

Hegel-Bücher 1961—1971

Ein Auswahlbericht (8. Teil)¹

Von Walter Kern, S. J.

Zur Wirkungsgeschichte Hegels

Der rasche Gang durch die eineinhalb Jahrhunderte seit Hegels Tod, für den der Hegelsche „Weltgeist“ in den Siebenmeilenstiefeln eine Rechtfertigung abgibt, beginnt mit Überblicken zur alten Hegelschule. Vom politischen und theologischen Rechtshegelianismus (Einzelgestalt: der frühe Bruno Bauer), der der Rehabilitierung bedarf, führt der Weg zur bekannteren und geschätzteren Linken, über Feuerbach zu Marx und zum Marxismus. Es schließen sich an Bücher über die Auseinandersetzung mit Hegel während des 19. und/oder 20. Jahrhunderts in verschiedenen Ländern (slawischer und deutscher Sprache) oder von seiten einzelner Denker (A. Vera, T. H. Green, S. Kierkegaard, J.-P. Sartre).

Unter dem Titel „Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode“ hat der philosophische Verlag Frommann-Holzboog den Anhang (639–916) zur 1896 erschienenen 4. Aufl. des „Grundrisses der Geschichte der Philosophie“ von *Johann Edward Erdmann* in Faksimile neudruckt². Er umfaßt die Geschichte der nachhegelschen Philosophie im Zeitraum von 1830–1865 und ist immer noch die vollständigste Übersicht über die alte Hegelschule, ihre Richtungen, Fort- und Umbildungen nebst Gegnerschaften aus der Feder eines kompetenten, gemäßigt-hegelianischen Zeitgenossen von philosophiehistorischem Rang. Schon das genügt, den Band trotz des stark verkleinerten Schriftbildes und des hohen Preises zu empfehlen. Das S. 729 genannte Register oder irgendein Inhaltsverzeichnis sucht man vergebens.

Zu Erdmanns Geschichte der (Nach-)Hegelei reicht uns derselbe Verlag eine doppelbändige Textauswahl. Der 1960 zuerst italienisch und dann 1962 auch deutsch erschienene Band „Die Hegelsche Linke“, von K. Löwith herausgegeben, wurde von uns schon vor Jahren besprochen³. Nun sei im nachhinein „*Die Hegelsche Rechte*“ angezeigt. Der Untertitel lautet: Texte aus den Werken von F. W. Carové, J.E. Erdmann [!], K. Fischer, E. Gans, H.F.W. Hinrichs, C.L. Michelet, H.B. Oppenheim, K. Rosenkranz und C. Rössler – ausgewählt und eingeleitet von Hermann Lübke⁴, der außer der Einleitung (7–17) auch bio- und bibliographische Angaben zu den einzelnen Autoren (321–330) beigefügt hat. Merken wir nur an, daß als einziger Rosenkranz mehrfach, und zwar mit fünf kurzen Stücken, vertreten ist; und daß die von Hinrichs – der vor allem bekannt ist durch das 20seitige Vorwort Hegels zu seinem religionsphilosophischen Buch von 1822 –, von

¹ Teil 1–5 s. zu Beginn von Teil 6: ThPh 48 (1973) 398¹; Teil 7: ThPh 49 (1974) 72–92.

² Kl. 8^o (Stuttgart 1964) XI u. 275 S., Frommann. Daß die 4. Aufl. den Text der 3. von 1877 unverändert übernommen habe (Einleitung von H. Lübke: S.V), ist nicht ganz wörtlich zu nehmen: s. die Verweise auf Veröffentlichungen der 80er Jahre S. 660 u. 720.

³ Schol 38 (1963) 70 ff.

⁴ 8^o (Stuttgart 1962) 330 S., Frommann. Auch davon gibt es eine italienische Ausgabe (Bari 1966) Laterza.

Erdmann und von Rössler (86–142 bzw. 220–269 und 270–320) politischer, staatsphilosophischer Natur sind; nicht von ungefähr, wie sich umgehend zeigen wird. Daß übrigens Michelet, gegen seine Selbstklassifizierung, hier unter den Rechtshegelianern auftritt, ist durch die einigermaßen beliebige Grenzziehung innerhalb der 1841 von D.F. Strauß erfundenen Rechts-Links-Qualifikation bedingt. Bei Löwith ist dafür unter die atheistischen Linkshegelianer ein höchst „weißes Schaf“, Kierkegaard nämlich, gemischt. Wenn dagegen im Lübke-Band ein Name fehlt, so der K. Conradis, der allerdings schon zu seinen Lebzeiten vernachlässigt wurde (s. Erdmanns Geschichte, 707). Aber das ist – nur ein Theologe.

Hermann Lübke⁵, nach einem Intermezzo als nordrhein-westfälischer Staatssekretär für die Hochschulen wieder Philosophieprofessor – früher in Münster, jetzt in Zürich –, liegt daran, „die politische Theorie der Hegelschen Rechten“ (27–84) aufzuwerten oder zuallererst einmal darzustellen, ein Versäumnis der ganzen bisherigen Philosophiegeschichtsschreibung nachholend. Das Vorwort der soeben angezeigten Textauswahl (S. 8) faßt zusammen: Das Schema, „demzufolge die deutsche philosophische Klassik nach Hegels Tod ‚zusammenbrach‘, worauf sich die Philosophie in den ‚Niederungen‘ des Materialismus und Positivismus verlor, bis sie nach 1871 ‚wieder aufstieg‘“, ist falsch. „Die Hegelsche Rechte demonstriert die immense schulmäßige Wirksamkeit Hegels weit über die Mitte des 19. Jahrhunderts hinweg . . . : die Schüler Hegels genossen längere Zeit – in Preußen bis etwa 1835 – einen berufsmäßigen Vorzug, der ihnen eine öffentliche Stellung verschaffte, die trotz mancherlei behördlichen Schikanen auch dann noch stark blieb, als nach 1840 und erst recht nach 1848 der politische Wind ihnen entgegenblies.“ An Gans, Rosenkranz, Carové, Hinrichs zeigt L.: Das politische Denken der Rechtshegelianer war keineswegs reaktionär, auch nicht nur konservativ; „vielmehr war es die philosophische Seite jener vielgestaltigen politischen, gesellschaftlichen und geistigen Tendenzen, die, ohne daß sie die Revolution als diese gewollt hätten, in der Bewegung des Jahres 1848 ans Ziel zu gelangen hofften“. Sein Ende war nach Bismarcks Reichsgründung teils Resignation, teils Nationalliberalismus und Machtstaatsideologie (31 f.; vgl. auch 88, 123 f., 138, 141, 148). Ls Bilanz des alten Hegelianismus: „Die Linke war in ihrer Religionskritik unmißverständlich, in politischer Hinsicht fanatisch; die Rechte dagegen war in ihrer Religionsphilosophie zweideutig, politisch aber die Partei des vernünftig-praktischen Ausgleichs“ (38). Damit, mit der rechtshegelianischen Religionsphilosophie, ist ein neuer Aspekt berührt. – Die weiteren Teile des Buches handeln von dem neukantianischen Sozialismus, besonders F.A. Langes und H. Cohens; von der eudämonistischen Ethik der Materialisten und Positivisten (L. Büchner usw.); sowie der deutschen Weltkriegsphilosophie von 1914 (R. Eucken, W. Sombart u.a.). Die Einleitung: von der Ideologie in ihrem Verhältnis zur politischen Philosophie.

Das politische und religionsphilosophische Thema verbindet Jürgen Gebhardt⁶ in einer Studie über die Hegelschule in ihrem eigentlichen Jahrzehnt von 1830–1840. Dabei liegt nun der Nachdruck auf dem theologischen, und zwar eschatologischen Moment. Innerhalb eines weitgespannten, das 19. mit dem 20. Jh.

⁵ *Politische Philosophie in Deutschland*. Studien zu ihrer Geschichte. Gr. 8° (Basel/Stuttgart 1963) 242 S., Schwabe. – Druckfehler: 17,2 v. u.: „abhängig“, nicht „unabhängig“; 140,5: „Jahrhundertmitte“, nicht „-wende“; 143⁵,2: „1904“, nicht „1804“.

⁶ *Politik und Eschatologie*. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830–1840 (Münchener Studien z. Politik, 1). Gr. 8 (München 1963) X u. 183 S., Beck. – Von G. auch: Karl Marx und Bruno Bauer, in: *Polit. Ordnung und menschl. Existenz*. Festschr. E. Voegelin (München 1962) 202–242.

verbindenden Rahmens (1–26 und 153–168) wird zunächst schon Hegel selber unter dem Stichwort „politischer Messianismus“ gesehen (27–48). Göschel, der Hegel in seinen „Aphorismen...“ von 1829 christlich deutet, und Hegels sehr zustimmende Rezension dieses Buchs geben das Problemfeld „eschatologischer Grunderfahrung“ (?; 61) vor. Es wird dabei bereits „ein Prozeß vorgezeichnet, der den Hegelianismus aus dem Medium Hegelisch-christlicher Symbolik herausführt und ihn aufblättert entsprechend der Vielzahl der in der Zeit vorhandenen Möglichkeiten zur Symbolisierung“ (63). Als „Aufblätterer“ werden vorgestellt Marheineke, Rosenkranz, Michelet, die reagieren auf Göschel einerseits und auf die Leugnung der Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele durch Friedrich Richter, den eigentlichen Anlaß zur Spaltung der Hegelschule, andererseits. Die Absage an die schon bei Hegel zweideutige christliche Symbolik vollendet Strauß. Breit berichtet G. über die Kontrahenten von Strauß, besonders über F. Schaller (99–109). Mit Strauß beginnt der Übergang von der philosophisch-akademischen Kontemplation zur Forderung der politischen Aktion. Ein Schüler Michelets, der polnische Graf Cieszkowski, thematisiert durch seine Historiosophie, die zur organisierten revolutionären Weltbeherrschung führen soll, das eschatologische Problem der Nach-Hegel-Kontroverse. Kritisch sei angemerkt: Stark überbetont werden die Elemente des Schwärmertums und der Mystik im Idealismus ganz allgemein (z. B. 23, 27) und bei Hegel insbesondere, zusammen mit dessen angeblicher erschütternder Erfahrung des Gottes Jesu Christi (36 f.)⁷. Dennoch berührt die bei Eric Voegelin angefertigte, leicht dilettantische Dissertation, wenn zwar nicht ohne einen Ruch von Neu-Abendländerei, das m.E. zentrale Problem der theologisch-politischen Hegeldeutung. Der Hinweis auf die Verkehrung des Christentums in „eine modern-griechische Gnosis“ (47 nach Holborn) sei nachdrücklich festgehalten.

