Bewußtseins war dem italienischen Hegel-Verständnis des Faschismus bewußtvoller gelungen als dem nationalsozialistischen Denken, das immer und immer wieder einem romantisch veranlagten Traditionalismus verfiel und sich politisch-ideologisch (vom ersten Tage an: von Potsdam, bis zum Ende, dem billigen Vergleich mit Friedrich II. Lage im Siebenjährigen Krieg) nie von einem Bilder-*Vergleich* befreien konnte.

[157] Der Beitrag Giovanni Gentiles (und anderer italienischer Philosophen) zum inneren Aufbau des faschistischen Italiens ist bekannt. Gentile forderte hierfür eine „*Weiterbildung* der Hegelschen Staatslehre“.[611] Daß dabei ganz erhebliche Verzeichnungen Hegels erfolgten, ließ sich nicht vermeiden. Doch erscheint es wichtig, *als Lehre und Warnung* dies immer wieder zu bedenken. Ein falsch verstandener Hegel kann zu den unerfreulichsten Folgen führen. Gentile meinte, daß Hegel „die Lehre vom Kriege als eines dialektischen Mittels der Weltgeschichte“ zu kurz genommen hätte. Sie bilde „vielleicht den schwächsten Teil in Hegels Staatstheorie“. Nur eine vollkommen falsch verstandene Staatslehre, eine im flachen Dualismus Krieg-Frieden reflektierende Doktrin kann solche Behauptungen aufstellen. Gentile meint weiter, daß „Hegels Staatslehre in Schwierigkeiten stecken geblieben“ sei, und zwar deswegen, weil unter dem Staat als einer Erscheinung des objektiven Geistes die Formen des subjektiven Geistes und über ihm die des absoluten Geistes aufkommen und weil dann diese Formen des absoluten Geistes – man staune, von einem Philosophen Hegelschen Gepräges diesen Wert-Gedanken zu hören! – „wertvoller als der Staat“ seien. Zwischen den einzelnen Stufen des Geistes, zwischen den Formen des objektiven und denen des absoluten Geistes bestehen weder *Rang-Schwierigkeiten* noch *Wert-Beziehungen*, was Gentile vollkommen entging. Der faschistische Staat übersteigerte Hegels Staatsbetonung nochmals. Der Staat wird nun wirklich zum Herrscher über alles, auch über „Hegel“ und die Hegel-Deutung. Daß dies im Zuge eines Versuches eines „Rechtzuteil-werden-lassen“ geschehen sollte, bewies, daß dieses „Recht“ überfordert war.

Es gab verschiedene andere Wege des faschistischen Italiens zu Hegel, die ob ihres vergänglichen Charakters wegen nicht alle enumeriert werden können. Auch verlangt die Gedankenführung eine Konzentration auf solche *Hegel-Wege*, die Originelles zu vertreten haben, gleichgültig, ob sie als typisch oder atypisch anzusehen sind. Für Italien muß auf alle Fälle noch Benedetto Croce genannt werden, der weitaus vorsichtiger als Gentile und die heutigen Gentilianer war, aber doch seine zwar nicht faschistische, sondern halbrestaurative „Kritik und Fortsetzung von Hegels Gedanken“[612] mit einem Verspottungs-Versuch Friedrich Engels’[613] auszuschmücken für zeitgemäß hielt.

Der Versuch Croces, den „Marxschen Realismus“ zu überwinden, interessiert hier nur hinsichtlich des dabei benützten Hegel-Bildes. Und dieses belegt doch einige gemeinsame Züge mit dem Gentiles. Allessandro Baratta weist in seinem Nachwort zur deutschen Ausgabe von Cesarini Sforzas „Rechtsphilosophie“ in einer guten Formulierung darauf hin, wie Croces Hegel-Bild entstanden ist: „Über Marx findet Croce unter dem Einfluß Centiles“ seinen „Hegel“.[614] Der Vorgang bleibt für moderne Hegel-Forschung äußerst wichtig: das Hegel-Bild moderner Ausprägung hat Komponenten; es besteht aus mehreren Elementen – und *ein* Bestandteil, ein wichtiges Element des jeweiligen Hegel-Bildes ist immer „Marx“. Ohne dieses

[611] Siehe vor allem: „Il concetto dello Stato in Hegel“, Vortrag auf dem 2. Hegel-Kongreß 1931 in Berlin, abgedruckt in den „Verhandlungen des Zweiten Hegelkongresses“, a. a. O., Band II, S. 121 ff.
[612] „Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie. Mit einer Hegel-Biographie“, 1907. Deutsche Ausgabe von K. Büchler, Heidelberg, 1909, bei Carl Winters’ Universitätsbuchhandlung. Motto: „Der Panlogismus Hegels kommt von seiner falschen Anwendung der Dialektik.“ Das Programm der „Kritik und Fortsetzung“ der Hegelschen Gedanken findet sich S. 167 ff.
[613] A. a. O., S. 160/161.
[614] Verlag C. H. Beck, München, 1966, S. 160.

Element wäre [158] jedes aktuelle Hegel-Bild steril, farblos. Selbst der Idealismus, selbst halb- oder prä- oder neofaschistische Hegel-Bilder müssen einen gewissen „Schuß“ Marxismus mit in sich aufnehmen, wenn sie ernst genommen werden wollen.

Von Croce stammt die Unterscheidung des „*Lebendigen und Toten*“ *in der Hegelschen Philosophie*, die keineswegs – wie wir noch sehen werden – mit der Selektionsarbeit des Marxismus bei dem Ausscheiden des rationellen Kerns aus der mystischen Hülle der Hegelschen Philosophie gleichgesetzt werden kann. Es geht aber nicht an, das Spannungsverhältnis Gentile-Croce als Wiederholung der Fronten der Jung- gegen die Althegelianer zu konstruieren, wie dies Arthur Hübscher handhaben will[615]. Dieser Vergleich der einstigen Front-Lage spukt immer wieder in den Köpfen der Hegel-Interpreten. Heute will ihn Walter Kern für eine *Front* zwischen der „Internationalen Hegel-Gesellschaft“ und der „Internationalen Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie“ verwenden.[616] Solche Schwarz-Weiß-Zeichnung trifft in keinem der genannten Fälle das philosophische Anliegen. Sie verbleibt in einem Dualismus, den Hegel den Erzfeind der Philosophie („Manichäertum“) schalt. Gentile war niemals „*Rechter*“ *im Sinne der Althegelianer*, dazu war seine Lehre vom *atto puro* [reine/pure Handlung] viel zu dynamisch, konkret-aktuell – und eben faschistisch. Und Croce sah den Grund zur Trennung der Hegelschen Schule in „Alt und Jung“ in einem „*unüberwundenen* Dualismus“[617], innerhalb dessen er gerade nicht eine „Seite“ vertreten wollte. Dessen ständiger Fortgang, gewissermaßen ein *progressus ad infinitum* [unendlicher Progreß], wird – nach Meinung Croces – von Hegel nicht genügend beachtet. Vor allem ge-

[615] In: „Von Hegel zu Heidegger. Gestalten und Probleme“, Verlag Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1961, S. 134.

[616] In: „Hegel geteilt durch zwei“, in: „Stimmen der Zeit“, Herder-Verlag, Freiburg, 1962, 148. Kern regt sich über die vom Verfasser mehrfach für einige unerfreu-[357]liche Erscheinungen in der sogenannten „abendländischen“ Philosophie benützte Bezeichnung „Klerikalfaschismus“ auf. Als Beweis für die Berechtigung dieser Charakterisierung braucht nur auf das Urteil des OVG Münster v. 14. Februar 1962 (abgedruckt in JZ 1962, S. 767) verwiesen zu werden. Hier wird ein Hirtenbrief der katholischen Bischöfe für eine bestimmte Betätigung bei einer parlamentarischen Wahl als „grundsätzlich zulässige Wahlbeeinflussung“ (a. a. O., S. 769) sanktioniert und die *Freigabe des Wahlgeheimnisses* für die katholische Beichte festgelegt. Siehe hierzu auch die zynische, von originellen Gedanken durchzogene Kritik Helmut Ridders. a. a. O., S. 771 ff. Das BVerwG hat denn auch am 17.1.1964 (= NJW 64, 1385) das OVG-Urteil aufgehoben. Alles ist wieder „schwarz“. Hegel nannte solche „Harmonie“ zynisch „die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind“. – Und wenn die von den katholischen Bischöfen der BRD mit Millionenaufwand gestartete Zeitschrift „Publik“ nicht klerikalfaschistisch genannt werden darf (sie lehnte es als „Belästigung“ ab, ein Rundschreiben der internationalen Hegel-Gesellschaft zum Pariser Hegel-Kongreß wie jede andere bundesdeutsche Presse zugeschickt zu bekommen), dann – scheint der Neofaschismus schon so weit fortgeschritten zu sein, daß er jegliche Tarnung abwerfen zu können meint.

[617] Croce sagt a. a. O., S. 164: „Man muß den lebendigen Teil zu erhalten suchen, d. h. den neuen Begriff des Begriffs, das Konkrete-Universale, mit der Dialektik der Gegensätze und der Theorie der Abstufungen der Wirklichkeit.“ Ferner: „Indem man sich an diesen neuen Begriff anlehnte und ihn entwickelte, mußte man jeden Panlogismus und jede spekulative Konstruktion des Individuellen und des Empirischen der Geschichte und der Natur zurückweisen.“ Ferner: „man muß den Hegelschen Gedanken aus der Hülle seines Körpers hervorziehen, d. h. seiner künstlichen Glieder, die ihm schlecht angesetzt waren“. Daß dieser Vorschlag nichts mit der marxistischen Aufgabe des Herausschälens des rationellen Kerns bei Hegel gemein hat, belegt der Fortgang des Satzes: „man muß zulassen, daß er sich eigene Glieder bilde, die der Natur des ursprünglichen Keimes entsprächen“. – Hegels „Panlogismus“ ist für Croce ein „krankhafter Auswuchs“ (S. 155). Er wertet Hegel summarisch als „*nicht* überwundenen Dualismus“. „In diesem unüberwundenen Dualismus“ – Natur und Geist als zwei Abstraktionen, als zwei Gegensätze – „ist der Grund der Trennung der Hegelschen Schule“ (S. 161/162). Siehe auch: Benedetto Croce, „Die Geschichte als Gedanke und Tat“, deutsche Ausgabe im Marion von Schröder Verlag, Hamburg, 1945, mit einer Einführung von Hans Barth. Croces „storismo puro“ [reiner Historismus] sieht Geschichtlichkeit als das Wesen des Menschen und dabei in Hegel und Vico die wissenschaftlichen Bedingungen für die geschichtliche Erfassung des Menschen. Er rügt, daß in Hegel noch zuviel Mythologie gesehen wird. „Die Menschheit hat ihr Gesetz in sich“ und nicht von anderwärts, etwa einem Gott, einer fremden Welt. Trotzdem aber erkennt er Gott, den die Philosophen „Geist“ nennen, an. Hegelisch genommen, wird der Geist das „Universale“.

schichtsphilosophisch zweifelt Croce an Hegels Bemühen, ewige Wahrheitsmomente *logisch* zu fundieren.[618]

Aus der großen Zahl der italienischen Hegel-Interpreten der faschistischen Zeit ist noch Ugo Spirito zu nennen, der allerdings mittlerweile – nach dem Abtreten des faschistischen Staates – zu einer Mystik und summarischen Altersweisheit herabsank, daß sich eine Beschäftigung mit ihm nicht mehr lohnt. Er muß nunmehr unter die „moderne Gnosis" eingereiht werden, die zu einem Liebes-Kommunismus (im Sinne mancher Patristiker) führen soll.

Der Neo- und der Klerikal-Faschismus der westdeutschen Philosophie, der sich hartnäckig in einzelnen Positionen hält, kann teilweise als Rückkehr zu den faschistischen Versuchen der Hegel-Benützung genommen werden. Auch hier ist das Haupt-Feld die Rechts- und Staatsphilosophie. Wenn Larenz heute immer mehr von Hegel abrückt[619], aber bei seiner Vorliebe für den „konkret-allgemeinen Begriff Hegels" doch noch an Hegel anknüpfen will, so muß dies in erster Linie als Zeiterscheinung gewertet werden. Auf alle Fälle hat die Rechtsphilosophie sehr frühzeitig den Faden zum faschistisch gesehenen Hegel wieder aufgenommen.[620]

Das spezifische Anliegen dieser Rechtsphilosophie vertrat innerhalb des Nationalsozialismus zunächst Julius Binder. Ihm war schon 1921 die „Gleichheit" als „das Übel" erschienen. Bereits damals unterstützte er die Programme eines besonderen Sendungsbewußtseins Deutschlands, „weil ohne uns Deut-[159]sche die Welt verarmen würde"[621]. Im Jahre 1930, auf dem Hegel-Kongreß in Holland, wurde er deutlicher, als er über „die Freiheit als Recht" sprach.[622] Der Liberalismus (das „System" der Weimarer Zeit) wird abgeschüttelt, er kann nur als Etappe des „sich selbst entfremdeten Geistes" genommen werden. Mit der nationalen Bewegung in Deutschland käme der „Geist" wieder zu sich selbst. Es ist dies die Zeit, da die ersten großen Positionssicherungen der nationalistischen und nationalsozialistischen Kräfte in Deutschland politische Bewährung fanden. In hegelischer Abwandlung zeichnet dies Julius Binder: „Denn im Widerspruch mit der in Deutschland heute noch herrschenden Meinung erscheint mir im Gegensatz zu dem Geist unserer Zeit, der als der Geist des Außersichseins anzusprechen wäre, der Geist Hegels als der Geist der Sammlung, des Sichbesinnens, und die wiedererwachte Hegelsche Philosophie als der Geist in seinem Beisichsein, wenn auch vorerst nur in der Form des Ansichseins." Im Jahre 1933 fällt dann jede Einschränkung fort. Nun ist der Geist „bei sich".

Ein anderer prominenter Rechtsphilosoph des sogenannten „Dritten Reiches", das an sich selbst nie die Hegelsche Triade zur Anwendung gebracht sehen wollte, Carl Schmitt, der heute wieder in der Bundesrepublik Gefeierte, hatte sich ebenfalls mit Hegel auseinanderzusetzen versucht, wenn auch mehr im partei-amtlichen Sinne, ohne tiefes Verständnis und in erheblicher Verzerrung. Karl Löwith hat in einer mit aktuellen Zynismen ausgezeichne-

[618] Siehe nunmehr auch: Karl Egon Lönne, „Benedetto Croce als Kritiker seiner Zeit", Niemeyer-Verlag, Tübingen, 1967, Abschnitt „Die Hegel-Interpretation", S. 83 ff.

[619] In: „Methodenlehre der Rechtswissenschaft", Verlag Springer, Berlin, 1960. Kritik dieser „Methode" von Wilhelm R. Beyer in DZfPh 1961, S. 638 ff., und [358] von Ernst Hirsch in JZ 1962, S. 329. Hirsch glaubt (S. 332), daß die „Berufung auf Hegel" eine Auseinandersetzung mit der kommunistischen Rechtstheorie fordere, vor allem weil die von Larenz selbst geübte Ambivalenz der Hegelschen Begriffe, die er schon 1938 für eine „Methode des völkischen Rechtsdenkens" ausnützte, dazu Anlaß geben sollte.

[620] Der Staatstheoretiker des faschistischen Spanien, Legaz y Lacambra, vermag in seiner „Rechtsphilosophie" (deutsche Ausgabe 1965 bei Luchterhand-Verlag, Neuwied, S. 193) ein „konstitutives Prinzip des Rechts" aus Hegel, Croce und Gentile zu mischen und als „das erste und wesentliche Gesetz der Tätigkeit des Geistes, durch die das Recht geschaffen wird", hinzustellen.

[621] In: „Recht und Macht als Grundlagen der Staatswirklichkeit", Erfurt, Verlag der Keyserschen Buchhandlung, 1921. S. 25.

[622] Abgedruckt in „Verhandlungen des Ersten Hegelkongresses 1930", a. a. O., S. 146 ff.

ten Arbeit, „Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt“[623], die Hegel-Fehler Schmitts aufgezeigt. Schmitt meinte, Hegel sei „über Karl Marx und Lenin nach Moskau gewandert“ – eine billige, alberne und durch ständige Wiederholung nicht wertvoller werdende Schallplatte.

Noch anpassungsfähiger erwies sich Karl Larenz. Im Jahre 1931 hatte er mit Binder und Busse zusammen die Hegelsche Rechtsphilosophie „modern“ zu machen versucht.[624] Während des nationalsozialistischen Philosophie-Betriebs hatte er seiner Methodologie Unterschlupf in einer „Methode des völkischen Rechtsdenkens“ gewährt. Nach 1945 wurde er wieder vorsichtiger und steckte „*in Sachen Hegel*“ etwas zurück, sich aber immer noch an einen „konkret-allgemeinen Begriff“ Hegels klammernd. Nunmehr huldigt er in seiner gegenwärtigen Methodenlehre einer amputierten Dialektik. Mit dieser fordert er: „Die Negation der Negation ... gehört zu denjenigen Elementen der Hegelschen Philosophie, an denen man nicht festhalten sollte.“[625] Die geschichtliche Bewegung des objektiven Geistes nimmt er nun nicht als „Entwicklung“, sondern als „Anpassung“, sich nicht des eigentümlichen Geschmacks dieses „konkret-allgemeinen“ Begriffs gewahr werdend. Die Seins-Dialektik wird „Sinn-Dialektik“ und mit wesentlichen Elementen der „Neuen Ontologie“ Hartmanns vermengt.[626]

Der Faschismus hatte sich bevorzugt der Rechts- und Geschichtsphilosophie zugewandt, Themenbereiche, in die eine *Hegel-Konstruktion* immer einzubringen ist. Dabei kann mittels Hegel die eigene Staats-Qualität kaschiert werden. Kühn wird hier Hegel in die Rolle eines Paten der sozialistischen [160] Staaten gerückt. In der Position des *Neo-Faschismus* genügt solche Verweisung nicht mehr, weil nun auch das verbrauchte faschistische Staatsbild selbst korrigiert werden muß. Indem vom „alten“ und abgetanen Faschismus Abschied genommen wird, erscheint Hegel nun als Stammvater *aller* „verwerflichen“ Staatlichkeiten, also des Marxismus *und* des Nationalsozialismus. Der Neo-Faschismus bringt es ja fertig, den Nationalsozialismus nach außen hin abzulehnen und seinen Anti-Semitismus zu verurteilen, gleichzeitig aber selbst alle anderen Elemente dieser Verwerflichkeit modernisiert in sich

---

[623] In: „Gesammelte Abhandlungen“, Kohlhammer-Verlag, Stuttgart, 1960, S. 93 ff. (vor allem S. 113-115).

[624] „Einführung in Hegels Rechtsphilosophie“, Verlag Junker & Dünnhaupt, Berlin, 1931. Andere „Hegel-Titel“ von Larenz: siehe die Fußnoten in seinem Referat auf dem Zweiten Hegel-Kongreß 1931 in Berlin, abgedruckt in den Verhandlungen dieses Kongresses, a. a. O., S. 135 ff.

[625] Methodenlehre von 1966, a. a. O., S. 359.

[626] Einige Lehrsätze dieses heutigen Erziehers der akademischen Jugend an der Münchner Universität aus dem Buche „Über Gegenstand und Methode des völkischen Rechtsdenkens“, Verlag Junker & Dünnhaupt, Berlin, 1938, seien festgehalten: „Die Erneuerung aus dem Geiste der völkischen Weltanschauung“ ist nötig (S. 7). Hierzu helfen „die eigentümlichen geistigen Möglichkeiten unserer Rasse“ (S. 8). Oder: „Gemeinschaften wie Familie und Betrieb haben als Gliederungen der Volksgemeinschaft ... die Kraft, ihnen entgegengesetzte abstrakt-allgemeine Gesetzesnormen für ihren Bereich insoweit zurückzudrängen, als ihre besondere Art und völkische Aufgabe das zwingend erfordert“ (S. 31). Hierfür kommen „die Grundsätze des völkischen Rechts“ (S. 32) in Betracht. Diese fußen auf dem „Blutzusammenhang“ (S. 32). Selbstverständlich wurde damals von Larenz auch Carl Schmitt mit seiner „konkreten“ Ordnungslehre übernommen. Und „was wir beim ‚konkreten Ordnungsdenken‘ an Übersichtlichkeit und scheinbar logischer Geschlossenheit des Systems verlieren, das gewinnen wir an Lebensnähe und damit an wirklicher Gerechtigkeit“ (S. 33). Im Zeichen der „Konkretheit“, die heute noch die Doktrin von Larenz durchpulst, wurde die „Lebensnähe“ und „Gerechtigkeit“ vom Volksgerichtshof, von SS-Schergen und Gestapo-Verbrechern „konkretisiert“, Seite 41 heißt es denn auch: „Der Richter ist vornehmster Vollstrecker des Führerwillens“. Larenz’ „konkreter Begriff“ will nicht hegelisch sein. Ihm ist „Hegel nur Vorbild des konkreten Begriffs“ (S. 49). Larenz’ „konkreter Typus“ ist „noch nicht der konkrete Begriff im Sinne der Hegelschen Philosophie, die Abwandlung der Typen ... noch keine Dialektik im Sinne Hegels“. Doch „liege diesen Begriffen die dialektische Natur zugrunde“ (S. 49). Abschließend: „Die völkische Rechtswissenschaft verzichtet somit nicht auf begriffliche Erfassung und systematische Gliederung, aber sie geht nicht auf die Bildung *formaler* Grundbegriffe und auf eine äußerliche Klassifikation, sondern auf Typenbil-[359]dung und auf die Entfaltung konkret-allgemeiner Grundbegriffe in Typenreihen aus“ (S. 53).

aufzunehmen. Es ist neo-faschistisches Gedankengut, wenn ausgesprochen wird, daß Hegel der Vater der „Tyrannis“ sei[627] und gleichzeitig als Tyrannis die sozialistischen Länder *und* der nationalsozialistische Staat aufgezeigt werden. Hitler war mit der Behauptung, er würde „legal“ zur Macht kommen, gehört worden. Jeder wußte, daß diese angebliche „Legalität“ nur Brutalität und Intoleranz beinhaltete. Wie einst „Legalität“ vorgeschützt wurde, wird heute „Toleranz“ vorgetäuscht. Es ist daher fast unverständlich, was wahrlich nicht als Faschisten ansprechbare Philosophen unter dem Einfluß der Adenauer-These von der engen Verwandtschaft zwischen Nationalsozialismus und Bolschewismus in der Gegenwart zum Thema „Hegel“ bemerken: „Geschichte ist das Bewußtsein zur Toleranz. Aber da es jenseits der Versöhnung steht – oder wenigstens stehen will –, kennt das absolute Bewußtsein Hegels die Versöhnung nicht mehr. Es ist von absoluter Intoleranz. In diesem Sinne ist die Intoleranz des nationalsozialistischen Regimes in Deutschland mit Recht auf Hegel zurückgeführt worden. Und auf dem Umweg über Marx geht die Unversöhnlichkeit des Bolschewismus ebenfalls auf das Bewußtsein mit der absoluten Dialektik zurück.“[628]

Der *Neo-Faschismus* braucht also „Hegel“, um sich von seinem unangenehmen Vorfahren, dem Nationalsozialismus, *und* von seinem Widerspieler, dem Marxismus in den sozialistischen Ländern, abheben zu können. Diese *Hegel-Begründung* belegt jedoch typisch faschistische Gedankenwege: Intoleranz, Überheblichkeit, Forschheit, Verbot der Arbeiterpartei, Vorwurf der eigenen Schwächen beim Gegner, Lüge, Entstellung usw. Wie der Nationalsozialismus tritt der Neo-Faschismus *eklektizistisch* auf und sucht seinen eigenen weltanschaulichen Grund im Abgrenzen und Abstecken von gegnerischen Meinungen zu gewinnen. Dabei müssen wir bedenken, daß sich die Bundesrepublik Deutschland seit ihrem Bestehen immer mehr weltanschaulich eingependelt hat und heute zwar zahlreiche („pluralistische“) Strömungen kennt, in Wahrheit aber nur die eine, die allein-selig-machende theologisch gefärbte Form des krassesten Idealismus zuläßt, eines Idealismus, der alle materialistischen Ansätze auszutreiben sucht. In diesen großen, breiten Strom schwingt der Neo-Faschismus bereitwilligst ein und bringt auch sein Hegel-Bild ohne besondere Originalität dabei mit. Sogar mit dem politischen Koalitions-Denken der BRD vermag er zu fraternisieren.

Die Zentrale dieses Neo-Faschismus – Bonn – liefert verlegerisch, publizistisch, örtlich und weltanschaulich in ihrer Fertigware konsumtionsreif [161] ein Hegel-Bild, das jeglicher Gebrauchsfähigkeit für fortschrittliche Ziele entbehrt. Wird Hegel nicht ausdrücklich der illegalen Vaterschaft für „verwerfliche“ Staatskonzeptionen beschuldigt, so wird er doch wenigstens so abgeflacht, entschärft und verzerrt, daß er als Waffe des Gegners entwertet werden kann. Eine solch absichtliche Verdrehung Hegelschen Gedankenguts begegnen wir bei Rolf K. Hocevar in dem Aufsatz „Der Anteil Gentz’ und Hegels an der Perhorreszierung der Repräsentativverfassung in Deutschland“[629]. Der Autor meint: Hegel habe das Repräsentativ-

[627] So z. B. Ferdinand A. Hermens, „Verfassungslehre“, Verlag Athenäum, Frankfurt a. M., 1964, S. 130; Hegels „objektiver“ Geist sei „die Gesetzmäßigkeit der Tyrannis“.

[628] So: Gotthard Günther, „Idee und Grundriß einer nicht aristotelischen Logik“, Meiner-Verlag, Hamburg, 1959, S. 46.

[629] In: „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie“, 1966, S. 117 ff. – Noch eigenwilliger erscheint das Anliegen Hanns Kurz’ in „Volkssouveränität und Volksrepräsentation“, Carl Heymanns Verlag, Westberlin, 1965, der die eigentlichen Ausführungen Hegels zum Thema der „Repräsentation“ überhaupt nicht kennt, aber darüber schreibt. In seinem Stichwort-Spiel bringt er ganz knappe Sätze und Einschätzungen: „in gewisser Abwandlung“ sei Hegel mit dem Stichwort Theokratie zu nennen (S. 167), „mit gewisser Berechtigung“ kann man sagen, daß Hegel dem Staat im weiteren Sinne die Souveränität zuspreche (S. 171), „in gewissem Sinne“ werde auch von Hegel einzelnen oder Gruppen die Souveränität zuerkannt (S. 176) und schließlich – als Spitze dieser Naivitäten – dann die Bemerkungen, „auch mit gewisser Berechtigung“ müsse Hegel für eine „metaphysische Repräsentationsvorstellung“ vorgemerkt werden (S. 297). Keine Begründungen, keine Gedankenbelege, nichts als ein Legen von Stichwort-Karten, das mit „gewisser“ Einschränkung jeweils erfolgt.

Wesen verurteilt und sei ein Vorläufer des Reaktionärs Gentz. Dazu holt er einige, vollkommen aus dem Zusammenhang gelöste Stellen aus der wohl fortschrittlichsten Schrift Hegels, der Landständeschrift, herbei, würdigt sie ohne Kenntnis der geschichtlichen Verflechtungen Württembergs und beachtet nicht die Zielrichtung der Hegelschen Schrift. Daß Hegel damals *gegen* eine Volksrepräsentation auftrat, entspricht einfach nicht den Tatsachen. Wir lesen wörtlich bei ihm: „Zu Volks-Repräsentanten ... sollen die weisesten genommen werden.“[630] Hocevar kommt gar nicht auf die Idee, zu prüfen, *welche* Repräsentation Hegel ablehnte und *welche* er befürwortete. Daß Hegel ein Befürworter des „Ständewesens“ war, ist bekannt. Daß nun ein „Stand“ repräsentiert werden muß, liegt auf der Hand. Aus der Hegelschen Vorlesung über „Die Philosophie der Geschichte“ werden von diesem Autor Stellen zitiert, die nie abgenommen werden können. Verkennt Hocevar bereits den Begriff des „Standes“, den ja § 303 der Hegelschen „Rechtsphilosophie“ nach jeder Hinsicht, auch nach der sprachlichen, festlegt, so verzerrt er noch mehr die in der eigentlichen Ausgabe der „Philosophie der Geschichte“ überhaupt nicht enthaltenen Sätze[631], die vielfach als Hegelsche „Kritik an der Repräsentativverfassung“ gewertet werden.

Hocevar kennt anscheinend auch nicht den Werdegang der Hegelschen Stellung gegenüber dem Institut der Volks-Repräsentation, wie ihn schon Franz Rosenzweig festgehalten hatte.[632] Er verleugnet, was Dilthey zu diesem Problem sagte, als er Hegels Satz „Dies System der Repräsentation ist das System aller neueren europäischen Staaten. Es ist nicht in Germaniens Wäldern gewesen, aber es ist aus ihnen hervorgegangen“, anführte, nämlich: „Hegel sah die Zukunft Europas in der Entwicklung der Repräsentativ-Verfassungen.“[633] Dabei muß noch die Rosenzweigsche Darstellung heute als überholt bezeichnet werden. Aus den Briefen der Hegelschen Schwiegermutter[634] können wir das ungemein große Interesse Hegels an den neuen Verfassungen nach dem Wiener Kongreß deutlich entnehmen und wissen nunmehr, daß sich Hegel stets für diese „ständischen“ Verfassungen einsetzte und nach Funktion und Zusammensetzung der Stände-*Vertretungen* allenthalben forschte. „Stand“ – das war ja damals nichts anderes als *Repräsentation* eines Teiles des Volkes, von dem Hegel zwar immer nur den „Geist“ und das „Ganze“ sehen wollte, das aber für ihn trotzdem immer *repräsentierbar* blieb. Wird die durch Vorlesungsmanuskripte ausgefüllte „Philosophie der Geschichte“ in der heute nach mehreren Editionen erweiterten Fassung [162] genommen, so dürfte doch wohl die nunmehrige Fassung – bei Vorlesungsnachschriften bleiben Interpunktion, Absatzeinteilung, Schreibweise, Gliederung, Wortbetonung usw. immer eine Crux! –, wie sie Hoffmeister proponiert, einiges für sich haben und dann den Gedankenschritt Hocevars voll entkräften: seine Meinung, für Hegel habe die Volksrepräsentation „den freien Willen und die Willkür zum Prinzip“[635] und sei daher etwas Abzulehnendes, wird sofort widerlegt, wenn der von Hoffmeister in der Zitatstelle gesetzte Punkt und der folgende Gedankenstrich beachtet werden.[636] Der Satz, der von dem vorangehenden getrennt bleibt und eine allgemeine Feststellung abgibt, lautet daher: „Die Hauptsache ist, daß die Freiheit, wie sie durch den Begriff wird, nicht den subjektiven Willen und die Willkür zum Prinzip hat, sondern die Einsicht des allgemeinen Willens, und daß das System der Freiheit freie Entwicklung ihrer Mo-

[630] Zitiert nach der Jubiläumsausgabe Glockners, Band 6, S. 418. – Und schließlich geben die Zusätze zu § 311 der „Rechtsphilosophie“ jedem „Zweig“ das *Recht*, „repräsentiert zu werden“. Indem Hegel ein Repräsentations-*Recht* verleiht, sanktioniert er das ganze Institut.
[631] Siehe: Freundesvereinsausgabe, herausgegeben von Eduard Gans, Band 9, S. 50 ff.
[632] In: „Hegel und der Staat“, Verlag Oldenbourg, München/Berlin, 1920, Band II, S. 152.
[633] Wilhelm Dilthey, „Die Jugendgeschichte Hegels“, Neuausgabe bei Verlag Teubner, Stuttgart, 1959, S. 133 ff.
[634] In: „Aus Hegels Familienleben“, auszugsweise Wiedergabe der Briefe der Susanne von Tucher an ihre Tochter Marie Hegel, in: „Hegel-Jahrbuch“, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1966 und 1967.
[635] A. a. O., S. 130.
[636] Ausgabe Meiner-Verlag, Hamburg, 1955, unter dem Titel: „Die Vernunft in der Geschichte“, S. 144.

mente ist.“ – Also: kein Wort davon, daß *Hegel* gegen das Repräsentativsystem den „freien Willen“ setzt. Warum soll der „Repräsentant“ nicht auch „die Einsicht des allgemeinen Willens“ verkörpern oder zum mindesten vertreten können?

Daß in der Gegenwart gerade aus den politischen Kräften Münchens dieses Thema der „Repräsentation“ bei Hegel angezielt wird, darf nicht verwundern. Es ist das politische Ziel des einstigen Nationalsozialisten Larenz, mit Hilfe Hegels Repräsentationsbegriffs der *Integrationslehre* Akzente zu setzen. Der Übergang von ständischer zur repräsentativen Verfassung, den das Hegelsche Zeitalter „repräsentiert“, darf keinesfalls mit heutigen Begriffsinhalten erfaßt werden. Jürgen Habermas weist zu Recht darauf hin, daß „es nicht überzeugend ist, den politischen Denker Hegel ins juste milieu westlicher Demokratien einzupassen“[637]. Darum sind die unter dem Titel „Ergebnis und Ausblick“ von Rolf K. Kocevar zusammengefaßten Thesen über Hegels „Ablehnung“ von Volkssouveränität, Repräsentativverfassung usw. ungemein gefährlich, weil sie mit Begriffen arbeiten, die den Hegelschen Voraussetzungen nicht entsprechen und unter dem Aspekt eines „Ausblicks“ *gegenwärtiges* politisches Gewicht beanspruchen.[638]

Eine solche „Projektion“ der Hegelschen Philosophie auf „die Ebene des 20. Jahrhunderts“ lehnt auch Arno Baruzzi ab.[639] Aber Hegels „Einheit des subjektiven Willens und des Allgemeinen“ darf (und kann!) nicht *verschieden akzentuiert* werden, da eine dialektische Verbindung von Subjektivität und Allgemeinheit als Bindung jegliche Akzentuierung dieser Bindung ausschlägt. Trotz aller gegenteiligen Beteuerung akzentuiert aber Baruzzi für die „Neuzeit“ die Konfrontation der politischen Theorie mit dem „Problem der Subjektivität“ und vernachlässigt dabei das Element der Kollektivität, das in jeder echten „Repräsentation“ urtümlich steckt.

Auch Nikolaus Lobkowicz übersieht – wie alle anderen diesem aus- und aufgespielten Thema sich widmenden Philosophen –, daß mit Hegels Lob auf Preußen und mit seiner Anpreisung der konstitutionellen Monarchie[640] doch eine ganz gewaltige Akzeptation der Volksvertretung verbunden ist: denn Preußen selbst besaß solche, damals zu Hegels Zeiten, wenn auch nur in [163] einer (der Rhein-) Provinz. Sie vertrug sich also sehr gut mit dem Hegelschen „Ideal“ des „modernen Staates“.

Daß aber dieses politisch hochgespielte Thema der Repräsentation für und bei Hegel vollkommen anders gedeutet werden muß, belegen die Ausführungen von Josef Simon[641], der deutlich genug vermerkt, daß „die Hegelsche Philosophie des Selbstbewußtseins“ (das nach den zitierten Theorien eben nicht „repräsentiert“ werden kann!) „eine Philosophie der Sprache ist, keineswegs eine Versicherung der Welt im Subjekt“. Wird so die „Sprache als das Repräsentative par excellence“ erkannt, wird Hegels Konzeption des „Wir“ in der Phänomenologie als „Allgemeines“ (im Abschnitt „Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit“) bei jeder „Repräsentation“ grundlegend mitgedacht, so liegen allen diesen ausschließlich gesellschaftspolitisch genommenen Repräsentationsbegriffs-Erörterungen Begriffsverzerrungen zugrunde, die letzten Endes auf das konkret-politische Anliegen der Gegenwart einwirken.

---

[637] In: „Hegel. Politische Schriften“, Suhrkamp-Ausgabe, Frankfurt am Main, 1966, Nachwort, S. 370.

[638] Das ganze Buch „Stände und Repräsentation beim jungen Hegel. Ein Beitrag zu seiner Staats- und Gesellschaftslehre sowie zur Theorie der Repräsentation“, Verlag C. H. Beck, München, 1968 (Zitate aus S. 208), muß trotz zahlreicher wichtiger, quellenforschend und ideengeschichtlich beachtlicher Ausführungen als ein Versuch des Zurückdrängens aller gegenwärtig als fortschrittlich zu wertender Denkoperate bei Hegel angesprochen werden.

[639] Im Abschnitt „Hegel“ im Sammelband „Klassiker des politischen Denkens von Locke bis Weber“, Verlag C. H. Beck, München, 1968, S. 187 ff., hier S. 215/216.

[640] Im Abschnitt „Hegel“ im Sammelband „Die Revolution des Geistes“, herausgegeben von Jürgen Gebhardt, List-Verlag, München, 1968, S. 101 ff., hier S. 109.

[641] In: „Das Problem der Sprache bei Hegel“, Verlag Kohlhammer, Stuttgart, 1966, S. 66 ff.

Die hier aufgezeigte *Hegel-Verzerrung* hat in der Gegenwart einen beachtlichen, schattenhaft zum Aufschein kommenden tagespolitischen Gehalt, der summarisch als Hegelsche „Kritik an der Repräsentativ-Verfassung“ schlechthin vorgestellt wird. Man schlußfolgert: Wenn ein so großer Philosoph wie Hegel *gegen* das Repräsentativ-System auftrat, dann ist es nicht mehr als recht und billig, wenn politische Parteien als „Repräsentanten“ bestimmter Volksschichten für verfassungswidrig erklärt werden können. Der Verfassungsbruch bei der Verfassungswidrigerklärung der KPD in der Bundesrepublik soll mit der Abwertung der „Volksrepräsentation“ (durch Hegel!) verschleiert werden.

Wer die §§ 308, 309 und 311 der Hegelschen „Rechtsphilosophie“ bewußt entstellt, muß sich den Vorwurf des Neo-Faschismus gefallen lassen. Im Zusatz zu § 311 hat Hegel deutlich genug den „vernünftigen“ Sinn der Repräsentation ausgesprochen. Der Satz: „Wenn die Abgeordneten als *Repräsentanten* betrachtet werden, so hat dies einen organisch vernünftigen Sinn nur dann, daß sie nicht *Repräsentanten* als von *einzelnen*, von einer Menge seien, sondern *Repräsentanten* einer der wesentlichsten *Sphären* der Gesellschaft, Repräsentanten ihrer großen Interessen.“ Es gehört schon neo-faschistische Böswilligkeit dazu, diesen Satz nicht verstehen zu wollen. Die einzige Schlußfolgerung, die ein „westlicher“ Philosoph daraus zu ziehen philosophisch befugt ist, lautet: die Fraktion der KPD im bundesdeutschen Bundestag hat diesen Anforderungen entsprochen. Art. 38 Abs. 1 Satz 2 des Bonner Grundgesetzes sagt im Prinzip dasselbe. Die verfassungswidrige Beseitigung der Repräsentation „eines großen Interesses“, einer der „wesentlichsten Sphären der Gesellschaft“, eben der sich selbst bewußten *Arbeiterklasse*, macht das ganze Repräsentativ-System des GG zur Farce. Diesen Hohn nun damit zuzudecken, daß man aus der Philosophie „Hegel“ heranzieht und ihn zum Gegner von Repräsentativ-Systemen überhaupt stempelt, beweist doch nur, daß „man“ dem *Hegelschen Vorwurf der* „*Unvernünftig*-[164]*keit*“ für solche Handhabung und für solche Verfassungsbrüche entgehen will.

Hegel hat andernorts die Ansicht, er könne vielleicht als Gegner einer Repräsentativ-Verfassung angesehen werden, scharf zurückgewiesen und deutlich genug erklärt, daß es eben darauf ankomme, *welche* Verfassung den Gegenstand der Betrachtung bildet. So müssen alle diese Einseitigkeiten und Verzerrungen, wie z. B. die Zuhilfenahme der Repräsentationsunfähigkeit des „Selbst“ im individuellen Sinne, niemals aber im Sinne einer Ausschließung jeglicher Vertretungsmöglichkeit überhaupt, mit mißverstandenen Sätzen aus der Phänomenologie als bewußte Entstellung Hegels und als Vorbereitung einer bundesdeutschen „Notstands-Verfassung“ ohne *echte* Repräsentation des Volkes kritisiert werden.

Oder vielleicht mit einer *Schein-Repräsentation*? Aber: auch hier hat die Hegelsche Philosophie vor-gearbeitet und das Getriebe einer Schein-Repräsentation in den kapitalistischen Ländern der Gegenwart entlarvt. In der „Philosophie der Geschichte“ und zutreffend im Abschnitt über „die germanische Welt“ steht der besonders für die gegenwärtige parlamentarische und gesamtgesellschaftliche Situation der Bundesrepublik Deutschland lehrreiche Satz: „Die Wenigen sollen die Vielen *vertreten*, aber oft *zertreten* sie sie nur.“[642] Dies gilt bereits für die „normale“ Verfassung. Wird das „Zertreten“ der Vielen, also der Arbeiterklasse, in einer Notstands-Verfassung nicht noch deutlicher?

Diese Fragen einer „Notstands-Verfassung“ leiten unweigerlich zum Neo-Faschismus über. Hegels Verfassungsbegriff duldet in keiner Weise eine Diskussion über „Notstand“. Als Paul Bockelmann 1935 über „Hegels Notstandslehre“ abhandelte[643], hatte er kaum an die Übertragung dieser strafrechtlichen Problematik auf die verfassungsrechtliche Ebene gedacht. Die schlagwortartige Wortbildung „Notstands-Verfassung“ vernachlässigt die Prüfung, ob „Ver-

[642] Freundesvereinsausgabe. Bd. 9, S. 442.
[643] In: „Abhandlungen des kriminalistischen Instituts an der Universität Berlin“, Verlag Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1935, 4. Folge, 3. Band.

fassung“ überhaupt in ihrem eigenen Stand einen Not-Stand beherbergen kann, ohne sich zu widersprechen. Genauso geht es dem Hegelschen Terminus „germanisches Geistes-Zeitalter“, das unbesehen übernommen und erneut herbeigewünscht wird, ohne Hegels Eingrenzung des „Zeitalters“ zu bedenken. Journalistische Aktualitätswünsche haben noch immer den Begriffen, und erst recht den Hegelschen Begriffen, geschadet.

Es genügt nicht, diese Fehl-Verwendung Hegelscher Begriffe aufzudecken und etwa durch Wiedergabe einiger Zitate faschistische Autoren zu „perhorreszieren“. Es muß der *Grund* der *Hegel-Bemühung* für solches Vorhaben aufgedeckt werden. Ernst Topitsch hat solche Fehl-Benützung Hegels durch Faschisten als Warnung und als Lehre jüngst in einer ungemein einseitig verbleibenden Zusammenstellung[644] angeprangert. Er bedenkt dabei aber nicht, daß seine Zauberformel von „Hegel als Leerformel“ und die Entlarvung der Hegelbeschäftigung des Dritten Reiches (wobei er nur einige, wenige Rechtsphilosophen aufzählt und die „großen“ Philosophen wie Hermann Glockner[645] und Heinz Heimsoeth u. a. übersieht!) keine historische [165] Berechtigung hat, wenn sie lediglich in einen Kassandra-Ruf ausmündet. Topitsch’ allzu häufig angebotene philosophische Hilfskonstruktion des Unbequemen als „Leerformel“ ist durch erheblichen Verschleiß längst schon selbst zur Leerformel geworden. Seine vorwurfsvolle Feststellung, daß „auf die Zusammenhänge zwischen Hegelianismus und Nationalsozialismus fast nur marxistische Autoren näher eingehen“, verblaßt, weil nicht der *Grund* dieser Einseitigkeit untersucht und die neo-faschistische Neigung der nicht-marxistischen Philosophie entlarvt wird.

Hegel kann auch nicht im Wege einer „Ideologie-Kritik“ als „Leerformel“ genommen werden.[646] Wenn der Idealismus solche Fehlgriffe manipuliert, muß ihm um so deutlicher das marxistische Hegel-Bild konfrontiert werden, das das unerläßliche Postulat der *begrifflichen* Erfassung Hegels und damit das *Begreifen* Hegels bis zu den letzten Konsequenzen durchgestanden hat. Hegel selbst würde solche „Leerformel“ als „Seichtigkeit“ brandmarken. Seine Philosophie bleibt immer *Inhalts*-Philosophie, nie „leer“. Wenn später Interpreten sie als „Leerformel“ benützen oder benützen wollen, so kann dies nur die „Leerheit“ dieser Benützer, eben herrschender Kräfte eines „leer“ gewordenen Zeitalters, aufdecken. Man kann „Hegel“ nicht verbergen und die Sprengkraft seiner Gedanken zudecken, wie es eine „Leerformel“ beansprucht. Gerade weil „Hegel“ stets *inhaltsbezogen* und thematisch gezielt ausgenützt wird, sinkt er nie zur „Leerformel“ herab, für die Topitsch selbst als Forderung aufstellt, daß „die psychologische Wirksamkeit und damit die politisch-propagandistische Brauchbarkeit dieser Gedankengänge entscheidend davon abhängt, daß ihre Leerheit und beliebige Manipulierbarkeit nicht durchschaut wird.“[647] So entfaltet sich das Entdecken der „Leere“ bei Hegel selbst – als Leere und weiß sich als solche.

Die Oberflächlichkeit und gelegentliche Naivität, mit der Ernst Topitsch sein Vorhaben, „die Beziehungen zwischen der Hegelschen Sozialphilosophie und den mächtigen Traditionen sozio-kosmischer Staatsmythen und Herrschaftsideologien“ aufzudecken, ins Werk setzt, hat vielfach Kritik ausgelöst.[648] Bedenken wir, daß Topitsch Hegel unterstellt, sein „Grundmotiv

[644] „Hegel und das Dritte Reich“, in Zeitschrift „Der Monat“ (ohne Verlagsangabe, ein von der amerikanischen Militärregierung gegründetes Blatt), Juni 1966, S. 36 ff.

[645] Über Glockners Nationalsozialismus und seinen widerlichen Chauvinismus siehe meine Ausführungen in DZfPh 1959, S. 511 ff.

[646] Als „Leerformel“ bezeichnet Ernst Topitsch im Vorwort zu Hans Kelsen, „Aufsätze zur Ideologiekritik“ (Luchterhand Verlag, Neuwied, 1964, S. 20), eine „leere Vorstellung, die in den Dienst jeder beliebigen politischen Zielsetzung genommen werden“ kann.

[647] In: „Hegel und das Dritte Reich“ a. a. O., S. 49.

[648] Siehe vor allem: Richard Goldbach in „Neue Hegel-Literatur“, Aufsatz in: „Marxistische Blätter“, Frankfurt am Main, 1968, S. 81 ff. Ferner: Karl Acham „Modelle in und von Hegels Sozialphilosophie“, in: ARSP 1968,

sei die Eröffnung des Heilsbewußtseins“[649]. Im Zuge dieses Mottos gelingen ihm dann Verwechselungen zwischen der „Mystik“ bei Hegel mit dem von ihm behaupteten „Mythos“. Hermann Keller folgend[650] wird Hegel als „Vater des modernen Imperialismus“ gesehen. Die „Eingleisigkeit der dialektischen Methode Hegels“, die Hermann Heller herausstellt[651], wird von Topitsch auf eine wertphilosophische Grundlage transponiert, so daß Hegel „der letzte große Versuch“ wird, „die Welt in ihrer Gesamtheit als ein nach Wertgesichtspunkten geordnetes Ganze zu interpretieren“[652].

Topitsch scheidet den Marxismus für seine Betrachtung einfach aus. War in dem Aufsatz „Hegel und das Dritte Reich“ noch eine Fußnote dem Marxismus gewidmet, entfällt diese im fast textgleichen Luchterhand-Verlag-Band. Selbstverständlich kennt Topitsch alle Widerständler gegen das Dritte Reich nicht und – ihre Hegel-Sicht berührt seine Ausführungen in keiner [166] Weise. Bereits diese Mängel belegen die moderne neofaschistische Methode zur Genüge: der Marxismus wird verschwiegen, der Anti-Faschismus vernachlässigt.

Die feinen Unterschiede, die der Prä-Faschismus und der gegenwärtige Neofaschismus in der Zeichnung des Hegel-Bildes aufweisen, kommen Topitsch nie zu Bewußtsein. Daß Plenge Hegel für „die Ideen von 1914 beschlagnahmte“[653], weiß Topitsch nicht. Hier hätte er ansetzen müssen. Die Hegel-Verzerrungen beginnen weit früher als 1933. Hier wurden sie im Gegenteil zurückgedrängt. Hermann Glockner und Heimsoeth erwähnt Topitsch nicht. Als noch lebende „Kollegen“ muß er sie schonen und braucht sie als Verbündete: gegen den Marxismus. Viel interessanter als die Mehrzahl der Topitsch’schen Zitate wäre ein Blick auf Hans Freyer.[654] Und gerade Hans Freyer hat doch wahrlich für die ideologische Refaschisierung der BRD Beachtliches geleistet.

So wehrt diese neofaschistisch angekränkelte Lehre von Ernst Topitsch die Ausnützung und Benützung Hegels für fortschrittliche Belange der Gegenwart rundweg ab. Topitsch warnt seine Zeit, Hegel „von dem Verdacht einer ideologischen Miturheberschaft am Nationalso-

---

389 ff. Wichtig wird der Hinweis auf Topitsch bei Werner Jakusch anläßlich der Buchbesprechung der Neuauflage des Werkes: Adam von Trott zu Solz, „Hegels Staatsphilosophie und das internationale Recht“ (Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967), in: „Philosophischer Literaturanzeiger“, Meisenheim am Glan, 1968, S. 174 ff. – Jakusch weist mit gutem Grund auf die „Hegelianer“ Telders und Trott zu Solz hin, um Topitschs Meinung bereits ausgangsmäßig als falsch hinzustellen. Er hätte auch Bonhoeffer nennen können. (Siehe: Heinz Kimmerle, „Manifest der Weltlichkeit“, in: „Frankfurter Hefte“, 1969, S. 39 ff.)

[649] In: „Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie“, Verlag Luchterhand, Neuwied, 1967, S. 19. Topitsch vespert gerne bei anderen. Z. B. holt er sich bei Ernst Bloch den für Hegel kaum passenden Terminus „itinerarium ad deum“ [Wegbeschreibung zu Gott], den Bloch hinwiederum von Kroner bezogen haben dürfte. Daß Grillparzer zu Hegel kritisch Stellung nahm, war bis zu meinem Vortrag auf dem Wiener Hegel-Kongreß vollkommen unbekannt (siehe: „Hegel-Jahrbuch“ 1961, 1, S. 93 ff.). Kelsen und Popper aber sind die standesamtlichen Paten von Topitsch, dessen Repertoire sich zumeist auf Reprisen [Wiederaufnahme] beschränkt. Selbst gibt aber Topitsch zu, daß eine seiner Quellen Hermann Hellers „Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland“, Verlag Teubner, Leipzig, 1921, ist. Da dieses Werk – merkwürdigerweise – erst sehr spät in der Bundesrepublik Deutschland in die ideologische Auseinandersetzung einbezogen wurde, war bis dahin leicht aus ihm zu „schöpfen“.

[650] Siehe: „Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland“, a. a. O., S. 131.

[651] A. a. O., S. 62.

[652] Topitsch, a. a. O., S. 14.

[653] Hermann Heller, a. a. O., S. 209.

[654] Z. B. „Der Staat“, 2. Aufl., 1926 bei Ernst Wiegand, Leipzig: „Der Staat ist der Geist am Ziel“ und „Geist ist immer am Ziel“ (S. 20, 25 u. a.). Oder: „Der politische Begriff des Volkes“, Wachholz Verlag, Neumünster, 1933. Besonders aber: „Theorie des objektiven Geistes“, Teubner-Verlag, Leipzig, 1923, allwo Freyer seine ganze nationalsozialistische „Kulturphilosophie“ in Hegel hineinprojiziert und den „objektiven Geist“ als Sein, als Prozeß und als System vorstellt. „Wenn auch in Hegels System nirgendwo das System aller Kultursysteme als dialektische Kette entwickelt wird: Stücke dieser Kette finden sich allerorten“ (S. 118).

zialismus reinwaschen zu wollen“[655]. Da es aber der echten Hegel-Beschäftigung der Gegenwart wahrlich nicht darauf ankommt und Fehlbenützungen großer Philosophen und zur Zeit vor allem des Marxismus in der BRD das tägliche Brot einer aus sich heraus unfruchtbaren Philosophie abgeben, da ferner niemand aus dem fortschrittlichen Lager schulmeisterlich eine demokratische „Rettung Hegels“ konstruieren will, verklingt des Heilsrufers Topitsch Mahnruf ohne greifbare Erfolge. Zynisch hält Karl Acham in seiner Kritik fest, daß man die Überzeugung gewinnen könne, daß eine große Anzahl von Leuten meint, Philosophie müsse man singen können“[656].

Gegen einen faschistisch oder neo-faschistisch gedeuteten Hegel kann nur *eine* Philosophie antreten, eben die, die gegen *jeden* Faschismus ankämpft: der Marxismus.

Nur der richtige „Begriff“ Hegel kann diesen Kampf richtig führen – und gewinnen.

Es wundert daher nicht, daß heute die idealistische Philosophie in den Staaten, die den Kampf gegen das Wiedererstehen von Faschismen nicht oder nur schwach führen, der „fortschrittliche Hegel“ wenig interessiert. Auch für den Faschismus ist die Hegelsche Philosophie ein „Sohn der Zeit“. Und deshalb müssen wir noch einer Erscheinung gedenken, die zeitentsprechend auftritt: *der halb-faschistische Zugang zu Hegel*. Einen solchen konstruiert Ernst Cassirer in „Vom Mythos des Staates“.[657] Abgesehen davon, daß diese Arbeit erhebliche Mängel in der Hegel-Forschung des Autors belegt[658], kann das Endergebnis nicht abgenommen werden. Cassirer kommt zur Annahme einer Patenschaft Hegels für die von ihm als „*totalitär*“ bezeichneten Staaten, die er nur zweifach einschränkt: Hegel habe nicht nur die Macht, sondern vor allem die „Wahrheit“ des Staates im Auge. Und Hegel sei gegen all das, [167] was heute als „Gleichschaltung“ auftrete, so daß für Hegel „Kunst, Philosophie und Religion“[659] nicht dem Staate untergeordnet seien. Diese Aufzählung belegt einen Fehler, denn „Religion“ ist bei Hegel *nicht* das *höchste* Glied der „absoluten Idee“, sondern: dies ist die Philosophie.

Diese beliebten, gegen die sozialistischen Staaten gerichteten Zeichnungen, führen zu Journalismen, aber nicht zu philosophischen Ergebnissen. Hier kommt die *Hegel-Frage* ins Spiel, wo denn nun heute eigentlich „Hegel“ *beheimatet sei*. Die Antwort bleibt zumeist „offen“. Hajo Holborn fragt in solcher Weise[660], ob nicht der zweite Weltkrieg im Grunde (nach dem Angriff des Nationalsozialismus auf die Sowjetunion) ein Kampf zwischen dem rechten und dem linken Flügel der Hegel-Schule gewesen sei. Die Frage erinnert an das Fragen des Dänen Harms, der nach dem ersten Weltkrieg meinte, der Krieg sei zwischen dem kantisch gedrillten Mitteleuropa und den hegelisch fundierten Weltanschauungsmomenten der Alliierten geführt worden.[661]

Immer: *Hegel*. „Hegel“ sogar als Repräsentant des Kriegsgrundes.

Dazu immer: mit Hegel wird eine *Stellenwertvertauschung* vorgenommen. Wie „Hegel“ einst von „Links“ nach „Rechts“, von „alt“ zu „jung“ wanderte, durchzieht er nun die ideologische

[655] Topitsch, a. a. O., S. 86.
[656] Karl Acham, a. a. O., S. 406.
[657] Artemis-Verlag, Zürich, 1949, S. 322 ff.
[658] Cassirer meint z. B., Hegel habe sein Urteil über Napoleon nach Jena geändert (S. 355). Seite 359 meint er, „Hegel habe im starken Gegensatz zu den Idealen der französischen Revolution gestanden“. Auf Seite 354 aber hatte er geschrieben: „Hegel hatte nicht nur eine tiefe Einsicht in den wahren Charakter der französischen Revolution und all die Ideale der Aufklärung, sondern auch einen tiefen Respekt für sie.“ Diese Zitate genügen, um die Wertlosigkeit solcher Hegel-Sicht darzutun.
[659] Cassirer, a. a. O., S. 358.
[660] In: „The Interpretation of History“, Princeton, 1943. Zitat bei Cassirer, S. 404.
[661] Hierüber siehe: Wilhelm R. Beyer, „Hegeliana“, in: ZfphF, Band V, S. 113 ff.

Absicherung der Kriegsgründe im ersten und im zweiten Weltkrieg mit je wechselnden Fronten.

Kann „Hegel" tiefer sinken?

Der *Zugang zu Hegel* bleibt beim restaurativen wie beim faschistischen Denken der gleiche, weil die gesellschaftliche Konstellation *nicht von Grund aus* sich geändert hat. Nur die Worte, nur die Wortprägungen sind neu, neuartig. Der Faden kann bis zur Dissertations-Flut der Gegenwart, bis zum Modethema der „*Aufhellung*" *der Denkbeziehung Marx-Hegel*, verfolgt werden. Mit Hilfe von restaurativ genommenen Kategorien Hegels soll der Marxismus „aufgeweicht" werden. Aber: die Philosophie ist – gerade nach Hegel – nicht der Tummelplatz geltungsbedürftiger Heißsporne, sondern ernsthaftes Streben und Ringen nach Wahrheit in möglichst allgemeiner, universal geltender Form.

14. Der evangelische Hegel

Da die evangelische Sicht der Philosophie immer in einem gewissen Reformismus verhängt bleibt, gewinnt der betont protestantisch genommene „Hegel" bereits ausgangsmäßig ein festes Bild. So sah schon die theistisch denkende Gruppe der Althegelianer die *Reform-Möglichkeit* als die einzige Weise der Weiterentwicklung. So sehen heute Führer der protestantischen Kirche die Anpassung an die technischen Fortschritte lediglich als ein Weiterschreiten im alten Geleise und zitieren dabei: *Hegel*. Sie benützen Hegel, um Marx zu bekämpfen, der ihnen so unbequem geworden ist. Sie holen einen reformatorisch gedeuteten oder reformationslüstern deutbaren [168] Hegel herbei, um das revolutionäre Moment der Philosophie aufzufangen. Sie nehmen als Anstoß der praktischen Seite der Hegelschen Dialektik nicht die (Französische) Revolution, sondern die (lutherische) Reformation. Sie sagen „Hegel", wenn sie fallweise „Verbesserungen" propagieren. Die *Trinitätsformel* war immer ein starkes Bindeglied zwischen Protestantismus und „Hegelei". Die Deutung der Hegelschen Triade als säkularisierte Form der Trinität – das gab der Religion (ja sogar: der Kirche!) eine rationelle Begründung, die gerne aus Hegel abgenommen wurde. Allein schon aus diesem Grunde wurde Hegels Triade überbetont und weit stärker in Hegel hineingedeutet, als vorhanden. Die dem Hegelschen System „immanente Trinität" läßt allzu leicht ihre säkularisierte Seite zugunsten einer orthodox-protestantischen Deutung zurücktreten. Für solche Interpretation „schließt sich der Kreis des hegelschen Denkens als eine universale spekulative Begründung der Dreieinigkeit Gottes".[662]

Die Geist-Philosophie konnte im „Heiligen Geist" der evangelischen Kirche einen Abschluß-Posten erkennen, wie umgekehrt der „Heilige Geist" dem „Absoluten Geist" Hegels in seiner Identitäts-Qualität mit Gott und „als" Gott eine gewisse Bilanz-Kontinuität sicherte. Trotz aller Hervorhebung der Gemeinschaft des Ganzen gewährte Hegels Philosophie dem Individuum Raum und erhebliche „innere" Rechte. Das konnte die evangelische Kirche ausnützen: die Spannung Individuum-Gemeinschaft wurde auf ein geistiges Band reduziert, dessen Problematik fallweise konstruierbar und dessen Problem-Lösung in der Hand der Kirche verblieb.

Hegel war Protestant. Das läßt sich nicht abstreiten. Sein Denken ist betont „protestantisch". Nur die Glaubenslehre – die Meinung, der Mensch könne allein *durch den Glauben selig* werden – dieses lutherische Moment des Protestantismus, war bei ihm nicht zentral an- und unterzubringen. Denn er sah über den Glauben hinaus. Es ging ihm in erster Linie um das rationelle Moment und die rationelle Begründung Gottes, die Rückkehr zu den Gottes*bewei-*

[662] So: Heinz Kimmerle, „Manifest der Weltlichkeit. Thesen zur philosophischen Interpretation des Christentums", in: „Frankfurter Hefte", 1969, S. 42. – Es muß daran festgehalten werden, daß mit dem Hegelschen „Dreischritt" viel zuviel Aufhebens gemacht wird. Hegel selbst gibt genügend Hinweise für ein „Vierschritt-Denken": in der „Logik", in der Staatsformentheorie, in der Zeitalter-Periodisierung usw.

sen (gegen Kant), die Beistellung des „Zeugnisses des Geistes“ zum Glauben, wie überhaupt um den „Eigensinn des Menschen, nichts in der Gesinnung anerkennen zu wollen, was nicht durch den Gedanken gerechtfertigt ist“ (Vorrede zur Rechtsphilosophie[663]). Daß solches Denken unweigerlich zu den Hegelschen Termini Identität, Synthesis, absoluter Begriff überleitet, ergibt sich aus dem „System“. Daß moderne protestantische Theologie aber gerade hier den Zweifel an Hegel ansetzt, verdient im Zusammenhang einer Betrachtung des evangelischen Hegel-Studiums im Verhältnis zur katholischen Hegel-Deutung Erwähnung. Traugott Koch hat in seinem Werk „Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie Hegels nach seiner Wissenschaft der Logik“[664] anhand einer Fragestellung Karl Barths Hegels Begriff der „Versöhnung“ dahin gedeutet, daß er das Differente beläßt. Das Denken „erträgt“ für Koch das Differente – Gott also wird wieder (unhegelisch) transzendent. Die versöhnende Selbstaufhebung des Differenten fällt aus. Unhegelisch und vom [169] Hegelschen Denken her un-protestantisch „wird Gott in seiner Persönlichkeit erkannt als der sich allem Begreifen Entziehende“.[665]

Wie Hegel seinen Zugang zum Protestantismus ausdrücklich in der Rechtsphilosophie (mit Namensnennung Luthers), in der Geschichte der Philosophie (bei Platon!) und an anderen Stellen aufzeigt, so gilt der *ganze* Hegel, nicht nur die Religionsphilosophie, als Möglichkeit eines evangelischen Zugangs zu Hegel. Hegel meinte denn auch, daß „mit der katholischen Religion keine vernünftige Verfassung möglich ist“[666]. Immer wieder wird von Hegel der Protestantismus als „die große Form des Weltgeistes“ gefeiert und „im protestantischen Gewissen der freie Geist sich in seiner Vernünftigkeit und Wahrheit wissend“ genommen. Bei der 300-Jahrfeier der Augsburger Konfession kommen in seiner Festrede die gleichen Gedanken zum Tragen, denn Hegel hat nicht nur am Luthertum, sondern auch an der *Organisationsform* der protestantischen Kirche als der „großen Form des Weltgeistes“[667] festgehalten und gerade in dieser Kirchen-Organisation alle Momente der Freiheit, des Wissens, der Innerlichkeit und des Bewußtseins der Innerlichkeit eingebracht gesehen.

Als eine der kräftigsten Stützen des Hegelianismus wuchs denn auch *das evangelische Pfarrhaus* heran. Noch heute hält es Hegel die Treue. Im Zusammenhang damit muß die Schar der evangelischen Gymnasial-Lehrer, der Lehrer an Internaten, Volkshochschulen und anderen Bildungsstätten genannt werden. Beredten Ausdruck vermitteln evangelische Zeitschriften und Publikationen. Den *politischen* Anliegen der Gegenwart entsprechend sucht die Mehrzahl der evangelischen Hegel-Beschäftigungen (im *Gegensatz* zu Hegel und der Grundrichtung seiner Philosophie!) der katholischen Hegel-Deutung nicht allzusehr zu widersprechen, vielmehr eine „Unvollkommenheit“ der evangelischen *und* der katholischen Gottes-Begrifflichkeit in Ableitung von Hegels „Dreieinigkeits“-Begriff zu postulieren, deren Überwindung *gemeinsam* zu erfolgen hätte.[668] Dieses Zusammenstehen aller christlichen Konfessionen (gegen den Marxismus, denn nur dieser hat das Werk der „Vereinigung der christlichen Religionen“ zuwege gebracht!) darf eigentlich nicht auf dem *Boden Hegel* erfolgen. Hegel war nicht nur betont „evangelisch“, es [er] war darüber hinaus – und seine Lehre beweist es – betont „antikatholisch“. André Cresson und René Serreau haben in „Hegel. Sa vie,

[663] Erstausgabe, S. XXIII.
[664] Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1967, S. 173.
[665] Koch, a. a. O., S. 172.
[666] In der „Philosophie der Weltgeschichte“, Glockners Jubiläumsausgabe, Band 11, S. 560. Siehe auch das Zitat bei Lasson, „Geschichtsphilosophie“, S. 171.
[667] Bereits in dem Aufsatz „Wissen und Glauben“; siehe: Jubiläumsausgabe, Band I, S. 281-283.
[668] So: Gerhard Dulckeit, „Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels“, Verlag Hermann Rinn, München, 1947, S. 174 ff. Das *politische* Konzept dieses religiösen Anliegens findet sich in der Tagespraxis der CSU/CDU, innerhalb deren die evangelische Seite durch fortwährendes Nachgeben einen gewissen „Koalitions-Proporz“ sich zwar gesichert hat, im philosophischen Leben aber zum reinen Kostgänger absank.

son Œuvre“, das Material zusammengetragen, um den Satz „Hegel se montrait violemment anticatholique“ [Hegel zeigte sich heftig antikatholisch][669] erhärten zu können.

Deshalb finden diejenigen evangelischen Kreise, die eine gewisse Eigenständigkeit des Protestantismus heute noch geltend machen zu können glauben, in „Hegel“ beweiskräftigere Unterlagen. Es ist vor allem der „Gewissensbegriff“, der den Anstoß zu dieser Hegel-Sicht abgibt. Hans Martin Sass (Bochum) und Gerhart Schmidt (Freiburg im Breisgau) haben auf dem VI. internationalen Hegel-Kongreß 1966 in Prag ausführlich über diesen Hegel-Zugang referiert. Dieser Hegelsche Gewissensbegriff wird in der Gegenwart der Bundesrepublik Deutschland vor allem wegen der grund-[170]gesetzlichen Art. 4 und 26 GG wichtig, weil die „Gewissensfreiheit“ und die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen einige der aktuellsten politischen Probleme abgeben. Hegel stellt in § 270 der „Rechtsphilosophie“ die „Gesinnung“ in diese Nähe, wenn er das in der „Phänomenologie des Geistes“ und im Abschnitt „Das Gute und das Gewissen“ der „Rechtsphilosophie“[670] gewonnene Ergebnis für die Beziehung des Staates zu den Kirchen ausdeuten will.

Für den evangelischen Hegel-Zugang bleibt aber die Stelle aus der „Religions-Philosophie“ wichtig, die den Staat eben doch an der Gewissens-Übereinstimmung prüft. Zunächst „hat das Gewissen im Staat kein Recht, sondern nur das Gesetzliche“. Dann geht es aber weiter: „Damit das Gewissen rechter Art sei, muß das, was es als Recht weiß, objektiv, dem objektiven Rechte angemessen sein, muß nicht nur innerlich hausen. Ist das Gewissen richtig, so ist es ein vom Staate anerkanntes, wenn der Staat eine sittliche Konstitution ist.“[671]

Diese „Anerkennung des Gewissens vom Staat“ wird gerade in der bundesdeutschen Gegenwart als ein Gewinn der Hegelschen Religions-Sicht gewertet und gebucht. Es wird die „reine Gewißheit seiner selbst“ – beim Individuum und beim Staat, der sich – nach dieser Lehre – als diese Gewißheit in der Gesinnung und damit das Gewissens weiß.

Eine besondere, betont politisch hervortretende Gruppe der evangelischen Kirche stellt bei ihrer *Hegel-Arbeit* heute Friedrich Brunstäd in den Vordergrund. Dieser kam so zu einer postumen Geltung, die ihm und seinem Werk eigentlich nicht zustand. Sie wird nur aus der politischen Verflechtung der Gegenwart verständlich. Dem stark politisch veranlagten Denker Brunstäd mag dies eine späte Genugtuung sein; sein wenig originelles Hegel-Bild wird dadurch nicht gewichtiger. Fast könnte Brunstäd unter der Rubrik des faschistischen Zugangs angeführt werden, wenn er auch während seiner philosophischen Periode (in Erlangen[672]) zurückhaltender als in der theologischen Zeit (in Rostock) verblieb. Seine dortigen Reden dienten auf alle Fälle einer Vorbereitung der „deutsch-völkischen Bewegung“[673], wenn er

---

[669] Verlag der Presses Universitaires de France, Paris, 1961, S. 12.

[670] In der „Phänomenologie“ der Abschnitt „Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung“, Erstausgabe, S. 581 ff.; in der „Rechtsphilosophie“, §§ 129 ff.

[671] Siehe: „Religionsphilosophie“, Jubiläumsausgabe, Band 16, S. 103.

[672] In Erlangen war Brunstäd Philosophie-Lehrer der „Nachkriegs-Generation nach dem I. Weltkrieg“. Es zählte wohl auch Hermann Glockner zu seinen [362] Schülern. Verfasser traf sich häufig außerhalb des Kollegs mit diesem seinem Lehrer bei Studenten-Diskussionen und in Privat-Zirkeln. Das „Hegel-Verständnis“, das auf dem Melanchthon-Gymnasium Hugo Steiger geweckt hatte, wurde von Brunstäd schwach gefördert. Bei ihm war alles in eine rein tagespolitisch gerückte Sicht des Fortschreitens, des *Weitergangs im Schema*, angelegt.

[673] Einige Titel Brunstäds lauten: „Völkisch-nationale Erneuerung“, Rede auf dem 3. Parteitag der Deutschnationalen Volkspartei, München, 1921; „Rede zum 10jährigen Gedenktag von Versailles“, Rostocker Universitätsreden, Carl Hinstorffs Verlag, 1929; „Vorrede zu Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“, in der Reclam-Ausgabe; „Hegel“ in der Sammlung „Die großen Deutschen“, Propyläen-Verlag, Berlin, 1936. – In einem nunmehr (1957) von E. Gerstenmaier und C. G. Schweitzer herausgegebenen Sammelband Brunstädscher Werke skizziert Brunstäd den Marxismus (S. 323) so ungenügend, daß die Verwunderung der Herausgeber über die Tatsache, daß Brunstäd heute nicht bekämpft, sondern totgeschwiegen werden würde, unverständlich bleibt. Brunstäds Stärke lag auf dem Gebiet des Parteiredners und des Unterhalters bei Diskussionsabenden. Mehr ist hierzu nicht zu

auch selbst den Schritt zur NSDAP nie propagandistisch vollzog, sondern mehr im Gedankenkreis der Männer des 20. Juli 1944 und der „Volkskonservativen“ beheimatet blieb.

Brunstäd kam nur durch einen eigenartigen Umstand in die gegenwärtige Problematik der Hegeldeutung. Kurze Zeit nach der Gründung der internationalen „Hegel-Gesellschaft“ wurde an diese von zwei Seiten das Verlangen herangetragen, die „Werke Brunstäds“ neu zu edieren oder bei einer solchen Neuauflage mitzuhelfen, wenn in etwa eine aktive Mitarbeit evangelischer Kreise erwartet werden würde. Das Ansinnen mußte aus verschiedenen Gründen abgelehnt werden. Auf dem Frankfurter Hegel-Kongreß 1958 trat der Bonner Theologie-Professor Carl Gunther Schweitzer erneut unter Berufung auf Brunstäd und dessen zu akzeptierendes Hegel-Bild opponierend auf. Es blieb ihm auch hier der Erfolg versagt. Später gab er zusammen mit dem damaligen Präsidenten des Deutschen Bundestags in Bonn, Eugen [171] Gerstenmaier, einige nachgelassene und einige ältere Schriften Brunstäds heraus.[674] Im Jahre 1962 versuchte C. G. Schweitzer auf den „Heidelberger Hegeltagen“ erneut, das Hegel-Bild Brunstäds ins zentrale Gespräch zu bringen. Es gelang ihm auch hier nicht. Durch Verteilung von schriftlichen Thesen und im eifernden Disput gegen Karl Löwith trug er sein Hegel-Bild als „neutestamentliches Pneuma“ vor, so daß für den *Philosophen* Hegel nicht mehr viel übrig blieb. Vielleicht soll Hegel nach dieser Sicht Schweitzers einen „innertrinitarischen Dreitakt“ säkularisieren.[675]

Eine ernsthafte *Hegel-Sicht* liefert aus dem evangelischen Bereich heute Eric Schmidt, der in seinem Buche „Hegels Lehre von Gott“[676] die „Projektion des eschatologischen Futurums in das Präsens der Existenz“ und wegen Hegels Daseinsbejahung die *Versöhnung* zwischen Diesseits und Jenseits im Geiste als wesentlichen Zug wertet.

Helmut Thielicke dagegen findet den Zugang zu Hegel[677] im Bereich des „Sittlichen“, wobei allerdings die Meinung, bei Hegel seien Familie und bürgerliche Gesellschaft „*Vorstufen*“ des Staates, kaum abgenommen werden kann.[678] Der stark apologetische Charakter des Thielikkeschen Denkens findet bei Hegel den passenden Zug: „dem Volke muß die Religion erhalten werden“ als „religiöse Chiffre für die Absolutheit des Geistes“[679].

Als naheliegender evangelischer Zugang zu Hegel muß die Benützung der Hegelschen Gottesbeweise in der Gegenwart abgenommen werden, gleichgültig, welcher Konfession der betreffende Autor angehört. Einerseits ist Hegel über Kant zurückgegangen und hat mit diesem Rückfall in die Beweispflicht der Existenz Gottes ein allgemein theologisches Residuum genährt. Andrerseits muß aber doch erkannt werden, daß Hegel den Gottesbeweis der katholischen Kirche nicht als allein treffsicheren Nachweis übernahm. Heute wird Hegels Gottesbeweis als gerade in der *Summe* seiner Beweismöglichkeiten bestehend gesehen und damit die

---

sagen. Lohnt es sich, gegen seine „Staatslehre“ anzugehen, die mit dem Satze beginnt: „Der Staat ist eine Notwendigkeit und *Grundtatsache* menschlichen Lebens, so konstituitiv und arteigen wie die Sprache“ (S. 315)?

[674] Veröffentlicht im Lutherischen Verlagshaus, Berlin, 1957.

[675] Diese Thesen, die, einseitig evangelisch genommen, gar nicht so abwegig sind, leiden an einer Intoleranz des Vortragenden gegenüber anderen Hegel-Bildern und der Sucht, Hegel unbedingt als Kampf-Podium gegen den Marxismus zu konstruieren. Auszugsweise lauten diese Thesen: Hegel war nicht „Idealist“, sondern gläubiger „Realist“. Hegel war nicht „Intellektualist“ oder „Rationalist“ oder „Panlogist“ (im Sinne der formalen Logik). Hegel war nicht „Reaktionär“ oder „Staatsabsolutist“. Die Logik ist Onto-Theologie; sie basiert auf dem Logos des Johannes-Evangeliums. Der Dreitakt der Dialektik ist letztlich Ausdruck des innertrinitarischen Gottesglaubens. Das System ist nicht erdachte Konstruktion, sondern Nach-Denken des göttlichen trinitarischen Geheimnisses. Spekulatives Denken ist Frucht und Krönung des Glaubens. Von Hegel aus gesehen, hätte der Marxismus nie und nimmer als „Philosophie“ gewertet werden dürfen.

[676] Bertelsmann Verlag, Gütersloh, 1952.

[677] Siehe: „Ethik des Politischen“, Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen, 1958.

[678] A. a. O., Sinnabschnitt 140.

[679] A. a. O., Sinnabschnitt 1838.

Kraft des ontologischen, kosmologischen oder physiko-theologischen Gottesbeweises (einzeln genommen) letzten Endes geleugnet.[680] Der Idealismus, der hier eine „Summe“ als *summa dei* [die Tiefe Gottes] nehmen muß, beginnt damit, an sich selbst zu nagen. Da keine andere Partie der Hegelschen Philosophie wie gerade die der Gottesbeweise so rein spekulativ verankert auftritt, färbt der Rückgang auf die angebliche Beweisbarkeit Gottes den spekulativ-protestantischen Gehalt des jeweiligen Hegel-Zugangs. Quirin Huonder kann daher in seinem Buche „Die Gottesbeweise“ festhalten, daß Hegels „Gottesbeweise dialektisch spekulativen Charakters sind und nach Form und Inhalt ganz im Dienst seiner metaphysisch-dialektischen Logik stehen“[681]. Er betont, daß Hegel von einer Vielzahl möglicher Gottesbeweise spricht, daß „es eine unendliche Menge der Ausgangspunkte gibt, von denen zu Gott übergegangen werden kann“.

Das moderne evangelische Hegel-Bild rückt wohl – ebenso wie das althegelianische – das System in den Vordergrund seiner Hegel-Sicht, wehrt aber (in Übereinstimmung mit Hegel!) jede auch nur annähernd pietistische Note ab. Der reale Mensch, die Person, die Individualität, die Personalität [172] geben den Grundzug dieses Philosophierens, ja sogar ein *Ideal* von Humanismus wird eingebracht. Religion wird Humanität und umgekehrt. Diese Neigung zum Liberalismus der evangelischen Hegel-Deutung hat Hans Martin Sass in seinen „Untersuchungen zur Religionsphilosophie in der Hegelschule 1830-1850“[682] so kräftig herausgeschält, daß dieses liberalistische Element auch im heutigen evangelischen Philosophieren über Hegel leicht erkannt werden kann.

Immer aber bedrückt diese evangelische Hegel-Sicht die Hypothek des „Weltlichwerdens der Philosophie“, die Frage der Säkularisation von Philosophie.[683] Und hier ist der evangelischen Seite der christlichen Philosophie der Gegenwart der Wurf keineswegs so gut gelungen, wie dem Katholizismus. In seiner barocken Fülle konnte dieser leicht Abstufungen und Ausprägungen von Hegel-Bildern je nach Bedarf in die Diskussion der Gegenwart werfen. Von einer Christologie her war wohl ein Anknüpfungspunkt zu Hegel zu gewinnen und gerade seine laizistisch verstandene Trinitätslehre hob den „Sohn“ in diesen Verweltlichungsprozeß hinein. Aber dieses Weltlichwerden der Philosophie vermochte – im Gegensatz zur Katholizität – nicht die religiöse Herkunft zu überdecken. Immer allzu deutlich kam die religiöse Seite aller Christologie zum Aufschein, dies sogar so stark, daß aus ihr allein die Hegelsche Philosophie gedeutet zu werden in Angriff genommen wurde. Das Endergebnis war – reine Theologie. Nicht die Philosophie wird in diesem Hegel-Bild weltlich, sondern die Welt wird christologisch, ja sogar Hegels „Logik“ wird Theologie.

Das Johannis-Evangelium bildet dann den Mittelpunkt aller Hegel-Sicht. Aus ihm wird Hegels „Logik“ verstanden und – „logisch nachvollzogen“. Summarisch läßt sich dieses Hegel-Bild auf eine Formel bringen, wie immer, wenn es theologisiert wird. Und diese lautet: „die Dialektik Hegels ist der logische Nachvollzug von Johannis 1, 14: Und das Wort ward Fleisch.“[684]

Als aktuellster Ausdruck eines evangelisch gesehenen Hegel kommen die Tagungen, Kongresse und Akademie-Sitzungen sowie die Publikationen evangelischer Organe in Betracht. Typisch evangelische Veröffentlichungen finden wir in den „Marxismusstudien“ der „Schriften

[680] So: Wolfgang Albrecht „Hegels Gottesbeweis“, in: ZfphF 1957, S. 593 ff.; derselbe auch: „Hegels Leitfaden der Entdeckung der Kategorien“, in: ZfphF 1960, S. 105 ff.
[681] Kohlhammer-Verlag, 1968, S. 91/92.
[682] Inaugural-Dissertation, Münster, 1963, Privatdruck.
[683] Hans Martin Saß, a. a. O., S. 218 ff., 221.
[684] Siehe hierzu: Klaus Böckmühl, „Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx“, Verlag Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen, 1962. Ferner hierzu: „Philosophische Rundschau“, Tübingen, 1964, S. 98 ff. So war denn auch Hegels [362] Interpretation des Johannis-Evangeliums das zentrale Thema der Sektion Religionsphilosophie auf dem Pariser Hegel-Kongreß.

der evangelischen Studiengemeinschaft“.[685] Hier gilt: *Der Weg zu Hegel geht über Marx*. Nur um Marxens und des Marxismus willen wird „Hegel“ herangezogen. *Der Kampf gegen den Kommunismus wird zum „Hegel-Problem*“. Dies mag merkwürdig klingen, ändert aber nichts an der Tatsache. Mit Hilfe einer Interpretation der Hegelschen Philosophie soll der Marxismus aufgeweicht, der Kommunismus und seine Kirchenfeindlichkeit bekämpft werden. Indem möglichst viel „Hegel“ in den Marxismus hineingelegt wird, soll dieser „aufgelockert“, verzerrt oder – wie es einmal ein Vertreter dieser Gruppe mündlich sagte – „madig“ gemacht werden. Es soll die Sicherheit des Marxismus untergraben, seine Richtigkeit angezweifelt werden. Alles dies: mit und durch Hegel und in Zeichnung einer engen Verwandtschaft des Marxismus mit Hegel. „Hegel“ wird deshalb zugespitzt und als Pfeil ins kommunistische [173] Lager geschossen. *Er soll dort als fünfte Kolonne, als ideologische fünfte Kolonne wirken*.

Wird dies beachtet, so sind die Verzerrungen an Hegel und die häufig anzutreffenden Einseitigkeiten der Darstellung erklärbar. Als Beispiel hierfür kann der Gründer der „Marxismusstudien“, Erwin Metzke, angeführt werden, der als Leitplan dieser Publikationen das bereits erwähnte schematisch einfach wirkende und philosophisch naiv gezeichnete Bild entwirft, mit dem er sehr viel Anklang und Nachahmung fand: Ausgang ist und bleibt Hegel. Von ihm leiten sich zwei Pfeile ab, einer nach links (Marx) und einer nach rechts (Kierkegaard). Dieses Denkschema hat dann so viele Jünger gefunden, daß ihm heute jedes philosophische Kaffeehausgespräch und jede jugendliche Erstarbeit weltstürmender Studenten verfallen. Metzke sagt: „Eine Diskussion der Grundansätze des Marxschen und des marxistischen Denkens kann nicht bei Marx selbst stehen bleiben, sondern muß auch Hegel einbeziehen. Diese Bedeutung Hegels für Marx ist lange verdeckt gewesen, weil auch das Hegelverständnis verschüttet war. Ein dürftiges und weithin falsches Hegelbild, ein ganz schematischer und äußerlicher Begriff der Dialektik – dazu noch die bekannte Formel vom ‚Zusammenbruch des Idealismus‘ – ließen völlig übersehen, daß Hegels gedanken- und wirklichkeitsgeladenes Philosophieren gerade bei seinen radikalen Kritikern am tiefsten weitergewirkt hat: bei Kierkegaard und in noch geschichtsmächtigerem Bezug bei Marx.“[686]

Dieses Zitat steht für das ganze Programm der „Marxismusstudien“. Es enthält ersichtliche Irrtümer. Um die „Bedeutung Hegels für Marx“ zu klären, rangen *stets* Philosophen (z. B. auch Plechanow!). Vom Marxismus her gesehen, stellt sich die Frage vollkommen anders.[687] Die „Weiterwirkung“ der Hegelschen Philosophie darf nicht billig und naiv dualistisch[688] aufgespalten und daher verkannt gesehen werden. „Hegel“ ist für den Marxismus Teil, allerdings *wichtiger* Teil des *gesamten* philosophischen Erbes und kann daher nicht isoliert angegangen werden. Lediglich bei Kierkegaard, nicht aber im Marxismus (auch nicht in manchen idealistischen Systemen) gewinnt „Hegel“ die Funktion, ausschließlich das Kampfobjekt zu sein. Dazu nimmt Kierkegaard Hegel in dermaßen verkrampfter Gestalt, daß diese Hegel-Sicht als *Einzelvorgang* innerhalb aller nach-hegelischen Betrachtung steht und niemals als Pendant zu einer anderen gesetzt werden kann.

