

## Einleitung

»Die Theorie der Geistesgeschichte muß oft genug in dem Hervortreten und Eingreifen großer Persönlichkeiten Explosionen erkennen. Aber die Kräfte dieser scheinbar rein persönlichen Anstöße erweisen sich einer tiefer dringenden Untersuchung wohl immer als Glieder einer weiten, zusammenhängenden Kette vorher und daneben gehender Strebungen. So entsteht immer wieder das geheimnisvolle Problem einer *Stetigkeit* der Entwicklung, aus deren innerstem Schoß (...) Neuschöpfungen dann doch *sprungweise* hervorbrechen.«<sup>1</sup> Einen solchen Sprung über die Grenzen der bisherigen Philosophie hinaus, der zu einer neuen Gestalt der Organisation des Denkens führte, hat Hegel vollzogen. Ludwig Feuerbach hat in seinen Erlanger Vorlesungen diesen Bruch und das Neue der Hegelschen Philosophie festgehalten: »Hegel trat darum in *absoluten Gegensatz* mit seiner Zeit (...) Hegel ließ es nicht beim Alten bewenden und verknüpfte nur äußerlich das Neue mit dem Vorhandenen, aber nahm die philosophischen Untersuchungen von vorne wieder auf, er ging auf die Quelle zurück, er unternahm eine Reformation der neuen Philosophie von ihrer ersten Grundlage an, der Kritik der reinen Vernunft.«<sup>2</sup> Die

- 1 Konrad Burdach, *Reformation – Renaissance – Humanismus*, Darmstadt 1963, S. 87. Ich habe aus dem Zitat Burdachs die Worte »auf dunklen Wegen« ausgelassen, weil es mir gerade die Aufgabe des Historikers scheint, die vermittelnden Schritte, die im Kontinuum zum Bruch führen, nachzuvollziehen; zum mindesten ist das die in der vorliegenden Arbeit leitende Intention. Zur Systematik von Bruch und Vermittlung vgl. Hans Heinz Holz in: *ANNALEN der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie – Societas Hegeliana*, Bd. IX, Bonn 1996.
- 2 Ludwig Feuerbach, *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie* (Erlangen 1835/36), hg. von C. Ascheri und E. Thies, Darmstadt 1974, S. 148. In diesen Vorlesungen erweist sich Feuerbach noch ganz als Hegelianer, erfüllt von Begeisterung für das »Princip des Unterschieds«, durch das Hegel das Absolute als Vermitteltes begreift. »Hegel (erkennt) das *Erklärungsprincip* der Endlichkeit, der Pluralität, der Differenz, der *Verstandeswelt* (...) als ein *objektives Princip*, eine Bestimmung des Absoluten selbst.« Siehe weiter

Heftigkeit der Parteinahme für und wider Hegel, schon unter seinen Zeitgenossen und nicht minder in der Nachwelt bis zum heutigen Tage, mag als Bestätigung dieser Einschätzung genommen werden. Hegels Werk wird zum Indiz eines Bruchs, der einen »absoluten Gegensatz« aufgerissen hat – einen Gegensatz, der erst in den nachhegelsch hervorgetretenen Konsequenzen manifest wurde, die aus der Radikalität der Hegelschen Philosophie als Lehre vom – sich zum absoluten vermittelnden – Begriff<sup>3</sup> zu ziehen sind. So sehr wir auch Hegel philosophiegeschichtlich als eine Station in der Ausbildung des neuzeitlichen Denkens zu sehen haben – wobei man die Affiliationlinie von Cusanus und Leibniz über Schelling oder von Luther und Descartes über Kant und Fichte zu Hegel ziehen mag,<sup>4</sup> je nachdem, ob man das Motiv des substantiell Absoluten oder der tätigen Subjektivität hervorhebt –, es würde dennoch das problemgeschichtlich *entscheidend* Neue verkannt, wollte man ihn nur aus diesem historischen Kontinuum der Moderne verstehen. Vielmehr vollzieht sich im Werk Hegels selbst jene Verschiebung, als deren Folge Philosophie nicht mehr nur als Interpretation der Welt betrieben wird (deren

ebd., S. 151 ff. In den Erlanger *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* (1830/31), hg. von C. Ascheri und E. Thies, Darmstadt 1976, heißt es S. 4: »Die hegelische Logik ist das Organ der Philosophie selbst. (...) Ohne Studium und Erkenntnis der Principien der hegelischen Philosophie ist gar keine Philosophie möglich.«

