

Gesellschaft für dialektische Philosophie
Aufhebung #7

Gesellschaft für dialektische Philosophie

redaktion@dialektische-philosophie.org

Franziskanergasse 1, A-5020 Salzburg

© bei den AutorInnen

Salzburg, 2015

Eigenverlag

ISBN 978-3-9503428-6-4

Satz und Layout: Heinz W. Pahlke, Berlin

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

**Herausgeberin:
Gesellschaft für dialektische Philosophie**

Aufhebung

**Zeitschrift für dialektische
Philosophie #7 | 2015**

Hans Heinz Holz gewidmet

Inhalt

- 7 **Vorwort**
Andreas Hüllinghorst, Berlin

Aufsätze

- 13 **Der Marxismus als Theorie
des Gesamtzusammenhangs**
Thomas Metscher, Grafenau

- 59 **Zur andren Seite der Grundfrage
der Philosophie**
Wolfgang Schmidt, Lamontjoie

- 91 **Sklaven ihres Hirns?**
Stefan Otto, Jena

Diskussion

- 113 **Ontologie bei Lukács und Holz**
Kaan Kangal, Nanjing

- 131 **Idealismus der objektiven Realität
oder Objektiver Idealismus?**
Michael Nareyek, Berlin

Rezension

- 141 **Zu wenig Aufhebung der Philosophie**
Martin Küpper, Berlin

Vorwort

*Von Andreas Hüllinghorst und Stefan Klingersberger für den Vereinsvorstand
vorstand@dialektische-philosophie.org*

Liebe Leserinnen und Leser,

Das Heft 7 unseres Periodikums *Aufhebung* ist das erste unter dem neuen Namen unserer Organisation: Gesellschaft für dialektische Philosophie. Wir konnten unser im Heft 6 angekündigtes Vorhaben verwirklichen und uns – nach den ersten erfolgreichen Aufbaujahren unter dem Namen »Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie« – auf den gesamten deutschsprachigen ausdehnen.

Der Grund für unsere Umbenennung ist, dass es auch außerhalb Salzburgs Menschen gibt, die in organisiertem Rahmen für die Aneignung, Weiterentwicklung und Vermittlung dialektisch-materialistischer Philosophie tätig sein wollen. Das war auch im Jahr 2012 schon klar, doch wollten wir uns – bzw. wollten die Salzburger Vorreiter unserer Organisation sich – nicht vorzeitig so weit aus dem Fenster lehnen, durch den Namen eine über die Region hinausgehende Wirksamkeit zu suggerieren. Aufgrund der glücklichen Entwicklung der Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie hat sich aber genau eine solche Wirksamkeit entfaltet. Die Erklärung für unsere erfreulich positive und schnelle Entwicklung ist einfach: Der Tod von Hans Heinz Holz sowie das Einstellen der Zeitschrift TOPOS haben eine Lücke hinterlassen, die gefüllt werden musste. Nach Entstehen der Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie haben nicht wenige KollegInnen und GenossInnen diesbezüglich Hoffnungen auf uns gelegt.

Es lag daher nahe, auf die vorhandenen Strukturen aufzubauen und unsere Organisation in eine überregionale Gesellschaft für dialektische Philosophie zu verwandeln. Bei der Generalversammlung am 22. März 2015 wurde dieser Schritt vollzogen. Neben der Umbenennung wurden Rolle und Arbeitsweise der Grundorganisation statutarisch festgelegt, um der veränderten Realität gerecht zu werden und einen formalen Rahmen zu geben. Details finden sich im neuen § 13 unseres Statuts.

Die ohnehin notwendige Statutenänderung wurde auch genutzt, um unsere Ziele klarer und ausführlicher zu umreißen. Dies führte zu einer völligen Neufassung unseres Vereinszwecks in § 2 unseres Statuts, die aber keinen Bruch bedeutet, sondern eine Weiterentwicklung und Präzisierung unseres Selbstverständnisses, wie es auch zuvor bereits angelegt war. Neben dem Zweck wird nun auch der Grund unseres Tuns dargelegt, und zwar im neuen § 0. Beide

Paragrafen werden hier aus Platzgründen nicht zitiert, sie können auf unserer Homepage nachgelesen werden: http://www.dialektische-philosophie.org/?page_id=970

Bei der Generalversammlung wurde auch ein neuer Vereinsvorstand gewählt, in welchen vier von sieben Personen neu hinzugestoßen sind. Die Vorstandsarbeit entwickelt sich seither – wenn auch schleppender, als man wünschen möchte, und mit Hürden, aber doch viel deutlicher als es im alten Vorstand der Fall war – zu einer tatsächlich *kollektiven* Arbeit. Diese ist Voraussetzung für ein längerfristiges Erstarken unserer Organisation sowie zur Erfüllung unseres Selbstanspruches im neuen § 0 unseres Statuts, wo es als erforderlich bezeichnet wird, dass die zur Erringung einer neuen Gesellschaftsordnung nötige weltanschauliche Orientierung *kollektiv* erarbeitet wird.

Mit der Umorganisation der Salzburger Gesellschaft in eine den deutschsprachigen Raum übergreifende Gesellschaft für dialektische Philosophie mit einem klaren Vereinszweck und Selbstverständnis wurde ein noch größerer und wichtigerer Schritt getan als mit der Gründung der Salzburger Gesellschaft im Jahr 2012, und zwar auf einem höheren Niveau, weil auf Vorarbeit aufbauend. Ob sich die erneuerte Gesellschaft auch angesichts der im gleichen Maße gewachsenen Herausforderungen bewähren wird, ist allerdings noch offen. Die Antwort auf diese Frage hängt nicht zuletzt von der Unterstützung und Aktivität unserer Mitglieder, LeserInnen, AutorInnen und SympathisantInnen ab.

Ausdruck der Aufmerksamkeit für die Gesellschaft sind auch die Beiträge in dem hier vorliegenden Heft. Der bekannte marxistische Literaturwissenschaftler Thomas Metscher, der Jahrzehnte im wissenschaftlichen Austausch mit Holz stand, eröffnet die *Aufhebung* 7 mit einer umfangreichen Arbeit über den Begriff des Gesamtzusammenhangs. Friedrich Engels hatte ihn für den Dialektischen Materialismus zu Bewusstsein gebracht, und Holz hat seine logische Grundstruktur auf der Basis von Leibniz' Monadenlehre zu einer Widerspiegelungstheorie fortentwickelt. Metschers Anspruch ist es, die Theorie des Gesamtzusammenhangs zu konkretisieren. In einem Fünfschritt von der unmittelbaren Alltagserfahrung vom Ganzen über das Denken des Gesamtzusammenhangs der Gesellschaft, über die Theorie der Geschichte derselben und über die Bestimmung des Verhältnisses der menschlichen Welt zur Natur kommt Metscher zum Begriff der Wirklichkeit als des Ganzen alles Seienden.

Den Gesamtzusammenhang denken, heißt ihn zu erkennen. Der zweite große Aufsatz im Heft 7 kann als Grundlagenbeitrag zur Beantwortung dieser Frage verstanden werden. Wolfgang Schmidt, einer der ersten Studenten bei Holz in Marburg im Jahr 1973, analysiert die »andere Seite der Grundfrage«, also die

nach dem Erkennen der Wirklichkeit durch das Bewusstsein. Die verschiedenen Aspekte des Verhältnisses des Ideellen als umgekehrtem Materiellen zum Materiellen selbst entwickelt Schmidt mit Präzision und Folgerichtigkeit: das Verhältnis der erkenntnistheoretischen Seite zur ontologischen Seite der Grundfrage, das Zirkelproblem der Erkenntnistheorie als Teil der Erkenntnistheorie, Einheit und Gegensatz von Materiellem und Ideellem in der menschlichen Tätigkeit, Übergang zur Frage des Verhältnisses von Subjekt und Objekt sowie schließlich die objektive Bestimmtheit der Tätigkeit.

Der dritte Beitrag handelt wiederum vom Gesamtzusammenhang. Stefan Otto wendet die Dialektik vom Ganzen und seinen Teilen auf das Verhältnis von Gehirn, Bewusstsein und Umwelt an. Er kritisiert mit dieser Dialektik Arbeiten der Hirnforscher Gerhard Roth und Wolf Singer, die eine ausschließliche und daher einseitige Bestimmung des Bewusstseins durch Synapsen und Neuronen behaupten. Eine Bestimmung des Bewusstseins durch die Umwelt wird strikt verneint.

Um Holz' Theorie des Gesamtzusammenhangs ging es bereits in *Aufhebung* 3. Darin schrieb Claudius Vellay den Beitrag »Hans Heinz Holz' metaphysische Idee des Gesamtzusammenhangs«. Immer wieder erreichten uns Äußerungen von Leserinnen und Lesern, die mit diesem Aufsatz nicht einverstanden waren. Kaan Kangal hat nun Vellays Vorstellungen einer ausgiebigen und scharfen Kritik unterzogen. Er eröffnet mit ihr die Rubrik »Diskussion« in *Aufhebung* 7. Er macht deutlich: »Mit einem fehlinterpretierten Lukács verteidigt Vellay einen Marxismus, der Marx und Engels widerspricht, Lenin missversteht, Lukács widerlegt und Holz aus dem Marxismus herauslöst.«

Michael Nareyek wirft Dieter Kraft vor, in seinem Beitrag »Hegels dialektische Philosophie der gesunden Menschenvernunft« in Heft 6 nur seine eigene, also Krafts Philosophie darzustellen, nicht aber die Hegels. Nareyek wirft ihm mangelnde Kenntnisse in den Naturwissenschaften und aus diesem Mangel resultierende philosophische Fehler vor. Besonders verhedderte sich Kraft in der Auseinandersetzung mit den Auffassungen von Marx und Engels zur hegelschen Philosophie.

Den Abschluss dieses Heftes bildet eine Rezension von Martin Küpper. Er hat sich die umfangreiche Arbeit »Dialektik als philosophische Theorie der Selbstorganisation. Hegel und Marx in aktuellen Auseinandersetzungen« von Henriette Hübner vorgenommen. Obwohl auf den knapp 800 Seiten viele Aspekte der Selbstorganisation zur Sprache kommen, heißt es bei Küpper schließlich: »Es entsteht der Eindruck, dass die in den Selbstorganisationskonzeptionen erreichten Ergebnisse, wenn sie Erwähnung finden, für einen Zweck abgegriffen werden, der außerhalb ihrer theoretischen Ansprüche liegt. Naturwissenschaftliche Bezüge werden häufig mehr benannt als begründet und ihre Vertreter

werden zuweilen im Vorbeigehen mit Lob oder Kritik überzogen. Es stellt sich die Frage, was denn eigentlich mit dieser Studie begründet und neu erstellt werden soll? Wie soll dieses Buch zu greifen sein? Denn tatsächlich wird auf knapp 800 Seiten mehr über den Untertitel rasoniert und eine nicht zwingende Verknüpfung zum Titel hergestellt.«

Zum Schluss möchten wir noch auf zwei weitere Publikationen hinweisen. Demnächst erscheint ein Band mit den drei Vorträgen der Hans-Heinz-Holz-Tagung 2015 in Berlin. Er enthält die Beiträge von Hermann Klenner, Georgios Kolias und mir nebst einem Vorwort und einer Dokumentation der Diskussion zu den Referaten. Gegen Jahresende wird auch der Band mit den Beiträgen der »4. Salzburger Tagung für dialektische Philosophie« vom März 2015 erscheinen. Mehr Informationen dazu sowie Vorbestellmöglichkeiten finden sich auf unserer Internetseite.

Berlin/Salzburg, im September 2015

Aufsätze

Der Marxismus als Theorie des Gesamtzusammenhangs. Versuch einer kategorialen Konkretion

*Von Thomas Metscher, Grafenau
metscher2@gmx.de*

Der Marxismus im hier entwickelten Verständnis ist eine philosophisch begründete Form kohärenten begrifflichen Wissens, die auf ein perspektivisches Ganzes der Welterkenntnis zielt. Sein ultimatives Ziel freilich ist nicht die Erkenntnis, sondern die Veränderung der Welt; Veränderung zum Zweck der Errichtung einer menschenwürdigen Gesellschaft. ‚Philosophisch begründet‘ ist dieses Denken, weil es seine Voraussetzungen reflektiert, weil es methodisch verfährt, weil seine Argumente ‚aus Gründen‘ erfolgen. Die Gründe dieses Denkens sind empirisch überprüfte und überprüfbare Prinzipien. Weltanschauung ist der Marxismus, insofern er eine Sicht auf Welt entwirft, die diese in Bezug auf den Menschen im ganzen erfaßt – als *Theorie des Gesamtzusammenhangs*.

Diese Sicht des Marxismus schließt an das Denken von Hans Heinz Holz an, der wie kein Zweiter seiner Generation den Begriff des Marxismus als philosophische Theorie des Gesamtzusammenhangs ausgearbeitet hat. „Die Konstruktion des Gesamtzusammenhangs“ ist ihm „das eigentliche Feld der theoretischen Philosophie, ohne den sie ihre anderen Leistungen nicht begründen, nicht in einer ‚wissenschaftlichen Weltanschauung‘ fundieren könnte“.

Der folgende Beitrag enthält neben der Klärung dieses Sachverhalts den Versuch einer kategorialen Konkretion. Diese ist notwendig, weil der Begriff des Gesamtzusammenhangs im Holzschen Denken, seiner Schlüsselstellung ungeachtet, auf der Ebene einer hohen Abstraktion verbleibt, seine Bestimmung in ihm also keineswegs erschöpft ist. Mein Vorschlag lautet, zwischen fünf kategorialen Ebenen des Gesamtzusammenhangs zu unterscheiden: 1. *Alltag*, 2. *Gesellschaft/gesellschaftliche Formation*, 3. *Geschichte*, 4. *menschliche Welt und Natur*, 5. *Wirklichkeit als das ‚Seiende im Ganzen‘*. Ihnen zugeordnet sind erweiternde Überlegungen zur *Genesis elementaren Weltwissens*, zur *Dreidimensionalität der geschichtlichen Wirklichkeit*, zum *Begriff der Kultur* und zum *Verhältnis von Marxismus und Religion*.

Der Beitrag bewegt sich im Erbe der Holzschen Denkens. Er versteht sich nicht als dessen Kritik, sondern als dessen Weiterentwicklung.

I. Der Marxismus als Weltanschauung und der Begriff des Gesamtzusammenhangs

1. Der Marxismus als philosophische Weltanschauung: ‚Philosophie der Praxis‘

Die Frage, die ich stelle und von der ich ausgehe, ist auf den ersten Blick eine sehr einfache Frage: Was ist eigentlich der Marxismus? Sehen wir uns die Antworten an, die gewöhnlich gegeben werden – auch von Marxisten –, so zeigt sich, dass die Frage nicht so einfach ist, wie sie zu sein scheint. Der Marxismus, sagen die einen, ist eine *Ideologie* – und das ist dann, je nach Standpunkt des Sprechenden, mal positiv, mal negativ gemeint; negativ im Sinne der handelsüblichen Marxismuskritik, die den Marxismus als vorgefasste Meinung und Produkt von Ideologen denunziert, die die Welt nach ihren Vorstellungen modeln wollen; positiv im Sinne des Begriffs einer ‚wissenschaftlichen Ideologie‘, der auf Lenin zurückgeht und auch staatsoffiziell in den sozialistischen Ländern gebräuchlich war. Der Marxismus, sagen die anderen, ist eine *kritische Theorie der Gesellschaft*, der eine bestimmte Methodik und ein bestimmter Wissenskorporus entsprechen, die in ihrem Zusammenhang einen besonderen praxisorientierten Theorietypus konstituieren; eine Theorie also eines Teilbereichs menschlichen Seins und Wissens. Nicht aber ist sie eine Theorie des ‚Ganzen‘ von menschlicher Welt und Natur, somit im strengen Sinn auch keine ‚Weltanschauung‘, die ihrem Begriff nach auf das Ganze des Wirklichen zielt, was sie nach Meinung der kritischen Theoretiker ideologisch verdächtig macht.¹ Dass aber der Marxismus eine *Weltanschauung sei, und zwar eine wissenschaftliche und philosophisch begründete* – eine ‚Philosophie der Praxis‘, mit Gramscis Begriff –, ist die Auffassung, die für große Teile des Marxismus verbindlich war und ist; auch dort, wo das Wort ‚Weltanschauung‘ als sprachlicher Ausdruck nicht Verwendung findet. Es ist erkennbar im marxischen Denken angelegt, ich erinnere an die *Feuerbach-Thesen*, die reichhaltigen philosophischen Entwürfe der *Pariser Manuskripte*, die in den *Grundrissen* und im *Kapital* ihre Spuren hinterlassen haben, an Engels’ *Anti-Dühring* und *Dialektik der Natur*, an Lenins philosophische Konzepte, an Gramsci, Lukács, Bloch, Kofler; viele andere mehr wären zu nennen, unter den Neueren vor allem Hans Heinz Holz. Die folgenden Überlegungen schließen sich dieser Auffassung an. Sie versuchen, sie in einem bestimmten kategorialen Aspekt zu spezifizieren und zu erweitern.

¹ Als aktuelles Beispiel solcher innermarxistischer Differenzen verweise ich auf den Rezensionartikel „Definitiv unphilosophisch“ von Andreas Hüllinghorst über Georg Fülberths Buch *Marxismus in Aufhebung* 6/2015, S. 94–116.

Wir müssen freilich terminologisch sorgfältig differenzieren. Das *Wort* ‚Weltanschauung‘ ist begriffsgeschichtlich idealistischer Herkunft.² Es findet sich bei Schleiermacher, und es spielt im Denken Diltheys eine zentrale Rolle. Hier bezeichnet Weltanschauung „die Gesamtsicht von der Welt und der Stellung des Menschen in ihr, dargestellt in einem philosophischen System“.³ Im Kontext des spätbürgerlichen Irrationalismus avanciert ‚Weltanschauung‘ zu einem Kernbegriff deutscher Ideologie. Das Wort verkommt schließlich zu einem Allerweltsbegriff einer ideologisierten Jedermannsphilosophie. In der Nebelwelt bürgerlichen Alltagsbewusstseins wird es bis zur Sinnentleerung verhunzt. Es sollte, wenn materialistisch gebraucht, mit Vorsicht behandelt werden. *Weltanschauung als Begriff* bedarf daher einer genauen kategorialen Explikation, die seinen Sinn im Gegenzug zum Un-Sinn seines Missbrauchs entwickelt. In meinem Buch *Logos und Wirklichkeit*, das u. a. dies zu tun versucht, spreche ich vom „Weltbild als einer epistemischen Universalie“ und von der Trias ‚Weltbild, Weltanschauung, Weltbegriff‘. Was damit gemeint ist, sei in einem Exkurs erläutert.

