

Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie:  
Aufhebung #3

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Österreichischen  
HochschülerInnenschaft Salzburg.

**öh** |  
salzburg  
www.oeh-salzburg.at

**Herausgeberin:**  
**Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie**

# Aufhebung

**Zeitschrift für dialektische  
Philosophie**

**#3 | 2013**

Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie  
redaktion@dialektik-salzburg.at  
www.dialektik-salzburg.at  
Franziskanergasse 1, A-5020 Salzburg  
© bei den Autoren  
Salzburg, 2013  
Eigenverlag  
ISBN 978-3-9503428-2-6  
Herstellung: Druckerei Fiona, Wien.

**Hans Heinz Holz gewidmet.**

# INHALT

7 ... Vorwort

*Andreas Egger, Salzburg.*

10 ... Hans Heinz Holz' metaphysische Idee des Gesamt-  
zusammenhangs Eine kritische „Dekonstruktion“ vor dem  
Hintergrund der Ontologie von Georg Lukács

*Claudius Vellay, Paris.*

49 ... Die „Gesellschaftliche Natur des Menschen“ - Vor  
30 Jahren erschien Klaus Holzkamps „Grundlegung der  
Psychologie“

*Andreas Egger, Salzburg.*

68 ... Oтраženie, Wi(e)derspiegelung und mittlere  
Eigentlichkeit

*Kaan Kangal, München.*

88 ... Der Begriff der Freiheit bei Marx

*Helmuth Fellner, Wien.*

111 ... Die widersprüchliche Gerechtigkeit - Eine Rezension  
von Elmar Treptows jüngstem Buch

*Reinhard Jellen, München.*

## Vorwort

*Von Andreas Egger für den Vereinsvorstand der  
„Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie“  
vorstand@dialektik-salzburg.at*

Es mag schon nach einer Standard-Eröffnung unserer Vorworte klingen, dennoch: Seit dem Erscheinen der letzten „Aufhebung“ hat sich wieder einiges getan.

Am 26. Jänner 2013 fand an der Universität Salzburg die „2. Salzburger Tagung für dialektische Philosophie“ statt – mit den schon gewohnt spannenden und kontroversiellen Vorträgen und Diskussionen. Den Hauptbeitrag auf dieser Tagung stellte das Referat des italienischen Philosophen Domenico Losurdo dar: „Den Widerspruch denken – Sich mit der Dialektik in der politischen Welt orientieren“. Dazu gab es Vorträge zur Bedeutung der dialektischen Figur des „Übergreifenden Allgemeinen“ (Gerhard Mack), über das von der Kritischen Psychologie entwickelte Verständnis der „gesellschaftlichen Natur des Menschen“ (Andreas Egger) und einen Vergleich der ontologischen Modelle von Hans Heinz Holz und Georg Lukács. (Claudius Vellay).<sup>1</sup>

Schon fast Tradition ist das von uns veranstaltete Lektüreseminar an der Universität Salzburg: Im Sommersemester 2013 wurde Hegels‘ Rechtsphilosophie gelesen und diskutiert.

Und auch das wird wohl eine Standard-Passage in unseren Vorworten bleiben: Unsere Aktivitäten machen uns Freude, sie bekommen auch Anerkennung, aber: Sie kosten auch Geld. Wer uns unterstützen möchte: Jedes Abonnement der „Aufhebung“, jeder Beitritt zum Verein, jede Spende ist höchst willkommen. Details dazu finden sich auf Seite 9.

Aber auch auf einer anderen Ebene kann uns geholfen werden. Wer will in der „Aufhebung“ schreiben? Wer will bei unseren Tagungen vortragen? Wer will mit uns eine Veranstaltung machen? Jede Meldung, jede Vermittlung von Kontakten hilft uns weiter. Und vor allem: Die „Aufhebung“ und auch die sonstigen Aktivitäten des Vereins sind bisher gegen jede Intention fast ausschließlich „Männersache“ geblieben. Ein Umstand, den es so schnell wie möglich

---

<sup>1</sup> Näheres auf unserer Homepage: <http://www.dialektik-salzburg.at/?p=184> und <http://www.dialektik-salzburg.at/?p=331>

zu ändern gilt – aber wir können das leider nicht beschließen oder dekretieren, wir können nur appellieren: Autorinnen, Referentinnen verzweifelt gesucht!

Nun aber zu den Artikeln der vorliegenden Ausgabe. Die ersten beiden sind erheblich erweiterte Versionen der Vorträge, welche bei der erwähnten Tagung in Salzburg gehalten wurden. Claudius Vellay begründet in seinem Vergleich mit Hans Heinz Holz' Arbeiten, warum die „Ontologie des gesellschaftlichen Seins“ des Georg Lukács der fruchtbarere Ansatz sei. Andreas Egger nimmt den 30. Jahrestag des Erscheinens von Klaus Holzkamps „Grundlegung der Psychologie“ zum Anlass, auch auf die philosophisch relevanten Dimensionen dieses Werkes hinzuweisen. Kaan Kangal entwickelt einige begriffsgeschichtliche Aspekte der Spiegelmethode und betont hier die Verdienste von Hans Heinz Holz. Helmuth Fellner zeigt, wie sich der Begriff von Freiheit beim jungen Marx in dessen „dialektischem Bruch“ mit Hegel entwickelt hat. Auch eine Rezension haben wir diesmal wieder dabei: Reinhard Jellen bespricht das jüngste Buch von Elmar Treptow zum Thema Gerechtigkeit.

Wir wünschen eine spannende und anregende Lektüre. Feedback, Kommentare, Diskussionen sind ausdrücklich erwünscht.

## Aufhebung bestellen



### Abonnement

(pro vier Ausgaben;  
inklusive Versandkosten)

#### Österreich

Sozialpreis: 24€

Normalpreis: 30€

Förderpreis: 50€

#### Deutschland

Sozialpreis: 26€

Normalpreis: 32€

Förderpreis: 50€

#### EU (außer Ö und D)

Sozialpreis: 32€

Normalpreis: 38€

Förderpreis: 60€

### Einzelexemplare

8€ pro Exemplar, zzgl. Versandkosten: 2€ in Österreich, 4€ in der restlichen EU.

6€ pro Exemplar beim Kauf von mindestens 10 Exemplaren.

6€ pro Exemplar für (ausgewiesene) Buchhandlungen.

Bestellungen bitte an  
redaktion@dialektik-salzburg.at

## Dem Verein beitreten

Wenn Sie der „Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie“ beitreten möchte, schreiben Sie bitte ein Email mit dem Betreff „Beitritt“ an [vorstand@dialektik-salzburg.at](mailto:vorstand@dialektik-salzburg.at)

Bitte geben Sie in diesem Mail Ihre Postadresse an und geben Sie uns bekannt, welche Mitgliedsbeiträge Sie leisten können/wollen (Normalbeitrag, Sozialbeitrag, Förderbeitrag).

Die Mitgliedsbeiträge sind gestaffelt: Für StudentInnen, SchülerInnen, Erwerbslose und NiedrigverdienerInnen gibt es den Sozialbeitrag von 24€. Wer ein wenig Kleingeld auf der Seite hat und uns damit unterstützen möchte, kann dies mit einem Förderbeitrag um 50€ tun. Alle anderen haben den Normalbeitrag zu bezahlen, nämlich 30€. Diese Beträge sind jährlich zu bezahlen und beinhalten bereits ein Abonnement unserer Zeitschrift.

## Spenden

Wir sind in unserer Arbeit auf Spenden angewiesen und freuen uns auch über kleine Beträge:

SPARDA-Bank, Kontoinhaberin: Salzburger Gesellschaft f. dialektische Philosophie,  
Kontonummer: 39986520000,  
BLZ: 49460,  
IBAN: AT484946039986520000,  
BIC: SPDAAT21XXX.

**Vielen Dank !**

## Hans Heinz Holz' metaphysische Idee des Gesamtzusammenhangs – Eine kritische „Dekonstruktion“ vor dem Hintergrund der Ontologie von Georg Lukács

Von Claudius Vellay, Paris.  
claudius.vellay@wanadoo.fr

Holz und Lukács haben jeweils die marxistische Philosophie mit systematischem Anspruch zu begründen versucht. Dennoch unterscheiden sich insbesondere ihre ontologischen Grundlegungen wesentlich. Dabei spielt in beiden Ontologie-Entwürfen der Begriff des Gesamtzusammenhangs (Holz) bzw. der Totalität (Lukács) eine zentrale Rolle.

Während Holz meint, die Einheit der Welt auf der Grundlage eines universellen Widerspiegelungsbegriffs als grundlegendem Prinzip logizistisch konstruieren zu müssen, da uns der Gesamtzusammenhang nicht empirisch gegeben sei, vertritt Lukács die Auffassung, dass die Einheit der in anorganisches, organisches und gesellschaftliches Sein geschichteten Welt gerade in ihrer – jeweils spezifischen – Gegebenheit bestünde. Trotz aller Betonung der Dialektik bleibt Holz' Systemkonstruktion in der klassischen, idealistischen Metaphysik verhaftet; für eine umfassende Weiterentwicklung der marxistischen Philosophie bleibt Lukács' Ontologie des gesellschaftlichen Seins der fruchtbarere, dialektisch-materialistische Ansatz.

„Bei mir ist jede Sache Fortsetzung von etwas“, diese Selbstcharakterisierung zielt mit einem gewissen Recht einen Lukács' „Werk und Wirkung“ gewidmeten Sammelband<sup>1</sup>. Sicherlich lässt sich sinnvoll der Kontinuität von sich durchziehenden Fragestellungen im Leben und Wirken von Georg Lukács nachforschen, und so etwa die ethische Dimension oder auch die Entfremdung als menschliche Zentralprobleme herausstellen<sup>2</sup>, welche Lukács über 6 Jahrzehnte immer wieder beschäftigt haben. Dennoch ist unverkennbar, dass nicht nur die konkreten Antworten sondern das Theoriegebäude von Lukács selbst als Marxist und in hohem Alter noch substantielle Veränderungen erfahren hat. Wenn auch Lukács einem größeren Publikum zuerst einmal bekannt ist als Autor von *Geschichte und Klas-*

*senbewußtsein* (1923) aus der Zeit seiner Hinwendung zum Marxismus, oder für seine vielfältigen Arbeiten auf dem Feld der Ästhetik und eventuell noch *Die Zerstörung der Vernunft* (1954), so muss sich mit Lukács letzten Werk beschäftigen, wer sich für seinen wichtigsten Beitrag zur marxistischen Theorieentwicklung interessiert. So sah es jedenfalls auch Lukács selbst. Sein westdeutscher Herausgeber, Frank Benseler, berichtet von Lukács, dass „während er in puncto Gesamtausgabe akribischer Philologie mit dem Bonmot begegnete, es gebe auch eine Wissenschaft des Nichtwissenswerten“<sup>3</sup>, sah er *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* „als sein Hauptwerk“ an<sup>4</sup>. Dementsprechend bestätigen auch die Herausgeber des letzten Bandes in der Werksausgabe *Autobiographische Texte und Gespräche* in ihrem Nachwort: „Zusammenfassung, Summe und Abschluss von Lukács' Lebensweg ist die *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* [...]. In ihr sieht er seinen wesentlichen Beitrag zur Erneuerung des Marxismus“<sup>5</sup>.

Hans Heinz Holz, der Lukács noch persönlich kennenlernte<sup>6</sup>, hat mit bewundernswerter Kontinuität die Ausarbeitung seiner Idee der Dialektik des Gesamtzusammenhangs verfolgt. Darin gleicht er in gewissem Sinne seinem Doktorvater Ernst Bloch, an dessen Hoffnungsphilosophie er sich auch fürderhin in vielerlei Hinsicht orientierte. Der späte Bloch sah noch 1970, wenige Monate vor dem Tod seines lebenslangen Freundes Georg Lukács, den größten Unterschied zu ihm darin, dass er sich selbst immer treu geblieben sei<sup>7</sup>. „Das Messianische ist Blochs ursprüngliches Denkmotiv“, charakterisiert Holz den fortdauernden Ausgangspunkt von Blochs Philosophie der unfertigen Welt an dessen Lebensabend<sup>8</sup>. Holz ist in Vielem und insbesondere bezüglich der „metaphysische[n] Seite“<sup>9</sup> des Materi-

3 Hans-Dieter Bahr berichtet von einem Besuch bei Lukács 1965 in Budapest, dieser verwehre sich gegen den „Unsinn jener biographischen Moden, die in das Gesamtwerk eines Autors eine durchgängige Einheit zu bringen versuchten“, Bahr, *Zuversicht statt Hoffnung*, 72.

4 Benseler, *Nachwort des Herausgebers*, 742. Die *Ontologie zum gesellschaftlichen Sein* ist als Band 13 (1984), einschließlich der umfangreichen Prolegomena, und Band 14 (1986) der Lukács-Werke erschienen, im nachfolgenden werden die Lukács-Werke zitiert als (LuW) unter Angabe des Bandes.

5 Benseler, Jung, *Nachwort*, 483. Auslassungen bzw. Einfügungen stehen fortan in eckigen Klammern.

6 Holz hat 1966, als Lukács mit der Ausarbeitung seiner Ontologie beschäftigt war, zusammen mit Wolfgang Abendroth und Leo Kofler den ungarischen Philosophen in Budapest besucht, woraus ein für die marxistische Theorie-Debatte und Lukács-Rezeption wichtiger Gesprächsprotokollband entstanden ist (vgl. LuW 18, 233 ff.).

7 Vgl. Palmier, *Die Utopie ist eine philosophische Kategorie unseres Zeitalter*, 122, zitiert nach: Oldrini, *György Lukács e i problemi del marxismo del Novecento*, 447 f.

8 Holz, *Logos spermaticos*, 17, im Nachfolgenden zitiert im Text als (Ls).

9 Holz, *Metaphysik* (2012), 287. Insofern irrt Guido Oldrini, wenn er von Holz als „l'ex-

1 Bauer et al., „Bei mir ist jede Sache Fortsetzung von etwas“.

2 Zum ersten vgl. Tertulian, *De Dostojewski à Marx*, und zu zweitem vgl. ders., *Entfremdung und ihre Überwindung*.

alismus seinem Lehrer Ernst Bloch verbunden geblieben, wenn er auch dessen „chiliasmatische[...] Erwartungshaltung“ und „idealistische Vernachlässigung der [...] Zwischenschritte“ stets abgelehnt hat<sup>10</sup>. Der mit Bloch lebenslang befreundete Lukács charakterisiert dessen Philosophie des Noch-Nicht-Seins als „dekorativ faszinierender italienischer Salat von Subjektivismus“ mit einer „spärlichen und abstrakten Objektivität“, aber doch angenehm „linker Ethik“<sup>11</sup>. Holz' Philosophie fehlt sicherlich etwas von dem dekorativ Faszinierenden der Blochschen Sprachblumen, die er durch eine angenehm stringente Ausdrucksweise ersetzt. Seine Philosophie zeichnet sich nicht durch die Betonung des Subjektiven, sondern eher durch die Überbetonung des Objektiven aus. Und was die „linke Ethik“ betrifft, so war Holz mit Sicherheit einer der herausragendsten, der sozialen Revolution verpflichteten Philosophen um die Jahrhundertwende und ein wichtiger Denker der deutschen Arbeiterbewegung. Die Philosophie von Holz, ebenso wie die von Bloch<sup>12</sup>, war nie auf den Horizont der bürgerlichen Gesellschaft beschränkt, sondern stellte sich stets in den Dienst einer sozialistisch-kommunistischen Perspektive. So hat Werner Seppmann Recht in seiner, trotz kritischer Distanzierung in wesentlichen inhaltlichen Aspekten, von „Wertschätzung und Respekt“ gekennzeichneten Würdigung von Holz als einem „der letzten großen Gelehrten mit direktem Bezug zur marxistischen Klassik“, dessen „Argumente ihr eigenes Gewicht [haben], weil sie in einer heute selten gewordenen Gradlinigkeit und (gemessen an den Prämissen) Folgerichtigkeit vortragen“ werden<sup>13</sup>. Holz' Werk sucht schon allein durch die Breite der behandelten Themen seinesgleichen und hat sich insbesondere mit seinen philosophiegeschichtlichen Betrachtungen zur Dialektik bleibende Verdienste errungen. Hier ist vor allem seine 5-bändige Dialektik-Geschichte zu nennen, wenn man sich auch bewusst sein muss, dass sie einem durchgängigen Primat unterworfen ist, nämlich sich „auf die rein theoretische Seite der Entwicklung spekulativer Weltmodelle, also auf die Konstruktion von Totalität [...] zu konzentrieren“<sup>14</sup>. Zur Würdigung von Hans Heinz Holz als Denker

---

blochiano“ spricht, vgl. Oldrini, György Lukács, 447. Holz ist bis zu seinem Lebensende wesentlich Blochianer geblieben, wenn auch von Anfang an mit kritischen Vorbehalten.  
10 Holz, *Metaphysik* (1988), 149.

11 Benseler, *Nachwort des Herausgebers*, 733.

12 Insofern könnte Holz' Urteil über Blochs Philosophie, sie gehöre „zu den letzten *Manifestationen bürgerlicher Metaphysik*“ (Holz, *Metaphysik* (1988), 151), nur zugestimmt werden, wollte man gegenwärtige Metaphysik – also auch die von Holz selbst – per se der bürgerlichen Philosophie zuschlagen.

13 Seppmann, *Marxismus und Philosophie*, 13.

14 Holz, *Dialektik* I, 12; nachfolgend (Dia) unter Angabe des Bandes. Die fünfbandige Ausgabe von 2011 integriert erheblich erweitert die vorangegangene dreibändige

gehört auch, dass er es verstanden hat, selbst in schwierigen Zeiten nicht nur dem bürgerlichen philosophischen Mainstream zu widerstehen, sondern gerade auch gegenüber der kommunistischen Bewegung eine gewisse intellektuelle Autonomie zu bewahren. So hat Holz stets zu Recht daran festgehalten, dass Ontologie einen unverzichtbaren Bestandteil des Marxismus bildet, und zwar gegen die herrschende Lehrmeinung insbesondere in den sozialistischen Ländern, wonach Ontologie grundsätzlich als „klassischer Ausdruck *des objektiven Idealismus*“ der „vormarxistischen wie der modernen bürgerlichen Philosophie“ zugeschlagen wurde<sup>15</sup>. Dabei verstanden die Autoren des Eintrags „Ontologie“ im Philosophischen Wörterbuch der DDR, Manfred Buhr und Jörg Schreier, darunter nur „spekulativ und konstruierend, rationalistisch-deduktiv“ verfahrenende Philosophie, welche „zutiefst objektiv-idealistisch“ beansprucht „direkt eine Logik der Wirklichkeit“ zu sein<sup>16</sup>. Inwiefern diese Charakterisierung auf die spezielle Form der von Holz konstruierten „Onto-Logie“ zutrifft, wird an späterer Stelle zu diskutieren sein. Jedenfalls kennt die sich in die marxistische Tradition stellende Philosophie nicht allzu viele ernstzunehmende Denker, die wie Holz behaupten dürfen, originelle Wege beschritten zu haben, und denen er noch dazu eine durchgehende, stringente Konsistenz verleiht. Holz selbst formuliert dabei das Grundmotiv seiner Philosophie folgendermaßen: Seine „materialistische Konzeption von Welt“ sehe sich vor die Herausforderung gestellt, „wie sie eine prinzipiell nicht materiell gegebene Gegenständlichkeit – die Idee des Ganzen – als Fundament akzeptieren und doch materialistisch bleiben, das heißt die Einheit der Welt aus ihrer Materialität begründen kann“<sup>17</sup>. Die „universelle wechselseitige Reflexion der Seienden“ (W&R, 72) als Lösung seines Grundproblems hatte Holz im Prinzip schon zu Beginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn auf der Grundlage der generalisierenden Ausweitung der Widerspiegelungsmetapher als ubiquitäre Seinskategorie gefunden. Sein gesamtes weiteres Schaffen wird darauf gerichtet sein, ausnahmslos alle philosophischen Probleme unter Anwendung dieses Generalschlüssels in sein System zu integrieren. Dabei verfolgt er mit bemerkenswerter Kontinuität die schon zu Beginn der 1950er Jahre entwickelten Grundgedanken – dies gilt beispielsweise, worauf

---

Ausgabe von 1997.

15 Buhr, Klaus, *Philosophisches Wörterbuch*, 891 f.

16 Ebd., 892.

17 Holz, *Weltentwurf und Reflexion*, 9; nachfolgend (W&R). In dieses systematische Hauptwerk von 2005, hat Holz die in weiten Teilen deckungsgleiche, aber erheblich erweiterte Vorgängerversion von 1983 *Dialektik und Widerspiegelung* integriert. Soweit möglich wird im Nachfolgenden aus W&R zitiert.

noch zurückzukommen sein wird, für die Idee der Strukturgleichheit von Sprache und Sein oder seine Stellung zu Determinismus und Freiheit - auch wenn er gelegentlich auf die „Unreife [...] der ersten Gehversuche im Wissenschaftsbetrieb“ insbesondere bezüglich der Widerspiegelungsmetapher hinweist<sup>18</sup>.

Im Nachfolgenden wird in einem ersten Teil ein in den philosophiegeschichtlichen Kontext gestellter Gesamtüberblick sowohl der Lukácsschen Gesellschaftsontologie als auch des Holzschen metaphysischen Ansatzes gegeben. Im Hauptteil werden sodann einige zentrale Aspekte des theoretischen Systems von Holz kritisch und unter beständigem Rückbezug auf die Ontologie von Lukács diskutiert, bevor ein abschließendes Resümee gezogen wird.

## 1. Ontologisches Gewordensein versus logizistisches System: ein Überblick

Der Grundanlage nach entwirft Holz in seiner metaphysisch-spekulativen Philosophie das logische Schema eines vereinheitlichten (vor-)konstruierten Systems, welches den Anspruch erhebt, der unter Integration des erreichten Wissensstandes angemessenster Ausdruck der Welt als Totalität zu sein. Dabei gibt er vor, das „von oben“ im Sinne des Weltgeistes konstruierte Hegelsche System auf-die-Füße-zu-stellen und von „der Materie“ her zu begründen.

Dem steht der Ansatz der Lukácsschen Gesellschaftsontologie entgegen, welche vom Primat der Wirklichkeit ausgehend die reale Entwicklungsgeschichte (Genesis) versucht aufzuzeigen, wie aus der objektiven und in diesem Sinne materiellen Entwicklung der unorganischen Natur das Leben entsteht und insbesondere daraus wieder die menschliche Gesellschaft in ihrer Komplexität, einschließlich der wirklichen, d.h. insbesondere denkend tätigen Menschen und ihren logisch konstruierten, ideellen Widerspiegelungen der äußeren Welt.

Der dialektische Materialismus des Marxismus tritt philosophisch insbesondere das Erbe der klassischen deutschen Philosophie an, mit

<sup>18</sup> Holz, *Die Lust am Widerspruch – Schlußwort*, 240; s. ähnlich auch in Holz, *Dialektik und Widerspiegelung*, 157, wo er in Bezug auf seinen 1954 als Dissertation abgelehnten „ersten Versuch, das Spiegelungsproblem zu erfassen“ zwar von „notwendigen Emendationen“ spricht, sich in der Einleitung zu seinem systematischen Hauptwerk aber doch uneingeschränkt auf die in diesem Frühwerk - *Die Selbstinterpretation des Seins* - gegebene „Analyse der Struktur des Spiegelverhältnisses“ (W&R, 17) bezieht.

Kant und Hegel als Hauptvertreter des subjektiven und objektiven Idealismus.

Das Zwei-Substanzen-Denken von Kant im Anschluss an Descartes führt bekanntlich in eine subjektiv-idealistische System-Konstruktion, welche versucht die Wirklichkeit von der Erkenntnis aus zu begründen. Ausgehend von der eigenen Denknötwendigkeit, welche er schlichtweg ahistorisch dem Verstand und der Vernunft zuordnet, wird ein epistemologisches System aus sich heraus entworfen, welches ontologische Abstinenz predigt mit dem unerkennbaren, aber immerhin existierenden Ding-an-sich. Wichtig ist dabei, dass Kant die Teleologie ganz in den Bereich der Vernunft holt und sie damit zugleich aus der Natur verbannt und somit dazu beiträgt, die sich zu seiner Lebzeit stürmisch entwickelnden verständigen Naturwissenschaften der aufstrebenden bürgerlichen Gesellschaft von religiöser Bevormundung zu befreien. Dies ist die historische Mission der Kantischen Philosophie.

Hegels große Bedeutung dagegen ergibt sich aus der Zentralstelle des der Wirklichkeit entlehnten Entwicklungsdenkens, wobei er insbesondere die bei Kant aus der kartesischen Zweisubstanzenlehre herstammende Trennung von Denken und Sein in einem einheitlichen System zu überwinden sucht. Hegel schafft damit die letzte universelle Systemkonstruktion, welche dem Siegeszug des subjektiven Idealismus in der bürgerlichen Gesellschaft das erneute Aufbäumen des objektiven Idealismus entgegensetzt. Das Insistieren auf der Genesis erlaubt ihm, die Widersprüche als Triebmomente der Entwicklung aufzufassen, allerdings zu dem Preis des absoluten (objektiven) Idealismus, nämlich der Entwicklung der Welt als Entfaltung der Idee oder des Weltgeistes. Es ist die teleologische Ausrichtung der Totalität alles Bestehenden auf ein vorbestimmtes (ideelles) Ziel, welche die Entwicklung der Wirklichkeit durch ihre Widersprüche hindurch in unausweichlicher Notwendigkeit bestimmt. Die teleologische Ausrichtung ist die Bedingung für die konstruierte Einheit des Systems.

Der dialektische Materialismus<sup>19</sup>, d.h. die von Marx und Engels begründete Weltanschauung, übernimmt den universellen Entwicklungsgedanken bei Überwindung der idealistischen Ausrichtung, d.h. der Befreiung der Wirklichkeit „hier unten“ von der Dominanz des verselbständigten Ideenreichs „da oben“. Darauf zielt die Engelssche

<sup>19</sup> Für eine kurze Einführung in die marxistische Philosophie vgl. Vellay, *Dialektik und historischer Materialismus*.

bildhafte Formulierung des vom Kopf-auf-die-Füße stellen<sup>20</sup>. Allerdings besteht die Gefahr, dieses eingängige Bild der „Umstülpung“ zu wörtlich zu nehmen (eine Versuchung, der Lukács zufolge auch Engels stellenweise unterliegt, vgl. beispielsweise LuW 13, 122). Ein bloßes Verkehren des Hegelschen Systems auf „materialistischer“ Grundlage führt insbesondere zur Beibehaltung der teleologischen Ausrichtung, der zufolge die NATUR als Gesamtheit sich gemäß einer innewohnenden ehernen Notwendigkeit, eben ihrer Logik, entwickelt. Dass der so aufgefasste Gesamtprozess sich dialektisch über als Negation verstandene interne Widersprüche entwickelt, tut der übergeordneten, sich durchsetzenden, „geschichtlichen“ Notwendigkeit keinen Abbruch. Die anthropomorphe Projektion auf die Gesamtheit der Natur der spezifisch menschlichen Fähigkeit der auf angenähert richtiger gedanklicher Widerspiegelung der Zusammenhänge der Wirklichkeit beruhenden Teleologie, d.h. der bewussten Zwecksetzung zur tätigen Inangsetzung von Kausalprozessen, begründet die fatale, objektivistische Sichtweise im Marxismus, welcher zufolge die Notwendigkeit – zumindest in „letzter Instanz“ – das gesamte Sein ausnahmslos beherrscht. Daraus erklärt sich, wieso – auch in berechtigter Abwehr des die bürgerliche Philosophie beherrschenden Subjektivismus mit seiner innewohnenden Tendenz zum Irrationalismus – die dominante Lesart des Marxismus dem Objektivismus verhaftet blieb<sup>21</sup>, welcher das menschliche individuelle Subjekt bestenfalls als Epiphänomen der objektiven, geschichtlichen Entwicklung begreifen kann. Damit muss der objektivistische Ansatz das gesellschaftliche Sein durch die Assimilation an ein homogenisiertes objektives Sein im Grundsatz verfehlen. Das Paradebeispiel liefert der fehlende Freiheitsbegriff<sup>22</sup>, welcher in der hegelianischen Logisierung durch Engels als „Einsicht in die Notwendigkeit“ gefangen bleibt. Das Pendant dieser objektivistischen Weltsicht ist

20 Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, MEW 21, 293.

21 Der dominierenden Linie des Marxismus der III. Internationale stellen sich immer wieder vom bürgerlichen Subjektivismus beeinflusste Ausbruchsversuche entgegen, von denen die Haugsche Editionsreihe des Historisch-kritischen Wörterbuchs des Marxismus (HKWM) mit ihrer subjektivistischen Theoretisierung der phantasmagorischen Subjekt-Objekt-Einheit den wichtigsten Ausdruck im deutschen Sprachraum liefert, vgl. auch Fellner, Klingersberger, *Imaginierte Linie*.

22 Es genügt an die sogenannte „große“ internationale Freiheitskonferenz von 1956 in Berlin zu erinnern, auf der Holz schon früh seine nie veränderte objektivistische Position entwickelte, vgl. Holz, *Kategoriale Aspekte des Freiheitsbegriffs*; zum Zusammenhang zwischen einem ungenügenden Verständnis der Modalkategorien und mangelhaftem Freiheitsbegriff, vgl. Vellay, *Von Hartmann über Harich zu Lukács*, sowie Vellay, *Les catégories modales dans l'Ontologie de Georg Lukács*.

eine Tendenz zum zügellosen Voluntarismus in der Politik, da ja auch Kommunisten, als Menschen die sie nun mal sind, zumal als politisch engagierte Menschen, trotz aller theoretischen Negierung realer Freiheit nicht darum herum kommen, im praktischen Leben permanent Entscheidungen zu treffen.

Dieser Hang zum prinzipienlos taktierenden Voluntarismus in der Politik ist gewöhnlich begleitet von einer Tendenz zur unkritischen philosophischen Rechtfertigung, warum die jeweils letzte politische Kehrtwende gerade unbedingt notwendig dem folgerichtigen „Gang der Geschichte“ entspringe, begleitet von teils grotesker Verherrlichung der Weisheit der momentanen Führungspersönlichkeit. Eine Besonderheit bildet dabei die Tatsache, dass die Machtkämpfe um die, in der Regel an den linienbestimmenden Einfluss von Persönlichkeiten gebundene, taktische Ausrichtung der Politik in vielen Fällen mit Berufung auf – zumindest in kurzer Frist – utopischen, von den tatsächlichen Verhältnissen losgelösten Parolen geführt wurden<sup>23</sup>.

## Lukács' Ontologie

Lukács sucht die einseitigen subjektivistischen wie objektivistischen Verkürzungen, seien sie nun materialistischer oder idealistischer Herkunft zu überwinden. Dazu gehört, dass der Marxismus im Lukácsschen Verständnis nicht nur einfach das Hegelsche System vermeintlich materialistisch umstülpt, sondern die Wirklichkeit in ihrer tatsächlichen sich entwickelnden Strukturiertheit zu erfassen sucht. Zwar tritt die Marxsche Philosophie, wie jede große Philosophie mit systematischem Anspruch auf in dem Sinne, dass sie jeden (bisher bekannten) Aspekt der Wirklichkeit im Prinzip in ihr Weltbild integrieren kann. Daher gibt es nicht nur eine spezifisch marxistische Auffassung der sich dialektisch entwickelnden Natur allgemein, und des Lebens im Besonderen, sondern auch des mit dem Menschen entstehenden gesellschaftlichen Seins. Dieses umfasst alle menschlichen Äußerungsweisen vom Alltagsleben, den komplexen Gesellschaftsformen einschließlich der Klassengesellschaften mit ihren jeweils spezifischen, strukturellen Zwängen und ideologischen Kämpfen, bis hin zu den höchsten menschlichen Äußerungsformen in Wissenschaft und Philosophie, Moral und Ethik, Kultur und Kunst<sup>24</sup>.

23 Vgl. Losurdo, *Energischer Protagonist*.

24 Sich dieser, die Weltsicht durch das Prisma des menschlichen Subjekts besonders zentral stehenden Disziplin der Ästhetik ein Leben lang und zunehmend aus marxistischer Perspektive gewidmet zu haben, ermöglichte Lukács über ein besonderes Gespür für das menschliche Subjekt, frühere subjektivistische wie objektivistische Vereinsseitungen in seinem Spätwerk zu überwinden und in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins die

Aber gleichzeitig liefert die marxistische Philosophie eine prinzipielle Kritik des Hegelschen idealistischen Systems, dessen Kern darin besteht, der als Totalität betrachteten Wirklichkeit ein vorgefasstes, teleologisches System überzustülpen<sup>25</sup>. Dessen Überwindung verlangt die Neufassung des gesamten Kategoriensystems, wobei nicht mehr die logische Idee oder der Begriff mit der ihr entspringenden Notwendigkeit die Zentralstelle beansprucht, sondern die materielle Wirklichkeit, die in jedem Moment ihrer unendlichen Entwicklung stets sowohl bedingt ist von konkreten Notwendigkeiten, wie sie sich aus den sich bildenden strukturellen Konstellationen ergeben, als auch immer von konkreten Zufällen, wie sie durch die in jeder Beziehung unendlichen Wechselwirkungszusammenhänge hervorgerufen werden. Die so verstandene, sich fortbildende Wirklichkeit bringt die Gesetzmäßigkeiten ihrer eigenen Entwicklung als Ausdruck der Strukturbildung ebenso hervor wie die Entwicklungs-Möglichkeiten als innere Reaktionsmöglichkeiten von Komplexen im wechselseitigen Zusammenhang mit anderen Komplexen. In dieser ontologischen Analyse der Wirklichkeit durch Lukács bestimmt er in kritischer Anknüpfung an die Einzelwissenschaften den tatsächlichen Platz der allgemeinsten Kategorien einschließlich der Modalitätskategorien (Notwendigkeit, Zufälligkeit und Möglichkeit). Insbesondere ermöglicht seine Ontologie, in welcher die Kategorien im Marxschen Sinne primär als Daseinsformen und Existenzbestimmungen aufgefasst werden, das dialektische Verständnis der Entstehung von Neuem in

---

objektive Grundlage wirklicher Subjektivität in ihrem Entstehungsprozess zu entwickeln.

25 Der reife Lukács betont zwar noch in der sehr kritischen Würdigung seines berühmten Jugendwerks *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), anlässlich der von ihm bloß konzedierte Wiederauflage, die dort richtig gesehene methodologische Bedeutung der Kategorie der Totalität gegen die ökonomistischen Verkürzungen des Marxismus durch die Theoretiker der 2. Internationale. Nicht ohne jedoch sogleich auf die „Hegelsche [...] Überspannung“ hinzuweisen, „die Totalität in Gegensatz zur Priorität des Ökonomischen“ zu stellen und in ihr den „kategorielle[n] Träger des revolutionären Prinzips“ zu erblicken, Vorwort zur Neuausgabe 1967, vgl. LuW 2, 22 f. In seiner Ontologie benutzt Lukács die Kategorie der Totalität vor allem zur Betonung der Komplexhaftigkeit von realen Phänomenen (vgl. beispielsweise LuW 13, 104), wobei er den Charakter der stets relativen (152 u. 167) Abgeschlossenheit der Totalitäten als dynamisch prozessierende Komplexe (140) hervorhebt, auf deren jeweils konkrete Seinsweise es ankommt. Beispielsweise ist das Fürsichsein der Erde als relativ abgeschlossener Totalität verhältnismäßig unproblematisch, während es ein Fürsichsein der Gesamtheit des Lebens nicht gibt, obwohl die konkreten biologischen Gattungen ein solches sogar in einem emphatischeren Sinne aufweisen (181 f.). Dem gegenüber wiederum bleibt die menschliche Gattung zwar dauerhafter biologischer Ausgangspunkt, aber eine vollständige Realisierung des Fürsichseins im gesellschaftlichen Sein als Totalität erfordert den Abschluss der Vorgeschichte der Menschheit (Marx) im Kommunismus, mit der Herausbildung der konkreten Totalität Menschheit, welche die volle Entfaltung aller Individuen ermöglicht (ebd.).

einer ohne jegliche teleologische Vorbestimmtheit funktionierenden, unendlichen Natur. Dieser Ausgang vom wirklichen Gewordensein stellt sich gegen jede logisierende Homogenisierung, in der die realen Unterschiede reduktionistisch einem oder mehreren Prinzipien unterworfen werden (Monismus, Dualismus usw.). So ist aus dem anorganischen Sein als real neues, emergentes Phänomen das Leben bzw. organische Sein mit seinen spezifischen Reproduktionsgesetzmäßigkeiten entstanden, wie auch aus diesem heraus mit dem Menschen das gesellschaftliche Sein. In letzterem hört das sich in der Arbeit entwickelnde menschliche Bewusstsein auf, ein bloßes Epiphänomen der rein biologischen Gesetzmäßigkeit wie im Tierreich zu sein. Nur auf der Grundlage des teleologischen Handelns, begleitet von der sich herausbildenden sprachlichen Kommunikation, entwickelt sich die Gesellschaft in allen ihren Dimensionen. Es ist diese gesellschaftliche Entwicklung, die auch das anfänglich kaum embryonal existierende menschliche Subjekt erst hervorbringt, einschließlich realer menschlicher Freiheit<sup>26</sup>, ebenso wie auch die Ausbeutungs-, Unterdrückungs-, und Entfremdungsmechanismen der Klassengesellschaften und die menschlichen Emanzipationsbestrebungen mit dem Horizont der klassenlosen, freien Entfaltung aller Individuen<sup>27</sup>. Lukács stellt sich mit seinem sowohl gegen objektivistische als auch subjektivistische Überspitzungen gerichteten Erneuerungsversuch des Marxismus in die Tradition von Marx und Engels<sup>28</sup> sowie auch

---

26 Lukács legt in seiner Ontologie die Basis eines materialistisch-dialektischen Verständnisses menschlicher Freiheit (vgl. insbesondere das Arbeitskapitel, LuW 14, 7 ff., aber auch 308, 312, sowie 13, 314, 328 u. ö.).

