

Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie

Aufhebung #6

Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie

redaktion@dialektik-salzburg.at

Franziskanergasse 1, A-5020 Salzburg

© bei den AutorInnen

Salzburg, 2015

Eigenverlag

ISBN 978-3-9503428-5-7

Herstellung: Frick Kreativbüro & Onlinedruckerei e. K., Krumbach

Herausgeberin:

Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie

Aufhebung

Zeitschrift für dialektische

Philosophie

#6 | 2015

Hans Heinz Holz gewidmet

Inhalt

7 ... **Vorwort**

Stefan Klingersberger, Salzburg

11 ... **Hegels dialektische Philosophie der
gesunden Menschenvernunft**

Dieter Kraft, Berlin

51 ... **Dialektik, Heuristik und Wahrscheinlichkeit**

Kaan Kangal, Nanjing

71 ... **An der Front des Weltexperiments –
Grundzüge der Philosophie Ernst Blochs, Teil 2**

Andreas Egger, Salzburg

94 ... **Definitiv unphilosophisch**

Andreas Hüllinghorst, Berlin

Vorwort

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

Bei der vorliegenden sechsten Ausgabe der „Aufhebung“ handelt es sich voraussichtlich um die letzte Publikation der Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie. Was das bedeuten soll?

Keine Angst, die „Aufhebung“ wird es weiterhin geben. Auch denken wir keineswegs daran, unsere Aktivitäten einzuschränken oder uns gar aufzulösen. Ganz im Gegenteil, wir werden unsere Aktivitäten weiter ausbauen. Wir schaffen zu diesem Zweck regionale Strukturen, die die weitere Ausarbeitung, Vertiefung und Verbreitung dialektischer Philosophie auch außerhalb Salzburgs vorantreiben. Es handelt sich bei diesem Heft nur deshalb um die letzte Publikation der *Salzburger* Gesellschaft für dialektische Philosophie, weil wir uns umbenennen werden, um diesen Entwicklungen Rechnung zu tragen.

Heft #6 erscheint rechtzeitig vor der vierten Salzburger Tagung für dialektische Philosophie am 21. März 2015, unsere bisher mit Abstand größte und vielleicht auch spannendste Veranstaltung. Am nächsten Tag wird die Generalversammlung der „Gesellschaft“ stattfinden. Sie wird sich unter anderem mit einer Überarbeitung des Statuts befassen: Der Vereinszweck soll ein wenig klarer formuliert werden, die Grundorganisationen müssen einen formalen Rahmen erhalten und es muss eben der Name entsprechend angepasst werden. Über die Tagung sowie die Ergebnisse der Generalversammlung werden wir anschließend selbstverständlich berichten.

Am 1. März wurde bereits eine Grundorganisation ins Leben gerufen, auch wenn der genaue formale Rahmen der Grundorganisationen erst bei der Generalversammlung statutarisch festgelegt werden muss. Aus Anlass der Hans-Heinz-Holz-Tagung am 28. Februar, deren Mitveranstalterin die „Gesellschaft“ war, trafen sich Vereinsmitglieder und Interessierte aus Berlin sowie Vorstandsmitglieder der „Gesellschaft“, um einerseits konstruktiv über die grundlegende Ausrichtung des Vereins zu diskutieren, aber auch um bereits erste Aktivitäten vor Ort in Angriff zu nehmen. Sobald diese fixiert sind, finden sich alle nötigen Informationen darüber auf unserer Homepage. Bereits jetzt kann dort ein Bericht über dieses Wochenende abgerufen werden¹. Ein Tagungsband der Hans-Heinz-Holz-Tagung ist in Vorbereitung und wird in den nächsten Monaten als Sonderausgabe der „Aufhebung“ erscheinen.

¹ <http://www.dialektik-salzburg.at/?p=925>.

Wo wir bisher um Spenden sowie aktive Mitarbeit gebeten haben, möchten wir diese Bitten zwar hiermit noch einmal wiederholen, aber auch einfach mal „Danke“ sagen. Schon unsere bisherige Arbeit wäre ohne die kleineren und größeren Spenden nicht in diesem Umfang möglich gewesen. Auch was die aktive Mitarbeit betrifft, kommen immer wieder Leute auf uns zu, die uns den Einsatz ihrer Fähigkeiten anbieten, was wir in der Regel mit Freuden annehmen. So war für dieses Heft erstmals ein neuer Layouter verantwortlich. Da nicht nur der Layouter, sondern auch das Layoutprogramm sowie sogar die Druckerei gewechselt wurden, wird sich das Erscheinungsbild in einigen Punkten ändern, wir hoffen: bessern. Dennoch gibt es noch an vielen Stellen Mängel, wie wir wissen. Für mögliche Fehler, die sich durch die genannten Umstellungen, welche auch neue redaktionelle Abläufe erfordern, vielleicht noch zusätzlich einschleichen, möchten wir uns schon vorab entschuldigen. Die „Aufhebung“ bleibt, wie auch unsere sonstigen Tätigkeiten, „work in progress“. Wir hoffen jedenfalls weiterhin auf viel Zuspruch und Unterstützung.

Zum vorliegenden Heft gehört eine „Sensation“. Thomas Metscher hat uns freundlicherweise gestattet, sein Urteil über das im Folgenden abgedruckte Vorlesungsmanuskript von Dieter Kraft (ursprünglich aus einer privaten Nachricht an Kraft) wiederzugeben:

„Nun aber doch noch ein Wort zu dem Dialektik-Text, den Sie mir freundlicherweise beifügten. Es ist schwer, das richtige Wort zu finden, doch scheue ich mich nicht auszusprechen, was mir bei der ersten Lektüre einfiel (als bescheidener Mensch werden Sie es nicht mögen, aber ich sage es dennoch): dieser Text ist eine Sensation. Er gehört zum Besten, was ich zu diesem Thema kenne und sicherlich zum Besten, was ich seit Jahren von zeitgenössischer Philosophie gelesen habe. Und wenn ich ‚zum Besten‘ sag, so ist es eigentlich nur Hans Heinz Holz, der mir dazu als gleichwertig einfällt (doch Ihre Klarheit, die findet man auch bei ihm nicht oft). Ihr Text ist historisch wie kategorial von größter Wichtigkeit, an vielen Stellen sagt man ja, so ist es, weil man einen Gedanken findet, den man in den Konturen schon gedacht hatte und jetzt aber in kristallener Klarheit ausgerprochen findet. Fazit: dieser Text gehört in die Öffentlichkeit, weil er viele Dinge aufklärt, die bislang nur verschwommen erfaßt sind, und die Frage der Dialektik steht in der Mitte all dessen. Denken Sie nur daran, was bei Haug und seiner Schule zur Dialektik steht – was Sie schreiben, bewegt sich auf einer dem weit überlegenen Ebene. Ich z.B. werde sicher, sobald ich mich wieder mit Philosophischem bemühe, auf diesen Essay verweisen wollen – da muß er für den Leser verfügbar sein. Auch für das Shakespearebuch, an dem ich gegenwärtig sitze, ist er von Nutzen. Zum Cusaner z.B. finde ich einen Satz,

den ich ganz sicher zitieren möchte; denn Shakespeare wird bei mir u.a. auch unter dem Gesichtspunkt frühneuzeitlichen Denkens gesehen, als Drama, das ein Weltbild entwirft, in dem, das Universum keinen Mittelpunkt hat.“

Weiters befasst sich in diesem Heft Kaan Kangal mit der Dialektik in Heuristik und Wahrscheinlichkeit. Dabei verortet er ein dialektisches Verhältnis zwischen beiden, aber auch „*innerhalb* der heuristischen Suchoperation“ sowie „im Wahrscheinlichkeitsverhältnis zwischen allgemeiner Möglichkeitsmenge und einzelner Möglichkeitsoption sowie *zwischen* einzelnen Möglichkeiten“. Diese dialektische Strukturform sei „mit einer anderen exakt identisch, die aus der Spiegelung des Spiegels hervorkommt, in dem das Bespiegelte als Gespiegeltes gespiegelt wird.“

Andreas Egger setzt seinen in Heft #5 begonnen Aufsatz über Ernst Bloch fort. Neben einer Vervollständigung der zusammenfassenden Darstellung der grundlegenden Philosopheme im Denken Blochs werden auch seine Bedeutung für heutiges Philosophieren sowie ein Ausblick angerissen.

Andreas Hüllinghorst rezensiert das unlängst im Kölner PapyRossa-Verlag erschienene Buch „Marxismus“ von Georg Fülberth. Er hält dieses Buch für ein „Beispiel für die Lebendigkeit der antihegelianischen und damit antirevolutionären Traditionslinie innerhalb des Marxismus“. Im Zuge dessen befasst er sich mit dem Verhältnis zwischen Definition und Begriff, wobei er sich Friedrich Engels anschließt, welcher meinte: „Definitionen sind für die Wissenschaft wertlos, weil stets unzulänglich“.

Hegels dialektische Philosophie der gesunden Menschenvernunft

Ringvorlesung an der Philosophischen Fakultät Potsdam, 30.04.2013

Von Dieter Kraft, Berlin
dr.kraft@gmx.de

Meine sehr verehrten Damen und Herren,

ich muss Ihnen gleich zu Beginn meiner Vorlesung ein Geständnis machen: Ich befürchte, dass ich als Theologe für eine Hegel-Interpretation eine glatte Fehlbesetzung bin. Allein schon deshalb, weil sich für Hegel die Theologie, mithin die Religion überhaupt, eigentlich erledigt hat – *aufgehoben* in die Sphäre des wahrhaft Philosophischen und damit ohne bleibende Existenzberechtigung. Kein Philosoph hat die Theologie so unwiderruflich eskamotieren und Gott im „spekulativen Karfreitag“.¹

Man kann den Gottesbegriff bestreiten und bekämpfen oder ignorieren – das ist für die meisten Theologen keine wirkliche Anfechtung. Aber wenn der Gottesbegriff *aufgehoben* wird, also anerkannt und doch vernichtet, dann löst das in der Regel eine sehr aufgeregte Apologetik aus. Ich persönlich habe mit Hegels „Tod Gottes“ keine Probleme, denn ich halte es mit Blaise Pascal und dessen gründlicher Unterscheidung zwischen dem biblischen Gottesverständnis und dem, was er den „Gott der Philosophen und Gelehrten“ genannt hat. Ich habe zu Hegel eher eine spezifische Nähe, weil ich aus der Tradition der sog. „Dialektischen Theologie“ komme. Die verbindet sich vor allem mit dem zu Recht als „Kirchenvater des 20. Jahrhunderts“ bezeichneten Karl Barth, einem Schweizer Theologen, der zu den wenigen in Deutschland lehrenden Theologen gehörte, die sich vom Faschismus nicht infizieren ließen und eine grundsätzliche Widerständigkeit auch gegenüber einer verbürgerlichten Theologie und Kirche zeigten. Was „Dialektische Theologie“ bedeutet, hat Karl Barth einmal auf die sehr prägnante Formel gebracht: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.“²

¹ Hegel-Zitate werden nach der 20-bändigen Ausgabe von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1970, mit HW, Band und Seitenzahl zitiert. Hier: HW 2, 432.

² K. Barth, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (1922), in: Ders., Gottes Freiheit für den Menschen. Eine Auswahl der Vorträge, Vorreden und kleinen Schriften. Mit einem Geleitwort von Günter Jacob, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1970, S. 85.

Im Gefälle dieser dialektischen Spannung liegt auch die mir sehr nahestehende Theologie des am 9. April 1945 im KZ Flossenbürg ermordeten Theologen Dietrich Bonhoeffer, bei dem ich auf meine Kinderfrage, ob es denn einen Gott geben würde, mit der programmatischen Antwort beschieden wurde: „Einen Gott, den ‚es gibt‘, gibt es nicht.“³

Ein zweites Geständnis muss ich Ihnen auch noch machen. Wäre ich von Hause aus Philosoph und kein Theologe, ich würde mich hüten, vor Philosophen über Hegel zu reden. Dann wäre ich ja nicht nur genötigt, die unüberschaubare Menge an Hegel-Literatur zur Kenntnis genommen zu haben, sondern selbst jene Hegel-Texte erhellen zu müssen, die ich selber bis heute nicht verstanden habe. Hegel ist ein so unglaublich großer Systematiker, dass ich froh bin, kein Philosoph zu sein und mich ihm deshalb ganz unbefangen nähern kann und auch nicht gezwungen bin, mich an die Standards des philosophischen Diskurses zu halten.

Zu diesen Standards gehört es ja wohl auch, Hegel unter der Kategorie „objektiver Idealismus“ zu führen. Und da geht es auch schon los, denn ich halte Hegel nicht für einen „objektiven Idealisten“, sondern für einen „Idealisten der objektiven Realität“. Und das ist etwas ganz anderes. Vermutlich bin ich zu Ihrer Ringvorlesung auch nur eingeladen worden, weil ich Hegel nicht für einen Idealisten im herkömmlichen Sinne des Wortes halte. Wer in den Kategorien von Software und Hardware zu denken begonnen hat und unter „Geist“ das Organisationssystem der Materie versteht, den interessiert die Frontstellung Idealismus/Materialismus eher in ihrer synthetischen Bedeutung. Ich werde im Verlauf der Vorlesung darauf noch näher eingehen.

In Vorbereitung dieser Ringvorlesung bin ich darum gebeten worden, zunächst etwas zur philosophiegeschichtlichen Entwicklung des Dialektik-Verständnisses zu sagen. Und das ist auch nicht unwichtig, weil bisweilen die Vorstellung besteht, dass Hegel der Erfinder der Dialektik sei. Doch das ist mitnichten so.

διαλέγειν

Der Begriff „Dialektik“ klingt im Griechischen zunächst ganz harmlos. Man leitet ihn vom Verb *διαλέγω* (*dialégo*) ab. *Δια* (*dia*) als Präposition heißt soviel wie *durch* oder *hindurch*, als Adverb etwa *auseinander*, *entzwei*, und das Verb *λέγω*, *λέγειν* (*lego*, *legein*) steht zunächst für einsammeln, auflesen, aussuchen, auslesen – und später dann auch für *lesen*, also für das Zusammenfassen von

³ Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (1930), DBW 2, S. 94 f.

Buchstaben. Und in dieser Bedeutung übertrug es sich dann auf das Substantiv *Logos*: das Wort, die Rede, die vernünftige Rede, die Vernunft.

Und damit haben wir dann auch schon den „Dialog“, die Rede mit Gegenrede. Διαλέγειν (*dialégein*): sich unterreden, sich besprechen. Aber spätestens seit dem 499 ante geborenen Anaxagoras bekommt der *Logos* als *Nous* die Dimension einer ganzen Weltanschauung, die später dann von den Stoikern reichlich entfaltet werden wird. Der *Logos* wird nun nämlich identisch mit der göttlichen Vernunft, und das bedeutet: Nicht nur diese Welt, sondern der gesamte Kosmos ist durchdrungen und wird getragen und geordnet und auf schönste Weise erhalten und gelenkt von einem göttlichen *logos* und also von einer alles regierenden und dirigierenden göttlichen Vernunft. Dieser *Logos* gibt aller Wirklichkeit Maß und Gesetzmäßigkeit, Sinn und Ziel. Die Natur, die Geschichte und selbst die Gestirne folgen seiner göttlichen „Logik“. Er ist die „Seele“ und der „Geist“ des Ganzen – und das Ganze ist eines, denn auch die Gottheit ist eine, und nichts ist außerhalb der Gottheit.⁴

Diesem *Logos* begegnen wir dann auch wieder in dem berühmten Prolog des Johannesevangeliums: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος ... „Im Anfang war das Wort (*λόγος*) und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. Im Anfang war es bei Gott. Alles ist durch das Wort geworden und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist.“

Wenn wir jetzt Dialektik von *dialégo* ableiten, dann verliert das Wort alle Harmlosigkeit und verbindet sich mit philosophisch Grundsätzlichem und grundsätzlich Philosophischem. Und tatsächlich ist das bis in die Gegenwart hinein so geblieben, und so ist Dialektik noch heute ein Wort, das bei weitem nicht unstrittig ist, sondern umkämpft. Vielleicht wird ja jemand in den folgenden Vorlesungen über Popper und die Frankfurter Schule, über Horkheimers und Adornos „Negative Dialektik“, reden. Oder auch über Schopenhauer und Kierkegaard.

Es geht in diesen Fällen ja immer um Hegel und gar nicht in erster Linie um Platon. An dessen Dialektik lässt sich auch nach Maßgabe des Dialogischen anknüpfen, wie wir das etwa bei dem Theologen Friedrich Daniel Schleiermacher finden, der Platon nicht nur übersetzt, sondern auch eine eigene *Dialektik* gelesen hat, die dann 1839 posthum herausgegeben wurde. Dialektik, so Schleiermacher, ist die „Kunst des Gedankenwechsels, Kunst mit einem andern in einer regelmäßigen Konstruktion des Gedankens zu bleiben, woraus ein Wissen

⁴ Siehe dazu: Dieter Kraft, *Stoa und Gnosis. Typologische Aspekte zweier antiker Ideologien*, in: *Topos* 15 (2000), S. 11 ff.

hervorgeht“ (1811). Dialektik „ist die Kunst von einer Differenz im Denken zur Uebereinstimmung zu kommen“ (1818).⁵

Auch für Hegel ist Platon *der* bedeutende Gewährsmann für Dialektik. In § 81 seiner Enzyklopädie heißt es:

*„Unter den Alten wird Platon als der Erfinder der Dialektik genannt, und zwar insofern mit Recht, als in der Platonischen Philosophie die Dialektik zuerst in freier wissenschaftlicher und damit zugleich objektiver Form vorkommt. Bei Sokrates hat das Dialektische, in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Charakter seines Philosophierens, noch eine vorherrschend subjektive Gestalt, nämlich die der Ironie. Sokrates richtete seine Dialektik einmal gegen das gewöhnliche Bewußtsein überhaupt und sodann insbesondere gegen die Sophisten. Bei seinen Unterredungen pflegte er dann den Schein anzunehmen, als wolle er sich näher über die Sache, von welcher die Rede war, unterrichten; er tat in dieser Beziehung allerhand Fragen und führte so die, mit denen er sich unterredete, auf das Entgegengesetzte von dem, was ihnen zunächst als das Richtige erschienen war. Wenn z. B. die Sophisten sich Lehrer nannten, so brachte Sokrates durch eine Reihe von Fragen den Sophisten Protagoras dahin, zugeben zu müssen, daß alles Lernen bloß Erinnerung sei.“*⁶

Friedrich Engels hat einmal ganz trefflich bemerkt: „Die Menschen haben dialektisch gedacht, lange ehe sie wußten, was Dialektik war, ebenso wie sie schon Prosa sprachen, lange bevor der Ausdruck Prosa bestand.“⁷ Und das will sagen: Seit sich der Mensch bewusst orientieren kann, weiß er um links und rechts und oben und unten und vorn und hinten. Und er weiß, dass es das eine nicht ohne das andere gibt, dass da ein Zusammenhang besteht, der unauflöslich ist. Und dass das für seinen gesamten Erfahrungshorizont gilt, für groß und klein, für dick und dünn, für hoch und niedrig, für lang und kurz und auch für Mann und Frau, für Vater und Mutter, für Sohn und Tochter.

Platon war noch gar nicht geboren, da hatten die Chinesen diese korrelierende Duplizität der Wirklichkeit und der Wahrnehmung der Wirklichkeit in einer erstaunlichen Verallgemeinerung reflektiert und mit *Yin* und *Yang* eine Formel kreiert, die in gewisser Weise die Bedeutung einer Weltformel hat. Jedenfalls will einem das so scheinen, wenn die Physiker heutzutage ganz selbstverständlich nicht mehr nur von Plus und Minus, sondern von Materie und Anti-Materie

⁵ Friedrich Schleiermacher, Sämtliche Werke. Dritte Abtheilung. Zur Philosophie. Vierter Band, zweiter Theil: Dialektik, Berlin 1839, S. 17 f.

⁶ HW 8, 174.

⁷ Friedrich Engels, Anti-Dühring, MEW 20, S. 133.

sprechen. Und die Archäologen sagen uns, dass sie die Zeichen *Yin* und *Yang* auf Orakelknochen gefunden hätten – im zweiten Jahrtausend ante Christum natum. Das konnte Hegel noch nicht wissen. Aber dessen ungeachtet, seine Wertschätzung des *Yin* und *Yang* und der altchinesischen Philosophie überhaupt hält sich sehr in Grenzen. Aber bei China hat sich Hegel nicht nur einmal geirrt. Der Zenit des Reichs der Mitte sei überschritten, meinte er. Und dabei erleben wir gerade, wie das Reich der Mitte selbst die Neue Welt in den Schatten zu stellen beginnt. Manche Software-Programmierer jedenfalls sind begeistert vom *Yin* und *Yang*, wie einst schon Leibniz, und sehen in den Strichcodes im *Yi Jing*, dem sog. „Buch der Wandlungen“, geradezu eine Vorwegnahme eines Binärsystems mit 0 und 1. Die Südkoreaner haben übrigens *Yin* und *Yang* nebst 4 Elementen aus dem Buch der Wandlungen auf ihrer Staatsflagge.

Platon ist nicht der erste Dialektiker, aber zum systematischen Verständnis des Dialektischen hat er Erhebliches beigetragen. Ich zitiere aus dem *Phaidon* (70/71) in Schleiermachers leicht korrigierter Übersetzung:

„Betrachte es nur nicht allein an Menschen . . . , sondern auch an den Tieren insgesamt und den Pflanzen, und überhaupt an allem was eine Entstehung hat. Laß uns zusehen, ob etwa alles so entsteht, nirgend anders her, als jedes aus seinem Gegenteil, was nur ein solches hat, wie doch das Schöne von dem Häßlichen das Gegenteil ist, und das Gerechte von dem Ungerechten, und eben so sich tausend anderes verhält. Dieses also laß uns sehen, ob nicht notwendig, was nur ein Entgegengesetztes hat, nirgend her anders selbst entsteht, als aus diesem ihm entgegengesetzten. So wie, wenn etwas größer wird, muß es doch notwendig aus irgend vorher kleiner Gewesenem hernach größer werden? . . . Und ebenso aus Stärkerem das Schwächere und aus Langsamem das Schnellere? . . . Und wie? Wenn etwas schlechter wird, nicht aus Besserem? Und wenn gerechter, nicht aus Ungerechterem? . . . Dies also, sprach er, haben wir sicher genug, daß alle Dinge so entstehen, das Entgegengesetzte aus dem Entgegengesetzten. . . . Wenn wir auch bisweilen die Worte dazu nicht haben, muß sich doch der Sache nach überall so verhalten, daß eines aus dem anderen entsteht, und daß es ein Werden von jedem zu dem andern gibt.“⁸

Beim Stichwort „Werden“ γίγνομαι (*gígnomai*) hat man fast schon das Gefühl, Hegel zu hören. Aber so weit sind wir noch nicht. Bemerkenswert ist vielmehr, dass wir mit dieser antithetischen Korrelativität, aus der alles wird, eigentlich Heraklit hören und sein berühmtes πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι – Der Krieg,

⁸ Friedrich Schleiermacher, Platons Werke, II/3, Berlin 1961 (3. Aufl.) S. 31 f.

der Streit, der Gegensatz ist der Vater aller Dinge. Diese Polemos-Theorie wird ja meistens nur mit dem um 520 geborenen Vorsokratiker Heraklit in Verbindung gebracht, doch bewegt der Adversationsgedanke nicht wenige der altgriechische Philosophen, und er hat auch schon sehr früh eine Systematisierung erfahren.

Hegel ist denn auch begeistert, dass er dank der Überlieferung des Sextus Empiricus aus dem zweiten Jahrhundert ante eine umfängliche Exposition der Pythagoreer anführen kann, wobei offen bleiben muss, ob diese schon auf den um 570 geborenen Pythagoras selbst zurückgeht. Jedenfalls ist die Exposition recht einleuchtend und zeigt ein hohes Maß an Systematik. Ich zitiere:

„Es sind dreierlei Weisen (Grundbestimmungen) der Dinge (...): erstens nach der Verschiedenheit, zweitens nach dem Gegensatze, drittens nach dem Verhältnisse. ... ‚Was nach der bloßen Verschiedenheit betrachtet wird, das wird für sich selbst betrachtet; das sind die Subjekte, jedes auf sich beziehend: so Pferd, Pflanze, Erde, Luft, Wasser, Feuer. Es wird abgelöst (...), nicht in Beziehung auf Anderes gedacht‘. ... ‚Nach dem Gegensatze wird das eine als schlechthin dem anderen entgegengesetzt bestimmt: z. B. gut und böse, gerecht und ungerecht, heilig und unheilig, Ruhe und Bewegung usf.. Nach dem Verhältnis (...) ist der Gegenstand‘, der als selbständig in seiner Entgegensetzung zugleich nach seiner gleichgültigen, Beziehung auf Anderes bestimmt ist‘ (...), wie rechts und links, oben und unten, das Doppelte und das Halbe. Eins wird nur aus dem anderen begriffen – ich kann links mir nicht vorstellen, ohne zugleich auch rechts“⁹

Und jetzt kommt Dynamik in das ganze. Es heißt nämlich weiter:

„Der Unterschied des Verhältnisses vom Gegensatz ist: ... Im Gegensatz sei das Entstehen des einen der Untergang des anderen und umgekehrt. Wenn Bewegung weggenommen wird, entsteht Ruhe; wenn Bewegung entsteht, hört die Ruhe auf. Wird Gesundheit weggenommen, so entsteht Krankheit, und umgekehrt.“ Noch dramatischer geht es nun aber im Verhältnis zu, denn *„im Verhältnis entsteht beides und hört beides zugleich auf. Ist rechts aufgehoben, so auch links‘; ist das eine, so auch das andere. Das Doppelte ist zugleich mit dem, das seine Hälfte ist, das Doppelte geht unter, sowie die Hälfte zerstört ist.“¹⁰*

⁹ HW 18, 245 f.

¹⁰ HW 18, 246

Das klingt eigentlich alles ganz simpel, und dennoch stecken wir bereits im Anfang dessen, was man wirklich *Dialektik* nennen darf. Zu deren Verständnis gehört zunächst einmal nur das Verständnis des Gegensatzes. Ohne das Konstitutive des Gegensätzlichen lässt sich die Welt gar nicht verstehen, und die Physiker sagen, es würde ohne das Konstitutive des Gegensätzlichen auch gar keine Welt geben. Wenn es im Atomkern keine gegensätzlich wirkenden Kräfte geben würde, hätten wir auch keine Atome. Und ein Stern würde ohne die ihn zusammenhaltende Kraft der Gravitation einfach explodieren – was er früher oder später freilich auch tut, aber eben erst dann, wenn ihm der Wasserstoff ausgeht.

Für Hegel ist es das große Verdienst der Pythagoreer, als erste überhaupt den „Gegensatz als ein wesentliches Moment des Absoluten“, also des Ganzen aufgenommen zu haben.¹¹ Und das Wesentliche dieser Adversation besteht darin, dass der Gegensatz eine Beziehung zur Voraussetzung bzw. im Gefolge hat, jedenfalls ohne Beziehung nicht gedacht werden kann. Und wenn der Gegensatz ein Moment des Absoluten und also des Ganzen ist, dann ist auch das Ganze nur als ein totales Beziehungssystem zu verstehen. Nichts ist isoliert, alles steht irgendwie in einem Verhältnis zueinander. Auch das unterschreibt heute wohl jeder Physiker, wenn er den Begriff der Wechselwirkung universalisiert – Wechselwirkung, die mehr ist, als im schlichten Prinzip von Ursache und Wirkung festgehalten werden kann.

Die Pythagoreer haben sogar ein Kategoriensystem aufgestellt, in dem sie jene zehn Gegensätze erfassen, auf die sich nach ihrer Meinung alle Dinge zurückführen lassen. Hegel hat zwar moniert, dieses Kategoriensystem sei, wie er sagt, „ohne Ordnung, ohne Sinnigkeit“, lediglich ein „roher Anfang von näherer Bestimmung der Gegensätze“¹², aber wenn man weniger ungeduldig hinschaut, wird man vielleicht erkennen, dass mit diesen zehn Gegensatz-Paaren der ganze Kosmos ausgeschritten sein will.

„Grenze und Unendliches, Ungerades und Gerades, Einheit und Vielheit, Rechts und Links, Männliches und Weibliches, Ruhendes und Bewegtes, Gerades und Krümmes, Licht und Finsternis, Gutes und Böses, Quadrat und Parallelogramm.“¹³

Aber Hegel hat schon recht, im Fortgang der Pythagoreischen Systematisierung werden die zehn Gegensätze teilweise schief. Im Fortgang heißt es nämlich:

¹¹ HW 18, 244

¹² HW 18, 245

¹³ HW 18, 245

„Was im Gegensatz ist, hat zur Gattung ... das Gleiche und das Ungleiche (...). Ruhe ist das Gleiche, denn sie ist keines Mehr oder Weniger fähig; Bewegung aber das Ungleiche. ... Gesundheit ist das Gleiche, Krankheit das Ungleiche.“¹⁴

Und wenn man jetzt rechts und links oder Mann und Frau zuordnen soll, dann wird es schon schwierig. Aber der Grundgedanke ist schon faszinierend: Die Gattung dessen, was ungleich ist, wird bestimmt vom quantitativen und qualitativen Mehr oder Weniger, vom Überschuß oder vom Mangel. Und letztlich werden diesen Denkbestimmungen Zahlen zugeordnet. Die Gleichheit als Einheit bekommt natürlich die Eins, und die Ungleichheit mit ihrem Mehr oder Weniger bekommt die Zwei. Und natürlich sind diese Zahlen für Hegel „reine Begriffe“: „Einheit, Zweiheit und der Gegensatz von Eins als Grenze, die unbestimmte Zweiheit“. Und so lautet sein Fazit denn auch: Diese reinen Begriffe sind wesentlich nur „durch Beziehung auf das Entgegengesetzte oder in denen die Bestimmtheit als das Wesentliche ist.“ Und „dies ist die Natur dieser Bestimmungen, überzugehen, sich zu bewegen“.¹⁵

Spekulative Philosophie

Und jetzt müssen wir gut hinhören, weil es etwas komplizierter wird, zugleich aber auch sehr schön klar, was Hegel unter Spekulation, spekulativer Philosophie, spekulativer Idee versteht. Er sagt nämlich als eigentliches Fazit seiner Interpretation:

„Das absolut einfache Wesen entzweit sich in Einheit und Vielheit, in den differenten Gegensatz, der zugleich besteht, Sein hat, wie die reine Differenz die Negativität ist; und seine Rückkehr in sich selbst ist ebenso die negative Einheit, das individuelle Subjekt, und das Allgemeine oder Positive, und beide sind Einheit.“¹⁶

Also im Blick auf die Pythagoreischen Zahlen: Die 1 ist eine Einheit, aber die 2, als Gegensatz zur 1, ist als einfache Vielheit auch eine Einheit. Und so sind die 1 und die 2 auch eine Einheit. Und so ist die Einheit eigentlich ein „Hermaphrodit“, wie Hegel sagt¹⁷, denn sie ist beides: Einheit und Vielheit

¹⁴ HW 18, 247 f.

¹⁵ HW 18, 249.

¹⁶ HW 18, 249 f.

¹⁷ HW 18, 249.

und aufgehobener und zugleich bleibender Gegensatz. Und in eben dieser negativ-positiven Verschränkung hat die Einheit ihr Wesen.

Und jetzt kommt diese bemerkenswerte Hegel-Stelle, ich zitiere: „Dies ist in der Tat die reine spekulative Idee des absoluten Wesens, es ist diese Bewegung; bei Platon ist die Idee keine andere. Das Spekulative tritt hier als spekulativ hervor. Derjenige, der das Spekulative nicht kennt, hält nicht dafür, daß mit einer Bezeichnung solcher einfachen Begriffe das absolute Wesen ausgesprochen sei. Eins, Viele, Gleiches, Ungleiches, Mehr, Minder sind triviale, leere, trockene Momente.“ Doch in „ihren Verhältnissen“ ist das „absolute Wesen, der Reichtum und die Organisation der natürlichen wie der geistigen Welt befaßt“.¹⁸

Die „Organisation der natürlichen wie der geistigen Welt“ – das muss man wirken lassen, denn so verständlich bekommt man es von Hegel nicht oft gesagt. Was er will, und womit er nicht erst Platon, sondern schon die Pythagoreer befasst sieht: Er will das Organisationssystem, das Betriebssystem der Wirklichkeit entschlüsseln. Und er geht dabei davon aus, dass dieses Betriebssystem einen Quelltext hat, der sich lesen lässt. Aber eben nur spekulativ. Und spekulativ meint bei Hegel etwas völlig anderes, als wir in der Regel konnotieren. Das Spekulative hat bei Hegel nichts mit Börsenspekulanten zu tun, auch nichts mit Mutmaßungen und Vermutungen. Hegel fasst den Begriff ganz streng in seiner lateinischen Bedeutung, und da ist die *speculatio* das Ausspähen, das Auskundschaften, das Betrachten, das Beschauen; *speculator* : etwas von einem erhöhten Standort aus erspähen. Und der erhöhte Standort ist nun eben nicht mehr das sinnlich Wahrnehmbare, für das der Verstand zuständig ist, sondern die Vernunft, die es nun nicht mehr mit dem Empirischen zu tun hat, sondern mit dessen allgemeiner Organisationssystematik. Mit anderen Worten: Der Verstand kümmert sich um die Hardware, die Vernunft hat es mit der Software zu tun. Und im Binärsystem des Spekulativen muss die Null und die Eins zusammengedacht werden können, in der 0 die 1 und in der 1 die 0, als Gegensatz und als Einheit. Der Verstand kann nur das Entweder/Oder, die spekulative Vernunft aber vermag in Komplexität zu denken, das Gegensätzliche, das Widersprüchliche in seiner Bewegung zu integrieren und aufzuheben.

Aber auch der Verstand wird mit der Software konfrontiert, denn, so Hegel: „Alles, was uns umgibt, kann als ein Beispiel des Dialektischen betrachtet werden. Wir wissen, daß alles Endliche, anstatt ein Festes und Letztes zu sein, vielmehr veränderlich und vergänglich ist, und dies ist nichts anderes als die Dialektik des Endlichen, wodurch dasselbe, als an sich das Andere seiner selbst, auch über das, was es unmittelbar ist, hinausgetrieben wird und in

¹⁸ HW 18, 250.

sein Entgegengesetztes umschlägt.“¹⁹ Und ad usum Delphini verweist er an zahlreichen Stellen besonders gern auf das große Ineinander von Leben und Tod. Wer Leben sagt, der sagt auch Tod, und wer Tod sagt, der hat Leben gesagt.

Spekulatives Denken ist für Hegel nur ein anderes Wort für *dialektisches* Denken. Spekulative Philosophie ist dialektische Philosophie, in der, wie es in der *Phänomenologie* heißt, die „festen Gedanken“ „flüssig“ werden²⁰, weil sie das Gegensätzliche in ihrer Einheit und in ihrer Gegensätzlichkeit begreifen und begreifen, dass alles in ständiger Bewegung ist, weil alle endlichen Bestimmungen ständig in ihr Entgegengesetztes übergehen²¹. In § 81 der *Enzyklopädie* heißt es in einem Zusatz:

*„Das Dialektische gehörig aufzufassen und zu erkennen ist von der höchsten Wichtigkeit. Es ist dasselbe überhaupt das Prinzip aller Bewegung, alles Lebens und aller Betätigung in der Wirklichkeit. Ebenso ist das Dialektische auch die Seele alles wahrhaft wissenschaftlichen Erkennens.“*²²

Das ist nun genau der Punkt, an dem sich Kantianer und Hegelianer buchstäblich auseinandersetzen. Selbst unter Marxisten gibt es da geradezu unveröhnliche Standpunkte. Auf der Kantseite v.a. die Wissenschaftshistorikerin Renate Wahsner, auf der Hegelseite der 2011 verstorbene Philosoph Hans Heinz Holz, um nur die beiden prominentesten Namen zu nennen. Aber es ist schon so: Wo Kant und Hegel als Alternativen gesehen werden, da gibt es kaum Versöhnliches zu sagen, denn die Frontstellung ist ziemlich eindeutig. Entweder verlasse ich mich nur auf meinen Verstand und meine fünf Sinne und gestehe der Vernunft höchstens zu, „regulative Ideen“ zu kreieren, oder aber ich gehe bewusst über den Verstand hinaus, um mit der Vernunft die immaterielle Strukturiertheit der Wirklichkeit zu erfassen, die sich im Dialektischen sogar dem Verstand zu erkennen gibt. Letzteres wird von Kant eigentlich verworfen, und selbst den Dialektik-Begriff benutzt er in der *Kritik der reinen Vernunft* eher pejorativ. Dialektik sei lediglich eine „Logik des Scheins“²³, und es käme darauf an, nicht Dialektik zu treiben, sondern eine „Kritik des dialektischen Scheins der Logik“²⁴.

¹⁹ HW 8, 174

²⁰ HW 3, 37.

²¹ HW 8, 172.

²² HW 8, 173.

²³ Kritik der reinen Vernunft, A 61.

²⁴ Ebd. A 62.

Das, was Hegel unter Dialektik versteht, ist bei Kant gar kein richtiges Thema. Dialektik heißt für ihn eigentlich nur Sophistik. „Eine sophistische Kunst, seiner Unwissenheit, ja auch seinen vorsätzlichen Blendwerken den Anstrich der Wahrheit zu geben.“²⁵ Hegels *Wissenschaft der Logik* ist denn auch in weiten Teilen eine sehr ausführliche und z. T. auch deftige Auseinandersetzung mit Kant. Hegel ist da nicht sehr zimperlich. Aber es gibt von ihm auch Anerkennendes. So heißt es in der *Logik*. „Der Begriff, den Kant in den *synthetischen Urteilen a priori* aufgestellt hat – der Begriff von *Unterschiedenem*, das ebenso *untrennbar* ist, einem *Identischen*, das an ihm selbst *ungetrennt Unterschied* ist –, gehört zu dem Großen und Unsterblichen seiner Philosophie.“²⁶ Man weiß immer nicht, wie viel Ironie in solchen Urteilen steckt. Denn an anderer Stelle lobt Hegel den Kant auch für dessen Antinomien, um aber gleich hinzuzufügen, der würde mit der Welt ja sehr zärtlich umgehen, wenn er nur auf vier Widersprüche käme und die auch noch in die Vernunft verlege und aus der Welt entferne²⁷.

Alle kennen den vielzitierten Satz aus Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*: „Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“²⁸ Was in etwa heißen soll: Erst, nachdem sich Strukturen entwickelt haben, kann man sie auch erkennen. Oder: Erst nachdem die Bedingung der Möglichkeit eingetreten ist, lässt sich über Wirklichkeit reden. Das trifft irgendwie auch auf die Frage Kant oder Hegel zu, allein empirischer Verstand oder auch spekulative Vernunft. Und diese Frage beantwortet sich heute ganz anders als zu jenen Zeiten, als Schopenhauer Hegel noch für verrückt erklären konnte. Über die *Wissenschaft der Logik* hätten die Götter gelacht. Aber nun haben wir nicht mehr nur eine Newtonsche Physik, sondern auch eine Quantenphysik, in der alles irgendwie ganz anders ist und in der Hegels Denkhaltung eine eigentümliche Bestätigung finden dürfte. Nicht nur, weil das Paradoxe plötzlich plausibel wird und ein Teilchen auch eine Welle sein kann und wir es mit Verschränkungen und Wechselwirkungen zu tun bekommen, die man wirklich nur noch im Hegelschen Sinne *spekulativ* betrachten kann.

Was die Welt im Innersten zusammenhält

Ich komme auf die Quantenphysik noch zurück. Zunächst aber müssen wir doch noch einen Blick auf Platon werfen, denn der wird von Hegel besonders hochgeschätzt. Zum einen aufgrund seiner Dialektik, die bei Platon auch so heißt; *διαλεκτική* – *διαλεκτικός* = die Dialektik, der Dialektiker. Und die besteht

²⁵ Ebd. A 61.

²⁶ HW 5, 240.

²⁷ HW 5, 276.