² Ich verweise hier auf einen Gesichtspunkt, durch dessen Befolgung manches Missverständnis und viel unnötiger Streit in theoretischen Diskursen, auch in marxistischen, vermieden werden könnte. So schlage ich vor (in Erinnerung an das alte Universalienproblem), zwischen Begriffsrealismus und Begriffsnominalismus zu unterscheiden. Begriffsrealistisch ist die Auffassung, dass mit einem bestimmten Terminus (einer begrifflichen Bezeichnung) ein festgelegter Sinn (eine Sinns substanz) verbunden ist; so etwa mit dem Wort ‚Ontologie‘ der Sinn Metaphysik als *prima philosophia*. Begriffsnominalistisch ist die gegenteilige Auffassung: dass ein theoretischer Terminus nicht mehr ist als eine Bezeichnung, die unterschiedliche begriffliche Bedeutungen haben kann (die mit nicht mehr als einer Familienähnlichkeit verbunden sind). So kann ‚Ontologie‘ Metaphysik als *prima philosophia* bedeuten, doch auch das genaue Gegenteil davon: eine ganz und gar nichtmetaphysische Theorie des gesellschaftlichen (menschlichen) Seins. Der Begriffsnominalist wird sich nie darauf verlassen, dass das von ihm mit einem Wort Gemeinte auch von Anderen im gleichen Sinn verstanden wird; er ist gezwungen, seinen Sprachgebrauch ständig kritisch zu reflektieren und die von ihm gebrauchten Wörter definitiorisch genau zu bestimmen. Geht der Begriffsrealist letztendlich von einer Metaphysik der Sprache aus, so der Begriffsnominalist als konsequenter Antimetaphysiker von dem genauen Gegenteil. Begriffliche Bezeichnungen sind für ihn konventionelle Festlegungen, von denen in einem individuellen Gebrauch selbstverständlich abgewichen werden kann, solche Abweichungen aber genau definitiorisch zu vermerken sind. In besonderen Fällen, wenn für etwas von ihm Gemeintes, für einen neu gefundenen Begriffssinn, kein überlieferter Terminus zur Verfügung steht, wird er eine neue terminologische Bezeichnung erfinden müssen (was in Theorien von Belang keineswegs selten der Fall ist). Ein solches Vorgehen erfordert selbstverständlich besondere definitiorische Genauigkeit. Denken ist also stets auch Arbeit in, an und mit der Sprache. Das terminologische Ideal ist die Klarheit und Deutlichkeit des mit der gebrauchten Sprache Gemeinten. Dies gilt in vollem Umfang für das hier diskutierte Problemfeld, für den Begriff des Gesamtzusammenhangs im Besonderen.

³ Zitiert nach Hoffmeister 1998, S. 724.

Exkurs I. Zur Trias Weltbild, Weltanschauung, Weltbegriff

Weltbild, Weltanschauung, Weltbegriff sind Kategorien hoher Komplexität. Es sind synthetische Begriffe. In ihnen ist der epistemische Kernkomplex sedimentiert: der dialektische Zusammenhang von Erkennen, Wissen und Verstehen in Akten und Formen der geistigen Aneignung und epistemischen Erschließung von Welt.

In *Logos und Wirklichkeit* spreche ich von einem *elementaren Logos* als der basalen Stufe evolutionär entstandenen menschlich-gesellschaftlichen Bewusstseins. Der epistemische Logos ist Keimzelle einer Pluralität von Rationalitätsformen und Wissensgestalten – des logischen Universums historischer Vernunft. In ihm hat begriffliches Denken ebenso seinen Grund wie symbolisches, Wissen ebenso wie Verstehen und Deutung. Dieser elementare Logos ist konstitutiver Bestandteil des Ensembles menschlicher Produktivkräfte: tätiges Vermögen, das in der gegenständlichen Praxis des Menschen seinen geschichtlichen Ort hat. Er ist erkennendes und über Erkenntnis Wissen produzierendes Bewusstsein, der Grund der Formen der Rationalität und des Universums des Wissens. In dieser Eigenschaft ist er, näher bestimmt, *epistemischer Logos*. Seine Grundformen sind *Symbol* und *Begriff* – symbolisches und begriffliches Denken. Zum *symbolischen Denken* gehören Mythos, Kunst, Religion, zum *begrifflichen Denken* Wissenschaft und Philosophie. *Rationalität* tritt in einer Vielfalt von Formen auf, die historisch und kulturell determiniert und als differente in dieser Determination zu beschreiben sind. Analog bildet sich *Wissen* zu einem vielgestaltigen Universum aus. Zu diesem gehören Wissen des Alltags, mythisches, religiöses, ästhetisches, begriffliches Wissen, an privilegierter Stelle auch die Sprache. Für den hier gebrauchten Wissensbegriff setze ich den Terminus *Episteme*.⁴ Ihm zugeordnet sind als weitere Kategorien von fundamentaler epistemologischer Bedeutung *Verstehen*, *Interpretation* und *Deutung* (von Welt). Sie bilden Stufen zunehmender Organik und Systematik. Weltdeutungen kristallisieren sich in *Weltbildern* und (mythischen, religiösen, ästhetischen und theoretischen) *Weltanschauungen*. Verstehen, Interpretation und Deutung stehen in einem notwendigen, je spezifischen Verhältnis zum Wissen. Sie sind in ihrer jeweiligen Gestalt abhängig von einem historisch-gegebenen Stand des Wissens. Sie kooperieren mit dem Wissen in der epistemischen Erschließung („Aneignung“) von Welt.⁵

Weltbild, *Weltanschauung*, *Weltbegriff* benennen geschichtlich-ontologische Stufen der epistemischen Weltaneignung. Bezeichnet *Weltbild* die erste und all-

⁴ Des Näheren dazu: ebd., S. 240–249.

⁵ Ebd., S. 142–144.

gemeinste Stufe (Weltbilder, wie rudimentär auch immer, sind in allen Formen des Bewusstseins und Wissens zu finden), so *Weltanschauung* einen Weltbildmodus intentional systemischen Charakters (Bild eines Welt-Zusammenhangs), der in allen entwickelten Formen objektiven Bewusstseins vorkommt. Von einem *Weltbegriff* ist zu reden, wenn dieser Zusammenhang theoretisch-begrifflich, also wissenschaftlich/philosophisch gefasst wird.

Das *Weltbild* ist epistemische Universalie. In ihm objektiviert sich der epistemische Logos auf allen Stufen menschlichen Bewusstseins. So finden sich Weltbilder bereits auf der Ebene alltagspraktischen Bewusstseins; jede und jeder hat ein bestimmtes Bild von der Welt. Von Weltanschauung dagegen ist erst auf systemisch elaborierter Ebene, mit Blick auf Mythologie, Kunst, Religion, Philosophie und Wissenschaft zu sprechen. *Weltbegriff* meint die theoretisch artikulierte Form von Weltanschauung. *Ästhetische Weltanschauung* bezeichnet die Weltanschauung in den Künsten.

Weltanschauung ist ein Modus des Weltbilds, der nicht den gleichen universalen Rang wie dieses hat. Unter Weltanschauung verstehe ich systemisch elaborierte Weltbilder: Weltbilder von intern zusammenhängender Struktur, die auf ein Ganzes von Welt zielen, also einen bestimmten Umfang und eine bestimmte Qualität besitzen (so Weltbilder in Religion, Kunst, Wissenschaft, Philosophie). *Weltbegriff* meint explizit begrifflich artikulierte Weltanschauungen (Weltanschauung in Wissenschaft und Philosophie).

Weltanschauung ist ein Weltbild von einiger Extension und Geschlossenheit. Es zielt auf Totalität und Zusammenhang einer angeschauten Welt. Es kann unterschiedliche Komplexitätsgrade besitzen (der Komplexität der Welt bzw. des Weltgegenstands entsprechend, die es erfasst). Es bildet nicht ab, sondern es stellt dar. Es zeigt Welt in perspektivischer Brechung. Es ist Resultat von Vermittlungen: perspektivische Konstruktion.

Weltbilder gibt es in Sprache, Alltagsbewusstsein, Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft und Philosophie.

Weltbild und Weltanschauung stehen in einem je spezifischen Verhältnis zum Wissen ihrer Zeit. Sie sind in ihren jeweiligen Gestalten von dem gegebenen historischen Stand des Wissens abhängig. In ihnen sind Wissen und Verstehen in vergegenständlichter Form synthetisiert. Mit diesen gründen sie anthropologisch-genetisch im elementaren Logos. Sie sind Bestandteile der epistemischen Erschließung von Welt: Formen, in denen sich diese Erschließung objektiviert. Der gesamte Vorgang ist Teil des für eine materialistische Ontologie zentralen Aneignungsbegriffs.⁶

⁶ Zum Begriff der Aneignung siehe Metscher 2012, S. 177–189; ders. 2013, S. 39–43.

Exkurs II. Zum Begriff der ‚wissenschaftlichen Ideologie‘

Kurz begründen möchte ich, warum ich den Begriff der ‚wissenschaftlichen Ideologie‘ zur Charakterisierung des Marxismus nicht verwende. Der Begriff hat im marxistischen Denken durchaus eine respektable Tradition. Er geht auf Lenin zurück, und auch der späte Lukács versteht unter Ideologie „jene Form der gedanklichen Bearbeitung der Wirklichkeit, die dazu dient, die gesellschaftliche Praxis der Menschen bewusst und aktionsfähig zu machen“;⁷ eine Definition, die den marxistischen Theorietypus sehr exakt beschreibt. Aus folgenden Gründen werde ich sie dennoch nicht übernehmen.

1. So halte ich aus theoretisch-argumentativen wie politischen Gründen den *kritischen Begriff von Ideologie*, wie ihn die *Deutsche Ideologie* exponiert, für unverzichtbar.⁸ Ideologie ist dort *ver-kehrtes*, d. h. auf dem Kopf stehendes Bewusstsein (Marx und Engels sprechen metaphorisch von der *camera obscura* des Bewusstseins), dessen Wahrheitsgehalte erst durch eine Um-Kehrung des Bewusstseins gewonnen werden können. Ideologie ist in jedem Fall Begriff einer Beschränkung, Einschränkung, Deformation menschlicher Erkenntnis und menschlichen Bewusstseins, demgegenüber der Begriff eines ideologiefreien Bewusstseins zu entwickeln ist. Zwar ist der Marxismus nicht *per se* ‚nichtideologisch‘,⁹ er kann es aber sein, wenn er und insofern er bestimmte Bedingungen erfüllt: die Motive, die Voraussetzungen und Grenzen seiner Erkenntnis sowie ihren historisch-politischen Kontext kritisch reflektiert, sich in diesem Sinn als *kritische Wissenschaft* konstituiert. Der Marxismus ist dies seinem Begriff nach, ja er ist es bereits in seinen methodologischen Prinzipien. Er wurde von seinen Gründervätern als kritische und dialektische Wissenschaft ausgearbeitet (wobei die Kritik notwendiges Moment des Dialektischen ist). Er trat in seiner Geschichte aber sehr häufig (so in seinen staatsoffiziellen Gestalten) in dogmatisch institutionalisierter Form auf – als Form eines quasiabsoluten Wissens, ja in religionsförmiger Gestalt. In solchen Formen aber geht der dialektisch-kritische Charakter des Marxismus verloren. Er wird selbst zur Ideologie. Genau diese Differenz – zwischen kritischer Wissenschaft und Ideologie – gilt es begrifflich festzuhalten, was unmöglich ist, wenn man den Marxismus im ‚positiven‘ Sinn als eine Ideologie versteht.

⁷ Lukács 1984, Bd. 2, S. 398.

⁸ Zum Ideologiebegriff des Näheren siehe Abschnitt II,5. dieses Textes: „Wirklichkeit als das Seiende im Ganzen“.

⁹ Marx und Engels haben ihr eigenes Denken keineswegs als ‚ideologisch‘ bzw. als Form von Ideologie verstanden; Marx selbst verwendet den Begriff der ‚freien geistigen Produktion‘ in einem Sinn, der nichtideologisches Bewusstsein einschließt (MEW 26.1, S. 257).

2. In einem noch weiteren Sinn ist an der Differenz zwischen Wissenschaft und Ideologie festzuhalten. Wissenschaft, auch in ihrer ‚bürgerlichen‘ Form, ist nicht *per se* ‚ideologisch‘, sie wird es erst in Kontexten von Herrschaft und Eigentum, in Kontexten sozialer Praxis generell. Die Relativitätstheorie ist so wenig ideologisch wie es Marx’ *Kapital* ist. Wie dieses kann sie wahr, falsch oder teilweise wahr und teilweise falsch sein. Ideologisch werden Theorien im Zusammenhängen ideologischer Verhältnisse; so in institutionalisierten Formen, die wissenschaftliches Arbeiten oft ideologisch präformieren, auch in bestimmten Anwendungsformen, durch verzerrende Verallgemeinerung oder falsche Interpretation; wir erleben dies zur Zeit in publizistischer Eindringlichkeit am Beispiel der Gehirnforschung und den Wegen ihres philosophischen Gebrauchs.

3. Ein Drittes kommt hinzu. Weltanschauungen gehen, wie ich zeigte, auf das Ganze menschlich-gesellschaftlicher und natürlicher Welt – das *Ganze von Wirklichkeit* – wie auf das Bewusstsein dieses Ganzen, den *Begriff* von ihm, damit auch auf das Ganze des Wissens von Wirklichkeit. Für dieses ‚Ganze‘ den Begriff ‚Ideologie‘ zu benutzen, würde ihn in einer Weise universalisieren, die seine Trennschärfe, ja seine analytisch-kritischen Potentiale nivelliert. In der ideologischen Nacht sind alle Katzen grau. Wir finden uns wieder mit dem nichtssagend-allgemeinen Ideologiebegriff bestimmter Linien der bürgerlichen Soziologie. Nichts wäre gewonnen, viel verloren.

Eine Weltanschauung entwirft diesem Konzept zufolge eine *Sicht auf Welt* – eine wissenschaftliche Weltanschauung einen *Begriff* von Welt –, die diese in geschichtlichem Bezug auf den Menschen *im ganzen, also als Zusammenhang* erfasst. Weltanschauung ist die *Konstruktion eines Gesamtzusammenhangs*.¹⁰ Dies zu erläutern, bildet den Kern der hier vorgetragenen Überlegungen. Ihre erkenntnisleitende These lautet: *allein als Theorie des GZ ist der Marxismus als Weltanschauung – als kohärente Theorie der wirklichen Welt – zu entwerfen. Nur in solcher Gestalt kann der Marxismus seine historische Rolle als praxisorientierte und weltverändernde Theorie erfüllen.*

Der Marxismus ist in seinem konzeptionellen Kern somit als eine philosophisch begründete Form kohärenten begrifflichen Wissens zu bestimmen, die auf ein perspektivisches Ganzes der Welterkenntnis zielt – *das Ganze einer Welt, in Gedanken gefasst*. Sein ultimatives Ziel freilich ist nicht die Erkenntnis, sondern die Veränderung der Welt – *‚das Ganze einer Welt, in Gedanken gefasst, um das Ganze einer Welt zu verändern‘*; Veränderung nicht um ihrer selbst willen, sondern zum Zweck der Errichtung einer friedensbereiten, von

¹⁰ Im Folgenden abgekürzt mit GZ.

Gewalt und Angst befreien, Hunger und Not geheilten Welt. Sie kann, im marxistischen Verständnis, allein in Form einer sozialistisch-kommunistischen gesellschaftlichen Ordnung Realität haben. ‚Philosophisch begründet‘ ist dieses Denken, weil es seine Voraussetzungen reflektiert, weil es methodisch verfährt, weil seine Argumente ‚aus Gründen‘ erfolgen, weil es auf ein Ganzes der Erkenntnis zielt. ‚Philosophisch begründet‘ heißt weiter, dass die Gründe dieses Denkens keine dezisionistischen Setzungen oder ideologischen Glaubenssätze sind, sondern empirisch überprüfte und überprüfbare Prinzipien,¹¹ die als axiomatische Voraussetzungen im Sinne einsichtiger ‚erster Prinzipien‘ Geltung haben.

‚Philosophisch begründete wissenschaftliche Weltanschauung‘ schließt ein, dass diese Weltanschauung ihre Voraussetzungen wie Folgerungen, ihre Ziele und Grenzen kritisch reflektiert. Nur auf diese Weise konstituiert sich der Marxismus als dialektisch-kritische Theorie. Der *Begriff des GZ* gehört ihr organisch zu.

Zum Begriff der wissenschaftlichen Weltanschauung gehört logisch zwingend das *erkenntnistheoretische Relativitätsprinzip*. Diesem zufolge „sind die Grenzen der Annäherung unserer Kenntnisse an die objektive, absolute Wahrheit geschichtlich bedingt“.¹² Die ‚absolute Wahrheit‘ (d. i. die vollständige und adäquate Widerspiegelung der Realität im menschlichen Bewusstsein, im Einzelnen wie im Ganzen) existiert allein als Ideal (bzw. ‚regulative Idee‘) menschlicher Erkenntnis. Jede gegebene Wahrheit ist geschichtlich bedingt, deshalb relativ: *perspektivisch bezogen auf den Standort, von dem aus ihre Formulierung erfolgt*. Zwar gibt es einen Prozess fortschreitender Erkenntnis – der Zunahme menschlichen Wissens –, doch ist dieser unendlich und unabschließbar, weil gebunden an den historischen Prozess. Jede gegebene Erkenntnis ist endlich und begrenzt, da sie selbst Teil dieses Prozesses ist und so nur einen *perspektivischen Aspekt* desselben zu reflektieren vermag. Sie ist zudem bedroht durch stets möglichen Erkenntnisverlust. Ein gewonnenes Wissen kann verdrängt, unterdrückt, vergessen werden. Das bedeutet: der Gesamtprozess ist uns nie in seinem absoluten An-sich-Sein, sondern nur in seinem *Für-uns-Sein* zugänglich. Daraus folgt nicht, dass das An-sich-Sein der Wirklichkeit (das berühmte ‚Ding an sich‘) unserem Wissen und Bewusstsein prinzipiell entzo-

¹¹ Ich orientiere mich hier am Begriff des Empirischen der Deutschen Ideologie, in der es heißt: „Die Voraussetzungen, mit denen wir beginnen, sind keine willkürlichen, keine Dogmen, es sind wirkliche Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann. Es sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigne Aktion erzeugten. Diese Voraussetzungen sind also auf rein empirischem Wege konstatierbar“ (MEW 3, S. 20).

¹² Lenin 1971, Bd. 14, S. 129.

gen wäre (das wäre die kantianische Schlussfolgerung), sondern allein, dass das Ding an sich nur *in Teilen* und in *perspektivischer Brechung* doch nicht *im Ganzen* erkannt werden kann. Wie groß diese Teile sind, hängt vom Gesamt des Wissens ab, über das die Menschen zu einem historischen Zeitpunkt verfügen.

Aus dem erkenntnistheoretischen Relativitätsprinzip sind Folgerungen zu ziehen. Die permanente kritische Reflexion ist zum methodologischen Grundprinzip marxistischen Denkens zu machen. Dazu gehören Prüfung des Erreichten, Revision (im Sinne des Neu-Betrachtens, Wieder-Ansehens) und Fortentwicklung auf der Basis des Geprüften. Es sind dies unverzichtbare Bedingungen, die an den Marxismus zu stellen sind. Unverzichtbar, nicht zuletzt auch aufgrund der Erfahrungen seiner eigenen Geschichte, ist die immer wieder zu erneuernde rigorose Selbstbefragung, die Überprüfung seiner Voraussetzungen wie seiner Ergebnisse. Sein methodologisches Prinzip der Erkenntnisgewinnung lautet: ‚*Wissen, gewonnen aus Zweifel*‘ (Brecht). Die für jede Wissenschaft gebotene *Hypothese möglichen Irrtums* (dass ich in meinen wissenschaftlichen Aussagen auch irren kann) hat sich der Marxismus als methodologisches Postulat zu eigen zu machen.

Dem Komplex des hier Entworfenen soll im Versuch einer Vertiefung und Konkretisierung mit einigen Denkschritten nachgegangen werden. Im Mittelpunkt steht dabei der Begriff des *GZ* – als Kernkategorie des für den Marxismus reklamierten Weltanschauungsbegriffs. Konstitutiv für den besonderen Weltanschauungstypus, den der Marxismus repräsentiert, ist das *Prinzip der Einheit von Theorie und Praxis*. Es wird gleichfalls Erörterung finden.

