

Kritischer Hegelmarxismus?*

Anmerkungen zu „Geschichte und Freiheitsbewusstsein“ von Andreas Arndt

Der Hegel- und Marxexperte Andreas Arndt hat in kritischer Anlehnung an Georg Lukács einen Essay über *Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx* verfasst, dessen Intention es ist, die innere Verwandtschaft der Hegel'schen Philosophie und der Marx'schen Theorie auf neue Art und Weise zu bestimmen. Das „Band zwischen Hegel und Marx“ (7) sei indes nicht, wie traditionell angenommen, die Dialektik; Versuche eine materialistische Dialektik „als eine Alternative zu Hegel“ (7) zu konzipieren, sieht der Autor als gescheitert an. Es sei vielmehr das „Konzept einer Freiheitsgeschichte“ (7), das den großen Idealisten mit seinem bedeutendsten Schüler verbinde. Was der Autor anvisiert, ist nicht weniger als ein „neuer, kritischer Hegelmarxismus“ (16), der sich grundlegend von den unter diesem Label bisher bekannten Spielarten unterscheiden soll. Hegel und Marx seien unter der Perspektive von Geschichte und Freiheitsbewusstsein, d.h. „der Dialektik in der geschichtlichen Konstituierung des Bewusstseins der Freiheit und in der geschichtlichen Realisierung von Freiheit“ (7), „näher zusammenzurücken [...]. Es zeigt sich dann [...], dass Marx und Hegel sich in einer geschichtlichen Perspektive der Freiheit treffen, welche die individuelle Freiheit zum unverzichtbaren Bestandteil gesellschaftlicher Befreiung macht.“ (17)

Im ersten Kapitel (17-25) wird Hegels historisch-soziales Verständnis von Freiheit umrissen, wobei es dem Autor ein besonderes Anliegen ist, nicht nur die angeblich alles überragende Bedeutung des Freiheitsbegriffs in Hegels Philosophie herauszustellen, sondern auch dessen konstitutiven Bezug auf das Individuum zu unterstreichen. Das zweite Kapitel (26-37) wendet sich Hegels Geschichtsphilosophie und dessen dialektischem Konzept von „Bewusstsein und Realisierung von Freiheit“ (26) zu, wobei der Autor seiner Absicht treu bleibt, den rationalen Charakter der vermeintlichen Geist-Mystik der Hegelschen Dialektik zu betonen. Als Einschnitt in die Philosophiegeschichte macht Arndt im dritten Kapitel (38-51) sodann die nachhegelsche Transformation der Freiheitsgeschichte in eine Entfremdungsgeschichte aus, der eine als fatal bewertete Interpretation der *Phänomenologie des Geistes* zugrunde liege. Die „Verschiebung“ des Diskurses in Richtung „Entfremdungsromantik“ sei „geradezu dramatisch“ (40), weil hochgradig unterkomplex und freiheitsgefährdend. Nach einem Exkurs über „*Phänomenologie des Geistes* und Weltgeschichte“ (52-59), der die Kritik des Entfremdungsparadigmas vertieft, wendet sich Arndt im 5. Kapitel der „Verwirklichung und Realisierung der Freiheit“ (60-76) bei Hegel und bei Marx zu. Letzterem wird attestiert (mit Ausnahme der *Philosophisch-Ökonomischen Manuskripte* (1844)) weitgehend Annahmen zu vertreten, die mit Hegel kompatibel sind und vor allem darin bestehen, „nicht ein seinsollendes Zukünftiges“ zu postulieren, „sondern die Erkenntnis dessen, was ist“ (76), zu betreiben. Die beiden folgenden Kapitel (77-92; 93-103) über „6. Bürgerliche Gesellschaft und Staat (Hegel)“ und „7. Reich der Notwendigkeit und Reich der Freiheit (Marx)“ umreißen zentrale sozialtheoretische und -philosophische Annahmen der beiden Denker über die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft sowie deren Aufhebung. Das 8. Kapitel „Recht und

* Rezension zu Arndt, Andreas: *Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx*, Berlin 2015.