²⁸ HW 7, 28.

bei Platon nicht nur in der konstitutiven Gegensätzlichkeit, die ich aus dem *Phaidon* angeführt habe, sondern in der Konstitution der Verschränkung des Gegensätzlichen. Im *Sophisten* setzt sich Platon mit der Dialektik der Sophisten auseinander, die er als eine „leere Dialektik“²⁹ bezeichnet, weil das Pro und Contra beliebig und auch beliebig oft ausgetauscht werden könne. Die Sophisten könnten aus dem X ein U machen, würden aber gar nicht verstehen, dass das U im X steckt – und das X im U. Zitat: „Jene Dialektik, die eine Bestimmung aufhebt, indem sie die andere konstatiert, ist eine unrichtige.“³⁰ „Das Schwere und Wahrhafte“, so Platon, „ist dieses, zu zeigen, daß das, was das Andere (ἕτερον) ist, Dasselbe ist, und was Dasselbe ist (ταυτόν ὄν), ein Anderes ist, und zwar in einer und derselben Rücksicht“.³¹ Es gehe nicht darum, zu zeigen „daß Dasselbe auf irgendeine Weise (...) ein Anderes und das Andere *auch* Dasselbe, daß das Große *auch klein* (...) und das Ähnliche *auch* unähnlich sei“. Wer so an die Dialektik herangehe, der habe die Einheit der Gegensätze schon auseinanderfallen lassen. Um diese Einheit aber geht es überhaupt, um die „Indifferenz in der Differenz“³². Absolut entgegengesetzt ist das Sein und das Nichtsein, Eins und Vieles – aber nur in ihrer Einheit sind sie überhaupt denkbar. Und so wendet sich Platon denn auch gegen das eleatische Seinsverständnis: „Es ist nur das Sein, und das Nichtsein ist gar nicht.“³³ Ganz und gar nicht, sagt er: Ohne das Nichtsein gäbe es gar kein Sein, denn das Nichtsein ist eine wesentliche Bestimmung des Seins. Hegel wird dann später sagen: Das Nichts ist die Negation des Seins, und das Sein ist die Negation der Negation – und so wird das Werden.

Wer will, der kann mit dieser geradezu anmutigen Auskunft die berühmte Leibniz-Frage beantwortet finden, die da lautete: „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“. Aber nicht erst bei Hegel, schon bei Platon kann man die Antwort finden, und die lautet: Es ist doch Nichts, denn es ist das Sein.

Erst mit der relativistischen Physik ist es möglich geworden, den von Platon initiierten und von Hegel finalisierten Dialektik-Begriff nicht mehr nur philosophisch zu unterlegen. Obwohl Masse und Energie unterschieden werden können, geht das berühmte $E = M \times C^2$ von einer Masse-Energie-Äquivalenz aus. Und Hegel würde sagen: Das ist eine rein spekulative Betrachtung, die sich aller Vorstellung und Anschauung entzieht. Und in der Quantenphysik entzieht sich eigentlich alles der Vorstellung, und im Experiment lässt sich nichts mehr

²⁹ Zitiert nach HW 19, 71 [259].

³⁰ Ebd. 19, 72.

³¹ Ebd.

³² Ebd.

³³ Ebd. 19, 73.

anschauen, sondern nur noch messen. Und aufgrund der Unschärferelation lässt sich nicht einmal mehr alles gleichzeitig messen.

Kants berühmt gewordenes Diktum, nach welchem „Gedanken ohne Inhalt ... leer, Anschauungen ohne Begriffe ... blind“ seien³⁴, ist inzwischen obsolet geworden, denn von Anschauung kann heute weder in der relativistischen Physik noch in der Quantenmechanik die Rede sein. Einen gekrümmten Raum kann man sich nicht vorstellen und den sog. EPR-Effekt auch nicht.

Ich hole mit Vorsatz immer wieder die moderne Physik in den Verständnisszusammenhang, obwohl ich von ihr viel zu wenig verstehe. Aber der von uns allen vollzogene Schritt vom Analogen zum Digitalen ist ja ein Phänomen, das sich eben auch in der Philosophiegeschichte beobachten lässt. In ihr heißt das alles natürlich anders, aber wenn man so will, dann ist das, was wir so *Materialismus* nennen, eine analoge Art zu denken, und das, was unter dem etwas erklärungsbedürftigeren Wort *Idealismus* firmiert, eine digitale Art. In der Physik ist das Analoge als Spannung oder als Frequenz durchaus substantiell, das Digitale hingegen besteht nur aus Zahlen und ist völlig immateriell. Wenn wir verstehen können, dass es reine binäre Zahlenwerte gibt, die den analogen Frequenzwerten entsprechen, in diese sogar umgewandelt werden können, dann können wir auch ahnen, was ein Platon eigentlich will, wenn er darauf insistiert, das rein Ideelle hinter den Dingen erkennen zu wollen. Das Ideelle nun nicht als Pythagoreische Zahl – das wäre jetzt noch ein Kapitel für sich: Pythagoreische Digitalisierung –, sondern als begriffliche Zahl und also als Gedanke, als Idee.

Hegel hängt Platons Idee zunächst ganz tief und sagt: Platons „Idee“ ist nichts anderes als das Allgemeine,

„was wir zunächst [mit] Gattung, Art übersetzen; und die Idee ist auch allerdings die Gattung, die Art, die aber mehr durch den Gedanken gefaßt ist, mehr für den Gedanken ist. Man muß deshalb aber nicht unter Idee etwas Transzendentes, weit Hinausliegendes sich denken; εἶδος [die Idee] ist nicht in der Vorstellung substantiiert, isoliert, sondern die Gattung, das Genus. Idee ist uns geläufiger unter dem Namen des Allgemeinen.“³⁵

Aber es geht Platon natürlich nicht nur um das so harmlos klingende „Allgemeine“, es geht ihm um nicht weniger als Goethes Faust: zu erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält. Dass sie zusammenhält, ist augenscheinlich, aber nicht sichtbar sind die Hintergründe dafür. Und so will auch ein Platon

³⁴ Kritik der reinen Vernunft, B 75, A 48.

³⁵ HW 19, 63

eigentlich den kybernetischen Quelltext lesen, obwohl er von einem Quelltext noch gar nichts gehört hat. Aber auch er unterstellt mit seiner Suche, dass es neben dem Augenscheinlichen noch etwas anderes geben muss, das nicht mit Händen zu greifen ist, aber dennoch vorhanden und vor allem: maßgeblich.

Einem Aristoteles geht es gar nicht anders. Wenn sich die Form im Stoff verwirklicht, dann haben wir auch hier eine zweite Ebene, die über das rein Materielle hinausführt: die Form als Organisationsprinzip der Materie. Die Form ist nicht nur Gestalt, sondern gestaltende Kraft, *energeia*, die nicht von außen kommt, sondern in allem steckt. Die Form ist, um es in unseren Sprachhorizont zu übersetzen, die Software in der Hardware. Um nicht weniger geht es bei Aristoteles. Natürlich kann er uns nicht sagen, wie das im einzelnen funktioniert. Aber er denkt ja auch nicht wie ein Programmierer, sondern wie ein Softwarearchitekt, dem es um die entscheidenden Systemkomponenten geht im System einer universalen Kybernetik. Und zu diesen gehören *hyle* und *morphe*, *energeia* und *dynamis*, Aktualität und Potentialität.

Die spätere christliche Theologie hat den Aristoteles weidlich ausgeschlachtet und seine Initialbestimmungen einfach kopiert und anektiert und in einen Gottesbegriff implantiert, der das Biblische weitgehend abstreifte, dafür aber zunehmend aristotelisch strahlte. Gott als der erste Beweger (*primum movens non movetur*), die erste Ursache (*prima causa non causata*), den zu erkennen *ex gubernatione rerum* (aus der Lenkung aller Dinge) möglich sei. Die sogenannten kosmologischen Gottesbeweise des Thomas von Aquin sind alle aristotelischer Provenienz. Und dabei kennt Aristoteles gar keinen Schöpfergott. Für ihn ist die Materie, die *hyle* ewig. Was von Aristoteles Gott genannt wird, findet die Welt schon vor. Er muss sie nicht erschaffen, aber er muss sie in Gang setzen, er muss sie bewegen als erster Beweger, der sich selber nicht bewegt, weil er reine Aktualität ist.

Mit einigem guten Willen könnte man Aristoteles bis hierhin noch irgendwie folgen. Den ersten Beweger braucht er für die Geschlossenheit seines universalen Betriebssystems – wie eine Batterie auf dem Mainboard. Aber dann taucht in der sogenannten *Metaphysik* jener Gedanke auf, an dem sich auch ganze Theologengenerationen abgearbeitet haben. Was macht dieser Aristotelische Gott, wenn alles zum Besten steht und sich alles bewegt. Er denkt, sagt Aristoteles, und was denkt er? Er denkt sich selber: , das Denken des Denkens.³⁶

Das klingt nun doch schon ganz schön verrückt, seriöser gesagt: höchst ängstlich. Und doch verbirgt sich dahinter ein atemberaubender Gedanke, der übersetzt nämlich heißt: Die Software, die alle Hardware bewegt, ist in der Lage, sich selbst als Software zu erkennen. Natürlich steht das nicht so da,

³⁶ Metaphysik XII 9, 1074b34 f.

aber die Architektur dieses Weltentwurfs erinnert auf faszinierende Weise an jene Architekturen, die in der gegenwärtigen Softwarerevolution überhaupt nichts mehr ausschließen. Und grundsätzlich eben nicht einmal den Gedanken einer intelligenten Software, die sich als Software erkennen könnte. Rechner mit Selbstbewusstsein. Das stecke noch alles in den Kinderschuhen, wird allenthalben versichert. Aber die *νόησις νοήσεως* ist im Grundsatz längst zur allgemeinen Arbeitshypothese geworden.

Für Hegel ist das Denken des Denkens geradezu der Mittelpunkt seiner Philosophie, und wir werden noch sehen, wo die entscheidende Differenz zu Aristoteles liegt.

Coincidentia oppositorum

Zuvor aber müssen wir noch an einen Mann erinnern, der von Giordano Bruno für bedeutender als Pythagoras gehalten wurde. Ich meine Nikolaus von Kues (Cusanus), 1401 geboren in dem wunderschönen Moselstädtchen Kues, in dem man noch heute sein Geburtshaus, das von ihm gegründete Armenhospital und seine prächtige Bibliothek besichtigen kann. Hegel hat ja bekanntlich den 174 Jahre später (1575) bei Görlitz geborenen Schuster Jacob Böhme zum „ersten deutschen Philosophen“ erklärt, zum *Philosophus Teutonicus*, weil er begeistert war von dessen urwüchsiger Naturdialektik.

Aber nun kommt etwas ganz Eigenartiges: Den Cusanus kennt Hegel gar nicht. Hegel, der alle und alles kennt, Cusanus kommt bei ihm nicht vor. Dabei hat den Hoheitstitel „erster deutscher Philosoph“ kein anderer als er verdient. Seine Dialektik ist so bestimmend, dass sie zu einem höchst modernen Weltbild führt. Man weiß bei ihm allerdings manchmal nicht, ob er das Philosophische vom Theologischen ableitet oder nur dahinter versteckt. Aber revolutionierend sind seine Gedanken so oder so. Noch vor Kopernikus verwirft er das geozentrische Weltbild – mit einem theologischen Argument: Wenn Gott die Mitte und die Peripherie des Universums ist und also, wie Cusanus sagt, „überall und nirgends“³⁷, dann bedeutet das: „Der Bau des Universums ist so, als hätte es überall sein Zentrum und nirgends eine Peripherie“. Das sieht die heutige Kosmologie wohl genauso und beruft sich dabei auch auf Einstein. Und manche Physiker sagen, die eigentliche Revolutionierung der Physik habe nicht mit der Ablösung des geozentrischen durch das heliozentrische Weltbild begonnen, sondern mit der relativistischen Einsicht, dass das Universum keinen Mittelpunkt hat.

³⁷ Nicolaus Cusanus, Philosophische und theologische Schriften. Studienausgabe, hrsg. und eingeleitet von Eberhard Döring, Marix Verlag, Wiesbaden 2005, S. 119.

Dass man Cusanus im Zusammenhang mit Einstein nennen darf, ist schon recht außergewöhnlich. Und man darf das sogar noch in einem anderen Zusammenhang, nämlich im Blick auf Einsteins relativistische Bewegung. Die kennt auch Cusanus. Weil es für ihn im Universum kein zentrales Bezugssysteme gibt, müsse notwendig alle Bewegung relativ sein. Selbst vor der Vorstellung, dass es im Universum noch andere Geschöpfe gebe, schreckt Cusanus nicht zurück – auch nicht vor der Hypothese, dass es durchaus mehrere Welten geben könne. Alles stünde ohnehin in einem universalen Zusammenhang, so dass, wie er sagt, „die Bewohner der Erdenregion zu den Bewohnern anderer Sterne durch Vermittlung der universellen Region in einem gegenseitigen angemessenen Verhältnis stehen“³⁸.

Wenn man wollte, könnte man auch den Energieerhaltungssatz bei Cusanus vorformuliert finden. Da „die Welt ein Universum ist, und alle einzelnen Sterne gegenseitigen Einfluss aufeinander ausüben, so ist es nicht ausgemacht, daß irgend etwas ganz und gar zerstörend ist, wohl aber kann es in eine andere Seinsweise übergehen“³⁹. In dem kürzlich im Bielefelder transcript Verlag erschienenen Band *Die Modernität des Nikolaus von Kues. Debatten und Rezeptionen*, herausgegeben von Tom Müller und Matthias Vollet, werden all die erstaunlichen Dinge besprochen, die man bei Cusanus antreffen kann: dass sich die Erde selbstverständlich bewege, weil sich doch alles im Universum bewege, dass sie aber keine glatte Kugel sei, sondern nur kugelförmig, und dass die Bahn der Himmelskörper nicht absolut kreisförmig sei.

Cusanus hat sich als Mathematiker auch an der Quadratur des Kreises versucht und damit die Infinitesimalrechnung mit auf den Weg gebracht. Und er hat in gewisser Weise die Einsteinsche Raumkrümmung vorweggenommen. Natürlich nur in einem Gedankenexperiment, aber wer kommt schon darauf zu sagen: „Wird ... die unendliche Linie als konkret gedacht, in der Art, daß sie, als konkret, nicht mehr vollkommener gedacht und umfassender sein könnte, so ist sie kreisförmig, denn hier trifft Anfang und Ende zusammen.“⁴⁰ Und er kann das auch umkehren und sagen, dass der unendliche Kreis zur geraden Linie wird⁴¹, und er zeichnet das sogar, um diese Dialektik anschaulich machen zu können.

Zu dieser Dialektik gehört, was bei ihm die *Aliuditas* ausmacht, die Erkenntnis, dass grundsätzlich alles nur in seinem Verhältnis zu einem anderen, zu einem *aliud* existiert. Wir kennen das schon von Platons ἕτερον: Nichts ist nur identisch mit sich selbst, alles ist in seiner Identität bezogen auf anderes. Alles

³⁸ Ebd., S. 122.

³⁹ Ebd., S. 123.

⁴⁰ Ebd., S. 119.

⁴¹ Ebd., S. 65.

hat und braucht sein anderes, sagt Cusanus, nur Gott braucht das Aliud, das Andere nicht. Gott ist natürlich das Non-aliud, das mit sich ohne ein Anderes Identische. Und das Andere ist nicht nur das beliebig andere, sondern auch das genau Entgegengesetzte. Wie man alles nur in seinem Verhältnis verstehen kann, so muss man auch das genau Entgegengesetzte verstehen – und zwar in seiner Einheit.

Coincidentia oppositorum nennt Cusanus diese Einheit, das Zusammenfallen der Gegensätze. An Kreis und Linie will er das zeigen und sagt: „Fürs erste erhellt, daß die unendliche Linie eine gerade ist.“ Der „Durchmesser eines Kreises ist eine gerade Linie, die Peripherie eine krumme, größer als der Durchmesser. Wenn nun diese krumme Linie kleiner wird“, gemeint ist: wenn die Krümmung abnimmt, „je größer der Kreis ist, so ist die Peripherie des größtmöglichen Kreises gar nicht krumm, folglich ganz gerade; es koinzidiert also das Kleinste mit dem Größten“⁴².

Der Sache nach sind wir auf die Opposition schon bei den Pythagoreern und bei Platon gestoßen. Und nun sagt Cusanus: Alles Denken muss darum bemüht sein, die Einheit selbst des Antagonistischen zu denken, denn in der Wirklichkeit existieren die Antagonismen auch – allerdings nie in reiner Form. Es gibt nicht die absolute Ruhe oder die absolute Bewegung, sondern immer nur eine Mischung. Aber die gibt es immer und überall, und deshalb ist im Universum immer und überall alles in Bewegung. Aber in Cusanus' Dialektik ist diese Bewegung nichts anderes als die, wie er sagt, „Entfaltung der Ruhe“, und „das Jetzt oder die Gegenwart ist der Inbegriff der Zeit. Die Vergangenheit war Gegenwart, die Zukunft wird Gegenwart sein. Die Zeit ist daher die aneinander gereichte Gegenwart. Es gibt also nur eine Gegenwart, als der Inbegriff aller Zeiten, und diese Gegenwart ist die Einheit selbst.“ Und jetzt folgt ein Satz, der bei Hegel ein Grundsatz ist, und der lautet bei Cusanus: „So ist die Identität der Inbegriff der Verschiedenheit, die Gleichheit der der Ungleichheit.“⁴³

Man hält es nicht für möglich, bei Hegel heißt das schon in der frühen *Differenzschrift*: „Das Absolute selbst ... ist ... die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm.“⁴⁴

Dass Hegel den Cusanus nicht gekannt hat, ist überaus verwunderlich. Meines Wissens gibt es nur eine einzige Stelle, in der er die *coincidentiae oppositorum* erwähnt, in den *Heidelbergischen Jahrbüchern der Literatur 1817*, in einer Besprechung des Friedrich Heinrich Jacobi. Und selbst an dieser Stelle ist es nur ein Brief-Zitat von Jacobi, der sich sehr lobend über Johan Georg Haman äußert, der, wie Jacobi sagt, „von Jugend auf dem principio contradictionis ... sowie

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd. S. 93 (De docta ignorantia)

⁴⁴ HW 2, 96

dem des zureichenden Grundes von Herzen *gram* gewesen und immer nur der *coincidentiae oppositorum* nachgegangen. Die *Koinzidenz*“, schreibt er allerdings weiter, „die Formel der Auflösung einiger entgegengesetzter Dinge in ihm, bin ich noch nicht imstande, vollkommen zu finden, aber ich erhalte doch fast mit jedem Tage darüber neues Licht“⁴⁵.

Mit Leibniz' Satz vom *zureichenden Grund* musste sich Cusanus noch nicht auseinandersetzen, aber das Aristotelische *principium contradictionis* hat auch er, wie wir gesehen haben, entschieden problematisiert. Darum ging es ihm ja gerade: Zu zeigen, dass der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch aufgehoben werden muss in der *Koinzidenz* der Widersprüche: Das Größte koinzidiert mit dem Kleinsten, die Bewegung mit der Ruhe. Erst in der Unendlichkeit fallen diese Gegensätze so zusammen, dass sie zur Einheit werden, aber schon in der Endlichkeit bestimmen sie das ganze Universum.

Was bei Cusanus *Unendlichkeit* heißt, das heißt bei Hegel das *Absolute*. Und des Cusanus Unendlichkeit hätte er wohl die „schlechte Unendlichkeit“ genannt, den „Progreß ins Unendliche“⁴⁶, das immer größer werden des Großen. Doch in einem wollen beide dasselbe: Sie wollen nicht weniger als das Universum denkend erfassen. Wäre Cusanus 100 Jahre später geboren worden, dann wäre er mit seinem Weltbild hochwahrscheinlich auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Im 15. Jahrhundert aber brachte er es zum Kardinal. Zum Zeitpunkt seiner Berufung 1448 war er sogar der einzige deutsche Kardinal und zudem nicht einmal aus dem Adelsstand.

Hegel brachte es immerhin zu einer Professur in Berlin. Und in seiner Berliner Antrittsrede, in der Einleitung zu seiner 1818 gelesenen *Enzyklopädie*, steht tatsächlich dieser denkwürdige Satz: „Die Absicht dieser Vorlesung ist, Ihnen ein *vernünftiges Bild des Universums* [zu geben].“⁴⁷ Und weiter heißt es: „Die Philosophie erkennt das, was *ist*, und insofern ist ihr Inhalt nicht jenseits, nicht von dem verschieden, was sich auch dem Sinne, dem äußeren und inneren *Gefühl* darstellt, was der Verstand erfaßt und sich bestimmt.“⁴⁸

Ein vernünftiges Bild des Universums

Wenn wir uns Hegel nähern, dann sollte diese Universalität zum wesentlichen Interpretament seiner Philosophie werden, auch wenn oft gesagt wurde, dass eigentlich „die dialektische Subjekt-Objekt-Vermittlung“ als *das* „Wesentliche“

⁴⁵ HW 4, 460 f.

⁴⁶ HW 4, 16.

⁴⁷ HW 10, 405

⁴⁸ Ebd.

seiner Philosophie zu benennen sei.⁴⁹ Ganz sicher gehört die ins Zentrum dieser Philosophie, aber dieses Zentrum ist das Zentrum eines Ganzen – und dieses Ganze ist das Universum, von dem Hegel ein *vernünftiges Bild* geben will.

Das haben neben und vor ihm allerdings auch andere getan. Kants noch heute hochgelobte *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) hat in das Universum Geschichtlichkeit hineingedacht und also ein Werden und Vergehen von Planeten- und Sonnensystemen. Schelling hat dem Universum gar eine „Weltseele“ appliziert, ein Unterbewusstsein der Natur, das im Menschen schließlich zu Bewußtsein kommt. Ein Gedanke, der gar nicht so fernab dessen ist, was wir von Hegel hören. Und Schelling hat sich wohl auch nicht ganz zu Unrecht darüber beklagt, dass die Hegelianer – samt ihrem Meister – alle von seinem „Brod“ essen würden⁵⁰.

Wenn Hegel ein *vernünftiges Bild* vom Universum geben will, dann klingt das zunächst gar nicht so aufregend. Aber wir wissen ja, was die Vernunft für Hegel ist. Keine allgemeine Verständigkeit, sondern etwas, was über den Verstand hinaus ist und ins Spekulative, ins Dialektische geht. Übrigens ist es wieder dieser Cusanus gewesen, der noch vor Kant die Unterscheidung von Verstand und Vernunft, von *ratio* und *intellectus* als epistemisches Prinzip vertreten hat. Und wie bei Hegel, so geht auch bei Cusanus die Vernunft, der *intellectus* auf das Dialektische, auf die *coincidentia oppositorum*.

Hegels Dialektik wird oft sehr vereinfacht wiedergegeben mit der Triade von *These, Antithese und Synthese*. Das ist nicht völlig falsch, aber völlig insuffizient, weil es so wirkt, als handle es sich hierbei lediglich um den harmlosen Schritt dreier separater und irgendwie auch zusammengehörender Teile. Aber diese Triade ist alles andere als harmlos. Sie ist geradezu dramatisch und in ihrer Wahrheit „der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist“, wie es in der Vorrede der *Phänomenologie* heißt⁵¹. Und in dieser Vorrede bringt Hegel auch gleich sein Lieblingsbild von Knospe, Blüte und Frucht und sagt:

„Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als

⁴⁹ Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlin 1951, S. 31.

⁵⁰ Vgl.: Werner Wittenberger, *Mythologie und Vernunft in der Geschichtsphilosophie des späten Schelling*, in: *Topos* 31 (2009), S. 56.

⁵¹ HW 3, 46.

das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus.“⁵²

Verständlicher lässt sich das Dialektische kaum machen. Hier geht es um Leben und Tod und Weiterleben in einem und doch auch in seiner Getrenntheit. Hier geht es um die ständige Bewegung, um das Werden, um den Prozess, um den Übergang des einen zum anderen, um die Aufhebung des einen im anderen. Und dann ist auch A nicht immer und ewig gleich A, sondern A kann auch zu B werden und B zu C, weil im A das B bereits enthalten ist und im B das C. Und die Quantität kann unter Umständen umschlagen und eine neue Qualität gebären. Die Quantenphysik kennt eigentlich nur noch Übergänge, Quantensprünge, wie man früher noch sagte. Nicht einfach These, Antithese, Synthese – die Negation der Negation, das ist das Innenleben der Hegelschen Dialektik, in der die Antithese schon irgendwie zur These gehört und als ihr innerer, treibender Widerspruch die These vernichtet und also aufhebt.

Die Negation ist nicht das schlechthin Negative, das an sich Böse. Das „Böse als solches . . . ,Neid, Feigheit und Niederträchtigkeit“, sagt Hegel in der *Ästhetik*, „sind und bleiben nur widrig. Der Teufel für sich ist deshalb eine schlechte, ästhetisch unbrauchbare Figur; denn er ist nichts als die Lüge in sich selbst“.⁵³ Die Negation der Negation ist etwas Positives, weil sie ein Werden zum Inhalt hat und also schöpferisch ist. Und weil das Gewordene das Resultat einer Negation ist, steckt auch in ihm bereits das Moment seiner eigenen Aufhebung. Nichts bleibt, wie es ist, aber wie es wird, hängt auch davon ab, wie es gewesen ist.

Hegels Dialektik kennt keine Freiräume. Weil alles Endliche dieses ist, sich selbst aufzuheben⁵⁴, durchdringt und bestimmt die Dialektik die Natur ebenso wie die Geschichte, die auch von Aufhebungen, von Negationen der Negationen bestimmt ist.

Genau hier haben dann Marx und Engels an Hegel angeknüpft und gezeigt, wie diese Widersprüche nun auch ökonomisch und politisch und also gesellschaftlich aussehen. Und dabei haben sie sich nicht nur auf das Kapitel „Herrschaft und Knechtschaft“ in der *Phänomenologie* bezogen, in dem es um Leben oder Tod geht und darum, dass der Knecht seine „Kette“ abstreifen muss, wenn er sich aus seiner Unselbständigkeit befreien will⁵⁵. Das *Kommunistische Manifest* übernimmt das fast wörtlich: „Die Proletarier haben . . . nichts zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen.“⁵⁶ Und Bertolt Brecht

⁵² HW 3, 12.

⁵³ HW 13, 288.

⁵⁴ HW 8, 173.

⁵⁵ HW 3, 150 f.

⁵⁶ MEW 4, 493.

hat die Dialektik dieser Befreiung auch auf die Bühne geholt mit seinem noch heute hochaktuellen Stück „Herr Puntila und sein Knecht Matti“ (1940/41). Und auch heute noch hochaktuell die später besonders von Nietzsche heftig bekämpfte Maxime Hegels, die sich durch sein ganzes Werk zieht und in der *Philosophie der Geschichte* lautet: „Das Wesen des Menschen ist die Freiheit“⁵⁷, und „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“.⁵⁸ Diese Freiheit ist, wie es in der *Enzyklopädie* heißt, ein „ewiges Menschenrecht“⁵⁹ und die Sklaverei „an und für sich Unrecht“⁶⁰.

Es ist die Aufgabe der spekulativen Vernunft – und nur diese heißt bei Hegel Vernunft: die Welt, das Universum als einen ewigen Prozess aufzufassen, der in ständiger Aufhebung begriffen ist, in einem ewigen Stoffwechsel, ohne den bekanntlich auch alles Organische nicht existieren könnte. In der *Philosophie der Geschichte* fällt auch der berühmte Satz: „Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an.“⁶¹ Ein Satz, der wohl häufiger missverstanden als verstanden wurde, weil man oft genug des Leibniz „beste aller möglichen Welten“ moralisch konnotierte und sich fragte: Wie kann denn diese Welt mit all ihrem Schrecklichen vernünftig sein. Aber Hegel sagt etwas völlig anderes. Er sagt nicht: Diese Welt ist gut oder halbwegs gut geordnet. Er sagt, diese Welt ist durch und durch dialektisch. Und wer sie vernünftig und also mit den Augen des dialektisch Denkenden ansieht, den wird auch die Welt vernünftig ansehen, d.h. der wird erkennen, dass die Welt tatsächlich in allem auch dialektisch ist. „Was wirklich ist, das ist vernünftig“, heißt es in der *Philosophie des Rechts*⁶², was *wirkt* und etwas *bewirkt* und in diesem Sinne *Wirklichkeit* ist, das ist es in seiner dialektischen Bewegung, in dem „bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist“.

Und nun kommt etwas höchst Eigenartiges. Wenn man sich nämlich jetzt Hegels *Wissenschaft der Logik* anschaut, dann wird man von diesem „bacchantischen Taumel“ so gut wie gar nichts verspüren. In der *Logik* geht alles anstrengend trocken zu, natürlich immer schön triadisch: Sein, Nichts Werden – Dasein, Endlichkeit, Unendlichkeit – Identität, Unterschied, Widerspruch – und so weiter. Über 200 Kapitel, bzw. Unterkapitel mit Unterkapiteln, die allesamt ineinander übergehen und schließlich ein beeindruckendes System ausmachen. Und es gibt Hegelexperten, die das alles aufsagen können. Dazu gehöre ich nicht. Mich interessiert nicht einmal die Frage, ob das denn wirklich alles so

⁵⁷ HW 12, 129.

⁵⁸ HW 12, 32.

⁵⁹ HW 10, 224.

⁶⁰ HW 12, 129.

⁶¹ HW 12, 23.

⁶² HW 7, 24.

stimmig und nachvollziehbar ist. Mich interessiert vielmehr die Frage, was hier eigentlich vorgeht. Je länger man sich und nicht selten auch etwas überfordert – mit der *Logik* beschäftigt, desto deutlicher wird aber nach und nach, dass die *Logik* so etwas wie der Quelltext einer universalen Kybernetik sein will, beginnend mit dem *Sein* und endend mit der *absoluten Idee*, von der Hegel sagt, sie sei „der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie“, weil sie „*alle Bestimmtheit* in sich“ enthalte⁶³.

Ich übersetze das und sage: Die *absolute Idee* ist das alles enthaltene immaterielle Betriebssystem des Universums und als solche erschließt sie sich nur der spekulativen Vernunft, deren Wahrheit in der Einheit des Begriffs und der Objektivität besteht⁶⁴. In der *Wissenschaft der Logik* haben wir es mit einer Digitalisierung der Wirklichkeit zu tun, nun nicht mit Zahlencodes, wohl aber mit einem System dialektisch kommunizierender Begriffe. Und wohl nicht zufällig reden wir ja auch von Programmiersprachen.

Das ist die großartige Leistung dieser *Logik*: die Darstellung des Analogen in einer begriffsdigitalen Systematik. „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“⁶⁵ Hegel konnte noch nicht wissen, dass eine substanzgebundene Frequenz in die Immaterialität einer Zahl umgewandelt werden kann und auch umgekehrt. Aber das Prinzip dieses Gedankens liegt seiner ganzen Philosophie zugrunde, und die *Logik* will uns nicht weniger präsentieren als den begriffsdigitalen Quelltext eines universalen Betriebssystems. Natürlich musste Schopenhauer da sagen: Über die *Wissenschaft der Logik* haben die Götter gelacht.

Das Analoge ist etwas anderes als das Digitale, und dennoch bilden sie eine Einheit, weil sie in ein und demselben bestehen. Noch einmal aus der Berliner Antrittsvorlesung: „Die Philosophie erkennt das, was *ist*, und insofern ist ihr Inhalt nicht jenseits, nicht von dem verschieden, was sich auch dem Sinne, dem äußeren und inneren *Gefühl* darstellt, was der Verstand erfasst und sich bestimmt.“⁶⁶

Und deshalb kann es in § 436 der *Enzyklopädie* heißen: „Das Spekulative oder Vernünftige und Wahre besteht in der Einheit des Begriffs oder des Subjektiven und der Objektivität.“⁶⁷ Und § 438 sagt: „Die an und für sich seiende Wahrheit, welche die Vernunft ist, ist die einfache *Identität* der *Subjektivität* des Begriffs und seiner *Objektivität* und Allgemeinheit.“⁶⁸

⁶³ HW 6, 549.

⁶⁴ HW 10, 227.

⁶⁵ HW 7, 24.

⁶⁶ HW 10, 405.

⁶⁷ HW 10, 227.

⁶⁸ HW 10, 228.

Wie wir schon gemerkt haben, versteht Hegel unter *Begriff* nicht eine Kategorie der Verstandeslogik. „In der Verstandeslogik“, sagt er, „pflegt der Begriff als eine bloße Form des Denkens und näher als eine allgemeine Vorstellung betrachtet zu werden, und diese untergeordnete Auffassung des Begriffs ist es dann, auf welche sich die Behauptung bezieht, daß die Begriffe als solche etwas Totes, Leeres und Abstraktes seien. In der Tat verhält es sich indes gerade umgekehrt und ist der Begriff vielmehr das Prinzip alles Lebens und damit zugleich das schlechthin Konkrete.“ Es mag auch der Begriff „abstrakt genannt werden, wenn man unter dem Konkreten nur das sinnlich Konkrete, überhaupt das unmittelbar Wahrnehmbare versteht; der Begriff als solcher lässt sich nicht mit den Händen greifen, und überhaupt muss uns, wenn es sich um den Begriff handelt, Hören und Sehen vergangen sein.“⁶⁹

Der Begriff als „Prinzip alles Lebens“ – oder wie es in der *Phänomenologie* heißt: „der absolute Begriff ist das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut“⁷⁰, und ich sage: der Begriff ist eine Komponente der Software, die die Hardware lebendig macht, und die Software ist die Seele der Hardware. Hegel beschreibt in der *Logik* diese Software als auf den Begriff gebrachte *Vorgänge*. Diese Vorgänge sind es, die das Leben ausmachen und im Begriff festgehalten werden. Dabei ringt er nicht mit der ja noch heute strittigen Frage, ob und wie Vorgänge in Natur und Geschichte eine sprachliche und also begriffliche Entsprechung finden. Der Begriff hat bei ihm eine ganz andere Bedeutung, nicht die der Entsprechung, sondern die der Fixierung der Untrennbarkeit alles Dialektischen. Ich zitiere aus der *Logik*: Dass „in dem einen die Bestimmung des anderen liegt, die einfache Einsicht in diese ihre Untrennbarkeit ... heißt sie begreifen; *diese Untrennbarkeit ist ihr Begriff*“⁷¹ Und die *Idee* nun ist „die Einheit des Begriffs und der Wirklichkeit“⁷², „die Einheit des Begriffs und der Realität“⁷³

Mit den Füßen kann man nicht denken

Natürlich klingt das Anfang des 19. Jahrhunderts noch ganz schön mysteriös, und Marx hat Hegel denn auch des „Mystizismus“ geziehen⁷⁴ und

⁶⁹ HW 8, 307 f.

⁷⁰ HW 3, 132.

⁷¹ HW 5, 170.

⁷² HW 5, 129.

⁷³ HW 6, 465.

⁷⁴ MEW 23, S. 27. Vgl. zum Folgenden: Dieter Kraft, Anmerkungen zu Hegels Idealismus der objektiven Realität, in: Die Lust am Widerspruch. Theorie der Dialektik–Dialektik der Theorie. Symposium aus Anlaß des 80. Geburtstages von Hans Heinz Holz, hrsg. von Erich Hahn und Silvia Holz-Markun, trafo Verlag Berlin 2008, S. 159 ff.

die Phänomenologie ein „destruktives Werk“ genannt. Marx schreibt:

„Weil Hegel ... Selbstbewußtsein an die Stelle des Menschen setzt, so erscheint die verschiedenartigste menschliche Wirklichkeit nur ... als eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins. Eine bloße Bestimmtheit des Selbstbewußtseins ist aber eine ‚reine Kategorie‘, ein bloßer ‚Gedanke‘, den ich daher auch im ‚reinen‘ Denken aufheben und durch reines Denken überwinden kann. In Hegels ‚Phänomenologie‘ werden die materiellen, sinnlichen, gegenständlichen Grundlagen der verschiedenen entfremdeten Gestalten des menschlichen Selbstbewußtseins stehengelassen, und das ganze destruktive Werk hatte die konservativste Philosophie zum Resultat ... Die ‚Phänomenologie‘ endet daher konsequent damit, an die Stelle aller menschlichen Wirklichkeit das ‚absolute Wissen‘ zu setzen – Wissen, weil dies die einzige Daseinsweise des Selbstbewußtseins ist und weil das Selbstbewußtsein für die einzige Daseinsweise des Menschen gilt – absolutes Wissen, eben weil das Selbstbewußtsein nur sich selbst weiß und von keiner gegenständlichen Welt mehr geniert wird. Hegel macht den Menschen zum Menschen des Selbstbewußtseins, statt das Selbstbewußtsein zum Selbstbewußtsein des Menschen ... Er stellt die Welt auf den Kopf und kann daher auch im Kopf alle Schranken auflösen ... Die ganze ‚Phänomenologie‘ will beweisen, daß das Selbstbewußtsein die einzige und alle Realität ist.“⁷⁵

Wenn sich die Begeisterung etwas gelegt hat, die von dieser geistreichen Analytik ja ausgeht, dann wird man letzten Endes aber doch zu der ganz nüchternen Feststellung kommen müssen, dass Marx zwar brillant formuliert, aber Hegel nicht wirklich trifft. Die *Phänomenologie* will nicht beweisen, „daß das Selbstbewußtsein die einzige und alle Realität ist“. Im Gegenteil, sie will den Nachweis darüber führen, dass im Selbstbewusstsein nicht weniger als „alle Realität“ versammelt ist, dass es Selbstbewusstsein gar nicht gäbe ohne jene alles umfassende Entwicklung in Natur und Geschichte, dass Selbstbewusstsein nicht einfach *da ist* – wie bei Kant –, sondern *herkommt* – und dass dieses Bewußtsein keinen anderen Inhalt hat als den, der ihm *voraus* ist.

In Hegels *Phänomenologie* entdeckt sich der Mensch als Spiegel des Ganzen, und er wird sich bewusst, nichts anderes zu sein als im Ganzen *vorliegt*. Selbst sein Denken ist nicht autonom und autark, sondern, als Prolongation aller Entwicklung, auf jenen *Nomos* bezogen, der das Ganze durchzieht.

⁷⁵ MEW 2, S. 203 f.

Natürlich klingt das alles ganz abstrakt, aber wir werden noch sehen, warum man diese Abstraktion nicht gegen Hegel ins Feld führen darf, wie Marx das ganz massiv in den „Ökonomisch-philosophische(n) Manuskripten“ getan hat. Im letzten Abschnitt, „Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt“⁷⁶, fallen auf 20 Seiten 102 Mal die Worte „Abstraktion“, „abstrakt“ – dezidiert pejorativ und irgendwie einfach zu oft. Aber Hegel ist mit diesem Argument nicht beizukommen, wiewohl man Marx’ Kritik sehr wohl nachvollziehen kann, die ja der Frage nach der gesellschaftlichen Relevanz entspringt – ebenso wie seine Kritik an der Hegelschen Rechtsphilosophie, mit der gewiß keine proletarische Revolution zu machen ist. Doch das ist ein im weitesten Sinne politisches Urteil. Und nur von dem her läßt sich überhaupt begreifen, warum Marx die *Phänomenologie* als ein „destruktives Werk“ bezeichnen kann, das „die konservativste Philosophie zum Resultat“ habe. Und nur so läßt sich vielleicht auch verstehen, warum er über Hegel so erstaunlich ungerechte Urteile fällen kann: Für ihn sei „der Denkprozeß ... der Demiurg des Wirklichen“⁷⁷. Und dabei ist es bei Hegel gerade umgekehrt: Der Denkprozess findet in der Wirklichkeit seinen Demiurgen, die Dialektik des Seins konstituiert das Bewußtsein des Dialektischen. Und Hegel ringt in seinem gesamten philosophischen Werk um die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit einer Verifizierung dieser Identität, die ja nicht einfach vorausgesetzt oder behauptet werden kann, sondern gedacht werden muss, weil sie in ihrer Totalität empirisch nicht aufweisbar ist. Und die wirkliche Anstrengung des Denkens beginnt nun gerade dort, wo das sich selbst denkende Denken zugleich ein Denken des Ganzen ist, das als das Andere seine Vermittlung allein im Denken selbst findet.

Marx hat sich auf dieses Denkmodell nie eingelassen. Dafür war wohl auch seine Infragestellung aller herkömmlichen Philosophie, die er mit Feuerbach letztlich als *gedachte Religion* ansieht⁷⁸, zu kategorisch. Und dass er auch Hegel hier ansiedelt, zeigt auch seine 1844 erschienene *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in der mit der Kritik der Religion zugleich auch die Philosophie aufgehoben wird⁷⁹.

Marx’ Fehlurteil über Hegel im Nachwort zur zweiten Auflage von *Das Kapital* steht in völliger Kontinuität mit seinen früheren Äußerungen. Damit wird aber auch seine Behauptung problematisch, dass seine dialektische Methode „der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil“ sei⁸⁰. Das wäre sie aber nur, wenn für Hegel tatsächlich

⁷⁶ MEW, Ergänzungsband, Teil 1, S. 568-588:

⁷⁷ MEW 23, S., 27.