- 3 »Indem das Prinzip der Philosophie der *unendliche freie Begriff* ist und aller ihr Inhalt allein auf demselben beruht«, ist der Begriff »schöpferische Macht als die absolute Negativität, die sich auf sich selbst bezieht«. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW 12, 229 und 36 = W 6, 540 und 279. Das heißt, die Begriffe »sind lebendige Bewegungen«. GW 12,47 = W 6, 294 Feuerbach hat das richtig gesehen: »Das Organ oder die Form des Absoluten ist daher bei Hegel (...) der Begriff (...) Der Begriff ist ihm wesentlich die Einheit *unterschiedner* Bestimmungen (...) er ist ihm das, was dem Leibniz die Monaden sind, die er ursprüngliche Kräfte, Entelechien nennt. Der Begriff ist ihm das, was ein *System*, ein Organismus in sich.« Ludwig Feuerbach, *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, a. a. O., S. 156.
- 4 Die in Richard Kroners monumentalem Werk *Von Kant bis Hegel*, 2 Bände, Tübingen 1921 und 1924, ausgearbeitete Linie zeichnet den einen Strang. Der andere, der Hegel mit Leibniz verbindet, ist bisher nur eher skizzenhaft angedeutet worden: Paul Guyer, Hegel, Leibniz und der Widerspruch im Endlichen, in: Rolf Peter Horstmann (Hg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main 1978, S. 230 ff. – Hans Heinz Holz, Leibniz und Hegel, in: *Filosofiedag Groningen*, 5. Nederlandse Filosofiedag, CI/RUG Groningen 1983, S. 96 ff. – Ders., *Leibniz*, Stuttgart 1958, cap. X,2. – Ders., *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*, Neuwied/Berlin 1968.

Ergebnis dann durchaus zu einem *Instrument* im Handeln zur Veränderung der Welt werden konnte), sondern *ihr eigenes Tun* als Weltveränderung begreift, indem sie sich selbst als Theorie in ein Verhältnis der Theorie zu der sie übergreifenden Praxis setzt.<sup>5</sup> Wenn dieser Bruch auch erst von der nachhegelschen Philosophie ausdrücklich vollzogen wurde, so ist er doch in der Theoriestruktur des Hegelschen Philosophierens schon angelegt<sup>6</sup> und bestimmt dessen Systemcharakter.

Hegels Philosophie, auf deren systematisch abgeschlossene Gestalt wir heute immer noch mit Ratlosigkeit und oft genug mir Unbehagen zurückblicken, ist die am meisten entwickelte und ausgearbeitete Form dessen, was wir »spekulative Philosophie« nennen; und ob das ein Ruhmestitel oder ein Schimpfwort sei, scheint auch noch keineswegs ausgemacht. Im späteren 19. und 20. Jahrhundert erfuhr sie von ganz entgegengesetzten Seiten schärfste Kritik, ja Verdammung. Einmal durch Positivismus und Empirismus, mit dem Argument, erfahrungsüberschreitende Aussagen über die Welt im ganzen seien unzulässig und produzierten nur Scheinprobleme der Philosophie; die ungeheure Erweiterung der Einzelwissenschaften und ihre zur Unüberschaubarkeit sich ausbreitende Spezialisierung geben den Grund für diese Hegel-Kritik ab. Der andere Einwand kommt vom Marxismus und richtet sich gegen Hegels Idealismus, der die Totalität von Welt als »Idee«, das aktive Prinzip dieser geschichtlich bewegten Welt als »absoluten Geist« fasst; so wird die Darstellung des Weltprozesses zur Selbstentfaltung des Begriffs des Geistes. Marx nennt es einen »Fehler bei Hegel«, dass der »Gegenstand als Gedankenwesen«, das Subjekt immer als »Bewußtsein oder Selbstbewußtsein« erscheine;<sup>7</sup> die Wirklichkeit, um die es gehe, bestehe jedoch in den materiellen Verhältnissen, innerhalb derer das Bewusstsein von ihnen und die Gedanken über sie allererst auftreten. Dieser Re-

5 Man könnte sagen, dass es seitdem zwei Ströme des Philosophierens nebeneinander gibt – eine »via antiqua«, die Philosophie im strengen Sinne auf Theorie beschränkt, und eine »via moderna«, die Philosophie als politisches Handeln auffasst und daher eine Umkehrung der Theorie als Verhältnis der Theorie zu sich selbst denken muss.