Freiheit bei Marx“ (104-118) nebst „Exkurs: Zum Problem der Menschenrechte bei Marx“ (119-133) dient dem Versuch, die Bedeutung des Rechts in der Marx'schen Theorie herauszustellen, was insofern zentral ist, weil Arndt Freiheit als individuelle Autonomie mit dem „Rechtsbegriff der Person“ (117) tendenziell identifiziert. Das 10. Kapitel (124-133) widmet sich dem vielberedeten Verhältnis von Marx zur Hegel'schen Dialektik, wobei zu zeigen versucht wird, dass Marx weder eine „Alternative“ (132) zur Hegel'schen Logik bereithalte noch seine Kritik derselben zutreffend ist. Das letzte, 11. Kapitel, „Das vollendete Bewusstsein der Freiheit: Die absolute Idee“ (134-147), bemüht sich, die schon früher aufgestellte These zu erhärten, dass das Hegel'sche „Absolute [...] nichts anderes“ sei, „als der Begriff der Freiheit“ (17). Hegels *Logik* wird als „Methode“ des im „reinen Denken“ sich selbst begreifenden Begriffs bestimmt „– und weiter Nichts“ (137), womit der ontologische bzw. treffender onto-theo-logische Charakter des Hegelschen Unternehmens bestritten wird. Auch hier gehe es Hegel allein um den Begriff der Freiheit als kritischer Vernunftnorm der Wirklichkeit: „Dass der vollendete Begriff der Freiheit sich als absolut und sogar als das Absolute selbst weiß, überhebt ihn *im Resultat der Geschichte* der geschichtlichen Relativität und macht ihn zur historisch konstituierten Norm für das, was im vernünftigen Sinne als ‚wirklich‘ (und nicht bloß als faktisch existierend) gelten kann.“ (146) Die Coda (148-155) dient der Rekapitulation zentraler Argumente, deren Gehalt im Folgenden kritisch kommentiert werden soll.

Die Lektüre von Arndts Essay kann uneingeschränkt empfohlen werden. Gegenwärtig dürfte kein zweiter (deutscher) Philosoph sich gleichermaßen derart kompetent durch die umfangreichen Gesamtwerke von Hegel und Marx bewegen, wie Arndt dies vermag. Seine Ausführungen sind nüchtern wie erhellend verfasst. Sie sind mit entsprechend großem Gewinn zu lesen. Freilich fordern seine Gedanken zum Widerspruch heraus, was wohl auch eines der Ziele dieses ambitionierten Essays sein dürfte, der dennoch auf jede Polemik verzichtet. Meine zugespitzte, im Folgenden auszufächernde These ist, dass Arndts Grundlegung eines neuen, kritischen Hegelmarxismus Hegel nicht, wie Lukács' *Geschichte und Klassenbewusstsein*, ‚überhegelt‘, sondern vielmehr ‚unterhegelt‘. Somit wird der Idealist gleichsam weit nach links und in Richtung Materialismus gerückt, während seine Engführung mit Marx, dessen materialistische Kritik *in Teilen* depotenziert.

1. Die Rehabilitation Hegels hat eine lange, ehrwürdige Tradition. An vorderster Stelle dürften die klassischen Studien *Vernunft und Revolution* von Marcuse und *Subjekt-Objekt* von Bloch stehen, die Hegel jenseits des Klischees und gegen bürgerliche wie stalinistische Verda/ummung als überragenden dialektischen Denker interpretieren. Arndt steht in dieser Tradition, wenn er den Hegelschen Freiheitsbegriff in Stellung bringt, deren dialektische Fassung in der Tat viele Bezugspunkte für eine kritische Theorie der Gegenwart bereithält; Jürgen Ritsert weist seit Jahren in vielen Publikationen nicht nur auf diesen Sachverhalt hin, sondern auch auf die sozialwissenschaftliche Relevanz dialektischer Denkfiguren Hegels.¹ Es ist allerdings etwas anderes, zu behaupten, dass (a) die sozial vermittelte Freiheit des Individuums Alpha und Omega des Hegel'schen Systems darstellt und (b) der absolute Geist

