

## Geist<sup>1</sup>

A: . – E: mind, spirit, ghost. – F: esprit, génie. –  
R: duch. – S: espíritu, genio. – C: jing shen.

›G‹ ist kein Begriff des Marxismus, sondern Gegenstand seiner Kritik, die teils destruktiv, teils ›übersetzend‹ erfolgt. Wenn es in GOETHES *West-östlichem Divan* heißt: »Was wir Deutsche G nennen, das Vorwaltende des oberen Leitenden« (BA 3, 208), so deutet sich eine besondere Affinität von G und ideologischer Macht an: Die ›Herrschaft des G‹ erscheint unmittelbar als Legitimation ihrer selbst. – Dass ›G‹ Gegenstand marxistischer Kritik ist, folgt nicht nur aus seinem Status eines »regierenden Fundamentalbegriffs« (Marquard 1974, 186-92) im nachkantianischen Idealismus, sondern auch daraus, dass der G-Diskurs gleichsam den Regierungsanspruch der »deutschen Mandariner« (Ringer 1983) fundiert hat, einer Art »ideologischer Staatsklasse«, die im »Klassenkompromiss zwischen ökonomisch herrschendem Bürgertum und politisch (wie auch militärisch und diplomatisch) einflussreichem Agraradel« den autoritären Staat und »die apolitische Rolle der Bürger« rechtfertigte (HABERMAS 1971, 461f). Als diese Staatsintellektuellen sich »durch die Industrialisierung und – seit 1919 – Demokratisierung in ihrer elitären Stellung gemindert« sahen, suchten sie »um so heftiger [...] die Herrschaft des G und somit auch die eigene Position [...] zu sichern« (GOLDSCHMIDT 1983, 451f). Sie proklamierten »eine ›Krise der Kultur, der ›Bildung, der ›Werte‹ oder des ›G‹« (RINGER, 12f).

Für das HWPh ist G schlechterdings »die Materie, die zu behandeln als Sache der Philosophie gilt« (OEING-HANHOFF 1974, 154). Dagegen führen weder das PhWb noch das *Kleine Wb. d. ml Phil.* der DDR, weder das KWM noch die EE das Stichwort ›G‹. Diese Abwesenheit ist Symptom einer ungeklärten

Anwesenheit, einer Kryptogeschichte des G im Marxismus selbst.

Die vom Ende des 18. bis zur Mitte des 20. Jh. bestehende Schlüsselstellung des G-Diskurses v.a. im deutschen Sprachraum baut auf einer hier besonders ausgeprägten Vieldeutigkeit. Rudolf HILDEBRANDTS »meisterliche Monographie« zu ›G‹ (Mauthner, I, 373), herausragend unter seinen »berühmten Artikeln im Grimmschen Wörterbuch« (Habermas 1971, 464) und mit seinen über 100 Spalten einer der längsten Einträge, spiegelt diese Vieldeutigkeit in ihrer tausendjährigen Bewegung. Der Wandel der im Hinüber und Herüber zwischen den Völkern von »der Lautgruppe G [...] ausgelösten Vorstellungen« erinnert MAUTHNER an »die Deutungen, die wir in das wechselnde Bild einer Wolke am Himmel hineinlegen« (386). Das Bild nimmt strukturelle Konturen an, geht man zu den strategischen Eingriffen unter antagonistischen Bedingungen, für die v.a. »der Begriffsvirtuose HEGEL das Wort so lange für seine höchsten Begriffsbewegungen zurechtzettelte, bis es in der Gemeinsprache des Salons und des Feuilletons *esprit* ersetzen konnte« (386).

Doch nicht erst HEGEL, sondern die Arbeit vieler Generationen konzeptiver Ideologen hat den G-Begriff befähigt, die gesellschaftlichen Sphären, zumal die der Religion und der weltlichen Vernunft, umfassend zu durchdringen. Im Deutschen ist er der beziehungsreichste Begriff der Ideologie. In ihm kreuzen sich die Diskurse der Theologie, Philosophie und Psychologie mit denen des populären Geisterglaubens und dem spontanen Animismus des Alltagsverstandes. Daneben halten sich physische und vitalistische Bedeutungen. G ist wie *virtus* in der Sprache der Renaissance die wirkende Essenz, das belebende, organisierende und orientierende Prinzip, das aus relativ selbständigen Teilen ein Ganzes oder Eines macht. G umfasst Bildung und Kompetenz als tätiges Ingenium; in ihm trifft sich der Intellekt mit dem Gespenst, die historische Konfiguration einer Kultur mit den kollektiven Subjektivitäten, der ›Stik

<sup>1</sup> Aus: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 5, 2001.

mit der ›Mentalität‹, und »heimlich [steckt] der heilige G fast jedes Mal hinter dem Begriffe G« (Mauthner, I, 378). – Wo andere Sprachen ›intellektuell‹ und ›klerikal‹ auseinanderlegen, rückt das Deutsche ›Geistigkeit‹ und ›Geistlichkeit‹ aneinander und stellt dem G zudem die (unübersetzbaren) Ausdrücke ›Ungeist‹ und ›Geistlosigkeit‹ zur Seite.

Der durch sedimentierte Theologie, zumal über die Rezeption von PAULUS (Röm 8), getönte ›G‹-Begriff ist dem ›Fleisch‹ (den Trieben) entgegengesetzt, dem Äußeren als das Innere, dem Toten als das Belebende, und in seiner HEGELSchen Steigerung verspricht er die Aufhebung dieser Gegensätze.

Die Ideologie der deutschen Staatsintellektuellen hat von der Polysemie von ›G‹ ausgiebig Gebrauch gemacht. Umgekehrt beginnt jede emanzipatorische Ideologiekritik damit, solche ›Heiligen Allianzen‹ der Sprache auseinanderzunehmen. Die bloße Feststellung, ›G‹ habe eine »schillernde, schwer festzuhaltende Bedeutung« (MOISO 1999), scheint davor zurückzusehen, die Ideologen bei der Konstruktion zu beobachten und zu analysieren, was warum und wie im ›G‹ verdichtet wurde. Der Liberale MAUTHNER, der bei aller Sprachkritik diese Blindheit teilt, verspricht, »den G von der Philosophie und die Philosophie vom G zu befreien« (391f). Die Marxisten und kritischen Theoretiker sind in dieser Frage gespalten: Während Walter BENJAMIN den G-Diskurs im Revolutionarismus der 1930er Jahre sprengt, BRECHT ihn im Tui-Komplex und Volker BRAUN ihn in der Beamtenprüfung in *Großer Friede* persiflieren, suchen etwa LUKÁCS, BLOCH, GRAMSCI und MARCUSE, ihn progressiv zu reformulieren. Hierzu gilt es, die zwischen- wie innersprachlichen ›Übersetzungsverhältnisse‹ zu reflektieren, in denen ein geschichtlicher Block sich legitimiert und eine Geschichte gibt. Die historisch-kritische Behandlung muss folglich zuerst Kritik der ›Geistesgeschichte des G‹ sein.

1. »Historisches Wachstum und Bedeutungsweite des Wortes G, dazu die Unbestimmtheit seiner Grenze gegenüber ›Seele‹, verbieten es, ähnliche oder ähnlich scheinende Begriffe außerchristlicher Kulturen unbedacht mit ›G‹ zu identifizieren und zu übersetzen.« (RGG, 2, 1269) Doch innerchristlich werfen die Bedeutungsverschiebungen und Differenzen in den lateinisch artikulierten christlichen Traditionen, erst recht in den jeweiligen Nationalsprachen, keine geringeren Probleme auf. Etwa zu sagen, im Neuen Testament werde »G‹ mit dem griech. Wort *pneuma* bezeichnet« (MOISO), verkehrt die Zeit und stellt die Sache auf den Kopf. Im kampfdurchtobten Prozess der Herausbildung der katholischen Theologie sind im Laufe der Jahrhunderte die semantischen Felder auseinanderliegender Begriffe des Lateinischen, Griechischen und Hebräischen im Begriff des *spiritus* (von *spiro*, »blasen, wehen, atmen«, gleichbedeutend mit gr. *pnéoo*, wovon Pneuma) zusammengezogen worden: von der klassischen griechischen Philosophie die Bedeutungen des *noûs*, »Vernunft«, des *lógos*, »Wort«, der *diánoia*, »Verstand«, der *psyché*, »Seele«; dazu eine Vielfalt stoischer (vgl. Sandbach 1975), gnostischer sowie divergenter frühchristlicher Pneuma-Verwendungen (Dünzl 2000) mitsamt der lateinischen Rezeption all dieser Linien (*intellectus*, *animus*, *anima*, *mens*). Die gleichfalls in diese semantische Fusion eingebrachte hebräische *rúah*, ein von Jahwe eingeblasener Windhauch, ist in vorprophetischer Zeit nach Max WEBER »weder eine ethische Potenz noch ein religiöser Dauerhabitus«, sondern »jene besondere göttliche Kraft, welche, der ›mana‹ und ›orenda‹ entsprechend, als Charisma überalltäglicher Leistung im Helden, Propheten, Künstler und umgekehrt als dämonische Besessenheit [...] sich äußert«; die Vorstellung eines Jenseits, mit Fortleben nach dem Tode, ist damit nicht verbunden; was fortlebte, war der »gute Name« (*Antikes Judentum*, 138, 151, 153). – Der Pneuma-Spiritus-Begriff erhielt bei den Stoikern »its most comprehensive development« (Stead 1988, 471) als alles

durchdringendes und ordnendes Prinzip. Dass er gleichwohl nicht dogmatisch festgelegt war, erhellt aus MARC AURELS Bemerkung, Pneuma sei bloß »ein Wind, aber nicht immer derselbe, sondern mal gestoßen, mal eingesogen« (II, 2,26); NICKEL (1990, 29) übersetzt *pneûma* hier mit »Atem«.

In der griech. und röm. Antike haben also die später mit G wiedergegebenen Wörter *pneûma* und *spiritus* »keine ›geistige‹, sondern »eine überwiegend physisch-physiologische Bedeutung« (Moiso 1999). Noch bei AUGUSTINUS ist der *spiritus* im Unterschied zur humanspezifischen *mens* ein animalisches Vermögen. Die *spiritus vitales* (»Lebensgeister«) antiker Medizinlehren, die in der Renaissance aufgenommen werden und noch bei Francis BACON eine Rolle spielen, halten die ›physiologische‹ Körperlichkeit fest.

Wenn der vom innerweltlichen Polytheismus der Alten als göttlich erklärte *noûs* (»Vernunft«) auf den jenseitig-absoluten Gott des Christentums bezogen wird, wird ein tiefer ideologisch-kultureller Einschnitt verdeckt. Die bei PLATON und ARISTOTELES festgeschriebene Herrschaft des ›logischen‹ bzw. ›noetischen‹ (rationalen, intellektuellen) ›göttlichen‹ Seelenteils wird nun in schöpferischem Missverständnis auf das vitalistische Pneuma übertragen, das seinerseits zur Allegorie einer jenseitigen Macht wird.

Deutsche Übersetzungen der klassisch griechischen Philosophie sind als christlich-idealistische Überformungen zumeist Verfälschungen. – Noch die cartesische *mens* (vgl. engl. *mind*), zumeist als G, manchmal als »Bewusstsein« übersetzt, gehört nur insofern in die Geschichte von ›G‹, als sie im 18. Jh. eingemeindet worden ist. Im Zuge der Aufrichtung eines bewusstseinsphilosophischen Dualismus überträgt DESCARTES dem frz. *esprit* (dessen physische Bedeutung von ›Sprit‹ usw. in der allgemeinen Sprache weiterläuft) die Bedeutung der *mens* und des lat.-ital. *ingenium-ingegno*. Der *Discours de la méthode* beginnt mit dem *Esprit* als dem Humanspezifischen schlechthin

(»la seule chose qui nous rend hommes et nous distingue des bêtes«).

Im englischen Empirismus werden die Kategorien der Bewusstseinsphilosophie, die diese Linie weiterführt, als projektive Fiktionen in Frage gestellt. HUME erklärt, »that what we call a *mind*, is nothing but a heap or collection of different perceptions [...] suppos'd, tho' falsely, to be endow'd with a perfect simplicity and identity« (*A Treatise of Human Nature*, I.IV.II, London 1739, 207). Die sog. *mens* begreift er als »a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance [...] in an infinite variety of postures and situations« (I.IV.VI, 253). – COSTE übersetzte LOCKES »mind« und »wit« als »esprit«, was die Grundlage für LEIBNIZ' Auseinandersetzung in den *Nouveaux Essais* bildet (Moiso). LOCKES Schüler SHAFTESBURY wollte erreichen, dass die Gentlemen, um als Klasse plural herrschaftsfähig zu werden, einander mit *Wit and Humour* bekämpfen und durch Gelächter töten statt mit dem Degen oder der Pistole. Am französischen Hof wird dieses Plädoyer ins Duellritual des »Esprit« umgesetzt. – Insofern solche Transpositionen (von *mind/wit* zu *esprit*, weiter zu G) das Endresultat, hier den ›G‹, mit der Eigengeschichte eines sich durchhaltenden identischen Subjekts auszustatten scheinen, handelt es sich um *Geschichtserfindungen*. In Deutschland erhalten sie durch LUTHERS Wortwahl bei der Bibelübersetzung aufgrund der sprachlichen Eigentümlichkeiten eine besondere Wucht.

2. Philosophien, die über den ›G‹ die Einheit von Mensch und Natur denken, lassen sich in die Linie der »Logischen Anthropomorphismen« einreihen, deren Ahnenreihe NIETZSCHE mit »PARMENIDES: nur Sein. ANAXAGORAS: *noûs*. PYTHAGORAS: alles Zahl« beginnen lässt (KSA 7, 457). Dabei sind es gerade die Herrschaftsstrukturen, in denen die großen Pläne geschmiedet werden, die eine Affinität zu solcher G-Theologie aufweisen. Der *noûs* des ANAXAGORAS

bietet diese Assoziation bereits an; vorgestellt wird er als *ápeiron*, »unbegrenzt«, *autokratés*, »selbstherrlich« und separat von allem, was nicht er selbst ist: *mémeiktai oudení chrémati* (DK 59 B 12). ARISTOTELES verdichtet daraus als Grundsatz seiner Psychologie die Formel: »zu herrschen, das heißt zu erkennen«; da die Psyche alles erkennt/vernimmt/versteht (*pánta noeí*), muss sie, wie er mit ANAXAGORAS sagt, »unvermischt« (*amigée*) sein, *hína kratée, toúto d'estín hina gnoorízee*, »damit sie herrscht, das heißt, damit sie erkennt« (*De anima*, 429a18). »Anaxagoras wird als derjenige gepriesen«, heißt es in HEGELS *Logik*, »der zuerst den Gedanken ausgesprochen habe, dass der *Nus, der Gedanke*, das Prinzip der Welt [...] ist. Er hat damit den Grund zu einer Intellektualansicht des Universums gelegt, deren reine Gestalt *die Logik* sein muss.« (W 5, 43)

2.1 KANT räumt der Kategorie G allenfalls einen marginalen Platz ein und zieht mit »lachendem Zorn gegen die Gespenstergeister« (Mauthner, I, 386) zu Felde. Die *Träume eines Geistersehers* (1766) brandmarken die »Vielwischer« und das »methodische Geschwätz der hohen Schulen«, die, von G redend, ihre »Selbsttäuschung« betreiben (W 2, 925). In *KU* nennt er es »dichten«, wenn man von einem denkenden Wesen alles Körperliche abstrahiert und unter dem Namen »G.er« die unkörperliche Fortexistenz dieses Denkenden behauptet (B 455). Es kann einzig »Erfahrung und nicht Erdichtung« sein, heißt es in der *KrV*, was »das Äußere mit meinem inneren Sinn unzertrennlich verknüpft« (B XL). Wo Kant selbst den Ausdruck G verwendet, versteht er darunter im Anschluss an den alten Begriff der »Lebensgeister«, doch in spezifisch »ästhetischer Bedeutung [...] das belebende Prinzip im Gemüte« (*KU*, §49). – Im Phil. Wb. des Kantschülers Salomon MAIMON von 1791 gibt es noch keinen Artikel »G«.