6 Siehe dazu Franco Lombardi, *Ist eine Philosophie nach Hegel noch möglich?* in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 21. 2. 1958. – Ders., *Die Geburt der modernen Welt*, Köln/Berlin 1961. – Vgl. Hans Heinz Holz, *Filosofare dopo Hegel*, in: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Hg.), *L'esperienza e l'uomo nel pensiero di Franco Lombardi*, Napoli 1993, S. 79 ff.

7 Karl Marx, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, MEW 40, 572.

kurs auf die materiellen Verhältnisse sprengt allerdings die deduktive Notwendigkeit eines die Totalität abbildenden Systems der Begriffe, das sich als solches immer geschlossen darstellen muss; denn die unendliche Kette der Bedingungen für jedes Einzelseiende und die prinzipielle Verlängerbarkeit jeder Gegenwart in die Zukunft gestatten keinen Abschluss des Ganzen und lassen zum mindesten für den endlichen Verstand die Einzel Tatsache kontingent erscheinen.

Die positivistische Hegel-Kritik braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Das Elend der Zersplitterung des wissenschaftlichen Einzelwissens, das sich nicht mehr zur Einheit eines Weltbilds zusammenfügt, belegt deutlich genug das Scheitern des positivistischen und neopositivistischen Philosophieprogramms.

Die Konsequenz war das Ausweichen in beliebige irrationalistische Weltanschauungen, die in verschiedener Verpackung auf dem Supermarkt der Ideologien angeboten werden. Dagegen hat sich der Marxismus dazu bekannt, das Erbe der klassischen deutschen Philosophie und insbesondere Hegels anzutreten – wenn auch materialistisch gewendet. Und Lenins Programm, Hegel materialistisch zu lesen, formuliert das Problem, die Intention auf das Ganze von Welt zu bewahren, ohne das Sein als »absolute Idee« fassen zu müssen. Mit dem Vorhaben der spekulativen Philosophie, die empirisch nicht gegebene Totalität von Welt im Begriff abzubilden, wurde damit zugleich die Herausforderung Hegels angenommen, die unendliche Welt als endliches System des Geistes konstruieren zu sollen, und ihr mit der Forderung begegnet, Hegel »vom Kopf auf die Füße zu stellen«. Die Provokation der spekulativen Philosophie, der der Positivismus ausgewichen ist und der sich der dialektische Materialismus aussetzt, liegt also gerade darin, Hegels System als ganzes, das heißt als idealistisches Konstrukt, ernst zu nehmen.

Die marxistische Hegel-Aneignung hat lange darunter gelitten, dass sie glaubte – auf einige aus dem Zusammenhang gerissene und missverstandene Äußerungen von Engels gestützt – die dialektische Methode von der Systemgestalt und dem Systemgehalt der Hegelschen Philosophie trennen zu können. Die Methode sollte dann (unter bestimmten Veränderungen, die sie zu einer materialistischen zu machen hatten) adaptierbar sein, während das System dem Orkus überliefert werden konnte.

Dass ein solches Verfahren fehlerhaft ist und dem Programm Lenins, Hegel materialistisch zu lesen, keineswegs entspricht, sei an drei Hinweisen dargetan:

1. Die dialektische Methode ist gerade keine von ihrem Inhalt ablösbare, gleichsam neutrale Verfahrensweise, sondern die eigentümliche Form der Entwicklung eines *bestimmten* Inhalts.

2. Engels selbst hat die Hegelsche Dialektik ihrer Form nach als unbrauchbar bezeichnet und die Aufhebung der Hegelschen Philosophie darin gesehen, »daß ihre Form kritisch vernichtet, der durch sie gewonnene Inhalt aber gerettet wurde«.<sup>8</sup>

3. Die von Marx, Engels und Lenin vollzogene »Umstülpung« der Hegelschen Philosophie kann sinnvoll nicht allein an der Methode, sondern nur am System der Begriffe vorgenommen werden und setzt voraus, dass dieses als Widerspiegelung der (in Begriffen gefassten) wirklichen Sachverhalte (der »materiellen Verhältnisse«) aufgefasst wird; erst unter dieser Voraussetzung ergibt es einen Sinn, dass Lenin die Hegelsche Philosophie nicht nur zu den Quellen, sondern auch zu den Bestandteilen des Marxismus zählt und in den *Konspekten zur Wissenschaft der Logik* das Verfahren ihrer materialistischen Umkehrung entwirft.<sup>9</sup> In diesem Sinne bildet die Philosophie von Hegel bis zu den Leninschen Hegel-Konspekten eine *problemgeschichtliche* Einheit (und wird im folgenden so dargestellt).

