

# Endgeschichtliche Aspekte der Hegelschen Philosophie<sup>1</sup>

Zur Kritik des neuen Chiasmus

Von REINHART KLEMENS MAURER (Stuttgart).

Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung und der Anfang der modernen Geschichte.

(F. Schlegel: Athenäumsfragm. Nr. 222.)

Eisernen Knochen, enthaltend das edelste Mark, kann man nur bekommen durch ein gemeinsames Beißen aller Zähne aller Hunde. Das ist natürlich nur ein Bild und übertrieben; wären alle Zähne bereit, sie müßten nicht mehr beißen, der Knochen würde sich öffnen, und das Mark läge frei dem Zugriff des schwächsten Hündchens.

(Aus F. Kafka: Forschungen eines Hundes.)

I. Bei der Rede vom Ende der Geschichte<sup>2</sup> wird man folgende drei Bedeutungen unterscheiden müssen:

1. *Das Ende der Weltgeschichte Europas*, das heißt das Ende derjenigen Epoche, in welcher der theoretische und praktische „Fortschritt im Bewußtsein der

---

<sup>1</sup> Die vorliegende Abhandlung ist eine in sich geschlossene Ergänzung zu dem Buch *Hegel und das Ende der Geschichte* (Stuttgart 1965); vgl. hierzu auch *Hegel et la Fin de l'Histoire* (Archives de Philosophie; 30; 1967; 483–518). Während das Buch von einer Interpretation der „Phänomenologie des Geistes“ ausgeht und sich die Frage nach dem Ende der Geschichte erst im Verlauf der Untersuchung ergibt, steht diese Frage hier von Anfang an im Vordergrund; und zwar wird sie vor allem gerichtet an die Schriften Hegels, in denen sie am ehesten ausdrücklich wird. Doch sind dies genau genommen keine Schriften, sondern Hegels Berliner Vorlesungen, insbesondere seine exoterischste, die über die Philosophie der Geschichte handelt. Es soll derjenige Hegel – unter gleichzeitiger Betonung der Einheit seines Gesamtwerkes – dargestellt werden, der am meisten gewirkt hat, aber so, wie er bisher nicht gewirkt hat.

Die Überlieferung der Vorlesungen ist unzuverlässig, und nur bei den neuesten Ausgaben ist angegeben, aus welchen Manuskripten Hegels oder seiner Schüler ein bestimmter Textabschnitt stammt. Abgesehen davon, daß Hegel für die Veröffentlichung in Buchform vieles anders formuliert und präziser dargestellt hätte, bewegen wir uns also auf schwankendem Boden.

Im folgenden verwandte Abkürzungen Hegelscher Werke:

Einl = Einleitung in die Geschichte der Philosophie; ed. Hoffmeister; Hamburg 1959<sup>3</sup> (PhB 166).

Log = Wissenschaft der Logik; ed. Lasson; Leipzig 1934 (PhB 56/57).

Phä = Phänomenologie des Geistes; ed. Hoffmeister; Hamburg 1952 (PhB 114).

Recht = Grundlinien der Philosophie des Rechts; ed. Hoffmeister; Hamburg 1955<sup>4</sup> (PhB 124a).

Rel = Vorlesungen über die Philosophie der Religion; ed. Lasson; Hamburg 1966 (Nachdr. d. Aufl. v. 1925; PhB 59).

Vern = Die Vernunft in der Geschichte; ed. Hoffmeister; 1955<sup>5</sup> (PhB 171a).

WG = Sämtl. Werke; ed. Glockner; Stuttgart 1927 ff.

<sup>2</sup> Vornehmlich im Blick auf Kant behandelt das gleiche Thema L. Landgrebe in seinem Aufsatz „Das philosophische Problem des Endes der Geschichte; in: Kritik und Metaphysik (Heimsoeth-Festschr.); Berlin 1966; 224–243.

Freiheit“, die sich qualitativ und quantitativ ausbreitende Anerkennung des Menschen als Menschen, in Europa stattfand. Heute ist die Weltgeschichte in diesem mit *Hegelschen* Begriffen inhaltlich bestimmten Sinne nicht länger auf Europa beschränkt und ist tatsächlich Welt-geschichte geworden. Fast die ganze Erde ist gewissermaßen europäisiert (zu einem großen Teil durch die mächtig gewordenen Ableger Amerika und Rußland), und andererseits läßt sich weder in Europa noch anderswo mit hinreichender Deutlichkeit ausmachen, ob das Bewußtsein der Freiheit sich weiter entfaltet oder ob es in den verfeindeten Versuchen seiner weltweiten Organisation zugrunde geht, ob die Freiheit an ihrer Verwirklichung scheitert.

2. *Den Beginn einer neuen Zeit*, die so sehr von allem Bisherigen verschieden ist, daß es gerechtfertigt erscheint, die Vergangenheit Geschichte zu nennen, die Gegenwart aber als den Anfang der Nachgeschichte davon abzusetzen. So spricht zum Beispiel der Soziologe *A. Gehlen* im Anschluß an *Cournot* von „post-histoire“<sup>3</sup> und füllt diesen Begriff durch eine Beschreibung dessen, was er „kulturelle Kristallisation“ nennt<sup>4</sup>. Ganz ähnlich redet *A. Kojève* in seinem Buch „Introduction à la lecture de *Hegel*“<sup>5</sup> vom „Verschwinden des Menschen am Ende der Geschichte“<sup>6</sup>. Hinter diesen teils sachlichen, teils prophetischen, teils aus einem unsicheren Protest heraus sarkastischen Analysen steht der Anspruch der modernen Gesellschaft, daß durch ihr Heraufkommen Geschichte nicht mehr geschehe, sondern vom Menschen gemacht werde. Freilich ist der Ausdruck Mensch in diesem Zusammenhang sehr ungenau. Allein der *Mensch*

<sup>3</sup> A. Gehlen. Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied/Berlin 1963, S. 344.

<sup>4</sup> Gehlen schlägt vor, mit diesem Terminus „denjenigen Zustand auf irgendeinem kulturellen Gebiet zu bezeichnen, der eintritt, wenn die darin angelegten Möglichkeiten in ihren grundsätzlichen Beständen alle entwickelt sind. Man hat auch die Gegenmöglichkeiten und Antithesen entdeckt und hingenommen oder ausgeschieden, so daß nunmehr Veränderungen in den Prämissen, in den Grundanschauungen zunehmend unwahrscheinlich werden. Dabei kann das kristallisierte System noch das Bild einer erheblichen Beweglichkeit und Geschäftigkeit zeigen...“ (op. cit. S. 321). Dieser Zustand ist nach Gehlen heute weitgehend erreicht, so daß man „auf ideologischen und religiösen Gebieten mit der Endgültigkeit der heute ausformulierten Zustände zu rechnen hat“, und „sich die geistige Energie der Menschen in der Weiterentwicklung der Einzelheiten des großen wissenschaftlich durchorganisierten Überbaus manifestieren wird, wobei die Künste und schönen Wissenschaften mit reizvoller Unverantwortlichkeit einen Kernbestand von Ernstaufgaben sozusagen umspielen, von Ernstaufgaben, wie sie ganz elementar aus der Drastik des Lebenswollens von allen entstehen“ (op. cit. S. 325).

<sup>5</sup> Paris 1947.

<sup>6</sup> Er meint damit das Verschwinden des bisherigen, geschichtlichen Menschentyps und führt dazu aus: „l'Homme reste en vie en tant qu'animal qui est en accord avec la Nature ou l'Etre-donné. Ce qui disparaît, c'est l'Homme proprement dit, c'est-à-dire l'Action négatrice du donné et l'Erreur, ou en général le Sujet opposé à l'Objet... Ce qui veut dire pratiquement: – la disparition des guerres et des révolutions sanglantes. Et encore la disparition de la Philosophie; car l'Homme ne changeant plus essentiellement lui-même, il n'y a plus de raison de changer les principes (vrais) qui sont à la base de sa connaissance du Monde et de soi. Mais tout le reste peut se maintenir indéfiniment: l'art, l'amour, le jeu, etc., etc.; bref, tout ce qui rend l'Homme heureux“ (S. 434 f., Anm.). In einer Anmerkung zur zweiten, sonst unveränderten Auflage seines Buches schwächt Kojève seine Rede vom Menschen als glücklichem Tier insofern ab, als er sagt, die nachgeschichtlichen Menschen seien nicht glücklich, sondern „contents en fonction de leur comportement artistique, érotique et ludique“ (S. 436 f.).

als industrielle Gesellschaft kann nach diesen Vorstellungen Geschichte machen, die damit aufhörte, das zu sein, was sie bisher war (was eigentlich?), und in geplante Veränderung (planned change) überführt wird<sup>7</sup>. Dies Geschichte-Machen zwingt die Menschheit zu einem Kollektiv zusammen, dessen Freiheit vor allem die Einsicht in die Notwendigkeit dieses Prozesses ist.

3. *Die neue Weltgesellschaft als letzte Epoche der Geschichte.* Das Ende der Geschichte kann auf diese Weise entweder als Vollendung der Menschheit in einer Epoche unbestimmter oder unbegrenzter Dauer vorgestellt werden oder als der Geschichtsabschnitt, der mit oder ohne Vollendung den Untergang der Menschheit herbeiführt. Nach der letzten Bedeutung käme die Geschichte also wirklich zu ihrem Ende, ohne die „reizvolle Unverantwortlichkeit“ oder „anonyme Verantwortung“ (nach *Jaspers* eine Grundkategorie der neuen Kollektivethik) einer Nachgeschichte.

II. Die Frage unserer Untersuchung lautet nun: Ist es philosophisch und philologisch gerechtfertigt, *Hegel* mit einer oder mehreren dieser Bedeutungen des Ausdrucks „Ende der Geschichte“ in Zusammenhang zu bringen, wie es verschiedentlich getan worden ist? So versucht das erwähnte Werk von *Kojève*, *Hegel* von seiner eigenen Lehre aus zu deuten als den gegen Ende der Geschichte möglich gewordenen Träger eines absoluten Wissens über den natürlich-geschichtlichen, Gott und die Welt umfassenden Einheitsprozeß. So ordnen *Löwith*<sup>8</sup> und *Taubes*<sup>9</sup> *Hegel* in die mit *Marx* und *J. Burckhardt* zu Ende gekommene Reihe der eschatologisch ausgerichteten abendländischen Geschichtsphilosophien aus (griechisch)-jüdisch-christlicher Tradition ein<sup>10</sup>. So schreibt *M. Rubinstein*, ein Bindeglied zwischen dem alten und dem neuen *Hegelianismus* in Deutschland, eine Abhandlung mit dem Titel „Die logischen Grundlagen

<sup>7</sup> Zur immanenten, planungstechnischen Kritik eines Begriffes der »Posthistoire«, der aus der überschwenglichen Ideologie totaler statt technischer Planung lebt, vgl. H.-J. Arndt: Die Figur des Plans als Utopie des Bewahrens. In: Säkularisation und Utopie; Ebracher Studien; Stuttgart 1967; 119–154; insbes. 135 ff.

<sup>8</sup> K. Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie; Stuttgart 1953. (Fortan abgekürzt *Löw 2*.)

<sup>9</sup> J. Taubes: Abendländische Eschatologie; Bern 1947.

<sup>10</sup> In seinem früheren Buch „Von Hegel zu Nietzsche“ (Zürich 1941/Stuttgart 1958<sup>4</sup>; fortan abgekürzt *Löw 1*) setzte L. das Ende eindeutiger bei Hegel an. Dort heißt es, daß „Hegels philosophische Theologie wirklich ein Ende war“ (S. 58). Die Bedeutung dieser Verbindung von Philosophie mit Theologie und deren Ende wird von Hegels Begriff der Versöhnung her erläutert: „Versöhnen konnte sich Hegel aber mit den empirischen Widersprüchen in der bestehenden Welt, weil er als letzter christlicher Philosoph noch in der Welt war, als wäre er nicht von der Welt“ (S. 111). Auch wenn L. später schreibt: »während der Geist des alten Europa verfiel, stieg seine Zivilisation empor und eroberte die Welt“ (*Löw 2*, S. 185; s. o. die 1. Bedeutung von „Ende der Geschichte“), ist das offenbar von hierher zu verstehen. Was nach Löwith mit Hegel und seiner Zeit zu Ende ging, war eine spezifische Verwirklichung und Verweltlichung des Christentums im Sinne des Paulinischen „die Welt gebrauchen, als gebrauchte man sie nicht“ (1. Kor. 7, 29 f.). Diese dialektische Einheit ist auseinandergefallen oder sollte besser auseinanderfallen in eine radikal säkularisierte Zivilisation und eine *vielleicht* nach wie vor mögliche „christliche Pilgerschaft in hoc saeculo“ (vgl. *Löw 1*, S. 415). (Zur Frage des Endes der bisherigen Verwirklichung des Christentums und der Möglichkeit einer neuen vgl. auch A. Mirgeler: Rückblick auf das abendländische Christentum; Mainz 1961.)

des *Hegelschen Systems* und das Ende der Geschichte“<sup>11</sup>. So „ventilieren“ nach *R. Haym* schon 1830 die Hegelianer „im vollen, bitteren Ernste die Frage, was wohl den ferneren Inhalt der Weltgeschichte bilden werde, nachdem doch in der *Hegelschen Philosophie* der Weltgeist an sein Ziel, an das Wissen seiner selbst hindurchgedrungen sei“<sup>12</sup>. Und so spricht überhaupt ein Großteil der Hegel-Interpreten von der *Hegelschen Philosophie* als der letzten Synthese abendländischen Geistes oder von ähnlichem letzten.

Bei allen diesen an *Hegel* anknüpfenden Vorstellungen vom Ende der Geschichte ist die oben erstgenannte Bedeutung dieser Formel am deutlichsten greifbar. Die beiden anderen (Anbruch der Nachgeschichte bzw. der letzten Epoche der Geschichte) machen in Verbindung mit *Hegel* größere Schwierigkeiten, weil ihr Gebrauch eine Deutung und Anwendung dessen erfordert, was *Hegel* denkt, wenn er vom Zu-sich-selbst-Kommen des Geistes oder der Realisierung seines Reiches spricht. Denn ausdrücklich vom Ende der Geschichte redet *Hegel* nur einmal. An der betreffenden, was Authentizität angeht, nicht ganz sicheren Stelle heißt es: „Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen; denn

<sup>11</sup> In: Kant-Studien; 11; 1906; 40–108.

<sup>12</sup> *R. Haym*: *Hegel und seine Zeit*; Berlin 1857 (Nachdruck Darmstadt 1962), S. 4 f. Vgl. dazu z. B. das Vorwort von *P. Marheineke* zur 1. Ausgabe von *Hegels Religionsphilosophie*; WG 15; S. 6. – Allgemein läßt sich sagen, daß *Hegel*, wenn überhaupt, dann in dem nachfolgend beschriebenen Sinne vom Ende der Geschichte sprach, und nicht er, sondern einige Hegelianer aus einem Epigonenbewußtsein heraus seine Philosophie zur endgültigen und absoluten erheben wollten. *Marx*, der wohl genialste dieser Epigonen, sah in der Hegelschen nicht die totale, sondern „eine totale“ Philosophie neben anderen, z. B. der Aristotelischen (Frühschriften; ed. Landshut; Stuttgart 1953; S. 12 f.). Und er wußte auch im Unterschied zu den meisten andern Hegelianern, was nach einer totalen Philosophie zu tun sei. Er leitete es in seiner Dissertation historisch-philosophisch her, *noch bevor* das Elend der arbeitenden Klasse bestimmend in sein Blickfeld trat. Die Philosophie sollte praktisch werden. Verwirklichung der Philosophie durch ihre Aufhebung und Aufhebung durch Verwirklichung oder »Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie“ (op. cit. S. 215; 17) hießen die Transsubstantiationsformeln. Mit dieser zweideutigen Verkündung und Beförderung des Primats der Praxis ist der Marxismus zu einer Hauptursache der heutigen Rede vom Ende der Geschichte oder vom Anbruch der Nachgeschichte geworden. Durch die stilistisch brillante Unklarheit jener Formeln und die gleichzeitige Abwendung von den theoretischen Problemen der Hegelschen Philosophie und Hinwendung zur politischen Praxis und ökonomischen Theorie dieser Praxis ist *Marx* aber auch zum Urheber eines endlosen theoretischen Hin-und-Her zwischen Theorie und Praxis geworden. Als Philosoph und Dialektiker ist er in der Kategorie der Wechselbestimmung steckengeblieben, die als eine Wechselwirkung von „Sein und Bewußtsein“ gefaßt (op. cit. S. 349) der späteren scholastischen Ontologisierung des Marxismus Vorschub leistete. Moderne *Marx*-Deutungen wie die *Habermas*sche (*J. Habermas*: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*; Neuwied/Berlin 1963) betonen demgegenüber wieder die dialektische Struktur und enden infolge des *Marx*schen Begriffs von Dialektik bei pragmatischer Erkenntnistheorie oder auf erkenntnistheoretische Rechtfertigung bedachter Pragmatik, einem Dualismus, der nur im Medium eines progressus in indefinitum zu einer Entscheidung tendiert (vgl. hierzu *Hegels Kritik an Fichtes Dialektik von Ich und Nicht-Ich*, die sich im Marxismus und Neomarxismus als die Dialektik von [utopischer] Gesellschaft und [tatsächlicher] Nicht-Gesellschaft wiederholt). Aus einem derartig offenen Prozeß gesamtgesellschaftliche Handlungsmaximen abzuleiten, ist sicher gefährlich.

Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte<sup>13</sup>. Dieser Satz legt, bezogen auf die eingangs genannten drei Bedeutungen, verschiedene Überlegungen nahe. Zunächst einmal scheint er nicht zu bedeuten, daß es mit Europa zu Ende sei. Er besagt vielmehr, daß Europa selber das Ende sei. Das heißt entweder: wenn nach dem Ende Europas die Geschichte weitergeht, so ist sie bloße Nachgeschichte, oder aber: der Untergang des Abendlandes ist auch das tatsächliche Ende der Geschichte, der Untergang der Menschheit. Doch darf man sich aus den genannten Gründen (s. Anm. 1) keinesfalls an diesen Satz klammern. Ihn überzubewerten wird aber noch mehr verboten durch den allgemeinen Sinn der *Hegelschen* Geschichtstheorie. Von ihm her ist der Satz allererst zu verstehen und einzuordnen. Nach *Hegels* Geschichtstheorie (sowie seiner an *Platon* und *Aristoteles* orientierten allgemeinen Theorie der Entwicklung) jedoch ist die Frage nach dem Ende der Geschichte von sekundärer Bedeutung.