Der evangelische „Hegel“ wird gerne im Blick auf die *Ethik* gesehen. Das Problem des Sittlichen in der weit gespannten Konkretion des Hegelschen Geistes gibt hierzu Anlaß. Wird die Betrachtung kategorial angestrebt, so lassen sich leicht Hinweise auf den Marxismus anbringen. So kann auch von dieser Position aus das Grundanliegen der evangelischen Hegel-Beschäftigung, *via Hegel* den Marxismus anzugreifen, durchgepeitscht werden. Der Pro-

[685] Bisher sind 6 Folgen erschienen. Aus den Einführungsworten ist zu entnehmen, daß zahlreiche Referate dieser Sitzungen nicht oder noch nicht publiziert sind.
[686] „Marxismusstudien“, a. a. O., Folge II, S. 12.
[687] Siehe Abschnitt II dieser Arbeit.
[688] Wie einst Jung- gegen Alt-Hegelianer, oder wie Gentile gegen Croce, oder wie Hegel-Gesellschaft gegen Heidelberger Hegel-Vereinigung, oder wie hier: Marx gegen Kierkegaard.

blembereich „Vernunft-*Verstand*“, den ja Hegel nicht *nur* als logische Beziehung nahm, wird mit einem sittlichen Gehalt ausgefüllt, der aktualisiert zu werden vermag. Jüngst hat dies Johannes Flügge[689] in Weiterbau von Gedanken Iwan Iljins[690] vorgenommen. Auch eine Studie Käthe Nadlers [174] erscheint hier einschlägig.[691] Die Hegelsche „Vernunft“, als die dem „Verstand“ gegenüber reichere und *geschichtlich* relevante Kategorie, wird zum *Selbstverständnis des Verstands, wird Selbstüberwindung des Verstands* – und damit *Triumph*, Ausdruck der Besiegung aller Grenzsituationen des Verstands (und seiner Endlichkeit, müßte man Hegelisch hinzudenken). Der Rolle der Vernunft wird mit dieser Beistellung des sittlichen Moments ein rein evangelischer Zug verliehen, der darin besteht, daß „eine Untersuchung über das sittliche Wesen des Denkens bei Hegel unvermeidlich in den Umkreis des Problems ‚Christentum und Idealismus‘ gelangen“ soll. Denken steht hier zum Gottesbeweis an. Hegelisch Denken *ist* Gottesbeweis. Das Denken des Denkers verwandelt das Denken und gewinnt sittlich-religiösen Charakter.[692]

Die evangelische Sicht der „Hegelei“ zwingt zur Überprüfung des vorgetragenen und jeweils unterstellten Gedankenwegs Marx-Hegel, und zwar dahin, ob diese Bildung eines „*Hegelianismus-Marxismus*“[693] geschichtlich richtig, terminologisch sauber und logisch genau vollzogen wird. Gegen eine echt wissenschaftliche Darstellung dieses ungemein wichtigen Problems würde niemand etwas einwenden, selbst dann nicht, wenn die Ergebnisse nicht mit der marxistischen Lehre übereinstimmen. Der dialektische Materialismus hat sich immer gerne mit dem „klugen“ Idealismus unterhalten und besonders gerne zum Thema „Hegel“, aber nur mit dem *klugen* Idealismus, nicht mit einem gehässigen oder oberflächlichen. Selbst eine angebliche „Rückkehr“ Marxens zu Hegel im „Kapital“ könnte als Thema akzeptiert und als wissenschaftliche Kontroverse hingenommen werden. Selbstverständlich wäre sie zu widerlegen. Wenn Jean Hyppolite in „De la structure du ‚Capital‘ et de quelques présuppositions philosophiques de l’œuvre de Marx“ in „Études sur Marx et Hegel“[694] in Außerachtlassung der Widerspiegelungstheorie und unter Betonung eines „starken Einflusses Hegels auf Marx“ eine solche „*Rückkehr*“ zugunsten Hegelscher Konzeptionsformen annimmt, so hat die marxistische Korrektur dieser Überspitzung durch Herausstellen der *Eigenform* der marxistischen Dialektik (die keineswegs den bekannten Leninschen Hinweis auf die Bedeutung der Hegelschen Dialektik für die „Logik des Kapitals“ vernachlässigt) Jindrich Zelený[695] vollzogen. Dieses Lieblingsthema der Gegenwart, die erneute Überprüfung und Abwägung der Denk-„Spuren“ Marxens zu Hegels muß *vom richtigen Denkansatz her* erfolgen. Es ist *von Marx*

[689] In: „Die sittlichen Grundlagen des Denkens. Hegels existentielle Erkenntnisgesinnung“, Verlag Meiner, Hamburg, 1953.

[690] Iwan Iljin, „Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre“, Verlag A. Francke, Bern, 1946. Dieses verworrene und äußerst geschwätzige Buch Iljins hatte die Hegel-Beschäftigung nur kurze Zeit interessiert. Auch ein Wiederauffrischungsversuch durch Gustav E. Müller, „Hegel“, Francke-Verlag, Bern 1959, half nicht viel. Über die Fragwürdigkeit der von Müller erzählten Stories (Lenins Urteil über Iljin) siehe meine Besprechung in DZfPh 1960, S. 493.

[691] „Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradoxon des Christentums“, Leipzig, 1931.

[692] Es muß festgehalten werden, daß der Zugang zum Problemkreis „Vernunft – Verstand“ bei Hegel auch vollkommen anders geöffnet werden kann. Im Streitgespräch zwischen Erich Heintel (Wien) und Jindrich Zelený (Prag), begonnen auf dem III. Internationalen Hegelkongreß 1960 in Wien und fortgesetzt in zwei Referaten Zelenýs an der Wiener Universität, entwickelte dieser den marxistischen Standpunkt aus der Gegebenheit einer Höher-Rangigkeit der Vernunft bei Hegel als logische Kategorie, der bei Marx ein gnoseologischer Befund mit Allgemeingültigkeit gegenübersteht. Es darf beiläufig und ergänzend bemerkt werden, daß bei Hegel „Vernunft“ auch eine geschichtliche Kategorie ist.

[693] Diese Bezeichnung findet sich mehrfach in den Arbeiten von Iring Fetscher, z. B. „Marxismusstudien“, Folge 1, S. 196, 212. Die Unmöglichkeit solcher summarischen Gedankenverbindung ergibt sich aus den Ausführungen in Abschnitt II dieses Werkes.

[694] Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie., 1955.

[695] In: „O Logické strukture marxova kapitálu“, Prag, 1962, S. 228.

her anzusetzen, weil nur von ihm aus das Problem überhaupt aufscheinen *kann*. Eine rein logische oder eine rein evangelische Sicht genügt hier nicht.

Geradezu aber bei den „Marxismusstudien“ und ihren Haupt-Autoren sieht man zu deutlich die Absicht einer *Zusammenschau Hegel-Marx* und wird verstimmt. Otto Morf hat denn auch diese Sucht, mit einer Überbetonung und Akzentualisierung des „jungen“ Marx, des „Anthropologen“ Marx, des „Hegel-nahen“ Marx eine Abwertung, mindestens eine Abstumpfung des *Marx des „Kapitals*“ durchzuführen, gebrandmarkt.[696] Je tiefer Marx an Hegel angebaut wird, je mehr Hegeliaden bei Marx „entdeckt“ werden, desto [175] nachhaltiger kann Marxens *revolutionärer Gehalt* abgeschwächt werden. Mit Hilfe eines „verhegelten“ Marx oder eines „marxistischen“ Hegel – es kommen beide Wege vor: das Hinübertragen von Hegelschen Gedanken zu Marx in einem übertriebenen und zugespitzten Sinne und die Annahme einer Antizipation Marxscher Gedanken bei Hegel – wird der Marxismus entstellt. Es ist dies das Problem des Aufzeigens eines möglichst Hegel-nahen Marx, das in einer zum Überdruß anstehenden Fülle heute provoziert wird.[697] Begleitet wird dieser Gedanke vom Geständnis einer *Vorliebe für die Revisionisten* des Marxismus. Dies führt zu einer geschichtlich falschen Einschätzung der Ereignisse seit 1956.[698] Die Korrektur solcher Fehlzeichnungen wird selbst nach Ersichtlichwerden des Fehlers vermieden und durch politische „Warnungen“ überdeckt, die bereits ein Jahr nach ihrer Drucklegung wiederum mißachtet werden.[699] Die ephemere Natur solcher Hegeldeutung seitens dieser evangelischen Kreise der Bundesrepublik Deutschland liegt in dem hierfür zugrunde gelegten „Hegel“ selbst, denn es liegt hier ein einseitiger, allein aus der Frage der Tauglichkeit zur Marxismus-Bekämpfung gewonnener „Hegel“ vor.

Der *Kreuzzug* der evangelischen Kirche gegen den Marxismus beginnt heute mit „Hegel“, mit einem Hegel, der äußerlich nicht allzu evangelisch gezeichnet werden darf, obwohl Hegel selbst in Wahrheit einer der verlässigsten und korrektesten Mitglieder dieser Kirche war, in der er nicht nur als Religion, sondern auch als Organisationsform (als Kirche) Realisierungen des Geistes in seiner höchsten Stufe sah. Es sind daher *beide* Bilder falsch, die diese evangelische Sicht Hegels heute vorstellt: das Hegel-Bild *und* das Marx-Bild.

Ja, nicht einmal *der große religiöse Zweifel* kommt diesen Kreisen zu Bewußtsein. Dieser *Zweifel an Hegel und mit Hegel*, den die russische Intelligenz sofort nach der Aufnahme Hegels in den Problembestand der religionsphilosophischen und religionspolitischen Untersuchungen einreihte, könnte einer evangelischen Hegel-Sicht wichtige Effekte verleihen. Es ist der *Zweifel, ob man zu Hegels Gott beten kann*.[700] Hegels „Gott“ ist letzten Endes nicht die *Instanz*, zu der *gebetet* werden kann. Gott ist bei Hegel immer rationell durchdacht. In der Aesthetik zielt Hegel für das Beten zwar das „Absolute“ an, aber es „ist eine Erhebung des Herzens zu dem Absoluten, das an und für sich die Liebe ist und nichts für sich hat“[701]. Nicht

[696] Siehe: DZfPh, 1955, 527. Die „Marxismusstudien“, Folge 2, S. 26, meinen, Otto Morf würde „Karl“ heißen.
[697] Als *una vox ex pluribus* sei die Verlagsanzeige der C. H. Beck’schen Verlagsbuchhandlung zu Robert Tukker, „Karl Marx“, München, 1962, angeführt. – In dem mittlerweile erschienenem Band, der den Untertitel trägt „Die Entwicklung seines Denkens von der Philosophie zum Mythos“, meint Tucker, daß Marx die Menschheit „ganz in Hegelschen Kategorien sah“ (S. 319), daß „man die ganze Konzeption des endgültigen Kommunismus (bei Marx) nur auf dem Hintergrund der Hegelschen Phänomenologie voll verstehen kann“ (S. 207) und daß Marx bei seiner Geschichtsauffassung „ein Stichwort Hegels (die Geschichte der Produktion als Entäußerungsgeschichte) aufnehme“ (S. 165).
[698] Z. B. „Marxismusstudien“, Folge II, S. 58 ff.
[699] „Marxismusstudien“, Folge III, S. 169: „Es wäre töricht, wenn die ‚westliche Welt‘ in Denkern wie Bloch und Lukács ‚Verbündete‘ begrüßen würde.“
[700] Ein beliebtes Thema der russischen Salons und Diskutierabende im vorigen Jahrhundert; siehe: Tschizewskij, a. a. O., S. 172 ff.
[701] Jubiläumsausgabe Glockners, Fr. Frommann-Verlag, Stuttgart, Band III der „Aesthetik“, S. 47.

einmal der Verstand, geschweige denn die Vernunft sprechen hier mit oder übertönen das Herz. Der aktuellen Hegel-Sicht der evangelischen Kreise liegen solche Fragen erst seit jüngster Zeit nahe.[702] Für sie kam bisher das Problem in den Vordergrund, ob *über Hegel* mit dem Marxismus „gesprochen" werden soll oder ob nicht besser Marx *und* Hegel einseitig vorgestellt werden, um sie dann beide in den politisch brauchbaren Griff zu nehmen. Viele Vertreter dieser Gruppe lehnten zeitweise – im Gegensatz zu Philosophen aus der Reihe des Katholizismus – es ab, sich öffentlich mit Vertretern des dialektischen Materialismus zu unterhalten.

[176] In der Gegenwart nimmt das evangelische Hegel-Bild allgemein *christliche* Züge an. Es geht nunmehr um „Die Religion in Hegels Staats"[703] oder um „Geschichte und System in Hegels Religionsphilosophie"[704]. Vor allem aber Reinhart Klemens Maurer zeigt die „christliche Auffassung Hegels" und nicht mehr die evangelische „in womöglich eigenwilliger Auslegung".[705] Auch die „Disputation" zwischen protestantischen Gelehrten und Philosophen aus der ČSSR[706] wählte als Ansatz ein christliches, gesamtchristliches Hegel-Verständnis.

Zutreffend wird daher vom Marxismus aus nicht mehr die evangelische oder katholische Hegel-Deutung kritisiert, sondern – wie es Gerd Irrlitz handhabt, „die theologische Hegelinterpretation"[707].

Hingegen denkt Wolf Dieter Marsch in seinem Aufsatz „Logik des Kreuzes"[708] erneut betont protestantisch, wenn er das „theologische Interesse an Hegel" untersucht und hierfür einen „Nachholbedarf im Protestantismus" erkennt. Um die Brücke zum marxistischen Denken zu konstruieren, legt er dem protestantischen Denken sogar ein „kritisch-utopisches Verständnis der gesellschaftlichen Umwelt" unter und sucht diesen „Ort" mit Hegel zu gewinnen.

15. Der katholisierte Hegel

Hegel hat „die katholische Form des Christentums als historisch überholt und philosophisch unzulänglich zurückgewiesen". Mit der katholischen Religion war ihm „keine vernünftige Verfassung möglich". Wir erinnern an Hegels Begriff der „Vernunft", um diesen Satz nicht falscher Deutung zuzuführen. Eric Weil weist darauf hin, daß Hegels Rechtfertigung des Christentums *nur das Dogma* anzielt. Kann sich die katholische Kirche heute mit einer gewissen Orthodoxie des Dogmas begnügen, so, wie es noch die 1950 ergangene Enzyklika „Humani generis"[709], die deutlich gegen den modernen Hegel gemünzt war, versucht? Um

---

[702] So Heinz Kimmerle im Abschnitt „Die Frage nach dem Gegenüber im Gebet", in: „Frankfurter Hefte", a. a. O., S. 46.

[703] Siehe: Gerhardt Schmidt, „Die Religion in Hegels Staat", in: „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft", Verlag Alber, München, 1967, S. 294 ff.

[704] So: Willi Oelmüller in „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft", München, 1969, S. 67 ff. (76. Band). Oelmüller expliziert „Religionsphilosophie im kritischen Anschluß an Hegel" und formuliert hierbei „Denkmodelle" für die Gegenwart.

[705] In: „Endgeschichtliche Aspekte der Hegelschen Philosophie", in: „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft", 76. Band, S. 88 ff. Ferner: „Hegel und das Ende der Geschichte", Verlag Kohlhammer, Stuttgart, 1965. Maurer prüft die „Entwicklung des Christentums in Europa und Amerika" (a. a. O., S. 115), obwohl er auch eine „protestantische Zuspitzung" (beim Versöhnungsbegriff) zuläßt.

[706] „Disputation zwischen Christen und Marxisten". Verlag Chr. Kaiser, München, 1966.

[707] Gerd Irrlitz, „Die theologische Hegelinterpretation in Westdeutschland und ihre Beziehung zur Marx-Kritik", in: DZfPh 1966, Heft 12, S. 1501 ff.

[708] In: „Evangelische Theologie", Verlag Kaiser, München, 1968, S. 57 ff.; vor allem S. 70 ff.

[709] Im deutschen Text, herausgegeben von der Libreria editrice vaticana, Rom, 1950, S. 4, heißt es: „Einige lassen unklug und urteilslos die sogenannte Entwicklungslehre, die auf dem eigenen Gebiet der Naturwissenschaften noch nicht sicher bewiesen ist, für den Ursprung aller Dinge zu und verlangen sie; vermessentlich huldigen sie der monistischen und pantheistischen Auffassung, daß das Weltall einer ständigen Entwicklung unterworfen sei. Die Freunde des Kommunismus aber benützen mit Freuden diese Ansicht, um ihren ‚dialektischen Materialismus' wir-

organisatorischer Erfolge willen ist die Kirche der Gegenwart bereit, weiche Stellen im Dogma stillschweigend zuzulassen. Denn sie muß den Weg vom „Anathema [Kirchenbann] zum Dialog“ gehen, und diesen „Dialog“ mit dem Marxismus führt sie heute – gerade das ist ein sichtbarer Erfolg der jahrzehntelangen Bemühungen der internationalen Hegel-Gesellschaft – am „sachlichsten“ auf dem Boden „Hegel“. Allerdings unterliegt dieses Verhältnis der katholischen Kirche zur Philosophie, und insbesondere zur Hegel-Beschäftigung der gegenwärtigen Philosophie, Schwankungen, zeitbedingt und dogmenhaft belastet. Jüngst – im Jahre 1968 – verkündete der Papst „Richtlinien“ für den „Dialog“.

Man muß daher das ungeheure Wagnis, das Eric Weil in die gegenwärtige Situation der Bundesrepublik hineinstellt und verteidigt, würdigen, wenn er sagt: „Es wird häufig übersehen, daß die Hegelsche Rechtfertigung des Christentums nur das Dogma aufnimmt, während die Lebensregeln der [177] modernen Welt weltliche Regeln einer ... rein diesseitigen Ordnung sind. Auf der Ebene des gesellschaftlichen und politischen Lebens hat das Christentum seine Rolle gespielt, aber auch ausgespielt.“[710]

Dieses Ergebnis schließt eigentlich einen *katholischen* Weg zu Hegel aus, denn ohne Wirkung auf das gesellschaftliche und politische Leben hat die Hegel-Beschäftigung für die katholische Kirche keinen Sinn. Tatsächlich versucht aber der Katholizismus immer und immer wieder, einen Weg zu Hegel zu finden. Er übersieht stillschweigend die Gedanken, die Eric Weil in die „Unzulänglichkeit“ der katholischen Form des Christentums kleidete.

Schon Heinrich Leo mußte sich dagegen wehren, daß seine Gegnerschaft gegen die „Hegelinge“ rein katholisch ausgelegt und er als Kollaborateur des Ultramontanismus genommen wurde.[711] Immer wieder wird gerade von der Seite des *streitbaren* Katholizismus ein Zugang zu Hegel gesucht trotz der Warnung der päpstlichen Enzyklika vor der „Entwicklungslehre“ und deren philosophischem Niederschlag bei Hegel. Warum? Weil „Hegel“ sich besonders leicht und brauchbar als denkerische Waffe benützen, ausnützen läßt. Er muß nur präpariert und – wie jede Waffe – ständig „gepflegt“, „gereinigt“ und periodisch beim Waffenappell daraufhin geprüft werden. Eine dieser Prüfungen hatte in gewissem Sinne schon Anton Günther, den Hegel gar nicht so abwegig nahm und fast in Wien einmal besucht hätte, eingeleitet. Dieser Versuch, Hegel mit dem Gedankengut der katholischen Kirche zu synchronisieren, brachte Günther große Schwierigkeiten und die heute erhobene Frage: „Konnte man Günther einen katholischen Hegelianismus vorwerfen?“ ein.[712] Günther selbst erklärte, daß er sich „*neben* Hegel“ stelle. Allerdings hat Günther dem Druck der kirchlichen Kreise später nachgegeben und sich – den „katholischen Hegelianismus“ begrabend – gefügt.

Heute dagegen wird von ganz anderem Denkansatz festgehalten, daß „der Subsidiaritätsgrundsatz der katholischen Kirche“ (das scholastische Subsidiaritätsprinzip will besagen, daß das, was der Kleine leisten kann, ihm der Große nicht abnehmen soll) „seinem wesentlichen Gehalt nach auch in der Staatslehre Hegels von ausschlaggebender Bedeutung ist“[713]. Wir

---

kungsvoller zu verteidigen und zu verbreiten, wobei sie jeden Gedanken an Gott aus den Herzen entfernen.“ Im Fortgang wird – ohne Hegel zu nennen – vor allem die Hegel-Beschäftigung des Existentialismus angeprangert.

[710] So: Eric Weil, „Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens in der Neuzeit“, in: „Marxismusstudien“, Folge IV, S. 144 ff., S. 151.

[711] In: „Die Hegelingen“, a. a. O., S. 32.

[712] Siehe: Josefine Nettesheim. „Anton Günther und der Schlüter-Kreis in Münster“, in: „Archiv für Geschichte der Philosophie“, Verlag Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1962, S. 283 ff. Siehe auch: Henri Rondet, „Hegelianisme et Christianisme“, Verlag P. Lethielleux, Paris, 1965, S. 121 ff.

[713] Jakob Barion, „Hegels Staatslehre und das Prinzip der Subsidiarität“, in: „Die neue Ordnung in Kirche, Staat, Gesellschaft, Kultur“, Verlag Bonifacius-Druckerei Paderborn, 1953, S. 193. Siehe auch: Ewald Link, theologische Dissertation über „Das Subsidiaritätsprinzip, sein Wesen und seine Bedeutung für die Sozial-[365]ethik“, Mainz, 1950. Link meint, bei Hegel stehe der Staat „als eine letzte metaphysische Größe“ da.

sehen: einmal Ablehnung Hegels, das andere Mal bewußte Bezugnahme auf Hegel bei der katholischen Kirche.

Für die katholischen Einverleibungs-Versuche hat sich allerdings Hegel, der bewußte Protestant, selbst eine Blöße gegeben. Allerdings, wenn er gewußt hätte, daß und wie oft sein unbekümmert in einem Privatbrief an Schelling am 2.11.1800 geschriebener Satz: „würde ich eine katholische Stadt einer protestantischen vorziehen; ich will jene Religion einmal in der Nähe sehen“[714], zitiert werden wird, hätte er ihn wohl anders gefaßt. Ein *Bekenntnis* zum Katholizismus, das Friedrich Heer sehen will[715], lag auf alle Fälle nicht darin.

Eine ernst zu nehmende Note gewinnt die katholisierende Art der „Hegelei“ mit dem Hinweis auf Denkspuren bei Hegel aus dem Schatz des schwäbischen Pietismus, obgleich dieser eigentlich protestantischer Provenienz war. Das [178] Thema finden wir bei Carmelo Lacorte[716] und zahlreichen anderen Autoren[717], vor allem aber bei Günther Rohrmoser[718], ferner bei dem genannten Friedrich Heer und auch bei Ernst Topitsch[719]. Der Vortrag bleibt im Grunde stets derselbe: Gnosis, Kabbala, Pietismus, Joachim von Fiori und andere, meist nur dem Namen nach irgendwie zitierte Obskurantisten mit mystischem Einschlag sollen dazu herhalten, *in Hegel* (und dann im Weiterbau des Gedankens bei Marx, denn nur um dieses Anbaus willen wird der ganze Zauber vorgeführt!) einen Nachfolger des „schwäbischen Pietismus“, einen „Erben“ der Träumereien eines Bengel und Oetinger zu sehen, so daß dann gelten soll: „damit ist wohl die wichtigste historische Anschlußstelle zwischen der gnostisch-eschatologischen Tradition und den Lehren von Hegel und Marx erreicht“[720].

Eigentlich hatte schon Staudenmaier mit dieser „Zärtlichkeit“ gegenüber den Hegelschen „Ahnen“ begonnen und damit bis in die Gegenwart, bis zu Heideggers Katholizität zu wirken vermocht.[721] Meist wird diese „Katholisierende Weise“[722] nur beim *jungen* Hegel gesehen. Neuerdings will Hans Grassl in Auswertung eines Briefes Hegels an Franz von Baader ein Wiederaufleben der „pietistisch-mystischen Erinnerungen der Jugendzeit“ feststellen. Er hält fest, „wie rasch sich die Seele des Alternden immer noch mystischer Inspiration öffnete“[723]. Allerdings kann man den angeführten Brief, in dem Hegel erneut die „Verschiedenheit von Religion und Philosophie“ begründet, kaum als „Inspiration“ bezeichnen. Ausdrücklich hält Hegel daran fest, daß „die Form des Religiösen vornehmlich mit dem Ausdrucke ‚Vorstel-

[714] „Briefe von und an Hegel“, Band I, S. 58.
[715] In: „Hegel“, Fischer-Bücherei, Frankfurt am Main, 1955.
[716] In: „Il primo Hegel“, Verlag G. C. Sansoni, Florenz, 1959. vor allem S. 132 ff.
[717] So z. B. Paul Asveld, „La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation“, Louvain, Publications universitaires. 1953. Ferner: Johann Wilhelm Schmidt-Japing, „Die Bedeutung der Person Jesu im Denken des jungen Hegel“, Göttingen, Verlag Vandenhoek & Ruprecht, 1924; F. Ephraim, „Untersuchungen über den Freiheitsbegriff Hegels in seinen Jugendarbeiten“, Berlin, Verlag Springer 1928; Herbert Wacker, „Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant“, Berlin, Verlag Junker & Dünnhaupt, 1932; Galvano della Volpe, „Hegel romantico e mistico“, Florenz, 1929; Jean Hyppolite, „Les travaux de jeunesse de Hegel d’après dès ouvrages récents (Kroner, Haering, Hoffmeister)“, 1935 in der „Revue de Métaphysique et de Morale“, p. 339 ff., 551 ff.; ferner: Cesare Luporini, „Un frammento politico giovanile di G. W. F. Hegel“, in: „Societa“, Mailand, 1945, Heft III.
[718] In: „Zur Vorgeschichte der Jugendschriften Hegels“, in: ZfphF 1960, S. 182 ff.
[719] In: „Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft“, Luchterhand-Verlag, Neuwied, 1961, S. 249 ff.
[720] Ernst Topitsch, a. a. O., S. 253.
[721] Siehe: Franz Anton Staudenmaier, „Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkt der christlichen Philosophie“, Mainz, 1844. Nach Otto Pöggeler, „Der Denkweg Heideggers“ (Neske-Verlag, Pfullingen, 1963, S. 23), kommt Heideggers „Hegel-Verständnis“ über die „spekulative Theologie der Tübinger katholischen Schule (Möhler, Kuhn, Staudenmaier)“.
[722] Wilhelm A. Schulze, „Das Johannesevangelium im deutschen Idealismus“, in: ZfphF 1964, S. 111, spricht von einer „geradezu katholisierenden Weise“ Hegels bei der Einschätzung von „Schrift und Tradition“. Hegel selbst sieht er in der Jugendzeit „als in der Tradition der Bengelschen Schule“ (a. a. O., S. 110).
[723] Hans Grassl, „Ein Brief Hegels an Baader“, in: „Hegel-Studien“, Verlag Bouvier, Bonn, Band 2, S. 107 ff.

lung‘ zu bezeichnen“ ist, und degradiert dann diese Vorstellung, als „die denkende Vernunft in solchem als nur Vorgestellten nicht bei sich selbst“ seiend. Der an und für sich schon mystifizierende Hegel, der in seiner Philosophie den Prädikat-Subjekt-Tausch zum Zwecke der Mystifikation des Subjekts einführt, wird ein zweites Mal, diesmal von fremden Händen, in seiner Religionsphilosophie mystifiziert, Eigentlich stammt diese Mystifikation aus den philosophischen Bemühungen des nationalsozialistischen Staates. Robert Schneider hatte im Jahre 1938 nach „Schellings und Hegels Schwäbischen Geistesahnen“ in einer Weise geforscht[724], die durchaus der in der nationalsozialistischen Literatur üblichen Methode des Verständnissuchens „aus den Kräften des Volkstums und der Landschaft“ entsprach. Schneiders These: „Die unbegreifliche Proletarisierung und Entwurzelung ist rückgängig zu machen: Hegel muß mit seiner Heimat, mit seinem Volkstum versöhnt werden.“[725]. Es ist festzuhalten, daß die gegenwärtigen besonders kräftig aus klerikalen Kreisen stammenden Versuche, Hegel in Verbindung mit diesem „Erbe“ der schwäbischen Mystik[726] zu sehen und kritisch anzugehen, einem nazistischen Mode-Anliegen entsprachen. Liegt es da nicht nahe, bei einzelnen Erscheinungen im philosophischen Leben der Gegenwart schon *aus der Fragestellung* die Möglichkeit eines „Klerikalfaschismus“ in die Erwägung zu nehmen? Es war das nationalsozialistische Bemühen Josef Nadlers, Stamm und Landschaft als Grund-Faktoren der Einordnung eines Denkens zu nehmen. [179] Die Ausdehnung des Anliegens auf Hegels „schwäbische Geistesahnen“ entsprang dieser Eigentümlichkeit der Nazi-Mystik. Überall wurden solche „Spuren“ entdeckt. Hegel geißelte bereits als junger Anfänger dieses Verfahren: „Wer von einer Eigentümlichkeit befangen ist, sieht in anderen nichts als Eigentümlichkeiten.“[727]

Diese nationalsozialistische „Eigentümlichkeit“ der Denk-Grundlegung in Stamm, Rasse, Landschaft des Denkers lebt in Zeiten des Neo-Faschismus selbstverständlich wieder auf. Leonhard von Renthe-Fink würdigt sie und gedenkt dabei auch der gewiß nationalsozialistisch ausgerichteten Rothacker-Schule. Er sagt: „Im Übrigen ist für die theologische Herkunft von Hegels Geschichtsanschauung und Geschichtsbegriff der Anteil der sogenannten geschichtlichen Theologie des 18. Jahrhunderts und Oetingers zu gedenken, die trotz der Untersuchung des früh verstorbenen R. Schneider, meines ehemaligen Assistenz-Kollegen in Rothackers Bonner Philosophischem Seminar ... noch immer rätselhaft bleibt.“[728]

Demgegenüber sind in neuester Zeit noch andere „Ahnen“ Hegels aufgespürt worden, die nichts mit dieser katholisierenden Denkweise gemeinsam haben. Helmut Girndt weist auf Benjamin Carl K. Kojer hin, der Hegels Fichte-Kritik nach der bewußtseins-theoretischen Seite im voraus explizierte.[729] Er erwähnt A. L. Hülsen hinsichtlich Hegels Geschichtsauffassung.[730] Dieter Henrich und Johann Ludwig Döderlein erinnern an die „Impulse“, die Hegel

[724] Verlag Triltsch, Würzburg, 1938. Seite 3: „Die Philosophie Hegels ... als Lehrbeispiel für die Verwurzelung genialer Leistungen im Volkstum“ – eine „Fragestellung, die durch den nationalsozialistischen Umbruch inzwischen Allgemeingut geworden ist“.
[725] A. a. O., S. 19.
[726] Günther Rohrmoser, a. a. O., führt neben Oetinger und Bengel noch den Staatsrechtler Johann Jakob Moser und den von der Aufklärungs-Philosophie beeinflußten Karl von Moser als Geistesahnen an. Wichtig wird Rohrmosers Hinweis auf die Prägung des „Positivitäts-Begriffs“ durch diese Vorbilder. – Ein interessanter Versuch wäre unseres Erachtens, den siebenfachen Denkansatz Hegels in der Phänomenologie (der Mittel-Abschnitt, echt Oetingerisch das vierte, besonders akzentuierte Glied, die „Vernunft“, führt bei Hegel die Abschnittsstufen „C“ und „AA“, erscheint also zweimal, so daß es tatsächlich sieben Denk-Abschnitte gibt) auf eine solche Spur, abgeleitet aus Oetingers siebenstufigem Denkrhythmus, zu untersuchen. – Von Rohrmoser siehe auch: „Subjektivität und Verdinglichung, Theologie und [366] Gesellschaft im Denken des jungen Hegel“, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1961.
[727] Glockners Jubiläumsausgabe, Band I, S. 42.
[728] v. Renthe-Fink, a. a. O., S. 134.
[729] Helmut Girndt, „Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems“, Verlag Bouvier & Co., Bonn, 1965, S. 67.
[730] A. a. O., S. 151.

von Carl Immanuel Diez empfangen hat.[731] Doch – das sind „Spuren“, die das katholisierende Hegel-Bild nicht zur Kenntnis nimmt. Diese Lehre will einzig und allein mystische Momente bei Hegel hervorkehren und kann daher andere „Quellen“ nicht genügend gelten lassen.

Die Betonung des Einflusses Oetingers auf Hegel verlagert das ganze Hegel-Bild. Es wäre für den Marxismus einfach, auf diese Mystifikations-Klärungen hinzudeuten und nun zu sagen: Marxens Urteil, das ja vielfach bei Hegel „Mystik“, „Mystifikationen“, „Mystifizierungen“ fand, ist nun belegt und deutlich erwiesen. Der Marxismus wird jedoch eine solch billige Beweisführung *ablehnen*. Er sieht in Hegel ganz andere Mystifikationen, die aus der Hegelschen Philosophie resultieren. Der Hinweis auf eine „mystische“ Teil-Abkunft Hegels und auf die Tatsache, daß er die in den Jugendjahren vereinnahmte Mystik nie ganz und voll überwunden hat, kann *nur die Tatsache als solche erklären*, niemals aber die Aufgabe abnehmen, die „mystische Hülle“ bei Hegel immer und immer wieder kritisch anzugehen und den „rationellen Kern“ sauber und eindeutig von ihr zu lösen.

Daß bei dem Aufspüren von Hegels Verstrickung in mystische Jugendeinflüsse dann Hölderlin eine gewisse zentrale Rolle spielt, steht fest. Doch dürfte Pater Fessards Meinung, die er allerdings nur als „Möglichkeit“ („possibilité“) vorträgt und betont in diesem Schwebezustand beläßt, es könne in etwa über Hölderlins Hyperion ein Einfluß jesuitischer Exerzitien auf die Hegelsche Phänomenologie angedeutet werden[732], kaum zutreffen. Wenn schon ein solcher mystischer Denk-Einfluß auf Hegel nachgewiesen [180] werden kann, so hat sich Hegel bereits im System-Fragment, in den Jenenser Zeitschriften-Arbeiten und erst recht in der Phänomenologie daraus befreit und höchstens noch äußerlich rudimentäre Ansätze bewahrt.

Auf alle Fälle bietet die „gnostisch-eschatologische Tradition“ keinen Anlaß, in „Hegel“ nicht auch den „rationellen Kern“ zu suchen *und* zu finden. Dieser „gnostisch-eschatologische“ Einfluß versandet bei Hegel und fristet nur noch in der „mystischen Hülle“, in die er seine Philosophie einbettete, ein rein ephemeres Dasein. Hier einen Faden zu Marx weiter zu ziehen, ist falsch.

Deshalb muß in diesem Zusammenhang auch Ernst Bloch mit seiner „Eschatologie“, seinen ebenfalls noch im mystischen Fluß aufkommenden „Spuren“ und seiner „*Ontologie* des Noch-nicht-Seins“ genannt werden. Er rückt in eine gefährliche Nähe zu diesen Mystifikationen. Er stellt gewissermaßen die *profane* Seite solcher Geistes-Mystik vor. Grundfrage für derartiges Beginnen bleibt das dreiphasige Erlösungs-Schema, das Hegel – trotz aller jugendlichen Mystik-Erinnerungen – immer schon auf eine konkret-aktuelle Ausrichtung hin erkannte. Wer es *allein* mystisch sieht, verkennt Hegel.

Der ganze mystische Zauber kommt daher, daß zahlreiche katholische, vor allem *polemisch* katholische Denker mit Hegel in einen Topf geworfen werden. Es handelt sich dabei um Denker, die überhaupt nichts mit „Hegel“ zu tun haben – und mit denen auch Hegel nichts zu tun hatte. Meist werden diese Vertreter katholischer Mystik nur symbolisch auf Hegel hin gerichtet oder mit einem kirchlich geprägten Standard-Emblem als Vor-Läufer Hegels angeführt. Soweit sich die protestantische Lehre[733] dem gleichen Versuch widmet, kann in diesem nur die gegenwärtig immer deutlicher werdende Anbiederungssucht protestantischer Kreise an die CSU-Philosophie gesehen werden.[734]

---

[731] In: „Hegel-Studien“, Band III, S. 267 ff.

[732] Gaston Fessard, „D’Ignace de Loyola à Hegel par Hölderlin“, in: ARSPh XLII (4), S. 541 ff.

[733] Z. B. Ernst Benz in „Johann Albrecht Bengel und die Philosophie des deutschen Idealismus“, siehe: „Deutsche Vierteljahresschrift für Literatur und Geistesgeschichte“, 1953, S. 528 ff.

[734] Diese Verfallserscheinung des Protestantismus, für die sich in den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg eigenartige Aspekte ergeben, tritt als Krönung der katholischen Wühlarbeit auf, vor der bereits Lenin, Werke, Band 36, S. 218 bis 220, warnte. Innerhalb eines halben Jahrhunderts sind einst rein protestantische Städte, wie

Der protestantische Zugang zu einer betonten „Mystik“ bei Hegel unterscheidet sich in nichts vom katholischen. Für beide Wege kann – wie es Kurt Leese festhielt[735] – die Geschichtsphilosophie „der Mythos der germanisch-christlichen Seele“ werden. Der Übergriff des mystischen Blickes auf den *ganzen* Hegel dringt bis zur „Logik“ vor. Jakob Taubes prägt das merkwürdige Wort: „in der Apokalyptik und Gnosis liegt der Grund zur vielbesprochenen, aber selten verstandenen Logik Hegels.“[736] Diese Behauptung von einem „gnostischen“ Logik-Verständnis Hegels wirkt kess. Sie eignet sich zur Übernahme, wenn die Logik selbst nicht logisch angegangen wird. Ernst Topitsch baut dieses Konzept sogar in seine Dialektik-Verzerrung als „Leerformel“ ein.[737] Dabei gelingt es ihm, Dialektik selbst mystisch aufzuziehen. Einem Mystiker wird eben alles mystisch, selbst wenn er vorgibt, die Metaphysik zu Grabe zu tragen. Daß dabei sogar die Begriffe „Entäußerung“ und „Entfremdung“ in ein mystisches Gewand gehüllt werden, wird für die Gegenwart wichtig.[738] Viele, die den Kampf der fortschrittlichen Intelligenz gegen Mystizismus und Obskurantismus nicht aus dem Tagesgeschehen erfassen und an der vordersten Front miterleben, ver-[181]stehen oft nicht, warum sich Vertreter des dialektischen Materialismus gegen eine Diskussion auf dem Gebiete der kategorialen Bereiche „Entäußerung“ und „Entfremdung“ wehren. Wenn „Entfremdung“ nichts anderes als „Theogonie“ und „Theophanie“ bei Hegel sein soll – dann hat es keinen Sinn, sich über *diesen* „Hegel“ zu unterhalten, weil der dialektische Materialismus sich nur mit dem „klugen“ Idealismus unterhalten soll. Ob „Gott“ sich in seiner „Verendlichung“ entäußert und entfremdet, steht bei einem wissenschaftlich gewonnenen Terminus „Entfremdung“ nicht zur Erörterung.[739]

Daß mit einer erneuten Mystifikation des genügend „mystischen“ Hegel zugleich ein politisches Anliegen vertreten wird, beweisen die stets wiederkehrenden, zuerst wohl von Tschizewskij hervorgehobenen Thesen, daß die Mystik Hegels auf Marx übergegriffen und sich mit einer in der russisch-orthodoxen Kirche seit alters beheimateten Mystik zu einem mächtigen Strom bei den „heutigen russischen Denkern“ vereinigt hätte. Die katholische Kirche sucht mit allen Mitteln irgendeine „*Spur*“ religiöser Mystik in der Sowjetunion (hier: via Mystik-Hegel-Marx) auszumitteln, um daran „anknüpfen“ zu können. Die Keimformen einer ideologisch fünften Kolonne werden gehegt und gepflegt.

Hegel darf niemals „katholisch“ gesehen werden, auch nicht mit einem „pietistischen“ (eigentlich: protestantischen!) Ansatz. Hinsichtlich auch nur eines Hauches von Katholizität hat Hegel solches Fehldenken selbst widerlegt. Man muß, um solche Hinweise auszuwerten, allerdings den *ganzen* Hegel *lesen*, ein Gebot, das nicht oft genug wiederholt werden kann. Einmal wurde Hegel von einem eifrigen Schüler *wegen* „*antikatholischer*“ *Bemerkungen* angezeigt, regelrecht: *angezeigt*. Der Vorgang ist wegen einiger als Parallelfälle aufscheinender „Aktualitäten“ lehrreich. Hegel mußte sich rechtfertigen. Die recht gefertigte „Rechtfertigungsschrift“ hat Hoffmeister im Band der „Berliner Schriften“ publiziert.[740] Die letzte Ziffer

---

z. B. Nürnberg, Zürich u. a., fast zur Hälfte katholisch geworden und zwar nicht nur konfessionell, sondern nach der kulturpolitischen Seite hinsichtlich der Theaterspielpläne, der charitativen Organisationen, des Schulwesens usw.

[735] In: „Die Geschichtsphilosophie Hegels auf Grund der neu erschlossenen Quellen untersucht und dargestellt“, Furche-Verlag, Berlin, 1922, S. 312.

[736] Jakob Taubes, „Abendländische Eschatologie“, Bern, 1947, S. 35.

[737] Ernst Topitsch, a. a. O., S. 261.

[738] A. a. O., S. 256.

[739] Hier wird erneut die Wichtigkeit des Buches Nicolao Merkers, „Die Ursprünge der Hegelschen Logik“, Verlag Feltrinelli, Mailand, 1962, ersichtlich, weil der Autor aus dem Gehalt des *rationellen Kernes* bei Hegel und unter Ablehnung aller Mystifikationen die Wurzeln der Hegelschen Logik aufzeigt. Die Abstimmung der Hegelschen „Entfremdung“ auf *rein* religiöse Kategorien ist fallweise gezogene *Folge*, nicht Ausgang der Hegelschen Logik.

[740] Band XXI der „Neuen kritischen Ausgabe“, Meiner-Verlag, Hamburg, 1956, S. 575.

(Ziff. 6) macht deutlich, daß Hegel unter den heutigen Umständen in der Bundesrepublik wohl kaum mit einem Disziplinarverfahren wegen der (gleichen) Angelegenheit davongekommen wäre. Aus Hegels umfangreicher Antwort sei diese Ziffer angeführt:

> „... daß, wenn eine Klage wegen Äußerungen, die ich auf dem Katheder vor katholischen Zuhörern getan und die ihnen ein Ärgernis gegeben, – sie entweder nur sich selbst anzuklagen hätten, daß sie philosophische Vorlesungen auf einer evangelischen Universität bei einem Professor, der sich dessen rühmt, als Lutheraner getauft und erzogen zu sein, es ist und bleiben wird, besuchen, oder ihren Obern Schuld beizumessen hätten, welche sie nicht davor warnten, oder wie andernwärts in Ansehung der katholisch-theologischen Studenten geschehen, es ihnen verboten.
>
> Hegel."

Haym erzählt den Vorgang wohl etwas ausgeschmückter als der tatsächliche Geschehensverlauf es zulassen mag. Auf alle Fälle aber mußte der klagende [182] Student später den Hörsaal verlassen. Das wagte Hegel zu schreiben, im Jahre 1826. Wäre dies in der Bundesrepublik Deutschland heute möglich?

Die Lehre für die „Behörden-Seite"? Es ist unerläßlich, daß Hegel unter Kontrolle gebracht wird, unter politische Kontrolle. Wenn auf Grund solcher Vorfälle, die, soweit es geht, verschwiegen werden, irgendwie Parallelen zur Gegenwart gezogen werden können, dann geht es nicht an, sich der Hegelschen Philosophie zu widmen. Da „man" aber diese Philosophie hinwiederum braucht, um die eigene Position begründen und verteidigen zu können, muß „Hegel" unter Kontrolle gesetzt werden. Dies geschieht denn auch über den Umweg von Verlagen, Publikationen, Förderungen durch Forschungsgemeinschaften u. dgl. Sie sorgen dafür, daß nur *der* „Hegel" publiziert und diskutiert wird, der „brauchbar" erscheint, etwa Hegels Meinung über den „de anima-Begriff bei Aristoteles" und dergleichen.

Hegel hätte *jeden* Klerikal-Faschismus abgelehnt. Wer die Gedenkrede zur 300-Jahrfeier der Augsburger Konfession liest, weiß, daß Hegel auch hier die *Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft*[741] in konkreter Deutung „in Ansehung" auf die *Herrschaft der Kirche* angegangen und abgewandelt hat. Der Protestantismus konnte nach Hegel die Befreiung nur deshalb leisten, weil hier das *Wissen* sich zum Glauben gesellte und erst im *Begreifen* des Sich-selbst-Wissens die Unterwürfigkeit unter die Kirche abgestreift werden konnte. Der *Herrschafts*-Anspruch der Kirche hat es bis heute nicht geduldet, daß Hegels Philosophie in laizistischer Auslegung gefördert wurde. Und gerade gegen *diese* Enge würde sich Hegel selbst am kräftigsten wenden.

Das Thema „Hegel und der Katholizismus" stellt sich zugleich als Thema „Hegel und der Protestantismus", denn Hegels Protestantismus war ein *streitbarer*. Wer Hegel katholisieren will, muß erst den Protestantismus Hegels bedenken. Das übersehen all die Philosophen der Gegenwart, vor allem französische, italienische, polnische und tschechische, die „mit Hegel" einen „Dialog" zwischen Marxismus und Christentum führen wollen und doch nur Monologe dafür bereitstellen. Ihnen ist der ganze traditionelle, ethische, geschichtliche und geschichtsphilosophische Gehalt des Protestantismus meist nicht geläufig. Hegel und das protestantische Nürnberg, Hegel und die betont protestantischen Familienmitglieder der Tuchers, Hegel und das Tübinger Stift in evangelischer Sicht, dann aber auch Hegels Kunststück, den Professoren am Nürnberger Aegydiengymnasium den Kirchenbesuch *als Pflicht* zu ersparen – dies alles belegt, daß dieser aus katholischen Ländern stammende Teil der modernen Marx-Hegel-Forschung

[741] Die zahlreichen Diskussionsredner, Publizisten und Programmatiker der „Dialektik von Herr und Knecht" kennen diese Fundstelle nicht. Wie überhaupt zumeist nur die Hegel-Zitate in Schwung sind, die schon ein anderer zitiert hat.

allzu unbesehen bereit ist, das protestantische Element in Hegels Philosophie zu opfern, nur um diese aktuellen Tagungsgespräche mit der katholischen Kirche und als deren Gast („Missions"-Gesellschaften zahlen immer erhebliche Beträge!) in landschaftlich schöner Gegend pflegen zu können. Wenn dabei einige marxistische Philosophen (durchwegs nur solche, die aus katholischen Ländern wie Polen, Frankreich, Italien, Tschechoslowakei stammen!) übersehen, daß das für die Gegenwart sehr wohl gerechtfertigte „Gespräch" [183] zwischen „Marxismus und Christentum" entweder auf marxistischem Boden oder mindestens auf vollkommen paritätisch zusammengesetzten organisatorischen Grundlagen erfolgen kann und auch erfolgt, so ist auch dies ein Verkennen „Hegels", wenn dessen Philosophie hierzu bemüht wird.

Hegels Verhältnis zur katholischen Kirche ergibt sich deutlich aus seiner Einstellung zu Friedrich Schlegel. Und gerade mit einigen Gedankengängen Schlegels gehen heute die katholischen Kreise in der Philosophie vor! Hegels Brief vom 7.5.1809 an Niethammer[742] ist hinsichtlich dieses Gesichtspunktes noch nicht angedeutet. Schlegels Katholisierungsversuche, die er als zugereister Österreicher mit Hilfe österreichischer Truppen anstrengte, erregten Hegels heftigsten Spott. Als in Nürnberg 1809 noch einmal kaiserliche Truppen in die ehemals freie und daher kaiserlich gesinnte, religiös aber und weltanschaulich betont protestantische Stadt einmarschierten und das Volk diesen zujubelte (allerdings nicht das wahre Volk, nach Hegel nur „ausgehauste und arbeitslose Lumpen, vornehmlich Straßenjungen"), da sah Hegel dies sogleich im Zusammenhang mit seiner Gegnerschaft gegen den katholisch gewordenen Schlegel.

Hegel brachte es daher auch fertig, den Gegensatz Preußen-Österreich als einen konfessionellen zu sehen. In der Besprechung von Hülsemanns 1829 erschienener Schrift „Über die Hegelsche Lehre"[743] weist er scharf die Versuche, ihm eine gewisse gedankliche Abhängigkeit von Schlegel zu unterstellen, zurück und sieht das Gefährliche einer solchen Abhängigkeit von Schlegel darin, daß dann seine Philosophie auch in eine Abhängigkeit von der katholischen Lehre kommen würde. Hegel sagt: „andere Allotria (z. B. die geschichtliche Notiz, daß Friedrich v. Schlegel ein Lehrer Hegels gewesen, wodurch wenigstens der Ursprung der Hegelschen Philosophie etwa sogar einer gewissen Kirche sollte vindiziert werden) übergehen wir ..."

Daß diese Gegnerschaft Schlegel-Hegel echt (und d. h. weltanschaulich) war, ersehen wir daraus, daß schon Schlegel den späteren Hauptvorwurf gegen Hegel antizipierend benützte: „Hegel als antichristliche Gegenwirkung und Opposition." Hegels Fortschrittsgedanke war der damaligen katholischen Kirche untragbar. Heute sucht sie ihn mit einer Evolutionslehre oder einer Selbst-Reformation abzubiegen.

Sogar Rankes Satz, „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott", war deutlich *gegen* Hegels Progressionsdenken gezielt. Wird der Satz katholisch genommen, so könnte er Hegel leicht gegenüber gestellt werden. Dieses „Un-Katholische" an Hegel, das schon Friedrich Schlegel als einen „Rückfall in den alten Materialismus" der Aufklärungsphilosophen zu treffen meinte, wurde dann später zum Lieblingsthema einiger Lehren unter dem Motto „Hegel – der Antichrist!" Schlegel hatte viel zu früh gemeint, daß Hegel „die letzte Stufe des wissenschaftlichen Atheismus" sei, da er selbst als Konvertit jede nicht-katholische Ansicht gleich als „Atheismus" nahm.[744]

Eine aktuelle Rechtfertigung des Themas Marxismus-Katholizismus auf dem Boden Hegel zwingt daher dazu, zeitgerecht anstelle der katholischen, [184] die *christliche* Lehre zu set-

[742] „Briefe von und an Hegel", Band I, S. 283.
[743] Freundesvereinsausgabe, Band 17, S. 194 ff.
[744] Friedrich Schlegel, „Sämtliche Werke", 2. Originalausgabe, Band 12, S. 21 ff.

zen. Insoweit deckt sich das Anliegen mit der modernen evangelischen Hegel-Sicht. Es kann geradezu zwischen den Hegel-Bildern der evangelischen und der katholischen Interpretation eine *Konvergenz* festgehalten werden. Die *Konvergenztheorie,* die ein zeitnahes Geschehen der wissenschaftlichen Theorien festhält, kann auch an diesem Vorbild Gestalten erkennen. Wird eine entsprechende Überschrift für Tagungs-Programme gewählt, so daß nach außen hin alles „neutral" erscheint, so darf dann nicht ausschließlich die *katholische* Hegel-Sicht das Feld solcher Kongresse, Tagungen, Dialoge, Gespräche beherrschen. Jedes missionarische Moment muß ausgeschaltet bleiben, wenn ernsthaft „Hegel" herangezogen werden soll. Mit dem Heiden-Apostel Paulus und den von ihm abstammenden Paulinern und Paulanern hatte Hegel nie etwas zu tun gehabt. Ihre Betriebsamkeit und ihr finanzieller Reichtum wären ihm sicherlich unsympathisch gewesen. Noch in der für Hegel höchsten Form des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen, ‚im Staate', würde er „es als Hohn empfinden", wenn den Fehlern des Staates gegenüber ein „Trost in der Religion zu finden" sei.[745] Im Staate *trennt* Hegel zwischen Protestantismus und Katholizismus. Er sagt: „Die katholische Religion, obgleich mit der protestantischen gemeinschaftlich innerhalb der christlichen Religion, läßt die innere Gerechtigkeit und Sittlichkeit des Staates nicht zu, die in der Innigkeit des protestantischen Prinzips liegt."[746]

Neuere katholische Hegel-Sicht hat denn auch teilweise diesen allgemein-christlichen Blick als Zugang zu Hegel verlassen und ihr Hegel-Verständnis konkretisierter vorgetragen. Daß dabei die so ungemein protestantisch gedachte Trinitäts-Lehre Hegels, die ja eine „Dreieinigkeit des Geistes" war, der sich „als sein Anderes gegenüber stellt" und „aus diesem Unterschiede Rückkehr in sich selbst ist"[747], in eine „dreieine Konkretheit der Wirklichkeit" verbogen werden muß und dann doch ein Abstand zu Hegel bleibt, zeigt uns Jörg Splett in seiner Schrift „Die Trinitätslehre Hegels"[748] am Beispiel von Sätzen Karl Rahners.[749] Keinesfalls aber dürfte in einer Trinitätslehre Hegels „die Gemeinde" fehlen, wenn das geistige Moment als ein geistliches zur Vollendung kommen soll. Und andere katholische Zugänge zu Hegels Trinitätslehre, wie J. Hessen[750] und Claude Bruaire[751] suchen denn auch *logisch* (oder spekulativ) für einen „Glauben" ihre Sicht von Hegels Trinitätslehre auszuwerten.

Die Buntheit des katholischen Zugangs zu Hegel fällt auf. Es liegt nahe, Hegel rein eschatologisch zu nehmen und hier Bausteine für ein katholisches Weltbild zu gewinnen. Dies hat Urs von Balthasar in seinem „Prometheus", Abschnitt „Hegel", getan.[752] Erich Heintel hat ihn deshalb unter die „hegelisch angekränkelte Jesuitenphilosophie" eingereiht.[753] Balthasar sieht in Hegels „Phänomenologie des Geistes" eine „Apokalypse der Seele", als ob es bei Hegel im *Endergebnis* (und ein solches will eine Apokalypse ja leisten!) auf die Seele und nicht auf den Geist angekommen wäre! Weiterhin wird der Inhalt der Hegelschen Philosophie, bzw. der dieser Seelen-Apokalypse, [185] „unter dem besonderen Gesichtspunkt einer immanenten Eschatologie, als Tod, Gericht, Verklärung und Ewigkeit" verstanden, so daß sich als letzte Gestalt dieses Deutungs-Versuchs ein „Aufgehen" der Kirche in die Gestalt des

[745] § 270 der „Rechtsphilosophie".
[746] In: „Philosophie der Weltgeschichte", Meiner-Verlags-Ausgabe, a. a. O., S. 123.
[747] Jubiläumsausgabe Band 11, S. 145/146.
[748] Verlag Carl Alber, Freiburg/München. 1965.
[749] A. a. O., S. 154. Über Spletts Katholisierungsversuche an Hegel, die einzig und allein dem Bedürfnis entspringen, mitzureden, weil „Hegels Wirkung vor allem auf die heutigen Geisteswissenschaften wie auf die Theologie weit über [367] den Bereich der ‚Hegelianismen' hinausreicht" (a. a. O., S. 12), siehe auch: „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft", 1965, Halbband I, S. 177.
[750] In: „Hegels Trinitätslehre", Freiburg im Br., 1922.
[751] Vor allem in „Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel", Édition du Seuil, Paris, 1964
[752] Verlag F. H. Kerle, Heidelberg, 2. Auflage, 1947. S. 562 ff.
[753] In: „Hegel und die analogia entis", a. a. O., S. 28.

Staates entbirgt, ja: Hegel hat die Kirche an den Staat „*verraten*“. „Das eigentliche Geheimnis der Welt, wie es als soziales und universales dem individuellen Geheimnis der ‚*imago trinitatis*‘ [Abbildung der Dreifaltigkeit] entspricht, wird mit innerer Folgerichtigkeit von Hegel an die entzauberte, sächliche Entsprechung seiner Gestalt verraten.“[754]

Hegel hat „entzaubert“. Seiner Logik muß daher der Mythos gegenüber gesetzt werden; das bleibt Hauptanliegen der katholischen Kirche. Hegels Logik wird diskriminiert, um der Offenbarung irgendwie Eingang verschaffen zu können. Dieser Aufgabe will sich Michael Hochgesang unterziehen[755], der die „Verwirrungen“ sieht, die Hegels „Dialektik im logischen Denken angerichtet hat“. Er meint: „Die Hegelsche Philosophie ist nur ein erstes Teilstück der Entwicklung und des Versuchs, durch Dynamisierung der Logik die mythische Geschichtlichkeit in den logischen Griff zu bekommen.“ Am Schlusse entscheide – der Glaube. Und dieser nährt sich von der *Offenbarung*, die das katholische Weltbild immer und freudig bereithält. Hegel wird nun „Irrationalist“, nicht etwa wie bei Hermann Glockner, wo nur ein „*Zusammen*“ von Rationalismus und Irrationalismus für Hegel gesehen werden will, sondern ein ausgesprochen *irrationaler* Hegel tritt auf die Bühne. Richard Kroner sagt: „Hegel ist ohne Zweifel der größte Irrationalist.“[756] Und Jonas Cohn will die Hegelsche Dialektik „von dem rationalistischen Irrtum befreien“[757], um sie eben irrationalistisch mit Offenbarungsgehalten nach Meinung Cohns retten, nach geschichtlicher Meinung besudeln zu können. Ja, Gustav Siewerth nennt Hegel sogar den „Logiker der Offenbarung“[758], so daß es nicht mehr weit ist, den katholischen Weg zu Gott als „itinerarium“ mit Richard Kroner nun als „itinerarium mentis ad deum“ anzusprechen[759] und dem „reinen Gedanken“ einen gewaltigen Schuß an „Offenbarung“ beizustellen.

Wiederum einen anderen Zugang zu Hegel proponiert der bereits genannte Friedrich Heer (Wien): er sucht Hegel soweit als möglich in den Bannkreis eines aufgeklärten Katholizismus zu rücken und scheut dabei nicht vor Anachronismen, Akzentverlagerungen, Einseitigkeiten und Übertreibungen zurück. Kaleidoskopartig weiß er Hegel in einen Gedankenstrom einzubringen, der geradezu un-hegelisch wirkt. Fortwährend leuchten Ideen-Assoziationen auf, die in ihrer Konstruktion aufdringlich erscheinen. Ständig erfolgen Ein- und Rückblendungen, die jeden Aufbau der Gedanken zu einer echten Fortschritts-Folge stören und antizipatorische Wertungen erwecken sollen. Hegel wird hier zur rein geisteswissenschaftlich anzapfbaren Zentral-Tankstelle.

Heer will Hegel katholisieren. Deshalb begegnen uns die Zusammenhänge mit den schwäbischen „Mystikern“ in rein katholischer Sichtweise, so daß sogar der ausgangsmäßig protestantische Pietismus Ahnen bei der katho-[186]lischen Kirche aufweist. Wir hören, daß Hegel mit einem „Anselm von Havelberg“, der wohl ziemlich unbekannt in der Philosophiegeschichte blieb[760], und mit Nikolaus von Cues (den Hegel doch wohl ablehnte, was aber Heer

[754] Urs von Balthasar, a. a. O., S. 617.
[755] In: „Mythos und Logik im 20. Jahrhundert“, Verlag C. H. Beck, München, 1965, S. 91 ff.
[756] In: „Von Kant bis Hegel“, Tübingen, Verlag Mohr, 1924, S. 271. Auf S. 272 will Kroner den Anspruch der Hegelschen Philosophie, „rationelle Mystik“ zu sein, rechtfertigen. In der mystischen Freude über solche Mystik geht er nicht wählerisch vor. Er zitiert für seine Meinung den späteren Chef-Philosophen des Nationalsozialismus, Alfred Baeumler, und dessen Schrift „Hegel und Kierkegaard“ aus der „Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“, 1924, S. 116 ff.
[757] In: „Theorie der Dialektik“, Leipzig, 1923, S. 41, 43 ff.
[758] In: „Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz“, Schwann-Verlag, Düsseldorf, 1963, S. 255.
[759] In: „Introduction to Hegels Early Theological Writings“, bei Knox, Chicago, 1948. Zitat bei v. Renthe-Fink, a. a. O., S. 39.
[760] Heer liebt es, Zitate aus irgendwie abseitigen, anscheinend durch einen Zettel-Kasten festgehaltenen Bemerkungen zu konstruieren, auf künftige Neu-Editionen zu verweisen und dadurch Zusammenhänge aufzublenden, die gar keine sind.

anscheinend nicht weiß[761]) eine Dreiheit von Denkern bilde, deren Denken „durch das Erlebnis des Gegensatzes zwischen Ost und West gedrängt“ worden sei[762]. Nun ja: Hegel meinte, „wer von einer Eigentümlichkeit befallen ist, sieht selbst solche überall“ – und irgendwie muß der „Ost-West-Gegensatz“ ja an- und eingebracht werden, wenn heute ein Buch im Westen erfolgreich sein will.

Was nur irgendwie in der katholischen Philosophie des Früh- und Hochmittelalters Rang und Namen hat, wird als Vorläufer von Hegel gesetzt. Oder: Hegel ahmt es nach. Die kirchliche Trinität wird mit der Logik identisch[763], wobei Heer allerdings den orthodoxen katholischen Standpunkt der Gegenwart („Gott braucht keine Logik“, so de Fries auf dem Philosophie-Kongreß 1950 in Bremen) unbeachtet läßt. Der Mensch wird nur als Glied einer „Ehe zwischen Gott und Mensch, Geist und Seele, ... Vernunft und Herz“[764] genommen und gewertet. Gehört dazu eine denkerische Leistung? Dasselbe könnte der Glaube stiften. Hegel aber wollte gerade „nichts in der Gesinnung anerkennen, was nicht durch den Gedanken gerechtfertigt ist“[765]. Diese „Rechtfertigung durch den Gedanken“ – kann die katholische Hegel-Sicht einfach nicht leisten. Deshalb wendet sie sich immer wieder den „mystischen“ Momenten zu und sucht in Hegel etwas hineinzulegen, was nicht drin ist. Da sie ihn nicht katholisch machen kann, sucht sie ihn zu katholisieren.

Heer geht in dieser Kunst so weit, die Mystik bis *auf Lenin* (!) auszudehnen. Lenin sei „in der Berner Stadtbibliothek hundert Jahre später“ nach einer „Faszination“ durch Hegel „daran gegangen, diese Last des Werdens Gott abzunehmen und sie seiner Heilsgemeinde erprobter, geprüfter, purifizierter [geläuterter] Bolschewiki zu übertragen“[766]. Dieser bis auf Lenin wirkende „mystische“ Hegel kämpft bei Heer daher ständig gegen Calvin, ja sogar „*gegen* einen Großteil des Protestantismus“.[767] Dies ist wohl die höchste Form der Katholisierungs-Versuche an Hegel: *Hegel kämpft gegen Protestantismus*! Damit ist die Philosophie zur konfessionellen Proselythenmacherei [Abwerben von Gläubigen aus anderen Konfessionen] erniedrigt. Das Schlußwort Friedrich Heers ist ein Verzicht auf alle Philosophie, nicht nur auf die Hegels: „Es hängt von der Glaubenskraft ab“, wie Hegel verstanden wird.[768] Das besagt: Nur der „Gläubige“ kann Hegel „verstehen“. Hegels Jugendwort „Gott ist tot“ – wird pervertiert in: „Die Vernunft ist tot – es lebe der Glaube!“ Und noch dazu: der katholische Glaube!

Heers „Hegel-Bild“ fand zwar nicht in philosophischen, aber in literarischen und journalistischen Kreisen des sogenannten „Abendlandes“ weiten Widerhall. Noch stärkeren Anklang fanden die, den Katholizismus mehr von der dogmatischen Seite Hegel einspritzenden Autoren Gustav A. Wetter (Wien, zeitweise Rom) und J. M. Bocheński (Freiburg in der Schweiz). Ihre Werke gewannen tagespolitischen Rang. Hier wird „Hegel“ zum *klerikalen Kampfinstrument wider den Kommunismus*. Wetter setzt bei Hegel an, nicht [187] beim Kommunis-

[761] Der Irrtum, Hegels Dialektik sei irgendwie mit des Cusaners Coincidentia-Denken verwandt, begegnet öfters. Hegel hat den Cusaner nie erwähnt, absichtlich nicht. Solche Parallele würde Hegels ganze Dialektik verzerren und zur „Negativen Dialektik“ (Kennzeichnung der gegenwärtigen Adornoschen Dialektik) herabstufen. – Deshalb sind die Gedanken von Erwin Metzke in „Coincidentia oppositorum. Forschungen und Berichte der evangelischen Studiengemeinschaft“, Band 19, Witten an der Ruhr, 1961, Nr. 8. „Nicolaus von Cues und Hegel“, S. 242, abzulehnen. Auch Josef Stallmach vertritt eine ähnliche Hegel-Cusanus-Nähe in „Ansätze neuzeitlichen Philosophierens bei Cusanus“, in: „Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus Gesellschaft“, Mainz, Mathias Grünewald Verlag, 1964, S. 340 ff.
[762] Friedrich Heer, a. a. O., S. 16.
[763] A. a. O., S. 27.
[764] A. a. O., S. 29.
[765] Vorrede zur „Rechtsphilosophie“, a. a. O.
[766] Friedrich Heer, a. a. O., S. 32.
[767] A. a. O., S. 35.
[768] A. a. O., S. 60.

mus. Deshalb wird Hegel nicht allein eingeführt, sondern zusammen mit der „Hegelschen Linken“. Diese wird als „Ausgang“ des Marxismus vorangestellt. Als Anhänger der *ecclesia militans* [streitende Kirche] ärgert es den mit Hilfe eines „*fiat-mater*“-Satzes die Welt erlösen wollenden Wetter erheblich, daß „Hegel den christlichen Dogmen eine philosophische Sinndeutung, natürlich auf rationalistische Weise“ geben wollte.[769] Der Ärger durchzieht das ganze Werk Wetters. Dieses dient keinem anderen Zweck als die „Umkehrung Hegels“ durch den Marxismus zur Emanation eines „bösen Prinzips“, die katholische Kirche als den radikalsten Gegner des Kommunismus[770] und ihren „Endsieg“ als die geschichtlich bereits gesicherte Position des Gläubigen hinzustellen.[771] Bei Wetter wird der rationelle Kern der Hegelschen Philosophie soweit als möglich verschwiegen oder verzerrt. Hegel wird hier nicht als „Bundesgenosse“ des Marxismus genommen, sondern als Bundesgenosse der katholischen Kirche zur Verfälschung des Marxismus.

Wetter wendet sich daher vorzugsweise der Fehlzeichnung des Hegelbildes bei Plechanow zu, um, hier ansetzend, die Verfälschung des ganzen Marxismus mit Hegels Hilfe in die Wege zu leiten. Wetter, ein äußerst gewandter, redebeflissener und mit Wiener Mundfertigkeit diskutierender Verfälscher *aller* (nicht-katholischen) Philosopheme zwängt das Hegel-Bild von Plechanow in das billige Porträt einer *Synthese* des Marxismus zwischen Hegelscher Dialektik und Feuerbachschem Materialismus.[772] Wetters Schlußergebnis ist bekannt: der Marxismus sei „pervertierte Theologie“, er habe nur wie ein theologisches System seine Geschichte. Deshalb rüge der Marxismus auch bei Plechanow, daß dieser dem Hegelianismus gegenüber „zu viele Zugeständnisse“ gemacht habe.[773] Wetter muß also einen „falschen“ Hegel in den Marxismus einbringen und dann wiederum den „Hegelianismus“ innerhalb des Marxismus ausklammern, um sein un-geschichtliches (und auch un-hegelisches) Zerrbild vom Marxismus als „kirchliches Dogma“ vortragen zu können.

J. M. Bocheński und seine Mannen von der Schriftenreihe „Sovietica“ sind noch streitbarer als Wetter. Mit ihren populär gehaltenen Schriften dringen sie weit in den Tageskampf der Kirche vor und beherrschen heute die feuilletonistische Literatur des sogenannten „Abendlands“.[774] Selbstkritisch trägt Bocheńskis Hauptwerk als Motto den Satz: „*Unwissenheit ist kein Argument*.“ Schlagworte lassen Hegel zum Gerippe verkümmern, das als Vorläufer des Marxismus dienen soll. Dem Dominikaner Bocheński geht es vor allem um Hegels Verhältnis zur katholischen Religion. Da er keinen inneren Bezug findet, sagt er: „Hegel bekennt sich zum Christentum und sucht die Religion in sein System einzubauen als eine Phase der Entwicklung des fortschreitenden Geistes; aber es ist völlig evident, daß sein Monismus und sein Rationalismus jede übernatürliche Religion und jeden Theismus ausschließen.“[775]

---

[769] Gustav A. Wetter, „Der dialektische Materialismus“, Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1952, S. 8. – Derselbe Autor will dann 1963 im Verlag Wissenschaft und Politik „die Um-[368]kehrung Hegels“ als „Grundzüge und Ursprünge der Sowjetphilosophie“ charakterisieren. Er will Engels als „eigentlichen Stammvater der Sowjetphilosophie ansehen“ und unterstellt Engels ein „Mißverstehen Hegels“. Der heutige Marxismus ist daher nur ein mißverstandener Hegel – und sohin gar zu leicht und gar zu billig „angreifbar“.

[770] A. a. O., S. 579.

[771] Eine allseitige Kritik an Wetter übt Georg Klaus, „Jesuiten, Gott, Materie. Des Jesuitenpaters Wetter Revolte wider Vernunft und Wissenschaft“, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1957. Klaus belegt, daß Wetter „im wesentlichen“ den Marxismus „auf die Philosophie Hegels ... reduzieren“ (S. 32) will. Es ist dies aber ein entstellter Hegel, ein präparierter Hegel. Nur so kann ihn Wetter als „Bundesgenossen zum Zwecke der Verfälschung des Marxismus“ (Klaus, a. a. O., S. 36) benützen.

[772] Siehe hierzu auch „Geschichte der Philosophie“, herausgegeben von der Sowjetischen Akademie der Wissenschaften, a. a. O., Band IV, S. 190.

[773] Wetter, a. a. O., S. 183 ff.

[774] Ausgang: J. M. Bocheński „Der sowjetrussische dialektische Materialismus“, Francke-Verlag, Bern, 1950.

[775] A. a. O., S. 18.

Für diese Kreise ist „ein Gespräch zwischen Christen und dialektischen Materialisten als solchen“ geradezu „unmöglich“.[776] Jeder, der anderer [188] Meinung ist, wird als „Verräter“ hingestellt. Mit dieser Einschätzung fördert dann Bocheński aus Freiburg im Uechtgau (Schweiz) als polnischer Emigrant alle politischen Bestrebungen, via Re-Katholisierung Polens das kapitalistische System dort wieder einzuführen. Er weiht zu diesem Zweck im Jahre 1966 Erinnerungstafeln, Gedenkstätten und andere Votivgegenstände [Stiftungen von Gläubigen]; er wirbt für eine Papstreise nach Polen als Propagandafahrt für den Katholizismus.

Da in einfacher Schema-Zeichnung „Hegel“ als die linksangebrachte (naiv!) „Quelle“ der Philosophie von Feuerbach, Marx, Engels und Lenin vorgestellt wird[777], muß auch das summarische Urteil (Bocheńskis) über den dialektischen Materialismus herkunftsmäßig für Hegel mit-gelten: „Hegel“ – ist dann nicht „Irrtum“, sondern „Sünde“[778]. *Hegel ist Sünde*. Dem dialektischen Materialismus wird vorgeworfen: „Er behauptet nämlich, daß der Mensch alles erkennen und alles aus sich wirken könne“. Dieser Vorwurf trifft auch – wenn die Fassung mehr auf das Erkennen und weniger auf das Wirken akzentuiert und in erster Linie der menschliche Geist angezielt wird – *Hegel*. *Der Marxismus ist Sünde, Hegel ist Sünde* – so lautet diese Devise. Luther, dem sich Hegel verbunden fühlte, sagte einmal: „Sündige tapfer!“ Hegel hat ganz *tapfer* in diesem Sinne gesündigt. Bocheński charakterisiert denn auch diese Lehre und belegt sie mit dem Ausdruck „*satanische Lehre*“, ohne zu bedenken, daß bereits 100 Jahre vor ihm der Slowake Ondrei Radlinský (1817-1879) erfolglos dieses Schimpfwort gegen die „*Hegelpest*“ geschleudert hatte.[779]

Weite Kreise der katholischen Philosophie der Gegenwart verfallen in solch einfache, mit Zitaten leicht konstruierbare Schwarz-Weiß-Malerei des Hegel-Bildes. Weil man dabei den Marxismus *politisch*, soweit er sich auf Hegel beruft, treffen will, zielt man auch gegen Hegel. Dem entspricht *ein auf Zitat-Formeln reduzierter Hegel*. Den Vorgang hat Peter Pernthaler bei der Kritik der Thesen des Salzburger Naturrechtslehrers Pater Schmölz als Lieferung eines „flächigen Abbildes der Hegelschen Philosophie“[780] bezeichnet, wobei die Perspektivlosigkeit dieser gängigen Hegel-Bilder treffend aufgedeckt wird.

Eine freundlichere, aber ebenfalls typisch katholische Sicht sehen wir bei Jakob Hommes „Krise der Freiheit“.[781] Hier wird Hegel lediglich zum Erzvater des Marxismus (und alles „Bösen“). *Hegel – der Feind*. Während bei Karl Raimund Popper[782] die Feindreihe von Plato zu Hegel und Marx ging, zeichnet Hommes die Linie Hegel-Heidegger-Marx. Solches Kurz-Reihen-Denken rächt sich immer. So irrt z. B. Popper gerade bei der Philosophie der römisch-katholischen Kirche, die er schützen will und durch seine Behauptungen nun in Mißkredit bringt.[783] Die katholische Kirche hat Hegel nie totgeschwiegen und kann es heute nicht tun, schon um ihres Kampfes gegen den Marxismus willen. Hegel wird höchstens verbogen, verzerrt; nie aber wird auf ihn verzichtet, wie das Beispiel Hommes beweist. Dieser nimmt

[776] A. a. O., S. 167.
[777] A. a. O., S. 13.
[778] A. a. O., S. 166.
[779] Siehe auch: Tschizewskij, a. a. O., S. 409.
[780] Pernthaler sagt in der „Österreichischen Zeitschrift für öffentliches Recht“, 1964, S. 350, anläßlich der Besprechung von Pater Schmölz, „Zerstörung und Rekonstruktion der politischen Ethik“, München, Verlag C. H. Beck, 1963: „es werden vielmehr trotz zahlreicher wörtlicher Zitate jene flächigen *Abbilder* der Hegelschen Philosophie geliefert, die strukturell der politischen Münze ‚Hegel‘ entsprechen“.
[781] Verlag Habbel, Regensburg, 1956.
[782] In: „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“, a. a. O. Einen anderen Katalog der „Feinde“ liefert: Alfred von Martin, „Geistige Wegbereiter des deutschen Zusammenbruchs: Hegel, Nietzsche, Spengler“, Verlag Bitte & Co. Recklinghausen, 1848.
[783] Popper meinte, die römisch-katholische Kirche Österreichs würde sich überhaupt nicht mit Hegel beschäftigen. Siehe dagegen: Wilhelm R. Beyer, „Hegel in Österreich“, in: „Hegel-Jahrbuch“ 1961, I, 105.

Hegel als Gegner und reiht ihn in die Reihe der Marxismus-Wegbereiter [189] („Steigbügelhalter"). Andere nehmen ihn als Bundesgenossen und Kampfhelfer. Andere bemühen sich, die Frage des Bündnisses *pro aut contra* als Kardinalpunkt anzugehen.[784] Zu diesem Zweck muß „Hegel" vorher präpariert werden: es entsteht ein *Quasi-Hegel*, der statt des „Geistes" nur „Geist" vorstellt.

Doch untersuchen wir den Freiheitsbegriff von Jakob Hommes, der sich heute so bundesrepublikanisch gebärdet, näher, so finden wir die Quelle dieser „abendländischen" Freiheit der Werke „Krise der Freiheit" und „Von Hegel zu Marx"[785] nicht in der dort skizzierten Hegel-Nähe Marxens, sondern in Wahrheit in einem 1934 von dem gleichen Autor veröffentlichten Buch „Lebens- und Bildungsphilosophie als völkische und katholische Aufgabe"[786]. Und hier heißt es: „Die ansetzende völkische Bewegung des Abendlands hat ihr gutes Recht."[787] Dann folgt ein Redeschwall von „Volk", „völkischem Denken", „Volkskörper", „völkische Bewegung", „Volksschöpfung", „Volksgemeinschaft", „organische Volksgemeinschaft" – bis zur „*Volksphilosophie*" und „*volkskonservativen Philosophie*". Eine merkwürdige „Freiheit", die da entstehen sollte. Aus dem unmittelbaren Lehrbetrieb Heideggers entstanden, fällt diese Schrift um so mehr auf, als hier von katholischer Seite über den Umweg einer überschwänglich aufgezogenen Lebensphilosophie eine *völkische* Ideen-Verbindung zwischen Heidegger und der katholischen Kirche hergestellt wird. Damals, im Jahre 1934, erschien „Hegel" nicht. Heute stört er diese Ambitionen: er wird auf die Passiv-Seite gesetzt.

In der „Krise der Freiheit" heißt es darum: „Selbsterzeugung des Menschen aus der Natur – das ist, wie Marx die Dinge sieht, die Quintessenz der Hegelschen Philosophie, die übrigens auch er zur Grundlage seines Denkens macht."[788] Bei Hegel und Marx scheint die „dialektische Methode als philosophische Formulierung der technokratischen Diktatur" auf[789], der die thomistische Philosophie gegenüber gestellt wird. Nur in einer „Schöpfungsordnung" kann für Hommes die „Rettung" des Menschen erfolgen. Dabei wird der Ausdruck „Metaphysik" entgegen der sonstigen verschleiernden Redeweise der sogenannten „abendländischen" Philosophie im richtigen Sinne gebraucht, als bewußte, jedes rationelle Moment ausschließende und nur Verwirrung stiftende Störmaschine.[790]

Hegel in Kontroverse zu Thomas von Aquin sieht auch Bernhard Lakebrink (Freiburg im Breisgau). In „Geist und Arbeit im Denken Hegels"[791] nimmt er die der „Arbeit innewohnende Negativität" bei Hegel als Wesen, bei Thomas als Voraussetzung der Arbeit. In „Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik"[792] wird von einer Seinslehre her der Denkstil-Vergleich zwischen Hegel und Thomas von Aquin gezogen. Und auf den Heidelberger Hegel-Tagen 1962 wurde Lakebrink während eines Vortrages „Freiheit und Notwendigkeit in der Hegelschen Philosophie" ob seiner reichlich einfachen Skizzierung dreier, in schlechter Unendlichkeit fließender Kreise als Gottesbeweis von der gesamten Zuhörerschaft, insbesondere der [190] Studentenschaft, ausgelacht. Neuerdings sucht Lakebrink auch das gegenwärtige „Ringen" um das Verstehen der „Hegelschen Grundkonzeptionen" in sein an Thomas v. Aquin orientiertes Denken einzubringen. Im Aufzeigen eines „zeitlosen An-sich

[784] So z. B. Walter Kern in der Zeitschrift „Scholastik", Herder-Verlag, Freiburg, 1962, S. 85 ff.
[785] In: „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft", 1953, S. 359 ff.
[786] Verlag Herder, Freiburg, 1934.
[787] A. a. O., S. 152.
[788] In: Hommes, „Krise der Freiheit", a. a. O., S. 99.
[789] A. a. O., S. 8.
[790] Über Hommes siehe auch: „Philosophie des Verbrechens", Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1959, S. 311 ff.
[791] In: „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft", Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1962, S. 98 ff.
[792] Köln, 1954.

des Hegelschen Gedankens“ will er, da man „heutzutage auf jeden Fall nicht mehr an Hegel vorbeikann“, die Freiheit des Logos durch gegenüber Hegel umgekehrte Rückführung des Wissens in den Glauben mit einem Anselmianischem „credo ut intelligam“ [ich glaube, damit ich erkennen kann] gewinnen.[793]

Weitaus interessanter ist des Jesuitenpaters Caspar Nink (Frankfurt am Main) Hegel-Deutung, die dem Hegelschen „Gott“ einen Vor-Gott voranstellt. Nink will zwar von einem „neutralen Standpunkt aus prüfen, ob Hegel seine Sätze begründet“[794], kann aber den katholischen Standpunkt dabei nicht verleugnen. Nink wendet sich letzten Endes gegen das Hegelsche Prinzip der Identität der Identität und der Nichtidentität, gegen das absolute Identisch-Sein in der Unterschiedenheit. Er will der Hegelschen „Identität der Verschiedenheit“ die vortatsächlichen und vorempirischen Gründe des tatsächlich Gegebenen und Erfahrenen „als Hauptaufgabe“ voranstellen.[795] Der rationale Anflug des Hegelschen „Gott-Begriffs“ wird dadurch abgeschwächt. Ihm wird „ein innerer Möglichkeitsgrund vorgeordnet“, der *nur* den Gott des Geglaubtwerdens betrifft.

Eine abgeklärtere Hegel-Sicht beleuchtet Adrien Peperzak (Venray/Holland), der in seinem „Le jeune Hegel et la vision morale du monde“[796] und in „De jonge Hegel en de oorsprong van het Denken“[797] Einflüsse Kants als besonders kräftig nachweist, das Religiöse an und bei dem jungen Hegel erheblich zurückdrängt und das politisch-ethische Moment („Bern is the period of Hegels revolt“) weit in den Vordergrund rückt. Zweifelsohne wird Peperzak Hegel gerecht, wenn er die religiöse Bindung an das politische Moment (und umgekehrt) herausstellt und bereits in den ersten selbständigen Denkschritten Hegels verfolgt.

Zu diesen vornehm und ruhig urteilenden katholischen Denkern ist auch Pater Jean-Yves Calvez zu rechnen.[798] Er stellt – im Gegensatz zu vielen anderen gegenwärtigen Marx-Zeichnern – ein *einheitliches* Marxbild vor und geht deshalb auch von einem einheitlichen Hegel-Bild aus. Westlicher Sitte getreu kreist diese Marx-Hegel-Sicht um die Kategorie der Entfremdung[799], die ausschließlich Hegelisch genommen wird. Die lebhafte Kritik am Marxismus, die Calvez an 7 Themenbereichen proponiert, hat zur Darstellung der Dialektik die Marxsche Hegel-Kritik mit dem Vorwurf der rein theoretischen Aufhebung der Entfremdung. Und auch auf dem VII. Internationalen Hegel-Kongreß in Paris ging es P. Calvez beim Aufzeigen „einiger Probleme der Geschichte anhand der Marxschen ökonomisch-philosophischen Schriften“ letzten Endes nur immer um das Problem der aliénation [Entfremdung].

Von diesen abgeklärteren katholischen Marx-Hegel-Kritikern führt ein Weg zu einer leidenschaftlicher vorgetragenen, im Inhalt aber durch charakterliche (humanistische) Haltung ausgezeichneten und bewährten Hegel-Dar-[191]stellung, wie wir sie im Kreise um die Zeitschrift „Archives de Philosophie“ (früher Vals près Le Puy, nunmehr Chantilly) finden und wie sie besonders von Pater Caston Fessard (Paris) und seinen Schülern vertreten wird. Diese französischen Jesuiten bemühen sich, unter stärkstem Betonen ihres Standpunktes und ihrer Hegel-Deutung das *Hegel-Gespräch* mit dem Marxismus nicht abzulehnen. „Hegel“ wird hier Aussprache-Podium. Die Frage, „Le dialogue catholique-communiste est-il possible?“ [Ist ein ka-

[793] In: „Die Europäische Idee der Freiheit“, I. Teil, Verlag Brill, Leiden, 1968, vor allem S. 520 ff.
[794] In: „Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes“, Verlag Habbel, Regensburg, 1948, S. 7.
[795] A. a. O., S. 106/107.
[796] Verlag M. Nihoff, den Haag, 1960.
[797] In: „Tijdschrift voor Philosophie“, 1961, S. 591 ff. (651).
[798] In: „Karl Marx. Darstellung und Kritik seines Denkens“, deutsche Ausgabe bei Walter Verlag, Freiburg i. Br., 1964. Siehe hierzu auch die Besprechung von Heinz Pepperle in DZfPh 1966, S. 612 ff.
[799] Calvez, a. a. O., S. 522.

tholisch-kommunistischer Dialog möglich?], die P. Fessard schon 1937 stellte und die er nach dem Zusammenbruch des Faschismus erneut im Jahre 1946 mit leidenschaftlicher Dringlichkeit in „France, prends garde de perdre ta Liberté“ [Frankreich, hüte sich vor dem Verlust der Freiheit][800] aktualisierte und seitdem immer wieder *als Frage* befragt, wird *auf dem Boden einer Hegel-Deutung* bejaht.[801] Der Bejahung folgt die tatsächliche Übung, so daß anhand der Ambivalenz der Hegelschen Begriffe der Vergleich mit Marx als wissenschaftliche Leistung angegangen werden kann.[802] Fessard holt für die Begründung seines Anliegens weit aus: eigentlich setzt er einen Vorhof für diese Gespräche und findet ihn darin, daß die Er-Innerung und erneute aufreißende Rückerinnerung an die Tatsache der *gemeinsamen* Verfolgung durch den Faschismus auch auf wissenschaftlichem Gebiet eine Annäherung an die alte Formel „les extrêmes se touchent et passent l’un dans l’autre“ [Extreme berühren sich und gehen ineinander über.][803], die sich in der Gegenwart als *Gespräch* zwischen Katholizismus und Kommunismus darstellt, rechtfertigen.[804] Im Zeichen eines aufkommenden Neofaschismus und der ideologischen Vorbereitung hierfür gewinnt solche charaktervolle Haltung geschichtlichen Rang. *Die einstigen gemeinsamen Verfolgten des Faschismus und heutigen politischen Gegner sprechen über ihre Gegensätze via Hegel*. Keine Seite vergibt sich dabei etwas oder versucht – wie manche unhegelisch denkende „Hegelianer“ annehmen – eine „Versöhnung“ in irgendeiner „Mitte“ zu konstruieren. Es steht Standpunkt gegen Standpunkt. Das Urteil wird die Geschichte sprechen. Kein Teilnehmer solcher Diskussionen sucht den Gegner zu überreden, wie der Diskours zwischen Roger Garaudy und Gaston Fessard auf dem VI. Internationalen Hegel-Kongreß 1962 in Genf bewies.

Fessard gibt zu, daß Marx die Hegelsche Dialektik auf die Füße gestellt hat: „retourner la dialectique, quiz chez Hegel marche sur la tête“[805]. Aber diese Dialektik übt nach Fessard „revanche“, sie wendet sich nun *gegen* Marx. Die Umwendung erfolgt vermittels eines Stellenwert-Tausches von „lutte“ [Kampf] und „travail“ [Arbeit]. Das politisch-ökonomische Gewicht, das Marx dem Menschen in seinem Verhältnis zur Natur und zum Menschen zugesprochen hat, wird mit dem dialektischen Verhältnis, das Hegel in der Dialektik zwischen Herr und Knecht umriß, verglichen. Nun ringen „Arbeit“ in erster Linie und „Kampf“ als die beiden Pole der Erzeugung des Menschen miteinander. So steht bereits ausgangsmäßig Ökonomie gegen Humanität und mit einander dialektisch verknüpft.