⁷⁸ Vgl. MEW, Ergänzungsband, Teil 1, S. 569, MEW 20, S. 481.

⁷⁹ MEW 1, S. 384.

⁸⁰ MEW 23, S. 27.

der „Denkprozeß der Demiurg des Wirklichen“⁸¹ gewesen wäre. Gerade das aber trifft für Hegel in keiner Weise zu. Und so macht es auch gegenüber Hegel wenig Sinn zu betonen: „Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle“⁸². Damit ist die „Umstülpung“ der Hegelschen Dialektik keineswegs auf den Begriff gebracht, denn Hegel selbst hätte dem, von Feinheiten einmal abgesehen, durchaus zugestimmt; und im Grunde ist die Marxsche Formulierung ja auch nur eine Paraphrase dessen, was Hegel „die Wissenschaft der *Dinge* in *Gedanken* gefaßt“ nennt⁸³.

Engels hat zwar auch recht apodiktisch über die „alte Philosophie“⁸⁴ geurteilt, sich aber immerhin mit der Frage auseinandergesetzt, was denn, von Marx her, überhaupt noch als Philosophie gelten könne⁸⁵. Und bezeichnenderweise lautet sein Urteil über Feuerbach ja auch völlig anders: Der habe die Philosophie in Religion „aufgehn“ lassen⁸⁶.

Eigentlich hat Engels mit seiner Formulierung der philosophischen Grundfrage an die „alte Philosophie“ sogar unmittelbar angeknüpft – und zwar in Inhalt und Form. Jedenfalls fällt auf, dass er kein Problem damit hat, von einem völlig abstrakten „Verhältnis von Denken und Sein“, und „Geist“ und „Natur“ zu sprechen⁸⁷. Tatsächlich ist auch für Hegel die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein konstitutiv, aber keineswegs in dem Sinne, in dem Engels die Grundfrage fokussiert. Die „Frage: Was ist das Ursprüngliche, der Geist oder die Natur?“⁸⁸ steht außerhalb des subtilen Hegelschen Reflexionshorizontes.

Ich denke gar nicht daran, Engels gegen Marx auszuspielen, aber wenn es um Hegel geht, dann bekommt die kleinste Differenz Gewicht. Und die ist unübersehbar, denn Engels „Dialektik der Natur“ ist doch nichts anderes als ein Kommentar zu Hegel, in dem der Versuch unternommen wird, die, wie er sagt, „kolossale Fehlgeburt“⁸⁹ mit Leben zu erfüllen, das sich nicht im reinen Denken erschöpfen soll. Engels' zentrale These, in der er die entscheidende Korrektur an Hegel vornehmen will, lautet denn auch: „Die Dialektik, die sog. *objektive*, herrscht in der ganzen Natur, und die sog. subjektive Dialektik, das dialektische Denken, ist nur Reflex der in der Natur sich überall geltend machenden Bewegung in Gegensätzen“.⁹⁰ Das ist zwar sehr komprimiert gesagt,

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd.

⁸³ HW 8, 81.

⁸⁴ MEW, Ergänzungsband, Teil 1, S. 569.

⁸⁵ Vgl. MEW 20, S. 24, 129, 480.

⁸⁶ MEW 21, S. 283.

⁸⁷ MEW 21, S. 274 f.

⁸⁸ MEW 21, S. 274.

⁸⁹ MEW 19, S. 206; MEW 20, S. 23.

⁹⁰ MEW 20, S. 481.

aber im wesentlichen richtig. Aber richtig ist nun auch, dass Hegel dem gar nicht widersprochen hätte. Im Gegenteil. Gleich am Anfang der Vorrede zur *Phänomenologie* stellt er selber diesen Naturbezug her in dem bereits erwähnten trefflichen Bild von der Pflanze in ihrer dialektischen Entwicklung als Knospe und Blüte und Frucht, die sich gegenseitig aufheben in jener Notwendigkeit, die, wie Hegel sagt, „erst das Leben des Ganzen“ ausmacht⁹¹.

Engels hat durchaus bemerkt und auch ausdrücklich angemerkt, dass Hegel, wie er schreibt, „an Hunderten von Stellen aus Natur und Geschichte die schlagendsten Einzelbelege für die dialektischen Gesetze zu geben versteht“⁹², aber die Hegel in diesem Zusammenhang eigentlich bewegende Frage hat er nicht aufgenommen. Die aber lautet: Wie kann die sinnlich wahrnehmbare dialektische Bewegung in ihrer *Verallgemeinerung* gedacht werden, wenn mit dieser Verallgemeinerung eine Kategorie ins Spiel kommt, die als das „Ganze“, als das Universum und also als Kategorie der Totalität und des Absoluten empirisch nicht verifizierbar ist, sondern lediglich als *Gedankentotalität* festgehalten werden kann. Weil die Dialektik auf den „Gesamtzusammenhang“⁹³ bezogen ist, die Kategorie des „Gesamtzusammenhangs“ aber immer und notwendigerweise eine Abstraktion bleiben wird und also nur eine dem Denken mögliche Vergegenwärtigung, lässt sich auch die dialektische Logik des „Ganzen“ nur denkend bewältigen. Genau das meint Hegel, wenn er von „Idealismus“ spricht⁹⁴. Aber dieses Idealismus-Verständnis ist zutiefst realistisch⁹⁵ und der herkömmlichen Antithetik von „Materialismus und Idealismus“ völlig enthoben. Engels hätte nicht von einem „auf den Kopf gestellten Materialismus“⁹⁶ sprechen können, und Lenin hätte Hegel nicht „materialistisch lesen“⁹⁷ können, wenn Hegel ein Platoniker gewesen wäre.

Auch ein bekennender Materialist wird die Idee des Absoluten notwendigerweise als eine im Hegelschen Sinne „idealistische“ Kategorie verwenden müssen. Und deshalb ist für eine angemessene Hegel-Interpretation die Bezeichnung „objektiver Idealismus“ eigentlich unbrauchbar, es sei denn, wir verstehen darunter die objektive Notwendigkeit, die Kategorie des Absoluten niemals anders denn als Idee formulieren und in diesem Sinne begreifen und also auf den Begriff bringen zu können.

⁹¹ Hegel 3, S. 12.

⁹² MEW 20, S. 349.

⁹³ Vgl. MEW 19, S. 207.

⁹⁴ Vgl. Hegel 8, S. 203.

⁹⁵ Vgl. Hegel 9, S. 438.

⁹⁶ MEW 21, S. 277.

⁹⁷ LW 38, S. 94.

Jetzt aber beginnt für Hegel erst das eigentliche Problem. Gerade weil er – im herkömmlichen Sinne – kein Idealist ist, weder einer „Theorie von der Präexistenz der schöpferischen Kategorien“ huldigt, wie ihm Marx unterstellt⁹⁸, noch „die Dinge und ihre Entwicklung“ nur für „die verwirklichten Abbilder der irgendwie schon vor der Welt existierenden ‚Idee‘“ hält, wie Engels ihm irrtümlich nachsagt⁹⁹ – weil er in diesem Sinne gerade kein Idealist ist, kann er weder die Idee des Absoluten noch die absolute Gültigkeit des Dialektischen einfach voraussetzen, transzendental postulieren oder metaphysisch ableiten. Er muss vielmehr nachweisen, dass die absolute Dialektik nicht eine Erfindung des menschlichen Geistes ist, sondern dass der die Dialektik des Absoluten denkende Geist ein Entwicklungsprodukt eben dieser absoluten Dialektik selbst ist. Umfassender lässt sich das Denken gar nicht in den Gesamtzusammenhang von Natur und Geschichte stellen, und das ist gerade das Gegenteil dessen, was Engels bei Hegel meint ausmachen zu können, dass er nämlich die „Denkgesetze der Natur und Geschichte aufoktroziert“¹⁰⁰ hätte.

Das geht an Hegel wirklich vorbei; und mit einem solchen Idealismus hätte Hegel auch nie zu seiner Dialektik gefunden, die doch gerade eine *Dialektik der Wirklichkeit* sein will – einer *Wirklichkeit* freilich, die dem Subjekt nicht als Objekt *gegenüber* steht, sondern Objekt und Subjekt beziehungsvoll umgreift. „Das Wahre ist das Ganze.“¹⁰¹ Und: „Es ist ... ein Verkennen der Vernunft, wenn die Reflexion aus dem Wahren ausgeschlossen und nicht als positives Moment des Absoluten erfaßt wird.“¹⁰²

Nicht das Bewußtsein als solches ist für Hegel also das Entscheidende, entscheidend ist für ihn vielmehr die Frage nach jener werdenden Entsprechung von Sein und Denken, von der her dem Bewußtsein die Erkenntnis wird, dass das dem Sein entsprechende Denken ein dem Denken entsprechendes Sein ist. Von einem Primat des Bewusstseins kann bei Hegel gar nicht die Rede sein, wohl aber davon, dass der subjektive Begriff einen objektiven Gehalt bekommt, dass die Kategorien des Denkens identisch werden mit den Parametern des Seins – doch wohlge­merkt: dass die absolute Gültigkeit dieser Parameter eben allein in den Kategorien des Denkens festgehalten werden kann.

Eigentlich hätte auch Marx dem zustimmen dürfen, denn bekanntlich stammt von ihm das schöne Wort von der „Gedankentotalität“¹⁰³, bezogen auf den „Gesamtzusammenhang“. Und auch Engels hat N(ota) B(ene) angemerkt, dass

⁹⁸ MEW 3, S. 89.

⁹⁹ MEW 19, S. 206.

¹⁰⁰ MEW 20, S. 348.

¹⁰¹ HW 3, 24.

¹⁰² HW 3, 25.

¹⁰³ K. Marx, Grundriß der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 22.

der Begriff der Materie eine „reine ... Abstraktion“ sei¹⁰⁴ – und damit in gewisser Weise Lenin vorweggenommen, der den Materie-Begriff von der physikalischen Engführung befreit hat, indem er – statt von „Materie“ – viel präziser und zugleich auch umfassender von der „objektiven Realität“ spricht¹⁰⁵.

Das hätte Hegel goutiert. Denn sein sog. Idealismus ist tatsächlich ein Idealismus der objektiven Realität. Die existiert natürlich auch für Hegel unabhängig vom Menschen, aber sie umfasst eben auch das Bewußtsein – und ist ohne dieses ohnehin nicht denkbar.

Wer Hegel vom Kopf auf die Füße stellt, muss sich damit abfinden, dass man mit den Füßen nicht denken kann.

Retrospektive des Denkens

Was Marx den Hegelschen „Mystizismus“ nennt¹⁰⁶, ist so mystisch gar nicht, wenn das Hegelsche Verständnis von „Geist“ in einer Perspektive gesichtet wird, die diesen Begriff selbst dann rational übersetzbar macht, wenn man in der herkömmlichen dualen Konstellation von „Geist und Materie“ denken würde. Für Hegel ist „Geist“ ja keine von der objektiven Realität losgelöste, sondern eine sie bestimmende Kategorie. Eine Kategorie, die die allgemeingültigen Prinzipien des Seins in seiner dialektischen Bewegung und also in seiner Struktur und Organisationsform repräsentiert. Und so gesehen ließe sich – mutatis mutantis – sogar sagen: Für Hegel ist Geist das Organisationsprinzip der Materie.

Ich zitiere aus der Logik:

„So ist das Andere, allein als solches gefaßt, nicht das Andere von Etwas, sondern das Andere an ihm selbst, d.i. das Andere seiner selbst. – Solches seiner Bestimmung nach Andere ist die physische Natur; sie ist das Andere des Geistes; diese ihre Bestimmung ist so zunächst eine bloße Relativität, wodurch nicht eine Qualität der Natur selbst, sondern nur eine ihr äußerliche Beziehung ausgedrückt wird. Aber indem der Geist das wahrhafte Etwas und die Natur daher an ihr selbst nur das ist, was sie gegen den Geist ist, so ist, insofern sie für sich genommen wird, ihre Qualität eben dies, das Andere an ihr selbst, das Außer-sich-Seiende (in den Bestimmungen des Raums, der Zeit, der Materie) zu sein.“¹⁰⁷

¹⁰⁴ MEW 20, S. 519.

¹⁰⁵ LW 14, S. 124.

¹⁰⁶ MEW 23, S. 27

¹⁰⁷ HW 5, 127.

Selbst der „unbefangene Geist“, heißt es im zweiten Teil der *Enzyklopädie*, in der Naturphilosophie, § 246: „wenn er lebendig die Natur anschaut, wie wir dies häufig bei Goethe auf eine sinnige Weise geltend gemacht finden, so fühlt er das Leben und den allgemeinen Zusammenhang in derselben: er ahnt das Universum als ein organisches Ganzes und eine vernünftige Totalität“¹⁰⁸ Und so kann Hegel denn auch davon sprechen, dass die Gesetze, nach denen sich das Sonnensystem bewegt, „die Vernunft desselben“ seien, „aber“, so sagt er, „weder die Sonne noch die Planeten, die in diesen Gesetzen um sie kreisen, haben ein Bewußtsein darüber“¹⁰⁹. Dieses Bewußtsein hat nur der Mensch.

Dass das Organisationsprinzip des Seins schließlich auch das Bewußtsein und also die Struktur und Organisationsform des Denkens – oder wie Engels sagen würde: die „Denkgesetze“¹¹⁰ – bestimmt und dass mit der dadurch gewordenen Identität von Sein und Denken nun vom Denken auf das Sein Rekurs genommen werden kann, genauer gesagt: auf das übergreifende Organisationsprinzip des Seins (oder wenn Sie so wollen: der Materie) – das ist nun tatsächlich eine apotheotische Erkenntnis, die sich durchaus den Satz leisten darf, in dieser erkannten Identität sei der absolute Geist zu sich selbst gekommen.

Hegels Philosophie ist eine Retrospektive des Denkens, das sich in seinem Gewordensein erkennt und sein Werden als Geschichte entdeckt, die mit der Natur anhebt.

Höher lässt sich vom Denken und also vom Menschen nicht reden – aber wohl auch nicht bescheidener. Denn alle Intelligibilität muß nun auf die stolze Behauptung einer autonomen Subjektivität verzichten. Dass das gesellschaftliche Sein das Bewußtsein bestimmt, ist lediglich ein Derivat der Hegelschen Erkenntnis, dass es kein entbundenes Bewußtsein gibt.

Genau hier liegt nun auch der entscheidende Unterschied zu Aristoteles' $\nu\omicron\eta\varsigma\ \nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$, zu dem sich selbst denkenden Bewegergott. Auch Hegel spricht vom Denken des Denkens, aber bei ihm denkt nicht ein Gott sich selbst nach getaner Arbeit. Vielmehr blickt des Menschen Vernunft auf ihre eigene Evolution zurück und erkennt sich als das Resultat eines universalen Prozesses. Und des Menschen Vernunft kann diesen Prozess reflektieren und widerspiegeln, weil sie aus ihm hervorgegangen ist. „Die denkende Naturbetrachtung muß betrachten, wie die Natur an ihr selbst dieser Prozeß ist, zum Geist zu werden“¹¹¹

Ein zweiter Unterschied zu Aristoteles ist noch gravierender und für ein adäquates Hegelverständnis geradezu entscheidend. Bei Aristoteles ist das

¹⁰⁸ HW 9, 21.

¹⁰⁹ HW 12, 23.

¹¹⁰ Vgl. MEW 20, S. 493.

¹¹¹ HW 9, 25.

Organisationssystem des Universums von Anfang an fix und fertig. Es bedarf lediglich des ersten Bewegers, der die Software zum Arbeiten bringt, also gleichsam einschaltet. Die Struktur dieses Gedankens liegt Hegel völlig fern. Sein *Geist*, sein Organisationsprinzip der Materie ist selber noch im *Werden*. Das, was Hegel unter der Chiffre „Geist“ fasst, stößt einen Prozess nicht an, sondern ist selber Teil dieses Prozesses. Der Geist entwickelt sich, und erst in der sog. *absoluten Idee* erreicht er sein Telos, die „Einheit des Begriffs und der Realität“.¹¹²

Den oft wiederholten Vorwurf, Hegel hätte mit diesem grandiosen Finale die Geschichte eigentlich für beendet erklärt, widerlegt der Ausgang der *Wissenschaft der Logik*. Allein für die spekulative, für die dialektische Vernunft ist mit dieser Erkenntnis ein Telos erreicht, nicht aber für die Weltgeschichte, denn: „Es sind noch die zwei Welten im Gegensatze, die eine ein Reich der Subjektivität in den reinen Räumen des durchsichtigen Gedankens, die andere ein Reich der Objektivität in dem Elemente einer äußerlich mannigfaltigen Wirklichkeit, die ein unaufgeschlossenes Reich der Finsternis ist.“¹¹³

Hier haben dann Marx und Engels angesetzt, um auch das Reich der Finsternis zu erhellen und zu verändern. Und sie haben sich dabei von der Philosophie eigentlich verabschiedet¹¹⁴. Unverständlich ist das ganz und gar nicht, wenn die 13. Feuerbachthese sagt: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern“.

Natürlich kann man System und Methode bei Hegel auseinanderfallen lassen, sich der Dialektik bedienen und den „Weltgeist“ als poetischen Appendix sich selbst überlassen. Und Brecht hat ja recht, wenn er *An die Nachgeborenen* schreibt: „Was sind das für Zeiten, wo / Ein Gespräch über Bäume fast ein Verbrechen ist / Weil es ein Schweigen über so viele Untaten einschließt!“

Aber Hegels System ist so kühn und grandios, dass man es auch in schlechten Zeiten nicht beschweigen darf, zumal diesem System des Prozessualen eine Dynamik innewohnt, die die Hoffnung auf Veränderung selbst unserer Zeiten reichlich nähren kann: Nichts bleibt, wie es ist. Alles trägt seinen ihm eignenden Widerspruch in sich. Nichts vermag sich vor seiner Negation auf ewig zu schützen. Und manchmal braucht der *Weltgeist* eben sehr lange, bis er in eine neue Epoche eintritt.

¹¹² HW 4, 202.

¹¹³ HW 6, 544.

¹¹⁴ „Die Naturforscher fristen der Philosophie noch ein Scheinleben, indem sie sich mit den Abfällen der alten Metaphysik behelfen. Erst wenn Natur- und Geschichtswissenschaft die Dialektik in sich aufgenommen, wird all der philosophische Kram – außer der reinen Lehre vom Denken – überflüssig, verschwindet in der positiven Wissenschaft.“ MEW 20, 480 (F. Engels: Dialektik der Natur – Notizen und Fragmente). Vgl. auch Anm. 27.

Der Philosoph Hegel und der Quantenphysiker Dürr

Wissenschaftsgeschichtlich gesehen, hat diese neue Epoche offensichtlich bereits begonnen, jedenfalls wirkt das so, wenn man den zunächst ganz verrückt wirkenden Auskünften so mancher Quantenphysiker glauben darf. Allen voran der ehemalige Direktor des Max-Planck-Instituts für Physik und Heisenberg-Nachfolger Hans Peter Dürr, der so selbstverständlich vom „Geist“ redet wie Hegel. Ich zitiere aus einem seiner Interviews¹¹⁵: „Im Grunde gibt es Materie gar nicht“, sagt Dürr.

„Jedenfalls nicht im geläufigen Sinne. Es gibt nur ein Beziehungsgefüge, ständigen Wandel, Lebendigkeit. Wir tun uns schwer, uns dies vorzustellen. Primär existiert nur Zusammenhang, das Verbindende ohne materielle Grundlage. Wir könnten es auch Geist nennen. Etwas, was wir nur spontan erleben und nicht greifen können. Materie und Energie treten erst sekundär in Erscheinung – gewissermaßen als geronnener, erstarrter Geist. Nach Albert Einstein ist Materie nur eine verdünnte Form der Energie. Ihr Untergrund jedoch ist nicht eine noch verfeinerte Energie, sondern etwas ganz Andersartiges, eben Lebendigkeit. Wir können sie etwa mit der Software in einem Computer vergleichen.“

Und weiter heißt es, und Hegel hätte daran seine helle Freude:

„Wir verwenden lauter Substantive, wo wir Verben nehmen sollten. Das prägt unser Denken. Wenn wir über die Quantenphysik sprechen, sollten wir eine Verb-Sprache verwenden. In der subatomaren Quantenwelt gibt es keine Gegenstände, keine Materie, keine Substantive, also Dinge, die wir anfassen und begreifen können. Es gibt nur Bewegungen, Prozesse, Verbindungen, Informationen. Auch diese genannten Substantive müssten wir übersetzen in: Es bewegt sich, es läuft ab, es hängt miteinander zusammen, es weiß voneinander. So bekommen wir eine Ahnung von diesem Urgrund der Lebendigkeit.“¹¹⁶

Natürlich, sagt Hegel in der *Enzyklopädie*: „Die Philosophie überhaupt hat als Philosophie andere Kategorien als das gewöhnliche Bewußtsein; alle Bildung reduziert sich auf den Unterschied der Kategorien.“ Aber nicht ihr Unterschied

¹¹⁵ In Peter Moosleitners Magazin vom Mai 2007: <http://www.pm-magazin.de/a/am-anfang-war-der-quantengeist>

¹¹⁶ Ebd.

sei das Entscheidende, sondern die Tatsache, dass sie sich *ändern*¹¹⁷. Begriffe, die *Vorgänge* zum Inhalt haben – wie bei Dürr: Bewegung, Prozess, Verbindung – müssen anders gedacht werden als Dingworte. Hegel selbst hat ja denn auch weithin eine ganz eigene Sprache gesprochen: „Ansichsein“, „Außersichsein“, „Anundfürsichsein“, „Sein für anderes“. Das macht es ja manchmal auch einigermaßen schwer, ihn überhaupt zu verstehen. Hier eine etwas längere Passage aus der *Logik*:

*„Das Andere für sich ist das Andere an ihm selbst, hiermit das Andere seiner selbst, so das Andere des Anderen, – also das in sich schlechthin Ungleiche, sich Negierende, das sich Verändernde. Aber ebenso bleibt es identisch mit sich, denn dasjenige, in welches es sich veränderte, ist das Andere, das sonst weiter keine Bestimmung hat, aber das sich Verändernde ist auf keine verschiedene Weise, sondern auf dieselbe, ein Anderes zu sein, bestimmt; es geht daher in demselben nur mit sich zusammen. So ist es gesetzt als in sich Reflektiertes mit Aufheben des Andersseins, mit sich identisches Etwas, von dem hiermit das Anderssein, das zugleich Moment desselben ist, ein Unterschiedenes, ihm nicht als Etwas selbst zukommendes ist.“*¹¹⁸

Das klingt wie eine verbalisierte physikalische Formel, jedenfalls sehr kompliziert, und in gewisser Weise ist das auch in dem Algorithmus einer Formel gedacht. Zum Glück hat Hegel das vorher schon aufgelöst, und da klingt es dann schon verständlicher: „So ist das *Andere*, allein als solches gefaßt, nicht das Andere von Etwas, sondern das Andere an ihm selbst, d.i. das Andere seiner selbst.“¹¹⁹ Und das will heißen: Alle „Relativität“, wie er es nennt, besteht nicht nur darin, eine Relation zu einem äußerlich Anderen zu haben, sondern alles ist in sich relativ. Die *Energie* ist in sich relativ, weil sie die *Masse* als das Andere ihrer selbst in sich hat. Und umgekehrt. Das sagt nicht Hegel, das sage ich. Aber Hegel denkt so. Und das ist fast unglaublich.

Dürr sagt: Die zweiwertige Ja-oder-Nein-Logik ist nicht die Logik der Natur. „Die Quantenphysik beschreibt die Natur viel besser, denn in der Quantenwelt herrscht die mehrwertige Logik, also nicht nur Ja und Nein, sondern auch Sowohl/Als-auch, ein Dazwischen. Eben das Nicht-Greifbare, das Unentschiedene.“¹²⁰

Selbstverständlich, sagt Hegel: Die Verstandeslogik geht auf *Ja* oder *Nein*, auf *wahr* oder *falsch*, auf *Ursache* und *Wirkung*. Aber die spekulative Vernunft,

¹¹⁷ Vgl. HW 9, 20 f.

¹¹⁸ HW 5, 127.

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ Ebd.

die mehrwertige Logik, hält in ihrem Begriff fest, dass die Wirkung schon in der Ursache steckt, sie begreift die Einheit von Ursache und Wirkung nicht in einem Nacheinander, sondern in einem Ineinander. „Es ist nichts in der Wirkung, was nicht in der Ursache ist, und die Ursache ist Ursache nur in der Wirkung.“¹²¹

Dürer sagt: Die „moderne Physik ist eine holistische, eine ganzheitliche Theorie.“¹²² Hegel sagt: Das muss sie auch sein, denn „das Wahre ist das Ganze“¹²³ und „nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit“¹²⁴, denn: „Dies *Ganze* als Ganzes oder *Allgemeines* ist es, was das *Innere* ausmacht, das *Spiel der Kräfte*, als *Reflexion* desselben in sich selbst.“¹²⁵

Dürer sagt: „Die Welt hat eine Struktur, die es nicht erlaubt, sie in Teile zu zerlegen, ohne ganz wesentliche Verbindungen zu zerstören.“¹²⁶ So ist es, sagt Hegel: Weil „das Universum ... ein organisches Ganzes und eine vernünftige Totalität“ ist¹²⁷, muss in der Philosophie alles vom bloßen Verstand oder dem reinen Anschauen „Zerstückelte zur einfachen Allgemeinheit denkend zurückgebracht werden; diese gedachte Einheit“, so Hegel weiter, „ist der Begriff, welcher die bestimmten Unterschiede, aber als eine sich in sich selbst bewegende Einheit hat.“¹²⁸

Dürer sagt mit Heisenberg: „Die Welt ist eine Beziehungsstruktur, aus der sich der Beobachter nicht problemlos herauslösen kann“¹²⁹ Die Wissenschaft trennt Subjekt und Objekt und macht alles zu Dingen. Damit aber geht die Lebendigkeit verloren. „Es gibt“ aber „nichts Unlebendiges.“ Und der Mensch ist Teil eines Ganzen. Richtig, sagt Hegel. Der Verstand trennt Subjekt und Objekt, die Vernunft aber zielt auf die „Einheit des Subjekts und Objekts“¹³⁰, „jeder Teil des Subjekts und jeder Teil des Objekts“ ist „im Absoluten eine Identität des Subjekts und Objekts“¹³¹. Und wenn Herr Dürer sagt, man läge völlig falsch, wenn man sich in der Quantenphysik etwas vorstellen wolle, dann sagt Hegel das ist auch in seiner Philosophie so: Der Verstand hat Vorstellungen, die spekulative Vernunft aber hat nur Gedanken, denn „das Innere der Dinge ist der Gedanke oder Begriff derselben“¹³².

¹²¹ HW 4, 181.

¹²² <http://www.youtube.com/watch?v=spolaVXEWNy>

¹²³ HW 3, 24.

¹²⁴ HW 3, 498.

¹²⁵ HW 3, 116.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ HW 9, 21.

¹²⁸ HW 9, 21.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ HW 17, 531.

¹³¹ HW 2, 97.

¹³² HW 4, 116.

Und ganz gewiss ist der Mensch Teil eines Ganzen. „Es ist“, sagt Hegel in der *Logik*, „überhaupt nur ein *Ganzes der Form* vorhanden, aber ebensowenig nur ein Ganzes des *Inhalts*.“¹³³ Denn, so die *Phänomenologie*: „nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit“¹³⁴. Alles ist in allem, und alles ist überall. Von Leibniz kennen wir diese Ganzheitlichkeit, aber auch, und ich sage es gern, von Cusanus. Von Cusanus ganz unmetaphysisch gedacht als eine universale Synergetik, bei Leibniz als Monade, die das ganze Universum repräsentiert.

Viel Beifall spendet Hegel übrigens auch dem Physiker Erwin Schrödinger, obwohl der es ausgerechnet mit Schopenhauer gehalten haben soll. Doch in seinen 1956 in Cambridge gehaltenen *Tarner Lectures* sagt er über die „alt-ehrwürdige Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt“: „Zwar müssen wir“ diese Unterscheidung „im täglichen Leben ‚aus praktischen Gründen‘ tun, aber mir scheint, wir sollten sie im philosophischen Denken aufgeben. Es sind die gleichen Gegebenheiten, aus denen die Welt und mein Geist gebildet sind. Die Welt gibt es für mich nur einmal, nicht eine existierende *und* eine wahrgenommene Welt. Subjekt und Objekt sind nur eines. Man kann nicht sagen, die Schranke zwischen ihnen sei unter dem Ansturm neuester physikalischer Erfahrungen ausgefallen; denn diese Schranke gibt es überhaupt nicht.“¹³⁵

„Es sind die gleichen Gegebenheiten, aus denen die Welt und mein Geist gebildet sind.“ Das heißt mit meinen Worten im Blick auf Hegel: Weil der Geist das Organisationsprinzip der Materie ist, ist er auch das Organisationsprinzip des Menschen und kommt in des Menschen Selbstbewusstsein zu seinem eigenen. Will heißen, das Organisationsprinzip kommt zu Bewußtsein – *νόησις νοησέως*. Und dann klingt es gar nicht mehr so ängstlich, wenn es in der *Phänomenologie* heißt: Der Geist ist das „*anundfürsichseiende* Wesen ...“, welches sich zugleich als Bewußtsein wirklich und sich selbst vorstellt“¹³⁶.

Ich nenne nur noch einen Punkt, indem sich Hegel und Dürr einig sind – mutatis mutandis natürlich. Alle Welt spricht vom „Urknall“, und die kosmische Hintergrundstrahlung, mit der man so intensiv beschäftigt ist, gilt für viele bereits als Bestätigung der Urknall-Theorie. Nicht so für Hans Peter Dürr. Die Theorie vom sog. „Urknall“ gehöre zum „alten Denken“, sagt er. Ich bin gar nicht in der Lage, mich ernsthaft auf diesen wissenschaftlichen Diskurs einzulassen. Aber was mit dem „alten Denken“ gemeint ist, versteht man auch als Nicht-Physiker, denn die Verstandeslogik sagt, dass alles doch einen Anfang habe muss. Und wie man den für das Universum benennt, ob Urknall oder Schöpfung, ist eigentlich unerheblich. Als Kompromiss würde sich ja auch noch

¹³³ HW 6, 117.

¹³⁴ HW 3, 498.

¹³⁵ <http://www.blutner.de/philos/Texte/srod.html>.

¹³⁶ HW 3, 325.

ein Schöpfer des Urknalls anbieten. So oder so aber geht es um den Anfang, hinter den nicht zurückgedacht werden kann.

Das ist ja auch eines der großen Themen Kants gewesen. Wenn die Welt einen Anfang hat, dann müsste der im Nichts beginnen. Im Nichts aber beginnt nichts. Hat die Welt aber ihren Anfang im Sein, dann fängt sie nicht erst an. Hegel hat diese Art und Weise, vom Anfang zu sprechen ganz kategorisch verworfen. Nur für den Verstand sind Endlichkeit und Unendlichkeit Alternativen, ein Entweder-Oder. Für die dialektische Vernunft aber ist das Andere nicht nur das äußerlich Andere, sondern das Anderer seiner selbst. Und das Universum in seiner Totalität trägt diese Dialektik in sich. Und so kann Hegel sagen: „In der Vorstellung ist die Welt nur die Sammlung von Endlichkeiten; wird sie aber als Allgemeines, als Totalität gefasst, so fällt die Frage vom Anfang sogleich weg.“¹³⁷ Aber so ganz wohl scheint er sich bei dieser Antwort denn doch nicht zu fühlen, denn es heißt gleich weiter:

*„Eine runde, positive Antwort läßt sich auf die Frage nicht geben, ob die Welt ohne Anfang in der Zeit sei oder einen Anfang habe. Eine runde Antwort soll heißen, daß entweder das eine oder das andere sei. Die runde Antwort ist vielmehr, daß die Frage, dies Entweder-Oder, nichts taugt.“*¹³⁸

Ich nenne jetzt aber auch noch einen Punkt, bei dem sich Hegel und Dürr gar nicht so einig sind. Und das ist Dürrs „geronnener Geist“, Materie und Energie als „geronnener, erstarrter Geist“. Das klingt sehr nach Schelling, und Hegel hat in der *Enzyklopädie der Naturphilosophie* gerade diese Schellingsche Vorstellung entschieden abgelehnt. Schelling habe die Natur eine „versteinerte, andere sogar die gefrorene Intelligenz“¹³⁹ genannt. In Wahrheit aber sei die Natur „das dem Geiste *Andere* oder *Äußerliche*“¹⁴⁰, „das *Andere des Geistes*“, wie Hegel auch sagen kann¹⁴¹. Auch die Bestimmtheit des Begriff des Geistes ist „Bestimmtheit nur gegen eine andere Bestimmtheit; der des Geistes überhaupt steht zunächst die der Natur gegenüber; jene ist daher nur zugleich mit dieser zu fassen.“¹⁴²

Dürr sagt: „Primär existiert nur Zusammenhang, das Verbindende ohne materielle Grundlage. Wir könnten es auch Geist nennen.“¹⁴³ Nein, sagt Hegel:

¹³⁷ HW 9, 26 f.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ HW 9, 25.

¹⁴⁰ HW 11, 525.

¹⁴¹ HW 5, 127.

¹⁴² HW 10, 18.

¹⁴³ <http://www.youtube.com/watch?v=spolaVXEWNy>.

Weil die Natur das Andere des Geistes ist, ist sie niemals ohne den Geist und der Geist niemals ohne die Natur. Die Software kann nicht zur Hardware gerinnen, weil sie das Andere der Hardware ist. Von „der Idee entfremdet, ist die Natur nur der Leichnam des Verstandes“¹⁴⁴. Ohne Betriebssystem kann man die Hardware höchstens noch in Einzelteile zerlegen.

Es ist schon erstaunlich, dass der Quantenphysiker Dürr dem klassischen Verständnis von Idealismus weit eher zu entsprechen scheint als Hegel, und dass sein Quantenidealismus, für den er verständlicherweise ein ganz neues Denken reklamieren muss, ganz frappierend die Züge des Denkens alter Griechen trägt. Platon hätte das auch so sagen können: Die ewige Idee des Zusammenhangs, die ewige Idee des Verbindenden geht allem materiellen Zusammenhang und allem real Verbundenen voraus. Aber wer weiß, ob nicht selbst Platon noch einmal zu ganz neuer Geltung kommt. In der Quantenphysik ist mit allem zu rechnen. Der Universalienstreit scheint jedenfalls noch längst nicht erledigt zu sein, und in der Gegenwartsphilosophie spielt er ja wohl ohnehin noch eine Rolle. Und die müsste er eigentlich auch bei der Frage spielen, in welche Schublade eine Software gehört, in die realistische oder in die nominalistische.

Aber Hegel bleibt politisch

Ein drittes Geständnis: Die Einführung zur philosophiegeschichtlichen Verortung des Dialektik-Verständnisses konnte nur ganz rudimentär ausfallen. Und was ich zu Hegel gesagt habe, ist gleichermaßen rudimentär und selektiv. Nun aber will ich gestehen, dass ich mit der Korrektur des Mystizismus-Vorwurfs von Marx und Engels zunächst auf eine ganz einseitige Spur hinweisen wollte: Hegel und das Universum, Hegel und die Quantenphysik, Geist und Natur als Software und Hardware. Das sind natürlich Themen, auf die man heute viel direkter zugeht als auf das zunächst ja in der Tat recht nebulös wirkende Wort vom „absoluten Geist“. Aber wenn Hegel vom Geist spricht, dann ist das natürlich eine *Chiffre*, und die steht für den übergreifende Zusammenhang von in der Natur wirkender vernünftiger und also dialektischer Organisation und menschlicher Vernunft, menschlichem Bewußtsein, dass sich im Selbstbewusstsein als Resultat alles Vorangegangenen versteht und das im Begriff festzuhalten versucht.

Hegels Geist spukt nicht, wiewohl das reine Sein im Werden verschwindet. Man kann auf diesen Geist selbst mit den Überzeugungen moderner Naturwissenschaft zugehen. Und dann wird man Erstaunliches bei ihm finden, u.a. auch die eher am Rande notierte, aber nichtsdestotrotz phantastische Überlegung,

¹⁴⁴ HW 9, 25.

dass es eigentlich vier Dimensionen geben müsste, die aber, wie er sagt, „durch die geometrische Bestimmung auf drei herabgesetzt“ werden¹⁴⁵. Das klingt genau so, wie es wohl gemeint ist: Die Geometrie behandelt die vier Dimension herabsetzend – weil sie es nicht besser weiß. Und auch dieses nur am Rande: Ein Ur-Ur-Ur-Enkel von Hegel, der US-amerikanische Mathematiker Rudy Rucker, hat 1984 ein Buch über die vierte Dimension geschrieben, das 1991 auch in deutscher Übersetzung unter dem Titel erschien: *Die Wunderwelt der vierten Dimension*.

Bei der Dechiffrierung der Hegelschen Terminologie zeigt sich ein Denken, das nicht nur mit modernem Wissenschaftsverständnis kompatibel ist, sondern dieses z. T. auf erstaunliche Weise antizipiert. Und in letzter Zeit finden sich ja auch zahlreiche Beiträge, gerade auch bei Jesuiten, die Hegel ganz gezielt im Kontext der Quantenphysik thematisieren.

Aber das ist nicht das wirklich Spektakuläre in seiner Philosophie. Spektakulär ist etwas ganz anderes. Hegel ist der erste, der Geschichte und Politik in die Metaphysik holt. Und als Metaphysik kann man sein System durchaus bezeichnen. Es ist allerdings eine ganz andere Metaphysik als die von Kant für obsolet erklärte. Es ist die Physik der polyphonen Vernunft, die *nach* der Physik des einstimmigen Verstandes kommt. In dieser Polyphonie, die dem Wesen des Dialektischen entspricht, geht es also nicht nur um die Natur der *Welt*, sondern gleichermaßen auch um die *Weltgeschichte*, denn die Entfaltung des Begriffs vom *reinen Sein* bis hin zur *absoluten Idee* als der begrifflich erschlossenen Systematik des Ganzen *muss* von der Natur in die Geschichte übergehen, weil sie erst hier die Subjekt-Objekt-Einheit findet. Erst in der Geschichte kann es zu dem bewussten Begreifen jenes universalen Prozesses kommen, der in der Koinzidenz von Natur und Bewußtsein gipfelt. Genau so endet ja auch die *Naturphilosophie* der *Enzyklopädie*: „Der Zweck dieser Vorlesung ist“, sagt Hegel, „ein Bild der Natur zu geben“, um in dieser „Äußerlichkeit“ den Spiegel unserer selbst zu finden, in der Natur einen freien Reflex des Geistes zu sehen“¹⁴⁶. Aber, und nun wird es noch einmal spannend und hochpolitisch: Dieser „freie Reflex des Geistes“ wird nur in einem freien Selbstbewusstsein gespiegelt.

Hegels vielzitiertes Diktum vom „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ verdankt sich nicht einer besonderen politischen Anschauung, sondern einer allgemeinen Bestimmung des Menschen im Ganzen des Universums. So bekommt die Freiheit geradezu eine ontologische Dimension, die sich in der Geschichte als Prozess verwirklicht. Zitat aus der *Philosophie der Geschichte*: „Der Orient wußte und weiß nur, daß *Einer* frei ist [also der despotische Herrscher], die

¹⁴⁵ HW 5, 361.

¹⁴⁶ HW 9, 539.

griechische und römische Welt, daß *Einige* frei seien, die germanische Welt [also die christianisierte] weiß, daß *Alle* frei sind.“¹⁴⁷

Hier konnotiert auch das Herr-und-Knecht-Kapitel der *Phänomenologie*. Und hier wurzelt auch Hegels *Rechtsphilosophie*, die in der *Allgemeingültigkeit* des Rechts, in seiner Gültigkeit für *Alle*, eine Manifestation des „objektiven Geistes“ sieht.

Hegel weiß sehr wohl, dass diese Allgemeingültigkeit freilich nur im Prinzip anerkannt ist und noch immer durch Partikularinteressen verletzt wird, die zu eklatanten gesellschaftlichen Widersprüchen führen. Im § 195 der *Philosophie des Rechts* hält er fest: Wo der Luxus „keine Grenzen hat“, da „ist eine ebenso unendliche Vermehrung der Abhängigkeit und Not“¹⁴⁸. Deshalb feiert er die Französische Revolution und sieht in Napoleon einen „Geschäftsführer des Weltgeistes“¹⁴⁹. Nicht weil Napoleon sich in besonderer Weise dem Allgemeinwohl verpflichtet gefühlt hätte, sondern weil er in seinem überbordenden Voluntarismus den Gedanken an Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit mit Macht in die Welt getragen hat und also das tat, was, wie Hegel sagt, „an der Zeit“ war¹⁵⁰.