2. Die Einheit von Theorie und Praxis und das Denken des Gesamtzusammenhangs

Im Versuch einer solchen Vertiefung und Konkretisierung komme ich auf das Denken von Holz zurück. Denn von den marxistischen Philosophen der Gegenwart hat kein zweiter den philosophischen Begriff des Marxismus, wie er hier erörtert wird, mit der gleichen Intensität durchdacht. Ich werde also an die Gedanken von Holz anknüpfen. Ich folge dabei nicht in jedem Punkt den von ihm vorgegebenen Denkschritten, sondern führe in Teilen den Gedanken weiter, gehe in anderen einen eigenen Weg. Ein solches Vorgehen gehört zum Charakter dialogischen Denkens. Der produktive Anreiz großer Philosophie besteht nicht zuletzt im Weiterdenken des Gedachten. Einen Philosophen ehrt man am besten durch die Erklärung und Erweiterung seiner Gedanken.

Ich werde des Näheren die zwei Gesichtspunkte ausarbeiten, die ich für den Begriff einer philosophischen Weltanschauung im marxistischen Sinn

für zentral halte: Es ist *erstens* das Prinzip der *Einheit von Theorie und Praxis*. Es ist *zweitens* jener Begriff, der für Holz selbst die Kernkategorie seines systematischen Philosophierens war: *das Denken der Welt als ganzer – das „Denken des GZ“*. Der Schwerpunkt liegt auf dem zweiten Gesichtspunkt.¹³ Er bildet das eigentliche Problemfeld der hier vorgetragenen Erörterungen. Das Prinzip der Einheit von Theorie und Praxis findet Erörterung, weil es die Bedingung ist, in einem politischen wie logischen Sinn, die Kategorie des GZ und mit ihr den Weltanschauungstyp des Marxismus in seiner besonderen Form zu bestimmen. So steht dieses Prinzip im Kern der materialistischen Umkehrung des seiner Herkunft nach idealistischen Weltanschauungsbegriffs.

Bei meinen Überlegungen handelt es sich um einen Denk-Versuch. Sie verstehen sich dialogisch: als Teil eines Gesprächs, das ich, wenn ich es auch nicht mehr mit der Person führen kann, so doch mit ihren weiterlebenden Gedanken führen möchte.

Meinen Ausgangspunkt bilden zwei Zitate. *Zur Einheit von Theorie und Praxis*: „Aber der Sinn der Philosophie liegt darin, daß sie verbindliche Ziele unseres Handelns setzen und begründen kann, daß sie Orientierung in der Welt ermöglicht und Regeln der Lebensführung aufstellt. In diesem Sinn ist jede Philosophie zugleich praktische – und es kann keine praktische Philosophie geben, die nicht theoretisch ist.“¹⁴

Zum Denken der Welt als ganzer: der Begriff des Gesamtzusammenhangs: „Der Marxismus ist eine Philosophie, die sich nicht bloß mit diesem oder jenem Aspekt der Welt befaßt (...); er will eine Auffassung der Welt als ganzer, Natur und Gesellschaft, in ihrer Entwicklung geben und diese Auffassung von den Einsichten der Wissenschaften her und aus ihrer Interpretation zu einem Gesamtzusammenhang gewinnen.“¹⁵

A. Die Einheit von Theorie und Praxis

Der Satz, dass *jede theoretische Philosophie zugleich praktisch ist* und es *keine praktische Philosophie geben kann, die nicht theoretisch ist*, gilt gerade für seine Philosophie und macht sie zu einer Besonderen. Der Satz hat es in sich. Er legt ein Bekenntnis ab und stellt eine Norm auf. Will er doch sagen: *Jede Philosophie von Rang*, jede Philosophie, die zählt, die heute *an der Front der Zeit steht* (wie

¹³ Der GZ schließt begrifflich die Einheit von Theorie und Praxis ein, das Denken des GZ enthält diese Einheit aber nur als gedachte – ist folglich von realer Praxis strikt zu unterscheiden.

¹⁴ Aus: Die Verantwortung der Philosophie. Dankesrede aus Anlaß der Verleihung des Ehrendoktors der Universität Urbino, 2.5.2002 (Holz 2003, S. 71).

¹⁵ Holz 1991, S. 71.

sein Lehrer Bloch sagte), ist zugleich praktisch und theoretisch. Er bestimmt damit den Kern des nach Marx – mit der von ihm vollzogenen Transformation (‚Umstülpung‘) traditionellen Denkens – möglich gewordenen *neuen Theorietyps Philosophie*. In ihm ist Praxis – der Bezug zum Handeln – als konstituierendes Moment des theoretischen Gedankens gesetzt: nicht als bloßes Addendum, das der Theorie anzuhängen ist, sondern als wesentliche und logisch notwendige Dimension der Theoretischen selbst. In der Geschichte der Philosophie gibt es Vorläufer dafür, im Kern ist dieser Philosophietypus neu.

Dem Zeitgeist ist Holz’ Satz entgegengesprochen. Denn für die heute betriebene Philosophie, außer der marxistischen, gilt er *nicht*. In dieser fallen Denken und Handeln auseinander, ist das eine vom anderen unwiderruflich getrennt. Ja, auf dem Gebiet philosophischen Denkens hat Praxis kaum noch einen Ort, allenfalls den einer disziplinären Randerscheinung (in der Form ‚praktischer‘, d. h. meist ‚moralischer‘ Philosophie). Sicher, es gibt Ausnahmen, Versuche, Praxis in die Philosophie zu integrieren (so in Deutschland Jürgen Habermas), die aber eben doch die Ausnahmen einer Regel sind.

Hinter dem Satz von Holz steht ein anderer – den er im gewissen Sinn ergänzt und kommentiert, und das ist die berühmte 11. Feuerbach-These von Marx, die da lautet: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.“¹⁶ Es ist ein Leitsatz marxistischen Denkens, der oft falsch verstanden wird. Denn er bedeutet natürlich nicht, dass künftig ohne Begriff (ohne ‚Interpretation‘) gehandelt werden soll, nichts wäre falscher als diese Folgerung. Er bedeutet, dass Theorie (die *Interpretation der Welt*) und Praxis (die *Veränderung der Welt*) künftig eine Einheit bilden sollen; als Bedingung dafür, dass die Weltveränderung gelingt. *Denken ohne Handeln ist leer, Handeln ohne Denken ist blind*: Man kann es auf diese an Kant erinnernde Formel bringen. Jede Theorie, will sie mehr sein als bloße Rhetorik des Begriffs, muss den Bezug zur Praxis, wie immer vermittelt, als theoretisches Telos (als Ziel des Denkens) in sich tragen. Jede Praxis bedarf der Theorie als Bedingung des Handelns, jede Theorie bedarf der Praxis als Bedingung des Denkens. Theorie und Praxis sind dialektisch aufeinander bezogen: Diese Einsicht ist es, die den Charakter philosophischen Denkens nach Marx und damit den neuen Typus von Philosophie im Marxismus wesentlich bestimmt: dass *jede theoretische Philosophie zugleich praktische und jede praktische Philosophie zugleich theoretische ist*.

Ein weiteres kommt hinzu. Im Verhältnis von Theorie und Praxis hat in der Konzeption marxistischer Philosophie die Praxis Priorität. Die Philosophie als Theorie ist nicht mehr Zweck an sich selbst. Sie dient dem Zweck der Welt-

¹⁶ MEW 3, S. 7.

veränderung – dem Ziel, „die Mühseligkeiten der menschlichen Existenz zu erleichtern“ (Brecht, *Leben des Galilei*). Die Veränderung der Welt: die Herstellung *menschlicher* Weltverhältnisse (‚menschlich‘ in einem emphatischen Sinn) ist das Ziel der Weltinterpretation. Damit aber *impliziert* dieses Konzept – die dialektische Einheit von Theorie und Praxis – eine politische Ethik, und zwar im Sinne eines normativen Horizonts praktischen Handelns. Marx selbst gebraucht dafür den Begriff des *kategorischen Imperativs* (den Grundbegriff des kantischen ethischen Denkens), wenn er in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* schreibt: „Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst. (...) Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“¹⁷

Diese Sätze enthalten Norm und Ziel des ‚neuen Denkens‘, das Marx in den *Feuerbach-Thesen* den „neuen Materialismus“ nennt; jener auf Praxis bezogenen Theorie, die die Arbeit an einer menschenwürdigen Veränderung der Welt zum ultimativen Ziel hat: die Herstellung von Weltverhältnissen, in denen der Mensch nicht mehr erniedrigt, geknechtet, verlassen und verächtlich ist, sondern sich selbstbewusst zur vollen Würde erhebt – die ‚Kette abwirft‘ und die ‚lebendige Blume bricht‘.¹⁸ Es ist dies auch, in einem sehr genauen Sinn, der Inhalt, der die Philosophie in den Stand setzt, *verbindliche Ziele unseres Handelns zu setzen, Orientierung in der Welt zu geben und Regeln der Lebensführung aufzustellen* – der Sinn dessen, dass *jede theoretische Philosophie zugleich eine praktische ist*.

B. Gesamtzusammenhang als dialektischer Begriff

„Die Konstruktion des Gesamtzusammenhangs ist das eigentliche Feld der theoretischen Philosophie“, „ohne den sie ihre anderen Leistungen nicht begründen, nicht in einer ‚wissenschaftlichen Weltanschauung‘ fundieren könnte“. So Hans Heinz Holz in einem 2011 erschienenen Essay, „Philosophie“, in dem er die Summe seiner philosophischen Auffassungen zieht.¹⁹ Und in der Tat: das ‚Denken des GZ, die „Konstruktion des Ganzen“, wie er auch an anderer Stelle sagt,²⁰ steht von früh an im Zentrum seines Versuchs einer Grundle-

¹⁷ MEW 1, S. 385.

¹⁸ Nach MEW 1, S. 379.

¹⁹ Holz 2011, S. 32.

²⁰ Holz 2005, S. 190 ff.

gung materialistischer Dialektik.²¹ Es ist ein Anspruch, der sich explizit auf die avanciertesten Positionen idealistischen Denkens stützt, die von Leibniz und Hegel, freilich in Form einer materialistischen Umkehrung. Er wird keineswegs von allen Vertreterinnen und Vertretern des heutigen Marxismus geteilt; im Gegenteil, er stellt eher eine ‚Außenseiterposition‘ innerhalb des Marxismus dar, oder auch: die Position einer philosophischen Avantgarde. Und ganz sicher ist: Soll der *Marxismus als Weltanschauungsform* im philosophischen Sinn – gar als ‚wissenschaftliche Weltanschauung‘ – begründet werden – im weitesten und präzisen Sinn des Begriffs –, so ist er unterhalb dieses Anspruchs nicht zu haben. Weltanschauungen zielen auf das Ganze menschlicher Welt und Welterfahrung, sie fragen nach dem Grund, und sie fragen nach dem Sinn, und kein nur kritischer oder analytischer Marxismus wird diese Fragen beantworten können.

Es ist sicher zutreffend zu sagen, dass die Kategorie des GZ – das ‚Denken des GZ‘ oder der ‚Welt als ganzer‘ – im Zentrum des holzschen Philosophierens steht, seines systematischen zumal; geleitet von der Einsicht, dass erst das Denken des GZ das epistemische Fundament bildet, das erforderlich ist, um die Einheit von Theorie und Praxis theoretisch zu fassen und das Ziel der Theorie, die menschenwürdige Umgestaltung der Welt praktisch ins Werk zu setzen; geleitet von der Einsicht zudem, dass der *Marxismus als Weltanschauung* nur in dieser theoretischen Gestalt konstituiert werden kann. In jeder anderen, ob als kritische Theorie, als analytischer oder strukturaler Marxismus, wie auch immer, bleibt er bestenfalls Theorie eines Partialbereichs – Theorie, die sich ‚mit diesem oder jenem Aspekt der Welt befasst‘ – und vermag die Anforderung der Einheit von Theorie und Praxis nicht zu erfüllen. Nur als Denken des Ganzen, des ‚Ensembles von Weltverhältnissen‘ (wie auch in Anschluss an Marx gesagt werden kann)²² kann er den Charakter einer praxisorientierten Weltanschauung annehmen und das Postulat weltverändernder Praxis einlösen.

Was aber heißt ‚GZ‘ *genau*? Das ist hier die Frage, und das ist keine einfache Frage. Im holzschen Denken wird der Begriff an vielen Stellen behandelt. Der entscheidende Gesichtspunkt aber ist nicht die Quantität seines Vorkommens, sondern die zentrale Rolle, die der Begriff des GZ im Begründungszusammenhang dieses Denkens, besonders der Spätphase führt.²³ So will er in seinem sys-

²¹ Siehe auch Andreas Hüllinghorst: Denker des Ganzen. Zum Tod von Hans Heinz Holz, in: Junge Welt vom 13. Dezember 2011.

²² Ich denke an Marx' Begriff des ‚Ensembles der gesellschaftlichen Verhältnisse‘ in den Feuerbach-Thesen.

²³ In der Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit wird der Begriff im 3. Kapitel des III. Hauptstücks, die „Umkehrung‘ Hegels durch den Marxismus“ im Sinn einer „dialektischen

tematischen Hauptwerk, *Weltentwurf und Reflexion* eine „begründende Theorie der Dialektik“ leisten, die „die programmatischen Hinweise von Marx, Engels und Lenin“ einzulösen imstande ist; d. i. eine solche, „die den Ursprung der dialektischen Form aus den materiellen Verhältnissen der Welt ableiten kann“. „Die von mir vertretene These besagt, daß die dialektische Verfassung der Welt selbst aus dem universellen, ontologisch begriffenen Widerspiegelungsverhältnis abgeleitet werden kann und dass in dem Widerspiegelungstheorem das Modell einer materialistischen Erklärung der Einheit der Welt in ihrer Mannigfaltigkeit vorliegt (...). Die sogenannte ‚subjektive Dialektik‘ (als Inbegriff der dialektischen Denkgesetze und Methode) ist nach dieser Auffassung dann *a priori erweisbar* als Widerspiegelung der ‚objektiven‘ Dialektik des Gesamtzusammenhangs des Seienden, also der ‚materiellen Verhältnisse‘ – und der Grund dieser Apriorität liegt in der notwendigen Einheit von Begriffsform und Wirklichkeitsform bei der Kategorie der Totalität.“²⁴ ‚Totalität‘ nun begreift Holz, im Rückgriff auf Engels, „durch die ‚Theorie des Gesamtzusammenhangs‘“, ja es lässt sich sagen, dass hier ‚Totalität‘ und ‚GZ‘ zu synonymen Begriffen werden. In jedem Fall: ihre Schlüsselstellung in der holzschen Theorie ist evident. Der GZ nun, da er endliche Erfahrung grundsätzlich übersteigt, ist uns „nie empirisch gegeben“. Eine begründende Theorie der Dialektik wird daher diese nicht von den Gegenständen der Erfahrung her entwickeln, sondern wird sie „als die Form des Denkens der Gegenstände“ darstellen. Sie wird „mithin das Verhältnis des Denkens zu seinen Gegenständen außer ihm, also zum Sein, zu bestimmen haben“. Aus diesem Grund ist dann auch „die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Denken (...) die ‚Grundfrage der Philosophie‘.“²⁵ Die Frage nach dem GZ grenzt so an die Grundfrage der Philosophie an, sie wird selbst nur als Antwort auf diese eine befriedigende Beantwortung finden. Diese

Ontologie“ exponiert, und zwar unter den Gesichtspunkten „Enzyklopädischer Realismus“, „Politische Praxis und wissenschaftliche Weltanschauung“ und „Gesamtzusammenhang und Dialektik der Natur“ (Holz 1997, S. 311–360). Das Kapitel enthält eine detaillierte begriffsgeschichtliche Herleitung des Begriffs, die diesen argumentativ überzeugend als Grundkategorie marxistischen Denkens etabliert. In Holz’ systematischem Hauptwerk, das eine „Grundlegung der Dialektik“ versucht, ist der GZ, als „Konstruktion des Ganzen“, eine Leistung – die zentrale Leitung – der spekulativ aufgefassten Dialektik (siehe Holz 2005, S. 190 ff.); deshalb auch der programmatische Titel der Problemgeschichte: ‚Einheit und Widerspruch‘. Der GZ wird als leitendes Konzept des holzschen systematischen Entwurfs begründet – ja, er ist Integral des Gattungsprozesses des Denkens selbst. Auf das hochkomplexe Problem solcher Begründung näher einzugehen, ist im Rahmen dieses kurzen Texts nicht möglich – dafür müsste der Kernbestand des späten holzschen Denkens aufgerollt werden. Allein einige Hinweise können an diesem Ort gegeben werden (für wichtige Anregungen dazu, auch für Texthinweise, bin ich Richard Sorg zu Dank verpflichtet).

²⁴ Holz 2005, S. 16 f.

²⁵ Ebd., S. 17.

Antwort ist nach Holz in dem Widerspiegelungstheorem formuliert. Sein Kern liegt darin,

den erkenntnistheoretischen Realismus dadurch zu begründen, daß er aus einem Seinsverhältnis folgt, das entsprechend der Struktur des Spiegels beschrieben werden kann: so nämlich, daß das eine materielle Seiende (der Spiegel) die Eigenschaft habe, andere materielle Seiende und ihre Relationen (das Bespiegelte) abzubilden. Die Vermittlung zwischen Denken und Sein gründet dann in der Verfassung des Seins selbst, das reflektiert.

Erst eine solche ontologische Fundierung der erkenntnistheoretischen Abbildbeziehung erlaubt es, hinter die transzendente Subjektivität der cartesisch-kantischen Linie „auf die materielle Verfassung des Seienden zurückzugehen“.²⁶ Dieser „Übergang zur materialistischen Dialektik“ wird nicht durch „die bloße Substituierung des Erkenntnissubjekts durch den arbeitenden Menschen“ geleistet, denn sie läßt „die Vermittlung von Subjekt und Objekt immer noch als bloß durch den Akt des Subjekts vollzogen erscheinen“.

Dieser Übergang gelingt erst, wenn im Begriff der *gegenständlichen Tätigkeit* die materiellen Verhältnisse als das tätige Subjekt übergreifend gedacht werden, die Subjektivität mithin als Resultat eines Reflexionsprozesses der materiellen Natur selbst erkannt wird, die auch den Spiegel hervorgebracht hat, in dem sie sich (perspektivisch) darzustellen vermag. Das theoretische Weltverhältnis würde dann im praktischen zu fundieren sein.²⁷

Das ausführliche Textreferat war notwendig, da hier der Grundansatz des holzschen Denkens in prägnanter Formulierung hervortritt. Sichtbar wird so auch das Begründungskonzept der Theorie des GZ: seine zentrale Rolle im ontologischen Begriff der Dialektik. Hervor tritt zugleich die Grundfrage marxistischen Philosophierens, mit ihr die kategoriale Bedeutung *gegenständlicher Tätigkeit* für das Problem seiner fundamentalen Begründung.²⁸ Zugleich wird aber auch sichtbar, dass der GZ für Holz eine primär *ontologische Kate-*

²⁶ Ebd., S. 17 f.

²⁷ Ebd., S. 18.

²⁸ In Logos und Wirklichkeit nehme ich, unabhängig von Holz, den gleichen Ausgangspunkt: den Einsatz bei der gegenständlichen Tätigkeit (siehe „Gegenständliche Tätigkeit als erste Kernkategorie“; Metscher 2010, S. 65–83), gehe dann aber auch, der unterschiedlichen Thematik entsprechend, einen anderen argumentativen Weg.

gorie ist – er damit aber auch auf der Ebene einer abstrakten Allgemeinheit verbleibt.