Philosophisch, das heißt zugleich politisch bestimmt gemäß der Herkunft der Philosophie aus der Polis, ist nach *Hegel* die Weltgeschichte „der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ (z. B. Vern 63), theologisch ist sie bestimmt durch ihre *Mitte*. „Bis *hier* und von *daher* geht die Geschichte“ (WG 11, S. 410), sagt *Hegel* über die Inkarnation, die er philosophisch als Offenbarung des Prinzips des „Geistes“ begreift. Theologisch und philosophisch zugleich bestimmt, ist die Geschichte „dieser Prozeß, dem Geiste zu seinem Selbst, zu seinem Begriffe zu verhelfen“ (Vern 72, vgl. 150 ff.). Seinem Wesen nach ist nun, wie *Hegel* sagt, der Geist „Begriff der Freiheit“ (Vern 152), so daß der Eindruck entstehen könnte, die erste und dritte Bestimmung ließen sich zum Begriffe eines Fortschrittsprozesses verbinden, dessen Ziel die Verwirklichung der Freiheit in einer Art Reich Gottes auf Erden wäre (ein für den Christen durch das Erscheinen Christi säkularisierter, das bedeutet hier: von seinen religiösen Wurzeln getrennter [politischer] Messianismus). Dagegen spricht jedoch unabdingbar das Verständnis der Geschichte von ihrer Mitte aus. Im Verhältnis zu ihr ist alles Frühere Vorgeschichte und alles Spätere Nachgeschichte, wie ja die abendländische Zeitrechnung andeutet. Der Begriff des Geistes leistet in Wahrheit bei *Hegel* eine ganz andere Art von Säkularisation: er macht die Mitte der Geschichte zur Mitte jeder Epoche und zur je realisierbaren Gegenwart in jedem Lebens- und Todesaugenblick jedes Individuums. Daneben vermittelt er die verschiedenen Geschichtsvorstellungen, vor allem die nach *Löwith* jüdisch-christliche Fortschrittsidee und die antike Entwicklungs- und Kreislaufidee, in einem aufgehobenen Begriff von Entwicklung, der Kontinuität und Entzweigung zusammen-

<sup>13</sup> Vern 243. – Dieser Gang von Osten nach Westen und sein Ende sieht also anders aus als die „klassisch umfassende Formel... des neuenglisch-amerikanischen Sendungsglaubens“ des Bischofs Berkeley: „Man wird singen von einem neuen goldenen Zeitalter, vom Aufstieg des Reiches und der Künste... Westwärts nimmt der Kurs des Empire seinen Weg. Die ersten vier Akte sind schon vorüber, ein fünfter wird das Drama schließen, der edelste Sproß der Zeiten ist der letzte.“ (K. D. Bracher: *Providentia Americana. Ursprünge des demokratischen Sendungs-bewußtseins in Amerika*; in: *Polit. Ordnung und menschl. Existenz; Festgabe f. E. Voegelin*; München 1962; S. 27–48.)

bringt<sup>14</sup>. Denn jene Geschichtsbilder verdecken ja nur den Bruch, der einmal am Ende, das andermal zwischen den Kreisen liegt, und sind deshalb und weil ihnen ein geometrisches Modell zugrunde liegt, beide einseitig und falsch. Das Reden vom Ende der oder einer Geschichte jedoch, sofern es überhaupt einen Geschichtszusammenhang annimmt, bleibt auf sie angewiesen, – entweder auf die Vorstellung der aufsteigenden geraden oder (spiralig) gewundenen Linie, des Einheitsprozesses, der zu seinem Ziel und Ende kommt, oder auf die von *Nietzsche* vorbereitete und durch *Spengler* bekanntgewordene Kulturkreislauftheorie, die das geometrische Grundschema in seiner biologischen Konkretion zum Vorbild nimmt.

III. Äußerlich betrachtet erhält *Hegel* seinen Entwicklungsbegriff durch eine Anwendung der griechisch-aristotelischen Lehre vom Werden auf die Geschichte. Der (teleologische) Entwicklungsbegriff nimmt die Geschichte logisch zur Totalität zusammen, während sie ihn in ihrer theologischen und politischen Auslegung sprengt, das alles im Medium der Philosophie als Theorie der sich entwirklichenden Wirklichkeit, oder sich verwirklichenden Freiheit.

Das zeigt sich zunächst darin, daß *Hegel* Geist und Geschichte oft über einen Naturvergleich zusammenbringt. So heißt es zum Beispiel: „Und wie der Keim die ganze Natur des Baumes . . . in sich trägt, so enthalten auch schon die ersten Spuren des Geistes die ganze Geschichte“ (Vern 61; vgl. Vern 181 ff. und WG 10; S. 15 f. = „Syst. d. Philos.“ § 379 Zusatz). Demnach bedarf dank des Geistes die Totalität nicht des Abschlusses ihrer Entwicklung, obwohl Totalität auch zeitlich oder vielmehr geschichtlich gemeint ist<sup>15</sup>. Als Geist ist das

<sup>14</sup> Bei *Hegel* gehören die sachlich notwendigen Vermittlungen von Kontinuität und Bruch, von Ablauf, Entwicklung und Augenblick sowie die historisch notwendige von Antike und Christentum zusammen. Die zweite Vermittlung ohne umfassende Berücksichtigung des sachlich Implizierten historistisch herausgreifend, schreibt *Löwith* äußerlich zweifellos zutreffend: „Dieser geschichtliche Augenblick im Werden des christlichen Geistes ist in *Hegels* Philosophie mit der ewigen Gegenwart in der griechischen Anschauung der Welt zusammengedacht“ (*Löw* 1, 229). Den *Hegelschen* Zeitbegriff, der aus dem Geist als ewiger Gegenwart konzipiert ist, bezeichnet er als Widerspruch (zwischen „Kreislauf“ und „Freiheit des Wollens“, für das die Zukunft vor der Gegenwart und die Praxis vor der Theorie den Vorrang hat) und hält die *Hegelsche* Synthese durch seine radikalen Schüler und Kritiker, insbesondere durch *Marx*, *Kierkegaard*, *Nietzsche* für endgültig aufgelöst (*Löw* 1, 228 f.). In einem ähnlichen Sinne, als Ende und Übergang zu einer Praxis notfalls auch ohne grundlegende Theorie (einem notfalls oder der Bequemlichkeit halber auf die Reflexion auf sein eigenes Tun verzichtenden technischen Humanismus) sehen die *Hegelsche* Philosophie auch *M. Riedel* (*Theorie und Praxis im Denken Hegels*; Stuttgart 1965), *J. Habermas* (*Theorie und Praxis*; Neuwied 1963) und in vieler Hinsicht – er war obwohl anders wertend der Vater dieser *Hegel-Deutung* – bereits *Heidegger*.

<sup>15</sup> Am Ende der „*Phänomenologie*“ heißt es: „Die Zeit erscheint . . . als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist . . . Eh daher der Geist nicht an sich, nicht als Weltgeist sich vollendet, kann er nicht als selbstbewußter Geist seine Vollendung erreichen“ (Phä.; S. 558 f.). Was hier „an sich“ und „selbstbewußt“ bedeuten, kann in diesem Rahmen nicht erörtert werden, obwohl es für den Sinn der „Vollendung“, von der *Hegel* spricht, wichtig wäre. Doch auch so ist klar, daß nach der *Hegelschen* Formulierung die Zeit als Schicksal des Geistes nur *erscheint*, eine Erscheinung, die er, wenn die Zeit ihre Schuldigkeit getan hat, auch rückwirkend „tilgt“ (Phä. 558). Dies geschieht durch „Aufopferung“ und „Entäußerung“, wodurch der Geist sein Werden in sich auf- oder zurücknimmt, am Grund der Zeit (und des Raumes) nichts Fremdes, sondern „sein reines Selbst“ entdeckend (Phä. 563).

Ende im Anfang oder der Anfang im Ende (vgl. Vern 131) oder in der Mitte oder im Zugrundeliegenden des ganzen Prozesses, der selbst, wenn er auch noch seine Voraussetzungen zu produzieren scheint, nur seinen Anfang entfaltet<sup>16</sup>. So kann *Hegel* schreiben: „Das Prinzip der Entwicklung enthält das Weitere, daß eine innere Bestimmung, eine an sich vorhandene Voraussetzung<sup>17</sup> zugrunde liege, die sich zur Existenz bringe“ (Vern 151), und kann dieses Zugrundeliegende als „unendliche Möglichkeit“ mit der „aristotelischen dynamis, auch potentia, auch Kraft und Macht“ (Vern 157) in Zusammenhang bringen. Diese Anwesenheit des Ganzen im Teil, die sowohl das Ganze wie den Teil bewegt oder sprengt, führt *Hegel* an der Geschichte der Religionen aus, einem Beispiel, das den Bereich möglicher Naturvergleiche sowie einer von Teil und Ganzem redenden Ontologie verläßt. In der Einleitung zu den Vorlesungen über die Philosophie der Religion heißt es: „Die verschiedenen Formen, Bestimmungen der Religion sind einerseits Momente der Religion überhaupt oder der vollendeten Religion. Aber sie haben auch diese selbständige Gestalt, daß die Religion in ihnen sich in der Zeit und geschichtlich entwickelt hat“ (WG 15, 92). Es ist das Thema der „Phänomenologie des Geistes“, der vielleicht angemessensten Durchführung des *Hegelschen* Grundsatzes, daß das Wesen erscheinen müsse. In der „Phä“ selbst wird dieser, die *Immanenz des Andersseins* ausdrückende Gedanke noch *pluralistischer* ausgesagt in der zum *absoluten* Wissen führenden These: „Die Reihe der verschiedenen Religionen, die sich ergeben werden, stellt ebensosehr wieder nur die verschiedenen Seiten einer einzigen, und zwar *jeder einzelnen* dar“ (Phä 481). Es ist dieselbe dynamische Struktur, wie sie die oft als „dialektische Methode“ verunglimpfte Bewegung hat, die bei *Hegel* nicht ein logischer oder materieller Prozeß von These, Antithese und Synthese ist<sup>18</sup>. Vielmehr dürfen diese halb formallogischen Bestimmungen nie ohne ihren Inhalt genannt werden, welcher nach einer Formulierung in der eben genannten Einleitung ist: 1. „das Moment der vorausgesetzten Einheit“; 2. „die Sphäre der Trennung“; 3. „die in der Trennung sich wiederherstellende Freiheit“ (die wiederhergestellte Einheit ist mehr noch als die unmittelbare: Freiheit) (WG 15, 86). Lebendiger Prozeß sind diese Momente nur als Ineinander-Enthaltensein in jeweiliger Gegenwart, wie *Hegel* ausdrücklich sagt: „Dieser Rhythmus, in dem sich das Ganze unserer Wissenschaft und die gesamte

<sup>16</sup> Es ist hier an die zur Grundsubstanz der Hegelschen Philosophie gehörende Platonische Unterscheidung von *ὑπόθεσις* und *ἀρχή* (POLITEIA 510 B ff.; 533 A f.) zu erinnern. Dialektik, nach Platon das wichtigste Organ der Philosophie, bewegt sich zwischen diesen beiden Polen. Ihre kritische Leistung besteht darin, „Voraussetzungen nicht zu Anfängen, sondern zu Voraussetzungen“ zu machen, das heißt, bloße Voraussetzungen als solche zu erweisen und so den Weg zum „Nichtvoraussetzungshaften“ (*ἀναπόθετον*) freizulegen (a. a. O. 511 B). Im gleichen Sinne ist Hegels *Logik* eine fortschreitende Aufhebung falscher Absolutsetzungen, und die dieser Ersten Philosophie zugrundeliegende Dialektik bestimmt auch die anderen Teile seiner Philosophie.

<sup>17</sup> Hier mehr im Sinne von *ἀρχή* gebraucht, wie der Zusatz „an sich vorhanden“ anzeigt. Doch s. u. Anm. 19.

<sup>18</sup> Dazu G. E. Müller: The Hegel Legend of ‚Thesis-Antithesis-Synthesis‘. In: Journal of the History of Ideas; 19; 1958; 411–414. – W. Kaufmann: Hegel; New York 1965; S. 167 ff.

Entwicklung des Begriffs bewegt, kehrt aber auch in jedem der drei angegebenen Momente wieder, da jedes derselben in seiner Bestimmtheit an sich die Totalität ist, bis diese im letzten Momente als solche gesetzt ist“ (WG 15, 76)<sup>19</sup>.

Damit ist der Kontinuität so weit nachgespürt, daß nun die Entzweigung ihr Recht fordert. Gibt es nämlich ein letztes Moment, in der Darstellung wie in einer geschichtlichen Reihe, so kann alle Vermittlung diese endliche Diskontinuität nicht beiseite bringen, deshalb bringt sie sie, insofern sie ehrlich ist und zu Ende denkt, hinein. Die Allgegenwart des Endes ist seine immanente Aufhebung. Das Ende verliert darum seinen Ernst nicht; denn alles ist für den Geist, zum Geist gehört Selbstbewußtsein und dazu auch Angst. Der Angst aber mag es gleich sein, ob das Selbst als Lebendiges stirbt, oder ob die Welt untergeht. Der Tod ist sein Weltuntergang. Die Existenzphilosophie hat die Immanenz des Endes als Gegenwärtigkeit des Todes zu einem bevorzugten Thema gemacht. Bei *Hegel* heißt diese Anwesenheit „Entzweigung“. Begriffsverwandte der Entzweigung sind „das Negative“, „der Verstand“, die Freiheit, die Arbeit, so wie eine Stelle der „Phänomenologie“-Vorrede sie zusammenbringt. Dort heißt es: „... denn nur darum, daß das Konkrete sich scheidet und zum Unwirklichen macht, ist es das sich Bewegende. Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des Verstandes ... daß das von seinem Umfange getrennte Akzidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhang mit anderm Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste ...“ (Phä 29).

<sup>19</sup> „Gesetzt sein“ heißt: Was zunächst objektive Gegebenheit (an sich) schien, ist nun für den Menschen (genauer für sein Selbstbewußtsein) geworden. Der Verstand hat es durchdrungen, zersetzt, verfügbar gemacht. Ist das Objekt jedoch total, so scheint sein Setzen die Mitumfassung des setzenden Subjekts (aller Subjekte) zu bedeuten. Die Totalität ist nicht einfach verfügbar gewordenes Objekt, sondern ist „an-und-für-sich“, Substanz-Subjekt, allumfassender Prozeß. Gerade als solcher jedoch ist er in seinem »letzten Moment« bloß „gesetzt“. Es liegt keine konturlose Wechselwirkung von Substanz und Subjekt vor, sondern in der objektiv scheinenden Vollendung der Totalität reflektiert das Subjekt darauf, daß sie als strukturierte Allumfassung subjekt-objektive Grenzen hat, daß sie bloß Voraussetzung ist auf dem Weg zu Anfang und Grund (ἀρχή.) Das *Subjekt* ist das Erste, aber ist sich selbst seine *objektive* Grenze. Als sich selbst Begrenzendes kann es sich setzen; ohne diese seine höchste Tathandlung (Fichte) ist es als solches gesetzt und kennt nicht einmal sich. Vermag die Subjektivität, die Menschheit (das Selbst als die jeweils verschiedene Zentrierung der gesamtgeschichtlichen Intersubjektivität) Totalität zu setzen (z. B. eine neue, erdumfassende Gesellschaft), so kann es sie auch aufheben, das heißt: an-und-für-sich ist sie aufgehoben. Die offenbar gewordene Totalität als totale Verflechtung ermöglicht am meisten Distanz und Freiheit. Das nun Mögliche lebendig zu verwirklichen, kostet die größte Anstrengung. Aber das Selbst ist nicht nur seiend und durch seine natürlich-geschichtliche Herkunft Teil des allumfassenden kosmischen und gesellschaftlichen Prozesses, sondern es wird, gemessen an dieser Art Sein, zu nichts und weiß darum. Dies Werden zu nichts ist – ontologisch gesprochen – sein Mehr-Sein; zu dieser Zukunft hin ist für es und für den Prozeß der Prozeß offen. *Metaphysik*, die Erste Philosophie, handelt zunächst von Sein und Nichts, von Entstehen und Vergehen, vom Werden, dann vom Zugrundeliegenden und Gesetz des Werdens (dem Immerseienden, Wesen und Begriff), am meisten aber von dem, was ohne weltlichen Übergang aufhören kann zu sein: vom Selbst. Daß Hegels *Logik* in diesem Sinne *Metaphysik* ist, wäre zu zeigen.

Diese Negativität oder Freiheit, von der die Enzyklopädie von 1817 sagt: „die höchste Form des Nichts für sich ist die Freiheit“ (WG 6, 54), sprengte nach *Hegel* schon die Polis, dann in der Reformation die mittelalterliche Verbindung von Religion und Politik und in der industriellen und demokratischen Revolution den säkularisierten Feudalismus. Sie dürfte nach allem von *Hegel* Gesagten auch eine Integration im Sinne marxistischer oder amerikanischer Harmonie von Mensch als Gesellschaft und (gesellschaftlich beherrschter) Natur sprengen. Der *Hegelschen* Dialektik liegt kein (Comtesches) Dreistadiengesetz zugrunde, und ihr drittes Moment basiert weder wie für die Romantiker *Feuerbach* und *Marx* auf einem unmittelbar menschlichen oder technisch vermittelten Zurück-zur-Natur<sup>20</sup> noch einem Vorwärts zu einem perfekteren Natursystem der Menschheit, dessen ideologisch (darum nicht faktisch) regierendes Prinzip die Lebenserhaltung aller um jeden Preis ist<sup>21</sup>. Von der „Ohnmacht der Natur“ und der „Ohnmacht des Lebens“ ist vielmehr die Rede (Vern 58; 72; 169). Sie rührt daher, daß die Natur bei aller Entwicklung die Entzweiung nicht kennt. Das Leben als Leben weiß nichts vom Untergang und vom Übergehen. Naturentwicklung ist daher anders als die Geschichte kein Fortschritt (außer für den sie betrachtenden und nach seinen natürlichen Ursprüngen forschenden Geist) (Vern 153). Die natürliche Entwicklung nennt *Hegel* „unmittelbar, gegensatzlos, ungehindert“, die geschichtliche dagegen ist ihm „vermittelt durch Bewußtsein und Willen“, und das bedeutet bereits Entzweiung und Entfremdung (Vern 151 f.). Der Geist will Entfremdung, ist, wie *Hegel* sagt, „stolz und voll von Genuß in dieser Entfremdung seiner selbst“ (Vern 152). Ihre Abschaffung wäre daher wohl gestötend<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Vgl. Maurer, op. cit. 92 ff. und M. Riedel: Hegels Kritik des Naturrechts. In: Hegel-Studien 4; 1967; 177–204.