HERDER bestimmt in den *Briefen zur Beförderung der Humanität* (1793-97) »die Summe der Gedanken, Gesinnungen, Anstrengungen, Triebe und lebendigen

Kräfte, die in einem bestimmten Fortlauf der Dinge mit gegebenen Ursachen und Wirkungen sich äußern«, als den »G der Zeiten«; während oft »ein Wind und Wahn [...] die Denkart und Meinung eines ganzen Volkes« bestimmt, kann der G der Zeiten »nur die Grundsätze und Meinungen der scharfsichtigsten und verständigsten Männer« bedeuten, die über Lektüre und Diskussion von Altem und Neuem über die Zeit hinweg einen »Gemeingeist« wie »eine unsichtbare Kirche« bilden (22. Brief).

Wenn bei KANT in cartesischer Tradition »das Ich denke [...] alle meine Vorstellungen begleiten können« muss (*KrV*, B 131f), so wird das »Ich denke« für FICHTE, indem er es auf sich selbst zurückwendet und als »Tätigkeit« fasst, zu G: »Du fandest im Vorstellen eines Objekts, oder deiner selbst, dich tätig. [...] Tätigkeit ist Agilität, innere Bewegung; der G reißt sich selbst über absolut Entgegengesetzte hinweg«. Diese »tätige Kraft« durchdringender Identität, die sich wie ein Nachhall der Französischen Revolution ausnimmt, indem sie sich nur »als ein *Losreißen* [...] von einer *Ruhe*« anschauen lässt, ist der G (1797, 115). – Der Kantianer SCHILLER zeigt sich in seiner Antrittsvorlesung von 1789 durch die Idee einer solchen Vereinigungsmacht angezogen: »Wo der Brodgelahrte trennt, vereinigt der philosophische G.« Dem G schreibt er einen »Trieb« zu, »der ihn unwiderstehlich reizt, alles um sich herum seiner eigenen vernünftigen Natur zu assimilieren und jede ihm vorkommende Erscheinung [...] zum *Gedanken* zu erheben«. Von »Arbeit« ist hier durchgängig die Rede, aber als Kopfarbeit, wobei sogar die »Hand« metaphorisch zum Geistorgan wird.

Gegen KANTS dualistischen Kritizismus macht auch der Kreis um den jungen HEGEL den Begriff des G zu einem der Identität von Substanz und Subjekt, von Innen und Außen, Endlichem und Unendlichem, Mensch und Gott. »Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie«, heißt es im sog. ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus, in dem sich SCHELLINGS Denken mit dem von HEGEL und

HÖLDERLIN trifft. Damit ist gemeint, dass »die Ideen ästhetisch, d.h. mythologisch« gestaltet werden müssen, um die Vernunft sinnlich und die Sinnlichkeit vernünftig werden zu lassen und so die Spaltung zwischen dem Volk und seinen Philosophen im Sinne »allgemeiner Gleichheit und Freiheit der G.« aufzuheben: »Ein höherer G, vom Himmel gesandt, muss diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte größte Werk der Menschheit sein.« (Vgl. Hegel, W 1, 235f) – SCHELLING schwebt »G« als Tätigkeit vor, die sich nicht in der Beziehung auf Objekte, sondern als Handeln aufs Handeln oder als *Selbstbestimmung* verwirklicht; sein Projekt in *Philosophie und Religion* ist die Darstellung der Geschichte des Universums als »Geschichte des Geisterreichs«.

In HEGELS Werk ist der Ausdruck »G« samt zahlreicher Derivate von den Frühschriften an omnipräsent. 1802 ging er dazu über, »die Totalität dessen, was nicht zur bloß physischen Welt gehört, »G« zu nennen« (Fulda 1974, 192). Erstaunlicherweise kommt es ihm nicht in den Sinn, den Ausdruck irgendwo erläuternd einzuführen. – Eine entscheidende Quelle dürfte PAULUS sein, bei dem *pneûma* zum Schlüsselbegriff wird: »Denn wer von den Menschen weiß, was des Menschen ist, wenn nicht der G des Menschen, der in ihm ist?« (1 Kor 2,11) Analog zur menschlichen Selbsterkenntnis die Gotteserkenntnis: sie ist ausschließlich Sache des *pneûma toû theoû*, »des G Gottes« (2,11), auch *pneûma ek toû theoû*, »G aus Gott« genannt, im Gegensatz zum *pneûma toû kósmou*, dem »G der Welt« (2,12). Das Gott und Mensch umfassende Wissen aber hat Gott uns enthüllt *diá toû pneûματος*, »durch den G«. Und dann, ganz und gar anthropomorph: *tò gàr pneûma pánta erauná, kai tà báthē toû theoû*, »denn der G spürt allem nach (omnia scrutatur), auch den Tiefen Gottes« (2,10).

In radikaler Verphilosophierung und dadurch zugleich Transformation christlicher Theologie erhält »G« bei HEGEL den Sinn einer Macht, die Leben geschehen

lässt und Geschichte belebt, die alle Trennungen durchdringt, Zusammenhang stiftet, Sinn verleiht und Erkennbarkeit garantiert. Der Heilige G umfängt Gottvater und Sohn sowie Gott und Mensch. Dem kosmogonen G sind die »Wunder der Natur«, dem geschichtsbildenden die »Weltwunder« der Kultur zuzuschreiben. Aller Respekt vor Schöpferum gebührt diesem Universalgenius. Die Subjektivität des seiner selbst gewissen, »endlichen« denkenden Wesens, des menschlichen Individuums, hat im »G« Anteil am »unendlichen Wesen« von Gott und Welt. Alles Wirkliche ist vernünftig, alles Vernünftige wirklich.

Doch die Rationalisierung des religiösen Mysteriums fordert den Preis einer Mystifizierung der Rationalität. Der junge MARX registriert dies als »logischen Pantheismus« (vgl. MEW 1, 205f). Ungeachtet der Würde, an der geistigen Macht teilzuhaben, sind die Individuen und alle »individuellen« Gestalten der Geschichte bei ihrem – in Absetzung von SPINOZAS Pantheismus von HEGEL ernst genommenen – Fürsich-Sein letztlich doch wiederum selbstlose Momente einer höheren Macht und bewegen sich im Rahmen eines ihnen fremden Plans. Die Theodizee der Weltvernunft muss jedem Schrecken, jedem Untergang, an dem die Pläne der Menschen zerschellen, einen Sinn zuweisen und das Zerschellen rechtfertigen.

2.2 Beim jungen HEGEL ist »G« nacheinander das Individualbewusstsein, das ein »Bedürfnis fühlen« kann (W 1, 58), das Spukwesen, das »aus seiner Gruft« steigt (52f), dann wieder Inbegriff, Sinn und Akzeptanz der »Gebote Christi«, eben das an ihnen, was sich im Unterschied zu ihrem »Buchstaben« nicht gebieten« lässt, so dass ein Staat, der sie »heutzutage [...] unter sich einführen würde [...], sich bald selbst auflösen« müsste (61); »die Idee eines unkörperlichen, unverweslichen, unsterblichen Wesens« (80), »Gesinnung« eines Individuums (97), dann wieder »die Ideen der Zeit«, stärker der »G des Zeitalters«, in

welchem »den großen, in die Augen fallenden Revolutionen vorher eine stille, geheime Revolution [...] vorausgegangen sein [muss], die [...] Unbekanntschaft mit diesen Revolutionen in der Geisterwelt macht dann das Resultat anstaunen« (203). »G« erlaubt die Projektion eines Subjekts ins Interessengetriebe der Politik, Absolutismus republikanischer Aufklärung: »Der große G in der Republik wendet alle seine Kräfte, physische und moralische, an seine Idee, sein ganzer Wirkungskreis hat Einheit« (207). Der Plural »G.er« (236) kann die Individuen meinen, dann wieder so etwas wie kulturelle Gedanken- und Wertwelten. »Gemeingeist« (273) kann ins »Völkerpsychologische« gewendet werden; von den Juden sagt Hegel, Abrahams »G ist die Einheit, die Seele, die alle Schicksale seiner Nachkommenschaft regierte« (274). Eine »Inflation kennzeichnender Deskriptoren, die angeben, in welcher Hinsicht vom G die Rede sein soll« (FULDA 1974, 192), vervielfältigt diesen Sprachgebrauch weiter.

Negativ: da ist »soviel Leeres, Geistloses in unseren Gebräuchen« (W 1, 183), aber auch die »geistlose Freiheit des Meinens« (W 3, 226). Auch die Geistlosigkeit hat ihren »G«. Entsprechend erklärt HEGEL die Verjenseitigung der Vernunft durch ein Gewaltregime der Ausschließung: »So hatte der Despotismus der römischen Fürsten den G des Menschen von dem Erdboden verjagt, der Raub der Freiheit hatte ihn gezwungen, sein Ewiges, sein Absolutes in die Gottheit zu flüchten, – das Elend, das [jen]er verbreitete, [hatte ihn gezwungen,] Glückseligkeit im Himmel zu suchen und zu erwarten.« (W 1, 211) NIETZSCHEanische Töne: »und einem Volke mit dieser Stimmung musste eine Religion willkommen sein, die den herrschenden G der Zeiten, die moralische Ohnmacht, die Unehre, mit Füßen getreten zu werden, unter dem Namen des leidenden Gehorsams zur Ehre und zur höchsten Tugend stempelte« (213).

HEGEL »übersetzt« das platonische Denken in die Sprache seiner Philosophie des G: »Um den G, das

Göttliche, außer seiner Beschränkung und die Gemeinschaft des Beschränkten mit dem Lebendigen darzustellen, trennt PLATON das reine Lebendige und das Beschränkte durch die Verschiedenheit der Zeit, er lässt die reinen Geister ganz in der Anschauung des Göttlichen gelebt haben und sie im späteren Erdenleben nur mit verdunkeltem Bewusstsein jenes Himmlischen dieselben sein.« (386) – Schließlich integriert HEGEL die pneumatologischen Passagen des Neuen Testaments, die Taufe durch Eintauchen »in heiligen G und in Feuer (Luk. 3, 16) [...] denn derjenige, der *en pneumatī* (Mark. 1, 8), selbst erfüllt von Geiste, andere weiht, weiht sie auch *eis pneúma, eis ónoma* [im G, im Namen] (Matth. 28, 19)« (398). In den Wundern »erscheint der G auf Körper wirkend« (413). Endlich taucht der Begriff des »Weltgeistes« auf, zusammen mit einer Dreiphasentheorie der »Bildung der Welt«, der zufolge »nach dem orientalischen Despotismus und der Herrschaft einer {d.h. der römischen} Republik über die Welt« aus dem deutschen Volk die »dritte universale Gestalt des Weltgeistes geboren worden ist« (533).

Aus solcher semantischen Vielfalt wird nun ein gleichsam absoluter »Interdiskurs« (Link) gegossen, der alle Diskurse durchdringen kann. Das berühmte Systemfragment von 1800 legt fest: »Das unendliche Leben kann man einen G nennen, im Gegensatz der abstrakten Vielheit, denn G ist die lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen«, nicht »die bloße Einheit, die Gesetz heißt und ein bloß Gedachtes, Unlebendiges ist. Der G ist belebendes Gesetz in Vereinigung mit dem Mannigfaltigen, das alsdann ein belebtes ist. Wenn der Mensch diese belebte Mannigfaltigkeit als eine Menge von vielen zugleich setzt und doch in Verbindung mit dem Belebenden, so werden diese Einzelleben Organe, das unendliche Ganze ein unendliches All des Lebens; wenn er das unendliche Leben als G des Ganzen zugleich außer sich, weil er selbst ein Beschränktes ist, setzt, sich selbst zugleich außer sich, dem Beschränkten, setzt und sich zum Lebendigen emporhebt, aufs innigste sich mit ihm

vereinigt, so betet er Gott an.« (421f) In dieser phänomenologischen Schweben, welche die Sachen konstruiert und sie zugleich urteilslos sich selbst beschreiben lässt, ist in nuce das hegelische System enthalten, das Denkformen, Naturerkenntnis und »die Reihe der Erscheinungen des Weltgeistes, die man Geschichte nennt« (W 2, 196; vgl. W 4, 9), ungeheure Wissensmassen, universell ausgreifend in einen homogenen G-Diskurs zu bringen sich bemüht. »Die Kraft des G«, heißt es in der *PbG*, »ist nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut.« (W 3, 18)

Über dem Verstand, der »das Angeschaute als Ding, den Hain als Hölzer erkennen würde« (W 2, 289f), erhebt sich der »G« als das Höhere. »G« ist aber auch die geschichtliche Tendenz. Wenn HEGEL seine Zeit als »eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode« erfährt, so drückt er dies als G-Geschehen aus: »Der G hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken [...], so reift der sich bildende G langsam und stille der neuen Gestalt entgegen, löst ein Teilchen des Baues seiner vorhergehenden *Welt* nach dem andern auf [...]. Dies allmähliche Zerbröckeln [...] wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt.« (W 3, 18f)

In der *Vorrede* zur *PbG* heißt es vom »G«, dass er »der erhabenste Begriff« ist und dass er »der neueren Zeit und ihrer Religion angehört« (W 3, 28). Den Keimgedanken seiner Philosophie deutet HEGEL dahingehend an, dass sie »das Absolute als G ausspricht«; dies impliziert für ihn, dass »das Wahre nur als System wirklich oder dass die Substanz wesentlich Subjekt ist«; es folgt eine Art Algorithmus der Systembildung: »Das Geistige allein ist das *Wirkliche*, es ist das Wesen oder *Ansichseiende*, – das sich *Verhaltende* und *Bestimmte*, das *Anderssein* und *Fürsichsein* – und [das] in dieser Bestimmtheit oder

seinem Außersichsein in sich selbst Bleibende; – oder es ist *an und für sich*. – Dies Anundfürsichsein aber ist es erst für uns oder *an sich*, es ist die geistige *Substanz*.« (Ebd.) Bewusstsein als »das unmittelbare Dasein des G« (38) muss in seiner Entwicklung »die Bildungsstufen des allgemeinen G durchlaufen«, d.h. »bereits erworbenes Eigentum des allgemeinen G« sich aneignen (32). In Gestalt des »Selbstbewusstseins«, in dem »ich« gleichzeitig Subjekt und Objekt bin, »ist schon der Begriff *des G* für uns vorhanden« (145). »Die Vernunft ist G, indem die Gewissheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt und der Welt als ihrer selbst bewusst ist.« (324) »Die sittliche Welt, die in das Diesseits und Jenseits zerrissene Welt und die moralische Weltanschauung« aber fasst Hegel als »die G.er, deren Bewegung und Rückgang in das einfache fürsichseiende Selbst des G sich entwickeln und als deren Ziel und Resultat das wirkliche Selbstbewusstsein des absoluten Geistes hervortreten wird.« (327) Usw. – Insgesamt durchläuft Hegel in der *PbG* »das System der Gestaltungen des Bewusstseins, als ein zum Ganzen sich ordnendes Leben des G, – [...] und welches als Weltgeschichte sein gegenständliches Dasein hat« (225).

