

Kondylis, Panajotis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*. Stuttgart: Klett-Cotta 1979. 729 S.

Der Begriff „Dialektik“ ist wohl für immer unlöslich mit dem Namen „Hegel“ verbunden. In der Heidelberger Dissertation von P. Kondylis (K.) wird diese Verbindung zwar nicht bestritten aber doch erheblich gelockert. Indem die unmittelbare Vorgeschichte des großen Satzes aus Hegels Differenzschrift von der „Identität der Identität und Nichtidentität“ gründlich und durch ausführliche Textvergleiche der Schriften von allem Hölderlins, Schellings und Hegels untersucht wird, soll, knapp gesagt, folgendes deutlich werden: Im Tübinger Stift waren die drei Freunde in Auseinandersetzung mit den Dualismen der Aufklärung (Geist – Materie, Sinnlichkeit – Moral, Natur – Kultur u. ä.) und unter Aufnahme gewisser Überbrückungstendenzen bei zeitgenössischen Dichtern und Philosophen zu einer „monistischen Weltanschauung“ (11) gekommen, die zunächst eher eine „Grundhaltung“ verkörperte als eine ausgebildete Philosophie. Die Grundzüge dieser Grundhaltung nennt K. die „Tübinger Axiomatik“. Ihre Aussagen sind etwa: „alles ist eins“, „alles ist gut“, zusammengefaßt wohl am besten in der gemeinsamen Lösung: „hen kai pan“. Für die Entwicklung dieser Grundhaltung zu einer Vereinigungsphilosophie kommt nach K. die primäre Bedeutung Hölderlin zu in den Jahren 1795–99. Schelling, der seit 1795 vom Weg des Freundes wußte, bildete im Anschluß an ihn und in Auseinandersetzung mit Fichte eine eigene Konzeption aus, in der ein auf Hegel vorausweisendes Triplizitätsschema verwendet wird. Das etwas überraschende Ergebnis: „Hegels Beitrag zur Herausbildung dieser ersten, aber wegweisenden Form von Dialektik muß als minimal angesehen werden, wollte man einen solchen überhaupt annehmen“ (11). Hegels Entwicklung stellt sich für K. folgendermaßen dar: In Bern war Hegel mit seinem Kantianismus der Tübinger Axiomatik ohnehin nicht gewachsen. In Frankfurt rezipierte er Hölderlins Vereinigungsphilosophie, konnte aber dessen Niveau nicht erreichen, und in Jena reproduzierte er, auch mit seiner berühmten Formulierung aus der Differenzschrift, nur Schellings Standpunkt. Erst später bringt Hegel seinen eigenen Akzent hinzu, und zwar durch seine „Entscheidung“ für die Erkennbarkeit des Absoluten, bzw. für die Universalität des Wissens (11). Hegels Entwicklung ist also nach K. nicht bruchlos verlaufen. Das Buch schließt mit einem Wort des alten Schelling über die Abhängigkeit Hegels von ihm: „Ohne mich gab es gewiß keinen Hegel und keine Hegelianer wie sie sind. Dies ist nicht hochmütige Einbildung, wovon ich weit entfernt bin, es ist Wahrheit“ (712). – Einmal abgesehen von der dezisionistischen Interpretation der Entwicklung Hegels nach 1802, die wenig überzeugt, weil diese Wende Hegels durchaus ihre Logik hat, kann man sich den Thesen des Autors und ihren ausführlichen Begründungen nicht leicht entziehen. Die Arbeit besteht hauptsächlich aus Analysen der einschlägigen Quellentexte und aus dem Vergleich ihrer gedanklichen Strukturen. Im folgenden soll ein kurzer Überblick über den Gesamtgang unter Heraushebung einiger „Schrittsteine“ gegeben werden.

