

Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie:
Aufhebung #5

**Herausgeberin:
Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie**

Aufhebung

**Zeitschrift für dialektische
Philosophie**

#5 | 2014

Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie
redaktion@dialektik-salzburg.at
www.dialektik-salzburg.at
Franziskanergasse 1, A-5020 Salzburg
©beiden AutorInnen
Salzburg, 2014
Eigenverlag
ISBN 978-3-9503428-4-0
Herstellung: Druckerei Fiona, Wien.

Hans Heinz Holz gewidmet.

INHALT

7 ... Vorwort

Stefan Klingersberger, Salzburg.

10... Frei(heits)räume – Abstrakte und konkrete Allgemeinheit in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts

Andreas Arndt, Berlin.

26 ... Gespräche zur Ästhetik Theorie des ästhetischen Gleichgewichts (W. Mittenzwei) und Ästhetik des schönen Gesichts (P. Hacks)

Daniel Hohnerlein, Saarbrücken.

59 ... Logik und Wirklichkeit Ein Kommentar zur Frage der Objektivität in Hegels Wissenschaft der Logik

Georgios Kolas, Wien.

75 ... Die Materie der offnung – Grundzüge der Philosophie Ernst Blochs, Teil 1

Andreas Egger, Salzburg.

Vorwort

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

Für die vorliegende fünfte Ausgabe unserer Zeitschrift waren wir erstmals in der Situation, dass wir eigentlich gleich zwei Hefte hätten anfüllen können, denn entsprechend viele gute Beiträge wurden uns zur Veröffentlichung bereitgestellt. Wir freuen uns, dass offensichtlich immer mehr – sowohl prominentere wie noch weniger etablierte – AutorInnen die „Aufhebung“ als einen attraktiven Publikationsort begreifen. Wir hoffen und arbeiten daran, dass sich diese Entwicklung noch weiter verstärkt, nicht zuletzt da die Anzahl – aus formaler und inhaltlicher Sicht druckbarer – Artikel sowohl bedingt, wie langfristig, als auch wie flexibel wir planen können.

Im Vorwort der vierten Ausgabe haben wir es angekündigt, inzwischen ist es umgesetzt und die Aufhebung online verfügbar. Vereinsmitglieder können via Mail Zugang zu sämtlichen bisher erschienenen Heften anfordern, ältere Ausgaben werden gar für alle zur freien Verfügung gestellt.

Die mittlerweile vierte „Salzburger Tagung für dialektische Philosophie“ wird im März oder April 2015 stattfinden. Der genaue Termin steht zwar noch nicht fest, er wird aber demnächst auf unserer Homepage unter www.dialektik-salzburg.at publik gemacht. Alle, die prinzipiell daran interessiert sind, selbst einen Tagungsbeitrag beizusteuern, seien bereits dazu eingeladen, sich mit uns darüber zu verständigen.

Unsere vielfältigen Projekte kosten Geld – und vor allem auch jede Menge Arbeit, die vollständig ehrenamtlich geleistet werden muss. Sie konzentriert sich derzeit auf wenigen Schultern. Da wir wissen, dass sich unter unseren LeserInnen ohnehin überdurchschnittlich viele engagierte Menschen befinden, stellen wir einmal die Frage in den Raum, ob sich nicht der/die eine oder andere vorstellen könnte, uns ein wenig unter die Arme zu greifen? Neben Spenden, für die wir an dieser Stelle nicht müde werden aufzurufen, benötigen wir dringend auch helfende Hände und Köpfe.

Schon jetzt haben wir in mehreren Ländern Mitglieder und AbonentInnen, aus sprachlichen Gründen natürlich vor allem in Österreich und Deutschland. In mehreren Orten dieser beiden Länder besteht das Potential, regionale Gruppen zu bilden, die die Anliegen des Vereins fördern, die sich – nach den jeweiligen Gegebenheiten in Kooperation mit anderen Organisationen – im Rahmen von Lesekreisen, Diskussionszirkeln, Vorträgen, Seminaren, etc. mit dialektischer Philosophie befassen und ihr eine Öffentlichkeit schaffen. Wir unterstützen gerne alle Bestrebungen, solche regionale Vereinsstrukturen zu bilden – sie sind es, die einer Organisation von DialektikerInnen erst zu wirklicher Lebendigkeit verhelfen! Dialektische Philosophie muss organisiert werden – insbesondere wenn sie sich „in der philosophischen Tradition Hegels, der marxistischen Klassiker und Hans Heinz Holz“ versteht (vgl. unser statutarisch festgelegter Vereinszweck).

Die Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie ist unser Angebot für all jene, die zu dieser Organisation beitragen wollen, und die daher noch einmal ausdrücklich zu jeglicher Form von Unterstützung und Mitwirkung eingeladen seien. Die Aufhebung wiederum kann zum gemeinsamen, zentralen Organ all jener werden, die sich auf Grundlage der genannten philosophischen Tradition öffentlich austauschen wollen, zum Zwecke der Erkenntnis wie der progressiven Veränderung der Welt.

Das Manuskript von Andreas Arndt zu seinem Vortrag „Hegel und die absolute Idee – Zum Konzept der Dialektik bei Hegel“ bei der „3. Salzburger Tagung für dialektische Philosophie“ im vergangenen März war bereits für einen Sammelband eingeplant und kann daher bald andernorts gelesen werden. Freundlicherweise hat er uns für die Aufhebung stattdessen seinen Beitrag „Frei(heits)räume“ zur Verfügung gestellt, in dem er sich mit abstrakter und konkreter Allgemeinheit in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts befasst. Unter dem Titel „Gespräche zur Ästhetik – Theorie des ästhetischen Gleichgewichts (W. Mittenzwei) und Ästhetik des schönen Gesichts (P. Hacks)“ setzt sich Daniel Hohnerlein mit den Protokollen der von Peter Hacks geleiteten Akademiarbeitsgruppe auseinander, welche im Berliner Aurora-Verlag publiziert wurden. Georgios Kolias hat uns seinen Beitrag zur letzten Tagung zum Druck zur Verfügung gestellt. Er versucht die Frage zu beantworten, wie es zu verstehen ist, dass Hegel in seiner Wissenschaft der Logik ausgerechnet in der subjektiven Logik einen Abschnitt zur Objektivität einführt. Andreas Egger schließlich versucht unter dem Titel „Die Materie der Hoffnung“, in zwei Teilen die Grundlinien der Philosophie Ernst Blochs nachzuzeichnen.

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
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 !

Frei(heits)räume – Abstrakte und konkrete Allgemeinheit in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts

Von Andreas Arndt, Berlin.
andreas.arndt.1@hu-berlin.de

1.

Recht ist für Hegel „Daseyn des freyen Willens [...]“. – Es ist somit überhaupt die Freyheit, als Idee.“¹ Diese Bestimmung im Paragraphen 29 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* wendet sich gegen eine negative Auffassung des Rechts, wie sie den vertragstheoretischen Vergesellschaftungsmodellen zugrundeliegt. Hegel verweist hier ausdrücklich auf Kants Rechtslehre, die einer seit Rousseau verbreiteten Ansicht folge, wonach „der Wille nicht als an und für sich seyender, vernünftiger [...] sondern als *besonderes* Individuum, als Wille des Einzelnen in seiner eigenthümlichen Willkühr, die substantielle Grundlage und das Erste seyn soll. Nach diesem einmal angenommenen Princip kann das Vernünftige freylich nur als beschränkend für diese Freyheit, so wie auch nicht als immanent Vernünftiges, sondern nur als ein äußeres, formelles Allgemeines herauskommen.“²

Das „nur“ hat freilich die Bedeutung, dass die Sphäre des Rechts eben *auch*, wenn auch nicht ausschließlich, ein „formelles Allgemeines“ ist, was für das abstrakte Recht zweifellos ebenso zutrifft wie für die Verkehrsform der bürgerlichen Gesellschaft, das System der Bedürfnisse, in welchem sich die Besonderheit nach Hegel „in durchgängiger Abhängigkeit von äußerer Zufälligkeit und Willkühr“ befindet „so wie von der Macht der Allgemeinheit beschränkt“ ist.³ Die formelle oder abstrakte Allgemeinheit ist demnach notwendiges Moment der Freiheit. Hegel sagt dies auch ausdrücklich in seiner Notiz zum Paragraphen 7 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*: „wahre Allgemeinheit geht hindurch durch abstracte Allgemeinheit und durch Besonderheit“.⁴

1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. v. K. Grotzsch und E. Weisser-Lohmann. 3 Teilbde., Hamburg 2009–2011 (*Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. v. der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Künste – im Folgenden GW –, Bd. 14), Teilbd. 1, 45, § 29.

2 Ebd., Erläuterung.

3 Ebd., 161, § 185.

4 GW 14, 2, 325.

Aus Sicht vieler, vor allem linkshegelianischer Positionen erscheint dies als Zumutung und wird gern marginalisiert oder ganz übergangen.⁵ Abstrakte Allgemeinheit steht dort für Entfremdung, die „Vergleichung an der Stelle der wirklichen Gemeinschaftlichkeit und Allgemeinheit“, wie Karl Marx in den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* schrieb.⁶ Sie ist Index eines falschen Allgemeinen, des Ganzen als des Unwahren, wie es Adorno in Umkehrung eines Hegelschen Diktums⁷ griffig formuliert hat: „Das Ganze ist das Unwahre“, nicht bloß weil die These von der Totalität selber die Unwahrheit, das zum Absoluten aufgeblähte Prinzip der Herrschaft ist. Die Idee einer Positivität, die alles ihr Widerstrebende zu bewältigen glaubt durch den übermächtigen Zwang des begreifenden Geistes, verzeichnet spiegelbildlich die Erfahrung des übermächtigen Zwanges, der allem Seienden durch seinen Zusammenschluss unter der Herrschaft innewohnt. Das ist das Wahre an Hegels Unwahrheit.“⁸ Hier wird nicht nur behauptet, dass die entfremdete, abstrakte Allgemeinheit der wahren, nichtentfremdeten gegenüberstehe, sondern darüber hinaus auch, dass Hegels Konzeption des wahren Allgemeinen nichts anderes sei als die zur Totalität erhobene und verabsolutierte abstrakte Allgemeinheit. Demgegenüber sei die wahre Allgemeinheit, die Hegel als verwirklicht angesehen habe, noch ausstehend im Horizont einer Verwirklichung der Philosophie: „Der Strahl, der in all seinen Momenten das Ganze als das Unwahre offenbart, ist kein anderer als die Utopie, die der ganzen Wahrheit, die noch erst zu verwirklichen wäre“; dies – so Adorno – sei „das Wahre an Hegels Unwahrheit“.⁹

Das Wahrheitsmoment, welches Adorno Hegel zubilligt, wäre für Hegel das Unwahre, nämlich ein bloßes Seinsollendes und nicht die Wirklichkeit der Vernunft. Und selbst dann, wenn man die Auffassung vertritt, Hegel könne die vollständige Realisierung der Freiheit als noch ausstehend gedacht haben (wozu es gute Gründe gibt), würde

5 Vgl. z.B. Herbert Marcuse, *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1969, 97, wo es im Anschluss an § 29 der *Grundlinien* heißt, dass die in der bürgerlichen Gesellschaft „zustande gekommene Allgemeinheit keine ‚wahre‘ Allgemeinheit und daher keine wahre Gestalt der (als aufgehoben verwirklichten) Freiheit darstellt.“ Das ist zumindest nur die halbe Wahrheit, denn die ‚wahre‘ Allgemeinheit ist die Vollendung derjenigen Freiheit, die auch in der formellen bzw. abstrakten Bestand hat.

6 Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Frankfurt/Main und Wien o.J., 79.

7 In der „Vorrede“ zur *Phänomenologie des Geistes* heißt es: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen.“ (GW 9, 19)

8 Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt/Main 1969, 104. — „Das Ganze ist das Unwahre“ ist Selbstzitat aus *Minima Moralia*, Frankfurt/M 1970 (zuerst 1951), 57 („Zwergobst“).

9 Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, 104.

die Gegenüberstellung der abstrakten und der wahren Allgemeinheit in die Irre führen. Die abstrakte Allgemeinheit ist vermittelt mit der wahren bzw. konkreten Allgemeinheit – für Hegel ist dies dasselbe¹⁰ – und das nicht in einem historischen bzw. geschichtsphilosophischen Sinne, wie es die Umdeutung der letzteren zur Utopie nahe legt. Vielmehr ist die abstrakte Allgemeinheit Moment der Totalität und damit der Selbstvermittlung dessen, was Hegel die „wahre“ Allgemeinheit nennt. Anders gesagt: Sie bleibt in der Aufhebung auch erhalten und verschwindet nicht einfach.

Im Folgenden geht es mir um dieses Verhältnis von abstrakter und konkreter Allgemeinheit in Bezug auf das, was nach Hegel den allgemeinen Begriff des Rechts überhaupt ausmacht: die Freiheit. Ich möchte zeigen, dass für Hegel die Struktur abstrakter Allgemeinheit unverzichtbarer Bestandteil von Freiheit ist: sie schafft erst Freiräume, in denen sich vielfältige Lebensentwürfe entwickeln und gestalten können. Als Sphäre der persönlichen Freiheit ist sie Ausdruck der Moderne, die sich für Hegel ja in dem Begriff der Person oder der subjektiven Freiheit geradezu zusammenfasst: „Das Recht der *Besonderheit des Subjects, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der subjectiven Freyheit macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des Altertums und der modernen Zeit. [...] Dieß Princip der Besonderheit ist nun allerdings ein Moment des Gegensatzes, und zunächst wenigstens eben so wohl identisch mit dem Allgemeinen, als unterschieden von ihm*“.¹¹ Es ist identisch mit dem Allgemeinen, indem es als allgemeines Recht eingefordert und anerkannt wird; es ist unterschieden von ihm, indem es *prima vista gerade als Besonderheit der Allgemeinheit entgegengesetzt ist*.

Die Vermittlung dieses Widerspruchs durch Recht, Sittlichkeit und Staat ist die eigentliche zivilisatorische Aufgabe der Moderne. Für diese Vermittlung, sofern sie gelingt, steht letztlich der Begriff der konkreten Allgemeinheit. Er bezeichnet die gesellschaftliche und politische Dimension der Freiheit. Gerade weil dieses Allgemeine sich nicht in den Gegensatz zum Einzelnen und Besonderen stellt, ist die abstrakte Allgemeinheit in ihr mit enthalten. Wenn Hegel schreibt, die abstrakte Reflexion fixiere das Recht der Besonderheit „in seinem Unterschiede und Entgegensetzung gegen das Allgemeine“;¹² dann gilt ebenso umgekehrt: Auch das Allgemeine darf nicht gegenüber dem Einzelnen und Besonderen fixiert werden.

10 Vgl. GW 14, 1, 34, § 7, Erläuterung: „das Concrete und Wahre (und alles Wahre ist concret) ist die Allgemeinheit, welche zum Gegensatz das Besondere hat, das aber durch seine Reflexion in sich mit dem Allgemeinen ausgeglichen ist – Diese Einheit ist die *Einzelheit* [...] als der Begriff selbst.“

11 GW 14, 1, 110, § 124, Erläuterung.

12 Ebd.

Hierin liegt eine fundamentale Spannung. Die Verteidigung des Rechts der Besonderheit *gegen ein Allgemeines ist notwendiges Mittel, um totalitäre Ansprüche des Allgemeinen abzuwehren. Karl Popper übrigens hat erstaunlicherweise gemeint, dieses Recht gegen Hegel selbst in Stellung bringen zu müssen*.¹³ Im Gegenzug birgt die Verselbständigung der Besonderheit die Gefahr der Zerstörung des politischen Gemeinwesens, eine Gefahr, die für Hegel mit der Eigendynamik der bürgerlichen Gesellschaft real war. Es wird zu fragen sein, wie Hegel diese Spannung zum Austrag bringen und bewältigen kann.

Ich werde dabei so vorgehen, dass ich zunächst (2) Hegels Unterscheidung abstrakter und konkreter Allgemeinheit grundsätzlich charakterisiere; in einem zweiten Schritt möchte ich sodann (3) auf das Problem der Freiheit in den Sphären der abstrakten Allgemeinheit – Recht, Moral und bürgerliche Gesellschaft eingehen, um schließlich (4) die Vermittlung von abstrakter und konkreter Allgemeinheit in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts zu behandeln*.

2.

In sich konkrete Allgemeinheit ist, kurz gesagt, Geist. So heißt es in der Vorrede zur ersten Auflage der *Seinslogik* (1812), das Resultat der bestimmenden Tätigkeit des Geistes sei ein „Allgemeines, das in sich konkret ist; unter dieses wird nicht ein gegebenes Besonderes subsumiert, sondern in jenem Bestimmen und in der Auflösung desselben hat sich das Besondere schon mit bestimmt.“¹⁴ Worauf es hier ankommt, ist die Abgrenzung gegenüber einem Allgemeinen, unter das gegebene Bestimmungen subsumiert werden. Dies widerspricht der gewöhnlichen Ansicht des Allgemeinen, wonach es diejenigen Bestimmungen enthält, die allem Besonderen gemeinsam sind, nicht aber die Besonderheiten selbst, nämlich diejenigen Bestimmungen, durch die sich die Besonderen voneinander so unterscheiden, dass sie einander ausschließen.¹⁵ Kant bezeichnete das Allgemeine nach dieser gewöhnlichen Ansicht als ein *Analytisch-Allgemeines* im Unterschied zum *Synthetisch-Allgemeinen*; ersteres subsumiere Vieles unter einen Begriff, letzteres enthalte das Viele in einem Begriff.¹⁶ Das Synthe-

13 Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. 2. Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen*, Tübingen 20, Kap. 12. — Vgl. kritisch dazu Walter Kaufmann, „Hegel: Legende und Wirklichkeit“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 10 (1956), 191–226.

14 GW 11, 8.

15 Vgl. Friedrike Schick, „Allgemeinheit“, in: *Hegel-Lexikon*, hg. v. P. Cobben u.a., Darmstadt 2006, 120–122.

16 Vgl. Immanuel Kant, *Opus postumum. Werke*. Akademie-Ausgabe, Bd. XXI, 247: „Ana-

tisch-Allgemeine ist für Kant eine bloße Denkmöglichkeit; es wäre „die Anschauung des Ganzen als eines solchen“, von der man zum Besonderen bzw. „zu den Theilen“ gehen würde, wie es im § 77 der *Kritik der Urteilskraft* heißt.¹⁷

Hegel – und in der nachkantischen Philosophie nicht nur er – will genau dies, wobei er freilich, was im Blick auf die Struktur seiner *Rechtsphilosophie* von fundamentaler Bedeutung ist, das synthetische Moment dem analytischen nicht entgegenstellt. Ausdrücklich schreibt er in der *Wissenschaft der Logik*: „Die Methode der Wahrheit aber, die den Gegenstand begreift, ist zwar, wie gezeigt, selbst analytisch, da sie schlechthin im Begriffe bleibt, aber sie ist ebenso sehr synthetisch, denn durch den Begriff wird der Gegenstand dialektisch und als anderer bestimmt.“¹⁸ Dies hat zur Folge, dass das abstrakt Allgemeine dem konkret Allgemeinen nicht einfach nur entgegensteht, sondern: „Das abstrakt Allgemeine ist somit zwar der *Begriff*, aber als *Begriffloses*, als Begriff, der nicht als solcher gesetzt ist.“¹⁹ Das Abstrakte ist, wie Hegel betont, nicht leer, d.h. die Abstraktion hat einen Inhalt bzw. eine Bestimmtheit²⁰ und ist dadurch Moment des sich bestimmenden Begriffs oder des Geistes, der sich als Geist erfasst.

Ich möchte es bei diesen Hinweisen auf die logische Bestimmung des Verhältnisses von abstrakter und konkreter Allgemeinheit bewenden lassen. Es ist ersichtlich, dass diese Bestimmung Konsequenzen für die Realphilosophie des Geistes haben muss, wenn Hegel konkrete Allgemeinheit als Geist fasst. In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* beruft Hegel sich auch ausdrücklich auf die (dialektische) Methode, die er aus der *Wissenschaft der Logik* voraussetzt, um die Bestimmung des Verhältnisses des Allgemeinen und Besonderen durchzuführen: „Das bewegende Princip des Begriffs, als die Besonderungen des Allgemeinen nicht nur auflösend, sondern auch hervorbringend, heiße ich die *Dialektik*“.²¹

Diese Dialektik durchzieht alle Kategorien der *Grundlinien*; vom Eigentum, der ersten Kategorie des abstrakten Rechts, bis hin zum Staat als letzter Kategorie der Sittlichkeit. Als Dasein der Freiheit repräsentieren die verschiedenen Stufen der Entwicklung „Unter-

schiede der Entwicklung des Freyheitsbegriffs. Gegen formelleres, d.i. *abstracteres* und darum beschränkteres Recht, hat die Sphäre und Stufe des Geistes, in welcher er die weitem in seiner Idee enthaltenen Momente zur Bestimmung und Wirklichkeit in sich gebracht hat, als die *concretere* in sich reichere und wahrhafter allgemeine eben damit auch ein höheres Recht.“²² Es geht also um eine schrittweise Konkretion des Freiheitsbegriffs in den Sphären dessen, was Hegel „Recht“ nennt. Diese Entwicklung zum konkreten Freiheitsbegriff ist zunächst nicht die Entwicklung in der Zeit, seine geschichtliche Herleitung, sondern die Entwicklung des internen systematischen Zusammenhangs dessen, was Hegel „Recht“ nennt, der „Idee der Freyheit“.²³ Hegel macht dies in der Erläuterung zu dem hier zitierten Paragraphen 30 der *Grundlinien* deutlich. Abstraktes Recht, Moralität, Sittlichkeit und „Staatsinteresse“ seien „jedes ein eigenthümliches Recht“, die nicht zum Recht überhaupt in Kollision stehen können, sondern nur „insofern sie auf gleicher Linie stehen, Rechte zu seyn“; insofern sind sie gegeneinander beschränkt und „nur das Recht des Weltgeistes ist das uneingeschränkt absolute.“²⁴

Dieser Weltgeist scheint erst am Ende der *Grundlinien* dort auf, wo aus dem Verhältnis der Staaten zueinander „der *allgemeine* Geist, der *Geist der Welt*“ als „unbeschränkt[er]“ hervorgeht, „der sein Recht, – und sein Recht ist das allerhöchste, – [...] in der *Weltgeschichte*, als dem *Weltgerichte*, ausübt.“²⁵ Das ist vielfach so missverstanden worden, als sei es hier mit der Freiheit zu Ende und eine blinde Macht habe das letzte Wort. Das Gericht des Weltgeistes, so schärft Hegel ausdrücklich ein, ist jedoch nicht „die abstracte und vernunftlose Nothwendigkeit eines blinden Schicksals“, sondern die „aus dem *Begriffe* nur seiner [d.h.: des Geistes] Freyheit nothwendige Entwicklung der *Momente* der Vernunft und damit seines Selbstbewußtseyns und seiner Freyheit, – die Auslegung und *Verwirklichung des allgemeinen Geistes*.“²⁶ Mit anderen Worten: Das Gericht ist nichts anderes, als das, was Hegel zum Begriff der Weltgeschichte überhaupt macht, nämlich „Fortschritt im Bewußtseyn der Freiheit“.²⁷ Dies betrifft auch das, was Hegel als „Verwirklichung des allgemeinen Geistes“ bezeichnet, denn, wie es in der „Einleitung“ zur *Wissenschaft der Logik* heißt: „nur in seinem Begriffe hat etwas Wirklichkeit; insofern es von seinem Begriffe verschieden ist, hört es auf, wirklich zu sein, und ist

lytisch//allgemein ist ein Begriff durch den eines in Vielem, synthetisch// aber wodurch Vieles in einem als zusammen unter einen Begriff gebracht wird.“

17 Kant, *Werke*. Akademie-Ausgabe, Bd. 5, 407 (KU 349).

18 GW 12, 248f.

19 Ebd., 40.

20 Vgl. ebd., 40f.: „Leer ist übrigens die Abstraktion nicht, wie sie gewöhnlich genannt wird; sie ist der *bestimmte* Begriff; [...] Insofern aber ist jeder bestimmte Begriff allerdings *leer*, als er nicht die Totalität, sondern nur eine einseitige Bestimmtheit enthält.“

21 GW 14, 1, 47, § 31, Erläuterung.

22 Ebd., 46, § 30.

23 Ebd., Erläuterung.

24 Ebd.

25 Ebd., 273, § 340.

26 Ebd., 274, § 342.

27 GW 18, 153.

ein Nichtiges“.²⁸ Das bedeutet: Der Begriff, der sich *als* Begriff vollständig erfasst hat – die absolute Idee als absolute Methode – ist der normative Maßstab, der realphilosophisch zur Geltung zu bringen ist. Da der Begriff in dieser seiner Spitze als absolute Idee nichts anderes ist als Subjektivität und Freiheit, ist Freiheit im Sinne absoluter Selbstbestimmung der normative Grund der Realphilosophie und daher auch der Philosophie des objektiven Geistes, wie sie in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* dargelegt wird.

Dabei gilt, dass der vollständige Begriff des Begriffs als das Bewusstsein der Freiheit bzw., was dasselbe ist, die absolute Idee, Resultat der Arbeit der Weltgeschichte und nicht deren Voraussetzung als ein seinsollendes *telos* ist. Ich kann daher Axel Honneth nicht folgen, wenn er in seinem Buch *Das Recht der Freiheit* schreibt, bei Hegel klinge es so, „als wolle er die Freiheitszwecke der Subjekte direkt und unvermittelt aus dem Begriff eines sich historisch entfaltenden Geistes entwickeln.“²⁹ Abgesehen davon, dass Hegel unvermittelt gar nichts entwickeln, sondern nur setzen könnte, halte ich Honneths aus seinem Einwand folgenden Vorschlag, die in den *Grundlinien* praktizierte Methode Hegels „vom Hintergrund seiner Geistmetaphysik“ abzutrennen,³⁰ für prekär. Gerade in der Geschichtlichkeit des Geistes und nur in ihr liegt ja die Möglichkeit, auf eine unvermittelte Setzung von Freiheitszwecken und Freiheitsbewusstsein zu verzichten. Und dieser geschichtlich sich entwickelnde Geist ist, das muss hier wohl auch noch einmal betont werden, nicht das abstrakt-allgemeine Gegenüber zu den gesellschaftlichen Individuen, sondern das Resultat ihrer allgemeinen, d.h. gattungsmäßigen Tätigkeit.

3.

Die Bedeutung der Sphäre der abstrakten Allgemeinheit für Hegels Freiheitsverständnis lässt sich gerade im Blick auf diejenige Position deutlich machen, deren Freiheitsbegriff er als bloß negativ kritisiert. In seiner Abhandlung *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* vertritt Kant die These, dass die „ungesellige Geselligkeit“³¹ egoistischer, aber aufeinander angewiesener Menschen am Ende doch eine gesetzmäßige Ordnung hervorbringe. Es handele sich dabei um „eine *pathologisch-abgedrungene Zusammenstimmung zu*

einer Gesellschaft“,³² die endlich in ein moralisches Ganzes verwandelt werden solle und könne. Das Ziel ist die „Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden *bürgerlichen Gesellschaft*“, die als ein „*Gehege*“ vorgestellt wird, in welchem der *Wildwuchs der Freiheit diszipliniert sei*.³³ Einhegen lasse sich die egoistische Freiheit der Einzelnen aber nur durch Herrschaft, durch einen „allgemeingültigen Willen“, der den „eigenen Willen breche“: „der Mensch ist ein *Thier*, das, wenn es unter *andern seiner Gattung lebt*, einen *Herrn nöthig hat*“.³⁴

Hegel kommt in wenigstens zwei Punkten mit Kant überein. Zum einen ist natürlich auch Hegel der Zwangscharakter des Rechts nicht fremd,³⁵ und in diesem Zusammenhang ist Herrschaft nicht nur legitimiert, sondern notwendige Bedingung eines Rechtszustandes. Dies wird negativ an Hegels Widerspruch gegen Kants Theorie des äußeren Staatsrechts deutlich. Für Hegel ist eine internationale Rechtsordnung gerade deshalb nicht denkbar, weil es „keinen Prätor, höchstens Schiedsrichter und Vermittler zwischen Staaten“ gebe, also keine Zwangsgewalt jenseits der besonderen Willen, und deshalb bleibe „jene allgemeine Bestimmung“ des Völkerrechts „beim *Sollen*“, einem „*gelten sollenden*“ Recht, das damit, so ist zu folgern, kein Recht sei, sondern ein *sollensethischer Imperativ*.³⁶

Die Differenz zu Kant liegt also nicht in dem Zwangscharakter des Rechts, der für Hegel vielmehr eine *conditio sine qua non des Rechts ist*. Der fundamentale Unterschied liegt vielmehr darin, dass für Hegel das Recht Freiheit nicht begrenzt, sondern mit Freiheit zusammenfällt: es ist *Dasein der Freiheit*. Das bedeutet: Vorgängig ist nicht eine Freiheit, die der Einzelne egoistisch auslebt und die durch das Recht erst gesellschaftsfähig gemacht werden muss, sondern grundlegend ist ein gesellschaftlicher Zusammenhang, in dem sich durch das, was Hegel die Arbeit des Weltgeistes nennt, rechtliche und staatliche Strukturen erst herausbilden, durch welche Freiheitsräume allererst eröffnet werden. Individuelle Freiheit, so müsste man sagen, gibt es nicht vor dem Rechtszustand, sondern sie ist dessen Produkt, genauer gesagt, sie ist, wie eingangs bereits erwähnt, Produkt und Kennzeichen der

32 Ebd., 21.

33 Ebd., 22.

34 Ebd., 23.

35 Zu Hegels Theorie des Strafrechts vgl. Alfredo Bergés, *Der freie Wille als Rechtsprinzip. Untersuchungen zur Grundlegung des Rechts bei Hobbes und Hegel*, Hamburg 2012 (Hegel-Studien. Beiheft 56), Kap. 11 („Die Vereinbarkeit von Freiheit und Zwang“); Britta Caspers, *„Schuld“ im Kontext der Handlungstheorie Hegels*, Hamburg 2012 (Hegel-Studien. Beiheft 58), besonders Kap. 6 („Strafe und Gnade“).

36 GW 14, 1, 270, § 333. — Vgl. hierzu *Zwischen Konfrontation und Integration. Die Logik internationaler Beziehungen bei Hegel und Kant*, hg. v. A. Arndt und J. Zovko, Berlin 2007.

28 GW 11, 21f.

29 Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt/M 2013, 107.