System und Dialektik HEGELS stehen hier nicht zur Debatte, sondern nur der Schlüsselbegriff »G«. Politisch zeigt er sich so aufnahmefähig wie philosophisch, er umfasst die Revolution nicht weniger als die Restauration, mit der Tendenz zur passiven Revolution. Dabei setzt Hegels G sich dem Primat der Gewalt entgegen; ihm wird ein unfassbar über allen gesellschaftlichen und politischen Strukturen und Gegensätzen schwebender und sie durchdringender, von der Philosophie auszuübender Herrschaftsanspruch zugeschrieben: »Die Philosophie regiert die Vorstellungen, und diese regieren die Welt. Durch das Bewusstsein greift der G in die Herrschaft der Welt ein. [...] Nicht Bajonette, nicht das Geld, nicht einzelne Kniffe und Piffe sind das Herrschende.« Nicht, dass Gewalt und Geld keine

Bedeutung hätten: »Dies muss auch sein, wie die Uhr Räder hat, aber ihre Seele ist die Zeit und der die Materie ihrem Gesetz unterwerfende G.« Kurz: »der Compositeur ist der G.« (W 2, 560f; vgl. Klenner 1991, 163)

2.3 Die militärisch-politische Seite des HEGELSchen G-Diskurses bildet Carl VON CLAUSEWITZ in seiner Theorie vom Krieg als Fortführung der Politik weiter. Über den »militärischen G« heißt es beim jungen HEGEL, dass er »das Herz jedes Kriegers eines großen Heeres bei dem Wort »unsere Armee« hebt, dieser Stolz auf seinen Stand und Dienst, die Seele eines Heeres« (W 1, 486). Bei CLAUSEWITZ zeigt sich die »weltliche« Seite des HEGELSchen G im Sinne der »Anlagen des Verstandes und Gemüts« gefragt: »Wo diese [...] sich durch außerordentliche Leistungen darstellen, wird der G, dem sie angehören, mit dem Namen des Genius bezeichnet.« Genie ist »die für gewisse Tätigkeiten sehr gesteigerte Geisteskraft« und »Geistesgegenwart« (1832-34, 52, 57). An ARISTOTELES' Vergleich der ethischen Haltung mit der des Bogenschützen erinnert die Bestimmung der G-Kompetenz der Militärführung: »wie nur ein starker Arm des Schützen die Sehne des Bogens schärfer spannen kann, so ist auch nur von einem starken G zu erwarten, dass er im Kriege die Kräfte seines Heeres höher spannen werde« (74). Die Bedeutung von »G« erstreckt sich hier zwischen den Polen von überragender individueller Fähigkeit und Mannschaftsgeist, der einer Truppe vom Führer »ingehaucht« wird.

2.4 KIERKEGAARD »existenzialisiert« gleichsam den G, indem er den Standpunkt des ins Endliche und Einzelne entlassenen Individuums einnimmt: »Der Mensch ist G. Aber was ist G? G ist das Selbst.« Dieses bestimmt Kierkegaard wie FICHTE als »ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält«. Gott macht

den Menschen »einerseits zu einem Verhältnis«, lässt dieses aber andererseits »gleichsam aus seiner Hand gleiten« ins Selbstsein (*Krankheit*, 16). Das Individuum ist hier heimgesucht von einer Totalität, aus der es ausgestoßen ist.

Anders bei FEUERBACH, wo die Entlassung aus Hegels philosophisch-religiöser Welt das Individuum erst zu sich und zum Du kommen lässt. HEGELS »absoluter G« ist nach FEUERBACHS Urteil »nichts anderes als der *abstrakte*, von sich selbst abgesonderte sogenannte *endliche G*«; dies folgt dem Grundgedanken seiner Religionskritik, dass »das unendliche Wesen der Theologie nichts anderes ist als das *abstrakte* endliche Wesen« (*Vorläufige Thesen*, AS I, 85). Wenn der absolute G sich nach HEGEL in Kunst, Religion und Philosophie offenbart, so erwidert FEUERBACH: »Aber die Kunst und Religion kann man nicht von der menschlichen Empfindung, Phantasie, Anschauung, die Philosophie nicht vom Denken, kurz den absoluten G nicht vom subjektiven Geiste oder Wesen des Menschen absondern, ohne uns wieder auf den alten Standpunkt der Theologie zurückzusetzen, ohne uns den absoluten G als einen *anderen*, vom menschlichen Wesen unterschiedenen G, d.h. als ein außer uns existierendes Gespenst von uns selbst vorzuspiegeln.« (Ebd.) Der »endliche G« aber wäre seinerseits nur »ein Schritt zum *Geister-* und *Gespensterreich*«, weil er als endlicher notwendig im Plural existieren und »Materie« annehmen würde. »Der endliche G [...] ist daher so ein blaunüstiges Wesen als die Seele, wie sie uns Tertullian irgendwo beschreibt.« (Brief an J.Frauenstädt, 10.8.1839, W 17, 370) HEGELS G-Diskurs wirkt nach FEUERBACHS Einsicht durch »Amphibolie – daher sich auch die Gläubigen auf ihn stützen *konnten*. Hegel lässt im unklaren.« (Brief an A.Ruge, 20.12.1841, W 17, 136) Sein Anspruch, den Dualismus überwunden zu haben, ist nur Schein, wie sein Satz zeigt: »Der G ist die existierende Wahrheit der Materie, dass die Materie *selbst keine Wahrheit* hat.« (W 10, 44) Dazu FEUERBACH:

»Also kürzer: Der G ist die existierende Unwahrheit oder Nichtigkeit der Materie« (145).

Moses HESS, der an FICHTE von ihm als revolutionär verstandenes G-Tätigkeits-Paradigma anschließende andere Inspirator des jungen MARX bei dessen Weg über HEGEL hinaus, affirmiert 1843 den »G« als »das zum Selbstbewusstsein erwachte Leben« (*Philosophie der Tat*, 131), sieht jedoch das darin enthaltene Versprechen als uneingelöst an: »Die Geschichte, die nichts anderes als eben diese Entwicklung des Geistes ist, konnte mithin auch nichts anderes als die Erscheinung des Widerspruchs sein [...] Das wahrhafte Individuum – der selbstbewußte G, der freie Mensch, das wirkliche Allgemeine – war bisher noch nicht herausgebildet.« (137) – Nimmt man FEUERBACHS Spekulations- und Religionskritik mit der »Philosophie der Tat« von HESS zusammen, liegen entscheidende Elemente der Kritik des G-Diskurses durch MARX bereit.

3. Oft heißt es von »hegel-marxistischer« Seite, MARX habe »den Arbeitsbegriff an der Stelle ein[gesetzt], an der Hegel das Konzept des selbstreflexiven Geistes benutzte« (Irrlitz 1995, 204f). In der Sicht aristotelischer Marxisten wiederum ist es die »productive activity«, die bei MARX »the place of *Geist*« einnimmt und, »as the analogue for the Aristotelian soul«, die Rolle einer »Form« (ἄρᾱιῶ) übernimmt, »giving potency inhering to the persisting social matter that is the only transhistorical existent for Marx« (Pike 1999, 35). Doch so wenig MARX einfach die HEGELsche Dialektik übernehmen konnte, so wenig die dem G-Diskurs oder der aristotelischen Metaphysik zugrundeliegenden philosophischen Grammatiken. – Der junge MARX partizipiert zunächst am emphatischen G-Diskurs, bis er ihn schubweise zerstört, um schließlich nur das Adjektiv »geistig« als komplementäres Gegenteil zu »materielk« beizubehalten. Zugleich übersetzt« er die unter dem

Titel »G« zusammengebundenen Bedeutungen ins Geschichtsmaterialistische.

3.1 Im Kampf gegen die Zensur erhebt der demokratische Journalist des Vormärz die Presse als den »Staatsgeist, der sich in jede Hütte kolportieren lässt, wohlfeiler als materielles Gas« (MEW 1, 61). An den Bestimmungen lässt sich sein G-Verständnis ablesen: Die Presse »ist allseitig, allgegenwärtig, allwissend. Sie ist die ideale Welt, die stets aus der wirklichen quillt und, ein immer reicherer G, neu beseelend in sie zurückströmt.« (Ebd.) Dass die Welt des G »aus der wirklichen quillt« wie das Gas aus den Leitungen der im Entstehen begriffenen Gaswerke, schlägt einen Grundton des historischen Materialismus an. Über HEGEL hinaus tendiert auch MARX' »Gleichnis« (Mehring 1908/1928, 67): »Derselbe G baut die philosophischen Systeme in dem Hirn der Philosophen, der die Eisenbahnen mit den Händen der Gewerke baut.« (MEW 1, 97)

Nach dem Verbot der Zeitung »dekonstruiert« MARX in KHS den identitätsphilosophischen G-Begriff. HEGEL schreibt in *RPhil*, §262: »Die wirkliche Idee, der G, der sich selbst in die zwei ideellen Sphären seines Begriffs, die Familie und die bürgerliche Gesellschaft, als in seine *Endlichkeit* scheidet, teilt somit diesen Sphären das Material dieser seiner endlichen Wirklichkeit, die Individuen als die *Menge* zu, so dass diese Zuteilung am Einzelnen durch die Umstände, die Willkür und eigene Wahl seiner Bestimmung *vermittelt* erscheint.« MARX »übersetzt diesen Satz in Prosa«: Wo die empirische Wirklichkeit bei HEGEL durch die Individuen »*vermittelt* erscheint«, setzt MARX »vermittelt ist«; was bei HEGEL bloß vordergründig so und so erscheint, erhält das existenzielle Primat. MARX fährt fort: »Die sogenannte »wirkliche Idee« (der G als unendlicher, wirklicher) wird [bei HEGEL] so dargestellt, als ob sie nach einem bestimmten Prinzip und zu bestimmter Absicht handle. Sie scheidet sich in endliche Sphären, sie tut

dies, »um in sich zurückzukehren, für sich zu sein«, und sie tut dies zwar so, dass das grade ist, wie es wirklich ist.« (MEW 1, 205) Gegen solchen »logischen, pantheistischen Mystizismus« (206) will MARX Familie und bürgerliche Gesellschaft als »wirkliche geistige Existenzen des Willens« in ihr Eigenrecht setzen; sie »machen *sich selbst* zum Staat. [...] Nach HEGEL sind sie dagegen *getan* von der wirklichen Idee [...]; und zwar sind sie {die} Endlichkeit dieser Idee; sie verdanken ihr Dasein einem anderen G als dem ihrigen« (207). MARX sieht dies auch darin, »dass HEGEL, der so großen Respekt vor dem Staatsgeist, dem sittlichen G, dem Staatsbewusstsein hat, es da, wo es ihm in wirklicher empirischer Gestalt gegenübertritt, förmlich verachtet« (263). Seine »phantastische«, »mystische Abstraktion«, die ihn die Bürokratie »unkritisch für die wirkliche Existenz« des G hinnehmen lässt, führt ihn zu der Auffassung, »dass der wirklich *empirische* Staatsgeist, das *öffentliche Bewusstsein*, ein bloßes Potpourri von »Gedanken und Ansichten der Vielen« sei« (ebd.; vgl. *RPh*, §301).

Die Rückkehr des unter der Hand von den Verhältnissen abgezogenen »G« zu eben diesen Verhältnissen, wie sie nun einmal sind, zeigt sich nirgends so kurios wie dort, wo HEGEL die Besetzung der Staatsspitze aus dem königlichen Zeugungsglied hervorgehen lässt (*Rph*, §286, W 7, 456f; vgl. die Ausgabe v. H.Klenner, Berlin/DDR 1981, 333f, 543). »Der höchste konstitutionelle Akt des Königs ist daher seine Geschlechtstätigkeit« (*KHS*, 242). MARX sieht HEGEL »von seinem politischen Spiritualismus in den krassesten *Materialismus*« herabsinken (310), wobei der Umschlag ins Gegenextrem darin angelegt sei, dass HEGEL jeden Begriff so fasst, »dass er nicht als selbständig, sondern als eine *Abstraktion* von einem anderen und nur als diese *Abstraktion* Bedeutung hat; also z.B. der G nur die *Abstraktion* von der Materie ist« (293). Dies führt MARX zur These von der »grammatischen« Verwandtschaft zwischen metaphysischem Materialismus und G-Philosophie: »Der abstrakte *Spiritualismus* ist *abstrakter Materialismus*;

der *abstrakte Materialismus* ist der *abstrakte Spiritualismus* der Materie.« (Ebd.)