<sup>21</sup> Daß ein solches Ende der Geschichte kein „Reich des Geistes“ im Sinne irgendeiner Versöhnung des Gedankens mit der Wirklichkeit wäre, sondern zersetzender Dialektik ein reicheres Betätigungsfeld als je zuvor abgäbe, darf man wohl daraus folgern, daß Hegel im Blick auf die Geschichte schreibt: „Gegen den Gedanken, den Begriff kann keine beschränkte Gestalt sich fest machen. Gäbe es so etwas, was der Begriff nicht verdauen, nicht auflösen könnte, so läge dies freilich als die höchste Zerrissenheit, Unseligkeit da. Aber gäbe es so etwas, so wäre es nur der Gedanke selbst, wie er sich selbst faßt . . . Hier wäre der Endzweck der Welt“ (Vern. 180 f.). Zu dieser Stelle führt H. F. Fulda aus: „Die Fiktion einer endgültig letzten Gestalt wird gerade so gewendet, daß dies die höchste Zerrissenheit wäre. Dann wird gesagt, daß das Fingierte nur der Gedanke, wie er sich selbst faßt, sein könnte. Aber diesen „gibt“ es als weltgeschichtliche Wirklichkeit nicht, mag er auch *in* der Geschichte auftreten“ (Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik. Frankfurt/M. 1965, S. 214 f.). Zum Thema Ende der Geschichte vgl. überhaupt dieses Buch und seine Besprechung von R. K. Maurer in Philos. Rundschau 14, 1967, 208–220.

<sup>22</sup> Dazu Herbert Marcuse: „Entfremdung“ ist das beständige und wesentliche Element der Identität, die objektive Seite des Subjekts – und nicht, als was man sie heute erscheinen läßt: eine Krankheit, ein psychologischer Zustand. Freud kannte durchaus den Unterschied zwischen progressiver und regressiver, befreiender und zerstörerischer Unterdrückung. Die Reklame der Selbstverwirklichung fördert die Beseitigung beider, sie fördert das Dasein in der Unmittelbarkeit, die in einer repressiven Gesellschaft (um noch einen Hegelschen Terminus zu verwenden) schlechte Unmittelbarkeit ist“ (Repressive Toleranz. In: R. P. Wolff; B. Moore; H. Marcuse: Kritik der reinen Toleranz [dt. Übersetz. A. Schmidt]; Frankfurt/M. 1967<sup>3</sup> [edition suhrkamp 181]; S. 125).

Zunächst setzt diese Entfremdung an bei der Natur, die in den Naturreligionen zum Heiligen und in der Magie zum Verfügbaren erklärt wird –, beides bereits Verhältnisse zur Natur, aber noch herrschen Identität und Unmittelbarkeit vor. „Erst wenn der Geist selbständig sich für sich, frei von der Natur gesetzt hat, tritt diese ihm als ein Anderes, Äußeres auf“ (WG 15, 97). Indem sie auf die Natur bezogen wird und indem der Geist von Anfang zum Menschen gehört, ist die *Entzweiung* eine ebenso sehr universalgeschichtliche wie natürliche Kategorie. Die Geschichte machende Entzweiung von der Natur ist von Natur (physei). In ihrer Entfaltung jedoch scheint sie zu einer rein geschichtlichen Kategorie zu werden. Die geschichtliche Entwicklung der Gesellschaft sprengt die Natur und sprengt damit schließlich auch ihre Basis, indem sie die bisherige, auf der Symbiose mit der untertanen Natur basierende Geschichte in immer perfekterer Naturbeherrschung von sich entzweit. „Wir haben in unserem Bewußtsein zwei Reiche“, sagt *Hegel*, „das der Natur und das des Geistes . . . Man mag sich allerlei Vorstellungen vom Reiche Gottes machen, so ist es immer ein Reich des Geistes, das im Menschen realisiert und von ihm in die Existenz gesetzt werden soll“ (Vern 50). Insofern dies hervorgebrachte Reich in Raum, Zeit, Materie, Gesellschaft wirklich wird, ist es in der Natur und eine Umformung ihrer; aber es ist auch gegen die Natur. Sind diese beiden Seiten nicht mehr vermittelt (wird die *Hegelsche* Entäußerung der „Logik“ an die „Naturphilosophie“ ganz und gar unverständlich), so vernichtet das Reich des Geistes je nach seiner Macht entweder sich selbst, insofern es weltliche Existenz hat, oder zerstört nicht nur seine Naturbasis, sondern alle Natur, die aus nichts geschaffen wieder dahin zurückgehen kann. Im Untergang der geschichtlichen, natürlich beschränkten Gestalten realisiert sich das Reich des Geistes. *Hegel* spricht, wie gesagt, kaum vom Ende der Geschichte, doch darf man nach dem bisher Referierten folgern, daß das tatsächliche Ende der Geschichte die weltliche Vorbedingung für die einzig vollkommene Realisation dieses Reiches wäre. Alle weltlich vollkommenen (existierenden) Realisationen des Reiches sind vorläufig, und sollten, ihrer Vorläufigkeit bewußt, die Natur und das Leben als Basis des (endlichen) Geistes und alles von ihm Geschaffenen ehren und ihnen auch eigengesetzliche Entfaltung zugestehen.

IV. Die *Hegelsche* Philosophie ist also lebensfreundlich, setzt voraus, daß etwas nachkomme, handelt zwar vom Untergang, aber davon als Zugrundegehn. Die „Logik“ spielt mehrfach darauf an, daß dieses Wort in der deutschen Sprache zugleich den Übergang in den Grund und damit in das wahrere Sein bezeichne. Philosophie ist Vermittlung, vor allem auch Vermittlung zwischen den beiden Reichen. Gerade deshalb jedoch kann sie von der totalen Geschichtlichkeit, die in den endgeschichtlichen Stillstand der Geschichte umschlägt, in die Opposition<sup>23</sup> gedrängt werden, denn Entzweiung als rein geschichtliche Kategorie stellt solche Vermittlung in Frage. Hier besagt Entzweiung, daß der lange wirkende Gegensatz in der neueren Zeit erst voll zum Ausbruch gekommen ist,

<sup>23</sup> Eine Opposition jedoch, welche die eigentliche Regierung ist, wenn zutrifft, was *Hegel* über die Kontemplation sagt: »Wer das denkt, was die anderen nur sind, ist ihre Macht« (Rel 2. Bd.; S. 5).

daß, um mit den Worten der *J. Ritterschen Hegel-Interpretation* zu reden, eine Epoche herangekommen ist, die auf dem Ende und dem Verlust ihrer Herkunftsgeschichte basieren möchte<sup>24</sup>. Eine als geschichtemachende ungeschichtliche Gesellschaft tritt mit dem Anspruch auf, sich aus sich zu setzen; sie ist, wie *Hegel* sagt, „die ungeheure Macht, die den Menschen an sich reißt, von ihm fordert, daß er für sie arbeite und daß er alles durch sie sei und vermittelst ihrer tue“<sup>25</sup>. Sowohl von der permanenten Revolution dieser Gesellschaft, die wegen der mangelnden Anerkennung ihres Herkunftgrundes nicht zur realistischen Betrachtung und Nutzung ihrer Möglichkeiten kommt, wie andererseits von ihren

<sup>24</sup> Dazu neuerdings H. Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*; Frankfurt/M. 1966. Allerdings verbrennt das historische Brillantfeuerwerk, in dem B. die alte Welt aufgehen läßt, auch seine These, daß die Neuzeit wirklich und mit einer aus ihr selbst abzuleitenden Legitimität neu sei.

<sup>25</sup> WG 7, 315; vgl. WG 19, 277; vgl. J. Ritter: *Hegel und die Französische Revolution*; Köln 1957, S. 46 (jetzt auch edition suhrkamp 114). – Die Kritik der totalen Gesellschaft, die bei Hegel nur in Ansätzen vorhanden sein konnte, hat sich inzwischen – vor allem in den Werken Horkheimers, Adornos, H. Marcuses – voll entwickelt. Doch scheinen diese Autoren den entstandenen Problemen, die sie scharfsinnig diagnostizieren, in Fragen der Therapie durch eine Flucht nach vorn, in die Utopie auszuweichen. Habermas dagegen vertritt die vor allem im englischen Sprachraum verbreitete Position einer besonneneren Fortschrittlichkeit und evolutionären Kontinuität der Geschichte. Die moderne industrielle Gesellschaft führt keine nachgeschichtliche Epoche herauf, sondern existiert lediglich „in einem veränderten Aggregatzustand der Geschichte“, der von einer „Sozialwissenschaft, die analytische und hermeneutische Verfahren integriert“, begriffen werden kann (*Zur Logik der Sozialwissenschaften*; Philos. Rundschau; Beiheft 6; Tübingen 1967; S. 24). Diese Art Sozialwissenschaft oder -philosophie legt eine zentrale Schwäche der Ritterschen (und Schelskyschen) Hauptthese offen, welche nach Habermas besagt (womit freilich eher Schelsky als Ritter angemessen referiert sein dürfte), die moderne Gesellschaft sei „geschichtslos“, sei dabei, alle ethisch verbindlichen Traditionen zu zerbrechen. Denn wenn diese „These von der Irrealität der Geschichte zuträfe, wäre der Stellenwert ihrer eigenen Überlegung nicht recht plausibel zu machen. Ritters und Schelskys Analysen gehören zu der Klasse von Untersuchungen, die das Selbstverständnis der Adressaten verändern können und im Handeln orientieren sollen. Auf das praktische Bewußtsein können sie aber ... darum Einfluß nehmen, ... weil sie selber zu der [angeblich] abgedankten Kategorie der historisch gerichteten Reflexion gehören ... sie bringen das positivistische Selbstverständnis der Epoche, anstatt es zu begreifen, nur zum Ausdruck“ (a. a. O. 22 f.).

Wenn Habermas dann jedoch kurzerhand erklärt: „Die Meinung, daß sich die technischen Sachzwänge verselbständigt hätten, ist ideologisch“ (24), so kann man dazu parallel ebenso behaupten: Die Meinung von Habermas, daß „wirkende Traditionen“ und „traditionsvermitteltes Zusammenspiel in umgangssprachlicher Kommunikation“ das gewaltige System technischer Mittel nach ihren „Interessen“ lenkten und daß die hermeneutischen Wissenschaften Zeugnis ablegen von der Lebendigkeit des Traditionszusammenhangs, den sie objektivieren und relativieren (23 ff.), – ist ideologisch. Denn damit, daß instrumentelles Wissen und zugehörige Techniken nicht zur Orientierung im Handeln geeignet sind, kann durchaus zusammenbestehen, daß ein mächtiges System von Mitteln ein vorhandenes Zweckvakuum von sich aus auffüllt (vgl. dazu die Analysen von K. Mannheim, Horkheimer, Adorno, M. Marcuse). Es entsteht dann eben ein nicht mehr sich orientierendes, sondern bloß noch reagierendes Handeln. Habermas selber leistet dem Vorschub mit seiner Tendenz zu einer pragmatischen Erkenntnistheorie (siehe Anm. 12 u. 32). Wenn wir nur erkennen können, was wir machen können, so verfallen die Zwecke und Ziele, um deretwillen wir handeln und machen, der Irrationalität. Sie sind entweder beliebig oder ergeben sich erst aus dem funktional-rationalen System der Mittel. Es politisiert die Abdankung des Handelns vor dem Machen und der Versuch, individuelle und politische Ethik durch „demokratische Spielregeln“ und Sozialtechnik zu ersetzen.

Versuchen, sich mit dem Prozeß ihrer Hervorbringung in einer neuen Integration von Mensch (als Gattung) und Natur zu identifizieren, setzt sich die Philosophie ab. Am Schluß seiner Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte sagt *Hegel*, nachdem er wie *Kant*<sup>26</sup> an die von *Rousseau* zuerst analysierten Antinomien der totalen Demokratie anknüpfend zwischen der weltgeschichtlichen Entwicklung des Begriffs der Freiheit und der einzurichtenden „objektiven“, „reellen“ Freiheit unterschieden hat – eine Unterscheidung<sup>27</sup>, die der modernen politischen Praxis besonders fernliegen muß: „Aus dem Überdruß an den Bewegungen der unmittelbaren Leidenschaften in der Wirklichkeit macht sich die Philosophie zur Betrachtung heraus; ihr Interesse ist, den Entwicklungsgang der sich verwirklichenden Idee zu erkennen, und zwar der Idee der Freiheit, welche nur ist als Bewußtsein der Freiheit“ (WG 11, 569). Noch deutlicher spricht der Schluß der Vorlesungen über die Philosophie der Religion von einem „Mißton“ und von „Verfall“, dem gegenüber die philosophische Versöhnung mit der Wirklichkeit „selbst nur eine partielle ohne äußere Allgemeinheit“ sein könne, so daß die Philosophie „in dieser Beziehung ein abgesondertes Heiligtum“ ist und „ihre Diener einen isolierten Priesterstand bilden, der mit der Welt nicht zusammengehen darf“ (WG 13, 354 ff.). Ans Reich Gottes denkt also auch nach den späten Vorlesungen *Hegels* die Philosophie weniger, indem sie sich der gesellschaftlichen und politischen Wirklichkeit zuwendet, und mehr, indem sie, wie es in der Heidelberger Einleitung zur Geschichte der Philosophie heißt, „neben dem politischen und sonstigen an die gemeine Wirklichkeit gebundenen Interesse auch die reine Wissenschaft, die freie vernünftige Welt des Geistes geltend macht“<sup>28</sup>.

*Hegels* Deutung des Geschichtsganges als Fortschritt und als Verwirklichung der mit dem Christentum prinzipiell gewordenen Freiheit für alle bleibt gebunden an den *Begriff und das Bewußtsein der Freiheit*. Die Freiheit empfängt ihre Wirklichkeit weniger aus noch so guten staatlichen oder gesellschaftlichen Institutionen und mehr aus dem nach „Volksgeist“ und Person individuellen Bewußtsein. Die Orientalen „wußten“, daß einer frei ist, die Griechen, daß einige frei sind, „die germanischen Nationen sind im Christentum zum Bewußtsein gekommen, daß der Mensch als Mensch frei ist“ (Vern 62). Wer oder wie viele diese allgemeinen Möglichkeiten wie zu verwirklichen wußten, das zu untersuchen, fällt nach *Hegel* nicht in den Bereich der Geschichtsphilosophie, da es nicht durch den allgemeinen Prozeß festgelegt ist. Desgleichen fragt die Geschichtsphilosophie nicht nach dem Glück der Menschen, sagt nur so viel, daß der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit keine Zunahme des Glücks einiger oder aller bedeute. „Die Geschichte ist nicht der Boden für das Glück“, heißt es, „die Zeiten des Glücks sind in ihr leere Blätter“ (Vern 92; vgl. 99 f.). In allen diesen scheinbar greifbaren Dingen von allgemeinem Interesse spricht *Hegel* weder

<sup>26</sup> Zum ewigen Frieden; A/B 25.

<sup>27</sup> Zu dieser spezifisch deutsch scheinenden Unterscheidung ironisch Heine: „Die praktische äußere Freiheit wird einst / Das Ideal vertilgen, / Das wir im Busen getragen – es war / So rein wie der Traum der Lilien!“ („Deutschland“, Caput 25.) – Dazu jedoch *Hegel* s. u. S. 117.

<sup>28</sup> Einl. 4.

sich noch der modernen Zeit eine Sonderstellung zu, die es ermöglichte, von ihrem Ende auf die Geschichte zurückzublicken. Nur im „Geist“ ist die Gegenwart wie jede Gegenwart das Reich Gottes<sup>29</sup>.

V. Der vielgerühmte und vielgeschmähte Satz „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (Grundlinien der Philosophie des Rechts; Vorrede) besagt unter anderem: 1. daß eine Rationalität, die außer in Gedanken noch keine Wirklichkeit hat und daher behauptet, alles Vorhandene negieren und ganz von vorn anfangen zu müssen, unvernünftig ist – 2. daß das bloße Zusehen, ist es leidenschaftlich um die Erkenntnis dessen, was ist, bemüht, ebensosehr verändert wie eine gesamtgesellschaftliche Aktion – 3. daß die „beste aller möglichen Welten“ nicht zu verbessern ist, sondern bestenfalls durch realistische Einschätzung zu ihrer immanenten Güte<sup>30</sup> gebracht werden kann – 4. daß Praxis ohne zureichende Theorie unbeschadet eventueller Anfangserfolge zur Unwirklichkeit führt. *Hegels* Schriften sind durchgängig „Dialektik der Aufklärung“<sup>31</sup>. Diese resultiert aus der Forderung, daß Aufklärung angewandt

<sup>29</sup> Hegel hat prinzipiell an dem festgehalten, was er in seiner Frühschrift „Das Leben Jesu“ über den jüdischen Messianismus und seine „sinnliche Vorstellung vom Reich Gottes“ geschrieben hat. An der gemeinten Stelle heißt es in der Auslegung vom Luk. 17, 21 (ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν): „Ihr werdet oft auch wünschen, das Reich Gottes auf Erden errichtet zu sehen. Oft wird man euch sagen: hier oder dort gibt es eine solche glückliche Verbrüderung von Menschen . . . Laufet solchen Vorspiegelungen nicht nach; hoffet das Reich Gottes nicht in einer äußeren glänzenden Vereinigung von Menschen zu sehen, etwa in einer äußeren Form eines Staates, in einer Gesellschaft, unter den öffentlichen Gesetzen einer Kirche. Eher als so ein ruhiger, glänzender Zustand wird Verfolgung das Los der wahren Bürger des Reiches Gottes, der Tugendhaften sein, oft am meisten von denen, die etwa wie die Juden als Glieder einer solchen Gesellschaft sich viel damit wissen“ (Das Leben Jesu; ed. Roques; Jena; 1906; S. 45 f.; vgl. S. 48 = Hegels theologische Jugendschriften ed. Nohl; Tübingen; 1907; S. 112). – Zur Frage der Übersetzung und Bedeutung des ἐντὸς ὑμῶν vgl. M. Theunissen: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart; Berlin; 1965; S. 506 f. Für Hegels Verständnis des Textes macht es keinen Unterschied, ob man mit Luther übersetzt: „Das Reich Gottes ist inwendig in euch“ oder die heute fast allgemein anerkannte Übersetzung wählt: „. . . ist mitten unter euch.“ Denn auch im zweiten Falle bezeichnet der Begriff „Reich Gottes“ nicht etwas unmittelbar politisch und soziologisch faßbares wie etwa bei Schaff, wenn er Heine zitiert: „Ein neues Lied, ein besseres Lied, / O Freunde, will ich Euch dichten! / Wir wollen hier auf Erden schon / Das Himmelreich errichten.“ (Heine: „Deutschland“; Caput 1; – S. A. Schaff: Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen; Wien; 1964; S. 168 [aus dem Polnischen].)