Das 1. der drei Kap. behandelt die Herausbildung der Tübinger „Axiomatik“. Unter den von den drei „Stiftern“ rezipierten Autoren ist neben Rousseau, Jacobi, Hemsterhuis u. a. vor allem Schiller entscheidend gewesen. Er war „in idealtypischer Hinsicht das Muster der Weltanschauung der Stifter“ (115). In ihm kam besonders deutlich die Spannung zum Ausdruck zwischen den dualistischen Tendenzen etwa der kantischen Moralphilosophie und den monistischen Bestrebungen in der Aufwertung der Sinnlichkeit, der Bedeutung der Liebe, der Verherrlichung der Natur. Damit war die Frage nach der Einheit von Unterschied und Einheit gestellt. Ihre begriffliche Bewältigung war jedoch noch nicht in Sicht. Einerseits wurde von den drei Freunden Kant verehrt und ihm entsprechend die Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Vernunft gefordert, andererseits wurden alle Trennungen abgelehnt, „alles wird als aktueller oder potentieller Teil der großen, noch strukturell unbestimmten Vereinigung betrachtet“ (258). Kennzeichnend ist eine geradezu apokalyptische Stimmung. „Reich Gottes“ ist die Abschiedslosung, also die Erwartung einer kommenden Verschmelzung von Himmel und Erde (46). – Das 2. Kap. behandelt die Entwicklung Hölderlins, sowie Hegels Berner und Frankfurter Zeit. Hölderlin nimmt als erster die Herausforderungen an, die aus der Spannung der Tübinger „Axiomatik“ erwachsen. In „Urteil und Sein“ setzt er sich mit Fichte auseinander. Das Fichtesche Ich kann die Identität nicht begründen, da es mit dem Gegensatz der Selbstdifferenzierung behaftet ist. Im „Hyperion“ ist es die Natur, die die Gegensätze zu umgreifen und zu überwinden imstande ist: „kehre wieder

dahin, wo du ausgingst, in die Arme der Natur, der wandellosen, stillen und schönen“ (343). Damit ist auch schon das zweite Stichwort gefallen, an das sich für Hölderlin die Überwindung der Gegensätze knüpft: die Schönheit. Es ist dies ein Gedanke Schillers, den er aufnimmt und verarbeitet. In der Schönheit tritt die Differenz in Erscheinung und wird zugleich überwunden, ohne daß die Einheit geschmälert wird oder – wie im Fichteschen „Sollen“ – in unerreichbare Ferne rückt. Ebenfalls im „Hyperion“: „Das große Wort, das hen diaferon heautó (das Eine in sich selber unterschiedene) des Heraklit, das konnte nur ein Grieche finden, denn es ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden war, gabs keine Philosophie“ (351). Das der Schönheit korrespondierende Ich nennt Hölderlin das „poetische Ich“. Es ist dem „Ich“ Fichtes durch die Präsenz der die Gegensätze überwindenden Identität in der Schönheit überlegen. In dem Aufsatz „Über die Verfahrensweise des poetischen Geistes“ heißt es: „Entgegengesetztes und Einiges ist in ihr (der Kunst, bzw. der „Identität der Begeisterung“) unzertrennlich“ (397). Dies ist etwa ein Jahr vor Hegels Formulierung in der Differenzschrift von 1801 geschrieben worden. – Hegel zeigte in den Jahren seines Berner Aufenthaltes (1793–97) keine Ansätze zu einer Aufarbeitung der Tübinger Axiomatik. Er blieb einem Kantianismus verhaftet, von dem er sich erst in Frankfurt durch den neuen Kontakt mit Hölderlin löste. In seinen Frankfurter Schriften tauchen bezüglich der Natur Formulierungen auf, die an Hölderlin erinnern: „und so ist nun: das Einige, die Getrennten und das Wiedervereinigte“ (461). Neben der Natur ist es die Liebe, in der die „Vernichtung der Entgegengesetzten in der Vereinigung“ geschieht (462). Im „Systemfragment“, das K. mit Pöggeler Hegel zuschreibt, heißt es: „das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung“ (522). Obwohl hier die Formulierung der Differenzschrift bereits vorweggenommen zu sein scheint, macht K. auf einen Unterschied aufmerksam. Im Systemfragment wird die Formulierung „Produkt der Reflexion“ genannt, deren Inhalt nicht von ihr „gesetzt“ ist, der sie also übersteigt: „sein für die Reflexion einziger Charakter sei, daß es ein Sein außer der Reflexion ist“ (523). In der Differenzschrift dagegen gibt es insofern kein „außer der Reflexion“ mehr als hier die Reflexion gerade in der Thematisierung ihrer Widersprüchlichkeit die Identität erreicht. Dies ist eine Aufwertung der Reflexion, die nach K. auf den Einfluß Schellings zurückgeht. So nahe die Formulierung des Systemfragments auch Hölderlin steht, sein Niveau wird von Hegel doch nicht erreicht, da bei Hölderlin die Identität nicht „außer der Reflexion“ ist, sondern durch die Schönheit in ihr, d. h. im poetischen Ich, gerade zur Erscheinung kommt (523).