Meiner Auffassung nach ist damit die Bedeutung der Kategorie nicht erschöpft. An diesem Punkt setzen dann auch die folgenden Überlegungen an. Sie machen den Versuch einer *kategorialen Konkretion*, – wie ich es nennen möchte. Dabei wird der Begriff des Kategorialen (bzw. der Kategorie) im marxischen Sinn verwendet: als Ausdruck von „Daseinsformen, Existenzbestimmungen“.²⁹ Kategorien sind keine der Wirklichkeit oktroyierten Begriffe, sondern sie sind Wirklichkeitsbestimmungen in begrifflicher Form: *die wirkliche Welt, in Gedanken gefasst*. In der kategorialen Explikation, wenn sie denn philosophisch korrekt erfolgt, geht es um die theoretische Erläuterung – die ‚Interpretation‘ – von Wirklichkeit.

Dabei verstehe ich einen solchen Versuch nicht als Widerspruch, sondern als Erweiterung des holzschen Denkens – als *produktives Weiterdenken* eines Vorgedachten; ein solches Weiterdenken gehört, ich sagte es, zum Charakter einer sich dialektisch und dialogisch verstehenden Philosophie. So sind die folgenden Überlegungen, auch wo sie nicht direkt an holzsches Denken anschließen, dialogisch auf dieses bezogen, und ich bin mir sicher, dass Holz selbst ihnen sein Interesse nicht versagt hätte.

II. Kategoriale Konkretion: Stufen des Gesamtzusammenhangs

Wie nun, weitergefragt, ist das Denken des GZ *möglich*? Es ist ganz sicher nur auf der Grundlage bestimmter Bedingungen möglich. Wenn Holz von der *Konstruktion* des GZ als der eigentlichen Arbeit der Philosophie spricht, so meint er: Konstruktion auf einer bestimmten Grundlage – der der *Wissenschaften*. Ohne diese bliebe die Konstruktion des GZ eine leere Reflexion. Folgerichtig bestimmt er (in dem oben zitierten Leitsatz) den Marxismus als *eine Philosophie, die eine Auffassung der Welt als ganzer in ihrer Entwicklung geben will und diese Auffassung von den Einsichten der Wissenschaften her und aus ihrer Interpretation zu einem GZ gewinnt*. Die Nuancierung dieses Satzes ist sehr genau zu beachten: die Philosophie gewinnt ihre Auffassung der Welt als ganzer auf der Grundlage der Einsichten der Wissenschaften, und zwar auf dem Weg der Interpretation dieser Einsichten zu einem GZ. Die Konstruktion des GZ, den die Philosophie leistet, erfolgt also in der Interpretation der Erkenntnisse der disziplinären Wissenschaften (ich würde hinzufügen: in Kooperation mit dem durch die Künste erschlossenen Wissen von Welt – aber das wäre ein weiteres Thema). Die eigentliche Aufgabe der Philosophie ist diese Interpretation – die Inter-

²⁹ MEW 13, S. 637.

pretation der wissenschaftlichen Ergebnisse mit dem Ziel einer Konstruktion (eben: des GZ); eine Arbeit, die von den Wissenschaften selbst nicht geleistet werden kann. Damit ist die Eigenständigkeit der Philosophie gegenüber ihnen gewahrt, zugleich wird dem Tatbestand Rechnung getragen, dass Philosophie heute nur auf der Basis der Wissenschaften Gültigkeit haben kann. Es handelt sich also gerade *nicht*, was heute Konjunktur hat, um die Verallgemeinerung einzelwissenschaftlicher Ergebnisse zu einer Allerweltsphilosophie, verbunden mit der Präention der ‚Lösung‘ angeblich bislang ‚ungelöster‘ philosophischer Kernprobleme (so der Anspruch bestimmter publizitätssüchtiger Zweige der Neurowissenschaften auf die Lösung ungelöster philosophischer Probleme wie dem der Willensfreiheit)³⁰ – das Resultat solcher Bemühungen läuft in der Regel auf eine Trivialphilosophie hinaus.

Welche unerhörten Schwierigkeiten der Einlösung dieses Programm mit sich bringt, weiß jeder, der sich mit ihm eingelassen hat. Doch darf das kein Grund sein, es fallenzulassen. An der Lösung schwerer Probleme beweist sich die Meisterschaft – und Existenzberechtigung – der Philosophie. Sie ist dann auch mehr als die bloße Summe der Wissenschaften, auf denen sie beruht. Ist sie ihrem Begriff gerecht, so wird sie, wie Hans-Gert Gräbe treffend schreibt, „sich der Ergebnisse von science versichernd – weiter an den Außenposten menschlichen Denkens stehen und in die unerschlossenen Räume spähen“.³¹ Leitlinie dieses Denkens „kann nur die 10. Feuerbach-These sein“.³² Das heißt aber auch, dass mit dem holzschen Denken das Programm dieses Denkens nicht abgeschlossen, sondern vielmehr erst eröffnet ist.

Der Begriff des GZ, erinnern wir, geht auf Engels zurück. In den Planskizzen der *Dialektik der Natur* nennt dieser die Dialektik die „Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs“, an anderer Stelle die „Wissenschaft von den Zusammenhängen“.³³ Der Begriff ist auf das Ganze der dem Menschen praktisch und theoretisch zugänglichen Wirklichkeit bezogen. Diese wird als dialektisch verfasst, damit gesetzmäßig konstituiert gedacht. Die Grundbestimmungen der Dialektik konstituieren *als Gesetze* den Zusammenhang des Wirklichen.³⁴ Sie werden damit als Strukturbestimmungen des Seins in einem ontologischen Sinn aufgefasst.³⁵

Der GZ lässt zudem an Marx' Begriff des *Ensembles* (so „Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse“ in den *Feuerbachthesen*) bzw. der *Totalität* denken.

³⁰ Siehe dazu den Beitrag von Stefan Otto in diesem Heft ab Seite 91.

³¹ Gräbe 2012, S. 192 f.

³² Ebd., S. 192.

³³ MEW 20, S. 307 und 348.

³⁴ Ebd., S. 307.

³⁵ Siehe auch II, 5. „Wirklichkeit als das Seiende im Ganzen“.

Ensemble heißt ein Ganzes, das organisch zusammengehört, dessen Glieder miteinander verbunden sind. ‚Totalität‘ meint gleichfalls ein zusammenhängendes Ganzes, hat jedoch die Konnotation von etwas Abgeschlossenem. Bei einem dialektischen Begriff des Ganzen kommt es freilich darauf an, dieses Ganze prozessual, als Prozesszusammenhang zu denken. Dieser Anforderung genügt der Begriff ‚Zusammenhang/Gesamtzusammenhang‘. Er meint ein Ganzes, das gleichwohl offen, prozessual, ein *Prozessganzes* sein kann. Ich möchte von einem *prozessual-gestuftem, strukturierten Ganzen* sprechen. Dabei unterscheide ich in einem ersten Zugriff zwischen fünf kategorialen Dimensionen (prozessualen Stufen) des GZ:³⁶ 1. *der Alltag als GZ*, 2. *der GZ einer Gesellschaft/gesellschaftlichen Formation*, 3. *der GZ des geschichtlichen Prozesses*, 4. *Einheit und Differenz von menschlicher Welt und Natur: GZ als ontologischer Begriff*, 5. *das Denken des Seienden im Ganzen und die Frage nach dem Grund und Sinn von Sein: der GZ als metaphysischer Begriff*. Die kategorialen Stufen bilden in sich zusammenhängende Bereiche, die bereits für sich den Charakter eines GZ besitzen, die freilich miteinander verbunden sind, ineinander übergehen. *Insgesamt konstituieren* sie den *GZ als Totalität*. Diese Totalität wäre im Sinne von Holz als *universale Reflexivität* zu bestimmen – universaler Widerspiegelungszusammenhang. Der GZ als Totalität besteht aus Teilen von relativer Selbständigkeit.³⁷

1. Der Alltag als Gesamtzusammenhang und die Kategorie des Weltwissens

Der Begriff des GZ hat kategorial seine Wurzeln in der Praxis des Alltagslebens. Dieses wird von den Individuen intuitiv als Zusammenhang erfahren; eine Erfahrung, die gleichwohl durch verschiedene Faktoren bestimmt, also gesellschaftlich konstituiert ist. Für das Alltagsleben konstitutiv ist ein Weltwissen, das Bedingung ist für die lebenspraktische Weltorientierung, damit aber auch Bedingung menschlicher Reproduktion. Es ist Teil der ‚Jedermannsphilosophie‘ (Gramsci), die dem alltäglichen Bewusstsein zugehört. Diese ordnet den Einzelnen in den Zusammenhang einer gesellschaftlichen Welt ein, in das Oben und Unten gegebener Weltverhältnisse – die hierarchische Anordnung der Verhältnisse von Herrschaft und Eigentum. Zugleich fungiert sie als Instanz der Sinnggebung. Durch die hierarchische Einordnung in gegebene Weltverhält-

³⁶ Möglicherweise ließe sich hier auch von Teil-Zusammenhängen sprechen, die als Ganzes den GZ bilden – dies sind terminologische Feinheiten, über die noch verhandelt werden kann.

³⁷ Der Begriff des GZ ist im strengen Sinn ein ontologischer Strukturbegriff, der menschliche Gesellschaft und Natur umgreift. Gleichwohl bedarf es für seine Konstitution der Akte des Bewusstseins. In diesem Sinn ist GZ ein zugleich epistemischer Begriff und muss als ein solcher expliziert werden. ‚Zusammenhänge‘ sind objektiv Gegebenes, und zugleich sind sie menschliche Konstruktion. Dies gerade konstituiert die Dialektik ihrer strukturellen Verfassung.

nisse wird, auf individueller wie sozialer Ebene, ‚Sinn‘ konstituiert. Der Alltag bildet so die Grundform des GZ und seines Bewusstseins. Dieses ist illusionär und real zugleich. Die Instanzen der Vermittlung eines solchen Zusammenhangsbewusstseins und der ihm entsprechenden psychischen Disposition sind traditionell Familie, Schule, Kirche. In der hochtechnologischen Zivilisation des entwickelten Kapitalismus treten die medialen Instanzen der Zivilgesellschaft, die ‚neuen‘ technologischen Medien (Fernsehen, Computer) wie die Fetische des Markts hinzu, die als neue Vergesellschaftungsformen von Psyche und Bewusstsein die alten teils ergänzen, teils ersetzen.³⁸

In der Jedermannsphilosophie des alltäglichen Bewusstseins sedimentiert ist aus der Welterfahrung stammendes Wissen (‚experientiell Wissen‘, ‚elementares Weltwissen‘). Seinen genetischen Kern hat es in basalen Prozessen menschlicher Lebenspraxis: in Prozessen menschlicher Reproduktion, im Komplex gegenständlicher Tätigkeit, in der materiellen Arbeit (die hier als Modell dienen kann).³⁹ Es mischt sich mit ideologischen Formierungen. Diese entstammen einerseits der Erfahrung gegebener Weltverhältnisse, ihrer Macht- und Herrschaftsformen, die von den Individuen mental verarbeitet werden (die Religion nach Marx ist eine solche Verarbeitungsform entfremdeter Weltverhältnisse), sind zugleich aber auch Niederschlag einer durch die ideologischen Institutionen bewirkten psychisch-mental Formierung. Die Individuen werden so in doppelter Weise ideologisch vergesellschaftet: durch die subjektive Verarbeitung entfremdeter Lebensverhältnisse und durch eine Formierung ‚von oben‘ (Haug). Funktion solcher Vergesellschaftung ist die Herstellung der Akzeptanz gegebener Weltverhältnisse (‚Akzeptanz-Habitus‘).⁴⁰ Sie wird durch Interiorisierung der diese Verhältnisse stützenden Werte bewirkt. Akzeptanz-Habitus und Wert-Interiorisierung dienen dem Zweck hegemonialer Herrschaft, die auf der Zustimmung der Unterworfenen zu den gegebenen Macht- und Eigentumsverhältnissen beruht. Hegemoniale Zustimmung ist Bedingung für deren Fortexistenz.

Eine prototypische Form des Akzeptanz-Habitus – sie wirkt in die höchsten geistigen Formen hinein, so in Kunst und Philosophie – ist die Auffassung einer Unveränderbarkeit der gegebenen Weltverhältnisse, so schlecht sie auch sein mögen: ihrer Gottgegebenheit, fatalistischen Unabänderbarkeit usf. Solche Schemata – hier können wir legitim von ideologischen Schemata sprechen – sind auswechselbar und müssen nach Konjunktur und politischer Lage ausgetauscht werden, sollen sie ihre stabilisierende Funktion nicht verlieren. So

³⁸ Siehe Metscher 2009, S. 357 ff.

³⁹ Siehe Metscher 2010, S. 133–142.

⁴⁰ Der Habitus-Begriff wird hier im Sinne Pierre Bourdieus gebraucht.

reüsst das Schema der ‚bestmöglichen Welt‘ nur in den sehr seltenen Zeiten eines relativen Wohlstands der subalternen Klassen.

Das alltägliche Bewusstsein ist ideologisch komplex. In ihm ist richtige Erkenntnis in Form eines aus der Erfahrung stammenden, auch durch Tradition vermittelten Weltwissens sedimentiert. Dieses koexistiert mit einem der ideologischen Vergesellschaftung entstammenden verkehrten Bewusstsein. Für die imperialistische Gesellschaft ist die zunehmende Verarmung des experientiellen Anteils des Alltagsbewusstseins zu konstatieren – bei Zunahme des fetischisierten Bewusstseins. Gemeint ist damit, dass die Fetische des Alltags eine solche Macht über das menschliche Bewusstsein gewinnen (das gilt beileibe nicht nur für das Alltagsbewusstsein, es gilt für den geistigen Lebensprozess in dieser Gesellschaft insgesamt), dass es das Gegebene, und sei es noch so schlecht, als schlechterdings versteinert erlebt – als ‚schwarzes Loch‘, jenseits jeder Verbesserung; mit Folgen, die in psychotische Verhaltensweisen führen, in Vereinsamung, Resignation, Suizid und Gewaltexzess; zu Obsessionen jedweder Art, die in der Faschisierung des Bewusstseins kulminieren – oder in der infantilen Regression von Bewusstsein und Psyche ihr Ende nehmen.

Eine emanzipatorische Praxis, die sich das Ziel setzt, die Menschen *subjektfähig*, also zu selbsttätigen Subjekten ihres Handelns zu machen, hat exakt an diesen Tatbeständen anzusetzen: denen der Deformation wie an den humanen Potentialen des zerstörten Lebens. An dieser Schnittstelle von Deformation und Wahrheit im alltäglichen Bewusstsein setzt das Denken des GZ ein. Die Ursachen und die Struktur der Verschüttungen sind zu erkennen und den Betroffenen erkennbar freizulegen. Herzustellen ist der Blick auf die realen Verhältnisse, in denen die Menschen leben. Es sind, um das Grundverhältnis von Kapital und Arbeit gruppierte Verhältnisse von Herrschaft und Eigentum – die unsichtbar auch den Alltag durchdringen und die Menschen bis in intime Bereiche ihrer Lebensweise bestimmen. Zu erkennen ist, wer die wirkliche Macht in dem Staatswesen hat, das sich Demokratie nennt, also Herrschaft der Vielen, des Volks, in Wahrheit aber eine verdeckte Diktatur ist: ‚Plutokratie‘, Herrschaft der Wenigen, die über das Kapital verfügen. Herzustellen ist ein umfängliches Orientierungswissen, das den Alltag in seiner wirklichen Verfasstheit erfahrbar und erkennbar macht; das auch die Mechanismen durchsichtig werden lässt, in der die alltägliche Reproduktion von Herrschaft erfolgt. Nur so kann ein Wissen entstehen, dass eine verlässliche Weltorientierung verschafft. Dazu gehört, dass die gegebenen Verhältnisse als *gewordene* erkannt werden – damit aber auch als werdende und der Möglichkeit nach veränderbare. Sie werden erkannt, im Ansatz zumindest, in ihrer internen Geschichtlichkeit. Aus dem ‚So war es immer‘ der resignierten Akzeptanz kann ein ‚So wird es nicht immer sein‘ der begriffenen Hoffnung werden.

Eine emanzipatorische Praxis, die dieses Ziel hat, ist ein anti-ideologisches Manöver. Sie setzt beim Ringen um Psyche und Bewusstsein der Menschen an. Die *Arbeit der Kritik* hat hier eine Schlüsselfunktion: Kritik der gegebenen Weltverhältnisse wie des sie reproduzierenden Bewusstseins. Kritik schließt Herrschaftskritik, Bewusstseinskritik und Selbstkritik ein. Fundiert ist sie durch das, was Marx *Kritik der politischen Ökonomie* nannte: die kritische Analyse der Basisstruktur einer gegebenen Gesellschaft wie der ihr entspringenden sozialen Formen; eine Kritik, die mit der Entwicklung dieser Gesellschaft immer neu zu leisten ist. Zu durchbrechen ist der ideologische Schein, der die Welt auf den Kopf stellt. Die Verkehrung ist umzukehren, denn nur auf die Füße gestellt, erkennt in ihrer materialen (oder ‚realen‘) Verfasstheit, kann die Welt verändert werden. Den Dingen und Dingverhältnissen ist ihre wahre Kontur zurückzugeben. Dazu gehört, dass die Dinge des Alltags und ihre Verhältnisse als Teile eines größeren Ganzen erkennbar werden: einer *besonderen Gesellschaft*, die über die der Alltagswelt hinausgeht. Diese Gesellschaft besitzt eine spezifische Struktur (Architektonik) und ist Teil einer *Gesellschaftsformation*, die ihrerseits *mehr* ist als die besondere Gesellschaft. Die nächste Stufe im kategorialen Aufbau des GZ ist daher die der *Gesellschaft* mit den kategorialen Bestimmungen der *konkreten Gesellschaft*, *gesellschaftlichen Struktur* und *gesellschaftlichen Formation*.

Erweiternde Überlegung I: Arbeit als epistemische Kategorie: zur Genesis elementaren Weltwissens⁴¹

Elementarform bewusster Lebenstätigkeit und Modell gegenständlicher Tätigkeit ist die *Arbeit*. Sie ist Elementarform, weil sie menschliches Überleben, die Reproduktion der Gattung in allen entwickelten Gesellschaften sichert. Sie ist damit auch das Fundament des Prozesses der Kultur. Zugleich ist sie – nicht isoliert, sondern im Zusammenhang mit dem Totum menschlicher Lebenstätigkeit – Keimform menschlichen Weltwissens, also konstitutiv für den GZ in einem alltagspraktischen (oder ‚lebensweltlichen‘) Sinn. Wie ist dieser Sachverhalt zu denken und wie ist dieses Wissen konstituiert?

Die menschliche Arbeit (ich folge Marx) ist ein Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur, in dem sich eine „Naturmacht“ mit einem „Naturstoff“ vermittelt.⁴² Zur „Naturmacht“ Mensch gehören als „Naturkräfte“ Arme, Beine, Hand und Kopf. Der Kopf nun ist kein physisches Mittel, sondern ein ideell-konzeptives. Er ist der Träger des Gehirns: der somatische Ort des Logos. ‚Kopf

⁴¹ Ich gebe hier den Kern dessen wieder, was ich in Metscher 2010 (insbesondere im Kapitel ‚Logos als gesellschaftliches Bewusstsein‘) umfassender und innerhalb größerer argumentativer Zusammenhänge entwickelt habe.