Diese Sicht des Marxismus als eines *Kampfes* – in erneuter Umkehrung der Dialektik zwischen Kampf und Arbeit – behält bei Fessard in ihrer ständigen Darstellung hegelsche Momente und wird mit einer *Dialektik der* [192] *Liebe* als Gegenstück zur Dialektik zwischen Herr und Knecht in den allgemeinmenschlichen Bezug gestellt. Fessard geht es ausschließlich um sein religiöses Menschenbild. Darum will er – vom Menschen her – den Marxismus als eine Fehlkonzeption nachweisen. Alles das aber wird *auf dem Boden Hegel* und in ständiger,

[800] Paris, Editions du Témoignace Chrétien, 1946.

[801] Die Arbeiten der Patres Fessard, Morel, Gauvin u. a. werden von den deutschen Jesuiten nicht allzu häufig zitiert. Evangelische Forscher erwähnen sie häufiger. Iring Fetscher glaubt sogar, daß die Enzyklika „Humani generis“ im Zusammenhang mit der Problematik der Lehren Pater Fessards ergangen sei (siehe: „Marxismusstudien“, Folge 1, S. 207, Fußnote).

[802] Siehe auch: Gaston Fessard, „Attitude ambivalente de Hegel en face de l’histoire“, in: „Hegel-Jahrbuch“, 1961, Band I, S. 25 ff. (ab S. 45 ff.).

[803] In: „France, prends garde de perdre ta Liberté“, a. a. O., S. 20.

[804] Die gegenteilige Meinung wird in der Bundesrepublik vertreten, wo die Erinnerung an die *gemeinsame* Leidenszeit während der nationalsozialistischen Ära nicht so kräftig ist, um das Gespräch zwischen einstigen politischen und einstigen religiösen Verfolgten in Gang zu bringen. Zur Beleuchtung dieser Situation sei bemerkt, daß den Antrag der Bundesregierung auf Verbotserklärung der Vereinigung der Verfolgten des Nationalsozialismus selbst ein Verfolgter zeitweise vertrat, ein Umstand, der nach der Lehre der französischen Jesuiten unmöglich gewesen wäre.

[805] Fessard, a. a. O., S. 44.

lebendiger Auseinandersetzung *mit der Lehre des Marxismus* (und nicht in fadenscheiniger Besserwisserei der Katholiken Wetter und Bocheński und deren Versuch, Zitat gegen Zitat im Verlaufe von 125 Jahren Marxismus auszugraben) und unter Verwendung der „Symbolkraft" der Hegelschen Themenkonzeptionen durchgeführt. Hier gewinnt „Hegel" eine aktuellgeschichtliche Sonderstellung, wie sie kein anderer Philosoph des Idealismus erzielen kann: er wird *Wirkungskegel* für die beiden Grundhaltungen der Philosophie, des Materialismus und des Idealismus. „Hegel" hat hier eine historische *Aufgabe*, die nicht in Versöhnung oder Vereinigung konträrer Denkbereiche ausartet, sondern in Erkenntnis der Aufgabe der Hegelschen Kategorie des *Widerspruchs* sich selbst erfüllt.

Hegels Stellenwert innerhalb eines Aufzeigens der „Gottesbeweise"[806] belegt zur Genüge, daß alle Religionsphilosophie, insbesondere aber die katholische Hegel-Sicht, zur Hegel-Kritik ihren *eigenen* Gott, ihren eigenen Gottesbegriff heranzieht. Alle sagen sie „Gott" und können sich doch über Gott nicht einigen. Daß dabei für viele „Gott" zum Götzen herabsinkt, belegt die Geschichte. Hegels Rehabilitierungsversuch der Gottesbeweise belegt, daß es ihm Ernst war mit all dem, was in der Religionsphilosophie sein System zu bewähren berufen war.

16. Das „tirer Hegel" und der Existentialismus

Eigentlich hätte Hegels *Existenz-Begriff* für den Existentialismus den *Zugang zu Hegel* abgeben sollen. Der Weg wurde nicht benützt. Hegels Existenz-Begriff fungiert innerhalb der *Lehre vom Wesen* und erscheint allein schon deshalb manchem existentialistischen Bemühen unpraktisch. Dazu vertritt dieser Hegelsche Existenz-Begriff trotz seiner Ablehnung des Kantschen Ding-an-sich[807] immer noch einen gewissen *Anflug von Materialität*. Bei Hegel geht es gar nicht so sehr um die „Existenz" des Menschen; es geht ihm auch nicht um das „Sein *des* Seienden", sondern um die „Existenz *als Existierendes*". Daß ihn da die Existenz Gottes als erste Frage bewegt, ergibt sich aus seinem System. Daß aber dann unmittelbar das „Ding" als Existierendes und die Materialität des Dinges als nächster Betrachtungsgegenstand folgen, kann vom Existentialismus nie abgenommen werden.

Hegels „Ding-Begriff" hat noch keine zusammenfassende Darstellung erfahren. Indem Hegel die „*Dingheit*" in Eigenschaften und Materie aufspaltet[808], berührt er sogar die Frage eines „selbständigen Bestehens der Materie". Das sind Fragen, mit denen die übliche – fast möchten wir heute sagen: der klassische – Existentialismus nichts anzufangen weiß, wie ja auch Hegels Hinführung der Existenz zur „Erscheinung", als der „Vollständigkeit [193] der Existenz"[809], für den Existentialismus, der sich häufig mit der „Erscheinung" begnügt, ein vollkommen unnötiger Denkschritt wäre.

Nur Herbert Marcuse wählte als Hegel-Zugang die „Ontologie"[810] und zwar Hegels Seinslehre, sofern sie zur Hauptsache das anzielt, was Hegel das „*reine* Sein" nennt. Hier drängt sich Hegels „Hindurchdringung des Wissens durch das Sein"[811] – also: das, was Heidegger die „Frage" nennen wird – zu der „Voraussetzung, daß *hinter* diesem Sein noch etwas anderes ist als das Sein selbst, daß dieser Hintergrund die Wahrheit des Seins ausmacht" – also: das, was Nietzsche die „Hintergründigkeit" nennt und Heidegger als die „Frage nach dem Sinn von Sein" bezeichnen wird. Marcuse nimmt das Problem nicht in rein Hegelscher Gestalt und

[806] Siehe: Quirin Huonder, „Die Gottesbeweise. Geschichte und Schicksal", Kohlhammer-Verlag, Stuttgart, 1968. S. 7: „Hegel bemüht sich, wenigstens den Wahrheitsgehalt, wenn auch nicht die Form der Gottesbeweise zu retten".
[807] Hegel, „Logik", a. a. O., Band II, S. 107, 108.
[808] A. a. O., S. 119.
[809] A. a. O.
[810] In: „Hegels Ontologie und die Grundlage einer Theorie der Geschichtlichkeit" Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1932.
[811] Hegel, „Logik", a. a. O., Band II, S. 3.

Fragestellung, sondern vermischt mit dem Kreisen Heideggers um die Frage nach dem Sinn von Sein aus „Sein und Zeit“. Dabei orientiert er die Hegelsche Ontologie am „Seinsbegriff des Lebens und seiner Geschichtlichkeit“, also an Zügen der Diltheyschen Lebensphilosophie. Die ganze Hegelsche Logik wird problemgeschichtlich als ein neuer Seins-Begriff entfaltet, dessen „Sinn“ die „Einheit von Subjektivität und Objektivität“, dessen Charakter die „Bewegtheit“ und dessen Krönung „die ontologische Ausweisung der Kategorien der traditionellen Logik“ bis zur Vollendung des Sinnes von Sein „als das begreifende Sein“, als „Begriff“ herausarbeitet. Die Ineinssetzung der Geschichtlichkeit des Lebens mit der Geschichtlichkeit der „Welt“, als „des vom Leben erst verwirklichten Seienden“, führte Marcuse dann zu einer lebensphilosophisch deklarierten Trennung von „Welt“-Geschichte und „Geist“-Geschichte[812] – und erwies damit ihr Unvermögen, den anstehenden Fragen gerecht zu werden. So wichtig es war, die Probleme „Geschichtlichkeit“ und „Zeitlichkeit“ auf Hegel zurückzuführen, so wenig gelang es, hieraus einen aktuellen Weg zu Hegel aufzuweisen. Die aktuelle Situation forderte eine Auseinandersetzung mit dem dialektischen Materialismus, die einen über das lebensphilosophische Moment hinausreichenden „Hegel“ voraussetzte. Als die „Lebensphilosophie“ dem „wirklichen Leben“ gegenüber versagte, mußte sich der „Existentialismus“ einen anderen Zugang zu Hegel suchen.

Diesen Schritt hat Herbert Marcuse in ehrlicher Selbstberichtigung in der Schrift „Vernunft und Revolution“[813] insoweit vollzogen, als er vom Aufzeigen ontologischer Strukturen der Geschichtlichkeit zur Analyse empirischer Realität weiterging. Und im Vortrag auf dem VI. internationalen Hegel-Kongreß 1966 ging Marcuse noch einen Schritt weiter: aus dem Hegelschen Begriff der Negation und seiner Verflechtung mit dem der Ganzheit, des Ganzen des Denkens und des Gedankens, will er einen Freiheitsbegriff formen, der idealistischer Sicht böse Ungelegenheit, materialistischer aber keine Befriedigung zu verschaffen weiß. Doch der Denkweg ist ehrlich: nur Negatives, das *im Ganzen* seine Negierungskraft entfaltet, kann der Freiheit den Weg öffnen. Und die auf die konkrete gegenwärtige Marx-Forschung des Idealismus hin angestrengte Mahnung, mit Hegelschen Modi *zeitnah* zu verfahren, dürfte zur Kenntnis genommen werden müssen.

[194] Doch in diese Hegel-Sicht aus jüngster Vergangenheit mischt sich bei Marcuse immer wieder ein ontologischer Zug ein. In „Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft“[814] dehnt er diesen auch auf Marx aus, gewissermaßen als Vorgriff der nunmehr auch von Georg Lukács propagierten „marxistischen Ontologie“ (statt einer Erkenntnistheorie)[815]. Herbert Marcuse bannt hierbei „die Auseinandersetzung Marxens mit Hegel“ auf „Hegels ontologischen Begriff der Arbeit“ und bringt das ganze Marx-Hegel-Thema hierbei in das Grundkonzept einer (seiner) Ontologie.

Im Grunde bleibt jedem Existentialismus im Denkschritt zu Hegel nur der offene oder verdeckte *Umweg über den Marxismus übrig*, wenn er sein ontologisches Fundamentalanliegen aktualisieren will. Der französische Existentialismus deckte diesen Weg ziemlich offen auf, der deutsche verfuhr heimlicher. Eine Mitte bildet etwa der italienische in der Prägung Abagnanos.

---

[812] Marcuse, a. a. O., S. 361.

[813] Die Schrift war 1941 in den USA erschienen. Die deutsche Übersetzung (bei Luchterhand-Verlag, Neuwied) stammt aus dem Jahre 1962. Marcuse hat ihr ein Nachwort beigefügt, in dem er die Meinung vertritt, daß „Hegels Philosophie die letzte war, die es wagen konnte, die Wirklichkeit als Manifestation des Geistes zu begreifen. Die nachfolgende Geschichte machte einen solchen Versuch unmöglich“ (S. 369).

[814] Abgedruckt in „Edition Suhrkamp“, Frankfurt am Main, 1969, vor allem S. 17.

[815] Eine umfassende Kritik an Georg Lukács Vorschlag, eine marxistische Ontologie zu gründen (siehe: „Gespräche mit Lukács“, Rowohlt-Verlag, Hamburg, 1967), ist in DZfPh, 1969, S. 1310 ff. veröffentlicht.

Die Spitze des französischen Existentialismus ist ein „hegelianisierender Marxismus“[816], der natürlich – was Vertreter und Kritiker dieser Richtungen nicht wahrhaben wollen – *kein* Marxismus ist. Es kommt zur „*Beglaubigung*“ *des Marxismus* durch Einbau hegelianischer Elemente. Weil „man“ (es ist dies das Heideggersche „man“!) Marx abgehen, eigentlich *annehmen* muß – die Reife des Denkens hat diese Stufe erreicht –, ihn aber letzten Endes nicht annehmen will (oder darf), muß ein Ausweg gefunden werden. Dieser heißt: Hegel. *Hegel wird* „*Ausweg*“ in einer und aus einer bestimmten Situation. Partiell bietet sich Hegel selbst hierfür an: historisch, spekulativ, publizistisch. Die Aktualisierung dieser Momente vollzieht der Existentialismus. Über dieses unterschwellige Hegel-Verständnis darf beim ganzen Existentialismus nicht hinweg gesehen werden. Wer Sartres Abschiedsworte an Merleau-Ponty[817] im Zusammenhang liest, wird diesen Eindruck nicht los.

Hegel wird Mode. Mit Hilfe der Mode kann das Grundanliegen des gegenwärtigen Zeitalters, die Auseinandersetzung mit dem Marxismus, ge- und betrieben werden. Es entsteht der „*Philosophie-Betrieb*“, der gerade „Hegel“ in seinen Bann zieht.

Das, was aus Hegel hierbei vorweg genommen wird, ist in erster Linie: die Dialektik. Aber was für eine Dialektik? Kaum die Hegelsche, niemals die materialistische. Bei Sartre ist sie die Dialektik „der strukturellen und historischen Anthropologie“.

Hegel wird – benützt, ausgenützt, um dieses Ergebnis zu gewinnen. Dieses lautet, bei Sartre offen zugegeben: Versuch einer „Marxismus-Komplettierung“. Selbst die von Marx auf die Füße gestellte Hegelsche Dialektik genügt dem Existentialismus nicht: sie muß ergänzt, metaphysisch begründet und daher umgearbeitet werden, um ihre empirischen Züge abzustreifen. Da aber aus Hegel „Metaphysik“ zu beziehen ist, wird mit deren Hilfe das angeblich „Dogmatische“ im Marxismus „bekämpft“ oder „verbessert“, wie zugegeben wird. Gelingt solchem Vorhaben, die Dialektik der arbeitenden Klasse darzustellen? Nein. Es sind nur Worte, gleißnerische, moderne, kesse Worte, die dem Arbeiter gewidmet werden. Die Dialektik [195] der arbeitenden (ausgebeuteten) Klasse in einer Klassengesellschaft darf nach dieser Lehre nur als „ein Sonderfall der Dialektik überhaupt“[818] genommen werden. Mit dem *Beispiel* der Dialektik von Herr und Knecht und einer entsprechenden Exegese ist dem Arbeiter genausowenig gedient, wie einst Menenius Agrippa der Plebs mit dem Körper-Glied-Gleichnis helfen wollte – und konnte!

Existenzphilosophie (der Unterschied zwischen „Existenzphilosophie“ und „existentialistischer Philosophie“ wirkt sich auf das Thema „Hegel“ nicht aus) bringt als *Mode-Philosophie* „Hegel“ in ein *modernes* Gespräch. Dabei fällt auf, daß ihr Denkansatz nicht bei „Hegel“ liegt, daß sie sich aber doch immer wieder mit ihm beschäftigt. Die Erklärung wird von ihrem *Misch-Charakter* gegeben.

Die Kollaboration von Ontologie und Anthropologie, die die Existenzphilosophie bietet, schöpft aus Hegel. Diese Situation ist typische Widerspiegelung der Zerrissenheit des gegenwärtigen Menschen in seiner Befindlichkeit als intersubjektives Wesen. Es ist – hegelisch – tatsächlich eine Reflexion-in-sich *und* eine Reflexion-in-anderes, was hier eine Einheit bildet und in allen Fällen nicht über den Status der Reflexion hinauskommt. Das Heil wird in „Rückkehren“ gesucht, in einer „*Rückkehr zu Hegel*“, aber zu einem einseitigen Hegel, der in erster Linie als Reservoir für nicht selbst gefundene, aber aktualisierbare Gedanken ausgenützt werden kann, zu einem „Hegel“, der methodisch Hilfe und systematisch Bruchstücke liefern darf.

---

[816] So: Hans Heinz Holz in „Sartres zweite Philosophie“, in: „Die Tat“, Zürich, Ausgabe vom 2.10.1960

[817] Deutsche Ausgabe, Insel-Verlag, Frankfurt am Main, 1962.

[818] Lenin, Aus dem philosophischen Nachlaß, a. a. O., S. 287. [LW Bd. 38, S. 340: „ein spezieller Fall der Dialektik“]

Man muß dabei beachten: Wer das marxistische Hegel-Bild nicht richtig, d. h. im Rahmen des *gesamten* philosophischen Erbes nimmt, sondern es einfach als Sonderbeziehung zu einer bestimmten Philosophie ansieht, der kann, falls er stärker auf Hegel eingeht und sich der Hegelschen Philosophie (wenn auch kritisch) widmet, dies als eine gewisse „Rückkehr zu Hegel“ auch beim Marxismus auslegen. Mindestens wird die Hegel-Beschäftigung des Marxismus von Existentialisten so gedeutet. Dabei wird aller faule Beigeschmack um der Originalität solcher Deutung willen in Kauf genommen. *Die Strenge des marxistischen Hegel-Bildes*, die solche Fehlzeichnungen abwehrt, hat daher ihre guten Gründe.

Hegel wird für den Existentialismus *zur Brücke*: bei Kojève zur Brücke zwischen Ontologie und Anthropologie, bei Sartre zur Brücke zwischen Ontologie, Anthropologie und Marxismus, bei Merleau-Ponty zur Brücke zwischen idealistischer Philosophie und Marxismus. Hegel kann aber auch zum Spielzeug werden, zum „*Zeug*“, mit allen Vor- und Nachteilen eines „Zeuges“ behaftet. Solchen *Zeug-Charakter* stellt Heidegger an Hegel vor. Hier vermag die Hegel-Beschäftigung „Spiel“ zu werden, eine existentialistisch hoch bewertete Daseinsform.

Das Zentralproblem des so genommenen Hegel wird wiederum eine „*Entfremdung*“! Und: da der Marxismus ebenfalls das Problem der „Entfremdung“ kennt, *wird Hegel die Darstellungsform der Marx-Kritik*. Hegel wird zur Zerreiß-Probe des Marxismus. Das „Entfremdungs“-Problem wird aus [196] der mystischen, religiösen oder geschichtlichen auf die anthropologische, teilweise sogar auf die ökonomische Ebene verlagert. Hegel gewinnt dabei einen ungemein großen Wert. Er ist nicht nur Material, er ist nicht nur Werkzeug zur Materialbearbeitung, er ist die *Zerreiß-Probe* des Materials. Für den Marxismus wird es daher wichtig, in diese geschichtliche Position mit einem festen und sicheren Hegel-Bild einzugehen.

Nur beiläufig und in einer Fußnote hat Jean Paul Sartre diese Funktion Hegels innerhalb des Existentialismus erwähnt. Sie gilt aber für den *ganzen* Existentialismus im weitesten Sinne, nicht nur für Bekenner und Schüler, sondern für alle, die der „Moderne“ in der sogenannten „abendländischen“ Philosophie ihren Tribut zollen. „Il n’est pas douteux qu’on peut tirer Hegel du côté d’existentialisme [Es besteht kein Zweifel, daß Hegel auf die Seite des Existentialismus gestellt werden kann].“[819] Selbst für Sartre gilt diese Formel. Denn es ist immer wieder die Hegelsche Dialektik, mit der die existentialistischen „Spiele“ veranstaltet werden. Dabei kommt erneut die Dialektik von Herr und Knecht zur Abwandlung, bei Sartre sogar im Blick der „Liebe unter Liebenden“[820]. Wie Hans Heinz Holz nachweist, wurzelt bei Sartre das Fichtesche ICH.[821] Der Zug zum Individualismus beherrscht sein ganzes Denken, trotz zahlreicher gegenteiliger Versicherungen seines „engagements“. Und dieser Individualismus wächst zum Ultra-Individualismus[822], der die berechtigten Forderungen des ICH übersteigert, sie losgelöst vom soziologisch faßbaren WIR wertet und in Gruppenbildungen, die immer wieder auf das einzelne Individuum abzielen, ausmündet. Sartre hat denn auch in seiner „Gruppen-Lehre“ der „Critique de la raison dialectique“ letzten Endes nur ein „Objekt-Wir“

[819] In: „La critique de la raison dialectique“, Verlag Gallimard, Paris, 1961, S. 18.
[820] In: „Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie“, deutsche Ausgabe bei Verlag Rowohlt, Hamburg, 1952, S. 264 ff.
[821] In: „Jean Paul Sartre. Darstellung und Kritik seiner Philosophie“, Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1951, S. 11 ff.
[822] An dieser Bezeichnung, die in DZfPh, 1965, 1245 ff., geprägt und ab S. 1251 ff. auf Sartre gezielt angewandt wurde, muß trotz des Zornes der Sartre-Anhängerschaft festgehalten werden. Es wird keineswegs verkannt, daß ein „Ultra“-Standpunkt ein zeitnahes Anliegen ansprechen kann. Bei allen „Gruppen“-Konstruktionen und Zusammenschluß-Analysen Sartres treten die Teilnehmer, die Mitglieder, die institutionalisiert Verbundenen mit einem „Sein-für-Andere“ strukturell und funktional auf. Die Substanz dieser Gruppen, auch des Staates, ja sogar der für Sartre ziemlich formlos aufscheinenden Gesellschaft ist und bleibt – „der Andere“. Der Staat ist ihm die „universelle Zentrierung der Anderen“. (Siehe darüber: Klaus Hartmann, in „Sartres Sozialphilosophie. Eine Untersuchung zu ‚Critique de la Raison dialectique‘“, Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1966, S. 163.)

anerkannt, die Möglichkeit eines echten, ohne durch den Blick zum „Anderen“ getrübten „Subjekt-Wir“ aber bestritten. Der Versuch, ein Subjekt-WIR *logisch* zu begründen[823], scheitert bei Sartre an der Ungenügendheit seiner Sozialsphären-Sicht. Von diesem Ansatz her kommt auch der Gedanke auf, den Marxismus komplettieren zu können („compléter la formule de Marx“ [vollständige Marx-Formel]). Auch Sartres neuestes Werk „La critique de la raison dialectique“ durchzieht der Plan, den Marxismus, dem er sich immer mehr nähert, durch eine Anthropologie zu ergänzen, zu verbessern, zu modernisieren.[824] In „Materialismus und Revolution“ weist er auf das „Alter“ des Marxismus hin.[825] Er meint, das Neue könne nur durch „Spaltung“ Eingang finden. Da Sartre Heidegger vorhält, er habe aus Hegel „Nutzen gezogen“[826] (später hält er dies Jean Hyppolite vor[827]), weist er nach außen hin die Hegelsche Philosophie von sich ab („*Hegel*“ *als Vorwurf*!). Wohl erkennt er die Geschlossenheit des Hegelschen Systems und beleuchtet es von allen Seiten. Aber – im Gegensatz zu anderen Hegel-Deutungen – sieht er bei Hegel den Einzelmenschen nicht genügend ausgeprägt. *Er erhebt gegen Hegel „zweifache Anklage wegen Optimismus“.*[828]

Sartre sagt: Ein „erkenntnistheoretischer Optimismus“ läßt Hegel dazu verleiten, die Realisierungsmöglichkeit einer objektiven Übereinstimmung zwischen den Bewußtseinsindividuen anzunehmen. Hinzu komme ein „ontologischer Optimismus“, weil Hegel die Wahrheit als „die Wahrheit des Ganzen [197] nimmt“. Damit werde immer „der Andere“ um seinen existentiellen Status gebracht oder mindestens in ihm geschmälert. Dieses „Verfehlen der menschlichen Solidarität“[829], das angeblich der Marxismus Sartre vorwerfen würde, hält Sartre seinerseits Hegel als „Sünde“ vor.

Die „Freiheit“, die Sartre anzielt und neuerdings in ein ganz gefährliches Gespräch mit dem Marxismus zu bringen[830] – gefährlich nicht für den Marxismus, sondern für die Freiheit! – hat nichts mehr mit dem Hegelschen Freiheitsbegriff und der Einsicht in die Notwendigkeit zu tun, sie wird zur *individuellen Praxis*, zu einer Praxis des Synthetisierens von Existentialismus, Hegel und Marx.[831]

---

[823] Siehe hierzu: Wilhelm R. Beyer, „Vom alter ego zum Wir. Zur Konzeption gesellschaftlichen Bewußtseins“, a. a. O., S. 316 ff. Hier wird ICH zum „Element“ der Klasse der mit Bewußtsein begabten Lebewesen. Die Denk-Kategorie ICH leitet sich aus der eines WIR ab, da von der Realitätsfunktion der Materie ausgehend, das ICH keine Transzendenz, sondern eine Sequenz des WIR bleibt.

[824] Sartre, a. a. O., S. 21: „II semblerait naturel, dans ces conditions, que l’existentialisme, cette protestation idéaliste contre l’idealisme, ait perdue toute utilité et n’ait pas survécu au declin de l’hégélianisme.“ [Unter diesen Umständen erscheint es natürlich, daß der Existentialismus, dieser idealistische Protest, gegen den Idealismus, jeglichen Nutzen verlor und den Niedergang des Hegelianismus nicht überlebte] Siehe auch: S. 23.

[825] Verlag Kohlhammer, Stuttgart, 1950, S. 110.

[826] In: „Das Sein und das Nichts“, a. a. O., S. 181.

[827] In: „La critique de la raison dialectique“, a. a. O., S. 18.

[828] In: „Das Sein und das Nichts“, a. a. O., S. 175, 179.

[829] In: „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“, Europa-Verlag, Zürich, 1947, S. 6.

[830] In: „La critique de la raison dialectique“, a. a. O., S. 32. Das Gesamturteil Mitins über Sartre in DZfPh, 1962, 534, dürfte *vor* dem Erscheinen von Sartres „Kritik der dialektischen Vernunft“ gewonnen worden sein, heute im Prinzip aber immer noch zutreffen. Es lautet: „Ein besonders verbreitetes Argument, das von der modernen bürgerlichen Philosophie immer wieder ins Feld geführt wird, ist die Behauptung, daß die marxistische Philosophie, die das Kollektiv in den Vordergrund rückt, angeblich die konkreten Menschen, die lebendige menschliche Persönlichkeit, ihre Geschichte, ihre Vernunft, ihre Rechte, Gefühle und Stimmungen übersieht. Sogar ein so fortschrittlich gesinnter Mensch [371] wie Sartre, der subjektiv zum Marxismus neigt, spricht von der Notwendigkeit, ‚im Rahmen des Marxismus den Menschen wiederzufinden‘.“

[831] Joachim Kopper (Saarbrücken) verweist in „Sartres Kritik der dialektischen Vernunft“, in: „Kant-Studien“, 1961/62, Band 53, S. 351 ff., auf Georges Gurvitsch, der annimmt, Sartre wolle den Existentialismus mit Hegel und Marx synthetisieren. Nach Koppers Meinung geht es Sartre nicht so sehr darum, eine Verbesserung der dialektischen Gesellschaftslehren zu liefern, sondern „die menschliche Vernunft also solche, eine Vernunft, die in sich selbst dialektisch ist, zu kritisieren“.

Die politische Auswirkung dieser Thesen und deren Gefährlichkeit belegt so recht Sartres jüngstes Werk „Les communistes ont peur de la révolution“, die die Hegelsche „Vernunft“ als Problem der Revolution zugunsten psychologisch und tagespolitisch gestaltbarer Thesen zurückdrängt.[832]

Es entstand Streit über die Berechtigung einer „*hegelianisierenden Interpretation*“ Sartres, vor allem zwischen Wilfried Desan[833] und Klaus Hartmann[834]. Dabei geht es nicht so sehr um die Hegel-Interpretation Sartres, sondern um die Interpretation Sartres selbst und die Frage, ob diese in hegelianisierender Weise vorgehen darf. Die Mehrzahl der Sartre-Interpreten schwenkt auf eine solche Linie ein und geht teilweise so weit, an Sartres eigener Korrektur seines Hegel-Bildes die Entwicklung der Sartreschen Lehre darzustellen.

Da hierbei das *synthetische Denken* eine Grundfrage bildet – Sartres Philosophie wird „als Synthese von Kierkegaard, Marx und Hegel“ hinsichtlich der Lehre von der Sozialität genommen[835], wobei wir allerdings noch Fichte ins Spiel zu bringen vorschlagen – ist auf die Vor-Frage näher einzugehen, ob sich „Hegel“ für solche in der Moderne beliebten Synthesen überhaupt eignet. Der Marxismus verneint für sich diese Möglichkeit. Er sieht „Hegel“ als Teil, ja als wichtigen, ja vielleicht als den wichtigsten Bestandteil des philosophischen Erbes, mit dem er als Vorangegangenem zu rechnen und zu arbeiten, auch aufzuwarten und aufzutrumpfen hat. Eine „Synthese“ aus Marx, Hegel und Kierkegaard würde bedeuten, daß Marx und auch Kierkegaard „hegelisch“ gesehen werden und ihre Eigenstruktur verlieren. Sie müßte aber auch unterstellen, daß zwischen Materialismus und Idealismus eine Synthese möglich ist. Solches wird jedoch rundweg abgelehnt, weil Materie immer – um *Materie* zu sein und zu bleiben – bewußtseinsunabhängig genommen werden muß. Die Sartresche Prätension, „moderner“ oder „undogmatischer“ *Marxismus* zu sein, verdient daher auch aus diesem Grunde Zurückweisung.

Wie kam Sartre zu solchem „Synthetisieren“? Sein Hegel-Bild reift äußerst schwierig, was die bisherige Sekundär-Literatur unberücksichtigt läßt. Sartre gibt selbst zu, daß ihm Hegel erst sehr spät begegnete. Er ging bekanntlich von Husserl aus. Dann kam ihm Marx „in den Blick“, wobei dieses In-den-Blick-Kommen für Sartre als philosophische Kategorie der Erkenntnis und [198] als das Erkennen „des Anderen“ gilt. Und zwar: *ein Marx ohne Hegel*. In der Methodenlehre von „La Critique de la Raison dialectique“ heißt es, daß ihm zunächst „selbst Hegel unbekannt blieb“ und daß seine Generation Marx „ohne Hegel-Überlieferung, ohne marxistische Lehrer“ erfuhr[836], so daß ihr der historische Materialismus (auf den später Sartre im Gegensatz zum dialektischen Materialismus großen Wert legt!) anfangs unbekannt blieb.

In „L’Être et le Néant“ finden wir dann die bereits erwähnten Vorwürfe gegen Hegel wegen „zweifachen Optimismus“ – ein Zeichen, daß hier Hegel noch voll verkannt worden war. In „La Critique de la Raison dialectique“ kommt bei den inhaltlichen Themen fortwährend Hegel zum Aufschein, und zwar in einer Weise, die als *Substrat-Gebrauch* angesprochen werden kann. Klaus Hartmann spricht von der „*Folie Hegel*“ in diesem Zusammenhang[837], wenn er Differenz oder Zusammenfallen des Grundes und der dialektischen Methode anhand des Sartreschen Praxisbegriffes abgeht. Und im summarischen Urteil über Sartres „Sozialphilosophie“ erfolgt die Einschätzung als *eine* „*dem Typ nach Hegelsche Transzendentalphiloso-*

[832] Verlag John Didier, Paris, 1968.
[833] In: „The Marxism of Jean Paul Sartre“, New York, 1965.
[834] In: „Sartres Sozialphilosophie. Eine Untersuchung zur ‚Critique de la Raison dialectique‘“, Verlag Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1966.
[835] Klaus Hartmann, a. a. O., S. 53
[836] Deutsche Ausgabe bei Rowohlt-Verlag, Hamburg, 1964, unter dem Titel: „Marxismus und Existentialismus“, S. 18 ff.
[837] Klaus Hartmann, a. a. O., S. 68, 131.

phie“, die dann eben „das Paradigma einer transzendental-ontologischen Gegenposition zu Hegels Rechtsphilosophie ist“[838].

Andere Sartre-Interpreten nehmen ihn nicht so Hegel-nah.[839] Es kommt hier aber weniger auf Hegel-Zitate oder Hegel-Hinweise durch Sartre an, sondern auf die Konstruktion seiner neuen philosophischen Figur „Gruppe“, die ungemein viel hegelische Züge verrät. Auch Hegel würde heute kaum mehr den „Staat“ als Spitze seiner Zusammenschluß-Formen ansprechen. Sartres „Gruppe“ als das Betätigungsfeld des Geistes und der Beziehungen des Individuums zum „l'autre“ [der andere] durchpulst zwar ein kräftiger Strom von „Praxis“, aber jedes Kollektiv bleibt hier die Zusammenschlußform eines Geschehens, in dem sich *der einzelne* selbst praktiziert. Der Gesamtprozeß läßt die Eigenart des Einzelgeschehens offen – das kann „hegelisch“ ausgedeutet werden. Doch – das fließt bei Sartre bereits in die „Geschichte“ ein, die er allzusehr vom „Mangel“, der „Knappheit“ her auffädelt.

Und an dieser Stelle wollen wir festhalten, daß nach unserer Meinung Sartres Hegel-Bild immer noch nicht abgeschlossen und d. h. „fertig“ vor uns liegt.[840] Es fehlt uns heute gerade der Abschnitt aus der Kritik der dialektischen Vernunft, der die Hegel-Sicht im Endergebnis und ausschließlich verdeutlichen kann: *die Geschichte*. Der Entwurf der Geschichte als *Vorgegebenes* und die Einbeziehung der menschlichen Praxis in diese Gegebenheit lassen bei der unabdingbaren Vernünftigkeit der Geschichte beachtliche weitere *Hegel-Annäherungen* erwarten. Um im Jargon synthetisierenden Denkens zu bleiben, wird der Vorgang wahrscheinlich „zu Lasten des Marxismus“ gehen. Mag bei solcher Komposition die „Totalisation“ der Klassen in Sartres Sinndialektik zentrale Gestalt gewinnen, die *Überwindung* der Entfremdung gelingt ihr nicht, weil solche keine ontologisch-anthropologische, sondern eine ökonomische Fundierung der Einzel- wie Sozialpraxis voraussetzt.

So bleibt es bei Sartre – dessen Philosophie wir hier nicht als ein Ganzes [199] zu werten und zu kritisieren haben, sondern dessen Hegel-Bild wir eindeuten wollen – letzten Endes bei einem „Nützen“ Hegels, bei einem Gewinn-Ziehen aus seiner dialektischen Methode.

Das „tirer Hegel“ des Existentialismus gewinnt nach verschiedener Hinsicht Bedeutung. Die Möglichkeiten: Nutzen ziehen, aus-ziehen, ver-ziehen, vor-ziehen, aber auch Material beziehen, zurecht-ziehen, ein-ziehen (wie eine Forderung!), durch-ziehen, nach-ziehen und andere Zug-Möglichkeiten klingen an. Zunächst muß gar nicht an das Ziehen in ein Prokustes-Bett gedacht werden, obgleich auch diese Form mit angezielt bleibt. „Ziehen“ – soll im Unterton ein Ausnützen mitklingen lassen, so wie man Früchte „zieht“, einen Vorteil „zieht“.[841]

Schließlich kann „tirer“ auch mit „melken“ übersetzt werden. Dabei wird der aktuelle Hegel-Vorgang erheblich verdeutlicht, soweit er im Bereich der „Hegelei“ mit großer Aufdringlichkeit seine Entfaltungsmöglichkeiten offenbart. Hegel wird ausgenützt, gemolken: *der gemolkene Hegel*. Die oberflächliche und modesüchtige Form dieser Erscheinung wird hier beiseite gelassen. Soweit ernsthafte Beschäftigungen vorliegen, muß Hegel als *Operationshilfe* in einem *Näherungsverfahren* genommen und beachtet werden. Man sucht mit Hilfe Hegels in

[838] A. a. O., S. 200/201.

[839] Z. B.: Ghanem Georges Hana, „Freiheit und Person. Eine Auseinandersetzung mit der Darstellung Jean Paul Sartres“, Verlag C. H. Beck, München, 1965. Helmut Kuhn sieht in Sartre einen „Fichte begraben“ („Philosophische Rundschau“, 1964, S. 61). Bernhard Waldenfels sieht das Verständnis der dialektischen Vernunft Sartres vor allem als Doppelbewegung von Erkennen und Sein („im Sinne Hegels“). Das entstehende Ganze ist: die Geschichte. (Siehe: „Philosophische Rundschau“, 12. Jahrgang, 1964, S. 50).

[840] Auch Theodor Schwarz, „Jean Paul Sartres Kritik der dialektischen Vernunft“, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1967, nimmt Sartre ziemlich hegelfremd. Nur zum Entfremdungsbegriff zieht er eine „Entlehnung“ Hegels in Betracht (S. 77).

[841] Auf gut bayrisch würde dieses „tirer“ mit „Wurzerei“ zu übersetzen sein.

ein gewisses Vorfeld des Marxismus und des Marxverständnisses zu kommen ein zwar schwaches, aber keineswegs verurteilungswürdiges Bemühen. So darf – für die idealistische Philosophie – nicht *jedes* „tirer Hegel“ abgetan werden: es *kann* Wert haben, mindestens dann, wenn es *Vorstufe* einer Hinwendung zum Materialismus wird.

Fast als Gegen-Slogan prägt dann Raimund Aron[842], gezielt auf eine marxistische Hegel-Interpretation das Wort von „*exorciser le fantôme de Hegel*“ [exorzieren des Hegel-Phantoms]. Damit will Aron Louis Althusser treffen und dessen Bestrebungen, den Marxismus zu schützen und eine korrekte Lesung des „Kapital“ zu garantieren, als ein ständiges Abrücken Marxens von Hegel zeichnen.

So gezogen, zurecht- und ausgezogen, entsteht zumeist eine *Modephilosophie*, eine Erscheinung, die schon Hegel mißbilligte. Er spottete über eine Philosophie, „die bereit ist, auch jedes Geschwätz für eine Philosophie auszuschreien“[843]. Selbstverständlich vertritt der Existentialismus bei seinem Hegel-„Ziehen“ auch ernsthafte Momente, so, wenn er sein eigenes Dasein und dessen Berechtigung aus Hegel „bezieht“ und hierfür einen Hegelschen Text „zieht“, d. h. übernimmt, abwandelt, zurecht-zieht. „Existenz“ wird dann – in Weiterbildung des Textes des § 123 der „Enzyklopädie“ – „eine *Welt* gegenseitiger Abhängigkeit und eines unendlichen Zusammenhangs von Gründen und Begründetem. Die Gründe sind selbst Existenzen, und die Existierenden ebenso nach vielen Seiten hin Gründe sowohl als Begründete.“ Eine solche Seite des Existentialismus kann – bei immanenter Würdigung – an- und abgenommen werden, auch wenn „Existenz“ immer weiter auf die Seite der Vereinzelung (vor allem bei Jaspers, bei dem selbst der Andere im Grunde ein einzelner bleibt) getrieben wird. Denn sie bleibt im Zusammenhang als im Grunde und damit in ihrem Grunde gegründet. Heideg-[200]ger hat viel von Hegel „bezogen“, wenn er es auch abstreitet, da er seine Hegel-Kritik außerhalb der „Hegelei“ ansiedeln möchte. Leopold Rosenmayr spricht sogar von einem „*Antihegelianismus*“ hinsichtlich des Persönlichkeitsbildes Heideggers.[844]

Martin Heidegger geht von einem *gegen Hegel* gezielten Ansatz aus und kann daher sagen: „Die Gegenbewegungen gegen diese (sc. Hegelsche) Metaphysik gehören zu ihr (sc. der Hegelschen Philosophie). Seit Hegels Tod (1831) ist alles nur Gegenbewegung, nicht nur in Deutschland, sondern in Europa.“[845] Die Zurechnung des Gegensatzes zum Ausgangssatz hat bei Heidegger zwar nicht die Kraft der Negation, die zur Negation der Negation aufsteigen kann. Sie sieht aber doch, die *Gegenbewegung* gegen Hegel *rechnet zu Hegel* und kommt damit ins Vorfeld ihrer eigenen „Entscheidung“.

Heidegger will ja selbst dieser Gegenbewegung wesentliche Impulse verleihen. Unter der Sammelbezeichnung „Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik“[846] will er „ein Gespräch mit Hegel beginnen“.[847] Der *Zugang zu Hegel* wird in die Form eines „Gesprächs“ eingekleidet, das absichtlich nicht *als* ein Gespräch geführt wird. Denn: Hegels Antwort auf die drei von Heidegger zur „Verdeutlichung der Verschiedenheit, die zwischen dem Denken Hegels und dem von Heidegger versuchten Denken obwaltet“, wird nicht von Hegel (etwa

[842] In: „D’une sainte familie à l’autre“, mit dem Bauchbindetitel „de Sartre à Althusser“, Gallimard, Paris, 1969, S. 254.
[843] In: „Geschichte der Philosophie“, Freundesvereinsausgabe, Band XIII, S. 56.
[844] In: ASRPh 1960, S. 32. – Wenn hier Martin Heideggers Hegel-Bild unter der Rubrik „der existentialistische Hegel“ angeführt wird, so deshalb, weil diese Hegel-Sicht innerhalb des Existentialismus Gegenstand lebhafter Auseinandersetzung wurde. Keineswegs soll damit aber Heideggers Philosophie durchgängig als „Existentialismus“ eingeschätzt werden. Der fundamental-ontologische Ansatz derselben und ihr Abgleiten in klerikal-faschistische Mystik setzen das Gesamtwerk Heideggers nur an den *Rand* der Mode-Erscheinung Existentialismus. Heidegger rechnet zu modern klerikal-ontologischen Strömungen mystischer Provenienz.
[845] In: „Vorträge und Aufsätze“, Verlag Günter Neske, Pfullingen, 1954, S. 76.
[846] In: „Identität und Differenz“, Verlag Günter Neske, Pfullingen, 1957, S. 37 ff.
[847] Bescheiden weist er den Gesprächsbeginn dem „Seminar“ und nicht sich selbst zu.

aus Hegel-Zitaten) gegeben, sondern aus einer je schon gedeuteten Hegel-Deutung des anders Antwortenden. Am deutlichsten wird diese eigenwillige „Gesprächs"-Form bei der dritten Frage, wo der „Charakter des Gesprächs mit der Geschichte des Denkens" bei Hegel den Charakter der „Aufhebung" repräsentieren soll.[848] Einer „Aufhebung", die als „vermittelndes Begreifen im Sinne der absoluten Begründung" in „den überhöhend-versammelten Bezirk der absolut gesetzten Wahrheit im Sinne der vollständig entfalteten Gewißheit des sich wissenden Wissens" führt. Dieser „Aufhebung" werden von Heidegger wesentliche Züge der *dialektischen* Natur ihres Vollzugs gestrichen. Dieser gestutzten „Aufhebung" kann dann auch Heideggers „Schritt zurück"[849] zur Seite gestellt werden, ohne das restaurative Moment aufdekken zu müssen. Heideggers Abscheu vor dialektischen Denkfiguren zwingt ihn, auch in den Hegelschen Termini die dialektische Kraft abzuflachen. Er stellt diesen sein Programm gegenüber: „Die Maßgabe des Ungedachten führt nicht zum Einbezug des vormals Gedachten in eine immer noch höhere und es überholende Entwicklung und Systematik, sondern sie verlangt die Freilassung des überlieferten Denkens in sein noch aufgespartes Gewesenes."[850] So landet Heidegger beim Denken des Seins aus der „Differenz" her, aus der „Differenz von Sein und Seiendem" – und damit bei der onto-theo-logischen Verfassung der Metaphysik.

Das „*Gespräch mit Hegel*" soll – nach Heideggers Absicht – nicht Standpunkte klären, Gegenpositionen festhalten und die Überlegenheit des einen Denkens gegenüber dem gegnerischen bewähren, es soll am präparierten Hegel das „ganze Geschick des Seins", also die These des nur im Monolog Sprechenden, aufzeigen.

[201] An dieser Erscheinung kann die *Gesetzmäßigkeit* philosophischer *Modellbildungen* erschlossen werden. Wird eine präparierte Philosophie hinsichtlich einzelner Denkoperate aktualisiert, so entwickelt sich das Präparat zum *Modell*. Diese Modellbildung bei Denk-Phänomenen entspricht genau der Widerspiegelung realer gesellschaftlicher Verhältnisse und deren Widerspiegelung im Bereich der gesamten Philosophie. Der Versuch, die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft im Zuge eines reformatorisch ansetzenden Philosophierens oder eines „Philosophiegesprächs über Arbeitnehmer und Arbeitgeber" zum *Modell gegensätzlicher Daseins- und Vorsorge-Situationen* abzuwandeln, resultiert gesetzmäßig aus der gesamtgesellschaftlichen Konstellation in den kapitalistischen Ländern und der Unmöglichkeit der Bewältigung solcher gesellschaftlichen Aufgaben vermittels von Reformversuchen, ohne die grundlegende Ordnung „aufzuheben". Dabei erlaubt *jegliche Modell-Bildung* die Transzendenz des Phänomens selbst. Das zweckbestimmte Modell wird hinsichtlich seiner Zweckbestimmung erweitert und im ständigen Gebrauch verschlissen (z. B. die Modelle: „Herrschaft-Knechtschaft"; „Identität der Identität und der Nichtidentität"; der Begriff der „Aufhebung" in seiner Ambivalenz; das „reine, leere Sein als Anfang der Philosophie"; die Identität von Denken und Sein; die Identität der Wirklichkeit mit der Vernünftigkeit u. a.). Sie alle dienen als *Denk-Modelle*, nicht so sehr als Modelle von Gedachtem, sondern als Modelle des Denkens. Hegels Denken wird zur *Denk-Figuration*, die die *einzelne Denk-Figur* weit hinter sich läßt. Dieser Übergang des Denk-Modells zur Denk-Figuration wird von der neueren Ontologie, die ja als Pate für den Existentialismus mit verantwortlich zeichnet, als eine gesetzmäßige Erscheinung proponiert. Es wird nicht die *ganze Denk-Erscheinung* eingefangen, es werden aus ihr verallgemeinernde Prinzipien entnommen (gerade aus der Hegelschen Seins-Lehre) und in Weiterbenützung vorgestellt. Der essentielle Unterschied zwischen Realität (hier: Forschungsgegenstand, also Hegels Denkergebnis, i. e. der Hegelsche Gedanke) und dem Denk-Modell wird in der *Modell-Anwendung* aufgefangen und mit Hilfe souveräner Modell-Benützung verwischt. „Hegel" wird modellartig eingebracht, in zahlreichen Vorträ-

[848] In: „Identität und Differenz", a. a. O., S. 45.
[849] A. a. O., S. 45 ff.
[850] A. a. O., S. 44.

gen, Disputen, Auseinandersetzungen, Gesprächen dann „modellartig“ zitiert, d. h. als Denk-Figuration gedacht und apostrophiert.

So wird vor allem das *Absetzen von Hegel*, das „Sich-absetzen-von-Hegel“ des Redners, des Gesprächspartners, des Autors meist nur modellartig (und daher zumeist summarisch) vollzogen. Auch diese Art der Hegel-Beschäftigung kann eine Form des „tirer Hegel“ abgeben. Ablehnung eines Gedachten bleibt Denkbeziehung zum Gedachten. Der Ablehnende bleibt im „Gefolge“ des Abgelehnten, zumal dann, wenn er bewußt diesen Fort-Schritt als ein Hinweg-Schreiten wählt. Typisch bleibt hier der italienische Existentialismus, der – wie bei Nicola Abagnano[851] – als ein Weggehen vom Hegelschen Vorrang der Logik verstanden sein will. Abagnano ist nicht mehr das Denken, sondern die *Entscheidung* das Dasein-Kriterium und damit das philosophisch [202] Relevante. Die Hegel-Auffassung Gentiles, daß die Identität zwischen Denken und Sein im Sich-Offenbaren des Seins selbst gründet, wird ausgebaut. Es geht nicht um die Praxis, sondern um die Seins-Gewißheit *durch* das Sich-Entbergen des Seins selbst. Wird dieses Seins-Geschick vom Menschen her genommen, so kann der Vorgang Seins-*Verwirklichung* des Menschen genannt werden. Die hierbei erzielbare Verwirklichung hat nichts mehr mit dem Hegelschen Begriff der „Wirklichkeit“ gemein. Mißlingt sie – so bleibt eine „Entfremdung“ und, da in diesem hypostasierten „Sein“ ein gerüttelt Maß von „Ideal-Sein“ schlummert, ist mit einem durchgängigen Mißlingen zu rechnen.

Dieses Beachten des *Fehlgriffes in der Daseins-Verwirklichung* wird zumeist ungenügend eingebracht, wenn das Problem der „Entfremdung“ beim Menschen und seiner eigenen Klassenlage allzusehr mit „Ideen-Geschichte“ und reinem „Problemdenken“ durchmengt wird. Von diesem Fehler, der auch als Fehlgriff in der *Deutung* der Daseins-Verwirklichung bei Hegel aufscheint, kann auch Georg Lukács nicht ganz freigesprochen werden.[852] Lukács hält wohl zutreffend fest, daß sich „Entfremdung“ dem jungen Hegel in der Gestalt der „Entäußerung“ darstellte. Er dachte auch an die „Entfremdung“ Hegels selbst und wurde damit bahnbrechend für viele folgende Hegel-Bilder. Doch haften dieser „Entfremdung-Entäußerung“ bei Lukács einige existentialistische Züge an, und es ist nicht zu verwundern, daß sich gerade aus diesem Kreise der Existentialisten viele Lobredner Lukács einstellen. Lukács hebt die „Entäußerung“ zum Range des *Zentralbegriffs* der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“ empor. Hierin folgten ihm viele. Und es kam so weit, daß heute viele *im Marxismus* nichts anderes als die Exegese des „Zentralbegriffs der Entäußerung“ sehen wollen, soweit sie die Philosophie des Marxismus angehen. Dies gibt eine erhebliche thematische Enge, die als *Parallele* zwischen Hegel und Marx fungieren soll. Wohl war es äußerst wichtig, daß Lukács auf den *ökonomischen* Gehalt der Hegelschen Kategorien hinwies und sie gerade aus dem sonst *allzusehr mystisch genommenen jungen Hegel* herauszuschälen wußte. Jede Entäußerungstheorie und jede Kritik einer Entäußerungstheorie wird aber geschichtlich unfruchtbar, wenn sie, nur ideengeschichtlich genommen, nicht die Überwindungsmöglichkeiten der Entäußerung in ökonomisch möglicher Qualität ausarbeitet. Hegels „Vermittlung“ hat diese „Entäußerung“ niemals zu beseitigen vermocht, nur im „Geiste“, nie *in praxi*. Und: Seine Thesen waren nicht immer geschichtsträchtige „Anleitung“ für eine Überwindungs-Möglichkeit.

Dies ist ja gerade der Grund, weshalb der Begriff der „Entäußerung“ zum Tummelfeld existentialistischer, anthropologischer und soziologischer Erörterungen wurde: weil man mit Hilfe des Hegelschen Begriffs der „Entäußerung“ im Begriffs-*Spiel* verbleiben kann und die bewußte – nur politisch und nur durch die organisierte Macht der fortschrittlichen Kräfte ge-

[851] Siehe: „Philosophie des menschlichen Konflikts“ (mit einem Nachwort über den Existentialismus von Ernesto Grassi), Rowohlt Verlag, Hamburg, 1957.
[852] Siehe: „Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie“, Europa-Verlag, Zürich, 1948.

staltbare – *Umgestaltung* der Wurzeln der „Entäußerung“, also die Beseitigung des Übels an der Quelle, zu umgehen vermag.

Als *Klassen-Erscheinung* wird „Entäußerung“ in der Form der „Verfrem-[203]dung“ Bewußtseinsgrundlage. Das Bewußtwerden der Verfremdung ist Bewußtwerden der Klassen-Situation. Die Überwindung dieser darf nicht vordringlich, zuerst, ausschließlich, betont, spielerisch oder abstrakt erörtert auf der *Bewußtseins-Ebene* erfolgen. Hier hatte die *Tat* zu „entscheiden“. Werden nach dieser Hinsicht Hegelsche Versuche übernommen, so steht hierbei der *marxistische* Entfremdungs-Begriff in all seiner materialistischen Qualität und mit seiner politischen Verpflichtung nicht zur Seite. Aus den Gegebenheiten und Abänderbarkeiten der materiellen Lebensbedingungen der Menschen erwächst kein für Gedankenspiele bereiter „Entfremdungsbegriff“.

Hegel kam nie darüber hinweg, daß ihm „Entfremdung“ im wesentlichen eine „Entfremdung“ *religiöser* Bewußtseinsgehalte, die allerdings mit *politischen* verbunden auftreten, bedeutete. Hier setzt auch seine Vermittlung und mit dieser sein ganzes System an. So sehr die religiöse Entfremdung *beim jungen Marx* Beachtung findet, ist es doch nicht für ihn die Hauptsache. Sie wird nicht einmal für die Hegel-Kritik die Hauptsache. Es geht Marx *von Anfang an* um die *wirkliche* Entfremdung, die als „ökonomische Entfremdung“ auftritt. „Die religiöse Entfremdung als solche geht nur in dem Gebiete des *Bewußtseins* des menschlichen Innern vor, aber die ökonomische Entfremdung ist die des *wirklichen Lebens* – ihre Aufhebung umfaßt beide Seiten.“[853]

Auch die gegenwärtigen Entfremdungs-Theoretiker suchen *beide* Seiten der Entfremdung „aufzuheben“. Insofern haben sie (mehr oder weniger offen zugegeben) von Marx gelernt. Aber sie wollen nicht sehen, daß bei einer Aufhebung der „ökonomischen Entfremdung“ die bewußtseinsmäßige Entfremdung sich von selbst erledigt.

Überall, wo der Existentialismus auftrat, kam das Problem der „Entfremdung“ in den theoretischen Vordergrund. Zur *praktischen* „Aufhebung“ der Entfremdung durch Beseitigung der Entfremdungs-*Wurzeln* hat er nie etwas beigetragen.

Die Problematik der „Entfremdung“ kann auch am Beispiel der sogenannten „heimatlosen Linken“ aufgezeigt werden. Eigentlich gibt es keine Heimatlosigkeit für die „Linke“. Echte „Linke“ hat ihre Heimat da, wo die Arbeiterklasse steht. Hans Heinz Holz sucht für den französischen Existentialismus[854] die „Heimatlosigkeit der französischen Linken“ als gewisse Anfälligkeit für den Existentialismus aufzuweisen. Er zieht dieses Ergebnis aus den materiellen Lebensbedingungen dieser eigenartig zusammengewürfelten Schicht während der großen politischen Umbrüche in Frankreich. Er holt dazu ideologische Fäden aus dem subjektiven Idealismus Fichtes, er lenkt betont auf Stirner hin und nimmt Hegel als Paten des Existentialismus vor allem in der Fragestellung Stirners, in der Frage nach dem einzelnen, dem Ich, dem Gehalt der Negation, der Aneignung als der Selbstwerdung des Menschen – alle diese Fragen aber überschattet durch das Problem der „Entfremdung“ als dem „Antrieb“ des Existenzphilosophen.

Wie der deutsche Existentialismus nicht auf Heidegger und Jaspers beschränkt werden darf[855], so kann auch der französische nicht ohne Merleau-[204]Ponty und vor allem Kojève gesehen werden. Im weiteren Umkreis wäre auch Raymond Aron, vielleicht Jean Wahl, in

[853] Siehe: Marx/Engels, „Kleine ökonomische Schriften“, Dietz Verlag, Berlin, 1953, S. 128. [MEW Bd. 40, S. 537.]
[854] In: „Der französische Existentialismus“, Dobbek-Verlag, München, 1958, S. 100 ff.
[855] Über den Existentialismus als solchen siehe auch die Arbeiten von Georg Mende, Abschnitt „Die Existenzphilosophie“, in: „Die deutsche Philosophie von 1917 bis 1945“, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1961, S. 21 ff. – Ferner: „Studien über die Existenzphilosophie“, Dietz Verlag, Berlin, 1956.

gewissem Sinne auch Jean Hyppolite, vielleicht auch der sich selbst als Marxist verstehende, in Wirklichkeit aber doch nur im Umkreis „existentiellen" Denkens beheimatete Lucien Goldmann anzuführen. Wenn Jean Hyppolite sagt: „L'idée d'aliénation chez Hegel et chez Feuerbach est la source de la pensée philosophique de Marx" [Die Idee der Entfremdung bei Hegel und Feuerbach ist die Quelle des philosophischen Denkens von Marx], und fortfährt: „La lutte contre cette aliénation est la liberation de l'homme" [Der Kampf gegen diese Entfremdung ist die Befreiung des Menschen][856], so trifft er den *existentialistischen* Ansatz der Aufhellung der Denkbeziehung Marx-Hegel: das immer wieder abgewandelte Problem der Entfremdung, das er neuen und neuartigen Interpretationen zuführt, die aber nicht in der Lage sind, die *Wurzel* der Entfremdung aufzuheben.

Für den ganzen Existentialismus geht es nur um eine abstrakte „Entfremdung" und kann es nur darum gehen, denn er selbst ist *Spiel mit der Entfremdung* des bürgerlichen Menschen und Abstraktion dieser. Die *Ambivalenz* der Hegelschen Begriffe *nährt* den Existentialismus. Beim frühen Hegel scheint – wie Mario Rossi immer wieder festhält[857] – ein Entäußerungs-Begriff auf, der seinen Ursprung in der Lehre vom Staats-*Vertrag* hatte und den Verzicht eines Teiles der Volks-Souveränität an den Gesamtwillen ausdrücken sollte. Indem diese Entäußerung, in der stärkeren und einer Ambivalenz zugänglichen Form der „Entfremdung", abstrakt genommen, die Befindlichkeit des Menschen schlechthin darstellen soll, kann der Existentialismus eine Ontologie *und* eine Anthropologie darauf aufbauen. Dabei *nützt* er Hegel, soweit es zulässig und dienlich: Hegels logischer Anfang mit dem reinen SEIN wird zum fundamental-ontologischen Axiom, Hegels Entfremdung des Menschen in bürgerliche Gesellschaft und Staat wird zur Gespaltenheit des Menschen *im* Staat, Hegels „Aufhebung" wird zur Schlußformel mit spielerischer Funktion einer Trumpfkarte – und dies alles unter wohlbewußter Vermeidung einer Rezeptologie, um ja nicht das Veränderungs-Postulat der Philosophie angehen zu müssen, ernsthaft auszunützen und – anzuwenden.

Hegels System fand keinen Zugang zur „Zeit" als *formale* Kategorie, so, wie Hegel jede formale Logik, fast die Mathematik in ihrer Gänze *als* mathematische Wissenschaft, zwar mit Respekt behandelte, sie aber kaum als gleichberechtigten Faktor in sein System einließ. Die in § 259 der „Enzyklopädie" ausgeklammerte „Wissenschaft der Zeit" wird vom Existentialismus nachgeholt. Aber diese „Zeit" hat keinen epochalen Aspekt. Ihr Ideen-Reichtum sieht die „Zeiten" nur als Zeitigungen von Ereignissen. Die „Idee der Zeit" wird selbst – Zeit.

Wenn Heidegger die Seins-Frage empirisch stellt[858], kommt er zu Hegel. Wenn er die gleiche Frage fundamental-ontologisch stellt, geht er von Hegel weg. Die Zwiespältigkeit dieser Denkschritte *spiegelt* sich im Hegel-Verständnis und *als solches* wider.

Der Existentialismus ist der beste Beweis für die gerade von ihm abgeleugnete Richtigkeit der *Widerspiegelungs-Theorie*. Überall, wo er auftritt, stellt er sich nur als die *philosophische Abspiegelung der Widersprüchigkeit* [205] der gesellschaftlichen Zustände und der ökonomischen Unsicherheit der auf die Spitze getriebenen Wirtschaftswunderlichkeiten der „abendländischen" Gegenwart vor. Seine eigene, durch pompöse Reden übertünchte Unsicherheit, seine kesse, möglichst aufdringliche Darstellungsweise gesuchter Aporien brauchten ein philosophisches Gewand, das aus „Hegel" zurechtgeschneidert ist. Der Existentialismus wirft mit den Ausdrücken „Hegel" und „Marx" als Repräsentativ-Begriffen für Ideen-Assoziationen, deren

[856] Jean Hyppolite, „Études sur Marx et Hegel", a. a. O., S. 142

[857] In: „Drei Momente der hegelschen Dialektik: ihre Entstehung, ihre Formulierung, ihre Auflösung", in: „Hegel-Jahrbuch", 1961, I, S. 11 ff., hier S. 13. Derselbe: „Marx e la dialettica hegeliana", Rom, Editori Riuniti, 1960, S. 185, 199 usw. Rossi wehrt sich dagegen, daß Hegels Entfremdungs-Begriff *aus der Berner Zeit* auch für die folgenden Arbeiten, gewissermaßen also für den ganzen Hegel, gelten solle, wie es Lukács durchführt.

[858] In: „Holzwege", Abschnitt „Der Begriff der Erfahrung bei Hegel", a. a. O.

Vollzug zumeist dem Leser oder Hörer überlassen bleibt, so um sich, wie ein vom Wirtschaftswunder zum Übermut getriebener Händler mit Baudarlehen, 7c-Geldern und Wechselunterschriften. Die auf den Namen „Hegel“ oder „Denkbeziehung Marx-Hegel“ gezogenen Wechsel werden dann auf den philosophischen Kongressen der Gegenwart präsentiert, gelegentlich auch honoriert, meist aber – prolongiert. Im scheinbaren „An-und-für-sich“ drängt das „Für-sich“ immer wieder durch und sichert die Fortdauer des aufregenden und aufgeregten Schwebezustandes mit allen Bereicherungs- und Adaptionschancen. [206]

II. DAS MARXISTISCHE HEGEL-BILD

1. Hegel als zentrale Figur des philosophischen Erbes

Vom Marxismus her darf „Hegel“ nicht isoliert als *nur eine bestimmte*, dem Marxismus zeitlich vorangehende Philosophie genommen werden – ein Fehler, dem vor allem Deborin zeitweise verfallen war. Der Abstand, der den Marxismus von Hegel trennt, ist zugleich eine *Distanz von aller vor-marxistischen Philosophie*. Hegel partizipiert an dieser Distanz und ist zugleich Gradmesser ihrer. Innerhalb solcher Sicht gewinnt der Blick zu Hegel als zu einem der größten Philosophen besondere, typische Züge. Die marxistische *Hegel-Deutung* fordert im Zuge einer philosophie-geschichtlichen Würdigung und in Ausarbeitung einer systematischen Stellungnahme zur Hegelschen Philosophie zugleich ein Bild des Marxismus zu anderen philosophischen Ingredienzien, z. B. ein solches zum französischen Materialismus, zum englischen Empirismus und seinen ökonomischen Fundierungen, zur griechischen und hellenistischen Philosophie u. dergl. mehr (z. B. auch ein Bild zur meist stiefmütterlich behandelten arabischen Philosophie!). Werden Namen genannt, so können auch andere Philosophen als Hegel ein eigenes Porträt beanspruchen, z. B. Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Fichte usw.

Das *Hegel-Bild* aber wird beherrschend, wenn die vor-marxistischen Zeugnisse des *Idealismus* untersucht werden. Nicht nur wegen der Unmittelbarkeit des Vorangehens Hegels vor Marx/Engels. War doch der junge Marx noch Universitäts-Schüler von Gans und der junge Engels persönlich zutiefst im unmittelbaren Hegelschen Nachfolgekreis verstrickt.

Es erscheint wichtig, die scholastisch erarbeitete und zur erlernbaren Formel erstarrte These, der Marxismus speise aus Hegels *Dialektik* und Feuerbachs *Materialismus* und verbinde beide Quellen zum *dialektischen Materialismus*, erneut abzulehnen. Solche Simplifizierung wurde längst in die geistige Rumpelkammer verwiesen. Wenn sie immer wieder vorgetragen wird[1], so beweist sie nur die Hartnäckigkeit, die alle formelhafte Verflachung mit jeder Unsitte gemein hat. Selbst das auf eine gewisse Synthese angelegte Denken früherer Sozialisten begnügte sich keineswegs mit solch einfacher Zeichnung. Als wichtiger Vertreter dieser sozialistischen Synthetisierungsbestrebungen muß der vor Beginn des I. Weltkrieges ermordete (seine Ermordung war ein Fanal für die Kriegshetzer und Imperialisten!) Jean Jaurès angesprochen werden, der in seinem 1891 erschienenen Buch „Die Elemente des deutschen Sozialismus in den Werken Luthers, Kants, Fichtes und Hegels“ ein Schwanken zwischen Idealismus und Materialismus obwalten läßt und doch Hegel niemals als Grund-Element eines Materialismus vor-[207]schlägt. Ein solches Vorhaben wäre auch mißglückt. Denn mit geschichtsbildender Kraft gilt heute Lenins Satz: „Damit trifft Hegel jedweden Materialismus, *ausgenommen* den dialektischen.“[2]

Immer haben marxistische Philosophen eine *Zäsur* zwischen den Theorien Hegels und denen von Marx gesehen. Aus der Fülle dieser Korrekturen eines zu einfachen, aus Hegel und Feuerbach zusammengesetzten Marxismus sei nur ein für die deutsche Hegel-Beschäftigung wenig bekannter Denker erwähnt: Volney Conde Pelayo, der als spanischer Marxist anhand der Prioritätsfrage von Idee oder Materie die Trennstriche zwischen Hegel und Marx zieht.[3]

---

[1] Hierfür nur *duae voces ex pluribus* [zwei Stimmen von vielen]: Miguel Reale, „Die Problematik von Recht und Staat in einer geteilten Welt“, in: ARSP, Beiheft 1965 (n. F. 4), S. 227: „Karl Marx versuchte die Dialektik Hegels mit dem Materialismus Feuerbachs zu verschmelzen“. Ferner: Ernst Friedrich Sauer, „Staatsphilosophie“, Carl Heymanns Verlag, Köln, 1965, S. 85: „Marx schloß sich eng an Feuerbach an und begründete den historischen Materialismus über die dialektische Methode, die er von Hegel abgesehen hatte.“

[2] Lenin, „Aus dem philosophischen Nachlaß“, a. a. O., S. 214. (Zitiert von: Wilhelm Goerdt, „Die Sowjetphilosophie“, Basel-Stuttgart, 1967, S. 241.) [LW Bd. 38, S. 265: „Damit trifft Hegel jeden Materialismus außer dem dialektischen.“]

[3] Siehe: „Articulos marxistas (vida e teorias de Marx)“, Madrid, 1931, S. 197 ff.

Wird Hegel als zentrale Figur des philosophischen Erbes genommen, so geschieht dies *um Hegels* willen, nicht um Marxens willen. Nicht der Marxismus „braucht" Hegel, sondern Hegel ist so wichtig, daß der Marxismus an ihn anknüpfen kann – und tatsächlich anknüpft. Das Beziehungsverhältnis Marx zu Hegel ist ein reines *Denkbeziehungs-Verhältnis*, nicht mehr und nicht weniger. Es ist weder ein System- noch ein Methodenverhältnis. Es kann daher bei einzelnen Denkbereichen qualitativ und quantitativ variieren. Es kann partiell und graduell (auch temporär!) verschieden wirken; als *Denkbeziehungsverhältnis* ist es zugleich ein *Wirkungsverhältnis*.

Ein Beziehungsverhältnis muß von einem festen Standpunkt aus angegangen werden. Es stellt sich im vorliegenden Falle, indem es *Denkbeziehungen* repräsentiert, als *Standpunkt-Beziehung* vor. Mindestens *ein* Punkt muß fest (stabil) sein, wenn das Beziehungsverhältnis richtig erhellt werden soll. Das Bezugsverhältnis zwischen beweglichen Größen bleibt instabil.

Wird nun – wie es in der modernen „Hegel-Marx-Forschung" der idealistischen und vor allem der klerikal-idealistischen Philosophie häufig geschieht – nicht nur „Hegel" sondern auch „Marx" als bewegliche, oft sogar als veränderliche Größe eingesetzt, so wird ein zwar dem jeweiligen Kritiker dienliches, im Ergebnis aber unsicheres Hegel-Bild als „Hegel-Bild des Marxismus" entstehen. Der Marxismus nimmt das nicht ab, weil er ein festes, sicheres, positives, die Grundfrage der Philosophie entscheidendes Rüstzeug benützt, wenn er *sein* Hegel-Bild angeht. Die Beweglichkeit des marxistischen Hegel-Bildes kann daher nur dialektischer Natur sein. Dies trifft selbst dann zu, wenn der Marxismus sein Hegel-Bild als *Rechengröße* benützt.[4] Und dies schließt keinesfalls aus, nun in „Hegel" selbst einige *vorlaufende* Züge des Materialismus zu erkennen und politisch fortschrittliche Noten aufzudecken. Dies aber in den Satz „Hegel hatte schon vor Marx begonnen, so etwas wie ein Marxist zu sein", einzufangen, wie es Pater Jean-Yves Calvez tut[5], dürfte das Beziehungsverhältnis des Marxismus zu Hegel kaum treffen. Selbst wenn dieser Satz auf eine thematische Betrachtung eingegrenzt wird (Calvez beruft sich dabei auf Lukács und dessen Zeichnung der Jugendzeit Hegels), zielt er konzeptionsmäßig daneben. Denn das Beziehungsverhältnis muß gerade von der anderen Seite her angegangen werden. Hegel hat nie in Bezug zu Marx oder auf Marx hin gedacht. Aber der Marxismus schöpft aus einigen, teil-[208]weise sogar wesentlichen Bau-Elementen des Hegelschen Denkens und verleibt sie in sein System in richtiger, eben materialistischer Sicht ein. Der Marxismus nimmt die zum Greifen nahen materialistischen Denkoperate Hegels zur Kenntnis und wertet sie positiv. Wie dadurch Hegel „so etwas wie ein Marxist" werden soll, bleibt unverständlich.

Zumeist wird das Verhältnis des Marxismus zu Hegel im Blick eines „*Erbes*" angesprochen und damit zugleich als Seite einer größeren, umfassenderen Erscheinung genommen. Denn: „Erblasser" ist nicht Hegel. Dies wird zwar manchmal unterstellt[6], trifft aber die Metapher

[4] Antonino Gramsci, „Philosophie der Praxis", deutscher Auswahlband, S. Fischer-Verlag, Frankfurt am Main, 1967, S. 193 („Hegel plus David Ricardo").

[5] In: „Karl Marx. Darstellung und Kritik seines Denkens", deutsche Ausgabe bei Walter Verlag, Freiburg im Br., 1964, S. 151.

[6] Aus der Fülle der oft *summarisch* erfolgenden Benützung des „Erbschafts"-Begriffs, die zu Fehlzeichnungen und globalen „Erbschaftsunterstellungen" verleitet, sei eine angeführt: Johannes Poppen drückt den an und für sich zutreffenden Gedanken, daß die *Staats-Theorie* von Marx/Engels *nicht* von Hegel stammt, in einer Form aus, die den „Erbschafts"-Begriff unnötig zur Anwendung bringt und in seiner Funktion vernachlässigt. Er sagt: „Die Bedeutung Hegels und seiner Dialektik für ihre eigene Entwicklung haben Marx und Engels immer wieder stark betont. Sie haben damit als schärfste Gegner Hegels, des von Hegel idealisierten preußischen Staates und des von Hegel zu dessen Rechtfertigung vor der Geschichte geschriebenen Staatsrechts dem ‚Erblasser' Hegel alle notwendigen Ehrerbietungen erwiesen. Mir ist aber nicht bekannt, daß sie für die von ihnen entwickelte Staatstheorie Hegel ‚beerbt' hätten. Im Gegenteil, die kritische Auseinandersetzung mit Hegel auf diesem Gebiet ist voller ablehnender, um nicht zu sagen vernichtender Urteile." (Siehe: „Staat und Recht", 1962, S. 1582) – Abgesehen davon, daß mit solch allgemein gehaltenen Sätzen und Urteilen gar nichts bewiesen wird, wenn

nicht in ihrem vollen Reichtum. Die *gesamte* vor-marxistische Philosophie muß – um im Bilde zu bleiben – als „der Erblasser“ angesprochen werden.

Jede Philosophie baut auf vorangehenden Gedanken auf und knüpft an diese an. Alles, was hierfür bereitsteht und dienlich auftritt, rechnet zur „Erbmasse“. Hegel ist nur Teil der Masse, allerdings beachtlicher, besonders ausgezeichneter. Vielleicht ist er das Glanzstück, das wertvollste Stück – aber nicht das Ganze. Und: „nur das Ganze ist das Wahre“, mahnt er selbst immer wieder.

Selbst wenn – Vergleiche lassen eine Einschränkung des Vergleichsobjekts zu – nicht die *ganze* vor-marxistische Philosophie, sondern eine wesentliche, zusammenfassende Punktation dieser genommen wird, etwa so, wenn Friedrich Engels sagt: „Die deutsche Arbeiterbewegung ist die Erbin der deutschen klassischen Philosophie“[7], dann tritt auch hierbei „Hegel“ nicht als Bezeichnung des ganzen Erbes auf. Selbst hier amtiert er nur als Teil, ebenfalls wiederum als ausgezeichneter, markanter Teil eines umfassenderen Allgemeinen. Dabei bleibt zu beachten, daß dieser Vergleich mit dem „Erbe“ nicht innerhalb der Philosophie (also zwischen Philosophen) verbleibt, sondern als „Erben“ *die deutsche Arbeiterbewegung* anspricht. Von ihr her ist der Gedanke anzusetzen. Von der deutschen Arbeiterbewegung aus muß die ganze vor-marxistische Philosophie in den Griff genommen werden, von ihr aus genügt der Hinweis auf die unmittelbar vorausgegangene, ihre Erfahrungsgehalte ahnend erarbeitende klassische deutsche Philosophie, wobei immer noch der nationale Rahmen eine weitere Eingrenzung der Vergleichspunkte rechtfertigt.

Bereits hier sehen wir, daß der Erben-Vergleich nicht dazu führen darf, dem idealistischen Spiel der „Einflußschema-Suche“ mehr Berechtigung zuzubilligen, als ihm innerhalb der Fluktuation ideologischer Überbau-Elemente zukommt. Wer nur „Spuren“ sucht, wird immer welche finden, selbst wenn er „einspurig“ vorgeht oder in einer „Schmalspur“ verweilt. Wer eine Philosophie gewissermaßen rückwärts auffädelnd in einzelne Einfluß-Kanäle zergliedern will, kann nie zu Originellem vorstoßen. Die idealistischen Einfluß-Theorien der Gegenwart – das Pendant zu einer eklektizistischen Philosophie! – sehen nur *Wirkungen* früherer Philosophen auf einen Nachfolger und daher diesen nur als Nach-Folger, möglicherweise als Nachfolger mehrerer philosophischer Ideen. Sie setzen bei der Erhellung der Denkbe-[209]ziehung beim Ausgangspunkt an, da wo die Spur ausgehen, abgehen soll. Irgendwie wird diese dann schon verlaufen, vor-laufen, aus-laufen. Etwas Nebulöses darf ruhig in dem Vorgang liegen. So, wie Heideggers „Holzwege“ ja irgendwie und irgendwo „jäh“ im Gehölz enden. Damit ist für dieses Denken der Zweck des Weges erfüllt. Es ist aus. Auf den Gedanken, daß *vom anderen Ende her*, von anderer Seite aus, aus der Gegen-Richtung jemand kommen kann und daß dann für ihn der betreffende Weg *der Beginn* ist, den er, je nach *seinen* Intentionen geht, prüft, abkürzt, verläßt oder erstreckt oder gar durch Erarbeitung einer höheren „Spur“ überflüssig macht, – auf diesen Gedanken kommt idealistische Philosophie nie. Sie bleibt „in“ der Spur. Sie „spurt“. Sie *braucht Einfluß-Spuren*, um einen Denker verstehen zu können.

Für die Aufhellung der metaphorischen Rede vom „Erbe“ kann der Vergleich aus dem *juristischen* Element des Begriffes „Erbe“ genommen werden. Der Begriff hat aber noch einen anderen Aspekt: einen *biologischen*. Greift dieser durch, so ergeben sich ebenfalls fruchtbare

---

solche „En-bloc-Urteile“ oft und meist ohne Anführung einer einzigen zusammenhängenden Belegstelle vorgestellt werden, wäre es für den Marxismus zu eng, wenn allein „Hegel“ als „der Erblasser“ angesprochen werden würde. Es war der „Stolz“ von Marx, Engels und Lenin, von *mehreren* Philosophen gelernt zu haben. Erblasser ist die *ganze* vor-marxistische Philosophie. Bei einem richtig genommenen „Erbschafts-Begriff“ kommt es dann auf das Problem der „Ehrerbietung“ nur ganz beiläufig an. Daß Kontroversen zwischen Erben und Erblasser aufkommen – das dürfte Tageserscheinung sein.

[7] In: „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“, Ausgabe, Berlin 1946, S. 53. [MEW Bd. 21, S. 307.]

Vergleichspunkte: die Erbanlage, die Erbqualitäten, die Vererbung. Hier kommt ein weiterer Punkt auf, der zur Übertragung der Metapher auf das Verhältnis einer Philosophie zu ihr vorangehenden geradezu bereitsteht: die Frage des *Erbfehlers*. Der Marxismus hat nie abgestritten, gegen manche „Hegeliaden", gegen manche allzusehr vom Hegelschen Idealismus beeinflußte Partien, gegen übertriebene hegelische Deduktionen angehen, ankämpfen, ja streiten zu müssen. „Erbfehler" dürfen niemals passiv hingenommen werden. Sie können überwunden, abgestreift, beseitigt werden. Des weiteren gilt zu bedenken, die Metapher vom „Erben" soll ein *Beziehungsverhältnis* aufdeuten und verdeutlichen. Mehr nicht. Sie sagt also nichts über die Qualität der in der Beziehung auftretenden Pole und Bezugspunkte aus. *Erb-Beziehung* als reine *Verhältnisbeziehung* kann sehr wohl eine *Denkbeziehung in ihrem Beziehungsgehalt* aufdecken. Auf alle Fälle setzt sie die *Nicht-Identität* der in die Beziehung eintretenden Größen voraus. Selbst das juristische Element des Erben-Begriffs fordert keine *Identität* (auch keine konstruierte oder unterstellte) zwischen Erblasser und Erben. Das Bezugsverhältnis kann subsidiär, temporär, partiell und lösbar (beendbar) gestaltet werden. Es gibt Erbausschlagung. beschränkte Erbenhaftung, Erbverzicht, Erbauseinandersetzung u. dergl.

Hegel selbst hat den Begriff des *philosophischen Erbes* benützt. In der Rede bei der dritten Säkularfeier der Übergabe der Augsburger Konfession spricht er von der „*pretiosissima hereditas*" [kostbares Erbe] hinsichtlich des überlieferten und zu bewahrenden Gedankengutes.[8] Er sagt, daß die katholische Kirche die „Erbschaft der alexandrinischen Philosophie übernommen habe". In der „Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte" heißt es[9]: „Der Besitz an selbstbewußter Vernünftigkeit, welcher uns, der jetzigen Welt angehört, ist nicht unmittelbar entstanden und nur aus dem Boden der Gegenwart gewachsen, sondern es ist dies wesentlich in ihm, eine Erbschaft und näher das Resultat der Arbeit, und zwar der Arbeit aller vorhergegangenen Gene-[210]rationen des Menschengeschlechts zu sein." Die Denkarbeit *aller* vorhergegangenen Generationen des Menschengeschlechts wird von Hegel in die „Erbschaft" aufgenommen und damit für eine Verwertung, Auswertung bereitgestellt. Der gleiche Gedanke muß dann auch Hegel selbst gegenüber zur Anwendung gebracht werden. Und es verdient besondere Hervorhebung, wie treffend Hegel die Erbschaftsbestimmung mit dem Begriff der *Arbeit* zusammendenkt. Als „Resultat" einer Arbeit, und zwar einer bestimmten Arbeit, nämlich der *aller* vorangegangenen Generationen des Menschengeschlechts wird *Erbe* zunächst historisch verankert, gleichzeitig aber in Beziehung zur Arbeitsleistung nicht einzelner Denker, sondern der ganzen Menschheit gebracht. Man mag die einzelnen Satz-Elemente dieses Hegel-Zitats akzentuieren, wie man will, immer bleibt ein dem zeitnahen Denken so fruchtbar erscheinender *Kollektiv-Blick* satz-immanent.

Der Begriff des „philosophischen Erbes" dämmt manche naheliegenden Gedanken ein: so beispielsweise den der „*Abstammung*" der einen Philosophie aus einer anderen. Bereits das juristische Element des Erbschafts-Begriffes schließt diese Gedankenübertragung aus, denn es gibt den Wahl-Erben, den nicht abstammungsmäßig berufenen Erben. Das biologische Element liegt solchem Denken zwar näher, kennt aber Vererbungsströme, die nicht beim unmittelbar Vorangehenden einsetzen müssen. Auch hier liegt ein Bildvergleich von Engels vor, der nicht die Philosophie als Ausgangsbasis wählt und eben deshalb einzelne Abstammungskanäle enumerieren kann. Engels sagt: „... wir deutschen Sozialisten sind stolz darauf, daß wir abstammen, nicht nur von Saint Simon, Fourier und Owen, sondern auch von Kant, Fichte und Hegel."[10]

[8] Siehe: Neue Kritische Ausgabe sämtlicher Werke Hegels, Edition Hoffmeister, Meiner-Verlag, Hamburg, 1956, Band „Berliner Schriften", S. 52/53.
[9] Meiner-Verlags-Ausgabe, Hamburg, 1960, S. 12.
[10] In: „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft", 4. Auflage, Berlin, 1891, S. 5. [MEW Bd. 19, S. 188]

Die Gegenzeichnung liefert der Begriff des „Abfallens“. Liegt eine feste Bindung des einen Philosophen an einen vorangehenden vor, so kann er von dieser „abfallen“. Aus solcher Sicht geht teilweise Paul Vogel vor[11], wenn er einen „Abfall von Marx und Engels“ als „Abfall von Hegel“ konstruiert. Folgerichtig nimmt er eine Möglichkeit der „Rückkehr“, mindestens eine Versöhnung des durch einen „Abfall“ entstandenen Zerwürfnisses als Möglichkeit an. Bleibt es aber beim Bildgebrauch des philosophischen „Erbes“, so kommt eine „Abfall“-Möglichkeit nicht in Betracht. Das „Erbe“ kann vernachlässigt, verschleudert werden. Es kann unbeachtet, ungewertet bleiben.

Den Begriff des „Philosophischen Erbes“ hatte in jüngster Zeit bei der Gewinnung des marxistischen Hegel-Bildes Rugard Otto Gropp mehrfach in den Vordergrund gerückt.[12] Der *Abstand* zwischen Marxismus und prämarxistischer Philosophie wird damit eindeutig festgehalten. Lediglich der „Erbschaft“-Begriff läßt es zu, einen Unterschied nicht nur als Grenze, Trennung, Verkehrung oder als Überwindung einer vorangegangenen Philosophie zu nehmen, sondern den *Abstand* aufzuzeigen und dabei doch die *Verbindung* nicht abzuleugnen.

Tasten wir den Begriff „Erbschaft“ auf seine Tauglichkeit für eine bildhafte Kennzeichnung einer philosophischen Denkbeziehung weiter ab, so [211] finden wir: Der junge Hegel, der den Regulator seines eigenen Systems und den hierfür passenden Sicherheits-Koeffizienten, die Ambivalenz der „Aufhebung“ und deren Begriffs, noch nicht erarbeitet hatte, sah in der Differenzschrift die Sache zunächst sehr einfach: „Es kann (zwischen) philosophischen Systemen kein anderes Verhältnis zu sich geben, als daß sie Meinungen sind.“[13] Damit hat Hegel auch jegliche *philosophia perennis* [Philosophie mit bleibenden Grundwahrheiten] verbaut. Dasselbe leistet hinsichtlich der Ablehnung einer *philosophia perennis* der Erbschafts-Begriff. Läge ein die ganze Philosophie durchziehender, zu einem Ideal hinführender Gedanke dem menschlichen Denken zu Grunde, so wäre ein Bild von „Erbschaft“ zwischen einzelnen philosophischen Ergebnissen unglücklich, weil der idealisierte durchgängige Gedanke *von sich aus* obwalten würde. Es wäre ohne „Erbe“ möglich, den Übernahmegedanken im ganzen Philosophie-System zu gründen. Es wäre überhaupt nicht nötig, ein *Beziehungsverhältnis* zwischen einzelnen Philosophien zu setzen, denn das „Perennieren“ selbst wäre das Beziehungsverhältnis.

Der Vorzug der Metapher liegt in der Zerstörung des widervernünftigen Pol-Planes für die Hegel-Nachfolge, der skizzenhaften Zeichnung eines Gegengewichts zu Marx aus der Hegelschen Philosophie heraus, etwa in der bekannten Form der zwei aus Hegel abzuleitenden Pfeile, links zu Marx, rechts zu Kierkegaard.[14] Zweifelsohne kann es auf eine und dieselbe

---

[11] In: „Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle“, Pan-Verlag, Rudolf Heise, Ergänzungsheft 59 der „Kantstudien“, 1925. S. 285. Vogel konstruiert weiter, daß Marx/Engels „Anleihen“ beim Idealismus gemacht hätten, insbesondere hinsichtlich des Ideologie-Begriffs. S. 287 heißt es dann: „Die feindlichen Brüder Marxismus und Idealismus sind zufolge ihrer legitimen Bruderschaft sehr wohl der Versöhnung zugänglich, wenn einer dem anderen entgegenkommt.“ Diese „Bruderschaft“ sieht Vogel aus der Hegel-Abstammung. S. 287 nennt er den Marxismus den „umgekehrten Hegelianismus“. Wenn Vogel ferner sagt: „Ohne Hegel und den deutschen Idealismus hätte der Marxismus seinen Siegeszug nie antreten können“ (S. 286), so trifft der Satz Richtiges, aber nur dann, wenn er auf den Sachgehalt des Gedankens zurückgeführt wird, wie ihn Lenin mehrfach äußerte. Im übrigen hatte dies ja schon Engels gesagt: „Ohne die deutsche Philosophie, die ihm vorausging, besonders jene Hegels, wäre der deutsche wissenschaftliche Sozialismus – der einzige wissenschaftliche Sozialismus, der jemals existierte – nie zur Entstehung gekommen.“ [MEW Bd. 7, S. 541; Bd. 18, S. 516]

[12] Abgesehen von zahlreichen Einzel-Publikationen, die im folgenden jeweils zitiert werden, sei an den Titel für eine Reihe hier erinnert: Rugard Otto Gropp gibt im Deutschen Verlag der Wissenschaften, Berlin, eine Buch-Reihe heraus unter dem Sammel- und Programm-Titel „Philosophisches Erbe“. Bisher sind Bände über Fichte, Goethe und die Junghegelianer erschienen.