27 Welche Beschränkungen zukünftige Generationen einer kommunistischen Gesellschaft

– so die Menschheit ihre Selbsterstörung entgeht durch eine revolutionäre Überwindung des Kapitalismus als Bedingung nicht zuletzt einer ökologisch bewussten Lebensweise – an der marxistischen Erfassung der Wirklichkeit ausmachen und die Philosophie entsprechend weiterentwickeln werden, lässt sich aus heutiger Perspektive der Epoche des Übergangs zum Sozialismus, nicht absehen. Für den Moment muss es, angesichts einer manchmal erdrückend scheinenden Last ideologisch vorherrschender Reaktion nach dem Scheitern des zweiten Anlaufs zu einer sozialistischen Gesellschaft (Pariser Kommune und Oktoberrevolution), philosophisch um die Sicherung des Bestandes des Marxismus gehen.

28 Ohne hier näher darauf eingehen zu können, sei doch darauf verwiesen, dass Lukács gelegentlich Engels dafür kritisiert, dass er zu stark der logisierenden Linie von Hegel verhaftet bleibe, insbesondere in Fragen der Dialektik, z.B. bezüglich der Frage der Negation (vgl. LuW 13, 114 ff., sowie 18, 144 ff.). In Bezug auf Nuancierungen in den Positionen von Marx und Engels scheinen im übrigen keine gravierenden Unterschiede zwischen Lukács und Holz zu bestehen, wobei die Bewertung allerdings diametral entgegengesetzt ist, reklamiert Holz doch gerade bestimmte Aspekte bei Engels für seine Theorie des Gesamtzusammenhangs, vgl. Holz, *Die Strenge des Begriffs*, sowie Holz, *Friedrich Engels*.

Lenin, als der dialektisch-materialistischen Ausrichtung der Philosophie unserer Zeit.

## Holz' Metaphysik

Holz gelingt das – keinesfalls kleine, sondern eher ausufernd umfangreiche – Bravourstück, wesentliche Aspekte des subjektiven Idealismus im Anschluss an Kant zu verbinden mit einem rigorosen Objektivismus, den er Materialismus nennt. Dabei bekämpft Holz im Namen einer der sozialen Revolution verpflichteten, vermeintlich materialistischen Dialektik die Annahme eines grundsätzlich mit Freiheit ausgestatteten menschlich-individuellen Subjekts – obwohl, dies sei hier nochmals betont, nur auf Grundlage der Entscheidungsfreiheit implizierenden teleologisch-bewusst gesteuerten Handlungen, d.i. die Arbeit, in der Gesellschaft ebenfalls die vom Menschen selbst hervorgebrachten klassenspezifischen, die Freiheit einschränkenden Unterdrückungs-, Ausbeutungs- und Entfremdungsverhältnisse entstehen, gegen die es deshalb auch Sinn macht, die sozialistisch-kommunistische Selbstbefreiung der Menschen theoretisch wie praktisch zu betreiben. Holz bekämpft somit ausgerechnet das von Marx in den Feuerbachthesen als positiv herausgestellte Element des Idealismus, nämlich die wirklich sinnliche Tätigkeit des Subjekts<sup>29</sup>. Das Problematische der Philosophie von Kant besteht nicht darin, dass er das Handeln aus Freiheit proklamiert und somit dem Menschen die Fähigkeit zum teleologischen, d.h. mittels eines ideell vorgesezten Ziels gesteuerten Handeln zuschreibt. Vielmehr verliert die kantische Philosophie dort ihre Realitätsanbindung, wo Kant sich aufgrund seines absolut deterministischen Verständnisses der Natur gezwungen sieht, die menschliche Freiheit mittels seiner transzendentalen Methode, nämlich als Bedingung der Möglichkeit und somit Apriori der Vernunft aufzufassen. Dergestalt verwandelt Kant die menschliche Freiheit in ein Noumenon, in ein uns grundsätzlich nicht zugängliches Ding-an-sich jenseits sinnlich erfahrbarer Welt und jeglicher physischer Bestimmungen<sup>30</sup>. Statt nun diesem, einem transzendenten Wunder gleichenden, geschichtslos absoluten Dualismus von deterministischer Natur einerseits und höchster, ethischer Freiheit andererseits (vgl. LuW 13, 22), eine realistisch-materialistische Theorie der Entstehung der menschlichen Freiheit entgegenzusetzen, verordnet Holz die Einheit des Seins, worunter bei

<sup>29</sup> Vgl. Marx, *Thesen über Feuerbach*, MEW 3, 5.

<sup>30</sup> Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 86 f. u. ders.: *Die Metaphysik der Sitten*, 239.

ihm insbesondere die Einheit von Denken und Sein fällt. Dabei akzeptiert Holz die wesentlichen Elemente des subjektiven Idealismus von Kant (die erkenntnistheoretische Grundeinstellung – entgegen allen „onto-logischen“ Beteuerungen –, samt Apriori und Transzendentalismus) und kombiniert sie originell mit typischen Elementen des objektiven Idealismus (Suche nach Letztgewissheit im Denken, Unterwerfung der Wirklichkeit unter ein vorgefasstes logisches Schema, Erklärung der Welt aus einem Prinzip, hier dem der universalen Reflexion). Diese in allen philosophischen Einzelfragen an den Idealismus anknüpfende Metaphysik, meint er deshalb als Materialismus deklarieren zu können, da er ihr insgesamt einen spekulativen Materiebegriff überstülpt und damit glaubt, sein Gesamtsystem „dialektisch“ vom Kopf auf die Füße gestellt zu haben. Während Lukács' Ontologie vom ersten Satz der Prolegomena an von dem Bemühen geprägt ist, das philosophische Denken auf das wirkliche Sein zu basieren, d.h. es vor allem aus dem realen Entwicklungsprozess der Gesellschaft und deren natürlicher Grundlage zu verstehen, geht Holz von dem Dogma der Einheit von Denken und Sein aus. Sein gesamtes philosophisches Schaffen hat er in den Dienst der Lösung des aus dieser Idee entspringenden Problems gestellt, wie die Gesamtheit von allem Existierenden, einschließlich des Denkens sowohl als Phänomen selbst als auch sämtlicher Denkinhalte, in ein durchgängiges logisches System gezwängt werden kann. Das Holzsche Denken verlängert damit die metaphysische Tradition das Absolute immanent zu denken, welche zu Beginn der bürgerlichen Epoche fortschrittlich war (vor allem Leibniz und Spinoza), reklamiert aber zu Unrecht, die von Marx begründete Linie des dialektischen Materialismus fortzuführen. Dies soll nun im Nachfolgenden an zentralen Aspekten im Einzelnen gezeigt werden, wobei immer wieder Hinweise auf die durchweg alternative Methode der Lukácsschen Ontologie angeführt werden.

## 2. Elemente des Holzschens Systems auf dem ontologischen Prüfstand

Gleich zu Beginn der schon eingangs erwähnten *Gespräche* hatte Lukács dem eine Generation jüngeren Holz seine Auffassung von Ontologie erklärt, der zufolge es in eine Sackgasse führe, methodologisch aus den „höchsten Formen“ des menschlichen Lebens zum Verständnis der „einfachen praktischen Handlungen des Menschen

im Alltagsleben“ vordringen zu wollen und daher die Ontologie gene-tisch vorgehen müsse (vgl. LuW 18, 235).

## Reale Genesis oder ideell-sprachliche Formentwicklung

Holz kennt im Grunde genommen keine wirkliche geschichtliche Entwicklung, sondern postuliert sie nur abstrakt, während es sich im Konkreten bei ihm nur um Formveränderungen der letztlich immer gleichen Substanz des Weltganzen handelt. Das generelle Ersetzen einer wirklichen entwicklungsgeschichtlichen Herangehensweise durch ein vorgefasstes, logizistisches System macht sich auch dort fatal bemerkbar, wo es Holz explizit um die Genesis zu tun ist, nämlich um die des philosophischen Denkens, beispielsweise im 1. Kapitel seiner Dialektik-Geschichte (vgl. Dia I, 17 ff.). Da geht es ihm um die Frage, welche Besonderheiten des antiken Griechenland es ermöglichten, dass gerade dort die Philosophie als sich auf den Logos stützende Welterfassung entstehen konnte. So stellt er diverse interessante Aspekte der antiken griechischen Gesellschaft dar, insbesondere ihr Verhältnis zu Mythos und Religion, sowie zur vorphilosophischen Begriffsbildung insbesondere bei Homer<sup>31</sup>. Holz parallelisiert seine und Lukács' in der *Ästhetik*<sup>32</sup> entwickelte Sichtweise über die Besonderheiten der griechischen antiken Gesellschaft in der Auflösung der

31 Für eine lohnenswerte Konfrontation der Thesen von Holz mit den Auffassungen von Lukács zum Verhältnis von Philosophie, Wissenschaft, Religion und Mythos fehlt hier der Platz. Die Lukács'schen Position zum Entfremdungsphänomen Religion habe ich an anderer Stelle dazustellen versucht, vgl. Vellay, *Entfremdung aus Sicht der Lukács'schen Ontologie*.

32 Auch inwieweit gewisse Ungenauigkeiten in den ontologischen Ausflügen in der Lukács'schen *Ästhetik* (vgl. LuW 11 u. 12) sich bei Holz zu regelrechten Fehlgängen entwickeln, kann hier nicht weiterverfolgt werden. Nur soviel sei angemerkt, dass Holz hätte wissen können, dass die ontologischen Betrachtungen insbesondere zur Wissenschafts- und Philosophie-Entwicklung in der „großen“ *Ästhetik* von Lukács noch insofern eine zumindest untergeordnete Rolle spielen, als sie vor allem als Kontrapunkt zur Hervorhebung des spezifisch *Ästhetischen* dienen. Er wäre also gut beraten gewesen, die Ontologie als das eigentliche Hauptwerk von Lukács zur marxistischen Philosophie zu konsultieren, statt sie sträflich zu vernachlässigen: in W&R begnügt er sich mit einigen so beiläufig wie abschlägig bescheidenden Bemerkungen, auf die noch zurückzukommen sein wird; in seiner Würdigung von Lukács in der *Jungen Welt* im April 2010 zu dessen 125-jährigen Geburtstag verzichtet er sogar auf die bloße Erwähnung von Lukács' Ontologie (man stelle sich vor, eine Würdigung von Holz' Lebensleistung würde darauf verzichten, sein systematisches Hauptwerk auch nur zu nennen...), vgl. Holz, *Ein streitbarer Humanist*, und in der ansonsten ernsthafte Auseinandersetzung von Holz mit der Lukács'schen *Ästhetik*, läßt er sich sogar zu der obendrein noch falschen Niveaulosigkeit verleiten, „auf den mehr als dreitausend Seiten“ der *Ästhetik* und Ontologie würde „die Frage des Klassenkampfes nicht behandelt“, vgl. Holz, *Die Rolle der Mimesis in Lukács' Ästhetik*, 81. Selbst für die *Ästhetik* gilt dies nicht und bezüglich der Ontologie drängt sich der Verdacht auf, dass Holz sie insgesamt schlicht nicht kannte.

Gentilgesellschaft durch demokratische Stadtgemeinden, die „keine religiöse Systematiken und Herrschaftsformen hervorbrachte[n]“ (35). Während aber die von Lukács betonte, spontane Desanthropomorphisierung im Alltagsleben, lt. Holz „zunächst im Sinne eines naiven Materialismus, d. h. im Sinne der unabhängigen materiellen Wirklichkeit der Gegenstände“ überall schon „in der Eisenzeit“ stattfindet, kommt es allein in Griechenland „zu systematischen Konsequenzen für das Weltbild“ (34). Holz wendet sich gegen die Lukács'sche Vorstellung, die Entstehung von Wissenschaft und Philosophie in eine – immer Widersprüche einschließende – Kontinuitätslinie von der auf Arbeit beruhenden Desanthropomorphisierung im Alltagsleben zu stellen. Dieser vermeintlich bloß anfängliche, „naive Materialismus“ ist für Holz spätestens in einer modernen Ontologie „kritisch“ zu überwinden (vgl. W&R, 527) – eine anti-realistische Auffassung, gegen welche Lukács nicht erst in seiner Ontologie sondern, u.a. mit Bezug auf Lenin, schon in der *Ästhetik* polemisiert (vgl. beispielsweise LuW 11, 46 ff.). Während Lukács also die Entwicklung des Denkens in der praktischen Auseinandersetzung mit der an sich seienden Realität beginnen lässt, setzt Holz in der Sprachentwicklung den Ausgangspunkt des philosophischen Denkens und damit auch seiner gesamten Dialektik-Geschichte.

*„Der noch unbestimmte Gegenstand, der als ‚Dieses-da‘ [...] sinnlich oder gedanklich gegeben ist“, bis dahin „nur rätselhaft Bekanntes“, wird in der ‚Philosophie als Welterklärung [...] durch Prädikationen bestimmt. [...] Prädikativ ist der Aussagesatz, von dem die aristotelische Systematisierung der Logik ausgeht.“ Die „Kategorien [...] sind die logischen Universalien, deren grammatisches Äquivalent die Wortarten sind“. Sie „liefern aber auch das Schema, nach dem die Metaphysik verfährt“, was die „Konkordanz von Sprachsystem und metaphysischer Konstruktion begründet“ (Dia I, 35 f.).*

Hier kann nicht in extenso eingegangen werden auf Holz' Überlegungen zur Sprachtheorie (vgl. W&R, Kap. 10-12), bei denen er auf seine frühen, unter besonderer Berücksichtigung der Stalinschen Schrift zur Sprachwissenschaft von 1950<sup>33</sup> (vgl. W&R, 581) entstandenen Arbeiten aus den 1950er Jahren zurückgreift<sup>34</sup>, etwa zur Rolle von Metaphern, Unsinnliches intelligibel zu machen und zur herausragenden Bedeutung der Spiegel-Metapher, oder aber bezüglich

33 Stalin, *Der Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft*.

34 Vgl. beispielsweise Holz, *Sprache und Welt*, 1953 sowie ders., *Das Wesen metaphorischer Sprechens*, 1955.

von Gleichnissen und Analogien als Vorstufe zum wissenschaftlichen Denken.

### Analogie als Erkenntnisform?

Nur eine kurze Erläuterung sei eingefügt zur für das Holz'sche Denken zentralen Figur der Analogie, hält er doch beispielsweise die für ihn entscheidend wichtige „Welt im ganzen“ als uns nur „*per analogiam*“ zugänglich (W&R, 120). Analogien bestimmt er als die logischen Formen zum Ausdruck von Strukturähnlichkeiten zwischen Seins- und Denkformen (W&R, 429 f.), welche dem Einheitspostulat entsprechend wiederum sein ganzes Werk durchziehen. Die Kognitionswissenschaftler Douglas R. Hofstadter und Emmanuel Sander haben ihrerseits jüngst ein Buch über die Analogie gleichzeitig in den USA und Frankreich veröffentlicht, in welcher sie ganz generell das „Herz des Denkens“ (so der französische Titel) sehen<sup>35</sup>. Den Autoren zufolge verfahren wir im Denken grundsätzlich analogisch, was aus ihrer antirealistischen Perspektive auch deshalb unproblematisch ist, da für sie die Vorstellung einer Referenz auf etwas außerhalb des Denkens *per se* illusorisch ist. Nicolai Hartmann hingegen lehnt die aus der Scholastik stammende *Analogie entis* ab, und verweist beispielsweise auf die mancherorts nicht nur als Bild gebrauchte Rede vom „Buch der Natur“, in dem es zu lesen gelte, welches das Verstehen der Natur durch künstliches Hineintragen eines postulierten Sinnes ersetze<sup>36</sup>. Lukács anerkennt zwar auch die wichtige Rolle der Analogie am „Anfang der gedanklichen Beherrschung der Welt“, aber eine kritische Untersuchung auf ihren Wirklichkeitsgehalt bleibt unerlässlich (LuW 14, 409 f.), ist doch beispielsweise das magische und religiöse Denken oft von arbeitsanalogischen Übertragungen menschlicher Fähigkeiten auf die Natur bzw. Welt geprägt. Wenn sie auch als Form der Näherung an Unbekanntes quasi natürlichen Bestand hätte, ist die Analogie „letzten Endes [...] überhaupt kein echtes Erkenntnismittel“ und wird daher in der Wissenschaft zunehmend in die Rolle der Hypothesenbildung abgedrängt (LuW 14, 575 f.). Für den Marxisten Lukács reduziert sich also die Analogie auf eine heuristische Funktion, wobei an der Wirklichkeit und damit letztlich in der Praxis überprüft werden muss, ob es sich um mehr als eine Gedankenspielerei handelt. Dagegen ist es für die Antirealisten Hofstadter und Sander von vornherein sinnlos, die Frage nach der Richtigkeit oder Falschheit einer Analogie zu stellen. Davon unter-

35 Hofstadter, Sander, *Surfaces and essences* bzw. *L'analogie*.

36 Hartmann, *Teleologisches Denken*, 104 f.

scheidet sich die Holz'sche Position nur in Nuancen. Denn Analogien verweisen für ihn auf die Strukturähnlichkeiten einer letztlich einheitlichen Welt, in der auch alles Denken, wenn auch aus je verschiedener Perspektive, Reflexion des Ganzen ist. Der sich auf den postulierten Gesamtzusammenhang reduzierende Holz'sche „Materialismus“, wie später noch zu zeigen sein wird, ist schließlich von keinerlei Hilfe, falsches (analogisches) von richtigen, das gemeinte Sein angenähert korrekt, widerspiegelnden Denken zu unterscheiden.

### Sprache und Philosophie

Neben diesen Erläuterungen zur Analogie ist hier nur wichtig, die rein sprachliche Fundierung der Philosophie in Holz' Auffassung herauszustellen. So behauptet er, die „Entstehung des Allgemeinen aus den Schemata der Prädikation ist der indogermanischen Tradition eigen“, denn im Griechischen steige das „Wort vom Nomen zum Dingwort auf oder zum Abstraktum“ (Dia I, 30). Es sei das Verdienst der Heraklitischen Philosophie, insbesondere durch den philosophischen Gebrauch des bestimmten Artikels, für alle spätere Philosophie das „Allgemeine als der Sphäre, in der das Wirkliche (Anschauliche) zum Verständigen wird“ (30) „entdeckt“ zu haben und damit dem Logos den Aufstieg „vom Einzelnen zum Allgemeinen“ zu ermöglichen (32). Die Substantivierung erlaube den Übergang von „anthropomorpher Analogie zur Sachanalogie als Voraussetzung wissenschaftlicher Theoriebildung“ und somit „zu innerweltlichen, naturgesetzlichen Denkweisen“ (32).

*Aus der „Parallele zu einem bekannten Sachverhalt wird die Erklärung, die kausale Ableitung“, denn bei analog gesehenen Prozessen „wird, als ihnen zugrundeliegend oder vorgeordnet, ein Gesetz, eine Ordnung, ein Prinzip, eine Substanz vermutet, die man durch Interpolation bestimmen kann. Wird Natur aus Natur, Sächliches aus Sächlichem erklärbar, so stellt sich die Frage nach dem Prinzip des universalen Zusammenhangs, der das eine mit dem anderen verknüpft; der Kosmos, die von menschenartigen Göttern geschaffene Ordnung, wird dann zum selbsterhaltenden, selbstbewegten System der Substanzen - das Motiv jedes künftigen Materialismus ist hier angelegt und artikuliert sich erstmals in der milesischen Naturphilosophie“ (33 f.).*

Auf den hier zuletzt angedeuteten Gesamtzusammenhang als „spekulativer Materiebegriff“ von Holz wird zurückzukommen sein. Diese längeren Zitate werden nicht mit dem Ziel angeführt, spezifische Sprachentwicklungen im antiken Griechenland etwa in Frage zu

stellen oder ihnen – eingedenk fließender Übergänge – die Bedeutung für den spezifischen sprachlichen Ausdruck in der im griechischen Altertum seinen Ausgang nehmenden Philosophie abzusprechen, wozu, nebenbei bemerkt, der Autor dieser Zeilen auch gar keine begründete Haltung einnehmen kann. Nur auf den Zusammenhang, bzw. zutreffender den bei Holz fehlenden Zusammenhang, von sprachlicher bzw. philosophischer Entwicklung einerseits und zugrundeliegender Realität andererseits kommt es hier an. Denn es macht einen grundsätzlichen, die von Holz gerne angerufene Grundfrage der Philosophie betreffenden Unterschied, ob *materialistisch* aufgefasst die Entwicklung der sprachlichen Denkformen den Prozess der Bewusstwerdung, d.h. der Widerspiegelung der Wirklichkeit, ausdrücken oder ob sie *idealistisch* verstanden die in ihnen ausgedrückten Seinszusammenhänge überhaupt erst begründen.

### Materialistischer oder idealistischer Universalien-Begriff

Die idealistische Grundeinstellung von Holz zeigt sich besonders prägnant in seiner anti-realistischen Stellungnahme zu den Universalien (vgl. Ls, 127 ff.)<sup>37</sup>, was das nachfolgende Zitat zunächst nicht vermuten lässt: „Der Realgrund der Gesetzmäßigkeit in Natur- und Menschenwelt liegt [...] in einem Allgemeinen, das nicht ante rem, vor den Dingen, wohl aber in re, in den Dingen, seine konkrete Wirklichkeit hat“ (131). Fast könnte man meinen, Holz habe doch zum verschmähten „naiven Materialismus“ zurückgefunden. Dies würde jedoch die idealistische Konsistenz des Holzschen Denkens verfehlen. Anknüpfend an Bloch, dem insbesondere in Bezug auf die Universalien bzw. Allgemeinbegriffe das Verdienst zukomme, die „metaphysische Seite“ des Materialismus aufgezeigt zu haben, betont er:

*„Das Materielle ist in seiner Materialität gegeben als das Einzelne, das ‚Dieses-da‘ [...], nur an ihm kann erfahren werden, was es heißt, daß etwas ist [...]. Das, was am Einzelnen auf den Begriff gebracht, also als Allgemeines ausgewiesen werden kann, bleibt von seiner Dinglichkeit abgezogen und ist mit ihr nicht gleichzusetzen; es gibt keine ‚Farbe‘, [...] sondern nur dieses bestimmte und einmalige Rot der Blume (das in keiner anderen auch der gleichen Art so wieder erscheint)“ (127).*

Wohlgermerkt, es geht hier nicht um die in wissenschaftstheoretischen Diskussionen immer wieder beliebte Frage, ob Farben bewusst-

<sup>37</sup> Vgl. ebenfalls den leicht veränderten Wiederabdruck, Holz, *Metaphysik* (2012), 290ff.

seinsunabhängig existieren oder als spezifische Verarbeitungen der Lichtstrahlen nur als Bewusstseinsphänomene bestehen (vgl. hierzu letzteres bekräftigend LuW 13, 42 u. 14, 157). Diese Frage ist aus marxistischer Sicht schon deshalb gegenstandslos, da überhaupt alles bewusste Erfassen von Wirklichem nur als spezifisch homogenisiertes – keinesfalls als eine Art Fotokopie misszuverstehendes (vgl. LuW 11, 332 ff. u. 12, 273 f.) – Abbild erfolgen kann, welches bestenfalls mehr oder weniger angenähert das Wesen des realen Gegenstandes ideell reproduziert und somit nie deckungsgleich mit seinem realen Gegenstück ist (zur notwendigen Homogenisierung im Denken vgl. LuW 13, 505 u. 540).

Holz hingegen deklariert die Universalien zu ausschließlichen Phänomenen des synthetisierenden Bewusstseins. „Die Einheit des Vielen, das Allgemeine in den Einzelnen sind nur als Resultate der Verstandestätigkeit aus dem empirisch Gegebenen deduzierbar“ (Ls, 130), worauf ihn die größten Gewissensnöte plagten, wie denn unter dieser Prämisse die eingangs genannte „in re“ zu fundierende „Gesetzlichkeit“ anders zu erklären sei, als aufgrund transzendenter Willkür entweder eines Gottes oder eines Philosophen (vgl. 128). Für ihn stellt sich also die Frage, „wie das offenbar ‚Geistige‘ der Allgemeingegenstände in einer materialistischen Philosophie aufzuheben sei“ (ebd.). Die Lösung dieses künstlich geschaffenen Problems nötigt ihn zu seinem, im Anschluss zu diskutierenden, spekulativen Materiebegriff.

### Kategorien sind primär Daseinsformen, Existenzweisen

Natürlich kennt Holz die marxistische Lösung seines Problems, nämlich die Kategorien ontologisch primär als „Daseinsformen, Existenzbestimmungen“, aufzufassen (vgl. LuW 13, 559 u. 643 u. ö.). Die entsprechende Passage bei Marx<sup>38</sup>, welche neben Lukács auch Bloch in der gleichen Formulierung reklamiert<sup>39</sup>, nämlich „Kategorien seien ‚Daseinsformen, Existenzbestimmungen‘ [...]“ könne aber laut Holz „keinesfalls in diesem planen Sinne zu verstehen sein“<sup>40</sup>, als

<sup>38</sup> Vgl. Marx, *Einleitung*, MEW 13, 637; wobei Marx auf den zwei vorangehenden Seiten die Kategorie Arbeit klar im Sinne der Lukácsschen Interpretation verwendet.

<sup>39</sup> Vgl. Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, 111 sowie ders., *Experimentum mundi*, 66 u. 161.

<sup>40</sup> Direkt von „Plattheiten“ zu sprechen, möchte Holz wohl vermeiden, da ja selbst Bloch die Formulierung verwendet. Es sei Holz zugute gehalten, dass er nicht der kleinkarierten Korinthenkacker-Manier folgt, aufgrund der Tatsache, dass Lukács (sowie auch Bloch) die Marxschen Formulierungen nicht wortgetreu wiedergegeben haben, die Lukácssche Ontologie mittels der – hier nun tatsächlich niveaulosen – Anklage der „Manipulation“ quasi DDR-offiziell aus dem Marxismus zu exkommunizieren, vgl. Beyer,

wären sie „einfach [...] Abstraktionsformen von Eigenschaften des Seienden, quasi [...] substantivierte materielle Attribute“, was eine „erkenntnistheoretisch differenzierte Fassung des Kategorialbegriffs“ verbiete (Ls, 133). Dabei handelt es sich hier nicht um eine Frage der Wortklauberei, sondern es geht darum, ob die Kategorien entweder - *ontologisch* - primär als „Daseinsformen, Existenzbestimmungen“ aufgefasst werden und erst sekundär als gedankliche, theoretische etc., kurz ideelle Abbildungen im menschlichen Bewusstsein (wie es im Übrigen ganz allgemein für das Verhältnis des Seins zum Denken gilt und nur historisch, aufgrund des mittelalterlichen Universalienstreits<sup>41</sup>, gesonderter Erwägung in Bezug auf die Stellung der Kategorien bedarf); oder ob – im erkenntnistheoretischen Fahrwasser Kants – die Allgemeinbegriffe als ausschließlich vom Verstand konstruierte Universalien verstanden werden.

Diese subjektiv-idealistische Position<sup>42</sup> vertritt generell auch Holz, wobei ihm die Unvereinbarkeit mit einer „materialistischen“ Weltauffassung durchaus bewusst ist. Gerade deshalb muss er eine einzige Kategorie, nämlich ausgerechnet die *par excellence* Bewusstseins-

---

*Gesellschaftsontologie*, 483. Wilhelm R. Beyer verdient hier nur deshalb Erwähnung, da er das teilweise erschreckend niedrige theoretische Niveau vorgeblich „marxistischer“ Ideologen anzeigt, welches dem Ostrazismus gegenüber Lukács zugrundelag. In einem zuvor in der DZfPh veröffentlichten Pamphlet verdammt Beyer die Lukácssche Ontologie als „revisionistisch“ (200) aufgrund ihres „für die Arbeiterklasse [...] äußerst gefährlichen Charakter[s]“ (201) und dekretiert, dass allgemein „Ontologie der wissenschaftlichen Philosophie fremd sei“ (198) sowie „unnötig, unfruchtbar gefährlich und dem dialektischen und historischen Materialismus feindlich“ (195); hier zitiert nach dem 1970er Wiederabdruck, ders., *Marxistische Ontologie*: Holz, der ja Ontologie für unverzichtbar hält, hätte also allen Grund, in seinem lobenden Rückblick auf den Juristen Beyer neben dem Hinweis auf die Tatsache, dass dessen Schriften „in der Jurisprudenz zuweilen schon als ‚Ärgernis‘ bezeichnet wurden“ (vgl. Holz, *Kritische Rechtsphilosophie*, 221) auch gegenüber seinen dem Duktus des kalten Kriegs verhaftet bleibenden philosophischen Platitüden Vorbehalte anzumelden.

<sup>41</sup> Man darf sich in Bezug auf den Universalienstreit der mittelalterlichen Scholastik nicht dadurch verunsichern lassen, dass die „Realisten“ in diesem theologischen Streit eigentlich objektive Idealisten sind, welche den Allgemeinbegriffen eine der Welt vorgängige und unabhängige Existenz zuschreiben, während die „Nominalisten“, diese zwar nur als bloße vom Menschen verliehene Namen auffassen, aber sie immerhin als *universalia post rem* aus den realen Dingen denkend abstrahieren. Eine moderne „realistische“ Position im Marxschen Sinne, d.h. ein dialektisch-materialistische Auffassung, sieht in der Einzelheit ebenso wie in der Allgemeinheit primär gleich objektive Seinsbestimmungen (vgl. LuW 13, 211), welche sekundär vom Menschen erkannt werden können.

<sup>42</sup> Dabei sind die Übergänge in der Philosophie-Geschichte durchaus fließend. So kann der – entgegen der Holzschen Meinung - eher dem objektiven Idealismus zuzurechnende Leibniz z.B. die „anti-realistische“ Lesart der Kausalität als Produkt menschlich-ideeller Konstruktion vorwegnehmen, welche erst ab Hume zu einem zentralen Bestandteil subjektivistisch-idealischer Theoriebildung wird, vgl. Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, 7.

prozesse bezeichnende ideelle Widerspiegelung, als Seinskategorie auffassen, indem er sie zur „universellen Reflexion“ verallgemeinert. Alle anderen „Kategorien sind also Begriffe, die in formaler und quasi substantieller (verdinglichter) Weise Beziehungen (oder Funktionen) des Seienden ausdrücken – z. B. Raum, Zeit, Wert, Ware, Fetisch etc. „Wissenschaftstheoretisch“ entwerfen die Kategorien die Struktur der Theorie. „Sicher meint jeder Begriff eine von ihm selbst unterschiedene, also ihm ‚äußere‘ Wirklichkeit“, aber zur Kategorie wird er erst in einer [wissenschaftlichen] Theorie (vgl. Ls, 133). Bevor auf den im Unterschied zur Kategorie eine ‚äußere‘ – die distanzierenden Anführungszeichen stammen von Holz – Wirklichkeit meinenden Begriff eingegangen werden kann, muss noch die Holzsche Auffassung der Entstehung der Kategorie mit und in der Theorie am Beispiel der „Ware“ verdeutlicht werden.

### Kategorie „Ware“

Auch wenn, lt. Holz, das Wort „Ware“ seit der Entstehung des Warentausches und die allgemeine Äquivalenz schon seit Heraklit im 5. Jahrhundert v.u.Z. bekannt sei, so könne man jedoch „erst seit der [Marxschen] Analyse des 1. Kapitels des ‚Kapital‘ [...] davon sprechen, daß der Begriff ‚Ware‘ eine Kategorie sei“, da in ihn nun die Strukturbestimmungen einer Theorie eingingen (vgl. 134). Ich lasse hier die Fragen des Entstehungszeitpunktes des Wortes „Ware“ und ob Marx sie zuerst theoretisch erfasste beiseite. Auch ist natürlich völlig unbestritten, dass bestimmte Wörter zu einem bestimmten Zeitpunkt entstehen, i.d.R. einer (begrifflichen) Entwicklung ihrer Bedeutung unterliegen und diese, insbesondere beim Übergang von einer Alltagssprachlichen zu einer wissenschaftlichen Verwendung, substantielle Veränderungen erfahren kann. Aber zu sagen, dass die Kategorie „Ware“ erst mit der Theorie entstehe, in welcher sie (als Gedankenform) eine konstitutive Rolle spielt, ist schlichter, postmodern sehr beliebter Relativismus (der, nebenbei gesagt, i.d.R. überhaupt nicht „plan“, sondern gegebenenfalls äußerst kompliziert konstruiert ist, um den platten Idealismus einen Schein von Rechtfertigung geben zu können). Das ist ungefähr so, als wenn jemand behaupten würde, die Welt (oder ihr Gesamtzusammenhang, mal angenommen es gibt das damit gemeinte) als Kategorie existiere erst, seit Leibniz bzw. Holz ihre Theorien darüber aufgestellt haben. Die Kategorie der „Ware“, und mit ihr ihre Gesetzmäßigkeiten, selbst wenn sich diese erst vollständig mit der weiteren gesellschaftlichen Entwicklung ausbilden, gibt es natürlich seit die Menschen ihre Produkte austauschen und wir würden um keinen Deut weniger in der warenproduzierenden

Gesellschaft des Kapitalismus leben, wenn Marx nicht seine Theorie entwickelt hätte. Auch die Beteuerung „Ware bleibt umgangssprachlich Begriff für eine Allgemeingegenständlichkeit“ (134) kommt nicht über die idealistische Spiegelfechterei hinaus, da ja die Universalien seiner Meinung nach in der Sprache entstehen. Dabei ist natürlich erneut völlig unstrittig, dass alle Wörter, auch die (Allgemein-)Begriffe und Kategorien, insofern sie bedeutungstragende Sprach- bzw. Theorie-Elemente sind, zu dem Bereich des Ideellen gehören, aber eben als sekundäre, mehr oder wenige adäquate, ideelle Widerspiegelungen von primär realen Dingen, Verhältnissen, Prozessen etc.

### Identitätslogik als beginnende Bewusstwerdung

Deshalb irrt Holz gewaltig, wenn er behauptet, „man wird, ohne auf Widerspruch zu stoßen, sagen dürfen, dass die Entdeckung des Identitätssatzes oder des Satzes vom verbotenen Widerspruch *als einer Voraussetzung jeder möglichen Erfahrung von Gegenständen* zu den größten Leistungen in der Frühgeschichte des Denkens gehört“ (Dia III, 19; Hervorhebung: CV). Zwar gesteht er zu, dass „die Menschen auch schon vor der Formulierung der Grundgesetze der Logik Gegenstände als identische festgehalten“ hätten, aber nur insofern dies eine Bedingung für die (bloß ideelle) Wiedererkennung und Kommunikation darstellt (19 f.). So wichtig der – erst sehr viel später – erfolgende erkenntnistheoretische Sprung der Formulierung des „Identitätspostulats“ ist, so ist dieses eben nicht „methodische und logische Bedingung jeder Erkenntnis und jeder Aussage“ (und zwar objektiv, d. h. völlig unabhängig davon, wie Holz oder jemand anderes darüber erkenntnistheoretisch denken mögen), sondern ein wichtiges, logisches Denkmittel mit seinen Stärken und Problemen, welches auf einer bestimmten, relativ späten Entwicklungsstufe der sich relativ verselbständigenden, erkenntnistheoretisch-reflexiven menschlichen Erkenntnis erfunden wird. Es handelt sich um die Kleinigkeit von rd. 2,5 Millionen Jahren der Entwicklung menschlicher Erkenntnis, die zwischen der beginnenden Ablösung des Menschen aus dem Tierreich und der Erfindung des Identitätspostulats liegen. Die „Setzung von Identität unbewusst im Akt der Erkenntnis“ erfolgt also nicht „bloß einfach“ (20), bevor sie als „methodische und logische Bedingung“ erkenntnistheoretisch zur Bewusstheit am Anfang der historisch kurzen Wissenschafts- und Philosophieentwicklung aufsteigt.

An dieser Stelle wären als heuristische Leitfrage – nicht zur Gewinnung „transzendenter“ Letztgewissheit, ich komme darauf zurück – die „Bedingungen der Möglichkeit“ anthropologisch zu erkunden. 2,5 Millionen Jahre der Aneignung der Natur durch Arbeit,

d.h. 2,5 Millionen Jahre der Herausbildung der mühsamen Entwicklung menschlicher Erkenntnis in der praktischen Konfrontation mit der natürlichen Wirklichkeit und damit die Entstehung der Sphäre des gesellschaftlichen Seins und des Menschen selbst (Engels) sind nötig als Vorgeschichte der sprachlichen und erkenntnistheoretischen Fassung von Universalien. Da die Darstellung des Marxschen Arbeitsbegriffs (vgl. insbesondere LuW 14, 7 ff.) und seine Konfrontation mit dem Holzschen Unverständnis insbesondere des subjektiven, teleologischen Elements (vgl. beispielsweise W&R, 374 ff.) den Rahmen dieser Aufsatzes sprengen würde, muss es hier mit dem Hinweis auf die evidente, lange menschliche Vorgeschichte vor der Entdeckung des Identitätssatzes im antiken Griechenland sein Bewenden haben<sup>43</sup>. Der ideelle Nachvollzug der realen Zusammenhänge durch den synthetisierenden Verstand ist ein langer, realer Entwicklungsprozess bevor er sprachlich reflexiv und darauf aufbauend philosophisch-weltanschaulich realisiert werden kann.