¹ Vgl. u.a. Ritsert, Jürgen: Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie, Münster 2004; ders.: Dialektische Argumentationsfiguren in Philosophie und Soziologie. Hegels Logik und die Sozialwissenschaften, Münster 2008 (bod).

der Inbegriff der Freiheit sei, dessen Selbstreflexion in der absoluten Idee zudem ein allein logisches bzw. methodisches Verfahren darstelle. Wenn Punkt (a) mit Skepsis begegnet wird, so nicht in Bezug auf Hegels politischen Realismus, der durchaus weiß, dass die Konstituenten der Realgeschichte Herrschaft, Gewalt und Ausbeutung sind, denen das Glück des Einzelnen reichlich schnuppe ist. Vielmehr ist eine Interpretation, die darauf verweist, dass der Einzelne und seine Freiheit Konsumobjekt eines Allgemeinen ist, des Weltgeistes, der sich schonungslos durch das Leben der Individuen hindurch(re-)produziert, nicht allein ein Klischee über Hegel. Dieser spricht damit in mystifizierter Form tatsächlich eine faktische Wahrheit aus, die aus materialistischer Perspektive allerdings kritisiert wird, während sie von Hegel affirmiert wird: Die konkrete Freiheit einer vernünftigen politischen Vermittlung des Besonderen und Allgemeinen, in der Freiheit des Einen als Bedingung, und nicht als (potentielle) Negation der Freiheit des Anderen erscheint, Freiheit als Allgemeine also im Einzelnen wirklich wäre, ist nicht das letzte Wort in Hegels politischer Philosophie der Aufhebungen. Ihr folgt zum einen der unaufhebbare Naturzustand der Staaten untereinander und das Lob auf das „sittliche Moment des Krieges“²; von „Zeit zu Zeit“ habe die „Regierung“ das zivile Gemeinwesen „durch die Kriege zu erschüttern“ und den „Individuen“ in ihrer privat-egoistischen Borniertheit „ihren Herrn, den Tod, zu fühlen zu geben.“³ Zum anderen aber terminiert die Bewegung der Aufhebungen in die Weltgeschichte, in der nicht die Subjekte ihr eigenes Leben selbstbewusst gestalten, sondern „die absolute Wahrheit des Weltgeistes“ triumphiert, der *über* der „Freiheit in ihrer konkretesten Gestaltung“⁴, also dem Staat, steht. Das gleiche gilt (b) für die Reinigung der Hegel’schen Philosophie von ihrer theologischen Dimension, der durchaus eine nihilistische bzw. tautologische Struktur zu entnehmen ist, die abermals nicht allein einer unhaltbaren Deutung entspringt⁵: Die reine Selbstbezüglichkeit des Geistes durch die Negation der Negation ist eine Bewegung „von Nichts zu Nichts“⁶, die jede Transzendenz negiert.

2. Zu Fragen wäre ferner, ob Hegel das die Geschichte der Freiheitsrealisierung transzendierende Moment der Spontaneität, die Subjektivität⁷, als unableitbares Faktum der Vernunft mit seiner Freiheitskonzeption zu erfassen vermag. Dieses meint Adorno gegen Hegel und Marx gerichtet – nicht so sehr Benjamins Messianismus wie Arndt mutmaßt (vgl. 18) – genauso, wie den Sachverhalt, dass Herrschaft kein ontologisch zwingendes Moment des Geschichtsprozesses ist, dass Willkür und Zufall eine Rolle spielen und dass auch vormoderne Gemeinwesen ein genuines Freiheitspotential aufweisen, dass bisweilen als Spielraum der Offenheit von Geschichte gerade von der Entwicklung des modernen Kapitalismus zerstört wird; dieser generiert nicht einseitig ungeahnte Möglichkeiten sozialer

² Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, 6. Aufl. Frankfurt/M. 2000, S. 492

³ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1988, S. 298

⁴ Hegel: Philosophie des Rechts, S. 91

⁵ Vgl. Haag, Karl Heinz: Der Fortschritt in der Philosophie, Frankfurt/M. 1983, S. 88ff.; ders.: Hegels idealistische Dialektik, in: ders.: Kritische Philosophie. Abhandlungen und Aufsätze, München 2012; Mensching, Günther: Von der Tautologie zum realen Grund. Reflexionen zu Hegels Metaphysik der absoluten Produktivität, in: Knahl, Andreas u.a. (Hg.): Mit und gegen Hegel. Von der Gegenstandslosigkeit der absoluten Reflexion zur Begriffslosigkeit der Gegenwart, Lüneburg 2000.

⁶ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik II, 5. Aufl. Frankfurt/M. 1999, S. 24.

⁷ Vgl. Städtler, Michael: Subjektivität, geschichtliche Praxis und Naturerkenntnis. Überlegungen zu einer kritischen Theorie des Subjekts, in: *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* 2/2013.

Freiheit, sondern vernichtet auch historische Handlungsspielräume. Aus materialistischer Perspektive erweist sich Hegels Geistkonzeption als Schein totaler Produktivität einer absolut-immanenten Totalität, die kein Moment außerhalb ihrer Selbst kennt. Hier wäre auch der kardinale Unterschied von idealistischer und materialistischer Dialektik zu verorten⁸: in Bezug auf die Subjekt-Objekt-Vermittlung, dem Bewusstsein der Nicht-Identität, welchem das Ding-an-sich eben keine, wie Arndt mit Hegel behauptet (vgl. 146), bloße Abstraktion darstellt, sondern zentrales Element einer (negativen) Metaphysik ist, deren Kritik und Freiheit(sbegriff) sich dann doch grundlegend von einem kritischen Hegelmarxismus abhebt.

3. Arndts Engführung von Freiheit und Recht unterschlägt das für jede materialistische Rechtskritik elementare Moment, Recht sowohl als Antizipation und Voraussetzung konkreter Freiheit als auch als Form vermittelter Herrschaft zu dechiffrieren; das Maß der Verrechtlichung sagt auch nichts aus über die „Durchherrschaft“ der Gesellschaft. Die von Adorno und Neumann dargestellte irrationale Rationalität des Rechts wird unter den Tisch fallen gelassen. Dies ist kein Rechtsnihilismus, den Arndt an Paschukanis genauso kritisiert wie dessen Kollektivismus, womit indessen nicht alles über den Beitrag des sowjetischen Rechtswissenschaftlers zur materialistischen Staats- und Rechtstheorie gesagt ist. Materialistische Rechtskritik lebt vielmehr von dem Bewusstsein, dass sich Recht nicht einseitig (historisch wie systematisch) auf die Seite der Freiheit schlagen lässt: dass, wer vom Recht spricht, von Herrschaft nicht schweigen kann. Arndts Ausführungen zum Marx'schen Staats- und Rechtsbegriff sind daher auch ambivalent zu bewerten und in Teilen nicht haltbar. Expressis verbis mag es stimmen, dass nur Engels nicht aber Marx je vom Absterben des Staates gesprochen haben. Dem Sinn nach stimmt es aber nicht, wie sowohl die Staatskritik des frühen Marx als auch seine spätem Schriften zur Pariser Kommune zeigen. Arndts Kritik an der Geringschätzung des Rechts als bürgerlicher Ideologie hat seine richtigen Seiten. Gerade aber das von Marx in seiner Kritik des Gothaer Programms skizzierte Phasenmodell der Revolution, hatte der Verewigung der Staatsmacht unter dem Label der Diktatur des Proletariats eine Legitimationsbasis verschafft. Arndts Lob des mal mehr, mal weniger real-existierenden Marx'schen Etatismus, d.h. seine ihn mit Hegel verbindende „Orientierung auf politische Macht, den Staat“ (109), hat allerdings noch einen anderen sehr wunden Punkt, der Arndts Intention, das freiheitliche Potential der Marx'schen Theorie herauszustellen – und zwar explizit auch als Kritik der untergegangenen staatssozialistischen Herrschaftssysteme –, konterkariert. Marx' (und Engels') theoretische und praktische Angriffe auf den Anarchismus, die alles andere als sauber oder fair waren, sind, wie ich mittlerweile auch selbstkritisch bekunden muss, durchaus Teil der (Legitimations-)Geschichte der späteren staatssozialistischen Diktaturen. Kurzum: Die Re-Aktualisierung einer Perspektive der Befreiung kann nur staatskritisch und libertär sein. Diese rundum als naiv, romantisch etc. abzutun, zeugt von Unkenntnis nicht-marxistischer linker Theorie und Praxis.