Meine sehr verehrten Damen und Herren, ich ende und sage: Wenn Hegel recht hat und die „Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfaßt*“ ist¹⁵¹, dann darf ich auch als Theologe von ihr noch viel erwarten. Hegel jedenfalls war begeistert von dem, was das Denken schon alles konnte. Ein letztes Zitat:

*„Durch das Denken war dem Positiven [dem Gegebenen] seine Macht genommen. Staatsverfassungen fielen dem Gedanken zum Opfer; die Religion ist vom Gedanken angegriffen, feste religiöse Vorstellungen, die schlechthin als Offenbarungen galten, sind untergraben worden, und der alte Glaube wurde in vielen Gemütern umgestürzt. ... Daher wurden Philosophen verbannt und getötet wegen Umsturzes der Religion und des Staats, welche beide wesentlich zusammenhingen. So machte sich das Denken in der Wirklichkeit geltend und übte die ungeheuerste Wirksamkeit.“*¹⁵²

¹⁴⁷ HW 12, 134.

¹⁴⁸ HW 7, 351.

¹⁴⁹ HW 12, 46.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ HW 7, 26.

¹⁵² HW 8, 71.

Literaturverzeichnis

Aristoteles: Metaphysik, zitiert nach Standardedition.

Barth, Karl: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Ders., Gottes Freiheit für den Menschen – Eine Auswahl der Vorträge, Vorreden und kleinen Schriften, Berlin 1970.

Bloch, Ernst: Subjekt-Objekt – Erläuterungen zu Hegel, Berlin 1951.

Bonhoeffer, Dietrich: Akt und Sein – Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, 1930.

Cusanus, Nicolaus: Philosophische und theologische Schriften. Studienausgabe, Wiesbaden 2005.

Engels, Friedrich / **Marx,** Karl: Werke (MEW), zitiert nach Standardedition.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke in 20 Bänden. Herausgeber: Eva Moldenhauer / Karl Markus Michel, Frankfurt 1970.

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, zitiert nach Standardeditionen.

Kraft, Dieter: Stoa und Gnosis – Typologische Aspekte zweier antiker Ideologien, in: *Topos* 15 (2000).

Kraft, Dieter: Anmerkungen zu Hegels Idealismus der objektiven Realität, in: *Die Lust am Widerspruch. Theorie der Dialektik – Dialektik der Theorie*, Symposium aus Anlaß des 80. Geburtstags von Hans Heinz Holz, Berlin 2008.

Lenin, Wladimir: Werke (LW), zitiert nach Standardedition.

Marx, Karl: Grundriß der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953.

Schleiermacher, Friedrich: Sämtliche Werke, Berlin 1839.

Wittenberger, Werner: Mythologie und Vernunft in der Geschichtsphilosophie des späten Schelling, in: *Topos* 31 (2009).

Dialektik, Heuristik und Wahrscheinlichkeit

Von Kaan Kangal, Nanjing
kaankangal@googlemail.com¹

Heuristik und Wahrscheinlichkeit sind zwei Themenbereiche, die in den dialektischen Philosophien des 20. Jahrhunderts vernachlässigt worden sind. Heuristik als Suchen und Finden einer Einzelercheinung nach einem bereits bekannten Gesetz oder eines übergreifenden Allgemeinen zur gegebenen Einzelercheinung basiert auf dem einfachen Prinzip, eine dem Gesuch entsprechende Menge der Möglichkeiten herzustellen und die ihm korrespondierende Möglichkeit auszuwählen. In jedem heuristischen Selektionsverfahren geht man von aus von einem wechselseitigem Ausschlußverhältnis zwischen einer Möglichkeit und ihr entgegengesetzten Möglichkeitsmenge bzw. Gegenmöglichkeit. Dialektik tritt hier als zweifache Verhältnisform auf: in der Heuristik zum einen und in der Wahrscheinlichkeit zum anderen.

In seiner kritischen Stellungnahme zum in *Ethik Erwägen Wissen (EEW)* publizierten Beitrag von Herbert Hörz, *Dialektik als Heuristik*,² schrieb Andreas Arndt, dass Hörz ein lange vernachlässigtes Thema aufgreife.³ Für eine Kategorie sei es ironisch, dass deren philosophische Erforschung genau das gegenteilige Schicksal als die Kategorie selbst hat, dass nämlich Problemtheorie philosophisch kaum problematisiert, dass das Fragen selbst kaum hinterfragt worden ist. In der philosophischen Arena dieser Zeitschrift waren neben Arndt auch Hans Heinz Holz sowie ein Erzfeind Hörz', Peter Ruben, eingeladen, ihre Meinungen zum Hörzschen Herangehen an die *Dialektik als Heuristik* zu äußern. Politischer Revisionismus sowie Hörz' philosophische Neukantianismus scheinen hier in dieser direkten Auseinandersetzung der Hörz-Freunde und -Feinde ihren Ausdruck gefunden zu haben. Im ersten Augenblick eigentlich die beste Chance, um ein Thema wie Heuristik zu diskutieren!

Zum Thema wird die Heuristik bei Hörz nur in einer einzelnen Passage im ganzen Aufsatz, wo er seine eigene Definition anzugeben und sich darauf einzuschränken scheint: „Heuristik ist schöpferische Suche nach Problemlösungen ohne vorgegebenes, einfach abzuarbeitendes, Lösungsschema“. Heuristik und Dialektik, beide bedeuten laut Hörz eine „Förderung der Erkenntnissuche

¹ Center for Studies of Marxist Social Theory (CSMST), Nanjing University.

² Hörz 2006.

³ Arndt 2006, S. 177.

durch Kritik bestehender Auffassungen mit dem Hinweis auf mögliche entgegengesetzte Positionen im Sinne dialektischer Widersprüche, Entwicklung eines Problembewusstseins, das sich auf offene Fragen orientiert“.⁴

Ignoriert wird damit, dass es immer ein plurales Heuristikverständnis gegeben hat, das diese Kategorie im Zusammenhang einer Theorie der kreativen Problemlösung, d.h. als eine Theorie und Praxis der Fragen bzw. Probleme bestimmt hat, oder aber als eine Methodik in Kunst und Wissenschaft, die keine fertige Problemlösung verspricht, sondern vielmehr ein offenes Herangehen an das gegebene Problem anbieten kann. Was für eine Rolle die Heuristik bei Descartes und Leibniz, Schleiermacher und Bolzano, Kant und Hegel überhaupt gespielt hat, interessiert Hörz nicht. Die Heuristikdefinition Hörz', die einen historisch-logischen Vergleich anderer Heuristikbestimmungen ausschließt, kann nicht wirklich die Kriterien einer Heuristikdefinition erfüllen. Heuristik wird somit, wie Ruben zurecht merkt,⁵ kein über seine besonderen Erscheinungen übergreifenden Begriff, sondern nur ein Name, dem willkürlich zugesprochen werden kann, was er bedeutet bzw. nicht bedeutet.

Hinzu kommt, wie Thomas Kesselring anmerkt, dass Hörz einzig und allein seine eigenen Werke zitiert. Nicht überraschend finde ich, dass Hörz auch in diesem Aufsatz über die Sache viel *redet*, aber *die Sache selbst* wenig *bespricht*. Das eigentliche Problem scheint, mit Kesselring gesagt, vielmehr in seiner Versuchung zu liegen, eine Theorie zu entwickeln, „*die sich auf alles bezieht*“, deren Bedeutungsgehalt „*gegen Null konvergiert*“. Dialektik ist aber nie „eine Art Wissenschaft oder Philosophie über *alles*“ gewesen und kann auch keine solche Theorie sein.⁶ Dasselbe drückt Peter Heintel in seiner Rezension aus, wenn er schreibt, dass Hörz „mit wenig Aussagekraft alles Mögliche zu vereinigen sucht, was zwar irgendwie bekannt [ist], aber kaum zusammenpasst“.⁷ Hans Heinz Holz' Interpretation hier ist auf die allgemeine Charakterisierung beschränkt, dass jede wissenschaftliche Methode ihrer Natur nach investigativ und explikativ sein muss, weil sie einen Weg sucht, „um einen Sachverhalt so darzustellen, daß seine Bedeutung in einem Bedeutungszusammenhang ‚Welt‘ sich herausstellt“.⁸

Peter Ruben berichtet, dass Hörz sich schon vor ca. 40 Jahren mit dem Thema unter dem Titel *Zur heuristischen Funktion der marxistisch-leninistischen Philosophie in der naturwissenschaftlichen Forschung* auseinandergesetzt hatte. Damals ver-

⁴ Hörz 2006, S. 169.

⁵ Ruben 2006, S. 218.

⁶ Kesselring 2006, S. 193.

⁷ Heintel 2006, S. 190.

⁸ Holz 2006, S. 192.

wies Hörz jedoch, so Ruben, auf das Heuristikprojekt Johannes Müllers,⁹ das die „Gunst“ Walter Ulbrichts gewann, der „in der DDR-Reformphase (1962–1971) die Entfaltung der Konkurrenzfähigkeit der DDR-Betriebe auf dem Weltmarkt durch Wissenschaft und Technik noch als wirtschaftspolitisches Programm vertrat“. Später wurde die Abteilung der sogenannten Systematischen Heuristik nach Beschluss des SED-Politbüros vom Oktober 1971 aufgelöst.¹⁰ Als Präsident der Leibniz-Sozietät scheint Hörz, wie John Erpenbeck sagt, nach der Wende wieder zu einer breiteren wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorgestoßen zu sein, auch wenn er immer noch von seinen Kritikern allseits angegriffen wird.¹¹

Angriffe auf Hörz sind jedoch nicht bodenlos, wenn man bedenkt, dass dieser über Heuristik philosophierende Denker in seinen goldenen DDR-Zeiten seinen organisatorischen Beitrag beispielsweise beim Ausschluß innovativer Denker aus der ostdeutschen Akademie geleistet hat. Der Arbeitsphilosoph und Naturdialektiker Peter Ruben, der vom Ausland gegen seinen Ausschluß aus dem Zentralinstitut für Philosophie von Akademie der Wissenschaften der DDR große Unterstützung bekam, ist eine dieser Dissidentenfiguren gewesen.

Ruben war in der BRD schon vor der sogenannten Ruben-Affäre bekannt gewesen. Seine Aufsatzsammlung *Dialektik und Arbeit der Philosophie* erschien in der durch Hans Heinz Holz, Hans Jörg Sandkühler und Friedrich Tomberg herausgegebenen *Reihe Studien zur Dialektik* bei Pahl-Rugenstein Verlag im

⁹ Auffallend sind die scharfen, fast groben Formulierungen Müllers (Müller 1970, S. 10 ff.): „Die Systematische Heuristik geht davon aus, daß die Entwicklung der Arbeitsproduktivität in letzter Instanz das Entscheidende für den Sieg der neuen sozialistischen Gesellschaft ist. Mit der wissenschaftlich-technischen Revolution treten neue Fragen auf. unter diesen Bedingungen weitere allseitige Stärkung der DDR im entscheidenden Maße durch die Leistungen in Wissenschaft und Technik bestimmt“. Dass es eigentlich um eine fordristisch-postfordistische Produktionsweise geht, wird erst einige Seiten später klar: „Die Forschungs- und Entwicklungsprojekte werden, ausgehend von wissenschaftlich fundierten Systemprognosen über qualitativ neue Entwicklungstendenzen der Volkswirtschaft und Gesellschaft, so konzipiert, daß im Ergebnis sorgfältiger Analyse, Planung und hocheffektiver Arbeit vorrangig vollautomatisierte Fließverfahrenszüge, Einheitssysteme und komplexautomatisierte fertigungstechnologische Systeme auf der Grundlage neuer Wirkprinzipien verwirklicht werden. [...] Die schöpferische Fähigkeiten der Forscher, Ingenieure und Leiter werden durch systematische Weiterbildung über neueste Erkenntnisse und Erfahrungen, durch neue verallgemeinerungsfähige Methoden, mit deren Einführung höchste Effektivität in Forschung und Entwicklung erreicht werden kann, insbesondere der Operationsforschung und der Systematischen Heuristik“. So kam es zu der Definition der Heuristik (Heitsch/Parthey/Wächter 1971, S. 145), sie sei „ein Instrument sozialistischer Wissenschaftsorganisation“, „das es gestattet, das problemlösende Denken zu rationalisieren. Mit der Systematischen Heuristik und ähnlichen Bemühungen wird ein empirischer Zugang zur Gewinnung von heuristischen Methoden und Programmen auf Grund der Analyse konkreter Problembearbeitungsprozesse erschlossen“.

¹⁰ Ruben 2006, S. 218.

¹¹ Erpenbeck 2006, S. 182.

Jahre 1978.¹² Als die Medien der BRD über die Ruben-Affäre berichteten, haben sich Holz und Sandkühler u. a. im Mai 1981 mit der Stellungnahme an die wissenschaftliche Öffentlichkeit gewendet, dass das Ziel ihrer Herausgeberschaft ist, ein Diskussionsforum für Wissenschaftler des In- und Auslandes anzubieten, „in dessen Rahmen Ergebnisse der Forschung verarbeitet, Kontroversen dokumentiert und in ihrem Zusammenhang mit den gesellschaftlichen und politischen Fragen der Gegenwart analysiert werden. [...] Die Herausgabe des Bandes *Dialektik und Arbeit der Philosophie* im Jahre 1978 dokumentiert dieses Bemühen“.¹³ Ihr Ziel hat Sandkühler später in seinem Schreiben an Erich Hahn und Manfred Buhr nochmal explizit ausgesprochen: „Wir haben den zitierten Band im Bewußtsein herausgebracht, Beiträge zur innermarxistischen Diskussion zu dokumentieren“.¹⁴ Diese Kontroversen zwischen philosophischer Theorie und organisatorischer Praxis der Heuristik scheint *EEW* offenbar in ihrem Band zur Heuristik in die Erinnerung gebracht und alte Konflikte wieder ausgelöst zu haben. Fraglich bleibt jedoch, was überhaupt Heuristik ist und was sie mit der Dialektik zu tun hat.

Bevor ich auf die Heuristik näher eingehe, möchte ich kurz einen völlig anderen Themenbereich ansprechen, der mit Heuristik im ersten Augenblick nichts zu tun zu haben scheint, doch mit ihr dasselbe Schicksal teilt, von Dialektikern kaum Beachtung gefunden zu haben. Dieser Themenbereich heißt *Wahrscheinlichkeit*.

Das Problem, eine dialektisch-materialistische Theorie oder die materialistische Dialektik der Wahrscheinlichkeit auf einen Begriff zu bringen, hat m. W. zum ersten Mal der dänische Marxist und Mathematiker Dirk J. Struik ernst genommen. In einer leicht umgearbeiteten Fassung seines Artikels *On the Foundations of the Theory of Probabilities*,¹⁵ die in *Pod Znamienim Marksizma*¹⁶ (*Unter dem Banner des Marxismus*) unter dem Titel *K obosnovaniju teorij verojatnostej* (*Zur Begründung der Wahrscheinlichkeitstheorie*) erschienen war, schrieb Struik, der dialektische Materialismus verlange eine „Wahrscheinlichkeitstheorie, die eine physikalische Theorie, nicht eine Theorie von Gedankenschlüssen ist und welche auf dem Zusammenhang zwischen kausalen und zufälligen Ereignissen aufgebaut ist“. Diese Worte hatte Struik ausgesprochen, als die quantenmechanischen Wahrscheinlichkeitstheorien subjektivistischer sowie pragmatistischer Strömungen im Aufstieg waren, die die naturwissenschaftlichen Seinsfragen auf individuelle Perzeptionen reduzierten. „Wahrscheinlichkeitserscheinungen

¹² Ruben 1978.

¹³ Rauth (Hg.) 1991, S. 305.

¹⁴ Ebd., S. 304.

¹⁵ Struik 1934.

¹⁶ Strjuik 1934.

der Natur auf Grund von menschlichen Urteilschlüssen zu erklären“, war nach Struik die Tendenz gewesen, eine Wahrscheinlichkeitsontologie oder Wahrscheinlichkeit als eine Seinsfrage durch die Wahrnehmungs- und Wissensfrage zu ersetzen. Man müsse hingegen naturdialektisch die Wahrscheinlichkeit als einen modalitären Teilbereich der dialektisch-materialistischen Ontologie fassen. Hier wies Struik auf eine Stelle in Engels' *Dialektik der Natur* hin, wo Engels den Zusammenhang von Notwendigkeit und Zufälligkeit anspricht, und Hegels Wirklichkeitskapitel in der großen *Logik*. Neben der Erarbeitung einer mathematischen (Wahrscheinlichkeitstheorie als Maßtheorie) und einer physikalischen Definition der Wahrscheinlichkeit (Wahrscheinlichkeitstheorie als statistisch-kausale Gesetzmäßigkeit) trieb Struik auch moderne Wahrscheinlichkeitsmathematik.¹⁷

Auch Herbert Hörz interessiert sich für Wahrscheinlichkeit. Im Gegensatz zur Heuristik ist er auf die Wahrscheinlichkeit ausführlicher eingegangen, auch wenn er diese Kategorie hier und da in einem vagen Zusammenhang mit der Dialektik gebraucht hat.¹⁸ Verstanden wird unter Wahrscheinlichkeit ungefähr die (notwendige und zufällige) Verwirklichung von Möglichkeiten.¹⁹ Das Herangehen Hörz' scheint in diesem Sinne z. B. mit den Impulsen, die der sowjetische Philosoph Igor Narski in seinem Positivismus-Buch gegeben hatte, übereinzustimmen, dass nämlich die Frage nach der (ontologischen) Wahrscheinlichkeit das „Problem der Verwirklichung der verborgenen Entwicklungsmöglichkeiten der Materie“ ausmacht.²⁰

Wahrscheinlichkeit wurde übrigens in den Kybernetik-Wörterbüchern von Georg Klaus u. a. immer definitorisch angegeben und fragmentarisch interpretiert (worauf ich hier nicht eingehen möchte). Bevor ich den Versuch unternehme (dessen Risiko mir bekannt ist), diese zwei diversen Themenbereiche im selben Zusammenhang zu behandeln, ist es nötig, die unglückliche Geschichte der Heuristik und Wahrscheinlichkeit im 20. Jahrhundert zu skizzieren – auch wenn ich in dieser kurzen Beschreibung einen Themensprung von der Heuristik direkt zur Wahrscheinlichkeit mache. Dieser Sprung ist aber nötig, um den weiteren Schritt gehen zu können, der in der Frage besteht, ob Dialektik und Wahrscheinlichkeit zwei Aspekte der Heuristik bilden. Wie diese Themenbereiche miteinander zusammenhängen und ob sie begrifflich rekonstruiert werden können, machen unsere Eingangsfragen aus.

Die Kantische Schule, die bereits einige Lösungsvorschläge zu den gestellten Problemen gibt, ist hier erwähnenswert, auch wenn sie, wie sich zeigen wird,

¹⁷ Struik 1935, S. 169 ff.

¹⁸ Hörz 1968, S. 159; Hörz (Münster-Hamburg), S. 128, 140, 149; Hörz 1981, S. 173.

¹⁹ Hörz 1980, S. 88 f.

²⁰ Narski 1967, S. 582; vgl. Hörz 1980, S. 92 ff. und Wells 1971, S. 161 ff.

zu einem unbegrifflichen Resultat kommt. Hauptmomente eines Kantischen Herangehens sind das Allgemeine, das mit einem Gesetz zusammenfällt, das Besondere, das mit einem empirischen Fall gleichgestellt wird, und zwei Arten der Urteilskraft, die entweder vom Besonderen zum Allgemeinen oder umgekehrt vom Allgemeinen zum Besonderen übergeht.

Heuristik und Wahrscheinlichkeit bei Kant und Fries

Von den zwei Urteilskräften, die entweder zum gegebenen Allgemeinen das Besondere bestimmen oder zum gegebenen Besonderen das Allgemeine reflektieren, steht *Heuristik* bei Kant der reflektierenden Urteilskraft nahe, als Nachforschung der (Natur-)Gesetze zum gegebenen Besonderen.²¹ Urteilskraft kann entweder „über eine gegebene Vorstellung, zum Behuf eines dadurch möglichen Begriffs, nach einem gewissen Prinzip“ reflektieren, oder „einen zum Grunde liegenden Begriff durch eine gegebene empirische Vorstellung“ bestimmen. Reflektieren bzw. „Überlegen“ ist, dass „gegebene Vorstellungen entweder mit andern, oder mit seinem Erkenntnisvermögen, in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff“ verglichen oder zusammengehalten werden.²² Indem sie zu den gegebenen Arten die Gattung herausfindet, ist Urteilskraft reflektierend. Sie ist bestimmend, wenn sie Arten unter höheren Gattungen subsumiert bzw. die Gattung in Arten spezifiziert.²³

Heuristik als solche aber, so Kant, kann „nur subjektiv für uns, nicht objektiv für die Möglichkeit dieser Art Dinge selbst“ sein.²⁴ Eine reflektierende Urteilskraft, die keine hinreichende Ursachen erworben hat,²⁵ kann keine vollständige Wahrheit ergeben, sondern nur epistemische – oder in Kantischer Terminologie: subjektive – Wahrscheinlichkeiten²⁶ in die Rede bringen. Wenn zu den gegebenen besonderen Arten keine hinreichenden Gründe für die Übereinstimmung mit der allgemeinen Gattung zu finden sind, indem Gegenstände in bezug auf Nicht-Entsprechen beider Relata ersichtlich werden,²⁷ so Kant in seinen Logik-Vorlesungen, kann dem Entsprechungsverhältnis zwischen Allgemeinem und Besonderem bzw. Gattung und Art keine objektive Wahrheit, sondern nur (subjektive) Wahrscheinlichkeit zugesprochen werden.²⁸

²¹ KdU, S. 87 ff., 365.

²² Ebd., S. 24.

²³ Ebd., S. 27; vgl. Achem 2003, S. 111 ff., 137.

²⁴ Ebd., S. 369.

²⁵ Vgl. ebd., S. 387.

²⁶ Ebd., S. 429, 431 f.

²⁷ K LB, S. 628; K LP, S. 555.

²⁸ K WL, S. 880 ff.; K LDW, S. 742; K PE, S. 20; vgl. Regvald 2005, S. 260.

Eine ähnliche Wahrscheinlichkeitsheuristik hat Jacob Friedrich Fries gearbeitet, wenn er das sogenannte Allgemeine und Besondere in die Kategorien *Regel* und *Fall* übersetzt. Subsumierende bzw. bestimmende Urteilskraft ordnet laut Fries die gegebenen Fälle den schon bekannten Regeln unter. Reflektierende Urteilskraft hingegen erfinde „erst die Regeln zu den gegebenen Fällen“. Wahrscheinlichkeit kommt dann hinzu, wenn die gezogenen Schlüsse unvollständig sind.²⁹ Wahrscheinlich ist, was „in Verhältnis gegen einen möglichen Fall, daß es anders sey, in vielen gleich möglichen Fällen so beschaffen ist, wie das Urteil aussagt. Bin ich also genöthigt, mein Urteil zu entscheiden, so nehme ich das an, was in der Mehrheit möglicher Fälle zutreffen wird“.³⁰ Wahrscheinlichkeitsschlüsse sind „Schlüsse der reflektirenden Urtheilskraft im Gegensatz der vollständigen Schlüsse der subsumirenden Urtheilskraft“.³¹ Hat man gewisse Gesetze einerseits und unbestimmte, ungewisse, weil noch nicht eingetretene Fälle andererseits, so hat man es mit Wahrscheinlichkeit a priori zu tun. Kennt man aber die getheilten Regeln noch nicht und möchte diese erst durch Beobachtung festlegen, so geht man von einer aposteriorischen Wahrscheinlichkeit aus.³²

Zum gegebenen Besonderen bzw. Einzelnen ein im Hintergrund stehendes Allgemeines, Gesetzmäßiges oder Ur-Sächliches zu suchen, und dieser Tätigkeit den Namen *Heuristik* zuzusprechen, scheint zunächst sinnvoll zu sein. Plausibel ist sie schon, wenn man beispielsweise die ärztliche Diagnosepraxis betrachtet, nämlich dass der Arzt die *Causa* und *Conditio* des Leidens sucht, indem er von den Erscheinungen der Ur-Sache ausgeht und die Symptome auf den Ursprung des Ereignisses zurückführt. Z. B. gerötete Wangen oder vibrierende Stimme zur Kenntnis zu nehmen, diese einer möglichen Krankheit oder zumindest einer körperlichen (oder geistigen) Störung zuzuordnen, macht eine der diagnostischen Leistungen ärztlicher Praxis aus.

Symptome *heißen* und *sind sie*, weil sie eine ihnen entsprechende Ursache bzw. Krankheit ausdrücken. Das, was sie in sich als Ur-Sache haben, drücken sie aus, und sie können nichts anderes, als diese ausdrücken. *Diese* Verhältnisform lässt sich durch die Holzsche Spiegelmetapher wiedergeben, dass die Krankheit als Ur-Sache sich in Symptomen zeigen muss und Symptome nur und nichts als diese Ur-Sache selbst zeigen können, genauso wie ein Spiegel nur das spiegeln kann, was vor ihm steht und kein eigenes Spiegelbild entwerfen kann, dessen Bespiegeltes nicht vor dem Spiegel steht. Nicht grundlos erwartet man, dass auch die Symptome verschwinden, wenn man die Ursache der Symptome behebt.

²⁹ Fries 1819, S. 76, 90.

³⁰ Ebd., S. 92.

³¹ Ebd., S. 448.

³² Fries 1842, S. 25.

Denn mit der Krankheitsursache *müssen* auch die ihr entsprechenden Symptome verschwinden.

Dieses Verhältnis, dass mit der Ursache der Krankheit Symptome mitgesetzt sind und Symptome notwendig auf die Ursache der Krankheit verweisen, lässt sich mit der Kategorialität Kants und Fries' kaum verbinden, da sie die einander notwendig mitsetzenden Glieder (Allgemeines und Besonderes) für *trennbar* halten. Als *Begriff* hingegen kann das eine ohne das andere nicht einfach gegeben bzw. nicht-gegeben sein, sondern indem beispielsweise Allgemeines gegeben ist, ist damit dessen Gegenteil, nämlich Besonderes mitgesetzt, und umgekehrt. Das über das Besondere übergreifende Allgemeine mag *mir unbekannt* sein, was aber *nicht* heißt, dass dieses (ontisch) *nicht gegeben* ist. In Spiegeltermini gesagt: Ein Bespiegeltes, das nicht gegeben ist, kann nicht gespiegelt werden; das Gespiegelte kann es nicht geben, ohne dass ein Bespiegeltes gegeben ist. Mir bekannt zu sein, brauchen sie nicht, damit der Spiegel etwas überhaupt (be-)spiegelt.

Einwände gegen Spiegelmetapher

Der wesentliche Einwand gegen den Gebrauch der Spiegelfigur in der Heuristik bezog sich nicht darauf, ob die Allgemeinheit-Besonderheit-Dichotomie in Spiegeltermini überhaupt ausdrückbar sind, sondern bestand vielmehr darin, dass die Spiegelung die heuristischen Aspekte wie Kreativität und schöpferische Arbeit nicht wiederzugeben vermag, da der Spiegel das wiederholt, was er vor sich findet: Er entwirft kein eigenes Spiegelbild, sondern sein Gespiegeltes ist das Spiegelbild des Dings, das vor dem Spiegel steht. Das Gespiegelte muss das Bespiegelte wiederholen oder widerspiegeln.

In seinem *Das Finden als Moment des Schöpferischen* argumentierte Gottfried Bräuer gegen den Widerspiegelungsbegriff bei Georg Lukács, die Spiegelmetapher habe kaum etwas über künstlerische und wissenschaftliche Heuristik zu sagen: „Spiegel stellen nichts dar und gestalten nichts, sie halten nichts fest. In der marxistischen Theorie kommt hier also nicht zum Vorschein, daß das ikonische Darstellen eine gestaltende Tätigkeit des Künstlers verlangt, daß und wie der findende Künstler expliziert. [...] Das Finden unterscheidet sich vom Spiegeln schon dadurch, daß es beim Sichtbarmachen gestaltend tätig ist. Gestalten nennt man eine bildende Tätigkeit, die gefundenen Strukturelementen folgend aus dem Ganzen eines Eindrucks ein nicht-summatives Ganzes hervorbringt (also nicht sukzessiv aufgebaut)“.³³

³³ Bräuer 1966, S. 115 ff.

Über eine platonische Analogie zwischen Spiel und Spiegel hinaus teilt Eugen Fink eine ähnliche Auffassung: „Spielen ist ein wirkliches Verhalten, das gleichsam in sich eine ‚Spiegelung‘: das spielweltliche Verhalten gemäß den Rollen, befaßt“.³⁴ Weil aber das Spiegelbild vom Urbild abhängig ist, könne es „keine neue Linien, Gestalten und Farben“ hervorbringen, weil das „Spiegelbild kopiert“.³⁵ Fink schließt daraus, dass wissenschaftlicher oder künstlerischer Produktivität und Kreativität Spiegelung überhaupt nicht zugesprochen werden kann, weil Spiegel eine „völlig unproduktive Wiederholungsfunktion“ darstellt.³⁶ Dann kommt der fatale Schuß: „Im Spiel gibt es im strengen Sinne keine Spiegelung“.³⁷

Gotthard Günther trieb dasselbe Argument auf die Spitze, indem er die Unverbindbarkeit zwischen Kategorie des Neuen und der Spiegelfigur über Hegels Seinslogik hinaus zu demonstrieren versuchte. Zwei anfängliche Kategorien der Hegelschen Seinslogik,³⁸ das Sein und das Nichts, können laut Günther nicht als Spiegelungen angesehen werden, weil somit in der wechselseitigen Spiegelung von Sein und Nichts nichts Neues entstände, was der Hegelschen Logik widerspräche: „Wenn Sein und Nichts nur einfache Spiegelungen von einander sind, dann können wir im Abbild nichts lesen, was wir schon im Urbild erfahren haben. [...] Damit wird deutlich, daß die Hegelsche Kategorie des Neuen mit dem strukturellen Prinzip der Anisomorphie verbunden sein muß“.³⁹

Thomas Kesselring hingegen tendiert dazu, im Unterkapitel *Spiegelmodell* seiner *Die Produktivität der Antinomie* eine katoptrische Heuristik für möglich zu halten oder zumindest das Spiegelargument nicht einfach aufzugeben. Kesselring nimmt den etymologischen Sinn der Spekulation, speculum zu sein,⁴⁰ ernst, und fügt hinzu, dass Spiegelung des Spiegels keine bloße Wiederholung des Bespiegelten als Gespiegeltes sei. Spiegel spiegelt nach Kesselring „nicht

³⁴ Fink 2010, S. 27.

³⁵ Ebd., S. 97.

³⁶ Ebd., S. 113.

³⁷ Ebd., S. 116.

³⁸ Eine Günther entgegengesetzte Hegel-Interpretation, die einen systematischen Gebrauch der Spiegelmetapher macht, hatte bereits Bruno Liebrucks in seiner *Sprache und Bewußtsein*, und zwar im Anschluß an Josef König dargelegt (siehe Liebrucks 1974a, S. 30 f., 38, 41 ff., 60, 62; Liebrucks 1974b, S. 39, 219 ff.). Liebrucks, der in diesem *opus magnum* die gesamte Logik Hegels rezensiert hat, machte den Übergang von der Wesens- zur Begriffslogik mit dem ca. 80seitigen ersten Kapitels des Bandes 6.3. *Der formallogische Versuch Josef Königs im Raum zwischen Wesen und Begriff*. Liebrucks König-Rezeption scheint weder in der Habilitationsschrift Volker Schürmanns (1999), die zugleich als die erste Monografie über König gelten darf, noch von Herausgebern der Werke Königs – Mathias Guttman und Michael Weingarten (2004, S. 291 f.) – zur Kenntnis genommen worden zu sein.

³⁹ Günther 1971, S. 44.

⁴⁰ Kesselring 1984, S. 134.

nur ein isomorphes Spiegelbild seiner Person“, sondern „darüber hinaus die Eigentümlichkeit besitzt, das Sich-Spiegeln seinerseits zu reflektieren: Die Person sieht dann nicht nur sich selbst im Spiegel, sondern sie sieht, wie sie vor dem Spiegel steht, ja sie erkennt sogar, wie sie sich selbst und ihr Sich-Spiegeln im Spiegel sieht“.⁴¹

Damit ist der Spähaspekt der spekulativen Dialektik Hegels nicht vernachlässigt, sondern *Specula* mit *Speculum* *fast* systematisch verknüpft. Philosophisches Spähen ist für Kesselring *sich spiegelnder* Blick in den Spiegel. „In der Spekulation stellt sich einerseits etwas her, was zuvor nicht dagewesen ist: Der Blick in den Spiegel wird selbst zum Thema der Betrachtung. Im Anschauen des Blicks in den Spiegel konstituiert sich wieder etwas Neues: Der Blick in den Spiegel, der den Blick in den Spiegel spiegelt, wird seinerseits zum Gegenstand der Betrachtung“.⁴² Ein Spiegel-Denken als Selbstabbildung des Denkens bringt das Neue in dieser fortgesetzten Reflexionsstufe hervor. Das Neue fällt immer mit der weiteren „Schicht“ der Reflexion zusammen.⁴³

Um das Schöpferische heuristischen Denkens aufzubewahren, verlässt Kesselring dann ambivalenterweise seine bisherige Auffassung über die Reflexivität des schöpferisch-heuristisch Neuen: „Faßt man den dialektischen Prozeß als Sukzession von Selbstabbildungen auf, dann sind diese Selbstabbildungen jedenfalls nicht im strengen Sinne isomorph, sondern kreativ. Wäre die dialektische Stufenfolge als isomorphe Abbildung zu verstehen, dann würde sich von Stufe zu Stufe jeweils dieselbe Gesamtstruktur immer neu reproduziert, und zwar so, daß sie alle ihre früheren Etappen in sich selbst verschachtelt enthielte. [...] Eine kreative Abbildung dagegen gibt das Original nicht isomorph wieder, sondern transformiert dessen Strukturen“.⁴⁴

Alle oben erwähnten Auffassungen sind darin einig, dass die Spiegelmetapher nicht fähig ist, die gestaltende Tätigkeit des Schöpferischen auszudrücken, weil er nicht Neues hervorbringt, sondern bloß kopiert. Deshalb scheinen Bräuer, Fink, Günther und Kesselring der Darstellungsweise der Malerei näher zu stehen als der Spiegelung des Spiegels. Die Lösung dieses Problems, Heuristik wissenschaftlich zu begründen, ohne ihren katoptrischen Aspekt aufzugeben, scheint wiederum in Josef Königs analogischem Herangehen an zwei Darstellungsweisen von Malerei und Spiegelung zu finden. Erinnern wir uns daran, dass die Darstellungsweise des Malers rein eigentlich ist. Sein Darstellen ist das Tun des Malers. Sein Gemälde hingegen stellt die Sache selbst nur rein uneigentlich dar. Das Scheinargument der oben erwähnten

⁴¹ Ebd., S. 135.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd., S. 136.

⁴⁴ Ebd., S. 136 f.

vier Auffassungen, Spiegel erzeuge nichts Neues, wird bei König dadurch aufgelöst, dass der Spiegel das bespiegelte Ding weder rein eigentlich, noch rein uneigentlich, sondern nur in mittlerer Eigentlichkeit darstellen kann. In *mittlerer Eigentlichkeit* ist das Spiegelbild ein vom Spiegel *hergestelltes* Bild.⁴⁵

Holz erweitert diese Bestimmung Königs durch Leibniz' Metaphorik *lebendiger* Spiegel, die sich wesentlich anders verhalten als tote Spiegel. In Leibniz' System spielen lebendige Spiegel die ausnehmend besondere Rolle, dass sie entwicklungsfähig sind und sich ständig in neue Zustände verwandeln. Perspektivität, Spiegelungsqualität und Spiegelungsmodi sind variable Gegebenheiten einer philosophischen Katoptrik, die durch ein Spiegel-Denken antizipiert und regiert werden. Ein Spiegel-Denken kann sich mit der gegenwärtigen Perspektive, Qualität und Modalität eines Spiegels begnügen. Jenes möchte dieses verbessern, perfektionieren, verschärfen, umfangreicher machen. Das Neue liegt nicht nur im Bereich des sich ständig entwickelnden und verändernden Bereich des *Bespiegelten*, sondern in diesen erwähnten determinierenden und modifizierenden Eigenschaften eines *lebendigen Spiegels*. Jede vorgenommene Veränderung in Determination und Modifikation des Spiegels ergibt das Neue. Ein an Seinsweisen des Spiegels arbeitendes Spiegel-Denken kann nicht sein, ohne ein Neues immer wieder hervorzubringen. Das Neue kann nicht hervorkommen, ohne das Gespiegelte eines sich ständig entwickelnden Bespiegelten zu sein.

Das Neue

Das Neue als solches kann daher nicht bloß „unberechenbar“ oder „aus dem bisherigen nicht Ableitbares“ sein.⁴⁶ Es kann – im Gegenteil – nicht *sein*, ohne aus dem bisherigen Alten abgeleitet zu sein, weil nichts *creatio ex nihilo* sein kann.⁴⁷ Das Universum ist nicht ein fertig Entstandenes, sondern ein „ohne Unterlaß Entstehendes“. Es wächst „unbegrenzt durch Hinzufügung neuer Welten“. Die perpetuierende Praxis des Lebens vermehrt und verwandelt sich, indem sie sich ausdrückt. Das Schöpferische der Heuristik liegt in den Möglichkeiten des Ausdrucks als solchen.⁴⁸ Im Ausdruck heuristischer Arbeit und schöpferischer Leistung „*steigert* sich das Leben, das sich in ihm gestaltet“, gliedert und entfaltet.⁴⁹

⁴⁵ König 1937, S. 67 f.

⁴⁶ Bollnow 2009, S. 37.

⁴⁷ Kesselring 1984, S. 127; Hüllinghorst 1997, S. 79, 87.

⁴⁸ Bollnow 2009, S. 37ff; vgl. Denk 1975, S. 411.

⁴⁹ Ebd., S. 40; vgl. ebd., S. 44: „Der entscheidende Differenzpunkt liegt dann allerdings darin, daß dasjenige, was bei Dilthey als ‚Ausdruck‘ gefaßt wird, bei Marx als ‚Arbeit‘ bezeichnet [...] wird“.

Perspektive und Standpunkt des Suchens gibt die Richtung der Forschung an. Je enger das Blickfeld ist, desto intensiver ist die Suchaktion. Indem die Suchdirektion den Wahrnehmungskreis des Forschers auf das Antizipierte einschränkt, wird die Spannung zwischen dem erlebten Mangel des Gesuchten und dem zu erreichenden Ziel ersichtlich. Da stellt der Sucher seine Apparate so ein, dass nur das verfolgte Objekt möglichst unausweichlich erfasst wird. „Alles andere verliert an Kontur, wird bloßes nebensächliches Material, das im Wege ist und überwunden werden muß“. ⁵⁰ In der perpetuierenden Lebenspraxis kann die Forschung nicht einfach enden, indem das Gesuchte endlich vor Auge gebracht und an das Licht getragen wird, sondern es ist vielmehr so, dass das Erreichte den Ausgang für ein weiteres Suchen bildet. Heuristische Suche ist ein „im Entwurf vorgesehener, wiederhol-, überprüf- und lehrbarer Weg“, was sich im „Wechsel der Perspektiven zeigt und verdeckt“. ⁵¹

Heuristisches Suchen ist ein „theoriegeleiteter Auftrag, nach Fehlendem Ausschau zu halten“. ⁵² Relative Ungenauigkeit, was und wo zu suchen ist, charakterisiert den Anfang des Suchens. Erst im Laufe des Suchprozesses wird das Was des Suchens genauer. Der Sucher muss auf seinem Suchfeld Nähe und Ferne seines Gesuchten festlegen. In seiner Suche nähert er sich den Dingen, die sich in einer Abständigkeit um ihn orientieren, auch wenn die Dinge sich ihm nicht nähern, sondern von ihm entfernen. Suchen geschieht immer im Zusammenhang mit dieser wandlungsfähigen Stellung der gesuchten Dinge in unserem Seinsbereich. ⁵³

Der Heuristiker, sei es Erfinder oder Entdecker, möchte „ein unbekanntes Fenster zur Welt“ öffnen. ⁵⁴ Im Denkraum spielend, arbeitet er mit gedanklichen Elementen und praktiziert geistige Operationen zum Erreichen eines Denkziels, dessen Zugang ihm zunächst unbekannt ist oder versperrt erscheint. „Insofern ein solches Denkziel als ein Problem bezeichnet werden kann, beschäftigt sich die Heuristik als eine denktheoretische Disziplin mit dem an schöpferische, produktive geistige Fähigkeiten gebundenen geistigen Bemühen um die Lösung eines Problems, d. h. um das Erreichen eines wohlbestimmten Denkzieles“. ⁵⁵ Für den Problemarbeiter normalisiert sich die Lage, wenn er das Problem

⁵⁰ Bräuer 1966, S. 24.