Thema von Kap. 3 ist die Entwicklung Schellings und das Verhältnis zwischen Schelling und Hegel in den Jenaer Jahren. Schelling hat früher als Hegel die Vereinigungsphilosophie Hölderlins aufgenommen. Doch versteht er sich weniger in Antithese zu Fichte als Hölderlin. Die Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“ (1795) zeigt schon im Titel die Orientierung an Fichte, allerdings geht es in ihr auch um die Selbstbegrenzung des Wissens, insofern das erreichbare Absolute eben nur vom Wissen her, als dessen Prinzip, zu bestimmen ist (530). Das Absolute übersteigt das Wissen. Nicht das Ich begründet das Absolute (Fichte), denn das Ich bedeutet bereits ein Herausgetrenntsein aus dem Absoluten (542). Allerdings – und dies ist nach K. die Differenz zu Hölderlin – wird das Absolute immer noch vom Wissen her bestimmt, während nach Hölderlin das Absolute das radikal andere des Wissens (der Ur-Teilung) ist, nämlich „Natur“, „Sein“ (548), von dem das „poetische Ich“ durchdrungen ist (523). Welchen Einfluß der Hölderlinsche Naturbegriff auf Schelling hatte, ist an dessen Hinwendung zur Naturphilosophie zu erkennen, wobei freilich die Natur an den Geist rückgebunden bleibt. In den „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ heißt es: „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier also in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen“ (558). In der „Einleitung zum ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ bildet Schelling ein Triplizitätsschema aus: „Die Differenz ist als Differenz gar nicht aufzufassen, und ist nichts für die Anschauung, als durch ein Drittes, was sie erhält. . .“. Aber es gilt auch das Umgekehrte, und dies ist eine neue Wendung in der Problematik, die auf Hegel vorausweist: „Da jenes Dritte selbst den ursprünglichen Gegensatz voraussetzt, so kann dadurch nicht der Gegensatz selbst aufgehoben werden, die Bedingung der Fortdauer des Dritten ist die beständige Fortdauer des Gegensatzes, so wie umgekehrt, daß der Gegensatz fort dauert durch die Fortdauer des Dritten bedingt ist.“ (581). Auf diesem Niveau setzt Hegels Differenz-

schrift von 1801 an. Ausgangspunkt ist das Absolute selbst (in bezeichnendem Gegensatz zum späteren Hegel, für den dieser Standpunkt erst ein zu vermittelnder ist). Die ursprüngliche Einheit entzweit sich in Subjekt und Objekt. Mit dieser Entzweiung ist das Wissen behaftet. Von ihm aus ist das Absolute nicht mehr zu erreichen, es sei denn der Reflexion wird ihre eigene Widersprüchlichkeit bewußt. Insofern hat die Reflexion die Vernunft an sich, d. h. sie wird von ihr über sich hinaus geleitet. Die Reflexion wird also nicht auf ein Sein „außer“ ihr überschritten wie im Systemfragment, sondern indem die Reflexion an ihrem eigenen Widerspruch zugrunde geht, wird sie „vernünftig“ und ist so beim Absoluten. „Insofern die Reflexion sich selbst zu ihrem Gegenstand macht, ist sie ihr höchstes Gesetz, das ihr von der Vernunft gegeben und wodurch sie zur Vernunft wird, ihre Vernichtung; sie besteht, wie alles, nur im Absoluten, aber als Reflexion ist sie ihm entgegengesetzt; um also zu bestehen, muß sie sich das Gesetz der Selbsterstörung geben“ (633). Das Wort von der „Identität der Identität und Nichtidentität“ ist also in diesem Sinn zu verstehen. Die Reflexion erkennt ihre antinomische Struktur, die Identität und zugleich Nichtidentität ist, und hebt sich damit in die übergeordnete Identität der Vernunft auf. K. meint dazu: „Es scheint mir unzweifelhaft, daß eine solche Haltung Hegels dem Charakter und den Funktionen der Reflexion gegenüber die Schellingsche Problematik vom Abgeleitetsein des Bewußtseins bzw. des Wissens und der Philosophie, die die Schellingschen Schriften von 1795 an als roter Faden durchläuft, voraussetzt und in sich aufnimmt“ (633).