30 Ebd.

31 Immanuel Kant, *Werke*. Akademie-Ausgabe, Bd. 8, 20.

Moderne. Den Prozess, der dazu führte, beschreibt Hegel eindringlich in dem Manuskript seiner „Einleitung“ zu den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 1830/31*: „Erst die germanischen Nationen sind im Christenthum zum Bewußtseyn gekommen, daß der Mensch als Mensch frey, die Freyheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht; diß Bewußtseyn ist zuerst in der Religion, in der innersten Region des Geistes aufgegangen; aber diß Princip auch in das weltliche Wesen einzubilden, diß war eine weitere Aufgabe, welche zu lösen und auszuführen eine schwere, lange Arbeit der Bildung erfordert. Mit der Annahme der christlichen Religion hat z.B. nicht unmittelbar die Slavery [aufgehört], noch weniger ist damit sogleich in den Staaten die Freyheit herrschend, sind die Regierungen und Verfassungen auf eine vernünftige Weise organisirt, auf das Princip der Freyheit gegründet worden. Diese Anwendung des Princips auf die Wirklichkeit, die Durchdringung, Durchbildung des weltlichen Zustands durch dasselbe ist der lange Verlauff, welcher die Geschichte selbst.“³⁷

Hegels Rechtsphilosophie ist der Versuch, dieses Prinzip der Moderne zum Ausgangspunkt der zivilen und politischen Vergesellschaftung zu machen und auf jegliche Entlehnung politischer Legitimität aus anderen Quellen zu verzichten. Eine wesentliche Konsequenz aus dem Recht der Besonderheit ist der Gedanke der Gleichheit der Menschen als Personen: „Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist, – dies Bewußtseyn, dem der Gedanke gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit“.³⁸ Hiermit ist Mensch-Sein als eine rechtliche Bestimmung ausgesprochen; es ist – wie Hegel im Blick auf die bürgerliche Stellung der Juden bemerkt – mehr als „eine flache, abstracte Qualität“.³⁹ Dass der Mensch als Mensch, durch sein bloßes Menschsein, Rechtssubjekt sei, und zwar nicht von Natur aus, sondern erst auf dem Boden der Moderne, ist Hegels Fassung der Menschenrechte.⁴⁰ Sie haben, wenn man so will, den scheinbar paradoxen Status eines gesellschaftlich vermittelten Naturrechts: Erst in der Moderne konstituiert das Recht Menschsein als Rechtsbestimmung.

Hieran zeigt sich exemplarisch die positive Bedeutung der abstrakten Allgemeinheit, denn zweifellos ist bloßes Menschsein eine Abstraktion, aber eben eine ‚verständige‘, d.h. eine, die Sinn gerade durch die Art und Weise der Abstraktion macht.⁴¹ Abstrahiert wird davon,

37 GW 18, 153.

38 GW 14, 1, 175, § 209, Erläuterung.

39 Ebd., 217 (Anm. 1 zur Erläuterung).

40 Vgl. Andreas Arndt, „Zum Problem der Menschenrechte bei Hegel und Marx“, in: *Menschenrechte: Rechte und Pflichten in Ost und West*, hg. v. K. Wegmann u.a., Münster 2001, 213–236.

41 Zu Hegels spezifischer Verwendung von ‚abstrakt‘ vgl. Andreas Arndt: „Wer denkt

dass der Mensch außer dem, Mensch und damit zugleich auch im rechtlichen Sinne Person zu sein, noch etwas ist. Mit dieser Abstraktion wird ein Freiraum eröffnet, der das, wovon abstrahiert wird, wenigstens zum Teil aus dem Bereich allgemeiner Normierung und Kontrolle herausnimmt und zunächst dem ‚Lampenlicht des Privaten‘⁴² anvertraut; dabei geht es, wie die vorhin zitierte Stelle deutlich macht, z.B. um Religion, die zur Privatsache wird, was angesichts der erstarkenden antijüdischen Gesinnungen im damaligen Preußen – man denke nur an Friedrich Karl von Savigny – keine Kleinigkeit ist.⁴³ Selbstverständlich erstrecken sich juristische Normierungen auch auf Bereiche, von denen das bloße Personsein abstrahiert, denn kein Rechtssystem besteht nur aus Grundrechten. Aber es geht mir hier zunächst um das Prinzip, dass das Recht, welches seiner Natur nach abstrakt-allgemein ist, gerade aufgrund dieses Charakters Freiräume schafft.

Die rechtlich nicht reglementierte Sphäre der persönlichen Freiheit markiert den Einsatz der Moralität; auch sie ist eine Sphäre der Freiheit, aber ebenfalls abstrakt-allgemein. Ich will Hegels Kritik der Moralität, die im Wesentlichen auf Kant und Fichte, die sogenannte Sollenethik, zielt, hier nicht weiter erörtern, sondern nur auf die grundlegende Aporie hinweisen, durch die diese Sphäre nach Hegel geprägt ist. Die Imperative, Regeln bzw. Maximen der Sollenethik kommen mit Rechtssätzen darin überein, dass sie abstrakt-allgemein sind. Es ist aber eine Allgemeinheit, die nicht auf Normsetzungen beruht, die dem Subjekt von Seiten eines gegebenen Allgemeinen (des Staates) gleichsam objektiv gegenüber treten, sondern eine Allgemeinheit, die vom Subjekt selbst gesetzt wird. Auch hier geht es also um die subjektive Freiheit, das Recht der Besonderheit: „Das Recht, nichts anzuerkennen, was Ich nicht als vernünftig einsehe, ist das höchste Recht des Subjects“; dieses Recht weist aber eine grundlegende Schwierigkeit auf und Hegel fährt daher unmittelbar fort, dass dieses Recht „zugleich formell“ sei „und das Recht des Vernünftigen als des Objectiven an das Subject bleibt dagegen fest stehen.“⁴⁴ Als formell ist dieses Recht vor allem deshalb anzusehen, weil die

abstrakt? Konkrete Allgemeinheit bei Hegel“, in: *Konkrete Psychologie. Die Gestaltungsanalyse der Handlungswelt*, hg. v. G. Jüttemann und W. Mack, Lengerich u.a. 2010, 127–137.

42 Diese Formulierung verwendet Karl Marx in seiner Dissertation in ironischer Anspielung auf Hegels Bild von der Eule der Minerva, die in der Dämmerung ihren Flug beginnt; vgl. Karl Marx und Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 40, Berlin 1973, 217: „So war z.B. die epikureische, stoische Philosophie das Glück ihrer Zeit; so suchte der Nachtschmetterling, wenn die allgemeine Sonne untergegangen ist, das Lampenlicht des Privaten.“

43 Vgl. Andreas Arndt: „Wandlungen in Hegels Bild des Judentums“, in: *Christentum und Judentum. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009*, hg. v. R. Barth u.a., Berlin und Boston 2012, 417–429.

44 GW 14, 1, 115, § 132, Erläuterung.

Grundsätze, nach denen das Subjekt urteilt, wenn es moralisch urteilt, notwendig abstrakt-allgemein sind. Notwendig deshalb, weil das Subjekt diese Allgemeinheit nur erreichen kann, wenn es – ungeachtet der Annahme, dass es selbst die moralischen Grundsätze konstituiert – um der Allgemeinheit willen von der Besonderheit seiner Subjektivität und der konkreten Situationen, auf welche die Grundsätze Anwendung finden sollen, absehen muss.

Tut es dies nicht, so setzt das Subjekt seine bloße Subjektivität an die Stelle der Allgemeinheit. Es verabsolutiert dann um den Preis der Zerstörung der Moralität (die ja eine Verpflichtung auf allgemeine Gesetze beinhaltet) das Recht der Subjektivität. Hierin besteht nach Hegel die Schwierigkeit des Gewissens, das sich letztlich auf die bloße Subjektivität beruft. Umgekehrt: Unterwirft sich das Subjekt den moralischen Grundsätzen als Verpflichtungen, die es erfüllen soll, dann treten ihm diese, unabhängig von seinem momentanen Willen, als objektiv nötigend gegenüber. Hierin besteht nach Hegel die Schwierigkeit des Guten, das den Charakter abstrakter Allgemeinheit gegen die Subjektivität annimmt. Beides muss vereinigt werden, um Freiheit nicht zu zerstören, die hier von zwei Seiten bedroht ist: von der bloßen Willkür der Subjektivität einerseits, welche das Band der gesellschaftlichen Individuen zerreißt, und von der abstrakten Allgemeinheit des Guten andererseits, welche das Recht der Subjektivität unterläuft. Die Vereinigung des Subjektiven und des Allgemeinen ist die Sittlichkeit als die, „somit concrete, Identität des Guten und des subjectiven Willens“ oder die „subjective Gesinnung aber des an sich seyenden Rechts.“⁴⁵

Mit der Sittlichkeit sind wir im Bereich der konkreten Allgemeinheit. Dennoch muss hier kurz innegehalten und gefragt werden, was es bedeutet, dass die Moralität sich in die Sittlichkeit aufhebt. Ernst Tugendhat hat darin einen „nicht einmal mehr von Hegel zu überbietende[n] Gipfel der Perversion“ erblickt, weil damit individuelle Freiheit negiert werde: „was vom Individuum zu tun ist, steht in einem Gemeinwesen fest; das eigene Gewissen des Einzelnen hat zu verschwinden, und an die Stelle der Reflexion tritt das Vertrauen; das ist es, was Hegel mit der Aufhebung der Moralität in die Sittlichkeit meint.“⁴⁶ Ludwig Siep hat dagegen mit Recht geltend gemacht, dass ‚Aufhebung‘ bei Hegel nicht bedeutet, dass etwas getilgt wird, sondern die Aufbewahrung auf einer höheren Stufe der Allgemeinheit bezeichnet.⁴⁷ Die Moralität und mit ihr das absolute Recht der

⁴⁵ Ebd., 135, § 141 und Erläuterung.

⁴⁶ Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt/Main 1979, 349.

⁴⁷ Ludwig Siep, „Was heißt: ‚Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit‘ in Hegels Rechtsphilosophie?“, in: (ders.) *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt/Main 1992, 217–239. — Vgl. auch Jean-François Kervégan, *L'effectif et le rationell. Hegel et*

Subjektivität stelle sich daher vielmehr in erweiterter Form in der Sittlichkeit wieder her und bekomme ihre Sphäre zugewiesen, in der sie ihr Recht behaupte und darin zugleich begrenzt werde.

Diese Sphäre ist die der bürgerlichen Gesellschaft; hierin hat, so Hegel, „die Moralität ihre Stelle, das Insichsein des besonderen Individuums“.⁴⁸ Nun ist bürgerliche Gesellschaft für Hegel die *Differenz zwischen Familie als der unmittelbaren oder natürlichen Sittlichkeit und dem Staat. Diese Differenz ist für Hegel Kennzeichen der Moderne und nicht revozierbar, auch wenn sie, innerhalb der Sittlichkeit, wiederum eine Sphäre der „formellen Allgemeinheit“ und Äußerlichkeit darstellt.*⁴⁹ Daraus erwächst eine doppelte Aufgabe, die unterstreicht, dass das Vermittlungsproblem mit dem Übergang in die Sittlichkeit noch nicht gelöst ist, sondern sogar an Schärfe gewinnt. Weder darf, so Hegels Überzeugung, der Standpunkt der Moralität auf den Staat übergreifen und die ihr eigentümliche Sphäre dadurch entgrenzen, noch darf umgekehrt – und das ist ausdrücklich zu betonen – der Staat, in welchen sich für Hegel die Sittlichkeit zusammenfasst, auf totalitäre Weise auf die Sphäre der Moralität durchgreifen und die Freiheit, individuellen Lebensentwürfe zu verfolgen, durch paternalistische Vorschriften ersetzen.

4.

Die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft ist für Hegel die Sphäre der Besonderheit und damit auch der persönlichen Freiheit, die aufgehobene (aber darum fortbestehende) Moralität in der Sittlichkeit. Das Allgemeine, was darin enthalten ist und den Rahmen der Besonderheit überschreitet, ist zweifacher Natur. Es ist einerseits die Wechselseitigkeit der Bedürfnisbefriedigung, weshalb die ökonomische Sphäre ja auch als „System der Bedürfnisse“⁵⁰ fungiert. Es ist andererseits die *abstrakte* Allgemeinheit der Freiheit, das Recht des Eigentums.⁵¹ Dass diese Sphäre in sich negativ ist, hat Hegel schon 1802/03 in seinem Aufsatz Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts gesehen: „Das System der sogenannten politischen

l'esprit objectif, Paris 2007, Chapitre X („La vérité de la moralité“).

⁴⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831*, hg. v. K.-H. Ilting, 4 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt 1973f., Bd. 4, 416 (Nachschrift Griesheim 1824/25).

⁴⁹ GW 14, 1, 143, § 157. — Vgl. dazu GW 14, 2, 727: „Reflexion — Recht — Moralität — abstracte Momente — Herabfallen in die Besonderheit [...] Dem Particularen (Abstracten —) Form der Allgemeinheit — nur Form“.

⁵⁰ Vgl. GW 14, 1, 165, § 189.

⁵¹ Vgl. GW 14, 1, 164 und 174, §§ 188 und 208.

Oekonomie“ sei „ganz in der Negativität und in der Unendlichkeit“ befangen,⁵² d.h. es sei eine negative Totalität, welche von der positiven sittlichen Totalität, dem Staat „ganz negativ behandelt werden, und seiner Herrschaft unterworfen bleiben muß; was seiner Natur nach negativ ist, muß negativ bleiben, und darf nicht etwas festes werden. Um zu verhindern, daß es sich nicht für sich constituire, und eine unabhängige Macht werde, [...] muß das sittliche Ganze es in dem Gefühl seiner innern Nichtigkeit erhalten“.⁵³ In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* heißt es dazu, dass der Staat auf keinen Fall „mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt und seine Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigenthums und der persönlichen Freyheit gesetzt“ werden dürfe.⁵⁴

Tatsächlich stellt sich die bürgerliche Gesellschaft für Hegel als ein Nest von Widersprüchen dar, das innerhalb ihrer nicht gelöst werden kann, und genau hierin besteht ihre Negativität. Diese Widersprüche sind in dem Begriff des Pöbels konzentriert, der aus einer „Dialektik“ der bürgerlichen Gesellschaft hervorgeht, durch welche sie „über sich hinausgetrieben“ wird.⁵⁵ Erscheinungsweise dieser Dialektik ist die Polarisierung der Gesellschaft in Reichtum und Armut. Der ‚Pöbel‘, das sind dabei nicht nur die *Pauper*, sondern – dies hat Frank Ruda eindringlich gezeigt⁵⁶ – es gibt ebenso einen reichen Pöbel. Armut wie Reichtum bewirken einen Verlust „des Gefühls des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre, durch eigene Thätigkeit und Arbeit zu bestehen“.⁵⁷ Nun ist die Ungleichheit des Besitzes für Hegel grundsätzlich kein Problem, wenn der Staat regulierend eingreift: „Der Staat muß das Moment der Ungleichheit respektieren, weil es ein Moment der Willkür in der Zufälligkeit und Freiheit des Individuums ist. Ein Allgemeines muß freilich sich bemühen, die Folgen, die daraus entstehen könnten, wenn sie schädlich sind, abzuwenden.“⁵⁸ Dies gelingt jedoch nicht. Für die arbeitende Klasse resultiert aus der Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft gerade „die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weitem Freyheiten und besonders der geistigen Vortheile der bürgerlichen Gesellschaft“.⁵⁹ Der

arme Pöbel wird damit aber auch von den Rechten ausgeschlossen, denn, so heißt es in einer Nachschrift zur Vorlesung 1821/22: „in der bürgerlichen Gesellschaft hat jeder den Anspruch, durch seine Arbeit zu existieren; erlangt er nun durch seine Tätigkeit dies Recht nicht, so befindet er sich in einem Zustand der Rechtlosigkeit“.⁶⁰ Die „Empörung“ des armen Pöbels gegen das Recht ist nach Hegel die Folge. Aber auch der Reichtum, der nicht auf eigener Arbeit beruht, stellt sich, freilich auf andere Weise, außerhalb des Rechts. So heißt es in derselben Vorlesung: „Es gibt auch reichen Pöbel. Denn der Reichtum ist eine Macht, und diese Macht des Reichtums findet leicht, daß sie auch die Macht ist über das Recht [...] Man kann dies dann auch Verdorbenheit nennen, daß der Reiche sich alles für erlaubt hält.“⁶¹

Um es kurz zu sagen: Hegel liefert eine für seine Zeit und angesichts der damaligen gesellschaftlichen Verhältnisse in Deutschland erstaunlich hellsichtige Diagnose, weiß aber nicht wirklich eine Therapie, die bei der Ursache ansetzt, nämlich bei der Eigendynamik des Systems der Bedürfnisse. Diese schlägt auf die bürgerliche Gesellschaft so durch, dass Freiheitsräume der gesellschaftlichen Individuen zu rechtsfreien Räumen werden, in denen Machtverhältnisse regieren, obwohl die Konstitution dieser Sphäre selbst und ihre Rahmenbedingungen als rechtskonform anzusehen sind und den Status des Personseins aller gesellschaftlichen Individuen nicht verletzen. Wie dies möglich ist, wird Marx später zu erklären versuchen, denn ihm zufolge verletzt die Aneignung des Mehrwerts durch den Kapitalisten ebenfalls nicht das bürgerliche Vertragsrecht und den Status der Lohnarbeiter als freie Personen.

Hegels Palliativmittel gegen die Auswüchse der bürgerlichen Gesellschaft sind die Korporationen, in denen der Bourgeois gewissermaßen an der Ehre gepackt wird,⁶² um seinen Eigennutz zu brechen und ihn „zur bewußten Thätigkeit für einen gemeinsamen Zweck“ zu erheben.⁶³ Dass dies Mittel heute noch zureichend sein könnte, wird vermutlich niemand ernsthaft behaupten wollen. Und ebenso müsste heute die Frage gestellt werden, ob nicht schon lange das eingetreten ist, was Hegel befürchtet hatte, nämlich die Auslieferung der politischen Gemeinwesen an eine inzwischen globalisierte

52 GW 4, 451f.

53 Ebd.

54 GW 14, 1, 201, § 258, Erläuterung.

55 Ebd., 195, § 246.

56 Frank Ruda, *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“*, Konstanz 2011.

57 GW 14, 1, 194, § 244.

58 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannemann*, hg. v. C. Becker u.a., Hamburg 1983, 129.

59 GW 14, 1, 193, § 243.

60 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Philosophie des Rechts*. Vorlesung von 1821/22, hg. v. H. Hoppe, Frankfurt/Main 2005, 222.

61 Ebd., 222f.

62 Vgl. GW 14, 1, 198, § 253: „So ist auch anerkannt, daß es [das Mitglied der Korporation, Verf.] einem Ganzen, das selbst ein Glied der allgemeinen Gemeinschaft ist, angehört und für den uneigennützigern Zweck dieses Ganzen Interesse und Bemühung hat: — es hat so *in seinem Stande seine Ehre*.“

63 Ebd., § 254.

Ökonomie. Eine Beschränkung ihrer Eigendynamik durch einzelne Staaten dürfte illusionär sein. Der Grund dieser Dynamik liegt darin, dass die bürgerliche Gesellschaft aus sich selbst heraus Allgemeinheit nur als (abstrakte) Verstandes-Allgemeinheit hervorbringt,⁶⁴ welche partikuläre Zwecke und Interessen auf konfliktrichtige Weise vermittelt. Die Korporationen sollen dagegen ein Moment konkreter Allgemeinheit in die bürgerliche Gesellschaft hineinbringen und in ihr verankern, das erst im Staat voll zur Geltung kommt.

Ich will Hegels Theorie des Staates hier nicht näher behandeln, sondern nur auf einen Punkt hinweisen. In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* heißt es, der Staat als substantielle Einheit sei „Selbstzweck“ und habe daher auch „das höchste Recht gegen die Einzelnen“, „deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staats zu seyn.“⁶⁵ Dies kann jedoch nur im Blick auf den Bestand der Freiheit (einschließlich des Rechtes der Subjektivität) Geltung beanspruchen. Es bedeutet, dass Hegel überhaupt das Problem der Freiheit aus einer individuellen Perspektive herausrückt und letztlich zum Problem der Gestaltung des gesellschaftlichen Naturverhältnisses und der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse der Individuen zueinander macht. In ihnen muss sich das „Prinzip der neuern Welt überhaupt“ bewähren, nämlich die „Freiheit der Subjektivität“, weshalb alle Staatsverfassungen (und mit ihnen alle gesellschaftlichen Organisationsformen) einseitige seien, „die das Prinzip der freien Subjektivität nicht in sich zu ertragen vermögen und einer ausgebildeten Vernunft nicht zu entsprechen wissen.“⁶⁶

5.

Hegels grundlegende Einsicht besteht darin, dass die abstrakte Allgemeinheit Freiheitsräume konstituiert, die nicht preisgegeben werden dürfen, wenn nicht der Staat vom konkreten in ein abstraktes Allgemeines totalitär umschlagen soll. In diesem Sinne hat Rolf Henrich als DDR-Bürger noch vor dem Ende der DDR den Staat des sogenannten „realen Sozialismus“, ein Diktum des Hegel-Schülers Eduard Gans‘ zitierend, als „vormundschaftlichen Staat“ beschrieben,⁶⁷ was noch eine relativ milde Variante eines verselbstän-

digten Allgemeinen bezeichnet. Zu den Freiheitsräumen, die aufzuheben, aber nicht abstrakt zu negieren sind, gehört nach Hegels Einsicht auch die bürgerliche Gesellschaft, ungeachtet der ihr immanenten destruktiven Tendenzen. Als aufgehobene Moralität stellt sie einen Raum nicht mehr nur individueller, sondern sozialer Freiheit dar, wie Axel Honneth es nennt.⁶⁸ Das Problem besteht jedoch darin, dass die Freiheitsressourcen, welche die bürgerliche Gesellschaft an sich bereithält – die Freiheit individuell bestimmter Lebensentwürfe und -gestaltungen in der Gesellschaft – letztlich nur einem immer kleiner werdenden Teil der sogenannten „Marktteilnehmer“ zukommen kann und Rechtsverhältnisse schließlich in Machtverhältnisse umschlagen. Hegel sah dies sehr deutlich, wusste aber keinen anderen Rat als die Stärkung des gesinnungsmäßigen Elements („Ehre“).

Dass eine wirkliche Lösung nicht darin bestehen kann, diese Sphäre abstrakt zu negieren, wusste auch Karl Marx, der sich auch in dieser Hinsicht als Schüler Hegels erweist. Er unterscheidet zwischen dem „individuellen, auf eigne Arbeit gegründeten“ Eigentum sowie dem kapitalistischen Privateigentum an Produktionsmitteln. In einer postkapitalistischen Gesellschaft wäre „das individuelle Eigentum auf Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Ära: der Kooperation und des Gemeinbesitzes der Erde und der durch die Arbeit selbst produzierten Produktionsmittel“⁶⁹ allererst wiederherzustellen. Diese These hat kaum Eingang in die Diskussionen um Marx und schon gar nicht in den politischen Marxismus gefunden. Ihre Sprengkraft wird deutlich, wenn man sich klarmacht, was „individuelles Eigentum“ hier nur bedeuten kann: nicht individuelle Konsumgüter, denn über die verfügt auch im Kapitalismus jede und jeder. Gemeint sein kann also nur das Recht, als Produzent (und nicht als „Marktteilnehmer“) über die Produktion und Distribution der Produkte in Kommunikation mit den anderen Produzenten mitbestimmen zu können. Ein solches Recht würde die soziale Freiheit in einem System wechselseitiger Bedürfnisbefriedigung mit einem Moment konkreter Allgemeinheit verbinden, das Hegel mit den Korporationen der bürgerlichen Gesellschaft überstülpen wollte. Marx‘ Alternative ist jedoch keine zu Hegel schlechthin, sondern bleibt im Rahmen des Freiheitskonzepts der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

64 Vgl. ebd., 165, § 189, wo Hegel das System der Bedürfnisse als *Verstandessystem* beschreibt.

65 Ebd., 201, § 258.

66 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, hg. v. H. Klenner, Berlin 1981, 318, § 273, Zusatz.

67 Rolf Henrich, *Der vormundschaftliche Staat. Vom Versagen des real existierenden*

Sozialismus, Reinbek 1989.

68 Vgl. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, a.a.O. (Anm. 29), 232ff.

69 Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1, Berlin 1968 (Karl Marx und Friedrich Engels, *Werke*), 791.

Gespräche zur Ästhetik – Theorie des ästhetischen Gleichgewichts (W. Mittenzwei) und Ästhetik des schönen Gesichts (P. Hacks)

Von Daniel Hohnerlein, Saarbrücken
d.hohnerlein@gmx.de

In der Beschäftigung mit den Gesprächen der von Hacks geleiteten Akademiearbeitsgruppen zur Ästhetik wird der Versuch unternommen, Mittenzweis und Hacks' Auffassung von Lukács' Ästhetik zu begreifen, und deren Bedeutung für ihr jeweiliges Verständnis der Eigenart des Ästhetischen sichtbar zu machen. Ins Zentrum des Nachdenkens rückt dabei das Verhältnis von Theorie und den gesellschaftlich-geschichtlichen Bedingungen ihrer Entstehung als eine Größe, in deren Bestimmung der Begriff des Ästhetischen seine grundlegende Ausrichtung erfährt — als *Theorie des ästhetischen Gleichgewichts* bei Mittenzwei und als eine Ästhetik des *schönen Gesichts der Menschheit* bei Hacks. Beide werden entlang der Problemstellungen jener Gespräche auf Basis von Holz' Begriff des *gegenständlichen Verhältnisses* und seiner Implikationen theoretisch umgrenzt und als geschichtliche Momente marxistischer Theoriebildung auf dem Feld der Ästhetik in ihrer Einheit begriffen.

Am 13. März 1978 trafen einander Alexander Abusch, Helmut Baierl, Peter Hacks, Wolfgang Harich, Wieland Herzfelde, Rainer Kernndl, Werner Mittenzwei, Günther Rücker, Robert Weimann und Anna Elisabeth Wiede zur siebzehnten Gesprächsrunde der von Peter Hacks geleiteten Akademie-Arbeitsgruppen¹ – es war die zweite der „Arbeitsgruppe Ästhetik“, „die aus einer anderen Arbeitsgruppe, die den Namen *„Dramatik“* führte, emporgewachsen“² war. Werner Mittenzwei hatte eingeladen zum Thema: „Zur Realismustheorie von Georg Lukács“.³ Er trug Thesen zur Eröffnung des Gesprächs vor, wie bereits Helmut Baierl im ersten Gespräch dieser Arbeitsgruppe am 30. Januar 1978 zum Thema: „Zur Konzeption des sozialistischen Realismus 1934“⁴ und später, am 5. Mai 1978, Peter Hacks zum Thema: „Über sozialistischen Realismus heute“.⁵

¹ Vgl. Keck/Mehrle, *Berlinische Dramaturgie* Bd. 3, 7–229.

² Ebd., 9.

³ Ebd., 81–151.

⁴ Ebd., 7–79.

⁵ Ebd., 153–229.

Zum Verhältnis von ästhetischer Theorie und den geschichtlichen Bedingungen ihrer Entstehung

Im Laufe jenes Gesprächs zur Realismustheorie von Georg Lukács äußert Helmut Baierl u.a. folgenden Gedanken zu Werner Mittenzweis Thesen:

„Werner, gehst du nicht von folgendem Trugschluss aus: Lukács hat ein ästhetisches System. Ein System ist von innen heraus total, von außen heraus kritisierbar, wie bei Stanislawski, wie bei Brecht, wie bei allen. Aber ich weiß nicht, ob du ein System verfichest, wenn du postulierst, dass du vergleichst. Ich finde richtig, dass du sagst, das muß es geben – so würde ich doch immer Lukács als einen Vertreter eines geschlossenen Systems bewerten. Ob das jetzt allen Ansprüchen genügt oder nicht, aber von dieser Geschlossenheit muß man ausgehen.“⁶

Worin sieht Baierl Mittenzweis Trugschluss? Was muss es seines Erachtens geben? Und welche theoretische Bedeutung kann Baierls Zweifel für eine geschichtliche Betrachtung der Theorie gewinnen?

Mittenzweis Trugschluss im allgemeinen bestünde – so können wir Baierl verstehen – darin, dass ein System „von innen heraus total, von außen heraus kritisierbar“ sei, und im besonderen darin, dass Lukács' „ästhetisches System“ in diesem Sinne ein System sei „wie bei Stanislawski, wie bei Brecht, wie bei allen“, hingegen er – Baierl – „würde [...] doch immer Lukács als einen Vertreter eines geschlossenen ästhetischen Systems bewerten.“ Richtig findet Baierl, dass Mittenzwei sagt, ein solches Vergleichen müsse es geben.

Für Baierl sind – dies wäre nun der Gegensatz zum Trugschluss – nicht alle Systeme gleich, auch nicht hinsichtlich dieser allgemeinen Eigenschaften, so dass mit einem Vergleich auf Grundlage der Annahme einer strukturellen Gleichheit der im Laufe der geschichtlichen Entwicklung hervorgebrachten ästhetischen Systeme eben nicht das historisch Variante als Einheit begriffen werden kann, sondern das Begreifen des geschichtlich Varianten bedarf, um es in seiner Widersprüchlichkeit als geschichtliche Einheit begreifen zu können, seiner theoretischen Aufhebung, die durch die Offenlegung der geschichtlichen Bedingungen der Herausbildung dieser Varianten eben noch nicht geleistet ist. Mithin – so nun unser Schluss – ist das Begreifen der Geschichte einer Theorie nur möglich in einer und als eine Fortentwicklung der Theorie, die ja ihrerseits nur vom Standpunkt theoretischer Selbstbestimmung und Bestimmtheit geleistet werden

⁶ Ebd., 142f.

kann. Die zwischen den theoretischen Systemen existierenden Widersprüche können also nur in einem höheren Begriff als geschichtliche Einheit verstanden werden, und der ist auf der Basis ihrer Kritik als Frage nach den geschichtlichen Bedingungen der Möglichkeit ihrer Anwendung das Resultat ihrer theoretischen Aufhebung und nicht eines bloßen Vergleichs dieser Bedingungen.

Und so zweifelt Baierl, ob Mittenzwei ein System verfiicht, wenn er postuliert, dass er vergleicht. Hacks meint nun, Mittenzwei habe „eine Weise gefunden, sich um die Antwort zu drücken“⁷, wenn dieser Baierl antwortet:

„Es ist der Unterschied zwischen Theorie und Methode. Die Methode muß so beweglich sein, den tatsächlichen Vorgang der Bewegung des Lebens zu verfolgen und die Verkehrsformen von Kunst feststellbar zu machen. Welche Schlussfolgerungen daraus gezogen werden, welches in sich geschlossene Gedankengebäude dann noch dazugemacht wird, das ist Theorie. Aber Theorie und Methode dürfen sich nicht gegenseitig im Wege stehen.“⁸

Das Verhältnis von Theorie und Methode, und zwar der Methode ihrer historiographischen Aneignung, bleibt hier unvermittelt; wo sie zusammentreten, ist ihr Verhältnis rein summarisch.

Zum Verhältnis von Methode und Theorie - Allgemeine Merkmale

Zunächst zur „Methode“, die „[F]ormen von Kunst“, in denen diese mit „der Bewegung der Lebens“ verkehrt, „feststellbar zu machen“. In Abhängigkeit von der Reflexionsebene, auf der sich eine Methode realisiert, handelt es sich bei ihr um ganz Unterschiedliches. Wenn wir – wie Mittenzwei – Kunst als eine Art des Verkehrs mit der Bewegung des Lebens verstehen, dann stellt die künstlerische Praxis die verschiedensten Verkehrsmittel in verschiedenen Formgebungsverfahren zur Verfügung, und insofern stellt sie an sich selbst die Methode fest, den Verkehr mit der Bewegung des Lebens zu formen: die Methode des Feststellens hier also als Methoden des Hervorbringens, als Methoden künstlerischer Praxis.