⁴² MEW 23, S. 192 ff.

steht für Denken, Bewusstsein, die konzeptive Fähigkeit des Menschen, die den Arbeitsprozess vorbereitet, ordnet und begleitet, die strukturbildend in ihn eingeht. Bereits auf der anthropologisch elementarsten Stufe, der Bestimmung menschlicher Arbeitskraft als erster menschlicher Produktivkraft, kommt dem *Bewusstsein* also eine konstitutive Funktion im Ensemble menschlicher Vermögen („Naturkräfte“) zu. Es ist notwendiger Bestandteil dieser Vermögen. Jede gegenständliche Tätigkeit ist konzeptives Tun: bewusstes zielgerichtetes Handeln in einer objektiv gegebenen gegenständlichen Welt. Damit aber wird Bewusstsein als Teil des materiellen Seins begriffen. Ja, die Arbeit als erste Produktivkraft ist Einheit physischer und ideeller („logischer“) Momente, das Menschlich-Materielle *ist* diese Einheit, dies ist sein Spezifikum. Es ist konstituiert als *Synthesis*, es besitzt eine *dialektische Struktur*.

Im Arbeitsprozess gesetzt sind ein *Subjekt der Arbeit*, ein *Objekt der Arbeit*, die *Instrumente der Arbeit*, das *Ziel der Arbeit* und der *Arbeitsprozess selbst*. Dieser ist als Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten zugleich ein Akt der Aneignung der Natur. Er ist allgemeine Bedingung des Stoffwechsels von Mensch und Natur und ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens. Als Bedingung jeder Form dieses Lebens ist er von allen seinen besonderen Formen unabhängig. Er ist das materielle Fundament dieser Formen, die allen Gesellschaftsformen gleich gemeinsame Bedingung ihrer Existenz. Die Rolle des Bewusstseins für diesen elementaren Zusammenhang besteht darin, dass es diesen Prozess konzeptiv strukturiert: d. h. ihn plant und sein Ende antizipierend vorwegnimmt. „Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war“. Dies unterscheidet „von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene“. ⁴³ Arbeit bedeutet Formveränderung *des* Natürlichen und bewusste menschliche Zweckverwirklichung *im* Natürlichen, ⁴⁴ und diese Bestimmung gilt, in einem grundlegend-anthropologischen Sinn, für jede Gestalt menschlicher Arbeit und für jede Form menschlicher Kultur – bis in die archaischen Stufen zurück. Sie gilt für den Arbeitsprozess „unabhängig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form“, in einer Form allerdings, worin er „dem Menschen ausschließlich angehört“, ⁴⁵ also unterschieden ist von den Arbeiten Spinne und Biene wie auch von den „erst tierartig instinktmäßigen“ Formen menschlicher Arbeit in der Phase der Bildung des Anthropos. Auf dieser Ebene („der Mensch einmal gesetzt [...], als beständige Voraussetzung der Menschengeschichte [...], als beständiges Produkt und Resultat“ [MEW 26/3, 482.]) gilt, dass der Produzent das Arbeitsprodukt erst

⁴³ Ebd., S. 193.

⁴⁴ Vgl. ebd.

⁴⁵ Ebd., S. 192 und 193.

im Kopf produziert, bevor er es durch praktische Tätigkeit gegenständlich in die Welt setzt. Menschliche Arbeit besitzt, als Formveränderung des Natürlichen und Zweckverwirklichung im Natürlichen, eine *teleologische Struktur* – sie ist „zweckmäßige Tätigkeit“,⁴⁶ eine „teleologische Setzung“ (Lukács). Ich spreche hier vom *teleologischen Bewusstsein*, das mit dem Arbeitsprozess, mit gegenständlicher Tätigkeit überhaupt, in der Welt ist.

Zu diesem Bewusstsein, und als Bestandteil ihm zugeordnet, gehört weiter das Wissen des Mittels – *instrumentelles Bewusstsein*. Das Arbeitsmittel ist „ein Ding oder ein Komplex von Dingen, die der Arbeiter zwischen sich und den Arbeitsgegenstand schiebt und die ihm als Leiter seiner Tätigkeit auf diesen Gegenstand dienen“,⁴⁷ und sein Gebrauch setzt ein komplexes Wissen über den Charakter des Mittels, das Verhältnis von Mittel und Gegenstand sowie die Mittel-Zweck-Relation voraus.⁴⁸ Der Mensch ist „ein Werkzeuge fabrizierendes Tier“, „der Gebrauch und die Schöpfung von Arbeitsmitteln (...) charakterisieren den spezifisch menschlichen Arbeitsprozess“ (ebd.). In dem elementaren instrumentellen Bewusstsein liegt der genetische Grund für den Rationalitätstypus der instrumentellen Vernunft, der unter den Bedingungen kapitalistischer Herrschaft zum heute dominanten Rationalitätstypus geworden ist.

Zum Arbeitsprozess gehört also ein komplexes System des Wissens. Es umfasst innerhalb der teleologischen Struktur neben dem instrumentellen Wissen und an dieses gekoppelt die genaue *Kenntnis des Arbeitsgegenstands*. Dieser muss in seinen Eigenschaften erkannt und bekannt sein. Nur dann kann er in Präferenz vor anderen Gegenständen als je besonderer ausgewählt, der geeignete dem ungeeigneten vorgezogen werden, kann eine Selektion unter zuhandenen Seienden erfolgen. In diesem Sinn ist das teleologische Bewusstsein *objektbezogen*; ja, seine Objektbezogenheit hat Vorrang vor dem Bewusstsein des Mittels. Je nach Beschaffenheit des Objekts wird das Mittel gewählt.

Zum teleologischen Bewusstsein gehört neben dem objektbezogenen, und gleichrangig mit ihm, das *subjektbezogene* Bewusstsein und damit ein Moment von Selbstreflexivität: ein Wissen des Arbeiters von sich selbst; so die Fähigkeit, seine eigenen Kräfte einzuschätzen und auszubilden. Die Fähigkeit, einen Arbeitsgegenstand zu erkennen und auszuwählen – als identischen (A=A) zu setzen –, hat im intelligiblen Vermögen des Subjekts seinen Grund. Weiter gehört zu diesem Bewusstsein ein *methodisches* Wissen: die Fähigkeit, die einzelnen Arbeitsschritte zu planen und in Arbeitsverfahren umzusetzen. Das

⁴⁶ Ebd., S. 193.

⁴⁷ Ebd., S. 194.

⁴⁸ Heidegger hat diesen Gesichtspunkt im zweiten und dritten Kapitel von *Sein und Zeit* aufgenommen.

Bewusstsein auf dieser Ebene ist ein solches einer expliziten Subjekt-Objekt-Relation.

Der Arbeitsprozess ist dem Subjekt der Arbeit also in seiner gesamten kategorialen Blüte *gewusst*. Zu sprechen ist also von einer hochgradigen Komplexität des durch ihn konstituierten Bewusstseins und Wissens, das innerhalb des Komplexes menschlicher Lebenstätigkeit die Funktion orientierenden Weltwissens in einem hohen Maß erfüllt.

2. Der Gesamtzusammenhang einer Gesellschaft.

Konkrete Gesellschaft, gesellschaftliche Struktur und gesellschaftliche Formation

Ein Alltag, wenn er als GZ erfahren und begrifflich erfasst werden soll, verweist auf das größere Ganze, in dem er steht und deren Teil er ist, und das ist zunächst das Ganze einer *besonderen (konkreten) Gesellschaft*. Diese kann als regionaler Raum beschrieben werden, der seinerseits Teil einer größeren Einheit ist, wie sie historisch etwa in der Form der Polis oder des Nationalstaats auftreten. Letzterer ist die politische Form, in der sich die neuzeitliche Geschichte, der Kapitalismus als Formation in seiner ‚klassischen‘ Phase konstituierte. In dieser Phase bildete er den politischen GZ kapitalistischer Gesellschaften. Wer bewusst handelnd, politisch handelnd tätig sein will, sei es auch nur in dem begrenzten Raum, den er als Alltag kennt, wird sich ein Bild von diesem Ganzen der besonderen Gesellschaft machen müssen, in dem der Alltag, in dem er lebt und handelt, eingelagert ist. Er wird sich einen *konkreten Begriff* ihrer ökonomischen, sozialen, kulturellen, ideologischen Verhältnisse zu verschaffen haben, wenn überhaupt sein Handeln Erfolg haben soll. Es wird ein anderes Bild sein als das, das der ideologische Schein vortäuscht, ein Bild der konkreten gesellschaftlichen Verfasstheit der ökonomischen Struktur wie der Verhältnisse von Politik, Recht, Kunst, Wissenschaft, Philosophie und Religion.

Die leitende Kategorie für diese Erkenntnis ist der Begriff der *gesellschaftlichen Struktur*. Die Gesellschaft ist als strukturierter Zusammenhang zu begreifen: in der Architektonik von Basis/Überbau/ziviler und politischer Gesellschaft (im Sinne von Marx und Gramsci); in einer Architektonik, die gleichwohl nicht starr, sondern in geschichtlicher Bewegung, als Einheit von Raum und Zeit (‚Raum-Zeit-Kontinuum‘) zu denken ist, mit der *Produktionsweise* als Grundschema dieser gesellschaftlichen Struktur.

Zu erkennen ist weiter, wer die Macht in diesem gesellschaftlichen System hat, wer sie vertritt, wer sie durchsetzt, wer gegen sie opponiert, wer gegen sie kämpft. Es darf kein illusionäres, es muss ein genaues Bild sein, und es muss möglichst vollständig sein – ein Bild eben des GZ dieser Gesellschaft. Es ist

keine leichte Aufgabe. Erfordert ist die ‚Anstrengung des Begriffs‘. Die Aufgabe wird nur zu lösen sein, wenn die Gesellschaft von ihrem formativen Kern her begriffen wird, und dieser besteht in dem Verhältnis von Kapital und Arbeit in einer bestimmten historischen Form – heute: in der imperialistischen Form dieser Gesellschaft.

Teil dieser Aufgabe ist nicht zuletzt auch, neben der Kenntnis der Kräfte, die das existierende Herrschaftssystem stützen, das Erkennen der Kräfte des Widerstands: derer, die es in einem emanzipatorischen Sinn verändern wollen, mit denen es gilt, sich zusammenzuschließen. Auch solche Erkenntnis ist, unter den gegebenen Weltverhältnissen, eine teuflisch schwere Aufgabe, an der schon mancher gescheitert ist. Man kann sich leicht in seinen Bündnispartnern täuschen. Denn auch hier arbeitet eine ganze Ideologieindustrie daran, die wahren Verhältnisse, auch die Kräfteverhältnisse zu vertuschen oder auf den Kopf zu stellen.

Zum Begriff gegenwärtiger Gesellschaft gehört, dass diese nicht mehr in die Form einer abgeschlossenen nationalen Einheit besitzt. Der Kapitalismus in seiner heutigen hochentwickelten Phase hat, wie bereits von Marx und Engels diagnostiziert, einen *kosmopolitischen* Charakter. „Mit der Exploitation des Weltmarkts“, schreiben diese im *Kommunistischen Manifest*, hat die Bourgeoisie „die Produktion und Konsumtion aller Länder kosmopolitisch gestaltet. Sie hat (...) den nationalen Boden der Industrie unter den Boden weggezogen. Die uralten nationalen Industrien sind vernichtet worden (...). Sie werden verdrängt durch neue Industrien (...), die nicht mehr einheimische Rohstoffe, sondern den entlegensten Zonen angehörige Rohstoffe verarbeiten und deren Fabrikate (...) in allen Weltteilen zugleich verbraucht werden. An die Stelle der alten lokalen und nationalen Selbstgenügsamkeit und Abgeschlossenheit tritt ein allseitiger Verkehr, eine allseitige Abhängigkeit der Nationen voneinander.“⁴⁹ Dies gilt für die materielle wie für die geistige Produktion. Antizipiert ist hier – in ungleich präziserer Begrifflichkeit –, was heute unter dem Namen der ‚globalen Welt‘ in aller Munde ist. Die Gesellschaft, in der wir leben und handeln, ist ‚Weltgesellschaft‘ – wie in Analogie zum Begriff der ‚Weltgeschichte‘ zu sagen ist. Der ‚weltgesellschaftliche Charakter ist konstitutiver Bestandteil des Imperialismus als Formation. Wollen wir also die Gesellschaft, in der wir leben und handeln, als GZ beschreiben, so ist sie als Teil einer *gesellschaftlichen Formation* zu beschreiben, die weit umfassender ist als die nationale Gesellschaft, die wir zunächst im Auge hatten. Für diesen Zusammenhang bietet sich nach wie vor der (heute nicht unumstrittene) Begriff des *Imperialismus* an: als Phase einer bestimmten gesellschaftlichen Formation.

⁴⁹ MEW 4, S. 466.

Gesellschaft als Formation heißt: Sie wird als ein von der ökonomischen Basis (Produktionsweise) her strukturiertes Ganzes mit interner Geschichte begriffen, die „die Tatsachen der gesellschaftlichen Entwicklung“ dadurch erklärt, dass sie die „Existenz einer Struktur und zugleich ihrer Geschichtlichkeit“ miteinander verbindet (Hobsbawm).⁵⁰ Bei Marx bezieht sich der Begriff Gesellschaftsformation auf „eine „Gesellschaft auf *bestimmter, geschichtlicher Entwicklungsstufe* (...) mit eigentümlichem, unterscheidendem Charakter“,⁵¹ wobei den „Produktionsverhältnissen in ihrer Gesamtheit“ eine den Charakter dieser Gesellschaft bestimmende Funktion zukommt. Im Formationsbegriff wird der historische Formierungsprozess der menschlichen Gesellschaft in seiner gesamtgeschichtlichen Dimension erfasst. Unterschieden werden verschiedene historische Grundtypen von Gesellschaft seit der Urgesellschaft, und zwar im Sinne einer „progressiven Formierung durch fortschreitende Existenzsicherung“. So unterscheidet Marx „in großen Umrissen“ „asiatische, antike, feudale und modern bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation“.⁵² Der Begriff des GZ erweist sich hier also als Begriff einer historischen Raum-Zeit-Struktur, und zwar in gattungsgeschichtlicher Perspektive.

3. Der Gesamtzusammenhang des geschichtlichen Prozesses

Mit dem Begriff der Gesellschaftsformation ist der Begriff der Geschichtlichkeit in die Beschreibung von Gesellschaft explizit einbezogen. Diese kann vollständig nur als Teil des historischen Prozesses verstanden werden. In diesem Sinn ist Gesellschaft Teil des GZ ‚Geschichte‘. So ist die gegenwärtige Gesellschaft Glied eines geschichtlichen Ablaufs, der in früheste historische Stufen zurückreicht, in Europa in das ‚Eurasische System‘,⁵³ den Alten Orient und die Europäische Antike, der über den Feudalismus in die kapitalistischen Gesellschaften der Neuzeit führt, die ihrerseits in bestimmte formationsgeschichtliche Phasen untergliedert ist, in deren bislang letzter, dem Imperialismus wir heute leben.

Mit der Entwicklung der kapitalistischen gesellschaftlichen Formation zum kosmopolitischen Kapitalismus der Gegenwart ist die menschliche Geschichte in die Epoche der Weltgeschichte getreten – „die Geschichte Europas wurde zur Geschichte der Welt“ (Löwith) – Resultat des Kosmopolitismus der kapitalistischen Produktionsweise. Ein solcher Begriff von Geschichte stellt die

⁵⁰ Des Näheren Metscher 2010, S. 91–96.

⁵¹ MEW 6, S. 408.

⁵² MEW 13, S. 9.

⁵³ Geiß 2002, S. 73 ff.

Gegenwart, die der Zeitpunkt unserer unmittelbaren Erfahrung ist und von deren Standpunkt aus wir reden, in den Zusammenhang eines geschichtlichen Prozesses, der letztendlich in die Ursprungsgeschichte der Menschheit zurückreicht – wiederum ist ein offener GZ gemeint. „Tief ist der Brunnen der Vergangenheit, sollen wir ihn unerschöpflich nennen?“ (Thomas Mann) Hier zeigt sich: die Unmittelbarkeit unserer alltäglichen Erfahrung wie des Bewusstseins von ihr ist auf komplexeste Weise vermittelt. Die scheinbar geschichtslose, versteinerte Welt des Faktischen – Welt als „Gesamtheit der Tatsachen“ (Wittgenstein) – gibt sich als prozesshaft zu erkennen, als werdend gewordene: historisch geworden, im Werden begriffen, nach vorn offen – als schwanger mit Möglichkeit. Geschichte zeigt sich in der Trinität von *Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft*. Brecht hat diesen Sachverhalt im Sinne einer historischen Erfahrung im „Lied von der Moldau“ auf eine unnachahmlich einfache, einprägsame Formel gebracht:

Am Grunde der Moldau wandern die Steine
Es liegen drei Kaiser begraben in Prag.
Das Große bleibt groß nicht und klein nicht das Kleine.
Die Nacht hat zwölf Stunden, dann kommt schon der Tag.

Erst in seiner geschichtlichen Dimension, als diese Trinität, erhält der Begriff des GZ jene Konkretion, die ihn als Grundbegriff für die Konstitution des Marxismus als Weltanschauung tauglich macht. Dieser ist in historischer Dreidimensionalität das Denken der Gegenwart wie des historischen Prozesses, der zu ihr führte, und er ist Denken des Möglichen im Wirklichen: begriffene Zukünftigkeit (Bloch). In diesem Sinn ist er *begriffene Geschichte und konkrete Utopie*. Dies, so die hier vertretene Grundthese, steht im Zentrum des Marxismus als einer philosophischen Weltanschauung. Es ist ihr Kern, der aus dem geschichtlichen Charakter des Marxismus notwendig folgt. Denn Zukunft ist nichts der Geschichte Äußerliches. Sie gehört im wesentlichen Sinn zu ihrer Struktur. Die Wirklichkeit im Marxismus wird begriffen als gewordene und werdende.

Erst als geschichtliches kann das Denken des GZ also zu einem umfassenden Orientierungswissen werden, zeigt es den historischen Ort an, an dem wir stehen – woher wir kommen, wohin wir gehen (oder gehen können). Erst in diesem Sinn erhält auch der Begriff menschlicher Freiheit – als ‚determinierte‘ Freiheit – eine konkrete Bedeutung. Allein solches Wissen setzt uns in den Stand, auch in Zeiten der Niederlage nicht den Boden unter den Füßen zu verlieren, gibt Mut in der Verzweiflung, behält auch in finsternen Zeiten das Ziel einer Welt im Auge, in der „der Mensch dem Menschen ein

Helfer ist“ (Brecht, „An die Nachgeborenen“). Allein ein historischer Blick vermag mit dem Vergangenen auch das Gegenwärtige und Zukünftige zu erkennen – in der Latenz seiner Möglichkeiten zwischen Weltkatastrophe und Utopie.