⁵¹ Ebd., S. 33.

⁵² Mainberger 2003, S. 61.

⁵³ Fink 2010, S. 51; Villwock 1983, S. 77.

⁵⁴ Bräuer 1966, S. 45.

⁵⁵ Hartkopf 1987, S. 107 f.; ebd., S. 109: „Bei der so verstandenen Heuristik im engeren Sinne kann man demgemäß auch von der Theorie des Problemlösens, m. a. W. von der Theorie der heuristischen Methoden, insbesondere der Verfahren zum Lösen von Fragen, Aufgaben und Problemen aller Art sprechen“. In einer früheren Formulierung scheint Werner Hartkopf der klassischen Definitionsweise der Heuristik näher zu stehen, die mit der allgemeinen Theorie des Problemlösens nicht viel verbindbar zu sein scheint. Heuristik ist dem klassischen Verständnis

löst. Er wird hingegen glücklich, wenn er auf einen Fund gerät.⁵⁶ Auch in ungewohnten Situationen müsste er in der Lage sein, die in der Gegebenheit ihm bekannten Konstellationen zu erblicken, die er nach erlernten Regeln meistern kann.⁵⁷

Heuristik als System muss Neues ermöglichen und dem Neuen offen sein. Das läuft aber immer mit einem sich perfektionierenden Planen zusammen, das im ersten Augenblick der heuristischen Spontaneität⁵⁸ zu widersprechen scheint.⁵⁹ Je mehr der Sucher seinen Gang in die Zukunft sichert, indem er das Unbekannte vom Bekannten her entwirft und das Künftige nach dem Bild des Verfügbaren zubereitet, desto näher ist es, dass das Spontane ins Notwendige, das Wahrscheinliche⁶⁰ ins Wahre, das Unbekannte ins Bekannte, das Ungewisse ins Gewisse⁶¹ umschlägt.⁶²

Wahrscheinlichkeit der Spiegelung

Versteht man unter Heuristik eine Theorie und Praxis der Problemlösung, dass man entweder zum gegebenen Fall der über diesen übergreifenden Zusammenhang sucht oder zur gegebenen Gesetzmäßigkeit etwa ein zukünftiges Ereignis zu prädiktiert hat, so müsste man eigentlich, wie oben am Beispiel medizinischer Diagnosepraxis grob dargestellt wurde, die Problemstellung der Spiegelmetapher umformulieren: Die mir gegebenen Symptome auf die Ursache dieser Symptome zurückzuführen, basiert auf dem einfachen Prinzip, dass mir das diesen äußeren Erscheinungen entsprechende Urbild unbekannt ist, oder umgekehrt, diesem Urbild entsprechende Abbilder mir gegeben sind. Die Frage ist daher nicht mehr, *ob* z. B. die Ursache der Krankheit sich in Symptomenformen erscheint, d.h. Symptome Spiegelbilder der Krankheit sind,

nach kein ergebnissicherndes oder -fundierendes Verfahren. Ohne ergebnissichernd zu sein, kann es aber keine allgemeine Theorie des Problemlösens geben, weil somit einfach kein Problem gelöst, sondern nur darüber bloß spekuliert werden kann. Vgl. Hartkopf 1979, S. 77 ff.

⁵⁶ Bräuer 1966, S. 94.

⁵⁷ Ebd., S. 126.

⁵⁸ Vgl. Kesselring 1984, S. 127 f.

⁵⁹ Vgl. Günther 1971, S. 34; Henrich 1982, S. 69.

⁶⁰ Vgl. Schmitz 2010, S. 27, 81, 208; Todorow 2003, S. 241; Mainberger 2003, S. 63.

⁶¹ Vgl. Henrich 1982, S. 71.

⁶² Vgl. Mainberger 2003, S. 61 f.: „Ein von Zufall und Unbestimmtheit geprägter, durch Nichtableitbarkeit von festen Prinzipien gekennzeichnete und vom Anderssein können einholbarer Sachverhalt ist 1) auf mögliche Verknüpfungsmomente hin zu prüfen; 2) diese Vernünftigkeitmomente wiederum dürfen nicht dazu gebraucht werden, zwingende Schlüssigkeit vorzutäuschen; 3) die Gesprächspartner dürfen nicht mit logisch-formalen Beweisen in die Zustimmung gezwungen werden; 4) der Sachverhalt ist mit Glaublichkeitsfiguren zu plausibilisieren“.

sondern *wessen* Spiegelbild sie sind oder welchem Urbild dieses mir gegebene Spiegelbild zukommen. Ausgegangen wird hier also nicht mehr davon, *dass* der Spiegel spiegelt, sondern *was* der Spiegel (be-)spiegelt.

Gesucht wird z. B. das Spiegelbild zum gegebenen Urbild. In Frageform umformuliert: Wie spiegelt *sich* das Urbild? Wie wird das *gespiegelt*? Was für ein Spiegelbild bzw. Abbild würde dieses bespiegeltes Urbild haben? Wie wird es gespiegelt durch diesen oder jenen Spiegel? Es kann aber auch sein, dass man Spiegelbilder in der Hand hat, die man auf deren Ursprung zurückführen möchte. In Frageform umformuliert: Was für ein Urbild hat dieses oder jenes Spiegelbild im Hintergrund? Wessen Spiegelbild ist dieses Abbild? Was für einen Spiegel hat das Gespiegelte im Hintergrund? In beiden Fällen sind Reflexionsweisen von der materiellen Beschaffenheit des Mediums, d.h. Spiegels abhängig.

Wenn einer dialektischen Heuristik nach das Ur- und Abbild voneinander nicht trennbar sind, so setzt diese voraus, dass die Suchrichtung nach einem Urbild zum gegebenen Abbild umkehrbar ist, die zu einem bekannten Urbild nach einem unbekanntem Abbild fragt. Das Wahrscheinlichkeitsproblem taucht jeweils in dieser Fragestellung nach dem möglichen, noch unbekanntem Ur- und Abbild auf.

Wenn mir ein Gespiegeltes gegeben ist und ich es im entsprechenden Bespiegeln suche, habe ich mit einer Menge zu tun, die aus möglichen Antworten auf meine Frage besteht. Indem die eine Möglichkeit dem gesuchten Bespiegelten eingeordnet wird, ist damit auch gesetzt, dass alle anderen Möglichkeiten, die die Kriterien der Urbild-Abbild-Entsprechung nicht erfüllen, notwendig ausgeschlossen sind. Das ist ein wechselseitiges Negationsverhältnis, das für alle einzelnen Mitglieder der Möglichkeitsmenge gilt. Das Verhältnis der einzelnen Möglichkeit gegenüber der gesamten Möglichkeitsmenge macht nichts anderes als die Wahrscheinlichkeit selbst aus: Wahrscheinlichkeit ist ein Verhältnis des *einzelnen* Möglichen zur *gesamten* Möglichkeitsmenge.

Kehren wir die Suchdirektion um und fragen wir nach dem Gespiegelten, das uns noch unbekannt ist, so mag diese Fragestellung zweifach verstanden werden: Entweder ist die Sache selber noch nicht da, d.h. das Gespiegelte selbst ist ontisch noch nicht eingetreten, das Spiegelbild wurde noch nicht gespiegelt, oder es ist bereits gespiegelt, *uns* ist es aber noch unbekannt. Das Prinzip, was das Gespiegelte ist oder sein wird, basiert auf demselben Wahrscheinlichkeitsprinzip, dass man eine Möglichkeitsmenge in der Hand hat und ein einzelnes Glied aus der Menge auswählt, indem man zugleich den Rest ausschließt.

Dialektik in Heuristik und Wahrscheinlichkeit

Jenseits dieser erkenntnistheoretischen Überlegungen ist z. B. die Kernidee der kolmogorowschen Wahrscheinlichkeitsmathematik, die eigentlich keine Erkenntnistheorie, sondern Ontologie treibt, nicht viel anders, als dass ein Ereignis entweder eintritt oder nicht. Dass ein Ereignis A eintritt, heißt, dass es ein mögliches A gewesen war, das *mit* bzw. *nach* dem Eintritt wirklich geworden ist, indem eben die Gegenmöglichkeit Nicht-A, die alle Möglichkeiten außer A enthält, nicht eingetreten ist. Träte Nicht-A ein, so wäre damit mitgesetzt, dass A nicht eingetreten ist. Nicht-A als die gesamte Menge kann aber nicht eintreten, sondern nur ein Glied der Möglichkeitsmenge eintreten, das ungleich A ist, z. B. gleich B ist. Indem B eintritt, ist damit wiederum mitgesetzt, dass Nicht-B nicht eingetreten ist. Das Verhältnis des B gegenüber der gesamten Möglichkeitsmenge ist also gleich wie von A, solange A wie B das Individuum innerhalb der Möglichkeitsmenge darstellen, dessen Verwirklichung auf dem angesprochenen Ausschlussverhältnis basiert. Das geht die Wahrscheinlichkeit an. Was ist mit der Heuristik?

Man treibt Heuristik, wenn man eine Einzelercheinung in der Hand hat, die nicht sein kann, ohne durch ein Allgemeines übergriffen zu sein; gefragt wird hingegen, wodurch sie übergriffen wird bzw. was für ein Allgemeines über diese Einzelercheinung übergreift. Im Gegensatz zur Kantischen Schule könnte man problemtheoretisch noch die umgekehrte Suchrichtung hinzufügen, dass nämlich die Wirkung bzw. Anwendung eines bereits bekannten Gesetzes in Frage steht; gesucht wird also die Konkretisierungsweise des Allgemeinen oder ob dieses mir gegebene Gesetz über diese oder jene Einzelercheinung übergreift. In beiden Suchweisen tritt das wechselseitige Ausschlussverhältnis der einzelnen Möglichkeiten auf, ohne welche kein wissenschaftliches Suchen und Finden operieren können. Für beide Operationen steht fest, dass man das Unwissen über das konkrete Allgemeine überwinden möchte.

Dass das Einzelne nicht einfach vom Allgemeinen getrennt und gegeben sein kann, sondern vielmehr dieses in sich manifestiert, genauso wie es kein Allgemeines geben kann, ohne sich in die Einzelheit zu spezifizieren, hatte Hegel schon in seiner *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse* definitorisch der spekulativen Dialektik zugesprochen.⁶³ Spekulativ-dialektisch wäre auch das Verhältnis der Möglichkeiten, deren Stimmigkeit in bezug auf die Frage nach der Urbild-Abbild-Entsprechung koexistieren. Erkenntnistheoretisch oder ontologisch können die einzelnen Möglichkeiten nicht bestehen, ohne

⁶³ HW 4, S. 55 f.

ihnen entsprechende Menge der Gegenmöglichkeit zu negieren. Deutlicher wird dieses Verhältnis, wenn irgendeine Möglichkeit in die Existenz tritt und zugleich die Menge ihrer Gegenmöglichkeit ausfällt, oder umgekehrt.

Die bürgerliche Fassung der Heuristik, die Unmethode in eine Systematik schöpferischer Suche nach Problemlösungen zu verwandeln, mündet in die subjektivistische Behandlung der Frage nach dem Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem einerseits und in die Abtrennung des Ur- und Abbildcharakter auf der begrifflichen Ebene andererseits ein. Fries' Übersetzung der Kantischen Urteilskraft in die Dichotomie von Regel und Fall oder Hörz' Hinweise auf objektive Zusammenhänge löst diese Probleme noch nicht. Eine Dichotomie von Regel und Fall wird erst dann überwunden, wenn man den dialektischen Wirkungszusammenhang innerhalb jedes Falls einsieht, dass jeder Fall auch als Regel für einen weiteren Fall einwirken muss. Regel als solche übergreift über den Fall, und jeder Fall fungiert als Regel, die über einen weiteren Fall übergreift. Regel- und Fallcharaktere sind manifest in jeder Regel und jedem Fall. Die der Heuristik zugesprochene Unvollständigkeit, Unentschiedenheit und Offenheit gehen erst aus diesem primären Wirkungszusammenhang aus und konstituieren den dialektischen Grundsatz der Wahrscheinlichkeit als wechselseitiges Ausschlußverhältnis der einander negierenden Möglichkeiten innerhalb derselben Möglichkeitsmenge, derjenigen Menge nämlich, deren Verhältnis mit der einzelnen Möglichkeit die Wahrscheinlichkeit ausmacht. Das Verhältnis der einzelnen Möglichkeit zur gesamten Möglichkeitsmenge kann aber nicht einfach auf die Suche nach dem einzelnen Fall beschränkt werden, sondern es ist eben aus diesem Wechselverhältnis zwischen Einzelnem und Allgemeinen auszugehen. Jede Suche nach dem Einzelnen oder Fall setzt daher eine Suche nach dem übergreifenden Allgemeinen voraus. Das heißt, dass die Suchdirektion der Heuristik nicht bloß auf das Einzelne gerichtet ist, sondern die Wechselverhältnis zwischen Einzelnem und Allgemeinen auszugehen. Jede Suche nach dem Einzelnen oder Fall setzt daher eine Suche nach dem übergreifenden Allgemeinen voraus. Das heißt, dass die Suchdirektion der Heuristik nicht bloß auf das Einzelne gerichtet ist, sondern die Suchrichtung immer doppelseitig umkehrbar sein muss, also auf das Einzelne einerseits und auf das Allgemeine andererseits. In diesem Sinne kann man von einem dialektischen Verhältnis *zwischen* Heuristik und Wahrscheinlichkeit sprechen. Weil aber Dialektik eine gewisse Strukturform wechselseitiger Manifestationen zwischen Gegensätzen ausdrückt, stellt sich heraus, dass die Dialektik als Strukturform auch *innerhalb* der heuristischen Suchoperation, aber auch im Wahrscheinlichkeitsverhältnis *zwischen* allgemeiner Möglichkeitsmenge und einzelner Möglichkeitsoption sowie *zwischen* einzelnen Möglichkeiten präsent ist. Diese Strukturform ist mit einer anderen exakt identisch, die aus der Spie-

gelung des Spiegels hervorkommt, in dem das Bespiegelte als Gespiegeltes gespiegelt wird.

Literaturverzeichnis

Achem, Karl: Konstruktion und Rekonstruktion. Zu einigen Fragen der Heuristik; in: Rodi, Frithjof: Urteilkraft und Heuristik in den Wissenschaft, Weilerwist 2003, S. 111–137.

Arndt, Andreas: Welche Dialektik?; in: Erwägen Wissen Ethik, Jg. 17/2006, Heft 2, S. 177–178.

Bollnow, Otto Friedrich: Lebensphilosophie und Existenzphilosophie; in: Bollnow, Otto Friedrich: Schriften Band 4, Würzburg 2009.

Bräuer, Gottfried: Das Finden als Moment des Schöpferischen, Tübingen 1966.

Denk, Franz: Der dialektische Prozeß des produktiven Erfindens; in: Hegel-Jahrbuch 1974, Köln 1975, S. 411–417.

Erpenbeck, John: Dialektische Heuristik im Denken von Herbert Hörz; in: Erwägen Wissen Ethik, Jg. 17/2006, Heft 2, S. 182–184.

Fink, Eugen: Spiel als Weltsymbol; in: Fink, Eugen: Gesamtausgabe. Band 7, Freiburg im Breisgau 2010.

Fries, Jakob Friedrich: System der Logik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch, Heidelberg 1819.

Fries, Jakob Friedrich: Versuch einer Kritik der Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung, Braunschweig 1842.

Günther, Gotthard: Die historische Kategorie des Neuen; in: Hegel-Jahrbuch, Meisenheim am Glan 1971, S. 34–61.

Gutmann, Mathias/Weingarten, Michael: Spiegeln und Spiegelung – Wirken und Wirkung. 'Mittlere Eigentlichkeit' zwischen Ontologie und Tätigkeitstheorie; in: Blasche, Siegfried/Gutmann, Mathias/Weingarten, Michael (Hg.): Repraesentatio Mundi. Bilder als Ausdruck und Aufschluss menschlicher Weltverhältnisse. Historisch-systematische Perspektiven, Bielefeld 2004, S. 291–298.

Hartkopf, Werner: Dialektik – Heuristik – Logik. Nachgelassene Studien, Frankfurt am Main 1987.

Hartkopf, Werner: Dialektik und Heuristik. Die Probleme als die fundamentalsten und elementarsten Vermittlungen von Denken und Sein bzw. von Theorie und Praxis; in: Hegel-Jahrbuch 1977/78, Köln 1979, S. 75–83.

Hegel, G. W. F.: Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse (1808 ff.); in: ebd.: Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808--1817, Werke 4 (HW 4), Frankfurt am Main 1986.

Heintel, Peter: Stellungnahme zum Artikel: „Dialektik als Heuristik“; in: *Erwägen Wissen Ethik*, Jg. 17/2006, Heft 2, S. 190–191.

Heitsch, Wolfram/**Parthey**, Heinrich/**Wächter**, Wolfgang: Heuristik und Dialektik; in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jan. 1, 1971, S. 145–159.

Henrich, Dieter: Denken und Forschen; in: Henrich, Dieter: *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt am Main 1982, 65–98.

Holz, Hans Heinz: Zu Herbert Hörz: Dialektik als Heuristik; in: *Erwägen Wissen Ethik*, Jg. 17/2006, Heft 2, S. 191–192.

Holz, Hans Heinz/**Sandkühler**, Hans Jörg/**Heidtmann**, Bernhard: Stellungnahme der Herausgeber der *Studien zur Dialektik*. Mai 1981; in: Rauth, Hans-Christoph (Hg.): *Gefesselter Widerspruch. Die Affäre um Peter Ruben*, Berlin 1991, S. 305–306.

Hörz, Herbert: Dialektik als Heuristik; in: *Erwägen Wissen Ethik*, Jg. 17/2006, Heft 2, S. 167–176.

Hörz, Herbert (Hrsg.): *Selbstorganisation sozialer Systeme. Ein Verhaltensmodell zum Freiheitsgewinn*; Münster-Hamburg.

Hörz, Herbert: *Werner Heisenberg und die Philosophie*; Berlin 1968.

Hörz, Herbert: *Zufall – Eine philosophische Untersuchung*; Berlin 1980.

Hörz, Herbert/Röseberg, Ulrich (Hg.): *Materialistische Dialektik in der physikalischen und biologischen Erkenntnis*; Frankfurt am Main 1981.

Hüllinghorst, Andreas: Die Struktur der Frage. Ein Kommentar zur Seite 5 in Heideggers *Sein und Zeit*; in: Klenner, Hermann u. a. (Hg.): *Repraesentatio Mundi. Festschrift zum 70. Geburtstag von Hans Heinz Holz*, Köln 1997, S. 61–87.

Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilkraft (KdU)*; in: *Werke in zwölf Bänden*. Bd. 10, Frankfurt am Main 1977.

Kant, Immanuel: *Logik Busolt (K LB)*, in: *Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Hg.): Kants Vorlesungen. Band I. Vorlesungen über Logik. Zweite Hälfte*, Berlin 1966.

Kant, Immanuel: *Logik Dohna-Wundlacken (K DW)*, in: *Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Hg.): Kants Vorlesungen. Band I. Vorlesungen über Logik. Zweite Hälfte*, Berlin 1966.

Kant, Immanuel: *Logik Pölitz (K LP)*, in: *Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Hg.): Kants Vorlesungen. Band I. Vorlesungen über Logik. Zweite Hälfte*, Berlin 1966.

Kant, Immanuel: *Ontologie Pölitz (K OP)*, in: *Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Hg.): Kants Vorlesungen. Band V. Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie. Zweite Hälfte, erster Teil*, Berlin 1970.

Kant, Immanuel: *Philosophische Enzyklopädie (K PE)*, in: *Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Hg.): Kants Vorlesungen. Band VI. Kleinere*

Vorlesungen und Ergänzungen I. Erste Hälfte, erster Teil, Berlin 1980.

Kant, Immanuel: Wiener Logik (K WL), in: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Hg.): Kants Vorlesungen. Band I. Vorlesungen über Logik. Zweite Hälfte, Berlin 1966.

Kesselring, Thomas: Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik, Frankfurt am Main 1984.

Kesselring, Thomas: Kritische Bemerkungen zu Herbert Hörz: Dialektik als Heuristik; in: Erwägen Wissen Ethik, Jg. 17/2006, Heft 2, S. 193–195.

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

Liebrucks, Bruno: Der menschliche Begriff. Sprachliche Genesis der Logik, logische Genesis der Sprache. Hegel: Wissenschaft der Logik. Das Wesen; in: ebd.: Sprache und Bewußtsein. Band 6, Teil 2, Frankfurt am Main 1974a.

Liebrucks, Bruno: Der menschliche Begriff. Sprachliche Genesis der Logik, logische Genesis der Sprache. Hegel: Wissenschaft der Logik. Der Begriff; in: ebd.: Sprache und Bewußtsein. Band 6, Teil 3, Frankfurt am Main 1974b.

Mainberger, Gonsalv K.: Jäger und Sammler. Vom Buchwissen zum Nichtwissen um sich selbst; in: Metzger, Stefan / Rapp, Wolfgang (Hg.): homo inveniens. Heuristik und Anthropologie am Modell der Rhetorik, Tübingen 2003, S. 59–74.

Müller, Johannes: Grundlagen der Systematischen Heuristik [Schriften zur sozialistischen Wirtschaftsführung, herausgegeben vom Zentralinstitut für sozialistische Wirtschaftsführung beim ZK der SED in Verbindung mit dem Arbeitskreis „Sozialistische Wirtschaftsführung“], Berlin 1970.

Narski, I. S.: Positivismus in Vergangenheit und Gegenwart, Berlin 1967.

Rauth, Hans-Christoph (Hg.): Gefesselter Widerspruch. Die Affäre um Peter Ruben, Berlin 1991.

Regvald, Richard: Kant und die Logik. Am Beispiel seiner „Logik der vorläufigen Urteile“, Berlin 2005.

Ruben, Peter: Dialektik und Arbeit der Philosophie; Köln 1978.

Ruben, Peter: Sehr viele Wörter und kaum Begriffe; in: Erwägen Wissen Ethik, Jg. 17/2006, Heft 2, S. 218–220.

Sandkühler, Hans Jörg: Schreiben von Prof. Hans Jörg Sandkühler an Erich Hahn und Manfred Buhr; in: Rauth, Hans-Christoph (Hg.): Gefesselter Widerspruch. Die Affäre um Peter Ruben, Berlin 1991, S. 304.

Schmitz, Markus: Analysis – Eine Heuristik wissenschaftlicher Erkenntnis. Platonisch-aristotelische Methodologie vor dem Hintergrund ihres rhetorisch-technisch beeinflussten Wandels in Mathematik und Philosophie der Neuzeit und Moderne, München 2010.

Schürmann, Volker: Zur Struktur hermeneutischen Sprechens. Eine Bestimmung im Anschluß an Josef König, München 1999.

Str'juk: K obosnovaniju teorii verojatnostej; in: Pod Znameniem Marksizma, 1934 no. 2, S. 76–97.

Struik, D. J.: On the Foundations of the Theory of Probabilities; in: Philosophy of Science, Vol. 1, No. 1 (Jan., 1934), S. 50–70.

Struik, D.J.: Zur Begründung der Wahrscheinlichkeitstheorie; in: Unter dem Banner des Marxismus. IX. Jahrgang 1935. Heft 2 / Juli, S. 169–193.

Todorow, Almut: Inszenierungen der Glaubwürdigkeit. Massenmediale Rhetorik zwischen Faktizitätsanspruch und Kontingenz; in: Metzger, Stefan / Rapp, Wolfgang (Hg.): homo inveniens. Heuristik und Anthropologie am Modell der Rhetorik, Tübingen 2003, S. 237–251.

Wells, Harry K.: Pragmatism. Philosophy of Imperialism, New York 1971.

Villwock, Jörg: Metapher und Bewegung, Frankfurt am Main 1983.

An der Front des Weltexperiments – Grundzüge der Philosophie Ernst Blochs, Teil 2

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

„Träume von einer besseren Welt“ – deren Reflexionen machen einen bedeutenden Teil von Blochs Hauptwerk „Das Prinzip Hoffnung“ aus. Wer daher aber ein schwärmerisches Programm erwartet, irrt. Obgleich nicht völlig frei davon, schürft Blochs politische Theorie tiefer. Es geht um eine Theorie des subjektiven Faktors der Geschichte, der Rolle des menschlichen Bewusstseins im Verhältnis von Gegenwart und als Möglichkeit angelegter Zukunft, der für den Theoretiker der konkreten Utopie bedeutendsten Zeitdimension. Im bei Bloch immer präsenten Spannungsfeld von Messianismus und Marxismus angelegt, finden sich in der Hoffnungsphilosophie eine versuchte Aufarbeitung aller Äußerungen menschlicher Kultur, soweit diese in den Dienst des Fortschritts gestellt werden können. Es findet sich weiter eine kategoriale Grundlegung: Antizipierendes Bewusstsein, Tendenz, Latenz, Front, Novum und Ultimatum werden in der Folge vorgestellt. Wie der im ersten Teil des Artikels dargelegte Materialismus Blochs eine „ultimative, letzte Materie“ kennt, einen möglichen Endzustand, so gibt es ein entsprechendes „zu guter Letzt“ auch in der Geschichtstheorie.

Die Materie der Hoffnung – Zusammenfassung des ersten Teils¹

Schriftsteller und Philosoph. Bloch als Autor schreibt nicht nur als „strenger Metaphysiker“, es gibt auch schriftstellerische Akzente, Teile seines Werkes können somit nur assoziativ oder intuitiv erfasst werden. Bloch nutzt seine Gabe als Schriftsteller z. B., um die großen Themen der Philosophie in der Sphäre des subjektiven Erlebens der Leserin, des Lesers, spürbar zu machen. Oder aber weil eine exakte philosophische Sprache nicht alle Aspekte einer sich in Fahrt befindenden, noch unfertigen Welt abbilden kann.

Sein und Möglichkeit. Die Welt ist noch nicht fertig: Blochs „Ontologie des Noch-nicht Seins“ betont, dass künftige Zustände der prozesshaft sich entfaltenden Welt in der aktuellen als Möglichkeit angelegt sein müssen. Die Welt, Mensch und Materie, sind daher utopisch. Verwirklichbare Utopien nennt Bloch „konkrete“, sie basieren im Gegensatz zu abstrakten auf diesen objektiv-realen Möglichkeiten.

¹ Egger. Die Materie der Hoffnung.

Marx und Messias. Blochs Werk hat viele Quellen, aber zwei prägende Grundmotive. Eindeutig ist der Marxismus zu identifizieren, zugleich findet sich auch ein religiöser, messianischer, chiliastischer Strang. Bloch war sich dieses Dualismus bewusst und sah darin keinen Widerspruch. Dieser Dualismus widerspiegelt sich auch in einem spürbaren Gegensatz von stets vorwärtstreibender Dialektik und einem zielhaften Verständnis von Erlösung und Vollendung.²

Klotzmaterie und Prozessmaterie. Bloch stellt dem mechanischen Materialismus seine Version des dialektischen gegenüber. Dieser speist sich nicht nur aus der Hegelschen Dialektik, welche im Marxismus auf materialistische Füße gestellt wurde. Bloch bezieht sich auch auf aristotelisches Erbe, wenn er Materie „Schoß der Möglichkeiten“ nennt. Analog zur Gabelung der Hegelschen Lehre spricht Bloch von der „Aristotelischen Linken“, welche in einem Bogen z. B. über den Pantheismus und über Hegels Dialektik den modernen Materialismus ermöglicht habe.

Dialektik und Eschatologie. Bloch kennt die finale, die letzte Materie, welche als vollendete keine Notwendigkeit mehr hat, weitere Möglichkeiten zu haben. Hier scheint der Limes der Dialektik bei Bloch erreicht. Die Ontologie des Noch-nicht-Seins erscheint aus dieser Perspektive als eine des Noch-nicht-Fertig-Seins. Dieses Denkmuster werden wir auch im nun zu behandelnden Kontext wiederfinden.

„... daß die Welt bei unseren Plänen mitmacht“³ – Bloch und der subjektive Faktor

Blochs Geschichtstheorie baut auf zwei Prämissen auf: einerseits, „dass es prinzipiell möglich ist, auf ... utopische Zielbestimmung vorzugreifen, und andererseits, dass der kulturelle Überbau zumindest partiell eine Gestaltungsmacht auf die gesellschaftlich-ökonomische Basis ausübt“.⁴

² Im „Heimatzeit“, der als ein Kristallisationspunkt seines Denkens mit Recht wohl bekanntesten Bloch-Stelle, kommt dies gut zur Geltung, darum hier noch einmal: Da der sich über Arbeit selbst erzeugende Mensch, hier die aus diesem Verständnis neu interpretierte Genesis: „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.“ (Bloch. Das Prinzip Hoffnung. 1628).

³ Bloch. Experimentum Mundi. 139.

⁴ Kessler. Vom Wärmestrom des Marxismus. 164.

Bloch teilt mit der marxistischen Klassik das Verständnis von gesellschaftlichen Phänomenen unter dem Basis-Überbau-Paradigma, auch für ihn gilt:

„Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“⁵

Diese Stelle nur isoliert gelesen und verstanden, führt wohl zu der größten Fehlinterpretation oder Verkürzungen marxistischer Gesellschafts- und Geschichtstheorie. Denn auch wenn es so ist, dass die Menschen ihre Geschichte „nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“,⁶ machen, so machen sie diese doch selber, es wird keinem kruden Determinismus das Wort geredet. Die Geschichte spielt sich nicht als Automatismus hinter dem Rücken der Menschen ab, das gesellschaftliche Bewusstsein ist kein blinder Reflex. „Die politische, rechtliche, philosophische, literarische Entwicklung etc. beruht auf der ökonomischen. Aber sie alle reagieren aufeinander und auf die ökonomische Basis.“⁷ Es geht also um Wechselwirkung. Auch wenn „in letzter Instanz“⁸ die ökonomischen Bedingungen die dominierenden sind, bleibt Raum für den „Subjektiven Faktor“, für jenen Bereich, in dem die Menschen sich der konkreten ökonomischen Entwicklungen aber auch Konflikte bewusst werden und sie ausfechten.⁹

Zentral ist bei Bloch der historische Prozess an den Begriff der Bedingungen als heranreifende Möglichkeiten gebunden, auch was die Verschränkung des subjektiven mit dem objektiven Faktor betrifft: Nichts „ist zu tun, gar zu verändern, wenn die Umstände nicht danach sind“,¹⁰ wenn die Bedingungen noch nicht herangereift sind. Sind sie aber herangereift, dann kann es sein, dass das durch Tun Veränderbare „bei unseren Eingriffen tendenziell mitmacht“.¹¹

⁵ Marx. Das Kapital Bd. 1. 193.

⁶ Marx. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. 115.

⁷ Engels, Friedrich: Brief an W. Borgius. 206. Bei Bloch selber finden sich oft diese Wechselwirkung betonten Formulierungen wie: „ebenso wird die materielle Basis in jeder Gesellschaft vom Bewußtseins-Überbau wieder aktiviert“ (Das Prinzip Hoffnung. 301).

⁸ Engels, Friedrich: Brief an W. Borgius. 206.

⁹ Vgl. Marx. Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie. 8 f.

¹⁰ Bloch. Experimentum Mundi 139.

¹¹ ebenda

Andererseits kann auch bei ausreichender Reife der Bedingungen etwas fehlen: dann gibt es „einen großen Moment und ein kleines Geschlecht, das ihn nicht zu nutzen versteht...“. Nur „wenn Kraft und reife Gelegenheit zusammengehen, ein doppelter Glücksfall, mit paratem Täter und erfüllter Zeit zugleich, hat die Sache historischen Segen“.¹² Und so definiert Bloch:

*„Der subjektive Faktor ist hierbei die unabgeschlossene Potenz, die Dinge zu wenden, der objektive Faktor ist die unabgeschlossene Potentialität der Wendbarkeit, Veränderbarkeit der Welt im Rahmen ihrer Gesetze, ihrer unter neuen Bedingungen sich aber auch gesetzmäßig variierenden Gesetze. Beide Faktoren sind miteinander stets verflochten, in dialektischer Wechselwirkung.“*¹³

Potenz und Potenzialität sind allerdings nicht die einzigen zentralen Kategorien für Blochs Geschichtsphilosophie.

Front und Novum; Tendenz und Latenz

*„Unterwegs jedoch, worin das Sein wie das Seiende prozeßhaft sich befindet, ist das Novum das Perspektivland des Prozesses selber, als welcher sonst in purer Vergangenheit stillstünde ... vielmehr: im Novum wird jede Dimension der Geschichte geöffnet und offen gehalten, worin allererst die tätige Hoffnung ihr Feld hat. Ihre Welt ist voll Anlage zu etwas, Tendenz auf etwas, Latenz von etwas“.*¹⁴ Oder: *„Philosophie der begriffenen Hoffnung steht darum per definitionem an der Front des Weltprozesses, das ist, an dem ... vordersten Seinsabschnitt der bewegten, utopisch offenen Materie“.*¹⁵

Die Front – das ist Blochs keinesfalls im streng militärischen Sinn zu verstehende Kategorie für den Zeitpunkt, an dem Geschichte gemacht wird – und der ist jeweils jetzt: „Sie ist der jeweils vorderste Abschnitt der Zeit, wo wir uns lebend und handelnd befinden“.¹⁶ Die Front ist der Platz, wo Gelegenheiten genutzt oder verspielt werden, wo so weiter gemacht wird wie bisher, wo aber auch folgendes geschehen mag: In „Wendzeiten“, wenn „es so wie bisher nicht weitergehen kann“, wenn „der nachfolgende Zustand im Sprung stehend, auf

¹² Bloch. Das Prinzip Hoffnung, 1112 f. Bloch nennt als Beispiel die „Folgenlosigkeit des 9. November 1918 in Deutschland“. Ebenda 267.

¹³ Bloch. Das Prinzip Hoffnung. 286.

¹⁴ Bloch. Tübinger Einleitung in die Philosophie. 229 f.

¹⁵ Bloch. Das Prinzip Hoffnung. 230.

¹⁶ Bloch. Tübinger Einleitung in die Philosophie. 227.

der Kippe stehend, entschieden wird oder nicht“.¹⁷ Wenn also etwas Neues, „ein Novum“, entsteht.

Die Kategorie Novum bezeichnet qualitative Sprünge, was heißt: nicht alles Zukünftige ist ein Novum. Das Frühjahr 2015 ist keines im Vergleich zum Frühjahr 2014 und bei gewohntem Weltlauf wird das Frühjahr 2016 auch keines sein. Abseits aber von zyklischer Aufeinanderfolge, immer gleicher oder auch variiertes Wiederholung: „zum Novum gehört, damit es wirklich eines sei, nicht nur der abstrakte Gegensatz zur mechanischen Wiederholung, sondern selber eine Art spezifischer Wiederholung: nämlich des noch ungewordenen totalen Zielinhalts selber, der in den progressiven Neuheiten der Geschichte gemeint und tendiert, versucht und herausprozessiert wird“.¹⁸

Zum Verständnis von Tendenz und Latenz können wir wieder eine bei Bloch oft verwendete Metapher verwenden: Michelangelo als Bildhauer konnte im Marmorblock bereits die fertige Figur ausmachen und sah im Meißel das Werkzeug, um das überflüssige Gestein zu entfernen.¹⁹ Hier muss an Blochs Interpretation des aristotelischen Materiebegriffes erinnert werden: Materie als Schoss der Möglichkeiten – genau damit korrespondiert die Bloch'sche Kategorie Latenz. Die Figur ist als spätere Ausformung, als Zukunft, als konkrete Utopie im Marmorblock als objektive Möglichkeit angelegt. Als Tendenzen wären gemäß dieser Metapher die Kreativität des Künstlers und die Werkzeuge zu verstehen, also jene Kräfte, welche die Möglichkeiten aktualisieren und realisieren. Geschichtsphilosophisch: Auch das mögliche utopisch vorweggenommene Ziel muss als objektive Möglichkeit in der Latenz angelegt sein. Das „Gelingen“ oder auch – bei Bloch immer mit gemeint – das „Scheitern“ des Zielinhalts dann wird über Tendenzen herausprozessiert.

Immer ist bei Bloch aber mitzudenken: Die Triebkräfte des Geschichtsprozesses, objektive Tendenz und subjektiver Gestaltungs- und Veränderungswille, wie auch der Prozess selbst haben ihren Horizont, wenn das Ziel allen Hoffens und Strebens erreicht ist. Es ist auch hier das messianisch-eschatologische Motiv, das Bloch sagen lässt: „So geht allerdings im Novum der Grenzbegriff eines Ultimatum“, an dem der Prozess „ein Ende haben muß“.²⁰ Auch wenn gilt:

¹⁷ Ebenda 228.

¹⁸ Bloch. *Das Prinzip Hoffnung* 233. Bloch denkt hier natürlich an Revolutionen, soziale wie auch wissenschaftlich-technische oder auch kulturelle. Novum wird bei Bloch aber durchaus auch weiter interpretiert. Bloch, jetzt wieder in seiner messianischen Motivationslinie, erinnert an das Grundwunder der Apokalypse und verweist auf dessen Vorbote: „Wunder als Sprengung des gewohnten Status erlangt bei Jesus daher den radikalsten Ausdruck; denn es ist um das Novum selbst vermehrt, es will allemal schon neuer Himmel, neue Erde im Kleinen sein“ (ebenda 1544).

¹⁹ Z. B. Bloch. *Das Prinzip Hoffnung*, 1375.

²⁰ Bloch. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. 229.

„Der Prozess verläuft nicht störungsfrei, quasi automatisch von der Quelle bis zum Mündungsziel, sondern er durchläuft und verwirklicht in seinem Gang ein Wegenetz“,²¹ der final-ultimative Zug in Blochs Denken ist besonders im Begriff Latenz grundgelegt. Es ist damit doch sowohl die Quelle als Möglichkeit der Zielinhalte, das utopisch fundierende der Tendenz, wie auch eben die Mündung, das Noch-Nicht-Sein, die „Wirklichkeit von Morgen“²² gemeint. Alpha und Omega fallen zusammen, oder – wie im „Heimatzeit“ – die wirkliche Genesis ist am Ende.

Noch-nicht Bewusstes und Antizipation

Es darf nicht verwundern, dass Bloch im Rahmen seiner „Ontologie des Noch-nicht Seins“ auch erkenntnistheoretische Kategorien entwickelt hat. Die Kategorie des Noch-nicht habe zwei Dimensionen: „subjektiv als ‚Noch-nicht-Bewußtes‘ und objektiv als ‚Noch nicht Gewordenes‘ ... Beides sind Repräsentationen von Zukünftigen, also Neuem“.²³

Noch-nicht-Bewusstes als Repräsentation von etwas? Noch-nicht-Bewusstes bedeutet bei Bloch keinesfalls Nichtwissen, die erkenntnistheoretische Seite des Noch-Nicht versteht sich in Relation mit der Kategorie Antizipation. Antizipation ist bei Bloch wie bei Marx die nur dem Menschen zukommende Fähigkeit, Erwartungen hinsichtlich künftiger Ereignisse zu haben oder Ziele setzen zu können.

„Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war“²⁴.

Das „Prinzip Antizipation“ als nur dem Menschen zukommende Eigenschaft ist verschränkt mit dem Prinzip Hoffnung, einer ebenso genuin menschlichen Eigenschaft,²⁵ welche die motivationale Komponente der Zukunftsbilder aus-

²¹ Schlemm. Stichwort Prozess. 443.

²² Bloch. Experimentum Mundi. 148. Latenz ist „die Mündung, die den Lauf der Geschichte ebenso voraussetzt wie anzieht“. (ebenda).

²³ Bloch. Tendenz-Latenz-Utopie. 341.

²⁴ Marx. Das Kapital Bd. 1, 193.