Es ist, als würde die MARXsche »Übersetzung« der HEGELschen G-Philosophie deren passiv gehaltene revolutionäre Potenziale freisetzen. In *Zur Judenfrage* heißt es von der bürgerlichen Revolution: »Sie entfesselte den politischen G, der gleichsam in die verschiedenen Sackgassen der feudalen Gesellschaft zerteilt, zerlegt, zerlaufen war [...] und konstituierte ihn als die Sphäre des Gemeinwesens« (MEW 1, 368). – In den *Ms 44* ist es der Gedanke der gesellschaftlichen Entfremdung, der sich in Auseinandersetzung mit HEGEL weiter hervortastet. MARX fasst HEGELS *PbG* als »die verborgene, sich selbst noch unklare und mystizierende Kritik«, weil darin die Aneignung »der zum Werk herausgebornen *menschlichen* Wesenskräfte« aus ihrer »entfremdeten Wirklichkeit« von Religion, Reichtum usw. nur spekulativ konzipiert wird: »Die *Menschlichkeit* der Natur und der von der Geschichte erzeugten Natur, der Produkte des Menschen, erscheint darin, dass sie *Produkte* des abstrakten G sind und insofern also *geistige* Momente, *Gedankenwesen*.« (MEW 40, 573) – Dieser auf Anschauung begrenzten Aneignung durch den spekulativen G setzt MARX den »wirklichen G« entgegen, den er als »inhaltsvolle, lebendige, sinnliche, konkrete Tätigkeit der Selbstvergegenständlichung« umschreibt; von diesem wie »von der *wirklichen* Natur« sind HEGELS »Denkformen, die logischen Kategorien, losgerissen« (585). Das »wirkliche Dasein« des hegelschen G ist die *Abstraktion*« (572). Und wie durch die Tauschabstraktion das konkret-sinnliche Dasein der Gebrauchswerte negiert wird, so dasjenige von Mensch und Natur durch den »übermenschlichen« »philosophischen G«, der »nichts ist als der innerhalb seiner Selbstentfremdung denkend, d.h. abstrakt sich erfassende entfremdete G der Welt« (571). Hieran schließt MARX den FEUERBACHschen Aphorismus von der Logik als dem »Geld des G, der spekulative, der *Gedankenwert* des Menschen und der Natur«, doch ergänzt durch die

dieses Diktum über einen bloß geistreichen Spruch hinaushebende Umkehrung, dass in der Entfremdung das Geld den »wirklichen G aller Dinge« bedeutet (564).

Die HF, die sich mit epigonalem Hegelianismus herumschlägt, nimmt den im Namen des G auftretenden Führungsanspruch von Intellektuellen aufs Korn. Hier ist ironisch von »G«, in Anführungszeichen, als »unendlichem Selbstbewusstsein« die Rede (MEW 2, 150), und ein Vorwurf an Bruno BAUER u.a. lautet, dass es ihnen nicht in den Sinn kommt, »den ›G‹ selbst zu untersuchen« (88), sondern von den Dogmen »der absoluten Berechtigung des ›G‹« und »der *außerweltlichen*, d.h. außer der Masse der Menschheit hausenden Existenz des G« (87f) auszugehen und damit zu motivieren, »dass wenige auserwählte *Individuen* als *aktiver* G der übrigen Menschheit als der *geistlosen Masse*, als der *Materie* gegenüberstehen« (89). »Der reale Humanismus hat in Deutschland keinen gefährlicheren Feind als den Spiritualismus oder den spekulativen Idealismus, der an die Stelle des wirklichen individuellen Menschen das ›Selbstbewusstsein‹ oder den ›G‹ setzt und mit dem Evangelisten lehrt: ›Der G ist es, der da lebendig macht, das Fleisch ist kein Nütze.‹ Es versteht sich, dass dieser fleischlose G nur in seiner Einbildung G hat.« (7; Herv. getilgt) Die theologischen Nerven des G-Diskurses liegen hier ebenso frei als Gegenstand des Spottes wie die ›Gebildeten‹, die sich unterm Schirm des ›G‹ über die ›Masse‹ stellen möchten.

Weiterhin zielt die Kritik des G-Diskurses auf dessen Desartikulation der Praxis: »Der ›G‹, der in der Wirklichkeit nur Kategorien erblickt, reduziert natürlich auch alle menschliche Tätigkeit und Praxis auf den dialektischen Denkprozess« (56). Als Konsens unter »kommunistischen und sozialistischen Schriftstellern« gilt, »dass *alle Fortschritte des G* bisher *Fortschritte gegen die Masse der Menschheit* waren, die in eine immer *entmenschtere* Situation hineingetrieben wurde« (88). Wie in Frankreich politisch »die *Soweränität der Vernunft* im Gegensatz zur *Soweränität*

*des Volkes*« proklamiert wurde, »um die Massen auszuschließen und *allein* zu herrschen« (90), so in der philosophischen Ideologie Deutschlands der G als »die organisierende *Arbeits*«, für welche »die Masse den *Robstoff* und die Geschichte das *Fabrikat* vorstellt« (143). Doch während bei HEGEL dieser Prozess erst »nachträglich zum Bewusstsein kömmt«, beansprucht BAUER, »mit *Bewusstsein* im Gegensatz zu der Masse der übrigen Menschheit die Rolle des *Weltgeistes*« zu spielen (90f). *TbF* 3 wird diese radikaldemokratische Absage an ein Avantgarde- und erst recht ein Nomenklatura-Konzept auf den Punkt bringen.

In der *DI* wird die G-Kritik dadurch verkompliziert, dass sie zugleich Metakritik der STIRNERSchen G-Kritik leisten muss. In der juvenilen »Geisterzeit« wachsen laut Stirner den Individuen »die Gedanken über den Kopf, dessen Geburten sie doch waren«; Religion, Recht, Philosophie usw. erscheinen in diesem Licht wie »Fieberphantasien«: »Die Gedanken waren für sich selbst *leibhaftig* geworden, waren Gespenster, wie Gott, Kaiser, Papst, Vaterland usw.; zerstöre Ich ihre Leibhaftigkeit, so nehme Ich sie in die Meinige zurück und *sage*: Ich allein bin leibhaftig.« (*Der Einzige und sein Eigentum*, zit.n. MEW 3, 108) – Die politische Perspektive, in der MARX und ENGELS die G-Ideologie mitsamt STIRNERS anarcho-individualistischer Kritik derselben aus den Angeln zu heben versuchen, ist die Revolution und ihr gesellschaftlich-historischer Einsatz. Sie gilt ihnen als »die treibende Kraft der Geschichte auch der Religion, Philosophie und sonstigen Theorie«; an ihr ist abzulesen, »dass die Geschichte nicht damit endigt, sich ins ›Selbstbewusstsein‹ als ›G vom G‹ aufzulösen, sondern dass in ihr auf jeder Stufe ein materielles Resultat, eine Summe von Produktionskräften, ein historisch geschaffnes Verhältnis zur Natur und der Individuen zueinander sich vorfindet, [...] eine Masse von Produktivkräften, Kapitalien und Umständen« (38); dass die Individuen in der bisherigen Geschichte »mit der Ausdehnung der Tätigkeit zur Weltgeschichtlichen immer mehr unter einer ihnen

fremden Macht geknechtet worden sind (welchen Druck sie sich denn auch als Schikane des sogenannten Weltgeistes etc. vorstellten)«, die »sich in letzter Instanz als *Weltmarkt* ausweist« (37). Damit hat sich das Argument von der Revolution auf die Ökonomie und die dieser entsprechende Sozialstruktur und Prozessdynamik verschoben.

Was sich in historisch-materialistischer Sicht unter »G« verbirgt, ist hier in Umrissen ausgesprochen und die Gegenposition zur späteren Geistesgeschichte abgesteckt. Jetzt geht es um die Frage, »in welchem Zusammenhang die Vorstellungen des HEGELSchen »absoluten Geistes« und der FEUERBACHSchen »Gattung zur existierenden Welt stehen« (85). Die G-Problematisierung wird also im Gegensatz zu STIRNER nicht einfach verworfen. Für ihre geschichtsmaterialistische »Übersetzung« werden fünf »Seiten der sozialen Tätigkeit« umrissen, »die vom Anbeginn der Geschichte an [...] zugleich existiert haben« (29). Als fünfte figuriert, »dass der Mensch auch »Bewusstsein« hat« (30). Doch auch hier gilt: »Der »G« hat von vornherein den Fluch an sich, mit der Materie »behaftet« zu sein, die hier in der Form von [...] Tönen, kurz der Sprache auftritt.« (Ebd.)

Neben diesem allgemeinmenschlichen Gehalt von »G« tritt nun ein herrschaftlicher ans Licht. Nachdem »geistige Produktion« komplementär zur »materiellen« und »geistiger Verkehr der Menschen« als »Ausfluss ihres materiellen Verhaltens« angezielt ist (26), lässt sich »G« als herrschaftliche Potenzierung gesellschaftlicher Arbeitsteilung und damit als soziale Kategorie mit Klassencharakter fassen. Arbeitsteilung wird gesellschaftliche »Teilung von dem Augenblicke an, wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt« (31), ein Vorgang, der unter Klassenverhältnissen und deren staatlicher (ideologischer und gewaltsamer) Reproduktion die gesamte gesellschaftliche Gliederung prägt: »die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, [...] disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion«; sie ist daher auch

»herrschende *geistige* Macht« (46). – Diese analytische Skizze impliziert eine methodische Anweisung zur geschichtsmaterialistischen Entschlüsselung: Vom G-Diskurs wie von allen sich strukturkonform »verselbständigenden« ideologischen Gebilden gilt, dass sie als »*Äußerungen* des wirklichen Lebens« rekonstruiert werden sollen (433).

Auch wenn die Kritik der HEGELSchen G-Philosophie einen unabdingbaren Akt im Bildungsprozess des MARXSchen Denkens darstellt, entsteht dieses keineswegs »wesentlich aus dem Hegelianismus« (MOISO 1999, 444), nicht nur, weil Marx und Engels »nicht bloß, wie Feuerbach, die deutsche Philosophie, sondern auch die französische Revolution und die englische Industrie« kannten (MEHRING 1893, 435), sondern weil jener Geburtsakt mit einem Terrainwechsel einhergeht, der einem Exodus aus aller bisherigen Philosophie gleichkommt.

3.2 *KrpÖ*. – Die Sprache der *KrpÖ* ist durch das Eintauchen des Emigranten in Sprachen durchfärbt, die als »intellektuell« artikulieren, was im Deutschen der Zeit »geistig« hieß. Die MEW-Register verdecken diesen Sprachwandel, indem sie den Term »intellektuell« im Banne der »Grundfrage der Philosophie« als »G« nachweisen (vgl. etwa MEW 26.1, 143, wo von »allem in dinglicher Form existierenden materiellen und intellektuellen Reichtum, Fleisch sowohl wie Bücher« die Rede ist; ferner MEW 7, 62; 25, 827). – Wo HEGEL vom »allgemeinen G« (*PbG*, W 3, 32) gesprochen hat, ist jetzt von »general intellect« und »allgemeinem gesellschaftlichen Wissen, knowledge« (*Gr*, MEW 42, 602) oder vom »assoziierten Verstand« (MEW 25, 267) die Rede. Gelegentlich greift MARX den präspiritualistischen G-Begriff auf: an Kooperation hebt er hervor, dass »der bloße gesellschaftliche Kontakt einen Wettstreit und eine eigne Erregung der Lebensgeister (*animal spirits*)« hervorruft (*K I*, MEW 23, 345); dagegen erhält in der »durch wissenschaftliche Kombination mit der

Maschine als Ganzes wirkenden« Fabrik »der gesellschaftliche G der Arbeit [...] eine objektive Existenz außer den einzelnen Arbeitern« (MEW 42, 435) und tritt den somit Entmächtigten als fremde Macht gegenüber.

In *K I* taucht »G« nurmehr in idiomatischen Wendungen auf (»Menschengeist«, 12; »G der kapitalistischen Produktion«, 344; »protestantischer »G«, 749, Fn. 197). Der Unterton ist zumeist ironisch, so etwa, wenn vom »Glauben in den Geldwert als immanenten G der Waren« die Rede ist (MEW 25, 606), oder wenn es heißt: »Nichts charakterisiert den G des Kapitals besser als [...] dass es den ganzen Fabrikakt nicht nur seinem G, sondern auch seinem Buchstaben nach aufhob« (MEW 23, 295, 297). Gegen die »juristische Illusion«, der die Produktionsverhältnisse als »Produkt des Gesetzes« erscheinen, notiert Marx: »LINGUET warf MONTESQUIEUUS illusorischen »Esprit des Lois« mit dem einen Wort über den Haufen: »L'esprit des lois, c'est la propriété.« (644, Fn. 73; vgl. 766, Fn. 222 u. MEGA II.5, 592)

In den *TbM*, wo MARX sich mit Theorien über produktive und unproduktive Arbeit auseinandersetzt, kommen die »ideologischen Stände« ins Bild (MEW 26.1, 259), die sich traditionell als Träger des G legitimieren, sowie »die Angst der »geistigen« Arbeiter [...], die große share [Anteil], die sie aus der materiellen Produktion beziehn, zu rechtfertigen« (267). An Heinrich Friedrich VON STORCH zeigt MARX, dass dieser unter »geistiger Produktion zugleich die Berufstätigkeiten aller Arten der herrschenden Klasse« versteht, die unterm semantischen Schirm des »Geistigen« »soziale Funktionen als ein Geschäft treiben«. Da STORCH dies nicht untersucht, zieht er sich laut MARX »selbst den Boden unter den Füßen weg, auf dem allein teils die ideologischen Bestandteile der herrschenden Klasse, teils die freie geistige Produktion dieser gegebenen Gesellschaftsformation begriffen werden kann« (257). STORCH unterscheidet von den materiellen Gütern die »biens internes ou les

éléments de la civilisation«, was die »physischen, intellektuellen und moralischen Fähigkeiten« meint; mit den Gesetzen ihrer Produktion habe sich die »théorie de la civilisation« zu befassen (zit.n. 256). MARX kommentiert zur Frage, wie der »Zusammenhang zwischen der geistigen Produktion und der materiellen zu betrachten« ist, es sei »vor allem nötig, die letztere selbst nicht als soziologische Kategorie, sondern in bestimmter historischer Form zu fassen« (256f).

Wenn der Begriff »G« in seiner theo-ontologisch hypostasierten Form für MARX nicht mehr in Frage kommt, so hält er, wie seine Storchkritik zeigt, am Adjektiv »geistig« fest, das Bedeutungen wie »gedanklich, intellektuell, wissenschaftlich« und gelegentlich auch Aspekte des Wollens und der Haltung umfasst. Das diffuse Bedeutungsfeld ist geeignet, kognitive Momente mit solchen der Kultur und des individuellen Habitus zu verbinden bzw. eine lebendige Totalität derselben zu meinen, ohne dass dies jeweils auseinandergelegt werden muss. In *Einf 57* untersucht Marx die Funktion von Analyse und Synthese, wenn es darum geht, komplexe Gegenstände theoretisch zu fassen, d.h. »als ein geistig Konkretes zu reproduzieren«; er erklärt damit, die soziostrukturellen und ideologischen Determinanten überspringend, die HEGELSche »Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst bewegenden Denkens zu fassen« (MEW 42, 35). Damit ist zugleich die Berührung mit Hegels *Logik* und die Bruchlinie im Verhältnis zu ihr bezeichnet (vgl. Dussel 1989). In *K I* kommt MARX darauf zurück, dass HEGEL den »Denkprozess« unter dem Namen der Idee als »Demiurg des Wirklichen« fasst, das nur als »seine äußere Erscheinung« gilt (*Nachw. z. 2. Aufl.*, MEW 23, 27). – Im *Vornw 59* fasst MARX das Ergebnis seiner vorangegangenen Studien dahingehend zusammen, »dass Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen G, sondern vielmehr in den

materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel [...] unter dem Namen ›bürgerliche Gesellschaft‹ zusammenfasst; kurz: »Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt.« (MEW 13, 8f) – In einer berühmten Methodenreflexion in *KI* redet Marx über die den »gesellschaftlichen Lebensverhältnissen [...] entquellenden geistigen Vorstellungen« (MEW 23, 393 Fn.).