<sup>30</sup> Vgl. z. B. Vern 77: „Das wahrhafte Gute, die allgemeine göttliche Vernunft ist auch die Macht, sich selbst zu vollbringen“; und „System der Philosophie“ § 234 Zusatz (WG 8; S. 445): „Das unbefriedigte Streben verschwindet, wenn wir erkennen, daß der Endzweck der Welt eben so vollbracht ist, als es [er] sich ewig vollbringt . . . Diese Übereinstimmung von Seyn und Sollen ist indeß nicht eine erstarrte und processlose; denn das Gute, der Endzweck der Welt, ist nur, indem es sich stets hervorbringt, und zwischen der geistigen und natürlichen Welt besteht dann noch der Unterschied, daß während diese nur beständig in sich selbst zurückkehrt, in jener allerdings auch ein Fortschreiten stattfindet.“

<sup>31</sup> Titel, weniger Inhalt eines Buches von M. Horkheimer und T. W. Adorno (Amsterdam 1947). In einem neueren Werk (Drei Studien zu Hegel; Frankfurt/M. 1963) spricht Adorno von der Notwendigkeit, Hegel vor seinen Erneuerern in aller Welt zu retten (S. 99). Dazu fordert er einen „veränderten Begriff von Dialektik“, während es in seinen Werken den Anschein hat, daß die Aufklärung, die nach Adornos eigenem Urteil in ihr Gegenteil universaler Gleichschaltung umzuschlagen droht, durch mehr Aufklärung der gleichen Art gerettet werden könnte. Vielleicht helfe da eher ein veränderter Begriff von Aufklärung statt von Dialektik. – Zum

sein, das heißt auch Aufklärung von vorgängig wirklichen, umfassenden und zugrunde liegenden Zusammenhängen sein müsse, nicht nur von solchen, die durch Anwendung der Aufklärung gleichursächlich gesetzt werden<sup>32</sup>. Wird „angewandte Aufklärung“<sup>33</sup> sprachlich und logisch etwas unklar – als rationale Praxis um jeden Preis, selbst um den Preis einer umfassenden Vernünftigkeit verstanden, so fragt sich auch nach *Dahrendorf*, ob einerseits solcher unbedingte Wille zum Machen gefährlicher sei oder andererseits „*Hegels* dialektische Schleifen“, die (nach *Dahrendorfs* Ansicht) „das Denken nur zur Bestätigung des ursprünglich ungedacht Wirklichen“ zu führen drohen<sup>34</sup>. Denn zur so verstandenen Aufklärung gehören Experimente großen Stils, und im sozialen Bereich nimmt das Experiment ein Handeln vorweg, das erst beginnen dürfte, wenn der Versuch positive Ergebnisse zeitigt<sup>35</sup>.

Wie sehr *Hegels* „dialektische Schleifen“ in *Dahrendorfs* Perspektive unter anderen auch eine konservative oder gar reaktionäre Funktion haben, wird klar, wenn man sich vergegenwärtigt, daß ihnen ebenso wie die Skepsis gegen ein Reich endgültig verwirklichter Freiheit die Ablehnung überschwenglich angewandter Naturwissenschaft zugrunde liegt. Auch daran hat er festgehalten von seiner bereits zitierten Jugendschrift an, wo er eine der Versuchungen Christi „entmythologisiert“ beschreibt: „In der Einsamkeit kam ihm einst der Gedanke, ob es nicht die Mühe verlohnte, durch Studium der Natur . . . zu suchen, unedlere Stoffe in edlere, für die Menschen unmittelbar brauchbare zu verwandeln, etwa wie Steine in Brot, und sich von der Natur überhaupt unabhängiger zu machen. Aber er wies diesen Gedanken ab durch die Betrachtung der Schranken, die die Natur dem Menschen in seiner Macht über sie gesetzt hat“<sup>36</sup>. Zwar betont *Hegel* später, wie ja besonders von seinen marxistisch inspirierten Interpreten herausgestellt worden ist, die „Befreiung, die in der Arbeit liegt“<sup>37</sup> und verfolgt in der Geschichtsphilosophie das Prinzip industrieller Naturbeherrschung von den alten Phöniziern an<sup>38</sup>; doch wird die Absolutsetzung dieses Prinzips einmal ver-

---

problematischen Verhältnis Adornos zu Hegel vgl. B. Willms: Theorie, Kritik und Dialektik. Zum Denken Theodor W. Adornos; in: Soziale Welt; 17; 1966; 206–231 (neuerdings auch edition suhrkamp 249).

<sup>32</sup> In: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien; Neuwied/Berlin; 1963 behandelt J. Habermas das Verhältnis dieser beiden Begriffe bzw. Realitäten auf dem Boden der Vico-Hobbesschen Voraussetzung, „daß wir einen Gegenstand nur in dem Maße erkennen, in dem wir ihn selbst hervorbringen können“ (S. 14). Diese Position impliziert, wie sich auch bei Habermas zeigt, eine Abkehr nicht bloß von Hegel, sondern von der Philosophie überhaupt.

<sup>33</sup> Vgl. R. Dahrendorf: Die angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in Amerika; München; 1963.

<sup>34</sup> Ebda. S. 209.

<sup>35</sup> Hinweise auf diese Antinomie und daraus folgende Ansätze zu einer Dialektik angewandter Soziologie finden sich schon bei K. Mannheim: Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus; Leiden; 1935.

<sup>36</sup> Das Leben Jesu; ed. Roques; S. 4 = Nohl; S. 77.

<sup>37</sup> Recht § 194; überhaupt §§ 189–198.

<sup>38</sup> WG 11; 256 „Die Untätigkeit hört auf sowie die bloß rohe Tapferkeit, an ihre Stellen treten die Tätigkeit der Industrie und der besonnene Mut, der bei der Kühnheit, die See zu befahren, auch auf die Mittel verständig bedacht ist . . . In der Industrie ist der Mensch sich

hindert durch den Hinweis auf das neutestamentliche „sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und trinken werdet . . .“ (WG 11; 419) und zum anderen von einer durchgängigen Berücksichtigung der protagoreisch-platonischen Unterscheidung zweier Zivilisationen (oder Kulturen oder auch der Zivilisation von der Kultur<sup>39</sup>)<sup>40</sup>. W. Jaeger nennt die erste Form die „technische Zivilisation“ und führt, Platon interpretierend, dazu aus, trotz ihrer wären die Menschen „zu kläglichem Untergang verurteilt gewesen, da sie sich in furchtbaren Kämpfen gegenseitig vernichteten, wenn nicht Zeus ihnen die Gabe des Rechts verliehen hätte, das sie fähig machte, Staat und Gemeinschaft zu gründen“<sup>41</sup>.

Bei Hegel gliedert sich der griechische, unmittelbar scheinende Nomos auf in das älteste Moment der „Sittlichkeit“, in das (römische) Moment des abstrakten Rechts und das christliche, moderne Prinzip moralischer Subjektivität. In dieser Differenzierung steht die sittliche, sich selbst beherrschende Subjektivität der nach außen gewendeten, eine Objektssphäre konstituierenden und beherrschenden Subjektivität gegenüber. Die geschichtliche Entwicklung verläuft im Miteinander dieser beiden Sphären. Wenn Hegel von einem durch das geschichtliche Handeln der Menschen heraufgeführten Reich des Geistes und der Freiheit spricht, so meint er damit also kein Ende der Geschichte und keine Herbeiführung der Nachgeschichte primär durch Technik und Sozialtechnik, sondern setzt gegenüber solchen Utopien die realistische, christliche<sup>42</sup> Position voraus, die besagt, daß die Geschichte erst mit ihrem tatsächlichen Ende zu Ende sei und bis dahin mit und ohne technische Naturbeherrschung so schlecht wie recht weitergehe, wofern nicht durch gegenseitige Anerkennung der Selbste und durch Einsicht der Subjektivität in ihre setzende Verstellung der Wirklichkeit ein Wandel erreicht wird.

Dieser Gesichtspunkt ist für die Hegelsche Theorie der Subjektivität ebenso grundlegend wie für die Heideggersche und in gewisser Weise schon die Platonische. Damit es überhaupt Objektivität, Seiendes, Sein für den Menschen gebe, muß sich das Ich seiner Selbstständigkeit, Isolation und Einseitigkeit 1. bewußt werden und 2. bewußt entäußern. Damit die Entäußerung nicht selbstzerstörerische Entfremdung sei und Versklavung an ein ebenfalls zu zerstörendes Objekt (die erkenntnistheoretisch zur „Außenwelt“ und technisch zum Material degradierte Natur einschließlich der menschlichen), ist dieser Prozeß in seinen Ursprung zurückzunehmen. Hegel spricht von der „inneren Umkehrung“ als

---

selber Zweck und behandelt die Natur als ein ihm Unterworfenenes . . .“; vgl. WG 11; 318 „Ernst ist die Arbeit in Beziehung auf das Bedürfnis; ich oder die Natur muß zugrunde gehen“ und WG 11; 483.

<sup>39</sup> Wenn die vor dem zweiten Weltkrieg sehr verschwommen gehandhabte deutsche Unterscheidung von Kultur und Zivilisation (zu ihrer Kritik vgl. z. B. F. Stern: Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland; Bern/Stuttgart/Wien 1963; insbes. S. 238) den hier skizzierten Sinn bekommt, ist sie wohl berechtigt (s. u. Abschnitt X „Folgerungen“).

<sup>40</sup> Platon: PROTAGORAS; 320D–322C.

<sup>41</sup> W. Jaeger: Paideia I; Berlin; 1959<sup>4</sup>; S. 379.

<sup>42</sup> Vgl. W. Kamlah: Christentum und Geschichtlichkeit; Stuttgart; 1951<sup>2</sup>. – R. Niebuhr: Glaube und Geschichte; München; 1951 (Faith and History; New York; 1949).

Quellpunkt der Versöhnung<sup>43</sup>. Die *incurvatio in se ipsum* wird zu einem „Prozeß“, in dem die Individuen „an ihnen selbst diese Versöhnung vollbringen, daß sie das, was sie sind, Geist, frei an sich, zu ihrer Freiheit verwirklichen – d. h. daß sie zu dem Bewußtsein des Himmels auf Erden, der Erhebung des Menschen gelangen“ (WG 19; 100).

In seiner protestantischen Zuspitzung kann dieser Versöhnungsbegriff leicht in schlechte Subjektivität übergehen, dergestalt, „daß das Subjekt in sich selbst mit sich, wie es steht und geht, mit seinen Gedanken, seinem Wollen . . . zufrieden ist; so daß sein Wissen, Denken, seine Überzeugung zum Höchsten geworden ist, die Bestimmung des Göttlichen, des an und für sich Geltenden hat“ (WG 19; 141 f.). *Hegel* berührt mit dieser „neuesten, aber einseitigsten“ (WG 19; 142) Form der Versöhnung den neuralgischen Punkt, wo der ursprünglich religiöse Individualismus sich in die Absolutsetzung der Subjektivität als Inter-subjektivität<sup>44</sup> verwandelt, also in eine Religion<sup>45</sup>, deren Höchstes der Mensch als Gesellschaft ist<sup>46</sup>. Dabei löst sich das Individuum in ein Bündel gesellschaftlicher Vermittlungen auf und verliert die Freiheit des Individuums („aller“ wie man so leichthin sagt) allen substantiellen Inhalt. Sie wird zu einem von beliebigen, rationalen oder irrationalen Willensregungen bestimmten Formalen und schlägt um in die gesellschaftliche Manipulation aller durch alle, von der es wiederum gleitende Übergänge zur offenen Despotie gibt<sup>47</sup>.

Aber auch von einem Fortschritt (d. h. der zunehmenden Erschließung und Anwendung technischer und sozialtechnischer Mittel) ohne „innere Umkehrung“ darf man mit *Hegel* annehmen, daß er das Reich Gottes näherbringe, doch dann anders als das „Prinzip Hoffnung“<sup>48</sup> es meint. Denn auf dem gemeinsamen Boden des Messianismus wissen die Christen anders als die Juden, daß selbst der menschgewordene Gott, um in sein Reich einzugehen, nach dem Willen der Men-

<sup>43</sup> Zur Platonischen, pädagogisch-politischen Theorie der Umkehrung als *περιπαγωγή* vgl. POLITEIA 518 D; 521 C.

<sup>44</sup> Unter dem Stichwort „Reflexionsphilosophie“ kritisiert *Hegel* die erkenntnistheoretische und moralische Seite dieser teils (was die Erkenntnis des Absoluten angeht) zu bescheidenen, teils (was das Verhältnis zur Natur angeht) zu sehr auf Herrschaft bedachten Subjektivität (Kant, Jacobi, Fichte), vor allem in seinen Schriften „Differenz des Fichteschen und Schelling'schen Systems der Philosophie“ und „Glauben und Wissen“ (s. u. S. 121 das Zitat aus dieser Abhandlung). Er nimmt damit auf einem beschränkten Sektor Heideggers Kritik der abendländischen Metaphysik vorweg.

<sup>45</sup> Tocquevilles „demokratische und republikanische Religion“; vgl. sein Werk *De la Démocratie en Amérique* (Über die Demokratie in Amerika; dt. Stuttgart 1959), insbes. Bd. II.

<sup>46</sup> Vgl. hierzu meine Rezension von W.-D. Marsch: *Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik*; München 1965 – in: *Hegel-Studien*; 4; 1967; 265–267.

<sup>47</sup> S. u. Anm. 85 die Hinweise zum Begriff der „totalitären Demokratie“.

<sup>48</sup> Vgl. E. Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*; Frankfurt/M. 1959. Zur Gegenposition z. B. P. Schütz: *Charisma Hoffnung. Von der Zukunft der Welt* (Stundenbuch 10); Hamburg 1962. Unter den Autoren, die Bloch zu einer Art Kirchenvater machen, ist besonders zu nennen: J. Moltmann: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*; München 1966. Zwar meldet M. theologische Vorbehalte an, doch wirken diese bei soviel Einhelligkeit im Konkreten und Praktischen unbestimmt und leer. Welchen Sinn sollte auch eine Theologie haben, die praktisch auf das gleiche hinausläuft, wie ein technischer Humanismus in mystischer Verpackung? Jeden weltlich-überweltlichen Sinn außer

schen sterben mußte („erst als gestorben ist Christus sitzend an der Rechten Gottes dargestellt“/WG 11, 326). Das humanitäre Prinzip „minimize suffering“ gesellschaftlich absolut gesetzt, arbeitet wie ein allgemein akzeptierter Hedonismus<sup>49</sup> hin auf nichts anderes als die kollektive Euthanasie. Es enthält die Täuschung darüber, daß nur – was im übrigen erstrebenswert sein mag – größere Leiden durch subtilere ersetzt werden, die im Ganzen, vor allem in ideologisch verdecktem Zustand, lebensgefährlicher sind, da jene das Leben mehr von außen bedrohen und Widerstand erregen, während diese es gegen sich selbst kehren. So schlägt die Erhaltung und Förderung des bloßen Lebens als höchsten Wertes einer Gesellschaftsethik um in den Massenmord oder Massensebstmord. „Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist“, schreibt *Hegel*“, vermag durch sich selbst nicht über ein unmittelbares Dasein hinauszugehen; aber es wird durch ein anderes darüber hinausgetrieben und dies Hinausgerissenwerden ist sein Tod“ (Phä 69). Ein nachgeschichtliches Dasein des zum zufriedenen Tier gewordenen Menschen wäre nach den *Hegelschen* Überlegungen nur möglich, wenn dieses neue Tier wirklich kein Bewußtsein mehr hätte, denn im Anschluß an die eben zitierte Stelle fährt er fort: „Das Bewußtsein leidet . . . diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst“. Das zufriedene Tier Mensch müßte aber zumindest noch ein kollektives, kybernetisch-massenedial existierendes Bewußtsein haben, wenn es die zur Selbsterhaltung der Weltgesellschaft nötige Naturbeherrschung leisten will. Dem kollektiven Untertauchen im Prozeß der Selbsterhaltung und des minimize suffering entspräche also die erdumfassende Sprengung dieser beschränkten Befriedigung. Was nur noch lebt, kann, um frei zu werden, nur noch sterben. In *Goethes* philosophischem Gedicht<sup>50</sup> heißt es: „Denn alles muß in Nichts zerfallen. Wenn es im Sein beharren will.“ Dies ist ein Axiom klassischen, dialektischen Denkens. Und wenn gleichzeitig gesagt wird, daß das starr Beharrende vergehen müsse, weil „Das Ew'ge regt sich fort in allen“, so ist damit kein absoluter Prozeß noch hinter dem Entstehen und Vergehen angenommen, sondern ein solcher Prozeß, zumal als universal interdependente Selbsterhaltung aller, wäre das Starrste. Dialektisches Denken ist weder progressiv, noch reaktionär, noch konservativ; es begreift den Prozessualismus als eine Seite in sich, aber läßt sich nicht umgekehrt mit Kategorien, die am absoluten Prozeß orientiert sind, verstehen.

---

dem chiliastischen Futurismus hat sie sich selbst verstellt, und rein weltlich gesehn ist sie überflüssig. Wahrscheinlich wird sie einigen Leuten zu dem, was sie ohnehin tun, ein gutes Gewissen verschaffen, und hätte damit eine psychotherapeutisch-humanitäre Funktion. Doch können diese noch nicht Angepaßten als eine quantité négligeable betrachtet werden, da der große gute Prozeß auch mit dem schlechten Gewissen und den Psychosen einiger weiterläuft.

<sup>49</sup> Der amerikanische Journalist W. Lippman zitiert in einem Buch über die moderne Gesellschaft Hegesias, der in einem vorläufig hedonistischen Zeitalter über den Hedonismus sagte: „Man nannte ihn recht bedeutsam den, der zum Sterben überredet.“ Von dem Obersatz aus, daß Lust der Zweck des Lebens sei, schloß er, da das Leben mindestens soviel Leid wie Freude biete, der Zweck des Lebens könne nicht verwirklicht werden“ (Die sittliche Lebensform des modernen Menschen. Stuttgart 1930, 321). Schon bei Heraklit heißt es ähnlich: „Derselbe aber ist Hades und Dionysos, dem sie da toben . . .“ (Diels I, 155).