[13] Glockners Jubiläumsausgabe, Band I, S. 40.

[14] Zur Kritik dieses bürgerlichen Standardschemas siehe: Wilhelm R. Beyer in „Zwischen Phänomenologie und Logik“, a. a. O., S. 225 ff. Neuerdings wiederholt Nikolaus Lobkowicz in „Sowjetsystem und demokratische

Hinterlassenschaft *mehrere* Erben geben. Ist die Erbschaft aber von einem Erben okkupiert und dieses Erbverhältnis anerkannt, respektiert, also der „Erbschein“ ausgestellt – was ja in diesem Falle von der idealistischen Philosophie in den Formen einer *Total*erbfolge manchmal durchgeführt wird, wobei die Sukzessionsfolgen voll in Kauf genommen werden, während von der materialistischen Seite nur eine beschränkte, ohne Haftungsverpflichtung und partiell eingrenzbare Erbenstellung konstruierbar erscheint –, so kann die Erbschaft von anderen Prätendenten [Ansprucherhebender] nicht mehr in Beschlag genommen werden. Auf alle Fälle wäre ein „*Hegel-Erbe*“ illegitim, wenn es nicht die ganze *Funktion* der „Erbschaft“ anzuerkennen bereit auftritt. Der dialektische Materialismus behauptet nach der formellen Seite hin, niemals „Allein-Erbe“ nach Hegel zu sein; im Gegenteil: er findet weit mehr *Hegel-Spuren* bei anderem Philosophieren. Aber er nimmt die Stellung eines *richtig* verstandenen „Hegel“ für sich in Anspruch und damit die Wahrung des *echten* Erbes. Denn – geschichtlich gesehen – kann nur der als wahrer, als legitimer „Erbe“ sich durchsetzen, der das Tragende, das Beständige aus der Erbmasse zu übernehmen weiß und dieses Bleibende fortzubilden in der Lage ist. Ein „Erbe“ kann sich entwickeln, entfalten, sogar mehren.

Der Begriff der „Erbschaft“ läßt es weiterhin zu, daß innerhalb der Erbmasse eine Aussonderung, eine variierende Bewertung der einzelnen Erbgegenstände statthaben kann. Es geht daher nicht der gesamte „Hegel“ in das „philosophische Erbe“ ein. Der Satz „Nur das Ganze ist das Wahre“ stört diese Tatsache nicht, denn er zielt mit seiner Totalitäts-Forderung nicht „Hegel“, sondern das „philosophische Erbe“ an.

[212] Eine „Erbschaft“ kann zeitweise verschieden bewertet werden. Sie kann verlebt werden, sie kann thesauriert werden. Auch in biologischer Hinsicht erbmäßig Überkommenes kann abgeflacht, abgestumpft, verwischt oder bestärkt, ausgebaut, vermehrt werden. Erbschaft repräsentiert keinen *Dauer-Besitz*. Nicht einmal das Schlagwort vom *Dauer-Erwerb* als Bewahrungs-Grund zieht hier. Mit der historischen Zuwendung zu anderen (als den Hegelschen) Themenbereichen, z. B. zu den Naturwissenschaften, zu der Kybernetik oder zu der von Hegel vernachlässigten Mathematik, der formalen Logik usw. kann der Wert der Erbschaft sich mindern. In einzelnen Disziplinen wird nicht mehr auf die Erbschaft zurückgegriffen; diese wird hier nur noch beiläufig herangezogen.

Beim Neubau eines Systems kann die Erbschaft stärker beansprucht werden als im Fortgang eines System-Weiterbaus. Der Charakter des „Erbes“ bleibt, seine Funktion wird eingegrenzt, seine Kraft mindert sich. Lenin steht – nicht nur zeitlich – weiter von Hegel weg als Marx und Engels. Und doch nimmt er diese „Erbschaft“ als wichtigen Posten des ganzen philosophischen Erbes. Für ihn steht Hegel fast *stellvertretend für die gesamte idealistische Philosophie*.

Ein rein *negatives* Moment des Begriffes „Erbschaft“ verdient Hervorhebung: an ihm kann *keinerlei theologische Qualität* befunden werden. Dieser Umstand erscheint für den Kampf fortschrittlicher Philosophen gegen Obskurantismus und Spiegel-Fechterei beachtlich.

Das Verhältnis einer nachfolgenden zu einer vorangegangenen Philosophie kann unter verschiedenen Aspekten *philosophisch* genommen werden. Zumeist tendiert dabei eine Zeichnung, die das „Neue“ abschwächen, als bereits früher erkannt und im Prinzip verbraucht hinzustellen sucht.[15]

Gesellschaft“ (Herder-Verlag, Freiburg, 1968, Band II, S. 383) bei seinem Versuch, dem Marxismus existentialistische Elemente aufzunötigen, diese Zeichnung. Indem er eine „tiefe Verwandtschaft“ zwischen Existentialismus und Marxismus konstruiert, meint er: „Marx und Kierkegaard repräsentieren zwei verschiedene und doch verwandte Reaktionen auf Hegels Unterbewertung des konkreten Menschen gegenüber dem ‚Weltgeist‘.“

[15] Brelage hat in ZfphF 1962, S. 382 ff., in der Abhandlung „Unterschied zwischen Windelbands Begriff der Problemgeschichte und Hegels Grundkonzeption der Philosophiegeschichte“ verschiedene Bezugsverhältnisse ausgearbeitet. Irgendwie klingt aber doch das Moment der „Wiederholung“ bei jeder Konstruktion mit an.

Von marxistischer Seite wurde die Frage gestellt, ob „Erbfolge“ eine Form der „Wiederholung“ bilden könne. A. M. Minnassjan sagt: „Erbfolge schließt Wiederholung ein, ist aber nicht gleichdeutend mit ihr.“[16] Dagegen identifiziert er ausdrücklich „den Begriff Erbfolge“ mit einer *partiellen* Wiederholung, nämlich dann, wenn diese eine „Wiederholung gewisser Züge des niederen Stadiums im Höheren“ abgeben würde. Wir glauben, daß der in der idealistischen Philosophie so sehr genützte Begriff der „Wiederholung“ und der ihm verwandte ungemein gefährlichere Begriff der „Wiederkehr des Gleichen“ (Nietzsche, Heidegger, Mircea Eliade[17]) andere Funktionen als der des „Erbes“ belegt. „Erbe“, „Erbfolge“ sind *Bilder*. „Wiederholung“ hingegen ist ein faktischer Vorgang, der eine „eigentümliche Bestrebung in der Philosophie“ (so Hegel in der „Geschichte der Philosophie“) abzugeben vermag. Wiederholung ist Darstellung des Vorgangs selbst, kein Bild desselben. Wenn der Erbe den Erblasser „wiederholt“, so liegt dieses Charakteristikum *außerhalb* der erbrechtlichen oder erbmäßigen Gestaltungen. Es kann zusätzlich zu diesen auftreten. Die „Wiederholung“ resultiert aus anderen Bereichen, die nicht im Bilde der „Erbschaft“ verwurzelt sind.

[213] Mit dem Begriff des „Erbes“ ist ferner eine gewisse Bewahrungs- und Sorgfaltspflicht verbunden. Im Politischen wird sogar eine Mehrungs-Aufgabe fallweise vermerkt. Lenin hat in seiner Tolstoi-Studie[18] auf die *Bewahrungs-Aufgabe* hinsichtlich des wichtigen „Erbes“ verwiesen. Friedrich Engels bringt den Begriff des „Erbes“ in die Nähe einer gesamtwissenschaftlichen Aufgabe, wenn er aus ihm einen „Aufruf“ an *alle* Wissenschaften ableitet: Im Entwurf zum Anti-Dühring[19] nimmt er Hegels „Aufweis der Bewegungsgesetze“ als „Aufruf an alle Wissenschaften“ und bezeichnet gerade dies als „das Erbteil, das die Hegelsche Philosophie ihren Nachfolgern hinterließ“.

Besonders lehrreich aber wird, daß bei bildlicher Darstellung eines Erbenverhältnisses zwischen der vor-marxistischen Philosophie und dem Marxismus *Sonder-Beziehungen* zu einzelnen Schwerpunkten dieses „Erbes“ durchaus denkbar und vertretbar sind. „Erbe“ läßt viele der auf Hegel gemünzten Spezial-Beziehungen offen. Zu einem einzelnen Erbstück aus einer Erbmasse kann eine *zusätzliche* (subsidiäre, kumulative, assoziative, alternative u. a.) Beziehung eintreten oder aufrechterhalten bleiben. Wenn Brelage meint[20], „die *Aneignung* des geschichtlichen Erbes ist die Bedingung unseres eigenen ‚ursprünglichen‘ Fragens in der Philosophie“, so bedarf der Satz kleiner Korrekturen, um Bestand fordern zu können. Die Eigenheit des eigenen Fragens und die Ursprünglichkeit desselben schließt keineswegs aus, daß auch vorangegangene Philosophie unter den für sie aufscheinenden Bedingungen eine ähnliche Frage gestellt und beantwortet hat. Da es in erster Linie auf die Antwort und *die in der Frage zum voraus angelegte Antwort* ankommt, wird jede Philosophie *anders* fragen (wenn auch nicht immer anderes befragen) und antworten und darin ihre Eigentümlichkeit bewähren. Daß der „Erbe“ ähnlich oder zielstrebig parallel zum Erblasser fragen wird, erscheint verständlich.

Sonder-Beziehungen zu einzelnen Posten der Erbmasse sind korrigierbar. Die Bewertungen schwanken. Sowohl der juristische wie der biologische Erben-Begriff garantierten dieses Wechselverhältnis. Der Biologe sieht beim Erben fallweise (z. B. bei Gefahrenanlagen) einzelne Erbmomente stärker herangeholt und ausgenützt. Andere treten in Schwächezuständen zurück. Einige schleifen sich ab. Andere wiederum gedeihen und wuchern.

---

[16] In: „Das Gesetz der Negation der Negation“, in: DZfPh, 1960, S. 62 ff., hier S. 67 (Fußnote).
[17] Eliade spricht – mit Recht, aber ohne die erforderlichen Schlußfolgerungen zu ziehen – vom „Mythos der ewigen Wiederkehr“, Verlag Eugen Diederichs, Düsseldorf, 1953.
[18] Lenins, „Werke“, Band 2, S. 527: „Hüter des Erbes“.
[19] In: Marx/Engels „Werke“, Bd. 20, S. 23.
[20] Brelage, a. a. O., S. 393.

Wie jede metaphorische Rede dient auch der Vergleich des „Erbes“ mit einer philosophischen Folge-Stellung zur *Aufklärung oder zur Verschleierung*. Erben-Stellung zwingt zum Durchdenken des Erbes. Die materialistische Philosophie, die jede sich als dienlich erweisende bildhafte Rede zur Aufklärung eines Sachverhalts benützt und gerade die Entlarvung einer Verschleierung ebenfalls wiederum bildhaft anzugehen vermag, fordert, die *Legitimität* des Erbes immer und immer wieder zu befragen und die Begründung hierfür zu erbringen.

Der Begriff „Erbe“ leistet aber für die philosophische und philosophie-geschichtliche Forschung noch ein weiteres: *Fehldeutungen* werden ausge-[214]schaltet. Da Wertloses niemals als Erbe erkannt und angenommen wird, übt der Vergleich auch eine *Selektionsfunktion* aus. „Erbe“ und „Erbschaft“ zwingen, einen *Prozeß und den prozeßhaften Charakter der Philosophie* und damit der „Wahrheit“ der Philosophie eindeutig zu bejahen. Wer diesen Prozeß leugnet, muß auch die *bildhafte* Darstellungsmöglichkeit des Beziehungsverhältnisses einer Philosophie zu einer vorangegangenen „als Erbe“ leugnen, weil der Erbschafts-Begriff immer ein temporales Moment verrät. Jaspers leugnet die prozeßhafte Natur der Philosophie. Er leugnet die bildhafte Darstellungsmöglichkeit derselben. Der *Verzicht* auf das Herausstellen eines Prozesses in der Philosophie, der Verzicht auf den prozeßhaften Charakter der „Wahrheit“ zwingt zur Ablehnung der Möglichkeit, die Geschichte überblicken zu können. Wörtlich sagt Jaspers: „Auch ist die Philosophiegeschichte nicht zum Bilde zu machen durch die fortlaufende Erzählung des einen einzigen und ganzen Prozesses, den es für uns nicht gibt. Denn die Geschichte zu überblicken, ist unmöglich.“[21] Da wir nach Jaspers „in der Geschichte sind“, kommt es für ihn nur darauf an, bestimmte Aspekte (den historischen, sachlichen, genetischen, praktischen und dynamischen) der Philosophiegeschichte am Tatsächlichen je für sich methodisch zu entwickeln.

Gewiß hat das Bild einer *Erbschaftsbeziehung* zwischen Philosophien wie *jedes* Bild Mängel. Es soll der *Verdeutlichung einer historischen Beziehung* dienen und darf daher nur als *Verdeutlichungs-Hilfe* Benützung erwarten. Es läßt jedoch gerade in dieser Funktion zahlreiche weitere Aspekte aufkommen. Es vermeidet z. B. die Reduzierungs-Gefahr einer Philosophie auf ein zentrales Thema, wie etwa die Reduktion der Hegelschen Philosophie auf die Entfremdungstheorie und damit auf den falschen weiteren Schritt, der Marxismus habe nur diese Entfremdungstheorie weiter ausgebaut.[22] Auch entfallen dann die Möglichkeit der Konzentration der ganzen „Hegelei“ auf die Darstellung der Dialektik zwischen Herr und Knecht, die Verkennung Hegels hinsichtlich der Isolierbarkeit von Methode und System[23] und andere Vorgänge.

Auch widerlegt diese Sicht die modernen Bemühungen des Idealismus, den „Entfremdungsbegriff“ als zentrale Kategorie Hegels, als Bindungsstelle zwischen Hegel und Marx und als Waffe im ideologischen Kampf des Idealismus gegen den Marxismus auszunützen. Manfred Buhr hat deutlich nachgewiesen, daß diese ganze moderne Sucht des „Westens“, vermittels des Entfremdungsbegriffs den Marxismus „aufzulockern“, auf ihre Funktion im ideologischen Klassenkampf untersucht werden muß.[24] Dabei zieht Buhr die Kreise vollkommen richtig, wenn er festhält: „Nun wäre allerdings nichts verkehrter, als wegen der Tatsache, daß die bürgerlichen und revisionistischen Gegner des Marxismus-Leninismus den Begriff der Entfremdung zur Untergrabung der wissenschaftlichen Weltanschauung und der sozialistischen Gesellschaftsordnung benützen, das Problem der Entfremdung gleichsam als illegiti-

[21] In: „Die großen Philosophen“, Piper-Verlag, München, 1957, Band I, S. 8/9.
[22] Dagegen vor allem T. I. Oiserman, „Das Problem der Entfremdung im Zerrspiegel der bürgerlichen und revisionistischen Kritik des Marxismus“, in: DZfPh 1962, 1150: „Sie geben ... die Lehre des Marxismus für eine Entwicklung, eine Ausarbeitung und Konkretisierung der Entfremdungstheorie aus.“
[23] Siehe hierzu vor allem: Rugard Otto Gropp in DZfPh 1954, S. 69 ff. und S. 344 ff.
[24] In: „Entfremdung – philosophische Anthropologie – Marx-Kritik“, in: DZfPh 1966, S. 806 ff.

mes Kind zu verbannen.“[25] Marx hat dieses Problem nie aus den Augen gelassen, selbst als er den ursprünglich Hegelschen Begriff nicht mehr [215] benützte. Das, was Manfred Buhr über den marxistischen Entfremdungsbegriff sagt (daß er eine historische Kategorie sei, in erster Linie eigentlich eine bürgerliche!), läßt sich einerseits auf die Trennung der Begriffs-Benützung im Marxismus und im Idealismus ausbauen und andererseits zeigt es treffend die Gründe auf, warum gerade jetzt die bürgerliche „Hegelei“ sich immer wieder diesem Begriff und der Behauptung einer engen Verwandtschaft zwischen marxistischem und idealistischem Entfremdungsbegriff zuwendet. Buhr schließt mit dem wichtigen Gedanken, daß nur Bürgerliche eine „unhistorische“, nur Revisionisten eine „abstrakte“ Kategorie Entfremdung wollen.

„Erbe“ bringt Vergangenes *und* Gegenwärtiges zum Ausdruck. Die oft gewählte Unterscheidung „Lebendiges und Totes in einer Philosophie“ trifft nicht das Gleiche. Würde – in Anwendung der bekannten Lenin-Zitate – „der rationelle Kern“ bei Hegel als das Lebendige, die „mystische Hülle, der Schutt, die Schale“ als das Tote angesehen, so wäre ein gespaltener Hegel Gegenstand des philosophischen Kriteriums. „Erbe“ bringt die *ganze* Hegelsche Philosophie ins Gespräch, das Fruchtbare, Weiterwirkende *und* das Abzustreifende, Unbrauchbare. Erst *innerhalb des Erbes* kann sortiert werden. Erst *durch die Handlungen des Erben* wird das Erbe fruchtbar, nutzbringend. Ohne den „Erben“ wäre die ganze Erbschaft – tot.

Daß das Hegelsche Erbe auch *unterschätzt* werden kann, begegnet keinem Zweifel. Trotzdem verdient es Zurückweisung, wenn Roger Garaudy mit deutlichem Wink an die Adresse der „Marxismus-Aufweichler“ und Reaktionäre den ermunternden Satz ausspricht: „Alle dogmatischen Interpretationen des Marxismus beginnen mit einer Unterschätzung dieser Erbschaft von Kant, Fichte und Hegel, und mit der Rückkehr zu Feuerbach, Diderot oder Spinoza.“[26] Gleichsam um den „undogmatischen“ Charakter dieses Anliegens des Autors zu bekräftigen, wird Hegel später aus diesem Erbe vollständig eliminiert[27]. Es gilt dann nur noch Kant und Fichte. Da Garaudy keinen präzisierten Erbe-Begriff benützt, sind Ausstoßungen leicht praktizierbar. Ferner verharrt solch alternative Teilung des Marxismus in einen undogmatischen und einen dogmatischen selbst in einem Dogma, dessen Sklave der die Teilung Vornehmende wird. Garaudys Denken gleitet (ob gewollt oder ungewollt, mag hier ununtersucht bleiben) immer stärker in eine Nähe zur Inthronisierung der (katholischen) Religion[28], zur Forderung, der Marxismus solle „eine Synthese“ hervorbringen[29], und zur Anerkennung der Selbstcharakterisierung der gegenwärtigen kapitalistischen Ordnung als „Pluralismus“[30]. Der Akzent, den dieses Denken gegenüber dem Sein beansprucht, verleugnet seine idealistische Provenienz keineswegs. So ergibt sich die berechtigte Frage, ob nicht die von Garaudy kritisierte „Unterschätzung“ Hegels im Trennbereich zwischen „undogmatischen“ und „dogmatischen“ Marxismus eine *Fehl-Einschätzung* dokumentiert. Der Marxismus erkennt auf alle Fälle seine eigene Aufteilung nicht an. Davon hätte Garaudy ausgehen müssen. Solche wurzelt im modernen Journalismus der [216] kapitalistischen Länder. Der Marxismus selbst führt in seinem Denken nicht einmal ein *Register* für solche Alternativen, da sein Zugang zu Hegel von keinem Dogma geprägt und beherrscht, sondern *philosophisch vollzogen* wird. Daß Garaudy die

[25] A. a. O., S. 813.
[26] Siehe: „Marxisme du XX^{eme} siècle“, Paris, 1966. Deutsche Ausgabe 1969 bei Rowohlt, Reinbek, S. 36.
[27] A. a. O., S. 71.
[28] S. 94 ff.; S. 98 und 103 wird ein „gemeinsamer Nenner für Christen und Kommunisten“ konstruiert und als „Sehnsuchtsbefriedigung“ ermittelt. Dieses gegenwärtige Bestreben vieler Kommunisten der westlichen Länder, mit der Kirche irgendwie zu einem „Gemeinsamen“ zu kommen, wurzelt in den katholischen Ländern tief. In Frankreich, Italien, Österreich setzen solche Bestrebungen kräftig ein und greifen auf ehemalige rein katholische Länder (der katholischen Monarchie Habsburgs!), wie ČSSR und Jugoslawien über. Es finden Verbrüderungskongresse statt, bei denen Garaudy sich besonders feiern läßt.
[29] A. a. O., S. 19, 33.
[30] A. a. O., S. 32, 54 u. a.

Erbschaftsbewertung Hegels als Kriterium seiner Marxismus-Explikation anspricht, trifft durchaus Richtiges. Aber die konkrete Erbschaftseinschätzung anhand von un-marxistischer Unterteilung des Marxismus geht fremd. Philosophisch gesellt sie sich zur idealistischen Überbewertung der Idee.[31] Religionswissenschaftlich nähert sie sich dem Bestreben, die unmaterialistische Evolutionslehre von Teilhardt de Chardin für den Marxismus schmackhaft machen zu wollen.

Damit gewinnt der Erbe-Begriff im philosophischen Leben allenthalben besondere Bedeutung. Deshalb hält der Marxismus an der philosophischen Front nicht nur das „Erbe", sondern auch die *Reinheit des Erbe-Begriffs* hoch.[32] Jeder Mißbrauch muß bekämpft werden.

So verwächst dieses „Erbe" dann mit der Gegenwart und steht mit dem gesamtgesellschaftlichen Bewußtsein in *Wechselwirkung*.[33] Der rein traditionelle Charakter des „Erbes" tritt hierbei zurück; die ständige Auseinandersetzung mit dem Gedankengut der Gegenwart und dessen Entwicklung aktualisieren das philosophische Erbe und bringen es in konkreten Bezug. Dieses „Praktisch-Werden des Erbes" hat Antonio Gramsci in Auseinandersetzung mit Benedetto Croce verdeutlicht.[34] Wohl setzt nach seiner Lehre der „Erbe" das Werk des Vorgängers fort, aber er läßt es zugleich „praktisch" werden. Aus einer kontemplativen Betrachtung des Erbes wird ein „aktiver, weltverändernder Wille" des Erben, so daß Gramsci – seiner Philosophie der Praxis getreu – „sagen kann, daß der geschichtliche Wert einer Philosophie aus der erworbenen praktischen Wirksamkeit berechnet werden kann"[35]. Das „Maß ihrer geschichtlichen Tragweite" resultiert daher aus den erbmäßig eingearbeiteten Beständen *und* der konkreten Praxis einer Gegenwart. Der „Wert" wird hier an der Praxis, die mit dem Erbe vollzogen wird, gemessen.

Es geht somit um die Bewertung (*Einschätzung*) des Erbes.[36] Gerade diese Frage wird zur aktuell bedeutsamsten. *Hier* erfolgen die Korrekturen. Das Erbe bleibt verhältnismäßig konstant. Die Einschätzung wechselt. Sie setzt die Akzente. Sie reguliert und kontrolliert und bringt die echten Werte des Erbes zur Geltung. Diese Erb-Bewertung dient als dauernde *Kontrolle*. Das historisch Überlebte wird ab-gewertet, abgetan. Das Wertvolle wird betont, hervorgehoben. Die Kontrollkompetenz steht dem Erben zu. Indem das Bild der „Erbschaft" die Kontrollbefugnis nur dem *legitimen* Erben zusprechen kann, eignet sich das Bild vorzüglich zur Darstellung des Verhältnisses des Marxismus zur Hegelschen Philosophie.

Die *richtige* Erb-Bewertung (Hegels) reift zum Politikum, zum Gravamen [Beschwerde] der philosophischen Grundkonzeption im gegenwärtigen Kampf der Meinungen. Wilhelm See-

---

[31] A. a. O., S. 51/52: „Wie könnte uns ein dialektisches Denken Macht verleihen über ein Sein, das selbst in keiner Weise dialektisch wäre?" Wir antworten: Das Denken hat eben *keine* Macht (in diesem Sinne) über das Sein. – „Wer eine Dialektik der Natur annimmt, geht davon aus, daß die Struktur und die Bewegung der Wirklichkeit so beschaffen sind, daß allein ein dialektisches Denken die Phänomene erkennbar und handhabbar machen kann." Wir bemerken: Solches Denken steht der Natur allzu ideenverpflichtet gegenüber.

[32] Siehe: Wilhelm Raimund Beyer, „Das philosophische Erbe im Marxismus", in: „Marxismus in unserer Zeit", Verlag der Marxistischen Blätter, Frankfurt am Main, 1968, S. 221 ff. – Daß das *begriffliche* Denken gerade in den kapitalistischen Staaten ungemein große politische Folgen zu zeitigen vermag, beweist am Beispiel Hegel Wilhelm Hennis, „Verfassung und Verfassungswirklichkeit" (Verlag Mohr, Tübingen, 1969). Auf S. 35 kritisiert Hennis die sogenannte Frankfurter Schule der Gegenwart, insbesondere die Schule Habermas, die einmal den Faschisten C. Schmitt als „Vermittlung von Hegel und Marcuse" und ein andermal den „Revolutionären Hegel" als Vermittlung zwischen linker und rechter Schmitt-Schule anspricht. Diese Begriffsverwirrung beweist das spielerische Moment solch aufdringlicher Denkpraktizierungen.

[33] Siehe: „Lehrbuch der marxistischen Philosophie", Dietz Verlag, Berlin, 1967, S. 673.

[34] In: „Philosophie der Praxis", deutscher Auswahlband bei S. Fischer-Verlag, Frankfurt am Main, 1967, S. 277.

[35] A. a. O., S. 149.

[36] Siehe: J. Chljabitsch, „Zur Einschätzung des philosophischen Erbes Hegels", in: „Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge", 1957, Heft 4, S. 430 ff. (441).

berger, gewiß kein Vertreter der kämpferischen fortschrittlichen Philosophie, sondern kühler, distanzierter Beobachter des philo-[217]sophischen Geschehens aus einer Position des Schweizer Bürgers heraus, hat unter dem Eindruck des Kampfes der progressiven Philosophen auf dem Hegel-Kongreß 1962 in Genf in der bürgerlichen „Neuen Zürcher Zeitung" das an Hegel orientierte Geschichtsbild des Marxismus (dessen Abstand zu Hegel er betont) dem farblosen, schallplattenartig wirkenden, „Freiheits-Besitz" ausposaunenden Geschichtsbild des Idealismus gegenübergestellt und „die *omina* [Vorzeichen] für den Westen nicht sonderlich günstig" befunden. Er führt aus[37], daß allein der Marxismus heute „Hegel ernst nehme" und aus seiner Geschichtsdeutung *lerne*. Die *Einschätzung des Hegelschen Erbes* wird hier zum Kriterium der Philosophie (und des weltgeschichtlichen aktuellen Handelns) erhoben und „der Sieg des Kommunismus", als aus einem richtig gezeichneten „Hegel" heraus deutbar, in den Fragenkreis der Gegenwart gerückt.

Die Zulassung des Bildes einer „Erbschaft" hat weitere Vorteile: Lenin, der fast vorahnend die Errichtung einer „Hegel-Gesellschaft" mit dem Aufruf der Gründung „einer Art Gesellschaft materialistischer Freunde der Hegelschen Dialektik"[38] anregte, um „das systematische Studium der Dialektik Hegels vom materialistischen Standpunkt organisieren"[39] zu können, hat selbst dargetan, daß es beim „Erben" vor allem auf das Erben „des Besten" ankomme.[40] Innerhalb einer Erbmasse können einzelne Vermögensgegenstände (einige Erbanlagen) wertmäßig abgewogen werden. Das für den Erben Unwichtige wird beiseite gelassen. Nur das Beste wird übernommen. *Das Bild von der „Erbschaft" zwingt zur Auslese*. Auf Minderwertiges legt kein Erbe Wert. Dieser Grundsatz verschafft *gerade* Hegel den Rang, den Vorrang, die zentrale Stelle. Gewiß, es sind innerhalb der Erbmasse auch Stellenwertvertauschungen möglich. Historische Gründe mögen solche rechtfertigen. Qualitative Prüfungen aber lassen zahlreiche Hegel-Stellen so zentral aufscheinen, daß sie *immer* als „Erbe" bewertet werden müssen. Dies alles gilt nur, wenn von einer richtigen, historisch richtigen Beurteilung her das Erbe betrachtet wird. Es kommt – wie Lenin betonte – auf die richtige Auslegung der Hegelschen Dialektik an und damit auf die richtige Einschätzung dieser Seiten des philosophischen Erbes.

Lenin hat in den Studien „Zur Frage der Dialektik" als gnoseologischen Befund die „Form einer Reihe von Kreisen" im Sinne Hegels gewürdigt und dabei Hegel selbst in zwei „*Kreise*" eingebettet: der eine geht von Holbach über Berkeley, Hume, Kant zu Hegel. Der zweite nennt: „Hegel-Feuerbach-Marx."[41] Allerdings hat Lenin zugleich das Kreis-Beispiel (wie einst Goethe, der eben in einigen Positionen doch materialistischer als Hegel war!) durch die Wahl der Darstellungsform einer „Spirale" ergänzt, eigentlich „aufgehoben". Der Akzent liegt bei Lenin auf dem Vergleich der menschlichen Erkenntnis mit einer „Kurve".[42] Wird das Kreis-Schema, noch dazu als Kurven-Deutung und in seiner Kurven-Darstellungsmöglichkeit, mit dem Bilde einer „Erbschaft" konfrontiert, so reift „Erbschaft" gegenüber dem Denkvermögen des „Erblassers" von selbst zum Höheren, Größeren, Ge-[218]schichtlich-Wichtigeren. *Der Erbe steht höher als der Erblasser*. Endet der Kreis bei ihm so auf höherer Stufe, so wird das „Erbe" verbraucht. Diese Bewegung „kann verwandelt (einseitig verwan-

[37] „Neue Zürcher Zeitung", Ausgabe vom 15.12.1962.
[38] Lenin, „Werke", Band 33, S. 220.
[39] A. a. O., S. 219.
[40] A. a. O., Band 19, S. 4. – Wird noch beachtet, daß Lenin von der Pflicht zur „Arbeit am Erbe" spricht („Werke", Bd. 16, S. 321), so erscheint die gegenwärtige Hegel-Beschäftigung gerechtfertigt: sie ist „Arbeit" am philosophischen Erbe Hegels, und zwar an philosophischen „Erbstücken", die mit zum Besten des philosophischen Gesamterbes rechnen.
[41] A. a. O., Band 36, S. 348.
[42] A. a. O., S. 349.

delt) werden in eine selbständige, ganze, gerade Linie“[43], wenn das Erbe nicht richtig genützt, entfaltet und – weiterentwickelt wird. Es wird dann Dogma, Einzel-Ersatz-Teil, „taube Blüte“. *Bleibt* es aber in der Kurvenbewegung, in der Steigerungs- und Wandlungs-Chance, dann – wird „Erbe“ fruchtbar, wertvoll, ge- und benützt.

Eine weitere Sicht eröffnet der Vergleich der Denkbeziehung des Marxismus zur vorangegangenen Philosophie mit einer *Erbschaft*: Erbschaft kann negiert werden. Nicht vom Erben, der sie ja bejaht, indem er sich als Erbe weiß. Sondern von „Anderen“, von Dritten. Indem hier Hegel überhaupt nicht in das marxistische Betrachtungsbild gerückt wird, indem Hegel vollkommen ausgeschlossen bleibt, wenn der Marxismus dargestellt wird, wird dieses „Erbe“ nicht in seiner Eigenschaft *als Erbe* erkannt. Rudolf Haym hatte bei der Schilderung des Fortgangs der Hegelschen Philosophie einfach alle ihm untunlich erscheinenden Philosophen, wie Feuerbach u. a., nicht erwähnt[44], sie also als „Erben“ nicht anerkannt. Von Marx hätte er nur bei besonderer Anstrengung etwas kennen können. Solche unterblieb, „Erben“ werden von ihm nicht beachtet.

Andererseits *schließt die moderne Hermeneutik von vornherein ein „Erben“-Bild aus*: Hans Georg Gadamer hält fest, daß „nur der versteht, der sich selber aus dem Spiel zu lassen versteht“[45]. Das ist ihm die Forderung der Wissenschaft. Der Marxismus kann dieses vornehme Kunststück nicht aufbringen. Bei solcher Negation des Selbstverständnisses und seiner Einschränkung auf Fremdverstehen könnte nie ein Erben-Vergleich aufkommen. Der Marxismus läßt sich bewußt *nicht* aus dem Spiel: er versteht sich als Erbe, und zwar vordringlich als „Erbe Hegels“ und sieht eine „hermeneutische Distanz“ höchstens im richtigen Zeichnen dieses Erbe-Bildes, nicht aber im Verständnis des Faktums und seiner eigenen Eindeutung desselben.

Zudem haftet diesen Verstehens-Postulaten immer ein gewisser Hochmut an, eine Komponente, die der Marxismus rundweg ablehnt. Heidegger hatte sie deutlich zum Ausdruck gebracht, als er forderte, daß man eine Philosophie „besser“ verstehen müsse, als sie sich verstanden habe. „Nur so besitzen wir das Erbe wirklich.“ Dieser – am Beispiel der griechischen Philosophie erläuterte – Vorgang[46] zeigt deutlich die Gefährlichkeit des Erbe-Begriffes, wenn er in idealistischem Gewande auftritt.

Wie alle Vergleiche, darf auch das *Bild* von der „Erbschaft“ nicht überbetont oder durch ständigen Hinweis abstrapaziert werden. Es bleibt *Bild* und nimmt an allen Wechselschichten der metaphorischen Rede teil. Aber es bleibt ein erkenntnistheoretisch wichtiges Bild zur Darstellung eines erkenntnistheoretisch veranlagten Vorgangs.

Für die marxistische Philosophie steht die Prüfung der dialektischen [219] Leistungsfähigkeit des Bildes an erster Stelle. Der Vergleich mit einer „Erbschaft“ kann *Abstand und Nähe zugleich* aufzeigen und eignet sich daher für die Darstellung des Marxismus zu der ihm vorangehenden Philosophie. Die *Distanzkraft* tritt *im Falle Hegel als Distanzierungs-Gebot* auf. Hegel hätte nicht so bunt, so betont mystisch, metaphysisch und oft obskurantistisch ausgelegt werden können, wenn nicht in seiner „absoluten Idee“ solche Elemente stecken würden. Von diesen gilt es sich zu distanzieren und damit zugleich von der gesamten Hegel in dieser Weise deutenden Philosophie. Die Distanzierung selbst kann nur auf dialektischem Wege statthaben. Und hierfür eignet sich ebenfalls das Bild der „Erbschaft“. Denn, die Distanz kann sich verändern. Marxismus, der in ständiger Auseinandersetzung mit dem idealistischen Gel-

[43] A. a. O.
[44] Siehe: „Hegel und seine Zeit“, Verlag Rudolf Gaertner, Berlin, 1857.
[45] In: „Wahrheit und Methode“, Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen, 1960, S. 317.
[46] Zitat bei: Karl Löwith, „Heidegger – Denker in dürftiger Zeit“, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1960, S. 88.

tungsanspruch des Primats der Idee lebt, wird an der philosophischen Front – je nach den Waffen des Gegners – manchmal stärker, manchmal weniger eingehend auf die Richtigstellung des Hegel-Bildes eingehen müssen. Er wird sein eigenes Hegel-Bild betont vortragen, vielfach aber auch das *gesamte* philosophische Erbe proponieren. Die materialistische Weltanschauung, die keineswegs den Kampf gegen den Idealismus scheut, wird ihre *Distanz zu Hegel* fallweise als thematisches Anliegen, fallweise aber auch (in verschiedener Stärke) als Bestandteil ihrer eigenen geschichtsphilosophischen Grundlegung vortragen. Die Distanz macht sich in dem einen Falle kleiner, im anderen ausgedehnter bemerkbar. Aber sie ändert nichts am Hegel-Bild als solchem, denn auch ein Bild kann in den Vordergrund gerückt werden. Auch eine „Erbschaft". Zeitweise wird es für den Erben wichtig, sich auf die Erbschaft, auf den Erblasser zu berufen. Man kann auf eine Erbschaft pochen, man kann sie verschweigen, verheimlichen oder nur schamhaft zugeben. Mit der Zeit der Entfernung vom Erbgang wird der Hinweis auf die Erbschaft meist seltener, farbloser, kraftloser. Plötzlich kommt wieder ein Umstand, der diese Berufung als Nachweis-Führung begünstigt. In der Gegenwart scheinen z. B. in der Frage der Dismembration [Zerstückelung] des ehemaligen Deutschen Reiches so viele, vorher überhaupt unbekannte terminologische, philosophischer Grundlegung bedürfende Gröllen auf, die es geeignet erscheinen lassen, hierfür auch aus der Hegelschen Dialektik Bausteine heranzutragen (besonders aus der Hegelschen Verfassungsschrift von 1803!).

Der *Rückgriff auf das Erbe* wird vor allem da und dann Gebot der Stunde, wenn an der philosophischen Front idealistische Fehlzeichnungen dieses Erbes vorgestellt und zu tagespolitischen Kontroversen ausgenützt werden.

Schließlich: „Erbe" ist ein *entwicklungs-gesetzlicher* Begriff.[47] *Daß* ein Erbe „als Erbe" aufzutreten und zu fungieren vermag, hängt von objektiven Gesetzen ab, die in der Philosophie weitgehendst von dem Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus beherrscht werden. Wenn Rugard Otto Gropp unterstellt, daß Hegel diesen Gegensatz überhaupt nicht sah[48], so werden Stellen aus der Differenzschrift[49], aus der „Geschichte der Philosophie" und vor allem auch aus der Bhagavad-Gita-Besprechung eine ge-[220]wisse Korrektur dahingehend anbringen, daß Hegel dieses Grundverhältnis mit dem Geist-Natur-Gegensatz einzufangen versuchte. Der Berliner Hegel schrieb: „Das Grundverhältnis aller Religion und Philosophie ist das Verhältnis zunächst des Geistes zur Natur ..."[50] Die ganze Geist-Natur-Kontroverse des Idealismus und besonders der Romantik erwuchs aus einem Bewußtwerden der philosophischen Fehlkonzeption der idealistischen Geist-Philosophie, wurde aber nicht mit ihr fertig. Gerade aus dieser *Grundkonzeption* heraus wird das Bild des „*Erbes*" wichtig. Es darf nur nicht mit dem der Wurzel gleichgesetzt oder verwischt werden. Der Materialismus kennt keine andere *Wurzel* an als die der *Materialität der Welt* und damit das Denken als in Abhängigkeit von der Materie.[51] Wird hier die Trennung zwischen dem Materialismus und Hegel ge-

[47] Siehe hierzu: Rugard Otto Gropp, „Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus", Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1958.
[48] Rugard Otto Gropp, a. a. O., S. 44 ff.
[49] Hegel sah den Gegensatz Materialismus gegen Idealismus geradezu *alternativ*. Siehe: „Differenzschrift", Erstausgabe, 1801, S. 157/158. Siehe auch: „Geschichte der Philosophie". Freundesvereinsausgabe, Band III, S. 519 ff.
[50] Bei der Besprechung von W. v. Humboldts Schrift über Bhagavag-Gita, siehe: Jubiläumsausgabe Glockners, Band 20, S. 98.
[51] Daß Hegels Materie-Begriff nicht die Materialität der Welt abdeckt, beweist so recht der Satz aus dem Abschnitt „Das Quantum" in der „Logik": „Die sogenannte Welt aber (sie heiße objektive, reale Welt, oder nach dem transzendentalen Idealismus subjektives Anschauen und durch die Verstandes-Kategorie bestimmte Sinnlichkeit) entbehrt darum des Widerspruchs nicht und nirgends, vermag ihn aber nicht zu ertragen und ist darum dem Entstehen und Vergehen preisgegeben" („Logik"-Ausgabe des Frommann-Verlages, I, S. 289). Vergäng[lich]keit und Untragbarkeit des Widerspruchs haben im materialistischen Materie-Begriff keine Heimat. Hegel bringt die ganze Realdialektik in Mißkredit.

funden, so erübrigt es sich, *innerhalb des* „*Erbes*“ von einem „positiven“ und „negativen“ Erbe zu sprechen oder *innerhalb* des „Erbes“ zu differenzieren. Das Wertlose, Überholte, Unbrauchbare, „Negative“ einer Hinterlassenschaft wird vom „Erben“ nicht an- und abgenommen. Es wird abgestreift, vernachlässigt, abgetan. Es reift nicht zum wahren „Erbe“, wenn es auch formell-juristisch zunächst zur „Erbmasse“ rechnet. Denn der Blick geht immer auf die Zukunft, die Entwicklung, das Neue. Was diesem Blick nicht genügt, wurde nicht als „Erbe“ vereinnahmt. Was nicht in das *Gesamtanliegen der Philosophie* eingebracht werden kann, kommt nicht als „Erbe“, das nun dieses Anliegen mit realisiert, in Betracht. Das „Erbe“ muß sich in die Aufgabe der Philosophie, die „Welt“ zu *verändern*, einordnen. Die Philosophie einer bestimmten Zeit kann diese Aufgabe nie alleine leisten, das „Erbe“ aber noch weniger. Das „Erbe“ hat in die Philosophie einer bestimmten Zeit mit einzugehen, und in dieser Gestalt wirkt es dann mit an der Aufgabe der Philosophie, die Welt nicht zu interpretieren, sondern zu verändern.

Erbe und Eigenbesitz können dermaßen verwachsen, daß der *Feind* beide gemeinsam sieht und anzielt. *Der gemeinsame Feind*, für die materialistische Deutung der Geschichte der Philosophie eine der interessantesten und ergiebigsten Rollen, rückt das Erbe in historische Aspekte, die nicht außer acht gelassen werden dürfen.[52] Erst die Geschichte zeigt in ihrem Ablauf Nähe und Distanz in einem.

Damit kommt immer wieder die *Distanz* des Marxismus zu Hegel in den philosophischen Vordergrund. Indem Karl Marx von seinen ersten Denkschritten (in der Dissertation) ein „anderes Element“ für den Ansatz des Philosophierens suchte und abtastete, entfernte er sich von Hegel. Für den Begriff des „Erbes“ ist es unwichtig, ob diese Entfernung als Weiterbildung, als Fortsetzung oder sonstwie bezeichnet wird. Es ist *innerhalb einer Erbmasse* durchaus möglich, daß ein bestimmtes Gut derselben in *besonderer* Weise und Form durch den Erben behandelt und bewertet wird. Trotzdem bleibt dieses „Sondergut“ innerhalb des Erbes, dessen übergreifendes Schicksal es teilt.

Die *Distanz* des Erben vom Erblasser kann philosophisch auch als „Nega-[221]tion“ gedeutet werden. Shdanow nimmt diesen Gedanken auf und stellt ihn mit seiner Kehrseite vor: „Verneinung schließt in sich Erbfolge, bedeutet Einverleibung, kritische Umarbeitung und Vereinigung alles Hervorragenden und Progressiven ...“[53] Wird ein „Erben“-Verhältnis zwischen Hegel und dem Marxismus gesehen, so ist – wie dargetan – die Annahme einer Identitätsbeziehung unstatthaft. Vom Erben her wird der Erblasser „negiert“, verbraucht. Es wäre daher richtig, zu sagen: *Erbfolge schließt in sich Verneinung*. Auch die erbmäßig übernommene Idee, indem sie auf eine andere Grundlage gestellt wird, als aus der sie erwächst, *verneint* die Ausgangs-Idee. Indem Hegels Ideen aus der „Idee“, des Marxismus Ideen aber als Abspiegelung eines Wirklichen entstehen, verneinen die erbgangsmäßig übernommenen Teile der Hegelschen Philosophie diese selbst.

Marx ist eben nicht der „*Statthalter Hegels*“, wie manche annehmen. Indem er sich als „Erbe“ des Hegelschen Progressiven fühlt und *als solcher* denkt, „verneint“ er ihn. Hegel hatte überhaupt keinen „Statthalter“ in dem Sinne, daß sein „Erbe“ *zusammengeschlossen* verwahrt

[52] Renato Cirell Czerna hat auf dem Wiener Philosophie-Kongreß 1968 zum Thema der „marxistischen Geschichtlichkeit“ vorgetragen, daß die Vertreter einer Polaritäts- oder Implikations- oder Komplementaritäts-Dialektik gegen Hegel wie Marx gemeinsam kämpfen und eine „Änderung der Struktur der charakteristischen Marx-Hegelschen Oppositions-Dialektik“ herbeiführen wollen. Siehe: „Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie“, Verlag Herder, Wien, 1968, Band II, S. 23.

[53] Anläßlich der Besprechung des Buches von Aleksandrow „Geschichte der westeuropäischen Philosophie“, 1947. Die Rezension ist bei Gustav A. Wetter, „Der dialektische Materialismus“ abgedruckt. Hier S. 599. Dem Verfasser stand keine [377] andere Übersetzung zur Verfügung. Möglicherweise sind Übertragungs-Ungenauigkeiten vorhanden.

und beibehalten wurde. Anläßlich der Trauerfeier für Hegel, an der David Friedrich Strauß teilnahm, sprach Fr. Förster die von Strauß festgehaltenen Worte: „Zwar wird kein Petrus auferstehen, welcher die Anmaßung hätte, sich seinen Statthalter zu nennen.“[54] Marx und Engels haben sich denn auch „*Schüler*“ *Hegels* genannt, aber nicht in dem Sinne, daß sie eine (eben: seine) Schule weitergebildet hätten, sondern in dem Sinne, daß sie durch Hegels Schule als Lernende hindurchgegangen sind.[55]

Philosophisch gewertet, erhellt die niemals abzuleugnende *Distanz* zwischen hegelschem und marxistischem Denken ein Grundelement des Erbe-Begriffes: die *Selbständigkeit* des Erben, und zwar eine qualitative und originäre Selbständigkeit. Gerne versucht der Idealismus, Marxens Philosophie *nur* als eine „Umstülpung“ der Hegelschen Lehre einzuschätzen. Damit verkleinert er die Originalität des Marxismus. Marxismus wird so zur *Epigonenarbeit* denunziert (reines Umändern, Umfrisieren, Umkehren, Umstülpen).

Bereits auf dem VI. Internationalen Hegel-Kongreß 1966 mußte ich gegen Herbert Marcuse bemerken, daß anhand des bekannten Marx-Wortes vom „Umstülpen“ oder „Auf-die-Füße-zurück-stellen“ der Hegelschen Dialektik im Idealismus eine formelhafte Klaviatur erwachsen sei, die den Ausgangsgedanken Marxens vollkommen verflacht. Keinesfalls könnte einer solchen Umstülpungstheorie eine *Begrenzungsfunktion* zugebilligt werden. Sie ist untauglich, das *Ganze* und damit das Originäre des Marxschen Denkens zu erfassen. Nunmehr hat Louis Althusser[56] diese Versuche, durch naive Zeichnung von „Umkehrungen“ oder „Umstülpungen“ Marx in einer Abhängigkeit von Hegel zu sehen, mit äußerst lehrreichen Gedanken scharf zurückgewiesen. „Es ist unmöglich, die Fiktion der Umstülpung in ihrer scheinbaren Strenge aufrechtzuerhalten. Denn in Wahrheit *hat Marx nicht die Termini des Hegelschen Modells der Gesellschaft bewahrt, indem er sie umkehrte*. Er hat sie durch andere ersetzt, die nur sehr entfernte Beziehungen [222] zu ihnen haben. Darüber hinaus hat er die *Beziehung*, die vor ihm zwischen diesen Termini herrschte, völlig umgekehrt. Bei Marx sind es *gleichzeitig die Termini und ihre Beziehung*, die ihre Natur und Beziehung wechseln.“

Louis Althusser weist dann nach, daß Hegels Begriff der „bürgerlichen Gesellschaft“ von Marx als „Anspielung auf die Vergangenheit“ Anwendung findet und später „verschwindet“. Der Grad der *Produktivkräfte*, der Zustand der *Produktionsverhältnisse*, das sind von nun an die grundlegenden Begriffe bei Marx. Und Althusser fragt: „wo findet man dies alles bei Hegel?“. Auch der *Staat* hat bei Marx vollkommen anderen Inhalt als bei Hegel. Seine Qualität kann nicht durch einfache Umkehrung des Hegelschen Staatsbegriffs bestimmt werden. Für den Marxismus gewinnt im Weiterdenken der Attribute des Staates, und gerade im selbstständigen Denken des von Hegel als „Wirklichkeit der Idee“ ausgewiesenen Staates, der Begriff der sozialen Klasse Leben. Althusser weist zurecht darauf hin, daß dieser Begriff vor allem „in direktem Bezug zu den Produktionsverhältnissen“ gewonnen wurde und in diesem Beziehungsverhältnis verankert bleibt. Indem der Staat aufhört, die Wahrheit von irgendetwas zu sein, zeigt er sich als das Aktionsinstrument einer sozialen Klasse. Dies ist keine „Umstülpung“ Hegels, sondern die „Umbildung des Wesens das Staates von Grund auf“. Althusser will daher den „*Schatten Hegels*“[57] im Marxismus abschwächen, wenn nicht gar vertreiben. Er fordert eine „marxistische Aufklärung über Hegel selbst“.

[54] D. F. Strauß, „Zweite Streitschrift“, a. a. O., S. 213. Die Ansprachen bei der Beerdigung Hegels waren von der Familie Hegel sofort als Sonderdruck herausgegeben und an Freunde verteilt worden. Frau Baron v. Tucher in Simmelsdorf hatte die Freundlichkeit, mir von den zwei Exemplaren des Tucherschen Familienarchivs eines geschenkweise zu überlassen.
[55] Shdanow, a. a. O., S. 601 nennt dies „Bescheidenheit“.
[56] In: „Für Marx“, deutsche Ausgabe 1968 bei Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main, S. 76 ff.
[57] A. a. O., S. 85.

Diese Abstands-Aufdeckung, die der Marxismus der Gegenwart vollbringt, vollzieht sich als *Zerstörung des Formel-Charakters* einiger Marx-Worte. Marx ahnte bestimmt nicht voraus, daß und gerade welche zynisch, oft nur eingeschränkt, stets aber auf ein bestimmtes Themengebiet gezielte gute Formulierungen später als Zitat oder als „geflügeltes Wort" in die Philosophie eingehen. Keinesfalls aber steht es dem Idealismus zu, solche Marx-Zitate über Hegel zu benutzen, um „die Demarkationslinie zwischen der marxistischen Theorie einerseits und den dem Marxismus fremden ideologischen Tendenzen"[58] zu verwischen. Bei der Konfrontation des Marxismus mit Hegel muß vermieden werden, das marxistische Hegel-Bild mit vormarxistischen Hegel-Interpretationen zu verwechseln. Wer in der Bundesrepublik Deutschland diese tägliche Marx-Verdrehung und Verflachung *mit Hilfe Hegels*, eben eines mißverstandenen und un-marxistisch gewerteten Hegel, bekämpfen will, wird die Gedanken Althussers im Ganzen auch da, wo sie vielleicht zu sehr die *Strukturen* dieser Denkverschiedenheiten akzentuieren oder nur aus der ideologischen Situation des gegenwärtigen Frankreichs her verständlich werden, ernsthaft bewerten. Sein Mahnruf gilt: „Die bürgerlichen ideologischen Begriffe ‚Industriegesellschaft', ‚Neokapitalismus', ‚neue Arbeiterklasse', ‚Konsumgesellschaft', ‚Entfremdung' und viele andere sind antiwissenschaftlich und antimarxistisch: gemacht, um die Revolutionäre zu bekämpfen."[59]

Wer den Erbe-Begriff dialektisch zu nehmen weiß, wird es billigen, daß auch das *Abrücken* vom Erblasser in gewissen Formen und hinsichtlich ge-[223]wisser Bezüge *Pflicht* des Erben sein kann; und denkgeschichtlich gewertet: es kann auch der Erblasser von solchem Vorgang profitieren. Louis Althusser, der die Konfrontation Marx-Hegel letzten Endes unter dem Blick eines „Bruches"[60] hinsichtlich der Theorie des Marxschen Denkens sieht, weist deshalb darauf hin, „daß, wenn das Verhältnis Marx-Hegel kein Umkehrverhältnis ist, die ‚Rationalität' der Hegelschen Dialektik sehr viel verständlicher wird". Hegels theoretische Voraussetzung, gewissermaßen die einer ursprünglichen einfachen Einheit – so sagt Althusser[61] –, wird bei Marx nicht „umgekehrt" oder „umgestülpt", sondern beseitigt und durch eine *andere* theoretische Voraussetzung ersetzt. Als diese andere theoretische Voraussetzung postuliert Althusser „die Anerkennung der Gegebenheit der komplexen Struktur jedes konkreten Gegenstands, eine Struktur, die sowohl die Entwicklung des Gegenstands beherrscht als auch die Entwicklung der theoretischen Praxis, die seine Erkenntnis produziert". Vielleicht könnte man – um eine faßlichere Darstellung dieses theoretischen Ausgangspunkts des Marxismus vorzuschlagen – sagen: der marxistische Denkansatz geht vom *Reichtum der Materie* aus, während Hegel an der *In-sich-Geschlossenheit des Geistes* festhält und dessen Auseinandertreten im Totalisierungsprozeß stets zur ursprünglichen Einheit zurückfinden läßt.

Im Grunde stellt sich hier ein altes philosophisches Problem in neuem Gewande und in einer der Moderne so beliebten Aufdringlichkeit: die Synopsis verschieden definierter Begriffe. Schon Hegel wurde mehrfach vorgehalten, daß er Kants Begriffe mit neuem Inhalt erfülle und sie unter dieser (kantischen) Etikette verwende. In der Jurisprudenz ist der „Bedeutungs-

[58] A. a. O., S. 11.
[59] A. a. O., S. 212.
[60] A. a. O., S. 136. Solche kontrast-dokumentierende Zeichnung des Beziehungsverhältnisses Marx – Hegel verdient immer Interesse. Eine farblose Charakterisierung, wie z. B. Lucien Sebac, „Marxismus und Strukturalismus", Suhrkamp-Verlag Frankfurt am Main, 1967, S. 278, als „*Debatte* zwischen Hegel und Marx" solche vorstellt, erreicht das philosophische Element nicht.
[61] A. a. O., S. 142. Wir möchten aber zu bedenken geben, daß Hegels „Einheit" doch vermittelt ist und gerade in dieser ihrer Vermittlung und als Vermitteltes die „Einfachheit" ihrer Einheit dialektisch (und damit eben nicht vereinfacht!) verstanden wissen will. Selbst das Hegelsche „Absolutum" verdient eine dialektische Auffächerung. Hegel hat das in einem wenig beachteten Brief an Sinclair (Siehe: „Briefe von und an Hegel" Band II, S. 3 ff.) selbst angedeutet.

wandel“ eines Begriffes[62] in seiner Gefährlichkeit wohl bekannt. In der Philosophie wird nicht nur der Seinsbegriff – Heidegger macht Hegel geradezu zum Chef-Ontologen! – vielfach für falsche Hegel-Bilder herangeholt. Der Reflexionsbegriff, ja der Subjekt-Begriff werden ebenso mißbraucht. Es wachsen Identifizierungen, die keine sind und keine werden können.

Die beliebte *Verbiegung* der marxistischen Begriffe, wie wir es im Idealismus der Gegenwart erleben, geschieht mit einer unbesehenen Benützung hegelscher Termini, ohne die marxistische Qualität für die Übertragung des Begriffes zu bedenken. Daß der Begriff der Entfremdung, der Verdinglichung usw. am ehesten solchem Spott ausgesetzt bleibt, ist bekannt. Das ganze Umstülpungsgerede bricht in sich zusammen, wenn man die hegelschen Begriffe vor einer Identifizierung mit den marxistischen absichert.

In gewissem Sinne vollzieht diesen marxistischen Selbstschutz (als Beweis philosophischer Grundhaltung) auch Karl Korsch, wenn er statt „Umstülpung“ von einer „formellen Analogie“ zwischen den von Hegel und Marx benützten Begriffen spricht.[63] Und diese „formelle Analogie“ erklärt sich nach Karl Korsch „daraus, daß auch in dem Hegelschen Entwicklungsschema, in philosophisch mystifizierter Form, schon der wirkliche Ablauf einer revolutionären Entwicklung der Gesellschaft ausgesprochen war“. Nach Korsch habe Marx „im Grunde immer nur dem *gesellschaftswissenschaftlichen Natur*-[224]*forscher Hegel* angehangen“, und er habe „sofort Hegel verlassen, als er die materiellen Zusammenhänge der Menschen und Dinge, die schon bei Hegel unter dem scheinbaren spekulativen Zusammenhang der Begriffe verborgen den wirklichen Inhalt gebildet hatten, auch in direkter Weise darstellen zu können glaubte“. Marx begreife aber „von Anfang an“ und im Gegensatz zu Hegel, „die Natur in gesellschaftlichen Kategorien“.

Hingegen verharrt Roger Garaudy bei der Aufzeichnung des nach ihm als „marxistischer Weg“ zu Hegel beschriebenen Denkens bei den bekannten Bildern eines „vom Kopf auf die Füße Stellens“, einer „Umkehrung“, die Garaudy in einer „wahren Überwindung“ Hegels ausklingen läßt.[64] Garaudys allzu streng gezogene Trennung zwischen System und Methode (bei Hegel und auch im Marxismus!) erleichtert ihm das Vorhaben, zumal er bei Hegel einige systematische und persönliche Ungenauigkeiten unterstellt, die er ungeprüft und rein journalistisch von durch ständige Wiederholung nicht richtiger werdenden Sentenzen abnimmt (z. B. geradezu Fehler im Aufzeigen des politischen Denkens Hegels!).

Die Umstülpungstheorie kann sich auch nicht – wie vielfach versucht wird[65] – auf das Bekenntnis Marxens im Brief vom 16.1.1858 berufen, wo Marx festhält: „In der Methode des Bearbeitens hat es mir großen Dienst geleistet, daß ich durch puren Zufall Hegels Logik wie-

[62] In der Zeit der Weimarer Republik wurden mit einem „Bedeutungswandel der Grundrechte“ die letzten Reste demokratischer Grundrechte verbogen.

[63] In: „Karl Marx“, Ausgabe der Europäischen Verlagsanstalt Frankfurt am Main, 1967, vor allem S. 161, 158, 128. Der zwischen diesen Gedanken eingebaute „Revisionismus“ – S. 146 – vom „Ergänzen“ des Marxismus durch Autoren-Ambitionen wurde hier nicht berücksichtigt. Diese Entgleisungen Korschs, die die Geschichte der Arbeiterklasse längst widerlegt hat, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß Korsch manchmal sehr gute und treffende Ausdrücke fand, so z. B. den von einem „Verlassen Hegels“ durch Marx (S. 158).

[64] In: „Gott ist tot“, deutsche Ausgabe im Deutschen Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1965, S. 123, 104, 423, 436. Garaudy: „Der einzige Weg, über Hegel hinauszugehen, ist der, daß man sich in die aufsteigende Bewegung des Hegelschen Denkens versetzt“ (S. 436). Damit *verbleibt* also – für Garaudy– der Marxismus „in Hegel“.

[65] So Roman Rosdolsky in „Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen Kapitals“, deutsche Ausgabe bei Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1968, S. 10. Das „Durchblättern der Hegelschen Logik“ wird bei Rosdolsky zum Grundkonzept des Marxschen Kapitals, siehe S. 439/440. Rosdolsky zitiert zustimmend E. Preiser, „Das Wesen der Marxschen Krisentheorie“, S. 272: „Durch alle Ritzen seines Systems schaut seine philosophische Grundanschauung durch. Mit Hegelscher Methode, mit Hegelscher Denkart, mit Hegelschen Begriffen geht er an sein Untersuchungsobjekt, die bürgerliche Gesellschaft, heran.“

der durchgeblättert habe.“[66] Zunächst grenzt Marx seinen Blick zu Hegel auf die „Methode des Bearbeitens“ ein, erwähnt also gar nicht die Theorie (die allerdings wieder in engster Verbindung mit der Methode verflochten bleibt!). Daraus aber eine wissenschaftliche Gesamtlinie herauszulesen, wie es Rosdolsky mit dem Kennwort „*radikale Umstülpung*“ *Hegels durch Marx* handhabt, dürfte nicht gerechtfertigt erscheinen. Die „große Dienstleistung“ Hegels, die Marx hier anerkennt, gesteht jeder Marxist zu. Das ist es ja gerade, weshalb sich der Marxismus immer und immer wieder zu Hegel hingezogen fühlt. Das *geschichtliche Verdienst* glauben wir aber besser mit dem *Erbe-Begriff* und dessen materialistischer Benützung einfangen zu können, als mit einem Schlagwort von der „radikalen Umstülpung Hegels durch Marx“.

Noch weiter geht die Absetzung Marxens von Hegel, wenn Karl Polak den Trennungsstrich zwischen Marx und den *Junghegelianern* zieht. Er meint, daß bei Marx „schon von Anbeginn an eine ganz bestimmte geistige Tendenz sichtbar ist, die ihn deutlich (und mit der Zeit immer eindeutiger) von den Junghegelianern unterscheidet und ihn schließlich in den stärksten Gegensatz zu ihnen bringt“[67].

So läßt sich das ganze *Hegel-Anliegen* des Marxismus in die metaphorische Rede der „Erbschaft“ einbringen.[68] Daß hieraus eine Verpflichtung, eine historische Verpflichtung er-

[66] Siehe: Marx/Engels, „Werke“, Bd. 29, S. 260.

[67] In: „Karl Marx über Staat, Eigentum und Recht“, abgedruckt im Sammelband „Karl Marx“, Staatsverlag der DDR, 1968, S. 40. Auf S. 48 betont Polak: Bei Marx verändert sich gegenüber Hegel die *Fragestellung*. Dies erscheint sehr wichtig.

[68] Es gibt andere sich als marxistische Hegel-Deutung gerierende Hegel-Bilder, die trotz ihrer Einschätzung Hegels vom Marxismus her die Eingruppierung in eine Erbschaftsbeziehung ablehnen. Interessante Vorschläge liefert nach dieser Hinsicht Karl Korsch vor allem in seinem Vortrag von 1931 über „Empirismus bei Hegel“ (siehe: Neuausgabe von Karl Korsch „Marxismus und Philosophie“ durch Erich Gerlach, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1966, S. 23). Für den Marxismus wird hier lediglich „die Pionierleistung Hegels auf dem Gebiete der empirischen Gesellschaftsforschung“ anerkannt. Da Korsch der Marxismus vor allem historische Gesellschaftslehre bedeutet, wird dieses Moment überbetont. Dabei geht Korsch sogar so weit, daß er die „Dialektik“, deren höchste Form ihm die idealistische Dialektik Hegels bleibt, als solche nicht mehr in Einklang mit einer revolutionär-fortschrittlichen Tendenz im Marxismus wertet (siehe: „The old Hegelian Dialectic and the New Materialistic Science“, a. a. O., S. 23). Von diesem einseitigen Hegel-Ansatz gewinnt Korschs Marxismus-Umplanung ihren Impuls. Weil Korsch den Marxismus „von links“ überholen wollte, waren ihm alle soziologischen Empirismen Hegels dienlich. Das „handelnde Subjekt“ wurde aufgespürt, wo es nur ging – und als „Handeln“ nahm Korsch auch das Denken. – So interessant – heute nach 45 Jahren – die Auseinandersetzungen des Einzelgängers Korsch mit den Lehrmeinungen seiner Zeit und auch mit den philosophischen Theorien Lenins wirken und viele Aspekte in anderem Lichte erscheinen lassen (z. B. die Rolle des philosophischen Elements im ideologischen Überbau), so muß es doch auch für den Marxismus der Gegenwart bei der Ablehnung der Korschschen Gedanken bleiben. Bedenken wir, daß merkwürdig viele moderne Sartresche Vorschläge (Komplettierung des Marxismus; Behebung von Blutarmut und Mangel im Marxismus; Betonung des Subjekts, der „subjektiven“ Praxis; Ablehnung einer straffen Organisationsform des Proletariats; Behauptung, der Marxismus sei „dogmatisch“; Forderung einer Neu-Interpretation von Marx; Frage der Kongruenz oder Dissonanz des proletarischen Bewußtseins mit der erreichten Organisationsstufe der Arbeiterklasse usw.) bereits hier, teilweise wörtlich, aufscheinen, so wundert uns nicht, daß Korsch 1950 in seinen „Zehn Thesen über Marxismus“ (a. a. O., S. 28) zu den Weiterentwicklern der sozialistischen Bewegung der Arbeiterklasse „auch den deutschen Revisionismus“ zählt. Korsch glaubt sogar, für den von ihm als „dogmatisch“ oder „orthodox“ bezeichneten Marxismus von einer „*Gefahr Hegel*“ (S. 173) sprechen zu müssen, weil die dialektische Methode *nur* hegelianisch-idealistisch von der Mehrzahl der Marxisten gedacht werden würde und eigentlich (nach der Meinung von Korsch) auch nur so gedacht werden könne. In Wirklichkeit müsse der Marxismus (nach Korsch) die „Möglichkeit eines selbständigen Systems der materialistischen Dialektik *ablehnen*“. Und für dieses Unternehmen wird immer wieder „Hegel“ heraufbeschworen, selbst da, wo ihn der Autor für überholt nimmt. – Für Korsch *gibt es kein „philosophisches Erbe*“, allein schon deshalb nicht, weil er die materialistischen Denkbestimmungen immer nur jeweils konkret, [379] praktisch, augenblicklich und darum durch Einbeziehung des „Stoffes“ (Inhalts) in die logische Formulierung gegenstandsnah aufnehmen will und für das erkennende Verhalten (auch bei Hegel) jede „Unmittelbarkeit“ abwehrt. – Indem Korsch für Marx/Engels etwa nach 1850 eine „*Rückwendung*“ oder „Rückorientierung zu Hegel“ annimmt, kommt er zu einem eigenartig schillernden hegelianisierten Marxismus, der in den 20er Jahren unseres Jahrhunderts viele Züge des heutigen Revisionismus vorwegnahm. Wenn wir auch die von Korsch kritisierten Warnungen [in] der „Roten

wächst, liegt im Innersten der Bild-Benützung. Die Aufgabe trifft nicht nur die *Bewahrung* des Erbes, sie zielt vor allem seine *Reinhaltung* an.

Aber auch sein *Zusammenhalten*. Das Erbe darf nicht verzettelt, vertan, zerteilt werden. Wenn heute Gotthardt Günther sagt: „Das Erbe Hegels ist [225] in Hunderte und Tausende von zusammenhanglosen Ideen und Ideechen zersplittert. Niemand ist gegenwärtig in der Lage, ein echtes philosophisches Gespräch mit seinem Nachbarn zu führen“[69], so verkennt er (wie er im persönlichen Gespräch auch in gewissem Sinne zugab) Struktur und Funktion des marxistischen Hegel-Bildes. Dieses Hegel-Bild war so *kräftig* und *anziehend* zugleich, daß es seit bald 20 Jahren das Podium für ein „echtes philosophisches Gespräch“ vermittels der internationalen Hegel-Gesellschaft abgeben konnte und hierbei niemals ein Zerfallen in hunderte oder tausende Ideechen zuließ. Dies muß als die beste Rechtfertigung des „Erbschafts“-Begriffes gewertet werden.

Die Aufgabe des Erben fordert aber keine „*Bewältigung*“ des Erbes, wie dies Reinhart Klemens Maurer annimmt.[70] Von einer „Bewältigung“ könnte nur die Rede sein, wenn damit allein die Bewahrungspflicht und die Reinhaltungsobliegenheit angesprochen werden soll. Eine „Bewältigung“, die über diese Funktionen hinaus eine Einverleibung, eine Aufsaugung, ja geradezu eine Einschmelzung des Erbes anzielt, kann nicht als Sachverhalts-Kennzeichnung für das Beziehungsverhältnis des Marxismus zur Hegelschen Philosophie angewandt werden. Man könnte vielleicht – und auch dies nur unter Benützung einiger Begriffs-Elemente – an „Überwindung“ denken. Heute aber wird die Bezeichnung „Bewältigen“ mit einem „Verdauen-Können“ getroffen, wobei dann passivisch ein „Überwältigen“ mit aufscheint. So würde – bildlich gesprochen – die Erbschaft sich zur „Hypothek“ auswachsen, während doch in Wirklichkeit „Hegel“ für den Marxismus niemals als „Belastung“ fungieren kann.

Auch erschöpft sich „erben“ im philosophischen Sinne keineswegs im „Überlieferungs-Aneignen“, wie es moderne Hermeneutik verschlägt. Spekulativ rückgängig denkend will sie das Historische mit dem gegenwärtig Systematischen verbinden, aber nicht nebeneinander, sondern ineinander verwoben mit dem Ziel eines geschichtlich-hermeneutischen Denkens. Dabei verwächst dann Hegel mit moderner Philosophie. Niemals aber hat diese Hermeneutik angeboten, ihre Kunststücke am Fall der Denkbeziehung Marxismus-Hegel zu Ende zu denken, weil sie hierbei keinen Beifall ernten könnte. Dem Marxismus geht es aber gerade darum, nicht „Überliefertes“ farblos und kraftlos sich „anzueignen“. Geschichte hat ihm mehr Wert, denn als Vermittlungs-Funktion zu dienen.

Fahne“ vom 20. und 27. Mai 1923 vor einer Beschäftigung mit der Hegelschen Logik nicht mehr nach jeder Hinsicht abzunehmen bereit sein können, so ist doch der Grundzug dieser „Warnung“ als berechtigt und im geschichtlichen Ablauf als zutreffend erwiesen: „auf dem Wege über die idealistische Philosophie des Neohegelianertums sind ideologische Abwege in die marxistisch-kommunistische Theorie eingeschmuggelt“ worden. – *Das Bild vom „Erbe“ in der Philosophie*, die Akzeptierung Hegels als wertvollstem Bestandteil des philosophischen Erbes, *verbaut solche Schmuggelpfade*. Korsch hat nach 1945 – als ihm ein durchaus gangbarer Denkweg (der Praxis-Bezug der Philosophie der technisch-industriellen Revolution, die Erkenntnis des *Vorlaufs* von Wissenschaft usw.) die Rückkehr zum wahren Marxismus erlaubt hätte – nicht nur an seiner These, daß „ein greller Widerspruch zwischen Theorie und Praxis“ in den sozialistischen Ländern bestehe und ausschließlich auf einen falsch verstandenen, durch ein ungenügendes Hegel-Bild zu sehr dogmatisch verallgemeinernden Marxismus zurückzuführen sei (a. a. O., S. 69), weitergebaut, sondern darüber hinaus den Anschluß an den USA-Pragmatismus gesucht und doch nicht gefunden und so als philosophischer Eigenbrötler, der nie den Gleichschritt mit anderen aufnehmen konnte – selbst nicht als Fraktionsmitglied der KPD-Reichstagsfraktion von 1924-1926 –, sein interessantes Leben in denkerischer Einsamkeit beschlossen.

[69] In: „Idee und Grundriß einer nicht-aristotelischen Logik“, a. a. O., S. 304.

[70] In: „Hegel und das Ende der Geschichte“, Kohlhammer-Verlag, Stuttgart, 1965, S. 135. „Bei Marx und Lukács ergibt sich das Problem, ob der Marxismus seine Abstammung von Hegel bewältigt, oder ob nicht umgekehrt sein hegelsches Erbe ihn überwältige.“ Die Problematik will Maurer bei der Darstellung von Geschichte und Geschichtlichkeit dem Marxismus auferlegen.

„Erbe“ bedeutet immer – Bereicherung. Nur so kann der Marxismus diesen Begriff im Philosophischen dulden. Mit Recht hat die Gemeinschaftsarbeit von Ernst Gottschling, Horst Kuntschke und Horst Schröder den Satz aufgestellt: „Das Erbe stellt immer ein ... *bereicherndes* Element dar.“[71] Darum erscheint es bedenklich, von einer „Doppelerbschaft“ zu sprechen, wenn dabei die positiven und negativen Seiten als zwei verschiedene Erbstränge aufscheinen. Georg Mende[72] kleidet diese Alternativität in die Frage: „Hegelsche Erbschaft oder Kritik an Hegel“ und kommt zu dem Endergebnis, daß der Marxismus *beiden* Wertungen zu entsprechen habe. [226] Dies ist von der Konzeption Mendes aus zutreffend. Aber ein materialistisch erfüllter Erbe-Begriff fordert keine Ausklammerung des kritischen Moments und seine Alternativsetzung. Kritik an Hegel erfolgt *innerhalb* der Erbe-Beziehung und sanktioniert diese. Erbe „bereichert“ und gerade Kritik fördert Anreicherungen.

Innerhalb des Marxismus wird auch eine andere Deutung des Begriffes „philosophisches Erbe“ vertreten: es wird als die *gesamte*, einem jeweiligen Philosophen *vorangehende* Philosophie verstanden und schließt dann – im konkreten Fall – Marx, Engels, Lenin und andere Vertreter des dialektischen Materialismus ein. Es heißt bei Rugard Otto Gropp: „Unser höchstes philosophisches Erbe ist die Philosophie von Marx und Engels.“[73] Später wird dieses „Erbe“ dann als „lebendiges Erbe“ bezeichnet und gibt Veranlassung, den Kampf von Marx/Engels gegen den Idealismus in diese Erbschaft *als Verpflichtung* mit einzubeziehen.[74] Muß der Begriff „Erbe“ unbedingt eine solche *Vergegenwärtigung* aufweisen? Vom dialektischen Materialismus her ist der Marxismus als die höchste Stufe des Materialismus der *Besitz*, das *Eigentum* (wenn diese Bezeichnung im übertragenen Sinne für die Beziehung des Proletariats zu *seiner* Philosophie genommen werden darf), eben das „lebendige“ Element der philosophischen Ansichten und der daraus resultierenden Verhaltensweisen der fortschrittlichen Klasse, keinesfalls aber ein zurückliegendes, aufgreifbares und erst „lebendig“ zu gestaltendes „Erbe“. Gerade diejenigen, die den Trennungsstrich des Marxismus zu Hegel betont und fast überscharf ziehen, sollten schließen: *Weil* Hegel Teil des philosophischen „Erbes“ ist, kann es Marx/Engels nicht ebenfalls sein. Sonst würde die „Erben-Beziehung“ ja eine Identität – wenigstens in dieser Hinsicht – mit sich bringen. Der selbst erarbeitete Eigenbesitz, das in dauernder Vervollständigung gewonnene philosophische Besitztum des Marxismus steht zu sich selbst nicht in Erben-Stellung. Keinesfalls kann in der gegenwärtigen Etappe der Entwicklung des Marxismus Marx/Engels bereits so weit aus dem Blick gerückt sein, daß sie zu den „Erblassern“ gerechnet werden könnten. Dort, wo der Marxismus in täglicher Auseinandersetzung mit dem Idealismus kämpft, stehen Marx/Engels so zeitnah, daß die fortschrittliche Philosophie dieses Gedankengut als *aktuellen* Besitz und nicht als „Erbe“ anspricht.

Es fällt auf, daß auch J. Chljabitsch, dessen Hegel-Bild dem der fortschrittlichen Intelligenz des Westens nur zu einem gewissen Teil entspricht, in seinem äußerst wertvollen Beitrag „Zur Einschätzung des philosophischen Erbes Hegels“ anfangs stets die vor-marxistische Philosophie als „philosophisches Erbe“ zeichnet, dann aber plötzlich „das reiche philosophische Erbe von Marx, Engels, Lenin“[75] zur Aneignung empfiehlt. Unsere Generation sträubt sich gegen solche Zäsur. Die fortschrittliche Intelligenz, die in einer Klassengesellschaft ganz anderen Entwicklungsgesetz-Auswirkungen unterliegt als in der Sowjetgesellschaft, kann in der Gegenwart die-

[71] In: „Marxistisch-leninistischer Geschichtsbegriff und staats- und rechtswissenschaftliches Erbe“, in: „Staat und Recht“, 1963, S. 819 ff., hier S. 825.
[72] Siehe: „Hegelsches Erbe und Kritik an Hegel. Einige Bemerkungen zu einem neuen Buch von Alfred Kurella“, in: DZfPh 1969, S. 327 ff.
[73] In: „Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels“, in: DZfPh 1954, S. 382.
[74] A. a. O., S. 383.
[75] In: „Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge“, 1957, Heft 4, S. 402.

sen Abstand zu Marx, Engels und Lenin nicht ziehen. Der Kampf wird bei ihrer philosophi-[227]schen Auseinandersetzung gerade mit *den* Waffen geführt, die die Klassiker des Marxismus schmiedeten, so daß die vom Proletariat der Gegenwart benutzten Kampfparolen gerade aus dieser Philosophie stammen und *hierin* ihre Begründung erfahren. Für den Kampf der fortschrittlichen Kräfte innerhalb einer Klassengesellschaft ist weit weniger Umsetzung der „Gedanken" von Marx, Engels oder gar Lenin erforderlich, als dies in einer Gesellschaft notwendig wird, die bereits den Sozialismus aufbaut oder gar noch weiter vorwärts geschritten ist. In dieser Sicht wäre es unzutreffend, die *Aktualität* der Klassiker des Marxismus einzuengen und diese zur philosophischen „Erbschaft" zu rechnen. Vom Marxismus her ist die *vor-marxistische* Philosophie das Zuhandene, aus welcher das „Erbe" ausgewählt werden kann. Die Gründer des Marxismus stehen der Gegenwart noch dermaßen nah, daß auch die Bezeichnung als „*lebendiges Erbe*" ihre Stellung verfehlen würde. *Ihre Philosophie ist die der Gegenwart.*

Für die Meinung, zum „Erbe" und daher zum „philosophischen Erbe" rechne alles, was nicht mehr von *Lebenden* vertreten wird, kann aus Lenins Aufsatz „Auf welches Erbe verzichten wir?"[76] nichts gewonnen werden. Lenin nimmt hier zu anderen Publikationen Stellung, die die „kontinuierliche Verbindung mit der Vergangenheit" als „Erbe", als „Erbe der sechziger und siebziger Jahre" bezeichnet hatten. Meist erscheint hierbei der Begriff „Erbe" in Anführungszeichen, weist also definitorisch auf die Wortbenützung durch andere hin. Es lassen sich nur einige wenige Zeichnungs-Striche auffinden, die für eine grundsätzliche Stellungnahme zum „Erbe" schlechthin sprechen. So z. B. die Mahnung, das „Erbe" zu benützen und es weiter zu bilden. „Das Erbe bewahren, heißt durchaus nicht, sich noch immer auf das Erbe beschränken."[77] Dann folgt die Mahnung, das Erbe zu bewahren, aber „nicht wie Archivare alten Akten hüten". Lenin läßt auch zu, daß einzelne Partien des „Erbes" anders gewertet werden als überlebte Gedanken. Er spricht dann von „Vermächtnissen", denen „Verachtung entgegengebracht" wird, und von „Leuten, die sich bemühen, diese Vermächtnisse, so gut es geht, zu bewahren"[78]. Offensichtlich denkt Lenin bei dem Begriff „Erbe" vorwiegend an das juristische Element des Begriffs.[79] Wichtig wird auch, daß Lenin die *Fragestellung* der Erben, soweit diese Fragen an das „Erbe" stellten oder „noch nicht stellen konnten"[80], ebenfalls mit zum „Erbe" rechnet. Auch dieser Gedanke der Erweiterung des Erbes wird im Falle der Behandlung des philosophischen Erbes hinsichtlich der Hegelschen Philosophie wichtig. Fragen, die Hegel selbst noch nicht stellte oder noch nicht stellen konnte, rechnen zum Erbe. Und weiter: Solche Fragen dann später dem „gesellschaftlichen Denken zur Entscheidung *vorzulegen*" kann „ein historisches Verdienst" der Hegel-Beschäftigung werden. So wie Lenin hier die Fragen und die Fragestellung der Volkstümlerrichtung *historisch* rechtfertigt, so können auch die Hegelsche Philosophie und die Fragen der Hegel-Beschäftigung (der Junghegelianer, der revolutionären Hegelianer) eine *historische* Berechtigung erfordern.

[228] Im Zuge dieser Erb-Bewertungen und ihrer Möglichkeiten müssen die jeweiligen Zeichnungen und Ausdrücke im „geschichtsphilosophischen Sinn" genommen werden.[81] Dabei können „Schattierungen" aufkommen.

Konkretisiert auf das „philosophische Erbe", also speziell auf den *philosophischen* Gehalt des ideologischen Überbaus ausgearbeitet, hat dann Rugard Otto Gropp vom „*nationalen* philosophischen Erbe" gesprochen und die Bedeutung des nationalen Kulturerbes für den Kampf

[76] Lenin, „Werke", Band 2, S. 503 ff.
[77] A. a. O., S. 539.
[78] A. a. O., S. 542.
[79] A. a. O., S. 527: „juristisch gesprochen".
[80] A. a. O., S. 527.
[81] A. a. O., S. 214, 528.

der Arbeiterklasse einer bestimmten Nation herausgestellt.[82] Dabei geht Gropp vom „lebendigen Marxismus“ aus. Es ist ihm undenkbar, daß „man“ sich „auf Karl Marx als auf eine Autorität gegen den lebendigen Marxismus beruft“[83]. Er weist die Meinung zurück, das nationale kulturelle Erbe sei durch „Aufnahme“ und „Einarbeitung“ in den Marxismus in etwa überholt und bedürfe keiner eigenen, selbständigen Pflege.[84] Immer betont er, daß nur ein „Gesamtbild“ des ganzen Erbes ein Fruchtbarmachen des Erbes ermögliche. Auch diese Gedanken müssen an der Hegel-Beschäftigung realisiert werden. Hegel wird oft viel zu isoliert betrachtet und isoliert kritisiert. Das „Erbe“ darf auch nicht um seiner selbst willen genommen werden. „Nur in seiner Beziehung zur Gegenwart“[85] hat es seine Bedeutung. Wenn dann Gropp am Ende seiner Abhandlung über „das nationale philosophische Erbe“ neben der Bewahrungspflicht („Pflege“) des Erben vor allem ein *Geschichtsverständnis* fordert, das hinwiederum „dem lebendigeren Verständnis des dialektischen und historischen Materialismus zu dienen“[86] berufen ist, so kommt im Rahmen dieser Gedanken wieder Hegel und zwar diesmal der Abstand von Hegel, in den besonderen Blick.

Indem der Marxismus sich zu diesem philosophischen „Erbe“ und seinem Wert bekennt, übernimmt er eine große Verpflichtung. Er kennzeichnet damit seine Beziehung zur Vergangenheit. Dies muß als die materialistische Form der *Tradition* beachtet werden, die niemals zu leeren „Ehrerbietungen“ oder Reverenzen vor einer älteren Philosophie herabsinken kann. Es ist billig, solche Reverenzen gegenüber vorangehenden Philosophien zu erweisen, wie es etwa der „Wiener Kreis“ aus dem Munde seines Gründers Moritz Schlick tat.[87] Höfliche Worte wirken hierbei letzten Endes wie eine Leichenrede. Genauso billig aber ist es, aus einer vorangehenden Philosophie zu vespern („tirer“) – und dies zu verschweigen oder durch moderne Frisuren aufzutürmen.

Die Zeichnung des Verhältnisses zur vorangegangenen Philosophie „als Erbe“ bleibt – wird der Begriff richtig durchdacht – *ehrlich*. Die Philosophie kann daher mit diesem Bilde arbeiten und sogar die Differenzierung zwischen *fernen und nahen Erben* anerkennen.

Der Marxismus *bekennt* sich zu diesem Erbe und zwar *vor der Welt*, denn echte „Erbschaft“ ist nur denkbar, wenn sie – die dualistische Beziehung zwischen Erben und Erblasser überspielend – vor einem Dritten Anerkennung findet. Der Marxismus vollzieht seine Akzeptation des philosophischen Erbes *vor der Geschichte*, mithin also im Zuge der Entwicklung und Ent-[229]faltung philosophischen Denkens und praxisnaher Verarbeitung desselben.[88] Und schließlich bekennt sich der Marxismus – als der Repräsentant des fortschrittlichen Denkens – *vor sich selbst* zum philosophischen Erbe, zu seinem Erbe.

Dieses Bekenntnis läßt sich nicht als *Selbsttäuschung* wegreden, wie es Thomas Massaryk in „Die philosophischen und sozialen Grundlagen des Marxismus“[89] mit dem Satz versuchte: „Marx und Engels begriffen nicht, daß die Dialektik Hegels für sie untauglich war.“ Als „Er-

[82] Rugard Otto Gropp, „Das nationale philosophische Erbe“, Berlin, 1960.
[83] A. a. O., S. 14.
[84] A. a. O., S. 16.
[85] A. a. O., S. 133.
[86] A. a. O., S. 137.
[87] Moritz Schlick, „Gesammelte Aufsätze“, Wien, 1938, S. 394: „Den Systemen der Vergangenheit gegenüber werden wir ein historisches Verständnis zeigen; ihre Themen regen uns nicht mehr auf.“ Demgegenüber bekennt der Marxismus, daß ihn die Themen Hegels und das Thema „Hegel“ noch sehr auf-, besser anregen.
[88] Der Erbebegriff des Marxismus unterscheidet sich ganz erheblich vom ontologisch eingrenzbaren Erbe-Begriff Martin Heideggers. Dieser gewinnt aus dem Erbe lediglich die Möglichkeit eigentlichen Existierens und spricht als „Erbe“ das an, was als geworfen übernommen werden soll oder muß. Siehe: Martin Heidegger, „Sein und Zeit“, 9. Auflage 1960, S. 379-383. Siehe ferner: Karl Acham, „Subjektives Interesse und historische Objektivität“, in: ZfPhF 1969, S. 58.
[89] Erschienen in Moskau, 1920, S. 46.

be“ war sie mehr als tauglich, sie war fruchtbar. Es kommt bei diesem Selbstbekenntnis des Marxismus nicht so sehr auf Worte und Beteuerungen an, sondern auf das *vom Erbe befruchtete Denken* selbst, sohin auf das Denken des Denkens. Und dieses denkt im Marxismus eben nicht in Identität mit Hegel[90], aber unter Ausnützung des Hegelschen Erbes.

Nur eine Philosophie, die die dialektische Einheit von Theorie und Praxis an und mit sich selbst ständig übt, kann dieses Selbstbekenntnis zur *Tat* reifen lassen. Und darum *ärgert* der marxistische Erbe-Begriff genauso wie das Erbe selbst die idealistische Philosophie[91] – der beste Gegenbeweis.