Im Manufakturkapitel von *KI* wird die Disposition der »geistigen Potenzen des materiellen Produktionsprozesses« im Kontrast zu früheren Produktionsweisen bestimmt. Daran lässt sich ablesen, was Marx unter »geistige Potenzen« zusammenfasst: »Die Kenntnisse, die Einsicht und der Wille, die der selbständige Bauer oder Handwerker [...] entwickelt, wie der Wilde alle Kunst des Kriegs als persönliche List ausübt, sind jetzt nur noch für das Ganze der Werkstatt erheischt. Die geistigen Potenzen der Produktion erweitern ihren Maßstab auf der einen Seite, weil sie auf vielen Seiten verschwinden. [...] Es ist ein Produkt der manufakturmäßigen Teilung der Arbeit, ihnen die geistigen Potenzen des materiellen Produktionsprozesses als fremdes Eigentum und sie beherrschende Macht gegenüberzustellen.« (382) Dass Kapitalismus »die Wissenschaft als selbständige Produktionspotenz von der Arbeit trennt« (ebd.), macht nach dieser Einsicht den »G« zum G der Herrschaft. Zur praktischen Perspektive der KrpÖ gehört es demgegenüber, den »für freie, geistige und gesellschaftliche Betätigung der Individuen eroberten Zeitteil« durch Allgemeinheit der Arbeit zu maximieren (552).

3.3 In den politischen Interventionen von MARX wird der Term »G« zumeist im Sinne von Denk- und Handlungsantrieben gebraucht (»den G der Revolution wiederzufinden, nicht ihr Gespenst wieder umgehen zu machen«, *18.B.*, MEW 8, 116; »G der

Kommune«, *Bürgerkrieg*, MEW 17, 340), manchmal als ›Zeitgeist«.

Ungeachtet der geschichtsmaterialistischen Kritik und Übersetzung blieb der Ausdruck »G« ein fester Bestandteil der Rhetorik auch der marxistischen Arbeiterbewegung. So heißt es in Wilhelm LIEBKNECHTS Ansprache bei MARX' Beerdigung: »Er war ein großes Herz, wie er ein großer G war.« (Zit.n. MEW 19, 338) – Gemessen daran sowie an der marxischen Kritik spricht andererseits der späte ENGELS die Sprache des bürgerlichen Materialismus, wenn er den »G« als »das höchste Produkt der Materie« fasst (*LF*, MEW 21, 277f), also vom Projekt der Dekonstruktion des G-Diskurses zu seiner philosophisch-materialistischen Reklamation überwechselt: »wir haben die Gewissheit, dass die Materie in allen ihren Wandlungen ewig dieselbe bleibt [...] und dass sie daher auch mit derselben eisernen Notwendigkeit, womit sie auf der Erde ihre höchste Blüte, den denkenden G, wieder ausrotten wird, ihn anderswo und in andrer Zeit wieder erzeugen muss« (*DN*, MEW 20, 327). Solches G-Pathos wird die Geschichte der Arbeiterbewegung und der auf sie sich beziehenden kritischen Theorien von nun an begleiten. ADORNO wird sogar die Kritik an der G-Philosophie in die Mahnung münden lassen: »So wenig der G das Absolute ist, so wenig geht er auf in Seiendem. Nur dann wird er erkennen, was ist, wenn er nicht sich durchstreicht.« (GS 10.2, 471) Doch damit wird der Aufbruch wieder der Andeutung gewichen sein.

4. Die ersten beiden Generationen von Marxisten sind primär durch ENGELS geprägt. Teils reklamieren sie rhetorisch Aufhebung und Nachfolge des G-Diskurses, teils verwerfen sie ihn. – Für Georgi W. PLECHANOW sind Begriffe wie »Weltgeist« nichts als »Fiktionen« und »Irrgänge«, denen MARX ein Ende gemacht habe (*Materialismus*, 171). Antonio LABRIOLA bemüht sich eher um eine übersetzende Aufhebung;

zwar wendet er sich gegen »die illusionäre Existenz [...] eines vermeintlich kollektiven G, der nach eigenen, vom Bewusstsein der Individuen und ihren materiellen und bestimmbaren Beziehungen unabhängigen Gesetzen sich im gesellschaftlichen Leben manifestiert und entfaltet« (ÜHM, 152); auch ist Geschichte für ihn nicht die des G; aber er begreift sie als »Geschichte der Arbeit«, insofern Arbeit als »ganzheitlich konzipierte« die »Entfaltung der geistigen und tätigen Anlagen impliziert« (132). Franz MEHRING geht am weitesten in der rhetorischen Assimilation des G-Diskurses; für ihn ist es »die Produktionsweise des materiellen Lebens, die G und Natur verbindet« (1893, 492), und die »fortschreitende Entwicklung« der Menschheit identifiziert er mit »der wachsenden Herrschaft des menschlichen G über den toten Mechanismus der Natur. Aber [...] der menschliche G entwickelt sich an, mit und aus der materiellen Produktionsweise« (453). Mehring verspottet den »Aberglauben«, »dass der menschliche G [...] in göttlicher Schöpferkraft eine neue Welt aus dem Nichts gestalte« (463); er ist »nicht der Urheber, sondern der Vollstrecker der gesellschaftlichen Revolutionen« (457). »Erst seitdem diese Produktion sich [...] zu einfachen und großen Gegensätzen zu entwickeln beginnt, vermag er ihren ganzen Zusammenhang zu erkennen und erst, nachdem diese letzten Gegensätze abgestorben oder beseitigt sind, wird er die Herrschaft über die gesellschaftliche Produktion ergreifen, wird die ›Vorgeschichte der Menschheit schließen« (Marx)« (451). Alle bisherige Geschichte erscheint somit als Geschichte, in welcher ›der G‹ noch nicht herrscht.

Eine ganz andere Metamorphose der G-Kritik lässt sich bei Karl KAUTSKY beobachten. Wo er von der »Wechselwirkung zwischen der Ökonomie und ihrem geistigen Überbau – Moral, Religion, Recht, Kunst usw.« spricht, schlägt die Ideologiekritik des ›höheren G-Diskurses um in die Gleichsetzung von »geistig« (= praktisch-intellektuell im Allgemeinen) mit »ideologisch« (1906, 128). Die »Aufhebung der Widersprüche« bestimmt Kautsky als »Wirken des

denkenden G«, der jedoch damit »den gewonnenen ideologischen Überbau nur befestigen, nicht über sich selbst erheben« könne (129). – Der Naturwissenschaftler Anton PANNEKOEK definiert 1909 vollends Ideologie als »geistigen Ausdruck der materiellen Lebensverhältnisse und Interessen einer Klasse« (121). Für die Bourgeoisie sei es »die schöpferische Kraft des Menschengestes«, welche die Entwicklung beherrscht, fürs Proletariat seien es die »materiellen Kräfte, die außerhalb der Gewalt des einzelnen liegen« (60). Wissenschaft ist »zweckmäßige Reaktion des G auf die Welt«, »geistiges Werkzeug neben den materiellen«, die Außenwelt »das aktive [...], der G das empfangende Element«, Denken »so gut eine körperliche Arbeit wie jede andere«; daher »muss der historische Materialismus in den Gebilden der Wissenschaft, in den Begriffen, den Substanzen, den Naturgesetzen, den Kräften [...] v.a. die Geschöpfe der menschlichen Geistesarbeit sehen [...], Produkte, die die schaffende Gehirnarbeit aus dem Stoff der Naturerscheinungen formiert hat« (*Lenin als Philosoph*, 40f). Pannekoek definiert G als »Inbegriff aller Erscheinungen, die wir als geistige bezeichnen« (43), eine Tautologie, die ein Licht auf den G-Diskurs insgesamt wirft, indem sie die geschichtsmaterialistische Frage nach dem Wie und Warum verschluckt.

Anders Rosa LUXEMBURG. Wie MARX hält sie am Adjektiv »geistig« fest. Die »geistige Kultur« einer Zeit gilt ihr als »Schöpfung der herrschenden Klasse«, Ausdruck von deren »intellektueller Herrschaft« (W 1/2, 366f). ›G‹ verwendet sie ironisch oder in idiomatischen Zusammensetzungen. Ins Ringen um Positionen in der Nachfolge von MARX und ENGELS greift sie mit der alten Unterscheidung von ›Buchstabe und G‹ ein (die nicht unproblematisch ist, wie STALINS mörderische Invektive »Buchstabenkauer« zeigt). An LENINS *Ein Schritt vorwärts* von 1904 kritisiert LUXEMBURG die Fixierung historischer Erscheinungen »zu abstrakten Schablonen von allgemeiner und absoluter Gültigkeit« ernsthaft-ironisch als »größte

Sünde wider den ›heiligen G‹ des Marxismus, nämlich gegen seine historisch-dialektische Denkmethode« (436). Dem Bolschewismus hält sie vor, bloß den ›Taktstock aus der Hand des Bourgeois in die des sozialdemokratischen Zentralkomitees« zu übertragen, statt den »sklavischen Disziplingeist« zu entwurzeln und die Proletarier für »freiwillige Selbstdisziplin« zu gewinnen (91). Der »wachsenden geistigen Verselbständigung« der arbeitenden Massen entspricht »ihre wachsende Selbstbetätigung, Selbstbestimmung und Initiative«, auf dem Spiel steht »die Aktionsfähigkeit [...] der großen Volksmasse« »geistig mündet hier in geschichtliche Handlungsfähigkeit (W 3, 38). Ihr dient »die geistige Befreiung des Proletariats von der Vormundschaft der Bourgeoisie, die sich in dem Einfluss der nationalistischen Ideologie äußert« (*Entwurf zu den Junius-Thesen*, W 4, 47).

5. Zwischen Hegel und uns, registriert Jacob TAUBES, »liegt ein Katarakt von Angriffen auf den G [...]. Er blamiert sich ökonomisch, so MARX, er blamiert sich triebhaft, so NIETZSCHE und FREUD.« (Taubes, 59) In der Tat ließ nach MARX und NIETZSCHE der G-Diskurs sich nicht ungebrochen weiterführen. Nur als endlich und geschichtlich gedachter konnte ›G‹ im Anschluss an DILTHEY noch einmal in der »geistesgeschichtlichen« Bewegung zum »regierenden Fundamentalbegriff« aufsteigen. Daneben sind drei bürgerliche Linien von Bedeutung: 1. ethno-soziologische und psychologische Erklärungsansätze der mit ›G‹ verbundenen Vorstellungen; 2. die neopositivistisch-sprachkritische Destruktion von ›G‹; 3. die faschistische Reartikulation von ›G‹ in der Existenzphilosophie.

5.1 Die Soziologie, die sich als Projekt der Revolutionsverhinderung gegen den Marxismus herausbildet, kann nicht umhin, historisch-materialistisches Terrain zu betreten. »Handfest und

unberührt von jeder dialektischen Reflexion« spricht DURKHEIM, wie ADORNO kritisiert, »die empirische Vorgängigkeit des Allgemeinen« aus (ND, 342). DURKHEIMS Gedankengang berührt sich mit dem MARXschen insofern, als auch er Individualität als Form von Gesellschaftlichkeit begreift. Den Elementarimpuls des Religiösen erklärt er aus der unbedingten Abhängigkeit des Individuums von der Gesellschaft. G reduziert sich hier auf »kollektives Bewusstsein«, als »Bewusstsein der Bewusstseine«; da dieses »von oben sieht, sieht es auch weit« und liefert so »dem G den Rahmen [...], der sich auf die Gesamtheit der Dinge bezieht und der erlaubt, sie zu denken. Es erschafft diesen Rahmen nicht [...], es findet ihn in sich; es braucht ihn sich nur zu Bewusstsein zu bringen.« (1912/1981, 593) – An Durkheims »esprit collectif« anschließend versucht Henri BERGSON, die Phantasmen der Religionen und die sonstigen Elemente von Fiktion und Aberglauben, aus denen sich die Gestalt des G heraussublimiert, funktional-evolutionistisch zu rekonstruieren. Wenn G ein Fabelwesen ist, so konnte die auf Erfahrung angewiesene Vernunft in ihrer anfänglichen Erfahrungsarmut sich nur gestützt auf solche entwickeln (vgl. 1932/1951, 110-14). Bergson denkt darüber nach, wie die Vorstellung der Seele als eines über den Tod hinaus »aktiven Schattens« mit der des G als einer »Kraft« verschmilzt (140ff). Er nimmt an, dass das magische Verlangen nach »Gunsterweisen« aus der Grauzone zwischen Persönlichem und Unpersönlichem schließlich G.er und Götter hervorgehen ließ (187), bis zuletzt das ewige ›Jenseits‹ sich herausgebildet hat. Bergsons Ideen zur G-Genese schlagen schließlich um ins Parapsychologische angesichts der angeblich »tausendfach erwiesenen« Phänomene der Telepathie (vgl. 337).

Auch Max WEBER rekonstruiert die Genese des G.er- und G-Glaubens aus magischen Praktiken und animistischen Vorstellungen. »Der ›G‹«, übersetzt er, »ist zunächst weder Seele, noch Dämon oder gar Gott, sondern dasjenige unbestimmt: materiell und doch

unsichtbar, unpersönlich und doch mit einer Art von Wollen ausgestattet gedachte Etwas, welches dem konkreten Wesen seine spezifische Wirkungskraft erst verleiht, in dasselbe hineinfahren und aus ihm – aus dem Werkzeug, welches unbrauchbar wird, aus dem Zauberer, dessen Charisma versagt – auch irgendwie wieder heraus, ins Nichts oder in einen anderen Menschen oder in ein anderes Objekt hinein fahren kann.« (*W#G*, II.V, §1, 246) Ist erst einmal die Vorstellungswelt eines »Reiches der Seelen, Dämonen und Götter entstanden«, so führt dieses »ein regelmäßig nur durch Vermittlung von Symbolen und Bedeutungen zugängliches hinterweltliches Dasein« (248). (Als »Hinterwelt« hat NIETZSCHE den Ausdruck »Metaphysik« übersetzt.) »G« ist demnach ein Abkömmling der animistischen Vorstellung von Wesen, die in einem Seienden oder Geschehen »»hausen«« oder es »»haben«« und also über deren Verhalten und Wirksamkeit maßgebend verfügen« (247). Im Lichte dieser Genese erscheint es sinnfällig, dass die *RGG* »G.er, Dämonen, Engel« zusammen in ein und demselben Artikel behandelt.