Dabei weiß Holz: der „Gebrauch von Wörtern impliziert die Konstanz ihrer Bedeutungen, also die Identität des jetzt und später und immer wieder mit ihnen Gemeinten“ (Dia III, 20). Ja sicher, möchte man Holz zurufen, aber es waren 2,5 Millionen Jahre der sich entwickelnden Erfahrung in der Arbeit, die dem Menschen zeigten, dass das durch Wörter Bezeichnete identisch bleibt, auch wenn es nicht gegenwärtig ist. Die stets relative gleichbleibende Identität realer Komplexe der Natur (und darauf aufbauend der Gesellschaft) innerhalb der übergreifenden geschichtlichen Entwicklung – d.h. die „Identität der Identität und Nichtidentität“ als wichtigste Neuerung der Hegelschen Dialektik, wie Lukács seinem Gast schon persönlich in den *Gesprächen* erklärte (LuW 18, 282 ff.), welche der dialektische Ausdruck sowohl des relativen Beharrens im Werden, als auch der emergenten Entstehung von Neuem ist – existiert also nicht nur real und unabhängig vom (Bewusstsein des) Menschen, sondern bildet auch die reale Grundlage seiner sich entwickelnden gesellschaftlich Praxis, lange bevor diese ein Niveau des abstrahierenden Denkens erreicht, auf dem die theoretische Verallgemeinerung in Wissenschaft und Philosophie einsetzen kann. „Sie wissen das nicht, aber sie tun es“, pflegt Lukács diese Situation mit einem Ausspruch von Marx zu charakterisieren (LuW 13, 48 u. ö.). Aber nicht weil ein zweifelhafter

<sup>43</sup> Diesen realen Entwicklungsgang seinerzeit nicht erkennen zu können, führt Kant zur Überhöhung in einen ursprungslosen Dualismus auf der Grundlage der von Descartes herrührenden Lehre der zwei ewigen und getrennten Substanzen. Selbst Hegel kann diese Entwicklung nur als idealistische Entfaltung des Weltgeistes fassen, was erst bei Marx auf eine materialistische Grundlage der realen Menschheitsentwicklung gestellt wird.

allgemeiner „Gesamtzusammenhang“ es seit jeher so bestimmt hätte, sondern weil die konkrete Seinsweise der Menschen die zunehmende Erkenntnis der realen, stets relativ identischen Komplexe impliziert.

### Worte zielen aufs Erkennen, Zeichen nur auf Bekanntes

So recht Holz hat, die Bedeutungskonstanz in den Wörtern der menschlichen Sprache zu betonen, so geht er doch an dem entscheidenden Tatbestand der zugrundeliegenden realen Identität achtlos vorbei, ja verkennt das entscheidend Neue der Wörter sogar, wenn er meint, dass schon in „Hinweisen“ eine Identität vorausgesetzt sei (vgl. Dia III, 21). Die „Kommunikation mit Hilfe von Zeichensystemen“ bildet für Holz eine „primordiale Stufe des naturgeschichtlichen Vorgangs der Anthropogenese“, ohne die es „keine gesellschaftliche Arbeit“ gäbe, wie er mit Hinweis auf Stalins Schrift zur Sprachwissenschaft behauptet<sup>44</sup>. Ganz im Gegensatz dazu betont Lukács gerade die scharfe Trennung und den entscheidenden Sprung in der Entwicklung zwischen der tierischen Kommunikation mittels Zeichen und der spezifisch menschlichen, sprachlichen Kommunikation (vgl. LuW 13, 46 ff. u. 14, 346 f.). Die stets situationsgebundene, tierische Kommunikation kann gegebenenfalls äußerst präzise einen biologisch reproduktionsrelevanten Sachverhalt kommunizieren (Lukács illustriert dies am Beispiel der „Alarmierung“ der Küken durch die Henne, sobald ein Raubvogel naht, vgl. LuW 14, 166 ff.), wobei der „intermittierende Charakter der Zeichen“ gerade kein „Verstehen“ von Kontinuität schaffenden Zusammenhängen, sondern nur ein „Bekanntsein“<sup>45</sup> mit der jeweiligen Situation voraussetzt. Dagegen zielt die menschliche Sprache ganz grundsätzlich auf die situationsabgelöste Wesenserfassung der Realität, da „jedes einfachste, alltäglichste Wort stets die Allgemeinheit des Gegenstandes ausdrückt, die Gattung, die Art, nicht das Einzelexemplar“ (LuW 14, 170; vgl. auch 346 f.).

Dabei vergisst Lukács nie, auf die gemeinsame Entwicklung von Arbeit und Sprache hinzuweisen, denn nur in der praktischen Transformation der Natur in der Arbeit kann sich erweisen, ob die in den Worten per se angelegte ideelle Wesenserfassung der ansichseienden, d.h. materiellen Realität auch tatsächlich – zumindest in für die konkre-

44 Vgl. Holz, *Die Rolle der Mimesis in Lukács' Ästhetik*, 71; an diesem schon früh formulierten Gedanken, vgl. Holz, *Sprache und Welt*, 30 ff., wird Holz bei sprachtheoretischen Überlegungen immer wieder anknüpfen, vgl. beispielsweise W&R, 581 ff.

45 Hegel verweist gleich zu Anfang der Phänomenologie auf diesen entscheidenden Fortschritt des Menschen gegenüber dem Tierreich: „Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt“, Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 35.

te Praxis genügender Annäherung – erreicht wird. In der Arbeit entsteht nicht nur das gesellschaftliche Sein und schafft sich letztlich der Mensch selbst, sondern sie allein ermöglicht ihm auch die Korrektur seiner ideellen Vorstellungen anhand des „Widerstands des Realen“<sup>46</sup>, wodurch der fulminante kulturelle Aufstieg der Menschheit möglich wurde. Arbeit und Sprache sind beides entscheidende Hebel zur Millionen Jahre dauernden Herausbildung des spezifisch menschlichen Subjekt-Objekt-Verhältnisses<sup>47</sup>, auf deren Grundlage als relativ späte Entwicklungsprodukte die theoretischen Verallgemeinerungen in Logik, Philosophie und Wissenschaft möglich werden, welche selbst wieder die gesellschaftliche Entwicklung beschleunigen.

### Praxis als Kriterium der Wahrheit

Bei Holz hingegen beginnt die Geschichte, zumindest diejenige zutreffender Erkenntnis, mit dem sprachlich-philosophischen Gründungsakt des Identitätspostulats, dem „logischen Wahrheitskriterium“ und „Urmeter der Geltung“ allgemeiner „Gewissheit“. Das „vorlogische“ Denken“ hingegen hätte „das ‚Gemeinsame‘ in der Auffassung von Welt [...] bestenfalls durch Glaubensakte oder Vereinbarungen gestiftet“ (vgl. Dia III, 20). Abgesehen davon, dass die Rede vom „Urmeter“ in Bezug auf die reale Welt schon verfehlt ist, da jedes Messen immer nur Vergleich von Relativem ist und es – im unendlich Realen – kein absolutes Ur-Maß geben kann, inthronisiert Holz mit der Logik die interne Kohärenz zum Wahrheitskriterium, im Gegensatz zum auf die Wirklichkeit orientierten marxistischen Praxiskriterium der Wahrheit (vgl. LuW 13, 316 f. u. 328 sowie 14, 7 ff. u. ö.), welches letzten Endes allein in der Lage ist, bloß intersubjektive, gegebenenfalls noch so sehr von logischen oder mathematischen Argumenten untermauerte Übereinkünfte, als mehr als bloß ideelle Konstruktionen auszuweisen. Jenseits der stets relativen, in der Praxis gewonnenen Korrespondenzwahrheit gibt es keine, und schon gar keine

46 Hartmann, *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, 22.

47 Es ist dieses Zusammenspiel von sprachlicher Kommunikation und Arbeit, wobei letztere die Ausrichtung auf die Wirklichkeit immer wieder – mehr oder weniger drängend – erzwingt, welches das spezifisch menschliche Subjekt-Objekt-Verhältnis, d.h. die Entstehung überhaupt eines Subjekts und damit auch gesellschaftliche Beziehungen von menschlichen Subjekten einschließlich des menschlichen Selbstverhältnisses ermöglicht, und nicht das bloß auf die ideelle Komponente zielende intersubjektive Reflexionsverhältnis zum Anderen und damit zu sich selbst, welches sprachtheoretisch orientiert die spezifisch „exzentrische Position“ (Plessner) des Menschen zu begründen trachtet (vgl. beispielsweise W&R, 580 f.). Insofern ist Seppmann zuzustimmen, wenn er gegen Holz gerichtet auf der Notwendigkeit einer marxistischen Anthropologie besteht, vgl. Seppmann, *Marxismus und Philosophie*, 33.

absolute, auf die Wirklichkeit gerichtete Erkenntnis-Gewissheit. So hat Holz auch Unrecht, wenn er – indirekt gegen Lukács polemisierend – in dem stets durch „unsere Erkenntnismittel (Sinnesorgane, Formen des assoziativen und logischen Denkens, Beobachtungsinstrumente etc.)“ aufbereiteten Wissen von der Welt, das „eigentlich starke Argument jedes subjektiven Idealismus“ sieht (W&R, 506). So vorgetragen handelt es sich um überhaupt kein Argument, sondern nur um die banale, an sich folgenlose Feststellung, dass Erkennen auf Informationen von der Welt und somit auf Informationskanäle bzw. Mittel der Erkenntnis angewiesen ist. Seinen Zündstoff erhält die dann allerdings subjektiv-idealistische Aussage erst in der radikalisierten Form, wenn nämlich behauptet wird, dass wir *nur* denkend (bzw. bestenfalls noch beobachtend) Zugang zur Welt hätten, welches die (transformierende) Praxis völlig außer acht lässt und uns in den „Bedingungen der Möglichkeit“ ideeller Widerspiegelung gefangen hält.

Ausgeblendet wird, dass wir in der Realität leben und daher in ihrer bewussten Transformation, d.i. in der Arbeit, über ein unabhängiges Korrektiv für unsere Auffassungen verfügen und nicht rein auf das – und sei es logisch-mathematische – Denken, einschließlich der Wahrnehmung, beschränkt sind. Außer in den eigentlich theologischen Fragen absoluter Letztgewissheit, für die es in der Tat keine Praxis gibt und geben kann, gewinnt der subjektive Idealismus vielmehr deshalb eine gewisse Plausibilität, weil mit der zunehmenden Gesellschaftlichkeit des Menschen die Zusammenhänge, auf die sich seine Fragen richten, immer komplexer werden und daher schwieriger zu sehen ist, welche Art Praxis in den betreffenden Fragen weiterhelfen könnte (es genügt an kosmologische Modelle, wie das vom sogenannten „Urknall“ oder andere Fragen am Horizont wissenschaftlicher Erkenntnis zu denken, welche regelmäßig zu wildesten, subjektiv-idealistischen Spekulationen führen). Das vermeintlich „plane“ Verständnis des Praxiskriteriums, welches Holz irrigerweise dem Pragmatismus annähert (zu dessen Zurückweisung vgl. LuW 13, 353 f.), gilt ihm als zu überwindende dualistische, „subjektiv-idealistische Konstruktion“ (W&R, 372), denn „in der Praxis fällt die Distanz des erkannten Objekts zum erkennenden Subjekt weg, Subjekt und Objekt sind in ihr zu einer Einheit zusammengeschlossen“ (367).

Daher möge man, so schlägt Holz vor, für sein „apriorisches Erklärungsmuster“, der Mathematik vergleichbar, die „Bewährungsprobe [...] das ‚Kriterium der Praxis‘ nennen“ (344 f.). Allerdings müsse er zugeben, dass es sich dabei um ein zirkuläres Begründungsmodell handelt und daher die „analogisch genaue“, d.i. strukturbewahrende Spiegelmetapher als „logisch-ontologische[s] Konstruktionsprinzip“

des Gesamtzusammenhangs seine Plausibilität als metaphysisches Modell nur aus der Evidenz unmittelbarer Einsichtigkeit „einer *intuitio originaria*“ gewinnen könne (vgl. ebd.).

## Prima philosophia versus philosophia ultima

Abgesehen davon, dass mir – trotz intensiver Beschäftigung mit der Holzschen Metaphysik – die plausibilitätsstiftende Intuition abgängig geblieben ist<sup>48</sup>, wird hier auch besonders deutlich, dass Holz sein logizistisches System konstruiert in der Absicht, es der Welt überzustülpen. Ausgehend vom Dogma der Einheit von Denken und Sein, unterwirft er spekulativ nicht nur das Denken sondern auch das Sein der Logik, was er dann als Dialektik deklariert. Während Lukács seine Ontologie strikt auf die Realität ausrichtet und sich dabei als an den Wissenschaften kritisch anknüpfende *philosophia ultima* versteht<sup>49</sup>, reklamiert Holz die (vermeintlich materialistisch gewendete) metaphysische Tradition der *philosophia prima* einer Ursprungsphilosophie (vgl. W&R, 16). Konsequenterweise nennt er seine Philosophie auch eine „Onto-Logie“, da in der Nachfolge von Kant die „Naivität“ einer Ontologie der *intentio recta*, wie sie Hartmann und Lukács verfolgen, nicht mehr aufrecht zu erhalten sei<sup>50</sup>. Damit gibt er jedoch den eigentlichen Sinn von Ontologie, nämlich direkte Wissenschaft vom Sein zu sein, auf und akzeptiert den zentralen Gedanken des Post-Kantianismus, wonach wir immer nur Zugang zu den Erscheinungen unseres Bewusstseins hätten und daher Philosophie grundsätzlich nicht über die indirekt-reflexive Erkenntnistheorie der *intentio obliqua* hinausgelangen könne.

## Letztgewissheit des Cogito

Deshalb steht für seine bestenfalls onto-Logie zu nennende Lehre auch die Suche nach den „Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis“ (511) zentral, mündend in „die Grundfrage der Erkenntnistheorie“, die „ihrerseits [...] eine ontologische“ sei: „Wie verhalten sich unsere Gedanken über die uns umgebende Welt zu dieser Welt selbst?“ (512). Statt sich in Zuwendung zur sich verändernden Wirklichkeit und mit Bezug auf die allgemeinsten Kategorien mit der Validität von

48 Mit der „kritiklose[n] Verherrlichung der Intuition“ als eines von fünf Motiven des Irrationalismus hat sich Lukács in der *Zerstörung der Vernunft* auseinandergesetzt, vgl. LuW 9, 15.

49 Vgl. dazu Vellay, *Entfremdung aus Sicht der Lukácsschen Ontologie*, 170 f.

50 Vgl. Holz, *Zur Programmatik einer dialektisch-materialistischen Ontologie*, 244; vgl. ebenfalls W&R, 527 f. u. 496.

bestimmten Gedanken zu konkreten Problemen auseinanderzusetzen, meint er unter Rückgriff auf das Instrumentarium des Kantischen Transzendentalismus a priori<sup>51</sup> auf die Strukturverfassung der Totalität schließen zu können, was dann aber tatsächlich mehr mit einer logischen Kopfgeburt als mit der Selbstverfassung des Seins zu tun hat. Da er aber nicht ausschließlich auf seinen spekulativen Gesamtzusammenhang angewiesen sein möchte, deklariert er das denkende „Ich bin“ im Anschluss an Descartes als „erkenntnistheoretisch Erstes, Unbezweifelbares“ (W&R, 367, vgl. ebenfalls Dia III, 233 ff.). Diese durch reines Denken gewonnene, vermeintliche<sup>52</sup> Letztgewissheit des *Cogito* braucht Holz für einen Rest von Plausibilität seines Modells der „transzendental-dialektischen Selbstbegründung, die das Verhältnis des Denkens zum Sein ja allein aus dem Denken des Denkens“ zirkulär begründet<sup>53</sup>.

## Objektive Transzendentalität

Da das neuzeitliche *Cogito* als konstitutiv für Welt unabweisbar sei, müsse die subjektiv-idealistische Transzendentalität Kants in eine „objektive Transzendentalität“ überführt werden (Ls, 132). Dabei sind die Kategorien „Reflexionsbegriffe par excellence, das transzendental-Gerüst wissenschaftlicher Weltendarstellung“ (134). Neben der schon erwähnten Ebene der sprachlich konstruierten Allgemeinbegriffe möchte Holz noch eine theoretisch-wissenschaftliche Existenzweise als Kategorie unterscheiden, deren „Transzendentalität“ nicht kantisch-subjektiven sondern objektiven Charakters sei. Dies bedeutet, dass Holz transzendental nach den „Bedingungen der Möglichkeit“

51 Zum Holzschens, von Plessner inspirierten Begriff des „materialen Apriori“, welches transzendental nicht auf ein Vermögen des Subjekts sondern auf objektive Bedingungen möglicher Erfahrung schließt, vgl. W&R, 262 ff., sowie Dial III, 27.

52 Eine ausführlichere Argumentation zu der von Holz deklarierten Erkenntnisgewissheit als „Grundproblem der neuzeitlichen Philosophie“ (Holz, *Philosophie*, 22), für welche ihm die „Unmittelbarkeit der sinnlichen Gewissheit“ des kartesischen Ich in der praktischen Situationsgegebenheit (vgl. W&R, 376) als der einzige, daher in seiner vermeintlichen Unbezweifelbarkeit um so überhöhte, Ausgangspunkt in der Wirklichkeit für sein aus dem Denken selbst konstruiertes System gilt, muss hier aus Platzgründen unterbleiben. Es sei nur darauf hingewiesen, dass es gerade die einzige Stärke des ansonsten praktisch irrelevanten Arguments der Skeptiker ist, dass rein auf der denkerischen Ebene es keine Handhabe gibt gegen die Vorstellung, „es könnte auch alles ganz anders sein ...“. Filme wie *Matrix* haben dies in jüngerer Zeit populär illustriert. Daher wird die weltanschauliche Richtungsentscheidung für den (dialektischen) Materialismus zwar permanent von Plausibilitätsgründen genährt, ist aber schlechterdings nicht logisch letztbegründbar, weshalb Holz' metaphysischer „Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit“ (vgl. Holz, *Metaphysik* (1988), 151) grundsätzlich verfehlt ist.

53 Holz, *Philosophie*, 12.

für die sprachlich entstandenen Universalien bzw. den theoretischen konstruierten Kategorien fragt, aber nicht subjektseitig – dass, zumal individuelle, Subjekte etwas bewirken ist ihm purer Schein – sondern vermeintlich „materialistisch“ objektiv. Hier befinden wir uns im Kern seines spekulativen Materiebegriffs. Holz fragt sich nämlich, wie muss die Welt beschaffen sein, damit metaphysisch spekulativ vorstellbar wird, dass die Menschen sprachlich Allgemeinbegriffe und theoretisch Kategorien hervorbringen, ohne dass dies auf ihre subjektiven Befähigungen zurückgeht.

## Isomorphie von Sprache und Sein

Dazu bemüht er wieder seinen Begriff des Gesamtzusammenhangs als universelles Reflexionsverhältnis, welcher a priori die *Isomorphie* - Holz verwendet den aus der Hilbertschen Topographie entnommenen Term der *Homoiomorphie* – von Sprache und Seienden sicherstellt. Damit werde die „logische Fundierung von Aussagen auf die Sprachform [...] die Konvergenz von Logik und Ontologie, in der die Welthaltigkeit der Sprache, ja die Homoiomorphie von Sprache und Welt, die Inhaltlichkeit der logischen Formen garantiert“ (132). Die am Anfang der Holzschens Philosophie postulierte „Einheit von Denken und Sein“ wird am Ende seiner Systemkonstruktion als „hermeneutische Logik“ (132) wiedergefunden, indem die „Kategorien grammatischen Ursprungs“ (131) sind und zugleich „die kategoriale Vor-Strukturierung der Gegebenheitsweise von Welt durch die Sprache“ eine „objektive Transzendentalität“ begründet (132). Holz fasst schließlich diesen Gedanken zusammen:

*„Jede am Weltentwurf der Wissenschaften orientierte Theorie des Gesamtzusammenhangs - also auch der dialektische Materialismus - hat demgemäß transzendentalen Ursprung [...]. Und sie hat einen spekulativen Horizont, in dessen Entwurf sie jede mögliche Erfahrung überschreitet, nämlich die Totalität von Welt, die immer nur im Begriff des Ganzen gegeben sein kann“ (2012, Metaphysik, 294).*

Angesichts einer solchen Theorie in der das von Schelling inspirierte objektive, entelechische Natursubjekt (vgl. W&R, 370 ff. u. 544 ff., sowie Dia III, 417 ff. u. 535 ff.) durch die Individuen hindurch die Entfaltung seiner eigenen Möglichkeiten transzendiert, versteht man, warum für Seppmann in der Holzschens Philosophie „das abs-

trakte Schema“ und ein „materialistisch kaschierter Weltgeist“ zum Triumph geführt wird<sup>54</sup>.

## Materialismus?

Holz meint nun aber gerade nicht nur eine materialistische Dialektik zu vertreten, sondern diese im Angesicht größter Gefährdungen durch das unabweisbar denkende Ich und das „offenbar ‚Geistige‘“<sup>55</sup> der sprachlich-theoretisch konstruierten Kategorien auf die vermeintlich einzig mögliche Art zu verteidigen. Die idealistische Dialektik Hegels, in welcher die in der „philosophische[n] Reflexion [...] vorausgesetzte“, „materielle Natur, also gerade die Erfahrungswelt [...] zu einem bloßen Derivat des Geistes“ herabsinkt<sup>56</sup>, entspringe „notwendig aus dem Verfahren der spekulativen Konstruktion des nicht empirisch gegebenen Gegenstandes, Welt im ganzen‘ (Totum, Unendlichkeit)“, weshalb „die ‚materialistische Lesart‘“ eines „prinzipiell immer idealistisch[en] [...] Systems“ spekulativer Philosophie „nur in seiner Umkehrung bestehen“ könne (W&R, 15, vgl. auch Dia V, 321 ff., wo die ‚Umkehrung‘ immerhin noch in Anführung gesetzt ist; zur Lukácsschen Kritik der versimpelnden Umstülpungs-Lesart des Marxismus vgl. LuW 13, 111 f. u. 503, sowie 14, 105 ff. u. ö.). Es gäbe überhaupt nur drei Möglichkeiten der unumgänglichen Stellungnahme zum materiellen Sein: es könne „idealistisch als Anderssein einer Geistsubstanz, realistisch als widerständige Gegebenheit oder materialistisch als einzige Entität und Substrat einer aus sich selbst zu erklärenden Welt“ bestimmt werden (Ls, 120 f., s. auch W&R, 7). Da Holz die „realistische“ Lösung, welche in ihrer marxistischen Fassung in Bezug auf die konkret Welt laut Lenin besser als „materialistisch“ bezeichnet wird<sup>57</sup>, wie gezeigt als erkenntnistheoretisch „naiv“ verwirft, verbleibe nur ein spekulativer Materiebegriff (vgl. LS, 123 ff.) zu Fundierung des Widerspiegelungstheorems als „Modell einer materialistischen Erklärung der Einheit der Welt“ (W&R, 16).

Dabei kann man bei Holz, wenn man lange genug danach sucht, auch Formulierungen finden, welche einem nicht spekulativen Materie-Begriff nahe kommen: „Materie ist der kategoriale Titel für die unabhängig von uns und vor uns existierende Welt, für das an

54 Vgl. Seppmann, *Marxismus und Philosophie*, 37.

55 Holz, *Metaphysik* (2012), 288.

56 Holz, *Philosophie*, 36.

57 Vgl. Lenin, *Materialismus und Empirio-kritizismus*, LeW 14, 52; im Folgenden zitiert als (LeW 14).

sich Seiende in allen seinen Formen“<sup>58</sup>. Doch wer darin die Holzsche Anerkennung des bewusstseinsunabhängigen Ansichseins der materiellen Wirklichkeit erblicken wollte, würde sich schnell den Vorwurf einhandeln, „naiv“ dem dualistischen Schein von Subjekt und Objekt auf den Leim zu gehen, welchen sein spekulativer Materiebegriff als „übergreifendes Allgemeines“ ja gerade aufzulösen vorgibt<sup>59</sup>. Dass es so beim ihm nicht gemeint ist, zeigt dem aufmerksamen Leser die folgende Passage:

*„Materiell ist das, was im Denken, allgemeiner in den Bewußtseinsakten als von diesen unabhängiger, ‚objektiver‘ Gegenstand aufgefasst (perzipiert) wird. Denken (Bewußtsein) ist das, ‚worin‘ sich die Materie präsentiert, indem materielle Gegenstände repräsentiert werden. Materie und Bewußtsein, Materialität und Idealität sind Kategorien, die sich relativ aufeinander bestimmen. Lenin hat mit dieser Wendung die moderne Philosophie materialistisch gemacht, ohne die für uns unhintergehbare Priorität des Denkens zu leugnen“<sup>60</sup>.*

Nicht die Welt ist (primär) materiell, nämlich objektiv, an sich seiend und somit unabhängig vom Bewusstsein existierend, und kann (sekundär) vom Denken, wenn es denn einmal als Produkt der menschlichen Gehirne entwicklungsgeschichtlich entstanden ist, ideell repräsentiert werden, sondern bei Holz ist materiell dasjenige, was im Denken soundso aufgefasst wird, weshalb Materie und Bewusstsein sich relativ bestimmen (auch schon vor, sagen wir mal, der Entstehung der Erde?), und das Denken (gegenüber dem Sein?) Priorität besitzt. Hier wird der gesamte Sinn von Lenins Polemik in *Materialismus und Empirio-kritizismus* gegen die sich „Marxisten“ nennenden subjektiven Idealisten von den Füßen auf den Kopf umgestülpt.

Bei Lenin heißt es: „die *einzig* ‚Eigenschaft‘ der Materie, an deren Anerkennung der philosophische Materialismus gebunden ist, ist die Eigenschaft, *objektive Realität zu sein*, außerhalb unseres Bewußtseins zu existieren“ (LeW 14, 260)<sup>61</sup>. Das Holz sich völlig zu Unrecht auf Lenin beruft, wird auch an der folgenden Passage deutlich, in der Lenin fordert „in der Idee, daß es Sätze geben könne, die nicht aus der Erfahrung genommen seien und ohne die eine Erfahrung

58 Holz, *Materialismus von Lange zu Lenin*, 56.

59 Vgl. Holz, *Metaphysik* (2012), 290; s. auch Sl, 130.

60 Holz, *Materialismus von Lange zu Lenin*, 53.

61 Lukács vergleicht die fehlerhafte Gleichsetzung „gewisse[r] Eigenschaften der Materie mit ihrem Ansichsein“ mit der verballhornenden Identifizierung der gedanklichen Widerspiegelung mit einer Photographie, vgl. LuW 12, 274.

unmöglich sei, den *idealistischen* Charakter im allgemeinen und den *kantianischen* im besonderen [zu] erkennen“ (170). Unmissverständlich erteilt Lenin hier der, Holz so wichtigen, Idee des Transzendentalismus, einschließlich Apriori und Begründung aus dem reinen Denken, eine Absage. Und an anderer Stelle weist er, gegen die „offenkundigen Irrtümern des Materialisten Dietzgen“ (170) gerichtet, dessen Idee als „direkt falsch“ zurück, den „Begriff der Materie“ um unser „Begriffs- oder Erklärungsvermögen“ zu erweitern (vgl. 244). Ebenfalls gegen Josef Dietzgen, den sonst von Marx und Engels, aber ebenso von Lenin sehr geschätzten, sogenannten Arbeiterphilosophen, bekräftigt Lenin: „Das Denken aber als materiell bezeichnen heißt einen falschen Schritt tun zur Vermengung von Materialismus und Idealismus“ (242). Im Gegensatz dazu bezieht sich Holz zustimmend auf Dietzgen, gerade wenn dieser die „Einheit der Welt“ durch das „menschliche Begriffsvermögen“ in einer „Monas“ realisiert sieht und begrüßt enthusiastisch Dietzgens „materialistischen Monismus, für den letztlich die Welt im ganzen, die Natur insgesamt erst das Wesen der Materie, die Materialität des Seins ausmacht“<sup>62</sup>. Lenin verwehrt sich hingegen, unter Verweis auf Engels' Anti-Dühring, gegen die „gegenüber dem Spiritualismus und Fideismus hilflos[e]“ Anschauung, die „Einheit der Welt aus der Einheit des Denkens“ abzuleiten (LeW 14, 169).

### Patentrezept universeller Reflexion

Dies steht nun direkt konträr zu Holz' spekulativem Modell des Gesamtzusammenhangs, in dem strukturalistisch die „materiellen Verhältnisse“ als übergreifend aufgefasst werden und welches ermöglichen soll, „das Verhältnis des Denkens zum Sein ja allein aus dem Denken des Denkens“ zu bestimmen<sup>63</sup>. Holz glaubt in der (sich iterierenden) Reflexion das universelle Prinzip gefunden zu haben, mittels dessen „die Natur als ein Subjekt“ im Selbstunterschied auch den Menschen samt seiner Tätigkeit und seinem Denken als „ausnehmend besonderer Fall des allgemeinen natürlichen Reflexionsverhältnisses“ einheitlich „materiell“ umgreift (vgl. beispielsweise W&R, 371 ff., 583 u. ö.). Reflexion könne dabei „real als Wechselwirkung oder ideell als Sich-setzen“ verstanden werden (543), wobei „jedes Element der Welt“ wechselwirkend sich selbst setzt, indem „es sich an den anderen reflektiert. [...] Genau dies ist ein übergreifender Gattungsbegriff

62 Holz, *Materialismus von Lange zu Lenin*, 46 u. 48.

63 Holz, *Philosophie*, 12.

von Subjekthaftigkeit, von dem die bewußte Subjektivität des Menschen nur eine Art bildet“ (544).

Hier wird das einzig wirkliche Subjekt, nämlich das menschliche, in einem Gewalttritt der Unterwerfung unter ein logisch konzipiertes, fälschlich als materialistisch gekennzeichnetes Einheitsprinzip der rein objektiven Natur assimiliert. Kofler hatte schon 1961 den undialektischen Materialismus dafür kritisiert, dass er das Denken, da es nicht gut geleugnet werden kann, auf bloße ‚Wechselwirkung‘ reduziert<sup>64</sup>. So allmächtig das Holzsche Universalprinzip der Reflexion daherkommt, so wenig ist es in der Lage, konkrete Veränderung der Wirklichkeit zu erklären. Weder so grundsätzliche Neuerungen wie die Entstehung des Lebens, noch die des Menschen und der Gesellschaft. Eine solche „radikale Homogenisierung des gesamten Seins“ entsteht für Lukács „zumeist auf dem Boden eines mechanischen Materialismus“ und ihr entspricht ontologisch eine einheitliche theoretische Herrschaft der Notwendigkeit (vgl. LuW 13, 328). Die Holzsche Projektion des Subjektcharakters auf die Natur geht einher mit ihrer Unterwerfung unter eine unerbittliche Notwendigkeit, welche nicht zuletzt jeglichen realen Spielraum für menschliche Freiheit eliminiert<sup>65</sup>.

Der möglichen Frage, wozu sein die „Einheit der Welt“ deklarierendes metaphysisch-spekulatives System gut ist, entgegnet Holz: „Jedoch gab es und gibt es keine menschliche Tätigkeit, ohne diese theoretische weltanschauliche Orientierung, die das System der Zwecke begründet und in ihm handlungsleitend wirkt“<sup>66</sup>. Auf die 2,5 Millionen Jahre menschlicher Praxis vor der Entstehung der ersten metaphysischen Philosophien wurde schon hingewiesen. Aber auch in den 2,5 Tausend Jahren seit Heraklit dürfte die Anzahl von Menschen, deren tägliche Praxis von den verschiedensten metaphysischen Systemen direkt und wesentlich beeinflusst wurde, eher gering ausfallen. In Bezug auf die Holzsche Wiederbelebung der Metaphysik ist es nicht einmal so richtig klar, worin eine solche Praxisbeeinflussung, außer für den Autor selbst, überhaupt bestehen könnte. Es sei, so Holz mit Bezug auf Kant, der unentrinnbare „spekulative Sinn aller Philosophie“ im Weltbegriff die Synthesis zur „absoluten Totalität“ mit den „wesentlichen Zwecke[n] der menschlichen Vernunft“ zu verbinden<sup>67</sup>. Lukács beschrieb das „religiöse Bedürfnis“ als auf die Sinnggebung und die Wesentlichmachung des individuellen partikula-

64 Vgl. Kofler, *Das Ende der Philosophie*, 108.

65 Vgl. Holz, *Kategoriale Aspekte des Freiheitsbegriffs*.

66 Holz, *Philosophie*, 38, s. ebenfalls W&R, 19.

67 Holz, *Philosophie*, 35.

ren Lebens durch Referenz auf das Absolute gerichtet (vgl. LuW 12, 780 ff.), wobei die Frage, ob dieses Absolute im theologischen oder weltlichen Gewand daherkommt, wohl sekundär ist.

## Schluss

Für Holz sind nur die Antworten, nicht aber die Fragestellungen der klassischen Metaphysik überholt (vgl. W&R, 19). Die Herausforderung für die Dialektik seit der kartesischen Verweltlichung neuzeitlicher Philosophie besteht ihm zufolge darin, „für die philosophischen Fragen nach dem Grund und nach dem Absoluten einen neuen Zugriff zu finden“ (Dia III, 14). Es ist aber nicht nur „das Konstruktionsverfahren der klassischen Systemphilosophie nicht mehr ohne weiteres anwendbar“<sup>68</sup>, sondern es sind gerade die „gewaltsamen Konstruktionen“ des auf die „absoluten Wahrheiten“ ausgerichteten „Systems“ das „Vergängliche“, wie Engels mit Bezug auf Hegel bemerkt<sup>69</sup>. Klassische Metaphysik, mit dem Ziel die mit der Moderne real auf die historische Tagesordnung drängenden Sinnfragen des individuellen Lebens mit Bezug auf das Absolute lösen zu wollen, fällt unter das Verdikt von Marx und Engels gegen [metaphysische] „Spekulation“ und den Wissenschaften vor- und übergeordnete, „[ver]selbstständig[t]e Philosophie“<sup>70</sup>. Dagegen stellen sie die von der Philosophie aufklärerisch zu begleitende Aufgabe, solche gesellschaftlichen Bedingungen herzustellen, welche die sinnstiftende Selbstverwirklichung als stete Herausforderung jeden individuellen Lebens ohne schimärischen Ersatz eines Absoluten ermöglichen.

Philosophiegeschichte – auch wenn viele Einzelanalysen von Holz interessante Aspekte aufzeigen – bedeutet sein Vorschlag einer Systemkonstruktion trotz allen Insistierens auf der Dialektik einen Rückschritt zur vor-Marx'schen Metaphysik. Für eine umfassende, insbesondere die ontologische Grundlegung berücksichtigende, dialektisch-materialistische Fortführung des Marxismus bleibt man auf Lukács' *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* verwiesen<sup>71</sup>.

68 Holz, *Die unabgeschlossene Welt*.

69 Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, MEW 21, 270.

70 Marx, Engels, *Die deutsche Ideologie*, 27.

71 Die beste Einführung stammt vom Lukács selbst. Es ist sein 16-seitiges Vortragsmanuskript, *Die ontologischen Grundlagen*, zum Weltkongress für Philosophie in Wien 1968, an dem er jedoch letztlich nicht teilnahm, um nicht als Kronzeuge gegen das sozialistische Lager vereinnahmt zu werden (er hatte eine Protestnote gegen den Einmarsch in Prag unterzeichnet).

<http://de.scribd.com/doc/141165742/Lukacs-1968-Die-ontologischen-Grundlagen>

## Literatur

**Bahr**, Hans-Dieter. 1966. Zuversicht statt Hoffnung. Ein Besuch bei Georg Lukács. *Der Monat* v.18, n° 209: 72–79.

**Benseler**, Frank. 1986. „Nachwort des Herausgebers“. In: Georg Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 2. Halbband. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Zweiter Teil. Hg. v. Frank Benseler. Darmstadt/ Neuwied: Luchterhand (LuW, 14), 731–753.

Benseler, Frank; Jung, Werner. 2005. „Nachwort. Von der Utopie zur Ontologie - Kontinuität im Wandel: Georg Lukács“. In: Georg Lukács: *Autobiographische Texte und Gespräche*, Bd. 18. Hg. v. Frank Benseler und Werner Jung. Unter Mitarbeit von Dieter Redlich. Bielefeld: Aisthesis (LuW, 18), 471–487.

**Beyer**, Wilhelm R. 1970. „Marxistische Ontologie‘. Eine Modeschöpfung des Idealismus“. In: Wilhelm Raimund Beyer (Hrsg.): *Vier Kritiken. Heidegger, Sartre, Adorno, Lukács*. Köln: Pahl-Rugenstein, 195 ff.

Beyer, Wilhelm R. 1975. „Gesellschaftsontologie“. In: Manfred Buhr und Georg Klaus (Hrsg.): *Philosophisches Wörterbuch*. 11. Aufl. 2 Bände. Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, 482–484.

Beyer, Wilhelm R. 2012. *Der Blick in den Spiegel. Beiträge zur Rechtsphilosophie*. Hg. v. Hans Heinz Holz und Alfred J. Noll. Köln: Dinter.

**Bloch**, Ernst. 1975. *Experimentum mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*. Bd. 15 der Gesamtausgabe in 16 Bänden & 1 Ergänzungsband. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bloch, Ernst. 1985. *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*. Bd. 7 der Gesamtausgabe in 16 Bänden & 1 Ergänzungsband. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

**Engels**, Friedrich. 1888. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. In: *Marx-Engels-Werke* in 43 Bd. (1956 ff.). Berlin: Dietz (MEW 21), 259–307.

**Fellner**, Hannes A.; Klingensberger, Stefan. 2013. „Imaginierte Linie. Rezension des Bandes 8/I des Historisch-Kritischen Wörterbuchs des Marxismus (HKWM)“. In: *Junge Welt*, 07.05.2013, 10.

**Hartmann, Nicolai.** 1931. Zum Problem der Realitätsgegebenheit. Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft. Nr. 32. Hg. v. Kantgesellschaft. Berlin: Pan-Verlagsgesellschaft M.B.H.

Hartmann, Nicolai. 1951. Teleologisches Denken. Berlin: Walter de Gruyter.