2. Momente der „Anknüpfung“

Die Denkbeziehung, die Karl Marx und Friedrich Engels mit Hegel verbindet, wird zumeist – um im Sprachgebrauch der Klassiker des Marxismus zu bleiben – als ein Vorgang der „Anknüpfung“ bezeichnet. Dieser Begriff verdient eine Untersuchung.

Anknüpfen besagt nichts über den Fortgang der „Knüpfung“. Es schweigt auch dazu, *wie* „geknüpft“ wird, ob locker, lose, fest, in mehrfacher Bindung oder sonstwie. Es besagt nur, daß und wo die Knüpfung an-setzt, an-fängt. Der Ausgang wird festgelegt. Es wird mit dem Knüpfen nicht aus dem Leeren heraus begonnen. Es muß etwas da sein, *an* das an-geknüpft werden kann. Hinzu kommt die Tatsache, daß es ein *Knüpfen* ist, was die Verbindung herstellt. Der manuelle, handwerkliche oder maschinelle Knüpfprozeß eignet sich, um auf die Gedanken-Ebene übertragen zu werden. Eine Rede, vor allem ein Diskussionsbeitrag, aber auch eine Gedenkansprache, eine Sendung „knüpfen“ an ein bestimmtes Ereignis, eine bestimmte Aussage, eine bestimmte Tatsache an. Die „Anknüpfung“ an einen Gedanken erfordert nicht, daß gerade *dieser* Gedanke weitergedacht wird. „Anknüpfung“ verlangt nur eine Bestimmung dessen, *an* das angeknüpft wird. Ins Leere kann nicht *an*-geknüpft werden.

Jede Philosophie knüpft an die ihr vorangehende oder an mehrere vorangegangene Philosophien an. An Zukünftiges kann nicht angeknüpft werden. Antizipationen scheiden aus.

[230] In solcher, verschiedene Modalitäten offenlassenden Weise hat Friedrich Engels rückblickend seinen und Marxens *Hegel-Zugang* dargestellt, wenn er in der Besprechung von Marxens „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ schrieb, die Hegelsche Dialektik war, „von allem vorliegendem logischen Material, das einzige Stück, an das wenigstens angeknüpft werden konnte“[92]. Der Gedanke verrät, daß über dem „Anknüpfen“ höhere, geschichtlich bedeutsamere Ansatzmöglichkeiten offengestanden wären. Das „wenigstens“ weist auf eine niedere Form des Ansetzens hin. Es kann zweimal gesetzt werden: es war wenigstens etwas vorhanden, an das wenigstens angeknüpft werden konnte. Es hätte auch etwas vorhanden sein können, das weiterzubilden, das weiter zu entwickeln, das fortzuführen gewesen wäre. Es hätte – auch überhaupt nichts vorhanden sein können, nicht einmal etwas, an das „angeknüpft“ werden konnte.

Ein „Anknüpfen“ kann zwei Vorgänge belegen: das reine Weiterknüpfen, das auch als Fortführen, Weiterführen, zusätzliches Knüpfen aufscheint. Es kann aber die Form des Anknüpfens auch dann aufkommen, wenn bereits Geknüpftes als ein Vorhandenes, als ein anderes Erzeugnis einem bereits Bestehenden, ebenfalls Vorhandenen durch eine Verbindung hinzu-,

[90] Wenn Pater Bigo in „Marxisme et humanisme“, Paris, 1953, S. 34, sagt: „Die Phänomenologie des Geistes wird einfach zur Phänomenologie der Arbeit, die Dialektik der Entfremdung des Menschen zur Dialektik der Entfremdung des Kapitals, die Metaphysik des absoluten Wissens zur Metaphysik des absoluten Kommunismus“, so wird die unterstellte Denk-Identität Marx-Hegel zu flachen Austauschoperationen erniedrigt.

[91] Nicolai Hartmann spricht in seinem Vorwort zu „Das Problem des geistigen Seins“, Verlag Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig, 1933, S. IV, von einem „gefährlichem Erbe Hegels“.

[92] Siehe: Marx/Engels, „Ausgewählte Schriften“, Band I, S. 346. [MEW Bd. 13, S. 473]

eben an-geknüpft wird, so wie ein Knopf als bestimmtes reales Objekt an einen Anzug, ein ebenfalls bestimmtes Objekt, angeknüpft werden kann.

Dieses Anknüpfen gibt gegenüber anderen, die Denkbeziehung beleuchtenden Bezeichnungen vielfach ein „Weniger", philosophie-geschichtlich aber möglicherweise ein „Mehr" ab als die nur einen *einmaligen* Vorgang treffenden Wortbezeichnungen. „Anknüpfung" kann dialektisch verstanden werden: Kontinuität und Diskontinuität in einem. Sie stellt eine Kontinuität her, verbleibt aber im Status der Diskontinuität.

Unter dem Konzept einer „Anknüpfung" löst der Marxismus alsdann die (eingangs erörterte) Frage des Abschlusses der Philosophie durch Hegel. Der Marxismus anerkennt die *Zäsur Hegel* und die Bedeutung der mit Hegel erreichten Spitze der idealistischen Philosophie. Dieser Abschluß mit (und durch) Hegel vermittelt die Anknüpfungs-Chance. Neues, inhaltlich Neues setzt dem Alten einen Abschluß. Engels faßte dies in die klassischen Worte: „Mit Hegel schließt die Philosophie überhaupt ab; einerseits weil er ihre ganze Entwicklung in seinem System in der großartigsten Weise zusammenfaßt, andrerseits weil er uns, wenn auch unbewußt, den Weg zeigt aus diesem Labyrinth der Systeme zur wirklichen positiven Erkenntnis der Welt."[93]

So reiht sich das Problem der Anknüpfung in den „Entwicklungsgang des philosophischen Denkens"[94] ein. Nur weil die Hegelsche Philosophie für zukünftige Philosophie „auswertbar" war, konnte die Anknüpfung erfolgen und selbst wiederum in den Entwicklungsgang des philosophischen Denkens eingehen.

Der Terminus „Anknüpfung" verdient auch den Vorzug gegenüber zahlreichen anderen, die Bindung meist in *stärkerer* Form darstellenden Bezeichnungen, obwohl er selbst eine solche Verstärkungsmöglichkeit teilweise [231] offen läßt. Denn: Anknüpfen kann bei kräftiger Bindung und einigem Geschick des Anknüpfenden einen *Erfolg* herbeiführen, von dem aus gesehen, dann der ganze Knüpf-Vorgang bewertet wird. Aus der Sicht dieses Knüpf-Erfolges kommen die Klassifizierungen als „Umarbeitung"[95], als „Übernahme"[96] und alle eine gewisse „Weiter-Entwicklung" zum Ausdruck bringenden Zeichnungen auf. Dieser Sprachgebrauch bleibt nur dann berechtigt, wenn dabei das Moment des „Anknüpfens" nicht aus dem Auge gelassen wird. Anknüpfen – muß Ausgang der Darstellung bleiben, selbst wenn vom Erfolg her gewertet wird. Werden noch stärkere Verbindung betonende Charakterisierungen gewählt, die jeglichen Ausgang von einem An-Knüpfen ausschließen, so wird die Zeichnung falsch, wie z. B. bei der Annahme einer „Rezeption" Hegels durch Marx.[97]

Die formale „Anknüpfung" findet in verschiedenen Formen statt, die gradweise variieren. Es ist unmöglich, alle die Feinheiten, Schattierungen, Modalitäten anzuführen, mit denen der

[93] Marx/Engels, „Werke", Bd. 21, S. 270.
[94] Herbert Lindner, „Der Entwicklungsgang des philosophischen Denkens", Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1966, S. 262.
[95] So: Oiserman, „Hegel", Berlin, 1959, S. 55.
[96] So: Theodor Heuss. Neuabdruck der betreffenden Publikation in „Periodikum für wissenschaftlichen Sozialismus", 1959, Heft 5, S. 64.
[97] So: Derbolav, „Die kritische Hegel-Rezeption des jungen Marx und das Problem der Emanzipation des Menschen", in: „Studium generale", 1962, S. 271. – In diesem Zusammenhang wären zahlreiche Termini zu nennen, die in die Hegel-Darstellung des jeweiligen Autors eingehen und diese prägen: z. B. Jean Hyppolite in „Études sur Marx et Hegel", a. a. O., S. 111: Marx zeigt „keine progressive Entfernung von Hegel". Oder: Heinrich Levy-Koref, „Karl Marx und Hegel. Zur Widerlegung der Legende vom jüdischen Marxismus", Berlin, 1925, S. 24: Marx „ein Abkömmling der Hegelschen Philosophie", die (S. 20) „bereits alle grundlegenden marxistischen Lehren unverhüllt" enthält. Oder: Johann Plenge, „Marx und Hegel", Tübingen, 1911, S. 19: „Marx ist Fortsetzer Hegels". Oder: Fr. Mehring, „Geschichte der deutschen Sozialdemokratie", Berlin, 1897, I, S. 109: „Marx trachtet mit heißer Begier, aus der Welt der Wolken auf die Welt der Erde, aber doch des Hegelianers, der rein aus ideologischen Voraussetzungen seine Schlußfolgerungen zieht", zu kommen.

Marxismus an Hegel im Wege einer „Anknüpfung“ herantritt. Während die idealistische Form der Hegel-Beschäftigung, die „Hegelei“, zumeist spielerisch in kessen Begriffs-Erörterungen verharrt, so daß Lenin diese „Hegelei“ als eine letzthin ungenügende Art der Hegel-Beschäftigung durch die marxistische Kritik an Hegel ersetzt[98], wird der „Kern“ nicht nur der Hegelschen Philosophie, sondern auch der „Kern der ‚Hegelei‘“[99] als *das durch Anknüpfung an Hegel gewonnene Hegel-Bild des Marxismus* erhellt und als Teil des philosophischen Erbes in die Philosophie einverleibt.

Die formloseste Weise einer Hegel-Beschäftigung bezeichnet Lenin mit „en lisant [beim Lesen von] Hegel“.[100] Beim Lesen Hegels – es könnte auch heißen: beim Studium Hegels; denn Hegel-Lesen wird nur als Hegel-Studium abgenommen werden können. Hegel und das Hegel-Studium geben den Anlaß, den eigenen Gedanken aus- und durchzudenken.

Lenin wählt in seinen Exzerpten und Randglossen zu Hegel verschiedene Bezeichnungen für die möglichen Formen der „Anknüpfung“, die er in der Steigerung zu einer „unmittelbaren“[101] Anknüpfung selbst kennzeichnet. Bereits hierbei kommt die typische Form der marxistischen Hegel-Beschäftigung in das Blickfeld. Es erscheint nötig, sie mit einem materialistischen Begriff festzuhalten. Sie heißt: *Hegel begreifen*. Lenin gibt dies nicht nur als Postulat, sondern als *Beschäftigungsweise* an.[102]

Im Bereich dieses Aspektes bleibt der Gedanke, Marx und Engels hätten das Wertvolle an Hegel für die Philosophie „hinübergerettet“, wie es Engels selbst im Anti-Dühring[103] und Lenin im „Philosophischen Nachlaß“ wiederholt[104]. Solches „Hinüberretten“ kann als Spezialform der „Anknüpfung“ genommen werden. Nur Wertvolles wird „gerettet“. Zur einfachen „Fortführung“[105] tritt im Falle der „Rettung“ ein Wert-Moment hinzu. Der Wertblick zeichnet sowohl das Gerettete wie den Retter, den „Hinüber-Rettenden“ aus. „Retten“ ist ein Verdienst, ein geschichtliches Verdienst. Nur wenn das Gerette einen Wert hat, kann es als *Rettungs-Gut* behandelt werden.

[232] Wir finden bei Lenin – jeweils beschränkt auf spezielle Denkvorgänge und Problembereiche der Hegelschen Philosophie – die Ausdrücke: „Nachahmung“[106], „Anwendung“[107], „Entwicklung“[108], „Kritik“[109], „Umkehrung“[110], „Reinigung“[111], „Aussonderung“[112], „Näherstehen“[113], „Aneignung“[114], „Fortsetzung“[115], „Ausgang von Hegel“[116], „Weiterentwicklung“[117] und andere Bezeichnungen. In der marxistischen Literatur der Gegenwart begegnen noch weitere, vor allem diese Grundkonzepte verbindende oder variierende Kennzeichnun-

[98] In: „Aus dem philosophischen Nachlaß“, a. a. O., S. 25, 57 usw. [LW Bd. 38, S. 98/99, 131]
[99] A. a. O., S. 57. [131]
[100] A. a. O., S. 27. [100]
[101] A. a. O., S. 133. [202]
[102] A. a. O., S. 57. [131]
[103] Friedrich Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft“, Dietz Verlag, Berlin, 1952, S. 10.
[104] Lenin, a. a. O., S. 57. [131]
[105] A. a. O., S. 64. [137]
[106] A. a. O., S. 97. [168]
[107] A. a. O., S. 109. [180]
[108] Ebenda.
[109] A. a. O., S. 98. [169]
[110] A. a. O., S. 110, 116, 123. [181, 186, 193]
[111] A. a. O., S. 202. [253]
[112] Ebenda. [statt „Aussonderung“ steht hier: *entnehmen*]
[113] A. a. O., S. 212. [263]
[114] A. a. O., S. 249. [316]
[115] Lenin, „Werke“, Band 19, S. 3.
[116] Lenin, „Werke“, Band 21, S. 42.
[117] In: „Aus dem philosophischen Nachlaß“, a. a. O., S. 267. [323]

gen, so z. B. „kritische Aneignung“[118]. Andernorts spricht Lenin von einem „*Überbleibsel* des Hegelianertums, aus dem der wissenschaftliche Sozialismus hervorgegangen ist.“[119]

Die Fülle dieser, den Anknüpfungs-Tatbestand erläuternden oder präzisierenden Ausdrücke überrascht keineswegs. Sie ist Garant für den Reichtum des Marxismus, der keinerlei dogmatische oder in feste Formeln gepreßte Sicht dieses einmaligen philosophie-geschichtlichen Vorgangs zuläßt. Dem Reichtum der tatsächlichen Anknüpfungsmöglichkeiten des Marxismus an Hegel entspricht – als Widerspiegelung dieser Fülle – der Reichtum der spezifischen Knüpfungen und ihre terminologische Variationsbreite.

Dabei gilt, wie T. I. Oiserman auf dem Wiener Philosophie-Kongreß 1968 hervorhob[120], daß der Marxismus „nicht nur historisch, sondern auch logisch an Hegel anknüpft“. Dieses Anknüpfen ist kein Zwang im äußeren Sinne.[121] Seine Notwendigkeit resultiert aus der Änderung des Denkens infolge der Veränderungen aller das Denken bestimmenden und letztinstantiell prägenden Faktoren.

Keine dieser zahlreichen – und jederzeit erweiterungsfähigen – Kennzeichnungen stört das Grundanliegen des marxistischen Hegel-Verständnisses: *Hegel begreifen*. Daß dieses „Begreifen“ Hegels gleichzeitig die Geburt des andern, außer-hegelischen Philosophierens bedeutet, bleibt dem Marxismus immer bewußt. Lenin spricht daher – den Vorgang als eine *Stufe* dieses Begreifens andeutend – vom „‚Vorabend‘ des Umschlagens“[122], wenn er dies „Hegel-Begreifen“ in den Griff nimmt. Das *Begreifen Hegels* führt zum *Umschlag* der Philosophie, zur Ablösung der Hegelschen Philosophie und aller idealistischen „Hegelei“ durch den Marxismus und im Marxismus als der reifsten Philosophie des Materialismus. Hier wird als Endergebnis des „Umschlags“ die Hegelsche Philosophie als Bestandteil des philosophischen „Erbes“ aufgenommen und *verteidigt*.

Dieses „Begreifen“ nimmt auf die Eigentümlichkeit der Hegelschen Philosophie Rücksicht. Im „Begreifen“ reift zugleich das Greifen nach dem Richtigen, Wahren, dem Resultat der Hegel-*Kritik,* die vom Begriff zum Gegenstand zurückfindet. Marx sagte: „Dies *Begreifen* besteht aber nicht, wie Hegel meinte, darin, die Bestimmungen des logischen Begriffs überall wieder zu erkennen, sondern die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes zu fassen.“[123] Dies bedeutet, daß Hegels logische „Eigentümlichkeiten“ klar präzisiert *und kritisiert* werden. Dann gelingt es der „wahrhaft philosophischen Kritik“, die „Widersprüche“ (in Hegel und zwischen [233] „Hegel“ und der Realität) nicht nur als „bestehend“ aufzuzeigen. Diese Kritik hat zu „erklären“. „Sie begreift“ die „Genesis“ der Widersprüche und Fehler, aber auch „ihre Notwendigkeit. Sie faßt sie in ihrer *eigentümlichen* Bedeutung.“

Anhand der Hegel-Kritik gewinnt Marx die Leitprinzipien aller materialistischen Kritik. Diese Grundsätze führen zur Allseitigkeit der Kritik, zur Erklärung der kritisierten Philosophie aus ihrem Entstehen, ihren Quellen, ihrer Umgebung, ihrer notwendigen Formung und ihres notwendigen Inhalts genauso wie zur Berücksichtigung der Wirkung dieser Philosophie und damit zu ihrer Überwindung. Denn: wie Marx bereits in seiner ersten großen Hegel-Kritik immer wieder ansetzte, die Frage *cui bono*? muß nicht etwa personell, sondern klassenmäßig

[118] So: z. B. A. Kerimow, „Freiheit, Recht, Gesetzlichkeit“. Berlin, 1962, S. 1.
[119] Lenin, „Werke“, Band 1, S. 157.
[120] Referat „Hegel, Marx und die Gegenwart“, abgedruckt in Band II der Kongreß-Protokolle, Wien, Herder-Verlag, S. 92 ff.
[121] Dieses Moment der *zwangsweisen* Folge Marxens auf Hegel nimmt Ernst Kux in „Karl Marx – die revolutionäre Konfession“, Rentsch-Verlag, Zürich, 1967, S. 31, in negativer Sicht. Er sagt: „Marx ist nicht die konsequente Folge von Hegel ...“.
[122] In: „Aus dem philosophischen Nachlaß“, a. a. O., S. 87. [LW Bd. 38, S. 158]
[123] In: „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“, in: Marx/Engels, „Werke“, Band 1, S. 296.

gestellt werden. Sie wirkt als wesentlicher Bestandteil einer marxistischen Kritik und fordert bei jedem Denkoperat Berücksichtigung.

Auch die bekannte Redewendung vom „auf dem Kopf stehen“ der Hegelschen Philosophie, die insbesondere bei der Gegenüberstellung der marxistischen Dialektik gegenüber der idealistischen Hegelschen Dialektik am Platze ist, stellt eine Sonderform von „Anknüpfungs“-Möglichkeiten dar. Nun kann aber dieser Ausdruck *verschieden* angegangen werden, von dem, der auf den Kopf stellt und daher auf dem Kopfe steht, und von dem, der die Dinge wieder richtig, also auf die Füße, stellt. Indem Hegel philosophische Grundbefunde auf den Kopf stellte und Marx/Engels sie wieder richtig stellten, stellten diese zugleich nunmehr Hegel „auf den Kopf“. Wird dieser Vorgang vom Materialismus aus gesehen, wie es Lenin mit den Worten: „Engels hatte recht, daß das System Hegels ein auf den Kopf gestellter Materialismus sei“[124], vornimmt, so wird das Auf-die-Füße-Stellen zugleich ein Auf-den-Kopf-Stellen des Falschen, des Un-Materialistischen. Es wird das Falsche nun auch als Falsches sichtbar in eine anormale Lage gebracht. Sein un-rektifizierter Zustand wird zum *Zeichen* des Falschen.

Als Lenin Paul Volkmann vorwarf, daß er die „Hegelei ... nicht begriffen“ habe[125], meinte er die Frage der „Abkunft“ des Marxismus von Hegel, die Art und Weise der „Anknüpfung“ an Hegel, die er in diesem Zusammenhang als *möglichen* Kreis, aber als Kreis, der sich einer Spirale nähert, ja unendlich nähert, darstellte. Das Beispiel dieser Denkfigur schließt nicht aus, daß der kurvenmäßig festzuhaltende Punkt des Kreises, der die „Umstülpung“ darstellt und repräsentiert, ein Moment der „Anknüpfung“ bietet. Aber er liegt bereits auf „höherer Ebene“, eben auf der unendlich aufsteigenden Spirale, die das unter dem punktuellen Blick Liegende wohl auf-, aber niemals wegnimmt.

Auch „Entfernung“ kann eine Form von „Anknüpfung“ sein, insbesondere die „progressive Entfernung“, wie sie Auguste Cornu annimmt.[126] Der Abstand zwischen Hegel und Marx/Engels wächst mit dem Reifen der marxistischen Philosophie. Aber nicht etwa so, daß Geknüpftes wieder aufgeknüpft, zurückgeknüpft werden würde. Es wird – wenn das Bild durch-[234]gehalten werden soll – höchstens nicht mehr weiter geknüpft. Oder: das bereits Geknüpfte wird nun reicher ausgestattet, sicherer und qualitativ wirksamer mit anderem verbunden und bei einer neuartigen Knüpfweise vervollständigt. Das Erstgeknüpfte wird *Bestandteil* eines Gesamtwerkes, das teilweise nur noch im Knüpf-Stoff seinen Ausgang festhält. Der Ausgang verliert sein eigenes Gesicht; er geht im Ganzen mit auf.

Der Denkvorgang kann vom nachfolgenden Marxismus reicher und geschichtlich zusammenhängender gesehen werden als von Marx/Engels selbst. Der alte hermeneutische Grundsatz des Besserverstehens des Späteren und Beurteilers eines anderen Denkvorgangs greift zwar nicht in der Weise durch, daß der Nachfolger mehr und treffender urteilen könnte; aber der Spätere sieht – und diese Erkenntnis kann die eigentliche Hermeneutik nicht vermitteln, sondern nur der dialektische Materialismus – die *Wirkung* dieser Vorgänge in ihrer Beständigkeit und geschichtlich geprüften Ausdauer.

Wie haben Marx/Engels dieses ihr Verhältnis zu Hegel gesehen? Dabei kommt es nicht so sehr darauf an, festzuhalten, in welche Worte sie selbst diese Beziehung gekleidet haben, sondern wie sie dieselbe in ihren Werken übten, handhabten.

Der immanenten Kritik[127] stellt Marx seiner Hegel-Deutung sofort ein generalisierendes Moment bei, das den Schlüssel für alle folgenden kritischen Schritte abgeben soll. Es lautet:

---

[124] In: „Aus dem philosophischen Nachlaß“, a. a. O., S. 159. [LW Bd. 38, S. 226]
[125] In: „Zur Frage der Dialektik“, abgedruckt in: „Aus dem philosophischen Nachlaß“, a. a. O., S. 288/289. [343]
[126] In: „Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk“, deutsche Ausgabe, Aufbau-Verlag, Berlin, 1953, Band I.
[127] Siehe: „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“, a. a. O., S. 239, 258, 269, 276, 290 ff.

Mystik, Mystifikation, Mystizismus.[128] Es muß festgehalten werden, daß diese Zeichnung das zeitlich erste selbständige Urteil des jungen Marx über Hegel abgibt. Es entstammt dem Jahre 1843 und zerstört alle Märchen von einer Ausgangs-„Hegelei" Marxens. Wenn heute die Marx-Verfälschungs-Sucht der sogenannten „abendländischen" Philosophie immer wieder auf die Dissertation und die dortige „Hegelei" Marxens abhebt, so geschieht dies in der Absicht, Marx und den Marxismus zu verflachen (der eigentlich zutreffende Ausdruck würde lauten: zu verhegeln). Bereits in der Dissertation zeichnen sich Kräfte und Keime der *Selbständigkeit* des Marxschen Denkens ab. Hier kommt schon der Gedanke auf, daß über Hegel hinausgegangen werden muß, ja, daß die „Grundlage der Philosophie *in einem anderen Elemente*" gefunden werden müsse. Den Gedanken, *über Hegel hinaus* in einem „anderen Gebiet" das Heil der Philosophie zu suchen, tastete auch Moses Hess in seiner „Philosophie der Tat" (1841) ab. In „Die europäische Triarchie"[129] meint er: „Das Positive muß jetzt in einem *anderen* Gebiet als der Theoria gesucht werden." Das war deutlich auf Hegel gezielt, dessen Philosophie Hess „eine Philosophie der Vergangenheit" war.

Auch die neuerdings vielfach erwähnten Vorarbeiten und Zusatzbemerkungen Marxens zu seiner Dissertation, die Hegels „Akkomodation" rechtfertigen, ja fast entschuldigen wollten, können als Keimformen einer materialistischen Deutung Hegels genommen werden: der Klassengehalt der Philosophie macht sich bemerkbar. Der Autor entschuldigt diese Haltung Hegels als Klassen-Haltung, über die er eben nicht hinaus konnte. [235] Hegels Gesichtskreis konnte nicht weiter reichen als sein Klassen-Standpunkt. Daher die Anbiederung an das Bestehende, das die Hegelsche Philosophie in seinen Variationen und Entwicklungen widerspiegelt.

Der Versuch, aus dem Studenten Marx, ja schon aus dem Gymnasiasten, Bleibendes für das marxistische Hegel-Verständnis zu gewinnen, darf nicht überbewertet werden.[130] Allein schon die Tatsache, daß sich hier für das idealistische Hegel-Bild der *Tummelplatz der Revisionisten und Konvertiten* öffnet, fordert die wissenschaftliche Betrachtung zu größter Vorsicht heraus. Neuerdings hat der Konvertit Günther Hillmann in seiner kleinlichen, den Anschein besonderer Gelehrsamkeit vortäuschenden scholastischen Manier hier angesetzt.[131] Indem er pedantisch und aufdringlich einige Kennzeichnungen des jungen Marx durch Georg Mende und Auguste Cornu hinsichtlich der benützten Ausdrücke bekrittelt, übersieht er allenthalben den *philosophischen* Zusammenhang oder Widerpart. Diese wurzeln im Gedanken, nicht so sehr im Ausdruck und der Ausdrucksform. Wenn – um ein Beispiel anzuführen – Hillmann den Themistokles-Vergleich Marxens lediglich als Objekt-Tausch wertete, so belegt dies, daß ihm der große geschichtliche Vorwurf des Überwechselns der menschlichen Lebens- und Denkweise vom Land zum Meer als ein historisch-griechisches Element nicht verständlich wird. Hegel hatte sehr häufig dieses Übergreifen des Menschen zum Meere nicht nur als kommerziell und ökonomisch, technisch und organisatorisch wichtig dargestellt, sondern auch als geistesgeschichtlich und damit für das *Denken* des Menschen relevant. Indem der Mensch sich des Mee-

[128] A. a. O., S. 206: „logischer, pantheistischer Mystizismus"; S. 208: „Mystisches Resultat"; S. 211: „Produkt des Mystizismus"; S. 224: „auf eine mystische Weise"; S. 224: „die mystische Idee"; S. 241: „Eindruck des Mystischen und Tiefen"; S. 265: „abstrakter Mystizismus"; S. 287: „mystische Weise, Mystizismus, Mysterium"; S. 291: „mystische Fortsetzung"; S. 292: „spekulatives Mysterium der Logik" u. a. Fundstellen.

[129] Leipzig, 1841, S. 24.

[130] Neuausgabe von Georg Mende und Ernst Günther Schmidt in den „Jenaer Reden" der Friedrich-Schiller-Universität, 1964. Mende hält (S. 12) fest, daß Marx zur Zeit seiner Dissertation ein „Junghegelianer ganz besonderer Prägung" war. Die „Vorbemerkungen" Mendes zu dieser Neuausgabe führten zu [382] naiven Angriffen des Konvertiten Günther Hillmann („Marx und Hegel. Von der Spekulation zur Dialektik", Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1966), die nur im Zuge einer allgemeinen Einschätzung der Thesen Hillmanns widerlegt werden konnten. Siehe: Wilhelm Raimund Beyer, „Tendenzen bundesdeutscher Marxbeschäftigung", Verlag Pahl-Rugenstein, Köln, 1968, S. 52 ff.

[131] „Marx und Hegel. Von der Spekulation zur Dialektik", Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1966.

res als seines *Lebens-Elements* bemächtigt, tauscht er nicht ein Objekt seiner Betätigung – sondern setzt sich selbst in eine neue Umgebung, die sein ganzes Leben und Denken ändert, verlagert, erneuert. Das Meer begründet – wie Hegel sagt – „eine eigene Lebensweise". Im „Meer liegt das eigentümliche Hinaus", das „das Prinzip der Freiheit" dem europäischen Staatsdenken „vermittelt".[132] Der Themistokles-Vergleich ist also ungemein tragfähig und gedankenreich. Das sieht der Marxismus, der nicht schulmeisterlich mit Zitaten aufwartet, sondern sich an die Denk-Prinzipien hält. Seine Näherungs- und Entfremdungsberechnungen interessieren daher als philosophische Größen ebenso wie die benützten Vergleiche und Bilder.

Deshalb muß der Marxismus jedes *revisionistische* Hegel-Bild ablehnen, weil es nur „Modifikatiönchen". armselige „Abweichungen" um der Originalität willen und geltungsbedürftige Sondermeinungen, aber kein Wissen beinhaltet. Hegel hat in der Vorrede zur Rechtsphilosophie diese „Revisionisten" ein für alle Male abgetan. Und es ist daher mehr als wunderlich, daß gerade die „Revisionisten", die sich neuerdings in einem eigenen Buchbande unter dieser selbstgewählten Bezeichnung sammeln[133], glauben, am Hegel-Bild des Marxismus ihre Übungen absolvieren zu können.

Wird Marxens zeitlich erste umfassende Stellungnahme zu Hegel, die „Kritik des Hegelschen Staatsrechts", im Ganzen betrachtet, so ergibt sich, daß der „Tadel" das Lob weitaus überwiegt. Zwar wird der Tadel noch nicht [236] von einem streng materialistisch ansetzenden Standpunkt aus ausgeführt. Meist ist es noch bloßer Empirismus, der zum Ausdruck kommt. Es reift aber bereits der Grund-Gedanke: „Hegel hat alles umgekehrt"[134], und „der wahre Weg wird auf den Kopf gestellt"[135].

Gleichzeitig erprobt Marx die Entlarvungs-Funktion der Kritik. Das *Geheimnis Hegels* wird entlüftet: es sind bei Hegel „immer wieder dieselben Kategorien ‚im Spiel'. Es kommt nur darauf an, für die entsprechenden konkreten Bestimmungen die entsprechenden abstrakten aufzufinden." Es kommt nicht darauf an, „eine alte Weltanschauung im Sinn einer neuen zu interpretieren"[136]. Es gilt das Gebot – Marx sagt es noch nicht wörtlich, aber es liegt greifbar nahe –, diese neue Weltanschauung *zu setzen* und mit ihrer Hilfe die Veränderungsaufgabe der Philosophie zu vollziehen.

Schließlich überwiegt bereits in dieser (ersten) Auseinandersetzung mit Hegel die Ablehnung, und zwar in einer dermaßen schroffen Weise, daß sie ob ihrer Grobheit willen selten zitiert wurde. Beim Aufzeigen eines immanenten Fehlers Hegels fällt das Schimpfwort „ekelhaft"[137] und alsdann die Charakterisierung „dummerweise"[138] für das Denkergebnis.

Im – scheinbaren – Gegensatz hierzu finden wir hier eine als zeitnah ansprechbare Rehabilitierung Hegels hinsichtlich der Entwicklung seines Standpunkts der „Moral". Sie belegt, daß Marx, auch wenn er es nicht ausdrücklich vermerkte, immer konkret-politisch zu denken wußte. Wenn Marx sagt:

> „Man hat Hegel vielfach angegriffen über seine Entwicklung der Moral. Er hat nichts getan als die Moral des modernen Staates und des modernen Privatrechts entwickelt.

[132] In: „Philosophie der Weltgeschichte", herausgegeben von Hoffmeister unter der Bezeichnung „Die Vernunft in der Geschichte", Meiner-Verlag, Hamburg, 1955, S. 197 ff., 211, 241 u. a.
[133] Der Band heißt zwar „Der Revisionismus", bei Kiepenheuer & Witsch, in Köln, 1965 von Leopold Labedz herausgegeben, aber die Mitarbeiter, der „Beraterstab" und vor allem die angezielten Denker sind eben „die Revisionisten".
[134] Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, in: a. a. O., S. 291.
[135] A. a. O., S. 242.
[136] A. a. O., S. 308.
[137] A. a. O., S. 330.
[138] A. a. O., S. 331.

> Man hat die Moral mehr vom Staate trennen, sie mehr emanzipieren wollen. Was hat man damit bewiesen? Daß die Trennung des jetzigen Staates von der Moral moralisch ist, daß die Moral unstaatlich und der Staat unmoralisch ist. Es ist vielmehr ein großes, obgleich nach einer Seite hin (...) unbewußtes Verdienst Hegels, der modernen Moral ihre wahre Stellung angewiesen zu haben.“[139]

Vergleichen wir hierzu den Versuch des „modernen“ Hegel-Interpreten Heimsoeth, der Hegelschen „Moral“ ihre „wahre Stellung“ im nationalsozialistischen Staate anzuweisen. Mit der – zutreffenden – Deutung Hegels in diesem Bereich der „Staats-Moral“ klassifizierte Heimsoeth doch nur diesen (seinen) Staat als „unmoralisch“, ein Ergebnis, das *damals* der Hegel-Interpret kaum, heute wohl freudig anzunehmen bereit sein wird. Letzten Endes aber wird die Frage der Moral des nationalsozialistischen Staates und seiner Nachfolge-Staatlichkeiten nicht von der Philosophie Heimsoeths, sondern von der Geschichte beantwortet. Diese wird weitaus eher nach der Berechtigung der Hegelschen Philosophie als nach der Hegel-Deutung Heimsoeths fragen.

Marx rückte in der „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“, die Hegel selbst weitaus eingehender anzielt als die ein halbes Jahr später niedergeschriebene „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie-Einleitung“, dermaßen weit von Hegel ab, daß die *Umkehrung* des landläufigen Urteils der westlichen [237] „abendländischen“ Philosophie, Marx sei von Hegel aus- und immer weiter von ihm weg-gegangen, zur Debatte ansteht. Der spätere Marx hat viel mehr „Hegel“, allerdings einen *gereinigten* „Hegel“, in seinen Gedanken als der Kritiker Marx des Jahres 1843. Erst als Marx in ständigem Hegel-Studium den „rationellen Kern Hegels“ als *ein Begreifen Hegels* erfaßt und verarbeitet hatte, konnte er zum echten, geschichtlich wertvollen Hegel den Weg finden, um diesen nicht mehr zu verlassen.

Die Frage des marxistischen *Abstands von Hegel* muß vom *Materialismus* gedeutet und gewertet werden. Die Eindringlichkeit, mit der Rugard Otto Gropp mehrfach diese Forderung erhob[140], war ein Gebot der Stunde. Als die idealistische Philosophie übergriff, war eine deutliche Grenzziehung am Platze. Viele der Abwehrmaßnahmen Gropps gegen die „Verhegelung“ des Marxismus haben heute noch aktuellen Gehalt. Wenn diese Verhegelungs-Versuche zu ihrer Unterstützung heute nicht mehr so sehr auf die Hegelsche Dialektik zurückgreifen, so ist dies ein Verdienst der genannten Veröffentlichungen. Der Vermengungsversuch einer Hegel-Marx-Verkehrung schöpft nunmehr vordringlich aus den „Frühschriften“ Marxens, insbesondere aus der Inaugural-Dissertation und aus den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844“, schlagwortartig: „aus dem Studenten und aus dem Pariser Marx.“ Daß in der Zwischenperiode der „Redakteur Marx“ mit eigenwil-

---

[139] A. a. O., S. 313.

[140] In: „Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus“, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1958. Derselbe: „Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels“, in: DZfPh 1954, S. 69 ff. und S. 344 ff. Das Grundkonzept Gropps: „Der dialektische Materialismus entstand nicht dadurch, daß Marx und Engels etwa die vorgefundene, d. h. Hegelsche Dialektik mit dem vorgefundenen mechanischen, metaphysischen Materialismus ‚verbunden‘ hätten ... Vielmehr ist die materialistische Dialektik auf neuen theoretischen Grundlagen als etwas Neues entstanden“ (DZfPh 1954, S. 345). Einige Formulierungen Gropps (z. B. hinsichtlich der „Logik“ des „Kapitals“, S. 361, a. a. O.) haben vielfach Bedenken ausgelöst. Auch Lenin sah im „Umstülpen“ der Hegelschen Dialektik durch Marx/Engels mehr als nur einen „Hinweis“ (Gropp, a. a. O., S. 361) „für die materialistische Auswertung“ der Hegelschen Dialektik. Gropps Ausführungen über die Hegelsche „Triade“ werden durch Hegel selbst widerlegt, der keineswegs so schematisch vorging, wie es seine Kollegheft nachschreibenden Schüler skizzenhaft festhielten, und auch weit mehr an die „Natur“ dachte, als Gropp berücksichtigt. In der „Geschichte der Philosophie“, Freundesvereins-ausgabe, Band 14, S. 254, hält Hegel fest: „statt drei haben wir im Natürlichen vier; die Mitte ist gedoppelt“. Der Gedanke findet sich auch an anderen Stellen bei Hegel. Siehe vor allem: „Wissenschaft der Logik“, Meiner-Verlags-Ausgabe, a. a. O., Band II, S. 498. Hegel bekennt sich hier zum Grundsatz einer „Quadruplizität“.

ligen und durchaus selbständigen Gedanken auftritt, wird von diesen Kreisen geflissentlich außer acht gelassen; denn gerade die *Selbständigkeit* des Marxschen Denkens soll widerlegt und durch eine *Abhängigkeit von Hegel* ersetzt werden.

Dabei wird die Aussage, Marx sei zunächst „Linkshegelianer“ gewesen, herangeholt und überbetont. Indem wir aufzeigten, daß die geschichtlich richtige Kennzeichnung dieser – wahrlich nur sehr lose zusammenhängenden – Gruppe eigentlich „Junghegelianer“ lautet, wird der politische Hintergedanke solcher Zeichnung aufgedeckt: die politische Linke soll als eine Verkennung Hegelscher Philosophie, als korrigierbare Lehre und als eine zum Scheitern verurteilte Doktrin abgetan werden. Bereits Ruge hatte in einem Brief an Prutz vom 8.1.1842 festgehalten, daß „die einzelnen Vertreter dieser ‚Richtung‘ auch wieder gegeneinander nuanciert sind“[141]. Da Marx namentlich genannt wird, dürfte die Stelle auf ihn hin gemünzt sein. Daß bereits 1842 (also *vor* der Niederschrift der Pariser Manuskripte) Marx als eigenwilliger und „nuancierter“ Philosoph genommen und ausgerechnet von Ruge so vorgestellt wird, verdient Beachtung. Man könnte – heute aus der Ferne und in Kenntnis der weiteren Entwicklung aller damaligen Junghegelianer – fast sagen: Marx war überhaupt kein Junghegelianer, allein schon deshalb, weil er *niemals* „*Hegelianer*“, sondern *immer Hegel-Kritiker* war. Zwar war Engels etwas stärker in diese Gedankenkreise der Junghegelianer verstrickt. Aber auch sein Jugend-Angriff gegen Schelling war *nicht ausschließlich* „*im Namen Hegels*“ erfolgt. Auch hier zeichnen sich eigene Gedankenwege ab.

[238] Neuerdings begegnet der *Zeitpunkt*, zu dem Marx die Trennung von Hegel vollzogen haben soll, erheblichem Interesse. Dabei muß nicht unbedingt ein bestimmter Kalendertermin ermittelt werden; wichtiger erscheint, *aus dem Denken Marxens heraus* den Beginn dieses Abstands zu ermitteln. Wer von Anfang an ein *selbständiges* Philosophieren bei Karl Marx als originelle Denkhaltung (unter Betonung des *kritischen* Moments und daher einer ausgangsmäßigen Plazierung Hegels als Kritik-Objekt!) ermittelt und diese Originalität in ihrem Wachstum würdigt, kann – wenn es unbedingt eine „Zäsur“ im Hegel-Bild Marxens geben soll – an den Brief Marxens an Arnold Ruge vom 20.3.1842[142] anknüpfen. Marx bestätigt hierbei das Urteil, das Ruge von ihm gewonnen und an Prutz weitergegeben hatte. Marx gesteht hier, daß er die „lästige Gefangenschaft in Hegels Darstellung“ auswechseln wolle. Zugleich wollte er damit auch den „Posaunenton“ mit „einer freieren, daher gründlicheren Darstellung verwechseln“.

Warum legt der Marxismus Wert darauf, die *Zäsur* vor allem *systematisch* auszumitteln und sich nicht mit einer Differenzen ausweisenden Strukturanalyse zu begnügen? Die beste Antwort gibt der Hegel- und Marx-Gegner Karl Raimund Popper. In seinem Kassandra-Ruf „Hegel, Marx und die Folgen“[143] sagt er: „*Einmal ein Hegelianer – immer ein Hegelianer*.“ Und – er hat von Hegel her gesehen, gar nicht so Unrecht. Da Marx bei einer geschichtlich tragfähigen Definition des Begriffes „Hegelianer“ niemals, trotz aller Zitierfreudigkeit journalistisch fleißiger Autoren, unter diese Rubrik einzureihen ist, sondern immer, selbst in der Periode seiner „Gefangenschaft in Hegels System“ ausgesprochener *Hegel-Kritiker* geblieben war, wird die Gefährlichkeit solcher Perennierungsversuche deutlich. Fast könnte man sagen: Es übe sich jeder Marxismus-Interpret genauso wie jeder Hegel-Betrachter darin, die Nähe

[141] Siehe: Ruges Briefwechsel, a. a. O., Band I, S. 259.
[142] Marx/Engels, „Werke“, Bd. 27, S. 400.
[143] Gesamtwerk: „Die offene Gesellschaft“, 2. Band, S. 274. Es fällt auf, daß Popper bei seiner leidenschaftlichen Anklage gegen Hegel und Marx letzten Endes doch nur den uralten Vorwurf, Hegel wie Marx seien „Kollektivisten“ [383] (S. 277), vorzutragen weiß. Bereits 120 Jahre vor Popper hatte das der Schweizer J. P. Romang, „Der neueste Pantheismus oder die junghegelsche Weltanschauung“, Zürich und Bern, 1848, S. 166 und 171, gesagt. Romang konstruiert eine „Verwandtschaft“ zwischen der Hegelschen, vor allem der junghegelschen Schule und dem Marxismus. In beiden Richtungen werde der Einzelexistenz zwar eine Bedeutung zugemessen, aber nur eine „vorübergehende“, eine, die „in dem steten Übergreifen des Allgemeinen stets aufgehoben“ wird.

oder Entfernung Marxens von Hegel irgendwie gradmäßig, zeitlich oder thematisch genau zu fixieren und durch eigenwillige Zeichnungen mit originellen „Modifikatiönchen“[144] zu bereichern. Franz Mehring sagt: „Marx war in seiner Jugend Hegelianer.“[145] B. Bigo hält dagegen fest: „Marx blieb sein ganzes Leben Hegelianer.“[146] Albert Massiczek meint, daß „Marx nur mit größtem Widerstreben für kurze Zeit Hegelianer“[147] war. Louis Althusser hinwiederum vertritt die These, daß sich Marx *von Anfang an* von den Junghegelianern unterschied.[148]

Der Katalog wäre fortzusetzen. Reinhart Klemens Maurer sieht ein dauerndes Bezugsverhältnis: „Marx – der genialste der Hegel-Epigonen.“[149] Engels schränkte den „Hegelianismus“ Marxens erheblich, auch zeitlich, ein und bekannte in einem Brief v. 28.9.1892 „M[arx] war damals Hegelianer“[150]. Bernstein hingegen rückt den ganzen Marxismus und Marx/Engels für immer in eine Hegel-Verstrickung und bezeichnet die Dialektik von Karl Marx als eine „hegelsche Falle“[151] Ludwig Stein meint, es sei „falsch, Marx schlechthin zu den Hegelianern zu zählen und ihn damit in jene bequeme Rumpelkammer zu werfen, die man für den Hegelianismus bereit hält. Wer philosophisch zu scheiden versteht, wird diese bequeme, aber oberflächliche Um-[239]stempelung Marxens zum Hegelianer abgeschmackt finden.“[152] T. I. Oiserman sieht bereits im „Vaterbrief“ Marxens von 1837 ganz schwache Trennstriche gegenüber Hegel.[153] Sein Gesamtbild mündet aber in das einzig richtige marxistische Hegel-Bild ein, das in keiner Weise auf unfruchtbare Streitereien wegen zeitlicher Zäsuren in der Hegel-Einschätzung abhebt, sondern Hegel *begreift* und damit gelten läßt: „Marx und Engels haben sozusagen den *wahren* Hegel entdeckt.“[154]

Wichtig bleibt für diese Fragen letzten Endes Marxens Selbsteinschätzung. Man muß den *Spott* dabei berücksichtigen, mit dem Marx und Engels jedes *unkritische* Verbleiben in Hegels System oder gar ein Wiederkäuen desselben, sei es zur Gänze, sei es zu einzelnen Themengebieten, überschütten. Dieser witzige, oft zynische Spott gegenüber allen unkritischen Hegeliaden hätte nicht so frisch und lebensnah ausfallen können, wenn nicht immer und von Anfang an eine *kritische* Haltung zu Hegel (allerdings erst mit zunehmender Ausbildung des dialektischen und des historischen Materialismus immer kräftiger anschwellend) vorgelegen hätte.[155]

Aus den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“[156] kann niemals eine besondere, über den allgemein bekannten Grad hinausgehende Hegel-Nähe Marxens abgelesen werden, wie dies heu-

---

[144] So Hegel in der Vorrede zur „Rechtsphilosophie“, Erstausgabe, Heidelberg, 1821, S. VI ff. Von Hegel stammt auch die Kennzeichnung mancher Philosophien als „aufgewärmter Kohl“.
[145] Franz Mehring, „Gesammelte Werke“, Dietz Verlag, Berlin, 1960, 13. Band, S. 431.
[146] In: „Marxisme et humanisme“, Paris, 1948, S. 34.
[147] In: „Der menschliche Mensch. Karl Marx’ jüdischer Humanismus“, Europa-Verlag, Wien, 1968, S. 344.
[148] In: „Pour Marx“, deutsche Ausgabe im Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main, 1968. Der Gedanke durchzieht das ganze Werk.
[149] In: „Endgeschichtliche Aspekte der Hegelschen Philosophie“, in: „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft“, München, 1968, 76. Jahrgang, S. 91.
[150] Marx/Engels, „Werke“, Bd. 38, S. 481. Siehe hierzu auch: Franz Mehring, „Gesammelte Werke“, Band 13, S. 308, Fußnote.
[151] Zitat aus: „Geschichte der Philosophie“, herausgegeben von der sowjetischen Akademie der Wissenschaften, Band V. S. 9 (deutsche Ausgabe: Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1963).
[152] In: „Die soziale Frage im Lichte der Philosophie“, Stuttgart, 1897, S. 380.
[153] In: „Die Entstehung der marxistischen Philosophie“, deutsche Ausgabe, Berlin, Dietz Verlag, 1965, S. 38.
[154] A. a. O., S. 517.
[155] Beispiele lassen sich aus der Kritik an Proudhon und Lassalle zur Genüge anführen. So: Marx/Engels, „Werke“, Bd. 27, S. 12, 13, 371, 451. Es wird sogar vermerkt, daß Proudhon mit der dialectique hégélienne „renommiere“.
[156] Ausgabe: „Nationalökonomie und Philosophie“, Verlag G. Kiepenheuer, Köln, 1950. Herausgeber Erich Thier. Wenn hier nach dieser Ausgabe zitiert wird, so deshalb, weil die an und für sich als Zitatquelle in Betracht kommende Veröffentlichung in Band 3 der MEGA in den öffentlichen Bibliotheken durch Dauerleiher blockiert wird und für private Benutzer unerreichbar ist.

te vielfach versucht wird. Daß mit der erst 1931 bekannt gewordenen Studie Marxens ein philosophisches Politikum für die Gegenwart konstruiert werden sollte – ist bekannt. Hier fand man eine Chance von Einbaumöglichkeiten, um die politische Kraft und Geschlossenheit des Marxismus aufzulockern, „aufzuweichen" (wie es einmal auf einem westdeutschen Diskussionsabend hieß). Bereits die summierende Darstellung dieser „Manuskripte" als „*Die* Anthropologie des jungen Marx"[157] erhellt den politischen Verzerrungsversuch. Der „junge Marx", der „Hegelianer Marx", der „Pariser Marx", das sind *Bausteine* für die idealistischen Architekten der Gegenwart, die am Marxismus weiter-„bauen" und ihn durch eine „Anthropologie" „komplettieren" wollen (z. B. Sartre!). Aber: der „Pariser Marx" lehnt dies ab. Dazu muß man allerdings die Pariser Manuskripte ganz und in ihrem Zusammenhang (soweit ein solcher bei dem Charakter des Vorläufigen, bei den Streichungen und Umstellungen aufscheint) lesen und deuten.

Marx hat sich eine theologische Umdeutung, wie sie heute besonders von der evangelischen Seite an seinen „Pariser Manuskripten" geübt wird, von vornherein verbeten. Es ist nichts Ernsthaftes damit gewonnen, daß Marxens Hegel-Kritik nun als „*existentielle*" Hegel-Kritik vor- und so Kierkegaard gegenüber-gestellt wird.[158] Deshalb gibt Erich Thier – und in seinem Gefolge eine unübersehbare Zitatflut aus den „Pariser Manuskripten" – den Einführungsworten Adoratskijs in der MEGA-Ausgabe den Vorwurf bei: „es fehlt jeder Verweis auf die grundlegende anthropologische Ausrichtung und Basierung des damaligen (sc. Pariser) Systems"[159]. Die Ablehnung weiter Sicht-Chancen aus dem Zusammenhang dieser Pariser Manuskripte läßt für diese theologische Umdeutung die bescheiden vorgetragene, aber doch ge-[240]zielte „Kernfrage" aufkommen, ob die in den Pariser Manuskripten ersichtliche Dialektik, die „die Geschichtlichkeit als im Wesen des Menschen angelegte begreifende Dialektik"[160] aufhellt, noch mit der materialistischen Dialektik oder gar mit der, allen modernen Theologen so unbequemen Naturdialektik Engels' gleichgesetzt oder wenigstens als Vorform dieser angesehen werden könne.

Es ist dies derselbe Erich Thier, der es einfach nicht verstehen kann[161], daß ein katholischer Gelehrter wie Marcel Reding[162] das „*Gespräch mit dem Kommunismus*" wagt, noch dazu – das muß festgehalten werden – unter dem unglücklichen Aspekt einer „Bereicherung des Marxismus mit aristotelisch-thomistischen Gedanken". Aber: selbst dies können einzelne evangelische Theoretiker nicht vertragen, sie „erstaunen" darüber. Diese *Furcht vor dem Gespräch*[163], philosophisch heute als *Furcht vor dem Hegel-Gespräch* bekannt, hat politische Parallelen, teilweise dort ihre Quellen.[164]

Marx hat in der „Auseinandersetzung" mit Hegel sich von vornherein gegen die „theologische Karikatur" gewandt.[165] Er hat aber gleichzeitig betont, daß diese Karikatur eine ihrer Quellen in Hegel hat oder wenigstens haben kann, und zwar in der Hegelschen Lehre von der Transzendenz. Marx hatte sich eine eingehende Darstellung des „Verfaulungsprozesses" der Philosophie vorbehalten, um die Rolle der Theologie hierbei zu beleuchten. Wenn,

[157] So die einführende Darstellung Thiers zu der genannten Ausgabe.
[158] Ausführungen Thiers, a. a. O., S. 121.
[159] A. a. O., S. 124.
[160] Ebenda.
[161] In: ARSPh XLV (1), S. 107.
[162] Vor allem: „Der politische Atheismus", Graz, Styria-Verlag, 1957.
[163] *Echtes* Gespräch bleibt offen. Wenn der Heilige Stuhl aus Angst vor offenen philosophischen Diskussionen im Jahre 1968 „Richtlinien" hierfür aufstellt und als verbindlich erklärt, regrediert er das Gespräch zur Verkündung des Apostolats der kath. Kirche.
[164] Vielfach wird von den „Abendländern" ein solches Gespräch, bevor es noch beginnt und um es zu verhindern, als „Verrat" bezeichnet. In Wirklichkeit ist [384] dies „*Angst* vor dem Gespräch", Ausfluß des Gefühls des Ungenügens, der Unsicherheit, der Unterlegenheit.
[165] Marx, „Nationalökonomie und Philosophie", a. a. O., S. 136.

wie Erich Thier stolz bemerkt, „eine wirkliche Auseinandersetzung mit der frühen marxistischen Anthropologie“ zwar nicht vom Marxismus vollzogen wird, „hingegen von christlicher Seite vorliegt“[166], und wenn diese Auseinandersetzung auf dem Boden der Hegelschen Philosophie und deren *Wirkung* gesucht wird, so muß es sich die *theologische* „*Hegelei*“ gefallen lassen, daß die von Marx zitierte „historische Nemesis“[167] ebenfalls mit in den philosophischen Griff genommen wird. Es kann doch gesagt werden: Der „faule Fleck in der Philosophie“, den Marx in der Theologie erkannte, wird heute betont gezeigt und *als theologische Hegel-Deutung* produziert. „Diese interessante Gerechtigkeit der Geschichte“, die der junge Marx hier noch sehr unbegründet und ohne Hinweis auf ihre Quelle als Diktum einbringt, den „Verfaulungsprozeß der Philosophie“ an sich selbst darzustellen, kann an der Hegelforschung der von Thier zitierten „christlichen“ Philosophen[168] erhärtet werden. Ja, die gesamte theologische „Hegelei“ der Gegenwart, die im Blick auf den Marxismus den Menschen in einer zentral gesetzten Ausformung vorstellt, ist nichts anderes *als dieser Verfaulungsprozeß* der gegenwärtigen Philosophie selbst. Die Theologie vollzieht ihn an und mit sich selbst.

Die moderne „Anthropologie“ dieser „Hegelei“ verfällt in den gleichen Fehler wie Hegel. Nur um die Veränderungsaufgabe des politischen Menschen ja nicht aus der Philosophie abzulesen, wozu selbstverständlich auch eine *philosophische* Argumentation der Organisationsmöglichkeiten des *arbeitenden* Menschen rechnet, wird „der *falsche* Positivismus“, der „nur *scheinbare*[...] Kritizismus Hegels“[169] wiederholt. So reift dieser merkwürdige hegelische Mensch, der sich im Höheren nur wiederfindet als eine Selbstbestätigung, [241] so reift das politische Konzept der Machthaber der sogenannten „abendländischen“ Welt, die ihren Untertanen gestatten, ihre Selbstentäußerung, ihre Entfremdung voll und ganz zu erkennen, wenn, ja wenn sie dieses, ihr Dasein dann nur wieder bestätigen, sich also mit der Erkenntnis der Fehlzustände begnügen und diese durch eine rein geistige Aufhebung (alias: Hinweg-Rederei) bestätigen. Für diesen „modernen“ Menschen gilt, was Marx sagte: „[D]er selbstbewußte Mensch, insofern er die geistige Welt – oder das geistige allgemeine Dasein seiner Welt – als Selbstentäußerung erkannt und aufgehoben hat, er dieselbe dennoch wieder in dieser entäußerten Gestalt bestätigt und als wahres Dasein ausgibt, sie wieder herstellt, *in seinem Anderssein* als solchem bei sich zu sein vorgibt, also nach Aufhebung z. B. der Religion als eines Produkts der Selbstentäußerung, dennoch in der *Religion* als *Religion* sich bestätigt findet.“[170]

Die theologisierende Philosophie des Abendlands geht nicht anders vor. Was sie als „Selbstentäußerung“ erkennt und zuläßt, das bestätigt sie wiederum als solches. Die Daseinsbejahung wird zur Bejahung des Daseins in seinem Anderssein. Das Aufgehobene – bleibt. Es rechtfertigt sich erst durch diese seine „Aufhebung“. Recht, Politik, Religion – die geistigen Bereiche des modernen Menschen –, sie alle belegen diesen „hegelischen“, diesen theologisierenden, diesen von Marx zutiefst kritisierten und rundweg als falsch, als Umkehrung, als Verkehrung bezeichneten Zustand: Sein ist in seinem Anderssein als solchem bei sich.[171] Das Ungenügende wird „Wahres“. „Bei Hegel ist die Negation der Negation daher nicht die Bestätigung des wahren Wesens, eben durch Negation der Negation des Scheinwesens, sondern

[166] A. a. O., S. 125.
[167] A. a. O., S. 137.
[168] So z. B. Walter Dirks, „Marxismus in christlicher Sicht“, in: „Frankfurter Hefte“, 1947, S. 125 ff.
[169] Karl Marx, „Nationalökonomie und Philosophie“, a. a. O., S. 254. [MEW Bd. 40, S. 581]
[170] Ebenda.
[171] Die Rechtfertigung des als ein Scheinwesen Hingestellten findet sich im gesamten Bereich des modernen Staates kapitalistischer Ordnung, z. B. bei Wahlen, Regierungsrücktritten (die nicht vollzogen werden!), Ausreden, Neujahrsreden, Finanzierungsvorgängen, Dotierungen, Entwicklungshilfen usw.

die Bestätigung des Scheinwesens oder des sich entfremdeten Wesens in seiner Verneinung oder die Verneinung dieses Scheinwesens als eines gegenständlichen, außer dem Menschen hausenden und von ihm unabhängigen Wesens und seine Verwandlung in das Subjekt.“[172]

Es fällt dabei auf, daß die gleiche Philosophie, die heute möglichst viel „Hegel“ in Marx hineinlesen will, ihrem eigenen Rezept, der „Ontologie des Noch-nicht-Seins“, die Anwendung versagt. Vom Materialismus aus stellt sich die Frage anders: Was lagen für Keime, für Vorformen materialistischen Denkens in den *Früharbeiten* der Klassiker des Marxismus? *Die Sucharbeit hat nicht die Restbestände des Hegelianismus, sondern die Frühbestände des Materialismus herauszuschälen*. Das, was noch nicht da ist (damals noch nicht da war), das, was im Noch-nicht-Sein schon ein „Sein“, also ein „Werden“ verriet, das, was zum Werden *drängte* und als Neues schöpferisch vorzudringen versprach, das muß erforscht und gesucht werden. Es muß nicht unbedingt nur an die Stellen gedacht werden, wo sich das Denken von der Materie her, der Denkansatz von einem dem menschlichen Bewußtsein Vorgegebenen und außerhalb dieses Bewußtseins Seienden anzusiedeln beginnt. Es genügt schon – denn es handelt sich um *Frühschriften*, um die bei jedem Philosophen, auch bei den heutigen Groß-, Staats-, Mode- und Hofphilosophen, doch so unausgeglichene Zeit der Dissertationen, der ersten Publikatio-[242]nen, der philosophischen Pubertät –, wenn dargetan wird, daß der philosophische Ausgangspunkt von der Idee her, vom Hegelschen Geist her, *als ungenügend und unbefriedigend empfunden wurde und nach neuen Wegen gesucht wird*.

Bei solcher Schau wird Hegels Größe geschichtlich genommen und richtig erkannt. Dann stört es ernsthafte Philosophie nicht, wenn die Frühschritte von Marx und Engels einige *Hegeliaden* begleiten. Der *Zweifel* an diesen ist zugleich die *Befreiung* von ihrer Unfruchtbarkeit. Wird die Linie des Materialismus als eine entwicklungsbedingte gesehen, so gewinnt das Auftreten von Marx/Engels *von Anfang an* Wert, indem gerade das Reifen zum Materialismus, ihre Schöpfung des dialektischen Materialismus *als auf der Stufe der nachhegelischen Philosophie notwendig* erscheint.

Das *Abrücken von Hegel* stellt sich als Prozeß des Erstarkens der hegel-kritischen Ansätze der Begründer des Marxismus. Ein *bewußtseins-mäßiges* Erfassen dieses Wachsens der kritischen Elemente als Wissen um den Standort, um das denkerische Ringen repräsentiert: *Selbstbewußtsein, reifendes Selbstbewußtsein*. Der Idealismus neigt dazu, diesen Wachstumsprozeß Marxens vordringlich in phänomenologischer Haltung anzugehen und die frühen Hegel-Bemerkungen bis zur endgültigen Position des Pariser Marx als *Vorwurf*, später als geschichtlichen, sich manifestierenden und unfertig gelassenen *Entwurf*, abgeschwächt sogar nur als nach jeder Richtung hin offenen *Wurf* zu nehmen. Eine bewußtseinsmäßige Konzeption muß auch das Selbstbewußtsein des Philosophen bedenken. Und Marx war sich von Anfang an – auch in der Konzeption von Bewußtsein – des Unterschiedes zu Hegel bewußt. Er öffnete dem Sich-selbst-bewußt-Werden weitaus reichere und variablere Konfigurationen, als es der Hegelsche „Geist“ je vermochte. Schon die Debatten um das preußische Holzdiebstahlgesetz, die Fragen der Emanzipation des Judentums, die Lage der Mosel-Bauern und andere von Marx aufgegriffene konkrete Themen lassen – in philosophischer Relevanz – ein *Kollektiv-Bewußtsein* als Subjekt geschichtlichen Handelns (nicht nur Leidens und Erleidens!) aufscheinen, das sich weitgehend und, vor allem wegen seiner materiell fundierten Situation, grundlegend von Hegelschen Bewußtseinsstufen unterscheidet. Diese Differenz tendiert zum logisch faßbaren Unterschied aller Subjektivität. Wenn Bruno Liebrucks Hegels Logik denunziert[173]: *incipit tragödia conscientiae* [Die Tragödie des Selbstbewußtseins beginnt], so antwortet der Marxismus: Mit der *Hegel-Kritik* beginnt der Siegeslauf des sich

[172] A. a. O., S. 255. [Ebenda]
[173] In: „Sprache und Bewußtsein“, a. a. O., Band IV, S. 217.

selbst bewußt werdenden Bewußtseins der Arbeiterklasse – eines, wie Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ sagt: „Wir“ – das sich als nicht nur historisch, sondern auch logisch faßbare Kategorie dem philosophischen Zugriff öffnet. Das *Kollektiv* reift – immer im Zuge des Fortschritts der Hegel-Kritik gewürdigt – nicht nur als Denkfigur, sondern als Subjekt des Denkens und damit den revolutionären Gehalt jeden Denkens zur Evidenz bringend. Das Kollektiv löst sich aus seinen Ansätzen in der Hegelschen Geist-Philosophie und tritt mit Marx, Engels und Lenin auch in der Philosophie seinen weltgeschichtlichen Gang an.

[243] Das Grundübel der falschen Hegel-Bilder stammt aus der Isolierung Hegels, aus der Ausklammerung Hegels aus der Grundkonzeption der Philosophie: aus der *Frage des philosophischen Herangehens* an die dem Menschen gestellten Probleme. Wird der Materialismus als die wissenschaftlicher Grundlegung allein gerecht werdende Ausarbeitung der dem Menschen vor- und auf-gegebenen Seinsverhältnisse genommen, wird der dialektische Materialismus, die Tat von Marx/Engels, *in der Entwicklungslinie des Materialismus* erkannt, so muß sich notwendig ein vollkommen anderes, ja geradezu ein mit diesen „anderen“ Bildern unvergleichbares, unvergleichliches Hegel-Bild ergeben.

Und ein weiteres Übel der idealistischen „Hegelei“ älterer und moderner Prägung bildet die *Überheblichkeit* des Kritikers. Das marxistische Hegel-Bild, das sich seiner Historizität, aber auch vor allem seiner Qualität bewußt bleibt, nimmt das *Hegel-Begreifen* und weniger das *Hegel-Verstehen* zum Ziel. Dies ist ein Mehr, weil das Begriffene das Verständnis des Begriffenen beinhaltet. Wenn Wilhelm Windelband meinte[174]: „Das Geschlecht, das Hegels Phänomenologie des Geistes verstehen konnte, ist im Aussterben“, so konnte er dabei nur die idealistische Hegel-Beschäftigung im Auge haben. Der Marxismus, und gerade der Marxismus der Gegenwart, hat die „Phänomenologie“ nicht nur „verstanden“, sondern *begriffen*, begriffen als die höchste Stufe des Idealismus, als Prätension eines Sich-selbst-bewußt-Werdens-des-Geistes. Das „Anknüpfen“ an Hegel wäre ungerechtfertigt und geschichtlich unhaltbar, wenn „Hegel“ nicht die ganze Hegelsche Philosophie *als Begriff* (und nicht als Verstehensbereitschaft oder als Verständnis!) einem solchen Vorgang zur Verfügung stellen würde.

So gesehen, stellt die Bezeichnung „Anknüpfung“ von Marx/Engels an Hegel lediglich den *allgemeinen* Aspekt dieses Vorgangs dar. Von ihm aus ist weiter fortzufahren zum *konkreten*, zum themenweise und historisch variierenden Hegel-Bezug. Zahlreiche Möglichkeiten bieten sich an, um diese Anknüpfung“ zu konkretisieren. Damit ist eine Scheidung des Positiven vom Negativen der Hegelschen Philosophie geboten. Eine *konkrete* Denkbeziehung zu Hegel, bzw. die Darstellung einer solchen, muß Farbe bekennen; sie muß das Dauernde, Echte vom Negativen scheiden. „Hegelei“ hat daher nur einen Wert, wenn sie die *Funktion einer Scheide-Anstalt* vollzieht. Soweit – und weite Partien der sogenannten „abendländischen“ Hegelei verfallen diesem Fehler – „Hegelei“ nur in einem „Reden“ um Hegel, in einem Zitieren von Hegel verharrt und die *Frage „zu“ Hegel* nicht konkret stellt, bestätigt sie eben nur das ausgangsmäßig „Aufgehobene“, ihre eigene Qualität in der Qualität „Hegel“. „Diese philosophische Auflösung“ wird zur „Wiederherstellung der vorhandenen Empirie“ – wie es Hegel selbst getan und wie es Marx an ihm gerügt hatte.[175] Um diesen Abstand innerhalb der Hegel-Beschäftigung auch terminologisch festzuhalten, hat der Marxismus die Erscheinungsformen aller „*Hegelei*“ dem Idealismus und seiner Schwatzhaftig-[244]keit überlassen und sich auf die Erarbeitung des Positiven aus Hegel im Rahmen des philosophischen „*Erbes*“ beschränkt.

Innerhalb des „Erbes“ ist es möglich, Licht- und Schattenseiten zu erspähen. Der junge Marx kommt zur „Aufdeckung der Fehler“ Hegels.[176] Sofort stellt er diesen „das Große an Hegel“

[174] In: „Geschichte der neueren Philosophie“, Tübingen, Mohr-Verlag, 1. Auflage 1878.
[175] Marx, „Nationalökonomie und Philosophie“, a. a. O., S. 241. [MEW Bd. 40, S. 573]
[176] A. a. O., S. 239. [Ebenda, S. 572]

gegenüber.[177] Dann werden „die Einseitigkeit und die Grenze Hegels“ in den Blick genommen.[178] Die „mystisierende Kritik“ Hegels wird entlarvt. „[A]lle Illusionen der Spekulation“ werden – konkret – aufgezeigt.[179] Das alles kann nicht mehr als „Hegel“ bezeichnet werden, als Gedankenoperation mit und um Hegels willen. Das alles sucht das „Hegel-Erbe“ zu finden, auszumitteln, festzuhalten, um es *innerhalb des ganzen philosophischen Erbes* für die Philosophie fruchtbar zu machen.

Nichts wäre verkehrter, als die Form des „Anknüpfens“ des Marxismus an Hegel in ein ein für allemal feststehendes Schema zu pressen. Das „Knüpfen“ kann jederzeit neu-geknüpft werden. Innerhalb des gesamten philosophischen Erbes kann das „Hegel-Erbe“ jederzeit neue Bezüge vermitteln. Nur muß der Vorgang der Anknüpfung und seiner konkreten Darstellungsweise *immer im Bereich des Materialismus* bleiben. Er ist durch seinen Ausgang festgelegt, so, wie jede Philosophie, will sie echt sein und zu richtigen Ergebnissen führen, einen festen Ausgangspunkt haben muß.

Einen solchen stellt als Denk-*Ansatz* der Marxismus. Von ihm her und nicht umgekehrt bewegt sich das Denken „zu Hegel“, zu Hegel hin. Dabei entdeckt dieses Denken, das insoweit domestiziert bleibt – um einen aus der modernen französischen Philosophie entlehnten Ausdruck für die Charakterisierung eines in sich fest verankerten, nach außen hin aber offenen Denkens zu benützen –, daß Hegel vielfach im *Vorfeld* materialistischen Philosophierens verweilt und dialektische *Grundkonzeptionen* auszuformen weiß. Hier setzt die *monographische Betrachtung* an, die, thematisch spezifiziert, vom Marxismus aus den Blick zu Hegel hinwendet und unter Abschätzung der gegenständlichen Hegelschen Denkoperate zu dem angesprochenen Thema „ungezählte Schätze“[180] aus Hegel zu heben weiß. Unter Ablehnung des idealistischen Ausgangs Hegels wird alsdann seine Denkleistung nicht nur anerkannt, sondern für die thematische Ausarbeitung verwertet und kritisch eingebracht, wie es z. B. Gottfried Stiehler bei der marxistischen Klarlegung des kategorialen Gehalts des Widerspruchs erarbeitet hat[181].

Eine weitere Blickmöglichkeit vom Marxismus aus zu Hegel finden wir in den *Pendantzeichnungen*, die die beliebten „Hegel und ...“-Titel auf ein konkretes Thema aus dem Gedankenkreis der als Pendant benützten Philosophie begrenzen. Soweit der Idealismus der Gegenwart das gleiche Verfahren zur Anwendung bringt[182], liegt der Unterschied nicht nur in der Akzent-Setzung. Der Idealismus begnügt sich mit einer gleichwertigen oder rein geschichtlichen (ideen-geschichtlichen) Abwägung der gegenübergestellten Philosophien. Er

---

[177] A. a. O., S. 242. [Ebenda, S. 574]
[178] A. a. O., S. 243. [Ebenda]
[179] A. a. O., S. 253. [Ebenda, S. 580]
[180] So: Hans Klotz, „Der philosophische Beweis“, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1967, S. 112 ff.
[181] Siehe: „Der dialektische Widerspruch. Formen und Funktionen“, Akademie-Verlag, Berlin, 2. Aufl., 1967.
[182] Beispiele: Friedrich Kümmel, „Platon und Hegel zur ontologischen Begründung des Zirkels in der Erkenntnis“, Max Niemeyer-Verlag, Tübingen, 1968; Eduard von Hagen, „Abstraktion und Konkretion bei Hegel und Kierkegaard“, Bouvier-Verlag, Bonn, 1969. Eine doppelte Pendantzeichnung finden wir bei Walter Bröcker, „Auseinandersetzung mit Hegel“, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1965, der Hegel einerseits zu Kant, andrerseits zu Heidegger hin ausgerichtet bewertet. Siehe auch: Darrel E. Christensen, „Hegels Phenomenological Analysis and Freuds Psychoanalysis“, in: „International Philosophical Quaterly“, New York, Sept. 1968, S. 356 ff.; W. Biemel, „Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre“, in: „Tijdschrift voor Philosophie“, Band 20 (1958), S. 300; Klaus Hartmann. „Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik“, Verlag Walter de Gruyter & Co. Westberlin, 1965; Werner Hartkopf, „Die Dialektik Fichtes als Vorstufe zu Hegels Dialektik“, in: ZfphF 1967, S. 173 ff. – Eine gewisse Pendantzeichnung enthalten auch die Darstellungen der Kritiken Hegels gegenüber anderen Philosophien, so z. B. Ingetraud Görland, „Die Kant-Kritik des jungen Hegel“, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1966; Manfred Zahn, „Hegels Bardilli-Kritik“, in: ZfphF 1965, 464 ff.; Gerold Prauss, „Hegels Parmenides-Deutung“, in: „Kant-Studien“, 57. Jahrg., 1966, S. 276 ff.; Wilhelm R. Beyer, „Hegels ungenügendes Fichte-Bild“, in: „Wissen und Gewissen“, Sammelschrift herausgegeben von Manfred Buhr, Berlin, 1962, S. 241 ff.

kann das Weiterdenken dann in der Denk-Spanne zwischen den betrachteten Philosophien ansiedeln. Eine marxistische Pendantzeichnung hingegen endet mit der *Aufhebung der Pendanteigenschaft*, also mit der [245] Klärung der wissenschaftlichen Frage und der Lösung des untersuchten Problems.

Gegenwärtig begegnet eine sowohl philosophie-geschichtlich wie auch theoretisch interessante weitere Form der Hegel-Darstellung, die ebenfalls ein „Anknüpfen" an Hegel verdeutlicht: die *serielle* Einschätzung des deutschen Idealismus, also der Philosophen vor und nach Hegel, soweit sie im Zusammenhang mit der Hegelschen Philosophie beurteilt werden können.[183] Allerdings birgt solche *Serienbetrachtung* eine Gefahr in sich. Leicht spielt sich hierbei eine reine *Ideen-Geschichte* in den Vordergrund der Betrachtung und macht damit die Idee zum Motor des Denkens und des Denkers. Totalisierungsprozesse – und in einen solchen muß vom Gesamtblick der Würdigung des deutschen Idealismus her Hegel einbezogen werden –, Reifeprozesse, Wachstums- und Erntevorgänge beurteilt der Marxismus nicht allein von den jeweiligen Ideen und deren philosophischer Verarbeitung her. Ihr materieller Boden darf bei keiner Darstellung vernachlässigt und ihr gesamtgesellschaftlicher Bezug außer acht gelassen werden.

Für den Marxismus hat diese Hereinholung Hegels in ein Gesamtbild Engels treffend eingeführt. Häufig brachte er den Gedanken zum Ausdruck, daß die *Arbeiterklasse* stolz darauf sei, daß „wir abstammen von Kant, Fichte und Hegel", also von einer ganzen *Serie* von Philosophen. Wenn bei Marx und Engels alsdann Hegel als der Letztgenannte aufscheint, so wird dies nicht allein zeitnah und aus dem Lebensalter der enumerierten Philosophen verständlich. Hegel steht am Schlusse, also in der wichtigsten Position. Der Schluß vermag in diesem Zusammenhang die Reife, die Vollendung repräsentieren. *Hegels Stellenwert* wird in solcher Serien-Wertung zwiefach beurteilt: zunächst innerhalb der Serie selbst und dann aber (und das ist der urtümlich marxistische Blick!) in einer kritischen Sicht der *ganzen* Serie.

Auf alle Fälle liegt bei einer seriellen Betrachtung Hegel *in der Linie*. Die Ausarbeitung der Linie und ihre geschichtliche Einschätzung erfolgt vom Marxismus kritisch. Indem in und mit dieser Kritik nicht die einzelne Philosophie, sondern ihre Erscheinung in der Linie mit serienmäßiger Qualifikation gewürdigt werden, gelingt dem Marxismus die echte Einbringung des philosophischen Erbes. Bereits bei der Erläuterung des Erbebegriffs sahen wir, daß für den Marxismus als „Erbe" nicht die einzelne Philosophie, sondern *der prämarxistische Gesamtbestand* angesprochen werden muß. Zum Thema der Vernunft und ihrer philosophischen Erarbeitung im deutschen Idealismus haben jüngst Buhr/Irrlitz diese Sonderstellung

[183] Der Idealismus bietet derzeit eine ungemein fesselnde serielle Hegel-Einbringung in dem Werk „Sprache und Bewußtsein" von Bruno Liebrucks (Akademische Verlagsbuchhandlung, Frankfurt am Main, bisher 4 Bände, ab 1964 erschienen). Im Abgehen einer Denklinie von Humboldt, Herder, Kant, Hegel bis Nicolai Hartmann und Husserl stellt Liebrucks am Themenbereich der Sprache Kant und Hegel als die echten Revolutionäre der Denkungsart vor. Er erkennt eine aufsteigende Linie im Denken des Menschen und summiert: „Der Mensch hat niemals anders als dialektisch gedacht. Er denkt auch dort dialektisch, wo er diesen dialektischen Charakter mit Notwendigkeit denkend verdeckt: im Reich der Positivität." – Ein anderes Beispiel solcher Serienbetrachtung: V. Rüfner, „Innere Zusammenhänge in den Denkmotiven bei Thomas von Aquin, Kant, Hegel und Heidegger", in: „Kant-Studien", 1966, 57. Jahrg., S. 90 ff. – Eine Abart serieller Betrachtungen liefern die neuerdings beliebten *Zusammenstellungen* bekannter Denker (auch Dichter, Politiker usw.) zu einem bestimmten Betrachtungskreis. So rangiert Hegel unter der Devise „Die Revolution des Geistes" (List-Verlag, München, 1968) zusammen mit Goethe, Kant, Fichte, Humboldt oder unter dem anspruchsvollen Titel „Genius der Deutschen" (Propyläen-Verlag, Westberlin, 1966) zusammen mit zahlreichen anderen „Großen" als Glied einer Kette. In dem Sammelband „Klassiker des politischen Denkens" (Verlag C. H. Beck, München, 1968) zeichnet Arno Baruzzi ein politisch bedenkliches Hegel-Bild. Nach seiner Meinung hätte Hegel „die Demokratie abgelehnt, weil sie sich ihm als Repräsentativ-Verfassung darstellte" (Band II, S. 211).

Hegels innerhalb solch seriell betrachteter Linie der deutschen Klassik und des deutschen Idealismus beleuchtet.[184]

Alle diese Anknüpfungschancen eröffnen den Weg für ein Begreifen Hegels. Der *Griff nach Hegel*, soll er erfolgreich ausfallen und das Erstrebte greifen, ja ergreifen, muß von einem festen Standort aus ins Werk gesetzt werden. Verschiedene „Griffe" garantieren den Erfolg; alle erzielen einen Gewinn, denn auch der mißlungene Griff verbessert die Erfolgsaussichten [246] anderer Griffe und reizt zum erneuten Greifen. Vom festen Boden des Marxismus aus hat sohin *jeder Griff nach Hegel* einen Sinn.

Das marxistische Hegel-Bild kann ausschließlich darin bestehen, *Hegel zu begreifen*. Da jedes „Begreifen" philosophisch das „richtig Begreifen" umgreift, könnte es auch heißen: *Hegel richtig zu begreifen*. Es entsteht der „begriffene Hegel" und das ist – Hegel als Begriff, der „Begriff Hegel".

Der Marxismus kennt die Elastizität der Begriffe. Da, wo „Hegel" als „Begriff" fungiert, also in der Philosophie und besonders in der philosophischen Aufgabe der Auseinandersetzung des Materialismus mit dem Idealismus, nimmt dieser „Begriff" an dem *Wesen* aller Begriffe teil, an der Abbreviatur[Abkürzung]-Eigenschaft, an der Gefahr, zur Formel zu erstarren, aber auch an der Bewegungskraft und an der Elastizität aller Begriffe. Eine solche Elastizität verfällt nicht in den (Hegelschen) Fehler, nun Negatives (Negiertes) *via Aufhebung* wieder in seinem Anderssein als das Wesen zu rechtfertigen, sondern dient allein zur Darstellung der wirklichen Wesens-Momente, der „zur Gegenständlichkeit herausgebornen Wesenskräfte"[185]. Marx lehnt solch einfache, Widersprüche vermeidende und die Elastizität der Begriffe verleugnende Darstellungsweisen ab und bezeichnet sie als „zur unnatürlichen, unentwickelten Einfachheit zurückkehrende Armut"[186].

Damit ist das *Recht* des Marxismus, sein Hegel-Bild immer und immer wieder zu reinigen, zu säubern von angesetztem Staub und von – wenn auch noch so gut wirkender – Patina zu befreien, sanktioniert. Dies ist nicht allein Ausfluß einer gewissen Historizität, auch nicht einer solchen auf „höherer Stufe". Es ist ein *Mehr*, ein im Hegel-Bild selbst wurzelnder und eben nur die Reichhaltigkeit der Hegelschen Philosophie widerspiegelnder Faktor.

Das Hegel-Bild des Marxismus bleibt ein *einheitliches*. Aber je nach der Stellung des Marxismus als Philosophie – *Anleitung* zum Aufbau einer *neuen* gesellschaftlichen Ordnung, Verallgemeinerung der hierfür zugrunde liegenden Thesen und systematischer Gewinn der hierbei aufkommenden Probleme zu sein *oder* an der vordersten Front gegen den Idealismus in all seinen Gestaltungsweisen, gegen die aktuellen Formationen des philosophierenden Klerikal-Faschismus, der Lebensphilosophie, des Existentialismus, der Neuen Ontologie und anderer Idealisierungen des Monopolkapitals mit dessen *Hegel-Publikations-Flut* zu *kämpfen*

[184] Manfred Buhr/Gerd Irrlitz, „Der Anspruch der Vernunft. Die klassische deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus", Akademie-Verlag, Berlin, 1969. Um von vornherein *eine reine Ideengeschichte* abzulehnen, weisen die Verfasser zutreffend darauf hin, daß „die verschiedenen Versuche, das Grundproblem der klassischen bürgerlichen Philosophie innerhalb ihrer Entwicklungsgeschichte zu lösen, dem Prozeß der Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft parallel laufen" (I, 21). Und speziell zu Hegel, der im I. Band noch nicht als thematischer Fixpunkt erscheint, vermerken die Autoren, daß er seine „Resultate in Analogie zum gesellschaftlichen Arbeitsprozeß" gegenüber Fichte „auf entwickeltere Weise" gewinnt (I, 108). – In diesem Zusammenhang muß an Marxens Proudhon-Kritik im Brief vom 18.12.1846 an Annenkov (Marx/Engels, „Werke", Bd. 27, S. 454) erinnert werden. Marx geißelt – geradezu in zeitnaher Weise – die Gefahr einer reinen „Geschichte der Ideen" und nennt eine solche „Hegelsches abgedroschenes Zeug". Es gibt innerhalb des westlichen „Putativ-Marxismus" und der „Revisionisten-Gruppen" der Gegenwart zahlreiche und prominente Vertreter solchen „hegelischen abgedroschenen Zeugs".

[185] Marx, „Nationalökonomie und Politik", a. a. O., S. 258. [MEW Bd. 40, S. 583]

[186] A. a. O., S. 258.

– wird dieses Hegel-Bild in anderer Beleuchtung, in anderem Rahmen, in anderer Nähe (oder Ferne), eben nuanciert, akzentuiert auftreten. Das Bild bleibt das gleiche: *ein Begreifen Hegels*, ein Begreifen innerhalb der gesamten Philosophie, deren Denkansatz vom Materiellen, vom Bewußtseins-Unabhängigen und ihm Vorgegebenen ausgeht, ein *Begreifen* Hegels als Denkstufe idealistischer Philosophie und deren Wertes. Aber – die Beleuchtung des Bildes kann wechseln.

Diese Möglichkeit, einzelne Seiten des Bildes zeit- und fallweise besser zu beleuchten und andere zurücktreten zu lassen; diese Möglichkeit, das Bild alleine oder im Zusammenhang mit anderen (ebenfalls wechselnden) Bildern vorzustellen; diese Möglichkeit, auf dem Boden des *Wissens* um die Be-[247]ständigkeit und Legitimität dieses Bildes, *auch um die Rechtmäßigkeit des Bild-Besitzes*, kann dazu führen, es stärker als durch die eigene Aussagekraft gerechtfertigt, es *über* den Wert des eigenen Inhalts hinaus (eben: *als* Bild!) zu zeigen und vorzustellen. Um beim Bilde des Bildes, also beim Bildgebrauch des Hegel-Bildes zu bleiben: das Bild kann verschieden gerahmt, es kann verschieden aufgehängt werden, es kann tiefer (sichtbarer) aufgestellt werden, es kann verhängt werden, es kann gesäubert, mit Firnis überzogen werden, es kann eine Erinnerungsschleife erhalten, es kann beschädigt und verschmutzt werden, es kann unter Glas genommen und sonst auf zahlreiche Weise verändert werden. Es kann bei Rückblendungen jederzeit in andere Zusammenhänge gebracht werden. Beleuchtungs-*Effekte* können an ihm ausprobiert werden. Dies alles – kann nur ein *fertiges Bild* unbeschadet vertragen. Erst das fertige Hegel-Bild des Marxismus, erst das Hegel-Bild des reifen Marx, erst das Hegel-Bild des „Kapitals", des „Anti-Dühring", erst das voll-überholte Hegel-Bild Lenins kann diese Verwendung zulassen.

Es kommt auf die Zweckbenützung an. Eine konkret-historische Sicht rechtfertigt verschiedene Lösungen. In der Gegenwart hat das Hegel-Bild erneut eine eminent wichtige Bedeutung gewonnen. Bereits die Frage, *welches* Hegel-Bild benützt wird, schließt die ganze *Hegel-Problematik* auf. A. A. Shdanow, der in der Rezension des Buches von Aleksandrow „Geschichte der westeuropäischen Philosophie" im Jahre 1947 ein sehr enges, fast eingeschnürtes Hegel-Bild („Das Problem Hegel ist längst gelöst. Es von neuem aufzurollen, besteht nicht die geringste Veranlassung."[187]) vertrat, gab doch *das richtige Stichwort* für die Hegel-Bewertung, indem er Aleksandrow vorhielt, den „bekannten marxistischen Grundsatz, daß eine und dieselbe Idee unter verschiedenen konkreten historischen Bedingungen sowohl reaktionär als auch progressiv sein kann"[188], unbeachtet gelassen zu haben.