²⁵ „Hoffnung ... ist die menschlichste aller Gemütsbewegungen und nur dem Menschen zugänglich.“ (Bloch. Das Prinzip Hoffnung. 83).

macht, beide funktionieren in Einheit: „kalter“ Plan und „warmes“ Hoffen sind zwei Seiten eines Prozesses: „An der bewußt-gewußten Hoffnung ist nie Weiches, sondern ein Wille setzt in ihr: es soll so sein, es muß so werden.“²⁶ Und wiederum den Frontcharakter betonend:

*„Das Noch-Nicht-Bewusste insgesamt ist die psychische Repräsentierung des Noch-Nicht-Gewordenen in einer Zeit und ihrer Welt, an der Front der Welt. Das Bewusstmachen des Noch-Nicht-Bewussten, das Gestalten des Noch-Nicht-Gewordenen ist nur in diesem Raum, als einem der konkreten Antizipation“.*²⁷

An dieser Stelle mag eine Unklarheit auffallen: Offensichtlich gibt es bei Bloch die Funktion des vorausgreifenden, vorausschauenden antizipierenden Bewusstseins, wie aber kann dieses als kontinuierliches entstehen aus dem immer konkreten Hier und Jetzt an der Front, dem jeweiligen Ort des Noch-nicht-Bewussten, des Dämmernden? Dazu später mehr.

Kältestrom und Wärmestrom

1932, angesichts der drohenden Niederlage der Arbeiterbewegung und der Demokratie gegen den Faschismus, schreibt Bloch: „Und die roten Führer treffen den Ton nicht, der aufhorchen ließe“²⁸. Angesichts der kraftlos und klischeehaft gewordenen roten Losungen sei es so weit gekommen: „die Nazis erlangen Volksgeruch, während die Marxisten ihn, unglaublicherweise, verlieren.“²⁹ Bloch war von der Richtigkeit der marxistischen Analyse der kapitalistischen Gesellschaft und der Notwendigkeit ihrer sozialistischen Überwindung überzeugt. Das drohende Scheitern der Arbeiterbewegung sah er im „subjektiven Faktor“ begründet, in der ungenügenden Vermittlung der Analysen, auch an der „Unterernährung der revolutionären Phantasie“.³⁰ Bloch fasst diese beiden Seiten: einerseits die Analyse, Entlarvung der sozialökonomischen Realitäten, andererseits die Erfordernis, mit den Resultaten der Analyse, zu überzeugen, zu begeistern, die Massen zu ergreifen, an physikalisch anmutende, keinesfalls aber mechanistisch zu verstehenden Kategorien:

²⁶ Ebenda. 167.

²⁷ Ebenda. 143.

²⁸ Bloch. Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz. 87.

²⁹ Ebenda, 88.

³⁰ Bloch. Das Prinzip Hoffnung. 726.

„Wobei die Bedingungsanalyse auf der ganzen geschichtlich situationshaften Strecke ebenso als Entlarvung der Ideologien wie als Entzauberung des metaphysischen Scheins auftritt; gerade das gehört zum nützlichsten Kältestrom des Marxismus. Dadurch wird der marxistische Materialismus nicht nur zur Bedingungswissenschaft, sondern im gleichen Zug zur Kampf- und Oppositionswissenschaft gegen alle ideologischen Hemmungen und Verdeckungen der Bedingungen letzter Instanz, die immer ökonomische sind. Zum Wärmestrom des Marxismus gehören aber die befreiende Intention und materialistisch-humane, human-materialistische Realtendenz, zu deren Ziel all diese Entzauberungen unternommen werden. Von hier der starke Rekurs auf den erniedrigten, geknechteten, verlassenen, verächtlich gemachten Menschen, von hier der Rekurs auf das Proletariat als die Umschlagstelle zur Emanzipation.“³¹

Kälte und Wärme – das ist bei Bloch keine emotional bewertete Rangordnung der beiden Ströme, es geht ihm um ein ausgewogenes Verhältnis. Ein jeder Strom ist ohne den anderen machtlos und läuft auf jeweils seine Art ins Leere. Ohne Kühlung, so Bloch, drohe „völlig verstiegene, abstraktest-utopische Schwärmerei“.³² Ohne Erwärmung bliebe der Marxismus ein Stückwerk des „Ökonomismus und des zielvergessenen Opportunismus“.³³

An seinem zeitgenössischen Marxismus musste, wie oben gezeigt, Bloch ein Übergewicht der kalten zweckrationalen Analyse diagnostizieren. Es ist ein Grundanliegen seines Gesamtwerkes, demgegenüber den Wärmestrom wieder zu stärken. Die „Einreihung des kühnsten Intendierens in die geschehende Welt, die Einheit von Hoffnung und Prozeßkenntnis“³⁴ zu betonen – darin sah er wohl auch seinen Hauptbeitrag zum Marxismus und zur Arbeiterbewegung. In diesem Zusammenhang versteht sich Blochs Versuch, alle Äußerungen menschlicher Kultur auf offene oder verborgene utopische Inhalte zu untersuchen und deren Fortschrittspotential als Kulturerbe der Arbeiterbewegung anzueignen. Bloch untersucht nicht nur die „klassischen“ Utopien, soziale, technische wie auch medizinische. Er durchforstet die Kunst, „große“ wie auch triviale, Architektur, Alchemie. Er sucht das sozialrevolutionäre Potenzial in Religionen, mittelalterlichen Ketzerbewegungen usw. Das Unternehmen ist ausufernd, enzyklopädisch. Was nicht im „Prinzip Hoffnung“, dem diese – sehr erweiterbare – Liste entnommen ist, abgehandelt wurde, wird später nachgereicht, nichts soll fehlen, nicht einmal eine Erörterung der Ent-

³¹ Ebenda. 240 f.

³² Ebenda. 240.

³³ Ebenda.

³⁴ Bloch. Das Prinzip Hoffnung. 726f.

wicklung einerseits der ästhetischen, andererseits der technisch-funktionalen Dimensionen Beleuchtungskörpern.³⁵

Nahziel und Fernziel, Leviten

„Erst Kälte und Wärme konkreter Antizipation zusammen also bewirken, daß weder Weg an sich noch Ziel an sich undialektisch voneinander abgehalten und so verdinglicht-isoliert werden“.³⁶

Das Verhältnis von Nah- und Fernziel, von der unmittelbaren politischen Handlung und der längerfristigen Orientierung hin auf die gewünschte solidarische, klassenlose Gesellschaft in der Fassung Blochs ist ein Beispiel für seinen Versuch der Aktivierung des Wärmestroms.

Bloch, in diesem Zusammenhang ein explizit politischer Philosoph, reflektierte bis ins Spätwerk, auch noch in seinem letzten Buch „Experimentum Mundi“, über Kategorien wie Weg und Ziel, Reform und Revolution. Letzterer war er treu geblieben und der geschichtliche Fortschritt führte für ihn in den Sozialismus und war somit „an die ausreichenden Bedingungen des Sieges der Arbeiterklasse“³⁷ gebunden.

Wir kennen ja das Ziel allen geschichtlichen Fortschritts, allen politischen Handelns, bei Bloch: Heimat, die nichtentfremdete, solidarische Gesellschaft. Diese Perspektive ist das ultimative Fernziel, die unmittelbare politische Perspektive aber richtet sich auf Nahziele, die aber mit dem Fernziel vermittelt sein müssen. Die Heimat muss in den Nahzielen „vorscheinen“, damit diese als Mittel zum großen Zweck taugen.

Diese Dialektik von Nah- und Fernzielen, von Mittel und Zweck, dient Bloch als Raster, den Strömungen der politischen Linken die Leviten zu lesen. Wenn der Zweck auch fragwürdige Mittel heiligen könne, so gilt auch umgekehrt: auch in gutem Glauben gesetzte „verwerfliche Mittel entheiligen den Zweck“.³⁸ Und so ergeht die Kritik an die Sowjetunion: „es kam statt des gemeinten Reichs der Freiheit weithin perfekte Staatsbürokratie heraus“. Der Zweck sei „abgeschoben, sei es auf ein Nebengleis, sei es auf eine allzu lange Bank“.³⁹ Dann wendet sich Bloch – mitten im „sozialdemokratischen Jahrzehnt“, als der Begriff Reform noch nicht die heute übliche Bedeutung einer Androhung

³⁵ Bloch. Tübinger Einleitung in die Philosophie. 121.

³⁶ Bloch. Das Prinzip Hoffnung. 240.

³⁷ Bloch. Experimentum Mundi 256. Der von Bloch intendierte Sozialismus folgte dem Motto der Rosa Luxemburg: „Keine Demokratie ohne Sozialismus. Kein Sozialismus ohne Demokratie.“ (Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz. 394).

³⁸ Bloch. Experimentum Mundi. 118.

³⁹ Ebenda. 119.

von Sozialabbau hatte – dem Reformismus zu: dieser „verleugnet, ja verrät mit seinen bewusst kurzsichtigen Zwecken das in den Nahzielen implizierte Fernziel“. ⁴⁰ Der Reformismus ermatte die Tendenzen der Fortschritts, der Anarchismus – die dritte Adresse – überspringe sie: „Der anarchistische Putsch lässt die Nahziele aus, überfliegt sie mit dem Dilettantismus der Ungeduld schlechthin“. ⁴¹

In Blochs Betonung der Vermittlung von Nah- und Fernzielen liegt auch die Botschaft, dass die erhoffte bessere Welt nicht erst im endlich erreichten Fernziel zum Tragen komme: keinesfalls dürfen „Generationen verheizt, aufgeopfert werden, um eine künftige Harmonie zu düngen“. ⁴² Der Ort für Verbesserungen, die in bestimmten historischen Situationen auch eine Abwehr von Bedrohungen sein kann, ist jetzt – das erhoffte und antizipierte Ziel muss auch in den konkreten Schritten präsent sein.

Der Vorrang der Zukunft und das Rätsel des Nahe-Dunkels

Es ist plausibel, dass die Zukunft jene Zeitdimension ist, welche dem Denker der konkreten Utopie am Wichtigsten ist. „In die Vergangenheit kann nicht geschossen werden“. ⁴³ Das „Später ist ganz objektiv dieses, worauf unser Tun und Lassen noch von Einfluß sein kann, das Früher ganz objektiv dieses, was hinter uns liegt, was überwiegend nur wißbar, nicht veränderbar ist“. ⁴⁴

Zuvor aber zu etwas Rätselhaftem. Schon im Erstlingswerk führt Bloch „das uns so nahe Dunkel des gelebten Augenblicks“ ein, welches „immer noch das Anfangsrätsel, das Weltdaseinsrätsel in größter Stärke enthält“. ⁴⁵ „Nahe und Dunkel“ ist auch in Blochs letztem Werk, mehr als ein halbes Jahrhundert danach, ein Kapitel überschrieben, in dem auch von jenem „gerade gelebten doch nicht erlebten“ Augenblick, dem „Nebel ums Jetzt und Hier“, ⁴⁶ die Rede ist. Es handelt sich um eine echte Konstante in Blochs Philosophie. Bloch selbst nennt dieses Nahe-Dunkel zwar nicht den Hauptpunkt, wohl aber den Ausgangspunkt seiner Philosophie. ⁴⁷

Es gehe um „das Unmittelbare, das sich selbst nicht sichtig wird, noch nicht gegenständlich ist“, ⁴⁸ oder aber: „Was sehr nahe ist, was unmittelbar vor

⁴⁰ Ebenda. 122. Das Buch erschien 1975.

⁴¹ Ebenda 122.

⁴² Bloch. Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz. 394.

⁴³ Bloch. Tübinger Einleitung in die Philosophie. 278

⁴⁴ Bloch. Tübinger Einleitung in die Philosophie. 278.

⁴⁵ Bloch. Geist der Utopie. 386.

⁴⁶ Bloch. Experimentum Mundi. 15.

⁴⁷ Bloch. Tendenz-Latenz-Utopie. 340.

⁴⁸ Ebenda.

meinem Auge aufragt, kann ich nicht sehen. Es muß ein Abstand da sein, dann erst kann es gegenständlich sein“.⁴⁹ Dem Unmittelbaren im Hier und Jetzt Gelebten fehle „der Abstand, der zum Bewusstwerden notwendig ist“.⁵⁰

Dies legt uns zunächst einmal nahe, beim Konzept des Nahe-Dunkels gehe es um die Analyse der Augenblickserfahrung, somit einem Dunkel, das sich in jedem Hier-und-Jetzt, in jedem Augenblick immer wieder reproduzieren muss. Wie es denn aus einer stetigen Abfolge von unmittelbaren, unvermittelten Augenblicken zu einem von Bloch ja angenommenen „Bewusstwerden“ – Denken, Erinnern, Antizipieren – kommen könnte, ist vor diesem Hintergrund schwer zu argumentieren. Blochs Verweis auf die historische Figur des Kaspar Hauser scheint dies auch auf den ersten Blick zu bestätigen:

*„Wir sind Subjekte ohne Namen, Kaspar-Hauser-Naturen, die mit unbekannter Ordre fahren und sie noch immer nicht erbrochen haben‘. Der Mensch also wird hier verstanden und angezeigt als etwas, das sich selber noch unmittelbar, grundhaft verdunkelt ist, ja noch gar nicht gegenwärtig ist“.*⁵¹

Doch den Bemerkungen über den „geschichtslosen“ Kaspar Hauser folgt sogleich: „... ja noch gar nicht gegenwärtig ist, und eben deshalb Geschichte hat“. Man muss die Metapher des Nahe-Dunkels mit einer anderen denken, welche in ähnlicher Weise immer wieder als Leitmotiv bei Bloch fungiert: „Ich bin. Aber ich habe mich noch nicht. Darum werden wir erst. Das Bin ist innen. Alles Innen ist an sich dunkel“.⁵² So gesehen wird aus dem elementaren, dunklen „Ich bin“ der Ausgangspunkt für ein Werden, das „noch-nicht-haben“ berührt den Kern der Bloch’schen Dialektik, den transitiven Charakter des Seins als Übergang vom „Noch-Nicht“ zum „Etwas“.

Doch es geht noch weiter: das den subjektiven Teil betreffende Konzept des Nahe-Dunkles hat bei Bloch eine kosmologische Parallele:

*„Daher ist der radikale Weltanfang, statt mythologisch in einem Schöpfergott oder auch prä-prähistorisch in einem Gasball zu liegen und damit abgetan, gewesen zu sein, dauernd so nahe, dauernd das Erzaktuelle, Erzimmanente selber. Dieser Anfang ist am wenigsten vergangen, sondern das im Jetzt, aus dem Jetzt vorwärtsstürzende Zukünftige“.*⁵³

⁴⁹ Ebenda.

⁵⁰ Bloch. Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie. 74.

⁵¹ Bloch. Tübinger Einleitung in die Philosophie. 217

⁵² Ebenda. 13.

⁵³ Ebenda. 275.

Explizit den Zusammenhang des subjektiven und kosmologischen Anfangs-Dunkels betonend, findet sich bei Bloch: „Jeder gelebte Augenblick wäre ... Zeuge des Weltanfangs, ... jeder Augenblick ist, als unhervorgetretener, im Jahr Null des Weltanfangs“.⁵⁴

An dieser Stelle, am Nahe-Dunkel Rätsel und an der These des permanenten Weltanfangs, wird nachvollziehbar, dass Detlef Forster in seiner durchwegs wohlmeinenden Einführung in Blochs Denken meint, dieser bewege sich mit seinen Antworten thematisch auch „an der Grenze des Wahnsinns“. Das ist nicht despektierlich, sondern durchaus wertschätzend gemeint! Forster vergleicht hier Bloch mit Hegel, beide hätten Problemhorizonte entworfen, wofür es einen eingeführten, brauchbaren Sprachduktus noch nicht gab.⁵⁵ Das ist wohl begründbar und gerade deshalb sind auch viele von Blochs Metaphern aufschließend und inspirierend; auch wenn ich behaupte, dass das „Dunkel des gelebten Augenblicks“ als Metapher wenig hilfreich ist und mehr – ja! – verdunkelt. Auch wenn hier metaphorisch der Einsatzpunkt des dialektischen Antriebes gemeint ist, es bleibt in der Philosophie Blochs ungeklärt, warum dies ein immer wieder elementarer Anfang, ein Jahr Null, sein muss.

Es kann dieses Modell, das einer Serie von punktuellen Urknallen gleich kommt, in einer materialistischen Position, und eine solche ist von Bloch ja intendiert, nicht konsequent durchgehalten werden, weder erkenntnistheoretisch, kosmologisch noch – wie jetzt zu zeigen – geschichtsphilosophisch. Parallel zum und vorbei am jeweiligen Jahr Null des Weltanfangs, finden sich in Blochs Geschichtsphilosophie Thesen, welche diesen Vorrang der Diskontinuität nicht kennen. Selbstverständlich gibt es für Bloch Tradition, Kontinuität auch in der Geschichte. Am Beispiel Thomas Münzer:

*„So blicken wir auch hier keineswegs zurück. Sondern uns selber mischen wir lebendig ein. Und auch die anderen kehren darin verwandelt wieder, die Toten kommen wieder, ihr Tun will mit uns nochmals werden. ... Münzer vor allem ist Geschichte im fruchtbaren Sinn; er und das seine und alles Vergangene, das sich lohnt, aufgeschrieben zu werden, ist dazu da uns zu verpflichten, zu begeistern, das in uns stetig Gemeinte immer breiter zu stützen“.*⁵⁶

⁵⁴ Bloch. Das Prinzip Hoffnung. 3.59.

⁵⁵ Horster. Bloch zur Einführung. 15. Horster berichtet an derselben Stelle auch, dass Bloch und der mit ihm seit Jugendzeit befreundete Lukács dasselbe Kompliment der Hegel'schen Philosophie machten.

⁵⁶ Bloch. Thomas Münzer. 9.

Geschichte ist für Bloch keineswegs nur eine Abfolge von Episoden. Zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestehen Sinn- und Deutungszusammenhänge, ja auch zur Handlung treibende Aufträge. Vergangenes wirkt fort, Zukünftiges scheint vor. Die Niederlage in den Bauernkriegen, Münzers gescheiterte Revolution, hat für Bloch etwas weiter Wirkendes, noch Unerfülltes, er spricht daher von der „noch unabgeholtenen Zukunft in der Vergangenheit“,⁵⁷ die immer auch einen Auftrag für Gegenwart und Zukunft mit sich trägt. Oft zitiert Bloch aus einem Lied, gesungen nach der verlorenen Schlacht von Frankenhausen: „Geschlagen ziehen wir nach Haus. Unsere Enkel fechten’s besser aus“.⁵⁸

Das Haus der Erde

In Blochs Aufarbeitung des Kulturerbes hat die Ästhetik einen ganz prominenten Platz. Kunst ist ihm auch ein Beispiel, wie antizipierendes Bewusstsein funktioniert, wie Zukunft, wie Utopie mit uns spricht, zum Vor-Schein kommt.

*„Kunst ist ein Laboratorium und ebenso ein Fest ausgeführter Möglichkeiten, mitsamt den durchgeführten Alternativen darin, wobei die Ausführung wie das Resultat in der Weise des fundierten Scheins geschehen, nämlich des welthaftvollendeten Vor-Scheins. In großer Kunst sind Übersteigerung wie Ausfabelung am sichtbarsten aufgetragen auf tendenzielle Konsequenz und konkrete Utopie. Ob allerdings der Ruf nach Vollendung ... auch nur einigermaßen praktisch wird und nicht bloß im ästhetischen Vor-Schein bleibt, darüber wird nicht in der Poesie entschieden, sondern in der Gesellschaft“.*⁵⁹

Blochs Streifzug durch die Kulturgeschichte erscheint gewaltig und ausufernd, auch wenn Bloch immer wieder thematisch zu besonders geschätzten Werken zurückkehrt.⁶⁰ Hier soll aber ein bei Bloch nicht notiertes Kunststück als Beispiel dienen, welches mir vor allem aus zwei Gründen als passend erscheint. Erstens stammt es von einem Zeitgenossen Blochs: Woody Guthrie⁶¹

⁵⁷ Bloch. Das Prinzip Hoffnung.

⁵⁸ Bloch. Tendenz-Latenz-Utopie. 396.

⁵⁹ Bloch. Das Prinzip Hoffnung. 249.

⁶⁰ Oft wird die Oper Fidelio im Zusammenhang mit der Französischen Revolution von 1789 erörtert. Z.B. „Jeder künftige Bastillensturm ist in Fidelio intendiert“ (Bloch. Das Prinzip Hoffnung. 1296).

⁶¹ Ob Bloch Guthrie geschätzt hätte, darüber können wir nur mutmaßen. Jedenfalls hatte Bloch, der doch alles kulturelle Erbe in den Dienst des Fortschrittes stellen wollte, auch seine Vorbehalte – z. B. gegen Jazz und besonders Jazztanz: „das ist außer Rand und Band geratener Stumpfsinn, mit einem ihm entsprechenden Gejaule“ (Bloch. Das Prinzip Hoffnung. 457). Die emanzipatorische

ist vor allem als Sänger und Liedermacher bekannt, ikonisch und stilbildend für sozial engagierte Folkmusik bis heute. Guthrie war aber auch Autor. Noch zu seinen Lebzeiten erschien seine Autobiographie,⁶² vor kurzem ein nachgelassener Roman, um den es hier geht.⁶³ Das wäre der zweite Grund, denn das Buch hat etwas zum Thema, was uns an den Begriff Heimat denken lässt. Guthrie stammte aus Oklahoma und kannte die in diesem Staat typische extreme Witterung, die Sandstürme, die auch im Buch angesprochen werden. Er kannte das Milieu der verarmten landlosen Pächter, die wie der Protagonist des Romans, Tike Hamlin, in Bretterbuden auf gemietetem Land lebten. Und in einer dieser Bretterbuden, in dem „Verschlag hier, keine zwei Spucketropfen von meinem Baby wert“,⁶⁴ findet folgende Szene statt. Hamlin also, gerade Vater geworden, spricht mit Blanche, die als Geburtshelferin assistiert hatte, über eine bessere Welt mit besseren Häusern: Häuser aus Erde, gemeint sind Häuser aus gebrannten Lehmziegeln. Und jene Blanche greift das Thema auf:

„Weil das Erdhaus so stark ist, dass es noch in zweihundert Jahren stehen wird. Weil es fünfzig Zentimeter dicke Mauern hat. Weil es im Winter warm ist und im Sommer kühl. Weil es keine Nickel frisst und keine Dollars trinkt und weil es nicht gestrichen werden muss und weil Sie sich nicht Herz und Seele aus dem Leib ackern müssen und nicht jeden Penny in die Stadt tragen und Mister Woodridge auf den Schreibtisch legen müssen. Deswegen. Genau deswegen. Weil Ihr Haus sechs Zimmer haben könnte statt dieses einen Quadratmeters voller Krankheit. Weil Sie das Erdhaus in ein, zwei Jahren abbezahlen könnten und weil es Ihnen gehören würde, weil es nicht denen gehören würde.“⁶⁵

Bedeutung dieser Musikrichtung vor allem für die afroamerikanischen US-Bürger konnte oder wollte Bloch offensichtlich nicht erkennen.

⁶² Guthrie. Dies Land ist mein Land. Der Originaltitel des erstmals 1943 erschienenen Buches war „Bound For Glory“. Der deutsche Titel bezieht sich auf den wohl bekanntesten Guthrie-Songs „This Land is Your Land“ – ein Lied in dem es sowohl um Patriotismus wie auch um „die Eigentumsfrage“ geht.

⁶³ Guthrie. Haus aus Erde.

⁶⁴ Ebenda. 273.

⁶⁵ Ebenda. 273 f. Guthrie geht es hier sicher nicht um das Lob des privaten Glückes in den eigenen vier Wänden. Der Originaltitel „House Of Earth“ lässt sich ja nicht nur als ein „Haus aus Erde“ denken, sondern auch – sehr nahe an Blochs Heimat-Metapher – als das „Haus der Erde“. Ganz in diesem Sinne auch Douglas Brinkley und Johnny Depp, welche die Einleitung zu Guthries Buch verfasst haben. Das Holz wäre die Metapher für kapitalistische Plünderung, Haus aus Lehmziegeln für ein „sozialistisches Utopia, in dem Pachtbauern Land besitzen“. (Einführung zu „Haus aus Erde“, 16).

Dies als ein Beispiel aus dem „Laboratorium der Zukunft“, an dem sich meines Erachtens der von Bloch gemeinte ästhetische „Vorschein“ gut demonstrieren lässt. Das Erdhaus als Nahziel, in dem sich die latent angelegte Zukunft als konkrete Utopie: „Heimat“ (Bloch), „This Land is Your Land“ (Guthrie) spiegelt. Guthrie, der dies alles natürlich bewusst setzt, möchte mit seiner Kunst Partei ergreifen, den „Fahrplan einer fälligen Tendenz“⁶⁶ schreiben. Und dazu lese ich ein Beispiel für eine der wenigen plausiblen Deutungen des oben erwähnten „Nahe-Dunkels“, die mir einfallen wollen: Es ist kein sich stets atomhaft wiederholendes „Dunkel des gelebten Augenblickes“, sondern ein viel seltener eintretendes Ereignis. Ein „Novum“ (hier die Geburt des Kindes), wird den Protagonisten zum Anlass, ihre Situation neu zu reflektieren, utopisch Perspektiven zu entwerfen, die Welt theoretisch-praktisch neu zu interpretieren und verändern zu wollen.

Zu Guter Letzt! Das Ende der Geschichte?

„Wir leben nicht nur in einer unfertigen Welt; auch die Philosophie, die diese Welt spiegelt, bleibt unfertig wie sie. Was über das Getane und Gedachte hinausführt, das Novum, ist immer mit dem Vergangenen vermittelt auf noch Nicht-Existierendes hinzielend. Wir sind Gestalten des Übergangs“⁶⁷ Es „muss zu jeder Zeit in den Hervorbringungen menschlichen Bewusstseins einen Vorgriff auf einen alle Geschichte übergreifenden, in der Zukunft als Möglichkeitsraum angesiedelten Vollkommenheitsgrad oder -zustand liegen, dessen utopischer Horizont immer wieder aktiviert und ausgestaltet werden kann. Jede Wirklichkeit lässt sich als Modell einer Bewegung auf ein Perfectum, auf ein Vollkommenes hin darstellen“⁶⁸

Hans Heinz Holz, in vielerlei Hinsicht ein Schüler Blochs, will uns mit dieser seiner Interpretation nahelegen, bei Bloch sei eine „unendliche iterierbare Reihe von Zukunftsrealisationen“⁶⁹ angelegt. Natürlich, möchte man Holz zustimmen, Bloch ist Dialektiker, er kann nicht meinen, dass die Bewegung ins Perfektum in der Vollendung zum Stillstand kommen könnte. Und in der Tat gibt es bei Bloch Stellen, welche diese „iterative Deutungsart“ nahelegen. An eine Stelle im Heimat-Zitat sei erinnert: Der Mensch lebt noch überall in seiner Vorgeschichte. Wir dürfen interpretieren, dass mit dem Bloch'schen Ultimatum Heimat jener Umschlagpunkt beschrieben ist, an dem dann die „eigentliche“

⁶⁶ Bloch. Das Prinzip Hoffnung. 558.

⁶⁷ Holz. Aurora und die Eule der Minerva. 121.

⁶⁸ Holz. Problemgeschichte der Dialektik. Bd. V. 561.

⁶⁹ Ebenda.

Geschichte beginnen kann. Eine ähnliche Deutung ist plausibel, wenn Bloch in der so oft verwendeten Metapher des Wanderns spricht, „über das Erlangte zu dessen möglichem Nachbessersein“ weiterzuziehen. „Ein neuer Gipfel erscheint hinter dem bisher erreichten“.⁷⁰ Auch das oben dargestellte Verhältnis von Nahziel und Fernziel erlaubt eine iterative Deutung, dass sich etwa das Fernziel von jedem erreichten Niveau neu definiert, immer weiter anreichert. Jedoch: einmal ist der höchste Gipfel erreicht und kein neuer Gipfel erscheint; und es gibt bei Bloch noch eine dritte „Ziel-Kategorie“; das Endziel,⁷¹ in das die Dialektik von Nah- und Fernziel mündet.

Selbstverständlich weiß auch Holz, dass die „iterative Deutungsart“ bei Bloch nicht die einzig mögliche ist. sondern dass es auch eine „finale Deutungsart“ gibt. Auch nachdem er, Holz, betont hat, Bloch meine als Endzustand nicht ein paradiesisches, widerspruchloses Nirwana, hält er fest: „Das utopische Denken stößt an seine Grenze, wenn es seinen Gegenstand als verwirklichten ausmachen soll“.⁷²

Und gerade diese Grenzen sind bei Bloch besonders plastisch, immer wieder lassen seine Formulierungen in dieser Hinsicht keinen Interpretationsspielraum. Im ersten Teil wurde bereits Blochs Annahme der „materia ultima“ erwähnt,⁷³ an welcher der von Bloch immer wieder betonte Prozesscharakter der Welt zu seinem Ende kommt. Diese letzte Materie hat keine Notwendigkeit mehr sich über Möglichkeiten weiter zu entwickeln. Exakt dieselbe Denkfigur findet sich auch in Blochs Theorie des subjektiven Faktors und des utopischen Bewusstseins. Dann – am Endziel – soll „statt der Utopie Gegenwart sein“; es „soll zu guter Letzt, wenn keine Utopie mehr nötig ist, Sein wie Utopie sein“.⁷⁴ Ergänzend darf hier auch erwähnt werden, dass auch das so rätselhafte „Dunkel des gelebten Augenblicks“ sein Finale findet, wenn es keine Notwendigkeit mehr gibt, sich aus dem Dunkel herauszuheben. Am Ziel, „wenn das Subjekt nicht mehr mit dem Objekt behaftet ist, wie mit einem fremden“,⁷⁵ dann darf „Verweile doch, du bist so schön“, zum Augenblick gesagt⁷⁶ werden, dann ist dieser Augenblick ein erfüllter. Es gibt auch hier den „Anhalt“, statt der „immer wieder vorüberfliegenden Augenblicke oder bloßen Schmeckpunkte“.⁷⁷ Das Weltexperiment will keine

⁷⁰ Bloch. Das Prinzip Hoffnung. 216.

⁷¹ Vgl. Bloch. Experimentum Mundi. 122. Gemeint ist die bei Bloch letztlich intendierte Identität von Subjekt und Objekt.

⁷² Holz. Logos Spermatikos. 24.

⁷³ Egger. Die Materie der Hoffnung. 92

⁷⁴ Bloch. Das Prinzip Hoffnung. 366

⁷⁵ Bloch. Tübinger Einleitung in die Philosophie. 81.

⁷⁶ Bloch. Das Prinzip Hoffnung. 1192.

⁷⁷ Ebenda. 366.

endloses sein, der Grund der Welt will „statt endlosem Prozeß einzig knappes Resultat“.⁷⁸

Ein „Ultimum“ aber ist „letztlich mit dem Anspruch auf Offenheit nicht widerspruchsfrei versöhnbar“⁷⁹ – dieses Grundproblem am Finalitätshorizont ist in der Philosophie Blochs nicht lösbar, resultiert es doch aus der letztlichen Unvereinbarkeit, eine Prozesswelt sowohl dialektisch wie eschatologisch zu denken.

Bloch heute?

Am Konzept des „Wärmestroms“ wurde gezeigt: Bloch verstand sein Werk als Beitrag zum Marxismus. An dieser Stelle darf die einst viel diskutierte Frage gestreift werden, ob Bloch überhaupt Marxist war.⁸⁰ Zwei Positionen zur Verdeutlichung der ganzen Spannweite seien hier erwähnt. Detlef Horster sieht in Blochs Subjekt-Objekt-Dialektik, deren Finale der zu sich gekommene Mensch in seiner für ihn gelungenen Welt wäre, eine Übereinstimmung von Marx und Bloch „im Kern“.⁸¹ In einem in der DDR erschienen Philosophenlexikon sieht man in Blochs Werk „progressiv-bürgerliche als auch mystisch reaktionäre“ Anschauungen, „jedenfalls sei dieses „zu allen Zeiten mit dem historischen und dialektischen Materialismus“ unvereinbar.“⁸² Immerhin aber habe der zwischen allen Lagern und Fronten stehende Bloch in der BRD eine progressive politische Rolle gespielt.⁸³

Dass über diese Frage früher ebenso häufig wie kontrovers diskutiert wurde, erklärt sich natürlich aus den ideologischen Frontstellungen des Kalten Krieges,

⁷⁸ Ebenda. Nicht verschwiegen wird, dass es trotz dieser eindeutigen Formulierungen auch Interpretationen gibt, welche bei Bloch immer, auch angesichts des finalen Horizonts, den Prozesscharakter durch einen „nicht antagonistischen Rest von Nichtidentität“ (Schlemm. Prozess.445) gewahrt sehen.

⁷⁹ Zimmer. Die Präsenz des Seins. 31 f.

⁸⁰ Die Antwort hängt selbstverständlich vornehmlich davon ab, wie denn Marxismus definiert wird: In einer weiten Definition, als von Marx beeinflusster Denker, war Bloch Marxist; in einer engen, sich an der Kernaussagen des Werkes von Marx und Engels orientierten, wohl nicht, da Bloch bei Verwendung marxistischer Begriffe auch immer anderes mittransportierte. Beispiele finden sich in Fußnote 85. Bloch selber hat diese Frage, Ironie der Geschichte, mindestens einmal negativ beantwortet. Alle „Ismen“ oder Berufen auf Säulenheilige führten zu Epigonentum. Auf die Frage ob er Marxist oder Hegelianer sei, sei er „geneigt, sogar verpflichtet, nein zu sagen“. (Bloch. Tendenz-Latenz-Utopie. 342). Nebenbei bemerkt: das Zitat stammt aus einem Interview von 1964, „Hoffnung mit Trauerflor“ (ebenda, 336–349), einer leicht lesbaren, kurzen und prägnanten Einführung in Blochs Denken.

⁸¹ Horster. Bloch zur Einführung. 38. Vgl. Bloch. Das Prinzip Hoffnung. 364.

⁸² Lange u. Alexander. Philosophenlexikon. 107.

⁸³ Ebenda 110. Erwähnt werden etwa Blochs Engagement gegen den Vietnamkrieg oder sein Eintreten gegen die Produktion der Neutronenbombe.

auch aus der Gegenüberstellung von „westlichem“ Marxismus zum „östlichen“ Marxismus-Leninismus. Die Wogen mussten an Bloch, dem einst in der DDR hoch dekorierten,⁸⁴ später in Ungnade gefallenen und schließlich in die BRD emigrierten Philosophen, hochschlagen. Heute kann diese Frage nüchtern diskutiert werden. Schon vor einiger Zeit allerdings schrieb Andreas Arndt:

„Blochs Philosophie akzentuiert Marx nicht nur ungewohnt, sie greift so weit über ihn hinaus und zurück auf Metaphysik, daß nicht mehr die Frage nach der Adäquatheit der Interpretation, sondern nach der prinzipiellen Vereinbarkeit gestellt werden muß. Zweifel daran sind oft genug vorgebracht worden, sind jedoch kein Einwand gegen das Bloch'sche Anliegen selbst. Eine fällige Entmystifizierung des Bloch'schen Systems ist nicht zu leisten, indem man einen pauschalen Ideologieverdacht an es heranträgt und es als bürgerlichen Humanismus, Teleologie und verkappte Theologie denunziert. Zuvor wäre nämlich zu fragen, ob Bloch sich nicht auf Problematiken bezieht, die im Marxismus selbst noch entdeckt werden müssen.“⁸⁵

Zu bedenken wäre auch, ob denn ein kluger Nicht-Marxismus einem klugen Marxismus nicht näher stünde als ein dummer, epigonaler, dogmatischer. Jedoch ob und in welchem Grad Bloch nun Marxist war oder nicht, verleiht oder verweigert seiner Philosophie kein Gütesiegel. Diese verdient es, an ihrem selbstgesetzten Anspruch der Weltinterpretation und Weltveränderung gemessen zu werden. Ganz in diesem Sinn meint Jan Rehmann in seinem Beitrag im Bloch-Lexikon: „Die politische Bedeutung des Bloch'schen Antizipationsbegriffes ist auch im 21. Jahrhundert nicht abgegolten“⁸⁶ und verweist auf den Slogan der Weltsozialforen: „Eine andere Welt ist möglich!“ Eine Lösung, die von Bloch stammen könnte.

⁸⁴ Im Jahr 1955 wurde Bloch mit dem Nationalpreis der DDR und dem Vaterländischen Verdienstorden ausgezeichnet und wurde Mitglied der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Vgl. Horster. Bloch zur Einführung. 100.

⁸⁵ Arndt. Probleme der Dialektik in Ernst Blochs Experimentum Mundi. 503. Das von Arndt angesprochene „Hinausgehen“ Blochs über Marx, ich ergänze auch Engels, ist z. B. erkennbar an der Beimengung der Finalperspektive einer „letzten Materie“ im Dialektischen Materialismus (vgl. Egger. Die Materie der Hoffnung. 90 ff). Ein weiteres Beispiel wäre der Begriff Entfremdung. Der hat bei Marx eine ethisch-moralische Dimension, erschließt sich aber vor allem als sozial-ökonomische Kategorie. Es geht um die Aneignung der Resultate des Arbeitsprozesses und der Stellung und Funktion der Menschen darin. Bei Bloch hat Entfremdung weit darüber hinaus auch ontologische, ja kosmologische Bedeutung. Ihre Überwindung käme einer Versöhnung von Subjekt und Objekt schlechthin gleich, ja sogar zwischen Mensch und „hypothetischem Natursubjekt“ (vgl. ebenda 88 ff).

⁸⁶ Rehmann. Stichwort Antizipation. S.13

Dass die Welt ökonomisch, sozial und ökologisch in einen krisenhaften Zustand sich befindet, dass eine andere Welt nicht nur möglich, sondern auch notwendig ist, darüber sind sich viele einig. Die Potenz der Veränderung, der subjektive Faktor, hinkt den Möglichkeiten wohl nach. Folgende Formulierung Blochs aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts liest sich heute fast als Wunschdenken: „Zeiten wie die heutige, in denen Geschichte, vielleicht für Jahrhunderte, auf der Waage steht, haben das Gefühl fürs Novum extrem, sie spüren, was Zukunft ist, mit angehaltenem Atem, mit befördernder Arbeit am Heraufziehenden, heraufziehend Möglichen“.⁸⁷

Die Frage ist erlaubt, ob ein großer, wenn auch problematischer Moment ein „zu kleines Geschlecht“ finden könnte. Am Ende daher drei zugegeben noch sehr skizzenhafte Überlegungen, was wir von Blochs Philosophie am aktuellen Frontabschnitt des Weltexperiments lernen können und wo wir über ihn hinausgehen müssen.

I Eine Philosophie mit Gebrauchswert schaffen

„Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wohin gehen wir? Was erwarten wir? Was erwartet uns?“.⁸⁸

Mit diesen Worten lässt Bloch sein Hauptwerk beginnen, das damit ange-rissene Programm darf wohl nicht gerade bescheiden genannt werden. Wer nun sagt, Bloch habe auf diese Fragen keine verbindlichen Antworten gegeben, liegt nicht falsch. Das war auch nicht sein Anspruch, konnte es nicht sein, denn eine prozesshafte, unfertige Welt kann nur ebenso prozesshafte und unfertige philosophisch Fragen und Antworten stellen und geben. Bloch wollte auch, so seine Bemerkung seine „Tübinger Einleitung in die Philosophie“, sei auch eine „Einübung“,⁸⁹ die Menschen auffordern, nicht nachzubeten, sondern selber Philosophie zu treiben.

Diesen pädagogischen Aspekt halte ich für überaus wertvoll. Dazu gehört: Auch wenn seine Sprachgewalt oft in Sprachverliebtheit überborden mochte, seine Doppelbegabung als Philosoph und Schriftsteller befähigte ihn, aufschließen-de Metaphern wie diese zu formulieren: „Aufrechter Gang, er zeichnet vor den Tieren aus, und man hat ihn noch nicht“⁹⁰. Denn die biologische Voraussetzung der Menschwerdung ist erst die „Anlage zur vollen Ungebeugtheit, also zum Reich der Freiheit“.⁹¹

⁸⁷ Bloch. Das Prinzip Hoffnung.336

⁸⁸ Ebenda 1.

⁸⁹ Bloch. Tübinger Einleitung in die Philosophie. 12.

⁹⁰ Bloch. Das Prinzip Hoffnung. 1618.

⁹¹ Ebenda. 274.

Eine für die Weltinterpretation und Veränderung, aber auch für die subjektive Sinnsuche geeignete Philosophie wird wohl auf Blochs Kategorien, die Dialektik von Möglichkeit und Wirklichkeit, Tendenz, Potenz und Potentialität, Nah- und Fernziel, sein unersättliches Bemühen, im Sinne seiner Aufarbeitung des Kulturerbes den Wärmestrom zu stärken und damit die relative Selbständigkeit und Wirkungsmächtigkeit des Überbaus zu betonen, seine Betonung des Frontcharakters der jeweils aktuellen Welt usw., in der einen oder anderen Form zurückgreifen müssen. Und diese Philosophie, auch hier ist von diesbezüglich gelungenen Stellen bei Bloch zu lernen, will als eine mit Gebrauchswert ihre keineswegs trivialen Themen populär vermittelt haben.