**Hegel, Georg W. F.** 1979. Phänomenologie des Geistes. Hegel Werke Bd. 3. Hg. v. Eva Moldenhauer und Karl M. Michel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

**Hofstadter, Douglas R.; Sander, Emmanuel.** 2013. L'analogie. Coeur de la pensée. Paris: O. Jacob.

**Holz, Hans Heinz.** 1953. Sprache und Welt. Probleme der Sprachphilosophie. Frankfurt a.M.: Schulte-Bulmke.

Holz, Hans Heinz. 1955. „Das Wesen metaphorischen Sprechens“. In: Rugar Otto Groppe (Hrsg.): Festschrift Ernst Bloch zum 70. Geburtstag. Berlin: Veb Deutscher Verlag, 101–120.

Holz, Hans Heinz. 1956. „Kategoriale Aspekte des Freiheitsbegriffs“. In: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Hrsg.): Das Problem der Freiheit im Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus: Konferenz der Sektion Philosophie der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 8. - 10. März 1956. Protokoll. Berlin: Akad.-Verl, 98–106.

Holz, Hans Heinz. 1975. Logos spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt. Darmstadt/ Neuwied: Luchterhand.

Holz, Hans Heinz. 1983. Dialektik und Widerspiegelung. Köln: Pahl-Rugenstein.

Holz, Hans Heinz. 1988. „Metaphysik“. In: Manfred Buhr (Hrsg.): Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert. Köln: Pahl-Rugenstein, 126–156.

Holz, Hans Heinz. 1990. „Die Rolle der Mimesis in Lukács' Ästhetik“. In: Gerhard Pasternack (Hrsg.): Zur späten Ästhetik von Georg Lukács. Beiträge des Symposiums vom 25. bis 27. März 1987 in Bremen. Frankfurt a.M.: Vervuert, 67–82.

Holz, Hans Heinz. 1991. „Zur Programmatik einer dialektisch-materialistischen Ontologie“. *EuS* (2), 244–246.

Holz, Hans Heinz. 1995. „Friedrich Engels - das Konzept einer wissenschaftlichen Weltanschauung“. *Topos* 5: 11–36.

Holz, Hans Heinz. 1998. „Materialismus von Lange zu Lenin“. *Topos* 11, 27–60.

Holz, Hans Heinz. 2005. Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik. Stuttgart/Weimar: Metzler.

Holz, Hans Heinz. 2008. „Die Lust am Widerspruch. Schlußwort“. In: Erich Hahn (Hrsg.): Die Lust am Widerspruch. Theorie der Dialektik - Dialektik der Theorie. Symposium aus Anlass des 80. Geburtstages von Hans Heinz Holz. Berlin: Trafo-Verl., 233–244.

Holz, Hans Heinz. 2010. „Ein streitbarer Humanist. Zum 125. Geburtstag des Philosophen und Literaturwissenschaftlers Georg Lukács“. *Junge Welt*, 13.04.2010, 10.

Holz, Hans Heinz. 2010. „Die unabgeschlossene Welt. Zum 125. Geburtstag von Ernst Bloch. Teil II.“. *Junge Welt*, 09.07.2010, 10.

Holz, Hans Heinz. 2010. „Die Strenge des Begriffs. Von der politischen Ökonomie zur wissenschaftlichen Weltanschauung. Zum 190. Geburtstag von Friedrich Engels“. *Junge Welt*, 27.11.2010, 10.

Holz, Hans Heinz. 2011. Dialektik I. Sein und Werden - Problemgeschichte der Dialektik in der Antike. Darmstadt: WBG.

Holz, Hans Heinz. 2011. Dialektik III. Einheit und Widerspruch I - Die Signatur der Neuzeit. Darmstadt: WBG.

Holz, Hans Heinz. 2011. Dialektik V. Einheit und Widerspruch 3 - Die Ausbreitung der Dialektik. Darmstadt: WBG.

Holz, Hans Heinz. 2011. „Philosophie“. *Topos* 35, 11–44.

Holz, Hans Heinz. 2012. „Kritische Rechtsphilosophie. Zum Werk des Rechtsphilosophen Wilhelm R. Beyer“. In: Wilhelm R. Beyer: Der Blick in den Spiegel. Beiträge zur Rechtsphilosophie. Hg. v. Hans Heinz Holz und Alfred J. Noll. Köln: Dinter, 221–230.

Holz, Hans Heinz. 2012. Metaphysik. In: Beat Dietschy, Doris Zeilinger und Rainer Ernst Zimmermann (Hrsg.): Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs. Berlin, Boston: de Gruyter, 283–301.

**Kant, Immanuel.** 2000. Die Metaphysik der Sitten (1797). Kant Werke Akademie Textausgabe, Bd. 6. Studienausg., Nachdr. der Ausg. 1968. Berlin: de Gruyter, 203–495.

Kant, Immanuel. 2003. Kritik der praktischen Vernunft (1788). Kant Werke Akademie Textausgabe, Bd. 5. Studienausg., Nachdr. der Ausg. 1968. Berlin: de Gruyter, 1–163.

**Kofler, Leo.** 2012. „Das Ende der Philosophie (1961)“. In: Werner Seppmann (Hrsg.): Marxismus und Philosophie. Über Leo Kofler und Hans Heinz Holz. Unter Mitarbeit von Heike Friauf. Berlin: Kulturmaschinen, 93–128.

**Leibniz, Gottfried Wilhelm.** 1996. Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Bd. 3 der Philosophischen Werke in vier Bänden. Hg. v. Ernst Cassirer. Hamburg: Meiner.

**Lenin**, Wladimir Iljitsch. 1908. Materialismus und Empirio-kritizismus. Lenin-Werke in 40 Bd. plus 7 Ergänzungs- und Registerbände (1961 ff.). Berlin: Dietz (LEW 14), 1–537.

**Losurdo**, Domenico. 2013. „Energischer Protagonist. Antonio Gramsci und Sowjetrußland“. *Junge Welt*, 08.05.2013, 10.

**Lukács**, Georg. 1963. Ästhetik Teil I. Die Eigenart des Ästhetischen. 1. Halbband. 18 Bände. Hg. v. Frank Benseler. Berlin/Neuwied: Luchterhand (LuW, 11).

Lukács, Georg. 1963. Ästhetik Teil I. Die Eigenart des Ästhetischen. 2. Halbband. 18 Bände. Hg. v. Frank Benseler. Berlin/Neuwied: Luchterhand (LuW, 12).

Lukács, Georg. 1968. Frühschriften II. Geschichte und Klassenbewußtsein. 18 Bände. Hg. v. Frank Benseler. Berlin/Neuwied: Luchterhand (LuW, 2).

Lukács, Georg. 1968. „Vorwort. Budapest, März 1967“. In: Georg Lukács: Frühschriften II. Geschichte und Klassenbewußtsein. Hg. v. Frank Benseler. Berlin/Neuwied: Luchterhand (LuW, 2), 11–41.

Lukács, Georg. 1984. „Die ontologischen Grundlagen [1968]“. In: Frank Benseler (Hrsg.): *Revolutionäres Denken: Georg Lukács: Ein Einführung in Leben und Werk*. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, 266–283.

<http://de.scribd.com/doc/141165742/Lukacs-1968-Die-ontologischen-Grundlagen>

Lukács, Georg. 1984. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 1. Halbband. Prolegomena & Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Erster Teil. 18 Bände. Hg. v. Frank Benseler. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand (LuW, 13).

Lukács, Georg. 1986. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 2. Halbband. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Zweiter Teil. 18 Bände. Hg. v. Frank Benseler. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand (LuW, 14).

Lukács, Georg. 2005. *Autobiographische Texte und Gespräche*. 18 Bände. Hg. v. Frank Benseler und Werner Jung. Bielefeld: Aisthesis (LuW, 18).

**Marx**, Karl. 1845. Thesen über Feuerbach. Marx-Engels-Werke in 43 Bd. (1956 ff.). Berlin: Dietz (MEW 3), 5–7.

Marx, Karl. 1857. Einleitung. [zur Kritik der Politischen Ökonomie]. Marx-Engels-Werke in 43 Bd. (1956 ff.). Berlin: Dietz (MEW 13), 615–641.

Marx, Karl; Engels, Friedrich. 1846. *Die deutsche Ideologie*. Marx-Engels-Werke in 43 Bd. (1956 ff.). Berlin: Dietz (MEW 3), 11–530.

**Oldrini**, Guido. 2009. *György Lukács e i problemi del marxismo del Novecento*. Napoli: La Città del Sole.

**Palmier**, Jean-Michel. 1977. „Die Utopie ist eine philosophische Kategorie unseres Zeitalter“. In: Arno Münster (Hrsg.): *Tagträume vom aufrechten Gang*. Sechs Interviews mit Ernst Bloch. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

**Seppmann**, Werner (Hrsg.). 2012. *Marxismus und Philosophie. Über Leo Kofler und Hans Heinz Holz*. Unter Mitarbeit von Heike Friauf. Berlin: Kulturmaschinen.

**Stalin**, Josef W. 1950. *Der Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft*. Berlin: Dietz (Stalin-Werke, 15), 113–137.

**Tertulian**, Nicolas. 2008. „Entfremdung und ihre Überwindung: eine Konfrontation Lukács - Heidegger. Übersetzt von Wolfgang Reuther und Claudius Vellay“. In: Marx-Engels-Stiftung (Hrsg.): *Konturen eines zukunftsfähigen Marxismus*. Köln: Papyrossa, 183–206.

Tertulian, Nicolas. 2013. « De Dostoïevski à Marx - la Genèse de l'Éthique ». In: Rusch, Pierre; Takács, Ádám (Hrsg.): *L'actualité de Georges Lukács. Actes du colloque organisé les 28 et 29 octobre 2010 à Budapest*. Paris : Archives Karéline. 61–78.

**Vellay**, Claudius. 2012. „Entfremdung aus Sicht der Lukácsschen Ontologie. Materialistische Ethik diesseits von Religion und Glauben. (Teil I)“. *Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung* v. 23. n° 91. 170–184.

Vellay, Claudius. 2012. „Entfremdung aus Sicht der Lukácsschen Ontologie. Materialistische Ethik diesseits von Religion und Glauben. (Teil II)“. *Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung* v. 23. n° 92. 110–123.

Vellay, Claudius. 2013 (im Erscheinen). „Dialektik und historischer Materialismus“. In: Ingrid Artus, Alexandra Krause, et. al. (Hrsg.). *Marx für SoziologInnen. Eine Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Vellay, Claudius. 2013. « Les catégories modales dans l'Ontologie de Georg Lukács - une confrontation avec Nicolai Hartmann et

Ernst Bloch ». In: Rusch, Pierre; Takács, Ádám (Hrsg.): *L'actualité de Georges Lukács. Actes du colloque organisé les 28 et 29 octobre 2010 á Budapest. Paris : Archives Karéline. 227–241.*

Vellay, Claudius. 2013 (im Erscheinen). „Von Hartmann über Harich zu Lukács. Einige Besonderheiten der ontologischen Wende im Marxismus“. In: Heike Friauf und Andreas Heyer (Hrsg.): *Politische Utopie oder philosophische Tradition? Marxismus nach Wolfgang Harich.* Berlin: Kulturmaschinen.

## **Die „Gesellschaftliche Natur des Menschen“ - vor 30 Jahren erschien Klaus Holzkamps „Grundlegung der Psychologie“<sup>1</sup>**

*Von Andreas Egger, Salzburg  
andreas.egger62@aon.at*

Klaus Holzkamps Buch „Grundlegung der Psychologie“ aus dem Jahr 1983 ist das wohl zentrale Dokument der „Kritischen Psychologie“. Dieser deklarierte Versuch, auf dem Boden der materialistischen Dialektik eine Individualwissenschaft zu begründen, wurde mit durchaus paradigmatischem Anspruch formuliert - ein Anspruch freilich, der sich wissenschaftsgeschichtlich nicht durchsetzte. Dennoch: das Konzept des „historischen Herangehens“ an psychische Erscheinungen, die Entwicklung kategorialer psychologischer Grundbegriffe in Berücksichtigung jeweils einer natur- und gesellschaftsgeschichtlichen Entwicklungsgeschichte, verdient weiterhin Beachtung. Die dabei postulierte „gesellschaftliche Natur des Menschen“ erweist sich keineswegs als Paradoxon, sondern ermöglicht uns auch ein exakteres, tieferes philosophisches Nachdenken über das Verhältnis von Natur und Gesellschaft.

### Zerschlagen und Grundlegen

Hannover im Jahr 1969: es tagte der „Kongress für kritische und oppositionelle Psychologie“ und erteilte der zur Debatte stehenden Wissenschaft ein vernichtendes Urteil, sie sei „traditionell und perspektivisch eine Wissenschaft, die systembedingte Konflikte zu eliminieren oder zu integrieren versucht“. Daher die Schlussfolgerung: „Zerschlägt die Psychologie“.<sup>2</sup>

Dies nicht nur um etwas Zeitgeist zu schnuppern, sondern auch, um einen Pol im Umgang von „kritisch-emanzipatorischer“ Seite her zu markieren; im Folgenden geht es allerdings um den gegenteiligen Pol, nicht um eine Zerschlagung, sondern um eine „Grundlegung der Psychologie“ - so der Titel des vor 30 Jahren erschienen wohl zentralen Dokumentes der „Kritischen Psychologie“.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Der Text basiert auf einem Vortrag gehalten auf der „2. Salzburger Tagung für dialektische Philosophie“ am 26. Jänner 2013.

<sup>2</sup> Zitiert nach Markard. Einführung in die Kritische Psychologie, 30. Gesamttext dieser Resolution im WEB: [http://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/20956/ssoar-psychges-1983-4-resolution\\_vom\\_kongress\\_kritischer\\_und.pdf?sequence=1](http://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/20956/ssoar-psychges-1983-4-resolution_vom_kongress_kritischer_und.pdf?sequence=1)

<sup>3</sup> Holzkamp. Grundlegung der Psychologie.

Der Vollständigkeit halber: Neben der hier vorgestellten Richtung, geschrieben mit „großem K“, gibt es noch eine Reihe anderer kritisch-psychologischer Richtungen, geschrieben mit „kleinem k“. Diese, wie etwa die „kritische Theorie des Subjekts“, sind vorwiegend Versuche, die Gesellschaftstheorie des Marxismus mit der Psychoanalyse zu vereinen.<sup>4</sup>

Die von Klaus Holzkamp repräsentierte Richtung speist sich psychologiegeschichtlich aber aus andern Quellen und hat auch andere Schwerpunkte und Herangehensweisen.

## Quellen und Vorarbeiten

Als das Buch 1983 erschienen war, hatte die - im engeren Sinne<sup>5</sup> - „Kritische Psychologie“ bereits eine zehnjährige Entwicklung hinter sich.

Die „Grundlegung“ versteht sich daher auch als Synthese von mehreren innerhalb der „Kritischen Psychologie“ geleisteten Vorarbeiten. Die drei umfangreichsten seien hier exemplarisch erwähnt: Holzkamps Monographie zur Wahrnehmung mit dem Titel „Sinnliche Erkenntnis“<sup>6</sup> war die erste ausgereifte kritisch-psychologische Arbeit. Volker Schurig veröffentlichte ab 1975 eine dreibändige Naturgeschichte des Psychischen<sup>7</sup> bis hin zur Entstehung des menschlichen Bewusstseins. Die zwei Bände von Ute Holzkamp-Osterkamp zu Motivation und Emotionalität<sup>8</sup> haben auch auf Grund der darin enthaltenen Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse und der Verhaltensforschung ihren für die Entwicklung der Schule bedeutsamen Stellenwert.

Auch einige „externe“ Quellen sollen hier skizzenhaft erwähnt werden: da ist einmal der französische Philosoph Lucien Sève – wenn auch manchmal eher kritisch rezipiert. Sein Buch „Marxismus und

Theorie der Persönlichkeit“<sup>9</sup> behandelt vor allem die Sichtweise des Verhältnisses von Individuum und gesamtgesellschaftlicher „Infrastruktur“ – in der Kritischen Psychologie später zum Konzept von „Position“ und „Lebenslage“ erweitert. Sève weist noch weiter zurück auf Georges Politzer<sup>10</sup>, dessen ansonsten heute vergessener Ansatz einer „konkreten Psychologie“, einer Psychologie des „Dramas der Individuen“, wirkt nach in Holzkamps Forderung nach einer „Psychologie der ersten Person“, einer Individualwissenschaft nicht über, sondern für ein Subjekt, ein „je mir“.

Der wesentlichste Bezug der Kritischen Psychologie auf bereits vorhandene Systeme allerdings war eine spezifische Richtung der sowjetischen Psychologie: die „Kulturhistorische Schule“<sup>11</sup>, eine Disziplin, welche konsequent die Bedeutung der „Kultur“, der gesellschaftlich-historischen Entwicklung, für den Mensch-Welt-Zusammenhang betont. Auf die herausragende Bedeutung besonders von A.N. Leontjew (dem die „Grundlegung“ gewidmet ist) werde ich weiter unten eingehen.

## Kritische Psychologie und dialektische Philosophie

Warum aber eine Würdigung der „Grundlegung der Psychologie“ in einer philosophischen Zeitschrift? Ein Blick auf die Struktur der neun Kapitel des Buches<sup>12</sup> gibt darauf eine erste Antwort. Neben einem einleitenden methodischen und methodologischen Kapitel und zwei abschließenden im engeren Sinn einzelwissenschaftlich-psychologischen gibt es zwei große Blöcke: einer behandelt die Psychophylogese, verstanden als „Naturgeschichte“ des Psychischen, der andere die Grundbestimmungen des Psychischen unter gesellschaftlich-historischen Bedingungen. Dazwischen liegt ein Kapitel, welches die Notwendigkeit dieses Wechsels der Analyseebene begründet. In dieser Struktur widerspiegelt sich der Verweis von psychologischen Fragestellungen hin auf „außerpsychologische“, philosophische Ebenen, auf ein Natur-, Menschen- und Gesellschaftsbild. Holzkamp macht diese in der Folge transparent und nennt „vier verschiedene Bezugsebenen ... , auf denen sich die Kritische Psychologie ‚kritisch‘ gegenüber traditionell-psychologischen Positionen verhält“.<sup>13</sup>

Die allgemeinste Ebene („**philosophische Ebene**“) wäre die materialistische Dialektik.

4 Grober Überblick bei Abl. Kritische Psychologie. Eine Auseinandersetzung der Kritischen Psychologie mit „konkurrierenden“ psychoanalytisch orientierten Positionen: Braun. Kritik des Freudo-Marxismus.

5 Zur Rekonstruktion des Werdegangs des „vorkritischen“ bürgerlichen Professors Klaus Holzkamp: Markart. Einführung in die kritische Psychologie, 33-63 sowie Sauer mann. „Lernen“ - die Herausforderung des Klaus Holzkamp, 155 ff.

6 Holzkamp. Sinnliche Erkenntnis – Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung.

7 Schurig. Naturgeschichte des Psychischen 1. Psychogenese und elementare Formen der Tierkommunikation. Schurig. Naturgeschichte des Psychischen 2. Lernen und Abstraktionsleistungen bei Tieren. Schurig. Die Entstehung des Bewusstseins.

8 Holzkamp-Osterkamp. Grundlagen der psychologischen Motivationsforschung 1. Holzkamp-Osterkamp: Motivationsforschung 2.

9 Sève. Marxismus und Theorie der Persönlichkeit.

10 Politzer. Kritik der klassischen Psychologie.

11 Kölbl. Die Psychologie der Kulturhistorischen Schule.

12 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. S. 7 f.

13 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. S. 27

Die zweite Ebene darüber („gesellschaftstheoretische Ebene“) wäre der Historische Materialismus, also die auf die gesellschaftlich-historischen Besonderheiten hin entwickelte Spezifizierung der Dialektik. Dem folgt die „kategoriale Ebene“, also jenes Feld von gegenstandsdefinierenden Grundbegriffen, welche somit auch methodologisch die vierte Ebene („einzeltheoretische Ebene“) der aktual-empirischen Forschung mitbestimmen.

Dass eine Wissenschaft wie die Psychologie nicht nur eine – selbstverständlich – einzelwissenschaftliche, empirisch zu erforschende Ebene hat, sondern auch eine „kategoriale“, wird noch nicht weiter irritieren. Auch in anderen Schulen der Psychologie gibt es wohl immer ein Set von Grundbegriffen, welche die einzeltheoretische Forschung bestimmen und gliedern: Triebe, Libido in der Psychoanalyse; „Reiz/Reaktion“, „Denken“ „Lernen“ usw.

Die beiden philosophischen Ebenen sind natürlich strittiger, es mag mit guten Argumenten problematisiert werden, ob eine Einzelwissenschaft diese für ihre Grundbegriffe und Forschungen wirklich braucht, ja ob diese nicht erkenntnishemmend sein könnten. Es kann aber auch mit guten Argumenten gegengehalten werden: Wie kann eine Wissenschaft vom Menschen in seiner gleichwohl natürlichen wie gesellschaftlichen Spezifik ohne Bezüge zu einem Natur- bzw. Gesellschaftsbild betrieben werden? Wo diese Ebenen ausgeblendet werden, geschieht dies wohl nicht straflos, wo diese Bezüge nicht reflektiert und explizit deklariert sind, gehen sie womöglich, implizit und unreflektiert, als „verborgene anthropologische Voraussetzungen“<sup>14</sup> ein.

Wenn also Natur-, Gesellschafts- und Menschenbild der materialistischen Dialektik sozusagen die „Grundlage der Grundlegung“ bilden, sollte dieses Verhältnis nicht als Einbahnstraße gesehen werden. Ich vertrete hier die Ansicht, dass die Kritische Psychologie auch zum philosophischen Verständnis des Mensch-Welt-Zusammenhangs Substantielles zu sagen hat. Wenn beispielsweise Hans Heinz Holz für ein dialektisches Weltmodell unverzichtbare Problemfelder nennt, so würde ich hier mindestens zwei im eben skizzierten Zusammenhang von herausragender Bedeutung sehen: „Der Übergang von der Natur- zur Menschheitsgeschichte. Die Basisfunktion der Arbeit.“ Und: „Die Konstitution des historischen Subjekts: anthropologisch, gesellschaftstheoretisch“.<sup>15</sup>

14 Dieser Begriff wurde von Holzkamp zuerst in Diskussion der Subjekt-Objekt-Problematik in der experimentellen Psychologie („Norm-Versuchsperson“) entwickelt, er kann aber gut verallgemeinert werden. Vgl. Markard. Einführung in die Kritische Psychologie. S. 39 f.

15 Holz: Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart. Band III. S. 57

## Die These vom paradigmatischen Charakter

Nun aber zurück zur „Kategorialen Ebene“, der Ebene der Grundbegriffe. In ihr liegt gemäß Klaus Holzkamps nicht unbescheidener Aussage, die Kritische Psychologie sei nicht nur eine weitere Schule der Psychologie, sondern eine vom Erkenntnisgehalt her höhere Stufe, der Hauptbeitrag der Kritischen Psychologie dazu.

Ansatzpunkt ist eine kritische Schau, eine Aufzählung der vorhandenen psychologischen Grundbegriffe, des Gegen- und Nebeneinanders von Trieb, Bedürfnis, Reiz-Reaktion, Erleben und Verhalten usw. und des Unvermögens aller dieser in den Begriffen sich spiegelnden Richtungen, ihre „Gegenstandsadäquatheit“ zu dokumentieren. Wir wissen, dass sich hier als radikalste Form die behaviouristische Variante einer „Psychologie ohne Bewusstsein“ herausbilden konnte.

Die „Grundlegung“ soll also den Weg aus diesem „Eklektizismus“ hin zu einem einheitlichen „gegenstandsadäquat gegliederte(n) System kategorial-methodologischer Bestimmungen“<sup>16</sup> weisen.

*„Die Kritische Psychologie ist real, insbesondere aber nach den in ihr liegenden Möglichkeiten, ein besonders dezidierter und m.E. der entschiedenste Beitrag, auf der Grundlage materialistischer Dialektik für die Individualwissenschaft bzw. Psychologie ... eine kategoriale Basis zu entwickeln, die den Charakter eines wissenschaftlichen Paradigmas hat.“*<sup>17</sup>

Holzkamp nennt dieses Paradigma bisweilen auch ein „historisches“, weil es sich aus zwei unterschiedenen geschichtlichen Prozessen ableitet: „Dieses Kategoriensystem muß dabei so qualifiziert und strukturiert sein, daß der Zusammenhang der individuellen psychischen Entwicklung der Menschen mit der übergeordneten naturgeschichtlichen und gesellschaftlich-historischen Entwicklung angemessen und differenziert aufgewiesen werden kann.“<sup>18</sup>

## Die Entstehung des Psychischen

Es wird nicht überraschen, dass die erste Kategorie, die in der „Grundlegung“ expliziert wird, die für die Einzelwissenschaft Psychologie „gegenstandskonstituierende“ ist. Wer eine „Lehre vom Psychischen“ betreibt, muss wissen, was das Psychische ist.

16 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. S. 32

17 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. S. 32.

18 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. S. 48.

Hier erfolgt nun auch einer der vielen Bezüge zur „Kulturhistorischen Schule“, zu ihrem vielleicht bekanntesten Vertreter A.N. Leontjew, welcher das evolutionäre Auftauchen des Psychischen als notwendige Funktion in einem sich ausdifferenzierenden Organismus-Umwelt-Zusammenhang bestimmt. Die „Vergegenständlichung der Lebensprozesse ... bedeutet auch das Auftauchen elementarer Formen der psychischen Widerspiegelung – die Umwandlung der Reizbarkeit (irribilitas) in Empfindungsvermögen, Sensibilität (sensibilitas)“.<sup>19</sup> Die Reizbarkeit als allgemeine Lebenserscheinung ist ausgerichtet auf Einwirkung mit „direkter biotischer Bedeutung“. Die Sensibilität als elementare Form des Psychischen ist eine Form der Reizbarkeit gegenüber Einwirkungen, die „an und für sich neutral, abiotisch sein können“, die aber auf die Einwirkungen der ersten Art orientieren.<sup>20</sup>

So verstanden ist Psychisches die Fähigkeit der Organismen zu „signalvermittelter Lebenstätigkeit“. Eine Fliege dient einem Frosch als Nahrung („direkte biotische Bedeutung“), ihr an und für sich stoffwechselneutrales Summen aber wird für den Frosch zum Signal, welches ihn auf die eigentliche biotische Bedeutung hin orientiert – das wäre ein verdeutlichendes Beispiel, welches auch Leontjew verwendet.<sup>21</sup>

Diesen Ansatz Leontjews, den Holzkamp die „Ausgangsabstraktion des Psychischen“ nennt, wurde in der „Grundlegung“ nun methodologisch ausgebaut und verallgemeinert – zum so genannten Fünferschritt der Analyse der Entstehung und Ausdifferenzierung neuer Funktionen in der Psychophylogenese. Die hier folgende, notwendigerweise sehr geraffte Darstellung darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich um einen Vorgang handelt, der sich über viele Millionen Jahre hingezogen hat. Speziell bei der Analyse der Entstehung des Psychischen ist die notgedrungene Lückenhaftigkeit des Verfahrens zu bedenken, da die Reihe der Organismen, welche die Psychogenese ursprünglich getragen hat, ausgestorben ist. Dennoch bleibt, da das „Ergebnis Psychisches“ ja vorliegt, die Annahme eines „sich über längere Zeiträume erstreckende(n) psycho-physisches Übergangsfeld(es)“ zwingend.<sup>22</sup>

Im ersten dieser Analyseschritte geht es darum, die Ausgangsbedingungen und Voraussetzungen der Entwicklung einer neuen Funktion zu benennen: „Aufweis der realhistorischen Dimensionen innerhalb der jeweils früheren Stufe, auf denen der qualitative Umschlag sich vollzieht“<sup>23</sup>. Das wäre auf vorpsychischem Niveau die „selektive Reizbarkeit“ der Organismen, also die Möglichkeit, zwischen stoffwechselrelevanten und irrelevanten Einwirkungen zu unterscheiden. Dazu ist die Fähigkeit zu ungerichteten Ortsveränderungen (Kinesen) ausgebildet.

In einem zweiten Schritt geht es um Veränderungen in den Lebensbedingungen, die einen „evolutionären Druck“ in Richtung der Entwicklung der neuen Funktion bedeuten, verstanden als „Entwicklungswiderspruch, durch welchen die neue Qualitätsstufe in evolutionärer Progression hervorgebracht werden kann“<sup>24</sup>.

Könnten wir uns so hier vorstellen, dass erstens allmählich ein lebensfeindliches Niveau durch Verdünnung der Nahrungsquellen entsteht, zweitens das Vorkommen dieser Nahrungsquellen aber in einem hinreichend konstanten Verhältnis zu einer an sich stoffwechselneutralen Gegebenheit steht – etwa dem Sammeln um Lichtquellen. Damit entsteht ein „Selektionsdruck“, die beiden Funktionen Reizbarkeit und „ungerichtete Ortsveränderung“ in dem Sinne zusammenzuschließen, dass diese stoffwechselneutralen Gegebenheiten als Signale für die Nährstoffe ausgewertet werden, auf welche die Organismen nun mit einer gerichteten Bewegung (Taxie) reagieren.

Holzkamp spricht hier im dritten Schritt und wiederum in Bezugnahme auf die Dialektik von einem „Funktionswechsel“ als „ersten qualitativen Sprung der Herausbildung der Spezifik der neuen Funktion unter den veränderten Außenweltbedingungen“<sup>25</sup>. Zunächst steht die neue Funktionalität der signalvermittelten noch in untergeordneter Funktion, doch erhöht sich evolutionär ihre Bedeutung, weil sie ja einen Selektionsvorteil darstellt: Erfolgreicheres Auffinden der Nahrung, effizienterer Energieverbrauch bei gerichteten im Vergleich zu ungerichteten Ortsveränderungen. Deshalb setzt sie sich im Rahmen einer Parallelentwicklung allmählich durch.

Der vierte Schritt wäre somit der „Aufweis des Dominanzwechsels zwischen der für die frühere Stufe charakteristischen Funktion und der neuen Funktion, womit durch einen zweiten qualitativen Sprung

19 Leontjew. Tätigkeit. Bewußtsein. Persönlichkeit. 86

20 Leontjew. Tätigkeit. Bewußtsein. Persönlichkeit. 85

21 Leontjew. Probleme der Entwicklung des Psychischen. 36 f.

22 Schurig. Naturgeschichte des Psychischen 1.60. Schurig datiert den Übergang auf vor ca. 1 Mrd. Jahren, „so daß die Evolution biologischer Strukturen ... schon 3 Milliarden Jahre durchlaufen hatte, ehe der Prozeß der Psychogenese einsetzte“.

23 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. 78

24 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. 79

25 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. 79

die qualitativ spezifische Funktion auch die für die gesamte Systemerhaltung bestimmende Funktion wird.<sup>26</sup>

Im fünften Analyseschritt, nachdem also die neue Funktion für die Systemerhaltung dominierend geworden ist, geht es um den „Aufweis der Umstrukturierung und neuen Entwicklungsrichtung des Gesamtsystems“.<sup>27</sup> Die Entstehung des Psychischen hat nun den Organismus-Umwelt-Zusammenhang geöffnet für eine weitere Ausdifferenzierung kognitiver und emotionaler Funktionen. Eine dieser „neuen Entwicklungsrichtungen“ wäre die evolutionäre Herausbildung und Entwicklung von Lernfähigkeit der Organismen, welche Inhalt des zweiten Fünferschritts in der „Grundlegung“ ist.

## Die Entstehung der Gesellschaftlichen Natur des Menschen

Wir steigen aber wieder ein beim dritten in der Grundlegung dargestellten Fünferschritt, welcher allerdings ein ausnehmend besonderer ist – es geht um den „Abschluss“ der naturgesetzlich gesteuerten Psychophylogenese hin zur Herausbildung einer neuen, der „gesellschaftlichen Natur“ des Menschen.

Wir betreten das „Tier-Mensch-Übergangsfeld“ und wieder geht es zunächst darum, in einem ersten von wieder fünf Analyseschritten jene Dimensionen aufzuweisen, die in der Folge die Evolution von Primaten über Hominiden<sup>28</sup> hin zum Menschen einleiteten. Diese wären in der Argumentation Holzkamps die „Entwicklung der Manipulationsfähigkeit mit ‚Mitteln‘ und des individualisierten Sozialkontaktes im Biotop des Regenwaldes“<sup>29</sup>. Das „Schwing-Hangel-Klettern“, die spezielle Fortbewegungsart in eben jenem Lebensraum, bedingte die Fähigkeit zu einer relativen, zeitweiligen Aufrichtung des Körpers, dies wiederum wurde die „Voraussetzung für einen von der Fortbewegungs- bzw. Abstützfunktion temporär entlasteten Gebrauch der Vorderextremitäten, die sich dabei evolutionär zu ‚Händen‘ differenzierten.“<sup>30</sup> Dies ermöglichte den Gebrauch und die Manipulation von vorwiegend vorgefundenen Mitteln wie Stöcken, Halmen oder Steinen zur Nahrungsbeschaffung. Diese frühen Formen der

Mittelbenutzungen gingen einher mit einer weiteren Differenzierung der Sozialbeziehungen bis hin zu einer Teilung und Koordinierung von z.B. Jagd-Aktivitäten<sup>31</sup>; auch hierbei spielt die Körperaufrichtung eine Rolle. Zudem: „Die Möglichkeiten des kommunikativen Signalaustauschs erhöhten sich, wobei durch die Körper-Aufrichtung der Kopf als ‚Signalträger‘ eine zunehmende Bedeutung gewann“<sup>32</sup>.

Die – hier folgt Holzkamp den gängigen Thesen – Verdrängung des Biotops Regenwald durch Grassteppe und Savanne brachte den „evolutionären Druck“ in Richtung zu Bipedie und entlastetem Handgebrauch. Der „Entwicklungswiderspruch“, also der zweite Analyseschritt, versteht sich unter folgenden Konstellationen: „Verknappung von Nahrungsmitteln, keine Ausweichmöglichkeit vor Raubfeinden auf Bäume, Notwendigkeit der Kontrolle großer Gebiete zur Nahrungssuche und Feindabwehr, hoher Grasstand, etc.“<sup>33</sup>

Ein „Funktionswechsel“ im Mittelgebrauch liefert nach Holzkamp den Schlüssel für das Verständnis des ersten qualitativen Sprungs in der Menschwerdung: „Zweck-Mittel-Verkehrung“ bei sozialer Werkzeugherstellung durch Einbeziehung in funktionsteilige Aktivitäten verallgemeinerter Vorsorge (dritter Analyseschritt)<sup>34</sup>. Der Gebrauch von Werkzeugen verliert in diesem Prozess seinen situationsabhängigen/zufälligen Charakter,

*„indem die ‚Mittel‘ nicht erst angesichts des ‚primären‘ Bedarfsziels, sondern in verallgemeinerter Weise zur Erreichung einer bestimmten Art von Bedarfszielen überhaupt, sozusagen ‚für den Fall‘, daß ein spezifisches Bedarfsziel angestrebt wird, ausgewählt und zugerichtet werden. ... Der entsprechend hergerichtete Stock ... dient so nicht mehr als Mittel zur Beschaffung einer bestimmten Frucht, sondern als Mittel zum verallgemeinerten Zweck der Früchtebeschaffung“<sup>35</sup>.*

Auch an dieser Stelle sei es kurz erlaubt, auf die Problematik der hier leider notwendigen gerafften Darstellung hinzuweisen. Wir können

26 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. 80.

27 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. 80.

28 Diese Terminologie ist heute nicht mehr durchgängig in Verwendung; die „Vormenschen“ im Sinne der „Grundlegung“ würden nach neuerer Einteilung „Hominini“ genannt werden (vgl. Meretz. „Die Grundlegung der Psychologie“ lesen. 37). Die inhaltlichen Aspekte der Erläuterungen Holzkamps bleiben davon natürlich unbeeinflusst.

29 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. 162.

30 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. 162.

31 Klaus Holzkamp (Grundlegung der Psychologie 169) verweist in diesem Zusammenhang auf Leontjews „Jäger-Treiber-Beispiel“. (Leontjew. Probleme der Entwicklung des Psychischen. 203 ff). Die Teilaktivitäten der Treiber (nämlich Beute auf- und wegzuscheuchen) ist nur sinnvoll in Koordination mit den Teilaktivitäten der Jäger, denen die Beute zugetrieben wird: sie beziehen sich somit auf ein übergeordnetes und antizipiertes Gesamtziel (Erlegen und Verteilen). Nach Holzkamp bilden diese Formen der „gelernten sozialen Koordination“ eine der unmittelbaren Voraussetzungen der Menschwerdung.

32 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. 163

33 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. 164

34 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. 172.

35 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. 173

uns aus heutiger Sicht wohl nur unzureichend vorstellen, welche immense Mühe Frühmenschen aufwenden mussten, einen Faustkeil zu schärfen, Schaber und Nadeln zu erzeugen oder gar eine Öse für die Herstellung einer Axt in einen Stein zu bohren. Dennoch wurden diese Aktivitäten auf sich genommen, weil ein weit in der Zukunft liegendes Ziel der Tätigkeit „Werkzeugbau“, die Befriedigung der Bedürfnisse nach Nahrung, antizipiert werden konnte. Hinter der Formel „Zweck-Mittel-Verkehrung“ verbirgt sich also ein gewaltiger Umbruch in kognitiver und emotionaler Hinsicht.<sup>36</sup>

Das Werkzeug verliert seinen situativen Charakter, es wird erzeugt und aufbewahrt. Im Werkzeug und in der adäquaten Weise des Umgangs mit ihm und seiner Erzeugung vergegenständlicht und kumuliert sich Wissen über die Welt, sowohl in einem „Brauchbarkeitsaspekt“ wie auch im „Erzeugungsaspekt“. Werkzeuge verweisen auch auf eine „soziale Verallgemeinerung“: stehen sie doch „den Mitgliedern des Sozialverbandes ‚für den Fall‘, daß sie gebraucht werden, zur Verfügung“<sup>37</sup>.