4. Arndts Kritik der Entfremdungsromantik ist voll und ganz zuzustimmen (vgl. bes. 151-153). Die Hinweise auf die Grenzen individueller Befreiung, der Unmöglichkeit den absoluten Geist im objektiven und subjektiven Geist zu verwirklichen, den Terror, der diese Versuche begleitet, die ziemlich verquere, in Teilen von Marx und der späteren Kritischen

⁸ Vgl. neben Adornos zentralem Aufsatz *Zu Subjekt und Objekt* auch die Ausführungen von Schmidt, Alfred: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, 4. Aufl. Hamburg 1993, bes. 113ff. u. 139ff.

Theorie selbst verbreitete Illusion totaler sozialer Transparenz etc., sind mehr als legitim. All dies hält nicht nur philosophischer Reflexion und sozialwissenschaftlicher Erkenntnis nicht stand, sondern wäre gerade aus libertärer Perspektive zu unterstreichen; man lese nur Camus' *Mensch in der Revolte*, der im Übrigen nicht nur eine derbe Hegel- und Marxschelte vorbringt, sondern dieser ungeachtet eine dialektische Entwicklung nicht im Bewusstsein der Freiheit entwirft, sondern der *Befreiung*: der Revolte *gegen* die Reduktion auf Geschichte und Prozess. Arndts Kritik, die scheinbar meint, mit Paschukanis wäre zugleich die gesamte (eben weder per se nihilistische noch romantische) Tradition materialistischer Staats- und Rechtskritik miterledigt, schlägt mit der Affirmation von Staat und Recht in eine Depotenzierung der Kritik um. So wäre durchaus auch Marx' Unterscheidung des Reichs der Notwendigkeit von dem der Freiheit zu hinterfragen, da diese abermals eine Einspruchsstelle der Herrschaftslegitimation bereithält. Es ist mit und in Teilen auch gegen Marx darauf zu insistieren, dass Freiheit nicht nur jenseits des Reichs der Notwendigkeit existiert, sondern dass dieses selbst herrschaftsfrei zu gestalten ist, da es eben nicht ein unpolitisches, rein technisches Terrain der gesellschaftlichen Totalität darstellt; als solches hat es der Marxismus-Leninismus nur allzu gerne ausgegeben, um Herrschaftsverhältnisse hinter angeblich zwingenden wie unpolitischen technischen und bürokratischen Anforderungen verschwinden zu lassen. Eine solche Perspektive ist ganz sicher nicht als Entfremdungsromantik abzutun, sondern stellt einen zentralen Bestandteil materialistischer Herrschaftskritik dar.⁹