Die Dialektik nimmt also durch und mit Hegel eine Wendung, dank derer sie – zum mindesten in einem wesentlichen und zwar dem geschichtsmächtig gewordenen Strang – zum kategorialen Ausdruck der gesellschaftlichen, politischen, wissenschaftlichen Dynamik geschichtlicher Veränderungen und in deren theoretischer Modellierung zugleich zum Motor dieses Prozesses wird. Die Dialektik rekonstruiert nicht nur die Formbestimmtheiten des Übergangs von einer Gestalt des Denkens zu einer anderen, aus ihr hervorgehenden (wie es die Hegelsche Logik vorführt), sondern eben auch die Formbestimmtheiten des Übergangs von einer Gestalt der Wirklichkeit zur nächsten.<sup>10</sup>

8 Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, MEW 21, 273.

9 W. I. Lenin, *Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus*, LW 19, 3 ff.

10 Die Kongruenz von Denken und Wirklichkeit hat Hegel als das Programm seiner Logik ausgesprochen: GW 21, 28 ff. = W 5, 36 ff. Er postuliert von der »reinen Wissenschaft«: »Sie enthält den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist (...) Dieses objektive Denken ist denn der Inhalt der reinen Wissenschaft. Sie ist daher so wenig formell, sie entbehrt so wenig der Materie zu einer wirklichen und wahren Erkenntnis, daß ihr Inhalt vielmehr

Als Logik des Übergangs von einer Formbestimmtheit zur ihrer bestimmten Negation – und diese ist eine andere positive Formbestimmtheit (was gegen das mangelhafte Konzept der bloß »negativen Dialektik« festgehalten werden muss) – ist die Dialektik die begriffliche Figur, in der allein die geschichtliche Wirklichkeit der Gegenwart (als Übergang und Zeitenwende) sich enthüllt.<sup>11</sup> »Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung.«<sup>12</sup> Dieser Satz Hegels gilt heute nicht weniger als 1806. Noch immer leben wir im Zeitalter der Revolutionen, das mit der ersten industriellen Revolution im 17. und 18. Jahrhundert begonnen hat. Cromwell, Robespierre und Lenin (um einige herausragende Gestalten zu nennen) waren Bewegungsimpulse in diesem epochalen Prozess, die Restauration der Stuarts, der Bourbonen und des kapitalistischen Imperialismus sind retardierende Momente. Von revolutionärem Einschnitt zu revolutionärem Einschnitt lässt sich eine Abfolge von Phasen der globalen Veränderung des Gattungsdaseins der Menschheit feststellen – eine Veränderung, deren Mitwirkende wir sind und die noch lange nicht abgeschlossen ist, ja deren Ende wir gar nicht vorhersehen können. Die Dialektik ist die Logik dieses Wandels, sie ist, wie der russische Hegelianer Alexander Herzen sagte, die »Algebra der Revolution«. Darum ist jede Rede über Dialektik politisch, auch wenn es sich scheinbar »nur« um Begriffsstrukturen handelt.

Marx hatte diese Dialektik von Philosophie und Politik bei Hegel begriffen. Er schreibt in den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten*, Hegel habe »den *abstrakten, logischen, spekulativen* Ausdruck für die Bewegung der Geschichte gefunden«; und er fügt hinzu, seine Gegenstände seien aber nur »Gedankenwesen – daher bloß eine Entfremdung des *reinen*, d. i. abstrakten philosophischen Denkens.«<sup>13</sup> Indem die »Gedankenwesen« dem Denken als von ihm unabhängige Wesenheiten (»mit der Anmaßung der Wirklichkeit«) entgentreten,

allein das absolut Wahre oder, wenn man sich noch des Wortes Materie bedienen wollte, die wahrhafte Materie ist – eine Materie aber, der die Form nicht ein Äußerliches ist«. GW 21, 33 f. = W 5, 34.

11 Vgl. Hans Heinz Holz, Vermittlung und Bruch, in: *ANNALEN der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie – Societas Hegeliana*, Bd. IX, Bonn 1996, S. 111 ff.

12 Hegel, GW 9, 14 = W 3, 18.

13 Marx, a. a. O., MEW 40, 570 und 572.

verkehrt sich in ihnen, die doch als Inhalte des Denkens nur Abbilder der äußeren Wirklichkeit sind, diese äußere, materielle Wirklichkeit in eine ideelle, die sich im spekulativen Denken offenbart. Die Wahrheit des spekulativen Denkens liegt, nach der Deutung von Marx, gerade darin, dass es als Verselbständigung des »Gedankenswesens« erkennbar wird und damit durch Umkehrung wieder als Repräsentation der materiellen Wirklichkeit aufgefasst werden kann.