„Die Entfaltung der sozialen Werkzeugherstellung zu gesellschaftlicher Arbeit bis zum Umschlag von der Dominanz der Phylogenese zur Dominanz der gesellschaftlich-historischen Entwicklung“<sup>38</sup> bildet den vierten Analyseschritt.

36 An dieser Stelle möchte ich auch auf einen Einwand eingehen, den Claudius Vellay (Vellay. Worin besteht die Einheit der Welt?) auf seinem nachfolgenden Vortrag gegen den Ansatz der „Zeck-Mittel-Umkehr“ aus Sicht der Ontologie des Georg Lukács gebracht hat. Die „Zweck-Mittel-Umkehrung“ erkläre nicht die dem Menschen zukommende Fähigkeit zur bewussten Wesenserkenntnis, zum Verhältnis von menschlicher Teleologie und Naturerkenntnis vermittelt durch menschliche Arbeit. Ich folge Georg Lukács Stufenfolge der Seins-Schichten und seiner Überzeugung, dass diese durch Übergänge verbunden sind, dass ein „gesellschaftliches Sein nur auf der Basis eines organischen und ein solches nur auf der des anorganischen Seins entstehen und sich weiterentwickeln kann. Die vorbereitenden Formen des Übergangs aus einer Seinsart in die andere beginnt die Wissenschaft bereits aufzudecken“ (Lukács. Die ontologischen Grundlagen. 268). Ich sehe hier keinen Dissens, denn genau dies – der Übergang – wäre, wenn ich es richtig verstehe, doch das Programm von Holzkamps Interpretation der Bedeutung der Zweck-Mittel-Umkehr in der Anthropogenese. Die Zweck-Mittel-Verkehrung markiert allerdings nicht den Endpunkt des – im Sinne Lukács – Übergangs von organischem zu gesellschaftlichem Sein, sondern den Beginn. Der ursprüngliche, elementare Werkzeuggebrauch wird noch nicht mit Bewusstsein, muss aber mit kognitiven Keimformen von Erkenntnis von Gesetzmäßigkeiten („Gemacht sein zum“, „Stein härter als Holz“) verbunden sein. Die Entstehung des Bewusstseins markiert das „Ende“ des Tier-Mensch-Übergangsfeldes. Auch wenn ich mich im Haupttext auf ein Programm von Hans Heinz Holz beziehe, das Verhältnis von Kritischer Psychologie und dialektischer Philosophie könnte wohl auch gut anhand der „Ontologie des gesellschaftlichen Seins“ dargestellt werden.

37 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. 174.

38 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. 176.

Holzkamp nimmt nun an, dass die phylogenetisch basierte Lebensweise und die sich aus dieser Keimform entwickelnde neue, zur Gesellschaftlichkeit hinweisende, wiederum parallel liefen, ja dass in dieser Phase der Menschwerdung die Selektionsvorteile der sich immer mehr kumulierenden gesellschaftlichen Entwicklung noch evolutionär auf die genomische Information zurückwirkte. Aber auch hier kommt es zum Dominanzwechsel

*„des (in der Größenordnung von Jahrhunderttausenden sich vollziehenden) phylogenetischen Prozesses zur Dominanz eines durch die Möglichkeit geplanter Verbesserung der kollektiven Lebenssicherung der Selektionswirkung enthobenen, damit selbständige Kontinuität gewinnenden gesellschaftlich-historischen Entwicklungsprozesses“<sup>39</sup>.*

Mithin entsteht also eine Lebensweise, welche durch vergegenständlichende Erfahrungsakkumulation eine Entwicklungsoptimierung in ungleich höherem Tempo ermöglicht, und somit „den Prozeß der selektionsbedingten organismischen Merkmalsveränderungen schon durch die vergleichsweise unendliche Langsamkeit faktisch bedeutungslos werden ließ“<sup>40</sup>.

Dies bedeutet nichts anderes, als dass sich auf dieser Stufe die biologische Evolution selbst außer Kraft gesetzt hat.

Der fünfte Analyseschritt, die neue Entwicklungsrichtung des „Gesamtprozesses“ nach dem Dominanzwechsel, scheint in der „Grundlegung“ zunächst vielleicht überraschend nur kurz skizziert. Tatsächlich handelt es sich hier aber nicht nur um einen historischen, sondern auch um einen aktuellen, einen „unabgeschlossene(n) Prozeß zunehmender Vergesellschaftung“<sup>41</sup>. Insofern ist der gesamte folgende Teil der Grundlegung, der sich mit der Entwicklung der Kategorien für das spezifisch menschliche Lebensniveau beschäftigt, Teil dieses Analyseschrittes.

*„Durch die Produktion von Lebensmitteln traten die Menschen in einem bisher nicht gekannten Ausmaß aus der Natur heraus und ihr durch deren geplante Veränderung gegenüber, was zu tiefgreifenden Wandlungen der sozialen Lebensformen, Kommunikations- und Denkweisen führen mußte. Die Ausgeliefertheit an aktuelle, ‚zufällige‘ Naturverhältnisse wurde in neuer Qualität in Richtung auf die Umwandlung der Natur in eine ‚menschliche Lebenswelt‘, die auf konsistente und vorhersehbare*

39 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. 181.

40 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. 181.

41 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. 184.

*Weise die Lebensnotwendigkeiten der Gesellschaftsmitglieder absichert, überwunden.*<sup>42</sup>

Hier wäre nun auch die Stelle, an die oben gestellte Frage nach dem Verhältnis von Dialektischer Philosophie und Kritischer Psychologie zu erinnern.

„Der Mensch gewinnt auf dem phylogenetischen Wege zur Dominanz des gesellschaftlichen Prozesses - nicht in einem metaphorischen, sondern im wörtlichen Sinne - seine ‚gesellschaftliche Natur‘, d.h. natürliche Entwicklungspotenz zur Gesellschaftlichkeit“<sup>43</sup>.

Hier hätten wir nun einen aus der Kritischen Psychologie heraus entwickelten Beitrag zu den von Hans Heinz Holz genannten Fragestellungen des Verhältnisses von Natur- und Gesellschaftsgeschichte und zur Bedeutung der Arbeit als wesentlicher Problemfelder der Dialektik.

## Gesamtgesellschaftliche Vermitteltheit des Individuums

Der zuletzt beschriebene „Dominanzwechsel“ ist - wie beschrieben - kein Wechsel zu einem anderen, neuen Niveau naturgeschichtlicher Entwicklung, es ist ein Sprung zu einem neuen Typus von Entwicklung, der „nicht mehr durch Evolutionsgesetze und durch die Differenzierung und Verdichtung genomischer Information bedingt, sondern durch die vom Menschen geschaffenen gegenständlich-sozialen Verhältnisse getragen ist“<sup>44</sup>.

Jedes konkrete Individuum muss „stets in irgendeinem Sinne die Teilhabe an der Verfügung über den gesamtgesellschaftlichen Produktions- und Reproduktionsprozeß, von dem die je individuellen Lebensbedingungen abhängen,“<sup>45</sup> sicherstellen – **handlungsfähig** sein und bleiben, womit wir bei der zentralen Kategorie der Kritischen Psychologie für die Bestimmung der Spezifik menschlichen Lebens wären.

Diese Bestimmung von Handlungsfähigkeit als „praktische Verfügung des Menschen über seine Lebensbedingungen“<sup>46</sup> ist auch der Schlüssel zum Verständnis der Kritisch-Psychologischen Theorie der Bedürfnisse. Die Bedürfnisgrundlage, die Handlungsfähigkeit aufrechtzuerhalten oder zu erlangen, wird mit dem Terminus „produktive Bedürfnisse“ benannt. Die produktiven Bedürfnisse sind

42 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. 182.

43 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. 180

44 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. 195

45 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. 242

46 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. Klappentext.

keinesfalls als ein Bedürfnis „zu produzieren“ zu verstehen, es geht vielmehr um Absicherung der Handlungsfähigkeit zur Sicherung von „Lebenserfüllung und Daseinsgenuss“, sie haben vorsorgenden Charakter für die Befriedigung der so genannten „sinnlich-vitalen“ Bedürfnisse, welche „in Abhängigkeit vom Grad der Handlungsfähigkeit, damit ‚produktiven‘ Bedürfnisrealisierung, ihre ‚menschliche‘ Befriedigungsqualität im Zusammenhang der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung, Sicherung, Formung von Befriedigungsmöglichkeiten etc. gewinnen“<sup>47</sup>.

Auf den ersten Blick mag das an eine Hierarchisierung von Bedürfnissen gemäß etwa der Maslow'schen Bedürfnispyramide<sup>48</sup> erinnern. Tatsächlich aber sind beide Bedürfnisdimensionen ineinander „verschränkt“. Menschliche Bedürfnisse haben also immer einen sinnlich-vitalen und einen produktiven Aspekt. Holzkamp erläutert dies am Beispiel des Hungers:

*„Wenn also ein menschliches Individuum beispielsweise durch ‚Hunger‘ als ‚sinnlich-vital‘ beeinträchtigt oder gefährdet charakterisierbar ist, so leidet es nicht nur isoliert ‚Hunger‘ als spezielle Bedürfnis-Spannung, sondern es leidet darin und gleich elementar an seiner Ausgeliefertheit an eine Situation, in welcher es so weitgehend von der vorsorgenden Verfügung über seine eigenen Lebensbedingungen abgeschnitten ist, daß es ‚hungern‘ muß. Seine Bedürfnisse haben damit nicht nur den ‚sinnlich-vitalen‘ Akzent als subjektive Notwendigkeit der Beseitigung des Hungerns, sondern als ‚menschliche‘ Bedürfnisse auch den ‚produktiven‘ Akzent als subjektive Notwendigkeit der Wiedererlangung eines Grades bewußter Bedingungsverfügung, durch welchen das Individuum auch über die Befriedigungsquellen so verfügt, daß ein Leben nicht nur ohne Hunger, sondern ohne die fremdbestimmte Bedrohtheit durch Hunger, also ein menschenwürdiges Leben, möglich ist.“<sup>49</sup>*

## Schlussbemerkungen

Wie wäre nun der selbstgesetzte „paradigmatischen Anspruch“ zu bilanzieren? Offensichtlich wurde dieser nicht eingelöst, die „Kritische Psychologie“ hat keine neue wissenschaftshistorische Etappe eingeleitet. „Angesagte Revolutionen finden eben nicht statt“, wäre aber eine zu billige Interpretation, deshalb noch einige Gedanken in diesem Zusammenhang.

47 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. 242

48 Baratta. Bedürfnis. 222.

49 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. 246

**Erstens:** Im geschilderten „Historischen Herangehen“ und im Konzept der „gesellschaftlichen Natur des Menschen“ liegt meines Erachtens tatsächlich ein potentielles Paradigma begründet, auch wenn dieses nicht eingelöst werden konnte. Noch einmal kurz zusammengefasst:

*„Die Fähigkeit, Gesellschaften zu bilden und sich in ihnen zu entwickeln, muß ein evolutionäres Resultat sein. Zugleich bedeutet dies, daß sich Vorformen humanpsychischer Leistungen bei Tieren und insbesondere bei Primaten finden lassen müssen. Ein Abgleiten der Forschung in Biologismus verhindert man dadurch, daß man sorgfältig die Unterschiede zwischen biologischer und historisch-gesellschaftlicher Entwicklung herausarbeitet.“<sup>50</sup>*

Diese oder eine ähnliche Sichtweise kommt natürlich nicht allein Holzkamp und der Kritischen Psychologie zu, selten aber wird eine dermaßen akribische und – nach heutigem Slang – vernetzte Betrachtung der sozialen, kognitiven, emotionalen, kommunikativen, kooperativen usw. Aspekte der Menschwerdung zu finden sein.

**Zweitens:** Heute ist es offensichtlich und es war vermutlich auch schon zur Entstehung der „Grundlegung der Psychologie“ eine Illusion, von einer sich explizit auf den Marxismus berufenden Wissenschaft einen Durchbruch zu erwarten. Morus Markart beschreibt ebenso lakonisch wie zutreffend: die damit verbundenen, auf fundamentale Kritik und Veränderung der Gesellschaft gerichteten Implikationen waren und sind „nur für eine verschwindende Minderheit von PsychologInnen eine Perspektive“.<sup>51</sup> Es ist in diesem Zusammenhang ein – wenn auch symbolträchtiger – Zufall, dass für Eric Hobsbawm das Jahr 1983, also das Erscheinungsjahr der „Grundlegung“, auch den Ausgangspunkt einer Epoche des Rückgangs des Einflusses des Marxismus, sowohl von seiner politischen Bedeutung wie auch seiner intellektuellen Attraktivität her, markiert.<sup>52</sup>

Hier ist allerdings auch noch eine zweite Dimension zu beachten. Eine Wissenschaft wie die Kritische Psychologie ist natürlich immer auch ein Stachel im Fleisch der herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse, ihre „Marginalisierung“ ist auch so zu verstehen, dass sie

es ungleich schwerer hat, sich – auch akademisch – zu etablieren als eine Richtung, deren Fragestellungen und Problematiken nicht beständig an die „Systemfrage“ heranführen. In diesem Sinne darf das Nicht-Nachbesetzen der Stelle Holzkamps an der Freien Universität Berlin und letztlich die Auflösung „seines“ ehemaligen Instituts durch Zusammenlegung auch als „Abwicklung“ gelesen werden.<sup>53</sup>

**Drittens:** Ergänzend zu dem eben Gesagten muss angeführt werden, dass innerhalb der Kritischen Psychologie bisweilen die Zuständigkeit einer Einzelwissenschaft deutlich hin zu einer „Polit-Psychologie“ überdehnt worden ist. Die Grenzen zu einer marxistisch-leninistischen Parteitheorie verschwinden, wenn etwa Karlheinz Braun von der Kritischen Psychologie als „Teil des wissenschaftlichen Sozialismus“ und „der Theorie der revolutionären Arbeiterbewegung“, der ihre „Bewußtheit und Organisiertheit“<sup>54</sup> fördere, spricht. Dermaßen direkt wird in der „Grundlegung“ nicht argumentiert, dennoch ist diese Tendenz vorhanden. Ich versuche das an einer der zentralen Kategorien der Kritischen Psychologie zu zeigen. Handlungsfähigkeit stellt sich je in einem konkreten Raum, in einer Einheit von subjektiver Bestimmung („was muss/kann/will ich?“) und objektiver Bestimmtheit („welche objektiven Möglichkeiten/Blockaden habe ich dabei?“). Hier liegen aber nun zwei Varianten begründet: die bloße Ausnutzung der vorhandenen Möglichkeiten oder aber die Erweiterung des Möglichkeitsraumes, also letztlich die Einflussnahme auf und die Veränderung der objektiven Parameter meiner Handlungsfähigkeit.

Dies führt zum Kategorienpaar „restriktive“ versus „verallgemeinerte“ Handlungsfähigkeit.<sup>55</sup> Holzkamp interpretiert weiter für Klassengesellschaften, speziell die kapitalistische: „restriktive“ Handlungsfähigkeit ist die unmittelbare Lebensbewältigung durch Anpassung an das Bestehende, „verallgemeinerte“ Handlungsfähigkeit richtet sich auf die gemeinsame Erweiterung der Handlungsfähigkeit durch Veränderung der sie bestimmenden Faktoren. Nicht nur, aber doch merkbar, umschwebt diese Kategorien der Vorwurf des Opportunismus bzw. das Lob des Revolutionärs. Die „restriktive“ Variante bedeutet letztlich ein „Arrangement mit den Herrschenden“, die vollendete Form der „verallgemeinerten Handlungsfähigkeit“ zielt letztlich auf die „Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse, durch welche die Möglichkeiten bestimmt und begrenzt sind“. Dabei werden „die individuellen Subjekte ... zu Elementen gesellschaftli-

50 Zander, Kritischer Psychologe. S. 10.

51 Markart. Kritische Psychologie muss marxistisch sein. S. 80

52 Hobsbawm. Wie man die Welt verändert. S. 360 ff. Das Jahr 1983 ist hier allerdings primär Anlass, einhundert Jahre nach Marx' Tod eine Bilanz zu ziehen, versteht sich also weniger als exakter historischer Zeitpunkt einer Trendumkehr. Fakt ist, dass heute der „historische Optimismus“ der Grundlegung nur wenige Jahre vor einer wirklich existenziellen Krise des Marxismus ab 1989 interpretiert und bewertet werden muss.

53 Zander. Kritischer Psychologe.

54 Braun. Kritik des Freudomarxismus. S. 200

55 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie S. 370 ff.

cher Subjekte, die eine kollektive Macht des bewußten ‚Machens‘ von Geschichte darstellen.“<sup>56</sup>

Spätere Arbeiten kritisierten und revidierten diese Tendenz der „Grundlegung“, allgemeine und kategoriale Konzepte „über Gebühr ... historisch-konkret“<sup>57</sup> aufzuladen, was in Vermischung der Bezugsebenen dazu führen könne, dass „gesellschaftliche Probleme wie interpersonale behandelt werden“.<sup>58</sup>

**Viertens** aber koexistiert schon in der „Grundlegung“ diese eben beschriebene Dimension auch mit einer anderen, welche die Verwendbarkeit auch des Paares „restriktive/verallgemeinerte Handlungsfähigkeit“, wie auch aller anderen Kategorien, ohne politische Überfrachtung betont, nämlich in ihrem Sinn, „in der Hand der Betroffenen selbst diesen dabei zu helfen, ihre eigene, also jeweils ‚meine eigene‘ Situation besser (zu) durchdringen“. Und: „Wieweit die entwickelten subjekt-wissenschaftlichen Begriffe tatsächlich dazu taugen, das ist in einem eine Sache ihrer wissenschaftlichen Begründetheit und eine Frage ihrer wirklichen erhellenden Kraft in unser aller Lebenspraxis“.<sup>59</sup> Das Kategorienpaar „restriktiv/verallgemeinert“ „charakterisiert (primär) nicht Menschen, ist also kein ‚Persönlichkeitszug‘ o.ä., sondern charakterisiert bestimmte aktuelle Situationen, stellt sich nämlich prinzipiell jedem Menschen immer wieder“<sup>60</sup> und dient somit als Raster für ein immer wieder neu auszufechtendes Drama (vielleicht durchaus im Sinne von Politzer). Ein Drama darüber, „wie, wann, warum, unter welchen Verhältnissen je ich in Versuchen eigener Lebensbewältigung gleichzeitig eigene und anderer Lebensinteressen verletze“<sup>61</sup>, wann immer Handeln im Spannungsfeld von Veränderung und Anpassung problematisch wird.

56 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. S. 331

57 Markart. Einführung in die Kritische Psychologie. 183

58 Markart. Einführung in die Kritische Psychologie. 193. Dies soll nun keineswegs heißen, dass das Kategorienpaar allgemeine/restriktive Handlungsfähigkeit nicht auch weiterhin für die im engeren Sinn politische Sphäre menschlichen Handelns gültig wäre. So nimmt Achim Bigus in einer Diskussion verschiedenster Studien zum Thema „Alltagsbewusstsein im Betrieb“ Bezug auf die Kritische Psychologie - wenn auch nur als Zitat im Zitat. Er weist auf die Problematik einer „exklusiven Solidarität“ hin, welche immer Ausgrenzung gewisser Gruppen. (z.B. Trennen von Stammebelegschaften und Leiharbeit) bedeutet. Im Sinne nicht nur einer Sicherung, sondern einer Erweiterung der Handlungsfähigkeit gelte es, aus einer durch eine reine gewerkschaftliche „Stellvertreterpolitik“ bedingte „Zuschauerrolle“ herauszutreten hin zu einer „partizipativen“ Interessensvertretung, welche „Erfahrungen solidarischen Handelns“ vermitteln könne. (Bigus. Krise, Widerspruchserfahrungen und Klassenbewusstsein. 47 f.)

59 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. S. 402

60 Holzkamp. Grundlegung der Psychologie. 370.

61 Markart. Kritische Psychologie muss marxistisch sein. S. 80

Insofern darf **fünftens** eine Erörterung des ausgebliebenen wissenschaftsgeschichtlichen Paradigmenwechsels nicht die Sicht auf einen möglichen individual-biografischen verstellen: Der beste Weg, die „erhellende Kraft für die eigene Situation“ der von Klaus Holzkamp in seinem Hauptwerk vorgestellten Kategorien zu testen, ist natürlich die „Grundlegung der Psychologie“ zu lesen.<sup>62</sup> Berichte, wonach dies die Welt- und Selbstsicht ändern könne, sind nicht immer übertrieben.

## Literatur

**Abl**, Gerald. 2007. Kritische Psychologie. Eine Einführung. Stuttgart: Schmetterling.

**Baratta**, Giorgio. 2010. Bedürfnis. In Sandkühler, Hansjörg (Hrsg): Enzyklopädie Philosophie. Hamburg: Felix Meiner. 219 - 223

**Bigus**, Achim. 2012. Krise, Widerspruchserfahrung und Klassenbewusstsein. Empirische Befunde – Analysen - Ausblick. Z. Zeitschrift marxistische Erneuerung 92: 43-56.

**Braun**, Karlheinz. 1979. Kritik des Freudo-Marxismus. Zur marxistischen Aufhebung der Psychoanalyse. Köln: Pahl-Rugenstein

**Hobsbawm**, Eric. 2012. Wie man die Welt verändert. Über Marx und den Marxismus. München: Hanser.

**Holz**, Hans Heinz. 2011. Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart. Band III. Neuzeit 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

62 Wer dies vorhat, muss wissen: die „Grundlegung“ sind 600 Seiten sehr dichter Text und ist somit selbst mit Vorkenntnissen nicht leicht zu lesen; sie war – wir dürfen es Klaus Holzkamp glauben - wohl auch schwer zu schreiben. Da ich der Meinung bin, dass sich alle Mühe lohnt, hier ein kleiner Serviceteil. Als vorbereitende bzw. begleitende Lektüre empfehlen sich Morus Markart (Einführung in die Kritische Psychologie) und vor allem Stefan Meretz (Die „Grundlegung der Psychologie“ lesen). Meretz' Buch ist eine thesenhafte, anschauliche und übersichtliche Zusammenfassung der „Grundlegung“ mit aussagekräftigem Glossar. Der Autor betreibt auch die Homepage [www.grundlegung.de](http://www.grundlegung.de). Eine Reihe Kritisch-Psychologischer Texte online findet sich hier: <http://www.kritische-psychologie.de/publikationen.html>. Wer mehr über die Kulturhistorische Schule wissen möchte, findet hier eine umfangreiche Textsammlung: <http://www.ich-sciences.de/index.php?id=19&L=0>.

**Holzkamp**, Klaus. 1978. Sinnliche Erkenntnis – Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung. Königstein/Ts: Athenäum.

Holzkamp, Klaus. 1983. Grundlegung der Psychologie. Frankfurt/New York: Campus

**Holzkamp-Osterkamp**, Ute. 1981. Grundlagen der psychologischen Motivationsforschung. Frankfurt/New York: Campus.

Holzkamp-Osterkamp, Ute. 1982. Motivationsforschung 2. Die Besonderheit menschlicher Bedürfnisse –Problematik und Erkenntnisgehalt der Psychoanalyse. Frankfurt/New York: Campus.

**Kölbl**, Carlos. 2006. Die Psychologie der Kulturhistorischen Schule. Vygotski, Lurija, Leont'ev. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

**Leontjew**, Alexej Nikolajewitsch. 1980. Probleme der Entwicklung des Psychischen. Königstein/Ts: Athenäum.

Leontjew, Alexej Nikolajewitsch. 1982. Tätigkeit, Bewußtsein, Persönlichkeit. Köln: Pahl-Rugenstein

**Lukács**, Georg. 1984: Die ontologischen Grundlagen [1968] . In Frank Benseler (Hrsg): Revolutionäres Denken: Georg Lukács: Ein Einführung in Leben und Werk . Darmstadt, Neuwied: Luchterhand, 266–283.

**Markart**, Morus. 1997: Kritische Psychologie muss marxistisch sein!. Z. Zeitschrift marxistische Erneuerung 30: 69-81.

Markart, Morus. 2009. Einführung in die Kritische Psychologie. Hamburg: Argument.

**Meretz**, Stefan. 2012. Die „Grundlegung der Psychologie“ lesen. Einführung in das Standardwerk von Klaus Holzkamp. Norderstedt: Books on Demand.

**Politzer**, Georges. 1974. Kritik der klassischen Psychologie. Köln: Europäische Verlagsanstalt.

**Sauermann**, Ekkehard. 1996. „Lernen“ - die Herausforderung des Klaus Holzkamp. Z. Zeitschrift marxistische Erneuerung 28: 156-167.

**Sève**, Lucien. 1977. Marxismus und Theorie der Persönlichkeit. Frankfurt a. M.: Verlag Marxistische Blätter

**Schurig**, Volker. 1975. Naturgeschichte des Psychischen 1. Psychogenese und elementare Formen der Tierkommunikation. Frankfurt/New York: Campus.

Schurig, Volker. 1975. Naturgeschichte des Psychischen 2. Lernen und Abstraktionsleistungen bei Tieren. Frankfurt/New York: Campus.

Schurig, Volker. 1976. Die Entstehung des Bewußtseins. Frankfurt/New York: Campus.

**Vellay**, Claudius. 2013. Worin besteht die Einheit der Welt? Die ontologischen Antworten von Georg Lukács und H. H. Holz im Vergleich. Vortrag auf der „2. Salzburger Tagung für Dialektische Philosophie“. Tonmitschnitt.

**Zander**, Michael. 2012. Kritischer Psychologe. Der Marxist Klaus Holzkamp wäre heute 85 Jahre alt geworden. Junge Welt vom 30.11.2012: 10.

## Otraženie, Wi(e)derspiegelung und mittlere Eigentlichkeit

Von Kaan Kangal, München  
kaankangal@gmail.com

Die These, Lenin habe die Spiegel-Metapher in der Widerspiegelungstheorie ernst genommen, erweist sich als falsch, wenn die sprachlogischen sowie übersetzungshistorischen Aspekte des russischen Begriffs *otraženie* (Widerspiegelung) überprüft werden. *Otraženie* erscheint als Wort in der russischen Physik des 19. Jahrhunderts, das Reflexion bedeutet, die die russischen Revolutionäre auf die politische Literatur dann übertragen haben, als sie die Werke von Marx und Engels ins Russische übersetzten. Trotz der Abwesenheit eines notwendigen katoptrischen Inhalts der *otraženie*, wie sie in der politischen-philosophischen Literatur im 19. und 20. Jahrhundert üblicherweise verwendet wurde, gibt es mehrere Parallelitäten zwischen *otraženie* und Widerspiegelung: eine bestimmte Direktion von etwas hin zu etwas, Identität im Unterschied, Einheit von Repetition und Gegensätzlichkeit. Marx und Engels scheinen den Begriff Widerspiegelung von seinem Urheber Jean Paul übernommen, aber einheitlich als Widerspiegelung verwendet zu haben, die in der heutigen Schreibform Widerspiegelung heißt. Das Besondere der Wi(e)derspiegelung ist, dass sie autologisch eine Repetition und Gegensätzlichkeit ausdrückt. In der Holzschens Spiegelphilosophie kommt es nun darauf an, die Autologie der Wi(e)derspiegelung als eine eigentliche Metapher zu gewinnen.

Viktor Černov (1876-1952), einer der Führer der Partei der Sozialrevolutionäre, Gegner des Marxismus, Landwirtschaftsminister nach der Februarrevolution von 1917 und antisowjetischer Dissident, polemisierte in seinem in *Filosofskie i Sotsiologičeskie Etjudy (Philosophische und soziologische Studien)* publizierten Aufsatz *Markszizm i Transtsendental'naja Filosofija (Marxismus und transzendente Philosophie)* gegen die Engelsschen Thesen zur Grundfrage der Philosophie. Sein Gegenstand war die berühmte Stelle aus Engels' *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*:

„Die Frage nach dem Verhältniß von Denken und Sein hat aber noch eine andre Seite: wie verhalten sich unsere Gedanken über die uns umgebende Welt zu dieser Welt selbst? Ist unser Denken im Stande, die wirkliche Welt zu erkennen, vermögen wir in unsern Vorstellungen und Begriffen von der wirklichen Welt ein richtiges Spiegelbild der Wirklichkeit zu erzeugen? Diese Frage heißt in der philosophischen

Sprache die Frage nach der Identität von Denken und Sein, und wird von der weitaus größten Zahl der Philosophen bejaht“.<sup>1</sup>

Černov zitiert diese Stelle im ganzen Aufsatz fragmentarisch mit eigener russischen Übersetzung. Auffällig ist, dass er „ein richtiges Spiegelbild“ in hervorgehobener Form schreibt und neben der Übersetzung das deutsche Original in Klammern hinzufügt: „*nastojščee zerkal'noe otraženie* (ein richtiges Spiegelbild)“.<sup>2</sup> Dem Zitat folgt eine Anmerkung (Fußnote 1): „Ljubopytno, čto vy edinstvennom' russkom' perevod' etogo sočinenija vsja eta „Theorie des Spiegelbildes“ peredaetsja vy značitel'no oslablennom' vid', napr., „mogut' li naši predstavlenija i ponjatija o vnešnem' mir' byt' vyrnymi ego otraženijami“.“<sup>3</sup>: „Es ist interessant, dass Sie diese „Theorie des Spiegelbildes“ in der gesamten russischen Werkausgabe bedeutend abgeschwächt übersetzen, z. B. „Können unsere Vorstellungen und Begriffen von der wirklichen Welt ihre Abbildung erzeugen“. Mit „Sie“ meinte Černov den Marxisten G. V. Plechanov und kritisierte Plechanovs russische Übersetzung des Engelsschen Textes.

Im zweiten Kapitel seines *Materializm i Empiriokritizizm (Materialismus und Empiriokritizismus)* wies V. I. Lenin genau auf diese Plechanov-Kritik Černovs hin. Nach Lenin war Černov ein Machist, der wie alle andere russische Machisten Plechanov bekämpft hat. „Der Machist Herr W. Tschernow“ sei „ein Volkstümler und geschworener Feind des Marxismus“.<sup>4</sup> Černovs Versuch sei, „Marx gegen Engels auszuspielen und Engels eines „naiv-dogmatischen Materialismus“ und „größter materialistischer Dogmatik“ zu bezichtigen“.<sup>5</sup> Es ging Lenin nicht nur darum, Černovs Unvermögen aufzuzeigen, die Engelsschen Thesen zum dialektischen Materialismus zu begreifen, sondern auch aufzudecken, dass Černovs Übersetzungsangriffe gegen Plechanov auf keinem festen Boden beruhen. Lenin merkt an: „V. Černov perevodit Spiegelbild - «zerkal'noe otraženie» obvinjaja Plechanova v tom, čto on peredaet teoriju Engel'sa «e značitel'no oslablennom vide»: govorit-de po-russki prosto ob «otraženii» ne o «zerkal'nom». Eto – pridirka; Spiegelbild upotrebljaetsja po-nemetski i prosto v smysle Abbild“<sup>6</sup>: „Herr W. Tschernow übersetzt das Wort Spiegelbild wörtlich ins Russische („zerkal'noe otraženie“) und wirft Plechanov vor, daß er die Engelssche Theorie „bedeutend abgeschwächt“ wiedergebe: er sage russisch einfach „Abbild“ und nicht

1 MEGA/30.1., S. 133.

2 Černov 1907, S. 33.

3 Ebenda.

4 LW 14, S. 91.

5 Ebenda., S. 92.

6 LS 18, S. 100.

„Spiegelbild“. Das ist eine Nörgelei. Das Wort Spiegelbild wird im Deutschen auch einfach im Sinne von Abbild gebraucht“.<sup>7</sup>

Dass Plechanov das katoptrische Wesen des Engelsschen Spiegelbildes nicht in Rücksicht genommen und das Spiegelbild nicht als spiegelartiges Abbild (*zermal'noe otraženie*), sondern als Abbildung (*otraženie*) übersetzt hat, wird von Černov kritisiert. Nach Lenin war die „Nörgelei“ eben diese Kritik Černovs. Lenin sagt nicht, dass das Spiegelbild einfach im Sinne von Abbild gebraucht wird. Er sagt: Das Spiegelbild wird *auch* („i“) im Sinne von Abbild gebraucht. In der ersten Variante wäre die katoptrische Figur im *Spiegel*-Bild einfach auf *Ab-Bild* reduziert. In der zweiten, Leninschen, Variante hingegen wird ein sowohl/als auch manifestiert: das katoptrische Spiegel-Bild *kann*, aber *muss nicht immer* auf ein nicht-katoptrisches Ab-Bild reduziert werden. Wie das Spiegelbild von Abbild zu unterscheiden wäre oder was das Gemeinsame beider Figuren ausmacht, untersucht Lenin nicht. H. H. Holz meint, dass „Lenin die Spiegel-Metapher ernst nimmt“.<sup>8</sup> Aber das Katoptrische der Widerspiegelung, so Holz, hätte Lenin von dem Abbild exakt differenzieren müssen: „Da hat Lenin durch einen unbedachten Gebrauch der Wörter Abbild und Kopie Verwirrung über den Sinn der Widerspiegelungstheorie verursacht, die aufgelöst werden kann, wenn man seine Konzepte zu Hegel zu Rate zieht“.<sup>9</sup> Die Frage ist, wie dieser „unbedachte Gebrauch der Wörter“ und diese „Verwirrung“ zu verstehen sind, wenn Lenin die Spiegel-Metapher wirklich ernst genommen hat.

## Die Bedenkbarkeit des Wörtergebrauchs

Mit dem unbedachten Wörtergebrauch meint Holz möglicherweise jene Stelle, wo Lenin die Relation von Sein und Bewusstsein als ein *otraženie*-Verhältnis erklärt und hinzufügt: „Obščestvennoe soznanie *otražet* obščestvennoe bytie – vot v čem sostoit učenie Marksa. Otraženie možet byt' vernoj priblizitel'no kopiej otražemogo, no o toždestve tut govorit' nelepo“.<sup>10</sup> In der deutschen Werkausgabe wird diese Stelle übersetzt als: „Das gesellschaftliche Bewußtsein *widerspiegelt* das gesellschaftliche Sein – darin besteht die Lehre von Marx. Die Widerspiegelung kann eine annähernd richtige Kopie des Widerspiegelten sein, aber es ist unsinnig, hier von Identität zu sprechen“.<sup>11</sup> Das kursiv geschriebene „*widerspiegelt*“ heißt bei Lenin

7 LW 14, S. 93.

8 Holz 1997, S. 401.

9 Holz 2011, S. 56.

10 LS 18, S. 344.

11 LW 14, S. 326.

„*otražet*“, und nicht „*otražet zermal'no*“. Die „Widerspiegelung“ heißt übrigens „*otraženie*“, und nicht „*zermal'noe otraženie*“ (spiegelartige Abbildung) oder „*otraženie zerkala*“ (Ab-Bild des Spiegels).

Man kann mit J. Schickel wohl sagen, dass Holz „in Lenins Terminus keine >Widerspiegelung ohne Spiegel<, keine >reduzierte Metapher< sieht“. Er artikuliert vielmehr „sein Unbehagen, daß es, wie generell der Philosophie überhaupt, speziell sowohl der Lenin- als der Leibniz-Exegese an einer Wesensbestimmung des Spiegels mangelt“.<sup>12</sup> Eine „Verwirrung“ „verursacht“ Lenin, wenn er auf der einen Seite den französischen Avenarius-Anhänger F. Blei (1871-1942) mit einem „Spiegel“ identifiziert, „der die Tendenzen des Empiriokritizismus *richtig* widerspiegelt“<sup>13</sup> („Blej est' zerkalo, verno otražajuščee tendentsii empiriokrititsizma“)<sup>14</sup> oder das menschliche Erkenntnisvermögen als „ein spiegelartiges Instrument“ versteht, „welches die Dinge der Welt oder die Natur reflektiert“<sup>15</sup> („zermalopodobnij instrument, *otražajuščij* veši mira, ili prirodu“)<sup>16</sup>; aber auf der anderen Seite die These verteidigt, dass das „Herangehen des (menschlichen) Verstandes an das einzelne Ding, die Anfertigung eines Abdrucks (= Begriffs) von ihm“ „kein einfacher, unmittelbarer, spiegelartig toter“<sup>17</sup> [„*zermal'no-mertvij*“<sup>18</sup>], sondern ein komplizierter, zweiseitiger, zickzackartiger Vorgang“ ist,<sup>19</sup> oder die Theorie, „daß der Geist ein Spiegel der Dinge und die Wahrheit eine Kopie sei“<sup>20</sup> („čto teorija ducha-zerkala vešei i istiny-kopii“)<sup>21</sup>, für „im höchsten Grade oberflächlich“<sup>22</sup> („grubo poverchnosta“)<sup>23</sup> hält.

Wider-Spiegel-ung aus dem Spiegel-Substantiv zu generieren, geht im Russischen nicht. Man kann *zerkalo* (Spiegel) und *otraženie* (Abbildung) entweder adjektivisch (*zermal'noe otraženie*) oder genitivisch

12 Schickel 2012, S. 148.

13 LW 14, S. 322.

14 LS 18, S. 339.

15 LW 38, S. 479.

16 LS 29, S. 447.

17 Im Gegensatz zum Cusanischen *speculum vivum* und Leibnizschen *miroir vivant* wurde diese Unbelebtheit des Spiegels auch von V. M. Podosetnik in seinem Beitrag zur Widerspiegelungstheorie, der im von M. M. Rozental' redigierten *Lenin Kak Filosof* erschienen ist, wiederholt. Podosetnik sagt dort: „No eto otroženie – ne nerkal'noe, ne mertvoe, a aktivnoe“ – „Aber diese Widerspiegelung/Abbildung ist nicht spiegelartig, nicht tot, sondern aktiv“ (Podosetnik 1969, S. 177).