<sup>50</sup> „Eins und Alles.“

VI. *Hegel* kannte (insofern kennen mit erfahren zusammenhängt) die Entwicklung der modernen Gesellschaft natürlich nur so weit, wie sie zu seiner Zeit gediehen war. Er schreibt: „Der Philosoph hat es nicht mit dem Prophezeien zu tun. Wir haben es nach der Seite der Geschichte vielmehr mit dem zu tun, was gewesen ist, und mit dem, was ist – in der Philosophie aber mit dem, was weder nur gewesen ist noch erst nur sein wird, sondern mit dem, was ist und ewig ist – mit der Vernunft . . .“ (Vern 210; vgl. WG 11, 447). Ohne über die weitere Entwicklung Prophezeiungen abzugeben, kann man weder aus Vergangenheit und Gegenwart, noch aus der immerseienden Vernunft das Ende der Geschichte und die endgeschichtliche Sonderstellung seiner selbst oder seiner Epoche ableiten. Im Unterschied zu einigen seiner Epigonen hat *Hegel* das auch nicht getan. Nachdem er die letzte Gestalt einer geschichtlichen Entwicklung die „konkreteste“ genannt hat, sagt er vielmehr in der Berliner Niederschrift der Einleitung zur Geschichte der Philosophie: „Es ist dies . . . weiter keine Präsumtion der Philosophie unserer Zeit; denn es ist eben der Geist dieser ganzen Darstellung, daß die weiter gebildete Philosophie einer spätern Zeit wesentlich Resultat der vorhergehenden Arbeiten des denkenden Geistes ist“ (Einl 70)<sup>51</sup>. In dem mit „Resultat“ überschriebenen Schluß der Geschichte der Philosophie in der *Glockener*-Ausgabe heißt es ähnlich: „Dies ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt damit geschlossen“ (WG 19, 690). Und Vern 256 f. ist von einem „für uns“ letzten Standpunkt in der Geschichte und im „Fortschritt der Idee“ die Rede. Dieser ideelle Fortschritt der Geschichte hat zum Ziel, „daß der Geist sich zu einer Natur, einer Welt ausbilde, die ihm angemessen ist, so daß das Subjekt seinen Begriff von Geist in dieser *zweiten Natur*, in dieser durch den Begriff des Geistes erzeugten Wirklichkeit findet“. Nun wäre zu fragen, ob „für uns“ das gleiche bedeutet wie „für jetzt“, also im Sinne von „für uns Heutige“ gebraucht ist, oder ob es bedeutet: für uns Menschen als geistige Individuen. Im letzteren Fall wäre „unser“ Standpunkt nicht historisch, höchstens naturgenetisch relativiert, enthielte aber zugleich die These, daß der Geist weltliche Wirklichkeit hat, seitdem es Menschen gibt. „Für uns Heutige“ beinhaltet eine historische Relativierung, es sei denn, damit wäre eine einmalige Sonderstellung im Fortschritt der Idee bezeichnet, nämlich der Punkt, an dem das Ziel prinzipiell erreicht ist. Hierfür spricht die *Hegelsche* Formulierung: „daß noch Arbeit vorhanden ist, gehört der empirischen Seite an“. Aber was heißt dann „prinzipiell“ und „empirisch“? Das Empirische ist prinzipiell wichtig, wenn es um Wirklichkeit geht. In Hinsicht darauf bedeutet also die Jetztzeit in der anfänglich fortdauernden Entfaltung des Prinzips nur einen – freilich wesentlichen – Entwicklungsschritt unter anderen. Für diese im folgenden weiter explizierte Deutung spricht auch der hier im Kontext stehende Satz: „Doch die Länge der Zeit ist etwas durchaus Relatives, und der Geist gehört der Ewigkeit an.“ Die beiden Auslegungsmöglichkeiten sind also zusammenzunehmen.

<sup>51</sup> Zu der Frage, ob *Hegel* sich selbst als Träger eines absoluten, endgeschichtlichen Wissens verstanden habe, vgl. das Fragment eines Briefes an *Hinrichs*: Briefe von und an *Hegel*; ed. Hoffmeister; Hamburg; 1953; Bd. II; S. 215 f.

Am Schluß der Geschichte der Philosophie steht neben dem oben Zitierten freilich auch: „Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, daß es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzutun, und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen, und was ihm gegenständig wird, aus sich zu erzeugen, und es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten“ (689). Wenn man dies rein ökonomisch, gesellschaftlich und politisch deuten dürfte<sup>52</sup>, gelangte man leicht zu der Vorstellung dieser neuen Epoche als einer Art Nachgeschichte, doch kommt *Hegel* statt dessen im folgenden auf Probleme zu sprechen, die eher in der Religionsphilosophie ihren Ort haben. Und in dem darauf Folgenden, wo vom „Ziel“ der Geschichte die Rede ist, wird auch das „es scheint“ wiederholt. Ohne diesen Zusatz steht dagegen die nicht auf das Ende blickende These, „daß zu aller Zeit nur Eine Philosophie gewesen ist“ (690), und die dialektische Formulierung des gleichen Gedankens, die besagt, daß die *Reihe* der „geistigen Gestaltungen der Philosophie“ eine solche ist, „die nicht eine Vielheit, noch auch eine Reihe bleibt, als Aufeinanderfolge, sondern eben im Sichselbsterkennen, sich zu Momenten des Einen Geistes, zu dem Einen und demselben gegenwärtigen Geiste macht“ (691).

Diese durch Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Geist vermittelte *Immanenz* des alle einzelne Wirklichkeit Übersteigenden in eben dieser je einzelnen, geschichtlichen Wirklichkeit, die *Hegel* im Anschluß an *Platon* „Idee“ (passim) nennt, sieht *Kojève* als Abweichung *Hegels* von seiner sonst angeblich leitenden Grundidee genetischer Selbstschöpfung (des Menschen als Gesellschaft). *Kojève* schreibt: „[*Hegel* ne reste pas toujours fidèle à son idée directrice. Parfois l'évolution historique apparaît comme la réalisation successive (dans le Temps) d'une Idée éternelle . . . Notion antique (paienne), en contradiction avec celle de l'historicité de l'Homme, d'origine judéo-chrétienne, d'après laquelle l'homme est ce qu'il devient . . .]“ (op. cit. S. 40). Das ist in der Tat fast die Umkehrung von dem, was *Hegel* oft genug sagt, z. B. Vern 151 (vgl. Phä 22): „So produziert das organische Individuum sich selbst: es macht sich zu dem, was es an sich ist, so auch der Geist.“ Doch wo in *Kojèves* (offenbar um willen des Endes der Geschichte<sup>53</sup> christlicher Aufhebung jüdischen und antiken Denkens so formulierten) Wiedergabe dieser Tradition „werden“ steht, findet man in *Hegels* „heid-

<sup>52</sup> Wieweit solche Aussagen *Hegels* ökonomisch, gesellschaftlich, politisch interpretiert werden müssen, ist eine Frage des Standorts. Bei der heutigen, fast schrankenlosen Anerkennung des großen Prozesses bleibt festzuhalten, daß *Hegel* diese Entwicklung weder kannte noch voraussehen konnte, noch sie mit seiner Philosophie befördern wollte. Gelingt es der Menschheit, den Prozeß umzulenken und unter Kontrolle zu bekommen, dann mag es eine Basis geben, von der aus man *Hegel* eine Überbewertung des Prozesses vorwerfen kann. Bis dahin darf *Hegel* als der größte immanente Kritiker des Prozessualismus gelten, und diese bisher kaum rezipierte Seite seiner Philosophie ist zuerst einmal herauszustellen.

<sup>53</sup> Die gemeinte Weltgeschichte Europas ist ihrer Herkunft nach ebenso antik-christlich wie jüdisch-christlich. Eines der beiden jeweils erstgenannten Elemente mit Hilfe *Hegels* als der „letzten Synthese“ abendländischen Denkens gegeneinander ausspielen zu wollen (so z. B. H. Schmidt: Verheißung und Schrecken der Freiheit. Von der Krise des antik-abendländischen Weltverständnisses dargestellt im Blick auf *Hegels* Erfahrung der Geschichte; Stuttgart; 1964), verrät ein Interesse am Ende der Geschichte, das sich angesichts schwer angeschlagener, aber

nischer“ Konzeption das Freiheit implizierende „sich machen“. Der Mensch wird nicht einfach das, was er ist (also weltlich gesprochen schließlich nichts), sondern macht sich dazu. Und dies bewußte Machen impliziert „absolute Gegenwart“.

Die darin mitgesetzte Übersteigerung des Einzelnen durch das Allgemeine macht bei diesem nicht halt, da das Einzelne das Allgemeine ebenso sehr aufschließt wie umgekehrt. Die Totalität, von der *Hegel* im Anschluß an *Schiller*<sup>54</sup> spricht, ist, da sie den unendlichen Wert des Individuums enthält, nicht die „schlechte Unendlichkeit“ einer durch jedes ihrer Stücke festgelegten und doch in jeder ihrer Dimensionen ins Haltlose laufenden zeitlichen, kausalen oder mathematischen Reihe. Auf *Hegels* Satz „die Gegenwart ist das Höchste“ (WG 19, 686) bezugnehmend, führt *R. Kroner*, wohl der bedeutendste Vertreter des deutschen „Neuhegelianismus“, erklärend aus: „Zwar ist es wahr, daß jede Gegenwart das Produkt der Vergangenheit ist“, aber in ihr „greift die Freiheit in den Lauf der Geschichte ein“. Die Gegenwart ist nicht Geschichte, weil sie Geschichte macht<sup>55</sup>. Sie hat die Sicherheit des Vergangenen wie die Unsicherheit der Zukunft an sich und vereint auch gegen den Sicherheits- oder Veränderungswillen der Menschen Realität und Freiheit.

*Hegel* spricht von der „absoluten Gegenwart“ direkt wohl nur einmal (Vern 181 f.). Doch zu dem Grundbegriff des „Geistes“ gehört unzertrennlich Gegenwart, Anwesenheit, Gegenständlichkeit. Und wiederum gehören Geist und Freiheit zusammen. Wird Freiheit bestimmt als Bei-sich-selbst-Sein (passim z. B. WG 11, 44), so ist der Geist das sich bewegende Subjekt der Freiheit, indem er „Rückkehr in sich selbst, sich selbst zum Gegenstand . . . machen“ ist (Vern 181). Und mit dem Begriff der „Rückkehr“ ist auch, wie *Hegel* sagt, „ein gewisser

---

fortbestehender Kontinuität im Reden vom Ende anscheinend die Wirkung einer als historischen Rückblick getarnten self-fulfilling prophecy und so wenigstens für die Zukunft eine entzweigungslos geschlossene Position verspricht. Mit *Hegel* müßte man dazu bemerken, daß solcherart anti-antike Agitation die Naturbasis der Freiheit verkennt. Konsequent gegen die Natur kann sich die Freiheit individuell nur im Tod, allgemein nur im Untergang der Menschheit „verwirklichen“; konsequent in der (noch so beherrschten) Natur oder Materie gar nicht.

<sup>54</sup> In England gibt es Tendenzen, den Hegelschen Begriff der „Totalität“ mit dem politischen Totalitarismus zusammenzubringen. C. Dawson bemerkt dazu in dem Kapitel „Hegel und die deutsche Ideologie“ seines Buches „Europa. Idee und Wirklichkeit. (Dt. München 1952, S. 229), wo er *Hegel* als den Erzfeind des (christlich-demokratischen) Europa zu deuten versucht: „Diese Vorstellung der Totalität, die von *Schiller* stammt, war von entscheidender Bedeutung für die geistige Entwicklung *Hegels*, *Hölderlins* und *Schellings*; durch sie alle wurde die Idee der totalen Gemeinschaft Teil der romantischen Überlieferung.“ Die Herleitung des Totalitätsbegriffs der klassischen deutschen Philosophie von *Schiller* hat viel für sich. Bei ihm jedoch umschreibt der Begriff den Entfaltungsraum aller menschlichen Kräfte, insofern diese in harmonische Wechselwirkung treten, und wird als ein Aspekt der Freiheit der Standardisierung der Menschen durch die arbeitsteilige Gesellschaft, die *Schiller* im übrigen für notwendig hält, entgegengesetzt. (Vgl. *Schiller*: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen und dazu *H. Marcuse*: Eros und Kultur. Ein philosophischer Beitrag zu *Sigmund Freud*; Stuttgart; 1957; S. 175 ff.)

<sup>55</sup> System und Geschichte bei *Hegel*; in: *Logos*; 20; 1931; 243–258, – loc. cit. S. 256 f. Vgl. *Löw* 1, 225 f.

Kreislauf da“ (181). Um des selbsthaft zentrierten Geistes willen ist der geschichtliche Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit kein unbestimmter Progreß ins Unendliche<sup>56</sup> (181) und ist auch um seinen willen und gemessen an ihm kein Erreichen eines Zustandes, der nicht war, als der Geist schon da war. Im geschichtlichen selbsterfüllten Jetzt fallen die beiden Vorstellungen des Kreislaufs und des unendlichen Fortschritts zusammen. Das Jetzt kann daher von *Hegel* im Anschluß an *Aristoteles* ähnlich bestimmt werden wie das in der Rückkehr aus Entäußerung und Entfremdung freie Selbst: „Einerseits gleicht das Jetzt dem Punkte im Raum; aber es ist zugleich auch ein Teilen, enthält Zukunft und Vergangenheit, ist ein Anderes und Ein und dasselbe zugleich“ (WG 18, 383 f.). Freiheit bedarf ebenso sehr wie einer offenen Situation der Gegenwart, die als absolute umfassende Totalität (Ewigkeit) fordert. Deshalb schreibt *Hegel*, sozusagen in ausdrücklicher Absetzung gegen *Blochs* marxistisch-mystisch-eschatologische Ontologie des Noch-nicht-Seins<sup>57</sup>: „Die Idee ist präsent, der Geist unsterblich, d. h. er ist nicht vorbei und ist nicht noch nicht, sondern ist wesentlich itzt“ (WG 11, 120; vgl. Vern 22)<sup>58</sup>.

VII. Damit ist wieder der Punkt erreicht, wo der Entzweiung gedacht werden muß. Bei *Hegel* steht nämlich auch: „Um die Rose im Kreuz der Gegenwart zu pflücken, dazu muß man das Kreuz selbst auf sich nehmen“ (WG 15, 293). Und das Kreuz bedeutet den Tod Gottes, die Entzweiung selbst des Absoluten, das Wankend-Werden von allem, woran man sich halten könnte, Phänomenologie des Geistes als „Weg der Verzweiflung“ (Phä 67); zugleich bedeutet es die absolute Gegenwart des Leidens ohne Hoffnung auf eine weltliche Besserung. Vernunft kommt dadurch in die Geschichte, daß sie wesentlich vom Untergang handelt. Die Philosophie der Geschichte basiert geradezu auf der Beobachtung und Einsicht, „daß die reichste Gestaltung, das schönste Leben in der Geschichte den Untergang finden, daß wir da unter Trümmern des Vortrefflichen wandern . . . die Leidenschaften haben es zugrunde gerichtet . . . Alles scheint zu vergehen, nichts zu bleiben . . .“ (Vern 34 f.).

Doch insofern hinter den Leidenschaften der Geist wirkt, ist der Untergang zugleich „Übergang“. Was *Hegel* von den welthistorischen Individuen sagt – „das besondere Interesse der Leidenschaft ist also unzertrennlich von der Betätigung des Allgemeinen“ (Vern 105) –, gilt ebensogut von Gruppen, Völkern und

<sup>56</sup> Auch Kant betont in praktischer Hinsicht die Gegenwärtigkeit des an sich erst in einem unendlichen Progreß zu erreichenden Zieles: „Wir müssen unsre Maxime so nehmen, als ob, bei allen ins Unendliche gehenden Veränderungen vom Guten zum Bessern, unser moralischer Zustand, der Gesinnung nach . . . gar keinem Zeitwechsel unterworfen wäre“ (Das Ende aller Dinge; A 511; – vgl. überhaupt diese Schrift Kants). Zu Hegels Kritik der Kantschen bloß moralischen, gesinnungsmäßigen Vergegenwärtigung des guten Endzwecks vgl. z. B. die Abhandlung „Glauben und Wissen“ WG I; S. 277 ff.; – Phä; S. 421 ff.; – WG 8; S. 157 ff.; zu seiner Kritik der Kategorie Unendlicher Progreß insbes. Log I; S. 222 ff.; 140 ff.; – WG 8; S. 222 ff.; 245 ff.; – WG 18; S. 569 ff.

<sup>57</sup> E. Bloch: *Philosoph. Grundfragen I. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*; Frankfurt/M. 1961.

<sup>58</sup> Augenscheinlich wiederholt *Hegel* mit solchen Gedankengängen die Lehre von der Ewigkeit als nunc stans.

Kulturen. Der Hauptsinn des Begriffs „List der Vernunft“ liegt darin, daß er hinter den Leidenschaften den Geist und die Idee als das eigentlich Zersetzende, das sich anders als die Leidenschaften nicht selber zersetzt, sichtbar werden läßt<sup>59</sup>. Im Begriff des Geistes ist bei *Hegel* die Antwort auf die Frage enthalten, wer oder was eigentlich handelt, was das Subjekt der Geschichte ist. Dies bewegende Prinzip, an dem alle teilhaben, die mit Bewußtsein handeln, ist um seiner Positivität und Freiheit willen das aktiv Negative. *Hegel* sagt: „Der Geist . . . ist selbst . . . dies, daß er allen bestimmten Inhalt auflöst“ (Vern 178). Für das „denkende Subjekt und die unendliche Reflexion in sich“ kann prinzipiell alles als bloß „Gegebenes, Unmittelbares, Autorität“ erscheinen, mit dem es als einer Beschränkung seiner Freiheit oder Willkür fertig wird (Vern 179). Insofern die handelnde Einheit aber ein natürliches, endliches Wesen ist, bedeutet der Versuch, ihr Bewußtsein der Freiheit radikal in Praxis zu überführen, den Untergang<sup>60</sup>. „Das Leben eines Volkes“, schreibt *Hegel*, „bringt eine Frucht zur Reife . . . Diese Frucht fällt aber nicht in seinen Schoß zurück, wo sie sich ausgeboren hat, es bekommt sie nicht zu genießen; im Gegenteil sie wird ihm ein bitterer Trank . . . das Kosten des Tranks ist seine Vernichtung“ (Vern 72). Solange die Volksgeister beschränkte sind, ist dieser Untergang, wie gesagt, zugleich der Übergang zu einer neuen geschichtlichen Gestalt. Mit dem Verwirklichungsversuch der Freiheit für „alle“ durch eine Weltgesellschaft ist das Problem gegeben, wohin diese umfassendste Totalität noch übergehen soll. Der Geist übersteigt auch sie, so daß seine negative Kraft, wie bereits zu sehen ist, vor ihr nicht haltmacht.