Die materielle Wirklichkeit, um die es Marx geht und die er durch Umkehrung in Hegels System der Begriffe wiederfinden will, ist die ausgedehnte Mannigfaltigkeit der Natur und die »Betätigung des Menschen als eines wirklichen Gattungswesens«, die bei Hegel nur als »geistige Momente« vorkommen,<sup>14</sup> weil sie als *Inhalte des Wissens* zu Gegenständen der Philosophie geworden sind. Dies ist für die von Marx und Lenin vorgeschlagene Lesart der Hegelschen Philosophie, ihre materialistische Umkehrung, von entscheidender Bedeutung. Denn diese Lesart geht darauf aus, das »System der Wissenschaft« wieder in Beziehung zu dem zu setzen, wovon die Wissenschaft systematisches Wissen ist. Und das kann nur die im Wissen gewusste Wirklichkeit sein.

Werden Natur und Geist als Inhalte der Wissenschaften gefasst, so sind sie der Philosophie nur als System der Begriffe von den wirklichen natürlichen und geistigen Sachverhalten gegeben. Indem die Philosophie die Erkenntnisbewegung der Wissenschaften in die Selbstbewegung der Begriffe übersetzt, bewirkt sie zweierlei: Erstens kann sie die Kontingenz des Erfahrungswissens in die Notwendigkeit der Selbstbestimmung des Begriffs aufheben, und zweitens vermag sie die unendliche Gegenstandsfülle der Welt und den ihr entsprechenden unendlichen Erkenntnisprogress in einem endlichen System von Begriffen modellhaft abzubilden. Sie zahlt dafür den Preis, dies nur in objektiv-idealistischer Form leisten zu können, die darin besteht, die Wirklichkeit als Geist aufzufassen.

Für das rechte Verständnis der Hegelschen Philosophie und die Möglichkeit ihrer »Umstülpung« scheint es mir vor allem darauf anzukommen, ihre Stellung zur Objektivität treffend zu bestimmen: Ihr Gegenstand ist nicht unmittelbar die Welt, sondern das wissenschaftliche Wissen von der Welt. Die Darstellung der vermittelten Substantialität der Dinge und ihres letztlich universellen Zusammen-

14 Marx, ebd., MEW 40, 574.

hangs als »Geist« bezieht sich auf den Modus des Wissens, in dem sie erscheinen. Die *Phänomenologie des Geistes* steigt von der sinnlichen Gewissheit zum absoluten Wissen auf, die *Wissenschaft der Logik* vom reinen Sein (welches als die einfache Unmittelbarkeit des Wissens, mithin als das Prädikat ›ist‹ bestimmt wird) zur absoluten Idee, die *Enzyklopädie* vom Begriff des Seins zum absoluten Geist. Wissen, Idee, Geist sind Termini, in denen das zu Bewusstsein gekommene Sein der Welt benannt wird. Wer wäre so naiv anzunehmen, Hegel habe die Materialität der dinglichen Welt im Denken einfach verschwinden lassen wollen, so als sei das Denken das *Substrat* der Realität? Ausdrücklich nennt er die voll mit der Metaphysik zusammenfallende Logik die »Wissenschaft der *Dinge* in *Gedanken* gefaßt« und deutet durch die komplementäre Sperrung von »Dinge« und »Gedanken« das Zuordnungsverhältnis von *Unterschiedenen* an.<sup>15</sup> Der Unterschied der Realwelt von ihrer logischen Abbildung ist festzuhalten. Natur und Idee sind wohl Eines und Dasselbe, aber im Unterschied (die Natur ist das Andere der Idee), wie bei einer Spiegelung das Bespiegelte und das Gespiegelte ein und dasselbe sind, aber doch unterschieden. Die Frage nach der Besonderheit des Andersseins oder Unterschieds ist die Grundfrage der Philosophie.<sup>16</sup>