Nun spricht Mittenzwei ja nicht von Methoden künstlerischer Praxis, sondern von seinen Arbeitsmethoden als Theoretiker und Historiker, also von den Methoden, die historische Herausbildung theoretischer Formen der Verkehrsformen von Kunst feststellbar zu

7 Ebd., 143.
8 Ebd.

machen; der Hinweis auf die Methoden künstlerischer Praxis erinnert aber daran, dass das Problem der Methode, Formen menschlicher Praxis festzustellen, in die Entwicklung einer Theorie (der Verkehrsformen) der Kunst (in ihrem Verkehr mit der Bewegung des Lebens) nicht nur gegenständlich eingeht, sondern dass dieses Problem auch durch die Theorie – bezogen auf sich selbst in ihrem Verkehr mit der Kunst als einer Verkehrsform mit der Bewegung des Lebens – begriffen werden muss, d.h. in gewisser Weise müssen sich „Theorie und Methode“ schon „gegenseitig im Wege stehen“. Auch hier stoßen wir auf den Zusammenhang von Methoden des Feststellens als Methoden des Hervorbringens, als Methoden theoretischer Praxis.

Sicher muss der Theoretiker „der Bewegung des Lebens“ folgen und in ihr die „Verkehrsformen der Kunst“ mit eben dieser Bewegung feststellen, um dann ein „Gedankengebäude“ dazuzufügen, das Theorie ist. Aber zum einen beginnt auch diese Arbeit nicht in völliger theoretischer Voraussetzungslosigkeit, nicht die Hand allein entscheidet, in welcher Weise der Gegenstand in den Griff zu bekommen ist, unter der Hand ist es der Gegenstand, der entscheidet, in welcher Weise die Hand auf ihm zu liegen kommen kann; und zum anderen setzt Mittenzwei Nachdenken über Lukács' ästhetische Konzeption ja bereits auf der Ebene der Theorie der (Verkehrsformen der) Kunst ein, so dass es – wenn er von einer Methode des Feststellens spricht – um das Feststellen theoretischer Formen geht. Das Feld der Theorie wird also nicht erst mit den Schlussfolgerungen betreten, sondern bereits mit den ihnen vorausgehenden Feststellungen, und dies kann also gar nicht anders als in einer theoretischen Gangart erfolgen.

Ist die „Form der von den Menschen geschaffenen Dinge und Verhältnisse und der von ihnen veränderten Natur“ – wie es bei Hans Heinz Holz heißt – „das Indiz des objektiven doppelten Reflexionsverhältnisses zwischen Welt und Mensch, Subjekt und Objekt“⁹, so wird in einer Theorie der Formen besonderer menschlicher Praxis dieses doppelte Reflexionsverhältnis als ihr Gegenstand in besonderer Weise reflektiert; das Begreifen des Gegenstandes und der Gegenstand selbst – und eben dies ist wesentliches Moment einer derart fundierten Methode, ihn zu begreifen – verwirklichen sich in der gegenteiligen Bestimmung ihrer selbst als Verhältnis und „wie alle Verhältnisse in einem bewegten System von Vielen“ unterliegt auch dieses „zeitlichen Veränderungen“.¹⁰ Was aber für dieses Selbstverhältnis, das den Unterschied zu sich selbst konstitutiv in sich trägt (H. H. Holz) gilt, dass es nämlich als bewegtes System von Vielen zeitlichen Veränderungen unterliegt, das

9 Holz, Der ästhetische Gegenstand, 22.
10 Ders., Mensch – Natur, 15.

gilt auch für die Einzelnen eines solchen Systems und ihre bestimmten Eigenschaften selbst, hier insbesondere, als Bewegtes zeitlich Veränderliches zu sein. Als solches konstituiert es sich gerade in der gegenteiligen Bestimmung seiner selbst als einseitige Form, in der es beharrlich sich selbst als Veränderliches entgegengesetzt ist. In dieser Beharrlichkeit seiner selbst kommt das Veränderliche zu sich selbst als Besonderes, dessen Geschichtlichkeit nicht allein als Veränderlichkeit seiner gesellschaftlichen Bedingungen zu begreifen ist, sondern zugleich als besondere Art und Weise, diese zu überschreiten und sich darin den geschichtlichen Bedingungen seiner selbst als Besonderes entgegenzusetzen; im Prozess seiner Selbstkonstituierung bewegt ist es dann in seinem Selbstunterschied als zugleich Veränderliches und stabil Strukturiertes.

Werner Mittenzweis Historisierungsverfahren

Wir finden also – um uns nun langsam wieder dem Verhältnis von Theorie und Methode bei Mittenzwei und seinem daraus abgeleiteten Verfahren des Historisierens theoretischer Entwürfe zuzuwenden – in ästhetischen Theoriekonzepten nicht allein die ästhetischen und politischen Bedingungen ihrer Entstehung, also die historisch-konkrete Bewegung des Lebens und konkrete Formen der Kunst im Verkehr mit dieser Bewegung, die ihrer Entstehung zugrunde liegen, sondern auch das Überschreiten dieser Bedingungen, mit dem in solchen Konzepten erst die Ebene des Ästhetischen theoretisch betreten wird; deren Bedeutung kann dann nicht aus der Aktualität der geschichtlichen Bedingungen ihrer Entstehung verstanden werden, sondern gerade aus der in ihr angelegten und verwirklichten Möglichkeit, diese besondere (die ästhetische) Verkehrsform mit der Bewegung des Lebens in ihren „unendlich vielen Modifikationen, die entstehen durch die Dialektik des Weges“ (Hacks)¹¹, also in den unterschiedlichen geschichtlichen Phasen der Bewegung des Lebens, aufzuheben in der theoretisch begriffenen geschichtlichen Einheit ihrer selbst. Sprechen wir von einer besonderen Verkehrsform, die es in ihrer Geschichtlichkeit zu begreifen gilt, so ist ihre relativ konstante Strukturiertheit notwendige Bedingung ihrer Geschichtlichkeit, und in ihrer geschichtlichen Besonderheit reduziert sie sich nicht auf eine bloße Form ihrer durch die „tätige Organisation des ganzen Lebens“ (Holz)¹² hervorgebrachten, also politischen Bedingungen: Sie hat „wie sehr sie auch mit den gesellschaftlichen und wissenschaftlichen

11 Keck/Mehrle, Berlinische Dramaturgie Bd3, 104.

12 Vgl. zum Begriff des Politischen: Holz, 1789 – 1917, 8.

Entwicklungen verbunden und von ihnen abhängig ist – durchaus eine eigene Geschichte [...], die durch den Charakter philosophischer Probleme und ihrer begrifflichen Formulierung geprägt ist.“ (Holz)¹³ Auch hier, auf der Ebene der theoretischen Aneignung dieser Verkehrsformen der Kunst mit der tatsächlichen Bewegung des Lebens, stoßen wir dann auf zahlreiche „Modifikationen, die entstehen durch die Dialektik des Weges“, d.h. auf Varianz nicht allein der politischen und ästhetischen Bedingungen ästhetischer Theoriebildung, sondern auch auf einen Variantenreichtum der Theoriebildung selbst.

Mittenzweis Weise, „sich um die Antwort zu drücken“ (Hacks), nämlich um die Antwort, ob er ein ästhetisches System verficht, wenn er postuliert, dass er vergleicht (Baierl), besteht nun darin, dass er die Probleme, die entstehen, wenn Theorie und Methode sich gegenseitig im Wege stehen, umgehen zu können glaubt, indem er das Verhältnis von beiden als Folge eines ersten und zweiten Schrittes in gleicher Wegrichtung begreift, ein Zusammenhang, der es ihm aufgrund seiner rein summarischen Fügung zugleich ermöglicht, die zusammenhängenden Teile völlig unabhängig und getrennt voneinander zu behandeln: „Die Methode muß so beweglich sein, den tatsächlichen Vorgang der Bewegung des Lebens und die Verkehrsformen von Kunst feststellbar zu machen. Welche Schlussfolgerungen daraus gezogen werden, welches [...] Gedankengebäude dann noch dazu gemacht wird, das ist Theorie.“ (Mittenzwei)¹⁴ Wenn die Theorie erst nach Gebrauch der Methode, etwas „feststellbar zu machen“, „dazu gemacht wird“, dann bleibt das Feststellen der Formen von Kunst in ihrem Verkehr mit der tatsächlichen Bewegung des Lebens theoretisch unbewältigt; der Standpunkt des Feststellens ist hier unmittelbar der Standpunkt des Festzustellens und die Beweglichkeit der Methode ist das Springen von einem zum anderen Standpunkt.

Der Mangel an Theorie auf der Seite der Methode wäre auch dann schon ein Problem, wenn auf der Seite des Gegenstandes neben der „Bewegung des Lebens“ die „Verkehrsformen von Kunst“ selbst festzustellen wären; doch Mittenzwei bewegt sich ja schon auf der Ebene der Theorie dieser „Verkehrsformen“, auf der Ebene der ästhetischen Konzepte von Lukács und Brecht, und hier ist doch der Mangel an Theorie seitens einer Methode, theoretische Formen festzustellen, evident ein Mangel der Methode; denn sowohl der Vergleich der Konzepte untereinander als auch ihr Überschreiten hin zur künstlerischen Praxis bedarf doch einer Methode ihrer theoretischen Aufhebung in einem höheren Begriff bzw. einer Methode, welche die Aufhebung

13 Holz, Einheit und Widerspruch Bd 1, XIII.

14 Vgl. Anm. 7.

künstlerischer Praxis in diesen theoretischen Konzepten theoretisch begreift. Also auch für dieses Konkrete unserer Anschauung, die ästhetischen Konzepte von Lukács und Brecht, gilt, was Marx über das Konkrete im Zusammenhang der Probleme seiner Forschungs- und Darstellungsweise im allgemeinen sagt, dass es nämlich als „Zusammenfassung vieler Bestimmungen“, also als „Einheit des Mannigfaltigen“ der „wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und Vorstellung ist.“¹⁵ Theorie wird hier nicht am Ende „dazugemacht“, sondern sie ist im konkreten Fall von Anfang an da und Feststellungen an ihr bedürfen von Anfang an theoretischer Reflexion.

Indem Mittenzwei die Einheit von Methode und Theorie in die Folge eines ersten und eines zweiten Schrittes zerlegt, damit sie sich nicht gegenseitig im Wege stehen, geht er einen methodischen Weg, auf dem ihm keine Theorie mehr entgegenkommt; d.h., das Feststellen einer theoretischen Form der Kunst in ihrem Verkehr mit der „*Bewegung des Lebens*“ erfolgt eben vom Standpunkt der festzustellenden Form, ohne dass die theoretische Reflexion dieses Standpunktes Moment seiner Methode ist; von ihm aus und in der Art und Weise, wie er eingenommen wurde, ist die in einer theoretischen Form geleistete theoretische Bewegung nicht sichtbar zu machen. Sichtbar zu machen, ist von hier aus lediglich eine „*Bewegung des Lebens*“ und einen zweiten theoretischen Standpunkt liefert uns eine zweite „*Bewegung des Lebens*“. Will Mittenzwei nun theoriegeschichtliche Entwicklung sichtbar machen, so muss er sie als „*Bewegung des Lebens*“, als geschichtliche Entwicklung ihrer gesellschaftlichen Bedingungen sichtbar machen; allein in der Einheit der Geschichte ihrer gesellschaftlichen Bedingungen werden dann die theoretischen Standpunkte als geschichtliche Einheit begriffen; theoretisch bleiben sie unvermittelt neben einander stehen, es fehlt der theoretische Ort ihrer Aufhebung und ihre Einheit auf der Ebene der Theorie kann nur noch im Sinne summarischer Vollständigkeit verstanden werden, der kein Standpunkt verloren gehen darf. Weil Mittenzwei kein theoretisches System verfiert – um noch einmal Baiers Zweifel aufzugreifen –, postuliert er den Vergleich, und dies ist – so Hacks – die Weise, „*sich um die Antwort zu drücken*.“

Werner Mittenzweis Theorie des ästhetischen Gleichgewichts

Es ist klar, dass der Status der (ästhetischen) Theorie auf dem Wege dieser Methode zur bloßen Form ihrer gesellschaftlichen,

15 Marx/Engels, *Ausgewählte Werke* Bd II, 486.

also politischen Bedingungen regrediert. Und so kommt Hacks im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung um Lukács' Widerspiegelungsbegriff zu dem Urteil:

„Eine mechanische Widerspiegelungstheorie hat Mittenzwei, hat Weimann, wenn sie uns immer sagen, dieses und jenes ist der Zeit, die Kunst muß doch ran. Nein, die Ästhetik der Klassik, die Ästhetik Hegels, die Ästhetik von Lukács sagt explizit: Die Kunst hat dort ranzugehen, wo es sich für sie eignet, hat Stoffe, und individuell und ausdrücklich bei Lukács, zu vernachlässigen, wenn sie sich für kein Genre schicken wollen. Und dieses Vernachlässigen von Erscheinungen hat nichts zu tun mit dem Vernachlässigen des Wesens, denn Stoffe und Material, um das Wesen zu finden, wird die Kunst schon allemal finden.“¹⁶

Ein Stoff eignet sich für die Kunst oder nicht, doch das Maß seiner Eignung bezieht er aus den Maßgaben der Kunst. Die Ermittlung ihrer begrifflichen Form ist Aufgabe ästhetischer Theorie.

Mittenzwei versucht nun die Abwesenheit der Theorie in seiner Methode des Feststellens theoretischer Formen der Kunst in ihrem Verkehr mit der „*Bewegung des Lebens*“ dadurch zu überwinden, dass er das Resultat seiner Methode zur theoretischen Position auf dem Felde der ästhetischen Theorie erklärt: aus der Methode des Vergleichs ästhetischer Konzepte, die in den politischen Bedingungen ihrer Entstehung ihren sie wesentlich bestimmenden Vergleichspunkt finden, leitet er eine „*Theorie des ästhetischen Gleichgewichts*“¹⁷ ab, in der diese Konzepte jedoch lediglich zu summarischer Einheit geführt werden, nicht zur theoretischen Aufhebung in einem höheren Begriff als notwendiges Moment der Entwicklung der Theorie, in dem ihre Geschichte begriffen wird.

„Es gibt“ – so Mittenzwei – „so etwas wie eine Theorie des ästhetischen Gleichgewichts. [...] Es gibt bestimmte Grundformen der Dichtung, die sich sogar antinomisch gegenüberstehen, ob man das nun die Ästhetik des Erlebens im Gegensatz zur Ästhetik des Darstellens nennt, ob man das nennt die Ästhetik des lebendigen Menschen im Unterschied zur planetarischen Demonstration, ob man das parabelhafte Formen im Unterschied zu der Darstellung des Charakters und der Vielfalt in allen möglichen Beziehungen nennt – sicher ist das nicht immer auf den richtigen Nenner zu bringen. Ich bin aber der Meinung, wenn auch gerade das noch am allerwenigsten theoretisch gegenwärtig herausgearbeitet

16 Keck/Mehrle, *Berlinische Dramaturgie* Bd 3, 145.

17 Ebd., 141.

worden ist, dass es so etwas gibt, und dass beide Formen eine tiefe Berechtigung haben und dass diese Grundformen in den verschiedenen Zeitaltern auch unterschiedliches Ansehen genießen, was überhaupt nicht so sehr von ihrer urwüchsigen Eigenständigkeit, von ihrem A-priori-Standpunkt abhängig ist, sondern von den Aufgaben, die sich mit diesen verschiedenen Grundhaltungen in der Zeit verfechten und ausfechten lassen.

Für diese unterschiedlichen Grundformen hatte Lukács keinen Sinn, konnte er von seiner Aufgabe, der Herauskristallisierung seines Systems her auch nicht haben. Aber ich bin eben der Meinung, so sehr ein Dichter das Recht hat, völlig einseitig die eine Grundform als seinem Temperament, seinen Auffassungen und seiner poetischen Sendung entsprechend zu betrachten, um so mehr muß man vom Historiker verlangen, sich einen Historisierungsgrad zu eigen zu machen, der eben dieses Gleichgewicht garantiert. Dieses ästhetische Gleichgewicht ist ein Mittel, um bestimmte erstarrte Kunstformen wieder lebendig zu machen. Der Widerspruch zwischen diesen Grundformen muß aufrechterhalten werden, um überhaupt die Dynamik des Kunstfortschritts in der Geschichte zu gewährleisten. Und überall dort, wo das in Erstarrung gerät, ist es eben die Aufgabe, ausfindig zu machen und zu klären, warum. Und es muß da ein System, auch eine Methode gefunden werden, um festzustellen, was diese Formen in dieser Zeit leisten können und was nicht, warum in dieser einen Zeit das eine abgebaut werden kann und muß. [...] Und deswegen versuche ich, um noch mal auf Brecht zu kommen, auch keineswegs einen Ausgleich zu schaffen, sondern im Gegenteil, die Auffassungen in ihrer Gegensätzlichkeit gegenüberzustellen, aber aus ihren Bedingungen zu erklären und darzustellen, was sie nützen, und wo sie, aufgrund bestimmter Bedingungen, aufhören noch zu nützen.“¹⁸

Unsere Kritik dieser Ausführungen Mittenzweis beschränkt sich hier auf den Aspekt des in ihnen zum Ausdruck kommenden Charakters der Historizität der Theorie und der daraus sich ergebenden Art und Weise des Historisierens.

Zunächst die Frage: Wo finden wir in der Sphäre des Ästhetischen gemäß dieser Theorie „Gleichgewicht“? Wir finden es beim „Dichter“ nicht, der – so Mittenzwei – „das Recht hat, völlig einseitig, die eine Grundform als seinem Temperament, seinen Auffassungen und seiner poetischen Sendung entsprechend zu betrachten“. Wir finden es nicht beim Theoretiker Lukács, der für „diese unterschiedlichen Grundformen [...] keinen Sinn“ hatte, auch nicht haben „konnte [...] von seiner Aufgabe, der Herauskristallisierung seines Systems her“. Wir finden es auch nicht beim Dichter und Theoretiker Brecht, „Gleichgewicht“ finden wir nur

bei dem „Historiker“, der „sich einen Historisierungsgrad zu eigen“ macht, „der eben dieses Gleichgewicht garantiert“; aber selbst dort finden wir es noch nicht einmal als Gleichgewicht der Grundformen der Dichtung bzw. ihrer Theorie, denn Mittenzwei kommt, nachdem er auf Lukács kam, „keineswegs“ – wie er selbst sagt – „noch mal auf Brecht“, um „einen Ausgleich zu schaffen, sondern im Gegenteil, die Auffassungen in ihrer Gegensätzlichkeit gegenüberzustellen, aber aus ihren Bedingungen zu erklären und darzustellen, was sie nützen, und wo sie, aufgrund bestimmter Bedingungen, aufhören, noch zu nützen.“

Im Begriff des „Gleichgewichts“ erschließt sich uns nicht die Theorie dieser „Gegensätzlichkeit“ der „Auffassungen“, sie sind in der „Gegensätzlichkeit“ ihrer Bestimmungen nicht im Begriff des „Gleichgewichts“ als eines Begriffes ästhetischer Theorie aufgehoben, sondern im Begriff der Nützlichkeit, die ihr Gewicht jedoch nicht aus den Maßgaben der Kunst bezieht, sondern aus den „Aufgaben, die sich mit diesen verschiedenen Grundhaltungen in der Zeit verfechten und ausfechten lassen“: zu „nützen [...] aufgrund bestimmter Bedingungen“ bezüglich bestimmter „Aufgaben [...] der Zeit“, die „aus ihren Bedingungen zu erklären und darzustellen“ sind. Wir sehen: Auch im Grad der in den Bedingungen der Zeit gründenden Nützlichkeit bestimmter Auffassungen zur Lösung bestimmter Aufgaben, gestellt durch eben diese Bedingungen, finden wir nicht das „ästhetische Gleichgewicht“, dem Mittenzweis Theorie ihren Namen verdankt. Wir finden es einzig als ein „Gleichgewicht“, in dem der Historiker sich in seiner Auseinandersetzung mit der Geschichte ästhetischer Theorie und Praxis hält, indem er „sich einen Historisierungsgrad zu eigen“ macht, „der eben dieses Gleichgewicht garantiert.“¹⁹ Die ästhetischen „Auffassungen“, erklärbar aus den Bedingungen der Zeit, und in ihrer Nützlichkeit zur Lösung bestimmter Aufgaben darstellbar als das, „was sie nützen“ aufgrund dieser Bedingungen, gehen nicht über diese Bedingungen hinaus; an den Grenzen dieser Bedingungen finden sie die Grenzen, die sich als ihre eigenen erweisen: wo bestimmte Bedingungen, aufgrund derer eine ästhetische Auffassung nützlich ist, aufhören, hört diese Auffassung auf, etwas „in dieser Zeit leisten [zu] können“, und wir können feststellen, „warum in dieser einen Zeit das eine abgebaut werden kann und muß.“²⁰

Die „Theorie des ästhetischen Gleichgewichts“ enthält den „wesentliche[n] Punkt, wo ich [Mittenzwei, D.H.] mich von ihm [Hacks, D.H.] unterscheid“²¹: Verschiedene Zeiten bedingen verschiedene

18 Ebd.

19 Ebd., 142.

20 Ebd.

21 Ebd., 141.

Ästhetiken, im Gegensatz zur „These von Peter Hacks“ – so Mittenzwei – „daß Lukács nicht nur eine Ästhetik hatte, sondern auch der Meinung war, es könne nur eine Ästhetik geben.“²²

„Lukács“ – entgegnet Hacks – „glaubt in der Tat daran, daß es eine Ästhetik auf der Welt gibt und daß es in unendlich vielen Modifikationen, die entstehen durch die Dialektik des Weges, im Grunde nur eine Kunst gibt.“²³ Hacks zitiert „Barbey d'Aurevilly, welcher sagt: Das Schöne hat nur ein Gesicht [...] und bestimmt – dies vor Augen – den „Fortschritt [...] als die tatsächliche Bewegung der Menschheit zu diesem schönen Gesicht hin. Ich denke, daß Lukács die Kunst so gesehen hat, und ich sehe sie auch so [...].“²⁴

Lukács' Ästhetik — eine Ästhetik für die langsamen Phasen des Klassenkampfes?

Bevor wir auf das Verhältnis der „tatsächlichen Bewegung der Menschheit zu diesem schönen Gesicht“ bei Hacks eingehen – Mittenzwei spricht von dem „tatsächlichen Vorgang der Bewegung des Lebens und [den] Verkehrsformen von Kunst“²⁵ – müssen wir die Frage beantworten, von welcher Art die Bedingungen und die durch sie bedingten Aufgaben sind, aufgrund derer die Eigenart des Ästhetischen – gemäß der „Theorie des ästhetischen Gleichgewichts“ – theoretisch und praktisch zu bestimmen ist. Das heißt wir fragen, wie Werner Mittenzwei Lukács' Ästhetik durch die „Theorie des ästhetischen Gleichgewichts“ hindurch begreift, wie er sie historisiert, welche „Bedingungen“ ihres „geschichtlichen Gewordenseins“²⁶ er offenlegt, aufgrund derer Lukács' ästhetische „Auffassungen [...] nützen, und wo sie [...] aufhören, noch zu nützen.“²⁷

„Also ich will“ – so erläutert Mittenzwei sein methodisches Vorgehen – „Lukács aus der Einheit von Kunst und Politik erfassen. Und Erklärung und Klärung dieser Auffassungen lassen sich meiner Meinung nach nur aus dem geschichtlichen Gewordensein erklären. Deshalb überwiegt bei mir nicht die [Theorie] – die wird vorausgesetzt –, sondern ich habe den Wert draufgelegt zu erklären, wie es zu dieser Theorie kam.“²⁸

22 Ebd.

23 Ebd., 104.

24 Ebd.

25 Vgl., Anm. 7.

26 Keck/Mehrle, Berlinische Dramaturgie Bd 3, 84.

27 Ebd., 142.

28 Ebd., 84.

Warum also setzt er die Theorie voraus? Nicht aufgrund der Annahme, seine Zuhörer seien mit ihr vertraut, also aus Gründen der Umstände seines Vortrages, sondern weil sich Lukács' (theoretische) „Auffassungen“, die Mittenzwei „aus der Einheit von Politik und Kunst erfassen“ will, „nur aus dem geschichtlichen Gewordensein erklären“ lassen. Der Erklärung der Theorie aus dem geschichtlichen Gewordensein kann also – wenn wir Mittenzwei folgen – die Theorie vorausgesetzt werden, sodass sich diese Erklärung wesentlich als eine Erklärung der politischen Bedingungen des Zustandekommens der Theorie erweist, während die Theorie selbst unbehandelt bleibt. Zwar sagt Mittenzwei, „wie bei jedem großen Lösungsvorschlag [für Probleme der Zeit, D.H.]“ greife „auch Lukács' Theorie über ihre historischen Entstehungsbedingungen hinaus“²⁹, aber statt den Richtungen dieses Greifens über die Bedingungen hinaus zu folgen, um zu erfahren, welche Bedingungen ein Greifen ermöglichen, mit dem schon nicht mehr nur nach den Bedingungen gegriffen wird, kehrt er noch einmal bloß auf die Ebene der Bedingungen zurück, wenn er bemerkt, er halte „es für verfehlt, wenn man von diesen historischen Entstehungsbedingungen absieht“³⁰, und er sieht von ihnen nicht ab, indem er in der Erklärung der Theorie nicht über sie hinausgeht. So kommt er zu dem Urteil,

„Lukács' Realismusauffassung“ sei „der Entwurf einer Kunsttheorie für die langsamen Phasen des Klassenkampfes. [...] Mitte der zwanziger Jahre begann Lukács, sich von seiner ultralinken Einstellung zu lösen, die in ‚Geschichte und Klassenbewusstsein‘ ihren sichtbaren Ausdruck gefunden hatte. [...] Insbesondere versuchte er, sich von dem Subjektivismus und dem Voluntarismus und den Spontanitätstheoretischen Auffassungen der Nachkriegsjahre freizumachen. [...] Anstelle des Postulats des ‚Willens‘, des ‚Willens nach Zukunft‘ [...] und dem ‚Wollen‘ einer neuen Gesellschaftsordnung trat die Suche nach der objektiven Wahrheit als Grundvoraussetzung für Kunst und Politik. [...] Anstelle der Geringschätzung der Demokratie trat die vollkommene Verwirklichung der bürgerlichen Demokratie als ein ‚Feld des alles entscheidenden Kampfes zwischen Bourgeoisie und Proletariat‘ [...] Diese eingreifende Veränderung nahm er zuerst auf politischem Gebiet vor, also in den Blum-Thesen, dann auf ästhetischem Gebiet mit der Herausbildung seiner Realismustheorie, und später oder fast gleichzeitig mit seinem entschiedenem Kampf gegen den Irrationalismus auch auf dem Gebiete der Philosophie. Die Blum-Thesen, auf die ich hier nicht weiter eingehen will, sind deshalb wichtig, weil sie genau den Gesellschaftszustand umschreiben, für den

29 Ebd., 86.

30 Ebd.

Lukács seine Realismustheorie ausgearbeitet hat. Da er im Unterschied zu vielen seiner Zeitgenossen, zu Brecht, zu Eisler, zu Bloch, zu Benjamin, zu Becher, in der nächsten Zeit keine entscheidende gesellschaftliche Veränderung sah, entwickelte er eine politische und ästhetische Strategie für ein Zwischenfeld, in dem die Schlacht nicht um die Revolution, sondern um das Bewusstsein des Menschen zu führen sei, das die objektiven Bewegungsgesetze in der Wirklichkeit aufzunehmen imstande war. [...] Insofern, meine ich, ist Lukács' Realismusbegriff und seine Ästhetik eine Ästhetik der revolutionären Demokratie, nicht aber eine Ästhetik, die die sozialistische Gesellschaftsveränderung im Auge hat.“³¹

Führt Mittenzwei Nicht-Absehen von politischen Bedingungen in der Erklärung ästhetischer Theorie zu einer ästhetischen Theorie, die nicht über ihre eigene Bedingtheit hinausgreift, so muss er, wenn er Lukács' Theorie beurteilt als „großen Lösungsvorschlag“, der über seine „historischen Entstehungsbedingungen hinaus[greift]“, von diesen absehen:

„Sieht man jetzt von den gesellschaftlichen konkreten Entstehungsbedingungen, also den Bedingungen der dreißiger Jahre, und diesen politischen Kampfbedingungen einmal ab, so kann diese Konzeption als ein ästhetischer Entwurf charakterisiert werden, methodische und theoretische Vorstellungen für die Kunstentwicklung in den langsamen Phasen des Klassenkampfes bereitzustellen, in Phasen, in denen nicht mit revolutionären Wendungen gerechnet werden konnte.“³²

Eben zu dieser Beurteilung der Lukács'schen Theorie gelangte Mittenzwei aber auch, als er explizit darauf hinwies, dass es „verfehlt“ sei, von den „historischen Entstehungsbedingungen“ abzusehen, und er sie aus diesen Bedingungen heraus als eine ästhetische Theorie für die „langsamen Phasen des Klassenkampfes“ erklärte.

Im Begriff einer Ästhetik für die „langsamen Phasen des Klassenkampfes“ hebt Mittenzwei diesen Widerspruch von Absehen und Nicht-Absehen im Sinne bloßer Bewahrung auf; in der Armut der abstrakt-allgemeinen Bestimmung des Begriffs sind die Bedingungen der dreißiger Jahre jene der gegenwärtigen Lage: „Die gegenwärtige Phase der politischen Entwicklung in Europa, das Nichtzuerwarten grundlegender Veränderungen, also die langsamen Phasen des Klassenkampfes, lenkt die Kunstpraxis wieder auf die Theorie Georg Lukács'.“³³

31 Ebd., 86f.

32 Ebd., 89.

33 Ebd.

Zum Begriff der „langsamen Phasen des Klassenkampfes“

Wann ist eine Phase des Klassenkampfes „langsam“? Mittenzwei sagt, wenn grundlegende Veränderungen nicht zu erwarten seien. Doch der Begriff erfüllt nicht die Anforderungen entwickelter Begrifflichkeit, nämlich als Konkret-Allgemeines „Zusammenfassung vieler Bestimmungen [...], also Einheit des Mannigfaltigen“³⁴ zu sein, sondern er ist das Resultat der Reduktion dieses Mannigfaltigen auf eine einzige Bestimmung, nämlich die subjektive politische Erwartung von einem einzigen, dem eigenen, Standpunkt aus. Er enthält lediglich ein Urteil über ein Handlungsvermögen auf einer bestimmten Position des Klassenkampfes. In ihm – im Urteil der Langsamkeit – wird eine Erwartung zum wesentlichen Bestimmungskriterium des Charakters einer geschichtlichen Situation, während von den dieser Erwartung zugrundeliegenden tatsächlichen politischen Bedingungen abstrahiert wird: So können die Bedingungen der dreißiger Jahre eben die der späten siebziger sein – Bedingungen, von denen nicht zu erwarten ist, dass sich an ihnen etwas wesentlich ändern wird, eben eine „langsame Phase des Klassenkampfes“.

Lukács' ästhetische Theorie für die „langsamen Phasen des Klassenkampfes“ wird von Mittenzwei also genau genommen nicht als eine besondere Form ihrer politischen Entstehungsbedingungen begriffen, sondern als eine besondere Form der politischen Auffassungen Lukács' von diesen Entstehungsbedingungen; und so kann Hacks nicht nur davon sprechen, Mittenzwei arbeite mit einer „mechanische[n] Widerspiegelungstheorie“, wenn er uns immer sage, „dieses und jenes ist der Zeit, die Kunst muß doch ran“³⁵, sondern auch von der „Mittenzweischen Unterstellung [...], die ganze Lukács-Ästhetik sei der Überbau seiner politischen Meinungen, erstens über die Bündnispolitik und zweitens über die revolutionäre bürgerliche Demokratie [...].“³⁶ Seine „mechanische Widerspiegelungstheorie“ ist mit einem subjektivistischen Zug versehen, der ihrer Starrheit den Schein der Bewegtheit verleiht.