Von *Hegel* her stellt sich die Frage nach dem Ende der Geschichte in ihrer einfachsten und schärfsten Form. Für *Hegel* selber hat sie sich so noch nicht gestellt.

Auch die anderen anfangs genannten Bedeutungen der Rede vom Ende der Geschichte können von *Hegel* her erörtert werden, wie von verschiedenen Seiten schon geschehen ist. Grundsätzlich bleibt festzuhalten, daß *Hegels* Geschichtsphilosophie nicht in dem Sinne eschatologisch ist, wie *Löwith* und *Taubes* Eschatologie geistesgeschichtlich verstehen, noch in dem Sinne, wie *Kojève* sie

<sup>59</sup> „... die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern durch die Leidenschaften der Individuen“ (Vern 105). Vgl. Log II; 398: „Daß der Zweck sich aber in die mittelbare Beziehung mit dem Objekte setzt und zwischen sich und dasselbe ein anderes Objekt einschiebt, kann als die List der Vernunft angesehen werden . . . So aber stellt er ein Objekt als Mittel hinaus, läßt dasselbe statt seiner sich äußerlich abarbeiten, gibt es der Aufreibung preis und erhält sich hinter ihm gegen die mechanische Gewalt“ (vgl. WG 6; S. 127). Von der „List der Vernunft“ existieren die verdrehtesten Vorstellungen, als wenn nur der „Weltgeist“ und nicht vielmehr jeder, der sich vernünftige Zwecke vorzusetzen bereit ist, von ihr Gebrauch machen könnte.

<sup>60</sup> „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen . . . Unterdrücker und Unterdrückte . . . führten einen . . . bald versteckten, bald offenen Kampf . . ., der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete *oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen*“ (Kommunist. Manifest – Sperrung R. M.). Marxens Deutung aller bisherigen Geschichte zum Zwecke radikaler, einen neuen Äon einleitender Agitation impliziert also ausdrücklich das Risiko eines wirklichen Endes der Geschichte.

sozialgeschichtlich versteht. Man sollte in diesem Zusammenhang nicht „jüdisch-christlich“ sagen, sondern muß trennen zwischen jüdischer und christlicher Eschatologie. Nach christlicher Auffassung, die bei *Hegel* wenn auch in womöglich eigenwilliger Auslegung vorauszusetzen ist, kommt die Geschichte nicht in ihrer letzten Epoche, sondern im Durchgang durch ihr tatsächliches Ende zur Vollendung. Der Messias war schon da. Das Reich Gottes ist nicht von dieser Welt. Der Zeitpunkt seines Anbruchs braucht uns nicht zu kümmern. Menschlicher und rationaler als die utopische Verdeckung der Härte des Untergangs und als das blinde Hinarbeiten auf das verdeckte Ende ist aus dieser Perspektive die ganz im Geiste klassischer Geschichtlichkeit gedachte Bemerkung *Herders*: „Daß es unendlich mehr Fürsorge des Allvaters zeige, . . . wenn in der Menschheit ein unsichtbarer Keim der Glücks- und Tugendempfänglichkeit auf der ganzen Erde und in allen Zeitaltern liege, der verschiedlich ausgebildet, zwar in verschiedenen Formen erscheine, aber innerlich nur ein Maß und Mischung von Kräften“<sup>61</sup>. Demnach kann der Fortschritt bestenfalls bessere Bedingungen für den alten Adam bereitstellen.

Sprechen *Herder* und *Hegel* dennoch von Fortschritt und mißt *Hegel* seiner Zeit abgesehen von ihrem relativen Gegenwartscharakter eine absolute Stellung zu, so steht, wie schon *Brunstäd* in seiner Ausgabe der *Hegelschen* Philosophie der Geschichte bemerkt hat, die Frage nach dem Ende der Geschichte, von dem aus man ihren Sinn endgültig erfassen könnte, in engem Zusammenhang mit der „Theorie von der geschichtlichen Möglichkeit der Absolutheit des Christentums“<sup>62</sup>. Das Ende, an dem *Hegel* sich und seine Epoche stehen sieht, ist für ihn nur die entfaltete Mitte der Geschichte. Diese Mitte jedoch ist als Geburt und Tod Gottes nicht die Entfaltung eines von Anfang in der Geschichte wirkenden Prinzips. Insofern sie fortschreitende Offenbarung des von Anfang wirkenden Geistes ist, bewirkt sie die Offenbarung und damit den verschärften Ausbruch der *Entzweiung*, die durch den Geist in der Natur herrscht. Die Inkarnation führt diese Entzweiung durch ihr Extrem (den Tod Gottes als „unendlichen Verlust“ – s. u. S. 117) zur Versöhnung. Diejenige Versöhnung, die *Hegel* religiös mit der Reformation, politisch mit der bürgerlichen Revolution (sofern sie mit

<sup>61</sup> Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit; Sämtl. Werke; ed. Suphan; Berlin 1877 (Nachdr. Hildesheim 1967); Bd. 5; S. 558. Wie später Hegel verbindet Herder diesen Geschichtsbegriff, der die Dauer eines Zugrundeliegenden in allem Wechsel enthält, mit dem Begriff eines zunächst bei ihm stärker noch als bei Hegel ambivalent gesehenen Fortschritts. Das eben macht die Schwierigkeit des Geschichtsbegriffs der deutschen Klassik aus, daß er (wie schon Platon – vgl. K. Gaiser: Platon und die Geschichte. Stuttgart 1961) Fortschritt und Verfall zusammendenkt und aus ihrer Dialektik versucht, das nichtprozessuale Zugrundeliegende des Prozesses zu erkennen, um ihm die Wirkung nicht zu verstellen. Der moderne Lehrer der Ambivalenz war Rousseau. Seine Spuren sind bei Kant, Herder, Schiller, Goethe, den Romantikern, Schelling, Hegel bis hin zu Marx zu entdecken.

<sup>62</sup> Aus F. Brunstäd's Anmerkung Nr. 37 zu seiner Ausgabe der Hegelschen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Leipzig o. J., ca. 1907). Die ganze Anmerkung lautet: „In der Theorie von der geschichtlichen Möglichkeit der Absolutheit des Christentums wird auch die Frage nach dem Ende der Geschichte beantwortet, oder vielmehr rein philosophisch entspringt die Frage nach der Möglichkeit der ‚Absolutheit‘ aus dem Problem des Endes (Gegenstandes) der Geschichte.“

einer Reformation einhergeht – s. unten) vollzogen sieht, wächst auf dem Boden der so versöhnten verschärften Entzweiung. Soviel sie ihn verbraucht, soviel nimmt sie sich die Möglichkeit ihrer weltlichen Fortexistenz.

*Löwith* zitiert aus *Hegels* Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: „Das Geschäft der Geschichte ist nur, daß die Religion als menschliche Vernunft erscheine, daß das religiöse Prinzip, das dem Herzen der Menschen innewohnt, auch als weltliche Freiheit hervorgebracht werde“ (Löw 2, 60). Über *J. Burckhardt* schreibt *Löwith*: „Er war ganz frei von modernen Vorurteilen, besonders demjenigen *Hegels*, der in der Geschichte einen Prozeß fortschreitender Entwicklung sah, durch die sich die Idee [welche?] des Christentums immer mehr in der Welt der Geschichte verwirklichen sollte“ (Löw 2, 37). Soll das hier als modernes Vorurteil Bezeichnete eine Wiedergabe oder Interpretation der *Hegelschen* Lehre sein, wie sie sich losgelöst vom Kontext recht extrem in dem von *Löwith* zitierten Satz ausspricht, so wäre darzulegen, daß *Hegel* etwas anderes meinte. In der Geschichtsphilosophie spricht er nicht primär von der Entwicklung des Christentums<sup>63</sup>, sondern vom „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“. Diese Freiheit ist jedoch *auch* weltliche, genauer politische Freiheit, wie das von *Löwith* gebrachte Zitat sagt. Doch sagt es nicht, daß „das religiöse Prinzip“ und die „weltliche Freiheit“ identisch seien, noch sagt es, daß das „religiöse Prinzip“ aus dem Herzen ganz hinausgehe und dadurch notwendig radikal verändert in die Wirklichkeit trete. *Hegel* nennt es vielmehr die „Torheit unserer Zeiten, Staatsverfassungen unabhängig von der Religion erfinden und ausführen zu wollen“ (Vern 123; vgl. WG 11, 524: „Staaten und Gesetze sind nichts anderes als das Erscheinende der Religion an den Verhältnissen der Wirklichkeit.“) und tadelt an der Französischen Revolution das „falsche Prinzip, daß die Fesseln des Rechts und der Freiheit ohne die Befreiung des Gewissens abgestreift werden, daß eine Revolution ohne Reformation sein könne“ (WG 11, 564; vgl. WG 10, 440). Solange es sich „der Religion überhaupt, dem konkreten absoluten Inhalt, noch gegenüber“ halte, bleibe das revolutionäre Prinzip gesellschaftlicher Freiheit bloß „formell“ (WG 11, 554).

*VIII. Exkurs.* Bei *Löwith* besteht die Tendenz, *Hegel* unter einen undialektischen Säkularisationsbegriff zu subsumieren, indem die bei *Hegel* entscheidenden Verbindungen und Trennungen zwischen religiöser Subjektivität und geschichtlich-gesellschaftlicher Wirklichkeit nivelliert werden. Das zeigt sich schon in Löw 1 z. B. an der Art, wie *Löwith* das *Goethezitat* „auch werden wir alle

<sup>63</sup> Davon handelt eher die Religionsphilosophie. Doch wird in diesem Zusammenhang der Entwicklungsbegriff überhaupt problematisch. *Hegel* schreibt: „Die Frömmigkeit ist außer der Geschichte und ohne Geschichte, denn die Geschichte ist vielmehr das Reich des in seiner subjektiven Freiheit sich gegenwärtigen Geistes, als sittliches Reich des Staates“ (WG 11, 483), und solche Außen-geschichtlichkeit muß man wohl im Zusammenhang sehen mit dem, was er über den „inneren Mittelpunkt“ der Religiosität und Sittlichkeit sagt, der dem „lauten Lärm der Weltgeschichte und nicht nur den äußerlichen und zeitlichen Veränderungen, sondern auch denjenigen, welche die absolute Notwendigkeit des Freiheitsbegriffs selbst mit sich bringt“, entnommen bleibt (Vern 109). Das sich durch Religion, Teilhabe am Göttlichen seiner absoluten Gegenwart bewußte Selbst ist ein unbewegter Bewegter der Geschichte. Hier entspringt der Prozeß aus der Ruhe und wird wieder zur Totalität „er-innert“ (verinnerlicht) (vgl. Phä 564).

nach und nach aus einem Christentum des Worts und Glaubens immer mehr zu einem Christentum der Gesinnung und Tat kommen“ auffaßt und anwendet (S. 34). Während aber *Hegel* in diesem Werk noch die zentrale Gestalt ist, weil er das Auseinanderstrebende, seine weitere Zerreißung zugleich vorbereitend, noch einmal zusammenfaßte, widmet *Löwith* ihm in seinem späteren Buch knappe sieben Seiten (Marx 17, Comte 19 und Vico 20). Dennoch ist *Hegel* auch hier allgegenwärtig, und zwar als Gegner. Die ausgesprochene Absicht seiner Philosophie ist *Vermittlung* auf einer bestimmten Basis (nicht Vermittlung der Vermittlung als dialektischer Methode mit sich selbst). Welthistorisch bedeutet das den Versuch, die bisherige Wahrheit in der modernen Zeit vom modernen Standpunkt aus teils wirkend zu erkennen, teils auf dem Boden der Moderne sich zurückziehend, notfalls gegen undialektische Aufklärung und Kirche (vgl. WG 15, 49; WG 16, 350 ff.; Vern 41) zu bewahren und wiederherzustellen. *Löwith* dagegen geht von der Gott- und Seinsverlassenheit der heutigen sittlichen Welt (vgl. dazu: *J. Ritter*, op. cit., S. 46) wie von einer vollendeten Tatsache aus und gelangt in der Abkehr von ihr zu einer Art stoischem Naturalismus (vgl. *Habermas: Karl Löwith's Rückzug vom historischen Bewußtsein*; op. cit., S. 352 ff.). Dem liegt aber der Versuch voraus, die moderne Welt aus den sie entlassenden Geschichtskonzeptionen zu begreifen und diese als säkularisierte jüdisch-christliche Eschatologie zu deuten.

„Der christliche Glaube hofft ohne die Erwartung einer besseren Welt“ (Löw 2, 186), damit hat *Löwith* den wesentlichen Unterschied zwischen dem Ursprünglichen und der falsch säkularisierten Ableitung ausgesprochen. *Hegel* habe zu der Säkularisation der Hoffnung beigetragen, indem er die „christliche Religion in Philosophie übersetzte“ (191). Diese Übersetzung nennt *L.* zweideutig<sup>64</sup> und sagt, man könne sie entweder „als einen Angriff auf die christliche Theologie, oder als deren Verteidigung in der Sprache der Philosophie“ erklären (191). *Hegels* Folgen betrachtend (vgl. Löw 1, passim), neigt *L.* mehr zu der ersten Möglichkeit<sup>65</sup>.

Aber noch aus einem anderen, inhaltlichen Grunde, der von *Löwith's* Religionsbegriff her zu erfassen ist, erhält bei *Löwith* die erste Möglichkeit größere Prominenz. Er betont, daß Skepsis wie Glauben auf das gleiche „menschliche Ergebnis“, nämlich auf „entschiedene Resignation, die weltliche Schwester der christlichen Ergebung“ hinausliefen (Löw 1, 182). Dazu zitiert er das stoische „ducunt volentem fata, nolentem trahunt“ und weist darauf hin, daß *Augustin* in dieser Verehrung des Schicksals eine Übereinstimmung von Heiden- und Christentum erkannt habe. – Während dies aber bei *Augustin*, da für den Christen das Schicksal nicht „fatum“ oder „fortuna“ sein sollte, mit der Hoffnung zusammenbestehen kann und überhaupt Aufhebungssinn hat, bedeutet die Resignation, wie *Löwith* sie auffaßt, die Herstellung einer dem Typus nach vor-

<sup>64</sup> Zu dieser schon von *Feuerbach* behaupteten Zweideutigkeit vgl. neuerdings *M. Regnier: Ambigüité de la Théologie Hégélienne*; in: *Archives de Philosophie*; 19; 1966; 175–188.

<sup>65</sup> Vgl. *Löwith: Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*; Stuttgart 1966, darin vor allem den Aufsatz: *Hegels* Aufhebung der christlichen Religion (54 ff.), zuerst erschienen in: *Hegel-Studien*; Beiheft 1; Bonn 1964; 193 ff.

christlichen Verbindung von Messianismus und Stoizismus. Der an der geschichtlichen Wirklichkeit und an sich verzweifelnde Messianismus pendelt zur Skepsis hinüber, die sich stoisch am Leben erhält.

Daß bei *Löwith* selber jüdischer (nach *Hegels* Auslegung, s. o. Anm. 29) Messianismus im Spiel ist, beweist seine *Marx*-Deutung. Bei *Marx* glaubt er einen intakten Messianismus zu entdecken. Er schreibt, was nach dem Auftreten des Nazismus nur noch wenige schreiben dürfen: „Die wirklich treibende Kraft hinter dieser Konzeption [der Geschichte] ist ein offenkundiger Messianismus, der unbewußt in *Marx'* eigenem Sein, in seiner Rasse wurzelt. Wenn er auch emanzipierter Jude des 19. Jahrhunderts, entschieden antireligiös und sogar antisemitisch war, so war er doch ein Jude von alttestamentlichem Format“ (Löw 2, 48). Obwohl nun bei *Marx* der Messianismus nur zusammen mit christlichem Eifer, die Heilsgeschichte zu organisieren – und selbst diese Verweltlichung noch einmal säkularisiert – auftritt („der historische Materialismus ist Heilsgeschichte in der Sprache der Nationalökonomie“ [loc. cit.], die „Aufgabe des Proletariats“ wird „der welthistorischen Mission des auserwählten Volkes analog“ [loc. cit.]), obwohl also bei *Marx* das eschatologische Moment bis zum Atheismus radikal nur als Hervorbringung des Reiches „Gottes“ auf Erden vorkommt, achtet *Löwith* es doch für einen wichtigeren Bestandteil der Religion als die von *Hegel* aus der abendländischen Tradition aufgenommene Geistlehre. Das erste nennt er jüdisch-christlich, das zweite „griechisch-christlich“: „Die historische Quelle von *Hegels* ‚Idealismus‘ ist aber die griechisch-christliche Tradition. Wie der ganze deutsche Idealismus beruht seine Philosophie des Geistes auf dem griechisch-christlichen Begriff vom Logos, den *Hegel* in einen metaphysischen, sich im Geschichtsprozeß selber entfaltenden Geist umsetzt. Weil er aber die Geschichte der Welt mit der Geschichte des Geistes ineinsetzt [?], behält seine Geschichtsauffassung viel weniger von ihrer religiösen Herkunft als der materialistische Atheismus. Der marxistische Messianismus transzendiert die bestehende Wirklichkeit so radikal, daß er, trotz seines „Materialismus“, die eschatologische Spannung, und damit das religiöse Motiv seines Geschichtsentwurfs, aufrechterhält, wogegen sich *Hegel*, für den der Glaube nur eine Weise der Vernunft oder des „Vernehmens“ ist, an dem kritischen Wendepunkt seiner geistigen Entwicklung entschied, sich mit der Welt wie sie ist, zu versöhnen. Mit *Marx* verglichen ist *Hegels* Philosophie realistisch.“ (Loc. cit.).