Hans-Martin Sass, dem wir auch eine vorbildliche Bibliographie zur Geschichte der politischen Theorie Hegels im 19. Jh., also zum ersten Schwerpunkt des gegenwärtigen Hegelstudiums, verdanken⁸, bietet uns eine höchst informative und gründliche Untersuchung der religionsphilosophischen Auffassung von rund dreißig Hegelianern und sich mehr und mehr als antihegelianisch verstehenden Diskussionspartnern der Hegelschule in den Jahren 1838–1850⁹ an. Obwohl nur als – Münsteraner – Dissertation veröffentlicht, verdient das bestfundierte wissenschaftliche Opus (Anmerkungen und Quellen nebst Sekundärliteratur: 220–300) auch nach einem guten Jahrzehnt noch eine Druckausgabe und weite Verbreitung sowie engagiertes Studium, vor allem, wenn auch nicht nur, von seiten der Theologen. Sie werden ihnen unbekannte und höchst interessante Autoren finden... Zitieren wir nur: „Die Entscheidung der Schüler für oder gegen das System ist identisch mit ihrer Entscheidung gegen oder für den Säkularismus.“ „Das Phänomen des Säkularismus“, an dem sich die Hegelschule spaltet, „entspringt, nicht primär der Schulsituation der Hegelianer, sondern hat seine Wurzeln in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts“ (220, 222).

⁷ Was soll ein Satz wie: „Hegels Spekulation erfährt ihre Größe aus dem ontischen Status des Philosophen, der eins ist mit dem verkärten Jesus als der Wirklichkeit schlechthin“? Oder die Wortwendung (Wörterwendung) von Nicht-Denken S. 44 oben: „Das ‚System‘ unterwirft die Seinsordnung mittels der im Begriff vollzogenen Identifikation Gottes mit dem Logos, dem verkärten *Jesus*, dem Absoluten, dem Geist, der Liebe, dem Sein“ usw. usw. – Ich votiere für die Kritik P. Cornehs an G. („Die Zukunft der Versöhnung“) [1971] 214 ff., 167^o; vgl. ThPh 49 [1974] 84–91).

⁸ *J. Ritter*, Hegel et la Révolution Française (1970) 89–142; vgl. ZKTh 46 (1971) 141.

⁹ *Untersuchungen zur Religionsphilosophie Hegels in der Hegelschule 1830–1850*. 8^o (301 S.). – Referenten waren H. Lübke und J. Ritter.

Auch die 1965 als Ms. gedruckte Bonner Dissertation von *Joachim Mehlhausen*¹⁰ über die spekulative Theologie *Bruno Bauers* aus seinen noch „orthodox“-rechtshegelianischen Jahren 1834–1839 wiegt – wie jene von Sass – leicht das eine und andere Buch auf. Wenn nach Stuke (127⁹) die Bauer-Forschung trotz vieler Abhandlungen „immer noch in den allerersten Anfängen“ steckt, so hat für den angegebenen kurzen Zeitraum M. diesem Defekt doch wohl abgeholfen. M. gibt einleitend einen Überblick über die Bio- und Bibliographie Bauers (68–91) und skizziert für die Zeit bis 1835 die spekulative Theologie anderer Hegelianer in Dogmatik (I. Rust*, Ph. Marheineke, K. Rosenkranz; 102–117) und Exegese (W. Vatke, L. Usteri*, C.St. Matthies*, J.G. Billroth*, Strauß; 118–152, dadurch zu einem guten Teil* H.-M. Sass ergänzend. Der klar aufgebaute Hauptteil referiert über Bauers Selbstabgrenzung gegen die zeitgenössische nichtspekulative Theologie des Rationalismus, des Supranaturalismus und der Mischform Neologie (153–185), und besonders gegen Strauss (186–200). M. legt dann gemäß der Problemstellung (201–217) „das orthodoxe System“ Bauers dar; und zwar erstens die Idee der Offenbarung auf dem breit ausgeführten Hintergrund des sie rechtfertigenden allgemeinen Religionsbegriffs (218–277), zweitens Bauers spekulative Hermeneutik (278–314). Den Beschluß macht der anhand von drei Schriften der Jahre 1839–1840 verfolgte Übergang zur Hegelkritik (315–347). Literaturverzeichnis und Anmerkungen nebst 17 (zumeist Text-) Beilagen: 7–60 bzw. 353–443! – Die Leitfrage erinnert uns an Strauss (s. unten Rambaldi): sie ist „die einer jeden Hegelinterpretation entgegenstehende Ambivalenz der ‚Rechtfertigung der positiven Religion im Begriff‘“ (67). Wie Bauer vorgeht, weist M. trefflich auf an seiner Bearbeitung der 2. Aufl. von Hegels religionsphilosophischen Vorlesungen, die Bauer 1839/40 rasch¹¹ – neben anderer Arbeit – durchführte. In die Bestimmung des Religionsbegriffs führt Bauer, abweichend von Hegel, als zweites Moment die Anschauung ein, so daß die dadurch sozusagen innerreligiös aufgewertete Vorstellung auf die dritte Stelle vorrückt und innerhalb der Trias kein Platz für das Denken übrigbleibt. Bauer greift damit in etwa auf das Schema der „Phänomenologie“ (das von der Linken bevorzugte Werk Hegels!) zurück. Und er betont erneut den Unterschied zwischen der religiösen Vorstellung und dem hinzukommenden denkenden Begreifen der Religion: „Die spekulative Interpretation der religiösen ‚Vorstellung‘ spielt demnach in Bruno Bauers System eine ausschlaggebende Rolle“ (241). Dabei wird die „Anschauung“ den außerbiblischen Religionsformen zugeordnet, die „Vorstellung“ der biblischen Religion vorbehalten. Die von M. dargelegten Konsequenzen dieser Umdeutung Hegels fassen sich in „ein zwischen dem endlichen und dem unendlichen Geist bestehendes Bezugsverhältnis“ zusammen, „das einerseits notwendig allein vom unendlichen Geist gesetzt wäre (denn der endliche Geist ist in die ‚Anschauung‘ ‚verschwebt‘ und zur Untätigkeit verurteilt), das aber zum anderen ebenso notwendig als freie ‚Production‘ des endlichen Geistes bezeichnet werden könnte. Auf der transzendentalen Dialektik dieser Deduktion beruht der apriorisch entwickelte spekulative Offenbarungsbe-

¹⁰ *Dialektik, Selbstbewußtsein und Offenbarung*. Die Grundlagen der spekulativen Orthodoxie Bruno Bauers in ihrem Zusammenhang mit der Geschichte der theologischen Hegelschule dargestellt. 8^o (444 S.). – Von M. auch: *Die religionsphilos. Begründung der spekulativen Theologie Bruno Bauers*: Zeitschrift f. KirchGesch 78 (1967) 102–129; *Bruno Bauer 1809–1882*, in: *Bonner Gelehrte. Evang. Theologie* (Bonn 1968) 42–66; *Der Umschlag in der theol. Hegel-Rezeption* – dargestellt an Bruno Bauer, in: *Kirche u. Theol. im 19. Jahrhundert*, hrsg. v. G. Schwaiger (Göttingen 1975) 175–197.

¹¹ Die Schnelligkeit des schreibenden Schaffens auch bei Strauss, Feuerbach, Ruge, Marx usw. vermerkt Rambaldi (s. unten S. 571 f.) 231 f.

griff Bruno Bauers... Auf ihr beruht auch... Bruno Bauers spätere negative Hegelinterpretation und seine atheistische Religionskritik“ (249 f.; vgl. 237–250)¹². Nochmals: „Die in der religiösen ‚Vorstellung‘ erkannte Synthese zwischen endlichem und unendlichem Geist kulminierte in dem Satz, daß der endliche Geist zwar die ‚Inhalte‘ der jeweils gegebenen religiösen ‚Vorstellungen‘ frei produzierte, dabei aber von der göttlichen Setzung des ‚Anschauungs-Materials‘ abhängig blieb“ (270). Daß aber die eine Seite in der Tat nur die andere sei, soll das wirkliche Denken in der Idee der Offenbarung zeigen. Bauers subjektivistische Argumentation lenke nur wiederum auf das endliche Selbstbewußtsein zurück, darauf sei seine Aufmerksamkeit von Anfang an konzentriert gewesen (vgl. 268–277). Der Bruch in Bauers Denkentwicklung wird methodisch-exegetisch markiert in der „Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes“ von 1840 durch „das offenkundige Zurücktreten der spekulativen Interpretationsmethode... zugunsten eines nach der historischen Faktizität fragenden hermeneutischen Programms“ (82; 329–345). Am exegetischen Sachverhalt (?) von AT und NT sei die Spekulation gescheitert (348).