Wer vertritt heute, im Zeitalter der Auseinandersetzung des Materialismus mit dem Idealismus im Weltmaßstab und unter dem politischen Postulat einer Möglichkeit der friedlichen Ko-Existenz der Völker mit verschiedenen gesellschaftlichen Ordnungsgehalten, „Hegel"? Wer vertritt ihn richtig? Wer hat „Hegel" *begriffen*, um ihn in diesem Kampf auf die richtige Seite zu stellen? Das ist die Frage. Deshalb muß ein falsches Hegel-Bild, dort wo es aufkommt, vertreten und verteidigt wird, *als Hegel-Bild*, als ungenügendes, als nicht „begriffenes" Hegel-Bild entlarvt und bekämpft werden. Ein und dieselbe Idee Hegels, vor allem aber seine Dialektik, kann von verschiedenen Aspekten her, „sowohl als reaktionär als auch als progressiv" wirken. Deshalb muß denjenigen, die die Hegelsche Dialektik zerreden und ihres revolutionären Gehalts entkleiden wollen, der *echte Hegel* gegenübergestellt werden. Darum ist Hegel so aktuell wie kaum ein anderer Philosoph des Idealismus. Der progressive Gehalt seines Werkes muß betont hervorgehoben und dem reaktionären gegenübergestellt werden. Wenn heute mit Hilfe Hegels im Westen amtliche Kulturpolitik betrieben wird, muß immer [248] wieder der echte, der wahre Hegel dem entgegengehalten werden. Hegel darf nicht

[187] Shdanow, Zitat nach: Wetter, a. a. O., S. 610.
[188] A. a. O., S. 604.

„*Schwerpunkt*“ einer Restaurierungs-Welle sein, er muß *Plus-Punkt* der fortschrittlichen Kräfte bleiben.

Immer wieder kommt der Hegelsche Entwicklungs-Gedanke in den Vordergrund. An ihn muß bevorzugt „angeknüpft“ werden. Müde, abgelebte, verbrauchte Philosophie des Greisenalters fürchtet diesen Gedanken und die Kraft desselben. *Entwicklung* wird hier degradiert zum *organischen* Ausbau vorhandener Positionen, zum Haltepunkt von Bestehendem, zum Ersatz des Verbrauchten durch Neuartiges oder durch Neuigkeiten, statt durch *Neues*. Deshalb muß Hegel gegenüber den fortschritts-feindlichen Kräften *verteidigt* werden. Hegel darf nie der Reaktion überlassen bleiben. Dies – ist die Folge eines richtigen „Anknüpfens“ an die Hegelsche Philosophie.

Daß für einen aktuell-fortschrittlich gedeuteten Hegel gerade aus den Nebenschriften, den kleineren Arbeiten, den Essays, den Theaterkritiken, den Prüfungs-Bemerkungen und vor allem aus den Briefen Hegels viel gewonnen werden kann, ahnte weder Marx noch Engels, noch Lenin. Sie alle kannten nur die Freundesvereinsausgabe mit ihren Schwächen und ihren Vorzügen.[189] Und insofern kann der Vorwurf, der gegen die Enge des Shdanowschen Hegel-Bildes und die Außerachtlassung des Kampfes der fortschrittlichen Intelligenz innerhalb einer idealistisch ausgerichteten Umwelt „mit Hegel“ und „auf dem Boden Hegel“ erhoben werden muß, wieder teilweise zurückgenommen werden, weil Shdanow selbst rügt, daß der rezensierte Autor „kein neues Material, außer dem schon untersuchten und bewerteten, herangezogen“[190] habe.

Wird der Vergleich der Hegel-Beschäftigung mit einem „Knüpfen“ auf die ganze Kultur-Politik übertragen, so ließe er sich zum Thema „*Hegel und die amtliche Kulturpolitik*“ ausweiten. Das echte, wertvolle Hegel-Bild muß zugleich eine *Anklage* gegen Kulturrückschritte, gegen Denkfaulheit und gegen kulturelle Vetterleswirtschaft [Vetternwirtschaft] sein. Wer mit seinem „Hegel“ diese aktuelle Forderung nicht „knüpfen“ kann, der hat falsch – ins Leere – geknüpft. Dessen Knüpfarbeit besteht aus Laufmaschen, die es in der Philosophie genausogut wie in der „stofflichen“ Realität gibt. Hegel hat erheblich gegen Kulturbanausen gewettert und die Kulturpolitik des seinerzeitigen (noch gar nicht voll ultramontan ausgerichteten) Bayern verspottet. Die bereits zweimal publizierte Kulturkritik Hegels[191] wird zu diesem Thema im Westen immer wieder totgeschwiegen. Sie paßt nicht ins Hegel-Bild der reaktionären Kräfte. Sie stört den Aufbau eines Klerikalfaschismus. Wer an Hegel „anknüpfen“ will, muß auch an diese, weit über ihre historische Berechtigung hinausreichende Kritik Hegels am kulturellen Rückstand des damaligen Bayern „anknüpfen“.

Hegel *begreifen* – heißt den *ganzen* Hegel nehmen, auch den bisher unbekannten. Nur einen geschichtlich Unbewanderten wird es merkwürdig berühren, daß dann gerade die bisher unbeachteten, unbekannt gebliebenen Züge Hegels die fortschrittliche Seite an ihm belegen, betonen und beleuchten.

[249] Mit gutem Grunde stellen wir es immer wieder auf den „*Begriff*“ und das „*Begreifen*“ ab. Nur so werden wir der Philosophie gerecht. Dies zwar nicht im Hegelschen Sinne, der in der „Geschichte der Philosophie“ als „das letzte Ziel und Interesse der Philosophie“ setzte, „den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen“[192]. Aber im echten Sinne: nur der *Begriff* gilt in der Philosophie. Nur mit Hilfe von Begriffen kann überhaupt philosophiert werden. Er ist das Grundelement jeglichen rationalen Denkens. Schließlich meinte ja

[189] Siehe: Wilhelm R. Beyer, „Wie die hegelsche Freundesvereinsausgabe entstand“, in: DZfPh 1967, S. 563.
[190] Shdanow, Zitat nach: Wetter, a. a. O., S. 610.
[191] In: „Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte“, Jahrgang 1958, S. 82 ff., und im „Hegel-Jahrbuch“ 1961, Band 11, S. 125 ff. Eine umfassende Deutung dieser kulturpolitischen Kritik Hegels hat Archivdirektor Dr. Mathias Simon (Nürnberg) im „Hegel-Jahrbuch“ 1964, S. 90 ff., veröffentlicht.
[192] Jubiläumsausgabe, Band 19, S. 684/685.

auch Hegel in der „Wissenschaft der Logik“: „Das Sein ist noch nicht wirklich, nur das Begriffene ist wirklich“, und Marx vervollständigte: „die begriffene Welt als solche [ist] erst das Wirkliche“. [MEW Bd. 13, S. 632] Darum gilt: *Nur der begriffene Hegel ist der wirkliche Hegel*.

Es kommt dem Marxismus also nicht darauf an, „die Verdienste Hegels hervorzuheben“[193] oder mit Zensur-Erteilungen nun Plus-Punkte bei Hegel herauszustellen.[194] Es geht ihm darum, die Hegelsche Philosophie zu begreifen, und dazu rechnet auch die Nachwirkung, die Folge, das Fort- und Fernwirken.

Als Friedrich Engels schrieb: „Indessen war der Kommunismus eine so *notwendige* Konsequenz der neuhegelianischen Philosophie, daß keine Opposition ihn niederhalten konnte“[195], da legte er einen der Grundsteine für das Begreifen Hegels im Marxismus. Die notwendigen Konsequenzen aus Hegel werden vom „Begriff“ Hegel mit ergriffen und bilden erst den wahren, den wirklichen Begriff, weil sie „die Welt“ mit ergreifen und begreifen.

Zum Marxismus rechnet daher „Hegel“, aber nicht irgendein „Hegel“, sondern nur der „begriffene“ Hegel, also: der wirkliche Hegel. Hegel ist nicht der „Stammvater“ des Marxismus, dessen Bild man in ein Album steckt und mit einer Erinnerungsunterschrift abzeichnet. Wenn der Ausdruck „Stammvater“ beibehalten werden soll, dann nur in dem Sinne, daß in seiner Nachkommenschaft noch etwas Lebendiges, noch etwas Bleibendes, eben das „Begriffene“ von ihm, virulent geblieben ist. Der Marxismus scheut daher einen *Rückblick zu Hegel* niemals. Im Briefstil, aber doch mit philosophischer Relevanz, schrieb Engels an Conrad Schmidt: „Ohne Hegel geht’s natürlich nicht“[196]. Treffend, in einem aus der zynisch ausgespielten Anbiederungssucht eines Intellektuellen an den Marxismus heraus verständlichen Wortgeplänkel hat dies Bert Brecht in den „Flüchtlingsgesprächen“ erneut festgehalten: *Ganz ohne Hegel* kommt kein richtiger Marxismus *philosophisch* zum Tragen. Mit bissigen Vermerken läßt Brecht kaufmännisch die in Finnland sich nach Broterwerb umsehenden Flüchtlinge abblitzen, als sie die Chance, intellektuell in den Bereich des Marxismus einzudringen, abwägen. Brechts Sprecher trägt vor: „Eine halbwegs komplette Kenntnis des Marxismus kostet heute, wie mir ein Kollege versichert hat, zwanzigtausend bis fünfzigtausend Goldmark – und das ist dann ohne die Schikanen. Darunter kriegen Sie nichts Richtiges, höchstens so einen minderwertigen Marxismus ohne Hegel, oder einen, wo der Ricardo fehlt usw. Mein Kollege rechnet übrigens nur die Kosten für die Bücher, die Hochschulgebühren und die Arbeitsstunden und nicht, was [250] Ihnen entgeht durch Schwierigkeiten in ihrer Karriere oder gelegentlicher Inhaftierung, und er läßt weg, daß die Leistungen in bürgerlichen Berufen bedenklich sinken nach einer gründlichen Marxlektüre; in bestimmten Fächern wie Geschichte und Philosophie werdens nie wieder wirklich gut sein, wenns den Marx durchgegangen sind.“[197]

Diese Gedanken, für die gegenwärtige „Hegelei“ der Bundesrepublik Deutschland noch keineswegs ausgeschöpft und in ihrem Spott so lebensnah und köstlich wie eben „ein Brecht“[198],

---

[193] So: Roger Garaudy in „Gott ist tot“, deutsche Ausgabe, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1965, S. 371.

[194] Der Arbeitsstil des Buches „Die Dialektik in Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘“ von Gottfried Stiehler (Akademie-Verlag, Berlin, 1964) kommt vielfach in gefährliche Nähe einer solchen Plus-Minus-Sicht.

[195] In: „Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent“, Marx/Engels, „Werke“, Band 1, S. 494.

[196] Marx/Engels, „Werke“, Bd. 38, S. 203.

[197] In: „Flüchtlingsgespräche“, Verlag Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1961, S. 83.

[198] Bert Brechts *Wirkung* auf die fortschrittliche Intelligenz des „Westens“ wäre einer Untersuchung wert. Die große Hilfe, die seine realistische Sicht der Verflechtung angeblich fortschrittlicher Ideen mit persönlichen Ambitionen der jeweiligen Kräfte vermittelt, sollte nicht nur feuilletonistisch ausgewertet werden. Zum gleichen Thema siehe auch: Wilhelm R. Beyer, „Tendenzen bundesdeutscher Marxbeschäftigung“, Verlag Pahl-Rugenstein, Köln, 1968, S. 90 ff.

belegen zur Genüge, warum der Marxismus nicht nur das richtige, das philosophisch haltbare Hegel-Bild vertritt, sondern auch, warum er dieses Hegel-Bild ständig *gebraucht*; selbst – wenn es dem Benützer (in den kapitalistischen Ländern!) erhebliche Schwierigkeiten bereitet. Es ist in deutschen Landen nicht so, wie es der in journalistischen Formen zum allgemeinen Gaudium der Adenauer-Erhardt-Politiker schreibende polnische Intellektuelle Leszek Kołakowski in „Der Mensch ohne Alternative“[199] vorschlägt, daß „man die Philosophie Hegels so interpretieren kann, wie es der aktuelle Stand des ‚deutschen Problems‘ gerade erfordert“. Dies ist billige Tagesjournalistik. Der Satz war gegen die Deutsche Demokratische Republik gemünzt und wurde einzig und allein so vom Verleger und Propagandisten des Buches verstanden. Die bundesdeutsche Öffentlichkeit nahm ihn denn auch bereitwilligst ab. Im Grunde belegt er nicht einmal einen *Mißbrauch* des Hegel-Bildes, sondern überhaupt kein Hegel-Bild.

Damit sind wir bei der Betrachtung des *Gebrauchs* der Hegel-Bilder angelangt. Nichts steht entgegen, das marxistische Hegel-Bild in all seinen Gebrauchs-Möglichkeiten *auszuschöpfen*. Dieses Hegel-Bild dient dann auch für Bereiche, die Hegel selbst nicht allzu geläufig waren, wie für die naturphilosophischen, naturwissenschaftlichen Probleme. Sogar die Kybernetik kann hier einige Knüpfungen ansetzen.[200] Es gilt aber auch zu bedenken, daß mit einem „Bilde“ ein einfallsreicher, leichter Umgang getrieben werden kann. Es muß nicht immer nur Zustimmung oder Ablehnung als Bild-Gebrauch in Betracht kommen. „Hegel“ kann auch aufgelockert angegangen werden. Marx nennt dies: „Kokettieren mit Hegel.“

3. Das „Kokettieren“ mit Hegel

Im Nachwort zur zweiten Auflage des „Kapitals“ sagt Karl Marx:

> „Ich bekannte mich daher offen als Schüler jenes großen Denkers, und kokettierte sogar hier und da im Kapitel über die Werttheorie mit der ihm eigentümlichen Ausdrucksweise. Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat.“[201]

Was heißt in der Philosophie „Kokettieren“? ergibt sich als erste Frage; als zweite Frage: Was heißt „Kokettieren“ in *diesem Zusammenhang* des [251] Hinweises auf die Benützung einer *anderen* Philosophie? Gegenwärtige, „abendländische“ Philosophie, die sich gerne mit dem Aufdecken von „Denkspuren“ abgibt, sollte an dem Ausdruck nicht achtlos vorübergehen. Er kann manche, oft stur vorgetragene Identitätsbehauptung zwischen Hegel und Marx[202] lächerlich machen, andrerseits aber auch die manchmal einseitig und überspitzte Di-

[199] Verlag Piper, München, 1960, S. 223.

[200] Hier sind vor allem die Vorträge von John Niemeyer Findlay (London) und B. M. Kedrow (Moskau) auf dem vierten Internationalen Hegel-Kongreß 1962 in Genf zu erwähnen. Aus den zahlreichen Arbeiten von Georg Klaus zu diesen Problemen sei verwiesen auf: „Kybernetik und Erkenntnistheorie“, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1966, wo G. Klaus Hegels Erkenntnis des realen Objekts aus der Analyse des erkennenden Subjekts als rationellen Kern deutet (S. 129). Oder: W. Heisenberg, „Die Plancksche Entdeckung und die philosophischen Grundfragen der Atomlehre“, in: „Max Planck zum Gedächtnis“, Berlin, 1959, S. 52: „Die erkenntnistheoretische Analyse der Quantentheorie, besonderes in der Form, die ihr Bohr gegeben hat, enthält manche Züge, die an die Methoden der Hegelschen Philosophie erinnern.“ Wichtig auch: Werner Sellnow, „Gesellschaft – Staat – Recht. Zur Kritik der bürgerlichen Ideologien über die Entstehung von Gesellschaft, Staat und Recht“, Verlag Rütten & Loening, Berlin, 1963, S. 321: „Keine der naturwissenschaftlichen Entdeckungen nach Hegels Tod machte eine Änderung der Dialektik Hegels notwendig. Eine Kritik der Dialektik Hegels konnte sich nur aus den veränderten politischen Verhältnissen ergeben.“

[201] Ausgabe Dietz Verlag, Berlin, 1953, S. 18.

[202] Z. B. Emmerich Coreth, „Hegel und der dialektische Materialismus“, in: „Scholastik“, Herder-Verlag, Freiburg i. Br., 1952, S. 55 ff.

stanzierung des Marxismus von der ihm vorangegangenen Hegelschen Philosophie in jovialer und überlegener Weise korrigieren.

Wer kokettiert, will täuschen, spaßhafterweise. Im Grunde will er niemals sich selbst täuschen, sondern einen anderen und darüber hinaus: Dritte, Zuschauer, Zuhörer, *Publikum*. Der Spaß soll sich *gerade vor Dritten* abwickeln, die möglicherweise bei Aufdeckung der Koketterie mitwirken, auf alle Fälle den Lacher abzugeben berufen sind. Auch der durch die Koketterie Getäuschte, der „betrogene" oder geneppte Liebhaber, soll nicht auf ernsthafte Weise getroffen werden. Der Vorgang bleibt im Vorfeld des Spaßes, der Heiterkeit, des Spieles. „Kokettieren" ist Spiel, *echtes* Spiel, das nicht zur „existentiellen Seinsweise" eines Jaspers herabgedrückt werden darf.

Marx meint also eine *spielerische* Beziehung, wenn er die Hegel-Beschäftigung in dieser Weise charakterisiert. Es muß und mag Mitspieler geben. Die Geschichte hat Marx solche reichlich beigestellt.

Wer kokettiert, ist sich seiner eigenen Sache gewiß. Im Spiel vertritt er den Überlegenen, den, der die „Wahrheit" weiß. Zum Schein und um den anderen Mitspieler (und die Umwelt!) zu täuschen, läßt er sich auf ein von ihm als Abenteuer, vom anderen aber als Wahrheit genommenes Unternehmen ein. Er täuscht bewußt. Nicht in der Absicht, den anderen hereinzulegen. Nein. Sondern um ihn zu necken, zum besten zu halten. Der Ausgang bleibt heiter. Nur ein *souverain* über der Situation Stehender vermag mit Erfolg zu „kokettieren".[203]

Als Marx diesen Ausdruck für die Bezeichnung seiner Denkbeziehung zu Hegel benützte, war er sich der Selbständigkeit, der Andersartigkeit seiner Philosophie gegenüber der Hegelschen voll bewußt. Wenn der Materialismus im Bewußtsein seiner Überlegenheit sich mit „Hegel" beschäftigt, kann er dies weitgehend unter Benützung Hegelscher Termini, Hegelscher Denkbereiche und unter Anwendung einer (eben: seiner) Dialektik tun, die in Äußerlichkeiten oft eine gewisse Konformität mit der Hegelschen anklingen läßt. Er weiß, daß dies alles seine eigene Sache nicht berührt.

Wer kokettiert, denkt gar nicht daran, Ernst zu machen. Zum Spaß, zur Laune, zur Irreführung anderer wird ein Ernst vorgetäuscht. Dies kann nur leisten, wer auch Ernst zu machen versteht.

Der Unterlegene, der Abhängige, der Bittende kokettiert nicht.

Der Vorgang wird daher nur vom Materialismus aus verständlich. Nur er kann im Gebiet der Philosophie kokettieren. Die Überlegenheit der Materie und des *Wissens* um die Materie und ihre Materialität kann dem Geist diese ihre Überlegenheit „kokett" merken lassen. In letzter Instanz bleibt der Idealismus abhängig, abhängig vor irgendeinem Materiellen und sei es nur [252] von der materialistischen Erkenntnis eines *primum vivere, deinde philosophari*.

Der Reichtum des Marxismus läßt es zu, daß er jederzeit – auch heute noch – mit Hegel „kokettiert". Seine Überlegenheit ergibt sich bereits daraus, daß er zum beliebtesten „Thema" des Idealismus geworden ist, der in der Gegenwart ohne dieses „rote Tuch" einfach des „Ge-

[203] Es konnte keine Stelle ermittelt werden, wo sich Hegel selbst zum Problem des „Kokettierens" äußerte. Hegel würde als erstes sehen: Der Vorgang des Kokettierens gehört künstlerisch zum Bereich des „Komischen", ein Thema, das Hegel geradezu liebte. (Siehe: seine Berliner Theaterkritiken!). Aus der Hegelschen „Aesthetik" können wir Ansatzpunkte für eine in etwa hegelisch verbleibende Betrachtung [387] des „Kokettierens" gewinnen. Hegel würde als erstes sehen: Der Vorgang des „Kokettierens" „*bedarf der Auflösung*". Ohne eine solche hat das „Kokettieren" keinen Sinn, ist keines. Beim Vorgang selbst „spreizt" sich „das Subjekt" auf, der „Mensch hat sich hier zum vollständigen Meister alles dessen gemacht, was ihm sonst als der wesentliche Gehalt seines Wissens und Vollbringens gilt". Siehe: „Aesthetik" – Ausgabe von Bassenge, Aufbau-Verlag, Berlin, 1955, S. 1074-1076.

sprächsstoffes“ ermangeln und in Tautologien leerlaufen würde. Eben weil Hegel und die „Erhellung der Denkbeziehung Marx – Hegel“ zum Modethema des Idealismus geworden ist, kann der Marxismus erneut mit „Hegel“ – diesmal allerdings in anderer Situation – „kokettieren“. Die Bezeichnung darf – damals wie heute – nur nicht falsch genommen werden. Die Koketterie ist – geschichtlich genommen – eine „Einlage“, ein Zwischenspiel, eine Einblendung. Sie stört den Gesamtablauf der Auseinandersetzung nicht. Sie ersetzt ihn auch nicht. Aber sie lockert das Ganze auf.

Dieses *erneute* „*Kokettieren*“ des Marxismus mit Hegel, das vielen (insbesondere französischen) Marxisten in der Gegenwart trefflich gelingt, hat jüngst Louis Althusser nach seiner Funktion hin entlarvt. In der Philosophie heißt ihm „Kokettieren“ nichts anderes, als „der philosophischen Dummheit einer Zeit eine Lektion erteilen“.[204]

Gewiß: es gehört ein souveränes Beherrschen aller Spielregeln dazu. Denn auch der Gegenspieler der Koketten kann ein Meister sein, ein Meister in seinem Fach, ein Meister auf *seinem* Gebiet. Auf der philosophischen Ebene geht ein solches Spiel – *nur mit Hegel*. Nur mit der Hegelschen Dialektik, die zum Scheine angenommen, in Wirklichkeit aber verschmäht wird. Ein starres, etwa dogmatisch abgenommenes Hegel-Bild kann solch „kokette“ Sicht der Denkbeziehung Marx – Hegel nicht ein- oder anbringen. Wer lebensnah Marx und Engels aus ihren Briefen, aus ihrem Leben und in ihrer Lebensgestaltung sieht, der weiß sehr wohl, daß eine solch aufgelockerte Darstellungsweise durchaus im Marxismus liegen kann. Wer Helle, Licht, Freude und frische Luft liebt, versteht solche Späße, auch in der Philosophie.

Wer ist der Geprellte? Die Kokette wendet sich in der Regel einem anderen zu, den sie schon vorher nicht nur im Auge, sondern im Besitz hat. Und der Getäuschte findet immer ein anderes Unter- und Auskommen. Geprellt bleiben letzten Endes die Zuschauer, das Publikum, wenn es das Spiel nicht von Anfang an zu durchschauen vermag.

Das „Kokettieren“ kann nicht als ein „Kunststück“ bezeichnet oder als ein „Trick“ genommen werden. Lenin hat in dem Aufsatz „Was sind die ‚Volksfreunde‘ und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten?“ eine solche Wortbenützung gegenüber Michailowski abgelehnt.[205] Michailowski hatte gesagt: „In sein Schema hat Marx zwei allgemein bekannte Kunststücke Hegelscher Dialektik hineingenommen: erstens ist das Schema aufgebaut nach dem Gesetz der Hegelschen Triade; zweitens beruht die Synthese auf der Identität der Gegensätze des individuellen und gesellschaftlichen Eigentums.“ Lenin weist einen solchen Gedanken zurück. Mit Recht hält er fest, [253] daß Marx die Hegelschen Triaden und deren Anwendung *nicht* unter die Rubrik seines „Kokettierens mit der Hegel eigentümlichen Ausdrucksweise“ einreiht.[206] Marxens positives Verständnis des Bestehenden und seiner notwendigen Entwicklung kann wohl mit der Hegelschen Ausdrucksweise gelegentlich operieren, *ohne* die Hegelsche Triade (soweit sie überhaupt „Hegel“ gar so sehr eigentümlich ist!) *als Kunststück* anzuwenden. Wenn sich aus dem Erkennen der Entwicklung des Bestehenden tatsächlich ein Drei-Schritt-Schema ergibt, so bleibt die Darstellung desselben die Erkenntnis eines *realen Prozesses*. Die „*Triade*“ selbst kann niemals mit der dialektischen Methode gleichgesetzt werden.[207]

Weitaus nüchterner schätzt dieses „Kokettieren“ ein Vertreter des Idealismus ein, der sich gerade mit Marxens ökonomischen Theorien auseinandersetzte. Josef Schumpeter, der die Wirtschaftswissenschaft bei Marx sieht und betont, schmälert den Philosophen Marx und

[204] In: „Pour Marx“, deutsche Ausgabe im Suhrkamp-Verlag, 1968, S. 142.
[205] Lenin, „Werke“, Band 1, S. 163.
[206] A. a. O., S. 161, 163.
[207] A. a. O., S. 177.

bringt ihn – nur diese Einzelpartie kann ihm dabei abgenommen werden – als Vertreter einer „positiven Wissenschaft“ in möglichst weite Entfernung vom Metaphysiker Hegel.[208] Marx hatte eben „seine Freude an gewissen formalen Analogien, wie sie zwischen seinen und Hegels Argumenten gefunden werden können. Er liebte es, von seinem Hegelianismus Zeugnis abzulegen und die Hegelsche Ausdrucksweise zu gebrauchen. Das ist aber auch alles.“[209]

Vom „Kokettieren“ her gesehen, kommt der „Gebrauch Hegelscher Ausdrucksweisen“ in den Vordergrund. Georg Klaus sieht die „Koketterie“ in der Benützung „Hegelscher Redewendungen“[210] und deutet demgemäß ein Leninsches Wort über die „Marxsche Ausdrucksweise“. Das „Kokettieren mit einer eigentümlichen Ausdrucksweise“ dürfte eine Nuance inhaltsbezogener als ein „Benützen“ eigentümlicher „Redewendungen“ liegen. Beim Kokettieren werden – unter heimlichem Augenzwinkern – konventionelle Verhaltensweisen *zum Schein*, zum Spaß vorgeführt, die bei anderen eine alltägliche Deutung, beim „Wissenden“ aber die Kenntnis einer Scheinbehauptung aufkommen lassen sollen. Es geht beim Kokettieren nicht *nur* um Äußerlichkeiten, es geht um den „kokett“ vorgestellten Inhalt, um *Inhalts-Täuschung*. *Diese* – und nichts anderes – wird durch eine *Scheinanwendung* konventioneller Gebräuche hervorgerufen.

Marx hat sein „Kokettieren“ auf die Hegel „eigentümliche Ausdrucksweise“ bezogen. Sprache ist *Ausdruck* eines Eindrucks, die Ausdrucksweise daher die Darstellungsweise des menschlichen Eindrucks von der Welt, ihrer Zusammenhänge, ihrer Bewegung. „Ausdruck“ umgreift Umfassenderes als die einfache „Rede“. Ausdrucksweise steht umgreifender als die (rhetorisch gefärbte) *Redewendung*, die sogar als *Form* des Gedankens die Darstellung desselben in (und mit) *verschiedenen* „Ausdrücken“ zuläßt.

Die Hegelschen Termini (Ausdrucksformen) und der Hegel eigentümliche Gebrauch dieser (die Ausdrucksweise) können nicht ganz von der Hegelschen Philosophie losgelöst werden. Gerade der Marxismus, der die Form-Inhalts-Relation immer wieder *mit dem Akzent auf dem Inhalt* vorstellt und [254] die Form niemals außerhalb des Inhalts ansiedelt, muß auch umgekehrt von der Form einen Schluß (Rück-Schluß) auf den Inhalt zulassen. Wer Hegels „Ausdrucksweise“ benützt, steht irgendwie im Banne Hegels, *mindestens im Vorfeld „Hegel“*. Bei den marxistischen Kritiken am Existentialismus oder am Revisionismus wird häufig auf die Ausdrucksweise und die Übernahme einer bestimmten, typischen „Ausdrucksweise“ durch den kritisierten Philosophen hingewiesen[211] und damit zugleich die betreffende Lehre angezielt.

Wird eine so eigentümlich typisierte Ausdrucksweise wie die Hegels benützt, so grenzt der eigentümlich benützte Ausdruck immer an das philosophische Problem, das in ihm seinen Ausdruck findet, an. In einer der wichtigsten philosophischen Disziplinen, der *Philosophie der Arbeit*, begegnen uns solche Parallelen zwischen Hegel und Marx, die das „Kokettieren“ Marxens mit Hegel verdeutlichen können. Marx durfte hier sehr weit gehen, weil sein Ausgangspunkt, seine ganze philosophische Grundlegung *anders* als die Hegelsche auftritt und daher solche Parallelstellen sofort in einen anderen Zusammenhang, in ein anderes Gedankengebäude rücken. So läßt sich der Satz des „Kapitals“: „Die einfachen Momente des Arbeitsprozesses sind die *zweckmäßige Tätigkeit* oder die *Arbeit selbst*, ihr *Gegenstand* und ihr *Mittel*“[212], mit den Sätzen der „Phänomenologie des Geistes“: „Das Tun ist zuerst ihr Gegen-

[208] Siehe: „Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie“, deutsche Ausgabe, Francke Verlag, Bern, 1950, S. 25.
[209] Josef Schumpeter, a. a. O., S. 25.
[210] Im „Anti-Wetter“, Berlin, 1957, S. 40.
[211] Z. B. hinsichtlich der „Ausdrucksweise“ Ernst Blochs durch Manfred Buhr in „Kritische Bemerkungen zu Ernst Blochs Hauptwerk ‚Das Prinzip Hoffnung‘“, in: DZfPh 1960, S. 365 ff., S. 367 ff.: „Das Sprachdunkel und seine Gründe.“
[212] „Das Kapital“, Ausgabe 1953, Berlin, Band I, S. 186.

stand, und zwar als *Gegenstand*, wie er noch dem Bewußtsein angehört, als *Zweck* vorhanden ... Das *andere* Moment ist die *Bewegung* des als ruhend vorgestellten Zweckes ... oder das *Mittel*. Das *dritte* ist endlich der Gegenstand, wie er nicht mehr Zweck, dessen das Tuende unmittelbar als des *seinigen* sich bewußt ist, sondern wie er aus ihm heraus und *für es als ein Anderes* ist“[213], nicht nur hinsichtlich der benützten Ausdrucksweise vergleichen, sondern gerade hinsichtlich des ausgedrückten Sachverhalts selbst.[214]

Rechnet die „Ausdrucksweise“ zur *Form* des Gedankens, so läßt sie sich vom Gedanken-Inhalt nicht ganz trennen. Besonders dann nicht, wenn sie zur *inneren* Form gezählt wird. Ob „Redeweise“ zur *äußeren* Form ausschließlich tendiert, mag offen bleiben, wie überhaupt die Aufgliederung der *Darstellung* der Form in eine äußere und innere Äußerungsweise, wie sie vielfach vorgetragen wird, hinsichtlich der Gedanken-Form und der Form-Gedanken Schwierigkeiten begegnen dürfte. Eine *Form-Betonung*, gerade in der Äußerungsweise der Philosophie, öffnet *Zweideutigkeiten* Tür und Tor. Lefèbvre, dem von Hegel kommenden und zeitweise mit dem Marxismus verbundenen französischen Denker wurde häufig vorgehalten, daß er die „Hegelsche Redeweise“ benutzte und daß gerade daraus die „Zweideutigkeiten“ seiner Philosophie entstehen, die zwar auf junge Zuhörer einen großen Einfluß, auf die progressive Philosophie aber keine begrüßenswerte Wirkung ausüben.[215] Es dürfte daher schwierig sein, den Gebrauch des Wortes „Redeweise“ mit der von Marx konzipierten „Ausdrucksweise“ zu vertauschen.

[255] Wenn nun auch „zwischen Form und Inhalt komplizierte dialektische Wechselbeziehungen bestehen“[216], so wird ein Bezugsverhältnis des „Kokettierens“ als Grundverhältnis mit der *Form* anzusehen sein und erst vermittels dieser ein Eingehen auf den Inhalt belegen. Die „Doppelrolle der Form“ – einerseits äußerliches Zugangs-Moment zu Hegel, andrerseits Darstellungsweise der Hegelschen Philosophie und daher mit dieser in Form-Inhalts-Relation verbunden – gewinnt hier eigenen Reiz. Eine *kokettierende* Form-Benutzung stellt den *Grad* der Form-Inhalts-Relation auf eine harte Probe: sie läßt die Inhaltsbeziehung weitgehend zurücktreten. Ganz ausgeschlossen bleibt sie aber nicht.

In diesem Zusammenhang könnte auch der Vorgang der „Nachahmung“ partiell Berücksichtigung finden. Lenin sagt in „Aus dem philosophischen Nachlaß“, daß Marx im 1. Kapitel des „Kapitals“ Hegel „nachgeahmt“ habe. Zugleich erkennt er aber an, daß Marx „die Dialektik Hegels in ihrer rationellen Form auf die politische Ökonomie *angewendet*“[217] hat. Die Analyse der Hegelschen Schlüsse: Einzelnes – Besonderes – Allgemeines „erinnere“ an diese „Nachahmung ... bei Marx“.

Aber – auch das „Kokettieren“ ist eine Kunst. Neben der Überlegenheit fordert es eine Treffsicherheit – und eine Abstreifung der „partikulären“, meist allzu durchsichtigen Einsichten der Koketten. Mit utopischen Gut-Böse-Kalkulationen wird schwerlich ein „kokettes“ und

---

[213] „Phänomenologie des Geistes“, Erstausgabe, S. 291.

[214] Siehe hierzu: Wilhelm R. Beyer, „Der Begriff der Praxis bei Hegel“, in: DZfPh 1958, S. 755/766. Ferner: Ivan Dubský, „Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialektik“, Tschechoslowakischer Akademie-Verlag, Prag, 1961. – Um die tiefe Stufe des Arbeitsbegriffs der katholischen Philosophie aufzuzeigen, sei hier nochmals auf Bernhard Lakebrink, „Geist und Arbeit im Denken Hegels“ (in: „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft“, München, Verlag Alber, 1962, S. 98 ff.), verwiesen, wo es S. 105 heißt: „Der dialektische Begriff der Arbeit besagt somit ein negatives, *weg*-schaffendes, *um*-wandelndes, *auf*-hebendes Tun, während die analektische Methode des hl. Thomas im Gegensatz zur Dialektik die Arbeit als anpassendes, entfaltendes, *verwirklichendes* Tun begreift.“ Das „Wesen der Arbeit“ besteht nach Lakebrink bei Hegel in „Negativität“, bei Thomas von Aquin in „Aktualität“. Es ist gut, sich immer wieder dieser billigen Verdrehungen des militanten Katholizismus zu erinnern.

[215] Siehe Bericht von Emile Bottigelli, „Die Situation des Marxismus in Frankreich“, in: DZfPh 1956, S. 722.

[216] Siehe: „Grundlagen der marxistischen Philosophie“, Dietz Verlag, Berlin, 1960, S. 300.

[217] Lenin, „Aus dem philosophischen Nachlaß“, a. a. O., S. 97. [LW Bd. 38, S. 168]

daher anziehendes Denken ausgeschmückt werden können. Als Ernst Bloch einmal meinte: „Wem es gut geht, der hat es leicht, gut zu sein. Auch Hegel tut so, aber am falschen Platz, nicht gut seiend, sondern gut findend, um nicht gut sein zu müssen“[218], da kokettierte er wohl mit dem Ausdruck des „Guten“ und auch mit Hegels Namen, nicht aber mit Hegels Philosophie, die zwischen dem Seinsbefund und einem Wirklichkeitsurteil keinen philosophischen Streit aufkommen läßt. Dabei muß das Kokettieren mit einer „Negation“ aus dieser heraus statthaben, wenn es einen Hegelischen Denkvorgang glossieren oder „nachahmen“ will.

Der Kokettierende „ahmt“ den echten, wirklichen Vorgang nach. Diese Bildbenützung kann verteidigt werden. Das Bewußtsein von der Gesetzmäßigkeit des objektiven Weltzusammenhangs läßt sich in der kleinsten, anscheinend nebensächlichsten Gegebenheit finden. Der Nachahmende nimmt eine solche „einfache“ Form, um seinerseits *sein* Anliegen darzustellen, so Marx die einfache Wertform z. B., die einzelnen Akte des Tausches einer gegebenen Ware. Das Ergebnis: Marx bildet (abstrakte) Begriffe und operiert mit ihnen wie Hegel; doch es sind *marxistische* Begriffe, die vom Materialismus getragen sind. Sie stehen niemals *außerhalb* des materiellen Gefüges, dessen Widerspiegelung sie sind. Wird das „Kokettieren“ mit diesen Begriffen am Begriff selbst abgestreift, tritt die *Konkretheit* des Begriffes hervor.

Die Nutzlehre zieht Lenin als „Aphorismus“: „Man kann das ‚Kapital‘ von Marx und besonders das erste Kapitel nicht vollkommen begreifen, [256] wenn man nicht die *ganze* Logik Hegels durchstudiert und begriffen hat. Folglich hat nach einem halben Jahrhundert keiner von den Marxisten Marx begriffen!!“[219] Die zweimalige Benützung des philosophischen *Begriffs des Begreifens* fällt auf. *Um Marx zu begreifen, muß Hegel begriffen sein*! Dies steht außerhalb des Kokettierens Marxens mit Hegel. Hier wird „Hegel“ *Voraussetzung*. Aber nicht „Hegel“ und die Hegelsche Philosophie schlechthin, sondern der „*begriffene*“ Hegel, d. h. der richtig gedeutete und richtig gelesene, richtig studierte, der materialistisch genommene Hegel, so wie Lenin andernorts und mehrfach sagte: „Ich bin überhaupt bestrebt, Hegel materialistisch zu lesen.“[220] Er streicht dann einfach den „lieben Gott“, die „reine Idee“ und anderen Un-Sinn.[221]

Das *Hegel-Bild des Marxismus* heißt: *Hegel begreifen*. Und im Begreifen Hegels wird der Marxismus begriffen.

„*Hegel-Begreifen*“ liegt im Prüfungsfeld des richtigen Denkens, ja es wird zum Prüfungs-Ergebnis desselben. Wenn Lenin festhält, daß es auf das „Begreifen“ des „genial-wahren Kernes der Hegelschen Dialektik“ ankomme, so unterstreicht er das Wort „Begreifen“[222] und nimmt dieses „Begreifen“ zugleich als ein „Verstehen“. Nicht aber nur als ein „Verstehen“ Hegels, sondern als ein Verstehen im philosophischen Sinne, als *richtiges Denken*.

4. Die Auflockerung schematischer Hegel-Bilder, ein Vorgang von Negation der Negation

Der Marxismus ist kein *Dogma*. Sein Hegel-Bild kann daher keinen dogmatischen Zug in sich tragen. Der Marxismus verteidigt die *Elastizität* der materialistischen Begriffe. Sein „Hegel-Begriff“ ist elastisch. Der Marxismus erkennt an, daß „ein und dieselbe Idee unter verschiede-

[218] Diesen Satz Ernst Blochs zitiert Tibor Kneif in „Ernst Bloch und der musikalische Expressionismus“, in der Festschrift „Ernst Bloch zu ehren“, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main, 1965, S. 323, Fußnote 10.
[219] Lenin, „Aus dem philosophischen Nachlaß“, a. a. O., S. 99. [LW Bd. 38, S. 170]
[220] A. a. O., S. 20. [94: „Ich bemühe mich im allgemeinen, Hegel materialistisch zu lesen.“]
[221] Der Fideismus hat diese Sätze Lenin kräftig angekreidet. Er sieht in ihnen „Un-Objektivität“, „Parteilichkeit“, „Un-Philosophie“ und dergleichen mehr. Daß er dieselbe Betrachtungsweise übt, diesmal natürlich als richtig und allein zutreffend unterstellt, belegt V. Rüfner in „Innere Zusammenhänge in den [388] Denkmotiven bei Thomas von Aquin, Kant, Hegel und Heidegger“, in: „Kant-Studien“, 1966, S. 97, mit dem Satz: „Man muß Hegel tatsächlich mit theologischen Augen lesen, damit er lebendig und sprechend wird.“
[222] Lenin, „Werke“, Bd. 14, S. 313.

nen konkreten historischen Bedingungen sowohl reaktionär als auch progressiv sein kann“[223]. Die „Idee Hegel“ – und Hegels Idee – können daher, je nach den konkreten historischen Bedingungen, verschieden gedeutet werden. Sie *müssen* verschieden gedeutet werden.

Damit wird jedoch keiner launenhaften, modesüchtigen oder anpassungsfähigen *Spielerei mit Hegel* das Wort geredet. Es kommt jeweils darauf an, die besonderen adäquaten Bedingungen der verschiedenen Nuancierung und Akzentuierung des an für sich einheitlichen Hegel-Bildes aufzuzeigen. Als das Bürgertum Hegel für einen „toten Hund“ erachtete, war es historische Pflicht des Marxismus, das Wertvolle, das Echte an ihm *im Gegensatz zur Modephilosophie* jener Jahre herauszustellen und zu verteidigen. Als das Bürgertum in seiner „Hegelei“ schwelgte und vermittels „Hegel“ reaktionäre, ja faschistische Ambitionen rechtfertigen und in einem „germanischen Staat“ die „Endlösung“ der hegelisch gefärbten „Sittlichkeit“ sehen wollte, da war es *Pflicht* des Marxismus, dieser Auslegung zu widersprechen und sich von einem solchen „Hegel“ zu distanzieren.

[257] Es liegt eine Verkennung des Marxismus vor, wenn behauptet wird, am Wechsel des Hegel-Bildes könne die Geschichte des Marxismus dargetan werden.[224] Die Geschichte des Marxismus, seine Fortführung, Erweiterung, Aktualisierung kann einzig und allein an der *Basis* der philosophischen Ansichten, nicht isoliert an diesen Ansichten selbst erhellt werden, also an den Veränderungen und an der Verbesserung, Ergänzung und Erweiterung der materiellen Lebensverhältnisse, der Gesamtheit der Produktionsverhältnisse. Ideen unter sich schaffen nicht die Geschichte. Der Marxismus lehnt eine formale Ideen-Geschichte ab. Auch an der Geschichte der „Idee Hegel“ kann der Marxismus nicht gemessen werden. Eine solche Behauptung läßt unberücksichtigt, daß die Kausalbeziehungen zwischen den philosophischen Ansichten und den diese bedingenden Produktionsverhältnissen (im Wege der Setzung *und Rück-Setzung*!) das philosophische Haupt-Interesse beanspruchen, nicht aber das Ergebnis solcher Beziehungen als Aneinanderreihen von Ideen.

Das ungemein lebhafte *Hegel-Interesse* Lenins war nach dessen Tode innerhalb des Marxismus zurückgetreten und hatte anderen Themen den Vorrang gelassen. Das Tagesgeschehen forderte sein Recht und zwang der Philosophie Themen auf, die in ihrer Ausarbeitung zwar Hegelsches Erbgut benutzten, aber unmittelbar nichts mit Hegel zu tun hatten. Hinzu kamen einige andere Momente, die I. Chljabitsch zusammenfassend als „falschen Standpunkt“ klassifizierte und die dazu geführt hatten, „daß die fortschrittliche Hegelsche Dialektik ignoriert wurde, die neben dem Materialismus Feuerbachs eine so wichtige Rolle bei der Entstehung der Anschauungen von Marx und Engels gespielt hatte“[225]. Eine Hauptquelle des Fehlers war die Vernachlässigung des Gesetzes der Negation der Negation, womit eine einseitige Formulierung des Gesetzes der Einheit und des Kampfes der Gegensätze zusammenhing.

Schließlich war eine *Formel* entstanden, die dann überall wiederholt worden war: Hegel „stellte eine aristokratische Reaktion auf die französische bürgerliche Revolution und den französischen Materialismus“ dar. Nun haben in der Philosophie Formeln immer einen Mangel an sich. Eine *Kurz-Formel*, wie die hier vorgestellte, mußte erheblichen Bedenken begegnen.[226] Solche Kurz-Formeln werden „Wissensstoff“, auswendig gelernt und bei jeder pas-

[223] Shdanow, Zitat nach: Wetter, a. a. O., S. 604.

[224] So z. B. Iring Fetscher in: „Marxismusstudien“, Folge 3, S. 67, in dem Aufsatz „Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel“. Es heißt dort: „Die Geschichte des Wandels der Auffassungen des Verhältnisses von Marx und Hegel gibt unter einem spezifischen Aspekt die Entwicklungsgeschichte des Marxismus selbst.“

[225] Chljabitsch, a. a. O., S. 441.

[226] Der Versuch, *Hegel auf eine Formel zu bringen*, stammt noch aus Hegels Zeit. Er liegt auch nahe. Eigentlich liegt er in „Hegel“ selbst begründet. Otto Friedrich Gruppe hatte in seiner Satire „Die Winde oder ganz absolute Konstruktion der neuen Weltgeschichte durch Oberon’s Horn, gedichtet von Absolutulus von Hegelingen“, den Verlust der *Zauber-Formel* durch Oberon zum Ausgang und den Besitz der *Welt-Konstruktions-Formel* bei

senden und unpassenden Gelegenheit ein- und angebracht.[227] Wohl hatten einige diese Formulierung nicht mitgemacht und dagegen das Pendel nach der anderen Seite ausschlagen lassen. Rugard Otto Gropp führt in diesem Zusammenhang vor allem die Philosophen Bloch, Lukács und andere an. Es trifft zu, daß bei diesen Denkern revisionistische Züge auftraten, die ein viel zu „offenes", idealistischen Einflüssen zugängliches Hegel-Bild vorstellten. Es war daher verständlich, daß „im Kampf gegen die ungerechtfertigte Überbetonung der Verdienste Hegels das rechte Maß verloren" ging[228], so daß für die folgende Etappe in der historischen Entwicklung des marxistischen Hegel-Bildes eine Zurückhaltung geboten erschien. Dort, wo [258] sie zu engen und allzu abwehrenden Folgerungen geführt hatte, mußte das Hegel-Bild dann wieder aufgelockert werden.

Der Vorgang ging, da er ein ernstes Anliegen der marxistischen Philosophie betraf, nicht ganz ohne Reibungen vor sich.[229] Das ändert nichts an der Bedeutung des Falles und der geschichtlichen Notwendigkeit der Korrektur. Nun, da sie durchgeführt ist, kommt vor allem Lenins Hegel-Auffassung wieder voll zur Auswertung und Geltung.

Die fortschrittliche Intelligenz des „Westens" als der Bundesgenosse der marxistischen Philosophie hatte eine Einengung des Hegel-Bildes bis zu einer Formel-Verkürzung nicht gebilligt. Sie wußte, daß ihre Aussprache-Plattform mit dem Idealismus eben „Hegel" war und sah sofort nach dem Ende des zweiten Weltkrieges und der Entthronung von Spengler, Nietzsche und anderen Philosophen ein, daß sie „Hegel" niemals der Reaktion überlassen dürfe. Sie empfand die Verschlossenheit gegenüber der Hegelschen Philosophie als eine *Negation Hegels*. Chljabitsch nennt diese Verschlossenheit später ein „nihilistisches Verhalten gegenüber Hegel und seiner dialektischen Methode"[230]

Hier mußte die *Selbst-Kritik* ansetzen. Diese stellt sich als erneute Negation, als Negation der Negation. So konnte dann Otto Finger schreiben: „Der Marxismus ist Negation der Hegelschen Philosophie, aber eben dialektische Negation, die das Rationelle aufbewahrt."[231] Der

---

Hegel zum Lösungsanlaß seiner Witzeleien genommen. Schließlich arbeitet der „Wind" bei seinem Blasen, auch bei seinem Vorbei-Blasen („Ich habe den Begriff gepustet"!) nach *Hegels Zauberformel* und läßt – bei Gruppe – daraus die Französische Revolution und Napoleon in Erscheinung treten. – Wir müssen hier festhalten: Die Französische Revolution entspringt aus Hegels Zauberformel! Diese ist eine Welt-Konstruktions-Formel! – Auch haben einzelne Schüler-Nachschriften, denen wir Hegelsche Texte verdanken, an dem Entstehen von „Formeln" mitgewirkt. Hegel selbst hat das „Formelle" mehrfach (in der „Aesthetik" bei der Klassifizierung der Musik, in der Rechtslehre bei den Behandlungsarten des Naturrechts und in der „Logik" bei der Explikation des Kausalitätsverhältnisses) als „das negativ Absolute rein von dem Inhalt abgesondert, und für sich gesetzt" genommen und hierbei auch die spätere „Hegel-Formel" genügend abschätzig gezeichnet.

[227] Als Beispiel einer solchen, wohl Richtiges repräsentierenden, dieses aber nur in abstrakter, formelhafter, jede Gedankenentwicklung vernachlässigenden und daher auch Unrichtiges, ja im Endergebnis Unzutreffendes wiedergebenden Weise sei angeführt: „Aber die unreifen gesellschaftlichen Verhältnisse des damaligen Deutschland waren nicht allein der Grund, weshalb Hegel und die anderen deutschen Philosophen keine wissenschaftliche Theorie der Entwicklung ausarbeiten konnten. Die Erklärung liegt in der Klassenbedingtheit seiner Philosophie. Die reaktionären Ansichten Hegels in gesellschaftlicher Hinsicht, seine Scheu und sein mangelnder Wille, alle sich aus der dialektischen Methode ergebenden Folgerungen zu entwickeln, hingen wie eine schwere Last an seiner Lehre, führten unweigerlich zur Versöhnung der Dialektik mit der Metaphysik". M. M. Rosenthal, „Die marxistische dialektische Methode", deutsche Ausgabe, Dietz Verlag, Berlin, 1954, S. 31.

[228] Chljabitsch. a. a. O., S. 441/442.

[229] Als der Verfasser 1955 gegen eine Vereinseitigung des Hegel-Bildes in seinem Buche „Zwischen Phänomenologie und Logik. Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung" (Frankfurt am Main, Verlag Schulte-Bulmke) die Einschätzung Hegels durch Lenin *betont* gegenüber dem Hegel-Bild der Stalin-Ära heraus-[389]stellte, wurde dieser Hinweis, der für die fortschrittlichen Kräfte des Westens unerläßlich war, als mit marxistischem Denken nicht voll übereinstimmend empfunden. Siehe die Besprechung dieses Buches durch Manfred Buhr in: DZfPh 1959, S. 154. Hierzu auch: Joachim Streisand in: „Zeitschrift für Geschichtswissenschaft", Berlin, 1956, S. 620.

[230] Chljabitsch, a. a. O., S. 441.

[231] In: „Einige Probleme der marxistischen Philosophiegeschichtsschreibung", in: DZfPh 1959, S. 368.

hierbei benützte Negations-Begriff deckt sich in etwa mit Hegels Begriffsbenützung in der „Einleitung“ zur „Philosophie der Religion“, in der Vorlesung über den „Begriff der Religion“, wo er sagt: „Ich fühle die Negation nur, indem ich zugleich über sie hinaus bin.“[232] Später bringt Hegel in Anwendung eines von ihm beliebten Vergleichs mit der „Grenze“ die Tatsache in Erinnerung, daß das, „was über die Schranke hinausliegt, ein Anderes“ ist.[233] Der Marxismus ist *etwas* „*Anderes*“ als die Hegelsche Philosophie. Er ist deren Negation und darum – nicht nur geschichtlich, sondern qualitativ – über diese „hinaus“. Jedoch: der Fortschritt bleibt dialektischer Natur.

Lenin stellt Hegel *in aktueller Bedeutung* vor. Es gibt daher wichtige Hinweise für die *gegenwärtige* Einschätzung der Hegelschen Philosophie, die nach dem Rezept Lenins verfahren kann. Jede Zeile der Leninschen Exzerpte steht unter dem allgemein für Lenin gültigen Motto der *Möglichkeit,* Hegel materialistisch zu *begreifen*. Hegel war „begriffen“ und als begriffener „Begriff“ so in das Gedankenbild Lenins hineingewachsen, daß Lenin das Marx-Verständnis vom vorherigen „Begreifen Hegels“ abhängig machte. Die dialektischen Grundzüge der Erkenntnis können – im eigentlichen Grunde ihrer Erkennbarkeit – daher auch an der „Erkenntnis“ Hegels dargestellt werden. Ist nach Lenin – in den Ausführungen „Zur Frage der Dialektik“ – „der philosophische Idealismus“ vom Standpunkt des dialektischen Materialismus aus kein „Unsinn“, sondern „eine *einseitige*, übertriebene, überschwengliche ... Entwicklung (Aufbauschen, Aufblähen) eines der Züge, einer der Seiten, der Grenzen der Erkenntnis zu einem von der [259] Materie, von der Natur *losgelösten*, vergotteten Absolutum“[234], so ist darüber hinaus die Hegelsche Dialektik *als Erkenntnistheorie* mit der Erkenntnistheorie des Marxismus auf gleicher Stufe: „Die Dialektik *ist eben* die Erkenntnistheorie (Hegels und) des Marxismus“. [LW Bd. 38, S. 343]

Dieses Ergebnis war durch Stalins „Kurzen Lehrgang“ und durch Bemerkungen über „Hegel“ in der „Großen Sowjet-Enzyklopädie“ abgeschwächt, ja *negiert* worden. Rugard Otto Gropp hatte die Erkenntnistheorie des Marxismus so vorgestellt, daß sie vielen Lesern als der Hegelschen konträr, widersprechend und vollkommen ohne Hegel-Bezug verselbständigt gesetzt erschien. Lenin sagte nicht, daß die *materialistische* Dialektik bei Hegel zu finden sei. Die kopulative Knüpfung: „Die Dialektik *ist eben* die Erkenntnistheorie (Hegels und) des Marxismus“, erfolgt nur hinsichtlich der *Funktion* der Dialektik als Erkenntnistheorie. Dieses „*und*“ zwischen Hegel und dem Marxismus bleibt beachtlich. Es ist nicht eine „*Seite*“ der Dialektik, daß sie als Erkenntnistheorie auftritt und diese Verbindung offenbart, es ist das *Wesen* der Dialektik, als Erkenntnistheorie zu dienen. Dieses ihr „Wesen“ entfaltet sie bei Hegel *und* im Marxismus.

Lenin erhebt gegen Plechanow den Vorwurf, daß er diese „Seite“, eben dieses „Wesen“ der Dialektik nicht gesehen habe und deshalb sowohl Hegel wie auch dem Marxismus nicht voll gerecht werde. Wer diese Tatsache außer acht läßt, sieht *Wesentliches* bei Hegel nicht. Wer das „Wesen“ verkennt, *negiert* die Erscheinung. Hegel wird bei solcher Sicht negiert.

Nicht anders sieht Hegel selber den Vorgang der „Negation“. Wohl hatte schon Leibniz erkannt, daß „der Akt der Verneinung selbst etwas Positives“ sei.[235] Ihm war auch der Cusaner vorangegangen, der das Negative mit dem Positiven zusammen in eine Einheit gebracht hatte. Aber: Hegel hatte diese *coincidentia oppositorum* als „die Gosse“ genommen, „in der alle Widersprüche zusammenlaufen“, weil dieser Negation nur eine summie-

[232] Ausgabe Lasson, Meiner-Verlag, Leipzig, 1925, S. 119.
[233] A. a. O., S. 120.
[234] Siehe: Lenin, „Werke“, Band 36, S. 348/349, oder „Aus dem philosophischen Nachlaß“, a. a. O., S. 288/289. [LW, Bd. 38, S. 344]
[235] So in: „Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand“, Ausgabe H. H. Holz, Insel-Verlag, 1960, S. 145.

rende, keine treibende Kraft zukam. Das Negative ging hier in dem Widerspruch „zu Grunde“. Es bildete mit dem Positiven zusammen nicht die „*lebendige* Einheit“, die Hegel sah[236]. Selbst dem Fichteschen NICHT-ICH bleibt – nach Hegel – noch ein Zug der reinen Ich-*Reflexion* anhaften. Alle vorhegelische Philosophie sah den „Widerspruch“, die Negation, nicht als *immanenten* Faktor des Positiven und „als das Prinzip aller Selbstbewegung“[237]. „Die Selbstbewegung besteht in nichts weiter als der Darstellung“ dieser Negation. Die durch den Kampf der Widersprüche geschaffene Einheit wird zur „*lebendigen*“ Einheit. Das ist die Leistung Hegels.

Der Marxismus hat Hegel dieses Ergebnis abgenommen und in die materialistische Dialektik einverleibt, indem er aus seiner Dialektik heraus dieses Ergebnis ebenfalls als eines der Elementar-Züge der Dialektik erkannte. Die Bewährung kann an dem Schicksal der Hegelschen Philosophie, die ihre Dialektik an sich selbst hat, erwiesen werden. Hegel würde zugeben (oder müßte zugeben), daß seine Philosophie „also lebendig (ist), nur insofern (sie) ... den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten“[238] fähig bleibt. [260] Der letzte Gedanke wird erneut wichtig: eine Philosophie, die lebendig bleiben will, muß den Widerspruch nicht nur in sich fassen, sondern auch „*aushalten*“. Die Hegelsche Philosophie hat – wenn ihre Wirkungsgeschichte beachtet wird – diesen Widerspruch in sich „*ausgehalten*“, insofern ihre Korrektur durch den Marxismus nicht zu ihrer Vernichtung, sondern zur Qualitäts-Steigerung „als Erbe“ führte.

Der Schritt von der Negation zur Negation der Negation ist philosophisch leicht nachzuzeichnen, wenn Negation als dialektischer Vorgang der Selbstbewegung gefaßt wird. Negation der Negation heißt dann nichts weiter als: Die Selbstbewegung steht nicht still, sie schreitet weiter. Alles, was für die Negation gesagt ist, gilt dann – auf qualitativ höherer Ebene – erneut für die Negation der Negation, und zwar mit doppelter Kraft und Kraftentfaltung.

Deshalb ist es auch abwegig, wenn gesagt wird, „Hegelei sei Anknüpfung an den Irrationalismus“[239]. Die Negation Hegels bringt gerade die *rationellen* Momente seiner Philosophie zum Tragen, nicht die irrationalen. Selbst wenn die „Hegelei“ als die idealistische, ungenügende Form der Hegel-Beschäftigung genommen wird, obwaltet hier immer noch eine gewisse Rationalität, weil der Ausgangspunkt „Hegel“ wichtige rationale Momente in sich birgt, die es eben freizulegen gilt. Wie aus „Hegel“ rationale Momente abzunehmen sind, so muß aus der „Hegelei“ dasselbe herausgeholt werden. Die Forderung erlangt hier noch größeren Nachdruck, weil die *Nutzanwendung aus Hegel* (und das ist der Grundfaktor aller „Hegelei“) den fortschrittlichen Seiten der Hegelschen Philosophie das Übergewicht verleiht.

„Hegelei“ – das kann richtig genommen schon deshalb kein Irrationalismus sein, weil Marx/Engels selbst an Hegel, und zwar im Wege der Freilegung des „rationellen Kerns“ bei Hegel, immer wieder anknüpften. Wer die – zeitlich spätere und unter anderen konkreten Bedingungen stattfindende – „Anknüpfung“ an die „Hegelei“ als Irrationalismus nimmt, muß bedenken, daß er damit die „Anknüpfung an Hegel“ trifft und charakterisiert.

Der als „Anknüpfung an den Irrationalismus“ gezeichnete Vorgang hätte unter die Sicht einer Negation, eben einer ungenügenden, einer nicht dialektisch durchgeführten Negation Hegels gebracht werden müssen, wenn er – im Weltmaßstab – richtig gewertet werden soll.

Das Gesetz der Negation der Negation wurde im Marxismus – infolge der formelhaften Darstellung der Dialektik in Stalins „Kurzem Lehrgang“ – zeitweise nicht genügend beachtet.

[236] Siehe: „Wissenschaft der Logik“, Leipzig, 1951, Band II, S. 59.
[237] A. a. O., S. 59.
[238] A. a. O.
[239] In dem Buche „Lukács und der Revisionismus“, deutsche Ausgabe, Berlin, Aufbau-Verlag, 1960, S. 249.

Teilweise wurde es auch als „Hegeliade“ abgelehnt.[240] Aber die Negation ist nichts ohne die Negation der Negation. Hegel schreitet von der Positivität der Negation zur Positivität der Negation der Negation fort. Innerhalb der materialistischen Dialektik ist für diese Denk-Figur genügend Raum, weil sie als Abspiegelung von Wesensgehalten des Progresses der Realität denselben entspricht.

Geschichtlich hat sich diese Erscheinung längst als Ausfluß objektiver Notwendigkeit erwiesen. Sie gnoseologisch zu fassen, war Hegel gelungen. [261] Der Einbau des Denkergebnisses in die materialistische Dialektik resultierte aus dieser selbst: Dialektik darf sich nicht im reinen Widerspiel zweier Größen, im Zusammenfallen der Gegensätze, im Umschlag der Quantität in Qualität erschöpfen. Der unendliche Reichtum der realen Erscheinungen in der Natur, in der menschlichen Gesellschaft und daher auch in den Denk-Operationen zwingt das Denken dazu, den Fortgang zu bedenken und beim Ablesen aus der Realität die Negativität nicht als einen Abschluß zu nehmen. Das Negative steht nicht isoliert. Die Hegel-Verneinung schließt sich nicht aus der Philosophie aus. Sie läßt die Aufhebung dieser Verneinung unter Beibehalt verneinter Elemente und ihre *Einheit* mit besser eingeschätzten, richtiger bewerteten, mit anderen Elementen aufscheinen. Denken zwingt zum Denken *über die Negativität hinaus*. Hegel-Verneinung zwingt zum Hegel-Verständnis, d. h. zum *Begreifen* Hegels. Dies muß keine „Bejahung“ im Sinne eines Ja-Sagen zu Hegel, im Sinne einer Total-Bejahung sein. Aber: ein Hegel-Verständnis muß erkennen, daß es mit der Verneinung allein nicht getan ist.

Weil das Urteil über Hegel selbst dialektischer Natur ist, muß auch das jeweilige *Hegel-Bild* dialektische Momente in sich aufweisen. Für das Urteil (logisch: für den Schluß) bleibt die Hegelsche Art der *Ableitung* der verschiedenen Urteils- und Schlußformen maßgebend. Dies hat Engels in den „Notizen und Fragmenten zur Dialektik der Natur“ eindeutig festgehalten.[241] So kann das *Urteil über Hegel* fall- und zeitweise verschieden ausfallen. So steht die Ablehnung Hegels einer „schönen Bestätigung Hegels“[242] keineswegs als Kontrast gegenüber, sondern ist Ausfluß ein und desselben, eben eines dialektisch gefaßten Urteils. Dasselbe gilt für die Leninschen Zeichnungen der Hegelschen Dialektik als einer „echten Perle“[243] und des Gesamturteils über Hegel als der „wertvollen Frucht der idealistischen Systeme“, ein Urteil, das sich wiederum im übertragenen Sinne mit der Charakterisierung Hegels als „a dialectical poem“ [ein dialektisches Gedicht] durch Engels[244] vereinbaren läßt.

Negation der Negation heißt bei Hegel, auf der richtig erkannten „Negation“ weiterbauen.[245] Negation war ihm „die dialektische Seele, die alles Wahre an ihm selbst hat, durch die es allein Wahres ist“[246]. Negation muß also in der Negation der Negation wiederkehren als „*die Seele der Dialektik*“. Nun ist es ungenügend, wenn Hegel (das eben ist eine dialektische Schwäche) die Negation „als den *Wendungspunkt* der Bewegung des Begriffes“ abzeichnet und dabei noch den Begriff des Begriffes aus sich selbst statt aus der Abbildungs- und Abbreviaturfunktion des Begriffes nimmt. Aber immerhin: „auf dieser Subjektivität (sc. der Ne-

[240] A. M. Minassjan: „Einige Philosophen haben sich leichtfertig vom Gesetz der Negation der Negation befreit, in dem sie es als ‚Hegelei‘ bezeichneten.“ DZfPh 1960, S. 62.
[241] Marx/Engels, „Werke“, Bd. 20, S. 492.
[242] A. a. O., S. 495.
[243] Lenin, „Werke“, Bd. 14, S. 241.
[244] Marx/Engels, „Werke“, Bd. 20, S. 477.
[245] Ein Hinweis auf David Friedrich Strauß ist hier am Platze. Im zweiten Bande seines „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet“ (Tübingen, 1836, S. 735, 739 ff.), deutet er aus Hegel heraus an, es könne der Blick vom Menschen zur Menschheit, vom Individuum zum Kollektiv, von der Individualität zur Gemeinschaft als „Negation“ genommen werden. Hegelisch sieht er diese Negation in der „Idee der Menschheit“ vollendet.
[246] In: „Wissenschaft der Logik“, a. a. O., Band II, S. 496.

gation) allein ruht das Aufheben des Gegensatzes zwischen Begriff und Realität und die Einheit, welche die Wahrheit ist“[247]. *Gegen* Hegel muß die Realität primär gesetzt werden, weil ihr im Prozeß der Erkenntnis diese ausschließliche Stelle zukommt. Die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Realität und Begriff ist: *Negation*. Nicht immer Negation der Realität, aber immer Negation des Begriffs. Denn [262] der Begriff richtet sich nach der Realität und nicht – wie die spekulative Philosophie meint – umgekehrt. Negation der Negation ist daher ein *Mehr* denn das Begreifen des Negativen und das Bewußtwerden des Positiven im Negativen.

So verstanden ist der ungemein wichtige Rang der Negation der Negation gesichert, Lenin hat sie „*das Salz der Dialektik*“ genannt. Aktuelle Schlußfolgerungen stehen bereit, die nur der Übertragung auf die politische Ebene warten. War die Negation – bei Hegel – die „Seele der Dialektik“, so wird nun die Negation der Negation „das *innerste, objektivste Moment* des Lebens und Geistes, wodurch ein Subjekt, Person, Freies ist“[248]. Hier brauchen wir keine Umstellung der Prädikate vorzunehmen, weil Hegel bereits das Leben, den Repräsentanten der nicht-geistigen Seite, dem Geist, seinem „Geist“, vorangestellt hat.[249] Hegelisch gedeutet, würde der Blick auf die Hegelsche Philosophie abgeben, daß diese erst in der Negation der Negation ihr innerstes, objektivstes Lebens-Moment bewährt. War die Negation „Hegels“ ein Einfangen in Formeln und lernbare Stichworte, so wird die Befreiung aus der Formel als Negation der Negation die Herstellung der vollen Kraft ihres innersten Lebensmomentes. *Das entstehende Resultat ist die* „*Wahrheit*“, der „wahre Hegel“, wie er in das philosophische „Erbe“ eingeht. Dieser „Hegel“ ist ebensosehr die Hegelsche Philosophie selbst wie ihre ganze geschichtliche *Wirkung*, also ihre Unmittelbarkeit *und* ihre Vermittlung, die Bejahung und die Verneinung, die positive und die negative Kritik in einem: *Hegel heute*.

Im Zusammenhang mit der Explikation der Negation der Negation ging Hegel selbst erneut auf das *Problem der* „*Triade*“ ein, das in der Geschichte der Hegelschen Philosophie eine so mißliche Rolle spielte. Auch das marxistische Hegel-Bild hatte zeitweise seine schroffe Ablehnung Hegels auf die Unfähigkeit der „Triade“ gestützt und diese Hegel angelastet. In der „Geschichte der Philosophie“ heißt es: „In der materialistischen Dialektik von Marx dagegen (sc. gegen Hegel) spielt die Triade nicht eine derart allumfassende Rolle. Das Gesetz der Negation der Negation reduziert sich nicht auf die Triade; letztere ist eine der Erscheinungsformen der Entwicklung der objektiven Welt und des Bewußtseins, in denen Negation der Negation und der Übergang der Erscheinungen in ihr Gegenteil erfolgen.“[250]

Schon Tschitscherin hatte gemerkt, daß Hegel, wenn er das Gesetz der Negation der Negation anzielt, eigentlich eine Vier-Schrittzahl propagiert.[251] Auch Plechanow hatte gefühlt, daß die Negation der Negation ein Mehr denn das Einfangen einer Triade und deren Krönung abzugeben vermag. Wird noch Hegels Äußerung selbst in der „Logik“ herangezogen, so steht fest, daß der Vorwurf, Hegel würde das Gesetz der Negation der Negation in eine „Triade“ zwingen und damit letzten Endes lebensfremd gestalten, unberechtigt war. Nicht nur das Aufnehmen dieser Gedanken als Formel war falsch, die Formel selbst war falsch gebildet. Denn Hegel sagt an mehreren Stellen, daß seine Dialektik nicht im Dreitakt marschiere und daß [263] die Aufgliederung der Negation der Negation zur Berücksichtigung von eigentlich *vier*

[247] A. a. O., S. 496.
[248] „Aus dem philosophischen Nachlaß“, a. a. O., S. 153 [LW Bd. 38, S. 221]. Lenin hat diese Bezeichnung „Salz der Dialektik“ wohl in Anklang an Hegel gewählt. Aus der Hegelschen wie aus der Leninschen Erörterung des Gedankens könnten gesellschaftliche Ordnungen, die wohl den Gegensatz zwischen „Verfassung und Verfassungswirklichkeit“ kennen, ihn aber nicht zu beheben vermögen, viel lernen.
[249] „Wissenschaft der Logik“, a. a. O., Band II, S. 497.
[250] Deutsche Ausgabe: Deutscher Verlag der Wissenschaften, Band IV, S. 156.
[251] Siehe: Tschizewskij, a. a. O., S. 305.

Schritten führe. „Insofern nun jenes erste Negative schon der zweite Terminus ist, so kann das als *Drittes* gezählte auch als *Viertes* gezählt und statt der *Triplizität* die abstrakte Form als eine *Quadruplizität* genommen werden“[252]. Noch wichtiger werden die folgenden Sätze, die heute genauso aktuell wie damals sind: „Der Formalismus hat sich zwar der Triplizität gleichfalls bemächtigt und sich an das leere *Schema* derselben gehalten; der seichte Unfug und das Kahle des modernen philosophischen sogenannten *Konstruierens*, das in nichts besteht, als jenes formelle Schema ohne Begriff und immanente Bestimmung überall anzuhängen und zu einem äußerlichen Ordnen zu gebrauchen, hat jene Form langweilig und übel berüchtigt gemacht. Durch die Schalheit dieses Gebrauchs aber kann sie an ihrem innern Werte nicht verlieren, und es ist immer hoch zu schätzen, daß zunächst auch nur die unbegriffene Gestalt des Vernünftigen aufgefunden worden.“[252a]

Damit sind alle Vorwürfe wegen der Schematisierbarkeit der Hegelschen Dialektik und der Verdammung des Gesetzes der Negation der Negation zur *ausschließlichen* „Triade“ von Hegel selbst abgewehrt.[253] Es mußte daher die Zeit kommen, diese fehlerhafte *Formel* zu negieren.

Nur der durch die marxistische Kritik hindurchgegangene, diese „aushaltende“ Hegel ist der „*wahre Hegel*“, ist das, was an Hegel beständig, wertvoll und echt ist. Die „Einheit“ aus all den vorhergegangenen und als Negation einer Negation noch verwurzelten und vorhandenen Hegel-Deutungen ergibt als Ergebnis *die Wirkungsgeschichte der Hegelschen* Philosophie: den begriffenen Hegel. Dieser aber gibt wiederum kein festes, dauerndes „Resultat“ ab; er steht vielmehr einer „Weiterbestimmung“ offen. Das marxistische Hegel-Bild, das wahre Hegel-Bild heißt daher nicht so sehr der „begriffene Hegel“, sondern: *Hegel begreifen*.

Die Reproduktion des in der ersten Negation Gewonnenen auf der höheren Stufe der zweiten Negation hat nicht nur der *Anreicherungsmöglichkeit* aller Momente des Negationsprozesses Tür und Tor geöffnet, sondern auch den Blick für eine andere äußerst interessante Erscheinung aufgetan, die uns gerade im Vorgang der Negation der Negation des Hegel-Bildes den Verständigungsschlüssel für diese oft widersprüchlich verlaufenden Hegel-Zeichnungen abgibt: Negation der Negation läßt die *scheinbare* Rückkehr zum Ausgangspunkt zu, wertet sie und verwirft sie, ob ihres *Scheines* willen. Ein solcher Negierungsprozeß erfolgt nicht stufenmäßig oder unbedingt im zeitlichen Abstand als Aufeinanderfolge von Ereignissen. Er geht *widersprüchlich* vor sich, wobei die Widersprüche kon-temporal fungieren und Halb-Wahrheiten, Schein-Rückgänge, Teil-Rückzüge, Tarn-Schritte usw. zum Vor- und Austrag bringen. Gerade *das* leistet die Negation der Negation, daß sie die einfache Negation, die nackte Negierung, ausscheidet und als entwicklungsgeschichtlich ungenügend abtut. Erst das,

---

[252] „Wissenschaft der Logik“, a. a. O., Band II, S. 497/498. – Mit diesem Hinweis auf eine mögliche „Quadruplizität“ der Hegelschen Dialektik soll allein die *Formel von der Triade* zerstört werden. Keineswegs wird damit die aus einer Bemerkung in § 208 der „Enzyklopädie“ abgeleitete Formel Jan van der Meulens („Hegel, Die gebrochene Mitte“, Meiner-Verlag, Hamburg, [390] 1958) übernommen, wonach diese Quadruplizität als *Leitprinzip der ganzen Dialektik* Hegels anstehe. Hegels Behauptung einer „gedoppelten Mitte“ (dieser Terminus ist besser als der „gebrochene Mitte“; Hegel benützt ihn auch in: „Geschichte der Philosophie“, Freundesvereinsausgabe, Bd. 14, S. 254) dient vor allem der Auflockerung eines Dreierschemas. Der Vierschritt darf nicht wieder als Formel genommen werden. Wer aber unbedingt mit Zahlen und zahlenmäßig festgelegten Denkschritten operieren will, sollte bedenken, daß Quadruplizität *und* Triplizität dann interessant werden, wenn 4 plus 3 = 7 ist. Dann steht nämlich wieder des schwäbischen Pietisten Oetinger siebenstufiger Denk-Rhythmus an. – Im übrigen hat auch Hegels Grundschema in der „Philosophie der Weltgeschichte“ und im Schluß-Kapitel der „Rechtsphilosophie“ jeweils *vier* Stufen und zerstört somit selbst die Legende von der Ausschließlichkeit der Hegelschen Triade.

[252a] „Wissenschaft der Logik“, a. a. O., Bd. II, S. 498.

[253] Etwas anderes als diese Schematisierbarkeit Hegels ist die Frage der Formalisierbarkeit der Hegelschen Dialektik, wie sie H. Kleiner (Wien) 1962 auf dem 4. Internationalen Hegel-Kongreß in Genf stellte. Wenn auch Kleiner ebenfalls die „immanente Bestimmung“ umging, so wertete er doch die immanente *Bestimmbarkeit*.

was vor und bei der zweiten Negation bestehen kann und bestehen bleibt, zeigt sich als histo-[264]risch echt. Negation der Negation ist Ausleseprozeß, im Widerspruch sich vollziehender Auslese-Prozeß hinsichtlich der einfachen Negation. Hegels Negation der Negation genügte daher nicht voll, weil sie nur zum Selbstbewußtsein der Position in der Negation führt, ohne das Negative *wirklich* zu negieren.

Dieser Prozeß geht innerhalb der Philosophie *als ein allgemeiner* vor sich, so, daß die betreffende philosophische Grundanschauung als Ganze von ihm getroffen wird. Es ist aber doch immer und immer wieder das *Beispiel Hegel*, an dem dieser Prozeß aufgezeigt wird, fast als ob die Hegel-Deutung in ihrem Wandel repräsentativ für die philosophische Grund-Deutung zu stehen vermag. M. B. Mitin hat Stalins Fehlurteil über Hegel zum Anlaß genommen, um die allgemeine Fehlzeichnung Stalins hinsichtlich der Philosophie aufzudecken und Wege für die Überwindung der Fehler darzulegen.[254] Andrerseits sind es gerade die *Hegel-Zeichnungen*, die im Revisionismus (vor allem bei Ernst Bloch und Georg Lukács) die Fehler hinsichtlich der philosophischen Gesamthaltung beleuchten.

Die Negation der Negation des marxistischen Hegel-Bildes der zwei bis drei letzten Jahrzehnte zeichnete sich als *Befreiung von der Formel* aus. Es hat mehrere Formeln gegeben, z. B. den bereits erwähnten Satz, die Hegelsche Philosophie sei „eine aristokratische Reaktion auf die französische bürgerliche Revolution und den französischen Materialismus." Manche Ungenauigkeiten entsprangen dann dieser und ähnlichen Formeln, so z. B. die Meinung Chljabitsch', Hegel habe „den preußischen Ständestaat verherrlicht"[255]. Unseres Erachtens war Preußen im Jahre 1821, der Niederschrift der Rechtsphilosophie, *kein* Ständestaat. Vielleicht hatte Hegel das Ständewesen von Württemberg, wo das Problem des „Ständestaates" aktuell war, in etwa übernehmen wollen. Denn dort war *das Ständewesen ein bürgerlicher Fortschritt*. Chljabitsch kennt denn auch die „Landständeschrift" Hegels aus dem Jahre 1817 überhaupt nicht. Im übrigen würde es bei einer kritischen Auswertung des Gedankens vor allem um die *Funktionen* gehen, die ein Rechts-Theoretiker den „Ständen" zubilligt. Hegel schwebten ganz andere „Stände" vor, als dem gemeinhin als „Ständestaat" (die geschichtlich letzte, wiederum vollkommen *andere* „Stände" proponierende Ausprägung war der austrofaschistische „Ständestaat" Engelbert Dollfuß') bezeichneten Gebilde eignen. In § 308 der „Rechtsphilosophie" postulierte Hegel die Stände „als die bewegliche Seite der bürgerlichen Gesellschaft".[256] Doch gab es all das, was § 308 ff. der „Rechtsphilosophie" als staatliche

[254] In: DZfPh 1962, S. 518.

[255] Chljabitsch, a. a. O., S. 444.

[256] Beachten wir den Satz aus § 308 (Erstausgabe, S. 317): „Das Mitglied des Staates ... erreicht seine wirkliche und lebendige Bestimmung für das *Allgemeine* daher zunächst in seiner Sphäre der Corporation, Gemeinde usf. (§ 251), *wobei ihm offen gelassen ist, durch seine Geschicklichkeit in jede, für die es sich befähigt, worunter auch der allgemeine Stand gehört, einzutreten*" (Auszeichnung von mir, W. R. B.). Man muß die Geschichte der deutschen Staaten, die Preußens und der damaligen Verhältnisse kennen, um *das ungeheuer Fortschrittliche* dieses Satzes zu verstehen (im Grunde ist die Hegelsche Forderung in den kapitalistischen Staaten *heute* noch nicht erfüllt!). Im Jahre 1821 forderte Hegel aus seinem System heraus *im Namen der „Vernunft"*, daß jeder nach seinen Fähigkeiten behandelt werden solle. Ausdrücklich läßt er die *höchste* Klassifizierung (und Privilegisierung!), „den allgemeinen Stand" (§ 303 der „Rechtsphilosophie") diesem Urteil der Geschicklichkeit, der Fähigkeit offen. Wer dies durchdenkt, muß mit dem alten übertriebenen Vorwurf, Hegel sei nur „Reaktion", aufräumen. – Oder: „In der öffentlichen Meinung aber ist jedem der Weg offen, auch sein subjektives Meinen über das Allgemeine zu äußern und geltend zu machen". Dies steht auf S. 317 der Erstausgabe der Hegelschen „Rechtsphilosophie". Mit Recht haben sich Herzen, Lassalle und andere vor Gericht auf „Hegel" berufen. Mit Recht beruft sich heute die fortschrittliche Intelligenz in der BRD auf Hegel, wenn ihre Bücher, Zeitschriften, Zeitungen beschlagnahmt oder „auf kaltem Wege" beseitigt werden. – Oder: Man nehme die Anforderung, die Hegel an die persönlichen Qualitäten der Abgeordneten der *bürgerlichen* Gesellschaft (§ 311) stellt: „Jeder solcher Zweig hat aber gegen den anderen gleiches Recht, repräsentiert zu werden." Wie sieht dagegen heute die Praxis der BRD aus? Das Gegenteil ist der Fall: weite Teile des Volkes (oft 10%, manchmal nur 5% der Wahlberechtigten) [391] scheiden bereits ausgangsmäßig als nicht-repräsentationswürdig aus. Durch raffinierte Ein-

Organisation nimmt, im damaligen Preußen nicht.[257] Und dafür, daß die Zustände nach 1840 (nach dem Thronwechsel in Preußen) schlechter wurden, kann der 1831 verstorbene Hegel nichts. Im Gegenteil: Die Krone hatte ja befürchtet, daß mit Hilfe seiner Rechtsphilosophie die Studenten zu „Republikanern" erzogen werden könnten. Und schließlich hatte man ja Schelling nach Berlin geholt, um die „Hegelsche Sumpfbrut" und „Drachensaat" auszurotten. Dies alles wissen diejenigen nicht, die einfach eine Formel vom *ausschließlich* „reaktionären" „Hegel" [265] abstrapazieren. Es ist daher auch ungeschickt, wenn einzelne Autoren, z. B. A. A. Piontkowski[258], staatsrechtliche Typisierungen des Preußens vom Jahre 1850 oder später antizipatorisch für das Preußen Hegels heranziehen. Marx und Engels hatten ein *anderes* „Preußen" vor sich als Hegel. Genauso ungeschickt ist es, den gewiß nicht mit wirtschaftlichen Gütern gesegneten jungen Hegel als „Sohn eines hohen Beamten des Württembergischen Schatzamtes in Stuttgart" einzuführen.[259] Dies alles sind Mißgeschicke, die letzten Endes aus der „*Formel Hegel*" entsprangen und gründlicher Forschung nicht standhalten.

Die *Befreiung aus der Formel* gewinnt philosophische Bedeutung: die allgemeine Aussage, daß Teile des Systems und vor allem die Methode Hegels, eben *weil* sich System und Methode nicht trennen lassen, materialistischer Auslegung zugänglich bleiben und geradezu darnach drängen, wurde an einzelnen Beispielen erwiesen. Darüber hinaus läßt sich – bei der *Verbindung* von System und Methode und der zwischen beiden stehenden Wechselbeeinflussung – für das *Ganze* der Hegelschen Philosophie ein gerechter Boden finden.

Wichtig bleibt dabei, die Befreiung aus der Formel geschah im Marxismus als *Selbstbefreiung*. Aus dem Marxismus heraus wurde der Weg zur aufgelockerten Deutung und erneuten Hinwendung zu Hegelschen Denkfiguren gefunden und erarbeitet. Dies geschah als *philosophische Leistung*, nicht im Wege irgendeiner Rezeption, Übernahme oder Renaissance. Nehmen wir die in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie" durchgeführte „*Hegel-Diskussion*" als äußeres Zeichen des Vorgangs[260], so müssen wir die Tatsache der wissenschaftlichen

---

teilung der Wahlkreise erhalten bäuerliche, katholische „Regierungsbezirke" bereits nach dem Wahl-Modus mehr Repräsentation als die Städte mit der Arbeiterbevölkerung und der fortschrittlichen Intelligenz. Und: die finanzielle Seite? Was würde „Hegel" zu dieser heute sagen? – Es ließen sich Bemühungen rechtfertigen, die Hegelsche „Rechtsphilosophie" modern umzuschreiben. Nicht nur zeitnahe Parallelen, sondern die ganze Anlage des Werkes würden sich als äußerst „praktisch" und als durchaus fortschrittlich herausstellen.

[257] Hegel wurde insoweit seinem Versprechen in der Vorrede der „Rechtsphilosophie", nur das darzustellen, was ist, untreu.

[258] A. A. Piontkowski, „Hegels Lehre über Staat und Recht und seine Strafrechtstheorie", deutsche Ausgabe 1960, Deutscher Zentralverlag, Berlin. Siehe hierzu auch meine Besprechung in: ARSPh 1961, S. 230 ff., unter „Aktuelle juridische Hegeliana".

[259] Piontkowski, a. a. O., S. 6.

[260] Hierzu wurden gehört: Auguste Cornu in: DZfPh 1954, 894 ff.; Fritz Behrens, DZfPh 1954, 896 ff.; Wolfgang Schubardt. DZfPh 1955, 74 ff.; dann die „Kommission für Kritik des Arbeitskreises französischer kommunistischer Philosophen", DZfPh 1955, 347, mit einem sehr lehrreichen Beitrag, der sowohl Iring Fetschers Zeichnung „Hegel in Frankreich", in: „Antares", a. a. O., widerlegt als auch die *zeitweise* Berechtigung der Gründe für eine schärfere Hegel-Negation des Marxismus als Abwehrmaßnahme offenbart, ohne allerdings (wie dies später Roger Garaudy in seinem Buche „Dieu est mort. Études sur Hegel" tat) die *aktuelle* Wichtigkeit des Hegel-*Begreifens* gerade in diesem Kampf aufzuzeigen. Es folgten: Erhard Albrecht in: DZfPh 1955, 225 ff.; Wolfgang Mönke, DZfPh 1955, 225 ff. Alsdann: Josef Schleifstein, DZfPh 1955, 711 ff., der die Diskussion wieder auf ihren eigentlichen Ausgangspunkt zurückführen wollte, indem er das Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität zur Aufhellung des Beziehungsverhältnisses Marx – Hegel einführte und in seiner dialektischen Kraft zur Entfaltung bereitstellte. Weiter: Helmut Seidel und Klaus Gäbler in: DZfPh 1956, 206 ff. Alsdann: Joachim Höppner, DZfPh 1956, 288 ff.; Iring Fetscher, DZfPh 1956, 310 ff., und Jürgen Kuczynski, DZfPh 1956, 315 ff. Es fällt auf, daß in diesem Zusammenhang Iring Fetscher in der DZfPh ungehindert sprechen konnte, wobei er sich mehr zur Verteidigung von Lukács und weniger zu den von Gropp angeregten Themen des Zusammenhangs von System und Methode bei Hegel und Marx äußerte. Iring Fetscher, der sich später immer mehr zum „Marxismus-Töter Nr. 1 der Bundesrepublik" entwickelte und selbst im Ausland schon bei Straßenbahnschildern den Namen des katholischen Heiligen Markus aus politischem Angstgefühl mit Karl Marx

Breite und Tiefe der Problembeleuchtungen anerkennen. Der Marxismus hat hier um sein Hegel-Bild *gerungen*, es neu erkämpft, aus sich selbst heraus.