II Bloch mit Gramsci denken.

Dass sich Blochs Denken mit dem des italienischen Marxisten Antonio Gramsci berührt, ist schon oft notiert worden. Blochs „kulturrevolutionäre Intentionen einer Aneignung und Verwandlung des bestehenden kulturellen Inventars ... entsprechen ... in vielerlei Hinsicht dem Modell des ideologischen Klassenkampfes, das bei Gramsci vorzufinden ist“.⁹²

Gramsci unterscheidet zwischen „harter“ staatlicher und ökonomischer Herrschaft und geistiger, intellektueller, moralischer Führung: „Hegemonie“. Diese meint „politische Führung auf konsensualer Grundlage“⁹³, sie ist somit der „harten Herrschaft“ vorgelagert und kann diese stabil absichern. Sie wird erungen, verteidigt, aber auch verloren im Rahmen der „Zivilgesellschaft“, also im nichtstaatlichen Sektor, in den „Institutionen und Organisationen“, welche „die sozialen und kulturellen Beziehungen und Aktivitäten der Menschen, den geistigen, ideologischen, religiösen Überbau der Gesellschaft“,⁹⁴ ausmachen. Wie Bloch betont Gramsci die relative Eigenständigkeit des Überbaus, und wie Bloch betont er die Wirkungsmächtigkeit auf die ökonomisch-gesellschaftliche Basis, besonders in revolutionären Situationen, wenn die herrschenden Klassen die Hegemonie verloren haben.

Bloch kannte die Kraft von negativen, irregeleiteten Utopien, wusste etwa genau, dass seine Kategorie Heimat im „Blut und Boden“-Mythos der Nationalsozialisten ein ideologisch wirksames reaktionäres Gegenstück hatte.⁹⁵ Gemessen daran blieb Blochs Vorstellung des Kulturkampfes ums Erbe erstaunlich optimistisch und schwärmerisch. Die Hoffnung auf Heimat, auf das

⁹² Korngiebel. Stichwort Revolution. 483.

⁹³ Neubert. Antonio Gramsci: Hegemonie – Zivilgesellschaft – Partei. 67.

⁹⁴ Ebenda 61.

⁹⁵ Bloch. Tendenz-Latenz-Utopie. 220.

„Gelingen“ ist ein allgemein-menschliches Prinzip: „Das Alles im identifizierenden Sinne ist das Überhaupt dessen, was die Menschen im Grunde wollen.“⁹⁶ Hat die Arbeiterbewegung, die Linke, nur alle Positionen für sich besetzt und ideologisch integriert, dann bleibt dem Gegner kein Platz mehr.⁹⁷ Gramsci dagegen repräsentierte wohl ein wenig mehr den Kältestrom: Konkrete Analyse der konkreten Situation, Partei- und Organisationsfragen, Strategie und Taktik. Ein gemeinsames Durchdenken der Lehren beider Denker liegt nahe. Eine Erdung der geschichtsphilosophischen Kategorien und eine Blick für Wesentliches und weniger Wesentliches in der Aneignung des Kulturerbes könnten sich für eine aktuelle Interpretation Bloch'schen Denkens ergeben.

III Kein Ende der Geschichte! Der Prozess ist iterativ, nicht final!

Eine Landkarte, auf der Utopia nicht verzeichnet ist, sei keines Blickes wert, da sie das einzige Land auslasse, in dem die Menschheit immer landet. Diese schon im ersten Teil zitierte⁹⁸ vielleicht kürzeste Skizze Bloch'schen Denkens stammt von Oscar Wilde, geschrieben Jahrzehnte vor Blochs schriftstellerischem Schaffen. Bertrand Russel spielt auf dieselbe zum Archetyp gewordene fiktive Insel an, welche Thomas Morus Anfang des 16. Jahrhunderts als idealen Staat geschildert hatte: „Es läßt sich jedoch nicht leugnen, daß das Leben in Morus' Utopia wie in den meisten anderen Utopien unerträglich langweilig sein würde.“⁹⁹

Blochs ultimative Utopie, Heimat, kann nicht gänzlich von diesem Verdacht freigesprochen werden, denn: Die dialektischen Gesetze, die zum Einzug und zur Überwindung zur Entfremdung geführt haben, verlieren ihre Gültigkeit. Der Prozesscharakter der Welt ist an diesem Horizont zu Ende, ebenso die Ontologie des Noch-nicht-(Fertig)-Seins.

So hilfreich Blochs Hinweis auf die Dialektik von Nah- und Fernzielen ist, am ultimativen Fernziel ist und macht die Philosophie Blochs ratlos. Es gibt kein Ende der Geschichte am fernen Horizont, solange der Planet uns dazu die Gelegenheit gibt (und wir ihm die Möglichkeit lassen, dies zu tun), wird es das „zu Guter-Letzt“ nicht geben.

⁹⁶ Bloch. *Das Prinzip Hoffnung* 368.

⁹⁷ Bloch diskutiert in diesem Zusammenhang oft die ideologische Aneignung des Mythos des „Dritten Reiches“ nicht durch die Arbeiterbewegung, sondern durch die Nationalsozialisten als Problem. Der Terminus Drittes Reich habe „fast alle Aufstände des Mittelalter begleitet ... als leidenschaftliches Fernbild“ (Erbschaft dieser Zeit. 63), nun aber spiegle er sich in den „Augen der Kreuziger und Kriegsknechte. Mit Furor teutonicus, verlorenem Anschluß an die wirkliche Revolution“ (ebenda. 64).

⁹⁸ Egger. *Die Materie der Hoffnung*. 75.

⁹⁹ Russel. *Philosophie des Abendlandes*. 529.

Daher noch einmal das Wort an Oscar Wilde! Es ist nicht nur so, dass er, ohne ihn kennen zu können, den Kern Bloch'schen Denkens umrissen hat, es ist auch so, als hätte er dessen größtes Problem schon gekannt und – im Wortsinn – umschiff: die am Ultimatum kenntlich werdende Unvereinbarkeit von Dialektik und Eschaton. Dialektisch jedoch ist Utopia nie endgültige Heimat, jede Ankunft auf der Insel ist auch immer wieder die Basis für einen neuen Auszug.

*“And when Humanity lands there, it looks out, and, seeing a better country, sets sail. Progress is the realisation of Utopias”.*¹⁰⁰

Literaturverzeichnis

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

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

Bloch Ernst: 1985. Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Bloch Ernst 1972. Thomas Münzer als Theologe der Revolution. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

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. Tendenz-Latenz-Utopie. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Bloch Ernst. 1985. Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

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

Brinkley Douglas und **Depp** Johnny, Einführung zu Guthrie. Haus aus Erde. S. 11–47.

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

¹⁰⁰ Wilde. The Soul Of Man Under Socialism. 28f.

Egger Andreas. 2014. Die Materie der Hoffnung. Grundzüge der Philosophie Ernst Blochs, Teil 1. In: Aufhebung. Zeitschrift für dialektische Philosophie 5/2014. 75–94.

Engels Friedrich: Brief an W. Borgius. In In: Karl Marx, Friedrich Engels: Werke Bd. 39 205–207.

Guthrie Woody. 2001. Dies Land ist mein Land. Hamburg. Nautilus.

Guthrie Woody. 2013. Haus aus Erde. Eichborn.

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

Holz Hans Heinz. 2011. Aurora und die Eule der Minerva. Integrale der Praxis. Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie Band 3. Berlin. Aurora.

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

Horster Detlef 1987. Bloch zur Einführung. Hamburg. Junius.

Kessler Achim. 2007. Vom Wärmestrom des Marxismus. Ernst Blochs Ästhetik. In: Z-Zeitschrift Marxistische Erneuerung Nr. 70/2007. 163–178.

Korngiebel Wilfried. 2012. Stichwort Revolution. In Dietschie Beat, Zeilinger Doris, Zimmermann, Rainer E. 472–483.

Lange Erhard und **Alexander** Friedrich. 1982. Philosophenlexikon. Berlin. Dietz.

Marx Karl: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: Karl Marx, Friedrich Engels: Werke Bd. 8 111–207.

Marx Karl: Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie. In: Karl Marx, Friedrich Engels: Werke Bd. 13 7–11.

Marx, Karl: Das Kapital. In: Karl Marx, Friedrich Engels: Werke Bd.

Neubert Harald 2001. Antonio Gramsci: Hegemonie – Zivilgesellschaft – Partei. Eine Einführung. Hamburg VSA.

Rehmann Jan 2012 . Stichwort Antizipation. In Dietschie Beat, Zeilinger Doris, Zimmermann, Rainer E. 1–13.

Russel Bertrand. 2007. Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und sozialen Entwicklung. Zürich. Europa Verlag.

Schlemm Anette . 2012. Stichwort Prozeß. In Dietschie Beat, Zeilinger Doris, Zimmermann, Rainer E. 434–449.

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

Zimmer Jörg 2002. Die Präsenz des Seins. Dialektik der Gegenwart in der Widerspiegelungstheorie. In. Topos Heft 19. 11–34.

Definitiv unphilosophisch

*Andreas Hüllinghorst, Berlin
andreashuellinghorst@gmail.com*

Rezension: Georg Fülberth: *Marxismus*, PapyRossa Verlag Köln 2014, 110 Seiten, 9,90 Euro

Ein gegenwärtiges Beispiel für die Lebendigkeit der antihegelianischen und damit antirevolutionären Traditionslinie innerhalb des Marxismus liefert Georg Fülberth mit seiner Einführung in den Marxismus. Statt Hegels Dialektik fortzutreiben, wird dem Leser – ein Ausdruck weiteren Verfalls dieser Marxismusauffassung – ein gewöhnliches erfahrungswissenschaftliches Erforschen der kapitalistischen Wirklichkeit als Marxismus empfohlen – ohne überhaupt zu reflektieren, was das ist. Marx sei „Anatom“, also Arzt am Krankbett des Kapitalismus. Grundlage für dieses bürgerliche Vorgehen ist Fülberths Programm der Verwirklichung der Philosophie, was für ihn ein Überwinden der Königswissenschaft bedeutet. Der junge Marx habe zunächst Hegels, dann Feuerbachs philosophisches Konzept zu realisieren versucht, sei aber dabei auf das Proletariat als neues Subjekt der Gesellschaft und auf die Produktion als Grundlage derselben gestoßen. Daher sei Marx dazu übergegangen, die Ökonomie und den Klassencharakter des Kapitalismus zu untersuchen und ihn immanent zu heilen.

Das komplette Versagen eines solchen Vorgehens wird offensichtlich, wenn ihm Marxens Programm der Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie, von Hegel herkommend, entgegengehalten wird. Marx erkennt in Hegels System den Selbstwiderspruch der Philosophie überhaupt: Philosophie erfasst die Welt in ihrem Gesamtzusammenhang; Philosophie ist die Welt als Ganzes – in Gedanken. Zugleich ist dieses Bild von der Welt aber auch nur die menschliche Perspektive auf die Welt und also ein Weltmodell, das die Wirklichkeit kritisiert. Dieses Konstrukt soll als die wahre Welt in die Wirklichkeit gesetzt werden. Dafür muss die Philosophie wieder in die Welt hinein, die sie kritisiert hatte. Hans Heinz Holz hat diesen Widerspruch, damit man ihn überhaupt denken kann, mit seinem Widerspiegelungstheorem in eine logische Form gebracht. Das Theorem lässt ein wissenschaftliches System aufscheinen, das zum einen den Begriff des Marxismus als ein wissenschaftliches System darstellen soll und zum anderen bis zur wirklichen – und dann auch revolutionären – Tat vordringt.

Spätestens mit dem Satz „In Europa sah sich die Arbeiterbewegung einer neuen Form bürgerlicher Herrschaft gegenüber: dem Faschismus“ auf Seite 56 des

Basiswissen-Büchleins „Marxismus“ von Georg Fülberth stellt sich dem Leser die Frage: Sollte eine Einführung in den Marxismus nicht auf marxistische Art und Weise vorgetragen werden? Als Leser eines solchen Textes darf man erwarten, dass man mit dem marxistischen Verstehen dessen, was Faschismus ist, nicht allein gelassen und bloß mit der Tatsache von dessen Existenz konfrontiert wird: Jetzt ist über den Marxismus der Faschismus eingebrochen, mit dem jener sich theoretisch und praktisch auseinandersetzen muss.

Schon sind wir inmitten methodischer Schwierigkeiten! Da Fülberth sich für eine *historische* Darstellung des Marxismus entschieden hat, müsste er auf *marxistische* Weise – dem Einführungscharakter entsprechend in Grundzügen – zeigen, wie der Faschismus als eine Form des Klassenkampfes aus spezifischen ökonomischen, politischen und theoretischen Bewegungsformen des Kapitalismus begriffen werden kann.¹ Auf diese Weise würde die ökonomische, die politische und die theoretische Seite des Kampfes zwischen Kapital und Arbeiterklasse in dieser Phase des Kapitalismus herausgearbeitet. Und so wäre auch die theoretisch-praktische Entwicklung des Marxismus in der faschistischen Phase des Kapitalismus – und das gilt selbstverständlich auch für dessen vorhergehende und nachfolgende Existenzstufen – in ihrer historischen Bewegung in sich konsistent für den Leser nachvollziehbar.

Der Autor der Einführung verfolgt keine solche Absicht. Statt einen Begriff des Marxismus zu liefern, eröffnet er sie – wie in anderen seiner Basiswissen-Publikationen auch – mit einer „Definition“ (S. 7). Ein solches Vorgehen hat grundlegende theoretische Konsequenzen: Die Definition ist der Versuch des *Verstandes*, das Wesen einer Sache oder eines Begriffs zu erfassen. Sie ist nur möglich, wenn das, was unter Marxismus verstanden werden soll, wie ein Untersuchungsgegenstand genommen wird, wie ein Objekt, dem ein definierendes Subjekt gegenübersteht. Ein Marxist kann sich jedoch nicht – auch nicht in der Theorie – dem Marxismus gegenüberstellen, denn er ist Teil der marxistischen theoretisch-praktischen Bewegung. Er kann daher Marxismus nicht definieren, um dessen Wesen darzulegen. Täte er es, setzte er sich theoretisch außerhalb desselben und nähme eine nichtmarxistische Position, also den Standpunkt einer bürgerlichen Theorie ein. Ein Marxist muss sein Insein, sein Enthaltensein im Marxismus in das theoretische Erfassen dessen, was Marxismus seinem Wesen nach ist, einbeziehen. Er muss also eine andere Denkmethode als das vom Verstand durchgeführte Definieren zur Wesensbestimmung des Marxismus entwickeln.

¹ Zumal dazu Vorbildliches von einem Marxisten vorliegt: Reinhard Opitz: „Über die Entstehung und Verhinderung von Faschismus“, in: Das Argument, Heft 87. Ebenso von ihm „Faschismus und Neofaschismus, Frankfurt am Main 1984.

Wie diese zu denken ist, soll im Folgenden skizziert werden, nicht ohne zuvor auf die Mängel des Definierens und dem sich daraus ergebenden Defizit in der Fülberthschen Marxismusauffassung einzugehen. Der Leser hat sich daher auf einen Methodenstreit einzulassen.² Dieser ist nicht neu. Seit der Frühphase des wissenschaftlichen Sozialismus – seitdem Friedrich A. Lange und Eugen Dühring als Vertreter eines analytischen Materialismus gegen Marx' und Engels' dialektisch-materialistisches Denken auftraten – wird er geführt. Die beiden streitenden Seiten sind ihrer Grundstruktur nach immer dieselben: antihegelianisch, daher antidialektisch, und antirevolutionär, daher kapitalismusimmanent, contra hegelianisch, daher dialektisch, und revolutionär, daher kapitalismusüberwindend. Wir stecken demnach bis heute – leider – in den Kinderschuhen – zumindest was die Entwicklung einer dialektisch-materialistischen Denkmethode betrifft.

Kritik der Definition

Dem Definierenden ist das zu Definierende etwas rein Äußeres, etwas außerhalb des Verstandes Bestehendes. Er hebt dieses Äußere durch seine Sinne hindurch in sein Denken.³ Dabei, so erfasst Hegel den Vorgang des Definierens, „reduziert [der Definierende mit der Definition] diesen Reichtum der mannigfaltigen Bestimmungen [Eigenschaften] des angeschauten Daseins [Gegenstands] auf die einfachsten Momente“: „Es kommt hier zunächst darauf an, aufzufassen, was ihre [die Gegenstände mit ihren unendlich vielen Eigenschaften] nächste Gattung, und dann, was ihre spezifische Differenz [innerhalb der Gattung] ist. Es ist daher zu bestimmen, welche der vielen Eigenschaften dem Gegenstände

² Über anderes aus der hier rezensierten Einführung, z. B. über das breite politökonomische Wissen des Autors, soll hier nicht gesprochen werden.

³ Fülberth folgt diesem Ansatz und reduziert Marxens dialektische Forschungsmethode auf ein erfahrungswissenschaftliches Untersuchen von Gesellschaftsstrukturen (siehe S. 9 den Abschnitt „Anatom“). Dadurch macht er dieses Vorgehen zum Prinzip und zum (Anti-)Philosophicum. Ein solcher als Materialismus verstandener, tatsächlich aber vormarxistischer, weil undialektischer, empiristischer Ansatz ist übrigens auch in der DDR kultiviert worden; siehe etwa das Buch von Georg Klaus: *Moderne Logik*, Berlin (DDR) 1984: „Ausgangspunkt der menschlichen Erkenntnis sind die von der Materie ausgeübten und verursachten Reize, die im menschlichen Gehirn vermittelt der Empfindungen in Bewußtseinstatsachen umgesetzt werden. Die Empfindungen sind die Grundlagen unserer Erkenntnis. Ohne Empfindungen sind wir nicht in der Lage, Gedanken zu erzeugen, Aussagen und Begriffe zu bilden“ (S. 31). „Die Gewinnung neuer Begriffe durch Abstraktion aus der Realität erfolgt stets unter Berücksichtigung der schon vorhandenen Begriffe. [...] So bauen sich neue, komplizierte Begriffe aus einfacheren, schon bekannten Begriffen auf, oder es werden umgekehrt komplizierte Begriffe auf einfache zurückgeführt“ (S. 214). Die erste Auflagen dieses Buches ist 1958 unter dem Titel „Einführung in die formale Logik“ erschienen. Wir haben es hier also mit einem Buch zu tun, dass drei Jahrzehnte Philosophie in der DDR zum Ausdruck bringt.

als Gattung und welche ihm als Art zukomme, ferner welche unter diesen Eigenschaften die wesentliche sei; und zu dem Letzteren gehört, zu erkennen, in welchem Zusammenhange sie miteinander stehen [...]“⁴

Das Ganze ist also ein Abstraktionsvorgang, indem der Gegenstand kritisiert⁵ wird; die Definition ist die Kritik des Verstandes an der Wirklichkeit. Das Resultat dieses Vorgehens ist ein Begriff in der Form eines Urteils:⁶

Beispiel 1	Marxismus	ist eine	revolutionäre Theorie	von	Marx und Engels
Beispiel 2 (Fülberth)	Marxismus	ist			1. historisch-materialistische Analyse der Ökonomie und Klassenverhältnisse, 2. eine Theorie der Politik, 3. eine politische Praxis
Definition	Das zu Definierende (Seiendes) Das Definierte (Begriff)	ist gleich	ein Gattungsbegriff	mit	artbildenden Unterschieden
Logik	Einzelnes	Identität	Allgemeines	als	Besonderes
	Definiens (Seiendes)	Identität	Definiendum (Verstandesurteil)		

Obwohl das Beispiel 1⁷ den formalen Kriterien einer Definition genügt, sind grundlegende Zweifel am hier formulierten Gattungsbegriff des Marxismus angebracht. Ist dieser tatsächlich nur eine „revolutionäre Theorie“, obwohl er *auch* eine revolutionäre Praxis ist?⁸ Er müsste ein die Einheit und den Ge-

⁴ G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik, Band 6, S. 513 und 515. – Die mir bekannten marxistischen philosophischen Publikationen zum Begriff „Definition“ verharren auf der Verstandes-, also auf der Definitionsebene und können darum die Definition gar nicht dialektisch-materialistisch reflektieren. Ich musste daher auf Hegel zurückgreifen – das ist insofern ein Verfallszeichen des Marxismus, als dass 200 Jahre altes dialektisches Wissen über das Definieren bisher nicht zum Standard marxistischer Theorie geworden ist.

⁵ Das Verb kommt vom griechischen „krinein“, was „scheiden“, „trennen“ bedeutet.

⁶ Definieren, Kritisieren und Urteilen – alle drei Verstandestätigkeiten gehen ausschließlich auf das Auseinanderdividieren der in sich zusammenhängenden Wirklichkeit und sind die Erkenntnisweisen der Erfahrungswissenschaften.

⁷ Es stammt aus dem „Philosophischen Wörterbuch“, herausgegeben von Georg Klaus und Manfred Buhr, Lemma „Definition“.

⁸ Auch wenn zuvor „Revolution“ als „praktischer Umsturz gesellschaftlicher Verhältnisse durch die bisher ausgebeutete Klasse“ definiert worden ist, ist „revolutionäre Theorie“ nur als „praktische Theorie“ zu verstehen, nicht aber – was notwendig wäre – als „theoriegeladene Praxis“.

gensatz von Theorie und Praxis umfassender Terminus sein. Das Bestimmen eines Gattungsbegriffs in der Analyse der Eigenschaften eines Gegenstandes ist nicht nur im vorliegenden Fall, sondern grundsätzlich beim Definieren problematisch. Denn „[d]ie Wesentlichkeit der Eigenschaften ist für die Definition [...] ihre Allgemeinheit. Diese aber ist im Dasein [in der Realität] die bloß empirische Allgemeinheit in der Zeit“.⁹ Die allgemeine Gültigkeit des Gattungsbegriffs liegt für den definierenden Wissenschaftler nicht im Begriff, sondern im Gegenstand. Allgemeinheit wird deshalb daran festgemacht, ob eine Eigenschaft des Gegenstandes von Dauer ist und ob andere seiner Eigenschaften vergänglich und deshalb nicht allgemein sind, also auch kein Gattungsbegriff sein können.¹⁰ Weiterhin ist diese Wahl zufällig, denn die Bestimmung des Gattungsbegriffs wird von verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen verschieden bestimmt. Zum Beispiel wird Zeit in der Physik anders definiert als etwa in der Psychologie oder Ökonomie.

Fülberth verwendet keine Mühe auf die Analyse eines geeigneten Gattungsbegriffs des Marxismus. Er zählt nur artbildende Unterschiede auf: Marxismus ist „1.) eine historisch-materialistische Analyse von Ökonomie und Klassenverhältnissen, 2.) eine auf diese gestützte Theorie der Politik, 3.) eine politische Praxis in der Perspektive einer Aufhebung der kapitalistischen Gesellschaft“ (S. 7). Damit kann ein zweites Manko im Definieren des Marxismus festgestellt werden: Warum bestimmen in Fülberths Definition genau drei artbildende Unterschiede des Gattungsbegriffs den Terminus bzw. die wirkliche Wissenschaft „Marxismus“? Warum ist keiner von ihnen überflüssig? Bzw. müssen nicht noch welche ergänzt werden? Ist nicht auch eine dialektisch-materialistische Philosophie Bestandteil desselben? Gehört vielleicht auch eine spezielle, eben marxistische Kunst zu seinen Wesensmerkmalen? Auch im Beispiel aus dem „Philosophischen Wörterbuch“ ist es möglich, die als artbildende Unterschiede abstrahierten Eigenschaften, ohne den Gattungsbegriff ändern zu müssen, nach Belieben zu ergänzen und damit dessen Inhalt zu verändern: „Marxismus ist eine revolutionäre Theorie von Marx, Engels, Lenin, Gramsci, Lukács ...“ Man kann ganz nach eigenem Gusto Personen, die man im Rahmen der eigenen Definition für Marxisten hält, hinzufügen oder weglassen.¹¹ Der Not-

⁹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, S. 515

¹⁰ Der Gegenstand „Blume“ z. B. ist *immer* eine Pflanze; sie trägt die Eigenschaft, Pflanze zu sein, stets in sich. Der Verstand kann darum formulieren: Eine Blume ist eine Pflanze (Gattungsbegriff) mit ... (artbildenden Unterschieden).

¹¹ Die artbildenden Unterschiede dürfen aber keinen Widerspruch produzieren, denn das Verstandesdenken beruht auf den drei Sätzen der formalen Logik: der Satz vom ausgeschlossenen Dritten, von der Widerspruchsfreiheit und von der Identität. Zum philosophischen Fundament der formalen Logik siehe Rainer Winter: *Grundlagen der formalen Logik*, Frankfurt am Main 1996, Kapitel 15.

wendigkeit ausdrückende Gattungsbegriff wird von bloß zufällig aufgezählten Eigenschaften des Marxismus bestimmt.

„Der konkrete Begriff selbst [die Definition] ist damit ein Zufälliges [...] danach, welche Inhaltsbestimmungen von den mannigfaltigen Qualitäten [Eigenschaften], die der Gegenstand im äußerlichen Dasein [in der Wirklichkeit] hat, [von dem definierenden Wissenschaftler] für den Begriff ausgewählt werden und die Momente desselben ausmachen sollen.“¹²

Aus seiner Totalität von Eigenschaften sind einige *als wesentliche* bloß bestimmt, nicht *bewiesen* in die Definition aufgenommen: Es

„ist kein Prinzip vorhanden, welche Seiten [Eigenschaften] des Gegenstandes als zu seiner Begriffsbestimmung [Definition] und welche nur zur äußerlichen Realität gehörig angesehen werden sollen [und deshalb zur Aufnahme in die Definition als Gattung oder artbildende Unterschiede unwesentlich sind]. Dies macht eine Schwierigkeit bei den Definitionen aus, die für dieses Erkennen [des Wesens eines Gegenstandes] nicht zu beseitigen ist.“¹³

Drittens nun wird auch nicht deutlich, in welchem Verhältnis die artbildenden Unterschiede zueinander stehen, etwa in Fülberths Aufzählung der artbildenden Unterschiede des Marxismus. Zwar heißt es bei ihm, die Theorie der Politik „stützt“ (S. 7) sich auf eine historisch-materialistische Analyse; was das für ein Stützen ist, bleibt aber im Unklaren. Das Verhältnis beider Eigenschaften zur dritten, zur politischen Praxis, ist gänzlich unbestimmt. Der Gattungsbegriff – in Fülberths Definition fehlt er zwar – verfügt über keine ausreichende strukturierende Funktion für die artbildenden Unterschiede des zu Definierenden. Das Beispiel aus dem „Philosophischen Wörterbuch“ zeigt es noch deutlicher, denn der Zusammenhang von Marx und Engels liegt zwar im Gattungsbegriff – beide arbeiteten an einer revolutionären Theorie –, aber tun dies nicht zu den Lebzeiten beider Klassiker nicht auch noch Andere? Hegel konstatiert daher zu recht: Für das Verhältnis der artbildenden Unterschiede untereinander ist im definierenden Verstand „kein anderes Kriterium [...] vorhanden als das *Dasein* [die Realität] selbst“.¹⁴ Der Definierende kann nur auf den Gegenstand zeigen und sagen „Seht, so ist es!“.

Schließlich kann viertens auch die klare Trennung zwischen Gattungsbegriff und artbildenden Unterschieden bezweifelt werden. Ihre von der formalen Lo-

¹² G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik, S. 513.

¹³ Ebd., S. 513 f.

¹⁴ Ebd., S. 515.

gik geforderte klare Unterscheidung ist tatsächlich relativ und daher unscharf. „Der artbildende Unterschied kann als Merkmal der Gattung und die Gattung als artbildender Unterschied aufgefaßt werden.“ Welche Eigenschaft im Definitionsverfahren was wird, hat „ein gewisses Element der Willkür“. ¹⁵ Diese ist ganz auf Seiten des definierenden Wissenschaftlers; es ist seine Entscheidung, bzw. es ist die wissenschaftliche Tradition und Disziplin, aus deren bzw. dessen Warte er die Sache angeht. Auch in dieser Hinsicht kommt die Definition rein zufällig zustande.

Man kann hier in Verkehrung von Immanuel Kants Kritik an der Vernunft in seiner „Transzendentalen Analytik“ gegen die Erkenntnis durch den Verstand sagen, dass das Definieren „nicht den sicheren Gang einer Wissenschaft eingeschlagen, sondern ein bloßes Herumtappen sei“. ¹⁶ Die ganze Konfusion wird z. B. im Logik-Buch von Georg Klaus deutlich:

„Die Elastizität und die Wandlung der Begriffe im gesellschaftlichen Fortschritt der Erkenntnis erlauben es nicht, die begrifflichen Fixpunkte, die durch Definitionen gegeben werden, als endgültige Begriffsfestlegungen zu betrachten. [...] Überall, wo wir nach dem Einsatz exakter Methoden streben, müssen wir daher in der doppelten Richtung vorstoßen: einwandfreier Aufbau der Aussagen, Schlüsse und Beweise einerseits und präzise Terminologie andererseits. [...] Jeder Erfolg ist hier nur ein vorübergehender. Der Erkenntnisfortschritt wird uns immerwieder Korrekturen aufzwingen [...]“ ¹⁷

Was hier positiv als Bewegung der Wissenschaft verstanden wird, ist tatsächlich nichts als reiner Pluralismus der Erkenntnis. Man könnte nie wissenschaftlich bestimmen, was Marxismus bedeutet; es wäre nicht mehr auszumachen, welche Eigenschaften wesentlich sind. Alle Wissenschaftler würden sich ihre Definitionen gegenseitig um die Ohren schlagen. Kurz: Könnte Marxismus nur definiert werden, verlören wir Marxisten dessen Wesensbestimmung.

All diese Probleme mit der Definition sind von einer Grundsätzlichkeit, die mit den Worten Friedrich Engels' deutlich machen: „Definitionen sind für die Wissenschaft wertlos, weil stets unzulänglich.“ Marxismus kann grundsätzlich nicht – außer für den „Hausgebrauch“ ¹⁸ – definiert werden; eine Definition reicht nicht aus, um sein Wesen mit Notwendigkeit wahr denken zu können. Hegel sieht das Manko des Definierens darin, dass der Verstand durch seine innere Verfasstheit nicht erfahren kann, was er selbst tut. Der Verstand reflektiert die

¹⁵ Siehe Klaus, *Moderne Logik*, S. 397.

¹⁶ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B VII.

¹⁷ Georg Klaus, *Moderne Logik*, S. 216.

¹⁸ Friedrich Engels: *Materialien zum „Anti-Dühring“*, in: *Werke*, Band 20, S. 578.

Wirklichkeit und kommt zu einem Begriff in Urteilsform, der ihm dasselbe wie die Wirklichkeit ist (Identität von zu Definierendem und Definiertem). Wie zufällig die Bestimmungen von Gattungsbegriff und artbildenden Unterschieden in der Definition ein und desselben Gegenstands auch sein mögen, sie sind dem definierenden Verstand unmittelbar eins, denn:

„Der Inhalt der Definition [Gattungsbegriff und artbildende Unterschiede] ist überhaupt aus dem unmittelbaren Dasein [aus der Realität] genommen, und weil er unmittelbar ist, hat er keine Rechtfertigung; die Frage nach dessen Notwendigkeit [des Inhalts der Definition] ist durch den Ursprung [aus der Realität] beseitigt; darin, daß sie [die Definition] den Begriff als bloß Unmittelbares ausspricht, ist darauf Verzicht getan, ihn [den Begriff] selbst zu begreifen. Sie [die Definition] stellt daher nichts dar als die Formbestimmtheit des Begriffs [Einzelnes ist Allgemeines als Besonderes] an einem gegebenen Inhalt, ohne die Reflexion des Begriffes in sich selbst [...]“¹⁹

Um über die Identität, die Wahrheit, von Realität und Urteil sprechen zu können, muss das Verhältnis von Realität und Urteil, von Sein und Bewusstsein, reflektiert werden. Der Verstand kann dies generell nicht. Mit diesem Reflexionsakt verlassen wir ihn und treten in die Vernunft, in das Reich der Philosophie ein.

Auf dem Weg zum Begreifen des Marxismus

Bei aller Kritik am Definieren – das im Zusammenhang mit dem Insein des Marxisten im Marxismus zu kritisieren ist – muss allgemein festgestellt werden: Die Tätigkeit des Verstandes ist ein für den *gegenständlich tätigen* Menschen notwendiges Aufheben der daseienden Gegenstände durch Definitionen in Urteilen in die abstrakte Gedankenallgemeinheit des Verstandes. Ein solches Tun ist der begreifenden Vernunft versagt; sie reflektiert – selbstverständlich auch im Rahmen der gegenständlichen Tätigkeit des Menschen – neben sich selbst lediglich das Aufheben des Verstandes und damit auch dessen Verhältnis zu den von ihm in die Allgemeinheit gehobenen Gegenständen.²⁰

Eine derartige Reflexion vollzieht Hegel zunächst in der „Phänomenologie des Geistes“. Die Vernunft lernt dabei zu begreifen, dass die verständigen Erkenntnisformen zu einem „absoluten Wissen“, zu einem Wissen von der Welt

¹⁹ Hegel, Wissenschaft der Logik, S. 519.

²⁰ Durch die Vernunft wird die Tätigkeit des Menschen erst zur gegenständlichen Tätigkeit, denn in der Vernunft wird das handelnde und denkende Tun des Menschen zum Gegenstand gemacht. Ohne die vernünftige Reflexion wäre der Mensch kein Mensch und bliebe ein Naturwesen; mit Vernunft aber ist er ein gesellschaftliches Wesen.

als ganzer führen, wonach alles mit allem – auf eine in der „Phänomenologie des Geistes“ noch nicht bestimmten Weise – zusammenhängt. Im Reflektieren des Erkenntnisvorgangs entwickelt die Hegelsche Vernunft ein Denken dieser Totalität in Begriffsform.²¹

Was aber ist ein Begriff? Diese Frage beantwortet Hegel in der „Wissenschaft der Logik“. Der noch einfache und daher unreflektierte Begriff des absoluten Wissens wird *als Begriff* begriffen (reflektiert). Hier wird sich die Denkweise der „Phänomenologie des Geistes“, also das Aufheben des daseienden Einzelnen in den Verstand bewusst gemacht. Es wird also das Denken selbst bedacht; die „Wissenschaft der Logik“ legt dar, wie Menschen die Welt denken.²² Die Vernunft entwickelt durch die Reflexion der Verstandestätigkeit eine Denkmethode. Aus dem absoluten Wissen schält sich in Hegels „Wissenschaft der Logik“ die „absolute Idee“ als das Innerste des absoluten Wissens und damit auch des verständigen Tuns des Menschen heraus. Sie ist die Denkmethode in ihrer *rein* logischen Form.

Die absolute Idee ist Hegel aber nicht das *Resultat* der Verstandestätigkeit und dessen Reflexion in der Vernunft, sondern umgekehrt das *Ursprüngliche* der Vernunft, des Verstandes und aller Wirklichkeit der daseienden Vielheit von Gegenständen. So erzeugt die absolute Idee die Welt und damit das *Wesen* alles Einzelnen. Diesen Vorgang stellt Hegel in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ dar: Die absolute Idee setzt gottgleich die *Wesen* der natürlichen, gesellschaftlichen und bewussten Existenzen aus sich heraus. Die Hegelsche Philosophie, die diesen Vorgang der Welterschaffung nachvollzieht, ist daher *unmittelbar* mit dem Wesen der Wirklichkeit der mannigfaltigen Seienden in der Welt identisch. Das Hegelsche System verwirklicht sich im Nachvollziehen des Setzens der absoluten Idee und kehrt dabei in die Wirklichkeit seiner Zeit zurück. So wie sich die absolute Idee am Ende all ihrer Setzungen der Wirklichkeit vollständig in die Wirklichkeit aufgelöst hat, so hat sich Hegels Begriff von der absoluten Idee im Nachvollzug der Verwirklichung der absoluten Idee im Gegenwärtigen verwirklicht.

Der Marxismus ist die kritische Reflexion dieses *gesamten* Vorgangs. Überblickt man Hegels System von der „Phänomenologie des Geistes“ über die „Wissenschaft der Logik“ bis zu den Schlussparagrafen der „Enzyklopädie

²¹ Hegel dazu: „Er [der Geist als absolutes Wissen] ist an sich die Bewegung, die das Erkennen ist, – die Verwandlung jenes *Ansichs* in das *Fürsich*, der *Substanz* in das *Subjekt*, des Gegenstandes des *Bewußtseins* in Gegenstand des *Selbstbewußtseins*, d. h. in ebensowohl aufgehobenen Gegenstand oder in den *Begriff*“ (Phänomenologie des Geistes, in: ders., Werke, a.a.O., Band 3; S. 583).

²² Das ist selbstverständlich keine endgültige Bestimmung, sondern eine in der Entwicklung der Philosophie selbst, also eine historische.

der philosophischen Wissenschaften“, ergibt sich ein kreisförmiges System, das Marx²³ folgendermaßen zusammenfasst:

„Im ersten Weg [Reflexion des einzelnen Daseienden in die Allgemeinheit des Verstandes als absolutes Wissen und Reflexion dieser Reflexion als absolute Idee] wurde die volle Vorstellung [der wirklichen Gegenstände] zur abstrakten Bestimmung [zur absoluten Idee] verflüchtigt, im zweiten [Weg] führen die abstrakten Bestimmungen zur Reproduktion des Konkreten im Wege des Denkens [d. i. Setzen der Wesen der natürlichen, gesellschaftlichen und bewussten Existenzen durch die absolute Idee].“²⁴

Allgemein gesagt: Auf dem ersten Weg verinnerlicht der vernünftig denkende Mensch die verständige Aufhebung des daseienden Einzelnen, er begreift philosophisch das Grundverhältnis, in dem er im verständigen Tun zur Welt steht, und entwickelt so seine Denkmethode. Auf dem zweiten Weg konstruiert er mit der Methode ein Modell der Welt und setzt es als die Wirklichkeit – die entsprechend dieses Modells verändert werden soll.

Dieser zweite Weg ist aufgrund seiner Verkehrung des Sinns der absoluten Idee bei Hegel problematisch und wird deswegen von Marx kritisiert: „Allein[,] die Praxis der Philosophie [Hegels] ist selbst theoretisch.“²⁵ Die Verwirklichung der Philosophie, der Übergang vom Allgemeinen zurück in die Wirklichkeit der einzelnen Gegenstände vollzieht Hegel nicht *wirklich*, er tut es nur als denkender, nicht auch als tätiger Mensch.²⁶ Sein dialektisches Weltmodell verwirklicht sich nur dem Schein nach, indem in ihm die absolute Idee die *Wesen* des natürlichen, gesellschaftlichen und bewussten Daseins materialiter setzt. Hegel bleibt im Reich der Philosophie stecken. Darum folgert der Doktorand Marx: „Allein diese unmittelbare Realisierung der Philosophie ist ihrem innersten Wesen nach mit Widersprüchen behaftet. [...] So ergibt sich die Konsequenz, daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der

²³ Diese Perspektive entwickelte Marx nicht ursprünglich. Voraussetzung, um auf die Idee zu kommen, statt ein einzelnes Element des Hegelschen Systems das ganze zu kritisieren, war die Diskussion unter den Linkshegelianern, war ihr Streit mit den Rechtshegelianern und beider Kampf gegen die nichthegelesche, reaktionäre Philosophie von Schleiermacher, Schelling und Kierkegaard etc. Der Linkshegelianer Ludwig Feuerbach kam als erster auf den Gedanken, dass mit dem System als ganzes etwas nicht stimmte. Siehe dazu genauer Hans Heinz Holz: Einheit und Widerspruch, Band III.

²⁴ Karl Marx: Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Band 13, S. 632

²⁵ Karl Marx: Dissertation, in: MEW, Ergänzungsband I, S. 326/328

²⁶ Darum heißt es auch in der ersten Feuerbach-These: „Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt“ (Karl Marx: Thesen über Feuerbach, in: MEW, Band 3, S. 5).