Horst Stuke setzt in der ausführlich eingeleiteten (29–82) und kurz zusammengefaßten (247–255) Studie „*Philosophie der Tat*“¹³ die Linie Gebhardts in drei sehr kenntnisreichen und wohl ausgewogenen Monographien über A. Cieszkowski (83–122), B. Bauer (123–187) und M. Heß (189–244) fort. Die summarischen Charakteristiken orten die Begründung der Philosophie der Tat beim jeweiligen Autor im absoluten Spiritualismus, bzw. im philosophisch-politischen Radikalismus und im Sozialismus. Die Bedeutung der Arbeit liegt in der Darstellung, wie Marxsche Intentionen und Motive vor Marx in dem kurzen, durch die Programmatik radikaler Emanzipation geprägten Zeitraum von 1837–1845 in einer grundverschiedenen und gegensätzlichen Weise ausgestaltet wurden, von der Marx abhängig ist, ohne daß die junghegelianischen und frühsozialistischen Entwürfe nur Vorstufen zu Marx wären. Was sie bedingt, ist das schon bei Hegel maßgeblich aufbrechende „epochale Bewußtsein der universalen Krise der ‚christlich-germanischen Welt‘“ (38). Zu überwinden sei die Krise durch die Wiederherstellung der Totalität des Menschseins, die Deckung von Idee und Wirklichkeit. Das wird durch die Dialektik möglich gemacht, die ihren geschichtsphilosophischen Gang geht. Eschatologie waltet: Das Noch-nicht ist im Schon prinzipiell beschlossen. Alt- und Junghegelianer, die nicht schlechthin gleichzusetzen sind mit rechts und links, haben Hegels Lobpreis der Theorie kritisiert, indem sie – wie auch Nicht-Hegelianer unter dem Einfluß Fichtes und Schellings – für die „Einführung der Philosophie ins Leben“, für „die Praxis der Idee“ eintraten. August Cieszkowski, gläubiger Katholik und „organisch-evolutionärer Konservativer“ (87), wurde zu Unrecht den Linkshegelianern zugezählt, als ob diese Einfallsreichtum und kreativen Mut gepachtet hätten. Er konstruiert kraft Hegel plus polnischem Messianismus über dem naturverhafteten Altertum und dem radikal antithetischen, geistig-allgemeinen, mittelalterlichen Christentum die spekulative Synthese der Zukunft. Meilensteine des Neuen sind die Reformation,

¹² Der Nachdruck zweier ursprünglich anonymer Bauer-Pamphlete, geschrieben nach seiner „Bekehrung“ zum Atheismus, sei angezeigt: Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen [1841]: (Aalen 1969) 168 S. Scientia; Hegels Lehre von der Religion und Kunst... [1842]: VI u. 227 S. (ebd. 1967) (s. ZKTh 93 [1971] 470, bzw. ThPh 43 [1968] 460 f.).

¹³ Untertitel: Studien zur „Verwirklichung der Philosophie“ bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten (Industrielle Welt, 3). 8° (Stuttgart 1963) 258 S. Klett.

die modernen Naturwissenschaften und die französische Revolution. Aber das eigentliche Prinzip des dritten Weltalters, der das Christentum ‚aufhebenden‘ Menschheitsvollendung, ist der Wille und seine schöpferische Tat: über dem An-Sich und dem Für-Sich – neu: – das „Aus-Sich“. „Civitas Dei terrena“, das „Gelobte Land auf Erden“, die „politische Kirche der Menschheit“ (108 f.): welch aktuelle Parolen! Hegel wird konsequent die bloße Rückwärtsgewandtheit und die bloße Kontemplation vorgeworfen. C. dagegen: Antizipation der Zukunft und Praxis. Dialektik und Utopie freien einander. – Bauer kommt hier natürlich nur als der spätere „extremste Vertreter“ des Linkshegelianismus (127; G. Lukás) in Betracht, der 1841–1843 seinen philosophisch-politischen Radikalismus entwickelt. St. verteidigt Bauers „Philosophie des Selbstbewußtseins“ gegen die Verdammung durch Marx und die diesem folgenden Kritiker. Gegen Hegels absoluten Idealismus plädiert Bauer für das menschliche Selbstbewußtsein als die „wahrhafte causa sui“ (135), als schöpferische Macht der fortdauernden Umwälzung der Wirklichkeit, wobei die völlige Vernichtung des Alten das Neue, die Antithese, den Anti-Charakter verlieren läßt: Dialektik als revolutionäre Antithetik. Auch hier, aktuell: die dynamische Festschreibung des dialektischen Negationsmoments (vgl. heute die „Frankfurter“). Die Sinnspitze des Christentums, der „Revolution des [bloßen] Glaubens“, erscheint bei B., viel negativer als bei Cieszkowski, als „chimärisch“-transzendierend, „tiefste Entfremdung“ in Unmenschlichkeit (144–150, auch 150–159, 176⁸⁵). B. propagiert dagegen die Tat als „Terrorismus der wahren Theorie“: nicht vagabundierenden Nihilismus, sondern die glückhafte Verwirklichung der Wesenskräfte des Menschen, also durchaus (wenigstens vor 1843) wirkliche Veränderung der Welt, und zwar durch das radikale Bürgertum (159, 163, 171, 173) ... Zur komplizierten Unterscheidung zwischen dem voluntaristischen Aktivismus des Revolutionärs und dem Determinismus des Geschichtsphilosophen: 174–178. – Der jüdische Frühsozialist *Moses Heß* bringt messianisch-chiliasmatischen Geschichtsglauben in sein entsprechend ekstatisches Denken ein. Für ihn (der 1862 auch einen Grundstein des Zionismus legt) ist die sozialistische Gesellschaftsordnung das Ziel der Geschichte, das Reich Gottes auf Erden. Der Weg: Überwindung des Weltzerwürfnisses durch Weltversöhnung, in der bekannten Epochentritität, deren menschliche Prototypen für Heß Adam, Christus und Spinoza sind. Noch ein Tag wie deutsche Reformation und französische Revolution, „und vollendet ist der Sieg Christi in der Weltgeschichte“ (296)! Der englische Kapitalismus ist die Umbruchschwelle: zur Erneuerung des brüderlichen Urkommunismus im neuen Jerusalem. Immerhin wird dort nicht Anarchie, sondern Staatsmacht, als „Nerv der gesellschaftlichen Ordnung“ und gar „Volkserziehungsanstalt“, herrschen (213 f.). Ist Heß realistischer als die *Theorie* des Marxismus? Die gedanklichen Mittel der Heßschen Geschichtskonstruktion variieren vielfältig: vom Talmud über Spinoza und Rousseau zu Schelling und Hegel; zu christlichen Schwärmern gesellen sich die französischen „Sozialutopisten“, zumal St.-Simon. Die Ethik überwiegt zwar die Dialektik, aber ein Zwiespalt bleibt. Das gilt auch für den späteren „Wahren Sozialismus“. Dieser wird feuerbachisch-atheistisch. An die Stelle Gottes tritt die Gesellschaft. Heß steht nun ganz auf der Seite des Linkshegelianismus – und überwindet ihn bereits in Marx' Sinn. Seine Hegelkritik entspricht in etwa derjenigen Cieszkowskis. Über die drei Fassungen von Heß' „Philosophie der Tat“ (Stukes Buchtitel!) von 1841–1845: 221–244. – Zur vorzüglichen wissenschaftlichen Fundierung dieses Buches vgl., außer dem Quellen- und Literaturverzeichnis (9–28), z. B. die „bibliographie raisonnée“ zu Bauer (127–130: Anm. 9 u. 10) oder zu Heß (191 f.: Anm.1.).

Bescheiden stellt sich an die Seite von Stukes Buch eine kleine Sammlung von Texten der Junghegelianer D.F. Strauss, B. Bauer und A. Ruge, die *H. Steussloff* in

Ostberlin mit knappen Einleitungen herausgegeben hat¹⁴. Die Auswahl bevorzugt „scharfe“ religionskritische und antichristliche Stücke. Das mag sie halten, wie sie will. Aber mehr als pedantisch merkt St. z.B. 29²⁴ zu einer Strauss-Stelle, an der davon gar nicht die Rede ist, an: daß „die Christusmythe in der Hauptsache dem überragenden Eindruck der Persönlichkeit Jesu entsprungen sei“, das sei eine idealistische und unwissenschaftliche Hypothese. Nicht einmal das also! Andererseits bescheinigt St. dem Urchristentum „einen tiefen humanistischen Kern“, „den die Tradition bis zum heutigen Tag nicht verschütten konnte“ (54). Man freut sich, bei Bauer von 1841 (60) auf die Quelle (?) der bekannten Marx-Stelle von der mit den Blumen der Religion umwundenen Kette zu stoßen. Insgesamt doch lesenswerte Zeugnisse „für die eine Arbeit der Freiheit“ (96; A. Ruge) ...

Wieder eine andere Repräsentantenwahl trifft *Enrico Rambaldi*¹⁵ für seine Darstellung der „*Ursprünge der Hegelschen Linken*“. Sie widmet sich in relativer Ausführlichkeit Heine (15-60), Feuerbach (178-216) – über den R. ein eigenes Buch schrieb¹⁶ – und Bauer, von seinem Auftreten als Strauss-Gegner bis zu seiner Bekehrung zum Atheismus (264-292), vor allem aber Strauss und dessen im „Leben Jesu“ zentrierter Entwicklungsgeschichte (61-177 und 217-263). Es folgen im Anhang (293-397) 18 Exkurse, die auf jeweils wenigen Seiten eine wahre Fundgrube sind, für zeitgenössische alte Zeitschriftenaufsätze wie für neuere Buchveröffentlichungen über einschlägige Einzelfragen, besonders für „und-Themen“ wie: Ruge und Heine, Börne und Heine, Heine und der Sozialismus, Marx und Heine, usw. R.s Formalobjekt, die Entstehung des Linkshegelianismus, hält sich als Leitidee durch. Die Einleitung (1-14) handelt von Hegels Kultur- oder besser Universitätspolitik. Bei *Heine* interessiert die Hegelkritik und die viele linkshegelianische Themen vorwegnehmende Schrift von 1834 über Religion und Philosophie in Deutschland (25 ff., 50 ff.). Ähnlich liegt bei Feuerbach der Akzent auf der schließlichen Absetzbewegung von der Hegelschen Spekulation; er wird nach Strauß zur Gallionsfigur der Junghegelianer (207-216). Und Bauer entpuppt sich in Bonn als streitbarer Kämpfer der Linken; sein Gegner ist die lutherische Orthodoxie Hengstenbergs (278-285)¹⁷. Kommen wir zu Strauss! Für ihn, einen der *giovani geni dell'hegelismo tubinghese*“ (61-82 [nicht: -115]), gehöre Hegel zum Bildungsambiente, meint – wohl übertreibend – unser Verf. Die „Genien“, Strauss und einige Konpromotionalen – besonders C. Märklin –, lesen zwar in den zwei letzten Tübinger Jahren 1828-1830 zweimal wöchentlich die „Phänomenologie“, ohne damit zu Ende zu kommen (76²⁸; 77, 140), und die Vorliebe für dieses Werk dauerte weiter (248 f.); aber im allgemeinen ist Hegel um diese Zeit in Tübingen fast unbekannt (*nemo propheta in patria*: 71; 73, 100 ff.⁷⁸,

¹⁴ *Die Junghegelianer* (David Friedrich Strauss, Bruno Bauer, Arnold Ruge). Ausgewählte Texte (Philos. Erbe, 5). Kl. 8^o (Berlin 1963) 110 S., Dt. Verlag der Wissenschaften. – Mit dem Latein hat's der Hrsg. gar nicht (25⁸⁰): „credo ut intelligentiam – ich glaube in der Weise der Vernunft“.