Die Frage nach historischer Entstehung und Entwicklung aus bestimmten gesellschaftlichen Naturverhältnissen, Institutionen und Praktiken heraus ist geeignet, die spontane Evidenz, die dem G-Diskurs seine ideologische Wirksamkeit verliehen hat, zu brechen. Derart wirkte bereits BACHOFENS These, der Übergang zur Patrilinearität habe »die Losmachung des G von den Erscheinungen der Natur« angestoßen, weil im Gegensatz zur Mutterschaft die Verbindung des Kindes mit dem Vater sich der Sinneswahrnehmung entzieht (1861/1975, 47f). Die Genealogie des G führt hier ins Patriarchat (»das väterlich-geistige Prinzip eignet ihm allein«, 48). Die mit Bachofens Spekulation verbundene Vorstellung weiblicher Leibverhaftetheit und Naturnähe schwingt noch in der Art mit, wie der späte FREUD, ohne BACHOFEN zu nennen, den »Fortschritt in der Geistigkeit« begründet (vgl. *GW* XVI, 225). – In *Totem und Tabu* (1913) vermutet

FREUD, der DURKHEIMS Kritik an seinen aus der Ethnologie (TYLER, FRAZER) übernommenen Annahmen nicht gekannt zu haben scheint, die Furcht vor der »Wiederkehr des G des Verstorbenen« als die elementare Triebkraft hinter der Ausbildung religiöser Vorstellungen und Praktiken (*GW* IX, 73). Die Entwicklungsfolge der Weltanschauungen verläuft für ihn vom Animismus über die Religion zur Wissenschaft (*GW* IX, 108). In der »Schöpfung der G.er« sieht er »die erste theoretische Leistung des Menschen« (114). Grundmechanismus ist die Projektion eines latent Gegebenen »in die äußere Realität«: »Man könnte sagen, der »G« einer Person oder eines Dinges reduziere sich in letzter Analyse auf deren Fähigkeit erinnert und vorgestellt zu werden, wenn sie der Wahrnehmung entzogen sind.« (115)

5.2 Im Wiener Kreis wird solche Aufklärung zugleich radikalisiert und durch die Einengung auf Fragen des Sprachgebrauchs verflacht. »G« gilt als »religiöse Vorstellung« und der G-Diskurs als »metaphysischer Götzendienst« (KRAFT 1934/1957, 28, 31). Die G-Genese erklärt sich hier so: Die Abtrennung der Qualität psychischer Akte von diesen und deren je »individuellem Akträger« sowie die Behauptung einer Identität »trotz Wechsels der Akte und Akträger« lässt »ein eigenes Wesen erdichten«, welches, »wenn es aus dem Tatbestand der Gemeinsamkeit gewisser Überzeugungen, Interessen und Willensinhalten geformt ist, zu einem überindividuellen Etwas mit dem feierlichen Namen »objektiver G« erhoben werden« kann (30).

Zu Beginn des *Blauen Buchs* geht Ludwig WITTGENSTEIN, der »den geheimnisvollen Nimbus der Denkvorgänge vermeiden« (*WA* 5, 19) möchte und versucht, Inneres nach außen zu bringen, der Frage nach, wie Vorstellungen, die der G-Diskurs bündelt, ursprünglich zustandekommen: Wenn man Sprechen und Denken aus dem Ensemble der Lebenstätigkeiten herausreißt, »ist man versucht, sich

das, was dem Satz Leben gibt, als etwas in einer geheimnisvollen Sphäre vorzustellen, das den Satz begleitet« (21f). – Wittgenstein denkt sich die Herstellung eines »Modellgeists«, d.h. eines G-Modells, das »die Tätigkeit des G erklären würde«, folgendermaßen: Zu glauben, dass »wir es hier mit verborgenen Dingen zu tun haben, etwas, das wir von außen sehen, aber in das wir nicht hineinschauen können«, folgt aus »dem irreführenden Gebrauch unserer Sprache« (21f). Es ist »das Bestehen der Wörter ›Denken‹ und ›Gedanke‹ neben den Wörtern, die (körperliche) Tätigkeiten bezeichnen, wie Schreiben, Sprechen etc.«, das uns »nach einer Tätigkeit suchen [lässt], die von diesen verschieden und doch analog zu ihnen ist und die dem Wort ›Denken‹ entspricht« (23). Vom G wie von einem Ding zu sprechen, macht diesen zu einer Metapher für den Mund, mit dem man spricht, oder für die Hand bzw. den Bleistift, mit dem man schreibt. Dass »der G dem Wort Bedeutung geben kann« ist für Wittgenstein ein Bild (WA 1, 504) – bildhafte Rede, die sich als solche versteckt. Um die Belebung der »toten Zeichen« zu begreifen, »um einen lebendigen Satz aus ihnen zu machen, ist jedoch etwas Unkörperliches [erforderlich], das sich in seinen Eigenschaften von allen Zeichen unterscheidet«. Als dieses Belebend-Unkörperliche identifiziert Wittgenstein den *Gebrauch* (WA 5, 20). Der Fehler entsteht, wenn wir »nach einem ›Ding‹ suchen, ›das dem Substantiv entspricht« (21). – Nach den ideologischen Leistungen der G-Philosophie, die deren Daseinsgrund ausmachen, fragt Wittgenstein nicht. Damit sind wesentliche Weichen für partielle Klarsichtigkeit bei ideologietheoretischer Blindheit der analytischen Philosophie gestellt (vgl. etwa RYLE 1949). ADORNOS Kritik an Neopositivismus und analytischer Philosophie geht weiter: Deren bis zum »Überdruß verkündete Wendung der Philosophie gegen den Idealismus wollte nicht militante Aufklärung, sondern Resignation« (GS 10.2, 470f).

5.3 Im faschistischen Italien war es der an HEGEL anknüpfende Neoidealismus, der gegenüber dem Thomismus der katholischen Kirche den antiklerikalen Strömungen – mit Ausnahme des Marxismus, gegen den sie sich mit der Kirche einig waren – als Ideologiediente. Neben Benedetto CROCE, dem zeitweiligen Führer der Liberalen, ragte v.a. Giovanni GENTILE hervor, der mit einer Lehre, die er »Aktualismus« nannte und als »zutiefst spiritualistische und religiöse Weltauffassung« vorstellte (1931, 32), zum faschistischen »Chefideologen« avancierte. Für eine philosophische Ausarbeitung des italienischen Faschismus, die Individuum und Staat identifizierte, bot HEGEL Anknüpfungspunkte, insofern der Staat für diesen »lebendiger G schlechthin« (*Enz*, §539) ist und dem Individuum »Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit« nur zukommt, als es ein »Glieð« des Staates ist (*RPh*, §258). Auch MUSSOLINI machte sich dies zunutze (vgl. 1934, 26f).

GENTILES Variante der G-Philosophie baut auf der »Immanenz alles Denkbaren im Akt des Denkens oder, *tout court*, im Akt« (25). Sie soll »streng monistisch« sein, »weil sie jedes Objekt des Denkens in den G einbezieht«, der nicht als Substanz zu fassen sei, deren Attribut das Denken ist, sondern »im eigentlichen Akt des Denkens besteht [...], der unser geistiges Sein verwirklicht [...], das einzige Sein, von dem *in concreto* die Rede sein kann« (21). Die G-Immanenz gilt als wahre Freiheit, die »keinen anderen Sinn haben [kann] als diesen: dass der Mensch nicht begrenzt ist und außer sich nichts hat« (20); sie gipfelt im faschistischen Staat, der »vollkommen autonom ist« und dessen »sämtliche Institutionen als ein einziger Wille und als ein einziges Bewusstsein« wirken (19f).

Auch in Deutschland drängten die verschiedenen Strömungen der G-Philosophie in den Nazismus, um »den Führer zu führen« (vgl. Haug u.a. 1989, 25), doch die Struktur des NS bot keinen Platz für eine führende Philosophie. Besonders aufschlussreich ist die Wende, die Martin HEIDEGGER in diesem Zusammenhang vollzog. Noch in *Sein und Zeit* führt er das

»dekonstruktive« Programm des späten NIETZSCHE fort (der frühe projiziert in seinen Notizen von 1872/73 die »*Rettung des deutschen G, damit er wieder Retter sei!*« KSA 7, 431). »G« erscheint in einer Reihe mit den anderen traditionellen Akteursnamen der »humanistischen« Philosophie: Bewusstsein, Subjekt, Seele, Person (*SuZ*, 46; vgl. 48, 89, 117, 368), die es zugunsten von Existenzialbegriffen, zuvörderst des »Daseins«, zu desartikulieren gilt mitsamt DESCARTES' Konstruktion des »Zusammen-vorhanden-seins eines so beschaffenen Geistdinges mit einem Körperding« (56). In der militant nazistischen Rektoratsrede von 1933 setzt HEIDEGGER zu einer emphatischen Reartikulation des G-Diskurses an. Als G feiert er jetzt die »ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins« (13). Von entsprechenden Versuchen, den NS-Diskurs zur Besetzung des G-Begriffs zu befähigen, sagt verharmlosend Jürgen HABERMAS: »Wäre der Ungeist nicht in Stiefeln aufgetreten, hätte man ihn vollends als G vom eigenen G verstehen (und missverstehen) können.« (1971, 465) Man tat es nicht nur, sondern es dürfte schwerfallen, trennscharf den faschistischen »G vom eigenen G« abzugrenzen.

Die Abgrenzungsschwierigkeit lässt sich an Karl JASPERS demonstrieren, der wie viele konservative Intellektuelle zu Beginn der 1930er Jahre vom italienischen Faschismus beeindruckt war. Er fasste »G« als »die zweite Welt in der ersten«, die der Mensch »im Fluge über das Dasein hinaus [baut]« (1932, 105). Seine »Sprache« schaffe sich der G »in den Werken der Kunst, Wissenschaft und Philosophie«. Nun ist aber »mit dem Menschsein der G in der Gefahr, in seinem Grunde zerstört zu werden« (105f): Das »Zeitalter der Massenordnung, Technik, Ökonomik«, hat, indem es »diese Unausweichlichkeiten verabsolutiert«, »die *glaubenslosen* von dem Apparat eingestampften *Menschen* hervorgebracht« (129). – Gegen solche Vorstellung von G als »Überbau einer Kultur«, aber auch als Name für die historisch akkumulierten menschlichen Gattungskräfte (»Zeughaus für verwendbare

Kenntnisse und Werte«) erklärt HEIDEGGER die »*geistige Welt* eines Volkes« zur »Macht der tiefsten Bewahrung seiner erd- und bluthaften Kräfte als Macht der innersten Erregung und weitesten Erschütterung seines Daseins« (1933, 13). In der *Einführung in die Metaphysik* von 1938 setzt er – gegen Marxismus, Positivismus und »alles Literaten- und Ästhetentum« (35) – den G quasi theologisch als »das Tragende und Herrschende, das Erste und Letzte« (36). Zwar sei es zur »Gegenwehr« gegen den Marxismus, der »in der extremsten Form [...] den G als Intelligenz« auffasse, »völlig richtig zu sagen, dass der G, d.h. die Intelligenz, [...] stets der gesunden leiblichen Tüchtigkeit und dem Charakter nachgeordnet werden muss«. In Wahrheit aber gelte, dass alle Höchstform in Leib, Schwert und Verstand »im G [gründet und] Erhöhung und Verfall nur in der jeweiligen Macht und Ohnmacht des G [findet]« (ebd.). Die geopolitischen Weltherrschaftspläne des NS erscheinen nun als eine Art »Weltpolitik« des G« (DERRIDA 1988, 57) und der Weltkrieg als Aktion zur Rettung des G vor der herrschenden »Weltverdüsterung«, die »eine Entmachtung des G in sich [schließt], seine Auflösung, Auszehrung, Verdrängung«, seine »Umdeutung [...] zur Intelligenz«, ein Prozess, der sich »in Amerika und Russland in das maßlose Und-so-weiter des Immergleichen und Gleichgültigen gesteigert« hat (HEIDEGGER, *EiM*, 34f). Zugleich mit der Rettung des G soll Europa gerettet werden, denn »Europa liegt in der Zange zwischen Russland und Amerika« (ebd.).

Jacques DERRIDA verfolgt HEIDEGGERS »mühsame Wiederaneignung« des G, die am Ende von *SuZ* einsetzt, als eine »Wiedereindeutschung (ré-germanisation)« des Begriffs. Während die *EiM* »sowohl dem Griechischen als auch dem Deutschen noch die größte Geistigkeit« zuschreibt (DERRIDA 1988, 86), löst HEIDEGGER im Trakl-Aufsatz »G« etymologisch nicht mehr nur von *noûs/intellectus* ab, sondern auch von *pneûma/spiritus*, um es auf das germanische »gheis« (»aufgebracht, entsetzt, außer sich

sein«) zurückzuführen (GA 12, 56). Damit soll G nur noch auf deutsch denkbar sein. Es ist, als werde NIETZSCHES Operation umgekehrt. Enthüllte dieser den G als Maske des Willens zu Macht, so erklärt HEIDEGGER den Machtwillen zum eigentlichen G.

6. Der Umschlag des Ersten Weltkriegs in die russische Revolution bildet die große geschichtliche Wasserscheide. An ihr entspringt nicht nur die bolschewistische Umwälzung mitsamt der Gegenformation des faschistischen Anti-Bolschewismus, nicht nur die Entwicklung, die schließlich in die staatsideologische Dogmatisierung des ML führt, sondern auch die vielfältig-schöpferische Neuaufnahme marxistischen Denkens durch Theoretiker und Künstler, die zu den bedeutendsten des 20. Jh. zählen.