Wie sich objektivistische Starrheit und subjektivistische Beweglichkeit in Mittenzweis Historisierungsverfahren aneinanderfügen, zeigt folgendes Beispiel, in dem die geschichtliche Lage unvermittelt identisch ist mit der in ihr gehegten Erwartung, und die Erwartung mit der geschichtlichen Lage, und in dem völlig unterschiedliche Lagen aufgrund ähnlicher Erwartungen zu Lagen gleicher Art werden:

34 Marx/Engels, Ausgewählte Werke Bd. 2, 486.

35 Keck/Mehrle, Berlinische Dramaturgie Bd. 3, 145.

36 Ebd., 107.

„Die gegenwärtige Phase der politischen Entwicklung in Europa, das Nichtzuerwarten grundlegender gesellschaftlicher Veränderungen, also die langsamen Phasen des Klassenkampfes, lenkt die Kunstpraxis wieder auf die Theorie Georg Lukács'. Das kann man unterschiedlich bewerten. Ich stelle den Fakt dar. Die langsamen Phasen des Klassenkampfes tendieren zu klassizistischen Kunstvorstellungen und zu Gestaltungsverfahren dieser Art. Die Auseinandersetzung mit neoromantischem und irrationalem Denken rückt gleichfalls auf die Tagesordnung. Das Ausbleiben großer revolutionärer Gesellschaftsumwälzungen lenkt stärker auf die innere, seelische Veränderung des Menschen, auf die Selbstveränderung des Menschen. In solchen Zeiten gehen die Wirkungen unmittelbarer Agitation und Propaganda auch innerhalb der Kunst zurück.“³⁷

Der Hinweis „auch innerhalb der Kunst“ kann ja nur so verstanden werden, dass das Ausbleiben solcher Umwälzungen auf allen gesellschaftlichen Feldern „die Wirkungen unmittelbarer Agitation und Propaganda“ zurückgehen lässt und „stärker auf die innere, seelische Veränderung des Menschen, auf die Selbstveränderung des Menschen [lenkt]“. Mittenzwei betont dann, wenn er sagt: „Die Kunst orientiert sich auf Langzeitwirkung und versucht nicht mehr, direkt einzugreifen“³⁸, nur noch die Reaktionsweise der Kunst auf diese Lage, die dann als Überbau der politischen Reaktionsweisen, die zudem im Ergebnis eines mechanischen Widerspiegelungsverfahrens mit den tatsächlichen Verhältnissen identisch zusammenfallen, nicht mehr so deutlich in Erscheinung tritt. Diese Reaktionsweise der Kunst ergibt sich aber – wenn wir Mittenzwei Urteil über den Charakter der geschichtlichen Lage zugrunde legen – nicht aus den Besonderheiten der Kunst, sondern aus den allgemeinen gesellschaftlich-politischen Bedingungen der Zeit: auf allen Feldern sind keine revolutionären Umwälzungen zu erwarten, gehen die Wirkungen verschiedener Weisen zu handeln zurück, sind die Bedingungen für direktes Eingreifen kaum gegeben, und deshalb „orientiert“ – so wie gesellschaftliches Handeln auf anderen Feldern – auch die Kunst auf „Langzeitwirkung“. Obwohl Mittenzwei sich darüber an dieser Stelle ausschweigt, kann auf dem Feld des politischen Handelns – wenn wir Mittenzwei Argumenten folgen – die grundlegende Reaktionsweise nicht anders sein, als auf dem Feld der Kunst, die nach Mittenzwei ja gerade aus den allgemeinen gesellschaftlich-politischen Bedingungen unmittelbar ihre eigene Orientierung gewinnt. Langsam sind nicht nur die Wirkungen der Kunst sondern auch die der Politik, weil die gesellschaftlichen

³⁷ Ebd., 97.
³⁸ Ebd.

Bedingungen – im Urteil ihres Betrachters vom Standpunkt des gesellschaftlichen Fortschritts – nichts anderes zulassen. Mittenzwei Versuch, die Kunst wie ihre Theorie aus den politischen Bedingungen ihrer Entstehung zu begreifen, hebt jene in ihrer Besonderheit nicht über diese hinaus.

Selbst wenn dieses Urteil der Lage höchst angemessen ist, so geht in ihm – genauer in seinem unmittelbaren Zusammenfallen mit der Lage – doch auch etwas verloren oder kommt zumindest nicht zum Tragen, was für Lukács' geschichtspraktische Haltung und sein geschichtstheoretisches Verständnis von zentraler Bedeutung ist, nämlich jene „*Lebensmaxime, keine ‚ausweglosen Lagen‘ anzuerkennen.*“³⁹ Mittenzwei weist sogar noch auf die geschichtspraktische Konsequenz ein solcher Haltung hin:

„Anhand von Lenin machte er [Lukács, D. H.] sich seine eigene Haltung klar, indem er über Lenin schreibt: Sein Leben ist ständiges Handeln, ununterbrochener Kampf in einer Welt, in der es nach seiner tiefsten Überzeugung keine ausweglose Lage gibt, weder für ihn noch für den Gegner. Darum gilt für ihn als Leitfaden des Lebens: Immer zum Handeln, zum richtigen Handeln gerüstet [dazustehn]. Aus dieser Haltung heraus entwickelte er die Kategorie des [...] ‚historisch angemessenen Geradesoseins‘.“⁴⁰

Aber eben diese geschichtspraktische Konsequenz, die schon in Mittenzwei Charakterisierung der Lukácsschen (ästhetischen) Theorie als einer Theorie für die „*langsamen Phasen des Klassenkampfes*“ untergeht, nämlich dass das historisch angemessene Geradesosein zum richtigen Handeln rüsten soll, nimmt Mittenzwei selbst dort, wo er sie gerade noch explizit ausgesprochen hat, zurück, wenn er sie vollständig ins Kontemplative lenkt: „*Es [das Nichtanerkennen auswegloser Lagen, D.H.] war ein methodisches Hilfsmittel, eine Lage in ihrer gesellschaftlichen Verdunklung wie in ihrer objektiven Tendenz auszuloten, um eben das angemessene Geradesosein zu finden.*“⁴¹ Das Nicht-Anerkennen auswegloser Lagen ist doch bei Lukács ein Mittel seiner Weise, die Welt zu bewältigen, weil er im Geradesosein der Welt auch die Bedingungen der Möglichkeit ihres anderen Geradesoseins erblickt; es ist also eine Eigenschaft der Welt, sich nicht in auswegloser Lage zu befinden, eine Eigenschaft, die Lukács sich selbst in seinem Umgang mit der Welt zu eigen macht. Lotet er „*eine*

³⁹ Ebd., 85.
⁴⁰ Ebd.
⁴¹ Ebd.

Lage in ihrer gesellschaftlichen Verdunkelung“ aus, so findet er in ihr die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Überwindung als Moment ihrer objektiven Tendenz, und in ihnen die Bedingungen des auf den gesellschaftlichen Fortschritt gerichteten Handelns.

Den Charakter der geschichtlichen Lage allein aufgrund des höchst angemessenen Urteils zu bestimmen, dass in ihr die Möglichkeiten zur Durchsetzung des gesellschaftlichen Fortschritts scheinbar kaum gegeben sind, würde – im Lukácsschen Welt- und Geschichtsverständnis – gerade jene Bestimmung unberücksichtigt lassen, die ihr – wie jeder anderen Phase – eigen ist, nämlich keine aussichtslose Lage zu sein; wie jede andere Lage, so trägt auch die scheinbar aussichtslose, in der das Eingreifen keine Aussicht auf grundlegende Gesellschaftsveränderungen eröffnet, also die *„langsame Phase des Klassenkampfes“*, die Bedingungen der Möglichkeit einer Aussicht auf grundlegende Gesellschaftsumwälzungen in sich. Ihre Verwirklichung ist an gesellschaftliches Handeln gebunden; zu keinem Zeitpunkt der geschichtlichen Entwicklung ist daher die Notwendigkeit des praktischen geschichtlichen Eingreifens hintergebar oder zu unterlaufen; so zwingt die dem Eingreifen scheinbar keine Aussicht bietende Lage nicht nur dazu, die Wirkungen des praktischen Eingreifens auf lange Sicht zu berechnen, weil sie sich früher nicht verwirklichen, sondern sie zwingt zugleich dazu, das Eingreifen selbst in schon wesentlich feineren Formen wahrzunehmen und zu entwickeln, denn liegt der gesellschaftliche Fortschritt auch in der Ferne, so muss der Weg dorthin doch geschichtlich-praktisch gegangen werden; ihn aufzuspüren erfordert unter den Bedingungen gesellschaftlicher Verdunkelung ein hohes Maß an aufklärerisch-detektivischem Gespür, und intensives Gespür für die Wirkungen auch kleinster eingreifender Maßnahmen bei Freund und Feind, um an ihren Reaktionen den Verlauf des Weges abtasten zu können; jede einzelne Verhaltensweise, die unter anderen Bedingungen vielleicht dem geschichtlich Unbedeutenden zugeschlagen werden kann, kann unter diesen Bedingungen geschichtliche Bedeutsamkeit erlangen und wird danach befragt werden.

So sehr also in *„langsamen Phasen des Klassenkampfes“* die Fortschrittsaussichten in die Ferne rücken, so sehr erzwingt diese Ferne, aber eröffnet auch den Sinn für den geschichtlichen Zusammenhang der Lagen, für die Verbindungslinien zwischen dem Geradesosein und der fernen Aussicht –, doch nur, wenn es gelingt, im Geradesosein die Haltung der nicht aussichtslosen Lagen einzunehmen und zu behaupten. Die geschichtliche Wahrheit der besonderen Lage, ihre wahre Besonderheit ist also nur auf dem Wege ihrer geschichtlichen Vollständigkeit zu ermitteln: das heißt, sich selbst und andere dazu zu

befähigen, unter den Bedingungen der Gesamtlage, eine eigene Lage zu finden und praktisch einzunehmen, die einzunehmen notwendig ist, um Aussichten gewinnen zu können; die Orientierung in gesellschaftlicher Verdunkelung erfordert zudem, dass der Blick sich in ständigem Wechsel zwischen den Füßen, also dem unmittelbar nächsten Schritt und der fernen Aussicht befindet, und dabei die Linie des kaum sichtbaren Weges erkundet und ihn kollektiv gehend eröffnet. Eine Haltung einzunehmen, wie sie im Begriff der *„langsamen Phasen des Klassenkampfes“* ihren Ausdruck findet, eine Haltung die lediglich die Feststellung oder Erkenntnis erlaubt, dass in der gegenwärtigen Phase keine revolutionären Gesellschaftsumwälzungen statthaben können, um sich dann – vertrauend auf die *„Langzeitwirkung“* – *„stärker auf die innere seelische Veränderung des Menschen, auf die Selbstveränderung des Menschen“* zu richten, dies würde Lukács als dieser wie jeder anderen geschichtlichen Lage unangemessen beurteilen. Wir dürfen daraus schließen, dass der Begriff einer Ästhetik für die *„langsamen Phasen des Klassenkampfes“* der Lukácsschen Ästhetik schon allein aus dem Grund unangemessen ist, weil in ihm die politischen Bedingungen der Entstehung seiner ästhetischen Theorie nicht angemessen reflektiert werden.

„Defensive“

Auf dem VII. Kongreß der Kommunistischen Internationale wurden eben diese politischen Bedingungen, in der *„Resolution zum Bericht Georgi Dimitroffs“*, angenommen am 20. August 1935, folgendermaßen charakterisiert:

„Der erfolgreiche Kampf gegen die Offensive des Kapitals, [...] gegen den Faschismus, diesen schlimmsten Feind aller Werktätigen, der sie ohne Unterschied ihrer politischen Gesinnung aller Rechte und Freiheiten beraubt, erheischt gebieterisch die Herstellung der Aktionseinheit aller Teile der Arbeiterklasse, unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu dieser oder jener Organisation, noch bevor die Mehrheit der Arbeiterklasse sich auf einer gemeinsamen Plattform des Kampfes für den Sturz des Kapitalismus und für den Sieg der proletarischen Revolution vereinigt. [...] Die Verteidigung der unmittelbaren wirtschaftlichen und politischen Interessen, ihre Verteidigung gegen den Faschismus muß der Ausgangspunkt sein und den Hauptinhalt der Einheitsfront der Arbeiter in allen kapitalistischen Ländern bilden. [...] Die Kommunisten dürfen sich nicht auf bloße Aufrufe zum Kampf für die proletarische Diktatur beschränken, sondern sie müssen den Massen sagen, was sie heute tun sollen, um sich vor der kapitalistischen Ausplünderung und der faschistischen Barbarei zu

schützen. [...] Indem man die Arbeiterklasse auf den raschen Wechsel der Kampfformen und – methoden unter geänderten Verhältnissen vorbereitet, ist es notwendig, in dem Maße, wie die Bewegung wächst, den Übergang von der Defensive zur Offensive gegen das Kapital zu organisieren [...].“⁴²

Dieselbe tatsächliche Lage, die – nach Mittenzwei – „*stärker auf die innere, seelische Veränderung des Menschen, auf die Selbstveränderung des Menschen*“ lenkt, wird im Zuge der Entwicklung der Volksfrontstrategie durch die Kommunistische Internationale nicht als „*langsame Phase des Klassenkampfes*“, also einzig durch das Moment eigener Erwartungshaltung charakterisiert, sondern als „*Defensive*“ in der geschichtlichen Dialektik von Kontinuität und Bruch umfassend reflektiert: Das Verständnis für das geschichtliche Ganze soll eine ideologische Überbetonung des Momentes der Negation gerade in einer Situation verhindern, in der die revolutionären Kräfte derart in der Defensive sind, dass es für sie unter den gegenwärtigen Bedingungen so gut wie keinen Handlungsspielraum zu geben scheint, eine Situation, die einer von Aktionismus wie von Fatalismus geprägten Neigung förderlich sein kann, die tatsächliche Isolation auf der Ebene des ideologischen Bewusstseins bloß unmittelbar zu reproduzieren und, statt um geschichtlich konkrete Handlungsfähigkeit zu ringen, dieser die Revolution im Bilde einer abstrakt-radikalistischen Propaganda vorzusetzen. Dies ist, gewiss, in allgemeinsten Verkürzung der Standpunkt der Volksfrontstrategie, und – so verstehen wir Wolfgang Harichs Bemerkung, dass „*die Position der Blum-Thesen, [...] die Volksfrontpolitik etwas zu früh vorwegnahm*“⁴³, oder auch Peter Hacks, wenn er sagt, „*ich finde es läppisch, darüber zu reden, daß Lukács in all diesen Sachen [der Bewertung der politischen Lage in den „dreißiger Jahren“, D.H.] politisch recht hatte. Es gab diese Revolutionen nicht. Es handelt sich um lange Zeiträume. Seine Gegner hatten politisch unrecht, er hatte politisch recht*“⁴⁴ – dieser Standpunkt ist der Standpunkt Georg Lukács’.

Lukács’ ästhetische Theorie, begriffen jenseits der Sphäre ihrer Entstehung

„Aber“ – so fährt Hacks fort, und es wird klar werden, was er „*läppisch*“ findet im Rahmen eines Nachdenkens über die Realismustheorie von Georg Lukács – „*ich finde das nebensächlich angesichts der Tatsache,*

45

46

42 Lewerenz, VII. Kongreß der Kommunistischen Internationale, 308f.

43 Keck/Mehrle, Berlinische Dramaturgie Bd 3, 101.

44 Ebd., 104.

dass er aus dieser Problemlage die Chance wahrgenommen hat, das Verhältnis des Menschen zur Kunst und der Kunst zur Gesellschaft überhaupt zu beschreiben oder jedenfalls versuchsweise zu beschreiben.“⁴⁵

Bevor wir auf diese „Chance“ zu sprechen kommen – und mit ihr wieder auf die „*tatsächliche [...] Bewegung der Menschheit zu diesem schönen Gesicht*“⁴⁶, auf die Ästhetik dieses einen schönen Gesichts, deren Betrachtung wir in den Hintergrund gerückt hatten, um uns zunächst mit ihrem theoretischen Gegensatz, mit Mittenzwei „*Ästhetik für die langsamen Phasen des Klassenkampfes*“ und seiner „*Theorie des ästhetischen Gleichgewichts*“ zu beschäftigen –, wollen wir verstehen, aus welchen Gründen und in welcher Weise Hacks die politischen Entstehungsbedingungen der Realismustheorie von Lukács für „*nebensächlich*“ hält, warum er „*ganz unabhängig davon – das hat mit Recht Harich gesagt –, dass die Forderung nach der Bündnispolitik ja in den meisten Fällen gar nicht so falsch war – man kann auch sagen, dass die radikale bürgerliche Demokratie als Übergangsstadium zum Sozialismus eine Marxsche These aus den 48er Jahren ist –, das alles nicht sehr erheblich*“⁴⁷ findet.

Bevor er „*das alles nicht sehr erheblich*“ findet, findet er „*sehr merkwürdig, [...] daß man Lukács unterstellt, er habe auch in den dreißiger und vierziger Jahren in der Sowjetunion immer noch nicht an den existierenden Sozialismus, sondern immer noch an die Fragen der Revolution im Westen und an die von ihm damit verbundenen Thesen gedacht.*“⁴⁸ Indem er also von den „*historischen Entstehungsbedingungen*“ der Lukácsschen Theorie zunächst überhaupt nicht absieht, sondern sie – vollständiger als Mittenzwei – zur Kenntnis nimmt, kommt er zu der Feststellung, es sei

„ganz offenkundig so, daß es Lukács keine Schwierigkeiten gemacht hat, die auf dieser Basis erdachten Meinungen [die mit den Fragen der Revolution im Westen verbundenen Thesen, D.H.] ohne Änderung in den Zustand des bestehenden Sozialismus einzubringen. Sie waren ihm richtig genug, um auch in der immerhin klassenlosen Gesellschaft Stalins gelten bleiben zu können. Es ist ein Phänomen, das nicht selten ist, dass ein Mann eine Ästhetik erdenkt in einer bestimmten historischen Lage und diese Ästhetik in eine andere historische Lage oder in eine andere politische Meinung, die er nunmehr hat, unverändert mit hinübernimmt.“⁴⁹

Ebd.

Ebd.

47 Ebd., 107.

48 Ebd.

49 Ebd.

Wir sehen, der Gedanke, ein ästhetisches Konzept könne in unterschiedlichen historischen Lagen gelten bleiben – Mittenzwei dachte an die dreißiger Jahre „im Westen“ und die späten siebziger in der DDR –, führt bei ihm zu einer ganz anderen Frage als bei Hacks: Mittenzwei, dem die Ästhetik einer Zeit doch nur die Ästhetik einer Zeit ist, fragt einzig: „*Wo ist das Ding entstanden?*“⁵⁰, und seine Antworten verarbeitet er zur Theorie eines „*ästhetischen Gleichgewichts*“, das sich – nebenbei bemerkt – nicht in einer Zeit, sondern lediglich zwischen verschiedenen Zeiten einstellen kann, und selbst das nur im Urteil eines Historikers, der „*sich einen Historisierungsgrad zu eigen [macht], der eben dieses ästhetische Gleichgewicht garantiert.*“⁵¹

Im Gegensatz dazu schließt Hacks gerade aus der Geltung einer ästhetischen Theorie in völlig verschiedenen historischen Lagen, deren wesentliche Unterschiede von ihm aus diesem Grunde auch nicht vernachlässigt werden müssen, dass sich eine ästhetische Theorie in ihrer über ihre Entstehungsbedingungen hinausreichenden Eigenheit nicht aus diesen Bedingungen erklären lässt. Wollen wir also Aufschluss über die Eigenheit erhalten, dann hilft es nicht, bloß ihre politisch-gesellschaftlichen Voraussetzungen zu befragen, sondern die Sache selbst muss untersucht werden, und so kommt Hacks zu dem Schluss: „*Die ganze Frage ist also nicht: Wo ist das Ding entstanden?*

Die Frage ist eigentlich: Was ist entstanden, welche Voraussetzungen für die Entstehung einer Ästhetik war die günstigere?“⁵² Die Voraussetzungen ästhetischer Theorie, die geschichtlichen Bedingungen ihrer Entstehung, werden also durchaus in den Blick genommen, aber eben aus der Perspektive der Eigenart des Ästhetischen; vom Standpunkt dieser Eigenart, der Hauptsache, sind sie dann „*nebensächlich*“ und danach zu befragen, inwiefern sie für die Herausbildung ästhetischer Theorie und Praxis günstige bzw. ungünstige sind.

Die sich zum „schönen Gesicht“ neigenden Verhältnisse

Bezüglich günstiger „*Voraussetzungen für die Entstehung einer Ästhetik*“ hat Hacks „*die Meinung, [...] die übrigens Marx und Lenin hatten [...], daß ein gewisser Stand der Gesittung für die Herstellung einer Ästhetik jedenfalls nicht nachteilig sei.*“⁵³ Aber was heißt „*ein gewisser Stand der Gesittung*“, worin erkennen wir günstige Voraussetzungen? Es sind solche, die die Herausbildung der Eigenart des Ästhetischen,

den Entwurf des „*schönen Gesichts*“ ermöglichen, auf der Ebene des Begriffs dieser Eigenart also eine ästhetische Konzeption, der gemäß das Ästhetische sich gerade dann entfalten kann, wenn – statt den zeitbedingten Zwängen und Notwendigkeiten zu unterliegen, die es lediglich Ausdruck seiner unmittelbaren politischen, geschichtlichen Bedingungen sein lassen, so dass es gänzlich oder weitgehend von diesen bestimmt bleibt – wenn also stattdessen unter der Bedingung einer weitgehenden Lösung grundlegender Probleme menschlicher Emanzipation die Menschheit – befreit von der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen – damit beschäftigt sein kann, sich dem „*schönen Gesicht*“ ihrer selbst selbst zu nähern, wobei dann in der tatsächlichen Bewegung der Menschheit hin zu diesem „*schönen Gesicht*“, sich die Entwicklung gesamtgesellschaftlicher Verhältnisse als Bedingung ästhetischer Theorie und Praxis, sowie die Entwicklung eben dieser Theorie und auch der Praxis selbst als Momente des Fortschritts gegenseitig durchdringen.

Für die „*Entstehung einer Ästhetik*“ günstige Bedingungen sind mithin solche, die ästhetischem Verhalten ermöglichen, sich über die historischem Geradesosein eigenen Zwänge und Notwendigkeiten zu erheben, um sich auf eigenem Felde als Haupt-, nicht Nebensächliches verwirklichen zu können; ästhetischem Verhalten günstige geschichtliche Bedingungen sind also von ihm vernachlässigbare Bedingungen, ohne dabei an sich selbst als Moment des Fortschritts als einer tatsächlichen Bewegung der Menschheit hin zu diesem „*schönen Gesicht*“ Schaden zu nehmen: Das heißt, es bleibt sich in der Vernachlässigung geschichtlicher Bedingungen seiner selbst im Zuge seiner Selbstverwirklichung dieser Bedingungen der Möglichkeit seiner selbst bewusst, muss sich aber nicht mehr aufgrund ungünstiger geschichtlicher Bedingungen mit dem Abstreifen oder Überwinden der das „*schöne Gesicht*“ ver- und entstellenden Verhältnisse beschäftigen. In einer solchen Möglichkeit der Vernachlässigung geschichtlicher Bedingungen im ästhetischen Verhalten realisiert sich geschichtliche Bedingtheit in besonderer Weise, nämlich Eigenart, hier Eigenart des Ästhetischen hervorbringend.

Gerade weil Lukács „*aus dieser Problemlage die Chance wahrgenommen hat, das Verhältnis des Menschen zur Kunst und der Kunst zur Gesellschaft überhaupt zu beschreiben oder jedenfalls versuchsweise zu beschreiben*“⁵⁴, hält Hacks die „*Problemlage*“ selbst, die historischen Entstehungsbedingungen ästhetischer Theorie, für „*nebensächlich*“ bzw. „*nicht sehr erheblich*“, und eben in ihrer Nebensächlichkeit werden sie in besonderer Weise bedeutsam für die Entstehung einer ästhetischen

50 Ebd., 108.

51 Ebd., 142.

52 Ebd., 108.

53 Ebd.

54 Ebd., 104.

Theorie, in und mit der der Versuch unternommen wird, das „*Verhältnis des Menschen zur Kunst und der Kunst zur Gesellschaft überhaupt zu beschreiben*“, also für die Entstehung der Lukácsschen Ästhetik, die – derart charakterisiert – den Gegensatz zu einer „*Ästhetik für die langsamen Phasen des Klassenkampfes*“, ja den Gegensatz zur Ästhetik einer Zeit überhaupt bildet; denn – so Hacks – „*Lukács glaubt in der Tat daran, daß es eine Ästhetik auf der Welt gibt und daß es in unendlich vielen Modifikationen, die entstehen durch die Dialektik des Weges, im Grunde nur eine Kunst gibt.*“⁵⁵ Und er fügt mit Blick auf Mittenzweis Vorschlag, Lukács' Ästhetik als eine „*Ästhetik für die langsamen Phasen des Klassenkampfes*“ zu verstehen, hinzu: „*Ich denke, wir sollten ihn nicht kleiner sehen als so [...]*“⁵⁶, also als jemand, der glaubt, „*daß es eine Ästhetik auf der Welt gibt*“.

Lukács' Ästhetik — Ästhetik des „schönen Gesichts“

Hacks' Ansicht, „*dass ein Mann eine Ästhetik erdenkt in einer bestimmten historischen Lage und diese Ästhetik in eine andere historische Lage oder in eine andere politische Meinung, die er nunmehr hat, unverändert mit hinübernimmt*“, wirft nun aber die Frage auf, warum dann offensichtlich die Lage „*in den dreißiger und vierziger Jahren in der Sowjetunion*“ und jene, die den „*Fragen der Revolution im Westen*“ zugrunde liegt und das Erstarken des Faschismus ermöglicht, warum also polit-ökonomisch gegensätzliche Lagen für Lukács' Ästhetik gleichermaßen günstig sein können, einmal für ihre Entstehung und ein weiteres Mal dafür, „*gelten bleiben zu können*“.

Lösbar wird dieses Problem, wenn wir die Beziehung eines wechselseitigen Sich-Überschreitens nicht nur im Verhältnis zwischen geschichtlichen Entstehungsbedingungen einer Ästhetik und dieser Ästhetik selbst erkennen, sondern auch im Verhältnis von ästhetischer Theorie und Praxis; Peter Hacks zeigt eine solches Überschreiten in Brechts Ästhetik auf:

„Die Ästhetik Brechts wird nicht allein in seinen Theorien gefunden und nicht allein in seinen Stücken. Sie wohnt in beiden und zwischen beiden. Der Weg der wissenschaftlichen Erkenntnis und der der praktischen Erkenntnis sind zwei verschiedene Wege; sie führen zu verschiedenen Enden, auch wenn es derselbe Mann ist, der sie geht. Ein theoretisierender Schriftsteller theoretisiert normalerweise nicht zu seiner Kunst, sondern gegen seine Kunst; sonst könnte er das auch lassen. Seine Theorie und seine

*Praxis liegen im Streit, in einem Streit, der ihn fördert. Nie werden seine Thesen voll auf sein gleichzeitiges, poetisches Werk zutreffen. Der Autor weiß immer mehr, als er kann, und er kann immer mehr, als er weiß.“*⁵⁷

Indem wir, von diesem Gedanken ausgehend, uns nun der Vorstellung einer „*tatsächlichen Bewegung der Menschheit zu diesem schönen Gesicht*“ zuwenden als Lukács' Art und Weise, in der er aus einer historisch-konkreten Problemlage heraus „*die Chance wahrgenommen hat, das Verhältnis des Menschen zur Kunst und der Kunst zur Gesellschaft überhaupt zu beschreiben oder jedenfalls versuchsweise zu beschreiben*“⁵⁸, wollen wir zugleich eine mögliche Antwort auf die Frage geben, ob gegensätzliche gesellschaftliche Bedingungen für die Entstehung einer Ästhetik günstige Bedingungen sein können, und ob sie der Entwicklung ästhetischer Theorie sowie ästhetischer Praxis gleich günstig sind.

Gehen wir dazu zunächst aus von einer konkreten gesellschaftlichen Lage, die in hohem Maße günstig für die ästhetische Praxis, die Kunst, ist. Es ist eine Lage, die gesellschaftlichen Fortschritt ermöglicht, also eine „*tatsächliche Bewegung der Menschheit hin zu diesem schönen Gesicht*.“ In ihr finden wir die von Groethuysen formulierte Aufgabe gelöst, „*die Wirklichkeit zu verändern, neue Gesellschaftsformen zu schaffen, in denen sie [die Menschen, D.H.] nach rationalen Prinzipien leben können, wo sie im Menschenleben die in der Natur herrschende Gesetzmäßigkeit verwirklichen und den Menschen in ein sinnvolles, von den Gesetzen geregeltes Ganzes integrieren können*“⁵⁹, oder in der – um es im Sinne Thomas Metschers zu formulieren –, der „*konstitutionelle[...] Irrationalismus*“, die „*Dominanz des Irrationalen*“, der „*Mangel einer gesamtgesellschaftlichen Rationalität bei Zunahme von Rationalität in den Teilbereichen*“, der „*auf die Spitze getriebene[...] Widerspruch zwischen Partialrationalität und Irrationalität des Ganzen*“ überwunden, „*zu einem sinnvoll Allgemeinen*“⁶⁰ gewendet ist. Eine solche den „*Fortschritt*“, die „*tatsächliche Bewegung der Menschheit hin zu diesem schönen Gesicht*“ ermöglichende geschichtliche Lage ist günstig auch allen Momenten des Fortschritts: der tatsächlichen Bewegung der Menschheit, also der Entwicklung der gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse als geschichtliche Bedingung ästhetischer Theorie und Praxis, der Entwicklung ästhetischer Praxis, also „*der Kunst [...] als [...] dem Vorschlag eines unentfremdeten, produktiven, freien, bewältigten, durch gegenwirkende Interessen nicht mehr entzweiten*

55 Ebd.

56 Ebd.

57 Hacks, Die Maßgaben der Kunst I, 38.

58 Keck/Mehrlé, Berlinische Dramaturgie Bd 3, 104.

59 Holz, 1798 — 1917, 14.

60 Metscher, Imperialismus und Moderne, 93.

Lebens“⁶¹ im Entwurf des „*schönen Gesichts*“, und der ästhetischen Theorie als ihrem Begriff.