¹⁵ *Le origini della sinistra hegeliana*. H. Heine, D. F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer (Pubblicazioni della Fac. di Lettere e Filos. dell'Univ. di Milano, 39 = Sezione a cura dell'Istituto di Storia della Filos., 8). Gr. 8^o (Firenze 1966) XV u. 407 S., La Nuova Italia. – Die im allgemeinen sehr genaue Arbeit verdient einigen Corrigenden-Schliff: 3³ u. ö.: C. L. Michelet; 3⁸: I. H. Fichte; 6¹⁴: Kotzebue; 41⁷⁵: „Luther als Schiedsrichter...“ und damit der „Feuer-bach“-Topos stammt wahrscheinlich von Feuerbach selber (lt. H.-M. Sass, Feuerbach statt Marx, in: Internat. Review of Social History 12 [1967], I, 108-119); 59,7: Vorwärts; 84⁴⁵,20: Heinrich Leo's: 103⁸¹,5: theologisches; 108⁹⁵,1: Frommann; 109⁹⁷,5: Eschenmayer; 144⁵⁸,1: ἀνθρώπου; 150⁸⁸,11: Vischer.

¹⁶ La critica antispeculativa di L. Feuerbach (Firenze 1966).

¹⁷ Bauer gegen Strauss: schon 139⁴³, 146, 217 f.¹.

109⁹⁶), und Schleiermachers Einfluß scheint größer gewesen zu sein, obwohl R. ihn auf den literarischen Stil begrenzen möchte (75 f.²⁷, 79 f.¹¹⁸). Zunächst beifolgt sich Strauss, als Vikar und Tübinger Repetitor und darüber hinaus bis 1838, und zwar bona fide, mit der doppelten Wahrheit von Religion bzw. Philosophie. Abgesehen von der in einer Rosenkranz-Rezension sich äußernden Allergie gegen dessen theologische Spekulation (110 ff.), sind es die von der Aufklärung überkommene, von Strauss mythologisch modifizierte historisch-kritische Bibel-exegese und die ihm die akademische Laufbahn versperrende Reaktion der Umwelt auf sein „Leben Jesu“ (1835/36), die ihn zur eindeutigen linkshegelianischen Stellungnahme der Streitschriften von 1837/38 und der Dogmatik von 1840/41 bringen; hier liege die „particolare interpretazione ‚tubinghese‘ di Hegel“ vor (110): jedenfalls eine langwierige Entwicklungsgeschichte (82–120, 151, 162...). R. hebt die hegelschen Momente im „Leben Jesu“ hervor, aber auch, besonders in den „Streitschriften“, den Unterschied von Hegel, zumal vom jungen Hegel, und vom Rechtshegelianismus, nämlich die „particolare angulatura storica empirica“ (146) der mythologischen Reduktion der Hegelschen Universalität auf eine bloß partikuläre Bedeutung Jesu. Strauss entwickelt seine Weise, zwischen theologisch-religiöser Vorstellung und philosophischem Begriff zu unterscheiden: zwischen „reiner Geschichte“ und „reflektierter Geschichte“ (164). Das empirisch-kritische Moment fehlt Hegel; ein Grund für seinen Konservatismus. Daß Christus bislang das größte religiöse Genie war, ist historisch, nicht philosophisch zu beweisen. Die 3. Streitschrift wird zum „manifesto della sinistra hegeliana“ (252). Und Strauss' Dogmatik hebt das kirchliche Dogma auf. „Riformare Hegel alla luce di Hegel“ (240) ist das allgemeine Programm. Deshalb auch der Übergang von der Verteidigung gegen die Vorwürfe des Pantheismus und der Leugnung der Unsterblichkeit der Seele zur Annahme dieser Positionen¹⁸. Weiteres über den 1808 Geborenen?: „Strauss dal 1840–1841 sparirà praticamente dalla scena“ (223)! – In somma: R.s Buch ist ein stupend kenntnisreiches Standardwerk, nicht nur für Interessenten für das, jedenfalls in seiner ersten Hälfte, hochinteressante 19. Jahrhundert.

Als Einzelkämpfer aus der Kohorte der Linkshegelianer wenden wir uns *Ludwig Feuerbach* zu, der zu Marx und dem Marxismus überleitet. Einige „Kleine Schriften“¹⁹ von ihm hat Karl Löwith²⁰ herausgegeben. Sie skandieren, sechs an Zahl, F.s Einsatz für und gegen die Philosophie Hegels: vom Brief an Hegel (1828; 7–13), in dem das Für bereits von gelindem Gegen durchzogen ist, und der „Kritik des ‚Antihegel‘“ gegen K. F. Bachmann (1835; 14–77) über F.s eigene, die Bachmannschen Einwände „in allen entscheidenden Punkten“ (241) übernehmende Schrift „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“ (1839; 78–123) zu „Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie“ (1842; 124–144), „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ (1843; 145–219) und „Notwendigkeit einer Veränderung“ (1842/43; 220–235), welcher letzterer Text hier erstmalig nach dem handschriftlichen Original ediert wurde. Löwiths Nachwort: 237–255. Eine nützliche, handliche Sammlung zu Geschichte und Nachgeschichte des Hegelianismus; und preiswert dazu.

¹⁸ Vgl. zum Obigen: 143–147, 221, 234, 241–244, 247–262.

¹⁹ (Theorie 1). Kl. 8^o (Frankfurt 1966) 256 S., Suhrkamp.

²⁰ Da der 1973 verstorbene Löwith in der Geschichtsschreibung des Hegelianismus einen markanten Platz einnimmt – besonders durch „Von Hegel zu Nietzsche“ (1969; s. auch oben S. 565, mag dieser Hinweis auf eine jüngst erschienene Würdigung angebracht sein: *Alberto Caracciolo, Karl Löwith* (Profili e Ricordi, 3) (Napoli 1974) 163 S. Soc. Naz. di Science, Lettere e Arti (erhältlich bei: Giannini Editore, Via Cisterna dell'Olio 6/b, Napoli). Darin über Hegel passim, bes. 82–90. Vgl. auch: *H.-M. Sass, Urbanität und Skepsis: Karl Löwiths kritische Theorie*, in *PhRdsch* 21 (1975) 1–23.

Einen ausführlichen lebens- und denkgeschichtlichen Kommentar zum jungen, prohegelschen Feuerbach, genau bis zum Jahre 1837, bietet *Claudio Cesa*²¹. Er will das Werk von S. Rawidowicz²² ergänzen, das in den frühen Schriften zu wenig das gegenüber Hegel Originäre beachte und gerade hierfür nicht genug textnahe sei (9 f.). C., der auch eine Reihe von Artikeln zur Hegelschule veröffentlicht und „Die Hegelsche Linke“ (s. oben S. 565) ins Italienische übersetzt hat, registriert minutiös alle Notizen Feuerbachs und seiner Biographen, berichtet über den zwischen Paulus und Daub stehenden Heidelberger Theologiestudenten und dessen Berliner Jahre (17–73), um dann seine Schriften der Erlanger Zeit von 1826–1832 (74–187) sowie die philosophiegeschichtlichen und kritischen Arbeiten der Jahre 1833–37 (188–289) zu analysieren. Sagen wir nur, daß C.s Detailstudien, die jeden systematischen Gesamtentwurf vermeiden, eine unentbehrliche Hilfe zu genauer Feuerbachkenntnis darstellen und erst zuallerletzt, und zwar nur für den noch weit stärker eingegrenzten vor-Erlanger Zeitraum, durch eine neue Untersuchung²³ ersetzt werden können.

Von zwei höchst umfänglichen Bänden „*Marx e la dialettica hegeliana*“ hat *Mario Rossi* den ersten, 1960 erschienenen, dem Thema „Hegel und der Staat“ gewidmet; darüber wurde in einer früheren Literaturübersicht ausführlich berichtet²⁴. Der 2. Band „*La genesi del materialismo storico*“²⁵ handelt in Buch I (11–171) von der alten deutschen Hegelschule: ihren Ursprüngen noch zu Hegels Lebzeiten, ihrer durch theologische Kontroversen gekennzeichneten zweiten Periode von 1831–1839 und ihrer dritten Periode von 1840–1844 mit den besonders markanten politisch radikalen und atheistischen Tendenzen. Aus Buch II „Der junge Marx“ interessieren hier vor allem die Abschnitte über die hegelfreundliche Zeit von Marx und Engels (175–293) und über Marx' Kritik des Hegelschen Staatsrechts (295–423); die weiteren Abschnitte sind betitelt „Die kommunistische Bekehrung“ und „Der neue ‚positive Humanismus‘“. Buch III (625–1007) stellt die materialistische Geschichtsauffassung dar anhand der bis 1847 datierenden Schriften „Deutsche Ideologie“, Thesen zu Feuerbach, „Das Elend der Philosophie“, „Kommunistisches Manifest“. – Von R. wurde eine umfassende *Geschichte des Hegelianismus* erwartet; er hat dafür schon 1953 (21959) in der „Einführung in die Geschichte der Hegeldeutung“²⁶ eine Vorübung veröffentlicht, und in der „Enciclopedia filosofica“²⁷ gibt er einen gedrängten Gesamtüberblick. Aber das säkulare Werk liegt auch hier nicht vor, obwohl die gut 160 Seiten eine der ganz wenigen Darstellungen der hauptsächlichen Entwicklung in Deutschland von 1816–1844 insgesamt sind, und zwar m. W. die stattlichste neuere, d. h. nach Erdmann. Daß R., lange Zeit akademischer Cheftheoretiker des italienischen Kommunismus, den breitesten Raum dem in den späteren Jahren bei Bauer, Feuerbach und Ruge aufkommenden Atheismus und Radikalismus widmet, macht die Ausrichtung seines Werkes auf Marx verständlich. Aus der frühen Hegelperiode

²¹ *Il giovane Feuerbach* (Bibl. di cultura moderna, 576). 8° (Bari 1963) 303 S. Laterza. – Von C. auch: *Studi sulla sinistra hegeliana* (Urbino 1972; 368 S.); und: *Hegel e la rivoluzione francese*, in: *Riv. crit. di storia della filoa.* 2 (1973) 175–194.

²² Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal, 1931 (2. Aufl. 1964!).

²³ *Uwe Schott*, Die Jugendentwicklung Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel 1825 (Göttingen–Zürich 1975) 255 S. Vandenhoeck & Ruprecht.

²⁴ Schol 37 (1962) 104 f., 107–110 und 560–565. Über die um 162 Seiten zur Geschichtsphilosophie und Ästhetik Hegels erweiterte Neuaufl. dieses Bandes unter dem Titel „*Da Hegel a Marx*“: *ThPh* 46 (1971) 138 f.

²⁵ (Nuova bibl. di cultura, 49). 8° (Roma 1963) 1043 S. Editori Riuniti.

²⁶ XXVI u. 238 S.: s. Schol 38 (1963) 72.

²⁷ ²III (1967), Sp. 505–518.

von Marx und Engels werden nach den Arbeiten zu Marx' Dissertation (202–236) sehr ausführlich dessen Artikel in der „Rheinischen Zeitung“ referiert (236–293). Über Marx' „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“²⁸ von 1844 liefert R. eine ganze 130seitige Monographie, die auch auf die Voraussetzungen und die neue kritische Methode dieser Schrift eingeht.

In derselben Themen-Ellipse' „Hegel und die marxistische Staatslehre“ liegt – schon die Umstellung der Bezugspunkte gegenüber Rossis Werk zeigt es an – für Jakob Barion²⁹ der Nachdruck auf Hegel. Nach einem Überblick über die Entwicklung der Staatslehre beim vor-Jenaer und Jenaer Hegel (18–51) stellt B. nach Enzyklopädie und Rechtsphilosophie Hegels Auffassung vom Staat als der Wirklichkeit der sittlichen Idee dar (57–77). Fazit: Hegel kann „nicht mit Recht als Philosoph der Restauration und Reaktion bezeichnet werden. Gewiß, Hegel ist kein Revolutionär“; er „will nicht die Vergangenheit als Ganzes vernichten. Sie ist ihm nicht schlechthin verwerflich, er sieht vielmehr auch das Wertvolle und Dauernde in ihr und will es für die Gegenwart ‚aufheben‘“ (9). Auch der 2. Teil des Buchs „Marxismus und Staat“ verfolgt in geraffter Übersicht und in Einzelanalyse, inwieweit in Gefolgschaft und Kritik der junge Marx, in etwa auch Engels, auch in ihren späteren Ansichten über Gesellschaft und Staat von Hegel mitbestimmt sind (78–110, passim auch 110–141). Der Rest ist Lenin und Stalin. Besonders dankenswert ist, wie B. sich in den Anmerkungen (179–235!) einläßt auf die Literatur und im Nachwort auch Stellung nimmt zu seinen eigenen Kritikern. Die Aktualität des Themas und seiner Behandlung ist keine Frage. Daß B.s Buch, Hegel betreffend, durch die von K.-H. Ilting³⁰ überaus detailliert edierten und kommentierten Dokumente zur Rechtsphilosophie von Grund auf zu korrigieren wäre, ist nicht des Rez. Eindruck.

Lucio Coletti hat in das Buch „Il marxismo e Hegel“³¹ den 1. Teil (3–170), der ihm den Namen gab, unverändert übernommen aus einer italienischen Ausgabe von Lenins „Philosophischen Heften“, für die er die Einleitung bildete; darüber wurde früher schon berichtet³². Zufrieden ist C. mit dieser Jugendarbeit von 1958 allerdings nicht mehr, schon gar nicht mit dem Kap. „Hegel und Lenin“ (laut S. VII). Man solle sich mehr an das Dutzend neuer Aufsätze im größeren 2. Teil dieses Buches halten (173–434). In einigen Stücken schlägt der Grundtenor schon im Titel durch; sie beziehen Hegel z. B. auf die „Dialektik der Materie“ oder auf die „Widerspiegelungstheorie“. Andere verbinden mit Hegel den Skeptizismus oder Spinoza oder Jacobi. „Da Bergson a Lukács“ (317–356) gibt einen tour d'horizon unterm Leitmotiv ‚Intellektualismus und dessen Kritik‘, bei dem neben Hegel Engels, Lenin, Marcuse und viele andere auftreten. Die beiden letzten Abhandlungen – und auf sie legt C. am meisten Wert – gehen der philosophischen Herkunft des Begriffs der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse bei Kant und Hegel nach (357–402) sowie der Idee der bürgerlich-christlichen Gesellschaft und damit der Universalität des Menschen (403–434). Sehr schön meint C., der Marxist

²⁸ Davon gibt es übrigen eine preiswerte neue Reclam-Ausgabe: Kl. 8° (Stuttgart 1973) 240 S. Nachwort von Th. Stammen: 189–240.

²⁹ Gr. 8° (Bonn 1970) IX u. 252 S. 2., verb. u. erw. Aufl. Bouvier. Die 1. Aufl. von 1963 wurde ergänzt durch das Nachwort (236–247) und die Register (248–252).

³⁰ Vgl. zu Beginn des letzten Berichtsteils; sowie ZKTh 96 (1974) 441 ff. u. 97 (1975) 303–306.

³¹ (Bibl. di cultura moderna, 665). 8° (Bari 1969) VII u. 442 S., Laterza. – Da Lenins Lesefrüchte tatsächlich in der Hauptsache „Hefte zu Hegels Dialektik“ sind, sei auf eine neue ebenso handliche wie preisgünstige Ausgabe ders. unter diesem Titel verwiesen: (München 1969) 255 S. Bernhard u. Rogner. Einleitung von Th. Meyer: 9–71.

³² Schol 38 (1963) 75 f.

müsse zustimmen: „Das Christentum ist das Prinzip der subjektiven Freiheit“ – aber: „(oder, besser gesagt, die – wennzwar entfremdete – Weise, in der dieses Prinzip zuerst ans Licht kam)“ (413). Dem Rez. will scheinen: wovon immer die Rede geht, sie orientiert sich an Marx, dann auch an Feuerbach, Engels, (zumeist kritisch:) Lukács usw. Der Buchtitel hat recht: „*Il marxismo e Hegel*“.

Gemäß dem Trend, immer mehr über immer weniger zu wissen, hat in *Günther Hillmann*³³ auch *der junge Marx und sein Verhältnis zu Hegel* für die wenigen frühesten Jahre bis zum Abschluß der Dissertation – 1835–1841 – einen sachkundigen Analysator gefunden. Zwar ist die Berichterstattung über die bisherige einschlägige Literatur allzu knapp; und wenn H. bemerkt, die italienische Diskussion nach 1945 sei „von deutscher Seite bisher kaum beachtet worden“ (15), so bestätigt er dies selbst durch Anm. 20 (407) hierzu, die nur eben B. Croce, A. Banfi, M. Rossi und U. Spirito nennt, ohne daß sie, Croces Hegelbuch von 1900 ausgenommen, auch nur in der Bibliographie aufschienen. Dann werden aber wahrhaft in extenso aus der vorhegelianischen Zeit 1835–1837 der Abituraufatz fürs Deutsche und die romantischen Dichtungen (31–72) sowie die Äußerungen, die Marx' Übergang zu Hegel dokumentieren (73–102), ausgebreitet. Der den Rest des Buches füllende Hauptteil „Marx als Junghegelianer (1839–1841)“ kreist um die Dissertation, um die noch durchweg theoretisch gestimmten Vorarbeiten zur Geschichte der stoischen, skeptischen und epikureischen Philosophie (105–206) und um die Dissertation über Demokrit und Epikur selber, die am antik exemplifizierten Theorie-Praxis-Umschlag die auflösende Überwindung des – Hegelschen – philosophischen Systems durchexerziert (207–308). Die „Zusammenfassenden Darstellungen“ (309–392) beziehen die Marxschen Positionen auf das zeitgenössische Denken. Und hier, aber auch sonst, ist nun H.s Arbeit reich an Vergleichen mit älteren und neueren Hegelinterpretationen, z. B. von B. Bloch oder G. Lukács, und nicht ohne kritische Reflexion auf sie. Zu den Ergebnissen des Buchs (395–405!) gehört, daß von einer Geradlinigkeit der Entwicklung bei Marx nicht die Rede sein kann. Was ihr gemeinsam eigen ist, ist die über die jeweiligen Standpunkte hinaustreibende Wirkkraft, die schließlich denn auch thematisiert wird zu „einer neuen Auffassung vom Wesen der menschlichen Tätigkeit“ (398; A. Cornu). Dabei wehrt H. die Gleichsetzung des Marxschen Praxisdenkens mit dem Vulgärmarxismus sowie seine Petrifizierung zu überzeitlicher Geltung ab.