6.1 Unter den durch die russische Revolution 1917 zum Marxismus hingerissenen Intellektuellen hat keiner den kritischen Anschluss an HEGELS G-Philosophie so intensiv betrieben wie Georg LUKÁCS. »Das gewaltige Weltsystem HEGELS«, schrieb er 1919, »bestand wesentlich darin, dass er Natur und Geschichte als einheitlichen großen Prozess betrachtete, dessen Wesen das immer klarere Bewusstwerden seiner selbst – er nennt es den G – sei. Der Mensch kommt in seinem sog. seelischen Leben immer mehr zum Bewusstsein, bis er schließlich durch Institutionensysteme, durch Kunst und Religion hindurch in der Philosophie sich wiederfindet.« (W 2, 58) Anders als HEGEL habe MARX es vermieden, »diese Methode bei der Untersuchung der Natur anzuwenden« und im Blick auf die Gesellschaft, Recht, Kunst, Religion usw. von einander zu trennen, »um in ihnen Entwicklungsstufen zu finden, sondern er suchte und fand im *Prozess der einheitlichen Entwicklung der Gesellschaft* das sich selbst suchende und sich endlich findende Bewusstsein« (58f). Als dieses

übersetzt LUKÁCS den G HEGELS. MARX habe den Schlüssel gefunden, indem er als »wirkliche und bewegende Kraft der Weltgeschichte, die sich bis dahin blind, ohne Bewusstsein betätigt hatte, den Klassenkampf ins Bewusstsein« hob. Damit scheint dieser in die Stelle des Weltgeistes einzurücken. LUKÁCS reimportiert hierbei unversehens HEGELS Geschichtsbegriff in die MARXsche Denkweise: »Marx hat, wie die klassische deutsche Philosophie und besonders HEGEL, die Weltgeschichte als einen einheitlichen Prozess, als einen ununterbrochenen, revolutionären Prozess der Befreiung erkannt.« (67) LUKÁCS geht so weit, Denken, Analyse, Theorie rückzuübersetzen in »G« »Denn das Konkrete ist für MARX als den wirklichen Schüler HEGELS kein Gegensatz zum gedanklich Erfassten, sondern im Gegenteil: Es ist etwas, *das nur der G erfassen kann.*« (66)

Beim späteren LUKÁCS taucht sogar das von ARISTOTELES über HEGEL in je funktionaler Veränderung überlieferte Motiv des ANAXAGORAS von der »Herrschaft der Vernunft« wieder auf als das, was der Irrationalismus »stürzen will« (1951, 47). Dieses Motiv hat inzwischen im staatssozialistischen »Absolutismus« eine neue realimaginäre Auftreffstruktur erhalten. Was einmal G genannt wurde, heißt nun *Vernunft*, und die Geschichte spitzt sich zu auf »die große Entscheidungsschlacht zwischen Vernunft und Widervernunft« (*Zerstörung*, W 9, 737).

6.2 Karl KORSCHS Kampfschrift von 1923, *Marxismus und Philosophie*, von ihm als Parallelwerk zu LENINS *Staat und Revolution* gedacht, war von Kommunisten abgelehnt, dagegen von bürgerlicher Seite trotz »Proklamierung der völligen Zerschlagung und Aufhebung dieser geistigen Wirklichkeiten und ihrer materiellen Basis durch [...] Aktion der revolutionären Klasse« eher wohlwollend rezipiert worden, weil sie immerhin von der »Anerkennung der geistigen Wirklichkeiten« ausging (1930, 31). Negativer

Ausgangspunkt war die Tatsache, dass »die Wirklichkeit [...] des geistigen Lebensprozesses von sehr vielen Vulgärmarxisten bis zum heutigen Tage nicht einmal in abstracto zugestanden [wird]. Die gesamte *geistige (ideologische) Struktur der Gesellschaft* wird vielmehr, unter Berufung auf gewisse Äußerungen von MARX und ENGELS, ganz einfach für eine *Scheinwirklichkeit* erklärt, die nur als Irrtum, Einbildung, Illusion in den Köpfen der Ideologen existiere« (1923, 121f). – »G« wird hier als Ensemble der ideologischen Mächte verstanden. Die juristischen, politischen, religiösen usw. Bewusstseinsformen »zusammen bilden jene *geistige Struktur* der bürgerlichen Gesellschaft, welche der ökonomischen Struktur dieser Gesellschaft entspricht« (134f).

KORSCHS Intervention von 1923 lief auf die Forderung hinaus, zur politischen Diktatur der Arbeiterklasse müsse die »ideologische Diktatur« hinzutreten (135). Dies wurde zunächst zurückgewiesen, um unter STALIN, als KORSCH sich längst gegen den Bolschewismus gewandt hatte, mit mechanischer Gewalt vollzogen zu werden. Doch während jene ins mörderische Extrem treibende Diktatur sich mit dem Nimbus einer Herrschaft des G umgab und legitimierte, lebte Korsch's revolutionäre Emphase der Zerstörung des G von Herrschaft bei BENJAMIN und BRECHT weiter.

6.3 BENJAMIN notiert 1934: »Tatsächlich hat sich der Begriff der Geistigen im Lager der linken Intelligenz durchgesetzt, und er beherrscht ihre politischen Manifeste von Heinrich MANN bis DÖBLIN.« (*Der Autor als Produzent*, 690) »Das Schlagwort, in welchem die Forderungen des Aktivismus sich zusammenfassen, heißt »Logokratie«, zu deutsch Herrschaft des G.« (689) Der Aufsatz schließt: »Der G, der sich im Namen des Fascismus vernehmbar macht, *muß* verschwinden. Der G, der ihm im Vertrauen auf die eigene Wunderkraft entgegentritt, *wird* verschwinden. Denn der revolutionäre Kampf

spielt sich nicht zwischen dem Kapitalismus und dem G, sondern zwischen dem Kapitalismus und dem Proletariat ab.« (701)

»Der »G«, notiert BRECHT 1938, »denkt bei uns immer nur über den G nach. Die Körper und die Gegenstände bleiben geistlos.« (*AJ*, GA 26, 317) Im Tui-Roman gibt er den G-Diskurs dem Gelächter preis. Die Vertreter der Sieger »sprachen«, heißt es in der satirischen Darstellung des Versailler »Friedens«-Gerangels um Kohlengruben, Kolonien und Absatzmärkte, »selbst mit dem Schaum vor dem Mund, niemals von anderen Ursachen des Krieges als geistigen [...], und die Unterhaltung fiel nie unter ein geistiges Niveau hinunter« (GW 12, 628). Die Weimarer Republik wird persifliert als »jenes Zeitalter [...], das die Zeit der Herrschaft des G genannt wurde, nämlich die große Zeit der Tuis« [Tellekt-Uell-In] (626). Als die Herrschenden im Bunde mit den Nazis den Parlamentarismus mitsamt seinen Intellektuellen kassierten, glaubten diese »nur an geistige Motive ihnen gegenüber und suchten sie schweißtriefend zu entkräften«; sie »hielten unerschütterlich fest an dem lichten Glauben, dass in ihnen der G verfolgt worden sei und blieben bis an ihr unseliges Ende verschont von der Erkenntnis, dass es ein G war, der lediglich als unfähig, aber durchaus nicht als unwillens erkannt wurde, den Profit, die Privilegien, die Quellen des Unrechts zu verteidigen« (672f).

6.4 Während BRECHT und BENJAMIN die destruktive Kritik des G-Diskurses betreiben, bemüht ERNST BLOCH sich um dessen Umbau. »Gewiss, HEGEL mystifiziert die wechselseitige Abbildung von Subjekt-Objekt ineinander, indem er das ihnen Gemeinsame, gar den Träger dieses Geschehens G nennt. Auf diese Art werden die wirklichen Subjekte und Objekte zu bloßen Bestimmtheiten dieses metaphysischen G, auch zu bloßen Prädikaten eines absoluten Subjekts herabgesetzt. Doch ist gerade an diesem Punkt Hegel mehr kryptomaterialistisch als irgendwo sonst; denn

unter dem Namen G hält er das Subjekt mit dem Objekt zusammen als aus gleichem Stoff und als aus einem bewegend-abgebildet, abgebildet-bewegten vor allem.« (1952, 186; GA 8, 199) Dagegen »der pure G [...] ist keiner« (1961, 31).

Auch Antonio GRAMSCI führt die – in Italien von LABRIOLA begonnene – Linie der »Übersetzung« des G-Diskurses in die Sprache des historischen Materialismus bzw. der Philosophie der Praxis weiter (vgl. dazu seine von einer Bemerkung LENINS ausgehenden Reflexionen zur wechselseitigen Übersetzbarkeit der wissenschaftlichen und philosophischen Sprachen ineinander: *Gef*, H. 11, Teil V, §§46-49; vgl. LW 33, 416f). Gegen BUCCHARINS Ökonomismus schreibt er: »Wenn der »spekulative Idealismus« die Wissenschaft von den Kategorien und von der Synthesis a priori des G ist, also eine Form von antihistorischer Abstraktion, dann ist die im *Gemeinverständlichen Lehrbuch* implizierte Philosophie ein umgekehrter Idealismus, in dem Sinne, dass empirische Begriffe und Klassifikationen die spekulativen Kategorien ersetzen, ebenso abstrakt und antihistorisch wie diese.« (*Gef*, H. 11, §14) – Wie einmal für ENGELS die Kritik an DÜHRING die Probe auf die Kraft marxistischen Denkens war, so für GRAMSCI die Auseinandersetzung mit dem italienischen Neoidealismus, v.a. mit dessen führendem Vertreter, Benedetto CROCE. Aus GIOBERTIS *Erneuerung* exzerpiert GRAMSCI einen Passus, wo CROCES Verhältnis zu HEGEL charakterisiert wird: »Die Neuhegelianer akzeptieren die Schlussfolgerung und verwerfen die unhaltbare Hypothese des pantheistischen Absoluten und das phantastische Gebäude der Prämissen; so dass sie, statt mit dem Meister zu sagen, dass der G Gott ist, lehren, der Gottesbegriff sei ein leeres Bild und eine chimärische Maske des G.« (*Gef*, H. 17, §17.III) Für CROCE gibt es »nichts anderes Reales als den G« und »keine andere Philosophie als die Philosophie des G« (1909, 361). Dabei streitet er gegen die theologische Behauptung, »dass ein immanenter G im Vergleich zu

einem transzendenten G eines allmächtigen Gottes außerhalb der Welt unterlegen« sei (359). Für ihn ist G die alle Tätigkeitssphären durchwehende »Freiheit, Synonym der Tätigkeit oder Geistigkeit, die nicht sein könnte, wenn sie nicht eine ununterbrochene Schöpfung von Leben wäre« (1938, 52).

Den Antagonismus der Klassen des- und re-artikuliert Croce als »glaubensmäßigen und idealen Gegensatz [...] von Spiritualismus und Materialismus«; er attackiert direkt den »materialistischen Wesenskern des Kommunismus, der das Fleisch und die Materie zu seinem Gott macht« (1935, 33), und rechtfertigt indirekt die kapitalistischen Eigentumsverhältnisse: »Im lebendigen System des G erhebt sich die wirtschaftliche Tätigkeit aus den anderen Tätigkeitsformen und mündet in sie zurück und ist in diesem Zusammenhang zweifellos auch eine geistige Tätigkeit – reißt man sie aber heraus, isoliert man sie und macht sie zur Grundlage von allem, so erstarrt sie zu Materie, und auf diesem trockenen Steinboden kann keine Moral, keine Religion, keine Poesie, keine Philosophie, nicht einmal die Wirtschaft mehr wachsen und blühen« (ebd.). Croce stimmt Gaetano MOSCA zu, wo dieser auf »jene kleine moralische und geistige Aristokratie [setzt], die die Menschheit hindert, im Sumpf des Egoismus und der materiellen Begierden zu verrotten«; diese Edlen sind zwar nicht an der Macht, doch »sie formen den G und die Gefühle ihrer Zeitgenossen und vermögen so ihr eigenes Programm den Herrschenden aufzuzwingen« (Mosca 1896/1950, 395, vgl. Croce 1923, 9).

GRAMSCI verknüpft, was in solchen Vorstellungen als Vereinigungsmacht des G figuriert, mit der Hegemonieproblematik und damit zugleich mit den Klassenauseinandersetzungen. »Was die Idealisten »G« nennen, ist nicht Ausgangspunkt, sondern Ankunftspunkt, das Ensemble der Superstrukturen im Werden, hin zur konkreten und objektiv universellen Vereinigung, und nicht etwa eine einheitliche Voraussetzung usw.« (*Gef* 6, H. 11, §17, 1412).

6.5 Es ist, als hätten Max HORKHEIMER und Theodor W. ADORNO im Umgang mit dem G-Diskurs beide Linien aufgenommen, die radikal kritische von KORSCH-BENJAMIN und die apologetische von LUKÁCS. G ist »Inbegriff der Macht und des Kommandos«, heißt es in der *Dialektik der Aufklärung* (1947, 227). »Versöhnung im Geiste«, während »die reale misslang«, behandelt ADORNO als ideologische Grundfigur, den G daher als etwas aus dieser Ideologie zu Rettendes (*ND*, 1966, 350). Das MARXsche *Kapital* begriff er als »Phänomenologie des Widergeistes« (347), Komplementärwerk zu HEGELS *PbG*. Derselbe positiv-kritische G-Begriff wirkt als Folie, wenn ADORNO schreibt: »G als zweite Natur jedoch ist die Negation des G, und zwar desto gründlicher, je mehr sein Selbstbewusstsein gegen seine Naturwüchsigkeit sich abblendet.« Bei HEGEL lasse sich dies beobachten: »Sein Weltgeist ist die Ideologie der Naturgeschichte. Weltgeist heißt sie ihm kraft ihrer Gewalt. Herrschaft wird absolut, projiziert aufs Sein selber, das da G sei. [...] Hegel schlägt sich inmitten der Geschichte auf die Seite der [...] Immergleichheit« – Natur kehrt somit wieder gerade in ihrer Verdrängung und Verleugnung durch den G (347f). Auschwitz ist nicht so sehr Äußerung eines Ungeists als vielmehr Widerlegung des G. In den als G auftretenden »kulturellen« »Sparten, im emphatischen Anspruch ihrer Autarkie, haust die Unwahrheit. Alle Kultur nach Auschwitz, samt der dringlichen Kritik daran, ist Müll.« (357) Es scheint, dass die Radikalität dieses Verdikts die andere Seite der Absage an gesellschaftsveränderndes Handeln ist.

Herbert MARCUSE definiert: »Der Terminus, der Vernunft als Geschichte kennzeichnet, heißt G.« »G« übersetzt er als »die geschichtliche Welt, gesehen in Beziehung auf den vernünftigen Fortschritt der Menschen, und zwar [...] als unaufhörlichen Kampf, die Welt den wachsenden Möglichkeiten der Menschheit anzupassen« (1962, 21). So weit scheint er der Linie von LUKÁCS zu folgen. Doch dann trennen

sich die Wege. HEGELS »G« hat sein Recht als »Negation, solange die Vernunft noch nicht wirklich ist«; dagegen scheint »heute [...] der G eine andere Funktion zu haben: [...] die »Macht der Negativität« zu liquidieren«; affirmativ gewordener G »trägt dazu bei, die bestehenden Mächte zu organisieren, zu verwalten und immer schon vorwegzunehmen [...]. Die Vernunft hat sich mit der Wirklichkeit identifiziert [...], obgleich das, was vernünftig ist, noch nicht zur Wirklichkeit geworden ist.« Der Blick auf den befehlsadministrativen Sozialismus führt zur Frage, ob »der andere, der MARXsche Versuch, Vernunft neu zu bestimmen, ein ähnliches Schicksal erlitten« hat (370).