Stellen wir nun dieser Lage jene gegenüber, die „*der tatsächlichen Bewegung der Menschheit hin zu diesem schönen Gesicht*“ in besonderem Maße ungünstig ist, den „*Faschismus an der Macht* [...]“, *die offene terroristische Diktatur der reaktionärsten, am meisten chauvinistischen, am meisten imperialistischen Elemente des Finanzkapitals*“.⁶² In dieser Lage wird der Fortschritt, „*die tatsächliche Bewegung der Menschheit hin zu diesem schönen Gesicht*“, praktisch negiert, und zwar in allen seinen Momenten, also als gesellschaftliche Praxis, als künstlerischer Vorschlag ihres Ideals und als wissenschaftlich-philosophische Erkenntnis sowohl der Praxis wie des Ideals. So – praktisch negiert – ist „*die tatsächliche Bewegung der Menschheit hin zu diesem schönen Gesicht*“ auf die Aufgabe zurückgedrängt, die Bedingungen der Möglichkeit des Fortschritts in eben den Bedingungen ausfindig zu machen, die ihm die geringste Aussicht bieten, also die Möglichkeit des Fortschritts als Moment der ihn praktisch negierenden Lage selbst zu bestimmen. In dieser Lage wird die „*Menschheit*“ in ihrer tatsächlichen politischen wie künstlerischen „*Bewegung auf dieses schöne Gesicht*“ hin – und zwar für eine Dauer, deren Ende nicht abzusehen ist – nur auf eben diese Lage stoßen, und das heißt – künstlerisch wie politisch – ist sie zunächst tatsächlich nicht auf dieses „*schöne Gesicht*“ gerichtet, sondern sie muss ihren Weg durch seine Ver- und Entstellungen hindurch nehmen. Jeder Schritt tatsächlicher Bewegung bleibt zunächst und auf nicht absehbare Zeit eine Bewegung in eben diesen Bedingungen; und jedes schöne Gesicht kann nur als Umschlag des hässlichen entworfen werden, wenn der Fortschritt als tatsächliche Bewegung zu ihm hin verstanden werden soll, und so fragt Bert Brecht: „*Was sind das für Zeiten, wo ein Gespräch über Bäume fast ein Verbrechen ist.*“⁶³

Sichtbarmachen der Fortschrittslinie — philosophisch-geschichtstheoretisch in Lukács' Studie: „Marx und das Problem des ideologischen Verfalls“, politisch in der Volksfrontstrategie

61 Hacks, Die Maßgaben der Kunst I, 7.

62 Lewerenz (Red.), VII. Kongreß der Kommunistischen Internationale, 93. Dimitroff verweist auf das XIII. Plenum des Exekutivkomitees der KI, auf dem der Faschismus an der Macht in dieser Weise charakterisiert wurde. Zur Leistungsfähigkeit dieses Faschismusbegriffs vgl.: Kurt Pätzold. 2010. „Die Gegenrevolution. Thesen zur Analyse des historischen Faschismus“. Junge Welt, Nr. 112, 17. Mai 2010: 10—11.

63 Brecht, Werke Bd 12, 85.

Wird aber das politische Handeln wie die künstlerische Praxis zurückgeworfen fast einzig auf die Wahrnehmung nur eben jener Bedingungen, die weder den „*Fortschritt*“ in der gesellschaftlichen Praxis noch in der Kunst als dem Entwurf ihres Ideals möglich erscheinen lassen, so kommt gerade dieser Wahrnehmung der Bedingungen höchste Priorität zu, und aus praktischer Not erwächst theoretische Tugend: Der Standpunkt des „*Fortschritts*“ gewinnt zunächst einzig sich selbst in der theoretischen Verteidigung seiner Möglichkeit als Möglichkeit eben dieser gesellschaftlichen Bedingungen, aber – er gewinnt in ihm widrigsten Bedingungen Bedingungen seiner selbst.

Geschichtstheoretisch-philosophisch macht Lukács in seiner Studie: „*Marx und das Problem des ideologischen Verfalls*“ von 1938 die Fortschrittsperspektive sichtbar. Er entwickelt darin nicht nur die Traditionslinie „*der Verteidigung des welthistorischen Fortschritts durch den Kapitalismus*“ fort, die – so Lukács – „*in Hobbes und Locke, Helvetius und Holbach* [...] *ihre glänzenden und mutigen Vertreter*“ auf dem Felde der Philosophie gefunden hat, sondern auch die bei ihnen und in ihrer Schule mit dieser Verteidigung verbundene „*unerschrockene Entlarvung aller ihnen sichtbar gewordenen Widersprüche und Scheußlichkeiten der bürgerlichen Gesellschaft.*“⁶⁴ Analog zu Marx' Urteil über Malthus, dieser wolle die „*bürgerliche Produktion soweit sie nicht revolutionär ist, kein geschichtliches Moment*“⁶⁵, können wir sagen: Lukács will die bürgerliche Produktion soweit sie revolutionär ist, geschichtliches Moment, d.h. eine Stufe im Entwicklungsprozess der menschlichen Gesellschaft, die in sich als Moment ihrer selbst die Bedingungen ihrer geschichtlichen Überwindung hervorbringt.

Drängt also die aktuelle Lage einen politischen Standpunkt wie den Lukácsschen aus sich hinaus, vom „*gemeinsamen Kampfboden*“ ins Geschichtliche, so drängt sie ihn gerade auf jenes Feld, auf dem er ohnehin Mittel sucht und findet, sich auf dem „*gemeinsamen Kampfboden*“ zu halten: „*Lukács ist außerstande*“ – so Hacks – „*über die Historie zu reden, ohne zu aktualisieren*“⁶⁶; indem ihm der gemeinsame Kampfboden geschichtlich ist, ist er ihm revolutionär, und so findet er im Geschichtlichen Bedingungen der Möglichkeit einer Überwindung der aktuellen Lage. Die philosophisch-geschichtstheoretische Perspektive, die Lukács in seiner Studie entwickelt, fundiert die Strategie ihrer praktischen Überwindung, die Strategie der Volksfront; Lukács' geschichtstheoretische Aufhebung des Widerspruchs zwischen „*der Verteidigung des welthistorischen Fortschritts durch den Kapitalismus*“

64 Lukács, Marx und das Problem des ideologischen Verfalls, 119f.

65 Ebd., 116.

66 Keck/ Mehrle, Berlinische Dramaturgie Bd 3, 147.

und seiner revolutionären Überwindung wird in der Konzeption der Volksfront in geschichtliche Praxis übersetzt und sie erfährt in der Verwirklichung des Programms der Volksfront ihre praktische Aufhebung. So – in dieser weitesten geschichtlich-theoretischen und geschichtlich-praktischen Perspektive – ist es erst möglich, im Unmittelbarsten – in der in solcher Lage nur minimal möglichen tatsächlichen Bewegung oder sogar in einem nur sich selbst bewahrenden Widerstehen, ja vielleicht nur in der Verhinderung eines nicht allzu zerstörerischen Rückschritts eigener Identität und Praxis – etwas zu erkennen, das für den Verlauf des geschichtlichen Prozess bedeutungsvoll sein kann. Nur dann kann im unscheinbarsten Verhalten des Moments der Schein des Fortschritts aufleuchten und reales Beispiel seiner Möglichkeit sein.

Auch die Kunst – statt „*Vorschlag eines unentfremdeten, produktiven, freien, bewältigten, durch gegenwirkende Interessen nicht mehr entzweiten Lebens*“ (Hacks) zu sein und schon zu „*Zeiten*“ in diesem Ideal über sie hinauszugehen und darin dann ihre Eigenart zu verwirklichen – ist gezwungen, nach den „*Zeiten*“ zu fragen, „*wo ein Gespräch über Bäume fast ein Verbrechen ist*“, „*Zeiten*“, die die Sicht auf das „*schöne Gesicht*“ verstellen und/oder den Eindruck erwecken, eine tatsächliche Bewegung zu ihm hin sei nicht möglich; nach den „*Zeiten*“ wird aber auch in der Politik des Widerstandes und in der Wissenschaft des Widerstandes gefragt, so dass sich in solchen „*Zeiten*“ die „*Ästhetik des Widerstandes*“⁶⁷ nur eingeschränkt in der Eigenart des Ästhetischen hervorbringen kann. Allzu sehr sind die verschiedenen Momente des Fortschritts doch nur auf Bedingungen zurückgedrängt, in denen es nicht möglich scheint, Bedingungen einer „*tatsächlichen Bewegung der Menschheit hin zu diesem schönen Gesicht*“ sichtbar zu machen, sondern lediglich, das Publikum mit der Wissenschaft der Gesellschaft bekanntzumachen.

„*Alfred Kurella*“ – so Hacks in seinem Aufsatz „Literatur im Zeitalter der Wissenschaften“ – „*hat das [an Brecht, D.H.] getadelt. Er hat polemisiert gegen eine ihm gefährlich erscheinende ästhetische Richtung, die er im Verdacht hat, in der Kunst nicht mehr zu erblicken als sinnlich exemplifizierte Wissenschaft. Ich glaube*“ – so Hacks weiter – „*daß er, wenn er daran so gar keinen Geschmack findet, die Zeitumstände übersieht. Eine solche Haltung ist nicht falsch, sie ist historisch. Sie ist unvermeidbar für einen Autor, der viel weiß, sich aber einem Zuschauer gegenüber sieht, der gar nichts weiß. Was soll er denn machen? Er muß sich doch erläutern.*“

67 W. Mittenzwei verwendet den Begriff im Gespräch: „Zur Konzeption des Sozialistischen Realismus 1934“, in: Ebd., 7–79, 66.

[...] *Der Umstand, daß ausgerechnet Brecht zu solchen Konsequenzen kam, ein Schriftsteller, dessen Verhältnis zur Welt sinnlicher, leiblicher und also poetischer war als das jedes anderen, zeigt die Unvermeidbarkeit der Konsequenz. Die Verhältnisse, die nicht so waren, zwangen einen geborenen Klassiker aufs Katheder des Aufklärers.*“⁶⁸

Sichtbarmachen der Fortschrittslinie — ästhetisch-theoretisch in Lukács' „Beiträgen zur Geschichte der Ästhetik“

Wird der „*Fortschritt*“ – wie von Hacks und Lukács – als „*tatsächliche Bewegung der Menschheit hin zu diesem schönen Gesicht*“ verstanden, dann kann die Kunst, das bestimmte Formen, Zeigen und Sehen dieses „*Gesichts*“, sich nur auf der Grundlage der Kenntnis und Erkenntnis der „*tatsächlichen Bewegung der Menschheit*“ verwirklichen, denn ein „*Zustand der Naivität*“ – in dem sich das Kunstwerk, als „*Einheit von dem, was der Künstler abliefern, und dem Publikum*“, erst verwirklicht – „*wird nicht erreicht, indem der Künstler die Wissenschaft verleugnet, sondern indem das Publikum sie akzeptiert.*“⁶⁹ Kenntnisse (der Wissenschaft) von der tatsächlichen Bewegung der Menschheit sind also in einer solchen ästhetischen Konzeption weder der Inhalt des Kunstwerks noch ist ihre Vermittlung sein Zweck, sondern sie sind dem Zustand der (ästhetischen) „*Naivität*“ vorausgesetzt und ermöglichen ihn.

Wo sie fehlen, und dies ist unter den Fortschritt negierenden Bedingungen die bestimmende Tendenz des gesellschaftlichen Bewusstseins, ist zwar der Moment gekommen, wo auch „*ein geborener Klassiker aufs Katheder des Aufklärers*“ steigen muss, aber nicht, weil er das Ästhetische als „*sinnlich exemplifizierte Wissenschaft*“ begreift, sondern weil die Voraussetzungen für eine gegenüber dem „*Kunstwerk*“ einzunehmende Haltung der Naivität fehlen. Daraus ergab sich die unvermeidbare, nicht falsche, sondern historische Haltung Brechts: „*Brecht beherrschte die Wissenschaft und er erkannte ihre Notwendigkeit, und er fand eine seiner Aufgaben darin, das Publikum mit ihr bekanntzumachen.*“⁷⁰ Aber – und dies nun als eine Fortführung des Gedankens, dass ein „*theoretisierender Schriftsteller [...] normalerweise nicht zu seiner Kunst, sondern gegen seine Kunst*“ theoretisiere: Zwar zwingt ihn die Lage aufs Katheder, doch er ist dort nicht gezwungen zu behaupten, es sei der Ort, an dem die „*Kunst*“ sich in ihrer Eigenart überhaupt erst verwirkliche; er braucht nicht die dem Ästhetischen ungünstige Lage zum Begriff einer Ästhetik ihr ungünstiger Zeiten

68 Hacks, *Die Maßgaben der Kunst I*, 16f.

69 Ebd., 17.

70 Ebd., 16.

zu erheben, sondern die ästhetische Theorie steht vor der Aufgabe, die Einschränkungen der Entfaltung der Eigenart des Ästhetischen aufgrund der „*Verhältnisse, die nicht so waren*“, historisch-konkret zu bestimmen, um sie theoretisch aufheben zu können, zum Zwecke der theoretischen Antizipation der geschichtlichen Fortschrittslinie in der Entfaltung dieser Eigenart.

Hacks zeigt eine solche Perspektive auf ausgehend von den Verhältnissen, die Brecht auf den Katheder des Aufklärers gezwungen hatten:

*„Voraussichtlich wird das einmal anders. Voraussichtlich nähern wir uns einer Zeit, wo sich der Autor mit dem Publikum einig weiß in den fundamentalen Einsichten und Urteilen. Dann wird er seine Arbeitskraft nicht mehr darauf verschwenden müssen, Neues hervorzubringen oder gar neu zu entdecken. Dann wird er sich damit beschäftigen, Altes neu auszulegen, Bekanntes (oder jedenfalls Nicht-Fremdes) in großer und tiefer Weise vorzutragen. Dann kommt die Kunst zu ihrer angemessensten Aufgabe. [...] Offensichtlich sind wir nicht so weit; wir sind auf dem Weg dahin, und wir sollten uns in jedem Augenblick sehr klar sein, wo wir sind.“*⁷¹

Und er konstatiert eine solche Perspektive in der Ästhetik Brechts selbst, wenn er sagt:

*„Die Geschichte der organischen Materie verzeichnet drei Sprünge aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit. Der erste Sprung ist der vom Unbelebten zum Leben. Der zweite ist der vom Tier zum Menschen. Der dritte, (den wir im Begriff sind zu tun), ist der vom Ideologen zum Marxisten. Brechts Ästhetik ist einfach der Ausdruck dieses dritten Sprungs auf dem Gebiet der Kunst“*⁷², eines Sprungs, mit dem der Standpunkt naiver Parteilichkeit überwunden wird durch „*ein System von Methoden, die geeignet sind, Wirklichkeit in ihrer totalen Dialektik künstlerisch zu erfassen.*“⁷³

Sich „*in jedem Augenblick sehr klar sein, wo wir sind*“, bedarf einer Reflexion des „*Augenblick[s]*“, aber auch ihres Bezuges darüber hinaus: Klar sein, wo wir waren, klar sein, wo wir sein können, und in diesen Klärungen den Prozess des Werdens auf dem „*Gebiet der Kunst*“ selbst klären, darin fand Lukács als Theoretiker eine seiner

71 Ebd., 17.

72 Ebd., 38f.

73 Ebd., 38.

Aufgaben. In seinen „*Beiträgen zur Geschichte der Ästhetik*“⁷⁴ erweist sich der „*Fortschritt als die tatsächliche Bewegung der Menschheit zu diesem schönen Gesicht hin*“ als ein den Fortschritt in der Kunst und in ihrer Theorie ermöglichender Fortschritt in der Organisation der gesellschaftlichen Beziehungen, wobei beide – die Kunst und ihre Theorie – immer weniger durch die Bedingungen ihrer Entstehung in ihrer Eigenart zu bestimmen sind; sondern eine diese Tendenz in sich aufhebende Theorie (der Geschichte) des Ästhetischen erschließt uns diese Geschichte als eine, in der „*die Kunst zu ihrer angemessensten Aufgabe*“ (Hacks) findet, wenn ein unentfremdetes, produktives, freies, bewältigtes, durch gegenwirkende Interessen nicht mehr entzweites Leben nicht allein im vorgeschlagenen Ideal des „*schönen Gesichts*“ entworfen wird, sondern wenn es schon im tatsächlichen Leben, das sich zu diesem „*schönen Gesicht*“ hinbewegt, zu finden ist. Die Kunst ist dann geschichtlich nicht gezwungen, sich allein mit den Bedingungen der Möglichkeit eines „*schönen Gesichts*“ der Menschheit zu befassen, sondern mit dem „*schönen Gesicht*“ selbst.

Hier könnten wir Mittenzweis Begriff der Nützlichkeit ästhetischer Konzepte umkehren: Die Eigenart des Ästhetischen gewinnt nicht dort die Bedingungen ihrer Verwirklichung, wo die ästhetischen Auffassungen nützlich sind, um die Probleme der Zeit, also die zeitbedingten Probleme, zu lösen, sondern die Probleme der Zeit sind unter günstigen Umständen so gelöst, dass sich die Probleme der Ästhetik wie auch ihre Lösungen in ihrer Eigenart entfalten können. Ästhetische Probleme wären dann nicht Probleme der Zeit, zeitbedingte Probleme, für deren Lösung ein bestimmtes ästhetisches Konzept entwickelt würde, sondern die Probleme aller Zeiten, also die nicht zeitbedingten Probleme, erhielten im ästhetischen Konzept ihre historisch-konkrete Ideallösung als „*das entzeitlichte Abbild des Verhältnisses von Aufgabe und Lösung*“⁷⁵:

„Ich denke,“ – so Hacks im Gespräch „Zur Realismustheorie von Georg Lukács“ – „*daß Lukács die Kunst so gesehen hat, und ich sehe sie auch so, und daß die Langzeitwirkung, mit der Lukács rechnet und welche Mittenzwei immer mit einem gewissen Vorbehalt als eine unter anderen historischen Möglichkeiten referiert, auch gelesen werden kann und auch gemeint ist als Erwigkeitwirkung.*“⁷⁶

74 Lukács, Georg. 1954. Beiträge zur Geschichte der Ästhetik.

75 Hacks, Die Maßgaben der Kunst I, 7.

76 Keck/ Mehrle, Berlinische Dramaturgie Bd 3, 104.

Lukács' Blick in die „*Geschichte der Ästhetik*“ trägt demnach den Zusammenhang zwischen ästhetischer Theorie und der sie bedingenden historisch-konkreten Entwicklung gesellschaftlicher Organisationsformen nicht nur als bestimmtes und sein methodologisch-theoretisches Selbstverständnis wesentlich bestimmendes Moment in sich, sondern er entdeckt ihn auch in der Geschichte der ästhetischen Theorie selbst als eine ihrer zentralen Problemstellungen. Theoretischen Fortschritt in und durch Beiträge dieser Geschichte erkennt Lukács dann dort, wo begriffen wird, dass das Ästhetische in der tatsächlichen Bewegung der Menschheit zwar seine Voraussetzungen und grundlegenden Bedingungen seiner Verwirklichung findet, dass seine Eigenart aber gerade dort die Möglichkeiten seiner Herausbildung findet, wo die Probleme der Hervorbringung grundlegender Bedingungen menschlicher Selbstorganisation im Menschheitsmaßstab gelöst sind, so dass wir in ihm nicht die Antworten auf Probleme der Zeit finden, sondern Vorschläge zur Lösung der Probleme menschlicher Existenz mit „*Ewigkeitswirkung*“.

Von diesem ästhetisch-theoretischen Standpunkt aus ist es Lukács dann möglich, Beiträgen zur Ästhetik ästhetisch-theoretisch Maß zu nehmen, statt in ihnen – als einem spezifischen Moment der Organisation gesellschaftlicher Beziehungen – lediglich das Maß ihrer geschichtlichen Bedingungen zu erblicken. Lukács' ästhetisch-theoretisches Maß bleibt im Begriff des Fortschritts vermittelt zur tatsächlichen geschichtlichen Bewegung der Menschheit. Theoretisch ist also Sorge dafür getragen, dass die Beziehung zur Realität im ästhetischen Maß nicht verloren geht, während zugleich in der von ihm vermessenen Sphäre ein „*Zustand der Naivität*“ (Hacks) einzunehmen möglich ist: Das heißt ein Zustand, der es dem Menschen im Angesicht des „*schönen Gesichts*“ ermöglicht, sich selbst in seiner Möglichkeit, als gegenständliches „*Verhältnis der Utopie zur Realität*“ (Hacks)⁷⁷, sinnlich wahrzunehmen, weil er seine gesellschaftliche Existenzweise begriffen und bewältigt hat und ausgestattet mit dieser Kenntnis an Kunst herantritt. Im Zustand einer solchen „*Naivität*“ wird dann jenes „*entzeitlichte Abbild des Verhältnisses von Aufgabe und Lösung*“ sinnlich wahrgenommen. Sinnliche Wahrnehmung, nicht bloß als die allgemeine Möglichkeit des Gebrauchs unserer Sinnesorgane, sondern als ein auch die zu begreifenden Gegenstände umfassendes Reflexionsverhältnis, in dem der Mensch sich selbst in seiner gegenständlichen Natur hervorbringt und sich selbst zum Gegenstand des Begreifens wird, kann sich dann auf einer Höhe der geschichtlichen Entwicklung realisieren, auf der die tatsächliche

77 Hacks, Die Maßgaben der Kunst I, 10.

Bewegung der Menschheit „*statthabendes Glück*“ ist, ihr Überschreiten hin zu diesem einen „*schönen Gesicht*“ eine „*Störung der Ordnung*“ und das „*schöne Gesicht*“ selbst „*die Vorwegnahme der Utopie*“. Fortschritt auf dieser Stufe seiner geschichtlichen Verwirklichung ist Verwirklichung fortgeschrittener „*Sinnlichkeit*“, die – so Hacks – „*beschrieben [wird] in ihrem dreifachen Wesen als statthabendes Glück, Störung der Ordnung und Vorwegnahme der Utopie.*“⁷⁸

Fortschritt in der Geschichte ästhetischer Theoriebildung als besonderes Moment gesellschaftlichen „*Fortschritts*“ – bestimmt als „*die tatsächliche Bewegung der Menschheit hin zu diesem einen schönen Gesicht*“ – wird möglich, wo sich eine theoretische Ausarbeitung und Fundierung eines „*Zustandes der [ästhetischen] Naivität*“ (Hacks) verbindet mit der Einsicht in die historisch-konkreten Bedingungen seiner Möglichkeit. Die sich im Zustand einer solchen „*Naivität*“ entfaltende „*Sinnlichkeit*“ (Hacks) ist mithin keine „*Verkörperung des ewig Menschlichen*“ (Lukács), sondern eine Weise „*des gesellschaftlich tätigen, kämpfenden, wirklichen, sich historisch wandelnden Menschen*“ (Lukács)⁷⁹, sich zur Welt zu verhalten, die erst auf einem geschichtlich bestimmten Niveau der gesellschaftlichen Entwicklung möglich ist.

Literaturverzeichnis

Brecht, Bertolt. 1988. Werke Band 12. Gedichte 2. Sammlungen 1938-1956. Berlin/ Weimar und Frankfurt a. M.: Aufbau und Suhrkamp.

Hacks, Peter. 2003. Werke 13. Band. Die Maßgaben der Kunst I. Das Poetische. Lyrik bis Mitterwurzer. Die freudlose Wissenschaft. Berlin: Eulenspiegel.

Holz, Hans Heinz. 1997. Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit. Band 1. Stuttgart/ Weimar: J. B. Metzler.

Holz, Hans Heinz. 2003. Mensch – Natur. Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie. Bielefeld: transcript.

Holz, Hans Heinz. 2008. 1789 – 1917. Zwei Revolutionen. Topos Sonderheft 2.

Holz, Hans Heinz. 2009. Der ästhetische Gegenstand. Philosophische Theorie der bildenden Künste 1. Bielefeld: Aisthesis.

78 Ebd.

79 Lukács, Beiträge, 405.

Keck, Thomas/Mehrle, Jens (Hrsg.). 2010. Gesprächsprotokolle der von Peter Hacks geleiteten Akademiearbeitsgruppen. Berlinische Dramaturgie Band 3. Ästhetik. Berlin: Aurora.

Lewerenz, Elfriede (Red.). 1975. VII. Kongreß der Kommunistischen Internationale. Referate und Resolutionen. Frankfurt a. M.: Verlag Marxistische Blätter.

Lukács, Georg. 1948. Marx und das Problem des ideologischen Verfalls. In: Ders.: Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker. Berlin: Aufbau, 107-184.

Lukács, Georg. 1954. Beiträge zur Geschichte der Ästhetik. Berlin: Aufbau.

Marx, Karl / **Engels**, Friedrich. 1977. Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Band II. Berlin: Dietz.

Metscher, Thomas. 2008. Imperialismus und Moderne, Zu den Bedingungen gegenwärtiger Kunstproduktion in Europa. Teil 1. *Topos* 29: 55-102.

Logik und Wirklichkeit – Ein Kommentar zur Frage der Objektivität in Hegels Wissenschaft der Logik

Von Georgios Kolas, Wien
georgioskolas@gmail.com

Die *Wissenschaft der Logik* weist viele Eigenarten auf. Eine der wichtigsten und am meisten diskutierten ist die der Einführung eines Abschnittes über die *Objektivität* innerhalb der *subjektiven Logik*¹. Die Ambivalenz dieser Entscheidung liegt vor allem daran, dass die subjektive Logik, also die Logik des *Begriffs* näher zu dem ist, was man gewöhnlich unter Logik versteht, nämlich eine Wissenschaft der logischen *Formen*, der abstrakten Begriffe. Demnach ist die Objektivität als solche zwar auch als eine logische Bestimmung zu betrachten, aber ihrem Inhalt nach nicht wirklich Teil der Logik. Denn die Logik ist dieser Auffassung nach die *formale Logik*, welche zwar ihre *Anwendung* hat, aber ihre Wahrheit und Wirklichkeit nicht enthält, sondern einer äußerlichen (meistens empirischen) Verifikation bedarf. Dass dies eben nicht der Fall bei Hegels Logik zu sein scheint, verursacht die meisten Bedenken gegenüber seiner Auffassung.

Das Problem hat m.E. seine Quelle im Verständnis sowohl des Terminus „Begriff“ als auch des Terminus „Objektivität“. Weder was Begriff noch was Objektivität oder Wirklichkeit für Hegel bedeutet, ist in den meisten Fällen ausreichend expliziert worden. Dies liegt selbstverständlich auch an der Hegelschen Begrifflichkeit selbst, welche immer eine Art „Doppeldeutigkeit“ der Begriffe beizubehalten scheint. Demnach sind es oft Verkürzungen der Hegelschen Terminologie, die den Grund solcher Interpretationen ausmachen. Man kann aber selbstverständlich nicht hinter Hegels eigentümlichem, oft doppeldeutigem (man sollte eigentlich sagen, dialektischem) Sprachgebrauch Zuflucht finden, weil dies die Interpretation der Willkürlichkeit überlässt. Es ist demnach jedes Mal, wenn sich ein begriffliches Problem dieser Art ergibt, notwendig, in gewisser Weise eine Entscheidung zu treffen, die, zwar ohne die dialektische Einheit der Bedeutung zu vernachlässigen, die Doppeldeutigkeit vermeiden könnte. Zusätzlich ist es möglich, bestimmte Seiten der Hegelschen

¹ G.W.F. Hegel, Werke, Bd. 6: Wissenschaft der Logik II, Frankfurt/M 1986, 402-461. Ich werde zur Erleichterung des Lesers die weit verbreitete Suhrkamp-Ausgabe von Hegels Werken benutzen (Fortan: W und Bandnummer).

Philosophie zu vereinfachen, was keineswegs bedeutet, die Komplikationen zu übersehen.

Es ist wichtig, die Herangehensweise meines Ansatzes im Voraus zum Ausdruck zu bringen. Die offensichtliche Behandlung des Themas, welche sich auch als „Realisierung“ oder „Objektivierung des Begriffs“ formulieren lässt, scheint zunächst diejenige zu sein, die das Problem als das Problem eines (für Hegel üblichen) Übergangs betrachtet. Abgesehen davon, dass der Terminus „Übergang“ für die Begriffslogik nicht exakt ist (der Begriff geht weder über noch scheint, sondern entwickelt sich²), besteht dabei das zusätzliche und wesentlichere Problem, dass damit die Interpretation, dass es sich um eine (im Grunde metaphysische) „Personalisierung“ oder „Hypostasierung“ des Begriffs handelt, unausweichlich scheint. Es lässt sich natürlich durchaus textnahe dafür argumentieren, dass Hegel gerade dies macht bzw. sogar bezweckt, womit aber gerade das Vernünftige an seinem Projekt verschleiert wird.

Aus diesem Grund werde ich diesem Zugang nicht folgen. Die Untersuchung wird sich demnach nicht mit den konkreten Problemen des „Übergangs“ von der Subjektivität zur Objektivität des Begriffs befassen. Es wird hingegen Wert darauf gelegt, was überhaupt Begriff und Objektivität im Rahmen der Hegelschen Vorstellung von Logik bedeutet bzw. im Rahmen einer „entmystifizierten“ Lektüre dieser bedeuten könnte. Auf dieser Basis soll in der Folge gezeigt werden, dass es überhaupt durchaus vernünftig ist – auch im gegenwärtigen „rationalen“ Zeitalter – von der Objektivität und ferner der „Inhaltsfülle“ der Logik zu sprechen, ohne die Metaphysik auf eine vorkritische Ebene zu „restaurieren“.

Der Weg bis zur Objektivität

Die objektive Logik endet mit der Form der Wechselwirkung, welche das Kausalitätsverhältnis aufhebt. Es handelt sich eigentlich um die wesenslogische Form, in der die beiden Seiten des Verhältnisses sich als gleichgültig erweisen, weil es klar wird, dass diese sich nur gegenseitig bestimmen und begründen können. Damit hebt sich

² Vgl. W6, 310: „Da an und für sich Subjekt und Prädikat die Totalität des Begriffes sind und das Urteil die Realität des Begriffes ist, so ist seine Fortbewegung nur Entwicklung; es ist in ihm dasjenige schon vorhanden, was in ihm hervortritt, und die *Demonstration* ist sofern nur eine *Monstration*, eine Reflexion als *Setzung* desjenigen, was in den Extremen des Urteils schon *vorhanden* ist; aber dies Setzen selbst ist schon vorhanden; es ist die *Beziehung* der Extreme“. Man sieht, dass die „Entwicklung“ genau mit der „Realisierung“ verbunden ist, da nicht zufällig, das Urteil als die „Realität des Begriffes“ beschrieben wird.

aber überhaupt die Wesenslogik auf, wie auch die objektive Logik, deren Teile die Seins- und die Wesenslogik sind. Es liegt nicht in den Absichten dieser Arbeit, diesen Übergang zu erklären. Es ist aber wichtig, den Unterschied zu verstehen, der zwischen objektiver und subjektiver Logik besteht.

Als objektiv ist die Logik bis zu diesem Punkt deswegen zu verstehen, weil diejenigen Kategorien untersucht werden, die in die objektive Mannigfaltigkeit Struktur und Bestimmung einführen sollen. Es handelt sich eigentlich um die Bestimmungslogik, also die Logik, welche die Natur und die Arten der Bestimmtheit untersucht.

Jede Bestimmung erweist sich grundsätzlich als eine Negation: „omnis determination est negatio“, schreibt Hegel, indem er Spinoza paraphrasiert³. Die Negation ist auch der Grund und das Wesen der dialektischen Bewegung. Indem jede Bestimmung bloß als Negation ihres Anderen erscheint und umgekehrt, hebt sich die Bestimmung auf. Dies findet mittels der bekannten Negation der Negation statt.

Die subjektive Logik ist, wie bekannt, die Logik des Begriffs. Im Allgemeinen kann hervorgehoben werden, dass die Begriffslogik im Wesentlichen nicht die Dialektik der Bestimmung untersucht, sondern die Frage des Zusammenhangs oder der Totalität. Der Begriff ist nicht eine Art von Bestimmung unter anderen, sondern die Sache der Logik selbst. Er repräsentiert allgemein die Einheit: die „Einheit der Apperzeption“, die Einheit des Gegenstands des Denkens, die Einheit der Wirklichkeit.