Ein älterer Vortrag und eine auch nicht ganz neue kleine Studie mögen hier ihren Platz finden. *Robert Heiss'* „*Die Dialektik bei Hegel und Marx*“³⁴ skizziert gemeinverständlich die Entwicklung. Der Vermittlungspunkt: Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Und interessant ist der Bremer Vortrag von 1960 z. B. wegen des überholten Befundes (17), es sei um den Historischen Materialismus stiller geworden zugunsten des Dialektischen . . . – Der Jesuit *Gustav A. Wetter*³⁵ zeigt in einer für die italienische Übersetzung eines marxistischen Lehrbuches geschriebenen Einleitung: zuerst werde beim jungen Marx die Dialektik der Idee zur Dialektik der Natur und die dem Menschen wesenhafte Selbstentäußerung werde überlagert durch eine zeitbedingte, aus dem Privateigentum resultierende Entfremdungsdialektik (13–23); schon beim älteren *Marx* und dann systematisch bei *Engels* (28–38)

³³ *Marx und Hegel*. Von der Spekulation zur Dialektik. Interpretationen der ersten Schriften von Karl Marx im Hinblick auf sein Verhältnis zu Hegel (1835–1841). 8° (Frankfurt 1966) 466 S., Europ. Verlagsanstalt. Von H. herausgegeben drei Rowohlt-Bände: Karl Marx, Texte zu Methode und Praxis (1966/67); hier, I 233, kommt Rossi vor.

³⁴ 8° (Bremen 1961) 23 S., Angelsachsen-Verlag.

³⁵ *Die Umkehrung Hegels*. Grundzüge und Ursprünge der Sowjetphilosophie (Beiträge zur Sowjetologie 1). Kl. 8° (Köln 1963; 21964) 95 S., Verlag Wissenschaft u. Politik.

werde, nun erst recht in *Umkehrung Hegels*, Dialektik zu einem bloßen in der Zeit als „Kampf der Gegensätze“ verlaufenden Entwicklungsprozeß. Die Mini-Entstehungsgeschichte von Histo- und Diamat, die zu Lenin, Stalin und darüber hinaus ausgezogen wird, wird bestätigt durch die anschließende Erörterung von Problemen der Natur- und Geschichtsphilosophie und Erkenntnistheorie. W. kritisiert zu Recht (obwohl „Hegel und wir“ – Ost-Berlin 1970 – S. 76 meint: „ein alter und abgefemter Trick der Marxverfälschung“). – Eine neuere und speziellere Studie zu einem originellen Thema verdanken wir *Wilhelm R. Beyer: Das Sinnbild des Kreises im Denken Hegels und Lenins*³⁶. Bei Hegel geht die Kreisfigur, zu der es das Gegenspiel des Sprunges, des Blitzes, des Rucks nach vorne gibt, als Kreisbewegung über in die – zwar von Hegel selbst nicht so benannte – Spirale, die in die ‚Kehre‘ des Kreises Komparative einbaut. Besonders beliebt sind die Denkfiguren des Kreises und des Kreises von Kreisen, auch der Halbkreis usw. bei den Hegelinterpreten³⁷. Im Umkreis der idealistischen Entfremdungsphilosophie entpuppte sich deren Verwendung als Krebsgang. Anders natürlich die vom Marxismus geübte Pflege des Hegelschen Erbes! Nach einem Plädoyer für ‚Denkmodell‘ anstelle von ‚Denkfigur‘ will B. zeigen, Lenin sei, vom materialistischen Ansatz her, die Öffnung der Kreisfigur zur Spirale unter dem Oberbegriff der Kurve mit erheblich ergiebigeren Folgen gelungen, als dies bei Hegel der Fall war.

Nach den Schriften zum Rechts- und Linkshegelianismus des 19. Jh. und der sich in Marx und dem Marxismus ausziehenden Wirklinie des letzteren seien nun Monographien zu verschiedenen Ländern vorgeführt: größere Überblicke für den slawischen Raum und zumeist für die (allerdings im Zerrspiegel gesehene) BRD sowie für einzelne, nämlich den napolitanischen ‚Althegeianer‘ A. Vera, den englischen ‚Neuhegeianer‘ T. H. Green, den höchst singulären Kierkegaard/Dänemark und den französischen Existentialisten J.-P. Sartre. – Für *„Hegel bei den Slaven“*, hrsg. v. *Dmitrij Tschizewskij*³⁸ (erstmal 1934), wurde für die 2. Auflage vom Hrsg. der Beitrag über die Slowaken neu geschrieben (397–411) und der Beitrag über Bulgarien gekürzt (nach Paul Telcarov: 467–473). Das übrige blieb unverändert. Nur einige wenige Nachträge zu den einzelnen Kapiteln führen über das Jahr 1934 hinaus (475–485). Der Schwerpunkt des Werkes liegt nach wie vor auf dem mehr als die Hälfte ausmachenden Kap. von Tsch. „Hegel in Rußland“ (145–369). Die anderen Hauptstücke handeln von den Polen (W. Kühne: 7–143) und den Tschechen (F. Fajfr: 413–459). Zur „ausgezeichneten Darstellung“ Tsch.s (K. Löwith³⁹) gibt es zwar neuerdings ein sehr kenntnisreiches und vorzüglich belegendes Konkurrenzwerk⁴⁰, das vor allem die bei Tsch. als „marxistischer

³⁶ (Beihefte z. Zeitschrift f. philos. Forschung, 26). Gr. 8° (Meisenheim 1971) IX u. 57 S., Hain. – Vgl.: *J. Gauthier, L'Arc et le Cercle. L'essence du langage chez Hegel et Hölderlin* (Paris 1969, Desclée).

³⁷ Schade, daß hier B. seinen schönen Hinweis in „Hegel-Bilder“ (1967, 289¹⁰²; s. unten Anm. 41), daß J. J. Rühle v. Lilienstern schon 1833 für die *Spirale* plädiert, nicht wiederholt!

³⁸ 2., verbess. Aufl. Gr. 8° (Darmstadt 1961) IV u. 487 S., Wissenschaftl. Buchgesellschaft.

³⁹ Von Hegel zu Nietzsche (Stuttgart 1964) 437⁴²⁰.

⁴⁰ *G. Planty-Bonjour, Hegel et la pensée philosophique en Russie 1830–1917*. Gr. 8° (La Haye 1974) VIII u. 343 S. Nijhoff; vgl. ZKTh 97 (1975), Heft 4. – Ältere Publikationen zum Thema: *B. Jakowenko, Geschichte des Hegelianismus in Rußland*, 2 Bde. (Prag 1938 u. 1940); Bd. 1: XII u. 325 S. für 1835–1860, Bd. 2: ? (das ursprünglich, lt. Bd. 1, S. VII, auf 3 Bde. berechnete Werk blieb unvollendet); *A. Koyré, Hegel en Russie* (Paris 1936). – Unergiebig ist *M. T. Jowitschuk, Die Interpretation der Hegelschen Philosophie in Rußland (bis Lenin): Hegel-Jahrbuch 1970, 99–111*. Zur CSSR: im nächsten Berichtsteil.

Pseudohegelianismus“ auf ganzen 9 S. allzu kurz gekommene Wirkung Hegels auf Plechanow, Lenin usw. sehr ausführlich würdigt. Dennoch ist daneben Tsch., dessen Stärke im farbigen Detail liegt, noch durchaus lesenswert.

Ein Sprung! Ein Opus sui generis sind die „Hegel-Bilder“ des ansonsten um die Hegelforschung, wie später anlässlich des „Hegel-Jahrbuchs“ zu betonen sein wird, sehr verdienten *Wilhelm R. Beyer*⁴¹, erstmals 1964, dann jeweils erweitert 1967 und 1970 erschienen. Mit Er- und Verbitterung geht der Verf. so ziemlich gegen alles an, was vor allem in *Westdeutschland nach 1945* mit Hegel zu tun hatte. Und es geschieht in vielfachem, kenntnisreichem Vergleich mit den 130 Jahre zurückliegenden Kontroversen und Intrigen in der und um die alte Hegelschule, zwischen Hegelungen und Hegelitern und dergl. Wie damals habe man heutzutage nach dem Staat gerufen, wenn nicht geradezu nach dem Polizeiknüppel, so doch nach Druckkostenzuschüssen (wie sie tatsächlich nicht seinem „Hegel-Jahrbuch“, sondern den „Hegel-Studien“ zuteil wurden; 97 ff.). Zwar wird die revolutionäre Deutungsmöglichkeit belobigt, aber im danach benannten Kap. (102-115) wird mehr gegen Nicht- oder Zuwenig-Revolutionäres polemisiert. Und der Rest (115-192) ist: offizieller, restaurativer, faschistischer, evangelischer, katholischer und existentialistischer Hegel. Da kann froh sein, wer nicht als Klerikalfaschist aus den „Hegel-Bildern“ auftaucht! Alldem wird das marxistische Hegelbild gegenübergestellt (193-270). Nicht verschwiegen sei: B. tritt durchaus ein für den Wahrheitswert der Hegelschen Philosophie, allerdings eben für den (Marxsschen) „rationalen Kern“ (221, vgl. 246-260); Hegel sei „zentrale Figur des philosophischen Erbes“ (193 ff.). Es ist auch Information in Fülle hier zu finden: Wer eine Monographie über die verschiedenen Derivate von „Hegel-“ als Gruppenbezeichnung zu schreiben vorhätte, sei an die ersten Abschnitte (15-78) der „Typologie der ‚Hegelei‘“ verwiesen. Und wenn sich B., ja nicht ganz zu Unrecht, über die Unmenge „Hegel-und“-Buchtitel mokiert, so ist die Liste derselben (282 ff.⁵⁰) zugleich nützlich. Und immerhin läßt B. S. 104 durchblicken, daß man in Prag 1966 nur im Rückgriff auf den Hegel von 1817 „die aktuellen Bezüge revolutionären Rechts einigermaßen ungehindert vertreten“ konnte. Schließlich sei zugestimmt: Wer Erlösung bei Hegel „allein mystisch sieht, verkennt Hegel“ (168). – Der Rez. stimmt dem Redaktionskollegium der Ostberliner „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“⁴² zu, das B. 1967, ihm zum 65. Geburtstag gratulierend, „marxistisch-parteilichen Charakter“ bestätigte.