Auf ähnlicher Linie, nur ohne Proletariat, Klassenkampf und Revolution, führt Jürgen HABERMAS den G-Diskurs weiter. Aufgrund eines »Selbstmissverständnisses der Kritik als Wissenschaft« »musste der ideologische Charakter des Bewusstseins metaphysische Qualität annehmen. G galt ihm schlechthin und auf immer, den Sozialismus inbegriffen, als Ideologie.« (1963, 202)

Peter RUBEN dagegen sieht in »MARXens Begriff der Wissenschaft die legitime Fortsetzung des HEGELSchen Begriffs des G«. Während Hegel die »Identifikation zwischen den Begriffen der Arbeit und des G« unterstelle, löse MARX sie auf und bestimme »Wissenschaft als das allgemeine *Moment* der Arbeit, das sich unter den Bedingungen des Privateigentums gegen die unmittelbaren Produzenten gerichtet sieht« (1976, 16). Die Anthropogenese artikuliert er traditionell als »Geburt des G«; den »wesentlichen Grund« für sie erklärt er in Anlehnung an Klaus HOLZKAMP mit dem Übergang vom Ad-hoc-Werkzeuggebrauch zur gesellschaftlichen Werkzeugherstellung für künftigen Gebrauch (18). Dieser Gedanke fundiert sein Verständnis von Wissenschaft. Indem diese analog zur Werkzeugherstellung »die aus der Umwelt isolierten Gegenstände zu Modellen allgemeiner Bestimmungen macht«, tut sie etwas, worin »der G zu sich kommt« (ebd.).

Lucien SÈVE stimmt mit HABERMAS darin überein, dass es eine »confusion ruineuse« sei, marxistische Philosophie als »Wissenschaft« zu präsentieren (1980, 289), weil jene immer davon zehre, was MARX die »künstlerisch-, religiös-, praktisch-geistige Aneignung dieser Welt« genannt hat (MEW 42, 36). In Beziehung auf den ›G‹ jedoch geht er den entgegengesetzten, ideologiekritischen Weg. Der Ursprung der philosophischen Begriffe ist konkret-lebensnah – G rührt vom Hauch her, Begriff vom Greifen, Essenz von Destillieren. Wenn aber die intellektuelle Arbeit von der besitzenden Klasse okkupiert und die Philosophie zur Doktrin von Kirche und Staat wird, macht sich esoterische Terminologie breit. Metaphysik ist in vieler Hinsicht nur ein unverständliches Doppelgängerwort fürs Übernatürliche und von einem ›diesseitigen‹ Standpunkt zu verwerfen (SÈVE 1980, 82).

7. In LYOTARDS Manifest der Postmoderne ist die »Dialektik des G« die erste der drei großen Erzählungen, mit denen es definitiv vorbei sein soll; die zweite ist das Drama der entfremdeten Arbeit, die dritte die Hermeneutik des Sinns (1979/1986, 13). Im Widerstand gegen solche Absagen, die nicht zufällig das sozial-emanzipatorische Kind mit dem hegelschen Bad wegschütten, gilt es die Lichtblicke in ihrer nüchternsten (und ernüchterten) Form offenzuhalten. Mit Paul VALÉRY lässt sich »unter dem Namen G« (»par ce nom d'esprit«) nicht eine metaphysische Entität, sondern das »Symbol« für transformatorische Handlungsfähigkeit verstehen, »très différente de celle des énergies connues de la nature«, weil darauf beruhend, diese Naturenergien gegen einander zu richten oder mit einander zu verbinden (1932, 217). Dieser Macht, deren Beschreibung der MARXschen Analyse der Arbeit entnommen sein könnte, schreibt VALÉRY einen Horror vor Gruppenbildungen und Parteien zu und hält sie für stärker im *désaccord* als in der *conformité* (226). – Der späte ADORNO, der VALÉRY hierin zustimmen könnte, verpflichtet jedoch noch

einmal die Frage nach G und Kultur zurück auf die nach der Gesellschaft und ›übersetzt‹, was G bestenfalls meinen konnte: »Die Theorie der Gesellschaft ist aus der Philosophie entsprungen, während sie zugleich deren Fragestellungen umzufunktionieren trachtet, indem sie die Gesellschaft als jenes Substrat bestimmt, das der traditionellen Philosophie ewige Wesenheiten hieß oder G.« (1969, 81) Was dies praktisch heißt, ist in GRAMSCIS Übersetzung gesagt: die Freiheit und der alles durchwirkende Sinnbezug, den die Rede vom ›G‹ bedeutet, ist »nicht Ausgangspunkt, sondern Ankunftspunkt« (s.o.). Der »G geistloser Zustände« (MEW 1, 378), wie MARX mit Anklang an PAULUS (Röm 8) sagt, ist schlechte Religion, solange er nicht ins Freie tritt als kritische Theorie des Bestehenden und soziale Bewegung des »Umbaus der Welt zur Heimat« (BLOCH).

*Zusatz.* – Wie eine bewusstlose Metapher wird das Wort ›G‹ in der Hirnforschung weitergeführt, wo explizit »alle denkbaren religiösen und sonstigen überindividuellen geistigen Zustände unberücksichtigt« bleiben müssen und die Einsicht erfordert ist: »Es gibt nicht den G! Vielmehr [...] eine Vielzahl höchst unterschiedlicher mentaler und psychischer Zustände« (ROTH 1997, 272f). Doch dabei bleibt es nicht. Viele Hirnforscher »sehen als eine der entscheidenden Errungenschaften, die den Menschen vom Tier unterscheidet, die Fähigkeit unserer Gehirne, eine ›Theorie des G‹ zu erstellen« (SINGER 2000). Als »immaterieller« sei G der empirischen Forschung unzugänglich.

Was der Hirnforschung kaum dämmert, ist die Einsicht, dass sie, solange sie vom Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse der menschlichen ›Gehirnbesitzer‹ abstrahiert, das Rätsel des Bewusstseins nicht lösen kann, weil das ›Licht des G‹ sich im Gewebe gesellschaftlicher Praxis entzündet. Dem biologischen Substrat des Menschen kommt das geschichtliche Wesen von außen; es wird in die historische Materialität hineingeboren; hier erst macht

es sich zum *ζῶον λόγον ἔχον*, zum Sprache habenden Lebewesen PLATONS oder zum *ζῶον πολιτικόν*, zum gesellschaftlichen Wesen ARISTOTELES'; weder Sprache noch Gesellschaftlichkeit aber ist begreifbar, abstrahiert man von der Spezifik des »toolmaking animal« Benjamin FRANKLINS, des »Werkzeuge fabrizierenden Tieres«, wie MARX unsanft übersetzt (MEW 23, 194). Diese drei Parameter umschreiben die werktäglichen Bedingungen, die der G-Diskurs ins Herrschaftliche entführt und ohne die er tatsächlich »ins Blaudunstige« entschweben würde. Marxistisch aber gehören sie in ihr Eigenrecht gesetzt und aus der hierarchischen Zwangsvereinigung befreit.

BIBLIOGRAPHIE: Th.W.ADORNO, »Soziologie und empirische Forschung«, in: ders. u.a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (1969), 6. A., Darmstadt-Neuwied 1978, 81-101; J.J.BACHOFEN, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (1861), Frankfurt/M 1975; W.BENJAMIN, »Der Autor als Produzent« (1934), GS II.2, 683-701; H.BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), 64.A., Paris 1951; E.BLOCH, *Subjekt-Objekt*, Berlin/DDR 1952; ders., *Zur Ontologie des Noch-nicht-Seins*, Frankfurt/M 1961; C.v.CLAUSEWITZ, *Vom Kriege* (1832-34), Frankfurt/M-Berlin-Wien 1980; B.CROCE, *Philosophie der Praxis. Oekonomie und Ethik* (1909), n.d. 3., rev. A. übers. v. H.Feist u. R.Peters, Tübingen 1929; ders., Rezension von G.Mosca, *Die herrschende Klasse*, 1923, abgedr. als »Geleitwort« in Mosca 1950, 5-9; ders., *Die Geschichte als Gedanke und als Tat* (1938), dt. v. F.Bondy, Bern 1944 (Nachdr. Hamburg o.J.); ders., *Geschichte Europas im neunzehnten Jahrhundert*, dt. v. K.Vossler u. R.Peters, Zürich 1935 (Neuauf. Frankfurt/M 1979); J.DERRIDA, *Vom Geist. Heidegger und die Frage* (frz. 1987), Frankfurt/M 1988; H.DREYER, *Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel*, Kantstudien: Ergänzungshefte 7, 1908; F.DÜNZL, *Pneuma. Funktionen des theologischen Begriffs in frühchristlicher Literatur*, Münster 2000; E.DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912), Frankfurt/M 1981; E.DUSSEL, *La producción teórica de Marx: Un comentario a los Grundrisse*, Mexico City 1989; J.G.FICHTE, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797), Bd. III, 105ff; F.FULDA, »Geist (VIII)«, HWPh, 3, 1974, 192-99; G.GENTILE, *Der aktuelle Idealismus. Zwei Vorträge*, Tübingen 1931; D.GOLDSCHMIDT, Nachwort zu Ringer 1983, 451-53; J.HABERMAS, »Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik«, in: ders., *Theorie und Praxis*, Neuwied 1963, 162-214; ders., »Die deutschen Mandariner« (1971), in: ders., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M 1981, 2.A. 1984, 458-68; W.F.HAUG (Hg.), *Deutsche Philosophen 1933*, Berlin/W-Hamburg 1989; M.HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927),

Tübingen 1972 (zit. SuZ); ders., *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Breslau 1933; ders., *Einführung in die Metaphysik*, 4.A., Tübingen 1976 (zit. EiM); ders., »Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht«, in: *Unterwegs zur Sprache* (1952), GA 12, 33-78; M.HESS, »Philosophie der Tat« (1843), *Ausgewählte Schriften*, ausgew. u. eingel. v. R.Lademacher, Köln 1962; M.HORKHEIMER, Th.W.ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947; G.IRRLITZ, »Karl Marx – Aufhebung der Subjektphilosophie und der idealistischen Handlungstheorie. Rekonstruktion bei Gelegenheit der Feuerbach-Thesen«, in: *Intern. Zf Philosophie*, H. 2, 1995, 192-216; K.JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit* (1931), 7. Nachdr. d. 5. bearb. A. 1932, Berlin/W 1971; K.KAUTSKY, *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, Stuttgart 1906; S.KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode* (1849), hgg. v. L.Richter, Frankfurt/M 1984; H.KLENNER, *Deutsche Rechtsphilosophie im 19. Jahrhundert*, Berlin 1991; K.KORSCH, *Marxismus und Philosophie* (1923/1930), hgg. v. E.Gerlach, Frankfurt/M-Wien 1966; ders., »Der gegenwärtige Stand des Problems ›Marxismus und Philosophie‹. Zugleich eine Antikritik« (Vorw. zur 2. A. 1930), ebd., 31-72; J.KRAFT, *Die Unmöglichkeit der Geisteswissenschaft* (1934), Frankfurt/M 1957; G.LUKÁCS, *Taktik und Ethik* (1919), W 2, 43-78; ders., *Existentialismus oder Marxismus?* Berlin/DDR 1951; ders., *Die Zerstörung der Vernunft* (1954), W 9; J.F.LYOTARD, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, dt. v. O.Pfersmann, Graz-Wien 1986 (*La condition postmoderne*, Paris 1979); MARC AUREL, *Wege zu sich selbst*, hgg. u. übers. v. R.Nickel, München-Zürich 1990; H.MARCUSE, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Neuwied-Berlin/W 1962; O.MARQUARD, »Geist (VII)«, HWPh 3, 1974, 182-92; F.MAUTHNER, »Geist«, in: ders., *Wörterb. d. Philos.* (1910), Zürich 1980, Bd. I, 373-93; F.MEHRING, *Lessing-Legende*, Stuttgart 1893; ders., »Karl Marx und das Gleichnis« (NZ, 13.3.1908), in: D.Rjazanov (Hg.), *Karl Marx als Denker, Mensch und Revolutionär* (1928), Frankfurt/M 1971, 54-57; F.MOISO, »Geist«, in: *Enzyklopädie Philosophie*, hgg. v. H.J.Sandkühler, Hamburg 1999, 432-45; G.MOSCA, *Die herrschende Klasse. Grundlagen der politischen Wissenschaft* (1896), n.d. 4. A. 1947 übers. v. F.Borkenau, m. Geleitw. v. B.Croce, München 1950; B.MUSSOLINI, *Scritti e discorsi di Benito Mussolini*, Bd. 7, Mailand 1934; L.OEING-HANHOFF, »Geist (I)«, HWPh 3, 1974, 154-57; A.PANNEKOEK, *Die taktischen Differenzen in der Arbeiterbewegung*, Hamburg 1909; ders., *Lenin als Philosoph* (1938), Frankfurt/M 1969; J.PIKE, *From Aristotle to Marx. Aristotelianism in Marxist Social Ontology*, Aldershot-Vermont 1999; G.W.PLECHANOW, *Beiträge zur Geschichte des Materialismus. Holbach, Helvetius, Marx*, Stuttgart 31921 (Neudruck: Bonn-Bad Godesberg 41975); F.K.RINGER, *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandariner 1890-1933*, Stuttgart 1983 (*The Decline of the German Mandarins*, Cambridge/Mass. 1969); G.ROTH, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, 5. überarb. A., Frankfurt/M 1997; P.RUBEN, »Wissenschaft als allgemeine Arbeit. Über

Grundfragen der marxistisch-leninistischen Wissenschaftsauffassung«, in: *SoPo*, 8. Jg., 1976, Nr. 36, 7-40; G.RYLE, *Der Begriff des Geistes*, dt. v. K.Bayer, Stuttgart 1969 (*The Concept of Mind*, 1949); F.H.SANDBACH, *The Stoics*, London 1975; L.SÈVE, *Une introduction à la philosophie marxiste. Suivie d'un vocabulaire philosophique*, Paris 1980; W.SINGER, »Ignorabimus? – Ignoramus! Wie Bewusstsein in die Welt gekommen sein könnte und warum technische Systeme bewusstlos sind«, *FAZ*, 23.9.2000, 51; Chr.STEAD, »Pneuma«, in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, hgg. v. E.Craig, London-New York 1988, Bd. 7, 470-72; J.TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus*, hgg. v. A. u. J.Assmann, München 1993; P.VALÉRY, »La politique de l'esprit notre souverain bien« (1932), in: ders., *Variété*, III, 16. A., Paris 1936, 203-42; M.WEBER, *Das Antike Judentum* (1921), RS 3.

WOLFGANG FRITZ HAUG

-> Abstraktion, allgemeine Arbeit, Alltagsverstand, Analyse/Synthese, Arbeitsteilung, Bewusstsein, Bildung, Denken, Denkformen, Dialektik, Elite, Geistesgegenwart, Geistesgeschichte, Geisteskrankheit, Geisteswissenschaft, geistige/körperliche Arbeit, Gott, Grundfrage der Philosophie, Hegelkritik, Herrschaft, Idealismus, Ideologen, Ideologiekritik, Intellektuelle, Lorianismus, Metaphysik, passive Revolution, Tui-Kritik, Vernunft, Volksgeist