*Löwiths* Position ist scheinbar zunächst jüdisch-christlich, aber als solche so gleich an sich selbst jüdisch-antik(stoisch) verzweifelnd. Weil sie das Christentum nicht als Aufhebung sowohl des antiken wie des jüdischen Wesens begreift, verkündet sie das Ende der so gesehen jüdisch-christlichen Geschichtskonzeption des Abendlandes in ihrer Säkularisation, indem sie zum Beispiel den Marxismus für religiös, die „eschatologische Spannung aufrechterhaltend“ hält, *Hegel* aber für „realistisch“. Andererseits zitiert *Löwith* zustimmend *Donoso Cortes*, weil er wie *Comte* die „modernen Revolutionen von der ‚großen Häresie des Protestantismus‘ ableitet, und sagt im Anschluß an *Cortes*, sie enthielten deshalb so „gefährliche Häresien, weil sie sich aus dem Glauben an eine endgültige Lösung

und Erlösung nähren“ (Löw 2, 229). Gemeint kann nicht sein, daß sie darum Häresien, sondern daß sie darum so gefährlich seien. Häresien (vom christlichen, nicht vom emanzipiert jüdischen Standpunkt aus beurteilt) sind sie ihrer Verweltlichung der Hoffnung wegen. Demnach ist *Marx* ebensogut ein Häretiker wie *Hegel*, der Protestant, der zugleich nach *Löwith* weniger eschatologisch als vielmehr realistisch eingestellt ist. Wenn nun *Hegel* eine vergleichsweise realistische Ansicht von der Welt hat und sich mit ihr, wie sie ist, versöhnt, so muß sein Versöhnungsbegriff also eine noch größere Spannung als der *Marx*sche Messianismus enthalten, der die natürlich-geschichtliche Wirklichkeit nicht transzendiert, sondern mit dem Anspruch auf eine – freilich zukünftige, endgeschichtliche – Wirklichkeit der Fülle auftritt.

*Hegels* idealistischer Realismus basiert auf dem Begriff des Geistes. Dieser enthält die bis zur Entzweigung und Versöhnung gespannte Anwesenheit des Ganzen im Teil, des Jenseits im Diesseits, des Absoluten im Endlichen. Er ermöglicht die Verbindung griechischen, organischen Entwicklungsdenkens mit der jüdischen, einen qualitativen Sprung, ja Bruch implizierenden Teleologie der Geschichte. Deswegen ist er weder jüdisch, noch antik, noch beides zusammen, sondern in der Aufhebung dieser Elemente christlich. Von daher ist auch die „abendländische Geschichtsauffassung, die eine nichtumkehrbare Ausrichtung auf ein künftiges Ziel zur Voraussetzung hat“, nicht, wie *Löwith* *Hegel*, Neues und Altes Testament nivellierend, entgegenhält, einfach „biblisch“ (Löw 2; 57), sondern eben christlich. Denn die jüdische Geschichtstheologie kennt keine durch menschliche, wenn auch nur lernende Mitwirkung fortschreitende Entwicklung des Reiches Gottes. Ihre Teleologie ist unmenschlich, eschatologisch; für sie ist das Reich Gottes eine von außen in die Geschichte tretende Wirklichkeit. Es ist, bis das geschieht, überhaupt nicht (wie das religiöse Gefühl setzend sagt) realiter gegenwärtig, also auch (geschichts)philosophisch nicht erfassbar (vgl. Löw 2; 168 ff.), fügt sich aber, sofern es als endgeschichtlich realisiert vorgestellt wird, endlichen Wirklichkeitsvorstellungen, soll Reich Gottes auf Erden sein. So schreibt *Moses Mendelssohn* von seinem Standpunkt aus konsequent: „Ich für meinen Teil habe keinen Begriff von der Erziehung des Menschengeschlechts, die sich mein verewigter Freund *Lessing*<sup>66</sup> von ich weiß nicht welchem Geschichtsforscher der Menschheit hat einbilden lassen“<sup>67</sup>. Von welchem Geschichtsforscher *Lessing* den Begriff einer pädagogisch fortschreitenden Offenbarung hat, läßt sich leicht sagen, er heißt *Paulus*. Im Galaterbrief (3, 23 f.) deutet er das jüdische Gesetz als παιδαγωγός εἰς χριστόν.

Aller Begriff des Fortschritts, der das Alte und Neue gegenüberstellt, dabei das zweite höher wertend, aber das erste ehrend und hineinnehmend<sup>68</sup>, hat den gleichen jüdisch-christlichen Ursprung. Fortschritt ist demnach *Aufhebung* in dem Sinn, wie *Hegel* dieses Wort in dreifacher Bedeutung verwendet. Emanzi-

<sup>66</sup> Vgl. *Lessing*: Die Erziehung des Menschengeschlechts; § 51 ff.

<sup>67</sup> Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum. Ges. Schriften; Leipzig 1863; Bd. 3; S. 317.

<sup>68</sup> Dazu *R. Spaemann*: Die zwei Grundbegriffe der Moral; in: *Philos. Jahrb.*; 74; 1967; 368–384.

piert sich der Fortschritt aus diesem Zusammenhang, ist er nicht mehr säkularisierend, sondern säkularisiert, nicht mehr vermittelnd, sondern radikal, so geraten auf seinem fiktiven Boden die progressiven und reaktionären Kräfte aneinander. Da es dabei nicht mehr um ein religiös oder anders Relativiertes, sondern um etwas Absolutes: um das Reich Gottes auf Erden geht (dessen höchstes Prinzip nun aber nicht Gott, sondern der Mensch als „Gattungswesen“ [so *Marx*], also als Gesellschaft ist), wird der Kampf auch absolut. Es ist der durch keine *Hobbesschen* Ordnungsrücksichten mehr beschränkte Krieg aller gegen alle, der menschliche Solidarität nur als ein zukünftiges Jenseits und eine zeitweilige Verbündung im Kampf um dieses Ziel kennt<sup>69</sup>.

Der dieser Haltung zugrunde liegende Chiliasmus kann zu einer Aufopferung der Gegenwart für die Zukunft führen, zu einem Verzicht auf gegenwärtiges Glück, ja zur Übernahme einer Art Märtyrerrolle<sup>70</sup> um willen eines um so größer vorgestellten Glücks für künftige Generationen<sup>71</sup>. Die Zukunft wird zu dem neuen „Opium des Volks“<sup>72</sup>. In doppelter Hinsicht paßt hierzu, was *Kierkegaard* über den Chiliasmus schreibt: „... und dies ist gerade das Zeichen dafür, daß man sich zum Absoluten verhält, daß nicht nur kein Lohn zu erwarten, sondern Leiden zu ertragen ist. Sobald das Individuum sich nicht daran genügen lassen kann, bedeutet das, daß das Individuum zurückgeht, in die weltliche Weisheit, zu dem jüdischen Hängen an Verheißungen für dieses Leben, zum Chiliasmus und anderem Derartigem“<sup>73</sup>. Beim neuesten Chiliasmus handelt es sich um den praktischen Versuch einer Herbeiführung des Reiches Gottes als Reiches der Freiheit. Zu dieser gewünschten Zukunft verhält man sich wie zu einem Absoluten.

Die Entwicklung, die das Christentum in Europa und Amerika nahm, hat diese Richtung begünstigt<sup>73a</sup>. Was für *Hegel* und *Kierkegaard* noch ein wesentlicher Unterschied zwischen Christen- und Judentum war, ist dadurch weitgehend verlorengegangen, daß, wie *Marx* erkannte, die Christen zu Juden geworden sind. Seine Perspektive, die vornehmlich das Ökonomische, die Macht des Geldes und des „Schachers“<sup>74</sup> in den Blick bringt, ist jedoch zu eng. Sein Satz: „Die Juden haben sich soweit emanzipiert, als die Christen zu Juden geworden sind“<sup>75</sup>, ist in seinem Geltungsbereich auszudehnen auf alles, was *Hegel* als

<sup>69</sup> Siehe *R. Dutschkes* Aphorismus über Liebe und Ehe in SPIEGEL Nr. 51; 1967; S. 62: „Da ist der Liebeszusammenhang schon eingebettet in den Kampfzusammenhang, gegen diese Gesellschaft zu kämpfen. Und das ist die Grundlage für eine Ehe, die sich prinzipiell von der Hans-und-Grete-Ehe unterscheidet.“

<sup>70</sup> Vgl. *H. Marcuse*: „... da man sie schlagen wird, kennen sie das Risiko ...“; *Repressive Toleranz*; a. a. O. S. 127 f.

<sup>71</sup> Dazu das Ende der „Flüchtlingsgespräche“ von *Brecht*.

<sup>72</sup> „Sie [die Religion] ist das Opium des Volks“ (*Marx/Frühschriften*; ed. Landshut; Stuttgart 1953; S. 208).

<sup>73</sup> *Kierkeg.*: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift II (Übers.: *Junghans*); S. V. VII; S. 349.

<sup>73a</sup> Vgl. dazu *A. Mirgellers* These vom „soziologischen Mißverständnis“ des Christentums in seinem Buch: *Rückblick auf das abendländische Christentum*; Mainz 1961.

<sup>74</sup> *Marx*: *Zur Judenfrage*; op. cit.; S. 201 ff.

<sup>75</sup> Ebd. S. 202; vgl. 206.

„sinnliche Vorstellung vom Reich Gottes“ bezeichnet. Geld und Schacher sind ja nach der idealen (kalvinistischen, liberalistischen) Theorie der modernen bürgerlichen Gesellschaft weltliche Zeichen göttlicher Gnade oder wenigstens Mittel, eine „glückliche Verbrüderung der Menschen“ auf Wohlstandsbasis heraufzuführen. *Marxens* Kritik ist berechtigt, aber partikulär, wenn er dagegen anführt, daß sich hiermit der Teil zum Ganzen mache, daß es demgegenüber auf die „Herrschaft der Sozietät über den Reichtum“ ankomme<sup>76</sup>. Umfassender ist die Erkenntnis, daß viele emanzipierte Juden, worauf *Löwith* im Falle *Marxens* hinweist, der jüdisch-messianischen Vorstellung von einem Reich Gottes auf Erden (modern in der Form einer technologischen Utopie) treu geblieben sind. Auch für die Resignationsposition *Löwiths* bleibt dieser eschatologische, aber weltliche Messianismus ein Maßstab für Religion, wie sich bei seiner Abwägung von *Hegel* und *Marx* zeigt (s. o. S. 113).

Über diese Zusammenhänge schreibt *R. Spaemann*: „Die Verknüpfung der christlichen Hoffnung mit Sozialutopie bringt gewissermaßen das jüdische Element im Christlichen wieder zur Geltung. Es ist ja immer die Existenz der von den Christen als überfälliges Residuum verachteten Juden gewesen, die die Christen an einer geschichtslosen Spiritualisierung hinderte. Sie wurden an ihre Herkunft ebenso erinnert wie an die noch ausstehenden ‚letzten Dinge‘. Aber wie jene Spiritualisierung, konsequent zu Ende geführt, das Christentum in heidnische Gnosis zurückverwandeln würde, so würde ein konsequenter politischer Futurismus Rejudaisierung bedeuten<sup>77</sup>.“ Freilich gilt dies mehr im Blick auf ein emanzipiertes Judentum, das mit dem säkularisiert christlichen Bestreben, die Heilsgeschichte zu organisieren, durchsetzt ist. Zum ursprünglichen oder neu religiösen Judentum und seiner Kritik des christlichen und philosophischen Spiritualismus gehört auch ein gewisses nicht sozialutopisches sondern theoretisches, bloß abwartendes „contra spem in spem credere“ (s. u. S. 118). Das zeigt sich z. B. bei *F. Rosenzweig* (Verfasser des Buches ‚Hegel und der Staat‘, Oldenburg 1920), der in einer Abkehr von der („idealistischen“) Philosophie zu einer Art orthodoxem Judentum kam. Die im Geistbegriff philosophisch ausgelegte These, daß Wahrheit auch in uns sei, nennt er eine „philosophische Lästerung“<sup>78</sup> und setzt seltsamerweise als ein potenziertes Schleiermacher dawider das Gegenwärtighalten der Erlösung im „Gefühl“<sup>79</sup>. Gegen die drei Weisen christlich-mystischer „Verflüchtigung der Wahrheit“, der spiritualistischen, individualistischen und phantasisitischen, die nach seiner Deutung besonders von *Hegel* strapaziert worden sind, macht er geltend, „daß Gott Herr der Geister ist, nicht Geist, Spender der Leiden und nicht Gekreuzigter, Einer und nicht Alles in Allem“<sup>80</sup>.

IX. *Hegels* philosophische Geschichte ist von Christus an eine Geschichte der

<sup>76</sup> *Marx*: Zur Kritik der *Hegelschen* Rechtsphilosophie. Einleitung; op. cit.; S. 213.

<sup>77</sup> *R. Spaemann*: Der Zeitgeist auf der Flucht nach vorne. Zur Versuchung des Christentums durch den politischen Futurismus (Titel durch die Redaktion verändert); in: Die Presse, Unabhängige Zeitung f. Österreich; 23./24. 12. 1967.

<sup>78</sup> *F. Rosenzweig*: Der Stern der Erlösung; Heidelberg 1954<sup>3</sup>; III, S. 170.

<sup>79</sup> Ebd. S. 195 ff.

<sup>80</sup> Ebd. S. 196.

„Versöhnung“. Daß dieser Begriff gar nicht leicht zu begreifen ist, zeigt sich zunächst daran, daß die Entfaltung der Versöhnung zugleich die Geschichte der radikalsten und daher – solange die Geschichte dauert – notwendig permanenten Revolution ist. Im Hinblick auf radikale Evangelienstellen wie z. B. „Ihr sollt nicht wähen, daß ich kommen sei, Frieden zu senden auf Erden . . .“ (Matth. 10, 34), sagt *Hegel*: „Hierin liegt eine Abstraktion von allem, was zur Wirklichkeit gehört, selbst von den sittlichen Banden. Man kann sagen, nirgend sei so revolutionär gesprochen, als in den Evangelien, denn alles sonst Geltende ist als ein Gleichgültiges, nicht zu Achtendes gesetzt“ (WG 11, 420). Mit *Hegel* wie mit *Rousseau*<sup>81</sup> und in gewisser Weise auch *Hobbes*, der diesen Quellpunkt der Revolution ein für allemal abzäunen wollte, weiß die Philosophie von dieser revolutionären Radikalität, die jede politische Revolution a priori überholt hat. Aus ihr folgt bei *Hegel* die endliche Distanzierung der Philosophie auch von der politischen Wirklichkeit seiner Zeit (s. o. S. 99), in der die griechische Freiheit in ihrer christlichen Verschärfung und Ausdehnung auf alle Menschen im großen Ansatz der demokratischen Revolution sich zu verwirklichen scheint. Doch sind politische Freiheit und Versöhnung nicht dasselbe, und damit subjektive Freiheit die Form konkreter, politischer Vermittlung von Besonderem und Allgemeinem annehme, dazu gehört nach *Hegel* die „Unterwerfung des zufälligen Willens“ (WG 11, 568). In der Rechtsphilosophie versucht *Hegel* die derzeitige Stufe in der Entwicklung des Begriffs der Freiheit auf solche konkrete Weise mit den „Gesetzen der realen Freiheit“ zusammen zu entwickeln.

Protest gegen das Bestehende und Revolution gehen vom Geiste aus (obwohl Tiere Bedürfnisse haben und leiden wie Menschen, revoltieren sie nicht), politische Revolutionen entstehen durch Überführung von Innerlichkeit in Handeln, durch die temporär gleichberechtigte Verbindung von Religion und Politik, die immer in der Gefahr steht, zur Politik als Religion<sup>82</sup> oder Religion als Politik zu pervertieren. Die Versöhnung jedoch ist zunächst und zuvörderst nicht politischer, sondern religiöser Natur. Als solche ist sie die Erfüllung der „jüdischen Empfindung“, die nach *Hegel* im Gegensatz zur damaligen Philosophie der griechischen und römischen Welt, dem Stoizismus, „in der Realität beharrt und darin die Versöhnung verlangt“ (WG 11, 412). Im Verhältnis jedoch zu diesem Verlangen, aus dem sie wächst, ist sie Versöhnung von der Art des *Hegelschen* Satzes: „Der unendliche Verlust wird nur durch seine Unendlichkeit ausgeglichen und dadurch unendlicher Gewinn“ (WG 11, 413). Der Tod Gottes mehr noch als seine Geburt begründet das christliche Wissen um die „Einheit des Men-

<sup>81</sup> Vgl. *R. Spaemann*: Natürliche Existenz und politische Existenz bei *Rousseau*; in: Collegium Philosophicum (*J.-Ritter-Festschrift*); Basel/Stuttgart 1965; 373–388.

<sup>82</sup> Richtungweisend für die neueste Zeit hat L. Feuerbach das ausgesprochen: „Ist praktisch der Mensch an die Stelle des Christen getreten, so muß auch theoretisch das menschliche Wesen an die Stelle des göttlichen treten . . . Denn religiös müssen wir wieder werden – die Politik muß unsere Religion werden – aber das kann sie nur, wenn wir ein Höchstes in unserer Anschauung haben, welches uns die Politik zur Religion macht“ (Notwendigkeit einer Reform der Philosophie (1842); Werke ed. Bolin/Jodl; Stuttgart 1959; Bd. II; S. 219.

schen und Gottes“ (WG 11, 414). Er ist die weltliche Bedingung der Auferstehung, des beginnenden Reiches Gottes als Reich des Geistes. Von der damit hergestellten Einheit sagt *Hegel*: „Es ist hier an den griechischen Anthropomorphismus zu erinnern, von dem gesagt worden, daß er nicht weit genug gegangen sei“ (WG 11, 414; vgl. WG 11, 325!). Der von ihren Oberen aufgeputschten Masse der Juden ging er zu weit, zumal er ihre anthropomorphen Hoffnungen nicht erfüllte. Ebenso ging und geht vielen Zeitgenossen *Hegels* „spekulativer Karfreitag“ (WG I, 433) zu weit. Beim späten *Hegel* macht in dem Zusammenhang besonders der Begriff „Theodizee“ als „Rechtfertigung Gottes in der Geschichte“ (WG 11, 569) Schwierigkeiten. Er enthält jedoch gar nicht die Anmaßung, Gott rechtfertigen zu wollen oder das geschichtliche Handeln der Menschen vor Gott oder der Menschen voreinander mit Gott als bloßem Veranstalter, sondern seine Ausführung bedeutet „das Weltliche, das Andere in Gott sehen, es als an sich göttlich wissen, göttlich machen“ (WG 19, 100). Theodizee, wie *Hegel* sie versteht, appliziert die Entzweiung dem Absoluten, dem sie nichts anhaben kann, das Endliche dem Unendlichen, das dadurch nicht verendlicht wird, versenkt die Leiden der Welt in den Abgrund der unendlichen Güte, indem es sie als notwendig begreift zur Vermittlung der Einheit des Menschen mit Gott, der wichtigsten Versöhnung. Wie man, um Vernunft in der Geschichte zu erkennen, vom Untergang alles Geschichtlichen ausgehen muß, so beruht auch die Versöhnung auf der Anerkennung der Notwendigkeit von Leid und Untergang (als Voraussetzung ihrer Aufhebung). So gesehen war die säkularisierte jüdische Hoffnung illusorisch, und ihretwegen bereitete das bis dahin auserwählte Volk dem aus ihm hervorgegangenen und primär ihm zugeordneten Messias den Tod, damit gegen den eigenen Versöhnungsbegriff die Wiedervereinigung des Menschen mit Gott in die Wege leitend. Ihr korruptierter Versöhnungsbegriff hatte sein Recht bekommen und hatte zur wirklichen Versöhnung beigetragen. Zugleich waren der griechische Anthropomorphismus und die spätgriechisch-römische Ethik des Stoizismus übertroffen worden. Die erhabene Hoffnungslosigkeit des Stoizismus war so aufgehoben wie bestätigt, und *Hegel* kann in seiner „Logik“ schreiben: „si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae, hat ein Römer gesagt, und der Christ soll sich noch mehr in dieser Gleichgültigkeit befinden“ (Log I; 74).