Ein sehr viel enger gefasstes Gebiet bestreicht *Guido Oldrini*⁴³: den *napolitanschen Frühhegelianismus*, exemplifiziert an *Augusto Vera*. Und paradigmatisch ist das Buch überhaupt für die Wirkung der Hegelschen Philosophie zu einer Zeit, als die Hegelschule in Deutschland sich auflöste; diese Wirkung erfaßte das Rußland der 1840er Jahre, sie erfaßte zur gleichen Zeit Süditalien, genauer Neapel. Vera wurde bekannt durch seine mit langen Einleitungen und Kommentaren

⁴¹ *Hegel-Bilder*. Kritik der Hegel-Deutungen. 8° (Berlin 2/1967) 357 S. Akademie-Verlag. Anm.: 279-357. Die 1. Aufl. hatte 283 SS. – Eine kleinere ähnliche Schrift „Tendenzen bundesdeutscher Marx-Beschäftigung“ (Köln 1968). Das Haupt-Buch B.s „Zwischen Phänomenologie und Logik. Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung“ von 1955 erschien 1974 in 2., um einige Abschnitte erweiterter Aufl. (Köln) 347 S., Pahl-Rugenstein; vgl. ZKTh 97 [1975] 328 f. Ferner neu: Das Reinheitspostulat in der Rechtsphilosophie. Gedankenreinheit bei Hegel und Engels (ebd. 1973) 53 S.; vgl. ZKTh ebd. 330.

⁴² 15 (1967) 488.

⁴³ *Gli hegeliani di Napoli*. Augusto Vera e la corrente ortodossa (I fatti e le idee, Saggi e Biografie, 125). 8° (Milano 1964) 301 S., Feltrinelli. – Von O. auch: La prima penetrazione ‚ortodossa‘ dello hegelismo in Francia, in: „Annali“ dell'Istituto G. G. Feltrinelli 6 (1963) 621-646.

versehenen erstmaligen französischen Übersetzungen der Logik, Natur-, Geist- und Religionsphilosophie Hegels, die allesamt – mit eigenen Büchern Veras über Hegel⁴⁴ – 1969 zu erklecklichen Preisen nachgedruckt wurden⁴⁵. O. allerdings läßt an den Übersetzungen nicht viel Gutes (147–162, weitere Einzelbelege: 276–284); und auch den Einleitungen und Kommentaren wird Elephantiasis bzw. „caoticità“ (151) bescheinigt. Das hindert O. aber nicht, nach einem Überblick über die Anfänge der Hegelstudien in Neapel (30–47) der Lebens- und Denkgeschichte Veras nachzugehen, die einen langen Anlauf nimmt durch Frankreich – wo der Eklektiker V. Cousin seinen Einfluß ausübt – und durch England, bis Vera sich zu Hegel bekehrt und 1861 in Neapel den Lehrstuhl für Philosophiegeschichte erhielt. Hier konstruierte Vera seinen orthodoxen Hegelianismus, von O. gekennzeichnet als „Kategorienfetischismus“ (144 ff.), der, nach vielfachen Auseinandersetzungen im napolitanischen Philosophenkreis seit 1863/64, bei Vera in eine auch politisch dem Risorgimento Cavours nahestehende Neue Rechte (hierin vergleichbar einer Linie des späten Althegelianismus im Bismarck-Preußen) und in eine religiöse Spätphase mündet. Auch diese Entwicklung mißfällt O., der denn auch vor einer Überbewertung von Veras Beitrag zum italienischen und europäischen Hegelianismus warnt (274 f.). Eine gewisse Standpunktbedingtheit des Verf.s ist wohl nicht zu verkennen; auch ist sein Buch in einer linksorientierten Reihe erschienen. Der Verf. hat für seine Studien unveröffentlichte Briefe aus Pariser Archiven und Bibliotheken benutzt. Interessant ist auch seine Kritik am Vera-Verständnis von A. Plebe (269–275).

Ein zweibändiges französisches Werk von *Jean Pucelle*⁴⁶, Prof. in Poitiers, gilt dem englischen – man wird trotz W. R. Beyers Bedenken gegen solche Qualifikationen sagen dürfen: – *Neuhegelianer Thomas Hill Green* (1836–1882), der weniger von Hegel bestimmt ist als die ihm nahestehenden Brüder Caird⁴⁷. Weil selbständiger, sei Green von den dreien „le seul véritable philosophe“ (II 212). Green reagierte gegen den Dualismus jeder Form, gegen Naturalismus und geistige Abstraktion, zugunsten der konkreten, schon in die Natur versenkten geistigen Wirklichkeit, welche ihrerseits die Natur zu sich emporhebt. Was das im einzelnen bedeutet, verfolgt P. auf die eingehendste, bestfundierte Weise auf den philosophischen Hauptgebieten des Greenschen Schaffens: Metaphysik, Moral, Politik und Religion. Der Schwerpunkt liegt auf der Moral, nicht nur quantitativ in diesem Werk (I 129–324). Die postum (1883, ²1884) von F. H. Bradley herausgegebenen „Ethicas“ sind sein Hauptwerk. Ihre metaphysische Grundlage ist Greens Auffassung von der Vereinigung des göttlichen Bewußtseins mit dem zeitlichen Bewußtsein des Menschen, der dadurch Subjekt der Sittlichkeit wird.

⁴⁴ Nämlich: *L'hégélianisme et la philosophie* (1861); *Mélanges philos.* (1862); *Introduction à la philos. de Hegel* (²1864); *Essais de philos. hégélienne* (1864).

⁴⁵ Éditions Culture et Civilisation, 115 Av. Gabriel Lebon, B-1160 Bruxelles.

⁴⁶ *La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green*. La Renaissance de l'Idéalisme en Angleterre au XIX^e siècle. Bd. I: Métaphysique – Morale. Bd. II: La Politique – La Religion – Green et la Tradition. Gr. 8^o (Louvain-Paris 1960 bzw. 1965) 327 bzw. 300 S., Éd. Nauwelaertes-Béatrice-Nauwelaerts. – Eine Sorbonne-These von 1950. V. veröffentlichte 1955: *L'Idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley* (Neuchâtel, La Baconnière).

⁴⁷ Aber II 212 lobt P. auch *E. Cairds* kleines „Hegel“-Buch von 1883 als „vigoureux et habile“; es wurde 1968 in den USA nachgedruckt als *Archon Book* (K. 8^o [Hamden/Sonn.] VIII u. 224 S.). Ferner von *A. Seth*, *Hegelianism and Personality* (1887; Kl. 8^o: XI u. 230 S.; [New York 1971] B. Franklin); *W. T. Harris* *Hegel's Logic* (1890; Gr. 8^o XXX u. 403 S.; [New York 1970] Kraus Reprint). *J. McTaggart*, *E. McTaggart*, *Studies in the Hegelian Dialectic*, und: *A Commentary on Hegel's Logic* (1896 bzw. 1910; XV u. 252 bzw. XV u. 311 S.; [New York 1964] Russell & Russell).

Diese faßt er allerdings in einem gewissen Gegensatz zu Hegel – und das gilt ebenso für seine Religionsphilosophie – im Sinne der individuellen Innerlichkeit, also der Hegelschen ‚Moralität‘. In der Religionsphilosophie entsteht für Green die idealistische Aporie: „il entend réduire son Dieu à un Dieu immanent, sans sacrifier tout à fait les cultes confessionnels; faire du Christianisme une religion universelle qui, à la limite, coïnciderait avec la philosophie idéaliste, et en sauvegarder l'aspect spécifique par rapport aux autres religions“ (II 208)... Wie P. die Aufnahme alter und neuer Philosophie durch Green registriert (I 46–91), so auch die polemische Literatur über Green (II 217–238), die den Geisteszustand der Zeit von 1880–1900 widerspiegelt. Ein Hinweis schließlich auf Anhang V und VI (II 254–261, 261–267): „Désir, Impulsion et Volonté chez Hegel“, bzw. „Le sort de la personne chez Hegel et Green“.

Ein erst recht fundamentales Werk, das nur die Frucht lebenslanger und hingebungsvoller Beschäftigung mit dem Thema sein kann, verdankt die wissenschaftliche Welt *Nils Thulstrup*: „*Kierkegaards Verhältnis zu Hegel*“⁴⁸. Th., Prof. für Systemat. Theologie in Kopenhagen, Direktor des Kierkegaard-Instituts sowie Mitgründer und Vizepräsident der K.-Gesellschaft, der 1968–1970 auch 22 Bände der bislang unveröffentlichten „Papirer“ herausgab und 1968 einen dänischen „Hegel“ – was mehr?! –, Th. also hat zunächst die ganze bisherige Literatur zum ja noch keineswegs ausdiskutierten Thema Kirkegaard–Hegel aufgearbeitet und ausgebreitet, soweit sie sich im Druck niederschlug und nicht rein popularisierend war – nein, auch aus der letzteren wird das für diese Abhandlung Interessante entnommen (207). Th. beginnt mit der Periode von 1870–1914⁴⁹; die weiteren Etappen reichen von 1914–1933, von H. Reuter bis E. Hirsch, und von 1933 bis, wenn ich recht sah, 1961. Es ist hier nicht möglich, alldem im einzelnen nachzugehen, so notwendig die geleistete Arbeit war, die natürlich auch die deutsche Literatur (vgl. z. B. schon 45¹ und 69¹²) auswertet und auch passim Übersetzungen aus dem Dänischen ins Deutsche verzeichnet. Es findet sich unter den „munteren Bemerkungen“ jene von G. Brandes von 1877, die „Philos. Brocken“ hätten wie ein Brander das plumpe Linienschiff der rechtshegelianischen spekulativen Dogmatik in die Luft fliegen lassen und die „Nachschrift“ dazu „sich in einen [oder: einem?] Strom der Polemik gegen das Vergangene, gegen die Hegelsche Religionspekulation erschöpft, mit der sich ein paar Jahre später kein Mensch mehr beschäftigte“ (II 25). Oder von Th. selber: „daß Hegel Mystiker ist, spekulativer, weltoffener Mystiker“ (59; vgl. 88); was jedenfalls negative Voreingenommenheit Th.s gegen Hegel ausschließt. Zu den nützlichen Bemerkungen gehört der Hinweis, daß T. Bohlin in seinem Hauptwerk (deutsch 1927 [69¹²]: 429–534) das Gründlichste über Offenbarung und Geschichte bei Hegel und Kierkegaard biete (77). Beschränken wir uns denn auf Th.s Bilanz zum 1. Band (201): „Das prinzipielle Verhältnis zwischen Hegel und Kierkegaard ist fast auf

⁴⁸ 1. Bd.: Forschungsgeschichte; 2. Bd., mit Titelzusatz: und zum spekulativen Idealismus 1835–1846: Historisch-analytische Untersuchung. Gr. 8^o (Stuttgart 1969, unverändert ²1971, bzw. 1972) 204 bzw. 320 S., Kohlhammer.