Erweiternde Überlegung II: Dreidimensionalität der Wirklichkeit und ihrer theoretischen Form: begriffene Geschichte und konkrete Utopie

A. Begriffene Geschichte: der Marxismus als historisches Erkennen, Gegenwartsdiagnose und antizipatorisches Denken

Wirklichkeit als gewordene und werdende heißt: Sie ist Einheit von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Die Wirklichkeit, die der Marxismus als Theorieform erforscht, ist als geschichtliche dreidimensional strukturiert. Sie ist auf die drei Dimensionen der Zeitlichkeit: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gerichtet. Zum nichthintergehbaren Relativitätsprinzip des Erkennens gehört, dass diese Forschung in einer je gegebenen Gegenwart den Standort hat, von dem her sie Vergangenheit und Zukunft erschließt. Der Tigersprung historischen Erkennens erfolgt vom Standpunkt der Gegenwart. In diesem strukturierten Sinn ist der Marxismus dreierlei: Er ist *historisches Erkennen*, insofern er die Vergangenheit erforscht; er ist *antizipatorisches Denken*, insofern er die Zukunft erkundet, und er ist *Diagnostik der Gegenwart*, insofern er die Zeit begreift, in der er steht. Diese zeitliche Dreidimensionalität des Erkennens bildet einen Zusammenhang. So wird die Diagnose einer Gegenwart ohne Kenntnis der Vergangenheit und Durchdenken der Zukunft (der Möglichkeitsdimension eines historisch Wirklichen) nie vollständig zu haben sein. Historisches Erkennen ohne Bezug zur Gegenwart ist steriler Historismus, antizipatorisches Denken ohne Grund im Gegebenen abstrakte Utopie. Der Ort der Gegenwart nun ist der Punkt in der Zeit, der dauerndem Wechsel unterworfen ist. So stellt sich auch die Frage nach Zukunft und Vergangenheit in jeder neuen historischen Lage neu. Auch in diesem Sinn ist der Marxismus eine nie abgeschlossene, prinzipiell unabschließbare Theorie. Sicher: Der Fundus des gesicherten Wissens wächst, und auf ihm ist aufzubauen. Der Prozess der Erweiterung aber ist unabgeschlossen. Zudem ist das überlieferte Wissen stets neu anzueignen, es ist für die Lösung anstehender Aufgaben produktiv zu machen. Nur als produktives Wissen hat es einen Sinn, der über seinen museal-historistischen Wert hinausgeht. Wie das gesamte Universum der überlieferten Kultur ist auch das überlieferte Wissen von jedem neuen historischen Zeitpunkt neu anzueignen.

B. Konkrete Utopie: das Denken einer neuen Kultur

Der Marxismus ist nicht nur das Denken gegebener Wirklichkeit, sondern auch das Denken des Möglichen als Teil dieser Wirklichkeit. Die Welt, die er in Gedanken fasst, enthält als geschichtliche die Zukunft im Sinn historischer Möglichkeit. Gerade weil der Marxismus auf das Ganze einer historischen Welt geht, ist er mit dem Denken des Gegenwärtigen und Vergangenen auch Denken des Zukünftigen: antizipatorisches Denken im Sinn eines Denkens konkreter Utopie. Seine Kernkategorie ist der Begriff einer neuen Kultur. Die Frage nach konkreter Utopie ist als Frage nach den Konturen dieser neuen Kultur zu stellen. Mit dieser Frage geht es um keinen Rückfall in einen utopischen Sozialismus, vielmehr um das Einbringen eines wissenschaftlich begründeten utopischen Moments in das marxistische Denken selbst – im gewissen Sinn um ‚wissenschaftliche Utopie‘.

Neue Kultur meint die Kultur einer *sozialistischen, in historischer Perspektive kommunistischen Gesellschaft*, d. h. einer solchen, die auf gesellschaftliches Eigentum an den Produktionsmitteln aufbaut, in der die große Mehrheit der Menschen, idealiter alle Menschen die bestimmenden Subjekte politischen Handelns sind, deren Geschichte durch kooperative Planung geregelt ist, die juristisch die Form einer universal geltenden materialen Rechtsgesellschaft besitzt (d. h. einer solchen, in der uneingeschränkt Rechtsgleichheit herrscht, die individuellen und kollektiven Menschenrechte universal verwirklicht sind), in der Freiheit, Gleichheit, Solidarität als selbstverständliche Prinzipien menschlicher Vergesellschaftung Existenz haben – eine Gesellschaft, deren „Grundprinzip die volle und freie Entwicklung jedes Individuums ist“. ⁵⁴ Eine solche Gesellschaft ist vorstellbar nur als Gesellschaft kultureller Individualitäten, einer Pluralität von Kulturen, deren Verhältnis zueinander durch gegenseitige Achtung und praktische Toleranz geregelt wird. Erst eine solche Gesellschaft wäre die Gesellschaft einer voll entwickelten, im exakten Wortsinn *realen Demokratie*. ⁵⁵

Allen Vorurteilen entgegen: *Kommunismus* meint eine friedliche, solidarische Welt; die Aufhebung von Ausbeutung und Unterdrückung, ökonomisch, sozial, kulturell, die Überwindung also auch des patriarchischen Geschlechterverhältnisses; Befreiung von materieller Not als Bedingung kultureller Bildung; gerechte Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums als Voraussetzung für die Reichtumsentfaltung individuellen Lebens; Individualität als Kernkategorie; Erhaltung und Pflege der Natur. Im Begriff einer solchen

⁵⁴ Marx, MEW 23, S. 618.

⁵⁵ Ich greife hier auf den Demokratiebegriff Abendroths zurück (vgl. Römer 1986).

Kultur haben auch Ideen einer religiösen Ethik, sofern diese den Postulaten von Frieden, Gerechtigkeit, Toleranz, Bewahrung der Natur verpflichtet sind, ihren Ort. Atheismus ist für eine solche Gesellschaft kein Glaubensprinzip.

Der Begriff dieser Kultur bedeutet nicht, dass diese frei von Konflikten sei. Kein Missverständnis könnte größer sein. Die Idee einer konfliktfreien Gesellschaft ist schlechter Utopismus – ein romantischer Kindertraum, der mit historischer Realität nichts gemein hat. Die existentiellen Grundtatsachen menschlichen Lebens, zu denen Zeugung, Geburt, Liebe und Freude, doch auch Krankheit, Leiden und Tod gehören, sind *anthropologisch unauflösbar*. Sie bilden den Grund von Krisen und Konflikten – im gleichen Maß wie sie der Grund für ein geglühtes Leben sind. Diese Konflikte freilich würden in der neuen Kultur auf eine Weise ausgetragen, die von der aller vorhergehenden Gesellschaften grundverschieden ist. Wie jede Form von Gewalt wird der Krieg als Mittel der Lösung von Konflikten in dieser Gesellschaft undenkbar sein, da an die Stelle der Gewalt der rationale Konsens tritt. So wenig individuelle Tragödien aus dem menschlichen Leben eliminierbar sind, den Charakter einer historischen Katastrophe werden Tragödien in dieser Gesellschaft nicht mehr besitzen.

Der Begriff einer solchen Kultur ist mehr als das „kühne Traumbild eines neuen Staates“,⁵⁶ das der Idealismus als heroische Intellektuellenutopie in seinen besten Bestrebungen konstruierte. Sicher: ein solcher Begriff ist Idee und Ideal, doch ist diese Idee im materiellen Geschichtsprozess verwurzelt. Sie ist reale Möglichkeit im Wirklichen, und sie ist dies kraft einer geschichtlichen Lage, die aus der Entwicklung der Produktivkräfte im neuzeitlichen Kapitalismus resultiert. Erst diese kapitalistische Gesellschaft hat, wie Marx und Engels mit großer Klarheit erkannten,⁵⁷ die Bedingungen für die neue Formation geschaffen, die ich hier als ‚neue Kultur‘ bezeichne. Erst kraft dieser Bedingungen wurde Möglichkeit, was zuvor allein ein kühnes Traumbild war. Doch hat nicht erst die bürgerliche Gesellschaft dieses Traumbild hervorgebracht. Es geht aus den Tiefen des Geschichtsprozesses hervor, wurde in den Kämpfen und Träumen der Unterdrückten aller Zeiten und Völker geboren (es ist in zahlreichen Dokumenten, meist Werken der Kunst überliefert). Nicht zuletzt ist der Begriff der neuen Kultur ein Kind der Aufklärung – verstanden als weltgeschichtlich-interkulturelles, nicht exklusiv europäisches Projekt.

⁵⁶ Schiller, Don Carlos, IV, S. 21.

⁵⁷ Ich denke an die Analysen des Kommunistischen Manifests.

4. Einheit und Differenz von menschlicher Welt und Natur. Gesamtzusammenhang als ontologischer Begriff

Der Begriff des GZ ist mit den bisherigen kategorialen Bestimmungen keineswegs vollständig erfasst. Mit großem Nachdruck hat Holz, wie eingangs gezeigt, die ontologische Bedeutung des Begriffs des GZ herausgearbeitet, ja, hat diesen explizit als ontologische Kategorie exponiert. Der Marxismus, erinnern wir, will ihm zufolge als Philosophie eine Auffassung der Welt als ganzer – von Natur und menschlicher Gesellschaft – in ihrer Entwicklung geben.⁵⁸ Soll der Marxismus als Weltanschauung verteidigt oder begründet werden, so kann hinter diesen Anspruch sicher nicht zurückgefallen werden. Bezogen auf den Begriff des GZ: Der Marxismus, als Denken des GZ, schließt Natur wie das Verhältnis von menschlicher Welt und Natur in sich ein – der Begriff des GZ umfasst die *Einheit von Natur und menschlicher Gesellschaft*; die menschliche Gesellschaft verstanden als Teil des umfassenden Naturganzen. In diesem Sinn ist der Begriff des GZ ein ontologischer Begriff. Er betrifft das naturhaft und menschlich-gesellschaftlich Seiende in seiner Totalität: in seinem Zusammenhang und in seinen Strukturen, und er betrifft es (dies sei hinzugefügt, obwohl es hier nicht ausgeführt werden kann) in seiner inhärenten prozessual-dialektischen Verfasstheit: als *Dialektik des Geschichtsprozesses und als Dialektik der Natur*; Geschichte dabei verstanden als übergeordneter Begriff (nicht nur die menschliche Gesellschaft, auch die Natur ‚hat Geschichte‘: ist prozessual verfasst, Entwicklungen unterworfen). Er betrifft es weiter (im holzischen Sinn) als *Widerspiegelungssystem*.

Erst ein solcher Begriff des GZ begründet die *fundamentale Diesseitigkeit* des Marxismus; er begründet diese in einem ontologischen Sinn. Er legt damit das Fundament des Marxismus als philosophischer Weltanschauung – begründet den *Materialismus als dialektisch-historischen*; setzt ihn in Kontrast zu jedem Idealismus wie zu jedem Denken jenseitiger Welt, ganz gleich welcher Spielart, bestimmt seine Differenz zu allen Formen religiösen Bewusstseins. Seine ontologische Basisprämisse lautet: Das Sein, von dem wir philosophisch-wissenschaftlich reden und allein reden können, ist der uns in Praxis und Theorie zugängliche natürlichen Kosmos und die menschlich-gesellschaftliche Welt als einem Teil von ihm. Es ist dieses ‚Sein‘, in dem wir erkennend und handelnd tätig sind: die Welt als Gesamtheit werdend-gewordener Tatsachen.

So kann auch jede Sinnsetzung nur unter Bezugnahme auf die Diesseitigkeit menschlichen Seins und als Handeln des Menschen – als *menschliche Sinnstif-*

⁵⁸ Auf die Probleme und Implikate des holzischen Konzepts kann ich an diesem Ort nicht näher eingehen; ich beschränke mich auf skizzenhafte Notizen.

tung – erfolgen. Menschliche Welt und Geschichte ist Teil der Naturgeschichte – eine Stufe der Evolution, die freilich, in Differenz zur Geschichte allen anderen uns bekannten Seins, durch *bewusste Lebenstätigkeit* (Marx): zwecksetzendes menschliches Handeln (,teleologische Setzung‘, wie Lukács sagt) bestimmt, zumindest mitbestimmt ist. Menschliche Geschichte ist so gesehen eine Naturgeschichte ‚zweiten Grades‘; Bewusstsein, als Ergebnis evolutionärer Prozesse, wird mit menschlichem Sein zum Moment der Weiterentwicklung der Naturgeschichte bis hin zur hochtechnologischen Zivilisation der Gegenwart, die alle Formen der Naturähnlichkeit abgestreift hat und sich den Schein gibt, das ‚ganz Andere‘ gegenüber der Natur zu sein. Demgegenüber hält materialistisch-dialektischen Denken an der – im ontologischen Sinn –, ‚Naturhaftigkeit‘ menschlichen Seins in allen seinen Stufen fest. Das Verhältnis von menschlicher Welt und natürlicher Welt ist ein solches der Einheit in der Differenz.

Erinnert sei in diesem Zusammenhang, dass die Grundlage allen Materialismus seit der frühgriechischen Naturphilosophie die Auffassung einer vom menschlichen Denken und Handeln unabhängigen, gesetzmäßig verfassten Wirklichkeit ist (,Kosmos‘, ‚Physis‘, ‚Natur‘), der der Mensch als ihr Teil untrennbar angehört. Dem naturhaften, in diesem Sinn materiellen Sein kommt dabei, im Verhältnis zum ‚geistigen Sein‘ (Logos, Bewusstsein) ein genetisches und logisches Primat zu; so zwar, dass das materielle Sein das Umgreifende ist, das das geistige Sein (Bewusstsein) in sich einschließt. Bewusstsein ist Produkt und damit Modus des Materiellen und so gegenüber diesem *sekundär*, wobei hier freilich mit Engels das „Gesetz“ des „Umschlags von Quantität in Qualität“⁵⁹ zur Geltung kommt: die Qualität von Bewusstsein ist von jeder anderen uns bekannten Seinsqualität unterschieden. Materialismus ist also die Position, die in Materie oder Natur das im ontologischen Sinn Erste und Ursprüngliche anerkennt; menschliche Welt – Geschichte, Gesellschaft, Individualität – partizipiert an der umfassenden Naturwirklichkeit: „this tangible planet which is our habitat“.⁶⁰ „Stephen Dedalus / Class of Elements / Clongowes Wood College / Sallins / County Kildare / Ireland / Europe / The World / The Universe“, so lautet nach James Joyce die ontologische Adresse des Menschen.⁶¹

Menschliche Geschichte und in ihr der Prozess der Kultur ist so verstanden ein Vorgang *in* der Natur und, wie immer vermittelt, im Rahmen ihrer Gesetze. Der Gedanke des Aristoteles, dass sich alles menschliche Herstellen, mithin der gesamte Prozess der Zivilisation innerhalb der Natur vollzieht – alles menschliche Herstellen, sagt er, bilde entweder „die Gebilde der Natur nach“ oder bringe

⁵⁹ MEW, 20, S. 307.

⁶⁰ Craig 1987, S. 140.

⁶¹ Joyce 1992, S. 12.

sie „zu einem Abschluss“, „wo sie die Natur nicht selbst zu einem Abschluss zu bringen vermag“⁶² – ist hier voll in sein Recht einzusetzen. In einem solchen Geist ist auch Engels' weitreichende (in ihrer Tragweite kaum erkannte) Feststellung zu verstehen, dass „wir keineswegs die Natur beherrschen, wie ein Eroberer ein fremdes Volk beherrscht, wie jemand, der außer der Natur steht – sondern daß wir mit Fleisch und Blut und Hirn ihr angehören und mitten in ihr stehn, und daß unsre ganze Herrschaft über sie darin besteht, im Vorzug vor allen andern Geschöpfen ihre Gesetze erkennen und richtig anwenden zu können“.⁶³ Die „wirkliche menschliche Freiheit“, so der *Anti-Dühring*, ist die „Existenz in Harmonie mit den erkannten Naturgesetzen“.⁶⁴

Erweiternde Überlegung III: Zu einem dialektischen Begriff der Kultur⁶⁵

Von dieser Einsicht her wächst auch dem marxistischen Kulturbegriff eine besondere Bedeutung zu. Grundlegend für ihn ist, Kultur als *menschliches Naturverhältnis* zu denken – in allen ihren Formen als vermittelten Zusammenhang mit ihr.

Bereits die ursprüngliche Wortbedeutung des lateinischen *cultura* hält fest, dass es sich bei dem mit dem Wort Bezeichneten ein Naturverhältnis handelt, das Veränderung, Veredelung, auch Pflege und Bewahrung von Natur einschließt. *Cultura* heißt: Bearbeitung, Anbau, Ackerbau, Anpflanzung, Ausbildung, auch Ehrung und Verehrung, mit einem Bedeutungsfeld, das bis zu Kult und Religion reicht; festgehalten auch in den angeschlossenen metaphorischen Wendungen wie *animi culti*, *cultura animi*, *tempora cultior*, *cultus literarum* (mit diesen Bedeutungen ist der Kulturbegriff in den europäischen Humanismus eingegangen). An diesem Bedeutungsfeld ist durchaus im Sinne einer Grundorientierung festzuhalten. Es liefert Kriterien für kulturelle Wertung wie kulturelles Handeln. Es erinnert, dass der kulturelle Prozess – die Bildung des *homo humanus* und seiner Welt – nicht die Konstruktion eines total Neuen und ‚ganz Anderen‘ sein kann, sondern die Veränderung, Entwicklung und Formung eines von Natur aus Gegebenen – dass kulturelle Bildung unumkehrbar auf Natur bezogen ist. In Marx' Formel der *Humanisierung der Natur* und der *Naturalisierung des Menschen* (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*) wird dieser Gedanke aufgenommen.

Grundlage des marxistischen Kulturbegriffs (und hier unterscheidet sich dieser sich von allen anderen Begriffen zur Kultur vor und nach ihm) ist die

⁶² Aristoteles, Physik, II, 8, 199a.

⁶³ MEW 20, S. 453.

⁶⁴ MEW 20, S. 107.

⁶⁵ Des Näheren Metscher 2010, S. 389–437.

folgende Auffassung. Der Mensch, wie er als Produkt eines evolutionären Prozesses in die Welt tritt, ist in seinem Wesen unfertig. Was wir ‚menschliches Wesen‘ oder ‚menschliche Natur‘ nennen, ist zunächst lediglich als Latenz vorhanden: als ein mit dem Naturwesen Mensch gegebenes entwicklungsfähiges Potential: ein Vermögens- und Möglichkeitsfundus, der Bedingung kultureller Bildung – mit ihr der Bildung der menschlichen Natur ist.⁶⁶ Das bedeutet, der *homo sapiens* stellt sich im Prozess der Kultur (mit Norbert Elias ließe sich hier auch vom ‚Prozess der Zivilisation‘ sprechen) als menschliches Wesen erst her. Er bildet seine als Latenz angelegte menschliche Natur aus, und er tut dies kraft seines gegenständlichen Handelns, als bewusstes Naturwesen; durch die Summe seiner Tätigkeiten, in deren Kern die menschliche Arbeit steht. Er tut dies durch *Transformation von Natur*: der natürlichen Welt, in der er als dieses mit Bewusstsein ausgestattetes Naturwesen handelt, und er tut dies durch die Produktion einer ‚zweiten Welt‘ innerhalb der ‚ersten Welt‘, in der er sich vorfindet. Er tut dies durch die *Produktion von Kultur als menschlicher Welt*.⁶⁷ In diesem Prozess – es ist logisch gesprochen der Vorgang einer Subjekt-Objekt-Dialektik – bildet er sein ‚menschliches Wesen‘ aus. Dieses ist also Resultat, geschichtliches Resultat, und es ist immer offen, nie abgeschlossen, so wenig wie der Geschichtsprozess jemals abgeschlossen ist. Es ist also konkret-historisch, und auch nur historisch zu fassen. Es ist in diesem Sinn „das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ wie Marx sich in den *Feuerbach-Thesen*. ausdrückt. Es ist dies, in der Essenz, eine Grundeinsicht, die der frühe Marx seiner kritischen Lektüre der Hegelschen *Phänomenologie des Geistes* entnahm.

So schafft der Mensch durch Transformation von Natur *Kultur* als spezifisch menschliche Welt; ein Prozess, der gleichwohl im Rahmen des Naturhaften verbleibt. Menschliche Welt ist *kulturelle Konstitution* (Konstitution einer spezifisch menschlichen Welt) innerhalb einer natürlichen Umwelt. So sehr sich menschliche Welt dabei von jedem ursprünglich Gegebenen differenziert, nie vermag sie sich gegründet und dauerhaft jenseits oder außerhalb der natürli-

⁶⁶ Für diesen Sachverhalt führe ich den Begriff des energetischen Potentials ein (Metscher 2010, S. 408 f.).