Nun hat Hegel zweifellos die letzte Wirklichkeit nicht in der Objektivität des äußerlichen Daseins gesehen, sondern in der Idee, die allein das Ganze und also absolut ist, während alle Erfahrungsinhalte in ihrer Einzelheit gerade verschwinden, wenn sie als wirkliche (das heißt vermittelt mit allem anderen) betrachtet werden; dann bleibt nur die Idee übrig. »Das einzelne Sein ist irgendeine Seite der Idee, für dieses bedarf es daher noch anderer Wirklichkeiten, die gleichfalls als besonders für sich bestehende erscheinen, in ihnen zusammen und in ihrer Beziehung ist allein der Begriff realisiert. Das Einzelne entspricht seinem Begriffe nicht, diese Beschränktheit seines Daseins macht seine *Endlichkeit* und seinen Untergang aus.«<sup>17</sup> Wenn das Einzelne im Ganzen aufgehoben wird, welches uns nur als Idee gegeben ist, so verschwindet die Materialität der dinglichen Vielheit

15 Hegel, *Enzyklopädie*, § 24.

16 Hans Heinz Holz, Grundfrage der Philosophie, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hamburg 1990, Band 2, S. 481 ff.

17 Hegel, *Enzyklopädie*, § 213 A.



und wird zur bloßen Erscheinung herabgesetzt. »Das Absolute ist die allgemeine und *eine* Idee, welche als *urteilend* sich zum *System* der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus diesem Urteil ist es, daß die Idee *zunächst* nur die eine, allgemeine *Substanz* ist, aber ihre entwickelte, wahrhafte Wirklichkeit ist, daß sie als *Subjekt* und so als Geist ist.«<sup>18</sup> Die Wissenschaftlichkeit des philosophischen Begriffs (seine »Dialektizität«, indem er an sich selbst die unterschiedene Einheit von Idee und Natur denkt) schlägt um in die Idealität des Absoluten. Gerade an diesem Umschlag aber wird die Einheit von Methode und System Hegels sichtbar. Hier stellt sich das Problem seiner materialistischen Lesart.

Die Frage nach einer materialistischen Lesart Hegels ist nicht willkürlich. Sie hat einen historischen und einen systematischen Grund. Historisch stellt sie sich unausweichlich im Hinblick auf die Weiterentwicklung der Dialektik nach Hegel: Feuerbach und der junge Marx haben ihre Hegel-Rezeption und -Kritik so aufgebaut, dass sie einen materiellen Wirklichkeitsgehalt – die sinnliche Wirklichkeit bei Feuerbach, die materiellen Verhältnisse bei Marx – in der Gestalt der spekulativen Denkformen aufdecken wollten, der spätere Marx und Lenin haben daraus das Programm abgeleitet, Hegel »vom Kopf auf die Füße zu stellen«.

Nun kann aber auch aus systematischen Gründen kein *philosophisch reflektierter* Materialismus darauf verzichten, die Frage nach dem »Gesamtzusammenhang« (Engels) zu stellen, der doch nie als Gegenstand unserer stets endlichen (sinnlichen oder praktischen) Erfahrung gegeben sein kann, sondern immer nur als Idee konstruiert wird. Indessen gibt es keine Erfahrung von Teilen (und des Weitererschreitens von Teil zu Teil), in die nicht die Idee des Ganzen als Horizont jedes bestimmten Einzelnen oder jedes Weltsegments ausdrücklich oder unausdrücklich einginge. Weil das reflektierende und konstruierende Denken immer die Möglichkeiten und Grenzen der Erfahrung und des natürlichen Bewusstseins überschreitet und das Absolute oder Unendliche oder die Totalität der Welt nur als Ergebnis des Denkens konstituiert oder »sich gibt«,<sup>19</sup> ist jede Philosophie, die diese ihr genuinen Gegenstände zum Inhalt hat, eo ipso und unausweichlich idealistisch: Ihre Gegenstände erscheinen ihr als

18 Ebd.

19 »Sich« ist hier Dativ-Objekt und nicht Reflexivpronomen.

Inhalt und nur als Inhalt des Denkens; und daran ändert es nichts, wenn diesen Gegenständen der Name »Materie« beigelegt wird und sie gar mit materiellen Qualitäten ausgestattet werden; denn auch dies sind Inhalte des Denkens. Hegels Konstruktion der absoluten Idee ist also auch für den Materialismus nicht einfach ein obsoletes Requisit idealistischer Philosophie, sondern ein unter materialistischen Intentionen zu bedenkender Problemlösungsansatz.