Die Bezeichnung „subjektiv“ enthält hier, wie auch anderswo in der Logik, eine Doppeldeutigkeit. Nichtsdestotrotz zielt die Bezeichnung der Begriffslogik als subjektive Logik vor allem darauf ab, die Tatsache hervorzuheben, dass der Begriff, also der Gegenstand der Logik, als Subjekt gesetzt wird. Der Standpunkt hat sich also im Verhältnis zur objektiven Logik verschoben, so dass die Negation, welche bis zu diesem Punkt das Wesen der Bestimmung ausmachte, nun selbst als doppelte Negation thematisiert wird. Es geht also nicht mehr um die Negation als modus operandi des Denkens, sondern um die Selbstvermittlung dieser Negation⁴.

³ W5, 121: „Die Bestimmtheit ist die Negation als affirmativ gesetzt, — ist der Satz des Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*“.

⁴ Zur These, dass die Negation in der Begriffslogik als grundlegende Operation überfällig wird vgl. Anton Friedrich Koch, „Die Problematik des Übergangs von der Schlusslehre zur Objektivität“, in: A. Arndt, Chr. Iber, G. Kruck (Hrsg.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin 2006, 205-215, S. 210: „So wird am Ende der wesenslogischen Entwicklung wiederum die Rücknahme einer theoretischen Investition möglich und fällig, diesmal die der Operation der Negation. Alle unsere operativen Voraussetzungen, die des Seins als Operandums und die der Negation als Operation, sind nun vollständig zurückgenommen, d.h. als Voraussetzungen aufgehoben. So kann

Das erste Kapitel der subjektiven Logik wird „Subjektivität“ betitelt. Im Allgemeinen ist dieser erste Abschnitt die dialektische Darstellung der formalen Struktur des logischen Denkens. Der Begriff entwickelt sich zum Urteil und schließlich zum Schluss. Es handelt sich um Formen, die gewöhnlich als Teil der formalen Logik verstanden werden.

In diesem Rahmen erscheint schließlich auch die Objektivität. Der Schluss wird in seiner letzten Form, der Disjunktion, schließlich aufgehoben, etwas, was angeblich zum Resultat hat, dass der Begriff sich objektiviert. Die Formen der Objektivität sind der Mechanismus, der Chemismus und die Teleologie. Es handelt sich um Formen, die Konzeptionen der objektiven Wirklichkeit darstellen sollen. Im Gegensatz zu den Formen der Subjektivität sind sie nicht bloß formal. Sie beschreiben nämlich Verhältnisse und Prozesse, die sich nicht auf formal-logische Grundsätze zurückführen lassen, sondern den Charakter einer inneren Bewegung und Bestimmung der Dingen selbst zu haben scheinen.

Probleme und Problematik

Es wird bereits aus dieser sehr kurzen Darstellung klar, dass die Objektivität als etwas „Paradoxes“ in der subjektiven Logik erscheint. Vor allem deswegen, weil diese sich als die Logik des Begriffs präsentiert und mit Bestimmungen anfängt, die einen formal-logischen Charakter zu haben scheinen. Noch paradoxer erscheint die Tatsache, dass die Objektivität angeblich als Resultat der Aufhebung des disjunktiven Schlusses erscheint und dass es der Begriff selbst ist, der sich objektiviert. Die konkreten Probleme und hervorgerufenen Fragen sollen nun etwas detaillierter dargestellt werden.

Es kann im Voraus bemerkt werden, dass die meisten Kritiker Hegels an dieser Stelle darin übereinstimmen, dass mit der „Objektivierung des Begriffs“ Hegel in die Metaphysik oder in die Ontologie zurückfällt. Hintergrund dieser Interpretation ist der meistens positiv bewertete „metaphysikkritische“ Gestus der objektiven Logik⁵. Hegel verstünde auch selbst die objektive Logik als Kritik bzw. „Ersatz“ von Ontologie und Metaphysik⁶ und dies ist auch inhaltlich nachzuweisen.

sich die Begriffslogik als ein theoretisches Geschäft ohne Investitionen entfalten, das lauter Reingewinn abzuwerfen verspricht“.

5 Vgl. M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt/M 1978. Der Übergang zum Begriff wird letztendlich als Kritik jeder Ontologisierung verstanden, siehe H.-P. Falk, *Das Wissen in Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Freiburg, München 1983, 11-23, 138ff.

6 W 5, 61: „Die objektive Logik tritt damit vielmehr an die Stelle der vormaligen

Denn Hegel durchgeht viele Vorstellungen und Bestimmungen, die – auch tatsächlich in der Geschichte der Philosophie – den Anspruch auf eine ontologische Bestimmung der Wirklichkeit stellten, um sie mittels ihrer immanenten Dialektik aufzuheben. Was er als „Motor“ der gesamten Bewegung hervorhebt, ist der Widerspruch, der – wegen des negativen Charakters jeder Bestimmung – das Wesen jeder Kategorie ausmacht. Es wird also deutlich, warum man darin eine kritische Darstellung der „alten Metaphysik“ gesehen hat.

Der kritische Gehalt des ersten Abschnitts der subjektiven Logik wird ebenfalls meistens anerkannt. Indem Hegel die starren Formen des Begriffs in Bewegung bringt⁷, lässt er einerseits ihren gewöhnlich verborgenen Zusammenhang, andererseits auch ihren teilweise widersprüchlichen und begrenzten Charakter sichtbar machen. Aus diesem Grund kann der Abschnitt der Subjektivität auch als kritische bzw. dialektische Darstellung der formalen Logik gelesen werden.

Dagegen lässt sich auf unterschiedlicher Weise die Meinung erkennen, dass der in der Folge eingeführte Abschnitt der „Objektivität“ eine Inkonsequenz oder einen Rückfall darstellt. Auch wenn die Darstellung der Formen der Objektivität kritisch-dialektisch verstanden wird, wird die Nachvollziehbarkeit des positiven Gehalts dieses Abschnitts nicht wahrgenommen. Es wird also nicht anerkannt, dass die Objektivität eine logische Entwicklung des Begriffs sein kann, die tatsächlich auch zum Begreifen der objektiven Wirklichkeit beitragen kann.

Das Hauptmotiv der Kritik lässt sich zusammengefasst in einer Bemerkung von Christian Iber erkennen, die ich hier aus diesem Grund wiedergeben möchte:

„Hegels ontologiekritische Intention ist allerdings nur gegen ihn zu retten. Denn die Begriffslehre fällt in zwei disparate Teile auseinander. Während die subjektive Begriffslogik eine Erkenntnistheorie des begreifenden Denkens ist, stellt sich die Lehre von der Objektivität als ontologische Begriffsmetaphysik dar. Die Tendenz, die Subjektivität des Begriffs als ein ontologisches Metaphysikum auftreten zu lassen (...), wird explizit im Übergang zur Objektivität, den Hegel als Realobjektivierung des Begriffs fasst. Nicht zufrieden damit, dass der Begriff die Objektivität der Wirklichkeit in Gedanken ermittelt, betätigt er sich als Demiurg der Wirklichkeit und bewährt sich als eine in der Welt waltende objektive

Metaphysik, als welche das wissenschaftliche Gebäude über die Welt war“.

7 W 6, 243: „(...) indem sich für die Logik des *Begriffs* ein völlig fertiges und festgewordenes, man kann sagen, verknöchertes Material vorfindet und die Aufgabe darin besteht, dasselbe in Flüssigkeit zu bringen und den lebendigen Begriff in solchem toten Stoffe wieder zu entzünden“.

*Macht. Das Konzept, wonach die Objektivität der äußeren Realität aus dem Begriff selbst hervorgeht, ergibt sich aus Hegels ontologischem Monismus des Begriffs bzw. des Denkens*⁸.

Man erkennt also deutlich, dass, abgesehen von den argumentativen Implikationen der Aufhebung des Schlusses, der Übergang zur Objektivität als eine Schöpfung der Wirklichkeit aus dem Begriff verstanden wird. Dabei geht es auch, aber nicht ausschließlich, um eine Deutung der Subjektivität des Begriffs in einer „personifizierten“ Weise. Der Begriff wird als „Demiurg“, als eine göttliche Subjektivität, die sich mehr oder weniger in die Objektivität „inkarniert“, interpretiert.

Ich möchte betonen, dass diese Kritik selbstverständlich nicht ohne Grund ist. Denn es liegt vor allem an Hegels eigener Darstellungs- und Ausdrucksweise, dass sich das Kapitel in einer solchen Weise verstehen lässt. Hegel benutzt auch oft Parallelen zur Theologie und vergleicht sogar den Übergang zur Objektivität mit dem ontologischen Argument der Existenz Gottes⁹.

Es ist nicht die Absicht dieser Untersuchung, diese Implikationen und Komplikationen zu verleugnen. Ziel ist vielmehr, eben weil solche Implikationen bestehen, das zu untersuchen, was „hinter“ diesen einen eigenen gültigen Gehalt bewahren könnte. Es handelt sich also um eine Untersuchung des logischen Gehalts oder der „Logizität“ dieses Objektivitätskapitels in der subjektiven Logik. Mögliche Inhalte also, die ontologischer oder theologischer Natur sind, sollen keinen Einfluss auf den Vorgang dieser Untersuchung haben.

Das eigentliche Problem

Man kann sich natürlich lange um interpretatorische und exegetische Fragen rund um Hegel streiten. Um aber dem Kern der Sache nahe zu kommen, ist es notwendig, das eigentliche philosophische Problem hinter dieser auf Hegel eingeschränkten Debatte zu beschreiben. Solange man nämlich die Frage der Objektivität in der subjektiven Logik nur als eine Eigentümlichkeit von Hegel behandelt, übersieht man damit die Implikationen des Problems und gelangt zu

⁸ Ch. Iber, *Übergang zum Begriff. Rekonstruktion der Überführung von Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung in die Verhältnisweise des Begriffs*, in: *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik“*, hrsg. von A.F. Koch, Al. Oberauer, K. Utz, Paderborn 2003, 49-66, S. 66 Anm.

⁹ W 6, 402ff. Diese Seite der Objektivierung des Begriffs wird besonders von Fr. Schick hervorgehoben, in: Fr. Schick, *Hegels Wissenschaft der Logik – metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?*, Freiburg/München 1994, 243-251.

Interpretationen, die zwar textnahe sind oder erscheinen, aber weltfremd bleiben.

Der Kern der Sache ist das Verhältnis von Begriff und Wirklichkeit, welches aber schließlich auf die Frage der Wirklichkeit des Begriffs hinausläuft, also der Frage, wann eine Kongruenz zwischen Begriff und Wirklichkeit besteht. Es gibt dutzende Ansätze, die auf diese allgemein-philosophischen Probleme eingehen, die ich hier natürlich nicht demonstrieren kann. Diese verschiedenen Variationen hängen aber grundsätzlich von der allgemeinen Herangehensweise ab. Das bedeutet, dass es eine grundlegendere Ebene gibt, die sich mehr auf die Art der Frage und der Natur des Sachverhalts bezieht, als auf die Antwort, die in den einzelnen Fällen gegeben wird.

Es kann also festgestellt werden, dass – mindestens seit Kant – diejenige Herangehensweise dominant geworden ist, die das Problem erkenntnistheoretisch behandelt. Daraus können viele verschiedene Ansätze folgen, die vom extremen Empirismus bis zum transzendentalen Idealismus reichen. Was aber diese Ansätze gemeinsam haben, ist der grundlegende Subjektivismus, von dem sie ausgehen. Subjektivismus ist nicht gleich die Dominanz des Subjekts über die Wirklichkeit. Es bedeutet aber die Dominanz des Standpunkts des Subjekts über die Frage nach der Kongruenz des Begriffs und der Wirklichkeit. Denn was man grundsätzlich zu beantworten versucht, ist, wie das Subjekt sich der Wirklichkeit aneignet. Der Ausgangspunkt ist also immer eine Subjektivität, die sich in irgendeiner Weise irgendeinen Inhalt zueigen machen soll. Daraus folgt aber auch unmittelbar, dass das Denken als etwas wesentlich Verschiedenes von seinem Gegenstand betrachtet wird. Egal, wie empiristisch oder „materialistisch“ man zu sein vorgibt, das Denken bleibt schließlich eine von der Wirklichkeit abgesonderte Substanz.

Selbes gilt auch für den Fall, dass das Denken entwicklungstheoretisch gefasst wird, denn sofern ausschließlich die erkenntnistheoretische Fragestellung im Vordergrund steht, bleibt auf der einen Seite eine geistige Substanz und auf der anderen eine Wirklichkeit, die nur im Erkennungsprozess relevant bleibt und womit jede objektive Prozesshaftigkeit verleugnet wird. Dies resultiert aus der Annahme, dass man es nur mit einer Frage des subjektiven Erkennens zu tun hat, was schließlich impliziert, dass man die Objektivität dieses Erkennens entweder als Gegeben ansieht oder als für immer Verborgenes oder auch als eine bloße subjektive Konstruktion.

Was könnte aber eine Alternative zu einer solchen Herangehensweise darstellen? Selbstverständlich geht es nicht darum, die erkenntnistheoretische Fragestellung vollkommen zu verwerfen. Es geht vielmehr darum, das Verhältnis zwischen Begriff und Objektivität,

Denken und Wirklichkeit in einer Weise zu behandeln, die auch die erkenntnistheoretischen Probleme in einen anderen Rahmen setzen würde. Dies setzt voraus, dass man die Terme des Verhältnisses anders deutet.

Was ist also der Begriff oder allgemeiner das Denken? Ganz grundsätzlich kann man den Begriff als die Abstraktion bezeichnen. Worin besteht aber das Wesen der Abstraktion? Der gemeinen Vorstellung zufolge ist sie entweder nur eine leere Form oder ein Mittel, um einen Gegenstand zu zergliedern und damit „begreifbar“ zu machen. Die Wahrheit dieser Vorstellung besteht aber darin, dass der Begriff und somit das Denken sowohl eine Annäherung der Wirklichkeit darstellt als auch ein Entfernen von dieser. Diese doppelte Bewegung hat aber zur Folge, dass das Erkennen der Wirklichkeit keine so einfache Sache, wie die Füllung eines Subjekts bzw. subjektiven Begriffs mit empirischem Inhalt sein kann. Denn der Begriff erweist sich als Negation der Wirklichkeit und damit aber zugleich als eine Aufhebung der Wirklichkeit.

Damit erscheint aber das, was man als Erkennen fassen möchte, als eine „Rückkehr“ zur Wirklichkeit und nicht als ein subjektiver Aneignungsprozess. Mit anderen Worten ist die Vorstellung vom subjektiven Erkennen als eine einseitige Bewegung einer subjektiven Substanz in Richtung einer passiven Substanz ein Schein, der auf einseitigen subjektivistischen Annahmen beruht. Der wirkliche Prozess erweist sich als eine Rekonstruktion der Wirklichkeit vom und im Begriff. Die Bedingung der Möglichkeit dieser Rekonstruktion ist aber eben die Tatsache, dass der Begriff keine leere Hülle ist, der der Inhalt fehlt, sondern schon im Voraus eine Widerspiegelung der Wirklichkeit, wie diese an und für sich ist. Der Begriff ist somit keine vom Inhalt getrennte Form, sondern selbst der Inhalt des Denkens. Dieser Inhalt ist aber eben nicht bloß subjektiv, eine Erkenntnis, sondern ebenso sehr objektiv. Wäre er das nicht, dann wäre auch das subjektive Erkennen objektiver Gegenstände unmöglich.

Nur ein solcher Ansatz kann als dialektisch bezeichnet werden. Denn nur dadurch ist es möglich, den Zusammenhang zwischen Subjektivität und Objektivität zu durchschauen. Nur dadurch kann der reelle, objektive Entwicklungsprozess des Denkens begriffen werden. Denn was schließlich dialektisch von Interesse ist, ist das wirkliche und nicht das formale Denken.

In diesem Rahmen ist m.E. auch das Problem der Objektivität in der Begriffslogik von Hegel zu behandeln. Dieser Rahmen lässt sich schließlich auch auf die Frage der Methode zurückführen. Die Tatsache, dass diese das Resultat der Logik ausmacht, darf nicht unterschätzt werden. Die Methode ist ebenfalls vielmehr als eine

erkenntnistheoretische Sache, denn sie ist „sowohl die Art und Weise des Erkennens, des subjektiv sich wissenden Begriffs, als die objektive Art und Weise oder vielmehr die Substantialität der Dinge“¹⁰. Der rationale Kern der Objektivität des Begriffs wird sich nur erschließen, wenn man diese dialektische Grundsätze in Betracht zieht und vereinfachte Schemata beiseite lässt.

Die Bedeutung von Objektivität in der Wissenschaft der Logik

Zunächst ist es wichtig zu betonen, dass Hegel in der Wissenschaft der Logik (und allgemein in seiner Philosophie) die Objektivität in einem doppelten Sinne benutzt. Die erste Bedeutung, welche als „schwächere“ oder „unbestimmtere“ – wie Hegel sagt – bezeichnet werden kann, bezieht sich auf die Objektivität als „die mannigfaltige Welt in ihrem unmittelbaren Dasein, mit welcher Ich oder der Begriff sich nur in den unendlichen Kampf setzt, um durch die Negation dieses an sich nichtigen Anderen, der ersten Gewißheit seiner selbst die wirkliche Wahrheit seiner Gleichheit mit sich zu geben“¹¹. Hegel identifiziert diese Bedeutung der Objektivität mit der Vorstellung des „subjektiven Idealismus“. Das ist „so ein Gegenstand überhaupt für irgendein Interesse und Tätigkeit des Subjekts“¹².

An dieser Stelle ist hinzuzufügen, dass diese Bedeutung m.E. der objektiven Logik entsprechen muss. Auch wenn der Begriff als solcher noch nicht erschienen bzw. gesetzt ist, ist es deutlich, dass es auch in dieser eine Reflexion gibt, deren Charakteristikum genau darin besteht, dass sie einen äußeren, gegebenen Gegenstand hat. Es soll betont werden, dass dies nicht nur für die Seinslogik, sondern ebenso sehr für die Wesenslogik gilt. Diese muss nämlich ebenfalls von einem Unmittelbaren (eben dem Sein, das zum Wesen oder Schein wird) ausgehen. Was sich ändert, ist lediglich die Art der Bestimmungen, welche nun aus der Reflexion selbst entspringen und selbst nicht unmittelbar sind. Trotzdem beharrt aber die Bedingtheit des Denkens wegen seiner Abhängigkeit vom Gegebenen.

Gegen diese erste Objektivitätsauffassung bedeutet in der Begriffslogik „das Objektive das Anundfürsichseiende, das ohne Beschränkung und Gegensatz ist“¹³. Es wird deutlich, dass man es damit mit einer „stärkeren“ Bedeutung von Objektivität zu tun hat, welche auch als

¹⁰ W 6, 552.

¹¹ W 6, 407-408.

¹² Ebd.

¹³ Ebd.

die eigentliche Bedeutung der Objektivität bezeichnet werden kann. Davon ausgehend, ist es möglich zu verstehen, was die Objektivität in der subjektiven Logik für eine Rolle spielt und worauf sich ihre „Legitimation“ begründen lässt.

Es ist wichtig zu betonen, dass die beiden Bedeutungen der Objektivität nicht nur sehr unterschiedlich sind, sondern in gewissem Sinne sogar entgegengesetzt. Denn wo die Objektivität im ersten Sinne das Bedingte, Endliche, Sein-für-Anderes ist, ist sie dagegen im zweiten Sinne das Absolute, das Unbedingte, das Selbstbezügliche. Es ist also ausgeschlossen, dass die Objektivität in der Begriffslogik mit der Objektivität im schwachen Sinn gleichzusetzen ist. Dies ist aus dem Grund von Bedeutung, weil damit das Missverständnis vorweggenommen wird, dass Hegel auch die Objektivität im schwächeren Sinn dem Begriff zuschreibt und diese als dessen „Schöpfung“ hinstellt. Denn ein wesentlicher Teil der Kritik an Hegel – nämlich derjenige, der sich stark auf Kants „subjektiven Idealismus“ bezieht – verwirft die „Realisierung des Begriffs“ mit dem typischen Argument, dass der Begriff (als bloße Form) einem Äußeren bedarf, um einen Inhalt und letztlich eine Objektivität zu erlangen. Es ist aber nun deutlich, dass dieses Argument nur insofern gültig wäre, wenn Hegel die Objektivität in der subjektiven Logik im ersteren, schwachen Sinne benutzen würde. Das ist aber, wie gezeigt, nicht der Fall. Hegel behauptet demnach auch nirgends, dass das Empirische von einem abstrakten Begriff abzuleiten ist. Gleichzeitig betrachtet er aber auch das Empirische nicht als Voraussetzung für die Objektivität im wahren Sinn. Dies zu erklären, wird vielmehr das Anliegen der folgenden Analyse sein, und nicht, ob Hegel die Welt aus dem Begriff schöpft, wie oft behauptet wurde und wird.

Die Schwierigkeit besteht prinzipiell darin, dass die Objektivität in einer Weise gedacht werden soll, die vollkommen ihrem Begriff und nicht ihrer Vorstellung entsprechen muss. Wenn das Objektive das „Anundfürsichseiende“ bezeichnen soll, dann ist die Frage, was an einem Objekt – jetzt im allgemeinen Sinne – wirklich das Objektive ist. Mit anderen Worten, was ist das, was das Objekt zum Objekt, also zu einem von der subjektiven Reflexion Unabhängigen, macht.

Dazu ist es wesentlich, verstanden zu haben, was Bedeutung und Resultat der objektiven Logik sind. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, kann festgehalten werden, dass sich in der Dialektik der objektiven Logik der bedingte und letztlich subjektive Charakter des Objektiven im schwächeren Sinne ergeben hat. Möchte man, wie in der Seinslogik, von der Unmittelbarkeit ausgehen, dann hat man nur die Indifferenz als Resultat, d.h. die Unmöglichkeit, eine objektive, also unabhängige, anundfürsichseiende Bestimmtheit zu setzen, da

schließlich der unmittelbare Unterschied verschwindet. Möchte man von der Reflexion ausgehen, da es sich erwiesen hat, dass etwas „Festes“ am Unmittelbaren nicht zu finden ist, erweisen sich diesmal die Reflexionsbestimmungen selbst und nicht das sowieso unbestimmte Unmittelbare als willkürlich und bedingt. Was sich daraus schließen lässt, ist, dass das angeblich „Objektive“ in Wirklichkeit etwas „Subjektives“ – ebenfalls im schwachen Sinn –, Zufälliges, Willkürliches ist.

Alles hängt letztendlich vom Ausgangspunkt ab. Geht man wie Kant von der Subjektivität des Begriffs, des Logischen insgesamt aus, dann ist selbstverständlich das Objekt eine „Synthese“ und schließlich etwas, was sich nur empirisch erfahren lässt. Was aber als sehr plausibel erscheint, erweist sich als sehr problematisch, wenn man feststellt, dass, auch wenn ein Subjekt Begriffe „hat“, zur Erfassung welcher jenes Subjekt Empirie, Anschauung bedarf, es doch nicht sein kann, dass der Begriff wirklich von dieser subjektiven Empirie abhängig sein soll. Ist es überhaupt haltbar, dass diese bestimmte Anschauung, welche dieses oder jenes Subjekt hatte, den Inhalt des Begriffs ausmachen soll? Der Begriff, sofern er wahr sein soll, muss unbedingt wahr sein. Der Begriff muss schließlich allgemein sein. Wie kann er also die Anschauung, welche zufällig und bedingt ist, zu seinem Inhalt haben? Nach Hegels Ansicht verwechseln Kant und viele andere vor und nach ihm den subjektiven Begriff mit dem Begriff an und für sich. Darin besteht letztlich der Empirismus oder „Psychologismus“ ihres Standpunktes¹⁴.

Was für den Begriff gilt, gilt aber demzufolge auch für das Objekt, das dem Begriff entsprechen soll. Es kann demnach ebenso wenig behauptet werden, dass ein Objekt die Anschauung, die man von ihm hat, an und für sich hat. Sofern man ebenfalls das Objekt als eine „Konkretion“ des abstrakt-allgemeinen Begriffs versteht, kann auch nicht behauptet werden, dass die Bestimmungen, die es in unserer Reflexion zu besitzen scheint, das Konkrete an ihm ausmachen. Denn diese Bestimmungen sind gerade das Abstrakt-Allgemeine an ihm, da eine Bestimmung letztlich nicht die Einzelheit eines Gegenstands bezeichnet, sondern eigentlich etwas Allgemeines an ihm und zugleich auch Abgetrenntes von ihm.

14 W 6, 261: „Als dann ist die Kantische Philosophie nur bei dem psychologischen Reflexe des Begriffs stehengeblieben und ist wieder zur Behauptung der bleibenden Bedingtheit des Begriffes durch ein Mannigfaltiges der Anschauung zurückgegangen. Sie hat die Verstandeserkenntnisse und die Erfahrung nicht darum als einen *erscheinenden* Inhalt ausgesprochen, weil die Kategorien selbst nur endliche sind, sondern aus dem Grunde eines psychologischen Idealismus, weil sie *nur* Bestimmungen seien, die vom Selbstbewußtsein herkommen“.

Was ist also das Objektive und Konkrete am Objekt? Es ist die Tatsache, dass es als eine Totalität erscheint. Diese Totalität ist aber keine Zusammenknüpfung von Bestimmungen, keine Zusammensetzung von ursprünglich getrennten Teilen und Eigenschaften, sondern eine einfache untrennbare Einheit. Diese Totalität ist aber schließlich nichts Anderes als der Begriff. Der Begriff ist nämlich genau der Ausdruck der Totalität eines Objektiven, da er diese untrennbare von jeder Reflexion unabhängige Einheit des Gegenstands des Denkens bezeichnet. Auf die Frage, ob nun die Totalität in dieser Weise im Subjekt, also ideell oder im Objekt, also reell, besteht, kann nur eine einzige dialektische Antwort gegeben werden: dass nämlich der Begriff sowohl ideell als auch reell sein muss, um überhaupt als Begriff anerkannt zu werden. Was das praktisch bedeutet, erschließt sich nur, wenn man sowohl die idealistische als auch die empiristisch-positivistische Vorstellung bei Seite lässt. Was Hegel an dieser Stelle hervorheben möchte, ist die Tatsache, dass Begriff und Objekt – logisch betrachtet – zwei Seiten derselben Medaille sind. Beide haben nämlich denselben Inhalt, bezeichnen dieselbe Sache: die einzelne Totalität des Gegenstands.

Diese Identität wurde aber allzu oft als Kritikpunkt gegen „Hegels Idealismus“ und dessen „Identitätsdenken“ verwendet¹⁵. Dabei geht es aber meistens um grundlegende Missverständnisse bezüglich der Natur dieser Identität und derer Konsequenzen. Sie wird nämlich in solcher Weise dargestellt, als ob aus ihr folgen würde, dass die Realität nur des Begriffes willen besteht oder sogar erst durch diesen geschaffen wird. Was sich aber nicht im Begriff darstellen lässt, ist nicht einfach deswegen unwirklich bzw. unwahr, weil es sich nicht im Begriff darstellen lässt. Der Begriff ist kein Kriterium der Wirklichkeit. Die Tatsache, dass der Begriff etwas Wirkliches darstellt und andererseits das Wirkliche sich im Begriff darstellen lässt, basiert auf einer Identität von Vernunft und Wirklichkeit, die aber deswegen nicht metaphysischer Art ist, weil auch der Unterschied, oder besser gesagt das Anundfürsichsein, die gegenseitige Unabhängigkeit anerkannt wird.

Die (Wieder-)Einführung der Objektivität

Wie schon eingangs erwähnt, besteht meine These prinzipiell darin, dass die Frage bezüglich der Bedeutung der Objektivität in der subjek-

¹⁵ Adornos gesamte Kritik an Hegels Dialektik stützt sich eigentlich auf dieser Identität. Vgl. z.B. Th. Adorno, *Gesammelte Schriften, Bd. 6: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt/M 1970, 135-205.

tiven Logik nicht zu sinnvollen Antworten gelangt, wenn man sie als eine „Realisierung des Begriffs“ im Sinne einer logischen Deduktion der Wirklichkeit aus dem Begriff behandelt. Die Frage also, ob Hegel an dieser Stelle den Begriff als „Demiurg“ der Wirklichkeit darstellt, steht m.E. nicht im Vordergrund. Viel produktiver und sinnvoller ist es, wenn man sich über die bemerkenswerte Tatsache Gedanken macht, dass Hegel trotz der Erreichung des Standpunktes der Subjektivität, welche nach idealistischer Manier den höchsten Standpunkt darstellen sollte, trotzdem die Objektivität wiedereinführt. Dass es sich außerdem um eine Wiedereinführung und nicht um ihre Ersterscheinung handelt, ist von großer Bedeutung, weil damit deutlich wird, dass es sich um keine Deduktion oder auch um Potenzen des Begriffs irgendeiner Art handelt, wie das etwas wieder der Fall für den deutschen Idealismus ist. Denn Hegel hat schon – sowohl in der Phänomenologie als auch im ersten Teil der Logik – der objektiven Logik mit einem Begriff der Objektivität als bloßer Unmittelbarkeit operiert und ist nicht etwa von dem reinen Standpunkt eines absoluten Ich oder von transzendentalen Bedingungen ausgegangen, sondern hat gezeigt, dass das Denken diesen dialektisch erst erreichen muss. Demnach muss die Wiedereinführung der Objektivität auf etwas Anderes hinauslaufen.

Meiner Meinung nach läuft das genau darauf hinaus, dass Hegel anerkennt, dass trotz der Setzung des Begriffs, also trotz der Aufhebung alles Objektiven, alles Unmittelbaren in den Begriff, weiterhin die Wirklichkeit an und für sich, also in ihrer Objektivität, besteht. Mit anderen Worten, was Hegel einsieht, ist, dass aus der Bewegung des Begriffs selbst notwendig folgen muss, dass es Etwas außerhalb des Begriffes gibt, etwas, das seine Unabhängigkeit gegenüber dem subjektiven Begriff bewahrt.

Die „Realisierung des Begriffs“ in der Objektivität kann also rationell nur als die Anerkennung der Tatsache verstanden werden, dass der Begriff nur insofern wirklich ist und seine Bestimmung oder Funktion als Begriff erfüllt, als er sich an die Wirklichkeit außer sich, wie diese an und für sich ist, wendet. Selbstverständlich ist da einzuräumen, dass es sich nicht um eine absolute Andersheit, oder wie man es sonst noch nennen möchte, handelt, sondern um eine durch die Aufhebung der Vermittlung erreichte Unmittelbarkeit. Das ändert aber nichts an der Tatsache, dass Hegel die Objektivität weder auslässt noch aus dem Begriff deduziert.

Hegel weist damit vielmehr auch auf etwas Anderes hin: dass nämlich die Objektivität erst dann wirklich objektiv, also an und für sich, erscheint, wenn sie vom Begriff vermittelt wird. Was das bedeutet, ist ziemlich einfach zu erfassen, wenn man sich von empiris-

tischen und positivistischen Vorurteilen befreit: dass sich nämlich der wirkliche Prozess nicht unmittelbar, d.h. nicht in einer uns gegebenen Weise, erkennen lässt, sondern erst, wenn die Wirklichkeit zunächst in eine Abstraktion gebracht wird, die aber nur darin ihren Zweck hat, ihren Weg zum Konkreten zurückzufinden, also sich nicht als bloßer Formalisierungsprozess, sondern als eine Methode des Begreifens einer konkreten Sache ergibt.