Es konnten hier nur in etwa die Hauptthesen in ihrer Verknüpfung skizzenhaft referiert werden. Schon der Umfang der Arbeit (729 S.) machte es unvermeidlich, daß viele interessante Einzelheiten unerwähnt bleiben mußten. Die breiten Textanalysen sind auch für sich interessant. Sie geben dem Buch fast den Wert eines Nachschlagewerkes. Verschiedene Exkurse und Kontroversen (etwa mit D. Henrich oder K. Düsing) dürften in der Hegelforschung neue Akzente setzen. Besonders interessant scheint mir die Kritik an der verbreiteten These von J. Ritter zu sein, daß die französische Revolution einen wesentlichen Einfluß auf das Denken der Stifter ausgeübt habe. Demgegenüber zeigt K., daß bei allen diesbezüglich angenommenen Beeinflussungen die Herleitung aus anderen Quellen naheliegender ist (186 ff.). Leider stellt die Breite und überdimensionale Ausführlichkeit auch eine Schwäche der Arbeit dar. Man verliert leicht den Überblick, und die stellenweise angebotenen Zusammenfassungen sind zu knapp, um die Argumentationsgänge in den Griff zu bekommen. Der Autor meint selbst ironisch, seine Arbeit gehöre „zu den Dinosauriern der textscholastischen Gelehrsamkeit, die in alexandrinischen Zeiten gedeihen, um kurz darauf abzusterben“ (12). Ich glaube allerdings: Interpretationsbemühungen brauchen ihr Absterben solange nicht zu fürchten, als sie ihren Gegenstand nicht zum Fossil machen, sondern ihn lebendig sein lassen und zum Sprechen bringen. Die Mühe der Lektüre des Buches von K. wird nicht zuletzt durch diese Erfahrung belohnt.

J. Schmidt S. J.

Ehlen, Peter, *Marxismus als Weltanschauung. Die weltanschaulich-philosophischen Leitgedanken bei Karl Marx*. München/Wien: Olzog 1982. 198 S.

Der Marxismus verheißt eine total neue menschliche Gesellschaft, die der Mensch in Übereinstimmung mit den Entwicklungstendenzen der Geschichte durch revolutionäre Praxis verwirklichen kann. Die Faszination und der Einfluß, die der Marxismus als „wissenschaftliche Weltanschauung“ auch heute noch ausübt, ließen eine erdrückend vielfältige und umfangreiche Literatur entstehen, die nicht ohne Grund vermehrt werden sollte. Dessen ist sich E. sicher bewußt, weil er als Professor für Fragen des Marxismus an der Münchener Hochschule für Philosophie und Leiter der Ostakademie Königstein über umfassende Kenntnisse der Materie verfügt. Bei seiner langjährigen Beschäftigung mit dem Thema wurde dem Verf. immer deutlicher, daß eine verständliche und gut lesbare Darstellung der Leitgedanken von Marx und Engels fehlt, die doch zur Grundlage aller späteren Marxismen wurden. Deswegen legt E. jetzt ein verständlich und klar geschriebenes Buch vor, in dem er gegen Althusser für die weltanschaulich-philosophische Einheit des Marxschen Werkes eintritt und dessen innere Logik herausarbeitet. Anhand der Religionskritik zeigt der Autor, wie die erzwungene Konversion der Familie, die Diskussion im Kreis der Junghegelianer und das Werk Feuerbachs in Marx die Erkenntnis reifen lassen, daß „die Kritik der Religion die Voraussetzung aller