Das Denken lässt im Fortgang die natürliche Bewusstseinstellung (den »naiven Realismus«) hinter sich, aber doch so, dass die in vorphilosophischer Wirklichkeitserfahrung und vor allem die in ursprünglicher Praxis gegebenen Gegenstände und Verhältnisse als solche, die jedem Denken als von ihm zu unterscheidende vorgegeben sind, die Relata bleiben, auf die als »äußere« sich das Denken bezieht. Natürlich ist das Verhältnis des Denkens zu dem als äußerem Relatum Gedachten auch wieder nur ein ideelles. Aber es »enthält« den Unterschied des Gedankens von dem äußeren Relatum des Gedachten. Die Struktur dieses Unterschieds ist durch die »exakte Metapher« *Widerspiegelung* ausgedrückt – denn auch der Spiegel »enthält« mit dem gespiegelten Bild zugleich den Unterschied zu dem sich spiegelnden Gegenstand.

Nun ist es durchaus ein Konzept auf dem Boden der spekulativen Philosophie (und nicht ab ovo mit dieser und mit Hegel unverträglich), die absolute Idee (als die Idee des Absoluten), deren äußeres Relatum in natürlicher Bewusstseinstellung nicht aufweisbar ist, die aber doch als Ergebnis eines Übergangs aus der natürlichen Bewusstseinstellung in das spekulative Verfahren gewonnen wird, als »Widerspiegelung« eines transempirischen äußeren Relatum, eben des Ganzen der Welt des Wirklichen und Möglichen, zu deuten. Diese Deutung vermeidet den Bruch oder Hiatus zwischen der Erfahrungswelt des natürlichen Bewusstseins und der ideellen Einheit, die dem Denken sonst nur als regulatives Prinzip gegeben wäre. Der Kantsche Dualismus ist von dem Widerspiegelungsmodell strikt fernzuhalten. Diese Deutung erlaubt ferner, den Aufbau des Hegelschen Systems (einschließlich seines absoluten Idealismus) in seiner Stringenz festzuhalten. Die Umkehrung besteht darin, den *notwendigen* Idealismus des Systems als System der Begriffe zu komplementieren durch die darin logisch enthaltene, von ihm ontologisch unterschiedene Realwelt, mit der es, als »Spiegelbild«, zugleich identisch und nicht-identisch ist. Dieses »Zugleich-identisch-und-nicht-identisch« ist Ausdruck des Sachverhalts, dass der Monismus nicht aufgegeben

werden muss, sondern als die »Einheit im Selbstunterschied« gedacht wird. Das besagt, streng hegelisch, dass das Eine Gattung seiner selbst und seines Gegenteils ist; und es ist ein besonderes Problem, dass dieses Verhältnis des »Übergreifens« in zwei Richtungen »gelesen« werden kann, hier also: Die Idee übergreift die materielle Welt, die sie »enthält« (wie der Spiegel das Spiegelbild) – und: Die materielle Welt übergreift die Idee, die in ihr als gedachte enthalten ist (wie der spiegelnde Spiegel in der Welt, die er spiegelt, enthalten ist).

Die Umkehrbarkeit oder Möglichkeit einer spiegeltheoretischen Lesart Hegels ist nur am System Hegels insgesamt darzutun. Soll also die Kontinuität von Hegel zu Marx und Lenin kenntlich gemacht werden, so darf man sich nicht damit begnügen, einzelne Stücke des Hegelschen Systems als materialistisch interpretierbar oder als Übergang von einer idealistischen zu einer materialistischen Dialektik herauszuheben, sondern muss sich auf das Ganze der Hegelschen Philosophie einlassen. Dabei ist die Voraussetzung, dass von der *Phänomenologie des Geistes* an die Hegelsche Philosophie – unbeschadet aller Entwicklungsstufen – eine systematische Einheit bildet, deren Grundriss in der *Enzyklopädie* skizziert ist, wozu die Vorlesungen Ausführungen und Paralipomena geben – eine Voraussetzung, die sich in der Darstellung wird zu bewähren haben.

Eine problemgeschichtliche Hegel-Aneignung hat den ganzen Hegel zu verarbeiten und darf sein Werk nicht nur als Steinbruch behandeln. Das bedeutet insbesondere, dass ungeachtet aller Entwicklung im Denken Hegels die *Phänomenologie des Geistes* und die *Wissenschaft der Logik* als Teile eines zusammenhängenden Ganzen begriffen werden müssen; auch die scheinbaren Disproportionen im Aufbau der *Phänomenologie* sind aus der Konstruktion des Ganzen zu erklären und dürfen nicht als ein konzeptioneller Bruch gedeutet werden. Der Einsatz der Logik beim einfachen Begriff des Seins ist nicht ein genetisch Erstes des Denkens, sondern weist zurück auf das »Werden des Wissens«, das die *Phänomenologie* dargestellt hatte. Am Ende dieses Prozesses der Entfaltung der Mannigfaltigkeit der Wissensinhalte steht die Rückkehr zum einfachen Allgemeinen, dem Sein; der Anfang der *Logik* wird nicht frei gesetzt, sondern aus der Erfahrung abgeleitet, die das Wissen an sich selbst macht. Hegel selbst hat die Fundierung der *Logik* auf die *Phänomenologie* ausgesprochen; er sagt: »Es ist in der Einleitung bemerkt, daß die *Phänomenologie des Geistes* die Wissenschaft des Bewußtseins, die Darstellung davon ist, daß das Bewußtsein den *Begriff* der Wissenschaft,