18 LS 29, S. 330.

19 LW 38, S. 352f.

20 Ebenda., S. 556.

21 LS 29, S. 521.

22 LW 38., S. 556.

23 LS 29, S. 521.

(otraženie zerkala) verbinden.<sup>24</sup> Wie denn die (Wider-)Spiegelung ins Russische am besten zu übersetzen wäre, war zweifellos eine der Fragen, die die russischen Revolutionäre in der vorrevolutionären Periode beschäftigt hat. Trotz ihrem polemischen Beitrag erscheint es, dass der Widerspielungsbegriff vielmehr in den inneren politischen Kreisen angewendet wurde. In den etymologischen Wörterbüchern von N. V. Gorjaev<sup>25</sup> (1896) und A. Preobraženskij<sup>26</sup> (1914) ist otraženie nicht enthalten. Es ist möglich, dass die russischen Revolutionäre bei der russischen Wortbildung deutscher Philosophiekategorien von der naturwissenschaftlichen Literatur Gebrauch gemacht haben. In den Schriften des russischen Physikers A. G. Stoletov (1839-1896) waren folgende Ausdrücke präsent:

„stenki zerkal'nye (absolutno otražajuščie)<sup>27</sup> – „spiegelartige Wand (absolut reflektierend)“; „Otraženie v zerkale est' svetovoe echo. Luč sveta otražaetsja tože pod uglom, ravnym uglu padenija<sup>28</sup> – „Die Reflexion im Spiegel ist ein lichtartiges Echo. Der Lichtstrahl reflektiert sich in demselben Winkel wie der Einfallswinkel“. Im Wörterbuch von Pavlovskij ist otraženie eher wie ein optischer Gattungsbegriff: „1, Das Zurückschlagen, -werfen, Abwehren, Die -wehr; 2. Die Zurückwerfung (der Lichtstrahlen), Abspiegelung (im Wasser), Reflexion; [...] 3, Die Widerlegung, Verwerfung“.<sup>29</sup>

Verwirrend ist, dass man mit otraženie die folgenden Kategorien meinen konnte: Abbildung, Spiegelung, Widerspiegelung, Reflexion. Diese Undifferenziertheit erscheint auch bei Lenin problematisch zu sein, wenn es darauf ankommt, das Wortgebilde *-raženie* mit verschiedenen Präfixen wie *ot-*, *izob-* und *otob-* zu generieren. Das *ot-*Präfix bei otraženie heißt *ab*, *von*, *Ab-*. Man kombiniert *iz-* (*aus*, *von*) und *ob-*Präfixe (*über*, *zu*, *hin*) bei *izobraženie* und *ot-* (*ab*, *von*, *Ab-*) und *ob-*Präfixe (*über*, *zu*, *hin*) bei *otobraženie*. Lenin hat *izobraženie*

24 Es ist auch im Türkischen der Fall: Spiegelung und Reflektion/Abbildung wird ins Türkische als *yansıma* übersetzt. Um das Katoptrische in Vordergrund zu stellen, müsste man den Spiegel entweder adjektivieren (*aynasal yansıma*) oder genitivieren (*ayna yansıması*). Eine dritte Variante wäre, ein ursprünglich arabisches Wort, *tezahür* anzuwenden, das das Katoptrische notwendig enthält, aber mit dem türkischen *yansıma* keine genealogisch-etymologische Verwandtschaft hat. Im Gegensatz dazu ist das Englische fähig, den Spiegel sowohl substantivisch als auch verbal und adjektivisch mit *mirror* bzw. *mirroring* auszudrücken. Fraglich finde ich, dass die Überschrift des Holzschens Aufsatzes „Widerspiegelung und Konstruktion“ im englischen Abstract als „Reflection and Construction“ (Holz 1996, S. 29), aber nicht als „Counter-Mirroring and Construction“ übersetzt wurde.

25 Gorjaev' 1896.

26 Preobraženskij 1914.

27 Stoletov 1939, S. 451.

28 Stoletov 1941, S. 356.

29 Pavlovskij 1900, S. 958.

und *otobraženie* gleichgesetzt und darunter „Gedanken-Abbilder“ – „myslennich izobraženijach ili otobraženijach (Gedanken-Abbilder)“ – verstanden.<sup>30</sup> Das *izobražat'*-Verb heißt bei ihm „nachbilden und Vorbilden“.<sup>31</sup> „Vernye izobraženija“ seien „Abbilder“.<sup>32</sup> Für „Abbild“ benutzt er aber auch „*obraž*“.<sup>33</sup> In der deutschen Werkausgabe wurde *otraženie*<sup>34</sup> als Wider-spiegelung<sup>35</sup> und *otobraženie*<sup>36</sup> als Abspiegelung<sup>37</sup> übersetzt. Eine sprachliche Formulierung, die J. König und Holz näher steht, erscheint in der passiv-aktiv-Unterscheidung: *otražajušij* (widerspiegelnd) und *otražaemye* (widergespiegelt).<sup>38</sup> An einer Stelle, an der Lenin Agnostikern zum Gegenstand macht, fallen die Begriffe „*otražaemaja*“ und „*otobražemaja*“ wieder auf.<sup>39</sup> Die deutsche Übersetzung gibt das Erste als „widerspiegelt“ und das Zweite nicht als abgespiegelt, sondern als „abgebildet“ wieder.<sup>40</sup> Nicht nur die deutsche sondern auch die russische Redaktion scheint verwirrt zu sein, wenn die von Lenin in seinen *Philosophischen Heften* auf Deutsch geschriebene „Bildtheorie“ ins Russische als „*teorii otraženija*“ übersetzt,<sup>41</sup> was eigentlich nichts heißen würde als ‚Theorien der Abbildung‘. Das im Jahre 1936 erschienene Buch von T. Pavlov<sup>42</sup> hieß auch ‚*Teorija Otraženija*‘. Ins Deutsche wurde der Titel hingegen als „Die Widerspiegelungstheorie“ übersetzt.<sup>43</sup>

Die logische Verwandtschaft von *otraženie*, *izobraženie*, *otobraženie* und *obraž* ist, dass all diese Begriffe eine Direktion eines Gegenstandes von etwas hin zu etwas ausdrücken. Die (Aus-)Richtung von etwas ist verstanden als eine Bauung, Bildung, Hervorbringung oder

30 LS 18, S. 35.

31 Ebenda., S. 49.

32 Ebenda., S. 108.

33 Ebenda., S. 116.

34 Ebenda., S. 117.

35 LW 14, S. 109.

36 LS 18, S. 117.

37 LW 14, S. 109.

38 LS 18, S. 125; LW 14, S. 117.

39 LS 18, S. 130.

40 LW 14, S. 122.

41 LS 29, S. 322.

42 Pavlov 1936.

43 Pavlovs Schüchternheit ist daher verständlich, wenn er schon im ersten Absatz seines Vorworts schreibt: „Die Widerspiegelungstheorie“ erscheint in deutscher Sprache nicht auf Vorschlag des Autors. Er schwankte eine gewisse Zeit, ob er sich mit ihrer Veröffentlichung in der Sprache von Marx und Engels einverstanden erklären sollte oder nicht. Nachdem er aber das Werk noch einmal durchgelesen und, wenn auch nicht vollständig, die Literatur studiert hatte, die zu dieser Frage nach 1936 (dem Jahr der ersten russischen Ausgabe) erschienen ist, ist er zu dem Schluß gekommen, daß die neue Ausgabe sowohl für den deutschen Leser als auch überhaupt von einem gewissen Nutzen sein könnte“ (Pavlov 1973, S. 9).

Herstellung. Gorjaev' generiert ein Verb aus od-raž-at' aus -raz-, das auch im ob-raz enthalten ist. Mit -raž- und -raz- sind auch mütterliche Geburt, Differenz und Diversität verwandt.<sup>44</sup> Bei Preobraženskij tritt das Mal (Mal bei Kluge: Zeitpunkt<sup>45</sup>) bzw. die Maligkeit in Vordergrund. Im Gegensatz zu Gorjaev' kann Preobraženskij otraženie von raz' ableiten.<sup>46</sup> Abschließend könnte man sagen, dass man weder genealogisch-etymologisch noch historisch-philosophisch bei otraženie eine metaphorische bzw. nicht-metaphorische Katoptrik notwendig (voraus-)setzt.

## Die Spiegel-Metapher ernst nehmen

Nicht Lenin, sondern Marx und Engels haben das Metapher-sein der Spiegel-Figur ernst genommen. Etwas ernst nehmen heißt bei Marx und Engels immer *wahrnehmen, in Rücksicht nehmen* und *untersuchen*. Wenn der untersuchte Gegenstand für die dialektische Theorie brauchbare Materialien anbietet, so kann er auch *auf-* bzw. *übernommen* werden. Ein gutes Beispiel dafür, wie Marx und Engels die Spiegel-Metapher ernst nehmen und überprüfen, ist in der *Deutschen Ideologie* vorhanden, die Lenin vermutlich nicht wissen konnte. Gemeint ist die Polemik gegen den in den *Rheinischen Jahrbüchern* erschienenen Beitrag von Rudolph Matthäi<sup>47</sup> (*Socialistische Bausteine*). Marx und Engels stellen neben zahlreichen, von Matthäi benutzten Metaphern auch die Spiegel-Figur in Diskussion.<sup>48</sup> Ihre Herangehensweise an Matthäi besteht vielmehr, mit Marx gesagt, in einem „sachlichen Ernst“. Es geht ihnen darum, das „Lächerliche“ bei Matthäi „ernsthaft“ zu behandeln, also „gegen“ seine „Unbescheidenheit bescheiden zu sein“.<sup>49</sup>

Ein „Muster naiver philosophischer Mystifikation“ stelle Matthäi aus, wenn er behauptet, die Natur des Menschen sei „Spiegel der

44 Gorjaev' 1896, S. 292f.

45 Kluge 2002, S. 592.

46 Preobraženskij 1914, S. 176.

47 Außer Marx und Engels hat Rudolph Matthäi offensichtlich keiner wirklich ernst genommen. W. Schmidt ist der mir einzig bekannte Matthäi-Forscher (Schmidt 2007, Schmidt 2008).

48 Matthäi 1845, S. 158: „Der Mensch ist die kleine Welt, in welchem das Leben des Alls sein bewußtes Gegenbild findet. Seine Natur ist der Spiegel der ganzen Natur, welche sich in ihm erkennt.“; ebenda., 164: „Die organische Gesellschaft hat zur Grundlage die allgemeine Gleichheit und entwickelt sich durch die Gegensätze der Einzelnen gegen das Allgemeine zum freien Einklange, zur Einheit des einzelnen mit dem allgemeinen Glücke, zur socialen, gesellschaftlichen Harmonie, dem Spiegelbilde der universellen Harmonie“.

49 MEGA/1.1., S. 101.

ganzen Natur“: „Erkennt sich die Natur in mir, so erkenne ich in der Natur mich selbst, in ihrem Leben mein eignes Leben“. Matthäi mystifiziere die Natur, nicht weil er das eine in dem Anderen mittels Spiegels erkennt, sondern das Sollen einer prästabilisierten oder präde-terminierten Natur-Mensch-Harmonie zu beweisen versucht, indem er die These verteidigt, dass „der Zwiespalt von Leben und Glück aufhören müsse“, weil in der Natur ein „Zwiespalt nicht existiere“. Das solle für seine These zureichen, um sagen zu dürfen, „daß, da der Mensch ebenfalls ein Naturkörper sei und die allgemeinen Eigenschaften des Körpers besitze, für ihn dieser Zwiespalt ebenfalls nicht existieren dürfe“.<sup>50</sup>

Matthäi, der in eigenen Augen selbst ein „wahrer Sozialist“ ist, mystifiziere „das menschliche Bewußtsein, indem er es zum ‚Spiegel‘ der so mystifizierten Natur macht“. Bis hierhin sprechen Marx und Engels das Bespiegelte der Spiegelung an, ohne das Metapher-sein des Spiegels zum Gegenstand zu machen. Sie geben aber gleich zu: „Natürlich, sobald die Äußerung des Bewußtseins den Gedankenausdruck eines frommen Wunsches über menschliche Verhältnisse der *Natur* untergeschoben, versteht es sich von selbst, daß das Bewußtsein nur der Spiegel ist, in dem die Natur sich selbst beschaut“. Von Matthäis Mensch-Natur-Romantik wäre also eine korrekte Anwendung der Spiegel-Metapher trennbar und sogar präzisionsfähig:

„Wie oben aus der Qualität des Menschen als bloßer Naturkörper, so hier aus seiner Qualität als bloßer passiver Spiegel, in dem die Natur zum Bewußtsein kommt, wird bewiesen, daß ‚der Mensch‘ den in der Natur als nicht existierend unterstellten Zwiespalt ebenfalls in seiner Sphäre aufzuheben habe“.<sup>51</sup> Marx und Engels *übernehmen* dann die Spiegel-Metapher: „Wie früher der einzelne Mensch, so ist jetzt die ganze Gesellschaft der Spiegel der Natur“. Sie unterscheiden aber ihren eigenen Standpunkt von dem Matthäis historisch-materialistisch: „Da der Verfasser sich nicht auf die historische Entwicklung der Gesellschaft einläßt und sich bei dieser dürren Analogie beruhigt, so ist nicht abzusehen, weshalb sie nicht zu allen Zeit ein getreues Abbild der Natur gewesen“.<sup>52</sup>

## Gebrauch und Herstellung der Spiegelbilder

Nach Marx und Engels ist nicht nur die Isomorphie des Matthäischen Spiegels relevant, sondern auch die innere Entwicklung der

50 MEW 3, S. 460.

51 Ebenda., S. 461.

52 Ebenda., S. 463.

Gesellschaft, die mehr ist als „Spiegelbild der Natur“.<sup>53</sup> Es wäre für Marx und Engels noch zu untersuchen, wie die Gesellschaft in dem Zerrspiegel Matthäis gespiegelt bzw. abgebildet wird. Dazu bräuchten sie ein katoptrisches Instrument (Kaleidoskop), um die einzelnen, sogenannten ‚sozialistischen Bausteine‘ Matthäis aufzudecken. Mit jeder einzelnen Handdrehung des Kaleidoskops soll ein neues Bild der „Selbstspiegelung“ entstehen.<sup>54</sup> Mittels einer Marx-Engelsschen „Kaleidoskopie“ entstehen Spiegelbilder, die dem Gesellschaftsbild Matthäis widersprechen.<sup>55</sup> Eine historisch-materialistische Anwendung des Kaleidoskops kann also zur polemischen Waffe gegen Urheber jener Katoptrik werden.

Matthäi modifiziert die Natur, indem er das, was in ihr enthalten ist, nämlich die menschliche Natur oder das menschliche Bewußtsein, mit dem Substantivum Spiegel identifiziert, in dem die Natur einen reflexiven Akt vollziehen kann: Sich-selbst-Beschauen. Das Selbstverhältnis der Natur, das Matthäi sprachlich mit dem Reflexivpronomen zum Ausdruck bringt, setzt die Spiegel-Figur als eine notwendige Metapher. Im Gegensatz zu den anderen, von Matthäi verwendeten metaphorischen Figuren erweist sich der Spiegel für Marx und Engels als nicht-beliebige, nicht-bloße Metapher. Dass die Natur sich selbst in der menschlichen Natur erkennt oder wiederfindet, setzt voraus, dass von der Natur uneigentlich geredet wird, wenn der Spiegel überhaupt als eine eigentliche Metapher gelten soll, der die ganze Natur abspiegelt. Was die menschliche Natur oder das einzelne Individuum abspiegelt, wird bei Marx und Engels auf das Gesellschaftliche erhoben: Sie sind also dafür, die Spiegeloberfläche so zu vergrößern, indem sie die These beibringen, dass sowohl das Individuum als auch die ganze Gesellschaft die Natur abspiegeln.

Die Spiegel-Relation zwischen Natur und Gesellschaft ist sicher eine besondere Modifikation, die selber eine Determination ist. Es ist der metaphorischen Rede immanent, die unanschauliche Bestimmungsrelation von Natur und Gesellschaft durch die Anschaulichkeit des Spiegels auszudrücken. Indem das Unanschauliche durch die Spiegel-Figur veranschaulicht wird, wird die Natur-Gesellschaft-Relation modifiziert. Eben diese Modifikation ermöglicht bei Marx und Engels, zu weiteren determinierenden Reden bzw. Feststellungen überzugehen. Das zeigt sich, wenn sie in ihrer Matthäi-Kritik dazu kommen, dass das einzelne Individuum sowie die ganze Gesellschaft die Natur nicht bloß abspiegeln, sondern ihre innere Dynamik besit-

53 Ebenda., S. 464.

54 Ebenda., S. 465.

55 Ebenda., S. 466.

zen, die das, was sie vorfinden, mitgestalten, mitformieren und verändern. Dass das Mitformierte und -veränderte eben das vorgefundene Material in bestimmter Weise wieder- und widerspiegeln, ist damit eingeschlossen. Die Frage, die Marx und Engels weiter beschäftigt, ist, wie denn das Unanschauliche dieser Veränderung anschaulich darstellbar wäre.

Die kognitive Aufnahme und Verarbeitung des vorgefundene Materials vergleichen sie mit dem katoptrischen Instrument (Kaleidoskop), das selber aus mehreren Spiegeln besteht. Der Unterschied zwischen diesem Bewusstseinsspiegel und der Spiegelnatur der Dinge besteht darin, dass diese vorgefunden und *gebraucht* werden können. Ein Kaleidoskop hingegen muss *hergestellt* werden, damit es überhaupt *gebraucht* werden kann. Die passivische Spiegelung der Kaleidoskopspiegel kombiniert man somit mit der aktivischen Benutzung dieses Instruments. Die kaleidoskopischen Spiegelbilder sind daher, im Gegensatz zu den außerkognitiven Spiegelbildern, aktivisch hergestellte Bilder, die den Gebrauch der passivischen Spiegelung der Spiegel voraussetzen.

## Das Problem der mittleren Eigentlichkeit

In der Terminologie Königs wird die Darstellungsweise von etwas als etwas in etwas verstanden als: 1. rein eigentlich, 2. rein uneigentlich und 3. von mittlerer Eigentlichkeit. Rein eigentlich ist die Darstellungsweise, wenn der Maler seine Ideen oder Gefühle in seinem Bild darstellt. Rein uneigentlich ist die Darstellungsweise, wenn man sagt, das Bild des Malers stelle etwas dar. Die reine Eigentlichkeit bezeichnet das Tun des Malers. Die reine Uneigentlichkeit ist das scheinbare Tun seines Bildes. Die Darstellungsweise in einem Spiegel ist für König weder rein eigentlich noch rein uneigentlich: sie ist „in mittlerer Eigentlichkeit“, weil eben das Bild des Spiegels ein „vom Spiegel produziertes oder hergestelltes Bild“ ist, was im Bild des Malers nicht der Fall ist.<sup>56</sup>

Übernommen und erweitert wird diese katoptrische Phänomenologie bei Holz durch eine sprachliche Präzisierung in drei Genera verbi des (*Sich*)-*Spiegeln*s: „das Spiegelnde *spiegelt*, das Bespiegelte *spiegelt sich*, das Gespiegelte *wird gespiegelt*. Aktive, mediale und passive Konstruktion stehen nebeneinander und verschränken sich zur Kundgabe der drei Seiten eines und desselben Vorgangs“.<sup>57</sup> Zum einen betrifft das Spiegel-Bild des Spiegels „die universelle Geltung der monadischen

56 König 1937, S. 67f.

57 Holz 1961, S. 64.

Seinsauslegung, dergemäß in jedem individuellen Seienden das Ganze der Welt in je eigener, perspektivisch bestimmter Form zum Austrag gebracht wird“. Zum zweiten ist das Spiegel-Bild „die Struktur des Bewußtseins, dergemäß sich im Bewußtsein alles weltliche abzubilden vermag“. Zum dritten kann das Spiegel-Bild für die Selbsterkenntnis einstehen, wobei „ein Seiendes von bewußtseinsmäßigem Charakter sich bespiegelt“. <sup>58</sup> Die Katoptrik ist eine den Monaden der Monadenwelt immanente „Eigenschaft“. <sup>59</sup> Eine Spiegelung wäre im medialen Sinn der Fall, wenn sich der „Rückbezug des Bespiegelten auf sich selbst *vermittels des Gespiegelten*“ vollzieht. Dieser Rückbezug als Reflexio bzw. Zurückbeugung wird ausgedrückt als *sich spiegeln*. <sup>60</sup>

Holz verlasse, so M. Weingarten, die Königsche Spiegelphilosophie, weil jener katoptrisch ein „Seinsverhältnis zwischen zwei Dingen“ kontituiert, was „bei König genau nicht“ der Fall ist. Das Königsche Spiegelargument sei, „dass *wir* im Spiegel das Ding selbst sehen“. <sup>61</sup> Eine Spiegelung im medialen Sinn bzw. in mittlerer Eigentlichkeit ohne Betrachter sei also im Königschen Zusammenhang nicht möglich. Bei Holz wird die Spiegelung mit und ohne Betrachter unterschieden: der Spiegel ist in dem Zusammenhang denkbar, „in dem zum mindesten *ein* bewußter Empfänger des Eindrucks vom Spiegelbild gegeben ist“. Es ist aber doch so, dass die Spiegelung primär als physikalische Phänomen existiert und „von einem begleitenden Bewußtsein ist: „ob nun diese Reflexion wahrgenommen wird oder nicht, spielt für den Vorgang keine Rolle“. „Wahrgenommen zu werden brauchen sie nicht, um physikalische Realität zu sein“. <sup>62</sup>

Weingarten betont ausdrücklich, dass man in der Spiegelung den Betrachter nicht abstrahieren darf: es geht „um das Verhältnis dreier Seiender: Spiegel-Ding, Ding selber und >wir<, die im Spiegel das Ding selber sehen“. Der katoptrische Betrachteraspekt sei bei Holz ausgeschlossen. „Denn für ihn ist das rein ontologisch gefasste Spiegelungsverhältnis [...] und somit unabhängig von der Reflexion dieses reflexiven Verhältnisses im Bewusstsein“. <sup>63</sup> Die folgende Stelle von König ist für Weingarten zureichend, die Holzsche König-Interpretation zu widerlegen: „Weder ist der Spiegel selber ein Bild; hingegen Gemälde z. B. oder Photographien sind selber Bilder; noch ist das, was im Spiegel ist, ein Bild; denn *in ihm ist etwas* überhaupt

58 Ebenda., S.70.

59 Ebenda., S.72.

60 Ebenda., S.92.

61 Weingarten 2004, S. 100.

62 Holz 1961, S. 68.

63 Weingarten 2004, S. 100f.

nur in der Weise und in dem Sinn, daß und wenn *wir etwas im Spiegel sehen*“. <sup>64</sup>

Der Witz, den nicht Holz, sondern Weingarten nicht versteht, ist: *Indem wir etwas im Spiegel sehen, sehen wir das Ding selber*. Das In-Sein der Dinge in dem Spiegel ist der *Spiegelschein*, weil sie in der Wirklichkeit nicht *in dem Spiegel* sind, sondern zu sein *scheinen*. Sie *sind, als ob* sie in dem Spiegel sind, obgleich sie es *nicht* sind: Dieses katoptrische In-sein der Dinge ist der *notwendige Schein* des Spiegels. Der *dem* entsprechende Ausdruck ist Dinge-selber-sein *in dem Spiegel*. Das Bild-Sein der Dinge in dem Spiegel ist eben die *Erscheinung*. Der *Schein* und die *Erscheinung* der Spiegel-Bilder sind die entgegengesetzten Elemente, welche die innere Einheit eines Spiegelbildes ausmachen. Das von Weingarten erkämpfte *Wir* fällt daher mit der kognitiven Unterscheidung zwischen Schein und Erscheinung eines Spiegelbildes zusammen. Anders gesagt: Das Spiegelbild ist die Einheit von In-sein *und* Nicht-in-sein bzw. In-sein-zu-scheinen *und* Nicht-in-sein.

Die sogenannte mittlere Eigentlichkeit ist daher gleichsam die Einheit von Schein und Erscheinung des Spiegelbildes. In dem Marx-Engelsschen Kaleidoskop kompliziert sich diese mittlere Eigentlichkeit dadurch, dass die katoptrische Scheinproduktion dadurch instrumental verwendet wird, dass das hergestellte, katoptrische Betrachtungsmittel mit der monadischen Spiegelung in Verbindung kommt. Eine monadische Spiegelung, deren Darstellungsweise bei König als mittlere Eigentlichkeit bezeichnet wird, funktioniert in der kaleidoskopischen Betrachtungsweise nur mittels eines aktiven Zutuns des Spiegelherrs <sup>65</sup> oder -besitzers. Ein Bewusstseinsspiegel oder die kognitiv-kogitative Spiegelung würde daher bei Marx und Engels wohl auf dem Kombinationsprinzip von mittlerer Eigentlichkeit und reiner Eigentlichkeit beruhen.

## Wi(e)derspiegelung als autologischer Begriff

Das Wort ‚dreisilbig‘ ist ein Wort, das aus drei Silben besteht. Das Wort ‚kurz‘ ist ein Wort, das aus einer Silbe und vier Buchstaben besteht und daher relativ kurz ist, wenn es z. B. mit dem Wort ‚Autologie‘ verglichen wird. Ein Wort, dessen Inhalt jenes Wort selbst reflektiert, ist ein autologisches Wort. Nicht-autologisch bzw. heterologisch wäre hingegen das Wort ‚lang‘, weil es genau so kurz ist wie

64 König 1937, S. 67.

65 Schickel 2012, S. 157.

das Wort ‚kurz‘.<sup>66</sup> Auch das Wort ‚naiv‘ wäre autologisch, wenn die marxistische Widerspiegelungstheorie wie folgt beschrieben wird:

„Wir sprechen zunächst von der Widerspiegelung als einer *bloßen* Metapher. [...] Verwenden wir die Metapher, um die Funktion des Denkens zu beschreiben, dann ist eine mehr oder minder naive Abbildtheorie des Denkens und der Erkenntnis kaum zu vermeiden.“<sup>67</sup> Und ähnliches wird wiederholt:

„Vergleichen wir das Denken mit dem Spiegeln oder setzen wir das Denken als Spiegel, dann sprechen wir von der Widerspiegelung als von einer *bloßen* Metapher im Kontext einer Erkenntnistheorie. [...] Verwenden wir die Metapher so, um die Funktion des Denkens zu beschreiben, dann ist eine mehr oder minder naive erkenntnistheoretische Abbildtheorie des Denkens und der Erkenntnis kaum zu vermeiden.“<sup>68</sup>

Schwieriger zu fassen ist die Autologie der Widerspiegelung, die man früher als *Wiederspiegelung* geschrieben hat. Ähnliches sieht man aber auch bei Erwidern. Zwischen Erwidern und Erwidern in der Schreibung zu unterscheiden sei „*ein fehler, wie auch die begriffe wider und wieder zusammengehören, das wieder gebrachte zugleich ein entgegen, dagegen gebrachtes ist*“, sagt das Grimm-Wörterbuch<sup>69</sup>, worauf auch Schickel<sup>70</sup> hinweist. Ein Druckfehler kann es aber wohl sein, wie Schickel zurecht anmerkt,<sup>71</sup> wenn Holz schreibt: „Es kann in strengem Sinne nur *wiedergespiegelt werden* und auch das nur im Hinblick auf ein in den Spiegel schauendes Bewußtsein.“<sup>72</sup> Die Tätigkeit des Spiegels ist zumeist nicht einmalig. Er reproduziert das ihm Gegenüberstehendes repetitiv, also immer wi-e-der. Das im Spiegel durch den Spiegel hergestellte virtuelle Bild ist ein Gegensatz des Reellen des bespiegelten Dinges. Das Virtuelle kann *sowohl* links-rechts- *als auch* oben-unten-verkehrt sein.<sup>73</sup>

Das Spiegelbild wäre ein echter Gegensatz, wenn der Spiegel sowohl in mittlerer Eigentlichkeit als auch rein eigentlich verwendet wird, also ein auf dem Kopf Stehendes wieder auf die Füße gestellt wird. Das ist z. B. bei den manuellen Spiegelreflexkameras der Fall: der Gegenstand, z. B. eine Person, erscheint innerhalb der Kamera auf dem Kopf, deren Bild durch einen Spiegel innerhalb des Fotoapparats

wieder auf den Kopf gestellt wird.<sup>74</sup> Das Spiegelbild, wie auch immer es hergestellt wird, ist die spekulative Einheit der Repetition und Gegenteiligkeit: In dem Wider ist das Wieder, und in dem Wieder ist das Wider immer manifest. Die innere logische Struktur der Wi-e-der-Spiegelung ist daher *wiederum* eine katoptrische. Die Spiegelung des Spiegels ist also nicht nur fähig, das Äußere, sondern auch sich selbst zu beschreiben. Das ist eben das Besondere der Spiegel-Metapher: Sie ist eine autologische Metapher.

## Die Autologie der Wi(e)derspiegelung bei Engels

Jean Paul, möglicherweise der Erfinder des Verbs ‚widerspiegeln‘, hat in seiner *Vorschule der Ästhetik* „wieder spiegelt“<sup>75</sup>, „widerspiegelt“<sup>76</sup> und „wiederspiegelt“<sup>77</sup> geschrieben. Zum einen ist das Wieder von der Spiegelung getrennt geschrieben, zum zweiten wird das Gegensatzpräfix mit dem Spiegeln zusammengesetzt und zum dritten wird aus dem Repetitionsausdruck *wieder* ein Präfix für das katoptrische Verb gebildet. Nicht nur bei Jean Paul, sondern auch bei Marx und Engels ist das so, dass das *Wieder* der Spiegelung des 19. Jahrhunderts einheitlich in die *Widerspiegelung* in den neueren Editionen des 20. Jahrhunderts konvertiert wurde.

Man hat beispielsweise in der populären Marx-Engels-Ausgabe (MEW) die wortlogische Anfangsweise des Widerspiegelens verändert, als man das Wieder durch Wider ersetzt hat. In bezug auf dieses Problem bietet die MEGA-Ausgabe eine gewisse Transparenz, wenn

74 Das berühmte Vom-Kopf-auf-die-Füße-Stellen Hegels durch Marx scheint mir mit dieser Analogie denkbar zu sein. Solche Analogien sind aber immer streng zu nehmen und vorsichtig zu überprüfen. Denn die Umkehrung des Bildes geht auch z. B. durch Hohlspiegel. Siehe dazu Schickel 2012, S. 159. Die camera obscura wird jedenfalls bei Marx und Engels benutzt (MEW 3, S. 26). Eine kameratische, also kata-dioptrische Betrachtungsweise ist auch bei König präsent, wenn er sagt (König 1937, S. 202f.): „Der Geschmack, den es zu „erkennen und erklären“ gilt, ist gleichsam ein photographisches Negativ; aber freilich nun ein solches, das wir nicht vor uns sondern in uns haben, so daß wir es in gewisser Weise selber sind. Die Aufgabe, die die Selbstinterpretation gleichsam zu lösen hat, ist dann die: dieses Negativ in ein Positiv zu verwandeln, das sichtbar vor uns steht. Und sowohl das Vorbild zu diesem Positiv und Bild als auch das Material, aus dem wir es gestalten, sind die determinierenden Reden. Oder auch mag man den Geschmack-in-uns mit einem Projektionsapparat vergleichen, in welchem ein bestimmtes Diapositiv eingesetzt ist. Wir selber sind so in gewisser Weise dieser Apparat; und was uns zu leisten obliegt, ist die Beischaffung eines Auffangsschirms, der uns das Bild, welches vom Diapositiv entworfen wird, sichtbar vor Augen stellt“.

75 Jean Paul 1804 [Bd. 1], S. 17.

76 Ebenda., S. 39.

77 Jean Paul 1804 [Bd. 2], S. 373; Jean Paul 1804 [Bd. 3], S. 655.

66 Lipps 1923, S. 160.

67 Gutmann 2004, S. 240f.

68 Gutmann / Weingarten 2005, S. 146.

69 Grimm / Grimm 1971, Bd. 3, Sp. 1063.

70 Schickel 2012, S. 95f.

71 Ebenda., S. 150.

72 Holz 1961, S. 68.

73 Vgl. Hüllinghorst 2012, S. 60.

man die folgenden Zeilen aus der Engelsschen *Dialektik der Natur* liest:

„Dem Kopf, der Entwicklung und Thätigkeit des Gehirns wurde alles Verdienst an der rasch fortschreitenden Civilisation zugeschrieben; die Menschen gewöhnten sich daran, ihr Thun aus ihrem Denken zu erklären statt aus ihren Bedürfnissen (die dabei allerdings im Kopfe sich widerspiegeln, zum Bewußtsein kommen) – und so entstand mit der Zeit jene idealistische Weltanschauung, die namentlich seit Untergang der antiken Welt die Köpfe beherrscht“.<sup>78</sup>

In seinen Notizen zum *Anti-Dühring* schreibt Engels: „Schon die richtige Widerspiegelung der *Natur* äußerst schwer, Produkt einer langen Erfahrungsgeschichte“.<sup>79</sup> Und noch schwieriger sei „die Widerspiegelung“ der „*Gesellsch[äfts-]Sachen*“.<sup>80</sup> Der korrekte Weg dieser Wi(e)derspiegelung sei der dialektische, der eine „exakte Darstellung des Weltganzen, seiner Entwicklung und der der Menschheit, sowie des Spiegelbildes dieser Entwicklung in den Köpfen der Menschen“ darlegt.<sup>81</sup>

Auch die religiösen Zerrbilder seien katoptrisch zu untersuchen, weil „alle Religion nichts anderes als die phantastische Widerspiegelung [ist], in den Köpfen der Menschen, derjenigen äußern Mächte, die ihr alltägliches Dasein beherrschen, eine Widerspiegelung, in der die irdischen Mächte die Form von überirdischen annehmen. In den Anfängen der Geschichte sind es zuerst die Mächte der Natur, die diese Rückspiegelung erfahren und in der weiteren Entwicklung bei den verschiedenen Völkern die mannichfachsten und buntesten Personifikationen durchmachen“.

Diese phantastischen Gestalten, „in denen sich anfangs nur die geheimnißvollen Kräfte der Natur widerspiegelten, erhalten damit gesellschaftliche Attribute, werden Repräsentanten geschichtlicher Mächte“. Die eigentliche „Grundlage der religiösen Reflexaktion dauert also fort, und mit ihr der religiöse Reflex selbst“. Verschwindet die Macht, die „in der Religion widerspiegelt“ wird, so verschwindet „auch die religiöse Widerspiegelung selbst, aus dem einfachen Grunde, weil es dann nichts mehr wiederzuspiegeln gibt“.<sup>82</sup>

In seiner *Feuerbach*-Schrift schreibt Engels „widersprechen“, wenn er von den *Widersprüchen* der Hegelschen Philosophie spricht. Der Hegelsche Satz, „Alles was wirklich ist, ist vernünftig, und alles was vernünftig ist, ist wirklich“ schlage in sein Gegenteil um, denn „alles

78 MEGA/26.1., S. 548f.

79 MEGA/27.1., S. 64.

80 Ebenda., S. 67.

81 Ebenda., S. 233f.

82 Ebenda., S. 474f.

was im Bereich der Menschengeschichte wirklich ist, wird mit der Zeit unvernünftig“. Im Laufe der Geschichte ist also das Alte damit behaftet, immer „wieder“ durch das Neue *widerlegt* und aufgehoben zu werden. In der geschichtsphilosophischen Dialektik kommt es eben auf diesen „ununterbrochene[n] Prozeß des Werdens und Vergehens, des Aufsteigens ohne Ende vom Niedern zum Höhern“ an, „dessen bloße Widerspiegelung im denkenden Hirn sie selbst ist“.<sup>83</sup>

## Die Autologie der Wi(e)derspiegelung im Marxschen Kapital

In der Marxschen Analyse des Kreislaufes Ware-Geld-Ware hat der Gebrauch von *wi(e)derspiegeln* eine Entwicklungsgeschichte von der ersten bis zur vierten Edition des ersten Bandes des *Kapital*. Die gemeinte Stelle ist jene, wo Marx die „Erneuerung oder Wiederholung“ des Zirkulationsprozesses analysiert, indem er den Tausch der Ware gegen Geld, und den des Geldes gegen Ware als Knoten der Ware-Geld-Metamorphose betrachtet. In der ersten Zirkulationshälfte wird verkauft, um zu kaufen. Ist das erste Stadium der Metamorphose vervollständigt, „so ist auch das Geld wieder aus der Hand seines ursprünglichen Besitzers entfernt“. Das Geld kehrt nur zurück „durch die Erneuerung oder Wiederholung desselben Cirkulationsprocesses für neue Waare, und endet hier wie dort mit demselben Resultat“.<sup>84</sup>

Die erste Metamorphose bringt die Geldstücke in die Tasche, die zweite holt sie wieder heraus. In der MEW-Edition liest man: „Die beiden entgegengesetzten Formwechsel derselben Ware spiegeln sich also wider im zweimaligen Stellenwechsel des Geldes in entgegengesetzter Richtung“. Und die folgende Stelle ist wichtig: „In der häufigen Wiederholung des Stellenwechsels Geldstücke spiegelt sich wider nicht nur die Metamorphosenreihe einer einzigen Ware, sondern auch die Verschlingung der zahllosen Metamorphosen der Warenwelt überhaupt“.<sup>85</sup> In der ersten *Kapital*-Edition (1867) hieß dieselbe Stelle folgendermaßen: „Der doppelte Formwechsel der Waare spiegelt sich wieder im *zweimaligen Stellenwechsel desselben Geldstücks*, wenn wir die Gesamtm metamorphose einer Waare, in der *mehrmaligen Wiederholung seines Stellenwechsels*, wenn wir die Verschlingung der zahllosen Metamorphosen in einander betrachten“.<sup>86</sup>

Die Relation zwischen Repetition und Gegensätzlichkeit hat Marx in der zweiten *Kapital*-Edition (1872) umformuliert:

83 MEGA/30.1., S. 125ff.

84 MEGAII/10.1., S. 107.

85 MEW 23, S. 130.

86 MEGAII/5.1., S. 76.

„Der doppelte Formwechsel der Waare spiegelt sich wieder im zweimaligen Stellenwechsel desselben Geldstücks, wenn wir die Gesamttmetamorphose einer Waare, in der mehrmaligen Wiederholung seines Stellenwechsels, wenn wir die Verschlingung der zahllosen Metamorphosen in einander betrachten“.<sup>87</sup>

Nicht in der dritten (1883)<sup>88</sup>, sondern in der vierten, Engelsschen Edition zeigen sich weitere Ausformulierungen:

„Die beiden entgegengesetzten Formwechsel derselben Waare spiegeln sich also wieder im zweimaligen Stellenwechsel des Geldes in entgegengesetzter Richtung. Finden dagegen nur einseitige Waarenmetamorphosen statt, bloße Verkäufe oder bloße Käufe, wie man will, so wechselt dasselbe Geld auch nur einmal den Platz. Sein zweiter Stellenwechsel drückt stets die zweite Metamorphose der Waare aus, ihre Rückverwandlung aus Geld. In der häufigen Wiederholung des Stellenwechsels derselben Geldstücke spiegelt sich wieder, nicht nur die Metamorphosenreihe einer einzigen Waare, sondern auch die Verschlingung der zahllosen Metamorphosen der Waarenwelt überhaupt“.<sup>89</sup>

Das scheinbare Wortspiel von Marx und Engels, in dem Wieder des Spiegelns immer ein Wider zu manifestieren, die Gegensätzlichkeit in der Repetition herauszulesen und die Wiederholung in der Gegensätzlichkeit zurückzugewinnen, erscheint in der MEW-Edition verlorengegangen zu sein. In der MEGA-Ausgabe sieht man hingegen nicht nur diesen spekulativen Witz, sondern auch die Text-Ausgaben, die die russischen Revolutionäre gelesen bzw. übersetzt haben. Die originelle Quelle der oben diskutierte otraženie ist eben nicht das Wider-, sondern das Widerspiegeln. Trotz der Abwesenheit eines katoptrischen Inhalts ist otraženie fähig, das spekulative Wortspiel wiederzugeben, indem sie das *ot-* (*ab-*), *raz-* (*mal*), *raznyj* (*unter-/verschieden*) und *otraženie* (*Abbildung/Reflexion*) generisch-genealogisch zusammensetzt. Das Verdienst, aus der *bloßen* Metapher die *mittlere Eigentlichkeit* der Wi(e)der-Spiegelung zu gewinnen, ist aber nicht jenes von Marx, Engels oder Lenin, sondern von Holz.