Die Notwendigkeit dieser Abstraktion besteht darin, dass die Unmittelbarkeit gar nicht die anundfürsichseiende Wirklichkeit darstellt, sondern im Gegenteil die bloß subjektive, reflexive Erscheinung der Wirklichkeit. Aus diesem Grund ist sie aber auch eine Abstraktion, die sich der dialektischen Bewegung selbst unterwerfen muss, was schließlich bedeutet, sich ihren eigenen Widersprüchen und Verkürzungen stellen zu müssen, um zum Resultat zu gelangen, dass sich die Totalität der Sache schließlich außerhalb dieser Abstraktion befindet. Demnach ist es eine wirklich aktive, tätige Abstraktion, die nur ein Moment des ganzen Prozesses des Begreifens ausmacht und nicht dessen endgültiges Resultat darstellt und so sich auch selbst verstehen muss.

So kann man auch besser verstehen, wie Hegel das Verhältnis von Idealität und Realität fasst. Weit davon entfernt, die Idealität als etwas an und für sich Absolutes zu setzen, zeigt Hegel, dass das bloß ideelle Auffassen der Sache keineswegs das Letzte darstellt. Das ideelle Auffassen ist zwar der erste Schritt. Dieses stellt aber nicht nur die absolute „Herrschaft“ des Ideellen, des Subjektiven über das Reale dar – denn das ist nur die eine Seite der Medaille –, sondern zugleich die Notwendigkeit, diese „Herrschaft“ behaupten zu können. An dieser Stelle ergibt sich, dass sich bei der Manifestation dieser „Herrschaft“ und Freiheit des Begriffs zugleich eine „Unterwerfung“ – die bis zum Verlust seines selbst reichen kann – der Subjektivität unter die Gesetzmäßigkeiten der Objektivität manifestiert.

Für die Logik bedeutet das Folgendes: dass sich die in der Form der Allgemeinheit ausgedrückten logischen Strukturen als Grundlage und Quelle sowohl der subjektiven Freiheit als auch der objektiven Notwendigkeit ergeben. Die Logik ist also einerseits Ausdruck der Kraft der Abstraktion, der rein ideellen geistigen Tätigkeit, aber andererseits genauso ein Ausdruck der Tatsache, dass dadurch nichts Anderes widerspiegelt werden kann als die Objektivität, also eine vom subjektiven Begriff unabhängige Wirklichkeit. Zugleich ist diese objektive Wirklichkeit aber keinesfalls etwas wesentlich vom Denken Unterschiedenes und umgekehrt ist auch das Denken keine von der objektiven Wirklichkeit getrennte Substanz.

Dieses Verhältnis erscheint auf dem ersten Blick vielleicht eine Art Wechselwirkung zwischen Begriff und Wirklichkeit darzustellen, was den Verdacht einer metaphysischen Rolle des Begriffs erneut erwecken könnte und dem Charakter der Objektivität als das Anundfürsichsein widersprechen würde. Es handelt sich aber um eine Täuschung, weil damit die Tatsache übersehen bzw. unterschätzt wird, dass die Formen des Begründungsverhältnisses, zu denen auch die Wechselwirkung – als ihre vollendete Form – zu rechnen ist, der Sphäre des Wesens angehören und damit vom Begriff aufgehoben wurden. Die Form des Verhältnisses zwischen Begriff und Wirklichkeit bzw. Idealität und Realität des Begriffs auf solche Formen zurückzuführen, führt demnach zu keinem adäquaten Verständnis, sondern zu einem Rückfall in ontologisierende Bestimmungen, die als aufgehoben gelten müssen, weil sie die Natur des Begriffs nicht vollkommen beschreiben können.

Das betreffende Verhältnis ist ein Selbstverhältnis. Ein Selbstverhältnis des Inhalts. Und was Hegel zeigt, ist, dass genau darin das Wesen des Begreifens liegt. Im Gegensatz zu der Vorstellung eines fertiggestellten formalen Begriffs, der sich empirisches Material aneignen muss, erweist sich das Begreifen tatsächlich als eine „Objektivierung“ des Begriffs, nicht weil er „allmächtig“ ist und sich über die Wirklichkeit erhebt, sondern weil er selbst nichts anderes als die abstrakte Form der objektiven Wirklichkeit darstellt, also die Widerspiegelung objektiver Verhältnisse ist.

Schlusswort

Welche Bedeutung hat schließlich die Objektivität in der subjektiven Logik? Sie bezeichnet die Tatsache, dass die Logik – weit davon entfernt, eine Abstraktion zu sein bzw. zu bleiben – auch objektiv, d.h. über die abstrakten Formen hinaus, „wirksam“ ist. Die Objektivität, sofern wir uns noch im Rahmen der logischen Wissenschaft bewegen, schöpft natürlich nicht die Erscheinungen der Wirklichkeit aus. Aber das ist auch nicht ihre Absicht. Was sie beschreibt, ist, dass die Objektivität nicht bloß eine „Synthese“ abstrakter Kategorien und empirischen Materials ist, sondern eben die eine und dieselbe Logik darstellt, aber eben nicht in der „Ruhe“ des subjektiven Begriffs, sondern in der Bewegung der Wirklichkeit selbst. Zwischen der abstrakteren Ebene der subjektiven Darstellung und der konkreteren objektiven Auslegung der Logik besteht natürlich ein Unterschied. Was aber Hegel zeigt, ist, dass dieser Unterschied nicht substantieller oder reflexiver Art ist, sondern ein Unterschied, der schließlich auf der Einheit basiert. Diese Einheit ist aber keine abstrakte, formale

Einheit, also keine Einheit, die darauf basiert, dass man sich auf bloße „Gemeinsamkeiten“ bezieht, sondern eine Einheit des in beiden Formen behandelten Inhalts.

Eine Logik ohne Objektivität ist demnach aus Hegels Sicht unvernünftig, also gar keine Logik. Inwiefern ist es aber dann noch sinnvoll, von einer Logik zu sprechen? Es ist deswegen sinnvoll, weil damit eine Wissenschaft ermöglicht wird, die weder das bloß Abstrakte noch das bloß Empirische zum Gegenstand hat. Ferner eine Wissenschaft, die die Wirklichkeit nicht bloß wie sie uns erscheint präsentiert, sondern wie sie tatsächlich ist. Eine solche Wissenschaft kann nur eine Logik zugrunde haben und selbst nur als eine Logik gefasst werden. Eine Logik impliziert eine Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit, die von keiner subjektiven Reflexion abhängt. Sofern sie aber nicht bloß abstrakt und analytisch ist, impliziert sie auch, dass sie als Wissenschaft die Logik der Wirklichkeit untersucht. Eine solche Logik zeigt, dass die Wirklichkeit eine Struktur aufweist, die sich nicht auf subjektive apriorische transzendente Grundlagen zurückführen lässt – welche letztendlich nichts anderes als eine Festsetzung der objektiven logischen Bestimmungen sind –, sondern ihren Ursprung in der Bewegung und Entwicklung der Wirklichkeit selbst hat.

Die Materie der Hoffnung – Grundzüge der Philosophie Ernst Blochs, Teil 1

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

Ernst Blochs Werk ist vielseitig und speist sich aus vielen Quellen, oszilliert zwischen literarischen Formen und „strenger Metaphysik“. Bloch war und ist vor allem bekannt als Interpret des „Prinzips Hoffnung“, gesehen als menschliches Streben nach einer besseren Welt, welche in der aktuellen als objektiv-reale Möglichkeit angelegt ist. Mit dem Begriff „konkreter Utopie“ unterscheidet er antizipierte historisch gegebene und realisierbare Handlungsmöglichkeiten von rein abstrakten Denkmöglichkeiten, Wünschen ohne Chancen auf Realisierung. Die Hoffnungsphilosophie aber darf keinesfalls allein als Theorie des „subjektiven Faktors“ gesehen werden, sie basiert auf einer ausgebauten Materialismuskonzeption. Aufgrund der sehr eigentümlichen Charakteristik Bloch'schen Denkens, welches sowohl messianisch wie auch dialektisch-materialistische Züge aufweist, ist dieser Materialismus ein ebenso eigentümlicher, der doch teilweise deutlich von dem von Karl Marx und Friedrich Engels begründeten abweicht. Der erste Teil des Artikels stellt dieses Denken von Materie vor, welches mit drei Momenten umrissen werden kann: Möglichkeit als wesentlicher Seinsmodus und Teil der Wirklichkeit; dialektisches Prozessdenken gegen starre Mechanik, teleologisches finales Ziel der natur- und gesellschaftsgeschichtlichen Entwicklung bei dennoch offenem Ausgang. Der zweite Teil wird sich dem bekannteren Teil des Bloch'schen Oeuvres, der Hoffnungsphilosophie, widmen.

Utopia als „Noch Nicht Sein“.

Die vielleicht kürzeste Skizze der Philosophie Blochs stammt von jemandem, der diese aus Generationsgründen gar nicht kennen konnte. Oscar Wilde bezieht sich auf die ikonisch gewordene Vision des idealen Staates – dargestellt als Insel Utopia – seines Landsmannes Thomas Morus aus dem frühen 16. Jahrhundert und hält auch für seine, Wildes, Zeit fest: “A map of the world that does not include Utopia is not worth even glancing at, for it leaves out the one country at which Humanity is always landing”¹.

¹ Wilde. The Soul of Man Under Socialism. 28. Dieser Essay erschien erstmals 1891, Ernst Bloch war noch im Kindesalter.

Das Kunstwort Utopia setzt sich zusammen aus den altgriechischen Worten „ou“ („οὐ“, nicht) und „topos“ („τόπος“, Ort). Wildes paradoxe Forderung, somit einen „Nichtort“, ein „Nirgendwo“, auf eine Weltkarte zu zeichnen, gibt uns natürlich ein Rätsel auf. Die Tiefe dieses Rätsels, Welträtsels darf ohne Übertreibung gesagt werden, erkennen wir vielleicht mit Blochs Lösungsversuch. Utopia ist eine soziale Vision einer zukünftigen Welt, die Darstellung als geographische Insel ist selbstverständlich nur eine Metapher. Die Welt aber wird als naturgeschichtlicher und sozialhistorischer Prozess gesehen – eine Weltkarte kann als „Momentaufnahme“ nur – wieder in der Terminologie Blochs – ein „verdinglichtes Prozessmoment“² sein, niemals die gesamte Wirklichkeit, die immer gemeinsam mit den jeweils aktuellen zu realisierenden Möglichkeiten gedacht werden muss. Mit spürbarem Bezug zu der zitierten Stelle bei Wilde, die Bloch natürlich kannte, heißt es: „Die Wirklichkeit ohne reale Möglichkeit ist nicht vollständig, die Welt ohne zukunftstragende Eigenschaften verdient sowenig wie die des Spießers einen Blick, eine Kunst eine Wissenschaft. Konkrete Utopie steht am Horizont jeder Realität“³.

An anderer Stelle wird das bei Bloch dialektisch gedachte Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit wie folgt beschrieben: „Das bereits Wirkliche ist von einem Meer von Möglichkeiten umgeben, und immer wieder, immer noch steigt aus diesem Meer ein neues Stück Wirklichkeit auf“⁴. Der bei Bloch zentrale Begriff der konkreten Utopie meint einen in den objektiv-realen Möglichkeiten angelegten künftigen Zustand der Welt. Konkrete Utopien haben keinen Garantieschein auf Einlösung, aber sie sind prinzipiell verwirklichtbar. Im Gegensatz dazu setzt Bloch „abstrakte Utopien“⁵, reine Denkmöglichkeiten ohne Verankerung in den jeweils gegebenen realen Möglichkeiten, somit nicht mehr als „Spreu des bloßen Meinens und Narrenparadies“⁶.

Ein Bild der Welt muss auch ihre zukunftstragenden Potenzen, ihr „Noch-nicht-Sein“ beinhalten. So wie die Welt ist, hat sie noch nicht alle in ihr möglichen Eigenschaften und Prädikate realisiert.

2 Bloch. Experimentum Mundi, 53.

3 Bloch Ernst. Das Prinzip Hoffnung, 257 f.

4 Bloch Ernst. Tübinger Einleitung in die Philosophie, 234.

5 Mit sozialen Utopien sind technische Utopien oft verbunden, und anhand von technischen Utopien lässt sich bei Bloch der Unterschied von konkreten und abstrakten Utopien gut erläutern. Bloch bezieht sich auf drei utopische Romane von Jules Verne: ‚Die Reise um die Erde in achtzig Tagen‘ ist bereits weit überholt, die in das Innere der Erde und nach dem Mond steht noch aus“ (Das Prinzip Hoffnung, 734). Mittlerweile hat sich auch die Reise zum Mond als konkrete technische Utopie erwiesen. Eine Reise zum Mittelpunkt der Erde wird wohl für immer als „abstrakte Utopie“ der (schriftstellerischen) Phantasie überlassen bleiben.

6 Bloch. Das Prinzip Hoffnung, 16.

„S ist noch nicht P“⁷. Oder aber die Rolle des Menschen in diesem Prozess betonend: „Die Welt ist ein Versuch, und der Mensch hat ihm zu leuchten“⁸. Eine „Ontologie des Noch-nicht-Seins“ ist keine Lehre, die Welt nur zu interpretieren, sondern auch und vor allem eine, sie zu verändern. Im Weltexperiment hat die Menschheit, da diese sich bewusst Ziele setzen kann, eine herausragende Bedeutung: „Sehend wie unzureichend die meiste Welt ist, veränderndes Wissen darum, wie anders sie immanent werden könnte ... das ist die vernünftige Praxis der Ontologie des Noch-nicht-Seins“⁹.

Hans Heinz Holz beschreibt den dialektischen Kern dieses Grundmotivs der Bloch'schen Philosophie:

„Identität wird als transitorisch aufgelöst und sie enthält ihr Gegenteil, die Nicht-Identität in sich. Worin das Identische übergeht, sein Anderes, ist als Möglichkeit in ihm enthalten. Möglichkeit ist mithin wirklicher, also wirksamer als schon Vorhandenes... Ontologie muss deshalb nicht nur Seinswissenschaft, sondern Tendenzkunde sein“¹⁰.

Heimat als utopischer Grenzbegriff

Bloch kennt einen Horizont der Entwicklung, ein ultimatives utopisches Fernziel allen Hoffens auf eine und Streben nach einer besseren Welt, und nennt es „Heimat“:

„Der Mensch lebt noch überall in der Vorgeschichte, ja alles und jedes steht noch vor Erschaffung der Welt, als einer rechten. Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfaßt und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.“¹¹

7 Bloch. Experimentum Mundi, 41. Diese bei Bloch oft zu lesende Formel des Aufbrechens der formallogischen Kopula, S ist P, mag den Keim einer „dialektischen Logik“ berühren, systematisch ausgeführt wurde diese bei Bloch dann nicht.

8 Bloch. Tübinger Einleitung in die Philosophie, 12.

9 Ebd., 240 f.

10 Holz. Problemgeschichte der Dialektik Bd. 5, 559.

11 Bloch. Das Prinzip Hoffnung, 1628. Die Worte, mit denen das Hauptwerk des Philosophen endet, sind natürlich das überstrapazierte Bloch-Zitat schlechthin; dennoch steht es hier nicht als Pflichtübung, sondern als Kristallisationspunkt, von dem aus sich viele Züge von Blochs Denken illustrieren lassen, auf das in der weiteren Darstellung mehrfach zurückzukommen sein wird.

Blochs Begriff von Heimat darf nicht mit den heute üblichen Assoziationen gedacht werden. Mit Sicherheit geht es hier nicht um Region oder regionale Herkunft. Heimat ist vielmehr eine Epoche; nicht etwa „die Fremde“ oder Fremdheit, sondern Entfremdung ist ihr Gegenteil. Heimat steht für eine nicht entfremdete, klassenlose, solidarische Gesellschaft. Heimat meint aber nicht nur ein qualitativ neues Niveau der menschlichen Gesellschaft, Bloch verstand darunter auch ein neues Verhältnis zwischen Mensch und Natur. Hier nimmt Bloch eine Sonderstellung ein, hatte er doch die Bedeutung der ökologischen Frage erkannt: in einer Zeit, als (nicht nur) innerhalb der Arbeiterbewegung Fortschritt in erster Linie quantitativ gemessen wurde, etwa anhand der jährlich produzierten Bruttoregistertonnen Stahl durch eine Volkswirtschaft. Als eine „ökologische Linke“ sich noch nicht wahrnehmbar zu formieren begonnen hatte, schrieb er in Kontinuität zu schon älteren entsprechenden Gedanken:

„So daß der Mensch in der Natur nicht mehr zu stehen braucht wie in Feindesland, mit dem technischen Unfall als ständiger Drohung... Das wird umso notwendiger, als sich der Unfall längst ausgewachsen hat zu drohender Selbstausrottung des Menschen, gründlicher Zerstörung seiner natürlichen Existenzbedingungen durch Missachtung der Ökologie.“¹²

„Marx und Messias“ zwei grundlegende Traditionslinien und Motive

Wie sein Inhalt, so sind auch die Quellen des Bloch'schen Denkens vielseitig. Durchgängig lassen sich allerdings zwei Hauptströmungen, Grundmotive festmachen. Aus dem „Heimat-Zitat“ kennen wir Blochs Sichtweise des Menschen als eines über die Arbeit vermittelten Erzeugers seiner eigenen Geschichte, wir kennen die Überwindung der Entfremdung als Ziel dieser Geschichte. Hier ist als eine wesentliche Quelle der Marxismus identifiziert. Der Heimatbegriff selber, auch das eben geschilderte Verhältnis von Mensch und Natur, verdankt seine Inspiration vor allem dem frühen Werk des Karl Marx: „Also die Gesellschaft ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahrhafte Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus den Menschen, und der durchgeführte Humanismus der Natur“¹³.

„Denn der Herr, dein Gott, führt dich in ein gut Land“ (5. Mos.8,7). Zugleich aber hat der Begriff „Heimat“ auch etwas an jüdisch-christ-

lich Traditionen gemahnendes, zumal in Verbindung mit dem Begriff Genesis. Die „Nähe zur Geschichte des Exodus ins Gelobte Land und die Ankunft eines neuen Himmels und einer neuen Erde ist von Bloch so gewollt“¹⁴. Und so hat Blochs Denken definitiv auch etwas Religiöses, Messianisches, Chiliastisches. Dies bildet die zweite wesentliche Quelle in Blochs Denken. Dieser Strang ist auch der ursprünglichere, findet sich prägend in seinem ersten Buch, etwa wenn der Autor als großen „Feldzugsplan“ gegen „die menschliche Gemeinheit, gegen die alles durcheinanderschleifende Unordnung der Welt, gegen die kalte Teufelsfaust des Misslingens“ zwar den Sozialismus nennt, dazu aber ergänzen muss: „die Seele, der Messias, die Apokalypse sind das Apriori aller Politik und Kultur“.¹⁵

Die Sprache des Erstlingswerkes, nach später erfolgter Eigendefinition „expressiv, barock, fromm“, ein „Sturm und Drang-Buch“¹⁶, wurde mit und nach der Hinwendung zum Marxismus¹⁷ nüchterner. Dennoch, das Pathos verschwand nie ganz, das Messianische zieht weiter seine Spuren. Im ‚Prinzip Hoffnung‘ heißt es über den Geschichtsprozess, dass er ein „unentschiedener sei“, so kann „seine Mündung ... das totale Umsonst wie die totale Gelungenheit sein“¹⁸. Der Teufel mitsamt seiner Faust ist verschwunden, dennoch bleibt ein spürbarer Hauch von manichäisch anmutendem Dualismus, innerhalb dessen sich die immer wieder betonte prinzipiell offene gesellschaftlich-historische Entwicklung vollziehen muss, Gut oder Böse – Alles oder Nichts, denn „so beglückend es in dieser so sehr dunkelhell gesprenkelten Welt ein Aufblitzen des möglichen Alles gibt, so bedrückend gehen auch Verfinsterungen des möglichen Nichts voraus“¹⁹.

„Marx und Messias“ als Quellen – nie hätte Bloch diese Kennzeichnung übrigens als Kritik etwa an fehlender Konsequenz oder Konsistenz seines Denkens zugelassen. Im Gegenteil, das explizite Bekenntnis zu diesen beiden Traditionslinien ist bis ins späte Werk präsent: „Das Messianische ist das rote Geheimnis jeder revolutionär, jeder in Fülle sich haltenden Aufklärung“²⁰. Bloch hat, so die ebenso paradoxe wie treffende Formulierung seines Biographen Arno

12 Bloch. Experimentum Mundi, 251.

13 Marx. Ökonomisch-philosophische Manuskripte, 538.

14 Arndt. Probleme der Dialektik in Ernst Blochs Experimentum Mundi, 484.

15 Bloch. Geist der Utopie, 433.

16 Bloch. Geist der Utopie. Zweite Fassung, 347.

17 Blochs Hinwendung zum Marxismus stellt sich auch als Suche dar, seine bisher religiös fundierten Heilsverkündigungen zu „verweltlichen“. Vgl. Holz. Logos Spermatikos, 212, ebenso Münster. Ernst Bloch, 84 f.

18 Bloch. Das Prinzip Hoffnung, 222.

19 Ebenda.

20 Bloch. Atheismus im Christentum., 317.

Münster, „fast zeitlebens an diesem zugleich atheistischen und religiösen Emanzipations- und Erlösungsgedanken“²¹ festgehalten. Die Parallelexistenz beider Motive im Werk ist durchaus befruchtend, dennoch wird zu zeigen sein, dass es auch Stellen gibt, an denen diese sich in die Quere kommen.²²

Philosoph und Schriftsteller

Das nächste Thema ist bereits angedeutet: „Große Sprachgewalt“! Wer immer sich mit Bloch beschäftigt, mag eher früher als später diese Charakterisierung in den Sinn bekommen oder wird auf sie stoßen. Ernst Bloch war definitiv Philosoph und Schriftsteller. Es „flammt die bleiche Blitzader, wie sie Dichter sehen und Philosophen nicht durchdringen können“²³. Obschon man auch gut über Blitze philosophieren kann, hier ist auch noch etwas anderes angesprochen, nämlich die existenzielle Befindlichkeit des Menschen, sein Bedarf nach erhabenem Naturerlebnis. Philosophische Sprache allein vermag die Gesamtheit der Welt, des Weltbildes, nicht abzudecken. Dichtung, Metaphern, Spruchweisheit haben deshalb im Werk Blochs ihren Platz²⁴; manche Teile davon sind wohl nur intuitiv oder assoziativ zu erschließen, andere Teile wiederum sind genaue und präzise Darlegungen. Manchmal liegen beide Stränge eng beieinander: „Murren unterwegs“²⁵ ist der Titel eines kurzen Kapitels im Buch „Tübinger Einleitung in die Philosophie“. Damit wird vordergründig auf die bei Bloch oft verwendete Metapher des Fahrens, des Auf-dem-Weg-Seins, eingestimmt. Tatsächlich aber geht es um Zahlenreihen, die in ihrem kontinuierlichem Fortgang unterbrochen werden, das „Murren“ wird wiederum zur Metapher der Unzufriedenheit, des Widerspruchs,

21 Münster. Ernst Bloch, 84.

22 Wenn hier von zwei Hauptströmungen im Denken Blochs die Rede war, dann darf dies nicht vergessen machen, dass es noch zahlreiche andere Einflüsse gibt. Sein Zugang zu Hegels Philosophie ist ein originärer, nicht über den Marxismus vermittelt. Und — wiederum — im Heimatzeit findet sich ein Echo der deutschen Romantik: Hyperions Sehnsucht nach der „Wooge der Liebe“ welche ihn „In die alte Heimath, in den Schoos der Natur“ (Hölderlin. Hyperion, 75) trägt. Dabei geht Bloch insgesamt nicht gnädig mit dieser Stil- und Denkrichtung um: „Reaktionärer Utopismus“ (Bloch. Das Prinzip Hoffnung, 185) sei sie, rückwärtsgewandt und antimodern. Dennoch, auch das ist typisch für Bloch, will er dennoch ihre verwertbaren, produktiven Teile ins Erbe der Hoffnung holen.

23 Bloch. Erbschaft dieser Zeit, 393. Die literarische Seite Blochs fußt stilistisch im Expressionismus (vgl. Holz. Logos Spermatikos, 52 ff.), was wiederum mit der religiösen Quelle im Werk Blochs korrespondiert: „Im Expressionismus meldet sich, teils ausdrücklich religiös fundiert, teils weltlich-utopisch, ein eschatologisches Moment“ (ebenda, 56).
24 Beispiel: Wir „Wunschlosen wären die Leichen, über die die Bösen zu Ihrem Siege schreiten“ (Bloch. Das Prinzip Hoffnung, 86).

25 Bloch. Tübinger Einleitung in die Philosophie, 186.

der Diskontinuitäten, Sprünge werden vorbereitet. Dem literarisch geprägten Vorspiel folgt mit den Kapiteln „Zeugen des dialektischen Denkens“²⁶ und „Widerspruch auf den Boden gestellt“²⁷ als philosophische Hauptstücke eine ungemein straffe und präzise Geschichte dialektischen Denkens.

Blochs bevorzugte literarisch-philosophische Form ist der Essay. Kapitel seiner Bücher, selbst seiner Hauptwerke, „stellen in sich gerundete, relativ unabhängige Einzelstücke dar“²⁸, die oft auch für sich allein gelesen werden können. Diese Darstellungsweise ermöglicht es Bloch, die konstanten Grundzüge seiner Philosophie ungemein facettenreich, in allen möglichen Zusammenhängen und aus unterschiedlichsten Perspektiven zu diskutieren. Das gibt dem Werk Blochs eine ausufernde, kaleidoskopische Farbigkeit und Breite, die Darstellung geht aber auch auf Kosten systematischer Klarheit und architektonischer Geschlossenheit. Wovon es aber erstens auch Ausnahmen gibt und was zweitens durchaus auch gewollt war: Bloch kommt „immer wieder auf den Kern zurück, immer wieder lässt er aus ihm neue Ansätze sprießen“ um „die Gegebenheiten der Welt als Material nicht für die Errichtung einer Architektur, sondern für die Darstellung eines Prozesses zu verwenden“²⁹. Bloch selbst spricht über sein Gesamtwerk in Begriffen von „Unterbrechung, Details, Montage“. Weiter: „Nichts darf verdammt übersichtlich sein oder es ist mittelmäßig falsch“³⁰. Die Problematik eines derartigen Ansatzes nicht nur für Leser, welche fertige Antworten für fertige Systeme erwarten, ist offensichtlich. Ebenso aber ist auch das Abenteuer spürbar, das notwendigerweise unfertige Denken in einer und über eine noch unfertige, stets sich ändernde Welt, zu erlesen, sich darin einzuüben.

Gefordert: eine Utopie-tragende Materie

Es ist in der Rezeptionsgeschichte Bloch'schen Denkens sicher nicht ohne Folgen geblieben, dass seine zwei vielleicht bedeutendsten, jedenfalls aber grundlegenden Werke: „Das Materialismusproblem“ (geschrieben 1936 bis 1937) und „Das Prinzip Hoffnung“ (geschrieben 1938 bis 1947) in gekippter Reihenfolge und dazu mit einigem Abstand erschienen sind, ab 1954 bzw. 1972, der Interpret des „Prinzips Hoffnung“ war somit früher präsent als der Materialist.

26 Ebenda, 186ff.

27 Ebenda, 190ff.

28 Holz. Logos Spermatikos, 36.

29 Holz. Logos Spermatikos, 38.

30 Bloch. Experimentum Mundi, 28 f.

„Das Bild des großen Bewusstseinsphilosophen, der die Philosophie des weltverändernden Subjekts, in einer Ontologie der Möglichkeit fundiert, ... umreißt die Wirkung, die von Bloch ausgeht, und enthält auch idealistische Missverständnisse, die oft genug damit verknüpft sind.“ Dabei blieb meist verborgen, dass „Blochs halb revolutionäre, halb eschatologische Systematik des subjektiven Faktors [...] auf einer ausgearbeiteten Materialismus-Konzeption aufgebaut wurde“³¹.

Tatsächlich aber sind die Verweise auf eine materialistische Grundlegung der „Hoffungsphilosophie“ zahlreich: „Philosophie der begriffenen Hoffnung steht [...] an der Front des Weltprozesses, an dem [...] vordersten Seinsabschnitt der bewegten, utopisch offenen Materie“³². Eine Theorie der konkreten Utopie, des Möglichen innerhalb des Wirklichen, braucht die Konzeption einer dynamischen, offenen Materie, ja diese selbst wird so ontologisch utopisch geladen, als „Substanz des objektiv Möglichen“³³.

Materie tastbar, unhintergebar

In einer der problemgeschichtlichen Abhandlungen im Buch „Materialismusproblem“ findet sich eine für Bloch typische „atmosphärische“ Einstimmung. Große Themen der Philosophie: Materie, Subjekt und Objekt, Sinnliches und Rationales, sollen stimmig in das unmittelbare Erleben des Menschen gesetzt und nachvollziehbar gemacht werden. Und gibt es einen besseren Einstieg in die „Lehren von der Materie“ als den Tastsinn?

„Wir stoßen spürend an etwas an. Zuerst durch Tasten, durch diesen merkwürdigen Sinn. Er steckt halb im Gefühl des eigenen Leibs, halb greift er, auf besonders genaue Weise, das uns Fremde. Das Glatte, Rauhe, Kantige ist ebenso an der Spitze des tastenden Fingers, wie, unverkennbar an dem Berührten selbst“ Und: Es „wirkt der zu tastende Stoff auch als gedachter, als Begriff besonders vertrauenverweckend. Er ist jederzeit greifbar, was er gibt, gibt er in bar.“³⁴

31 Holz. Logos Spermatikos, 120. „Idealistische Missverständnisse“ wären nach Holz theologische Vereinnahmungsversuche des Bloch'schen Werks (ebenda, 15). Möglicherweise wird hier unter anderem auf das Mitte der 60er erschienene Buch „Theologie der Hoffnung“ des evangelischen Theologen Jürgen Moltmann angespielt.

32 Bloch. Das Prinzip Hoffnung, 230.

33 Vgl. Ebenda, 203.

34 Bloch. Das Materialismusproblem, 132.

Unabdingbar für jeden Materialismus ist die Annahme einer objektiven Realität, verstanden als materielle Welt. Diese will uns Bloch als spür- und tastbare plausibel und unhintergebar vorstellen, und das wäre dann auch der Ausgangspunkt, von dem er die angerissenen Skizzen aufgreift und seine Vorstellung eines „klugen“ Materialismus weit darüber hinausführend expliziert.

Idealismus und Materialismus, klug und dumm

Es überrascht nicht, dass Blochs philosophiegeschichtliche Untersuchung des Materieproblems der von Friedrich Engels formulierten Grundfrage der Philosophie³⁵ folgt. Die Qualifizierung des Grundcharakters einer Philosophie in „Materialismus“ oder „Idealismus“ dient Bloch allerdings nicht zur Punzierung oder Aburteilung des Idealismus, vielmehr findet sich das fern jeder Orthodoxie stehende Motto: „Ein kluger Idealismus steht dem klugen Materialismus näher als ein dummer Materialismus.“³⁶ Ja Bloch ging noch einen Schritt weiter und attestierte eine starke Dominanz des Idealismus in der „Großen“ Philosophie – vor Marx, wohl gemerkt, auch wenn dies nicht immer ausdrücklich ausgesprochen wird. Bloch konstatiert so innerhalb seines eigenen Systems folgerichtig, dass mit der „einzigen Ausnahme Demokrit alle bisherigen großen Philosophen Idealisten waren“³⁷.