Mit solcherart Versöhnung, die *Goethes* Ausspruch über das Ergebnis aller Geschichtsbetrachtung, „daß es zu allen Zeiten und in allen Ländern miserabel gewesen“ (zit. in Löw 2, 209), zu bestätigen scheint, ist nach *Hegel* an sich das Ende der Geschichte erreicht. Die faktische Weiterentwicklung führt das Ende als gegenwärtige Mitte in sich. *Löwith* zitiert auch *L. Bloys* Ausspruch: „Die Menschheit begann in *Hoffnung* zu leiden, und deshalb sprechen wir von einem christlichen Zeitalter“ (Löw 2, 186). Das gleiche meint *Hegels* Versöhnungsbegriff. Die sich entwickelnde Freiheit ermöglicht allen Menschen ein solches Leiden. Diesem, das Elend scheinbar nicht tatsächlich verbessernden Prinzip Hoffnung (contra spem in spem credere, sagt *Paulus*, Römer 4, 18) das stoische „nec spe nec metu“ bloß gegenüberzustellen (Löw 2, 186), heißt an *Hegel* und

an einem großen Kapitel europäischer Ethik vorbeigehen, was *Löwith* andererseits nicht will. Revolutionär ist nicht nur das Ende oder der Übergang zur Endphase der Geschichte, sondern schon die allgegenwärtige Mitte. Die Änderung geht primär in der Subjektivität, dem innersten Raum der Freiheit vor sich (s. o. S. 102; s. u. S. 120). Von da aus kann sie freilich auch materielle Veränderungen in der Gesellschaft und Welt hervorrufen<sup>83</sup>, die jedoch sogleich in Unfreiheit umschlagen, wenn sie nicht mehr aus jener Mitte leben, wenn sie zum Beispiel gegenwärtige Hoffnung im Umweg über die Zukunft verdinglichen<sup>84</sup>.

Daß *Hegel* schlecht-unendliche Hoffnungen an die Französische Revolution nicht geknüpft hat, weil sie für ihn nur die nach der Reformation wichtigste Stufe der Entwicklung jener Mitte ist, zeigt zum Beispiel der Schluß jener Passage, in der Geschichtsphilosophie, die oft als Zeugnis für seine bis in die Berliner Jahre positive Einstellung zur Revolution zitiert wird. Dort heißt es: „Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen

<sup>83</sup> Zentral an *Hegels* Deutung des Protestantismus ist die These, daß er diejenige Reform sei, welche die Kirche von ihren jüdisch-theokratischen und antik-staatskultischen Resten reinigt und so nach der Emanzipation des Rechts von politischer Religion nun die „Versöhnung der Religion mit dem Rechte“ (WG 11, 568) zustande bringt. Recht und Politik werden ihrer eigengesetzlichen Entfaltung freigegeben, indem die Verbindung von Religion und Politik rein durch die Subjektivität, das Gewissen der Einzelnen hergestellt wird.

Von daher erscheint *Löwith's* Satz: „das Christentum mag letztlich“ verantwortlich „sein für die Möglichkeit seiner eigenen Säkularisierung und ihrer gegenchristlichen Konsequenzen, aber die ursprüngliche Verkündigung eines Reiches Gottes zielte nicht darauf, die Welt weltlicher zu machen, als sie es für die Heiden war“ (Löw 2, 195) problematisch. In der Konsequenz solcher sich entfaltender Verweltlichung der Welt liegt es freilich, daß ein Protestant die „theologische Unmöglichkeit einer christlichen Demokratie“ stärker betonen mußte als den Widersinn der älteren Konzeption eines „Heiligen Römischen Reiches“ (Löw 2, 173); denn diese bezweifelte nicht die Notwendigkeit politischer Herrschaft, solange die Geschichte dauert. Dagegen hängt die moderne sozialistische wie die mehr liberale Demokratie dem Traum der Staats- und Herrschaftslosigkeit nach, die im Westen ideologisch hervorgegangen ist aus einer unkritischen Vermischung theologischer, säkularisiert moralischer und politischer Motive. (Vgl. *Bracher*, op. cit.; *R. Kosellek*: Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Freiburg 1959.)

*Hegels* Kritik möglicher und auch in seiner Zeit schon wirklicher Perversion der Freiheit hat immer die Gefahr im Blick, daß die in einer verweltlichten und so zu sich gelangten Welt befreite Subjektivität, ist sie nicht religiös und „gebildet“ (das heißt, versteht sie sich nicht als „Aufhebung“ der Geschichte ihrer Entstehung), die Freiheit bis zur Verdinglichung säkularisiert. Dann ist der Subjektivität bei ihrer notwendigen Entäußerung an eine – nun zum Apparat gewordene – Welt die Möglichkeit der Rückkehr zu sich gestellt (sie scheint sich schon im notwendig erachteten Instrumentarium der Freiheit zu finden), dann ist die politische Freiheit als Vermittlung aller mit allen ohne Subjekt, und sind die Subjekte trotz aller demokratischen Veranstaltungen ohne Freiheit.

<sup>84</sup> Nach *Koselleks* Analysen liegt solche verdinglichte Jenseitigkeit (Zukunft als Opium fürs Volk) an der Wurzel der bürgerlichen Revolution, die nach Maßgabe der ihr zugrunde liegenden absoluten, aber darum nicht klaren Alternative: entweder Freiheit oder Knechtschaft, nur eine permanente sein kann, wenn nicht die *Marx'sche* Alternativlösung des gemeinsamen Untergangs eintritt. Das vorgespiegelte Ende des Elends wäre also ein in schlechter Unendlichkeit offener Prozeß, eine unbestimmte Verlängerung der bisherigen Geschichte. – Eine ähnliche Kritik des Futurismus findet sich bei *J. Freund*: Geschehen ohne Geschichte. Gibt es einen Nullpunkt in der Geschichte? in: *Horizont* 9; *Herrenalb* 1966; 15–36.

mit der Welt nun erst gekommen“ (WG 11, 557 f.). Aus dem „als sei es gekommen“ spricht der anderwärts (z. B. Phä 413 ff.) ausgeführte Vorbehalt gegenüber den blutigen Illusionen und Verdrehungen von Versöhnung und Freiheit<sup>85</sup>. Die Revolution zerstört ihren Zweck, wenn ihr das Prinzip der permanenten Reformation der Einen Kirche nicht zugrunde liegt, das *Hegel* für seine Zeit so beschreibt: „Jeder hat an sich selbst das Werk der Versöhnung zu vollbringen... so ist die christliche Freiheit wirklich geworden“ (WG 11, 523; vgl. 532). Dieserart verwirklichende Wiederholung der mitgeschichtlichen Versöhnung ist gemeint, wenn *Hegel* vom Ende der Geschichte spricht.

Hiervon überhaupt zu reden und gar die individuelle und politische Praxis im Verstehen der jeweiligen Zeit<sup>86</sup> auf ein Ziel der Geschichte hin auszurichten, muß davon abhängen, „ob es an der Zeit ist zu erkennen... ob das, was Endzweck der Welt ist, endlich auf allgemeingültige, bewußte Weise in die Wirklichkeit getreten ist“ (Vern 45). *Hegel* fährt fort (zumindest in der Ausgabe *Hoffmeisters*): „Nun ist das Ausgezeichnete der christlichen Religion, daß mit ihr diese Zeit gekommen ist; dies macht die absolute Epoche in der Weltgeschichte aus.“ Auf den geschichtlich-allgemeinen Begriff der absoluten Epoche und absoluten Gegenwart zielen auch Formulierungen wie: „hiermit ist das neue, das letzte Panier aufgetan, um welches sich die Völker sammeln“ (WG II, 524) und: „die christliche Welt ist die Welt der Vollendung; das Prinzip ist erfüllt, und damit ist das Ende der Tage voll geworden“ (WG 11, 438). Sie sprechen von einem mittgeschichtlich wirkenden Ende und einer gegenwärtigen Erlösung. An dieser Position hat *Hegel* seit dem Beginn seiner öffentlichen philosophischen Tätigkeit in Jena festgehalten, wie eine, dialektische Philosophie und Religion gegen „Reflexionsphilosophie“ zusammennehmende Passage

<sup>85</sup> Die Tendenz, die „bürgerliche Gesellschaft“ (vgl. *Hegels* Rechtsphilosophie), d. h. die Demokratie als technologisches System der Bedürfnisse und Interessen dem Staat identisch und sie ohne Gewaltenteilung allein souverän zu machen, also diesem Vermittlungssystem disparat gesetzter Einzelner unter Aufsaugung von Staat und Familie das Monopol auf Gemeinschaft zu sichern, hat schon *Kant* zu der These veranlaßt, die totale Demokratie sei „notwendig ein Despotism“ (s. o. Anm. 26). Neuerdings wird diese Tendenz unter dem Titel „totalitäre Demokratie“ analysiert, so bei *T. S. Eliot*: *The Idea of a Christian Society*; London 1939. – *J. L. Talmon*: *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*; Köln 1961 (aus dem Englischen). – *Maurer*: *Popper* und die totalitäre Demokratie. In: *Der Staat*; 3; 1964; 477 ff. – *H. Marcuse*: *Repressive Toleranz*; op. cit. – *B. Willms*: *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*; Köln/Opladen 1967. – Doch ist der Standpunkt, von dem aus das pejorative Attribut „totalitär“ hier verhängt wird, verschieden. Während *Willms* und *Maurer* in der Nachfolge *Platons, Hegels, Tocquevilles* die neuen Formen überflüssiger und unvernünftiger Herrschaft (Despotie) aus dem immanenten Umschlag maßloser Freiheit und Gleichheit ableiten, also das Politische prinzipiell als den Vermittlungsraum von Freiheit und Herrschaft betrachten, orientiert sich *Marcuse* an der nachgeschichtlichen Möglichkeit einer vollkommenen Demokratie als der herrschaftslos-glücklichen Verbrüderung aller Menschen (vgl. *H. M.*: *Das Ende der Utopie*; Berlin 1967). *Marcuse* würde offenbar die Vermittlungsposition, die ein Absterben des Staates für unmöglich und auch nicht wünschenswert hält, eine „konservative“ und „rechte“ Theorie nennen. Als solche wäre sie von einer „demokratisch erzieherischen Diktatur freier Menschen“ (die freilich erst durch diese Diktatur in genügender Anzahl hervorgebracht würden) zu unterdrücken (Repress. Toleranz; S. 117/121).

<sup>86</sup> Eine Randbemerkung *Hegels* zu dem aus Vern 45 Zitierten lautet: „Dies – Verstehen unserer Zeit.“

aus jener Zeit zeigt, die es verdient, ganz zitiert zu werden: „Die Religion teilt mit dieser Philosophie der absoluten Subjektivität so wenig ihre Ansicht, daß, indem diese das Übel nur als Zufälligkeit und Willkür der schon an sich endlichen Natur begreift, sie vielmehr das Böse als Notwendigkeit der endlichen Natur, als Eins mit dem Begriff derselben darstellt: aber für diese Notwendigkeit zugleich eine ewige, d. h. nicht eine in den unendlichen Progreß hinaus verschobene und nie zu realisierende, sondern wahrhaft reale und vorhandene Erlösung darstellt; und der Natur, insofern sie als endliche und einzelne betrachtet wird, eine mögliche Versöhnung darbietet, deren ursprüngliche Möglichkeit, das Subjektive im ursprünglichen Abbilde Gottes gesetzt ist, ihr Objektives aber, die Wirklichkeit in seiner ewigen Menschwerdung, die Identität jener Möglichkeit und dieser Wirklichkeit aber durch den Geist als das Einssein des Subjektiven mit dem Mensch gewordenen Gotte: so daß die Welt an sich rekonstruiert, erlöst, und auf eine ganz andere Weise geheiligt ist, als daß in dem Ideal der moralischen Weltordnung, die Vulkane usw. nicht immerdar so bleiben, wie sie annoch sind, daß jene nach und nach ausbrennen, die Orkane zahmer, die Krankheiten weniger schmerzhaft, der Dunstkreis der Wälder und Sümpfe verbessert werde usw.“ (WG I, 422 f.).

#### X. Folgerungen.

1. Mit dem Dargelegten wird nicht bezweifelt, daß die „bürgerliche Gesellschaft“ (das System der Bedürfnisse) rein technisch und sozialtechnisch gesehen ihr Ziel erreichen kann, alle Menschen, die geboren werden, bis zu ihrem natürlichen Tod (sofern sie nicht durch technische Unfälle, noch unbewältigte oder neu auftretende Krankheiten, Selbstmord, Kriege zwischen konkurrierenden Heilsblöcken umkommen) am Leben zu erhalten und ihnen ein Leben in Wohlstand und wachsender Freizeit zu ermöglichen. Damit führte sie wirklich, was die Lebensbasis angeht, eine neue Geschichtsepoche herauf. Bloß vom Standpunkt der technischen Möglichkeiten her muß es sogar in Erstaunen versetzen, daß dieses Ziel noch nicht erreicht ist. Da scheinen Widerstände anderer Art vorzuliegen, die der technische Humanismus nur als „irrational“, das heißt *nicht* begreifen kann.

2. Bürgerliche Gesellschaft kann man von ihren Zielen her oder ihrem, gerade was die Ziele betrifft gemeinsamen Freiheitsbegriff so definieren, daß sie sowohl die westlichen wie östlichen Formen der Demokratie umfaßt. Ihr bis heute mehr ideologischer als praktischer Freiheitsbegriff garantiert jedem die Mitbestimmung über die gesellschaftlichen Implikationen seiner Überlebens-, Wohlstands-, Freizeit- und Bildungsinteressen, wobei die Bildung im Verhältnis zu den ersten dreien meist instrumental verstanden wird. Das Wozu der Freiheit ist in der Reihenfolge der Wichtigkeit: Leben, Wohlstand, Freizeit. Diese Freiheit macht somit die Mittel ihrer Ermöglichung zu ihrem Zweck. Die Freizeit scheint zwar das Menschsein außerhalb der Mittel- und Arbeitswelt zu ermöglichen, und die industrielle Zivilisation könnte sogar (wieder) nichtentfremdete Arbeit einplanen, die zwar wahrscheinlich ökonomisch weniger effizient wäre, aber dafür

den menschlichen Energien schon im Reiche der Notwendigkeit freie Entfaltung gewährt; solange jedoch die Ziele des Gesellschaftsprozesses überschwenglich sind, vermischen sich notwendig Zwecke und Mittel, korrumpieren sich gegenseitig und zwingen alle Lebenssphären in ihren Bann. *Hegel* kann bei der Kritik dieses säkularen Chiliasmus zu Rate gezogen werden, weil er nüchtern bleibt, weil er, wenn er sie auf Gesellschaft anwendet, *rationale* Theologie betreibt.

3. Nun mag es nötig gewesen sein – nach der *Maxime*: man muß das Unmögliche verlangen, damit das Mögliche geleistet wird –, den Prozeß gesellschaftlicher Naturbeherrschung durch Beschwörung überschwenglicher Hoffnungen erst einmal ins Werk zu setzen. Aber daraus folgt, daß von einem bestimmten Punkt an in den „fortschrittlichsten“ Ländern das Problem auftritt oder auftreten sollte, wie man die gerufenen Geister wieder los wird. Und da zeigen sich nun die Wissenschaften, die ihre Voraussetzungen aus dem Prozeß selber nehmen, hilflos. Aus allen Problemen kennen sie entweder nur den Ausweg in die Richtung, die sie – wiederum in der Orientierung am bisherigen Prozeß – vornennen oder das unentschiedene und auf jeder Seite säuberlich gegen das dialektische Ineinander der Gegensätze abgeschirmte Einerseits-Andererseits, an dem ein möglicherweise hinzugefügtes, bloß deskriptives Zugleich nichts ändert.

4. Es ist jedoch nicht einzusehen, warum es nur diese beiden Richtungen „rückwärts“ und „vorwärts“ geben soll und nicht auch seitwärts, aufwärts oder abwärts. Wenn die einzige Alternative heißt, den großen Trend in der bisherigen Weise entweder weiterlaufen zu lassen (Liberalismus, Reformkonservatismus) oder gar zu überholen (revolutionärer Progressismus), so steht zu vermuten, daß auf diese Weise ein unendlicher Prozeß nicht der Annäherung an ein bestimmtes Ziel (z. B. das Reich der Freiheit), sondern der Beschleunigung entsteht: Prozeß nicht im Sinne eines Vor-schrittes, sondern eines immer schnelleren Fortschrittes, einer Flucht vor dem jeweils Erreichten. Jeder Versuch, die Entwicklung unter Kontrolle zu bekommen, sie bestimmten Maßstäben zu unterwerfen und bewußt in eine für gut erachtete Richtung zu lenken, muß dagegen zunehmend als reaktionär, romantisch oder naiv erscheinen.

5. Wenn nämlich der Prozeß nur – schneller oder langsamer – in der bisherigen Richtung weiterlaufen kann und jede Art Umkehrung des Trends unmöglich ist, so läßt sich aus der damit notwendig gegebenen, weiter disproportionalen Zunahme funktionaler und instrumentaler Vernunft schließen, daß es immer zufälliger wird, ob die durch technische Naturbeherrschung freigesetzten Kräfte zu guten oder zerstörerischen Zwecken verwandt werden. Unter solchen Bedingungen werden diese Kräfte, je größer, desto gefährlicher.

6. Es wäre demnach vernünftig, nun zuerst die religiösen, ethischen und politischen Voraussetzungen des Einsatzes der Mittel zu ändern, statt Besserung von einem weiteren Anwachsen dieser Mittel zu erwarten. Da der Mensch auch Natur ist, lösen die wachsenden sozialtechnischen Möglichkeiten das Problem einer *Beherrschung der Naturbeherrschung* nicht, sondern verschärfen es. So tritt zutage, daß ihm das (Platonische) Problem einer bewußten Synthese von individueller und politischer Ethik zugrunde liegt.