## Literaturverzeichnis

Černov, Viktor': *Filosofskie i sotsiologičeskie etjudy*, Moskva 1907.

Engels, Friedrich: *Dialektik der Natur*; in: MEGAI/26.1., S. 293-553.

<sup>87</sup>MEGAI/6.1., S. 140.

<sup>88</sup>MEGAI/8.1., S. 130.

<sup>89</sup>MEGAI/10.1., S. 109.

Engels, Friedrich: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)*; in: MEGAI/27.1., S. 217-538.

Engels, Friedrich: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*; in: MEGAI/30.1., S. 122-162; MEW 21, S. 259-307.

Engels, Friedrich: *Notizen für den „Anti-Dühring“*; in: MEGAI/27.1., S. 35-94.

Gorjaev', N. V.: *Sravnitel'nij etimologičeskij slovar' russkago yazyka, Tiflis' 1896.*

Grimm, Jacob / Grimm, Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch*. 16 Bde. in 32 Teilbänden, (Leipzig 1854-1961) Leipzig 1971.

Gutmann, Mathias: *Metapher und Bild. Zur tätigkeitstheoretischen Deutung von Gegenständen mittlerer Eigentlichkeit*; in: Siegfried Blasche u. a. (Hg.): *Repraesentatio Mundi. Bilder als Ausdruck und Aufschluss menschlicher Weltverhältnisse. Historisch-systematische Perspektiven*, Bielefeld 2004, S.221-265.

Gutmann, Mathias / Weingarten, Michael: *Spiegeln und Handeln: Von der metaphorischen zur tätigkeitstheoretischen Bestimmung des Denkens*; in: Gutmann, Mathias u. a. (Hg.): *Josef König. Denken und Handeln. Aristoteles-Studien zur Logik und Ontologie des Verbuns*, Bielefeld 2005, S. 141-188.

Holz, Hans Heinz: *Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie 2. Theorie als materielle Gewalt. Die Klassiker der III. Internationale*, Berlin 2011.

Holz, Hans Heinz: *Die Selbstinterpretation des Seins. (Formale Untersuchungen zu einer aufschließenden Metapher)*, in: Beyer, Wilhelm R. (Hg.): *Hegel-Jahrbuch 1961, II. Halbband*, München 1961, S. 61-124.

Holz, Hans Heinz: *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit. III. Die Ausarbeitung der Dialektik*, Stuttgart 1997.

Holz, Hans Heinz: *Widerspiegelung und Konstruktion*, in: Holz, Hans Heinz u. a. (Hg.): *Topos 7. Dialektik-Konzepte*, Bonn 1996, S. 29-48.

Hüllinghorst, Andreas: *Auf den Standpunkt kommt es an. Eine Interpretation der Grundfrage der Philosophie*; in: *Aufhebung #2 / 2013, Salzburg 2012*, S. 52-69.

**Jean Paul:** Vorschule der Ästhetik nebst einigen Vorlesungen in Leibzig über die Parteien der Zeit, Bände I-III, Hamburg 1804.

**Kluge, F.:** Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin – New York 2002.

**König, Josef:** Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie, Halle – Saale 1937.

**Lenin, V. I.:** Filosofskie Tetradi; in: Lenin Sočinenie (LS), Tom 29, Moskva 1973.

Lenin, V. I.: Materializm i Empiriokrititsizm; in: Lenin Sočinenie (LS), Tom 18, Moskva 1968.

Lenin, W. I.: Materialismus und Empiriokritizismus; in: Lenin Werke (LW), Berlin Band 14, 1962.

Lenin, W. I.: Philosophische Hefte; in: Lenin Werke (LW), Band 38, Berlin 1964.

**Lipps, Hans:** Die Paradoxien der Mengenlehre (1923); in: Lipps, Hand: Werke IV. Die Verbindlichkeit der Sprache, S. 158-170.

**Marx, Karl:** Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinst-  
ruktion; in: MEGA I/1.1., S. 97-118.

Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster  
Band. Buch I: Der

Produktionsprozeß des Kapitals; in: MEW 23, Berlin 1962.

Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster  
Band. Hamburg 1867; in: MEGA II/5.1., Berlin 1983.

Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster  
Band. Hamburg 1872; in: MEGA II/6.1., Berlin 1987.

Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster  
Band. Hamburg 1883; in: MEGA II/8.1., Berlin 1989.

Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster  
Band. Hamburg 1890; in: MEGA II/10.1., Berlin 1991.

Marx, Karl / Engels, Friedrich: Die deutsche Ideologie; in: MEW 3.

**Matthäi, Rudolph:** Socialistische Bausteine; in: Püttmann, Hermann  
(Hg.): Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform, Constanz  
1845, S. 155-166.

**Pavlov, T. (P. Losev):** Teorija Otraženija. Očerki po teorii poznanija  
dialektičeskogo materializma, Moskva – Leningrad 1936.

**Pavlovskij, I. J.:** Russko-N'metskij Slovar'. Tret'e, soveršenno perera-  
botannoe, ispravlennoe i dopolnennoe izdanie, Riga 1900.

**Pawlow, Todor:** Die Widerspiegelungstheorie. Grundfragen der  
dialektisch-materialistischen Erkenntnistheorie, Berlin 1973.

**Podosetnik, V. M.:** Leninskaja Teorija otroženija i problema aktivnos-  
ti sub'ekta v poznanii; in: Rozental', M. M. (Ed.): Lenin Kak Filosof,  
Moskva 1969, S. 173-188.

**Preobraženskij, A.:** Etimologičeskij slovar' russkogoazyka, tom  
vtoroj, p – s, Moskva 1914.

**Schickel, Joachim:** Der Logos des Spiegels. Struktur und Sinn einer  
spekulativen Metapher, Bielefeld 2012.

**Schmidt, Walter:** Die Matthäi-Brüder. Lebenswege dreier schles-  
ischer Burschenschafter im 19. Jahrhundert; in: Banse, Gerhard u. a.  
(Hg.): Von Aufklärung bis Zweifel. Beiträge zu Philosophie, Geschich-  
te und Philosophiegeschichte. Festschrift für Siegfried Wollgast,  
Berlin 2008.

Schmidt, Walter: Rudolph Matthäi. (1818-1889). Ein Vormärz-  
Sozialist und achtundvierziger sozialer Demokrat in Schlesien; in:  
Bleiber, Helmut u. a. (Hg.): Akteure eines Umbruchs. Männer und  
Frauen der Revolution von 1848/49. Band 2, Berlin 2007, S. 331-373.

**Stoletov, A. G.:** Sobranie Sočinenij. Tom I, Moskva – Leningrad 1939.

Stoletov, A. G.: Sobranie Sočinenij. Tom II, Moskva – Leningrad  
1941.

**Weingarten, Michael:** Die ausnehmende Besonderheit des Spie-  
gelbildes. Bemerkungen zu einer Metapher im Anschluss an König  
und Leibniz; in: Siegfried Blasche u. a. (Hg.): Repraesentatio Mundi.  
Bilder als Ausdruck und Aufschluss menschlicher Weltverhältnisse.  
Historisch-systematische Perspektiven, Bielefeld 2004, S. 97-108.

## Der Begriff der Freiheit bei Marx

Von Helmuth Fellner, Wien  
helmuth.fellner@gmail.com

Der vorliegende Artikel ist der zweite Teil einer umfangreichen Arbeit über den Begriff der Freiheit bei Karl Marx. In der letzten Ausgabe erschien Teil 1 (Das Freiheitsproblem in der bürgerlichen Philosophie vor Marx und Engels). Im zweiten Teil nun erfolgt die Untersuchung der Entwicklung des Freiheitsbegriffs im Werke Marxens. Es wird aufgezeigt, wie Marx die Hegelsche Tradition aufhebend den Begriff der Freiheit zu einem Angelpunkt einer dialektisch-materialistischen Anthropologie und Geschichtsphilosophie ausarbeitet. Teil 3 (Die Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit bei Marx und Engels) folgt in der nächsten Ausgabe.

### Die Hegelsche Tradition

In den frühen Werken, vor den ökonomisch-philosophischen Manuskripten steht Marx gerade beim Problem der Freiheit noch stark im Denken Hegels, er operiert mit Hegelschen Kategorien. Er war noch kein dialektischer Materialist, er war Idealist junghegelianischer Prägung. Dennoch sind schon in den ganz frühen Werken Schlüsselgedanken zu finden, die sich durch sein ganzes Werk ziehen.

In seiner Dissertation „Über die Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie“ aus dem Jahre 1841 argumentiert Marx noch vom Hegelschen Standpunkt aus über den philosophischen Vorzug der epikureischen Physik gegenüber der Demokrits.

Gegen den strengen Determinismus von Demokrit bekennt sich Marx zum epikureischen Prinzip der Freiheit des Bewusstseins und der Möglichkeit auf die Natur einzuwirken:

*„Nicht also die Gastrologie, sondern die Absolutheit und Freiheit des Selbstbewusstseins ist das Prinzip der epikureischen Philosophie, wenn auch das Selbstbewusstsein nur unter der Form der Einzelheit gefasst wird.“<sup>1</sup>*

Marx arbeitet genau heraus, was als Ideal der Naturphilosophie Epikurs gilt: „Endlich gesteht Epikur, dass seine Erklärungsweise nur die Ataraxie des Selbstbewusstseins bezwecke, nicht die Naturerkenntnis an und für sich.“<sup>2</sup>

Alles, was die selbständige Entwicklung des menschlichen Geistes hin auf dieses Ideal stören könnte, muss verworfen werden.

*„Bei Epikur gibt es nichts Gutes, was für den Menschen außer ihm läge; das einzige Gute, was er in der Beziehung auf die Welt hat, ist die negative Bewegung, frei von ihr zu sein.“<sup>3</sup>*

Marx hieß natürlich nicht die gesamte Philosophie Epikurs gut, aber er sympathisierte – wie aus dem Text ersichtlich – mit den grundlegenden Prinzipien, insbesondere mit jenen, die mit der Hegelschen Philosophie des Geistes vereinbar sind. Marx erkannte klar die dialektischen Momente in der Philosophie Epikurs und war insbesondere vom Verwerfen jedes physikalischen Determinismus durch Epikur sehr angetan. Der Geist ist in der Beziehung zur Natur völlig selbständig, völlig autonom! Freiheit ist ein essentieller Zug des Geistes!

Der Geist ist nicht nur in einem negativen Sinn frei, nämlich frei von Natur, sondern auch im positiven Sinn, er ist frei, um sich selbst zu realisieren.

In einem Punkt entfernt sich Marx aber auf jeden Fall von Hegel: Er, der uns schon in seiner Dissertation als überzeugter Atheist und kritischer Hegelianer entgentritt, verwirft alles Absolute, sei es göttlich oder irdisch, das die Unabhängigkeit des Menschen gefährden könnte:

*„Das Bekenntnis des Prometheus: ‚Mit einem Wort, ganz hass’ ich all und jeden Gott’ ist ihr (der Philosophie – H.F.) eigenes Bekenntnis, ihr eigener Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewusstsein nicht als ihre oberste Gottheit anerkennen. Es soll keiner neben ihm sein.“<sup>4</sup>*

Marx setzt damit Hegels „absoluten Geist“ ab, besonders im theologischen Sinn, an seine Stelle tritt der menschliche Geist, dieser

<sup>1</sup> Marx, Karl: Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie, Marx-Engels-Werke (MEW) Ergänzungsband I, S. 304

<sup>2</sup> Ibid. S. 277.

<sup>3</sup> Ibid. S. 100.

<sup>4</sup> Ibid. S. 263.

wird zum höchsten Subjekt. Geist ist immer menschlicher Geist, ist das Selbstbewusstsein der Menschheit. In dieser Weise ändert sich auch die Bedeutung der Freiheit bei Marx: sie wird zur menschlichen Freiheit. Die menschliche Freiheit, verstanden als selbständige Realisierung des menschlichen Selbstbewusstseins, ist das höchste Ziel.

Das Prinzip Epikurs, erklärte Marx, sei das „abstrakt einzelne Selbstbewusstsein“ gewesen, seine Atomistik wäre daher als die „Naturwissenschaft des Selbstbewusstseins“ aufzufassen.

Schon 1844 widerlegte Marx diese idealistische Konstruktion im Schlusskapitel der ökonomisch-philosophischen Manuskripte („Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt“), wo er sich ausführlich mit Hegels Philosophie des Selbstbewusstseins auseinandersetzt.

In den Jahren 1842 - 43 widmete sich Karl Marx vor allem dem politisch-philosophischen Journalismus. Er veröffentlichte in der Rheinischen Zeitung eine Reihe von Artikeln zu sozialen und politischen Streitfragen wie Pressefreiheit, Beziehung des Staates zu seinen Bürgern usw.

In den „Debatten über die Preßfreiheit“ etwa polemisiert Marx gegen einen Redner im rheinischen Landtag, der für die Zensur eintritt:

*„Um die Zensur wirklich zu rechtfertigen, hätte der Redner beweisen müssen, dass die Zensur zum Wesen der Preßfreiheit gehört; statt dessen beweist er nur, daß die Freiheit nicht zum Wesen des Menschen gehört. Er verwirft die ganze Gattung, um eine gute Art zu erhalten, denn die Freiheit ist doch wohl das Gattungswesen des ganzen geistigen Daseins, also auch der Presse? Um die Möglichkeit des Bösen aufzuheben, hebt er die Möglichkeit des Guten auf und verwirklicht das Schlechte, denn menschlich gut kann nur sein, was eine Verwirklichung der Freiheit ist.“<sup>5</sup>*

Freiheit ist für Marx also das „Gattungswesen“ allen geistigen Daseins. Die Gesetze, die Ethik, der Staat, die Presse, alle geistigen Erscheinungen haben Freiheit als ihre Grundessenz. Und die Realisierung der Freiheit ist der Maßstab für ihre Tauglichkeit. Der Staat ist „aus der Vernunft der Freiheit zu konstruieren“ und „ein Staat, der nicht die Verwirklichung der vernünftigen Freiheit ist, ist ein

schlechter Staat.“<sup>6</sup> Das geistige Dasein ist essentiell frei, weil sein wesentliches Merkmal die Möglichkeit ist, die Richtung seiner eigenen Entwicklung zu bestimmen, anders als das materielle Dasein, dessen Bewegung immer „ab alio“ determiniert ist.

Marx folgt Hegel, indem er verschiedene Sphären des Geistes unterscheidet. Jede dieser Sphären hat ihre eigenen Gesetze und jede wird durch eine spezifische Art der Freiheit charakterisiert. Zum Beispiel kann Pressefreiheit nicht mit der Freiheit des Wettbewerbes gerechtfertigt werden, sondern nur mit der Natur dessen, was Presse ist, nämlich intellektueller Ausdruck des menschlichen Geistes.

*„Gewerbefreiheit, Freiheit des Eigentums, des Gewissen, der Presse, der Gerichte, sind alle Arten einer und derselben Gattung, der Freiheit ohne Familiennamen. Allein wie gänzlich irrig ist es nun, über der Einheit den Unterschied zu vergessen und gar eine bestimmte Art zum Maß, zur Norm, zur Sphäre der anderen Arten zu machen? Es ist die Intoleranz einer Art der Freiheit, welche die anderen nur ertragen will, wenn sie von sich selbst abfallen und sich für ihre Vasallen erklären.“<sup>7</sup>*

Der Staat sollte schließlich auch eine vernünftige Realisierung der Freiheit sein, er sollte zu einer freien Assoziation von Individuen werden, die den allgemeinen Willen des Volkes verkörpert. Dem Staat wird dabei ein ganz spezieller Status verliehen, da in ihm alle anderen Sphären des Geistes ihre Realisierung finden. Es sollte in ihm keine Spannung, keinen Widerspruch zwischen den individuellen Rechten und der Staatsmacht geben. Obwohl Marx die Autonomie der einzelnen Sphären des Geistes betont, bilden sie kein vom Menschen getrenntes objektives Sein. Sie sind nur Typen des Geistes, der Geist ist notwendig menschlich. Staat, Presse, Moral sind Formen der Realisierung der menschlichen Freiheit. Weder Tiere noch Götter können z.B. eine freie Presse schaffen; „Produkt der Freiheit“ zu sein, heißt eben menschliches Produkt sein.

*„Die Freiheit ist so sehr das Wesen des Menschen, dass sogar ihre Gegner sie realisieren, indem sie ihre Realität bekämpfen; dass sie als kostbarsten Schmuck sich aneignen wollen, was sie als Schmuck der menschlichen Natur verwerfen.“<sup>8</sup>*

5 Marx, Karl: Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen, MEW 1, S. 54.

6 Marx, Karl: Leitartikel in Nr. 179 der „Kölner Zeitung“, MEW 1, S. 103.

7 Marx, Karl: Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen, MEW 1, S. 69.

8 Ibid. S. 51.

Und weiter führt Marx aus, dass jede Sphäre der Freiheit eigentlich immer existiert hat, nur einmal als Privileg und ein anderes Mal als allgemeingültig:

*„Kein Mensch bekämpft die Freiheit; er bekämpft höchstens die Freiheit der anderen. Jede Art der Freiheit hat daher immer existiert, nur einmal als besonderes Vorrecht, das andere Mal als allgemeines Recht.“<sup>9</sup>*

Freiheit unterscheidet letztlich den Menschen auch vom Tier, so führt Marx aus:

*„Dann aber gehört zur Freiheit nicht nur was, sondern ebenso sehr wie ich lebe, nicht nur, dass ich das Freie tue, sondern auch, dass ich es frei tue. Was unterscheidet sonst den Baumeister vom Biber, wenn nicht, dass der Biber ein Baumeister mit einem Fell, und der Baumeister ein Biber ohne Fell wäre?“<sup>10</sup>*

Es geht Marx hier sicherlich nicht um eine Theorie „absoluter“ Freiheit, er will zeigen, dass es die Form der menschlichen Existenz ist, die Art des Individuums, sich selbst zu realisieren, die frei ist. Daher stellt die Unfreiheit eine Gefahr für den Menschen dar: „Die Lebensgefahr für jedes Wesen besteht darin, sich selbst zu verlieren. Die Unfreiheit ist daher die eigentliche Todesgefahr für den Menschen.“<sup>11</sup>

Der Mensch schafft nicht sein eigenes Wesen und auch nicht die Regeln, um seine Fähigkeiten zu realisieren, diese sind ihm vorgegeben. Einige Passagen in den „Debatten über die Preßfreiheit“ geben Anlass zu denken, dass Marx in diesem Stadium der Entwicklung einer Naturgesetztheorie des Menschen und der menschlichen Moral anhängt:

*„Das Gesetz präveniert nur als Gebot. Tätiges Gesetz wird es erst, sobald es übertreten wird, denn wahres Gesetz ist es nur, wenn in ihm das bewusstlose Naturgesetz der Freiheit bewusstes Staatsgesetz geworden ist. Wo das Gesetz wirkliches Gesetz, d.h. Dasein der Freiheit ist, ist es das wirkliche Freiheitsdasein des Menschen. Die Gesetze können also den Handlungen*

9 Ibid. S. 51.

10 Ibid. S. 62.

11 Ibid. S. 59.

*des Menschen nicht prävenieren, denn sie sind ja die inneren Lebensgesetze seines Handelns selbst, die bewussten Spiegelbilder seines Lebens.“<sup>12</sup>*

Die angeborenen Gesetzmäßigkeiten der menschlichen Natur entfalten und realisieren sich nicht von selbst; das ist mehr ein ethischer als ein ontologischer Prozess. Der Mensch kann es auch versäumen, seine Natur zu realisieren. 1844 in den „ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ arbeitet er genauer heraus, was er unter Natur des Menschen versteht:

*„Die in der menschlichen Geschichte - dem Entstehungsakt der menschlichen Gesellschaft - werdende Natur ist die wirkliche Natur des Menschen, darum die Natur, wie sie durch die Industrie, wenn auch in entfremdeter Gestalt wird, die wahre anthropologische Natur ist.“<sup>13</sup>*

## Der dialektische Bruch mit Hegel

Mit der 1843 erschienenen Schrift „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ unterzog Marx die politische Doktrin Hegels einer beißenden Kritik, die auch an den Grundprinzipien der Hegelschen Metaphysik rüttelte. Diese Schrift, die stark unter Feuerbachs Einfluss (Feuerbach hatte ja 1841 sein Werk „Das Wesen des Christentums“ veröffentlicht), brachte ein neues Stadium der philosophischen Anthropologie von Marx. Er anerkannte nicht die Ansicht Hegels, dass die Familie und die bürgerliche Gesellschaft das Ergebnis der dialektischen Entfaltung des objektiven Geistes ist, wie er im Staat verkörpert ist:

*„Familie und bürgerliche Gesellschaft sind die Voraussetzung des Staates; sie sind die eigentlich Tätigen; aber in der Spekulation wird es umgekehrt. Wenn aber die Idee versubjektiviert wird, werden hier die wirklichen Subjekte, bürgerliche Gesellschaft, ‚Umstände, Willkür etc.‘ zu unwirklichen, anders bedeutenden, objektiven Momenten der Idee. Rationell hießen die Sätze von Hegel nur: Die Familie und die bürgerliche Gesellschaft sind Staatsteile. Das Staatsmaterial ist unter sie verteilt ‚durch die Umstände, die Willkür und die eigene Wahl der Bestimmung‘. Die Staatsbürger sind Familienmitglieder und Glieder der bürgerlichen Gesellschaft.“<sup>14</sup>*

Familie und bürgerliche Gesellschaft machen sich selbst zum Staat, sie sind wirkliche Existenzen des Willens, Daseinsweisen des Staates.

12 Ibid. S. 58.

13 Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW Ergänzungsband I, S. 543.

14 Marx, Karl: Kritik des Hegelschen Staatsrecht, MEW 1, S. 206.

Die empirische Realität ist *primär*, die ideelle *sekundär*. Nicht der Staat ist eben die Vorbedingung für die Familie, sondern umgekehrt. Diese Kritik an Hegel beinhaltet eine der marxistischen Grundthesen, die in späteren Jahren erst richtig konkretisiert wird: Die Grundlage allen menschlichen Denkens, der Geschichte, aller Einrichtungen ist die tägliche konkrete Existenz des menschlichen Seins.

Freiheit ist nicht länger Realisierung des „menschlichen Geistes“ allein, sie muss auch als Element der täglichen Bedingungen der konkreten menschlichen Gesellschaft existieren.

Marx wendet sich damit gegen den „formalen“ Freiheitsbegriff Hegels:

*„Die subjektive Freiheit erscheint bei Hegel als formelle Freiheit (es ist allerdings wichtig, dass das Freie auch frei getan werde, dass die Freiheit nicht als bewusster Naturinstinkt der Gesellschaft herrsche), eben weil er die objektive Freiheit nicht als Verwirklichung, als Betätigung der subjektiven hingestellt hat. Weil er dem präsumtiven oder wirklichen Inhalt der Freiheit einen mystischen Träger gegeben hat, so bekommt das wirkliche Subjekt der Freiheit eine formelle Bedeutung.“<sup>15</sup>*

Ein weiterer wichtiger Aspekt in der Kritik an Hegel ist die Ablehnung des Hegelschen Monismus durch Marx. Für Marx hat nicht nur die empirische Realität Vorrang vor der ideellen, sondern vom empirischen Standpunkt aus ist der letzte Grund des Seins der Pluralismus individueller Substanzen.

*„Die Existenz der Prädikate ist das Subjekt: also das Subjekt die Existenz der Subjektivität etc. Hegel verselbständigte die Prädikate, die Objekte, aber er verselbständigte sie getrennt von ihrer wirklichen Selbständigkeit, ihrem Subjekt. Nachher erscheint dann das wirkliche Subjekt als Resultat, während vom wirklichen Subjekt auszugehen und seine Objektivation zu betrachten ist.“<sup>16</sup>*

„Für Hegel ist das individuelle Sein nur ein dialektisches Moment eines größeren Ganzen und damit einer ontologischen Selbständigkeit beraubt. Für Marx hingegen ist das individuelle Sein das „reale“.“

*„Eben weil Hegel von den Prädikaten der allgemeinen Bestimmung statt von dem realen Ens (... Subjekt) ausgeht, und doch ein Träger dieser Bestimmung dasein muss, wird die mystische Idee dieser Träger.“<sup>17</sup>*

*Individuen* sind die Basis der sozialen und politischen Realität, sie sind deren *supposita*, deren Träger. (Später, in der 6. Feuerbachthese bestimmt Marx diese Frage von der anderen Seite her: Er bestimmt das Wesen des Menschen als „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“) Denn Hegel vergisst;

*„...daß die Staatsgeschäfte etc. nichts als Daseins- und Wirkungsweisen der sozialen Qualität des Menschen sind. Es versteht sich also, daß die Individuen, insofern sie die Träger der Staatsgeschäfte und Gewalten sind, ihrer sozialen und nicht ihrer privaten Qualität nach betrachtet werden.“<sup>18</sup>*

Der Staat ist also ontologisch abhängig von Individuen, sowohl von seinem Ursprung („...der politische Staat kann nicht sein ohne die natürliche Basis der Familie und die künstliche Basis der bürgerlichen Gesellschaft; sie sind für ihn eine *Conditio sine qua non*...“<sup>19</sup>) und seine formelle Existenz („Die Subjekte bedürfen nicht der ‚allgemeinen Angelegenheit‘ als ihre wahre Angelegenheit, sondern die allgemeine Angelegenheit bedarf der Subjekte zu ihrer formellen Existenz.“<sup>20</sup>) als auch, was sein Funktionieren betrifft. Die Individuen sind die wirklichen treibenden Kräfte, die den Staat vorwärtsbewegen. Staatsfunktionen sind nicht mehr als Existenz- und Wirkungsformen der sozialen Qualitäten der Menschen. Diese Ausführungen sind entscheidend für die Entwicklung der Freiheitstheorie bei Marx: Wenn der Mensch kein autonomes Wesen ist, kann er auch nicht das Subjekt der Freiheit sein. Freiheit hört auf, eine Qualität der einzelnen Individuen zu sein, und wird zur Qualität der Gesellschaft oder des Staates.

In der Schrift „Zur Judenfrage“ kritisiert Marx das liberale Ideal der menschlichen Freiheit. In der liberalen Freiheitskonzeption stellt Freiheit die maximale Abwesenheit von Zwängen auf die Aktionen der Individuen dar. Das Individuum kann für sein Glück alles unternehmen, solange es mit seinen Aktionen nicht in Konflikt mit seinem Nachbar kommt. Die liberale Freiheitsauffassung basiert nicht auf der Verbindung des Menschen mit dem Menschen, sondern vielmehr auf

<sup>15</sup> Marx, Karl: Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW 1, S. 265.

<sup>16</sup> Ibid. S. 224.

<sup>17</sup> Ibid. S. 224.

<sup>18</sup> Ibid. S. 222.

<sup>19</sup> Ibid. S. 207.

<sup>20</sup> Ibid. S. 264.

der Absonderung des Menschen vom Menschen. Gesetze zeigen die Grenzen auf, die der Mensch bei seinen Aktivitäten einhalten muss. Innerhalb dieser Grenzen ist der Mensch als Individuum absolut frei von Störungen durch andere Menschen oder Institutionen.

Und Marx beschreibt die liberale Freiheit, die *liberté* mit folgenden Worten:

*„Die Freiheit ist also das Recht, alles zu tun und zu treiben, was keinem anderen schadet. (Nach der Deklaration der Menschenrechte von 1791 – H.F.). Die Grenze, in welcher sich jeder dem anderen unschädlich bewegen kann, ist durch das Gesetz bestimmt, wie die Grenze zweier Felder durch den Zaunpfahl bestimmt ist.“<sup>21</sup>*

Marx verwarf diese Konzeption, weil sie die negativen Tendenzen im Menschen (Egoismus etc.) verkannte. Während Hobbes den Menschen als *Homo lupus* definiert (was nur die negativen Beziehungen der Menschen untereinander charakterisiert), sind es bei Marx genau die positiven Beziehungen, die den Menschen vom Tier unterscheiden. *Differentia specifica* ist der soziale Charakter des Menschen. Die liberale Freiheitskonzeption basiert also auf falschen anthropologischen Anschauungen: „Es handelt sich (bei der liberalen Konzeption – H.F.) um die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich selbst zurückgezogener Monade.“<sup>22</sup>

Die Menschen leben jedoch zusammen, um zu kooperieren, sie sind soziale Wesen.

Die praktischen Nutzenanwendung des liberalen Freiheitsrechtes hingegen sah Marx im „Menschenrecht des Privateigentums“:

*„Das Menschenrecht des Privateigentums ist also das Recht, willkürlich (à son gré), ohne Beziehung auf andere Menschen, unabhängig von der Gesellschaft, sein Vermögen zu genießen und über dasselbe zu disponieren, das Recht des Eigennutzes. Jene individuelle Freiheit, wie die Nutzenanwendung derselben, bilden die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft.“<sup>23</sup>*

Für Marx ist dies unvereinbar mit dem gesellschaftlichen Wesen des Menschen. Und wenn Marx den Menschen als soziales Wesen

21 Marx, Karl: Zur Judenfrage, MEW 1, S. 364.

22 Ibid. S. 364.

23 Ibid. S. 365.

definiert, heißt das nicht, dass er das Individuum ontologisch der Gesellschaft unterordnet:

*„Erst wenn der wirklich individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurückerkämpft und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚forces propres‘ als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.“<sup>24</sup>*

Der Mensch erreicht seine Freiheit, indem er seine konkreten sozialen Beziehungen entwickelt, d.h. die gesellschaftliche Aktion, die Entwicklung der Gesellschaft ist die wahre Sphäre der Realisierung der menschlichen Freiheit. Dies wird etwas später in der „Heiligen Familie“ ausführlich erörtert:

*„Wenn der Mensch unfrei im materialistischen Sinne, d.h. frei ist, nicht durch die negative Kraft, dies und jenes zu vermeiden, sondern durch die positive Macht, seine wahre Individualität geltend zu machen, so muss man nicht das Verbrechen am Einzelnen strafen, sondern die antisozialen Geburtsstätten des Verbrechens zerstören und jedem den sozialen Raum für seine wesentliche Lebensäußerung geben. Wenn der Mensch von den Umständen gebildet wird, so muss man die Umstände menschlich bilden. Wenn der Mensch von Natur gesellschaftlich ist, so entwickelt er seine wahre Natur erst in der Gesellschaft, und man muss die Macht seiner Natur nicht an der Macht des einzelnen Individuums, sondern an der Macht der Gesellschaft messen.“<sup>25</sup>*

## Freiheit und Entfremdung

In den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ führt Marx zum ersten Mal genauer aus, dass das „ökonomische Leben“ entscheidend ist für die Entfaltung der menschlichen Existenz. Andere Aspekte, Aspekte des „Überbaus“, wie Politik, Religion usw. seien dagegen von sekundärer Bedeutung. In der Produktion der Lebensmittel reproduzieren die Menschen ihre physische Existenz. Darüber hinaus ist die Arbeit eine bestimmte Lebensäußerung des Menschen; diese Lebensäußerung fällt mit ihrem Sein zusammen. In der Arbeit verwirklicht der Mensch sich selbst. Im Gegenstand schafft der Mensch

24 Ibid. S. 370.

25 Marx, Karl: Die Heilige Familie, MEW 2, S. 138.

nicht nur physische Mittel seiner Existenz, in ihm vergegenständlicht sich die menschliche Arbeit. Die kapitalistische Produktion führt den Menschen weg von seiner menschlichen Selbstentwicklung, sie beraubt den Menschen seiner wirklichen Menschlichkeit, sie führt zu einem radikalen Verlust der Freiheit. Mit seiner Entfremdungstheorie will Marx die Ursache und Formen dieses Freiheitsverlustes untersuchen und erklären. Die Beseitigung der Entfremdung würde zur Errichtung einer Gesellschaft freier Menschen führen. Freiheit und Entfremdung sind also nicht nur logische Negationen, sondern auch historische.

Freiheit schließt bei Marx die Selbstrealisierung des Menschen ein. Mit diesem Terminus ist keine willkürliche Determiniertheit durch das Subjekt gemeint, sondern eine Aktualisierung dessen, was der Mensch gemäß seiner menschlichen Natur potentiell ist. In der 6. Feuerbachthese schreibt Marx über das Wesen des Menschen:

*„Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“<sup>26</sup>*

Auf der Basis dieser Erkenntnis bewegt sich Marx auch in seinen späteren Äußerungen über die Natur, über das Wesen des Menschen. Was ist diese Natur nun genauer für Marx ?

1. Spricht er von „menschlicher Natur“, „menschlichem Wesen“, und „Gattungswesen“, sei es nun in frühen Werken wie den „Manuskripten“ oder sei es in späteren Werken, wie im „Kapital“.

2. Marx und Engels arbeiteten Eigenschaften, Fähigkeiten und Tätigkeiten heraus, die den Menschen von anderen Lebewesen unterscheiden.

3. Durch das ganze Werk von Marx und Engels ist die Ansicht erkennbar, dass die aktuellen, tatsächlichen Bedingungen des Menschen verschieden sind von jenen, die seiner wahren Natur wert wären, bzw. mit ihr korrespondieren.

Marx lehnt es ab, den Menschen durch seine Vernunft, durch sein Bewusstsein zu definieren. Wichtig ist für ihn die Aktivität des Menschen, seine Interaktion, sein Verkehr mit Natur und Gesellschaft. Die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt ist ein kreativer Prozess: Das Objekt wird zum „Objekt für den Menschen“ und das Subjekt zum

„objektiven Sein“. Dies bezeichnet Marx als „produktive Tätigkeit“, als „Praxis“.

*„Die Weise, in der die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, hängt zunächst von der Beschaffenheit der vorgefundenen und zu reproduzierenden Lebensmittel selbst ab. Diese Weise der Produktion ist nicht bloß nach der Seite hin zu betrachten, dass die Reproduktion der physischen Existenz der Individuen ist. Sie ist vielmehr schon eine bestimmte Art der Tätigkeit dieser Individuen, eine bestimmte Art, ihr Leben zu äußern, eine bestimmte Lebensweise derselben. Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie. Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion, sowohl damit, was sie produzieren, als auch damit, wie sie produzieren. Was die Individuen also sind das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion.“<sup>27</sup>*

Für Marx ist also das entscheidende die Produktion, auch für die Unterscheidung der Menschen von anderen Lebewesen:

*„Man kann die Menschen durch das Bewusstsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren, ein Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist. Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst.“<sup>28</sup>*

Für Marx ist die Produktivität ein allgemein-menschlicher Zug, der die ökonomische, soziale, künstlerische und sogar wissenschaftliche Tätigkeit des Menschen charakterisiert. Letzteres betrachtet er als wirkliche menschliche Tätigkeit. Produktive Tätigkeit ist ein bipolarer Prozess in dem beide Pole (Subjekt und Objekt) essentiell und nicht zufällig verstrickt sind.

Einerseits bedingt das eine Transformation des Objektes: Die Natur muss eine Natur für den Menschen werden; die natürlichen Rohstoffe müssen in eine Form umgewandelt werden, die für das menschliche Leben brauchbar ist. (Genauso verhält es sich bei der Veränderung der

Gesellschaft. Da der Mensch im Gegensatz zum Tier universell produziert, fällt auch das gesamte Universum unter seine verändernde Kraft.)

26 Marx, Karl: These über Feuerbach, MEW 3, S. 534.

27 Marx, Karl und Engels, Friedrich: Die Deutsche Ideologie, MEW 3, S. 21.  
28 Ibid. S. 21.

Andererseits wird das Subjekt durch diesen Prozess objektiviert: Der Mensch wird produziert, seine Natur ändert sich in dem Sinn, dass sie zum ersten Mal real wird. Produktive Tätigkeit ist soziale Tätigkeit: Sie schließt immer direkt oder indirekt andere menschliche Wesen ein. (Von mythisch gedachten, isolierten Individuen kann niemals produziert werden, auch in der Wissenschaft und Kunst nicht.)