⁶⁷ Die heute mit medialem Aplomb geführte Diskussion über das sogenannte Anthropozän geht auf die geowissenschaftliche Einsicht zurück, dass die menschengemachte Veränderung des Planeten Erde mittlerweile eine Qualität erreicht hat, die von einem „neuen Erdzeitalter“ zu sprechen nötigt. Nach einem Vorschlag britischer Geologen soll als Beginn des Anthropozäns – und dies weist auf die Verursachung dieser Veränderungen hin – der Beginn der Industrialisierung festgelegt werden (Wikipedia). Solche wissenschaftlich-empirischen Befunde passen genau in das hier vorgetragene kulturphilosophische Konzept: Sie illustrieren die These menschlicher Weltkonstitution als Transformation von Natur samt der hier ausgeführten geschichtlichen Konsequenzen.

chen Wirklichkeit, die ihr Grund ist, einzurichten. Wo sie dies tut oder zu tun versucht, tut sie es zum Preis der Selbstzerstörung; die ökologische Krise der Gegenwart legt ein bedrohliches Zeugnis dafür ab.

Menschliche Geschichte ist also Teil der allgemeinen Naturgeschichte, menschliche Welt ein Sich-Einformen in ein umgreifendes Naturganzes. So verstanden bezeichnet der Kulturbegriff ein je bestimmtes, historisch-gesellschaftlich und individuell unterschiedenes menschliches Naturverhältnis, das Naturverhältnis damit auch einer je bestimmten geschichtlichen Formation. Die Unterscheidung zur Natur kann nie eine andere sein als ein *Gegenteil in der Identität*.

5. Wirklichkeit als das Seiende im Ganzen und die Frage nach Grund und Sinn von Sein: der Gesamtzusammenhang als metaphysischer Begriff. Die Aufhebung der Metaphysik in Dialektik

Der GZ im Sinne traditioneller Philosophie bezieht sich auf die Wirklichkeit als die ‚Gesamtheit des Seienden‘ – alles, was ‚ist‘ –, auf das Sein des Seienden, dessen ‚Grund‘ und ‚Sinn‘. Die Disziplin, die sich mit solchen Fragen befasst, trägt seit Aristoteles den Namen ‚Metaphysik‘. Warum überhaupt Seiendes ist „und nicht vielmehr nichts“ ist nach Heidegger die „Grundfrage“ der Metaphysik und die „erste aller Fragen“ (*Einführung in die Metaphysik*). Sie ist in der Tat die Grundfrage der ‚prima philosophia‘, wie die Metaphysik traditionell genannt wird. Aristoteles nennt sie „die Wissenschaft von den ersten Prinzipien und Ursachen“.⁶⁸ Entsprechend wird sie lexikalisch als „Lehre von den letzten Gründen des Seins, seinem Wesen und Sinn“ definiert.⁶⁹ „Dass ich erkenne, was die Welt/Im Innersten zusammenhält“ – Goethes Faust hat der metaphysischen Frage eine sehr prägnante Form gegeben.

Der ‚Grund‘ und ‚Sinn‘ von Sein in traditioneller Philosophie heißt in der Regel ‚Gott‘, wobei das Wort ‚Gott‘ sehr Unterschiedliches bedeuten kann: der ‚erste selbst unbewegte Bewegter‘ des Aristoteles, der persönliche Gott christlichen Denkens, Gott als Logos des Thomas von Aquin, der rein logische Gott des ontologischen Gottesbeweises, Gott als *natura naturans* (Spinoza): schöpferische Kraft in der Natur, die Goethe als ‚göttlich-schön‘ begriff, Gott als Postulat der praktischen Vernunft bei Kant, Gott als Weltgeist und Weltkonstrukteur bei Hegel, als ‚Transzendenz‘ in bestimmten Linien existentialistischen Denkens, als ‚Gott über Gott‘ bei Paul Tillich – und vieles mehr. In jedem Fall, so oder so, der Gott der Philosophen ist der metaphysische Gott.

⁶⁸ Aristoteles, Metaphysik I 2. 982 b 9.

⁶⁹ Hoffmeister 1998, S. 412.

Marxistisches Denken versteht sich als Denken ‚nach der Metaphysik‘ – wie es sich als ‚Denken nach der Theologie‘ versteht. Der ‚neue Materialismus‘, als den Marx sein Denken in den *Feuerbach-Thesen* konzipiert, ist ein Denktypus ohne metaphysico-theologischen Restbestand, und sofern er noch ‚Philosophie‘ ist, so eine Form derselben, die sich von den traditionellen Formen der Philosophie fundamental unterscheidet. Der wesentliche Unterschied liegt nicht allein in der Differenz zu den überkommenen Gestalten metaphysisch-theologischen Denkens, sondern in Differenz zum Idealismus jeglicher, auch der neueren und neuesten Spielarten (kantianisch, nietzscheanisch, existentialphilosophisch, analytisch, konstruktivistisch, neurowissenschaftlich, postmodern – wie immer) – d. h. zu jedem Denken, das ‚Bewusstsein‘, ‚Geist‘, Vernunft, ‚Sprache‘, ‚neuronale Tätigkeit‘, oder ‚Wille‘ als Erstes setzt, ‚Materie/Natur‘ als Zweites. War die Metaphysik in der Geschichte der Philosophie eine Domäne des Idealismus – „the playground of idealism“, hat sie Bertrand Russell einmal spöttisch genannt –, so tritt dieser heute dominant in nichtmetaphysischen, oft programmatisch antimetaphysischen Formen auf, nicht zuletzt auch im Mantel positiver Wissenschaft. Marxistisches Denken nun hat sich mit der Verabschiedung von Metaphysik und Theologie auch vom Idealismus jeglicher Spielart verabschiedet, ja seine theoretische Integrität besteht nicht zuletzt in seiner prinzipiellen Differenz zu diesem in jeder seiner Gestalten.

Dies bedeutet zum einen, dass der Marxismus nur als kritische Wissenschaft Existenz haben kann: als Kritik von Metaphysik, Theologie, Idealismus. Er ist so auch nicht nur als Kritik der politischen Ökonomie, sondern zugleich als Kritik der Ideologie begründet worden, und er wird die Arbeit der Kritik in diesem doppelten Sinn immer zu leisten haben – immer neu mit den Veränderungen der historischen Lage. Ideologie aber im Verständnis der marxistischen Klassiker ist, wie eingangs bereits angedeutet, mehr als nur ‚falsches Bewusstsein‘ (‚falsch‘ im Sinne von unwahr, trügerisch) oder Form entfremdeter Vergesellschaftung (Haug).⁷⁰ Sie ist – in ihren komplexen Gestalten zumindest – deformiertes, d. h. verkehrtes (auf dem Kopf stehendes) Bewusstsein, dem Wahrheit keineswegs abgeht. Ideologie ist ‚verkehrte Wahrheit‘ (Amlinger 2014), die freilich erst durch die ‚Um-Kehrung‘ – oder sagen wir besser: die *kritische Aneignung* – des ideologischen Bewusstseins zu gewinnen ist. ‚Wahrheit‘ ist dem ideologischen Bewusstsein also erst abzurufen; klassische Beispiele dafür sind die Marxschen Kritiken der Hegelschen Philosophie und der Religion. Die Kritik ist, im Marxschen Sinn, immer als dialektische zu betreiben. Für die Kritik von Metaphysik und Religion bedeutet dies: Diese sind aufzudecken im Verkehrten

⁷⁰ Zum Ideologiebegriff des Näheren Metscher 2010, S. 321–388; ders. 2012; Rehmann/Metscher 2012; Metscher, „Ideologie und Kultur“, erscheint in Hahn/Metscher/Seppmann, *Nebelwelten des Bewusstseins. Marxismus und Ideologie*, Laika Verlag, München Herbst 2015.

und Verkehrenden ihrer Bewusstseinsinhalte wie im Unterwerfenden ihrer institutionalisierten Formen (dies gilt insbesondere für die institutionalisierten Formen der Religion): in ihrer Herrschaftskonformität und Funktionsweise im Sinne einer entfremdenden Vergesellschaftung. Die Kritik hat aber auch, und dies erst qualifiziert sie als dialektische, die gegenläufigen Momente in Metaphysik und Religion freizulegen: die in ihnen artikulierte Erfahrung wie die Fragen, die aus solcher Erfahrung erwachsen – sofern sie Erfahrungen und Fragen realer Lebenspraxis sind. Mit anderen Worten: Metaphysik und Religion sind nicht nur als Erscheinungen der Ideologie, sie sind auch als solche der Kultur zu behandeln; als Ausdruck und Form selbstbestimmter Lebensgestaltung (wie rudimentär auch immer das Moment der Selbstbestimmung sein mag): eines sinnhaften Sich-Einrichtens in der Welt, als Lösungen nicht zuletzt für Probleme, die sich im Zusammenhang der Lebenspraxis ergeben.

So wurde und wird in der marxistischen Kritik der Metaphysik meist (fast immer) außer Acht gelassen, dass mit ihrer theologischen oder idealistischen Form die *Fragen* der Metaphysik als Fragen nicht aus der Welt sind. So stellt sich die Frage nach dem *Grund* und *Sinn* – dem Sinn von Sein, dem ‚Sinn des Lebens‘ zumal, individuell wie kollektiv und geschichtlich – unausweichlich in bestimmten Lebenslagen, die mit existentiellen Grunderfahrungen (Geburt, Tod, Leid, Liebe, Freude) zu tun haben.⁷¹ Metaphysische Fragen sind in einem bestimmten Sinn unabweisbar. Mit der Reife, dem Selbstbewusstsein und der Selbstbestimmtheit einer Gesellschaft werden sie, so ist zumindest zu vermuten, zunehmen, nicht abnehmen, da die Sensibilität der Menschen für solche Fragen zunehmen wird. Will der Marxismus diese Fragen nicht der Religion überlassen – also hier vor dem religiösen Bewusstsein abdanken (und damit die Theologie theoretisch sanktionieren) –, will er sich im vollen Umfang als *diesseitige* Weltanschauung konstituieren, wird er sich ihnen stellen müssen. Er wird sie in seiner Sprache, eben *materialistisch* stellen müssen, und er wird sie materialistisch zu beantworten haben. – Angemerkt sei, dass diese Fragen, anders als in der Philosophie, in der sozialistischen Kunst seit langem zuhause sind. Auch in den Künsten der sozialistischen Länder – in Literatur, bildende Kunst, Musik – wurden sie artikuliert –, so wenig sie von der offiziellen Ideologie aufgenommen wurden. Sie werden sich erneut stellen, wann immer der Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft neu auf der historischen Tagesordnung steht.

Die metaphysische Frage bildet die höchste, zugleich auch abstrakteste Stufe im kategorialen Aufbau des GZ. Von allen marxistischen Philosophinnen und Philosophen der Gegenwart hat Holz, dies nicht zuletzt zeigt die Kühnheit seines Denkens, dem Problem der Metaphysik wie auch ihrer Geschichte die

⁷¹ Des Näheren Metscher 2010, S. 420–427.

größte Aufmerksamkeit geschenkt. Was ihn dabei von anderer marxistischer Philosophie unterscheidet, ist, dass er die Metaphysik nicht einfach als durch den marxischen Materialismus erledigt betrachtet, sondern sich der metaphysischen Frage stellt. Er behandelt sie unter dem Gesichtspunkt ihrer Aufhebung – der „Aufhebung der Metaphysik in Dialektik“;⁷² ein Versuch der Rehabilitation metaphysischer Fragen auf materialistischer Grundlage, im Rahmen eines Philosophietypus, der erst mit und nach Marx möglich wurde. Die Diskussion darüber, die Darstellung und Bewertung dieses Versuchs hat kaum begonnen. Die vorliegenden kritischen Äußerungen dazu, die ich kenne, haben auch nicht im Ansatz den Umfang des Problems erfasst.⁷³ Die Auseinandersetzung mit Holz' Versuch hätte die Schlüsselbegriffe seines Denkens: *GZ*, *Dialektik* und *Widerspiegelung* im vollen Umfang einzubeziehen. Es sind dies die Begriffe, mit denen Holz die Frage nach der *Verfasstheit des Wirklichen*, seinen Bauprinzipien und Gesetzen, schließlich die nach dem Grund und Sinn von Sein, also die metaphysische Frage, auf eine bestimmte Weise beantwortet.

Eine kritische Untersuchung dieser Antwort ist im Rahmen dieses Textes nicht möglich; lediglich erste Gedanken dazu seien notiert. Es sind *Folgerungen*, die sich aus dem Prinzip der *Aufhebung der Metaphysik in Dialektik* in meiner Sicht ergeben; Folgerung von nicht nur theoretischer Relevanz gerade auch in einigen aktuellen Fragen, mit denen der Marxismus heute befasst ist.

1. Die Aufhebung der Metaphysik in Dialektik hat zur Folge, dass keine unveränderlichen Substanzen mehr als ‚Grund‘ des Seins angenommen werden können, mithin auch keine geschichtslosen Wesenheiten oder ‚erste Prinzipien‘, geschweige denn ein ‚Gott‘, der den Sinn von Sein und den Gesamtzusammenhang des Seienden garantiert; ganz gleich, wie solche Gründe, Wesenheiten oder Prinzipien gedacht werden. Sofern es Substanzen im Aufbau des Wirklichen gibt, sind diese als *prozesshaft*, als *werdend-gewordene*, also der *Bewegung unterworfen* und *veränderlich* zu denken. Dialektik, wie immer im Einzelnen gedacht, ist Bewegung, Entwicklung, Prozess – bereits die „Hauptgesetze der Dialektik“, die Engels in der Planskizze zur *Dialektik der Natur* im Umriss skizziert, weisen darauf hin: „Umschlag von Quantität in Qualität – Gegenseitiges Durchdringen der polaren Gegensätze und Ineinander-Umschlagen, wenn auf die Spitze getrieben – Entwicklung durch den Widerspruch oder Negation der Negation – Spirale Form der Entwicklung“.⁷⁴ Jede Substantialität

⁷² Holz 2005, S. 46 ff.

⁷³ So Haug 2008. Zu Renate Wahsners Kritik von Holz' Weltentwurf und Reflexion vgl. die Beiträge von Hüllinghorst und mir in *Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung*, 81/2010 (Metscher 2010a).

⁷⁴ MEW 20, S. 307.

eines Ursprungs wie jede Gegenständlichkeit im Einzelnen wird dialektisch in Prozess und Bewegung aufgelöst oder in prozessuale Zusammenhänge eingliedert. Diese Einsicht trifft kritisch auch den scheinbar radikalen Weltbegriff Wittgensteins und der von ihm begründeten Linie des Positivismus – Welt als „Gesamtheit der Tatsachen“ (*Tractatus Logico-Philosophicus*) – als dem Ersten, mit dem er seine Philosophie beginnt.

2. Mit der Aufhebung der Metaphysik in Dialektik ist so jedem Reden über ‚Gott‘ philosophisch irreversibel der Grund entzogen. Die Philosophie verabschiedet jeden theologischen Restbestand, wie er noch in den idealistischen Systemen der klassischen deutschen Philosophie und bei seinen Nachfolgern vorliegt. Das Denken des Ganzen als dialektisches übt Verzicht auf jeden substantiellen ersten Grund. An dessen Stelle tritt der Gesamtzusammenhang als unendlicher Prozess, der allein in Form einer Konstruktion philosophisch fassbar ist. Das bedeutet aber auch: Ein solches Denken ist Konstruktion innerhalb bestimmter Grenzen des Erkennens, die sowohl von der historischen Perspektive des Erkennenden wie auch von der Verfasstheit unseres Denkapparats abhängig sind. Hier kommt ins Spiel, was ich oben das ‚Relativitätsprinzip des Erkennens‘ nannte. Diesem zufolge ist jede gegebene Wahrheit geschichtlich bedingt, deshalb relativ: perspektivisch bezogen auf den Standort, von dem aus ihre Formulierung erfolgt. Zwar gibt es einen Prozess fortschreitender Erkenntnis, der Zunahme menschlichen Wissens, doch ist dieser unendlich und unabschließbar, weil gebunden an den historischen Prozess. Jede gegebene Erkenntnis vermag daher auch nur einen Teil des Gesamtprozesses zu reflektieren. Ein ‚absolutes Wissen‘ gibt es in diesem Denkkontext so wenig, wie es einen ersten Grund gibt. Wird innerhalb eines solchen Denkens die Frage nach ‚ersten Gründen‘ gestellt, so nur im Rahmen der empirisch erforschbaren elementaren Bauprinzipien des Universums, die nie im metaphysischen Sinn als ‚erste Prinzipien‘ gelten können. Das Fragen nach ihnen hat den Charakter eines infiniten Regresses. Die Ontologie tritt an die Stelle der Metaphysik. – Solche Problemstellung geht, das sei angemerkt, auf die atomistische Linie antiken Denkens (Demokrit, Epikur, Lukrez) zurück.⁷⁵

3. Die Fragen der Metaphysik, pointiert gesprochen, finden ihre Antwort letztlich im Konzept *gegenständlicher Tätigkeit* als dem Ersten, vom dem das Denken des marxistischen Materialismus und damit auch die materialistische Dialektik ausgeht.⁷⁶ So wird auch die Frage nach dem ‚Sinn‘ (als ‚Bedeutung‘, die das Seiende im ganzen oder ein Teil von ihm für Menschen hat oder haben kann) materialistisch nur so zu beantworten sein, dass es ein ‚Sinn von Sein‘

⁷⁵ Eine auch philosophisch relevante Rehabilitierung des Lukrez für modernes materialistisches Denken gibt Greenblatt 2011.

⁷⁶ Metscher 2010, S. 65–83.

an sich, d. h. menschenunabhängig nicht gibt und geben kann. Das Universum ist gesetzmäßig verfasst, es besitzt Struktur und Zusammenhang, doch besitzt es keinen ‚Sinn‘, der etwa die Sinnhaftigkeit des Ganzen garantieren könnte. Ein solcher Sinn wäre nur als göttliche Setzung denkbar, er setzt ein substantiell Gegebenes voraus, das dem Gesamtzusammenhang des Seienden im metaphysischen Sinn unterliegt. ‚Sinn‘, materialistisch gesehen, existiert allein als menschliche Setzung – wie auch der ‚Sinn des Lebens‘ allein als menschliche Setzung existiert.⁷⁷ Sinn ist Menschenwerk. *Wir selbst*, kein Gott, geben dem Sein einen Sinn – wie auch nur wir selbst dem Sein oder einem Teil von ihm *Sinn absprechen* können (es ist dies die Kerndimension des modernen Nihilismus). Sinn also ist *menschliche Konstitution*, Sinnggebung ein kultureller Akt, an dem ein Komplex von Instanzen beteiligt ist.⁷⁸

4. Ist mit der Aufhebung der Metaphysik in Dialektik jede Rede über Gott philosophisch verabschiedet, so gilt dies in dem doppelten Sinn: eine solche Philosophie kann weder ‚theistisch‘ noch kann sie ‚atheistisch‘ sein. Innerhalb ihres Diskurses hat der Begriff des ‚wissenschaftlichen Atheismus‘ *logisch* keinen Sinn. Er ist so unsinnig wie es der Begriff des ‚wissenschaftlichen Theismus‘ wäre. Dies aber hat Konsequenzen für die sehr praktische und heute höchst aktuelle Frage des Verhältnisses des Marxismus zur Religion. Ihm sei eine abschließende Überlegung gewidmet.