Für Bloch, der in diesem Zusammenhang oft auf eine Stelle bei Friedrich Engels anspielt, wäre, die „Welt aus sich selbst zu erklären“³⁸, das Materialismus-Problem schlechthin. Diesen Anspruch einer monistischen Welterklärung konnte der Materialismus

35 „Die große Grundfrage aller, speziell neueren Philosophie ist die nach dem Verhältnis von Denken und Sein... Je nachdem diese Frage so oder so beantwortet wurde, spalteten sich die Philosophen in zwei große Lager. Diejenigen, die die Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Natur behaupteten, also in letzter Instanz eine Welterschöpfung irgendeiner Art annahmen [...], bildeten das Lager des Idealismus. Die andern, die die Natur als das Ursprüngliche ansahen, gehören zu den verschiedenen Schulen des Materialismus.“ (Engels. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 274.

36 Lenin. Konspekt zu Hegels „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“, 263.

Und weiter: „Statt kluger Idealismus — dialektischer“; statt dummer — metaphysischer, unentwickelter, toter, grober, unbeweglicher“. Ebenda.

37 Ebenda, 128.

38 z.B. „Materialismus“ sagt Engels, „ist Erklärung der Welt aus sich selbst“. (Bloch. Das Materialismusproblem. 128). Engels selbst bezieht die Forderung allerdings nicht nur auf den Materialismus: „Es gereicht der damaligen Philosophie zur höchsten Ehre, daß sie sich durch den beschränkten Stand der gleichzeitigen Naturkenntnisse nicht beirren ließ, daß sie - von Spinoza bis zu den großen französischen Materialisten - darauf beharrte, die Welt aus sich selbst zu erklären, und der Naturwissenschaft der Zukunft die Rechtfertigung im Detail überließ.“ (Engels. Einleitung zur Dialektik der Natur, 315).

der vormarxistischen Etappe nicht oder nur lückenhaft erfüllen, denn: wenn gesagt wird, „der Stoff ist ein Klotz und alles besteht aus ihm, es gibt nichts anderes“³⁹, wie könnten dann qualitative Niveaus der Materie oder aber die prinzipielle Andersartigkeit von Denken und Sein erklärt werden, „wie kann ... eine Raupe nur aus dem toten Stoff herkommen oder gar ein Gedanke“?⁴⁰

Ein weiteres Defizit eines jeden mechanischen Materialismus liegt auf dem Gebiet der Ethik. Am Beispiel des französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts, am Beispiel Holbach, betont Bloch, dass unter dem Paradigma der „Kausalitätsverehrung“, in der „der wirkliche Mensch ein durch und durch determiniertes Wesen“⁴¹ sei, Willensfreiheit, Verantwortung nicht erklärt werden könne. Ja nicht einmal eine begründete Theorie des Zufalls, möchte ich ergänzen, wäre aus dem strengen Natur- und Weltbild einer allein von Druck und Stoß mechanisch determinierten Materie heraus zu entwickeln.

Dabei wird aber – auch für den Fall Holbach – genau differenziert: Blochs Verachtung des dummen Vulgärmaterialismus, des Klotzmaterialismus, bezieht sich auf Beispiele aus einer Zeit, in der es bereits möglich war, Materie als Prozess zu denken, er kritisiert nicht mechanischen Materialismus schlechthin, sondern einen Rückfall aus einem bereits möglichen „klugen“ Materialismus in einen „dummen“. Immer wieder nennt Bloch in diesem Zusammenhang Moleschotts Analogie, das Gehirn scheide Gedanken aus, wie die Blase Urin sowie Kautskys Aussage, die Renaissance sei der ideologische Ausdruck von gravierenden Änderungen auf dem Wollmarkt.⁴²

Blochs Verachtung trifft also nicht Demokrit, den großen Atomisten der Antike und dessen einheitliches System der Welterklärung: „Diesseitig durchaus [...] erkennen wollend, [...] was die Welt im Innersten zusammenhält“⁴³. Sie trifft auch nicht z.B. den Materialismus der französischen Aufklärung. Auch bei mangelnder philosophischer Tiefe sei dieser als ideologischer Wegbereiter der französischen Revolution und als Gegenpol zum Aberglauben bedeutend gewesen. Ein Selbstverständnis des Menschen als sich selbst erhaltende Maschine (LaMettrie), ein Verständnis der Welt als diesseitige Kausalkette (Holbach), ermöglichen gut ein weltanschauliches „Auslösen des Jenseits, aus dem nun nicht mehr das Heulen und Zähneklappern der Hölle kommt“.⁴⁴

39 Bloch. Das Materialismusproblem, 116.

40 Ebenda.

41 Bloch. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie Band 3, 284.

42 Vgl. etwa Bloch. Das Materialismusproblem, 129.

43 Ebenda, 154.

44 Bloch. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie Band 3, 276

Trotz der Verdienste des mechanischen Materialismus also musste Bloch diesem in seiner quantitativen Orientierung, ein Manko attestieren, einen „kurzen Atem der Begriffe“, eine „aussperrende Engräumigkeit der Inhalte“⁴⁵. Uns so musste es sein – so Bloch – dass wesentliche Aspekte einer adäquaten Lehre von Materie im Rahmen idealistischen Denkens entwickelt wurden, im Rahmen also philosophischer Systeme, in denen „Materie keine ausgemachte Sache, sondern eine Verlegenheit, die zum Denken aufforderte“⁴⁶ sein konnte. Und so musste es auch sein: „gerade bei den großen Philosophen wie Aristoteles, Spinoza, Leibniz, Schelling Hegel, finden sich im Einzelnen wie im Ganzen durchaus kryptomaterialistische Züge“⁴⁷. Diese „Verlegenheitslösungen“ sind in einen „klugen“ Materialismus ohne die geschilderten Defizite zu integrieren.

Hochzeit Dialektik-Materie und Bogen Utopie-Materie

Es wurde gezeigt, dass Bloch den Materialismus also (grob) in eine mechanische und in eine historisch-materialistische Etappe periodisiert. „Hochzeit Dialektik Materie“ nennt Bloch den durch Marx und Engels vollzogenen Übergang⁴⁸.

Mit der Rezeption der Hegelschen Dialektik durch Marx begann eine neue Epoche des Materialismus, Bloch beschreibt dies ganz im Sinne der „offiziellen“ marxistischen Tradition, auch des Marx'schen Selbstverständnisses, Hegel vom Kopf auf die Füße gestellt zu haben und doch in seiner, Blochs, eigenen Sprache:

„So kam materialistisch beschaffene Dialektik“ in die Welt, „gleichsam als Hochzeit der Dame Dialektik (aus so vornehmer Haus) mit dem plebejisch oder plebejisch gewordenen Burschen Materialismus. Vielmehr: Dialektik und Materie wurden nun als gleichen Stamms gelehrt; ohne das rein Geisthafte der Konflikte hier, ohne das rein Klotzhafte der Materie dort“⁴⁹.

Materie konnte nun nicht mehr allein (allerdings weiterhin unabdingbar) als Stoff gedacht werden, der Materialismus ist ein historischer und dialektischer geworden, einer der die Geschichte der menschlichen Gesellschaft und der Natur abbildet, einer, der es erlaubt, qualitative Niveaus der Materie zu denken. Die „einzig weltbewegende Kausalität ist die Dialektik“, verstanden als „Teleologie auf Neues hin gezielte() Kausalität. Neues ist schon die Zelle im Vergleich mit dem Atom und weiter bei Mehrzellern die Pflanze, das

45 Ebenda, 129.

46 Ebenda, 130.

47 Ebenda, 129.

48 Vgl. etwa Bloch. Das Materialismusproblem, 255 ff.

49 Bloch. Tübinger Einleitung in die Philosophie, 193.

Tier, der Mensch und dann der homo oeconomicus und Bildner des gesamten Überbaus⁵⁰.

Und doch ist das Produkt dieser Hochzeit, um es vollends fruchtbar zu machen, mit dem Erbe einer viel älteren und weniger bekannten Verbindung zu ergänzen, hier beginnt nun über den traditionellen Marxismus hinausgehendes, genuin Bloch'sches Denken: „Die zweite, viel paradoxer erscheinende Verbindung aber wird durch den Bogen „Utopie und Materie“ bezeichnet.“⁵¹ Gemeint ist damit der Rückgriff auf Aristoteles' Materiedefinition, auf dessen Denken des Verhältnisses von Sein und Möglichkeit: Stoff wird bei Aristoteles zwar grundsätzlich als passiv gesehen, er bedarf letztlich eines äußeren Bewegers zur Ausformung. Dennoch: Stoff ist damit auch ein Reservoir von Möglichkeiten zur Ausformung, Wirklichkeit wäre ausgeformte Möglichkeit. Es ist Aristoteles' Materiebegriff, der, so Bloch's Interpretation, „eine ‚objektiv-reale Möglichkeit‘, ein ‚dynamei on‘ und die alle Formen gebärende Materie zum ersten Mal zusammenbringt“⁵². Materie sei nicht nur die stoffliche Voraussetzung aller Formen, gleichsam das Wachs, in dem sich Formen einprägen. Materie ist auch das „In Möglichkeit Seiende“, zur Realisierung Treibende, die inhärente Disposition zu immer höheren Formen. Bloch behauptet nicht, dass Aristoteles ein „Materie-Prinzip formuliert habe, dem ein eigenes Vermögen zukäme, Gestalten zu gebären,“ wohl aber, „dass der ... Materiebegriff des Aristoteles eine solche Neufassung eröffne“⁵³. Diese „Neufassung“ sieht Bloch als eine philosophische Traditionslinie, die er „Aristotelische Linke“ nennt, analog gedacht zur „Hegelschen Linken“; erstere, die Aristotelische, so darf interpretiert werden, ist die bedeutendere, älter und fundamentaler, die „Hegelsche Linke“ übergreifend:

„Diese Entwicklung des Aristotelischen Materiebegriffs zieht sich über den peripatetischen Physiker Straton, über den ersten großen Aristoteles-Kommentator Alexander von Aphrodisias, über die morgenländischen Aristoteliker Avicenna, Averroes und seine natura naturans, über den neuplatonisierenden Aristoteliker Avicbron, über die christlichen Ketzerphilosophen des dreizehnten Jahrhunderts Amalrich von Bena und David von Dinant bis hin zur welterschaffenden Materie Giordano Brunos ... Ja noch das sich ausgebürende Substrat der Hegelschen Weltidee, diese von Materie sich so bald fortbewegende, enthält trotzdem ein Großteil der Materie-

50 Bloch. Experimentum Mundi, 130.

51 Ebenda, 208.

52 Bloch. Das Materialismusproblem, 130.

53 Zudeick. Materie, 271.

Potentialität, der potenzhaft gewordenen..., den Aristoteles-Begriff der Entwicklung betreffend, wo er mindestens das Ansichsein seiner Idee der Aristotelischen Materie gleichsetzt. Und die Vermutung ist gerechtfertigt, daß ohne dieses Aristotelisch-Brunosche Erbstück Marx mehreres an der Hegelschen Weltidee nicht so natürlich hätte auf die Füße stellen können. Noch wäre die Dialektik des Prozesses vom sogenannten Weltgeist materialistisch herüberzuretten gewesen und an der Materie als Bewegungsgesetz erfäßbar geworden. So aber erschien eine vom mechanischen Klotz recht verschiedene Materie, die Materie des dialektischen Materialismus, als eine, woran Dialektik, Prozeß, Entäußerung der Entäußerung, Humanisierung der Natur keineswegs nur äußerliche Beiworte sind, gar angeheftete. Soviel hier über die Korrelate zur kritischen Beachtung des Erreichbaren, zur fundierten Erwartung der Erreichbarkeit selber innerhalb des umfassenden Korrelats: reale Möglichkeit oder Materie.“⁵⁴

„Schoß der Möglichkeiten, nach vorne offen“ – das ist der Begriff von Materie, den der Denker „konkreter“, eben materiell verankerter Utopien braucht. Blochs Materialismus weicht trotz der Berufung auf den dialektischen Materialismus und bei gewiss viel Deckungsgleichheit allerdings in wesentlichen Zügen auch von diesem ab: zugleich nämlich sind in diesem Begriff von Materie pantheistische, vielleicht besser panvitalistische Züge zu erkennen. Die Materie wird auch teleologisch verstanden, sie will alle ihre Möglichkeiten verwirklichen, treibt sich selbst hin zu ihrer Vollendung

Pantheismus, Panvitalismus, Anthropozentrismus

Der Pantheismus sei „die höflichste Art, Gott abzdanken“ durch die „schaffende Natur, das, was die Welt bildet, das, wodurch die Welt sich selber bildet“⁵⁵; hier spielt Bloch auf das Naturbild einer „natura naturans“ an, einer sich selbst schaffenden Natur, im Gegensatz zu einer „natura naturata“, einer (gott)geschaffenen. Blochs Wertschätzung des Pantheismus erklärt sich aus seinem Verständnis, mit ihm in der Traditionslinie der Aristotelischen Linken verbunden zu sein. Nun wurde mit Recht Blochs Materialismus-Konzeption selbst oft als pantheistisch bezeichnet. Bloch hole in pantheistischer Manier Gott aus der Transzendenz, indem er die göttlichen Eigenschaften durch die Selbstschöpfungskraft der Materie ersetzt; „Materie wird hier nicht nur viel, sondern alles zugetraut“⁵⁶. Dieses Alles-Können

54 Bloch. Das Prinzip Hoffnung, 238 f.

55 Bloch. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Band 2, 147.

56 Wandschneider. Der Begriff der Materie im spekulativen Materialismus Ernst Blochs 3.

der Materie äußert sich weiter und sehr deutlich in panvitalistischen Vorstellungen. Definitiv schreibt Bloch der Materie vitale Eigenschaften, etwa Triebe, zu. Die Materie hat nach Bloch definitiv auch einen Drang hin zur Selbstreflexion. Und an dieser Stelle rückt Bloch auch den Menschen in den Mittelpunkt der selbstschöpfenden Natur. Das „Menschenkind“ wäre das eigene „Kind der Materie selber, worin sie ein Auge aufschlägt, sich reflektiert“.⁵⁷ Das ist in diesem Zusammenhang mehr als eine Metapher bezogen auf die naturphilosophischen Traditionen des jungen Schelling oder Goethes. In Blochs teleologischem System ist der Mensch die „Krone der Selbstschöpfung“ der natura naturans:

„Die Aufgabe des Menschen bestünde daher darin, ... Schlüssel für das Selbstverständnis des größtenteils anorganischen Stoffs zu sein, damit das Rätsel erraten werde, das die Natursphinx des Weltseins insgesamt, die Kosmos-Sphinx sich selber noch ist“⁵⁸.

Selbstverständnis des anorganischen Stoffes? In der Tat, und hier schlägt mystisches Erbe durch, kennt Bloch so etwas wie ein „Natursubjekt“, auch wenn er die Thematik meist sehr vorsichtig, versehen mit dem Beiwort „hypothetisch“ anspricht.

Das Subjektive der Natur darf, wenn ich recht verstehe, dem Begriff „Selbstverständnis“ zum Trotz, primär nicht „erkenntnistheoretisch“ als Subjekt-Objekt-Relation verstanden werden. Vielmehr soll damit ihre aktive Fähigkeit zur Formbildung, sich selbst zu verwirklichen, zu vervollkommen, betont werden, es ist jenes Prinzip in Blochs Verständnis der natura naturans, wodurch – wie oben zitiert – „die Welt sich selber bildet“. Damit verbunden stellt sich die Frage: „Gibt es auch – entsprechend dem arbeitenden Subjekt als dem Erzeuger der Geschichte – ein Subjekt in der Natur, eines, das der Motor der Naturdialektik sein könnte?“⁵⁹

An dieser Stelle ist vielleicht ein Vergleich mit einer anderen materialistischen Konzeption hilfreich: Thomas Metscher unterscheidet für die Kategorien Natur und Wirklichkeit zwei Sphären.

„Wirklichkeit‘ meint also ein doppeltes: erstens die Wirklichkeit ‚Natur‘ als Seinsgrundlage allen uns bekannten, auch des menschlichen Lebens (diese Erde mit ihren Flüssen, Bergen, Wäldern, Wiesen als Teil eines

Planetensystems, des Kosmos = Wirklichkeit I); zweitens die Wirklichkeit ‚menschliche Welt‘ als durch menschliche Praxis veränderte Natur, durch menschliche Tätigkeit konstituierte historische Gesellschaft (Kultur als geschichtliche Welt des Menschen = Wirklichkeit II).“⁶⁰

Auch Bloch kennt diese zwei Sphären, die Notwendigkeit ihrer Unterscheidung, sprach von einem „Mikrokosmos-Makrokosmos-Verhältnis“⁶¹ und teilte die Natur in „zwei Regionen, deren nähere unsere eigene menschliche Geschichte ist, als einen ihre Rohstoffe technisch ringsum umarbeitende und unseren Gang als aufrechten evident haltende“⁶². Dem gegenüber steht, das „Ungeheure[...] so oft Disparate[...] der eigentlichem physischen Natur, uns nicht in Nähe umgebend, sondern uns kosmisch überwölbend“⁶³. Der Mikrokosmos, unsere Welt, ist zwar Teil des Makrokosmos, jener Teil, den die Menschen durch gesellschaftliche Arbeit umgestalten, in dem sie sich bewegen, dessen praktische Durchdringung tiefe Erkenntnisse ermöglichen. Durch fortschreitende Praxis erweitert sich der Mikrokosmos zwar tendenziell, letztlich aber nur marginal; die Kluft wird prinzipiell weiter bestehen: über den „kosmisch überwölbenden Makrokosmos“ außerhalb unserer unmittelbaren „Biosphäre“ werden unsere Kenntnisse vergleichsweise beschränkt bleiben; daraus folgend und dies wiederum begründend können wir diesen auch nicht eingreifend verändern.

Und dennoch will Bloch diese beiden Sphären, scheint mir, zusammenführen, er will eine Allianz von Mensch- und Natursubjekt, ein Identischwerden im Rahmen der nichtentfremdeten Heimat.⁶⁴ Wieder wird an die Apokalypse erinnert, nicht als vernichtende, sondern als „Enthüllung, die sozusagen auch in der Natur das umstürzt, worin der Mensch nicht vorkommt, das Kosmische in einen neuen Himmel, eine neue Erde zusammenlegen wollend“⁶⁵. Auch wenn Bloch durchaus eine vernünftige Version, den „Abzug aller tollen Phantastik“⁶⁶ will, es bleibt die Forderung, marxistische Kosmologie und marxistische Anthropologie zu verbinden⁶⁷. Aber wo Kosmologie tendenziell sich auf dem Menschen bezieht, ist der Gedanken nicht weit, dass der

Vgl. auch Holz. Logos Spermatiskos, 142 f.

57 Bloch. Tübinger Einleitung in die Philosophie, 203.

58 Bloch. Experimentum Mundi, 228.

59 Bloch. Experimentum Mundi, 218.

60 Metscher. Logos und Wirklichkeit, 255.

61 Bloch. Das Prinzip Hoffnung, 815.

62 Bloch. Das Materialismusproblem, 476.

63 Ebenda.

64 Ebenda.

65 Ebenda, 475.

66 Ebenda, 477.

67 Bloch. Tübinger Einleitung in die Philosophie, 145.

Mensch der Mittelpunkt der Schöpfung sei.⁶⁸ Dennoch sollte nicht vergessen werden – wo immer Bloch in prophetischen Überschwang gerät, wo immer es ein Leichtes wäre, dies als mystische Schwärmerie abzutun, zu bedenken wäre: es kann für das Gemeinte auch eine rationale Fassung geben.⁶⁹ Freilich, es ist hier nicht nur, wie von Bloch gefordert, die „tolle Phantastik“ durch eine rationale Version zu ersetzen, auch Blochs über alle Stränge schlagendes „Kurzschließen“ von Anthropologie und Kosmologie bedarf der Korrektur und Reinterpretation. Von einem Identischwerden im Sinne eines nicht-entfremdeten Verhältnisses von Mensch und Natur kann – wenn der Einteilung Metschers gefolgt wird – dann nur für die kulturelle Welt der Menschen gesprochen werden. Ein Identischwerden im Sinne eines Endes der Entfremdung von Mensch und Kosmos insgesamt kann im Rahmen eines konsequenten Materialismus nicht sinnvoll interpretiert werden.

Es bleibt bei Bloch angerissen aber dennoch die Forderung eines nicht ausbeutenden Verhältnisses von Mensch und Natur, die Warnung vor dem Unfall der (ökologischen) Katastrophe, der Auftrag zum Nachdenken, inwieweit die ökologische mit der sozialen Frage zu verbinden sei. Letztlich wird die bis heute nicht hinreichend gelöste Aufgabe eines „inneren“ Ausbaus des Marxismus hin zu einer auch ökologischen Theorie gefordert.⁷⁰

Vollendung oder Kreislauf

Gibt es Teleologie, das Setzen und Erstreben von zweckhaften Zielen über die menschliche Sphäre, die „Wirklichkeit II“ im Sinne Metschers, in der das unzweifelhaft der Fall ist, hinaus? In der Philosophie Blochs wird dies definitiv angenommen. Eng verwandt mit der Sichtweise der sich selbst erzeugenden Natur, der *natura naturans*,

mit der hypothetischen Annahme eines „Natursubjekts“ ist auch die Vorstellung, die Natur habe die Kraft, Ziele und Zwecke zu setzen und zu realisieren, sich letztlich damit zu vollenden. Entelechien – wieder steht Aristoteles Pate – seien eine Eigenschaft nicht nur der menschlichen Gesellschaft, sondern der prozesshaften, sich ausdifferenzierenden Materie schlechthin:

„Keine der im Stoff sich zweckrealisierenden Formen, Figuren hat also seine Entelechie bereits erreicht. Und nicht die Bewegung aller Dinge und vorab Menschen, sondern die Materie selber und insgesamt stellt sich als noch unvollendete Entelechie dar“⁷¹.

Diese Stelle, stellvertretend für viele andere, lässt uns interpretieren, dass die Materie ihren jüngsten Tag, ihr Ziel, ihre Vollendung, ihre Vervollkommnung kennt. Bloch, der die Worte sehr genau zu setzen wusste, schreibt nicht etwa von einer „stets unvollendeten“ Materie, sondern von einer „noch unvollendeten“, wie generell jenes „noch“ in diesem und ähnlichem Zusammenhang stets prominent wahrnehmbar ist. Einerseits Dialektik, stets weitertreibendes, prozesshaftes Denken der Entwicklung, Widerspruch, andererseits Aufgehen in Vollkommenheit, Endzeit, Erlösung, Ankunft; also die zwei Grundmotive im Denken Blochs kommen sich hier in die Quere.

Es ist dies – das muss hier festgehalten werden – ein wesentlicher Punkt der den Bloch'schen Materialismus von jenem von Karl Marx und besonders Friedrich Engels begründeten unterscheidet. Bloch wusste und betonte dies auch vielfach und wendet sich – niemals prinzipiell, aber in diesem Zusammenhang doch explizit – gegen Engels. Dessen kosmologisches Modell ist das eines ewigen Kreislaufs der Materie⁷², innerhalb dessen sich Entstehung, Entwicklung,

71 Ernst Bloch. *Das Materialismusproblem*, 20.

72 „Es ist ein ewiger Kreislauf, in dem die Materie sich bewegt, ein Kreislauf, der seine Bahn wohl erst in Zeiträumen vollendet, für die unser Erdenjahr kein ausreichender Maßstab mehr ist, ein Kreislauf, in dem die Zeit der höchsten Entwicklung, die Zeit des organischen Lebens und noch mehr die des Lebens selbst- und naturbewußter Wesen ebenso knapp bemessen ist wie der Raum, in dem Leben und Selbstbewußtsein zur Geltung kommen; ein Kreislauf, in dem jede endliche Daseinsweise der Materie, sei sie Sonne oder Dunstnebel, einzelnes Tier oder Tiergattung, chemische Verbindung oder Trennung, gleichermaßen vergänglich, und worin nichts ewig ist als die ewig sich verändernde, ewig sich bewegende Materie und die Gesetze, nach denen sie sich bewegt und verändert. Aber wie oft und wie unbarmherzig auch in Zeit und Raum dieser Kreislauf sich vollzieht; wieviel Millionen Sonnen und Erden auch entstehn und vergehn mögen; wie lange es auch dauern mag, bis in einem Sonnensystem nur auf Einem Planeten die Bedingungen des organischen Lebens sich herstellen; wie zahllose organische Wesen auch vorhergehen und vorher untergehen müssen, ehe aus ihrer Mitte sich Tiere mit denkfähigem Gehirn entwickeln und für eine kurze Spanne Zeit lebensfähige Bedingungen vorfinden, um dann

68 Vgl. Holz. *Logos Spermatikos*, 195f.

69 Die rationale Fassung ist dann übrigens auch oft bei Bloch zu finden „Alle Millionen Lichtjahre sind kürzer als Goethes Leben“ (*Das Prinzip Hoffnung*, 921). Abgesehen davon, dass in Lichtjahren Entfernung und nicht Zeit gemessen wird; hier ist gemeint, dass die Vermittlung von kosmischen und irdischen Dimensionen nicht astronomisch zu verstehen ist, sondern dass eine „Rangordnung“ von Bedeutungen für die humane Sphäre angesprochen ist.

70 Auch wenn nicht verschwiegen werden darf, dass Blochs Forderung nach einer Humanisierung der Natur auch in Technikoptimismus, ja-fetischismus ausarten konnte: Sehr zeitgebunden (an die Mitte des 20. Jahrhunderts) steht hier Blochs Vision, mit friedlicher Nutzung der Atomkraft, Wüsten verschwinden zu lassen, „Sibirien und Nordkanada, Grönland und die Antarktis zur Riviera zu verwandeln.“ (*Das Prinzip Hoffnung*, 775). Eine „*natura supernaturans*“ mit entsprechender Technik könne durch die Allianz von Mensch und Natursubjekt entstehen (ebenda, 817).

nie jedoch Vollendung, vielmehr immer auch das Vergehen endlicher Systeme, Strukturen, Prozesse realisieren. Dies muss Bloch, der eine letztlich sich vollendende materielle Entwicklung vorsieht, als „ständige Wiederkehr des Dunstballs“, als „Inkonsequenz“⁷³, erscheinen. Am deutlichsten wird Bloch in diesem Zusammenhang, wenn er von der ultimativen, der letzten Materie spricht: „Mit dem Verweile doch dieser letzten Materie wären zugleich deren Möglichkeiten, das ist die Notwendigkeit Möglichkeiten zu haben, erschöpft“⁷⁴. Das Ende

jedes Verständnisses von Entwicklung, von Dialektik, wäre mit jener Materie ohne weiteren Antrieb, sich weiter über Möglichkeiten hin offen zu halten, erreicht. Das Denken der Welt, der Materie als Prozess sieht – so darf das gelesen werden – auch ein radikales Ende eben dieses Prozesses vor.⁷⁵ Eine „Ontologie des Noch-nicht-Seins“ muss am Horizont der „letzten Materie“ enden, ihre Gültigkeit verlieren. Genaugenommen wäre aus dieser Perspektive das Kernstück der Philosophie Blochs eine „Ontologie des Noch-nicht-fertig-Seins“.

Ein exotischer Sonderfall im Denken Blochs ist dies nicht, wir werden diesen irritierenden Limes seiner Materialismus-Interpretation, die dezidierte vom Weltprozess letztlich anvisierte widerspruchsfreie „materia ultima“, auch in der Darstellung des „subjektiven Faktors“, der Triebkräfte aber eben auch Horizonte der gesellschaftlichen Entwicklung erneut finden. Denn „die endgültig manifestierte Natur liegt nicht anders wie die endgültig manifestierte Geschichte im Horizont der Zukunft“⁷⁶ Davon im zweiten Teil.

Literaturverzeichnis

Arndt Andreas, 1980. Probleme der Dialektik in Ernst Blochs „Experimentum Mundi“. In Tijdschrift Voor Filosofie, 1980/3, 482–504.

Bloch Ernst: 1918. Geist der Utopie. München und Leipzig: Von Duncker und Humblot

auch ohne Gnade ausgerottet zu werden - wir haben die Gewißheit, daß die Materie in allen ihren Wandlungen ewig dieselbe bleibt, daß keins ihrer Attribute je verloren gehen kann, und daß sie daher auch mit derselben eisernen Notwendigkeit, womit sie auf der Erde ihre höchste Blüte, den denkenden Geist, wieder ausrotten wird, ihn anderswo und in anderer Zeit wieder erzeugen muß.“ (Engels. Einleitung zur Dialektik der Natur, 327).

73 Bloch. Das Materialismusproblem, 371

74 Bloch. Experimentum Mundi, 230.

75 Siebers. Ultimum, 585. Andere Stellen in Blochs Werk lassen die Interpretation zu, dass nicht nur „das Ende“, sondern auch „der Beginn“ außerhalb des historischen Prozesses gestellt werden. Davon mehr im zweiten Teil.

76 Bloch. Das Prinzip Hoffnung, 807.

Bloch Ernst: 1982. Tübinger Einleitung in die Philosophie. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Bloch Ernst. 1985. Erbschaft dieser Zeit. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Bloch Ernst. 1985. Experimentum Mundi. Fragen, Kategorien des Herausbringens, Praxis. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Bloch Ernst. 1985. Das Materialismusproblem. Seine Geschichte und Substanz. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Bloch Ernst. 1985. Geist der Utopie. Zweite Fassung. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Bloch Ernst. 1985. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie Band 2. Christliche Philosophie des Mittelalters / Philosophie der Renaissance. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Bloch Ernst. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie Band 3. Neuzeitliche Philosophie I: Von Descartes bis Rousseau. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Bloch Ernst. 2009. Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Bloch Ernst. 2009. Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Dietschy Beat, **Zeilinger** Doris, **Zimmermann**, Rainer E. (Hrsg) 2012 : Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs. Berlin/Boston: De Gruyter.

Engels Friedrich 1978. Einleitung zur Dialektik der Natur. In Marx Engels Werke Bd. 20 S. 311 – 327.

Engels Friedrich Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In Marx Engels Werke Bd. 21, 259–307.

Hautmann Hans. 2002. Soziale Utopien und utopischer Sozialismus. Ein Vademekum zur Ideengeschichte des Sozialismus und Kommunismus von der Antike bis Marx. Wien. Eigenverlag der Alfred Klahr Gesellschaft.

Hölderlin. 1957. Hyperion (Sämtliche Werke Bd. 3) Stuttgart: Kohlhammer.

Holz Hans Heinz 1975: Logos Spermatikos. Ernst Blochs Philosophie einer unfertigen Welt. Darmstadt und Neuwied. Luchterhand.

Holz Hans Heinz 2011 Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart. Bd V: Neuzeit 3. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft.

Lenin W.I. „Konspekt zu Hegels „Wissenschaft der Logik“. In Lenin Werke Bd. 38, 77–229.

Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In Marx Engels Werke Ergänzungsband 1, 465–588.

Metscher Thomas 2010, Logos und Wirklichkeit. Ein Beitrag zu einer Theorie des gesellschaftlichen Bewusstseins. Frankfurt am Main. Peter Lang.

Münster Arno. 2012. Ernst Bloch. Eine politische Biographie. Hamburg. CEP Europäische Verlagsanstalt.

Siebers Johan 2012. Sichwort Ultimatum. In Dietschy Beat, Zeilinger Doris, Zimmermann, Rainer E. 2012, 582–588.

Wandschneider Dieter. 1989. Der Begriff der Materie im spekulativen Materialismus Ernst Blochs. Sonderdruck aus „prima philosophia“ Band 2/1. Cuxhaven. Junghans.

Wilde Oscar. 1915. The Soul of Man under Socialism. New York Max N. Maisel.

Zudeick Peter 2012. Sichwort Materie. In Dietschy Beat, Zeilinger Doris, Zimmermann, Rainer E. 2012, 265–275.