Und schließlich, zum Unterschied vom Tier, ist der Mensch nicht ident mit seiner Tätigkeit:

*„Das Tier ist unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit, es unterscheidet sich nicht von ihr. Es ist sie. Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins. Er hat bewußte Lebenstätigkeit. Es ist nicht eine Bestimmtheit, mit der er unmittelbar zusammenfließt. Die bewußte Lebenstätigkeit unterscheidet den Menschen unmittelbar von der tierischen Lebenstätigkeit. Eben nur dadurch ist er ein Gattungswesen.“<sup>29</sup>*

Marx nennt seine eigene Position in den „Manuskripten“ „Naturalismus“, d.h. der Mensch wird als Teil der Natur betrachtet, als ein weltliches Wesen, es gibt keine metaphysische Transzendenz für ihn. Das heißt nicht, dass er nur ein Element der Natur unter anderen ist, vielmehr kontrolliert und dominiert er sie, und genau in der produktiven Tätigkeit ist seine privilegierte Beziehung zum Rest der Natur ausgedrückt. Marx' Anthropologie wird am besten als Ansicht über die Beziehung Menschen zur Natur betrachtet, ausgedrückt in seiner charakteristischen Arbeit, die einen Stoffwechsel mit der objektiven Welt einschließt:

*„Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln.“<sup>30</sup>*

Im Kapitalismus wird die produktive Tätigkeit deformiert und pervertiert, ist nicht mehr Erfüllung der menschlichen Natur, der Mensch ist seiner produktiven Tätigkeit entfremdet. Entfremdung ist ein radikaler Verlust der Freiheit, weil sie die Negation der ursprünglichen menschlichen Produktivität ist.

In den „ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ spricht Marx von vier Aspekten der Entfremdung:

1. Entfremdung vom Produkt der Arbeit (Vergegenständlichung der Arbeit)
2. Entfremdung von der Arbeit selbst (Selbstentfremdung).
3. Entfremdung von den Mitmenschen (Entfremdung des Menschen vom Menschen) und aus 1. - 3. folgend.
4. Entfremdung von der menschlichen Gattung.

Um dies zu veranschaulichen, ist es notwendig eine längere Passage aus den Manuskripten genauer zu betrachten:

*„Der Arbeiter wird umso ärmer, je mehr Reichtum er produziert, je mehr seine Produktion an Macht und Umfang zunimmt. Der Arbeiter wird eine um so wohlfeilere Ware, je mehr Waren er schafft. Mit der Verwertung der Sachwelt nimmt die Entwertung der Menschenwelt in direktem Verhältnis zu. Die Arbeit produziert nicht nur Waren; sie produziert sich selbst und den Arbeiter als eine Ware, und zwar in dem Verhältnis, in welchem sie überhaupt Waren produziert. Dies Faktum drückt weiter nichts aus als: Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein fremdes Wesen, als eine von dem Produzenten unabhängige Macht gegenüber. Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die Vergegenständlichung der Arbeit. Die Verwirklichung der Arbeit ist ihre Vergegenständlichung. Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als Entwirklichung des Arbeiters, die Vergegenständlichung als Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes, die Aneignung als Entfremdung, als Entäußerung. Die Verwirklichung der Arbeiter erscheint so sehr als Entwirklichung, dass der Arbeiter bis zum Hungertod entwirklicht ist. Die Vergegenständlichung erscheint so sehr als Verlust des Gegenstandes, dass der Arbeiter notwendigsten Gegenstände, nicht nur des Lebens, sondern auch der Arbeitsgegenstände, beraubt ist. Ja, die Arbeit selbst wird zu einem Gegenstand, dessen er nur mit der größten Anstrengung und mit den unregelmäßigsten Unterbrechungen sich bemächtigen kann. Die Aneignung des Gegenstandes erscheint so sehr als Entfremdung, dass, je mehr Gegenstände der Arbeiter produziert, er um so mehr unter die Herrschaft seines Produkts, des Kapitals gerät. In der Bestimmung, dass der Arbeiter zum Produkt seiner Arbeit als einem fremden Gegenstand sich verhält, liegen alle diese Konsequenzen.“<sup>31</sup>*

<sup>29</sup> Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW Ergänzungsband I, S. 516.  
<sup>30</sup> Marx, Karl: Kapital I, MEW 23, S. 57.

<sup>31</sup> Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW Ergänzungsband I, S. 512.

Der Arbeiter ist seinem eigenen Produkt entfremdet, das eine eigene Existenz erhält und selbständig Macht bekommt, es steht ihm als fremde Macht gegenüber. Marx zeigt, dass die fremde Beziehung des Arbeiters zum Produkt ein Ausdruck der entfremdeten Natur der produktiven Tätigkeit selbst ist. Nur indirekt ist sie Subjekt für den Willen des Arbeiters: Sie ist für ihn Mittel zur Sicherung seiner biologischen Subsistenz. Der Arbeiter fühlt sich also in seinen animalischen Funktionen frei. In seinen menschlichen Funktionen ist er unfrei.

*„Eben das Sklaventum der bürgerlichen Gesellschaft ist dem Schein nach die größte Freiheit, weil die scheinbar vollendete Unabhängigkeit des Individuums, welches die zügellose, nicht mehr von allgemeinen Banden und nicht mehr von Menschen gebundene Bewegung seiner entfremdeten Lebenslemente, wie z.B. des Eigentums, der Industrie, der Religion etc., für seine eigene Freiheit nimmt, während sie vielmehr seine vollendete Knechtschaft und Unmenschlichkeit ist.“<sup>32</sup>*

Die Entfremdung des Menschen vom Menschen entsteht, weil das Produkt und die Arbeitstätigkeit nicht im „Besitz“ des Arbeiters sind. Die Besitzer der Produktionsmittel eignen sich die Arbeitstätigkeit und das Produkt derjenigen, die keine Produktionsmittel besitzen, an. So stehen Arbeiter und Kapitalisten als entgegengesetzte und fremde Kräfte einander gegenüber!

Die drei genannten Aspekte: Vergegenständlichung der Arbeit, Selbstentfremdung und Entfremdung des Menschen vom Menschen repräsentieren bei Marx den Verlust des menschlichen Gattungsebens. Der Mensch ist also seiner eigenen Gattung und damit auch sich selbst entfremdet! Die Termini „Gattungsleben“ und „Gattungsart“ tragen bei Marx immer eine zweifache Bedeutung: 1. dass der Mensch ein gesellschaftliches Wesen ist und 2. dass seine charakteristische Tätigkeit und seine charakteristischen Züge seine wesentliche Natur ausmachen. Die Entfremdung des Menschen vom Menschen zeigt klar einen Verlust der Gattungsart im ersteren Sinn: In einer entfremdeten Gesellschaft wird die gesellschaftliche Orientierung des Menschen pervertiert, sie wird zur Negation derselben.

In seiner Beziehung zur Natur ist der Mensch ein universelles Wesen, das sich als einziges Wesen sowohl theoretisch als auch praktisch die Natur als Ganzes aneignen kann:

*„Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein Gattungswesen. Diese Produktion ist sein werktätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als sein Werk und seine Wirklichkeit.“*

Das Produkt seiner Arbeit erscheint also als Vergegenständlichung seines universellen Gattungscharakters:

*„Indem daher die entfremdete Arbeit dem Menschen den Gegenstand seiner Produktion entreißt, entreißt sie ihm sein Gattungsleben, seine wirkliche Gattungsgegenständlichkeit und verwandelt seinen Vorzug vor dem Tier in den Nachteil, dass sein unorganisierter Leib, die Natur, ihm entzogen wird.“<sup>33</sup>*

Die menschliche Lebenstätigkeit ist für Marx eine bewusste und gewollte Tätigkeit. Aus diesem Grund, ist der Mensch potentiell frei: Er kann seine eigene produktive Tätigkeit zum Objekt seines Bewusstseins und seines Willens machen. Die entfremdete Arbeit ist nicht mehr Selbstbestätigung für den Menschen, sondern unmittelbares Existenzmittel. Im System der Lohnarbeit verliert das menschliche Leben seinen freien und selbstbestimmenden Charakter. Der Mensch leidet unter dieser Unfreiheit, die der Verlust seiner selbst ist.

*“Der Kommunismus ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben (wird). Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung.“<sup>34</sup>*

Demnach gibt es auch bei Marx und Engels keine genau definierten Aussagen über Details des gesellschaftlichen Zustandes, der werden soll. Aber aus den Aussagen, die Marx und Engels über die gesellschaftliche Umwälzung des Kapitalismus, über die proletarische Revolution getroffen haben, kristallisieren sich einige Punkte heraus, die für die grundlegende gesellschaftliche Umwälzung von fundamentaler Bedeutung sind:

1. Das Privateigentum wird aufgehoben. Die Produktionsmittel werden nicht mehr länger im Besitz einer Klasse, sondern im Besitz der ganzen Gesellschaft sein.

32 Marx, Karl und Engels, Friedrich: Die Deutsche Ideologie, MEW 3, S. 123.

33 Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW Ergänzungsband I, S. 517.

34 Marx, Karl und Engels, Friedrich: Die Deutsche Ideologie, MEW 3, S. 35.

2. Die gesamte ökonomische Produktion wird organisiert und kontrolliert gemäß einem allumfassenden Plan, um ökonomische Krisen, Überproduktion usw. zu verhindern. Die Produktion der Gebrauchsgüter müssen den minimalsten Aufwand an menschlicher Arbeit erfordern.

3. Die Distribution der Waren kann bei planmäßiger Produktion nach den Bedürfnissen organisiert werden, sodass kein Mensch ohne die lebensnotwendigen Güter ist.

4. Die Arbeitsteilung und die Trennung zwischen Hand- und Kopfarbeit wird aufgehoben. Der Mensch wird nicht mehr seine gesamten Energien an eine Teilbeschäftigung verschwenden müssen.

So werden die meisten Ursachen der Entfremdung beseitigt: Das Grundübel, das Privateigentum an Produktionsmittel, das zur Entfremdung des Menschen vom Menschen führt, wird aufgehoben. Die ökonomische Planung hebt die Vergegenständlichung des Produkts gegenüber dem Arbeiter, und damit die Herrschaft des Produkts über den Arbeiter, auf. Der Arbeiter hat es dann unter seiner Kontrolle. Und schließlich führt die Distribution gemäß den Bedürfnissen dazu, dass der Kampf um das Überleben alle anderen menschlichen Funktionen überlagert. Durch die Aufhebung der Arbeitsteilung erlangt der Mensch die Freiheit, seine Kapazitäten in umfassender Weise zu entwickeln:

*„Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat Jeder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker und muß es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will - während in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden.“<sup>35</sup>*

Im Kommunismus wählt der Mensch freiwillig seine Arbeit, und wenn seine Natur vielseitig ist, wählt er mehrere Arten von Arbeit. Kreative, produktive Tätigkeit wird zum wahren Zweck des Lebens. Im Kommunismus wird schließlich auch der Konflikt zwischen den Interessen des Individuums und denen der Gemeinschaft aufgehoben:

*„In den bisherigen Surrogaten der Gemeinschaft, im Staat usw. existierte die persönliche Freiheit nur für die in den Verhältnissen der herrschenden Klasse entwickelten Individuen und nur insofern sie Individuen dieser Klasse waren... In der wirklichen Gemeinschaft erlangen die Individuen in und durch ihre Assoziation zugleich ihre Freiheit. Es geht aus der ganzen bisherigen Entwicklung hervor, dass das gemeinschaftliche Verhältnis, in das die Individuen einer Klasse traten und das durch ihre gemeinschaftlichen Interessen gegenüber einem Dritten bedingt war, stets eine Gemeinschaft war, der diese Individuen nur als Durchschnittsindividuen angehörten, nur soweit sie in den Existenzbedingungen ihrer Klasse lebten, ein Verhältnis, an dem sie nicht als Individuen, sondern als Klassenmitglieder teilhatten. Bei der Gemeinschaft der revolutionären Proletarier dagegen, die ihre und aller Gesellschaftsmitglieder Existenzbedingungen unter ihre Kontrolle nehmen, ist es gerade umgekehrt, an ihr nehmen die Individuen als Individuen Anteil.“<sup>36</sup>*

Marx hat den utopischen Sozialismus dialektisch überwunden, weil seine Vorstellungen einer sozialistischen Zukunft auf einem wissenschaftlichen Vermächtnis der Gründe und Bedingungen für ein Herankommen an den Sozialismus basieren. Im Vorwort zur „Kritik der politischen Ökonomie“ kommt dieses wissenschaftliche Geschichtsverständnis klar zum Ausdruck:

*„Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlagen wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um.“<sup>37</sup>*

Im Vorwort zur ersten Auflage des „Kapitals“ charakterisiert er die Beziehungen zwischen den verschiedenen Elementen einer gesellschaftlichen Formation als Gesetz und nennt seinen Standpunkt explizit einen „Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozess auffasst...“<sup>38</sup>

35 Marx, Karl und Engels, Friedrich: Die Deutsche Ideologie, MEW 3, S. 33.

36 Ibid. S. 74.

37 Marx, Karl: Zur Kritik der Politischen Ökonomie, MEW 13, S. 9.

38 Marx, Karl: Kapital I, MEW 23, S. 16.

Marx will im „Kapital“ das „ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft enthüllen“<sup>39</sup> und zeigen, dass es sich bei diesen Gesetzen um „mit eherner Notwendigkeit wirkenden und sich durchsetzenden Tendenzen“<sup>40</sup> handelt. Zum Beispiel war es eine historische Notwendigkeit, dass der Kapitalismus sich aus dem Feudalismus entwickelte, was weder durch irgendein geschichtliches Ereignis, noch durch menschliches Eingreifen, oder sonst irgendetwas hätte aufgehoben werden können. Solch eine historische Entwicklung geht unabhängig vom Willen einzelner Individuen vor sich.

*„Steht es den Menschen frei, diese oder jene Gesellschaftsform zu wählen? Keineswegs. Setzen Sie einen bestimmten Entwicklungsstand der Produktivkräfte der Menschen voraus, und sie erhalten eine bestimmte Form des Verkehrs und der Konsumtion. Setzen Sie bestimmte Stufen der Entwicklung der Produktion, des Verkehrs und der Konsumtion voraus, und Sie erhalten eine entsprechende soziale Ordnung, eine entsprechende Organisation der Familie, der Stände oder der Klassen, mit einem Wort, eine entsprechende Gesellschaft (societe civile).“<sup>41</sup>*

Die Beziehung der einzelnen Elemente einer Gesellschaftsformation ist mehr als eine funktionale Beziehung, denn „die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen und geistigen Lebensprozess überhaupt.“<sup>42</sup> Hier spielt die Beziehung zwischen Basis und Überbau der Gesellschaft eine wichtige Rolle: Nicht das Bewusstsein des Menschen bestimmt sein Sein, sondern umgekehrt das gesellschaftliche Sein bestimmt das Bewusstsein des Individuums. Im „Elend der Philosophie“ führt Marx aus:

*„Aber dieselben Menschen, welche die sozialen Verhältnisse gemäß ihrer materiellen Produktivität gestalten, gestalten auch die Prinzipien, die Ideen, die Kategorien gemäß ihren gesellschaftlichen Verhältnissen.“<sup>43</sup>*

Die historischen Bedingungen für die menschliche Existenz sind vorgegeben, sie können nicht ausgewählt werden. Der Mensch als von den objektiven Gesetzen determiniertes Subjekt ist nicht unfrei, denn der dialektische Determinismus, den Marx vertritt, schließt die Anerkennung der objektiven Existenz des Zufalls und des dialektischen Zusammenhanges von Notwendigkeit und Zufall sowie von

Notwendigkeit und Freiheit ein. Die Beherrschung des Menschen durch die Umstände muss aufgehoben werden. Aufgabe ist es:

*„...an die Stelle der Herrschaft der Verhältnisse und der Zufälligkeit über die Individuen die Herrschaft der Individuen über die Zufälligkeit und die Verhältnisse zu setzen.“<sup>44</sup>*

Erst mit dem Triumph des Kommunismus werden die Individuen ihre Bedingungen kontrollieren, ihnen den Charakter einer fremden Macht nehmen und sie ihren eigenen Zielen unterordnen.

In der deutschen Ideologie, vor allem im Kapitel über „Sankt Max Stirner“ setzen sich Marx und Engels erstmals mit dem Begriff der Freiheit als historischer Kategorie genauer auseinander. Im Abschnitt über die „Eigenheit“ heißt es im Manuskript:

*„Die Freiheit ist von den Philosophen bisher in doppelter Weise bestimmt worden; einerseits als Macht, als Herrschaft über die Umstände und Verhältnisse, in denen das Individuum lebt, - von allen Materialisten; andererseits als Selbstbestimmung, Lossein von der wirklichen Welt, als bloß imaginäre Freiheit des Geistes - von allen Idealisten, besonders den deutschen.“<sup>45</sup>*

Mit dieser Stelle unterstreichen also Marx und Engels zum ersten Mal ausdrücklich den wichtigsten Unterschied zwischen der materialistischen und der idealistischen Freiheitsauffassung. Zum besseren Verständnis der weiteren Auseinandersetzung mit Stirner über das Problem der Freiheit, bedarf es einer kurzen Skizzierung der Marxschen Auffassungen über die Entwicklung der Gesellschaft, wie sie sich durch das ganze Werk von Marx und Engels zieht: In der Urgesellschaft wurde der Mensch von den Naturkräften unterdrückt. Mit der Arbeitsteilung begann eine ganz neue Epoche. In der Sklavenhaltergesellschaft verloren die Menschen völlig ihre persönliche Freiheit, jedoch erlaubte diese eine bessere Entwicklung der Produktivkräfte und ein ständiges Anwachsen der menschlichen Macht über die Natur. Eine Kontinuität in diesem Fortschritt folgte im Feudalismus, da der Leibeigene und der Bauer ihre eigenen Subsistenzmittel produzierten mit Land und Werkzeug, über das sie entweder dauernd oder zumindest bedingt verfügten. Der Fortschritt ist hier ein zweifacher: in der Herrschaft über die Natur und in der

39 Ibid. S. 15f.

40 Ibid. S. 12.

41 Marx, Karl: Brief an P.W. Annenkow vom 28.12.1846, MEW 4, S. 548.

42 Marx, Karl: Zur Kritik der Politischen Ökonomie, MEW 13, S. 8f.

43 Marx, Karl: Elend der Philosophie, MEW 4, S. 130.

44 Marx, Karl und Engels, Friedrich: Die Deutsche Ideologie, MEW 3, S. 424.

45 Ibid. S. 282 (Diese Stelle wurde im Manuskript gestrichen).

Kontrolle der sozialen Beziehungen. Die beschränkten Fähigkeiten der privaten Landwirtschaft und des Handwerkertums bahnten dem Kapitalismus den Weg. Diese letzte Etappe der Epoche der Arbeitsteilung wird charakterisiert durch zwei entgegen gesetzte Züge: die enorme Entwicklung der Produktivkräfte und damit die beinahe unbeschränkte Herrschaft des Menschen über die Natur und die Unterwerfung des Menschen unter die ökonomischen Verhältnisse. Der Mensch ist Herr über die Natur, aber nicht über sich selbst. Die Lösung dieses Widerspruchs und damit die völlige Herrschaft des Menschen über die Natur als auch über seine soziale Existenz kann nur durch den Kommunismus erreicht werden.

Genau diese gesellschaftliche Entwicklung erkennt Stirner nicht:

*„Ein bestimmter historischer Akt der Selbstbefreiung wird von Sankt Max in die abstrakte Kategorie ‚der Freiheit‘ verwandelt und diese Kategorie dann wieder aus einer ganz anderen historischen Erscheinung, die ebenfalls unter ‚die Freiheit‘, subsumiert werden kann, näher bestimmt. Das ist das ganze Kunststück, die Abschüttelung der Leibeigenschaft in die Selbstverleugnung zu verwandeln.“<sup>46</sup>*

Dem Stirnerschen „christlich-idealistischen“ Freiheitsbegriff stellt Marx den historisch-materialistischen gegenüber, denn Stirner sieht „nicht in der Freiheit eine Macht, die er sich verschafft und erklärt daher seine Ohnmacht für eine Macht.“<sup>47</sup>

Stirner geht davon aus, dass sich die Menschen einen Begriff vom Menschen gemacht hätten und sich dann soweit befreit hätten, dass sie diesen Begriff verwirklicht hätten. Marx stellt dem gegenüber:

*„In der Wirklichkeit trug sich die Sache natürlich so zu, daß die Menschen sich jedesmal soweit befreiten, als nicht ihr Ideal vom Menschen, sondern die existenzierenden Produktivkräfte ihnen vorschrieben und erlaubten.“<sup>48</sup>*

Das letzte Ziel der Befreiung, der revolutionäre Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus/Kommunismus, bildet hier keine Ausnahme, nur wird er nicht auf eingeschränkten Produktivkräften basieren. Der Widerspruch zwischen modernen Produktivkräften und den kapitalistischen Produktionsverhältnissen verlangt nach

einer Lösung, denn die Produktivkräfte erlauben nicht nur diesen Akt der letzten Befreiung, sondern sie „diktieren“ ihn.

Die Unvermeidlichkeit der kommunistischen Befreiung liegt für Marx und Engels in zwei Punkten:

1. wird der Kapitalismus aus seinem eigenen Wesen (Überproduktion, zyklische Krisen etc.) zerstört, und
2. brachte die Konzentration des Kapitals eine Konzentration der Arbeiter mit sich, die eine organisierte revolutionäre Bewegung ermöglicht. (Das Kapital produziert seinen eigenen „Totengräber“ - das Proletariat.)

Im „Kommunistischen Manifest“ heißt es:

*„Der Fortschritt der Industrie, dessen willenloser und widerstandsloser Träger die Bourgeoisie ist, setzt an die Stelle der Isolierung der Arbeiter durch die Konkurrenz ihre revolutionäre Vereinigung durch die Assoziation. Mit der Entwicklung der großen Industrie wird also unter den Füßen der Bourgeoisie die Grundlage selbst hinweggezogen, worauf sie produziert und die Produkte sich aneignet. Sie produziert vor allem ihre eigenen Totengräber. Ihr Untergang und der Sieg des Proletariats sind gleich unvermeidlich.“<sup>49</sup>*

Was bedeutet nun die kommunistische Revolution für die Menschen?

*„Die allseitige Abhängigkeit, diese naturwüchsige Form des weltgeschichtlichen Zusammenwirkens der Individuen, wird durch diese kommunistische Revolution verwandelt in die Kontrolle und bewußte Beherrschung dieser Mächte, die aus dem Aufeinanderwirken der Menschen erzeugt, ihnen bisher als durchaus fremde Mächte imponiert und sie beherrscht haben.“<sup>50</sup>*

Die neugewonnene Beherrschung wird zunächst in zwei Sphären spürbar: im Verhältnis des Menschen zur Natur und in seinem Verhältnis zur Gesellschaft. Im Verhältnis zur Natur insofern, als den Produktivkräften die Fesseln abgestreift werden und sie sich nunmehr ungehindert entfalten und entwickeln können und zur Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen eingesetzt werden; im Verhältnis zur

46 Marx, Karl und Engels, Friedrich: Die Deutsche Ideologie, MEW 3, S. 283f.

47 Ibid. S. 296.

48 Marx, Karl und Engels, Friedrich: Die Deutsche Ideologie, MEW 3, S. 417.

49 Marx, Karl und Engels, Friedrich: Manifest der Kommunistischen Partei, MEW 4, S. 473 f.

50 Marx, Karl und Engels, Friedrich: Die Deutsche Ideologie, MEW 3, S. 37 f.

Gesellschaft insofern, als durch die Aufhebung des Privateigentums das Ende der Arbeitsteilung und damit das Ende der Klassenverhältnisse eintritt.

Alle bisherige Gemeinschaft war eine Gemeinschaft, an der die Proletarier

*„nicht als Individuen, sondern als Klassenmitglieder teilhatten. Bei der Gemeinschaft der revolutionären Proletarier dagegen, die ihre und aller Gemeinschaftsmitglieder Existenzbedingungen unter ihre Kontrolle nehmen, ist es gerade umgekehrt; an ihr nehmen die Individuen als Individuen Anteil. Es ist eben die Vereinigung der Individuen (...), die die Bedingungen der freien Entwicklung unter ihre Kontrolle gibt, Bedingungen, die bisher dem Zufall überlassen waren...“<sup>51</sup>*

Der unterdrückende Charakter der gesellschaftlichen Verhältnisse wird verschwinden und der Mensch wird fähig sein, zum ersten Mal seine eigene Gemeinschaft zu schaffen.

*„Sind im Laufe der Entwicklung die Klassenunterschiede verschwunden und ist alle Produktion in den Händen der assoziierten Individuen konzentriert, so verliert die öffentliche Gewalt den politischen Charakter. Die politische Gewalt im eigentlichen Sinn ist die organisierte Gewalt einer Klasse zur Unterdrückung einer anderen. Wenn das Proletariat im Kampfe gegen die Bourgeoisie sich notwendig zur Klasse vereint, durch die Revolution sich zur herrschenden Klasse macht und als herrschende Klasse gewaltsam die alten Produktionsverhältnisse aufhebt, so hebt sie mit diesen Produktionsverhältnissen die Existenzbedingungen des Klassengegensatzes, die Klassen überhaupt, und damit seine eigene Herrschaft als Klasse auf. An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“<sup>52</sup>*

[In der nächsten Ausgabe dieser Zeitschrift folgt als dritter und letzter Teil: *Die Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit bei Marx und Engels.*]

<sup>51</sup> Ibid. S. 74f.

<sup>52</sup> Marx, Karl und Engels, Friedrich: Manifest der Kommunistischen Partei, MEW 4, S. 482.

## Die widersprüchliche Gerechtigkeit - Eine Rezension von Elmar Treptows jüngstem Buch

Von Reinhard Jellen, München  
Reinhard.Jellen@gmx.de

Die Ideale der bürgerlichen Gesellschaft ließ Karl Marx im besten Falle als heroische Selbsttäuschungen im Kampf gegen den Feudalismus gelten, generell stellten sie aber für ihn ideologische Konstrukte dar, hinter deren hochtrabenden Formulierungen sich faktisch ein kümmerlicher Inhalt verbirgt. Ihn scheint weniger ihre Existenz an sich interessiert zu haben, als die Art und Weise, wie sie sich an der Wirklichkeit blamieren (eine Sphäre, in der bekanntlich nicht Phrasen, sondern materielle Interessen den Ausschlag geben). Darüber hinaus sah er verschiedene Projekte kritisch, welche am Kapitalismus nur die schlechten Seiten abschaffen wollten und sich heutzutage im globalisierungskritischen Umfeld finden: Die Forderung nach "Gleichheit der Löhne" erklärte er für töricht, das "Recht auf Arbeit" in der bürgerlichen Gesellschaft für eine totale Illusion und die proudhonistische Arbeitsgeldlehre für "Stümperei". Selten und wenn dann kritisch widmen sich Karl Marx und Friedrich Engels in ihrem Gesamtwerk auch dem Begriff "Gerechtigkeit". Bei den wenigen Stellen, an denen der Terminus explizit Verwendung findet (in der klassischen Gerechtigkeitsschrift von Marx, der "Kritik des Gothaer Programms" kommt das G-Wort genau einmal vor), wird dieser im pejorativen Sinne gebraucht, etwa um den theologischen und abgehobenen Charakter einer Aussage zu unterstreichen oder die Hohlheit einer Phrase herauszustellen. Auch bei einer Marxistin wie Rosa Luxemburg wird das Wort nicht positiv gedeutet, sondern im Zusammenhang mit wenig schmeichelhaften Prädikaten wie "Limnade" oder "klapprige Rosinante" verwendet. So verwundert es auf den zweiten Blick vielleicht nicht, dass es nach dem Tod von Karl Marx, dessen Slogans und Sentenzchen aus dem "Kommunistischen Manifest" heutzutage gerne in den Feuilletons zitiert werden, gut 130 Jahre gebraucht hat, bis das Thema aus marxistischer Sicht in grundlegender Weise untersucht wurde.

Der Autor ist der emeritierte Münchner Philosophieprofessor Elmar Treptow, dessen Denkart - wie sich unschwer auch an diesem

Buch feststellen lässt - nicht nur auf den Theorien von Karl Marx fußt, sondern auch den Einsichten von Aristoteles und Hegel Wesentliches zu verdanken hat. Treptow schiebt dem Gegenstand nicht, wie sonst üblich, eine überzeitliche Norm unter, mit dem dann die Empirie kritisiert werden soll, sondern er analysiert die Gerechtigkeit im Kapitalismus systematisch, stellt ihre spezifischen Bedingungen und Verlaufsformen dar und macht die dazugehörige bürgerliche Theoriebildung als gedankliche Komplementärbewegung zu einer besonderen historischen Praxis kenntlich, deren eigene Dynamik über sich selbst hinausdrängt. Mit seiner wissenschaftlichen Rekonstruktion kritisiert er den Gegenstand immanent.

Mit Marx kennzeichnet Treptow den entscheidenden Widerspruch in der kapitalistischen Gesellschaft in der Weise, dass die Menschen, die von unterschiedlichen Positionen aus am Markt teilnehmen, auf abstrakte Weise gleich gemacht werden, wodurch sich die vorhandenen Ungleichheiten potenzieren: Da die Waren auf dem Markt allgemein nach dem Wertgesetz, also nach dem Prinzip der darin durchschnittlich gesellschaftlich notwendig verausgabten Arbeitszeit getauscht werden, haben immer die Marktteilnehmer einen Wettbewerbsvorteil, die ihre Produkte mit größerer Geschwindigkeit produzieren. Denn sie können somit ihre Waren billiger feilbieten. Es wird also zu scheinbar gleichen Bedingungen getauscht, die Voraussetzungen für den Tausch sind aber ungleich, so dass aus dieser Gleichbehandlung Ungleichheit resultiert.

Dieses Strukturmerkmal kapitalistischer Gleichbehandlung findet seine Fortsetzung auf dem Arbeitsmarkt, wo sich Lohnabhängige und Kapitalisten, als (scheinbar) ebenbürtige Vertragspartner gegenüberstehen: Denn da von den konkreten Bedingungen dieses Lohnarbeitsverhältnisses, der Besitz bzw. Nicht-Besitz von Produktionsmitteln, abstrahiert wird, entsteht daraus gleichfalls wachsende Ungleichheit: Der Lohnabhängige muss länger arbeiten, als zum Erhalt seiner Arbeitskraft notwendig ist, während der Kapitalist diesen Mehrwert einstreicht und wieder zum Zweck der Geldvermehrung als Kapital investieren kann. Dies führt nicht nur dazu, dass der Anteil der technologischen Komponenten im Vergleich zur menschlichen Arbeit wachsend zunimmt, sondern hat auch zur Folge, dass sich das Kapital als sachliche Gewalt konsolidiert und eine Eigenlogik entwickelt. Es kommt zu einer zunehmenden Verkehrung von Mensch und Sache: Der menschenproduzierte Waren- und Profitkreislauf entwickelt eine Eigendynamik, der sich alle unterzuordnen haben (und presst weitere Bevölkerungsgruppen unter das Kapitalverhältnis). Aus der durch das Kapitalverhältnis freigesetzten Ungleichheitsspirale, (deren Voraussetzung die der Industrialisierung vorangegangene

Scheidung der ländlichen Produzenten von ihren Produktionsmitteln war) resultieren dann Diskrepanzen zwischen den produzierten Waren und der zahlungskräftigen Nachfrage, welche die Grundlage für soziale Krisen bildet.

Der Clou an Elmar Treptows Konzeption besteht nun darin, dass er diese wachsenden Ungleichheitsbeziehungen nicht von einer überhistorisch-moralischer Warte aus verwirft, sondern zeigt, dass diese dem bürgerlichen Begriff von Gerechtigkeit voll und ganz entsprechen: Denn diese basiert wesentlich auf dem Prinzip der Vertragsgleichheit, operiert mit der Tauschgerechtigkeit und ist auf die größtmögliche und kurzfristige Vermehrung der Investitionen ausgerichtet. Sobald eine bestimmte Position zwischen den Vertragspartnern ausgehandelt wurde und per Vertrag fixiert ist, ist deren Befolgung nach kapitalistischen Maßstäben gerecht. Ungerecht erscheinen dann nur noch Vorgehensweisen, die diesen Beziehungen entgegenstehen, wie etwa direkte physische Gewalt, Betrug, Sklaverei, Korruption, Insidergeschäfte, Verstöße gegen das Kartellrecht und sonstige Übertretungen vertraglicher und gesetzlicher Bestimmungen.

So ist es nach Treptow im Kapitalismus gerecht, wenn jemand, der unverschuldet arbeitslos wird, vor dem Bezug staatlicher Leistungen erst einmal sein Vermögen abschmelzen muss, während Manager, die Unternehmen an die Wand fahren, mit großzügigen Abfindungszahlungen belohnt werden. Dies ist zwar eine außerordentliche Ungleichbehandlung, gleichzeitig aber auch Ausdruck eines bestimmten Kräfteverhältnisses zwischen Lohnarbeit und Kapital, welches - wie etwa die Lohnquote - nicht nur aus der ökonomischen Sachzwanglogik resultiert, sondern auch Ergebnis von außerökonomischen Auseinandersetzungen, mithin also ein Resultat von Klassenkämpfen (die ja heutzutage vorzugsweise von oben geführt werden), ist, die einen bestimmten Rechtshorizont zur Folge haben. Solange nicht gegen bestehendes Recht verstoßen wird, stellen also die sozialen Diskrepanzen im Kapitalismus keine Ungerechtigkeit dar.

Weiter ist nach Treptow für die Auseinandersetzungen zwischen Lohnarbeitern und Kapitalisten charakteristisch, dass die Durchsetzung ihrer Interessen gleichzeitig dieselben untergräbt und errungene Vorteile sich mit der Zeit in Nachteile verwandeln können, weswegen eine gestärkte Nachfrage- bzw. Angebotspolitik die Interessen der Tarifparteien gleichzeitig fördert und torpediert: Bei großen Lohnzuwächsen ist es möglich, dass sich Waren verteuern und schlechter absetzen lassen, was zu Konkursen und Arbeitslosigkeit führen kann. Andererseits ist es, wenn die Löhne ein gewisses Niveau unterschreiten, nicht unwahrscheinlich, dass die hergestellten

Waren keinen Absatz finden, was wiederum die Profite schmälert und ebenfalls zu Konkursen und Arbeitslosigkeit führt.

Dementsprechend wäre es also durchaus fraglich, ob beim momentanen Stand der gesellschaftlichen Produktion – die Produktivität hat die Akkumulation von Profiten deutlich überholt – nachdem die neoliberale Angebotspolitik bei der Behebung dieses Problems gescheitert ist bzw. weiter scheitern wird, die von Teilen der Linkspartei und Gewerkschaften heftig propagierte, weiterhin auf Vermehrung der Investitionen ausgerichtete Angebotspolitik, dazu angetan wäre, die aktuellen Krisenerscheinungen mehr als nur zeitweise zu kompensieren. Da von der Verteilung der Produktionsmittel bereits wesentlich die Verteilung der Konsumgüter abhängt, wäre es besser als für höhere Löhne allein zu kämpfen, einen Kampf gegen das Lohnarbeitsverhältnis überhaupt zu führen. Dieser Kampf, der nicht aufgrund einer abstrakten Norm, sondern der Einsicht in die in der Gesellschaft obwaltenden Tendenzen, Widersprüche und Möglichkeiten geführt wird, ist wiederum kein Unrecht, weil sich darin eine neue Gesellschaftsformation Bahn brechen kann, die eine komplexere Gerechtigkeit als die abstrakte Tauschgleichheit, nämlich die ungleichen Bedürfnisse und Fähigkeiten der Individuen zur Basis haben könnte. Falls dies geschieht, würde also das Gerechtigkeitsprinzip einer spezifischen Produktions- und Gesellschaftsformation von dem einer anderen abgelöst werden.

In einem seiner Seminare hat Elmar Treptow einmal formuliert, "Gerechtigkeit" sei "die Frage, ob und inwiefern gleichen und ungleichen Personen Gleiches und Ungleiches zusteht." In diesem Satz hat er bereits die wesentlichen Komponenten benannt, die eigentlich in der aktuellen Gerechtigkeits-Diskussion enthalten sein müssten und die er in seinem Buch eingehend behandelt.

Elmar Treptow, *Die widersprüchliche Gerechtigkeit im Kapitalismus*. Eine philosophisch-ökonomische Kritik, Berlin, Weidler Verlag, 315 Seiten, kartoniert, 44 Euro.

## Call for Papers

Wir laden alle Interessierten ein, sich mit wissenschaftlichen Beiträgen an den künftigen Ausgaben der „Aufhebung“ zu beteiligen. Willkommen sind alle Arbeiten, die sich mit der kritischen Erschließung, Entwicklung, Vertiefung, Auf- und Ausarbeitung sowie Anwendung und Umsetzung der dialektischen Philosophie in ihren verschiedenen Ausprägungen und ihrer Geschichte beschäftigen sowie Rezensionen von für die dialektische Philosophie relevanten Werken.

Interessierte könne ihre Beiträge an [redaktion@dialektik-salzburg.at](mailto:redaktion@dialektik-salzburg.at) senden. Für AutorInnen steht ein Stylesheet zur Verfügung. Beiträge sollten in einer .doc-Datei und eine anonymisierte .pdf-Datei eingereicht werden. Die .pdf-Dateien werden von der Redaktion zur Peer Review ein bis zwei anonymen GutachterInnen zugesandt. Nach erfolgter Peer Review setzt sich die Redaktion mit den AutorInnen in Verbindung, um die weitere Vorgehensweise in Richtung Publikation festzulegen.

*Die Redaktion.*