Corrigenda zu Bd. I (auch 2. Aufl.): S. 27, Z. 29: 1886 (?); 44, 9: McTaggart und G. R. G. Mure; 62, 11: 19. Jh.; 62, 21: ??; 71¹⁴: „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ (?); 82¹⁸: Röttscher; 99, 22 f.: C. Daub einen „spekulativen Theisten“ zu nennen ist ungewöhnlich; er ist ein Vierteljahrhundert jünger als I. H. Fichte ...

⁴⁹ Für die frühere Zeit, in der die eig. Frage Th.s nie eingehend erörtert wurde, verweist Th. auf Aa. Kabell, *Kierkegaardstudiet i Norden* (1948) 49–91. – Spätere, von Th. nicht mehr erfaßte deutsche Literatur z. B.: H. Schweppenhäuser, *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation. Eine [Frankfurter!] Verteidigung* (1969); und E. v. Hagen, *Abstraktion und Konkretion bei H. und K.* (1969) (hier, 92–105, ein „Blick auf die Sekundärliteratur“).

ebenso viele Weisen erklärt worden, wie es Forscher gibt.“ Immerhin seien sich diese einig: über gewisse Berührungspunkte zwischen H. und K.; über die Notwendigkeit, K. im Zusammenhang mit H. und dem ganzen Idealismus zu verstehen; und – im Mangel an Originalität und Nuancierung ihrer Hegelinterpretation (was damit zusammenhängt, daß – laut S. 9 – die Kierkegaardforscher über Hegel schrieben, kaum Hegelforscher über K.).

Die skizzierte Bilanz läßt reichlichen Platz für Th.s eigene, auf die Jahre 1835–1846 begrenzte Untersuchung im umfangreicheren 2. Band. Er schickt für die Zeit bis Sommer 1835 einen Überblick über den Hegelianismus in Dänemark (13–39) und Kierkegaards Kenntnis Hegels und des Hegelianismus (39–49) voraus. Th. geht sodann in sieben Kap. für jeweils ein bis drei Jahre Kierkegaards Auseinandersetzung mit Hegel in gedruckten Schriften, Tagebuchnotizen und wo immer sonst nach. Dabei werden auch die Einflüsse aus seiner geistigen Umwelt, auf die K. reagiert, in ihrem Eigengehalt dargelegt; so für Nov. 1837 bis Sep. 1838 Vorlesungen von Erdmann und Martensen, ein Programmaufsatz I. H. Fichtes, Sibberns antihegelianische Abhandlung und J. Schallers Kritik an Strauss (96–135). Ein Schwerpunkt ist dabei K.s erstes großes Buch „Über den Begriff der Ironie“ (176–217): ein „Experiment in der Rolle eines hegelianisierenden Philosophiehistorikers“ (217). In den Werken danach werde „die Problematik und damit die Untersuchung ständig einfacher“ (10) . . . Daß Th. zum Schluß nur sehr kurz (293 ff., 301–306, 310–319) über das an sich, ich denke, für die Sache Ergiebigste, die „Brocken“ und die „Nachschrift“, spricht, erklärt er (9²) auch damit, daß er 1955 bzw. 1962 zu Ausgaben dieser Werke Einleitungen und historische Erklärungen schrieb. „Historische Erklärungen“: darin scheint dem Rez. auf die ersten Blicke hin Wert und Grenze auch dieses Bandes zu liegen, dessen Wert er sich später noch näherhin zu Gemüte führen möchte . . . Will man inzwischen Th.s Haupt- nebst drei Nebenthesen (11 f.; eine Zusammenfassung auch 319 f.): 1) H. schreitet von der Unmittelbarkeit zum Wissen mit absoluter weltgeschichtlicher Notwendigkeit voran, in die das menschliche Individuum völlig zu verschwinden droht; K. erreicht die Stufen von der Unmittelbarkeit zum Glauben („angeblich“) im freien Sprung, so daß der einzelne alles, die weltgeschichtliche Entwicklung ohne wesentliche Bedeutung ist. „So gesehen haben Hegel und Kierkegaard als Denker prinzipiell nichts gemein, weder hinsichtlich des Gegenstandes, des Zieles oder der Methode noch hinsichtlich der für sie indiskutablen Voraussetzungen.“ 2) Diese Einsicht K.s war das Ergebnis eines im wesentlichen mit „Entweder-Oder“ abgeschlossenen Aufklärungsprozesses über sich und sein Verhältnis zu H. und Idealismus. 3) K.s Schriftstellern bis einschließlich „Nachschrift“ ist zugleich die Genesungskur von dem durch die ‚Spekulation‘ angegriffenen Zeitalter. 4) K.s vom Rechtshegelianismus geprägte Kenntnis von H. und Hegelschülern war gründlich nur an den für seinen Angriff relevanten Stellen und kaum sonderlich umfassend; sein Urteil immer ablehnender, Achtung bewahrend nur für H. selbst – oder, mit Th.s nettem Bild (12⁰), H. war für ihn ein Wolf im Schafspelz, die Hegelianer nur eine Schafherde. – Th.s Doppelband ist ein sehr würdiges Zeugnis der Wirkungsgeschichte Hegels. Und offensichtlich ein Schlußergebnis der Forschung, das auf seine Weise ein Anfang sein kann und soll.

Klaus Hartmann⁵⁰, jetzt Prof. in Tübingen, untersucht *Jean-Paul Sartres* Hauptwerk „L'êtré et le néant“ in seinem *Verhältnis zu Hegels Logik*. Seine

⁵⁰ *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegel*. Eine Untersuchung zu „L'êtré et le néant“. Gr. 8^o (Berlin 1963) V u. 138 S., de Gruyter. Englisch: (1966) Northwestern Univ. Press. – Von H. inzwischen das fundamentale Werk: *Die Marxsche Theorie*. Eine philos. Untersuchung zu den Hauptschriften (ebd. 1970) XII u. 593 S.; darüber J. Heinrichs, Marx in Hegelscher Sicht: ThPh 49 (1974) 1–36!

ontologische Fragestellung ist grundsätzlicher, als dies in der früheren Sekundärliteratur der Fall war, wie das Vorwort zu Recht darlegt. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt – nach der „Gewinnung der ontologischen Ebene“ (6–32) – auf der Analyse des Sartreschen Fürsichseins (42–97); Kapitel über das Ansichsein und das Für-Andere-Sein umrahmen dieses Hauptstück. Das Verhältnis zu Hegel kommt, nachdem der Vergleich mit Hegel die früheren Darlegungen einigermaßen begleitet hat, nur sehr kurz nochmals zu Wort (113–128). Nach plausiblen Einzelbemerkungen – zur Nähe der Verhältnisbestimmung der Dienen-untereinander bei Sartre und Hegel (95) oder der völligen Verschiedenheit der Argumentation in Sartres Theorie der Anderen und Hegels „Herrschaft und Knechtschaft“ (105) – versucht H., „Sartres Verwendung der abstrakten Hegelschen Begriffe [Ansich-, Fürsichsein] nicht nur als schematische *Überformung* des *phänomenologischen* Intentionalitätsverhältnisses anzusehen, sondern auch umgekehrt Sartres Lehre als eine *Umformung* der Hegelschen Logik zu begreifen“, und zwar „unter dem Gesichtspunkt, daß die Immanenz des Denkens abgelehnt wird“ (114, 118). Das geschieht, indem Sartre in der ‚Ehe‘ zwischen Phänomenologie und Hegelscher Dialektik die dialektische Fortbestimmung von Ansich- und Fürsichsein im Begriff ablehnt. Folgerichtig erhalten das Fürsich- und auch das Ansichsein eine außerlogische, undialektische Begründung. „Hegels kategorial bestimmte Seinslehre ist bei Sartre reduziert, ‚represtiniert‘ auf formale Grundprinzipien“, die nicht transzendental weitergedacht, sondern nur als kontingent seiend verstanden werden: „eine formale Realdialektik“ (120, 122). Mag das Interesse an Sartres Denken im letzten Jahrzehnt weggeschrumpft sein: der Einfluß Hegels auf ihn bleibt ein Stück – gewiß nicht das wichtigste – Wirkungsgeschichte der Hegelschen Philosophie.

Zu dieser Wirkungsgeschichte – wie zugleich zu dem verwandten Großthema der beliebt-berüchtigten ‚Hegel-und‘-Vergleiche – kann hier abschließend mit Freude eine überaus nützliche, wenn auch natürlich hinter der angezielten Vollständigkeit zurückbleibende *Bibliographie* (mit 787 Nummern) der einschlägigen Veröffentlichungen in deutscher, englischer, französischer und italienischer Sprache angezeigt werden. Der US-amerikanische Professor *Joseph C. Flay* hat sie zusammengestellt⁵¹.

⁵¹ In: Hegel and the History of Philosophy. Proceedings of the 1972 ‚Hegel Society of America‘ Conference, hrsg. v. J. J. O'Malley u. a. (The Hague 1974) 194–236; vgl. ZKTh 97 (1975) 332.