Als sich diese „Hegel-Diskussion" dem Begriff der „Arbeit" und seiner philosophischen Erhellung zuwandte und diesen Begriff in allseitiger Kritik anging, kam sie auf die richtige Fährte, da sich an diesem Begriff wie an keinem anderen der *inhaltliche* Unterschied zwischen dem Hegelischen und dem marxistischen Begriff aufzeigen läßt. Joachim Höppner konnte festhalten[261], daß bereits in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" Marxens der Arbeitsbegriff gegenüber Hegel mit „einem wesentlich anderen Inhalt" auftrat, eben aus den Ergebnissen von Untersuchungen der wirklichen Prozesse der Gesellschaft, ihrer Geschichte und ihrer ökonomischen Struktur, wodurch sich von selbst die durch die Blochsche „Entfremdungs-Hysterie" gewonnene Beziehung von Marx zu Hegel „aufhob". Zögerlicher bei dieser Negation der Negation (fast retardierend) stellte Hans Joachim Keim einen engen „Hegel" vor[262], dem er anachronistisch die Unterlassungssünde einer „Parteilichkeit" vorwarf für etwas, was es damals noch gar nicht gab und wofür also ein Philosoph gar nicht „Partei" ergreifen konnte. Als dann aber Ivan Dubsky die Hegelschen Begriffe „Werk" und „Werkzeug" in den Vordergrund rückte[263], konnte die Formel des *ausschließlich* oder *über*-[266]*wiegend* reaktionären Gehalts der Hegelschen Philosophie zum Thema der „Arbeit" nicht mehr aufrechterhalten werden.

Die *Selbstbefreiung aus der Formel* geschah auch nicht im Wege einer *einfachen* Negation, sondern *als Negation der Negation*, d. h. aus der „inneren Triebkraft" des Negativen selbst heraus. Dieses, die „*Hegel-Formel*", beinhaltete in sich selbst bereits die Sprengung ihrer Enge. Dabei wirkt die Negation der Negation nicht einfach als *Zerstörung* des vorangegangenen Hegel-Bildes. Friedrich Engels sagt im „Anti-Dühring": „Negieren in der Dialektik heißt nicht einfach nein sagen, oder ein Ding für nicht bestehend erklären, oder es in beliebiger Weise zerstören."[264] Wesentliche Momente der Negation werden in der Negation der Negation erhalten, gestützt, gefördert.

---

verwechselt, hat sich niemals einer solchen Großzügigkeit, einen Gegner in den von ihm edierten Sammelpublikationen sprechen zu lassen, befleißigt. – Es folgten: Palmiro Togliatti, „Von Hegel zum Marxismus", in: DZfPh 1956, 627 ff.; Hermann Klenner, „Hegel und der Klassencharakter des Staates", a. a. O., S. 642 ff.; Rugard Otto Gropp, „Geschichte und System der Philosophie bei Hegel und im Marxismus", DZfPh, a. a. O., sowie dessen Aufsatz „Über Hegels Geschichte der Philosophie", in: DZfPh 1957, 457. Ferner: Abschnitt „Hegels Konzeption der Geschichte der Philosophie und ihres Zusammenhangs [392] mit seinem System", in: „Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus", Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1958. In diesem Zusammenhang ist auf Emile Bottigelli, „Die Situation des Marxismus in Frankreich", in: DZfPh 1956, 720 ff., hinzuweisen. Die Arbeit gibt wertvolles Material zur Zeichnung der gegenwärtigen Hegel-Beschäftigung in Frankreich, die – vorbehaltlich einer erst durch spätere Ereignisse bedingten Korrektur der Bottigelli'schen Meinung über Lefèbvre – heute noch zutrifft. Wichtig wird dabei die Zeichnung Merleau-Pontys. Dieser wird als „Schein-Verteidiger des Marxismus" entlarvt. Er will *mit Hilfe Hegels* einen „westlichen" Marxismus gegen den „orthodoxen" Marxismus konstruieren. Gerade diese Form der „Hegelei" der „Schein"-Marxisten hat bis heute wirkend die nachhaltigsten Eindrücke auf französisches und westdeutsches Philosophieren ausgeübt. Sartres Distanz von Merleau-Ponty hat seinen Fehler der Hegel-Ausnützung für eine Marx-Verständlichmachung im Sinne einer „Komplettierung" des Marxismus nicht ganz behoben. Zum Schlusse ist noch Joachim Höppner, „Zu einigen irrigen Auffassungen des Übergangs von Hegel auf Marx", in: DZfPh 1957, 327 ff., hinsichtlich der Denkbeziehungs-Charakterisierung als „Übergang" zu nennen. Der Beitrag konnte auch viel Lehrreiches zum „Entfremdungsproblem" beisteuern.

[261] In: „Zu einigen irrigen Auffassungen des Übergangs von Hegel auf Marx", DZfPh 1957, 327 ff. Zur Frage der „Arbeit" im Zusammenhang mit der staatlichen Organisation siehe auch: Hermann Klenner, „Hegel und der Klassencharakter des Staates", in: DZfPh 1956, 642 ff.

[262] Siehe: „Zur Frage der Parteilichkeit in der staatsphilosophischen Theorie Hegels", in: DZfPh 1957, 196 ff.

[263] Siehe: „Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialektik", Prag, Tschechoslowakischer Akademie-Verlag, 1961.

[264] Engels, „Anti-Dühring", a. a. O., S. 173.

Die „Hegel-Formel“ hatte in der Zeit der Abwehr gegen das Eindringen revisionistischer Züge in den Marxismus eine geschichtliche Berechtigung, genauso, wie die Auflockerung ein historisches Gebot war. Der Versuch des Idealismus, mit Hilfe der Hegel-Beschäftigung eine ideologische fünfte Kolonne innerhalb des Marxismus zu schaffen, kann nicht mit einem Überlassen Hegels an die Reaktion abgewehrt werden. Denn in „Hegel“ stecken zu viele echte philosophische Gehalte, als daß sie einfach mit Hilfe einer Abweis-Formel abgetan wären.

Der Spinoza-Satz „*omnis determinatio est negatio*“, den Hegel als einen „Satz von unendlicher Wichtigkeit“ proponierte[265], gilt auch für das marxistische Hegel-Bild. Jede *Bestimmung* Hegels muß zugleich seine Negation sein. Aber dieses „Negative ist nicht Negatives als gegen ein Anderes, sondern hat die Bestimmtheit, wodurch es negativ ist, gleichfalls in ihm selbst“[266].

Der *richtig begriffene* Hegel kann dieses Stadium der Negation als Etappe des Hegel-Bildes aus sich selbst heraus verständlich machen und nunmehr eine neue „Bestimmung“ Hegels als Positivum des philosophischen Erbes bewähren.

Die hier vollzogene Einschätzung des Vorgangs der Hegel-Interpretation durch den Marxismus der letzten Jahrzehnte als Negation einer Negation benützt diese aus der Realität gewonnene und gedanklich als Gesetz konzipierte Kennzeichnung in Deckung mit der von Günter Kröber herausgearbeiteten Struktur dieses Gesetzes und seiner Funktion innerhalb des Marxismus[267]. Die Negation Hegels mußte mit wachsendem Marxismus-Leninismus einer erneuten Negation zugeführt werden. Die Widerspruchsbestimmung, die zur zweiten und daher diese Negationsvariable ausschöpfenden und erschöpfenden Negation führte, resultierte letzten Endes ebenfalls aus der Hegelschen Philosophie. Die Einseitigkeit einer totalen Negation Hegels brachte *die Einheit und den Kampf der Gegensätze* nicht voll zum Tragen. eine Erscheinung, die auch innerhalb des philosophischen Denkens Gewalt fordert. Diese Zeichnung des Gesetzes von Negation der Negation läßt es dann zu, den im Vorwort (zur 3. Auflage) angedeuteten Weitergang des marxistisch-leninistischen Denkens zum Thema „Hegel“ spezifischer und auf [267] ein *hic et nunc* [hier und jetzt] eingeschworen auszuformen. Mit einer so gewonnenen Position schließt dann der spezielle Negationsvorgang ab. Die Negation der Hegelschen Dialektik durch den Marxismus ist in der Gegenwart beendet. Und in dieser Gestalt, gemünzt als *Element des philosophischen Erbes* wächst die Negation der Negation in den Marxismus-Leninismus hinein und nimmt nun innerhalb dieses Ganzen Schicksal wie Bestimmung aus dessen Weitergang. Eine andere Seite[268], aus dem Ganzen *dieser* Philosophie erwachsene und dem gegenwärtigen konkreten Denken entsprechende Variante wird als erneuter Gegensatz, als Widerspruch durch Kritik und Gegenkritik gemeistert, den Denkfortschritt beleben.

Der Vorgang darf nicht einseitig gesehen werden. Der dialektische Materialismus steht *im Kampf* mit dem Idealismus. Als nach dem staatlichen (und auch denkrichtungsmäßigen) Zusammenbruch im Jahre 1945 in Deutschland und Italien, teilweise auch in Frankreich und in anderen Ländern, die bisherigen philosophischen Götzen (Nietzsche, Sorel u. a.) wankten und stürzten, da lag es nahe, auf „Hegel“ zurück-zu-greifen. Der Marxismus brauchte diesen

[265] In: „Wissenschaft der Logik“, a. a. O., Band I, S. 100.
[266] A. a. O., Band II, S. 43.
[267] Siehe: „Marx ‚Kapital‘ und einige aktuelle Probleme des Gesetzes der Negation der Negation“, im Sammelband: „Die aktuelle philosophische Bedeutung des Kapital von Karl Marx“, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1968, S. 67 ff.
[268] Diese (S. 70, a. a. O.) angedeutete Auszeichnung als Negationsmächtigkeit einzelner Seiten eines Ganzen muß im Totalisierungsprozeß des Ganzen beheimatet bleiben und hier seine Früchte tragen. „Hegel“ wird also gerade nach vollzogener Negation der Negation wichtig und innerhalb des Totum „Marxismus-Leninismus“ nicht nur historisches, sondern systematisches Element.

„Rückgriff“ nicht. Er mußte aber vermeiden, daß ihm ein mißgedeuteter Hegel gegenüber gesetzt wird.[269] Er mußte auch absichern, daß nicht vermittels eines falsch begriffenen Hegels er selbst verzerrt oder verunstaltet wird. In *diesem* Vorgang sind, der dialektischen Natur des Negationsvorgangs gemäß, *verschiedene* Negierungsformen verborgen, die alle erst durch die Negation einer bestimmten Negation zum klärenden Aufbruch drängen. Polemisch-gehässig und mit Naivitäten gepflastert sieht diese Negation der Negation des marxistischen Hegel-Bildes Iring Fetscher in seinem Beitrag „Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel“.[270] Zur Hauptsache interessieren diese Fehlzeichnungen hier nicht, allein schon deshalb, weil die Geschichte über die von ihm damals (1960) mangelhaft skizzierte Situation längst hinausgeschritten ist. Für die hier gestellte Frage der „*Zugänge zu Hegel*“ und der Auflockerung etwa festgefahrener, zur Formel erstarrter Urteile über Hegel wird die in diesem Aufsatz von Fetscher benützte Bezeichnung „*Kryptohegelianismus Stalins*“[271] lehrreich. Der Ausdruck wird als Programm von Henri Lefèbvre übernommen und mit einem Zitat versehen. Der ganze Vortrag erscheint – selbst wenn man sich in die Zeit der formelhaften Hegel-Sicht am Ende der Stalin-Ära zurückversetzt – so naiv gezeichnet, daß man sich wundern muß, warum diese offenkundigen Schwarzweiß-Zeichnungen in der westlichen Welt so reißenden Absatz fanden. Der Grund: ein falscher Hegel, ein falscher Marx und dazu ein falsch – und übertrieben – verzerrter Stalin sollen im Verein die Macht der sozialistischen Staaten bezwingen. Lefèbvre sagt:

> „In der Tat stellte sich die Sphäre des Staates, Stalin als Leiter des Staates und die Partei als staatlicher Organismus als Wahrheitskriterium hin. So wurde sie zu einem Analogon von Hegels absoluter Idee: zum Ziel, Ende und Sinn der Geschichte, das völlig widerspruchsfrei die Kette der historischen Antagonismen beherrscht. [268] Indem er absolute Staatsphilosophie und Staatsideologie wurde, verflachte der Marxismus zum Hegelianismus. Und das – o Ironie (der Geschichte) – genau in dem Augenblick, als man offiziell den Hegelianismus in den Abfalleimer der Geschichte warf.“[272]

Dies nennen Lefèbvre und Fetscher den „Kryptohegelianismus Stalins“. Jeder Einzelgedanke ist falsch. Hegel hat bei all seinen Fehlern nie den Staat *ohne* die ihm zugrunde gelegte „bürgerliche Gesellschaft“ und nie ohne die „bürgerliche Gesellschaft“ *seiner* Konstruktion gesehen. Abgesehen davon, daß bei Hegel der Staat „die Wirklichkeit der sittlichen Idee“ und nicht der „absoluten Idee“ ist, mündet die Hegelsche „absolute Idee“ als „die Identität der theoretischen und der praktischen Idee“ gewissermaßen wie ein breiter Gedankenstrom in die *dialektische Methode* und die Verteidigung dieser gegen Verzerrung, Verkennung und Verfehlung ein.[273] Hegels „absolute Idee“ ist – soweit ihre „logische Weise“ betrachtet wird – nur Dialektik, nur dialektische Methode und nichts weiter. Auch Lenin sah dies so. In den „Philosophischen Exzerpten“ hält er fest:

> „Merkwürdig ist es, daß im ganzen Kapitel über die ‚absolute Idee‘ fast mit keinem Wörtchen von Gott die Rede ist (kaum ein einziges Mal ist da zufällig ein ‚göttlicher‘ ‚Begriff‘ entschlüpft), und außerdem hat das Kapitel – dies NB – fast gar nicht den *Idealismus* spezifisch zum Inhalt, sondern sein Hauptgegenstand ist die *dialektische Methode*. Fazit und Resümee, das letzte Wort und der Kern der Logik Hegels ist die *dialektische Methode* – das ist äußerst bemerkenswert. Und noch eins: In diesem *am*

[269] So formulierte z. B. Karl Barth in: „Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert“, S. 374: „Zweifellos: die Theologie konnte und kann auch bei Hegel etwas lernen ... Sie hat jedenfalls keinen Anlaß, einer vielleicht bevorstehenden Hegel-Renaissance ängstlich und abwehrend gegenüber zu stehen.“
[270] In: „Marxismusstudien“, 3. Folge, S. 66 ff.
[271] A. a. O., S. 126.
[272] Fetscher, a. a. O., nimmt das Zitat aus den „Temps Modernes“, Juli/August Nummer 1957, S. 126 ff.
[273] „Wissenschaft der Logik“, a. a. O., Band II, S. 483 ff.

> *meisten idealistischen* Werke Hegels ist *am wenigsten* Idealismus, *am meisten* Materialismus. ‚Widersprechend', aber Tatsache!"[274]

Dies geht sogar so weit, daß Hegel selbst „gegen das Absolute" auftritt, wie Lenin festhält. „Hier haben wir einen Keim des dialektischen Materialismus."[275]

Was hat also diese Fehlzeichnung mit der „absoluten Idee" Hegels für einen Sinn? Richtig durchdacht, kann sie ein Positivum für den dialektischen Materialismus abgeben, den sie – fallweise – *keimhaft* in sich trägt.

Man kann den Begriff des Begriffes unterteilen, etwa in Grundbegriffe, Hauptbegriffe, Hilfsbegriffe u. dgl. „Hegel" dient für den Marxismus keinesfalls als „*Vor-Begriff*". Die Zerlegung in Begriffskern und Begriffshof ließe sich am „Begriff Hegel" rechtfertigen, weil sie dem rationellen Kern der Hegelschen Philosophie auch innerhalb der begrifflichen Explikation die „Kern"-Eigenschaft erneut vermitteln würde. Eine Zergliederung der Hegelschen Begriffe selbst, wie sie E. von Diesburg vorträgt[276], läßt sich am „Begriff Hegel" nicht durchführen. Hier handelt es sich um einen einheitlichen, in sich geschlossenen und nur aus sich selbst regulierbaren und daher kontrollierbaren Begriff, eben um einen „marxistischen" Begriff. Das Kennzeichen des materialistischen Begriffs, seine Elastizität und seine Universalität, gleichzeitig aber seine Praktizierbarkeit und seine „Parteilichkeit" [269] für das Begriffene, erweist sich am „Begriff Hegel". *Das Begreifen* darf nicht als etwas gar zu Kühnes und Verschrobenes genommen werden. Es tritt nüchtern auf. Hegel sagt selbst, daß es „in der Tat in nichts anderem besteht" als in dem „Sich-zu-eigen-Machen eines Gegenstandes", in der „Durchdringung" desselben und darin, „ihn in *seine eigene Form*, d. i. in die *Allgemeinheit*, welche unmittelbar *Bestimmtheit*, oder Bestimmtheit, welche unmittelbar Allgemeinheit ist"[277], zu bringen.

Vom *Begriff Hegel* zur *Formel Hegel* ist nur dann kein weiter Weg, wenn der „Begriff" nicht begriffen ist. Hegel hat selbst in seinem „Vorbericht" zum zweiten Band seiner „Logik" am 21. Juli 1816 in Nürnberg vor solcher Verflachung des Begriffs, zum „verknöcherten Material" gewarnt, die „Formel" nur als „Vorrat" bezeichnet und sich entschlossen, „von vielem sonst Wertgeachteten des Vorrats gar keinen Gebrauch zu machen".[278] Die „Formel Hegel" kann unbeachtet gelassen werden, wenn es um den „*Begriff Hegel*" geht. Sie ist auf alle Fälle erst aufzulockern, wenn sie für die Begriffsbildung dienlich erscheinen soll.

Die Begriffe des Marxismus sind keine „Diktate", wie dies Jean Paul Sartre in seiner „Marxismus-Kritik" behauptet[279]. Er meint, sie seien „a priori als absolutes Wissen konstituiert". Sartre verwechselt einige „Formeln", die sich zeitweise im Sprachschatz einiger marxistischer Autoren eingebürgert hatten, mit einem philosophischen „Begriff".

Die Auflockerung der *Hegel-Formel* muß bei Hegel beginnen, nirgends anderswo. Beim *Studium* Hegels, beim *Begreifen* Hegels. Sie führt zur Herausarbeitung des Wahren, Echten an Hegel, sie zielt auf *den* Hegel ab, der zum zentralen Gehalt des philosophischen Erbes wurde und dessen „rationeller Kern" sein philosophisches Gewicht immer und immer wieder belegt.

---

[274] In: „Aus dem philosophischen Nachlaß", a. a. O., S. 160. [LW Bd. 38, S. 226]
[275] A. a. O., S. 240. [Ebenda, S. 291]
[276] In: „Konstante und variable Hilfsbegriffe in Hegels Phänomenologie", in: „Archiv für Philosophie", Stuttgart, 1964, Band 13, S. 50 ff. Von Diesburg unterteilt in Hilfsbegriffe, Hauptbegriffe, Bewußtseinsstufen, Dingbegriffe, Formbegriffe und Grundbegriffe.
[277] In: „Wissenschaft der Logik", Ausgabe Meiner-Verlag, 1951, Band II, S. 222.
[278] A. a. O., S. 211.
[279] In: „Marxismus und Existentialismus", a. a. O., S. 26.

5. Der rationelle „Kern" der Hegelschen Philosophie

Als Karl Marx den Trennungsstrich zwischen dem „rationellen Kern" und der „mystischen Hülle" bei Hegel im Vorwort zur zweiten Auflage des „Kapital" zog[280], verband er diese – zunächst überhaupt nur für die Hegelsche Dialektik geprägte – Formulierung nicht etwa mit einer Kritik, sondern mit einer „Entdeckungsaufgabe", mit einer „*Entdeckungs-Pflicht*". Kern-Hülle darf nicht als Selektions-Schema abstrapaziert, die Trennung muß als *Auslese-Prinzip* gewertet werden.

Lenin gebraucht in diesem Zusammenhang die Bilder „*herausschälen*", „Schale", „Schutt".[281] Hinzukommen die Ausdrücke „Reinigen", „Aussondern"[282], die alle auf das Bild einer Kern-Hülle-Struktur anwendbar bleiben. Der „rationelle Kern" der Hegelschen Philosophie wird, weil er von einer mystischen Hülle *umgeben* ist, freigelegt werden müssen. Georg Klaus hat festgehalten, „daß der rationelle Gehalt der Hegelschen Philosophie bei [270] weitem noch nicht ausgeschöpft ist"[283]. Wenn er des weiteren bemerkt: „Ein umfassendes marxistisches Hegelbild ist noch nicht erarbeitet", so wird dieser nicht ganz bedenkenfreie und nur durch das Attribut „umfassend" umfassend gerechtfertigte Satz als Pflicht, durch fortwährendes Bemühen, den „rationellen Kern" bei Hegel immer wieder auf seine Aktualität hin zu überprüfen, abgenommen werden können.

Die Ausscheidung des Kernes aus seiner Hülle deckt sich nicht ganz mit dem Plane, das *Lebendige und Tote* in der Hegelschen Philosophie zu trennen, wie es Benedetto Croce als Aufgabe sah. Die „mystische Hülle" ist nicht „tot". Sie ist eben – „Hülle", das Wertlosere im Vergleich zum „Kern", in welchem das Wertvollere und für die Fortpflanzung Wichtigere eingeschlossen ist. Aber auch die „Hülle", die „Schale" *hat* eine Funktion! Auch die *dualistisch* angelegten Trennungsstriche: Reaktionäres – Revolutionäres oder Antiquiertes – Aktuelles oder Beständiges – Unbeständiges decken nicht ganz das mit dem Kern – Hülle-Vergleich angezielte Beziehungsverhältnis. Ihre Nuancen weisen jeweils *Züge* dieses Bild-Vergleiches auf, ohne sich in ihm zu erschöpfen.

Wieder anders sah Goethe, der eben doch *materialistisch* ausgerichtete Goethe, die Trennung von Kern und Schale, als er einem Physiker zurief:

> „Alles gibt sie (sc. die Natur) reichlich und gern:
> Natur hat weder Kern noch Schale,
> Alles gibt sie mit einem Male;
> Dich prüfe nur allermeist,
> Ob Du Kern oder Schale seist."

Die Trennung in Kern und Schale darf keineswegs überspitzt und undialektisch gesehen werden. Kern und Schale hängen zusammen; beide gibt die Natur „mit einem Male". Für eine materialistische Grundlegung wird auch die „Schale" wichtig, eben in ihrer Funktion, in ihrer Beziehung zum Kern. Dieses Beziehungsverhältnis muß immer wieder bedacht, neu gedacht und überprüft werden. Je nach der *Reife* des Kerns ändert sich die Funktion der Schale. Goethes Mahnung, dabei auch selbstkritisch vorzugehen und an der eigenen philosophischen Haltung zunächst die Wahl als Auswahl anzustrengen, darf im dialektischen Materialismus ebenfalls nicht außer acht gelassen werden.

---

[280] Marx, „Das Kapital", a. a. O., Band I, S. 18.
[281] In: „Aus dem philosophischen Nachlaß", a. a. O., S. 73. [LW Bd. 38, S. 144]
[282] A. a. O., S. 202. [Ebenda, S. 131, 253; der Begriff „Aussondern" ist in der Werk-Ausgabe von 1964 nicht enthalten]
[283] Im „Anti-Wetter", a. a. O., S. 43.

Was bildet den „rationellen Kern“ der Hegelschen Philosophie, dieses Positivum des philosophischen Erbes?

Die erste Aufgabe wird sein, Hegel selbst in genauer, einwandfreier Weise zu *studieren*. Friedrich Engels mußte darüber klagen, daß „man alle Ideen erst aus zweiter, dritter, vierter Hand bekam ... in entstellter Gestalt ... auch die Gedanken Hegels teilten dieses Schicksal“[284]. Heute stehen weitaus umfangreichere Materialien als zur Zeit von Marx, Engels und Lenin zur Verfügung. Gerade die Nebenschriften Hegels, seine Jugendschriften, die nicht unmittelbar philosophischen Arbeiten, die Briefe und Entwürfe bieten [271] vielfach Gelegenheit, das Hegel-Bild zu überprüfen, zu verbessern, zu korrigieren.[285] Diese Reinigungsarbeit trifft Hülle wie Kern, eben das Ganze: „Hegel“.

Das Ausscheiden des Mystischen, des Irrationalen an Hegel wird ebenfalls verhältnismäßig leicht gehen. Lenin gibt das Rezept: „Ich bin überhaupt bestrebt, Hegel materialistisch zu lesen. Hegel ist der auf den Kopf gestellte Materialismus (nach Engels) – das heißt, ich lasse den lieben Gott, das Absolute, die reine Idee etc. zum größten Teile weg.“[286]

Schwieriger wird die Arbeit, wenn es darum geht, dieses un-rationelle Gut nicht an Hegel, sondern bei den *Hegel-Interpreten* auszuscheiden. Hegel ist zu ehrlich, als daß er seine Gedanken tarnt. Die Moderne tarnt absichtlich, tarnt mit und durch Hegel (z. B. mit dem Entfremdungsbegriff Hegels). Die Introduktionen zu Hegel-Ausgaben oder zu Übersetzungen, die Erläuterungen, die keine „Läuterungen“, die „Kommentare“, die nur „Hand-Kommentare“, die Erneuerungen die oft nur „Neuerungen“ Hegels sind – sie alle bringen zuvörderst das irrationelle Moment in und bei Hegel in verkleideter Gestalt, in gefärbtem Gewande, damit der Ausgangs-Hegel verdeckt wird.

Das Irrationale an Hegel erkennen und ausscheiden, heißt: es ausgeschieden sein lassen, es *nicht vermittels einer List der* „*Hegelei*“ *wieder einbringen*. Die idealistische „Hegelei“ hat den Zweck, das vom Marxismus an Hegel ausgeschiedene Irrationelle wieder einzubringen. Irrationales tarnt sich als *ratio*, indem es zwischen Rationalem und Irrationalem ein aus der Einheit der Widersprüche abgeleitetes „*Zusammen*“ konstruiert.

---

[284] Siehe: Marx/Engels, „Werke“, Band 7, S. 420.

[285] Deshalb hatte die internationale Hegel-Gesellschaft sich zunächst an der Neugründung der Heidelberger Hegel-Vereinigung „zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie“ beteiligt und gerade deren Pläne der Neu-Herausgabe einer „Hegel-Ausgabe“ als Akademie-Ausgabe begrüßt. Jede bisherige Hegel-Ausgabe blieb in Anfängen stecken. Die Freundesvereinsausgabe war eine, zumeist durch Schüler-Aufzeichnungen schematisch verunstaltete Teil-Ausgabe. Die Jubiläumsausgabe Glockners, strotzend von eifernden Belehrungen eines Besserwissenden und seiner Ehefrau, beschränkt sich – aus der Not eine Tugend machend – auf die Neuauflage der Freundesvereinsausgabe mit einigen Ergänzungen, die dann als „*das corpus Hegelianum*“ glorifiziert wurde. Die „Kritische Ausgabe“ des Meiner-Verlages blieb in Anfängen stecken. Ihre editorischen Mängel konnte auch die „Neue kritische Ausgabe“, vor allem von Hoffmeister besorgt, nicht beseitigen. Trotz Hoffmeisters (mehrfach vermerkten) ungemein raschem und flüchtigem Arbeiten gelang es ihm nicht, das Werk zu vollenden. Im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die zutreffender Forschungsgemeinschaft der Bundesrepublik Deutschland heißen sollte, erscheinen nunmehr im Verlag Felix Meiner, Hamburg, „Gesammelte Werke“ Hegels, die den Stil einer Akademie-Ausgabe beanspruchen. Bis jetzt ist (1968) ein einziger Band, der die „Jenaer Kritischen Schriften“ enthält, veröffentlicht und kommentiert. – Eine andere wichtige Aufgabe blieb es, die bisher unbekannten Werke (z. B. die Berliner Akten über Hegels Rektorats-Tätigkeit, seine Promotions- und Habilitations-Bemerkungen, Gutachten, Entwürfe, Stellungnahmen im Rahmen von Prüfungskommissionen, Randglossen, Briefe usw.) sowie die im Leben Hegels bisher unbeachtet gebliebenen Epochen als Redakteur in Bamberg und als Lokalschulrat in Nürnberg und seine hierbei getroffenen Entscheidungen auf Übereinstimmung mit dem Hegel-Bild von Marx, Engels und Lenin zu prüfen, die etwa erforderlichen Korrekturen anzubringen und gerade an Hand dieses *neuen* Materials die *prinzipielle* Richtigkeit des marxistischen Hegel-Bildes erneut zu erarbeiten.

[286] Siehe: „Aus dem philosophischen Nachlaß“, a. a. O., S. 20. [LW Bd. 38, S. 94]

Hermann Glockner, ein Interpret Hegels während der Zeit des Nationalsozialismus, predigte mit Leidenschaft eine These vom „rational-irrationalen *Zusammen*“ bei Hegel, ohne den *Kampf* des Rationalen mit dem Irrationalen zu sehen und in sein Programm aufzunehmen.[287] Damit werden Hegels rationale Momente herabgesetzt. Solche Betonung des Irrationalen erfolgt nicht absichtslos; sie soll das Rationale bei Hegel abschwächen. Das bleibt die Leistung eines „rational-irrationalen *Zusammen*“, einer farblosen (und doch gefärbten, geradezu abfärbenden) Synthese.

Die Bevorzugung des *Irrationalen* an Hegel begegnet der bereits mehrfach aufgezeigten Sucht, *Denkspuren* bei Hegel aufzufinden und mit Hilfe solcher den Hegelschen Mystizismus zu stärken. Die Aufzeigung der Denkspuren bei Hegel wird dann zur Denk-Spur Hegel – Marx erweitert und endet damit, daß im Marxismus selbst Mystizismus, Irrationalismus und anderer Un-Sinn gefunden werden soll. Über den *Um-Weg* der Gedanken-*Spuren* wird die – wertlosere – „Hülle“ der Hegelschen Philosophie wieder ein- und zur Beständigkeit gebracht. Die Gedanken-Spur öffnet dem Mystischen, dem Irrationalen, dem Religiösen einen „Holzweg“ – zu Marx. Der Irrationalismus dient dem politischen Anliegen des Idealismus seinerseits als „Hülle“ und sucht seinen „Kern“ mit Hilfe einer betont irrational genommenen „Hegelei“ zu umgeben, um dann beim Marxismus das Rationale listigerweise [272] mit einem Irrationalen durchsetzen zu können. „Hülle“ dient dabei als Verhüllung. Deshalb darf Hegel niemals der Reaktion überlassen werden, weil diese einen „*verhüllten Hegel*“ für politische Zwecke aus- und benützt.

Der *Um-Weg* einer *isolierten* Ideen-Geschichte weist ebenfalls mystische Elemente auf. Er verkennt den „rationellen Kern“ bei Hegel und damit die ganze Philosophie Hegels.

Auch Marxens Frühschriften liefern keine Berechtigung für solche Fehlzeichnungen. *Von Anfang an* ringt Marx um die Ausarbeitung eines rationellen Kerns bei Hegel, um etwas, an das er sich halten kann und das ihm den Boden gibt, um *über Hegel hinaus* denken zu können. *Von Anfang an* sträubt sich Marx gegen das Irrationale bei Hegel und sucht es im Wege der Kritik auszuscheiden, auszumerzen, zu überwinden. Die klare Scheidung von „rationellem Kern“ und „mystischer Hülle“ steht der angeblichen Anfälligkeit des „jungen“ Marx für den Irrationalismus Hegels entgegen. Das ganze Hegel-Marx-Denkspur-Märchen wird zerstört, wenn beachtet wird, daß bereits der *junge* Marx, der *ganz junge* Marx – nämlich bei den *Vorarbeiten* zur Dissertation und ausgerechnet im Bereich der Religionsphilosophie, wo doch diese „Denkspuren“ aus Hegel bei Marx eine „Pseudoreligion“ begründen sollen – im Zuge der Auseinandersetzung mit Plutarch eine religiöse Haltung bezieht, die Hegels Religionsphilosophie *widerspricht*. Marx hat hier „eine scharfsinnige Entlarvung der natürlichen Theologie mit dem „Nachweis“ geführt, „daß es dabei nur um das Selbstsicherungsbemühen des Menschen geht“.[288]

Mit den ersten Denkschritten – brieflich an den Vater festgehalten – begegnen uns bei Marx bewußte – wenn auch nur keimhaft vorbereitete – *Abweichungen* von Hegel. Daß beim „jungen“ Marx *Distanz und Verbleib zugleich, Entfernung und Nähe in einem* das Hegel-Bild beherrscht, braucht nicht erneut vermerkt zu werden. Es aber auf den *einen* Aspekt zu begrenzen, heißt der Denk-Spur als Forschungsquelle ein Übergewicht zu gewähren, ihren irrationalen Zug im Aufzeigen des Irrationalen bei Hegel zu fördern und damit sowohl Hegel und in dessen Folge Marx zu verzeichnen. Gerade im religiösen Element gewinnen Marxens Trennungs-Züge von Hegel die erste Position. Dies erscheint wichtig: Marx löst sich von

[287] Hermann Glockner, „Hegel“. Unter diesem Titel veröffentlichte Glockner zwei Zusatzbände zur Jubiläumsausgabe, Fr. Frommann-Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, in „endgültiger“ Gestalt 1958.
[288] So: Helmut Gollwitzer, „Die marxistische Religionskritik und christlicher Glaube“, in: „Marxismusstudien“, Folge 4, 1962, S. 135. Siehe hierzu: Karl Marx in: MEGA I, 1, S. 111 ff.

Hegel ab, wo es bei ihm am irrationellsten zugeht. Die *Distanz von Hegel beginnt bei der irrationalen „Hülle“.*

Es handelt sich hierbei um eine echte „Differenz“ zwischen Hegel und Marx, wobei Marx – wenn auch noch unsicher und suchend, aber doch bestimmt und zum mindesten in der Negation des Hegelschen Ergebnisses klar – eine höhere, eben erreichbare, aufholbare Denkstufe anzielt. Helmut Gollwitzer hat – in erheblicher Verbesserung anderer aus dem evangelischen Lager stammender Arbeiten[289] – den Unterschied zwischen dem Religionsverständnis des jungen Marx gegenüber der Religionsphilosophie Hegels in einer Weise festgehalten[290], die das „Gespräch mit dem Marxismus“ durchaus offen läßt[291] und sich bereits in diesem Punkt von den Auswüchsen und Zuspitzungen der klerikal-faschistischen Philosophie-Versuche anderer Theo-[273]logen wohltuend absetzt, wenn auch seinem Endergebnis keineswegs zuzustimmen ist. Summarisch kann hieraus entnommen werden: Im Religiösen, besonders aber in dem von Gollwitzer betonten Protestantismus und hier gerade wiederum in dem spekulativ erarbeiteten „Glauben“, geht es eben *nicht* (Gollwitzer sagt: nicht mehr) auf hegelsche Weise. Marx ist der erste, der von der Hegelschen Denk- und Begründungsweise im Religiösen anders als durch bloße Entgegensetzung (wie Feuerbach) abrückt. Die *analogia entis*[292] kann nicht mehr scholastisch gedacht (d. h. konstruiert) werden. Marx hat die spekulativ-rationale Begründung zerstört, und zwar schon als „junger Marx“, dem sich Gollwitzer wie alle „Westler“ mit großem Fleiß widmet. Marx steht *von Anfang an contra Hegel*, soweit es um „die rational-spekulative Begründung des weltlichen Seins im göttlichen summum ens [das höchste Seiende] geht.[293]

Solche Distanzierung Marxens von Hegel wirkt – im Blick auf die Mehrzahl der Meinungen der anderen „abendländischen“ Philosophen – ehrlich, wenn sie auch Marx kaum gerecht wird. Noch besser weiß aus diesem Lager Heinz Röhr in seiner Arbeit „Pseudoreligiöse Motive in den Frühschriften von Karl Marx“[294] die grundlegende Verschiedenheit des Marxschen Denkansatzes von der Religionsphilosophie Hegels zu zeichnen. Er *verneint* für den jungen Marx „Spuren der Nachwirkung biblischen, jüdischen und christlichen Denkens“ – Spuren, die aber gerade bei Hegel (wenn auch keineswegs mit dem meist übertrieben dargestellten Gewicht) auftreten und Grundelemente seiner Religionsphilosophie mitbilden.

Manfred Friedrich hat in seiner Dissertation („Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx“[295]) Marx eine pseudo-rationale Begründung des „rationellen Kerns“ bei Hegel unterstellen zu können versucht, die, aus der Hegelschen Triade schöpfend, in eine „metaphysische Wurzel“ bei Marx umschlagen soll. Rationales wird hier mit Metaphysik vermischt und daher zum Propagandisten des Irrationalismus. Der Ansatz des Gedankens wird rational getarnt – das Ende ist ein mit Hilfe einer Deutung des „rationalen Kerns“ bei Hegel verunstalteter Marx. Friedrich meint: „Als den unter der mystischen Hülle verborgenen ‚rationalen

[289] Gollwitzer sagt S. 6: „Mit der rationalistischen Tradition wird im Marxismus Ernst gemacht.“ Dagegen kommen Ernst Benz, Heinz Horst Schrey und Joachim Schoeps zu unklareren Zeichnungen. Siehe auch: R. Rich, „Die kryptoreligiösen Motive in den Frühschriften von Karl Marx“, in: „Theologische Zeitschrift“, Basel, 1951. Siehe ferner die ganze Flut der katholischen Einarbeitungsversuche von Denkspuren mystischer Provenienz bei Hegel (und damit in Marx!).

[290] A. a. O., S. 11: „Die Absage des Marxismus an die Religion ist von Anfang an dezidiert und kompromißlos.“

[291] A. a. O., S. 139.

[292] Erich Heintel (selbst Protestant und nicht, wie Dieter Bergner anläßlich des Berichtes über den 3. Internationalen Hegel-Kongreß in: DZfPh 1961, S. 388, annimmt, Katholik) hat gerade dieses Denk-Schema zum Anlaß genommen, *Denkübungen* an Hegel (und mit Hegel) anzustrengen. Auch er kommt ohne Aufzeigen von Denk-Spuren nicht aus.

[293] Gollwitzer, a. a. O., S. 126.

[294] Sammlung gemeinverständliche Vorträge, H. 235/236, Tübingen, 1962.

[295] Verlag Dunker und Humblot, Berlin, 1960, vor allem S. 173/174.

Kern‘ betrachtet Marx ... das Vorwärtsschreiten von der These über die Antithese zur Synthese, weil hierin mit dem ‚positiven Verständnis‘ von etwas Bestehendem, zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs, eingeschlossen sei. Marx macht diesen rationellen Kern zum Grundgesetz der geschichtlichen Entwicklung, indem er in seiner Analyse eine neue geschichtliche Epoche stets aus der dialektischen Selbstwiderlegung der Produktionsverhältnisse der früheren Epoche entstehen *läßt*.“ Soweit in diesen Sätzen Richtiges mit enthalten ist, verzerrt dieses nun Friedrich, indem er es teleologisch nimmt und „die dialektische Selbstwiderlegung der bürgerlichen Produktionsverhältnisse“, als „Telos“ konstruiert, zum metaphysischen Denkinhalt stempelt. So meint er: „Der historische Materialismus ist nicht nur ein antimetaphysisches Erklärungsprinzip für den Wandel geschichtlicher Strukturen, er hat selbst [274] auch, obzwar er es nicht wahrhaben will, eine tiefe metaphysische Wurzel, ja, gerade auf der Verwissenschaftlichung metaphysischer Denkinhalte beruht seine Geschichtsmächtigkeit.“

Auch *pseudo-rationale* Begründungen Hegelscher Denk-Komplexe und ihre Konfrontierung, ja Identifizierung mit Marx müssen abgelehnt werden. Vielfach wird das äußerliche Moment des Dreischrittes als Hegelsche Dialektik mit dem Fortgangsprinzip der materialistischen Dialektik verglichen und ihm gleichgestellt. Ist es schon bei Hegel so, daß der „Dreischritt“ weit übertrieben in die nachhegelianische Philosophie einging (wohl auch durch die Schüler-Nachschriften veranlaßt, denn welcher Hörer würde bei seinem Mitschreiben nicht gerne von solchen Gliederungen skizzenhaft Gebrauch machen!), so kann die materialistische Dialektik niemals auf ein Dreier-*Schema* festgelegt werden. Wenn heute Georg Müller andeutet: „Es ist nun einmal so, daß die Denkform des Dreischrittes und das Postulat der Sinnhaftigkeit des Geschichtsprozesses zu den nächstliegenden Assoziationen gehören, die sich beim Nennen des Namens Hegels einstellen“[296], so wird – in der „Tagespraxis“ des Philosophen – die gleiche Ideen-Assoziation vielfach beim Nennen des Namen Marx’ aufkommen. Die Verbindung mit Hegel ist dann konstruiert. Mit zwei *äußerlichen* Momenten, die dazu in keinem der beiden verbundenen Fälle zutreffen, sollte kein Philosophie-Vergleich angestrengt werden.

Eine weit gefährlichere *halb-rationale* Begründung der Identifizierungsversuche Marx-Hegel wird durch Beistellung des *empirischen* Moments versucht. Nun ist der marxistische Praxis-Begriff (und vor allem seine Funktion!) kein flacher Empirismus. Soweit aber Erfahrungsgehalte in ihm aufscheinen und verarbeitet dem elementarhaften Sinn gebieten, stehen sie zu Hegels Erfahrung des „Geistes“ im Gegensatz. Es ist daher vollkommen abwegig, wenn Hanno Kesting, der durch mehrfache Marx-Verzerrungsversuche auffiel, die Hegel-Nähe Marxens aus der Geschichtsphilosophie konstruieren will und seine Identitäts-Aussage[297] wie folgt begründet: „Ganz wie bei Hegel ist auch Marx die Erfahrung und ihr Bewußtsein das Prinzip der geschichtlichen Bewegung und des geschichtlichen Fortschritts“. Wir dachten allerdings bisher, daß bei Marx die ökonomische und nicht die bewußtseinsmäßige Erfahrung als Konstitutionsprinzip ansteht.

Schein-Rationalität muß ebenso bekämpft werden wie der Irrationalismus, Schein-Mystik ebenso wie Mystik.

Die Ausscheidung von „Hülle“ und „Kern“ sollte daher nicht bei der „Hülle“ ansetzen, weil die mystische „Hülle“ bei Hegel leicht einer rationalen Tarnung zugeführt werden kann. Setzt die Trennarbeit beim Erkennen des „rationalen Kerns“ ein, so werden Übergriffe der mystischen Züge Hegels abgewehrt. Als Karl Marx Hegel einen Mystiker nannte, nahm ihm dies die philosophische „Welt“ seiner Zeit nicht ab. Heute – da die ganze „abendländische“ Philosophie in Hegel einen Nachfolger des schwäbischen Pietismus sieht und Hegel sogar für die

[296] In dem Aufsatz: „Eugen Rosenstock – ein Hegelianer?“. in: ARSPh XLII (2), S. 249 ff. (251).
[297] In: ARSPh XLIII (4), S. 552.

Heideggerische „Seinsmystik“ verantwortlich [275] machen will – könnte der Marxismus eigentlich sagen: Bitte, nehmt die mystische Hülle von Hegel, er ist nun auch nach Eurer Meinung ein Mystiker! Doch – das wäre un-marxistisch und zu billig. Es würde zu einer Schmälerung des „rationellen Kerns“ führen. Das würde ein Einschwenken auf die Linie Glockners und seiner These vom Irrational-Rationalen-Zusammen (statt eines *Kampfes* der rationalen Elemente mit den mystischen Gehalten) führen. Das wäre ein Überlassen Hegels an die Reaktion, die die „Hülle“ immer weiter ausdehnen und den „Kern“ bald wegwerfen würde.

Doch – wir dürfen diese mystische „Hülle“ nicht übersehen. Das wäre hinwiederum falsch. Es liegen einige wichtige, diese „Hülle“ verdeutlichende Züge bei Hegel vor, die zum richtigen *Begreifen* Hegels rechnen. Neuerdings hat Ulrich Gaier in „Der gesetzliche Kalkül. Hölderlins Dichtungslehre“ aus Oetingers Lehre heraus die Einflüsse auf Hölderlin, Schelling und Hegel untersucht und Oetingers siebenstufigen Denkrhythmus in Hegels „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ wiederzuerkennen geglaubt.[298] Tatsächlich sprechen gewichtige Momente dafür, daß Hölderlin in Frankfurt am Main Hegel erneut in diesen mystischen Bann zu ziehen vermochte. Gaier sagt: „Die Zitate zeugen deutlich, wie Hegel sich nach seinem Zusammensein mit Hölderlin in Frankfurt in erstaunlicher Weise der pietistischen Christologie nähert – und es ist wohl anzunehmen, daß diese nicht nur für Hegel, sondern auch für Hölderlin den Schlüssel bietet. Eines der Zitate (Nohl, S. 318) zeigt auch, wie sich der Oetingersche Gedanke der in sieben Stufen zu sich selbst kommenden Einheit mit der im Seitherigen (etwa Kant, Fichte) sehr abstrakten Lehre von Thesis, Antithesis und Synthesis zur eigentümlichen Hegelschen Dialektik verschwistert.“[299] Wird diese Grundlegung der mystischen „Hülle“ einmal angenommen, so liegt es nahe, dann in dem gleichen Gedanken zu verbleiben. Hegel wird dann niemals zu einem echt rationalen „Kern“ vorstoßen – und dies kann nicht abgenommen werden. Gaier läßt denn auch – von seinem Ansatz her folgerichtig – keine „Totalwendung Hegels“ zu. Er sieht später bei ihm nur „Akzentverschiebungen ... zur einseitigeren Bewertung des Geistes“. Der mystischen Jugend-Infektion kann sich dieser Hegel nie erwehren.

Eine andere Denkübung überschätzt die mystische „Hülle“ dadurch, daß sie der Hegelschen „Triade“ *Symbol*-Charakter verleiht. Diese Symbolisierung[300] nimmt die Hegelsche Dialektik, wie sie sich bietet, ungeprüft und ohne Kritik. Wichtig wird ihr, was *hinter* dem Gedanken steht. Dadurch wird einer religiösen Ausdehnung Hegels ein mystischer Weg bereitet.

Die Ausscheidung des Irrationalen erfordert angestrengte Arbeit. Als *Eliminierungs-Arbeit* ist sie zugleich *Verfestigungsarbeit*. Je deutlicher das Irrationale erkannt und eliminiert wird – Marx dringt zur Grundkonzeption der *ganzen* Mystik bei Hegel, nicht nur einzelner Erscheinungen, vor, indem er den Subjekt-Prädikat-Tausch Hegels entlarvt –, desto fester wird der rationelle Kern. Die Herausstellung, die Festigung des „rationellen Kerns“ der Hegelschen Philosophie bleibt zentrales Anliegen der Bewahrung des [276] philosophischen „Erbes“. Die Trennung der Schale vom Kern, das ist die Heraus-Lösung des Kernes aus seiner Schale, wird vom Marxismus als *Erben-Verpflichtung* genommen.

Ist aber solche Säuberungs-, solche Trenn-Arbeit nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt? Denn nach Goethe ist ja „Kern“ wie „Schale“ im Objekt gar nicht zu trennen. Sie bilden *naturgemäß* Eines. Nach Hegel selbst ist „nur das Ganze das Wahre“ und „Kern“ wie „Hülle“ rechnen – als Seiten – zu einem „Ganzen“, zum Ganzen der Hegelschen Philosophie. In ihrer *Einheit* bilden sie diese. Rugard Otto Gropp fordert, daß bei Hegel System und Methode im-

[298] Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1962, S. 323 ff.
[299] Gaier, a. a. O., S. 348.
[300] So z. B. Ferdinand Herrmann, „Symbolik in den Religionen der Naturvölker“, Anton Hirsemann-Verlag, Stuttgart, 1961, S. 246 ff., hinsichtlich der Symbolkraft der Dreizahl.

mer als ein *Zusammenhängendes*, untrennbar Verbundenes genommen werden, wobei die (fortschrittliche) Methode eigentlich in dem (schwerfälligeren) System ein-„gehüllt“ bleibt. Die Hegelsche Dialektik ist dann gewissermaßen mit der *Hypothek des Systems* belastet und von einer (idealistischen oder reaktionären) „Hülle“ umgeben. Wird von der „Schale“ her der Zusammenhang betrachtet, ergibt sich eine philosophische Rang-Minderung des „Kernes“. Umgekehrt tritt vom „Kern“ her die *Schutz-Funktion* der „Schale“ in Erscheinung.

Das marxistische Hegel-Bild sieht dieses Problem sehr wohl, löst es aber dialektisch. Nicht nur, daß „Hegel“ als Sammelbezeichnung einer philosophischen Idee zu einzelnen Zeiten durch verschiedene Akzentuierung und variierende Einbettung in andere Denk-Gehalte jeweils in verschiedener Beleuchtung aufscheinen kann, sondern vor allem dadurch, daß *vom Marxismus her* die einzelnen Denkpositionen Hegels und seine Denk-Operationen immer in ein festes Prüfungs-System, immer in dem (unversöhnlichen) Gegensatz von Materialismus zu Idealismus eingereiht bleiben und von diesem Ansatz aus ihre Tauglichkeit als „Kern“ oder „Schale“ ableiten. Hier liegt ein echtes Seiten-Ganzheits-Verhältnis vor, das in all seinen dialektischen Ausformungen das Ergebnis abzuwägen vermag. Auch das als mystische „Hülle“ Ausgeschiedene, Abgetane, als „Schale“ Weggeworfene, als „Schutt“ Hinweg-Geräumte rechnet zu „Hegel“, gehört zu ihm und läßt sich nicht davon trennen. Es hatte viele, mindestens zur Zeit des Entstehens des „Kernes“ wichtige Funktionen ausgeübt. Sei es nun, daß der – zumeist zwielichtig dargestellte – *Kampf* des Rationalen mit dem Irrationalen bei Hegel je nach dem Blick des einzelnen Philosophen zu irrationalen Residuen oder zu progressiven Positionen im Gewinn rationaler Elemente führt, sei es, daß gerade durch diesen *Kampf* das ganze Werk Hegels mit erheblichen Mängeln belastet erscheint, sei es, daß die „Hülle“ ihre Vergänglichkeit rascher demonstriert als der „Kern“ und eine gewisse Austauschbarkeit zuläßt sowie Ersatzfunktionen bereithält – der Kern-Hülle-Vergleich hilft zum „*Begreifen*“ *Hegels* und dient daher der Philosophie.

Kommt es wirklich darauf an, das marxistische Hegel-Bild ein für alle Male und in allen Einzelheiten (gewissermaßen zu jedem echt Hegelischen Denk-Bereich) festzulegen, so daß es als *Formel* schulmäßig übernommen, *gelernt* und weitergegeben werden könnte? Dies wäre eine Rückkehr zum Dogma.

[277] Diese Gefahr wird mit der Bezeichnung „*das Bleibende* der Hegelschen Philosophie“ für die Dialektik und andere Denk-Komplexe Hegels nicht behoben. Gerhard Dulckeit hat eine Titelüberschrift „Bleibendes in Hegels Philosophie“ gewählt und als dieses „Bleibende“ das Sehen des religiösen Problems durch Hegel genommen[301], und zwar so, wie „es der deutsche Geist entdeckt, gedeutet, entwickelt und vollendet hat“. Dieses „Bleibende“ bleibt aber nur strukturmäßig. Es bleibt „Dogma“. Es verschließt sich dem „Offenen“ gegenüber – und ist daher nicht „Kern“, sondern „Schale“, „Schutt“.

Gerade das „Offene“ am marxistischen Hegel-Bild kennzeichnet seine Richtigkeit, Echtheit, Wertbeständigkeit. Damit wird keinem willkürlichen, flatterhaften Wandel in der Bewertung Hegels das Wort geredet. *Zentrum* des „rationellen Kerns“ der Hegelschen Philosophie bleibt die Dialektik. Von ihr geht jede Darstellung des „rationellen Kerns“ aus. Damit ist aber nichts über den *Umfang* des „Kernes“ ausgesagt, denn Hegels Dialektik steht in so festem Zusammenhang mit dem System, daß jede Klassifizierung – sei es nun als „Kern“, sei es als „Hülle“ – das Ganze der Hegelschen Philosophie bedenken muß. Der „rationelle Kern“ der Hegelschen Philosophie kann daher nur im kritischen Blick auf die *ganze* Philosophie Hegels herausgeschält werden. Mit Zitaten aus Marx, Engels und Lenin wird die Aufgabe nicht gelöst, auch nicht mit einer Fleißarbeit lückenloser Zitat-Zusammenstellung.

[301] In: „Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels“, Verlag Hermann Rinn, München, 1947, S. 14/15, 179.

Trotzdem glaubt T. I. Oiserman in seinem Werk „Die Philosophie Hegels“ das „Wertvolle, Rationelle und für die Wissenschaft Wesentliche, das wirklich Große in der Philosophie Hegels in kurzer, populärer Form und in jeder Sprache ausdrücken“ zu können.[302] Er stellt im Fortgang seiner Hegel-Darstellung die Frage und beantwortet sie zugleich: „Was bildet eigentlich den rationellen Kern der idealistischen Dialektik Hegels? Wenn wir das ... bei der Charakterisierung der Hegelschen Logik, der Naturphilosophie und der Philosophie des Geistes Dargelegte zusammenfassen, dann kann man sagen, der rationelle Kern der Hegelschen Dialektik liegt in den genialen Ahnungen Hegels vom wechselseitigen Zusammenhang, von der Bewegung und Entwicklung der Erscheinungen, vom Widerspruch als Quelle der Bewegung und Entwicklung, vom Umschlagen quantitativer Veränderungen in qualitative, vom Charakter des theoretischen Denkens, der logischen Formen und Kategorien, durch die es realisiert wird.“[303] Gleichzeitig führt Oiserman das bekannte Zitat Lenins über den Zusammenhang der Real-Dialektik mit der Hegelschen Begriffsdialektik an, das aber für eine enumerative Definition des „rationellen Kerns“ in der Hegelschen Dialektik nicht viel abzugeben vermag. Denn Lenin hat – hier ist der oft mißbrauchte Terminus vom „genial Erraten“ [LW Bd. 38, S. 170] tatsächlich am Platz – den *Zusammenhang* der Dialektik der Dinge mit der (Hegelschen) Dialektik der Begriffe als ein „In-Sein“ bezeichnet und dieses „In-Sein“, also die Modalität des Zusammen-Seins, als das „genial Erratene“ bezeichnet. Dies trifft zu: Hegel hat tatsächlich die Real-Dialektik viel zu stiefmütterlich behandelt, sie mit seiner Begriffs-Dialektik überspielt und das „In-Sein“ der Dialektik der Begriffe *in* der [278] Dialektik der Dinge niemals philosophisch entwickelt, sondern einfach – behauptet, also gewissermaßen „erraten“.

Dialektik ist *mehr* als Methode. Auch bei Hegel. Mit dem Urteil über die Hegelsche Dialektik ist zugleich das über die ganze Hegelsche Philosophie gefällt, mindestens *in nuce* [im Kern]. Eben weil die Dialektik das *Zentrum* des „rationellen Kerns“ der Hegelschen Philosophie abgibt, können von ihr aus Denkergebnisse angestrahlt werden, die eigentlich abseits von dieser Denk-operation liegen und nicht mit ihrer Hilfe gewonnen wurden.

Der Vorgang wird zumeist als ein „Erraten“, „Erahnen“, „genial Erraten“ in Anlehnung an Lenins Worte und Engels Definitionen gewertet. Ein Abnützen dieser Bezeichnungen des „Zufällig-Findens“ birgt eine Gefahr in sich. Werden diese typisierenden, von manchen Philoso-

[302] Ausgabe Dietz Verlag, Berlin, 1959, S. 17. Ob es wirklich zulässig ist, die Hegelsche Philosophie in gar zu knapper, absichtlich „populär“ gehaltener Form darzustellen, mag bezweifelt werden. Auf alle Fälle sind Oiserman Ungenauigkeiten unterlaufen, die den Versuch schwer belasten. So mag bezweifelt werden, ob Hegel in diesem Sinne mit dem „französischen Philosophen Auguste Comte“ korrespondiert hat. Wurde hierbei etwa an Cousin gedacht? Hegel hat auch niemals, wie Oiserman S. 14 behauptet, die Meinung vertreten, „die Kriege seien ewig, wie die Geschichte selber“. In den §§ 334-340 steckt weit mehr modernes Völkerrecht, als gemeinhin angenommen wird. Bereits Adam von Trott zu Solz, der von Hitler ermordete Hegelianer, wußte darum. – Hier geht es nur darum, den Ewigkeitsfaktor, den Oiserman in Hegels-Kriegs-Zeichnung einführt, wieder auszuscheiden. In § 338 der „Rechtsphilosophie“ heißt es: „so daß im Kriege selbst der Krieg als ein vorübergehensollendes bestimmt ist“. Das Signum des Krieges ist also ein „Vorübergehensollen“! Hegel fährt fort: „Er (der Krieg) enthält damit die völkerrechtliche Bestimmung, daß in ihm die Möglichkeit des Friedens erhalten ... werde.“ Dieser [395] Satz deckt sich mit der heutigen; gerade von den sozialistischen Ländern vorgetragenen Völkerrechtsauffassung hinsichtlich der Situation nach dem zweiten Weltkrieg (wie z. B. auch Hegels Thesen über die „Anerkennung der Staaten“ keineswegs die sogenannte „Hallstein-Doktrin“ und die in deren Folge getroffenen Maßnahmen der sogenannten „Freien Welt“ rechtfertigen). Zu dem Thema „Krieg“ innerhalb der Hegelschen Philosophie siehe auch: Shlomo Avineri, „The Problem of war in Hegels Thought“, in: „Journal of the History of Ideas“, Universitätszeitschrift in New York, 1961, S. 463 ff. – Ferner verschweigt Oiserman, daß die von Hegel „verherrlichte, vergöttlichte konstitutionelle Monarchie“ (S. 14) überhaupt *nie* in der Form, wie sie Hegel darstellte, bestand. Ob Oiserman an die „I-Tüpferl“-Funktion des Hegelschen Monarchen gedacht hat? – Dagegen muß Oisermans Ausführungen in dem Abschnitt „Hegel und die moderne bürgerliche Philosophie“ (S. 57) voll zugestimmt werden. Die hier skizzierten Gedanken lassen sich alle erhärten.

[303] Oiserman, „Die Philosophie Hegels“, a. a. O., S. 53.

phen beiläufig mit Hegel-Zitaten und *Zitaten über Hegel* geschmückten Figuren (es sind keine Denk-Figuren mehr!) durch allzu häufigen Gebrauch verschlissen, so kann *jeder* mit dem dialektischen Materialismus nur annäherungsweise übereinstimmende Befund als „Ahnung" vorgestellt werden. Die Bezeichnung artet zur Entschuldigungsformel für den Referenten aus: er sieht ein richtiges Ergebnis bei Hegel, er kennt das Ergebnis vom Marxismus her; um die *grundlegenden* Verschiedenheiten der Denkweisen nicht näher angehen zu müssen, sie aber doch aufzuzeigen, stellt er einfach das Hegelsche *Resultat* (Hegel lehnte es ab, es war ihm nur der „nackte Leichnam", wenn es *ohne* den Denk*weg* in all seiner Beschwerlichkeit vorgestellt wurde!) dem marxistischen Satz gegenüber und rechtfertigt sein Tun mit der Etikettierung des Hegelschen Befunds als „Ahnung". So sichert er sich vor Fehldeutungen. Aber: Hegel hat zumeist „gedacht" und nicht „geahnt". Und wo er falsch gedacht hat, muß das Fehl-*Denken*, selbst wenn es zu richtigen Ergebnissen führt, in seinen Denk-*Schritten* aufgezeigt werden.

Keinesfalls aber darf der „rationelle Kern" bei Hegel als das von ihm „genial Erratene" genommen werden. Der „rationelle Kern" der Hegelschen Philosophie beinhaltet auch die Um- und Abwege Hegels, soweit sie im Bereich des Rationalen liegen. *Hegel begreifen* erspart nicht das Durch-, ja fast Mit-Denken Hegels im Wege der *Anstrengung des Begriffs*. Gerade die *Anstrengung des Begriffs* rechnet zum *Inhalt des rationalen Kerns*. Dieses *Begreifen Hegels* muß immer wieder in den philosophischen Griff genommen werden. Gerade dies *ist* ja das marxistische Hegel-Bild, dieses *fortwährende Begreifen Hegels*. Mit der Zeichnung eines durch Erraten, Erahnen gewonnenen Ergebnisses wird der Denk-*Weg* ausgeschaltet, als überflüssig, als leer abgetan. Nur gelegentlich, eben nur dann, wenn Hegels Resultat *ohne* den Hegelschen Denkweg aus dem System herausgelöst als philosophisches Problem ansteht, kann der Ausdruck Berechtigung beanspruchen, z. B. bei dem „Erraten" der Gleichheit der Wechselbeziehungen der Erscheinungen in der Natur mit der „Dialektik der Begriffe"[304].

Der „rationelle Kern" kann zugleich als der „Kern" der „wirklichen Erkenntnis, des Erkennens, der Bewegung" [LW Bd. 38, S. 80] angesprochen werden. Das stark [279] gnoseologische Moment, das bei der Leninschen Hegel-Kritik immer wieder hervorbricht, dient zur Aufhellung des „Kernes". Bereits aus dem Exzerpt der Vorrede zur ersten Ausgabe der Hegelschen Logik kann Lenin etwas für die Erläuterung dieses „Kernes" gewinnen – allerdings (wie immer!) nur im Wege der Umkehrung des Hegelschen Grundkonzepts. Er fordert: „Umkehren: Logik und Erkenntnistheorie müssen aus der ‚Entwicklung alles natürlich und geistigen Lebens' abgeleitet werden."[305] Alsdann aber kann der „ ‚sich ... konstruierende Weg', ... der Weg der wirklichen Erkenntnis, des Erkennens, der Bewegung" den Kern abgegeben. „*Der Weg* ... das ist meines Erachtens der Kern", sagt Lenin. [LW Bd. 38, S. 80; Hervorhebung durch W. R. B.]

Dieser richtige Denk-*Weg* stellt das „Reich des Gedankens ... in seiner eignen (NB) immanenten Tätigkeit, oder was dasselbe ist, in seiner notwendigen (NB) Entwickelung"[306] dar. Damit rechtfertigt Lenin die Qualifizierung als „rationeller Kern", der als Denk-*Weg* eine

[304] Lenin, „Aus dem philosophischen Nachlaß", a. a. O., S. 117. [LW Bd. 38, S. 186]
[305] A. a. O., S. 4. [Ebenda, S. 80]
[306] A. a. O., S. 5. Exzerpt aus Hegel mit dem Randvermerk Lenins „Ausgezeichnet". Auch der Brief von Marx an Engels von 1858 (Marx/Engels, „Briefwechsel", Dietz Verlag, Berlin 1950, Bd. 2, S. 341 [MEW Bd. 29, S. 260]) deutet die gleichen Gedanken an, wenn Marx sein Vorhaben umreißt: „in 2 oder 3 Druckbogen das *Rationelle* an der Methode, die H[egel] entdeckt, aber zugleich mystifiziert hat, dem gemeinen Menschenverstand zugänglich zu machen". Der Hinweis auf die *Methode*, in der das „Rationelle" wurzelt, bringt den Denk-Weg und nicht das Denk-Ergebnis in den Bereich des Rationellen. Als Philosophikum ist das Denk-Ergebnis immer rationell begründet, weil es als Gedachtes innerhalb der ratio verbleibt. Der Denk-*Weg* aber kann im außerrationellen Felde liegen oder – wie im Falle Hegel – durch Mystifikationen seine Ratio-Nähe nur im Kerne und „als" Kern aufrecht halten.

„notwendige Entwicklung“ belegt und diese selbst darstellt. Nur die *Konzeption als Weg* garantiert die Darstellung des *Reichtums* eines sich *widersprüchlich entwickelnden Prozesses*. Ein nacktes Denk-*Ergebnis* als den „rationellen Kern“ auszugeben, wäre un-dialektisch. So können an *verschiedenen* Knotenpunkten rationelle Gesichtspunkte aufgezeigt und festgehalten werden.

In diesem Sinne müssen auch stichwortartige Deutungen des „rationellen Kerns“ verstanden werden. Wenn Gottfried Stiehler die *Lehre vom Widerspruch* als den Ausdruck des „rationellen Kerns“ sieht[307], so nimmt er damit diese „Lehre“ als einen breit und zugleich tief angelegten *Denk-Weg*, auf dem ihm logische, gnoseologische und andere wissenschaftliche Komplexe begegnen. Wenn die „Geschichte der Philosophie“ der Akademie der Wissenschaften der UdSSR „die Lehre von der Entwicklung“ als den „rationellen Kern“ der Hegelschen dialektischen *Methode* (und diese als die progressive Seite gegenüber dem „konservativen metaphysischen System“) nimmt[308], so muß – abgesehen von der erforderlichen Korrektur der überspitzten Trennung zwischen fortschrittlicher Methode und rückschrittlichem System bei Hegel – der Akzent auf die Bezeichnung des „rationellen Kerns“ als „Lehre“ gelegt werden, um auch hier, Lenins Gebot getreu, einen Denk-*Weg* als die Erscheinungsweise des „rationellen Kerns“ zu sehen.

Hegel ging den Denk-Weg verkehrt, vom Begriff zur Wirklichkeit. Er sah aber den Weg *als Weg* richtig: die Ableitung alles natürlichen und geistigen Lebens aus der Entwicklung, aus den Widersprüchen in ihrer Entwicklung, als Bewegung. Dieser Weg konstruiert sich selbst – aus den Dingen. Er findet in den Begriffen seine adäquate Abspiegelung.[309]

Dabei zwingt der Terminus „rationeller Kern“ zur *Aufdeckung* des Rationalen. Er bedingt die Hinwendung zur *ratio*. Dies ergibt nicht den bürgerlichen (längst überholten) Rationalismus, sondern das Un-Mystische, das Echte, Wertvolle, das, *was ohne vernünftiges Begreifen verschüttet bleibt*. Der „rationelle Kern“ führt zum geläuterten Begriff der „Wirklichkeit“. Unsicheren Thronen war die Berufung der Unterdrückten auf die Vernunft, [280] auf einen „rationellen Kern“ immer unbequem. Die *Angst vor der ratio* hilft dem Irrationalismus, dem Glauben, dem Glauben an das Bestehende, selbst wenn dieses schlecht, verbrecherisch ist. Der nationalsozialistische Staat hatte bis zu seinem letzten Atemzug seiner (schlechten) „Wirklichkeit“ geglaubt, diese als irrationale Größe genommen und „die Vorsehung“ um Beistand hierfür erfleht. Hegels „Vernunft“ hat in der Abwehr des Unvernünftigen viel Vernünftiges geleistet. Darum gab es eine Zeit, da man „Hegel“ *und* seine Dialektik, ja die Dialektik überhaupt, ablehnte, wie Friedrich Engels festhielt: „Mit der Hegelei warf man auch die Dialektik über Bord ... und verfiel damit wieder hülflos der alten Metaphysik.“[310]

Auch *dieses* Begreifen, das *Begreifen der Wirkung* der Hegelschen Philosophie und ihrer Auswertungsmöglichkeit für progressive Belange echter Wissenschaft, rechnet zum „rationellen Kern“ der Hegelschen Philosophie. Dieser ist kein *Produkt*, keine käufliche, transponierbare Münze, sondern ein Denk-*Weg*, der immer wieder beschritten, immer wieder begriffen werden kann – und muß.

So kann selbst aus dem an und für sich un-rational angelegten Teil der Hegelschen Philosophie, der Naturphilosophie, noch ein gewisser Rest-Bestand an *ratio* gewonnen werden. Daß

[307] In: „Hegel und der Marxismus über den Widerspruch“, Dietz Verlag, Berlin, 1960.
[308] „Geschichte der Philosophie“, Deutsche Ausgabe, Berlin, 1960, Band II, S. 69.
[309] Dieser „Weg“ hat nichts, aber auch gar nichts mit dem neuerlichen Lieblingsbegriff Ernst Blochs von der „Fahrt“ zu tun. Er, der immer in Fahrt und auf Fahrt ist, sieht sogar das Proletariat „auf Fahrt“. Das Proletariat steht – in den kapitalistischen Ländern – im *Kampf*. Das ist etwas ganz anderes. Nur ein Idealist kann von einer „Fahrt der Gedanken“ und der „Gedanken in Fahrt“ schwelgen.
[310] In: „Dialektik der Natur“, Dietz Verlag, Berlin. 1952, S. 34. [MEW 20, S. 332]

hier Hegel voll versagt hat, war fast ein Jahrhundert lang allgemeine Überzeugung. Daß seine Ausgangs-Position falsch, seine Zeichnung der Natur als das „Anders-Sein der Idee", seine Vorliebe für das „Kunstschöne" gegenüber dem „Naturschönen" abwegig und übertrieben war, hat der Marxismus längst nachgewiesen. Wenn nun neuerdings von materialistischen Denkansätzen her der Hegelschen Naturphilosophie doch wesentliche Momente abgenommen werden, so kann dies nur innerhalb eines „offenen" und dialektisch gewerteten Aufzeigens des „rationellen Kerns" als Herausstellung des Hegelschen Denk-*Wegs* erfolgen. Diesen Denk-*Weg* Hegels als das Rationelle an ihm und die Übertragbarkeit wichtiger Momente dieses Weges auf die Geschichte der Naturphilosophie und ihre Themen hat B. M. Kedrow in seinem Vortrag „Die Hegelsche Logik und die Entwicklung der Naturwissenschaft" aufgezeigt.[311] Kedrow ist die „Ausarbeitung einer wissenschaftlichen Methode für die Naturphilosophie die Aufgabe der Philosophie". Hegels „Lehre vom Sein" kann vom Standpunkt des Wechselverhältnisses zwischen Historischem und Logischem ebenso wie Hegels „Lehre vom Wesen" vom Standpunkt der Widersprüchlichkeit der Natur und Hegels „Lehre vom Begriff" vom Standpunkt der Einheit der Dialektik und der Erkenntnistheorie für die Naturwissenschaften fruchtbar gemacht werden.

In dem Sammelband „Philosophie-Probleme der modernen Naturwissenschaft"[312] kommen mehrfach Hinweise auf Hegel vor. Wenn M. E. Omeljanowski in seinem Beitrag „Lenin und die philosophischen Fragen der modernen Physik"[313] die „*Probleme der Kritik*" untersucht und die Kritik „*auf Hegelsche Art*" als unerläßlich bezeichnet, so benützt er zugleich diese Art der Kritik, um die Probleme des „physikalischen Idealismus" richtig [281] anzugehen. Wenn A. D. Alexandrow in seinem Beitrag „Philosophischer Gehalt der Relativitäts-Theorie"[314] die Erscheinungen als aus einer Vielzahl von „Ereignissen" bestehend betrachtet und „die Welt von diesem Standpunkt aus in allen Ausdehnungen im Raum und in der Zeit eine Vielzahl oder Mannigfaltigkeit von Ereignissen" nennt, so wurzelt in dieser Definition Hegels Gedanke vom universalen Zusammenhang aller „Vermittlungen". Daß B. M. Kedrow „Das Verhältnis der Bewegungsformen der Materie"[315] hinsichtlich der *strukturellen* Aspekte mit Hilfe eines – wie es Lenin tat – „gereinigten", Hegel nicht verleugnenden Arguments der Allseitigkeit der „Bewegung" anzielt, liegt in der gleichen Richtung der Ausnützung des „rationellen Kerns" der Hegelschen Dialektik für die Naturwissenschaften.

Bereits 1914 hatte Dr. Ritter (Weimar) im „Hegel-Archiv" die Frage der Beziehung der Hegelschen Philosophie zur „ganz modernen Naturwissenschaft" angeschnitten und hierbei einige, nur rationell wertbare Momente für die Einsteinsche Relativitätstheorie und vor allem für Max Plancks Quantentheorie herausgearbeitet.[316] Ritter konnte festhalten, daß aus der Hegelschen Dialektik das für die Naturwissenschaften so wichtige Moment des „Sprunges" zur Auswertung ansteht, eine Kategorie, die durch die moderne Naturwissenschaft beachtliche Rechtfertigung erfahren hat. Die „plötzlichen Übergänge", die „Explosionen", alle aus Hegels Bewegungsbegriff und seinen Gegensatz-Vermittlungen ableitbar, erweisen in der Naturwissenschaft erhebliche Ergiebigkeit.

---

[311] Vortrag auf dem IV. Internationalen Hegel-Kongreß 1962 in Genf.

[312] Akademie-Verlag, Berlin, 1962. Der Band enthält die Materialien der Allunionskonferenz zu den philosophischen Fragen der Naturwissenschaft, Moskau, 1958. Siehe auch die in Fußnote 200 angeführten Fundstellen.

[313] A. a. O., S. 26 ff. (vor allem S. 71).

[314] A. a. O.. S. 82 ff. (hier vor allem S. 103).

[315] A. a. O., S. 120 ff. In dem Vortrag „Die Hegelsche Logik und die Entwicklung der Naturwissenschaften" stellte Kedrow Hegel als „*Vorläufer*" der materialistischen Dialektik heraus. Insbesondere wird dies an den Kategorien Einzelheit, Besonderes und Allgemeinheit in ihrer Ergiebigkeit für die Naturwissenschaften nachgewiesen.

[316] In: „Hegel-Archiv", Meiner-Verlag, Leipzig, 1914, Band III, Heft 1, S. 48 ff.

Bucharin hatte vorgeschlagen, die „Hegelsche Dialektik in die Sprache der modernen Mechanik zu übersetzen“[317]. Georg Klaus zeigt in „Hegel und die Dialektik in der formalen Logik“[318] die Übertragbarkeit Hegelscher Gedanken auf moderne Probleme.

Ähnliches hatte schon Friedrich Engels festgehalten, als er im „Anti-Dühring“ mehrfach auf Hegels Nähe zur Naturwissenschaft hinwies und festhielt: „Was speziell Hegel angeht, steht er in vieler Beziehung hoch über seinen empirischen Zeitgenossen“. Engels stellt heraus, daß Hegels Entwicklungsgedanke für die Naturwissenschaft äußerst „fruchtbar“ ist.[319] Er sagt weiter: „Was Hegel in seiner ‚Naturphilosophie‘... mit ein paar einfachen Gleichungen nachweist, findet sich als Resultat der neuesten mathematischen Mechanik wieder bei Gustav Kirchhof ...“ Der Übergang der Bewegungsformen in neue und höhere Formen sowie die Dienlichkeit dieser für die Naturwissenschaften wird heute noch an Weiterentwicklungen Hegelscher Lehren zu betrachten sein.[320] Insbesondere kann die Kybernetik aus Hegel schöpfen, wenn einige seiner Gedanken zeitnah genommen und das Prinzipielle an ihnen weiterentwickelt wird. Georg Klaus hat einen Hinweis auf Hegel mit einer Zitatstelle aus der „Logik“ belegt und dargetan, daß „sich mit einiger Phantasie die wesentlichen Grundgedanken der heutigen Kybernetik“ in diese Hegelschen Gedanken „hinein projizieren ließen“.[321] Das Hegel-Zitat lautet: „Man kann daher von der teleologischen Tätigkeit sagen, daß in ihr das Ende der Anfang, die Folge der Grund, die Wirkung [282] die Ursache sei, daß sie ein Werden des Gewordenen sei, daß in ihr nur das schon Existierende in die Existenz komme usf., das heißt, daß überhaupt alle Verhältnisbestimmungen, die der Sphäre der Reflexion oder des unmittelbaren Seins angehören, ihre Unterschiede verloren haben, und was als ein *Anderes* wie Ende, Folge, Wirkung usf. ausgesprochen wird, in der Zweckbeziehung nicht mehr die Bestimmung eines *Andern* habe, sondern vielmehr als identisch mit dem einfachen Begriffe gesetzt ist.“[322] Georg Klaus formuliert die hier zur Besinnung anstehenden „Grundgedanken Hegels“ wie folgt: „daß sich eine Zweckmäßigkeit, die *in den Dingen liegt* und nicht mechanisch-materialistisch erklärt werden kann, begreifen läßt, ohne daß dazu übernatürliche Zweckursachen vorausgesetzt werden, sondern die statt dessen bestimmte Formen der Wechselwirkung als Grundlage hat ...“[323]

Alle diese Nutzanwendungen der Hegelschen Dialektik auf Fragen der Naturwissenschaften, der Kybernetik, der Chemie und anderer Wissensbereiche belegen deutlich, daß der fruchtbare „rationelle Kern“ der Hegelschen Philosophie als *Erkenntnisweg* fungiert. „Der Weg – das ist meines Erachtens der Kern“, sagte Lenin [LW, Bd. 38, S. 80] und bekundet damit, daß der rationelle Kern der Hegelschen Philosophie *als* „Weg“ genommen werden muß, als der „Weg“, der sich aus seiner „Hülle“ selbst befreit hat. Indem er die „Hülle“ sprengt, verläßt, abwirft, wird er erst *der* Weg. Und zwar ein *echter* Weg, kein „Feldweg“ oder „Holzweg“ im Sinne Heideggers, auch kein Umweg oder Irrweg. Ein ganz „normaler“ Weg, mit Anfang und Ende, aber ein Weg, der von *beiden* Seiten her begangen werden kann. Also ein Weg, der von einem Ausgang zu einem Ziel hin verbindet, der von einem Punkt weg- und zu einem andern *hin*-führt.

---

[317] In: „Theorie des historischen Materialismus“, Hamburg, 1922, S. 76.
[318] Siehe: DZfPh 1963, S. 1489 ff.
[319] Im „Anti-Dühring“, a. a. O.. S. 11.
[320] So sagt z. B. die „Geschichte der Philosophie“ der Sowjetischen Akademie der Wissenschaften, deutsche Ausgabe, a. a. O., Band II, S. 224: „Beim Übergang der Bewegungsformen ... ist ein Zusammenhang zwischen dem rationellen Kern der Hegelschen Philosophie – seiner Dialektik – und der Naturwissenschaft vorhanden. Wie die dialektische Logik Hegels durch die gesamte voraufgegangene Entwicklung der Wissenschaft vorbereitet worden war, so konnte sie ihrerseits – materialistisch gedeutet und von ihrer idealistischen Hülle und idealistischen Verzerrungen befreit – als wissenschaftliche Methode zur Erkenntnis der Natur dienen.“
[321] In: „Das Verhältnis von Kausalität und Teleologie in kybernetischer Sicht“, in: DZfPh 1960, S. 1269.
[322] In: „Wissenschaft der Logik“, a. a. O., Band II, S. 399/400.
[323] DZfPh 1960, S. 1270.

Die Herausarbeitung des „rationellen Kerns“ aus der mystischen Hülle kann keinesfalls als *der* Denk-Weg des dialektischen Materialismus schlechthin genommen werden. Denn zum Problem des „Weges“ kommt hinzu, *wie* er benützt, begangen, ausgewertet wird. Und schließlich ist der „rationelle Kern“ der Hegelschen Philosophie nicht „der rationelle Kern“ der Philosophie überhaupt. Er bleibt – auch als Denk-Weg – auf Hegel beschränkt und nur im *Aspekt* „*Hegel*“ so charakterisiert. *Innerhalb* der Hegelschen Philosophie ist der „rationelle Kern“ der Denk*weg* Hegels, zugleich der Denk-Weg, der *zu Hegel* führt oder *von Hegel weg*. Er ist nicht nur der Denk-Weg Hegels, sondern auch der Weg zum „*Problem Hegel*“. Das „Problem Hegel“ ist nicht voll identisch mit der Frage der Philosophie. Es ist auch nicht identisch mit dem dialektischen Materialismus. Aber – es ist und bleibt ein wichtiges Problem innerhalb dieser Denkbereiche.

Hegel hat Anfang wie Ende des Denk-Wegs bedacht, in der „Logik“ mit der Frage nach dem „Anfang“ und dem antwortenden Hinweis auf das reine Sein, in der Rechts- und Geschichtsphilosophie mit dem Hinweis auf das Ende als der Erfüllung der „absoluten Idee“ in der Philosophie oder in der durch die Vernunft sanktionierten (gesellschaftlichen!) „Wirklichkeit“. Die von Rosenkranz zynisch oder lasziv gestellte Frage, „was für ein Bewußt-[283]sein denn nunmehr als ‚das letzte, gegenwärtige‘ und daher als Besitz gelte“[324], bleibt für Hegel ungültig, weil für ihn Anfang und Ende immer zusammentreffen.

Der Marxismus sieht den „Denkweg Hegel“, den er auf dem richtigen Pfade des *Begreifens* Hegels geht, nur als *eine Seite* der Konfrontation mit dem Idealismus und als seine eigene. Weitaus wichtiger ist für ihn der andere Weg, die Frage der Kontinuation [Fortsetzung], der Kontinuität und der *Weiterentwicklung des Materialismus* als solchem in einer „Reihe“ (Lenin sagt: „Kreis“), in welcher neben Hegel weitaus gewichtigere Philosopheme aufscheinen. In *jeder* echten Philosophie steckt ein „Kern“ Materialismus, wenn auch oft verschüttet oder verdeckt. Wer nur die mystische „Hülle“ sieht, verkennt den „Kern“ und die Funktion der „Hülle“, die nicht Hülle sein kann – ohne Kern. Hegel kann auch als Ausgangswert negativer Größen genommen und damit als Positivum eingeführt werden. Die positive Größe, der Ausgangswert der Kritik der negativen, idealistischen, mystischen Züge, erhellt den Wert des Negativen und des Positiven. Beide Aspekte sind nötig, um den Materialismus richtig *in Bezug zu Hegel* zu setzen. *Beide* Sichtweisen sind immer wieder zu wiederholen, als konstanter Faktor der Philosophie, um aus Positivem und Negativem das rationelle Moment herauszuschälen, weil Materialismus immer *gegen* Idealismus steht. Lenin gab zu: „Gewiß ist ein solches Studium, eine solche Auslegung und eine solche Propaganda der Hegelschen Dialektik außerordentlich schwierig.“[325] Aber vor Schwierigkeiten hat der dialektische Materialismus noch nie kapituliert. Er läßt sie sich auch nicht hinweg-reden.

6. Lenins Zugang zu Hegel

Meist werden für die Gewinnung des Leninschen Hegel-Bildes nur die Exzerpte Lenins mit den Randglossen aus dem Bande „Aus dem philosophischen Nachlaß“ herangezogen und in etwa durch Hinweise aus den Aufsätzen „Zur Frage der Dialektik“ und „Über den streitbaren Materialismus“ ergänzt. In diesen Arbeiten und im Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“ hat Lenin seine philosophische Ansicht am Nachhaltigsten aufgezeigt. Es dürfen aber Lenins Äußerungen in seinen Briefen nicht außer acht gelassen werden. Seit diese in deutscher Sprache zur Verfügung stehen, kann das Hegel-Bild Lenins in seiner Allseitigkeit ermittelt werden.[326]

[324] In: „Hegel als deutscher Nationalphilosoph“. a. a. O., S. 8.
[325] Lenin, „Werke“, Band 33, S. 220.
[326] Lenin, „Werke“, Band 34 und 35.

Auch aus den Randbemerkungen Lenins zu dem Briefwechsel Marx-Engels lassen sich für das Leninsche Hegel-Bild wichtige Züge gewinnen. Lenin nahm mit großem Interesse davon Notiz, daß Marx „das Rationelle in Hegels ‚Logik', in seiner Methode" in einem Resumé zusammenfassen und dabei „Mystifikationen" ausschalten wollte. Die Stelle belegt aber noch ein Weiteres, nämlich wie wichtig die Klassiker des Marxismus „Hegel" auch nach äußerlichen Fragen hin nahmen. Marx freute sich darüber, daß ihm Freiligrath [284] Hegel-Bände aus dem Besitz Bakunins als Präsent überlassen hat.[327] Lenin hält das „*Wieder-durch-Blättern*" *der Hegelschen* „*Logik*" durch Marx ausdrücklich fest. Allerdings überschätzt er diese Bemerkung Marxens („In der *Methode* des Bearbeitens hat es mir großen Dienst geleistet, daß ich durch puren Zufall ... Hegels Logik wieder durchgeblättert hatte." [MEW Bd. 29, S. 260]) nicht. Roman Rosdolsky baut heute auf diesen Satz ein ganzes System der Hegel-Nähe Marxens auf und übersteigert dieses „Durchblättern" zum Grundkonzept des „Kapital".[328] Lenins nüchterner Sinn sieht das Hegel-Verständnis Marxens stets ohne Übertreibungen.

Zunächst ist festzuhalten, daß Lenins philosophische Haltung und auch Lenins „Hegel-Bild" keinerlei Schwankungen, Wechsel-Ansichten oder Umänderungen unterliegt. Von Anfang an können wir eine einheitliche klare Linie erkennen, die nur vertieft, nie verändert wurde. Der *lineare Zug* kann in der immer stärker zur *Praxis* drängenden Haltung gesehen werden. Die für einen „westlichen" Philosophen unerläßlichen Erscheinungen, wie Kehre, Krise, Bruch, Etappe, Epoche, Station, Stufe *mit Zäsur-Charakter*, fehlen bei Lenin vollständig. Es sind bei ihm überhaupt keine Anzeichen vorhanden, die Vorgänge wie Selbst-Untreue, Abkehr, Weltanschauungs-Wechsel oder dgl. überhaupt zur Sprache bringen könnten. Noch Belinski, noch Plechanow hatten einschneidende Entwicklungs-Etappen ihrer philosophischen Linie hinter sich bringen müssen. Marx und Engels machten eine „Entwicklung" durch und gewannen ihren philosophischen Standpunkt erst in Ausarbeitung, in kritischer Auseinandersetzung mit anderen, auch mit *eigenen* früheren Ansichten.

Diese lineare, von der Praxis geprägte, auf Praxis angelegte und nur als Praxis zu verstehende Philosophie Lenins hat daher *ob ihrer Geschlossenheit und der Ehrlichkeit ihrer Aussage* auch bei Gegnern des Materialismus vielfach Bewunderung, häufig aber Neid erzielt.

Das, was der junge Hegel Schelling gegenüber als Wunschtraum anmeldete: „selbst hie und da Hand ans Werk legen zu können" und eine „Rückkehr zum Eingreifen in das Leben des Menschen zu finden"[329] – das stand bei Lenin von Anfang nicht als Wunschtraum, sondern als realisierbares Programm fest. Philosophie ist nichts *ohne ihre praktische Seite*. Lenin braucht kein „System". Er braucht *Praxis*. *Die Praxis ist sein* „*System*".