Philosophie [...] ist.²⁷ Hegel hat die Philosophie nicht *in ihrem wirklichen Zusammenhang* begriffen, nicht als aus der Welt kommend und in sie wieder zurückkehrend, sondern als Philosophie der absoluten Idee, die sowohl den ersten als auch den zweiten Weg des menschlichen Denkens bestimmt. Das auf dem zweiten Weg konstruierte Weltmodell gelangt nicht in die Besonderungen der Wirklichkeit zurück – bzw. nur dem Schein nach, wie Hans Heinz Holz, Marx nachdenkend,²⁸ feststellt: „Die unvermittelte Übersetzung der Philosophie der Reflexion des Allgemeinen in die Lebenstätigkeit als Gestaltung des Besonderen produziert nur den Schein der Realisierung der Philosophie und reproduziert in Wirklichkeit die unaufgehobene Differenz von Theorie und Praxis.“²⁹ Holz stellt des Weiteren den Zusammenhang, in dem sich die Philosophie befindet, aus der Perspektive des arbeitenden Menschen dar:

„[...] Nur der Mensch reflektiert [kritisiert] sein eigenes Verhältnis zur Welt [erster Weg] und gewinnt in dieser Reflexion die Fähigkeit, Zwecke zu setzen [welche in abstraktester Form die absolute Idee ist] und sich selbst zu bestimmen, also in Freiheit zu sein [Anfang des zweiten Wegs]. Zwecke setzend und damit seine Handlungen anleitend, verlässt der philosophierende Mensch aber gerade wieder die theoretische Sphäre von Erkenntnis des Wesens und Konstruktion der Idee und lässt sich erneut darauf ein, hier und jetzt besondere Zustände herzustellen [Vollendung des zweiten Wegs]; er wendet sich als tätiger dem Einzelnen zu und tut genau das [die Welt in ihre Einzelheit zu setzen], was er als Philosophierender der Kritik [Reflexion] unterzieht [nämlich das Einzelne durch den Verstand in die Allgemeinheit des Gedankens und darüber hinaus in die Vernunft zu heben usw].“³⁰

Man muss als Marxist den Widerspruch, den die Philosophie in sich trägt, begreifen. Der Doktorand Marx bringt ihn erstmals zwar nicht auf den Begriff, aber auf den Punkt:

„daß ihre Verwirklichung [die der Philosophie] zugleich ihr Verlust, daß, was sie nach außen bekämpft [die Wirklichkeit der Vielheit der Einzelnen], ihr eigener innerer Mangel ist [nämlich nicht im Einzelnen wirklich zu sein, sondern nur im Allgemeinen], daß gerade im Kampfe [gegen die

²⁷ Karl Marx: Dissertation, a.a.O., S. 328

²⁸ Marx in der Kritik der Hegelschen Staatsrechts“ (MEW, Band 1, S. 266): Hegel ist nicht zu tadeln, weil er das Wesen des modernen Staats schildert, wie es ist, sondern weil er das, was ist, für das *Wesen des Staats* ausgibt.“

²⁹ Holz, Einheit und Widerspruch, S. 244

³⁰ Ebd.

Wirklichkeit des daseienden Einzelnen durch Verallgemeinerung] sie selbst in die Schäden [in die Wirklichkeit der Vielheit der Einzelnen] verfällt, die sie am Gegenteil [an der Wirklichkeit der Vielheit der Einzelnen] als Schäden bekämpft, und daß sie diese Schäden erst aufhebt, indem sie in dieselben verfällt. Was ihr entgegentritt [die Welt in ihrer Vielheit der Einzelnen] und was sie bekämpft [die Welt in ihrer Vielheit der Einzelnen], ist immer dasselbe, [nämlich] was sie ist, nur mit umgekehrten [mit allgemeinen statt konkreten] Faktoren.“³¹

Später wird er den Selbstwiderspruch der Philosophie von einer anderen Perspektive aus noch einmal denken:

„Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler [wirklicher] Bestimmungen ist, also Einheit des [wirklichen] Mannigfaltigen. Im Denken [auf dem ersten Weg wird das Mannigfaltige zu einem immer abstrakteren Begriff aufgehoben und auf dem zweiten Weg wieder immer konkreter gedacht. So] erscheint es [das Konkrete] daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es [das Konkrete] der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist. [...] Hegel geriet daher auf die Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden [erster Weg] und aus sich selbst sich bewegenden Denkens [zweiter Weg] zu fassen.“ Und er korrigiert Hegels Methode materialistisch: „[...] während die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, [und] es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren. Keineswegs aber der Entstehungsprozeß des Konkreten selbst.“³²

Den Selbstwiderspruch der Philosophie sichtbar gemacht, ihn in Hegels Philosophie als nicht in seiner Gänze begriffen festgemacht zu haben, bedeutet selbstverständlich nicht, den Begriff dieses Widerspruchs und damit den Begriff der Philosophie, des Marxismus, zu haben, und schon gar nicht die Verwirklichung der Philosophie in die Welt. Beides, Selbstwiderspruch und Verwirklichung der Philosophie, ist bis hierher nur festgestellt worden und daher nicht mehr als eine Vorstellung,³³ beides muss noch begriffen und in die Tat umgesetzt

³¹ Karl Marx: Dissertation, a.a.O., S. 328

³² Karl Marx: Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, a.a.O., S. 632

³³ In Anlehnung an Hegel soll damit ausgedrückt werden: „Vorstellungen überhaupt können als Metaphern der Gedanken und Begriffe angesehen werden. Damit aber, daß man Vorstellungen hat, kennt man noch nicht deren Bedeutung für das Denken, noch nicht deren Gedanken und

werden. Marx und Engels geben diesem Vorhaben den Titel „Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie“.

Bevor wir uns diesem Programm widmen, wenden wir uns Fülberths Marxismuseinführung erneut zu. Was er unter dem Stichwort „Verwirklichung der Hegelschen Philosophie“ (S. 10) schreibt, führt uns zum Grundproblem seines Marxismusverständnisses: Er versucht dieses Programm wie zuvor schon den Marxismus mit dem Verstand zu fassen: „Wenn die Philosophie nur Ausdruck einer materiellen Realität ist, dann wird die Umwälzung der Realität auch die Philosophie, die auf dieser Realität beruht, aufheben. Doch die Aufhebung [der Philosophie durch die Umwälzung der Realität] kann nur nach den Maßgaben bisheriger philosophischer Erkenntnisse erfolgen“ (S. 10 f.). Analysieren wir, was gemeint ist:

1. Die Philosophie ist *ausschließlich* Ausdruck der Realität, bzw. Philosophie beruht auf ihr.

In den Worten „beruht“ und „Ausdruck“ wird das Verhältnis zwischen Realität und Philosophie angedeutet. „Beruhen auf“ kann als „die Philosophie stützt sich auf die Realität“ bzw. „gründet in derselben“ verstanden werden. Danach wäre Philosophie zwar etwas Anderes als Realität, könnte aber ohne Realität nicht sein, weil jene in dieser gründet. Das Verhältnis so aufzufassen, legt auch der Begriff „Ausdruck“ nahe: Er ist wesentlich präziser: Philosophie drückt Realität aus. Philosophie *ist* die Realität, ausgedrückt in (nichtrealen) Gedanken. Es ist fraglich, ob Fülberth dieser Hans Heinz Holz nahestehenden Interpretation folgt.³⁴ Die Frage bleibt offen, was selbstredend ein Denkdefizit – und auch ein pädagogisches ist. Es wäre die Aufgabe einer Einführung in den Marxismus, den Leser hier nicht im Unklaren zu lassen und den sich vom Idealismus und vom vorhergehenden Materialismus unterscheidenden Materialismus Marxens begründend darzulegen. Fülberth stellt hingegen das materielle Verhältnis von Sein und Bewusstsein nur diffus fest, und deshalb ist nicht sicher zu sagen, was er im ersten Satz meint. Entsprechend des vage ausgedrückten Verhältnisses von Realität und Philosophie heißt es dann weiter:

2. Die Umwälzung der Realität hebt die Philosophie auf.

Da Philosophie auf der Realität beruht bzw. ihr Ausdruck ist, ändert sich die Philosophie, wenn die Realität sich ändert. Philosophie drückt dann eine

Begriffe“ (G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, in: ders., Werke, Frankfurt/Main 1970, Band 8, S. 44).

³⁴ Denn über Holz ist Leibniz' dialektische Definition des Ausdrückens wieder lebendig geworden: „Eine Sache drückt (nach meinem Sprachgebrauch) eine andere aus, wenn zwischen dem, was man von der einen, und dem, was man von der anderen aussagen kann, eine feste und regelmäßige Beziehung besteht. In diesem Sinne drückt eine perspektivische Projektion das in ihr projizierte Gebilde aus.“ – Siehe z. B. Hans Heinz Holz: Widerspiegelung, Bielefeld 2003, S.

veränderte Realität aus und die bisherige Philosophie ist aufgehoben. „Aufheben“ versteht Fülberth in Fehldeutung Hegels lediglich als „überwinden“ (S. 10),³⁵ weshalb wir von nun an von „überwinden“ sprechen, wenn Fülberth „aufheben“ schreibt. Offen bleibt, wie sich die Realität umwälzt und wie dabei Philosophie überwunden wird. Dieses Problem im Verhältnis von Realität und Philosophie geht Fülberth im Weiteren an:

3. Die Überwindung der Philosophie durch die Umwälzung der Realität erfolgt nach Maßgabe der *bisherigen* Philosophie.

Philosophie überwindet sich zwar nicht selbst, sie wird in der Umwälzung der Realität überwunden. Doch die Überwindung der Philosophie erfolgt nach philosophischer Maßgabe. Philosophie entwickelt sich demnach, in der Umwälzung der Realität, nach eigenen Gesetzen, und – viel wichtiger – die Umwälzung der Realität erfolgt ebenso nach philosophischer Maßgabe. Zugespitzt können wir daraus schlussfolgern: a. Die Realität kann sich nicht selbst umwälzen. b. Die Ursache für die Realitätsumwälzung ist eine Maßgabe der Philosophie. c. Die Realität ist maßgeblich realisierte Philosophie. d. Als realisierte, umgewälzte Realität ist die maßgebende Philosophie überwunden.

Insofern steht der dritte Satz im Gegensatz zum ersten. Wahrscheinlich will Fülberth so ein Wechselverhältnis zwischen Realität und Philosophie ausdrücken: Die Überwindung der Philosophie erfolgt durch die Umwälzung der Realität, und die Umwälzung erfolgt nach Maßgabe der gegenwärtigen Philosophie. Dass Fülberth im dritten Satz ein Wechselverhältnis ausdrücken will, untermauert eine Äußerung von S. 10: „Aber die Praxis kann nicht theorieles sein, sie muss dem Weg und den Konsequenzen des bisherigen Hegelschen Denkens über Staat und Gesellschaft folgen.“ Auch auf S. 12 spricht er von einer „umwälzenden Potenz der Hegelschen, jetzt Feuerbachschen Philosophie“.

Hier wäre also der Ort, den Selbstwiderspruch der Philosophie als Teil der Verwirklichung der Philosophie deutlich zu machen. Aber Fülberth fehlt dieses Interesse. Es geht ihm gar nicht um ein solches Programm. Er hat etwas ganz Anderes vor.

4. Die maßgebliche Philosophie ist die Feuerbachs.

5. Dessen Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei.

6. Feuerbachs Menschenbild will Marx revolutionär verwirklichen.

Fülberth lässt eine eigenständige marxistische Philosophie erst gar nicht zu. Die Hegelsche und recht bald schon die von Hegel geprägte Feuerbachsche Philosophie (siehe S. 12) soll, so interpretiert Fülberth Marx, verwirklicht werden. Auf diese Weise verschwindet bei Fülberth Marxens tiefe Einsicht in

³⁵ „Aufheben“ ist eine dreifache Bewegungsform: negieren (oder überwinden), bewahren und auf eine höhere Stufe heben.

den Selbstwiderspruch der Philosophie und damit der Grund für das *Programm* der Aufhebung und Verwirklichung der Hegelschen Philosophie. Deshalb gibt es auch keine marxistische Denkmethode und keine ebensolche Theorie des Gesamtzusammenhangs (Weltmodell). Es wird ausgeblendet, dass Marxens Kritik an Hegel einer – wenn auch von Marx oder Engels nicht dezidiert aufgeschriebenen – Entwicklung einer Denkmethode und eines Weltmodells entspricht. Wenn der Marxismus über keine eigene Denkweise verfügt, kann er nur in der gegenwärtig herrschenden denken, also in den bürgerlichen Denkweisen des empirischen Wissenschaftlers, des – wie Fülberth sich ausdrückt – Anatom.

7. Marx verändert Feuerbachs Philosophie: Das Subjekt der Revolution ist statt der Mensch“ das Proletariat.

8. Zur genaueren Bestimmung des Proletariats ist – mithilfe von Engels Voruntersuchungen – die bürgerliche Gesellschaft zu analysieren.

9. Marx und Engels engagieren sich im Bund der Kommunisten

10. Das „Kommunistische Manifest“ ist Marxens „erste Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft“ (S. 14).

Fülberths Programm der „Verwirklichung der Hegelschen Philosophie“ (S. 10) läuft darauf hinaus, dass es sich in dem Versuch seiner Durchführung als unnötig erweist und ad acta gelegt werden muss. Weder die Hegelsche noch die Feuerbachsche Philosophie muss verwirklicht werden. Im Marxismus hat Philosophie keine Bedeutung – einer Theorie des dialektischen Materialismus bedarf es nicht.³⁶ Es ist daher nur konsequent, wenn in seiner Einführung nach Darstellung seiner Verwirklichung der Philosophie kein einziges Wort über marxistische Philosophie geschrieben steht und die wenigen genannten marxistischen Philosophen nicht in fachlichen Zusammenhängen auftauchen. Marxens Bemühungen um eine Verwirklichung der Philosophie enden in der geschichtsphilosophisch unterlegten Forschung der Politökonomie. Der Methode nach ist Marx nun – wie schon erwähnt – Anatom:

„Die Anatomie ist eine Hilfswissenschaft der Medizin, die sich die Heilung eines Organismus zur Aufgabe macht. Eine revolutionäre Tätigkeit ist das nicht. Und als ein Revolutionär tritt uns Marx in diesem Text [Vorwort

³⁶ Diese Argumentation ähnelt der des Ökonomen Joseph Schumpeter. „Kein metaphysischer Obersatz, nur – richtige oder falsche – Tatsachenbeobachtung und Analyse hat ihn [Marx] in seiner Werkstatt beschäftigt.“ (Epochen der Dogmen- und Methodengeschichte, in: Grundrisse der Sozialökonomik, I. Abt., Tübingen 1914, S. 19 ff.). Oder: „nirgends hat er [Marx] die positive Wissenschaft an die Metaphysik verraten“ (Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, Bern 1946, S. 23). Schumpeters Folgerung ist somit: Die theoretische Leistung Marxens sei unabhängig von seinem Verhältnis zur Hegelschen Dialektik entstanden. Siehe dazu die bedenkenswerten Ausführungen von Otto Morf: Das Verhältnis von Wirtschaftstheorie und Wirtschaftsgeschichte bei Karl Marx, Basel 1951.

zur Kritik der politischen Ökonomie MEW 13, S. 8] auch nicht entgegen, sondern eben als Anatom“ (S. 9).

Als den Kapitalismus Heilender kommt Marx von der philosophisch angelegten Revolutionsprinzip ab und beginnt, den Kapitalismus von innen zu transformieren (S. 17 und 23 f.).

Kurz: Fülberth nimmt dem Marxismus seine Eigenständigkeit. Er unterschlägt die Existenz einer marxistischen Philosophie und übernimmt die bürgerliche erfahrungswissenschaftliche Forschungsmethode als Denkweise des Marxismus. Der im philosophischen Weltmodell geschaffene Gesamtzusammenhang geht verloren, der „Marxist“ weiß nicht mehr, warum was in dieser Welt ist, wie es zu dieser gekommen ist und was aus ihr wird. Dementsprechend gibt es auch keine allgemeine Orientierung und keinen systematischen Aufbau – außer einer Zeitschiene – in Fülberths Einführung. Er führt – so hat es den Anschein – Leserin und Leser durch seine an politökonomischer Literatur gut bestückte Bibliothek. Er greift ein Buch heraus, referiert kurz darüber – und tut einen Schritt zum nächsten Band. Bei diesem Spaziergang sind ihm zwei Sachen wichtig: Marx ist kein Dialektiker,³⁷ sondern Anatom, und er ist kein Revolutionär, sondern ein Transformator.

Der Begriff des Marxismus

In der *positiven* Entwicklung unseres Gedankengangs zum Begriff des Marxismus waren wir – vor der Offenlegung der Fülberthschen Deformierung – so weit gekommen, dass Marx in seiner frühen Kritik an Hegel den Selbstwiderspruch *der Philosophie überhaupt* sichtbar gemacht hatte: Der Mensch setzt die Welt abstrakt auseinander und reflektiert diesen Abstraktionsvorgang (erster Weg) und setzt diese Abstracta danach wieder zu einem Weltmodell zusammen (zweiter Weg) – ohne aber in die Unendlichkeit der einzelnen Daseienden zurückzugelangen. Bei Hegel, der die Welt für das Wesen seiner Philosophie hält, bleibt diese Verwirklichung theoretisch, sie wird nicht praktisch. Darum

³⁷ Auf S. 24 heißt es bei ihm lediglich: „Der ehemalige Hegelianer Marx bleibt Dialektiker.“ Was Dialektik sein soll, erklärt er nicht. Anscheinend unterscheidet Fülberth auch nicht zwischen Hegelscher und Marxscher Dialektik, was wieder auf eine Verwandtschaft mit Schumpeter hinweist, der schrieb: „Marxens Philosophie ist nicht materialistischer als die Hegels, und seine Geschichtstheorie ist nicht materialistischer als irgendein anderer Versuch, den historischen Prozeß durch die der empirischen Wissenschaft zur Verfügung stehenden Mittel zu erklären“ (Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, Teil I, Bern 1946, S. 28). Morf dazu: „Schumpeter scheidet im Marxschen Werk einen soziologischen und einen ökonomischen Teil. Der erste baue auf einer allgemeinen Geschichtstheorie, die *ökonomische* Geschichtsauffassung, im letzteren erhalte die Detailforschung wieder das Wort“ (Otto Morf, Das Verhältnis ..., a.a.O., S. 16).

muss die Philosophie sich laut Marx so verändern, dass sie ihre Verwirklichung mitdenkt und *möglich* macht. Es muss ein Philosophie entwickelt werden, die nicht interpretiert, sondern verändert.

Was wird nun bei Marxens Reflexion der Hegelschen Philosophie *als ganzer* sichtbar? Uns bleibt nichts anderes, als Marxens Reflexion des Hegelschen Systems zu reflektieren. Das unterscheidet uns von Marx selbst. Während dieser Hegels Philosophie *notwendig unmittelbar*³⁸ reflektierte, können wir sie *nur* durch Marxens Reflexion *vermittelt* reflektieren.³⁹ Genauer: Wir reflektieren den Übergang von der idealistischen zur materialistischen dialektischen Philosophie vom Standpunkt ihres Resultats, also des Dialektischen Materialismus.⁴⁰

Reflektieren wir nachgeborenen Marxisten die *theoretische* Situation, die mit Marxens Reflexion des Hegelschen Systems entsteht: Indem Marx dieses System reflektiert, hat er eine Vorstellung von demselben. In dieser Vorstellung erscheint es anders, als Hegel es konstruiert hat. Es entsteht eine theoretische Situation, die Hans Heinz Holz folgendermaßen erfasst hat: „Wer also Hegel richtig verstanden hat, kann *nach Hegel* die Prinzipien Hegels *nur in der Kritik* an Hegels eigener Durchführung dieser Prinzipien verwirklichen und zugleich weiterentwickeln. Die Dialektik ist selbstreflexiv und damit auch generativ, das heißt, sich aus sich selbst fortbildend.“⁴¹ Wir erfahren hier, dass das dialektische Denken (bei Hegel) in sich selbst ein Prinzip anbietet, mit dem es über sich hinausgeht. Hegels Durchführung seiner Prinzipien zeigt an sich selbst, wie die Dialektik systematisch weiterzudenken ist. Wie das Prinzip sich *zeigt* ist wie es Marx *erscheint*. Er stellt es sich als ein System vor, das vom Kopf auf die Füße gestellt, das umgestülpt werden muss. Dies ist das Prinzip, das der dialektische Idealismus zu seiner Fortentwicklung darbietet.

³⁸ Dass diese Reflexion vermittelt unmittelbar ist, siehe: Andreas Hüllinghorst: Hegel – Feuerbach – Marx. Die vermittelte Umkehrung, in: TOPOS 10, Bielefeld 1998.

³⁹ Vielleicht ist Engels' „Grundfrage der Philosophie“ in seiner späten Arbeit über Feuerbach die erste – nur abstrakte, weil nicht in der Bewegung des Denkens von Hegel zu Marx gemachten – Reflexion einer vermittelten Reflexion.

⁴⁰ Hier ist der Ort des Inseins im Marxismus. Es ist ein Insein, dessen man sich bewusst werden muss. Der *wissenschaftlich arbeitende* Marxist kann nicht stumpf behaupten, er denke marxistisch. Es nutzt *wissenschaftlich* auch nichts, dass er in einer kommunistischen Partei ist und vom Klassenkampf usw. redet. Er muss sein Insein *begründen*. Lenin hat eine solche Begründung in seinen Hegel-Konzepten angedeutet; Holz führte sie mit dem Widerspiegelungstheorem als einziger Marxist weiter. Über seine Begründung wird unter Marxisten gestritten. Es sind aber die Holz-Kritiker gefordert, eine alternative *dialektisch-materialistische* Begründung des Inseins im Marxismus zu liefern.

⁴¹ Holz, Einheit und Widerspruch, 192

Was ist mit dieser Vorstellung des Vom-Kopf-auf-die-Füße-Stellens zu tun? Wie stülpt man als Marxist das Hegelsche System um?⁴² Marx hat diese Umkehrung praktiziert und Engels hat darüber unter der Bezeichnung „Grundfrage der Philosophie“ geschrieben, aber einen Begriff davon haben sie nicht geliefert. Lenin rät: „Ich bemühe mich im allgemeinen, Hegel materialistisch zu lesen: Hegel ist auf den Kopf gestellter Materialismus (nach Engels) – d. h., ich lasse den lieben Gott, das Absolute, die reine Idee etc. größtenteils beiseite.“⁴³ Dies ist eine *spontane* Leseweise, denn woher *weiß* Lenin, dass – „größtenteils“, also nicht immer – durch Beiseitelassen des lieben Gottes etc. Hegel materialistisch gelesen wird? Wie liest man einen auf den Kopf gestellten Materialismus materialistisch? Offensichtlich muss man sich der Lese- und damit Denkmethode zunächst bewusst werden. Lenin gibt zumindest wichtige Hinweise dafür, besonders einen:

*„Bemerkenswert, daß im ganzen Kapitel über die ›absolute Idee‹ fast mit keinem Wort Gott erwähnt ist (...), und außerdem – dies NB – hat das Kapitel fast gar nicht spezifisch den Idealismus zum Inhalt, sondern sein Hauptgegenstand ist die dialektische Methode. Fazit und Resümee, das letzte Wort und der Kern der Hegelschen Logik ist die dialektische Methode – das ist äußerst bemerkenswert.“*⁴⁴

Das Vom-Kopf-auf-die-Füße-Stellen des gesamten Hegelschen Systems hat seinen Anfang in der Umstülpung seiner Konstruktionsmethode.

Die Umstülpung des Hegelschen Systems, wie sie Marx vollzogen hat, hat, wie wir sehen, eine *philosophische* Seite. Die Philosophie entwickelt sich im Übergang vom dialektischen Idealismus zum dialektischen Materialismus aus sich selbst weiter – bei aller Entwicklung der Produktivkräfte, der Produktionsverhältnisse und des Klassenkampfs, die „in letzter Konsequenz“ für diese Entwicklungsstufe der Philosophie grundlegend ist.

In dieser Umstülpung wird auch eine *phänomenologische* Seite sichtbar: Hegels System ist – so hat es schon Feuerbach begriffen⁴⁵ – von der absoluten Idee her

⁴² Jos Lensink gibt die Denkrichtung für eine materialistische Auflösung des Problems an: „Während bei Hegel also die Struktur der doppelten Reflexion [die phänomenologische und die logische Reflexion bei Hegel] zur absoluten Negativität – und damit in letzter Instanz doch un(bee)greifbar wird –, wird in der materialistischen Dialektik diese Struktur transparent gemacht und begründet; d. h.: zurückgeführt in den wirklichen Grund“ (Zur theoretischen Struktur der marxistischen Philosophie, in: Domenico Losurdo/Hans Jörg Sandkühler (Hg.), Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft, Köln 1988, S. 21).

⁴³ Lenin: Konспект zur „Wissenschaft der Logik“, in: ders., Werke, Band 38. S. 94

⁴⁴ Ebd., S. 226.

⁴⁵ „Das Sein, womit die ‚Logik‘ [der Wissenschaft] beginnt, hat einerseits die ‚Phänomenologie‘ [des Geistes], andererseits die absolute Idee zur Voraussetzung; [...] *Förmlich* ist die absolute

konstruiert. Sie ist das ganze System als dessen Konstruktionsmethode. Das System vom Kopf auf die Füße zu stellen heißt also zunächst, dieses Prinzip vom Kopf auf die Füße zu stellen. Die absolute Idee ist – wir erinnern uns – das begriffene absolute Wissen der „Phänomenologie des Geistes“; also der begriffene Begriff. Wir haben mit der absoluten Idee den Begriff als Begriff zu begreifen. Und weil der Begriff als solcher bei Hegel wesentlich Reflexion ist, können wir auch sagen, dass wir die Reflexion als Reflexion reflektieren. In Erinnerung daran, dass Reflektieren in seiner einfachsten Seinsform dem Vorgang des Spiegeln entspricht, hat Hans Heinz Holz die Reflexion der Reflexion als Reflexion in seinem Widerspiegelungstheorem vollzogen, in dem das Phänomen⁴⁶ des Spiegeln eben diese Reflexion darstellt.⁴⁷

Wir reden vom Spiegeln, wenn es ein bespiegeltes Ding und einen Spiegel gibt. Im Spiegel erscheint das Ding. So können wir sagen: Das Spiegelbild ist ein Bild des Dings. Stünde das Ding nicht vor dem Spiegel, gäbe es auch kein Spiegelbild. Der Spiegel selbst macht nichts. Diese Seite des Spiegelvorgangs entspricht dem ersten Weg des Erkennens von der Wirklichkeit der unendlich vielen Seienden zum abstrakten Begriff über Verstand und Vernunft. Genauso können wir aber auch sagen: Das Spiegelbild ist ein Bild des Spiegels. Es ist in ihm und ist von ihm gemacht. Deshalb erscheint das Spiegeln aus der Sicht des Spiegels so, als sei das Ding ein Abbild des Spiegels. Diese Seite des Spiegeln entspricht dem zweiten Weg des Erkennens, der Entwicklung eines philosophischen Weltmodells und dessen (scheinbarer) Verwirklichung. So drückt das Widerspiegelungstheorem den Selbstwiderspruch der Philosophie aus. Die Differenz zwischen ihm und der absoluten Idee ist es, dass es im Gegensatz zu ihr diesen Selbstwiderspruch *denkt* und darum auch anders strukturiert ist.

Diese Andersheit im Denken wird in der *ontologischen* Seite des Widerspiegelungstheorems deutlich: Das bespiegelte Ding ist selbstredend ein Ding; der Spiegel aber auch. Sei er z. B. Wasser, so ist dessen Oberfläche eine Spiegelfläche,

Idee allerdings nicht vorausgesetzt, aber dem Wesen nach. Was Hegel vorausschickt als Vermittlungsstufen und Glieder, das *dachte* er schon, *bestimmt* von der absoluten Idee. Hegel hat sich *nicht entäußert*, nicht die absolute Idee *vergessen*, sondern er denkt schon den Gegensatz, aus dem sie sich erzeugen soll, *unter ihrer Voraussetzung*“ (Ludwig Feuerbach: Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, in: ders., Werke, Band ???, S. 35 und 39).

⁴⁶ Warum Holz das *Phänomen* des Spiegeln und nicht den *physikalischen* Vorgang nimmt, dazu siehe sein Vorwort in das Buch von Joachim Schickel: *Vom Logos des Spiegels*, Bielefeld 2012, besonders S. 10 f.

⁴⁷ Das Widerspiegelungstheorem wird aus Platzgründen nicht sonderlich ausgeführt. Holz hat es etliche Male in verschiedenen Anläufen bestimmt; am besten wohl in seinem Bändchen „Widerspiegelung“ in der „Bibliothek dialektischer Grundbegriffe“, Bielefeld 2003 – das wichtigste Kapitel daraus ist in Hans Heinz Holz: *Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie*, Band 3, S. 220 ff., erneut veröffentlicht worden.

in der sich der Himmel und vieles mehr spiegelt. Das Wasser ist dabei nichts anderes als Wasser; es kommt nichts hinzu, um als Wasser Spiegel zu sein. Insofern sind bespiegeltes Ding und Spiegelding materiell, sodass das Materielle die Einheit des bespiegelten Dings, des Spiegeldings und des Spiegelvorgangs bildet. Für das Vom-Kopf-auf-die-Füße-Stellen der absoluten Idee heißt das: Die absolute Idee meint, die Wirklichkeit zu setzen; setzt sie aber nur scheinbar. Die Wirklichkeit in ihrer Einzelheit bleibt von der absoluten Idee unbeeindruckt. Vielmehr wird nun im Widerspiegelungstheorem die Wirklichkeit aktiv und setzt aus sich das heraus, was bei Hegel absolute Idee und im Widerspiegelungstheorem die Spiegelung ist. Das abstrakte Selbstbewusstsein als die absolute Idee ist nun nicht mehr die ursprüngliche Kraft des Setzens der Wirklichkeit, sondern das Selbstbewusstsein ist von der Wirklichkeit gesetzt und entspricht wirklichen (wenn auch sinnlich nicht, dafür aber gedanklich erfassbaren) Seinsformen. Die absolute Idee wandelt sich also in der dialektisch-materialistischen Philosophie zu dem, was sie wirklich ist: zum abstrakten Vernunftbegriff, zum Widerspiegelungstheorem. Darin erscheint die Setzung des Spiegels durch die Wirklichkeit aus der Sicht des Spiegels notwendigerweise als das Gegenteil der materiellen Spiegelung. Das gespiegelte Ding, in diesem abstrakten Fall die Welt, erscheint dem Spiegel als seinem Spiegelbild nicht gemäß, weshalb die Welt verändert werden muss. Die absolute Idee wird auf dieser Umstülpung in das Widerspiegelungstheorem aufgehoben.

Mit dem Dialektischen Materialismus wird erst deutlich: *Der Selbstwiderspruch der Philosophie ist der spiegelverkehrte Selbstwiderspruch der Welt*. Die Welt setzt ein ausnehmend besonderes Sein *in* sich, das Bewusstsein. Dieses, sobald es sich als Philosophie selbst bewusst ist, wird sich dieses Selbstwiderspruchs des Seins idealistisch oder materialistisch bewusst. Erst mit dem Dialektischen Materialismus kann dieser doppelte Selbstwiderspruch als solcher, ohne Ungereimtheiten, gedacht werden. Erst mit Holzens Widerspiegelungstheorem haben wir eine bewusste, also eine *wissenschaftliche* Methode der Umstülpung der Hegelschen Philosophie.

Indem das Widerspiegelungstheorem den Selbstwiderspruch des Seins und der Philosophie in sich fasst, indem es das Verhältnis von Sein und Bewusstsein begreift, ist es selbst widersprüchlich und drängt daher über sich hinaus – und zeigt sich als „ein – ausnehmend besonderes – *Seins-Verhältnis*“⁴⁸ Die erste Kategorie die sich so ergibt, ist die des Seins. Aus ihr entwickeln sich Begriffe einfacher Seins- und damit Bewegungsformen: mechanische (wie Raum und Zeit), physikalische (z. B. Spontaneität, Attraktion und Repulsion, Körper, Grenze), chemische (etwa Atome, Moleküle), biologische (z. B. Leben, Pflanze,

⁴⁸ Siehe Jos Lensink: Zur theoretischen Struktur der marxistischen Philosophie, a.a.O., S. 23

Tier) und schließlich gesellschaftliche (gegenständliche Tätigkeit, Produktion, Klassen, Staat, Revolution etc.). Diese Kategorien bilden gemäß des Widerspiegelungstheorems eine Einheit von Sein und Denken im Denken; zugleich sind sich auch die Einheit von philosophischem und erfahrungswissenschaftlichem Verstehen.⁴⁹ Marxistische Philosophie bildet in ihrer Systematik den Gesamtzusammenhang der Welt aus und dieses Weltmodell gibt eine allgemeine Orientierung auf eine veränderbare gesellschaftliche Wirklichkeit.

Damit hört die Wissenschaft nicht auf. Indem sich das philosophische System – und mit ihm auch die Denkmethode – aus dem abstrakten Reflexionsverhältnis der Spiegelung zu solchen wie „Klassen“, „Staat“, „Revolution“ konkretisiert hat, geht der Marxismus in die politische Ökonomie über. „Die gesamte Analyse der kapitalistischen Produktionsweise und ihrer Gesetze bei Marx ist somit untrennbar verbunden mit seiner dialektisch-materialistischen Methode [...]“, schreiben Heinz Jung und Josef Schleißein⁵⁰ – und einem marxistischen Weltmodell, möchte ich ergänzen, denn ohne die dort entwickelten Begriffe wie „Arbeit“, „Klasse“, „Staat“ und „Freiheit“ kann die politische Ökonomie ihre analytische Arbeit nicht vollbringen. In ihr wird die (letztendlich) kapitalistische Produktionsweise offengelegt, die menschlichen Beziehungen in der Produktion, bei der Verteilung und beim Verbrauch der erzeugten Güter. Der dabei konkreter herausgearbeitete Klassenwiderspruch macht die Überwindung des jeweiligen Klassenwiderspruchs in eine andere Produktionsweise notwendig.

Dieser Gedanke wird im marxistischen System der Wissenschaften vom Wissenschaftlichen Sozialismus weiter entwickelt.

„So ermöglicht die konsequente Anwendung der materialistischen Dialektik auf die Untersuchung der Gesellschaft und besonders auf die Entwicklung und den Kampf der Arbeiterklasse die Aufdeckung der Gesetzmäßigkeiten dieses Kampfes und die Ausarbeitung einer wissenschaftlichen Politik. Durch die Entdeckung der Bewegungsgesetze der kapitalistischen Produktionsweise und durch eine umfassende Analyse der ökonomischen Beziehungen und Bedingungen gewinnt die Arbeiterklasse die wissenschaftliche Einsicht in die Voraussetzungen, Aufgaben und Etappen ihres Kampfes. In diesem Sinne ist der wissenschaftliche Kommunismus die gesetzmäßige, folgerichtige Fortsetzung und Vollendung der philosophischen und ökonomischen Lehren

⁴⁹ Erst mit den Kategorien wird das Erfahrungswissen relevant. Es muss deutlich festgehalten werden: Der vormarxistische Empirismus wie er häufig in der DDR gepflegt wurde, ist für einen Dialektischen Materialist komplett abzulehnen. Philosophische Kategorien sind zweiersprachlich: aus der Philosophie und aus den Erfahrungswissenschaften.

⁵⁰ Heinz Jung und Josef Schleißein: Die Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus und ihre Kritiker, Frankfurt am Main 1979, S. 111 f.

*des Marxismus, ist er ihre Anwendung auf den Klassenkampf der Arbeiterklasse und auf die Strategie und Taktik des Aufbaus der kommunistischen Gesellschaftsformation.*⁵¹

Die kommunistische Partei⁵² ist dabei der Ort des wissenschaftlichen Sozialismus. Hier fallen alle marxistische Theorie und Praxis, fallen Allgemeinheit der marxistischen Theorie und Einzelheit der marxistischen Wirklichen zusammen. Realistisch wird die in der Partei betriebene Politik aber erst, wenn sie der Arbeiterklasse *deren* Entwicklung in Richtung Kommunismus möglich macht. Die politische Tat der Partei und schließlich die der Arbeiterklasse ist der Ort, in dem die Philosophie sich verwirklicht und das Proletariat sich aufhebt. Abstrakt: Der Selbstwiderspruch des Seins – in sich das Gegenteil seiner selbst, Bewusstsein zu setzen – setzt sich spiegelverkehrt als Selbstwiderspruch der Philosophie, der somit – ontisch und logisch – beide Selbstwidersprüche in sich zusammenfasst. Dieser spiegelverkehrte Selbstwiderspruch setzt sich wieder ins Seiende zurück, sodass dies Sein die Negation des Selbstwiderspruchs der Philosophie und die Negation der Negation des Selbstwiderspruchs des Seins ist. Die Wirklichkeit kommt also über diesen Umweg wieder in sich selbst zurück – aber nicht, als wäre nichts geschehen, sondern in einer doppelt reflektierten und damit korrigierten Wirklichkeit. Hier wird uns auch der tiefere Sinn dieser Bewegungsform deutlicher: Das Sein, also die Natur, schafft sich mit der Gesellschaft eine Seinsform, mit der sie sich schneller verändern kann als bisher, also evolutionär. Die Natur entwickelt sich durch ihre gesellschaftliche Form revolutionär. Es entstehen Seinsformen, etwa Produktivkräfte, die die Natur ohne ihre gesellschaftliche Existenzweise nicht hätte entwickeln können. In den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ heißt es daher: „Erst hier ist ihm [dem Menschen] sein *natürliches* Dasein sein *menschliches* Dasein und die Natur für ihn zum Menschen geworden. Also die *Gesellschaft* ist die vollendete Wesenheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.“

Wir machen hier die Erfahrung, dass der Prozess der Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie nicht allein eine Angelegenheit unserer Klassiker war, obwohl sie *grundlegend* dazu beitrugen, sondern auch die des *organisierten* Proletariats. Beide Seiten *mussten und müssen* zusammenkommen, sonst wäre das

⁵¹ Autorenkollektiv: Wissenschaftlicher Kommunismus. Lehrbuch für das marxistisch-leninistische Grundlagenstudium, Berlin 1978, S. 9 – Es ist der Verdienst der Philosophen der DDR, diesen Systemzusammenhang gesehen zu haben. Daran ist festzuhalten.

⁵² Eine Arbeiterorganisation wie die kommunistische Partei ist Fülberth auch nicht geueuer; siehe S. 30 f. in seiner Einführung.

Programm der Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie nicht formuliert und nicht praktisch werden können. Wir folgern aus diesem Verständnis, dass dieses Vorhaben nicht mit der Formulierung des Marxismus als Theorie – wie Marx und Engels mit dem „Kommunistische Manifest“ – und der Gründung einer klassenkämpferischen Partei – wie den „Bund der Kommunisten“ – endet, sondern in ultima ratio mit dem Eintritt in die klassenlose Gesellschaft, also in den Kommunismus. Hier wird der Sinn von Marxens früheren Worten deutlich: „Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.“⁵³ Erst im Kommunismus hat sich das Proletariat endgültig aufgehoben und die marxistische Philosophie vollständig verwirklicht.

Nach alledem, was hier über den Begriff des Marxismus geschrieben worden ist, wird deutlich: Der Begriff des Marxismus ist ein System von Kategorien und Begriffen der Philosophie, der Politischen Ökonomie und des Wissenschaftlichen Sozialismus. Diesen ausgearbeiteten Begriff gibt es nicht. Er ist auch nicht *vor* dem praktischen Kampf zwischen Arbeiterklasse und Kapital zu entwickeln, da er im Klassenkampf entwickelt wird. Die Niederlage des Sozialismus 1989/1991 geht ein langjähriges Versagen des Wissenschaftlichen Sozialismus (und damit der Philosophie und Politischen Ökonomie) voraus. Zu viel im Marxismus blieb unentwickelt, zu viel nicht begriffen, sondern nur verstanden, zu viel ist vergessen.⁵⁴ Dennoch ist Fülberths Einführung zu kritisieren, weil er nicht einmal auf die Idee einer Einführung in den Marxismus nach marxistischen Methode kommt. Letztendlich – und das soll hier im Rande auch deutlich werden – ist seine Einführung ein Ausdruck der gegenwärtigen Armut des Marxismus, da macht der Autor dieser Rezension keine Ausnahme.

Literaturverzeichnis

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik, in: ders., Werke, Frankfurt/Main 1970, Band 6

Holz, Hans Heinz: Einheit und Widerspruch, Stuttgart 1997, Band III „Die Ausarbeitung der Dialektik“; Stuttgart 1997

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Riga 1787, 2. Auflage

Klaus, Georg: Moderne Logik, Berlin (DDR) 1984

⁵³ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEW, Band 1, S. 391.

⁵⁴ Man denke an die Arbeiten an der ersten MEGA in der Sowjetunion bis vor den gewalttätigen Auseinandersetzungen in der KPdSU nach 1935. Ein Beispiel ist die neuerdings von Werner Röhr nachträglich im Argument Verlag herausgegebene Schriftensammlung des MEGA-Mitarbeiters Karl Schmückle.