5. Ein letzter, noch einmal auf's Ganze gehender Punkt: Sollte es die Intention von Arndt gewesen sein – und so habe ich ihn verstanden – mehr als eine philosophiegeschichtliche Richtstellung bzw. eine Rehabilitation von Hegel und Marx vorzulegen, also eine systematische Grundlegung eines neuen, kritischen Hegelmarxismus vorzulegen, so kommt man nicht umhin eine gewisse Antiquiertheit des Unternehmens zu konstatieren. Bis auf ein paar begrüßenswerte Anmerkungen zum untergegangenen Staatssozialismus oder einer abschließenden Absage an die autoritäre Philosophie Alain Badiou's, ist die Studie frei von historischer Erfahrung; im Übrigen ist die unmissverständliche Positionierung gegenüber dem leninistischen/stalinistischen Staatsterror gerade unter hegelauffinen Marxisten – ob Zufall oder nicht, mag dahin gestellt sein – alles andere als selbstverständlich. Arndts Geschichte reduziert sich auf Hegels Napoleon und die Verbreitung des Bürgerlichen Gesetzbuchs. Das was klassische Philosophie wie Kritische Theorie gleichermaßen ausmacht, die Erfassung ihrer Zeit in Gedanken, ist nahezu eine Leerstelle. Weder ist etwas von der Versenkung in das empirische Material der Gegenwart und ihrer Geschichte zu erahnen, noch wird die Geschichte nach Hegel und Marx überhaupt erwähnt. Beides ist m.E. aber konstitutiv für die klassische Kritische Theorie, die gute Gründe vorgebracht hat, wieso sich Geschichte nicht als jene Fortschrittsgeschichte konzipieren lässt, wie es bei Hegel und Marx, bei allen Unterschieden und jeweiligem Problembewusstsein, stattfindet. Auch wenn der negative Hegelianismus der *Dialektik der Aufklärung* die eigene Intention einer vernunftgeleiteten radikalen Herrschaftskritik torpediert, ist doch nach ihr und vor allem nach der ihr zugrunde

⁹ Zum zentralen politischen Problem des Bürokratismus und bürokratischer Herrschaft in staatssozialistischen Gesellschaften vgl. Schäfer, Gert: Was heißt bürokratischer Sozialismus. Eine Würdigung von Rudolf Bahros ‚Anatomie des real existierenden Sozialismus‘, in: ders.: Gewalt, Ideologie und Bürokratismus. Das Scheitern eines Jahrhundertexperiments, Mainz 1994, bes. S. 35ff.

liegenden historischen Erfahrung eine Geschichtskonzeption, wie sie Arnolds Hegelmarxismus kennzeichnet, kaum tragbar; es sei denn man ließe die Geschichte tatsächlich bei Hegel/Napoleon enden und reduziere zugleich die Formierung und Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft auf ihr Gesetzbuch. Klassische Kritische Theorie und kritischer Hegelmarxismus treffen sich in einem emphatischen, dialektisch konzipierten Freiheitsbegriff. Erstere hat allerdings nicht eine, wie auch immer von der Spannung zwischen Bewusstsein und Realisierung angetriebene Freiheitsgeschichte zum zentralen Gegenstand, sondern die Negativität des Bestehenden in Hinblick auf dessen Genese und mögliche Überwindung. Nicht das Bewusstsein im Fortschritt der Freiheit ist ihre Essenz, sondern die kritische Einsicht in *die Verkehrung der Freiheit in Herrschaft* als historischer Prozess und Wesen der (Vor-)Geschichte: „Nicht das Gute sondern das Schlechte ist Gegenstand der Theorie. [...]. Ihr Element ist die Freiheit, ihr Thema die Unterdrückung. [...]. Der kompromißlose Haß gegen den an der letzten Kreatur verübten Terror macht die legitime Dankbarkeit der Verschonten aus.“ (Horkheimer/Adorno)

Hendrik Wallat (Hannover)