d. i. das reine Wissen, zum Resultate hat. Die Logik hat insofern die Wissenschaft des erscheinenden Geistes zu ihrer Voraussetzung, welche die Notwendigkeit und damit den Beweis der Wahrheit des Standpunktes, der das reine Wissen ist, wie dessen Vermittlung überhaupt enthält und aufzeigt.«<sup>20</sup>

Diese Passage aus der *Logik* schließt bruchlos an die Einschätzung an, die Hegel in der »Selbstanzeige« im Intelligenzblatt der Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung von der Bedeutung der *Phänomenologie* für das Ganze seines philosophischen Entwurfs gegeben hatte: »Dieser Band stellt das *werdende Wissen* dar. Die Phänomenologie (...) faßt die verschiedenen *Gestalten des Geistes* als Stationen des Weges in sich, durch welchen er reines Wissen oder absoluter Geist wird (...) Ein *zweiter Band* wird das System der *Logik* als spekulativer Philosophie und die zwei übrigen Teile der Philosophie, die *Wissenschaften der Natur* und des *Geistes* enthalten.« Der so konzipierte Entwicklungszusammenhang, der von der sinnlichen Gewissheit zum absoluten Wissen führt und von da zur Wissenschaft der Logik übergeht (der sich dann die Realphilosophie der Natur- und Geisteswissenschaften anschließen sollten), repräsentiert die Deduktion der Systematik der Wissenschaften. Er geht deshalb von jenen Anschauungsgehalten aus, die uns als erste vor jeder wissenschaftlichen Organisation unseres Wissens gegeben sind, und zeigt, welche Erfahrungen das Denken mit diesen seinen ersten Inhalten macht, es wird dargestellt, wie das Denken, das sich auf sich selbst richtet, d. h. seine eigene Tätigkeit reflektiert, über den jeweils erreichten Reflexionsstand hinaus fortgetrieben wird, bis es sich selbst ganz und gar als inhaltlich erfülltes begreift. »Das *Ziel*, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens.«<sup>21</sup> An

20 Hegel, GW 21, 54 f. = W 5, 67.

21 Hegel, GW 9, 433 f. = W 3, 591.

dieser Stelle entspringt die *Logik* als die Wissenschaft von der begrifflichen Gestalt des Wissens, mithin als Grundlage der Wissenschaften von Natur und Geist.<sup>22</sup>

22 Hiermit setze ich mich allerdings in Gegensatz zu Otto Pöggeler, Die Komposition der Phänomenologie des Geistes, in: H. F. Fulda/D. Henrich (Hg.), *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, Frankfurt am Main 1973, S. 329 ff., der die *Phänomenologie* von der endgültigen Fassung des Systems trennt, sie als ein »Werk des Übergangs« nahe an die frühen Jenenser Schriften rückt und sie als den Tummelplatz und das Kampffeld der noch unausgegorenen, miteinander ringenden Aufbaukonzeptionen für das spätere System betrachtet. Die *Phänomenologie* wird in dieser Sicht zu einem »work in progress«, das im Fortgang der Niederschrift aus den Fugen gerät und dessen Teilstücke sich unausgewogen zueinander verhalten. Wenn Pöggeler auch die Bedeutung der *Phänomenologie* gegen ihre Kritiker retten will, so doch nur um den Preis, sie als ein Zeugnis lebendigen, un abgeschlossenen Denkens gegen die vollendete Gedankenarchitektur der Enzyklopädie auszuspielen; der »Ansatz« des jungen Hegel zieht dann gegenüber der »Ausführung« des reifen Denkers das größere Interesse auf sich. Vgl. hierzu meine ausführliche Kritik an Pöggelers Thesen in: Hans Heinz Holz, *Riflessioni sulla filosofia di Hegel*, Napoli 1997.