Auf der philosophischen Ebene treten zwei praxis-geladene, praxis-nahe und eben selbst „praktische" *Aufgaben*, die zugleich *in den Grund* der Philosophie überhaupt vorstoßen, hervor: Philosophie als „Anleitung zum Handeln", „Dialektik als Algebra der Revolution", die „Einheit von Theorie und Praxis" *von der Praxis her* akzentuiert – und der *Kampf*, die Auseinandersetzung mit Gegnern, mit Abweichungen, mit Fehlzeichnungen, mit Verzerrungen. Deshalb reift der Materialismus bei Lenin zum „streitbaren Materialismus", zum „kämpferischen" Materialismus.

Dies gilt auch für die Auseinandersetzung Lenins mit Hegel und der Hegelschen Philosophie. Lenin hat seine umfassende Hegel-Kritik *unmittel*-[285]*bar vor Antritt seines weltgeschicht-*

[327] Herausgegeben im Dietz Verlag, Berlin, 1963. Die Hegel-Fundstellen befinden sich vor allem S. 40, 66, 71, 96, 185, 326 und 430.
[328] In: „Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen Kapital", deutsche Ausgabe bei Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1968. vor allem S. 439/440. Zu dem Thema der Auswertung der „Grundrisse" siehe auch die Ausführungen von Manfred Höfer in: DZfPh 1968, 1511 ff.
[329] „Briefe von und an Hegel", Band I, S. 11/12 und S. 59.

lichen Ganges zur politischen Praxis abgeschlossen. Lenins Hegel-Zugang wird von der *Möglichkeit* einer *praktischen Auswertung* Hegels geprägt. Damit beurteilen wir das Leninsche Hegel-Bild vollkommen *konträr* zu allen idealistischen Zeichnungen.[330]

Mehrfach entnehmen wir aus Lenins Briefen, daß er diese Fragen der Praxis theoretisch untermauern wollte, soweit es ging, auch mit und aus Hegel. Dies ist der Grund seines eifrigen, ernsthaften Hegel-Studiums, das er in einer Weise betrieb, die vorbildlich bleibt, allein schon wegen Beachtung der wissenschaftlichen, heute vielfach außer Kurs gekommenen Mahnung: *ad fontes* [zu den Quellen]. Mehrfach entnehmen wir aus den Briefen, daß Lenin zu Reisen und Bibliotheksbesuchen bereit war, wenn er nur wußte, daß er am Zielort das Gesuchte in einer Bücherei auftreiben konnte. Für die Hegel-Beschäftigung Lenins steht besonders die Universitäts- und Stadtbibliothek in Bern als Beschaffungsstelle an. Wer heute von dem Leiter dieser, Universitäts-Professor Dr. Strahm[331], durch die Säle geführt wird, bekommt einen Hinweis auf die Bibliotheksbenützung durch Hegel. Die Frage nach Lenin wird mit einem Achselzucken beantwortet.

Gerade die Briefe aus dem Schweizer Exil Lenins bilden eine Fundgrube für die Vertiefung der Philosophie des „*streitbaren*“ Materialismus. Sie enthüllen den Weg zu Lenins Hegel als einen Weg der *Hegel-Kritik*.

Die herrschende Mode-Strömung der Philosophie jener Jahre des ersten philosophischen Interesses Lenins war der *Neu-Kantianismus*. Bereits 1898 rügt Lenin, daß nicht energisch genug gegen den Neu-Kantianismus vorgegangen wird.[332] Dabei zeichnet sich der von Lenin in der Philosophie begangene Weg ab: auf dem Boden einer fest und sicher im Marxismus grün-

[330] Es mag schwierig sein, im Rahmen einer Enzyklopädie (oder in einem Lexikon) Lenins Urteil über Hegel in Kurzfassung zusammenzustellen. Wilhelm Goerdt hat dies in dem von C. D. Kernig im Herder-Verlag, Freiburg, 1968, herausgegebenen Sammelband „Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft“ (II. 1207) versucht. Bereits die *Reduktion* von „Lenins Hegel-Interpretation“ auf die sattsam bekannte Umstülpungstheorie befremdet. Lenin hat Hegel bestimmt nicht „gleichsam als Kryptomaterialisten“ gesehen. Es trifft nicht zu – und Lenins Materie-Definition rechtfertigt diese Zurückweisung –, daß Lenin „das Materiell-Wirkliche im Gegensatz zum Ideellen“ als den „universalen Demiurgen konzipierte“. Dies allein schon deshalb nicht, weil Lenin in seiner Philosophie keinen „Demiurgen“ kennt und ihm auch keine Funktion zugestand. Anhand von Lenins Kritik-Skizze zu Hegels Postulat einer dialektischen Vermittlung und dem durchaus marxistischen Rat, hierbei „den Himmel“ einfach zu streichen, folgert für Lenin (ebenso für den Marxismus und die gegenwärtige Auseinandersetzung zwischen Materialismus und Idealismus) keineswegs der Zwang, für Lenins Hegel-Deutung eine ganz simple Struktur der Umkehrung [397] (Umstülpung) oder gar die noch einfachere Zeichnung der Seitenvertauschung oder der Auswechselung (statt: ideell – einfach: materiell; Vertauschung von Subjekt und Prädikat; statt: absolute Idee – einfach: materielle Demiurgie) zu wählen. – Die von Goerdt vorgetragene Hegel-Interpretation Lenins kann als geradezu typisch für moderne idealistische Hegel-Sicht unter dem Blick der marxistischen Hegel-Kritik angesprochen werden. Sie holt ihr Wissen zur Hauptsache aus Lenins „Philosophischen Heften“. Daß sie nur nach Skizzen, oft eilig konzipierten Randbemerkungen greift, bedenkt sie nicht. Lenins Hegel-Bild wird hier aus dem Zwang der gegenwärtigen Marxismus-Zerredung des Idealismus auf einen Marx/Engels-Bezug eingeengt. Es wird einfach übersehen, daß sich Lenin mit der Philosophie *seiner Zeit* auseinandersetzte. Sein Hegel-Bild war daher lebendig, zeitnah, konkret – und selbständig. Das Lebendige an Lenin. seine Briefe, seine Reden bleiben bei Goerdt unbeachtet. Der für den Marxismus naheliegende Bezug zu Hegel, in etwa die Revolutionstheorie, wird überhaupt nicht erörtert. Wie zeitnah aber Parallelen zwischen Lenins Forderung, den (bürgerlichen) Staat zu zerbrechen und Hegels einstiger Forderung, die Bürokraten und Feudalherren einfach fortzujagen, gezogen werden können, darf nicht unbeachtet bleiben. Eine Zusammenstellung solcher politischen Forderungen findet sich bei Wilhelm Raimund Beyer, „Revolutionäre Rechtsphilosophie: Hegel – 1817, Lenin 1917“, abgedruckt in: „Blätter für deutsche und internationale Politik“, Köln. 1967, S. 61 ff. Teilabdruck, unter Weglassung der Lenin-Bezugsstellen in: „Woprossy filossofii“, Moskau, 1968, Heft 2, S. 65 ff.

[331] Aus dessen Feder eine äußerst verdienstvolle Zusammenstellung der Hegel in Bern und Tschugg in der Bibliothek des Major Steiger zur Verfügung gewesenen Literatur stammt. Siehe: Hans Strahm, „Aus Hegels Berner Zeit“, in: „Archiv für Geschichte der Philosophie“, 1932, Band XLI, S. 520 ff.

[332] Lenin, „Werke“, Band 34, S. 9 (Brief an Potressow vom 2.9.1898).

denden Weltanschauung stehend, kann er *alle* philosophischen Lehren angehen, betrachten, prüfen und abwägen. Er schätzt diesen (seinen) Boden so, daß er gar nicht auf den Gedanken kommt, von irgendeiner anderen Seite her Lösungen zu suchen oder suchen zu müssen. Philosophie kann nur von einem festen Boden aus angestrengt, betrieben, geübt werden. Lenin sagt hierzu: „Am meisten empören mich solche Leute, die den goldenen Mittelweg lieben, die sich nicht entschließen können, direkt gegen Doktrinen aufzutreten, die ihnen nicht genehm sind, und die sich drehen und wenden, ‚Korrekturen' vornehmen, den hauptsächlichen Punkten ausweichen (wie der Lehre vom Klassenkampf) und sich in Details ergehen."[333] Dieser Grundsatz, zusammenfassend die „Parteilichkeit in der Philosophie" genannt, beherrscht auch den Blick zu Hegel. Der Ansatz erfolgt *vom Marxismus aus*. Die sogenannte „abendländische" Philosophie hält solchen Zugang für falsch, un-wissenschaftlich und schimpft ihn „nicht-objektiv", als ob nicht die durch Erziehung, Kirche, Kultur-Förderung und andere finanzielle Phänomene geprägte „objektive" Haltung der „europäischen, abendländischen, westlichen" Philosophie ebenso „parteilich", voreingenommen, ja geradezu vor-belastet wäre!

[286] Im gleichen Briefe forscht Lenin einem Exemplar der „Neuen Zeit" nach, um Plechanows Aufsatz zum 60. Todestag Hegels – Lenin meinte damals irrtümlich, es handele sich um den 30. Todestag Hegels – zu studieren. Lenin gab damals ehrlich zu und hielt dieses Eingeständnis lange Jahre aufrecht, daß er in „diesen" (philosophischen) „Fragen nicht kompetent" sei[334], eine „mangelhafte philosophische Bildung zugebe"[335] und seine philosophischen Kenntnisse erst vervollständigen müsse[336]. Später hat Lenin diesen Aufsatz Plechanows als eine der besten *Hegel-Darstellungen* und *Hegel-Deutungen* hingestellt und stets positiv bewertet, auch noch zu der Zeit, als die von Anfang an gegen Plechanow geübte Vorsicht und Zurückhaltung offen zur Ablehnung der politischen Theorien Plechanows geführten hatten.[337]

Es ging aber Lenin damals – im Briefwechsel mit A. N. Potressow – in erster Linie gegen den Neu-Kantianismus, gegen die *aktuelle* Philosophie, gegen den Feind (die idealistische Philosophie), den Feind, wie er sich zeigt und wie er an der philosophischen Front gerade kämpft. War es zunächst ein gegen Plechanow gerichteter Vorwurf, nicht genügend gegen den Neu-Kantianismus aufzutreten, so kommen 1899 P. Struve, Bulgakov und vor allem der Rechtstheoretiker Stammler in den Vordergrund. Stammlers Lehre vom „richtigen Recht",

---

[333] A. a. O.

[334] A. a. O., „Ich muß gestehen, daß ich in den vom Autor aufgeworfenen Fragen (sc.: Angriffe gegen ‚Materialismus und dialektische Logik') nicht kompetent bin."

[335] A. a. O., S. 24 im Briefe vom 27.6.1899 an Potressow. Oder: „Ich bin mir wohl bewußt, für dieses Gebiet (sc. die Philosophie) mangelhaft vorbereitet zu sein, und das hindert mich, öffentlich aufzutreten", an A. M. Gorki, Brief v. 7.2.1908, Lenin, „Werke", a. a. O., S. 370.

[336] Z. B. a. a. O., S. 11 (ebenfalls an Potressow): „gewiß, ich hätte mich wohl nicht an literaturgeschichtliche Themen wagen sollen ..." – Bereits aus der Verbannung bittet Lenin um „Originalausgaben der Klassiker der politischen Ökonomie und der Philosophie" („Werke", Bd. 37, S. 54). Wörtlich fragt er nach „Volksausgaben" und antiquarischen Exemplaren. In einem anderen Briefe aus dem Jahre 1897 bittet er um Zusendung von Marxens „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" (a. a. O., S. 77) und weist darauf hin, daß dieser Band in der gleichen Reihe der „Sozialistischen internationalen Bibliothek" erschienen ist wie Labriolas Bücher.

[337] Bereits 1903 heißt es: „Plechanow hat uns verraten" (Brief an G. M. Krshishanowski v. 8.11.1903, „Werke", 34, S. 181), oder: „Plechanow fällt um" (a. a. O., [398] S. 184). Im Jahre 1905 schreibt Lenin an Lunatscharski: „Lassen Sie doch lieber die Antwort an Plechanow vorerst liegen. Mag dieser in Harnisch geratene Doktrinär doch schimpfen". Und dann folgt eine Bemerkung, die Lenins Stellung zur Philosophie prinzipiell offenbart: „Sich zu einem solchen Zeitpunkt speziell in die Philosophie zu verkriechen?" (a. a. O., S. 322). Der Vorwurf gegen Plechanow, die Theorie *über* die Praxis zu stellen, ihr Vorrang zu gewähren, durchzieht die *ganze* Philosophie Lenins, der eben den Akzent bewußt auf die Praxis, die revolutionäre Praxis legte. Auch die spätere *Hegel-Kritik* wird von diesem Praxis-Ansatz her geübt, wenn der Gedanke auch nicht in jeder Zeile wörtlich vermerkt wird. Indem die Kritik vom Marxismus her ansetzt, hat sie das Übergewicht der Praxis gegenüber der Theorie in sich.

die heute noch weite Partien der westdeutschen Rechtsphilosophie durchzieht[338], wird von Lenin nach eingehendem Studium als „erkenntnistheoretische Scholastik" bezeichnet: „Einfältige Definitionen eines ganz durchschnittlichen Juristen im schlimmsten Sinne des Wortes, und nicht minder einfältige Schlußfolgerungen."[339] Die andernorts vom Neu-Kantianismus propagierte „Unterscheidung zwischen soziologischen und ökonomischen Kategorien" wird ebenfalls als „Spiel mit Definitionen" abgetan, „wie man es inhaltsloser und scholastischer sich nicht vorstellen kann und das von den Kantianern mit dem hochtrabenden Wort ‚Kritik der Begriffe' oder gar mit ‚Gnoseologie' bezeichnet wird". Daß das „Ökonomische" *außerhalb* des „Sozialen" stehen könnte, läßt Lenin nicht zu. Lenins „philosophische Passion"[340] war immer von einem bestimmten Prinzip begleitet: *lernen*; und zwar gründlich, aus den Werken der Philosophie, die er kritisieren will, selbst. Sein Boden ist der Marxismus, die materialistische Weltanschauung. Dies genügt aber nicht, um aktuelle philosophische Strömungen zu kritisieren. Es muß noch die volle, tiefe Kenntnis des kritisierten Philosophen hinzukommen. Er forscht daher weiter nach Büchern über den Neu-Kantianismus, dem er als der Mode-Philosophie zu Leibe rücken muß. Dabei will er zugleich seinen philosophischen Wissens-Fundus vertiefen: „denn ich bin mir meiner mangelhaften philosophischen Bildung sehr wohl bewußt und beabsichtigte nicht, über solche Themen zu schreiben, bevor ich nicht etliches dazugelernt habe"[341]. Anschließend gibt dann Lenin seinen Weg selbst bekannt: „ich habe mit Holbach und Helvétius begonnen und will nun zu Kant übergehen"[342].

Erst am Ende dieses Weges steht Hegel (1914-1916 in Bern, Genf und wohl auch noch Zürich).[343] Vom Marxismus aus erscheint dieses Vorgehen äußerst lehrreich: das im dialektischen Materialismus fundierte philoso-[287]phische Wissen wird durch Rückblick auf den vor-wissenschaftlichen Sozialismus, auf den französischen Materialismus, vervollständigt. Gleichzeitig erfolgt eine Überprüfung des eigenen Standpunktes als Kritik an der Mode-Strömung (dem Neu-Kantianismus und damit auch an Kant). Hier werden die Quellen erschlossen, um in der Praxis den „klaren, durchdachten ideologischen Inhalt"[344] des Handelns als wichtigen Besitz verwalten zu können, denn ohne solches Fundament würde das Handeln des politisch Verantwortlichen einem „engstirnigen Praktizismus" verfallen und zum „Schreiben, wie's kommt" herabsinken.

---

[338] Gegen Stammlers Grundthese vom „richtigen Recht" siehe auch: Wilhelm R. Beyer, „Rechtsphilosophische Besinnung. Eine Warnung vor der ewigen Wiederkehr des Naturrechts", Karlsruhe. Verlag C. F. Müller, 1947, S. 41.

[339] Lenin, „Werke", a. a. O., S. 23.

[340] So im Briefe A. M. Gorki v. 16.3.1908, a. a. O., S. 376.

[341] A. a. O., S. 24.

[342] A. a. O., Es heißt dann weiter: „Die wichtigsten Werke der wichtigsten Klassiker der Philosophie habe ich bekommen." Ob hier schon Hegel eingeschlossen war, konnte nicht ermittelt werden. Mehrfache Versuche, aus Schweizer Bibliotheken etwa Leihzettel jener Jahre zu erkunden, blieben erfolglos. Der Zeitabstand ist zu groß.

[343] Auch ein Vertreter des Idealismus ging diesen Weg über den Marxismus zu Hegel. Benedetto Croce bezeugt, daß „er seine erste Begegnung mit Hegel durch den Marxismus gehabt habe" (Siehe: Karl Egon Lönne, „Benedetto Croce als Kritiker seiner Zeit", Verlag Max Niemeyer, Tübingen, 1967, S. 82). Croce geht so weit, daß er dann auch den Kommunismus via Hegel und Marx bekämpft. Er meint, Marx habe Hegels Irrtümer kritiklos übernommen. Er spricht von einer „L'ortodossia hegeliana del Marx" [Die hegelianische Orthodoxie von Marx] (a. a. O., S. 358). – Es fragt sich, ob ein solcher Weg, wie ihn Croce ging, nicht etwas vom „Gefühl" bestimmt war. Nun wird allerdings die Meinung vertreten, daß „der Weg zu Hegel stets vom Gefühl bestimmt sei" (Siehe: George Duveau „Die Auferstehung der Utopie", in: Arnhelm Neusüß, „Utopie", Luchterhand-Verlag, 1968, S. 418, unter Bezug auf ein solches Wort von Lucien Herr). Nun mag dieser Allgemeinsatz für viele Vertreter des modernen Idealismus, vor allem des Revisionismus und Antikommunismus gelten. Hegelisch ist er aber auf keinen Fall. Hegel hat gegenüber Fries, vor allem aber – wie Heinz Kimmerle in dem Aufsatz „Die Aufgabe einer philosophischen Theologie im Horizont der konkreten geschichtlichen Existenz" (Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, 1969, S. 13 ff., hier S. 19 ff.) nachweist – gegenüber Schleiermacher jedes „Gefühl" für Denkschritte streng zurückgewiesen.

[344] Lenin, „Werke", a. a. O., S. 330.

Zeitweise hat Lenin eine gewisse Trennung zwischen den philosophischen Ansichten der Revolutionäre und der reinen Partei-Arbeit (Organisationsarbeit) für möglich, ja sogar für erforderlich gehalten.[345] Doch darf dies nicht einseitig genommen werden, wie es jüngst geschehen ist.[346] Lenin fühlte sich als „ein leidenschaftlicher Parteigänger des philosophischen Materialismus“[347] so fest und sicher, daß ihm die Eliminierung des „philosophischen Streites“ aus der Fraktionsarbeit *als eine* „*Beschränkung*“ *der Abweichler auf die Politik* erscheint – „und das ist der Tod“[348].

Diese Distanz Lenins vom „philosophischen Streit“ *innerhalb der Fraktion* und die Beschränkung auf eigene persönliche und vor allem Fraktionsarbeit, die Lenin 1908/1909 einschlug, konnte nur auf dem Boden der festen Grundlage des Marxismus und der Kenntnis gesetzlicher Notwendigkeit der Entwicklung der Organisationsformen der Arbeiterpartei durchgeführt werden. Die „Trennung des philosophischen Streites“ von den Fraktionen, die Lenin damals vertrat, diente nur dazu, den fraktionellen Gegner durch den Zwang auf konzentrierte Partei-*Arbeit* zu schwächen.

Damals ging es allerdings nicht um „Hegel“, es ging um empiriokritizistische, machistische und andere Richtungen, die „eine Vereinigung des wissenschaftlichen Sozialismus mit der Religion predigen“[349]. Im Kampf gegen diese Aufweichungs-Tendenzen innerhalb der sozialdemokratischen Intelligenz kommt nun Lenin aber doch „zu Hegel“. Die in Capri errichtete Partei-Schule, die Lenin zuerst ablehnend beurteilte und als das „Zentrum der neuen Fraktion“ ansah, war zwar letzten Endes die Quelle einer Spaltung, einer „neuen“ Spaltung, war die Quelle einer Spaltung unter den Spaltern selbst, das Podium für das Entstehen eines „Gegensatzes“ zwischen ihren einzelnen Elementen – und daher politisch doch nicht ganz so fehlerhaft, wie es Lenin zuerst angenommen hatte. Soweit Lenin, was er selbstkritisch Gorki gegenüber dann zugab, in dieser Schule „lediglich das Zentrum der neuen Fraktion“ gesehen hatte, „war das falsch“. Er hatte „nicht alles, nicht die ganze Wahrheit“ bedacht. Zu dieser Erkenntnis verhalf ihm *Hegel*! Er schreibt: „Bei Gott, der Philosoph Hegel hatte Recht: das Leben schreitet in Widersprüchen voran, und die lebendigen Widersprüche sind um vieles reicher, mannigfacher, inhaltsvoller, als es dem menschlichen Verstand anfänglich scheint.“[350]

Die Kategorie des „Widerspruchs“ in Verbindung mit dem Hegelschen Satze, „Nur das Ganze ist das Wahre“, liefert Lenin das Material für die [288] aktuell-konkrete Einschätzung der politischen Vorgänge. Dabei kommt der materialistische Satz zum Tragen: Die Widersprüche sind unabhängig vom menschlichen Bewußtsein, ja sie sind viel reicher und inhaltsvoller, als es dem menschlichen Verstand (zeit- und fallweise) erscheint.[351] Noch ein weiterer Hegelscher Grundsatz kommt in Lenins Briefen an Gorki zur Entfaltung: das „Lernen durch die Negation“[352],

[345] A. a. O., S. 352, 370, 371, 379 u. a.
[346] Siehe: Arno Peters, „Probleme der Entstalinisierung“, in: „Periodikum für wissenschaftlichen Sozialismus“, München, 1962 (November-Heft), S. 17 ff. Der Verfasser trägt in einer ungemein aufschlußreichen und *historisch* das Verhältnis Stalins zu Lenin aufzeigenden Weise vor, Lenins zeitweise Ausklammerung der Philosophie aus dem „streitbaren Materialismus“ sei auf einen Rat des im [399] Hintergrund bleiben wollenden Stalin erfolgt und geschichtlich richtig gewesen. Peters übersieht, daß Lenins Meinung zu dieser Frage *nur die innerfraktionelle Philosophie-Streiterei*, die von den wahren politischen Tagesaufgaben ablenkte, anzielte und daß er diese Rügen aus der Schweiz, ohne irgendwelche Kenntnis Stalinscher Gedanken erhob.
[347] Lenin, „Werke“, a. a. O., S. 375.
[348] A. a. O., S. 379.
[349] A. a. O., S. 381.
[350] A. a. O., S. 396.
[351] Ähnliches schrieb später Stalin an M. Rafail: „Erinnern Sie sich Hegels: ‚die Eule der Minerva beginnt erst mit der eintretenden Dämmerung ihren Flug‘? Mit anderen Worten: das Bewußtsein bleibt stets etwas hinter den Tatsachen zurück.“ (Stalin, „Werke“, Band XII, S. 204, Brief v. 31.5.1930).
[352] Lenin, „Werke“, a. a. O., S. 416.

was genausogut als „Lernen aus der Negation“ dargestellt werden kann. Die Arbeiterbewegung „lernt“ durch die Negation, durch die Negation des Falschen, aber Existenten. „Nur der Schwätzer Trotzki bildet sich ein, man könne diese Negation umgehen.“ [LW Bd. 34, S. 416] Das ist: Hegel. Die Negation ist nicht „überflüssig“. Das „Leben“ hat sie zur Existenz gebracht; man muß sich mit ihr auseinandersetzen. Dieses „Lernen aus der Negation“, das Lenin der Arbeiterklasse als dringende Mahnung und als Garantie ihres Sieges vorschreibt, kann in allen hegelschen Etappen der „Negation“ bis zur „Negation der Negation“ vorangetrieben werden.[353]

Es geht Lenin um die Interessen der Arbeiterklasse, um nichts anderes. Hegel konnte eine solche Position nicht kennen. Es ist geschichtlich unstatthaft, ihm dies als Vorwurf anzukreiden. Lenin hat nicht den *ganzen* Hegel berücksichtigt, als er ihm vorhielt, daß er „immer nur die Interessen der Persönlichkeit im Auge gehabt“[354] hätte. Es liegen zu viele gegenteilige Hegel-Stellungnahmen und Zitate vor, als daß diese Meinung aufrechterhalten bleiben könnte. Auch hinsichtlich solcher – soziologischen – Hegel-Kritik muß man die „bestimmten Klassen einer bestimmten historischen Epoche“ in ihrer wechselseitigen Verflechtung beachten.

Man darf Hegel nicht einfach an Hand von auswendig gelernten Wörtern kritisieren oder – an und für sich zutreffende – Zitate auf eine andere aktuelle Situation übertragen. Jede *Zitat-Leihe* setzt ein Einfühlungsvermögen in die Übertragungs-Situation voraus, das im philosophischen Bereich als ein *Wissen* um die Zusammenhänge dieser postuliert werden muß. In einem Briefe an Inés Armand hat Lenin mit einer betonten Schärfe diese Denkfaulheit der *Zitat-Könige* herausgehoben, die für die Abnützung von „Hegel-Zitaten“ und vor allem von „Zitaten über Hegel“ Berücksichtigung fordert: „Der größte Teil der Menschen (99% der Bourgeoisie, 98% der Liquidatoren, ungefähr 60-70% der Bolschewiki) versteht nicht zu *denken*, sondern *lernt* nur *Wörter auswendig*.“ Und: „Aber *wie* man *ihre Formen* in einer neuen Situation variieren muß, wie man zu diesem Zweck *neu beginnen* muß zu lernen und zu denken, das verstehen wir nicht.“[355] Es kommt also nicht darauf an, Auswendig-Gelerntes einfach umzudeuten und in einer Übertragung auf die neue Situation anzuwenden. Man muß nicht nur „neu denken“, man muß „neu beginnen zu lernen“. Der Akzent des „Neuen“ liegt genauso auf dem Denken *wie auf dem Lernen*.

Hegel aufs neue lernen: das heißt, *Hegel begreifen*. Immer wieder und *neu* begreifen. So kann Hegel auch durch eine „Umkehrung“ recht begriffen werden, wie es dann später Lenin in den ersten Notizen zu seinen Hegel-Exzerpten bei den eingehenden und systematischen Studien zu Hegel fest-[289]hielt.[356] Dabei müssen wir vermerken, daß Lenin bei seiner Hegel-Beschäftigung auch die „neueste Literatur über Hegel“ kritisch heranzog.

---

[353] Der Fußn. 346 zitierte Aufsatz Arno Peters faßt die „Entstalinisierung“, zu der er einige kühne Gedanken vorträgt, allzusehr als „Negation“, teilweise auch als „Negation einer Negation“, auf, ohne zu bedenken, daß durch die Negation der Negation durchgängig eine *qualitativ* andere (eben: höhere) Stufe in den Griff kommt. Es geht daher schlecht an, für die Darstellung dieser Zeichnungen in bürgerlich verbrauchter Begriffs-Terminologie zu verharren und hier Sätze vom „Rechtsstaat“, „Schutz der Privatsphäre“, „Hegemonie“ usw. anzuwenden, *ohne den neuen Inhalt* und die andere *Funktion* zu bedenken, die diese Bezeichnungen in einer sozialistischen Gesellschaft gewinnen oder – wie im dargestellten Fall – gewonnen haben. Eigentlich wurden sie durch vollkommen andere, *höhere*, reichere Momente ersetzt bzw. überwunden. Peters, der zweifellos in Kenntnis historischer (und auch objektiver) Gesetze dieses aktuelle Problem von der Position eines Vertreters der fortschrittlichen Intelligenz des Westens her vorträgt und angeht, verkennt, daß „das Neue“ auch nach *eigenen, neuen Entwicklungsgesetzen* gemessen werden muß. Es geht nicht an, die Fragen der Entwicklung des Sozialismus, der Überwindung des Persönlichkeitskults usw. mit den Gesetzen der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft im kapitalistischen Alter zu vermengen. Dies nur – hier im Blick auf „Hegel“. Andernorts wird sich eine eingehende Diskussion über die Gedanken von Arno Peters, deren Grundzug sich in den Jahren seit ihrer Äußerung keineswegs als geschichtliche Notwendigkeit erwies, empfehlen.

[354] Lenin, „Werke“, Band 35, S. 104.

[355] A. a. O., S. 106.

[356] Siehe: „Aus dem philosophischen Nachlaß“, a. a. O., S. 5/6. [LW Bd. 38, S. 79]

Lenins Weg zu Hegel geht vom Allgemeinen zum Konkreten vor. Die konkrete Einzel-Kritik steht am Ende der Hegel-Beschäftigung und krönt diese. Sie wirkt in ihrer Allseitigkeit auf den *ganzen* „Hegel“ und setzt den letzten Strich an das gezeichnete Hegel-Bild. Sie greift dann aber zur Kritik der Hegel-Benützung bei Lassalle und G. Noël. Beide werden „Verballhorner Hegels“ genannt.[357] Besonders am Beispiel Lassalles, dem „Hegelianer vom alten Schlag“[358], weist Lenin nach, daß Hegel hier schematisch, trocken, verstaubt benützt wird. Es gilt: „Lassalle *wiederholt* einfach Hegel, *schreibt* ihn *ab, käut* ihn ... *wieder*“[359]. Lassalle hatte bei der Erläuterung der Philosophie des Herakleitos diesen „direkt *in Hegel*“ „*ertränkt*“[360] und den ganzen Stoff „ins Hegelsche hineingezwängt“[361]. Das, was Lenin an Lassalle rügte, diese schematische Handhabung der Hegelschen Philosophie zur schulmäßigen Darstellung der Philosopheme, führt zur Vertrocknung, zum Töten aller frischen, lebensnahen Züge der Hegelschen Philosophie. Es bleibt ein Rand-vermerk, wenn heute – rückschauend – gesagt werden kann (und muß), daß die kurze Zeit der teilweisen totalen *Hegel-Ablehnung* im Marxismus gerade eben *diesen* „Hegel“ anzielte, diesen durch schematische Übertragungsversuche vertrockneten (und nur äußerlich durch Vortäuschung einer Ideen-Einfluß-Ideologie auf Marx/Engels zu scheinbarem Leben erweckten) Hegel meinte und nicht den aktuell deutbaren „Kern“ der Hegelschen Philosophie. Lenin hat diese Möglichkeiten einer Hegel-Benützung am Beispiel Marx und als Kontrast hierzu am Beispiel Lassalle skizziert und auch für diese Gegenüberstellung das *Bild eines Weges*, eben des *Denk-Weges* beibehalten. *Letzten Endes ist es ein Weg von Hegel weg*, der zur richtigen Erkenntnis, zur Philosophie des Marxismus führt. Lenin schreibt: „Marx ging 1844-47 von Hegel weg zu Feuerbach und *über* Feuerbach weiter *hinaus* zum historischen (und dialektischen) Materialismus.“ Bei Lassalle liegt der Fall (der Weg) *umgekehrt*: „Lassalle begann ... 1846 ..., nahm 1855 wieder auf und beendete im August 1857 ... ein Werk des nackten, leeren, unnützen, ‚gelehrten‘ *Wiederkäuens* des Hegelianertums!!“[362]

Hegel begreifen – heißt: ein „Wiederkäuen“ Hegels verurteilen. Hegel selbst hätte das Gleiche getan. Auch ihm war das Trockene, das Muffige zuwider. Doch den vollen *inneren Reichtum*, die Vielseitigkeit und Allseitigkeit der Dialektik konnte erst der lebensnahe dialektische Materialismus gewinnen. Dieser „Reichtum“ läßt es nicht zu, bei dem Vorangegangenen nun *nur* „Armut“, Leere, dürres Schema und schematisches Gerüst zu sehen. Er würde sich selbst unfruchtbar machen, wenn er „Reichtum“ allein als Eigenbesitz buchen und Anreicherungs-Möglichkeiten andernorts verkennen würde. Übertragen auf das Bild vom „Weg“, vom Denk-Weg (seit Heideggers „Holzwege“ und seit Ernst Blochs mehrfach abstrapaziertem Denk-Schema einer „Denk-Fahrt“, die in katholisch-mystische „Wegzehrung“, in ein *itinerarium*, bei ihm wörtlich einmündet, hat dieses Bild des „Weges“ auch im [290] Idealismus zeitnahe Auferstehung gefeiert), würde eine solche Rohzeichnung bedeuten, daß der *Reichtum* des Marxismus von der *Armut* des Hegelschen dialektischen Denkens ausgegangen sei. Der dialektische Weg des Reichtums setzt als Anfang nicht unbedingt und unmittelbar „Armut“. Voller, *innerer* Reichtum kann von Reichtum niederen Grades, anderer Herkunft, *anderer Qualität* ausgehen und zum Reichtum höchster Stufe, d. h. zur höchsten Stufe der Erreichbarkeit der Abspiegelung des Reichtums der Natur, hinführen.

So greift das Bild vom „Denk-*Weg*“ (der Methode) zum Bild des philosophischen „Erbes“ (des Inhalts) über und garantiert die richtige Hegel-Sicht, die nicht nur eine Abschattung angestrahlter Denk-Strukturen abgeben soll. Eine lebensnahe Hegel-Sicht vermittelt ein positi-

[357] A. a. O., S. 263 [LW Bd. 38, S. 313: „Noel verflacht Hegel“] (für Noël), S. 276 (für Lassalle). [Ebenda, S. 332]
[358] A. a. O., S. 278. [Ebenda, S. 333.]
[359] A. a. O., S. 267. [Ebenda, S. 323]
[360] A. a. O., S. 272. [Ebenda, S. 327]
[361] A. a. O., S. 276, 281. [Ebenda, S. 332, 336]
[362] A. a. O., S. 268. [Ebenda, S. 324]

ves Hegel-Bild, ein Bild der Positivierung des Echten an Hegel, eben dessen, was *an Hegel* Bestand hat und „als Erbe" der Gegenwart dienen kann. Diese frei erschließbare Konstitutionsmöglichkeit, die in *Hegel* liegt, hat zu verschiedenen Epochen der philosophischen Entwicklung – je nach der Denk-Konstitution des Konstituierenden – Akzentuierungen ermöglicht, die nicht so sehr die nach Denkgesetzlichkeiten konkretisierte Größe, als vielmehr diese Denkgesetzlichkeit selbst bewährten. Lenin, der an Hegel einfach das „Absolute" „zum größten Teil wegließ"[363], hat damit Hegel zwar nicht selbst als „absolute" Größe anerkannt, aber auch nicht relativiert. Für die Zeit Lenins – und ebenfalls für die Gegenwart – kommt es nicht mehr sosehr darauf an, *über Hegel* „*hinauszugehen*". Denn – dies ist in der Philosophie längst schon geschehen: Allenthalben. Der Materialismus *und* der Idealismus haben diesen Schritt vollzogen. Aber *nicht als Gleich-Schritt*. Jede philosophische Richtung ging *ihren* Weg, der Materialismus den *richtigen*, den *von Hegel* weg, ohne damit „Hegel" zu verleugnen. Deshalb geht es heute wieder um ein *Angehen* Hegels, das zugleich als eine „Weiterentwicklung des Wertvollen"[364] *von Hegel* aufzutreten vermag.

Dies gibt die *philosophische* Bild-Benützung des Begriffes „Erbe". Auf Hegel gemünzt, heißt dies: nur der „rationelle Kern" kann in das philosophische Erbe als Stück, als Glanz-Stück eingehen. Wenn Lenin in seinem Artikel „Auf welches Erbe verzichten wir?"[365] und in seinem Erläuterungsbrief hierzu vom 26.1.1899 an A. N. Potressow[366] nur das Wertvolle als „Erbe" anerkennt und es als „eine schlechte Tradition" betrachtet, *alles* Überkommene als „Erbe" anzunehmen, so muß diese Einschränkung an Hegel in Praxis umgesetzt werden. Sonst würde ja auch die *Hegelsche Triade*, dieser Slogan der modernen Philosophie, in den Bereich der „Erbschaft" geraten. Wenn auch heute die philosophische Beurteilung über diese Denkform gerechter auszufallen vermag, so muß sie doch – mit Lenin – als *durchgängige* Denkform abgelehnt werden. Gerade in ihrer *Überwindung* als *Beweismöglichkeit* liegt eine der philosophischen Leistungen Lenins. Die *Beweiskraft der* „*Triade*" wurde von ihm auf die Beweisstufe *jedes* richtigen Denkens zurückgesetzt. Sie kann daher nur fallweise, nicht aber als „Hegel-[291]sche Triade" schlechthin als Beweismittel dienen.[367] Nur ein falscher Marxismus sucht mit Hilfe von Triaden seine Beweise zu führen. Eigentlich ist dies auch ein falscher Hegelianismus, denn Hegel hat selbst dort, wo er die Triade anwendet und abstrapaziert, sie nicht *als leeres Beweismittel* benützt, sondern den Beweis aus dem inneren Gehalt der zweiten oder dritten Denkstufe zu gewinnen gewußt.

Der Vorwurf, der Marxismus würde in der Hegelschen Triade sein Allheilmittel finden, hat daher keine Berechtigung. Bereits 1894 konnte Lenin schreiben: „Wir haben es mit jener schablonenhaften Beschuldigung zu tun, die dem Marxismus Hegelsche Dialektik vorwirft und die von den bürgerlichen Marxkritikern doch wohl schon zur Genüge abgedroschen worden ist."[368]

Man könnte fast sagen, Lenin habe das Hegel-Bild des Marxismus, das in der Zeit der II. Internationale durch viel zu viel Kant-Anleihen verunstaltet worden war, wieder gereinigt und erneut auf die Plattform Marx-Engels zurückgeführt. Mark B. Mitin hat von der Sicht der Ent-

[363] A. a. O., S. 20. [Ebenda, S. 94: „ich lasse ... größtenteils beiseite"]
[364] A. a. O., S. 249. [Ebenda, S. 316] So kann auch an einzelnen Denk-Bereichen die *Vor-Arbeit* Hegels dargetan und von solcher Sicht aus Lenins Hegel-Deutung genommen werden. In etwa unternimmt dies T. I. Oiserman in seinem Aufsatz „W. I. Lenin [400] über die Dialektik Hegels", in: DZfPh 1958, 273 ff., wo (S. 282) zur Hauptsache Hegels „Schaffung der dialektischen Logik mit der Begründung der Einheit von Dialektik, Logik und Erkenntnistheorie" zum Untersuchungsgegenstand gewählt wird. In ähnlichem Sinne wertet auch Lucio Coletti, „V. I. Lenin, Quaderni filosofici" (Verlag Feltrinelli, Mailand, 1958), Lenins Hegel-Beschäftigung.
[365] Lenin, „Werke", Band 2, S. 501-547.
[366] A. a. O., Band 34, S. 11.
[367] Siehe: Lenin, „Was sind die ‚Volksfreunde' und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten?", „Werke", Band 1, S. 123 ff., hier S. 167.
[368] A. a. O., S. 156.

wicklung des Marxismus in Rußland diesen Gedanken festgehalten und in einem Vortrag von 1931 vor der Fraktion der „Gesellschaft der streitbaren dialektischen Materialisten“ eingehend begründet.[369] Dabei führte Mitin aus, daß die Interpretation Hegels für den Marxismus „gewissermaßen den Prüfstein abgebe für jede Art von revisionistischer Preisgabe der marxistischen Philosophie“. Weitgehend hatten im ersten Jahrzehnt nach der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution Philosophen die Hegelsche Philosophie in kaum vertretbarer Weise in den Marxismus als ausschlaggebenden Bestandteil einzubringen versucht. Sie meinten, „daß auf den Arbeiten von Marx-Engels der dunkle Fleck des Hegelschen Idealismus liege“. Sie sagten, daß Marx in hohem Maße „von der Hegelei angesteckt“ gewesen sei.[370] Lenins „Leistung“ bedeutete die „Rückkehr zum richtigen Verständnis“ Hegels, gleichzeitig aber auch „die Weiterbildung und Konkretisierung dieses Moments“. Nach Mitin gibt Lenin „glänzende Musterbilder für die materialistische Umarbeitung der Hegelschen Dialektik in allen wichtigen Grundkategorien“. Wir glauben, indem wir eine dieser „Grundkategorien“ nannten und näher auszuführen bemüht waren, diese Rückführung des marxistischen Hegel-Bildes auf die Marx-Engels-Hegel-Einschätzung gerade zum Thema der *Praxis* bei Lenin aufweisen zu können. Dieser Praxis-Bezug, den die Philosophie des Marxismus-Leninismus repräsentiert und realisiert, liegt zutiefst mit Lenins Hegel-Studium in einer Linie, so tief, daß sogar die Äußerlichkeit: das Zuklappen der Hegelschen Werke im Züricher Studierzimmer und das Hineilen zur Tathandlung in Leningrad [Petrograd]. nicht nur thematisch, sondern auch temporal zusammenfallen. Lenins „Wirklichkeitsbegriff“ differenziert zur *spekulativen Wirklichkeit Hegels* nicht nur graduell, sondern systematisch, ja grundlegend, eben den Grund des Marxismus-Leninismus zeugend.

Ausgangspunkt der Leninschen Hegel-Kritik bleibt eben die „Wirklichkeit“, zunächst die „Wirklichkeit“, die für die Hegelsche Philosophie verantwort-[292]lich ist, d. h. die gesellschaftliche Realität, aus der heraus Hegel dachte, und deren Grundlage, die materiellen Lebensbedingungen des Bürgertums zu Hegels Zeit. Zu dieser „Wirklichkeit“ kommt die der Hegelschen Philosophie hinzu. Dabei geht es nicht an, diese in eine besondere Realität zu verwandeln und sie *außerhalb* der gesamten Philosophie zu nehmen. „Wirklichkeit“ ist bei Hegel zutiefst vom *Wesen* geprägt, vom Wesen, das nur das Beständige, Echte, Wertvolle repräsentiert und in einem „Grund“ gründet. Für die Philosophie kann diesen „Grund“ nur ein Bewußtsein-Unabhängiges abgeben. Hegel sah *diese* „Wirklichkeit“ nicht. Für ihn konnte sich die *begriffene* Wirklichkeit als „Begriff“ vorstellen und in dieser Vor-Stellung erschöpfen. Wenn Hegels Philosophie heute noch „wirkt“, so nur im „Grunde“ eines höheren, reicheren Wissens, dessen Ausgang nicht unmittelbar der Begriff, sondern das den Begriff Bildende und Verantwortende selbst ist.

Dabei gewinnt für Lenin Hegel eine moderne, aktuelle Bedeutung.[371] Die *gegenwärtige* „Wirklichkeit“ muß vom „streitbaren Materialismus“ aufgegriffen und angegangen werden. Dazu kann „Hegel“ benützt werden. Diese Gegenwart, die Lenin philosophisch mit Hilfe eines richtig begriffenen Hegel deuten will, sind ihm die zeitnahen ökonomischen und politischen Verhältnisse, der moderne imperialistische Krieg, die Revolution, dann aber vor allem die Naturwissenschaften. Diese werden als Sammelbezeichnung für die modernen Fächer aller Wissens-

[369] Eine deutsche Fassung des Vortrages ist abgedruckt bei Wilhelm Goerdt „Die Sowjetphilosophie“, Verlag Schwabe & Co. Basel-Stuttgart, 1967, S. 249 ff.

[370] A. a. O., S. 264/265.

[371] Lenin hat im Konspekt zum Briefwechsel Marx-Engels (Lenin, „Werke“, Konspekt-Band, S. 47) das Thema „Hegel und die modernen Naturwissenschaften“ fett angemerkt. Dabei scheint ihm der Satz von Engels: „Es sind doch höchst spekulative Sachen (in der Hegelschen Naturphilosophie) darin, die alle aber erst neuerdings entdeckt wurden. Ich bin sehr begierig zu sehn, ob der Alte nichts davon gerochen hat“, ungemein gefallen zu haben. Diese Sicht der allgemein als Entgleisung gewerteten Hegelschen Naturphilosophie war für Lenin „aktuell“. Im Zeitalter der Kybernetik und der technisch-industriellen Revolution wird sie es wieder. Engels fährt fort: „Hätte Hegel *heute* eine Naturphilosophie zu schreiben, so kämen ihm die Sachen von allen Seiten entgegengeflogen“.

gebiete angeführt – immer kann dabei die Hegelsche Dialektik, wenn sie materialistisch ausgelegt und angewandt wird, ungeheuren Gewinn vermitteln. Fast zeitnah können auch wir heute – 45 Jahre nach der Veröffentlichung in der Zeitschrift „Pod Snamenem Marxisma“[372] – diese Leninsche Mahnung und seinen Rat aufnehmen und – ausführen. Die Gegenwart liefert genügend solche „Musterbeispiele“. Und auch „die modernen Naturforscher werden in der materialistisch gedeuteten Dialektik Hegels eine Reihe von Antworten auf die philosophischen Fragen finden, die durch die Revolution in der Naturwissenschaft aufgeworfen werden und bei denen die intellektuellen Anbeter der bürgerlichen Methode zur Reaktion ‚abgleiten‘.“

In diesem Zusammenhang schlägt Lenin die Gründung einer „Art Gesellschaft materialistischer Freunde der Hegelschen Dialektik“ vor. Wir dürfen diesen Satz Lenins aber nicht mißverstehen. Lenin hat Sinn und Umfang dieses Vorschlages selbst ausgedeutet. Man kann nicht einfach unter Berufung auf diesen Vorschlag Lenin als „Hegelianer“ klassifizieren, genausowenig wie man die heutige, in aktueller Sicht diese Ratschläge Lenins aufgreifende internationale Hegel-Gesellschaft als eine Gesellschaft von „Hegelianern“ nehmen darf. Das wäre Simplifizierung und Verkennung einer geschichtlichen Aufgabe. Karl Korsch, der diesen Satz Lenins häufig, vor allem in seinem Aufsatz „Über materialistische Dialektik“ (1924), zitierte[373], meinte sogar, „Lenin wolle als Marxist allen Ernstes Hegelianer bleiben“. Dies deshalb, weil Lenin eine *theoretische* Behandlung der Dialektik zuließ [293] und die Philosophie nicht in *reine* und ausschließliche *Praxis* (nach der Begriffsauslegung von Korsch) umwandelte. Dies aber – sei bereits der Standpunkt Hegels gewesen. Der dialektische Zusammenhang zwischen Philosophie und Wirklichkeit trägt für Korsch den Akzent auf der „Wirklichkeit“, die ihm Praxis und *nur* Praxis ist. Das Denken wird zum Bestandteil dieser. Auch eine noch so materialistisch gewendete Beschäftigung mit der Hegelschen Dialektik kann für ihn die „*Gefahr Hegel*“ nicht bannen, weil ihr der „dogmatische Marxismus“ selbst zum Opfer fällt. Lenin wolle also in gewissem Sinne zu Hegel zurück. Und in diesem Sinne bucht Korsch die Leninschen Gedanken. Dies aber muß als Fehlbuchung zurückgewiesen werden, obwohl Korsch Hegel dabei ungemein praxisnah auslegt und seinen Satz: „Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken gefaßt“, als den dialektischen Zusammenhang zwischen Philosophie und Wirklichkeit mit Praxisbezug ansetzt. Die „umwälzende Praxis“, die Korsch für die neue Wissenschaft der proletarischen Klasse fordert, die er aber bei Lenin nicht genügend verkörpert wähnt, untergräbt die Möglichkeit eines selbständigen Systems der materialistischen Dialektik. Nach Korsch kann „eine wirklich ‚materialistische‘ Dialektik über die Denkbestimmungen und die zwischen ihnen bestehenden Beziehungen an sich, abgesehen von ihrem jeweiligen konkreten geschichtlichen Inhalt, überhaupt nichts aussagen“.

Wird solcher Vorschlag zu Ende gedacht, dann wäre es unnötig, sich überhaupt mit „Hegel“ zu beschäftigen. Dann würde die alles besiegende „Praxis“ keine theoretische Anleitung und keine theoretische Zusammenfassung benötigen und auch nie einer „Verleitung“ zum Opfer fallen. Hegel wäre dann – „praktisch“ wertlos.

Lenin aber vertritt genau das Gegenteil: er fordert ein „Studium“ Hegels, ja sogar eine „Propaganda der Hegelschen Dialektik“; und dies im Blick auf die „Wirklichkeit“. Und gerade deren Tempo, deren Aufgabenstellung, deren „Periode tiefgehenden revolutionären Umbruchs“ fordern – „philosophische Schlußfolgerungen“. Und diese werden mit und an Hegel gezogen.[374]

[372] Lenin, „Werke“, Bd. 33, S. 213 ff., hier S. 220/221.
[373] Siehe die Neuausgabe von Erich Gerlach unter dem Titel „Marxismus und Philosophie“, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1966, S. 171 ff., S. 60, 173, 176 und 85.
[374] In diesem Gedankenfeld bewegt sich auch die gegenwärtige Sowjetphilosophie. Es sei nur an die zahlreichen Referate sowjetischer Philosophen auf den Internationalen Hegel Kongressen erinnert. – Vollkommen abwegig

Es ist nicht so, daß das Bewußtsein der „Wirklichkeit“ den Denkweg *von Hegel weg* vertiefen oder vervollständigen muß. Das wäre wiederum Idealismus, der nur das Geschick des Bewußtseins sehen und isoliert mit ihm philosophieren will. Sondern es gilt, das „Wirkliche an Hegel selbst“ als ein gegenwärtig Wirkendes, als ein teilweise Bewirktes, auch als ein Verwirktes, immer aber als ein Gewirktes zu nehmen und im Begreifen seines eigenen Gehalts auf höhere Qualitäten hin anzureichern. Es bleibt somit in Verbindung (und in Bindung) mit Hegel; aber als objektiv-gesetzlich „In-Hegel-verbleibender-Weg“ führt es *von Hegel weg*.

Dies bringt dann auch die Hegelsche Bestimmung des „Begreifens“ zum Tragen: „Begreifen“ – das ist *immanente Bestimmung*.[375] Solches Immanenz-Postulat gilt für die Hegelsche Philosophie genauso wie für die folgende Hegel-Beschäftigung von nun einundeinhalb Jahrhundert. Diese Seite des [294] (dialektischen) Weges aller Hegel-Beschäftigung führt dann wieder *zu Hegel hin*, weil im *Begreifen Hegels* auch der begriffene Hegel erfaßt wird.

Hegel-Begreifen heißt dann: *Hegel* „*als Weg*“ *begreifen*, nicht den *Weg Hegels* (den Denkweg, den Hegel selbst ging; dieser bleibt einbeschlossen und ergibt sich aus dem zentralthematischen Anliegen von selbst), sondern den *vollkommen anderen Rang* begreifen, den Seinsbegriff und Wirklichkeitsbegriff *nach Hegel* errungen haben. Hegel-Begreifen heißt dann, in fortwährender Kontrolle durch die Praxis eine Kontrolle der Analyse der Hegelschen Philosophie im Hegel-Bild aufgreifen. So kann dort, wo es möglich ist, bei Hegel ein „*Keim des dialektischen Materialismus*“[376] gefunden werden. Und dies allein schon genügt, um Hegels Rang innerhalb des philosophischen „Erbes“ zu garantieren. [295]

---

verhält sich hingegen der vielversprechende Buchtitel „Hegel und die Sowjetphilosophie“ von Predrag Gruß (Verlag Francke, Bern, 1969). Bereits die Überschrift erweist sich bei näherem Hinsehen als Täuschung. Das Buch, von Plechanow bereits 1891 als für eine Dissertation in einem kapitalistischen Land durchaus geeignet vorausgesagt, bringt zum Thema der gegenwärtigen Sowjetphilosophie überhaupt nichts; weder einen Gedanken noch ein Zitat. Und zum Thema „Hegel“ liefert es lediglich die Popularisierung einiger Lehrsätze des „Meisters“ Gustav A. Wetter (vor allem dessen Simplifizierung der „Umkehrthese“). Der Verfasser, dem die gängigste sowjetische Literatur unbekannt bleibt, erspart sich jede Mühe, ein Zitat fundstellenmäßig zu belegen. Was er als solches vorstellt, versieht er mit einem farblosen Anführungszeichen und setzt als Angabe des Fundortes bei: „Diamat“. Dadurch verscherzt er sich den Anspruch, wissenschaftlich ernst genommen zu werden. Wer im Gesetz der Negation der Negation ein „spezifisch prophetisches Moment“ sehen will (S. 59), hat weder Hegel noch den Marxismus-Leninismus verstanden.

[375] Siehe: „Wissenschaft der Logik“, Ausgabe Meiner-Verlag, 1951, Band II, S. 385.

[376] In: „Aus dem philosophischen Nachlaß“, a. a. O., S. 240 [LW Bd. 38, S. 291] (Hervorhebung v. W. R. B.)

NACHWORT: DIE AKTUALITAT HEGELS

Philosophie hat es nicht mit Prophezeien zu tun. Das hat Hegel vielfach betont und in zahlreichen Abschattierungen immer wieder vorgetragen. Lenin hat dasselbe in dem Artikel „Was sind die ‚Volksfreunde' und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten?" für den Marxismus festgehalten. „Jedermann weiß, daß der wissenschaftliche Sozialismus eigentliche Zukunftsperspektiven niemals ausgemalt hat; er hat sich auf die Analyse der modernen, bürgerlichen Gesellschaftsordnung beschränkt, auf die Erforschung der Entwicklungstendenzen der kapitalistischen Gesellschaftsorganisation – und nur darauf."[377]

Und doch wurzelt in der Philosophie ein Blick über die Gegenwart des Philosophierenden hinaus. Indem Entwicklungs-*Gesetzmäßigkeiten* aufgezeigt werden, sind zukünftige Möglichkeiten getroffen. Über Hegels Philosophie wurde vielfach orakelt. Es wurden ihr Wiederkehr-Chancen zugestanden und immer wieder vorausgesagt. Oft totgesagt – entstanden ihre Themen zu neuem Leben. Die *Entwicklung*, die die Hegelsche Dialektik als Begriffs-Dialektik vorstellt, wurde an der Hegelschen Philosophie selbst bewährt. Wird „Hegel" als – philosophischer „Begriff" genommen, so hat dieser Begriff das Schicksal des Hegelschen Entwicklungs-Begriffs an sich selbst entwickelt. Man könnte mit dem „Begriff Hegel" Dialektik *spielen*, so wie Hegel manchmal mit Ideen Dialektik trieb und wie es heute der Existentialismus in potenzierter Form übt. Einem *Anti-Hegel* folgt dann ein *Über-Hegel*, was – hegelisch – gesehen, ein *Verrat an Hegel* wäre, weil sein Abschluß der Philosophie als Denken des Denkens und dessen Bedenken keine Steigerung zuließ.

Ein richtig gesehener, ein „*begriffener Hegel*" muß daher das, was über Hegel hinauszielt, *außerhalb Hegels* suchen, aber so, daß in diesem über Hegel Hinausgehenden doch „ein Stück Hegel" enthalten bleibt. Das an Hegel Wertvolle muß „in einem anderen Element angesiedelt" werden, wie es Karl Marx in der Dissertation mit dem Vergleich der Verlagerung des Kampfes vom Lande auf das Wasser (Themistokles) einzufangen wußte.

Eigentlich hat das Nachwort zur Hegelschen Philosophie der Schüler, Freund und Kollege Eduard Gans geschrieben. Vielleicht wird gerade wegen der Möglichkeit, dieses *Schlußwort zu Hegel* materialistisch zu deuten, die Ganssche Editionsarbeit an der Hegelschen „Rechtsphilosophie" heute im Westen mißachtet.[378] Gans wollte prophetisch sprechen, hat aber entwicklungsgesetzlich gedacht: Das „künftige Schicksal des Hegelschen Systems" wird sich in einem „Fallen" desselben vollenden. Innerhalb dieses Systems sah Gans eine gewisse Deutungs-Beweglichkeit der Rechtsphilosophie vor-[296]aus, die auch „nuancierteren Ausarbeitungen" den Weg ebnet. Als Möglichkeit nimmt Gans, daß das „System" der Hegelschen Philosophie „Gemeingut" werden kann. Dann aber kommt die Zeit eines gewissen Endes der Hegelschen Philosophie. Und die „veränderte Wirklichkeit" wird eine veränderte Philosophie mit sich bringen. Dies muß als Vorausschau der historischen Qualität des juridischen und philosophischen Elements des ideologischen Überbaus genommen werden. Wörtlich sagt Gans: „Dann ist seine (sc. Hegels Systems) Zeit philosophisch um, und es gehört der Geschichte an. Eine neue, aus denselben Grundprinzipien hervorgehende fortschreitende Entwicklung der Philosophie tut sich hervor, eine andere Auffassung der veränderten Wirklichkeit."[379]

Es gilt zu bedenken: Die „fortschreitende Entwicklung der Philosophie" ist *abhängig* von der „veränderten Wirklichkeit", deren „Auffassung" sie ist. Hat diese Worte der Schüler Eduard Gans, der an den Privatzirkeln des Lehrers in Stralau regen Anteil nahm, hat dies *Karl Marx*

[377] Lenin, „Werke", Band 1, S. 178/179.
[378] Zu diesem Vorgang siehe meine Ausführungen anläßlich der Besprechung der Neuauflage der Hegelschen „Rechtsphilosophie" in: DZfPh 1957. 501 ff. Siehe ferner: „Gans' Vorrede zur Hegelschen Rechtsphilosophie", in: ARSPh XLV, S. 171/172.
[379] Siehe: Freundesvereinsausgabe, Band 8, S. XVII. Gans schrieb diese Sätze am 29. Mai 1833.

gehört? Man muß nur das Kausalitätsverhältnis, das in diesem Satze anklingt, aufgreifen und herausstellen: erst – die „Veränderung der Wirklichkeit“, die seit Hegel eh wie je eine gesellschaftliche, eine politische, eine „bürgerliche“ Wirklichkeit in philosophischer Abspiegelung war; dann – das Fortschreiten dieser Veränderung; dann – die Philosophie ist eine „Auffassung“ der „Wirklichkeit“, so, daß eine Veränderung, ein Fortschritt in der Veränderung sich in der „anderen Auffassung“ der „veränderten Wirklichkeit“ abspiegelt; dann – es kommt etwas ganz anderes als „Hegel“, etwas Neues, etwas, was an die Stelle dessen tritt, dessen „Zeit philosophisch um ist“. Selbst die Wurzel dieser Diskontinuität, der Veränderung der Philosophie, die Gans kontinuierlich „aus denselben Grundprinzipien“ ziehen wollte, muß nicht unbedingt im Idealismus, in einer Geist-Philosophie gesucht werden. Indem die *Abhängigkeit* von der *realen* Wirklichkeit gesetzt und von einem Wirklichkeitsbegriff ausgegangen wird, der von der „Wirklichkeit“ wirklich abhängt, entfällt auch das Hegelsche Gebot der Übereinstimmung der Wirklichkeit mit dem Wirklichkeits*begriff* als eine vom *Begriff* her angezielte adaequatio [Ähnlichkeit]. Die Gansschen Voraussagen lassen sich als Thesen entwicklungsgesetzlich bedingter Einschätzung des Hegelschen „Erbes“ rechtfertigen.

Hier wird klar vor-gedacht: *weil* andere, vollkommen andere, auch *qualitativ* andere Lebensbedingungen der Menschen kommen und der Beginn dieser Änderung bereits ansteht, deshalb wird auch das *Denken* der Menschen und damit das *Bedenken des Denkens* in vollkommen anderer Weise anheben als zur Zeit Hegels. Dies ist ein Gedanke des historischen Materialismus. Richtiges Denken muß sich, *gerade weil es richtig war*, ändern und als Abspiegelung anderer gesellschaftlicher Seinsbeziehungen *neue* Bewußtseinsgehalte offenbaren. Denken steht hier nicht nur für die Denkweise und die Denkgesetze, die ja nur die ruhige Abspiegelung realer Gesetzlichkeit sind, sondern auch für die Denkgehalte, den Denk-*Inhalt*, *Gedachtes wird Bedachtes* – und als Bedachtes wird es wieder gedacht.

[297] Und zwar: immer wieder. Im Falle des *aktuellen* Bedenkens der Hegelschen Gedanken lassen sich mehrere Gründe für diese Neubesinnung ermitteln: zunächst zwingt das weltweite Vordringen des Materialismus, insbesondere in der zukunftsträchtigen Form des Marxismus, den absteigenden Idealismus, „Hegel“ erneut in den Griff zu nehmen, um die eigene Position an diesem Gedanken-Riesen zu erhärten, zu prüfen und zu aktualisieren. Gleichzeitig dient dieser Vorgang als Nahtstelle für eine Auseinandersetzungsmöglichkeit der beiden unversöhnlichen Grundkonzeptionen von Philosophie. Für den Marxismus, der sich gerne mit dem „klugen Idealismus“ unterhält und hierfür, seine eigenen Denkvolumina überprüfend, *alle* seine Philosopheme bereitstellt, erscheint es selbstverständlich, die hegelische „Erbschaft“ hierbei besonders herauszustellen.

Einen weiteren Grund bildet in der Gegenwart aber auch die „technische Revolution“, die das Denken zum Bedenken alles Vor-Gedachten aufruft. Hier wird Denken nicht mehr in die Rolle des ausschließlichen Nachdenkens eines realiter bereits Gegebenen versetzt, sondern reift zum Vordenken zum Vorausdenken. Hier geht – wie Hegel in den „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“ sagte – „der Gedanke voran und bildet die Wirklichkeit um“[380]. Gerade diese Seite der Aktualität Hegels weiß der Marxismus auszubauen und – vom richtigen Denkansatz der „Wirklichkeit“ her – fruchtbringend zu gestalten. Hierbei versagt der Idealismus, weil er „Hegel“ nur übernehmen, aufnehmen, kritisieren oder ablehnen kann. Die reichen Nutzungsmöglichkeiten eines „Erbes“ stehen ihm nicht zur Verfügung. Bringt er „Hegel“ dabei ins Spiel, so artet die Apostrophe in ungeschickte Hetze gegen den Sozialismus und in Verkennung des Marxismus aus. Bedenken wir, was eine holländische Stimme der „westlichen“ Welt hier zu sagen hat: J. Hollak in dem Aufsatz „Hegel, Marx en de Cybernetica“. Bei Hollak heißt es: „Die heutige Entwicklung der Technik nötigt uns zu einer

[380] Ausgabe Meiner-Verlag, Leipzig, 1944, Band I, S. 371.

Neubesinnung auf die Frage, ob der Marxismus tatsächlich ist, was er behauptet zu sein: *die Verwirklichung der Hegelschen Philosophie*.

Es wurde gezeigt, daß die heutige Technik die praktische Widerlegung sowohl des Hegelianismus als auch des Marxismus ist, eben weil sie die Intentionen beider zur reinen Verwirklichung bringt. Denn in der modernen Technik, wo das Prinzip der Selbstregulation *explizit* in ihren Konstruktionen zum Ausdruck gelangt, kommt die technische Idee als solche zur Verwirklichung und zeigt sich als die praktische Objektivierung der Hegelschen Idee.

Die Kybernetik ist also die moderne, säkularisierte Form der Hegelschen Philosophie und nötigt den abendländischen Menschen zur Neuorientierung über sich selbst und zur tieferen Fundierung des ‚wahren Reiches der Freiheit' (Marx), jenseits von Hegelianismus, Marxismus und Existentialismus.“[381]

Wenn solche wirren Gedanken (z. B. der Marxismus sei *Verwirklichung* der Hegelschen Philosophie *und würde dies selbst behaupten*!) das einzige Ergebnis der aktuellen Hegel-Beschäftigung wären, so hätte die Aktualität [298] Hegels keine Berechtigung. Die „Selbstregulation“ des Begriffes „Hegel“ im Marxismus-Leninismus, die Korrektur überspitzter Ablehnung und die Fundierung des Wesentlichen und Beständigen als „Erbe“ zeigen genügend Gründe für einen echten, wertvollen aktuellen Zugang zum marxistischen Hegel-Bild auf. Und dabei kommt es nicht allein auf die Methode Hegels an, die von seinem System nicht zu trennen ist.

Die Frage nach der Aktualität Hegels kann – für den Marxismus – auch anders gestellt werden, nämlich nach dem *Wahrheitsgehalt* der Hegelschen Philosophie. Der Wahrheitsbegriff beinhaltet – philosophisch genommen – immer ein Moment des *Richtigen*, des an der Praxis *Aus-* und *Ein-Gerichteten*, und daher das Erfordernis der Bestätigung durch die *Praxis*. Mag es manche Logistik noch so sehr bestreiten, ihr „Wahrheitswert“ und die von ihr gesetzten „Wahrheitswerte“ grasen in diesem Felde des Richtigen, als des Wahren, Bestätigten, Bewährten.

Der *Wahrheitswert* der Philosophie kann nur – soll er über eine rein historische Kritik des Philosophierens eines bestimmten Philosophen hinauszielen – aus richtig begrenzter und damit offengelegter Wahrheit selbst schöpfen. Er muß letzten Endes einer *adaequatio* entspringen, aber nicht „indem wir den Geist im Prozeß der Selbstverwirklichung des Begriffs betrachten“ (Hegel: in etwa § 385 der „Enzyklopädie“), sondern nach Auflösung der Reflexionsbeziehung, wie in der „Rechtsphilosophie“ festgehalten: „Wahrheit in der Philosophie heißt das, daß der Begriff der Realität entspreche“ (Hegel: etwa § 23 der „Rechtsphilosophie“). Hinzu kommt – wie in der „Phänomenologie des Geistes“ erhärtet –: „Wahrheit ist nicht eine ausgeprägte Münze, die fertig gegeben und so eingestrichen werden kann“[382], und: „Wahrheit ist die Übereinstimmung des Begriffs mit seiner Gegenständlichkeit“[383]. Damit wird eine *adaequatio intellectus ad rem* [mit dem Seienden übereinstimmt] erreicht. Nur in *dieser* Deutung kann der Hegelsche Wahrheitsbegriff abgenommen werden, so, daß das Kriterium der Übereinstimmung *von der Realität her*, von der „Wirklichkeit“ her ansetzt und ausgeht. Dies ist zum Teil unhegelisch, *aber wahr*.

Dieser Wahrheitsbegriff garantiert der Wahrheit den dialektischen Gehalt, den Hegel dichterisch ausdrücken wollte; „Das Wahre ist so der bachantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar sich auflöst, – ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe.“[384]

[381] In: „Tijdschrift voor Filosofie“, Amsterdam, 1963, Nr. 2, S. 279 ff., vor allem S. 294
[382] Jubiläumsausgabe Glockners, S. 38/39..
[383] A. a. O., Band III, S. 3.
[384] A. a. O., S. 44/45.

Dieser Satz – Bewegung *und* Ruhe in einem darstellend – kann die dialektische Natur der Wahrheit belegen. Er findet Aufnahme – als Programmsatz – in den „rationellen Kern" der Hegelschen Dialektik. Befreit aus der un-rationellen Hülle leistet er Wertvolles. Das Wahre ist *Bewegung und Ruhe zugleich*, und zwar die „einfache Ruhe". Von der Wirklichkeit her, die in Widersprüchen und in Bewegung aufscheint, ist Wahrheit Erscheinung in ihrer Ruhe, *in Ruhe*. Wahrheit aber weiß, daß die abgespiegelte Erscheinung nicht in Ruhe, nicht widerspruchsfrei ist, und darum ist sie selbst un-ruhig, widerspruchsvoll.

[299] Dasselbe gilt für das *Hegel-Bild* und damit für die *Wahrheit der Hegelschen Philosophie*, die sie an sich selbst hat. Eine philosophische Lehre wird nicht deshalb richtig, weil sie viele Anhänger besitzt, weil sie Mode ist, weil sie Auferstehungen feiert, weil Verleger an ihr verdienen und Autoren durch sie berühmt werden, weil sie propagiert, amtlich „gefördert" oder verurteilt wird, weil sie kritisiert oder verdammt wird, sondern sie ist deshalb richtig (mit Wahrheitsgehalt ausgestattet), *weil sie Wirkliches richtig widerspiegelt*.[385]

Die richtige Widerspiegelung der Hegelschen Philosophie *in ihrem eigenen Wahrheitsgehalt* (und nur in diesem und mit diesem) heißt: *Hegel begreifen*.

Dieses „Hegel-Begreifen" zeichnet partiell einen anderen marxistischen Hegel-Zugang, als ihn einige Hegel-Interpreten der Gegenwart vertreten. Meist wird zwischen Hegels System und Hegels Methode getrennt und die Zulassung der Hegelschen Methode zum Aufzeigen der Widersprüche im Hegelschen System selbst ausgenützt. Solches Grundkonzept hat geschichtliche Vorgänger. Es als besonders aktuell anzusprechen, begegnet Zweifeln. Wenn Roger Garaudy als „*den*" marxistischen Weg zu Hegel proponiert: „Es wird daher möglich sein, sich die ‚Überwindung' dieser Widersprüche vorzustellen, allerdings nicht durch die Hegelsche ‚Versöhnung', sondern durch die Änderung der materiellen, historischen und gesellschaftlichen Bedingungen, die diese Widersprüche in der Welt und im Denken hervorgebracht haben"[386], so erscheint dieser Vorschlag dann viel zu eng, wenn zur Realisierung *nur die Methode Hegels* eingesetzt wird. Hegel hat auch inhaltlich viel moderner und weitaus fortschrittlicher gedacht, als manche Hegel-Interpreten meinen. Er hat seinen Begriff der „Versöhnung" keineswegs als billiges Zugestehen und rechnerisches Zusammenkommen „um des lieben Friedens willen" angesehen. Gerade das lehnte er ab. Hegels „Versöhnung" ist nichts anders denn ein Ausdruck für ein Kongruieren. Er ist keineswegs „versöhnlich" gemeint, das sagte Hegel mehr als oft. Und daß gerade Hegel die Notwendigkeit, die Änderung der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und historischen Bedingungen propagierte, wenn „Begriff" und Realität nicht übereinstimmten, und ein Nachgeben der „Bedingungen" forderte – ergibt sich aus zahlreichen Fundstellen der Hegelschen Philosophie. Mit dem zitierten Satz ist also nichts gewonnen. „Was sein muß – *wird* sein", dies Hegelsche Gebot kann (formal oder wörtlich genommen) nicht als ein besonderes Charakteristikum des Marxismus hingestellt werden. Die Distanz, die den Marxismus von Hegel trennt, liegt tiefer. Bei der Grenzziehung muß auch auf den *Inhalt* der Hegelschen Philosophie Bedacht genommen werden. Auch dieser ist *aktuell* – und die *Kritik* daran ebenso.

Es lassen sich gegenwärtig *Näherungs-Prozesse* an den Inhalt der Hegelschen Philosophie aufzeigen. Erwähnen wir die Themenbereiche des NICHTS, des ETWAS, des GRUNDES, des WIDERSPRUCHS, der WIRKLICHKEIT, der Form-Inhaltsbeziehung, des Prozesses, des Scheins, des Wesens, der Subjekt-Objekt-Relation, der Beziehung zwischen Allgemeinem – Besonderem [300] und Einzelnem u. dgl. Das *Herankommen an Hegel* trifft aber nicht allein die Themenauswahl. „Hegel" wird zum *Modell*. Anhand des *Denkmodells* „*Hegel*" gewinnt manches Denken erst seine Fundierung. Und gerade „Hegel" dient im Idealismus als

[385] Zu diesen Gedanken siehe auch: „Grundlagen der marxistischen Philosophie", Dietz Verlag, Berlin, 1960, S. 199.
[386] In: „Gott ist tot", a. a. O., S. 436.

solches Modell, weil er sich hierfür eignet und wegen der Sicht- und Aussichtsmöglichkeit zum Marxismus dem gegenwärtigen Anliegen von Philosophie entspricht. Für manche Denkfigurationen bildet Hegel die *Grundstruktur*. Für den Idealismus gibt es keinen Weg, die Aussicht zum Marxismus offen zu halten, denn über Hegel. Und für den Marxismus ergibt sich einerseits die Gefahr, daß über diesen „Blick Hegel" Unmarxistisches, Unmaterialistisches eingeschleust wird, so daß er gezwungen ist, sein eigenes „Hegel-Bild" fest, sicher und abwehrbereit zu formen, zu verbessern und auszubauen. Dies dient aber andrerseits zur Stärkung der eigenen Kraft und prägt den Kampfwillen des Marxismus mit.

Soweit ist „Hegel" *Objekt*, Betrachtungsgegenstand der Philosophie. Dies war nach dem Zusammenbruch im Jahre 1945 nötig, geschichtlich gerechtfertigt. Es galt, eine neue Plattform für das Denken zu finden, nicht die Wiederbelebung der Hegelschen Philosophie, sondern die Benützung eines aktuell geeigneten Denk-Modells „Hegel" zu sichern. Die moderne Form der Hegel-Kritik stellte sich als Denk-Modell-Erprobung.

Heute nun, da allenthalben in weiten Gebieten der Erde ein wirtschaftlicher Aufschwung auch die Philosophie zu erhöhter Aktualität geführt hat, wird die zeitbedingte Funktion der Hegelschen Aktualität schrittweise durch eine andere ersetzt werden: „Hegel" rückt aus der Stelle des reinen Betrachtungs*objekts* heraus, weil die Grundzüge seiner Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart erkannt und erarbeitet sind. Er wird nun *Substrat des Denkens*, d. h.: Denken geschieht auf Grund einer durchsichtig gewordenen Untermalung mit Hegelschen Ergebnissen, Hegelschen Philosophemen, Ausdrücken, Begriffen – *und mit einer eh wie je aktuell gebliebenen Hegel-Kritik*. Dieser Zug kann allenthalben festgestellt werden. Der Marxismus hat keine Einwendung dagegen, weil sein Hegel-Bild als ein *Begreifen Hegels* solche Benützung keineswegs ausschließt und den Wert des Hegelschen „Erbes" auch hierfür belegt.

Die Sprachwissenschaft hat die Funktion eines „Substrats" am Vorgang des unterschwelligen Weiterwirkens einer älteren Sprachschicht innerhalb einer dominierenden Sprache erarbeitet und zur Ausnützung für Parallel-Phänomene bereitgestellt. Hegel, dem Denken und Sprache so nahe verwandt waren, daß „die Sprache gleichsam der Leib des Denkens ist"[387], muß sich die Übernahme eines linguistisch aufgezeigten Befunds in die noetische Ebene gefallen lassen.[388] Eine Vermählung des so gerechtfertigten Ausdrucks „Substrat" mit dem Erbschafts-Aspekt im philosophischen Bereich bietet sich an. Das Substrat kann als „Erbe" in der überlagernden Position mit- und weiterwirken und Dienste leisten, ohne restlos als Ballast der Dominante diskriminiert werden zu müssen. Modernes Denken sucht [301] nach Substrat-Benützungs-Möglichkeiten. Der Überreichtum der Gedanken zwingt zur Konzentration und damit zum Blick auf das übernommene, aber weiterwirkende Einverleibte. Das Sprach-Substrat wird von jeder überlagernden Sprache anders, qualitativ differenziert, vereinnahmt. Wird „Hegel" dem Denken als Boden unterlegt, so kann jedes Denken die Transparenz dieses Ordnungs- und Themen-Schemas anders verarbeiten. Die Differenz gründet im Ausgang des Denkens, so daß die Überlegenheit des materialistischen Denkansatzes *die richtige Ausnützung des Denk-Substrates „Hegel"* garantiert. Die Funktion eines „Substrates" im philosophischen Denken läßt sich mit der Auswertung des philosophischen „Erbes" (speziell im Falle „Hegel"!) zur Deckung bringen. Der Vorgang belegt die wahre *Aktualität Hegels*.

[387] Siehe: Logik der Berliner Enzyklopädie, Jubiläumsausgabe, Band 8, S. 328. Ferner zu dem gleichen Thema: Henri Lauener, „Die Sprache in der Philosophie Hegels", Verlag Paul Haupt, Bern, 1962 und meine Besprechung hierzu in: „Deutsche Literatur Zeitung", Berlin, 1963, Heft 11, S. 892.

[388] Denn „Sprache ist ein theoretisches Tun", wie Bruno Liebrucks in dem gerade an Hegel ausgerichteten Werk „Sprache und Bewußtsein" (Akademische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, Band I, 1964, S. 39) bei dem Beginnen, „den Menschen auf den Stand der Sprachlichkeit seines Bewußtseins zu bringen", festhält.

Ist *Hegels Aktualität* in der Gegenwart allein Zeichen eines wirtschaftlichen Aufschwungs der philosophisch Interessierten oder gar „Resultat eines ökonomischen Aufschwungs“[389] schlechthin? Karl Löwith stellte einst die Hölderlin-Frage: „Wozu Denker in dürftiger Zeit?“ und erkannte – wenn auch *in der Frage* verborgen und ungewollt – „die schließliche Suprematie der ökonomischen Entwicklung auch über diese Gebiete“ der Philosophie an. Die „Art der Abänderung und Fortbildung des vorgefundenen Gedankenstoffs“, die wir in der neuen Aktualität Hegels ausgedrückt finden, war doch irgendwie durch die Gesamt-Konstellation der gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnisse nach dem zweiten Weltkrieg bedingt. Friedrich Engels geht aber noch einen Schritt weiter, wenn er die Einwirkung eines ökonomischen Aufschwungs auf die Philosophie einer Zeit charakterisiert. Und gerade dieser folgende Gedanke kann an der Aktualisierung der Hegelschen Philosophie in den letzten Jahrzehnten erhärtet werden: die Ökonomie wirkt hier *nur indirekt* auf die Philosophie ein. Die „größte und direkte Wirkung üben die politischen, juristischen, moralischen Reflexe“ [MEW 37, S. 493: „indem es die politischen, juristischen, moralischen Reflexe sind, die die größte direkte Wirkung auf die Philosophie üben“] aus.

Diese schufen die Aktualität Hegels. Es ist nicht die Themen-Stellung Hegels allein, die so ansprechend auf die Gegenwart wirkt; denn schließlich: es sind die Themen der Philosophie, eh wie je, die uns hier begegnen.

Ist es das Hegelsche Denkergebnis, was Hegels Aktualität erzwang? Erst recht nicht, denn die Geschichte hat es als überholt und überlebt gezeichnet. Antiquiertes versagt sich aktueller Sicht. Ist es allein Hegels Methode, was den Grund für die Aktualität abgibt? Kaum; denn sie läuft – isoliert – Gefahr, als greifbarste Münze der Hegelschen Leistung abgenützt und verfälscht zu werden.

Was ist es denn, was die Aktualität Hegels belegt? *Es ist der Wahrheitsgehalt seiner Philosophie*, die Wahres, wenn auch nur „als Keim“ einer ihr folgenden Philosophie, herauszustellen und in seiner Widersprüchlichkeit festzuhalten wußte.

Als Theodor W. Adorno auf dem II. Internationalen Hegel-Kongreß 1958 in Frankfurt am Main Hegel vor seinen „Erneuerern“ in aller Welt „retten“ [302] wollte und als Programm verkündete: „Hegel retten – und nicht Erneuerung, bloß Rettung ziemt ihm gegenüber“[390], verfing sich sein Gedanke im Gestrüpp negativer Dialektik, die auf der einen Seite fordert, „daß man in Hegels Philosophie nicht auswählen kann, was einem paßt, und verwerfen, was einen ärgert“, auf der anderen Seite aber mit einem *pecca fortiter* [Sündige tapfer!] geradezu „das Ganze als das Unwahre“ sieht und aus dieser Unwahrheit nun Hegels Wahrheit lediglich im Postulat der bestimmten Negation zu ergründen sucht. Daß dieser Rettungs-Versuch schließlich Hegel selbst negiert, eben den Hegel, den der Marxismus in das philosophische Erbe aufnimmt und damit weder „rettet“ noch „erneuert“, sondern als philosophischen Bestand akzeptiert, empfand Adorno bei seinen ständigen Zornausbrüchen gegen den „Ostbereich“ selbst. Das Ende dieses Gedankens war denn auch nicht nur un-hegelisch, sondern eine totale Negation Hegels, nämlich (wörtlich zugegeben): *Utopie*.

---

[389] Engels an Conrad Schmidt v. 21.9.1890: „auch in Frankreich wie in Deutschland war die Philosophie, wie die allgemeine Literaturblüte jener Zeit, auch Resultat eines ökonomischen Aufschwungs. Die schließliche Suprematie der ökonomischen Entwicklung auch über diese Gebiete steht mir fest, aber sie findet statt innerhalb der durch das einzelne Gebiet selbst vorgeschriebenen Bindungen: in der Philosophie z. B. durch Einwirkung ökonomischer Einflüsse (die meist wieder erst in ihrer politischen usw. Verkleidung wirken) auf das vorhandene philosophische Material, das die Vorgänger geliefert haben. Die Ökonomie schafft hier nichts *a novo* [neu], sie bestimmt aber die Art der Abänderung und Fortbildung des vorgefundenen Gedankenstoffes, und auch das meist indirekt, indem es die politischen, juristischen, moralischen Reflexe sind, die die größte direkte Wirkung auf die Philosophie üben!“

[390] Abgedruckt in: „Archiv für Philosophie“, Stuttgart, 1959, S. 67 ff., hier S. 86, und in dem bei Suhrkamp in Frankfurt am Main, 1963 erschienenen Band „Drei Studien zu Hegel“, S. 99.

Gewiß, es gab und gibt naive „Erneuerungen“ Hegels, von Sektierern, Glaubensaposteln, Eiferern und allen möglichen *Hegel-Beflissenen*. Gegen sie anzukämpfen, lohnt oft nicht. Marx hat in einem Briefe vom 23.2.1852 an Engels einen solchen „Hegel-Erneuerer“ zynisch zurechtgewiesen, der meinte „Hegel hat sich unsterblich gemacht, indem er die Deutschen über die Kategorien der Qualität, Quantität etc. (wörtlich) aufklärte“[391]. Oberflächlichkeiten, eh wie je und heute in raffinierter Gestalt aufgetischt, scheiden für philosophische Betrachtungen aus. Für ernstes Beginnen gilt Adornos Lehrsatz, sich der Hegelschen Philosophie dort zu stellen, wo sie am wehesten tut. Nur nimmt Adorno als diesen Weh-Punkt die „*Unwahrheit*“, der er Wahrheit entreißen will. Der Marxismus hingegen nimmt die *Wahrheit* der Hegelschen Lehre, die er von der Unwahrheit des Idealismus abgrenzt, diese damit entlarvt und bekämpft. In und mit diesem kritischen Gewinnen der „Wahrheit“ vollzieht der Marxismus als „*Begreifen Hegels*“ ein echt hegelisches Exponat, das Wissen um Hegels in der Hamann-Rezension gesprochenes Wort, das für sein dialektisches Konzept von Freiheit wie Wahrheit gleicherweise gilt, daß „in der höchsten Freiheit nichts Positives bleibt“[392].

Für diesen *Wahrheitswert* der Hegelschen Philosophie geben die verschiedenen *Bemühungen um Hegel*, das ständige *Abtasten neuer Zugangsmöglichkeiten zu Hegel*, die lautstark verkündeten Hegeliaden oder Hegelanhimmelungen und Hegelverfehmungen, die Hegel-Be- und Abnützungen nicht das essentielle Moment ab. Wichtig wird allein, ob *Hegel Wirkliches richtig wiederzugeben vermochte* und wie dieses, eben der „rationelle Kern“ seiner Philosophie, *von der Praxis* bestätigt wurde, d. h. als Anleitung zum Handeln der Menschen diente.

Damit wird ein flacher *Utilitaritäts-Standpunkt* zur Seite geschoben, in etwa, daß alles, was an Hegel heute für die Kräfte der fortschrittlichen Intelligenz in ihrem Kampf gegen Obskurantentum und Geschwätzigkeit – jeweils unter den gegebenen konkret-aktuellen Bedingungen – dienlich ist, [303] die *Aktualität Hegels* ausmache und den Wahrheitswert der Hegelschen Philosophie abgebe. Nicht der *Nutz-Effekt* ist es, was „das Wahre an Hegel“ dokumentiert und für die Gegenwart belegt, sondern *die Erkenntnis*, daß die fortschrittliche Intelligenz in ihrem philosophischen Bemühen immer das Richtige, das Wahre im geschichtlichen Prozeß zu suchen und zu finden weiß *und* hierfür richtige Abspiegelungen des Wirklichen im Denken und die entsprechenden Denk-Substrate übernimmt, *um sie anzuwenden*.

Sollen wir hegelisch von einem „Zu-Grunde-gehen“ Hegels sprechen? D. h., in den Grund des geschichtlich-systematischen Aufgehobenseins gehen und Hegel nur als zeitgebundene Auffassung heute auf uns wirken lassen? Philosophie, die *Praxis* ist, wird dies ablehnen.

Hegel in der Praxis – gibt das Wahrheitsurteil über Hegel. Diese Praxis, auch die philosophische Praxis und die praktische Philosophie (sowie ihre Konkretisierung: die Philosophie der Praxis) beruhen auf den historisch, heute auch regional verschiedenen materiellen Lebensbedingungen derjenigen, die denken und das Denken des Denkens bedenken, also der Menschen.

Ist die Wahrheit ein Prozeß, so ist auch die Beschäftigung mit dem Wahren der Hegelschen Philosophie ein Prozeß *und im Prozeß*. Den konkret-historischen Prozeß der Hegel-Beschäftigung herauszustellen, heißt: die *Zerstörung* jeder *Hegel-Schablone* rechtfertigen. In diesem Prozeß befindet sich die gegenwärtige ernsthafte Hegel-Beschäftigung. *Hegel-Begreifen* wird zur Anwendung *des Wahren und nur des Wahren* der Hegelschen Philosophie.

[391] Marx/Engels, „Werke“, Bd. 28, S. 29.
[392] Hegels Rezension von Hamanns Schriften, abgedruckt in dem Sammelband „Berliner Schriften“, herausgegeben von Hoffmeister, Meiner-Verlag, Hamburg. 1956, S. 225/226.