Erweiternde Überlegung IV: Marxismus und Religion

Der Marxismus geht traditionell davon aus, dass die Religion mit der Errichtung einer nichtentfremdeten Gesellschaft absterben wird. Die Religion, heißt es bei Marx, sei ‚positiv aufzuheben‘⁷⁹ – ihre Wahrheit ist in eine humanistische, *diesseitig* orientierte Weltanschauung zu überführen. Das Absterben der Religion ist eine sachliche Prognose, kein atheistischer Glaubenssatz. Als philosophische Weltanschauung kennt der Marxismus keine ‚Glaubenssätze‘ – auch keine atheistischen. Wie es mit dem religiösen Bewusstsein steht, wird eine zukünftige Gesellschaft ohne Zwang selbst entscheiden. *Pluralität des Bewusstseins* ist für diese Gesellschaft nicht nur vorstellbar, sondern notwendig und wünschenswert. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist anzunehmen, dass eine zukünftige Gesellschaft auch in den profanen Gestalten ihres Bewusstseins bestimmte Funktionen, die die Religion traditionell ausübt, zu ersetzen haben

⁷⁷ Einer der wenigen Marxisten, die sich dieses Problems angenommen haben, ist Terry Eagleton (Eagleton 2007).

⁷⁸ Siehe das Kapitel „Eudaimonie, Autarkie und die Immanenz des Sinns“ in Metscher 2010, S. 420-427.

⁷⁹ MEW 1, S. 385.

wird. Sie wird dafür Formen finden müssen, so ist zu vermuten, die man *profane Rituale* nennen kann. Dabei handelt es sich um die kulturelle Bearbeitung existentieller Grunderfahrungen, die ich oben kurz ansprach, deren historischen Gestalten wechseln, die als Grundtatsachen menschlicher Existenz unhintergebar mit dem menschlichen Leben, wie wir es kennen, verbunden sind. So stellt sich auch dem profanen Bewusstsein das Problem der *Transzendenz* im Sinne eines *Sinnhorizonts*, der das begrenzte individuelle Leben wie auch die Individualität einer bestimmten geschichtlichen Stufe überschreitet, die Individualitäten in größere Zusammenhänge – die einer Gruppe, eines Kollektivs, einer Gesellschaft, schließlich der Gattung – einordnet; in Zusammenhänge, die das Ganze individuellen, kollektiven, geschichtlichen und kosmischen Seins betreffen. Die Frage nach dem Sinn ist, so oder so, ein Stachel im Fleisch der Lebenden.

Die zentrale Artikulationsform solcher Erfahrungen und Bedürfnisse in der nichtentfremdeten Gesellschaft ist die *Kunst* – dies zumindest ist eine begründete Vermutung. Denn in der Fähigkeit des Kunstästhetischen zur Synthesis geistiger Kräfte, in der Eigenschaft, Bild und Begriff, Anschauung und Theorie zu verbinden, besitzen die Künste das Vermögen zur Artikulation dieser Erfahrungen. Sie sind es neben der Philosophie und über diese hinaus, wobei denkbar ist, dass die Philosophie selbst Denkformen entwickelt, die das Kunstästhetische einschließen. So gibt es von der Seite der Künste her durchaus Modelle für den Einschluss des Philosophischen in die ästhetische Form: so bereits in der griechischen Tragödie, in entwickelter Gestalt bei Dante, Shakespeare und Goethe. Für die Moderne wären Brecht, Thomas Mann, Neruda und Weiss als hervorragende Beispiele zu nennen. Sicher scheint mir zu sein, dass in einer profanen Gesellschaft allein die Kunst die doppelte Rolle zu übernehmen vermag, die in den traditionellen Gesellschaften die Religion bzw. quasireligiöse Ideologien auszuüben pflegen: die Herstellung psychischer und ideeller Akzeptanz der gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse (bei aller Widersprüchlichkeit, die diesem Vorgang innewohnt), zugleich aber auch die der Konstitution von Lebenssinn – Aufgaben, die in einer nichtentfremdeten Gesellschaft keineswegs wegfallen. In dieser werden Bewusstseinsformen – ich spreche von *kulturellen Bewusstseinsformen* – zu finden sein, die diese Aufgaben übernehmen können. Individuen werden immer in eine gegebene Gesellschaft einzugliedern sein, gerade auch als kritische und bewusste. Und zu den menschlichen Grundbedürfnissen gehört das Verlangen, in einer als sinnhaft erfahrenen Welt zu leben, in der die Stufen individueller Biographie – Geburt, Kindheit, Jugend, Erwachsensein, Alter, Tod – einen identifizierbaren Ort besitzen, Teile eines Ganzen sind, in dem auch die Extreme individueller Erfahrung Bewältigung finden können. – Wie die zu entwickelnden kulturellen Formen aussehen, ist im

Einzelnen nicht zu prognostizieren. Zu denken ist an die Ausarbeitung einer *profanen Ikonographie des Erfahrungsraums menschlichen Lebens*, an die Entwicklung ‚diesseitig‘ ausgerichteter Rituale und Formen des Fests, in denen, als Beispiel, Glückserfahrungen zelebriert, Leidenserfahrungen bewältigt werden können. Zu denken ist weiter an die Ausarbeitung populärer Bewusstseinsformen, die komplexes theoretisches Wissen verstehbar und einsichtig machen – die Produktion von ‚*Mythen der Vernunft*‘, in denen Anschauung und Begriff in jedem verständlicher Form zusammentreten, „Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen“, „das Volk vernünftig“ und „die Philosophie (...) sinnlich“ wird,⁸⁰ die Kluft zwischen Wissenschaft und Alltagsbewusstsein, Intellektuellen‘ und ‚Volk‘ sich schließt.

Von der Sache her ist es höchst zweifelhaft, ob ein prinzipieller Atheismus notwendig zum Marxismus gehört. Theismus wie Atheismus bewegen sich auf einer Diskursebene, die jenseits der wissenschaftlichen Wissens liegt – auf der theologischen Denkens, seit Kant nicht einmal mehr auf der der Metaphysik. Auf der Ebene wissenschaftlichen Wissens aber, keiner anderen, ist der Marxismus angesiedelt. Wenn der Marxismus religionsförmig wird, deformiert er sich zur Ideologie. Er bleibt, wie ausgeführt, als philosophisch begründetes wissenschaftliches Wissen an die Grenzen gebunden, die solchem Wissen gesetzt sind. Es gibt wissenschaftlich kein absolutes Wissen, sondern nur relatives, relativ, weil notwendig bezogen auf die Perspektivik einer historischen Erkenntnissituation. So gesehen okkupiert der Marxismus nicht die Ebene des religiösen Glaubens und seine Erfahrungen. Solange es Menschen gibt, die sich auf solche Erfahrungen berufen, werden diese zu respektieren sein. Jeden Anschein von Religionsförmigkeit, jede Vermengung von Wissen und Glauben hat der Marxismus zu vermeiden, will er sich konsequent als wissenschaftliche Weltanschauung konstituieren – und nur so wird er theoretisch wie praktisch eine Zukunft haben. Der Atheismus ist im gleichen Maß ‚Glaubenssache‘ – ‚negativer‘ Glaube – wie es der Theismus als ‚positiver‘ Glaube ist.

Wenn Metaphysik tatsächlich in Dialektik aufgehoben wird, gibt es keinen Ort mehr weder für einen Gott noch einen Nicht-Gott. Aus der Perspektive materialistischer Dialektik ist jeder Theismus metaphysisches Pfaffentum – wie es aber auch jeder Atheismus ist, ist er doch die Kehrseite der gleichen Münze. Eine solche Auffassung kann sich auf Wolfgang Abendroth berufen. So sprach dieser bereits in den zwanziger Jahren von den „Pfaffen des Atheismus“, die „ihr Anathema gegen alle Ungläubigen des Unglaubens schleudern“ und dadurch die christlichen Arbeiter „auf die andere Seite der Barrikade zurückdrängen“.⁸¹

⁸⁰ So das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, in: Hegel, Werke, Bd. 1, S. 386.

⁸¹ Zitiert nach Balzer 2010, S. 200.

Erinnert sei, dass bereits zu Beginn des vorigen Jahrhunderts der hierzulande fast unbekannt irische Marxist James Connolly publizistisch und politisch offensiv sehr ähnliche Auffassungen vertrat;⁸² heute lassen sie sich im Denken Fidel Castros wiederfinden.⁸³

Die strikte Unterscheidung zwischen Wissen und Glaube sollte für den Marxismus verbindlich werden. Mit dieser Unterscheidung wird nicht nur der Bereich theoretischen Wissens von jedem Restbestand an metaphysisch-theologischem Plunder befreit, den es in mancherlei Gestalt noch mit sich herumträgt, auch der Glaube wird frei als Erfahrungsform und Haltung eigenen Rechts; als eine solche, die auf fundamentalen ethisch-existentialen Überzeugungen beruht, die nicht notwendig wissenschaftlich fundiert sein müssen. Die Legitimität solcher Überzeugungen kann auch auf anderer Grundlage beruhen. In einem bemerkenswerten Beitrag zur Erneuerung marxistischer Religionskritik plädiert Jan Rehmann dafür, „zwischen der Form des Religiösen und den darin gebundenen Glaubensgehalten zu unterscheiden“. Der Glaubensbegriff, argumentiert er, verweist „auf eine Sozialethik zuverlässiger Beziehungen, insbesondere auf den Komplex Vertrauen, Treue, Wahrhaftigkeit, die bindende Verpflichtung des Vereinbarten u. ä.“, die nicht notwendig an Religion gebunden ist. Der Glaube tritt vielmehr „als Dimension sowohl in religiösen als auch in nicht-religiösen Formen auf. Indem er die unterschiedlichen ‚weltanschaulichen‘ Bereiche sozusagen ‚quer‘ durchzieht, ist er auch geeignet, sie miteinander zu vermitteln. Die Glaubensdimension kann damit zum gemeinsamen Bezugspunkt christlich-marxistischer Debatten und zur Grundlage für die Zusammenarbeit zwischen religiösen und nicht-religiösen Emanzipationsbewegungen werden“.⁸⁴

Gegenstand marxistischer Religionskritik kann also nicht der religiöse Glaube sein, es ist die Religion als ideologische Macht, und es sind *religiöse Ideologien*; vor allem die Kirchen als Institutionen, die nach ihren Inhalten wie nach ihrer Praxis zu beurteilen sind. Der Raum für ‚kommunistische Christinnen und Christen‘ (wie für die Angehörigen anderer Religionen, die politisch progressive Auffassungen vertreten), für eine ‚Theologie der Befreiung‘, einen religiösen Sozialismus, für jeden Glauben, der die sozialistisch/kommunistische Zielsetzung bejaht, muss seitens des Marxismus wie seiner Organisationen ohne Vorbehalt offen sein; von der Sache her sind hier die alten Vorurteile abzubauen. Entscheidend ist, dass solche Menschen das wissenschaftliche Wissen im Umfang seiner Geltung akzeptieren und das aus wissenschaftlicher Theorie folgende

⁸² Siehe P. James Connolly and the Reconquest of Ireland. Minneapolis 2001, pp. 127–133; Metscher, *The Marxism of James Connolly*. CPI-Publication. Dublin 2015.

⁸³ Siehe Castro 2008, passim.

⁸⁴ Rehmann 2012.

politische Handeln mittragen. Auch hier ist wieder die Praxis das entscheidende Kriterium.

Allzu schnell wird bei den scholastischen Querelen über wissenschaftlichen Atheismus vergessen, wer der Hauptfeind ist. Es ist, wie Abendroth als „zorniger alter Mann“ 1979 formulierte, „der Monopolkapitalismus, der erst die Schande des Kolonialismus und seiner zynischen Verbrechen, dann die Barbarei zweier Weltkriege und in der Verzweilungssituation der großen Krise nach 1929 die auch in ihrer Zielsetzung totale Inhumanität des deutschen Faschismus geschaffen hat“. Wenn wir den Hauptfeind schlagen wollen, so Abendroth, und wir müssen es, „bevor er in schlimmen inneren Widersprüchen noch furchtbarere Katastrophen für die Menschheit bewirken kann“, „dann“, so Friedrich-Martin Balzer weiter in einem klugen Kommentar, „müssen wir allem Sektierertum eine Absage erteilen und religiös gebundene Menschen, wenn sie den Klassenkampf von unten mit dem Ziel der Verteidigung demokratischer und sozialer Rechte mitkämpfen und sich gegen Krieg und Kriegsgefahren stellen, als das ansehen, was sie sind: nicht bestenfalls nützliche Idioten, sondern gleichberechtigte Partner im Kampf für die beste Sache der Welt“.⁸⁵

Literatur

Amlinger, Carolin (2014): Die verkehrte Wahrheit. Zum Verhältnis von Ideologie und Wahrheit bei Marx/Engels, Lukács, Adorno/Horkheimer, Althusser und Zizek. München.

Balzer, Friedrich-Martin (2010): „Prüfet alles, das Gute behaltet“. Auf Spurensuche. Bonn.

Castro, Fidel (2008): Mein Leben. Fidel Castro mit Ignazio Ramonet. Berlin, 2. Auflage.

Craig, David (1987): Native Stones. London.

Eagleton, Terry (2007): The Meaning of Life. Oxford; dt. Der Sinn des Lebens.

Gräbe, Hans-Gert (2012): Radical Thinking. Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung. 92, S. 190–193.

Greenblatt, Stephen J. (2011): The Swerve. How the World Became Modern. New York.

Haug, Wolfgang Fritz (2008): In babylonischer Gefangenschaft? Dialektik bei Hans Heinz Holz. Das Argument 274, S. 75–82.

Hoffmeister, Johannes u. a. (1998): Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Darmstadt.

Holz, Hans Heinz (1991): Niederlage und Zukunft des Sozialismus. Essen.

⁸⁵ Balzer 2010, S. 214 f.

Holz, Hans Heinz (1997): Einheit und Widerspruch. Bd. III: Die Ausarbeitung der Dialektik. Stuttgart.

Holz, Hans Heinz (2003): Philosophie und Politik. Die Verantwortung der Philosophie. Zwei Reden. E.i.S., S. Abbondio.

Holz, Hans Heinz (2005): Weltentwurf und Reflexion. Stuttgart.

Holz, Hans Heinz (2011): Philosophie. Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Theorie. 35, S. 11–44.

Joyce, James (1992): A Portrait of the Artist as a Young Man. Harmondsworth.

Lenin, Wladimir I. (1971 ff.): Werke. Berlin.

Lukács, Georg (1984): Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. 2 Bände, Neuwied.

Marx, Karl./**Engels**, Friedrich (1970 ff.): Werke (MEW). Berlin.

Metscher, Thomas (2009): Imperialismus und Moderne. Essen.

Metscher, Thomas (2010): Logos und Wirklichkeit. Ein Beitrag zu einer Theorie des gesellschaftlichen Bewusstseins. Frankfurt a. M.

Metscher, Thomas (2010a): Über Kultur der Kritik und den Mangel daran. Z. Zeitschrift Marxistischer Erneuerung, 81, S. 110–119.

Metscher, Thomas (2012): Der Komplex Ideologie. Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung 90, Juni, S. 66–79.

Rehmann, Jan (2012): Für eine ideologietheoretische Erneuerung marxistischer Religionskritik. Das Argument, Heft 299.

Rehmann, Jan (2013): Kunst. Ein geschichtlicher Entwurf. Berlin.

Rehmann, Jan (2013): Ästhetik, Kunst und Kunstprozess.

Rehmann, Jan/**Metscher**, Thomas (2012): Betr. Ideologietheorie – ein Briefwechsel. Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung 92, Dezember, S. 93–109.

Römer, Peter (1986): Recht und Demokratie bei Wolfgang Abendroth. Marburg.

Römer, Peter (2012): Abendroths Demokratieverständnis. In: Fischer-Lescano, A./Perels, J./Scholle, T. (Hg.), Der Staat als Klassengesellschaft. Rechts- und Sozialstaatlichkeit bei Wolfgang Abendroth. Baden-Baden, S. 151–169.

Aufhebung bestellen



Abonnement

(pro vier Ausgaben inklusive
Versandkosten)

Österreich

Sozialpreis: 24 €

Normalpreis: 30 €

Förderpreis: 50 €

Deutschland

Sozialpreis: 26 €

Normalpreis: 32 €

Förderpreis: 50 €

EU (außer Ö und D)

Sozialpreis: 32 €

Normalpreis: 38 €

Förderpreis: 60 €

Einzelexemplare

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

6 € pro Exemplar beim Kauf von mindestens 10 Exemplaren.

6 € pro Exemplar für (ausgewiesene) Buchhandlungen

Bestellungen bitte an
redaktion@dialektische-philosophie.org

Dem Verein beitreten

Wenn Sie der „Gesellschaft für
dialektische Philosophie“ beitreten
möchten, schreiben Sie bitte ein E-Mail
mit dem Betreff „Beitritt“ an
vorstand@dialektische-philosophie.org

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

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

Spenden

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

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

Vielen Dank!

Zur anderen Seite der Grundfrage der Philosophie

Wolfgang Schmidt, Lamontjoie
emilie.boehme@gmail.com

Engels beschreibt in „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“, wie bekannt, die Grundfrage der Philosophie und ihre Antworten.¹ Diese Deskription schöpft aus einem sehr sicheren Wissensbestand, einem existenten, nämlich der „neueren Philosophie“, den sie kritisch kommentiert; also den Idealismus seit Descartes, den mechanischen Materialismus vornehmlich des 18. Jahrhunderts und den anthropologischen Materialismus Feuerbachs. Sie verlässt die Vorgabe der „neueren Philosophie“ nicht, sondern formuliert beide Antworten, die idealistische und die materialistische, sofern beide unter der Herrschaft des Identitätsgebots von Sein und Denken ausgedrückt und auch unter diesem Szepter entstanden sind. Beide resultieren, als Identitätsphilosophien, aus dem abstrakten Gegensatz von Sein und Denken, welcher an sich schon ihre Identität ebenso ein- wie ausschließt; hier zunächst äußerlich als Disput der Schulen.

In der sozusagen älteren Philosophie hingegen ist Sein an das *ens realissimum* gebunden, und das Denken an dessen Gradationen, die es sehr wohl abbildet, und die es abbilden kann, da es sich immer um *species* handelt, die – realistisch oder nominalistisch – schon selbst denkförmig seiend sind. Das Verhältnis von Denken und Sein ist dadurch determiniert; und zwar ist das Denken seinsabhängig auf den Titel der göttlich verankerten Seinspyramide.

Die Formulierung der Grundfrage der Philosophie als Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein (ontologisch) oder von Denken zum Sein (erkenntnistheoretisch) transportiert die Erbschaft der „neueren Philosophie“ und damit deren Aporien, darunter den berühmten erkenntnistheoretischen Zirkel, in dem sich Idealismus ebenso wie nichtdialektischer Materialismus herumwerfen; sie zahlt weiter ohne Not Zins auf die Hypotheken „*cogito*“ und „transzendente Apperzeption“, obwohl schon Hegel diese Grundschild ge-

¹ Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, MEW 21, S. 274 ff. Ich bin nicht der Meinung, dass an Engels' Formulierungen mit der Mikrometerschraube heranzugehen ist. Ebenso halte ich eine neue Runde der Debatte über das Verhältnis der Abstracta „Denken“ und „Sein“ für überflüssig, wenn nicht gar schädlich, weil von da nichts auf die realen Abstraktionen führt, aus denen sie stammen.

tilgt hat – durch weit umfassendere Kreditaufnahme freilich.² Engels seinerseits zieht in seiner gesamten „Dialektik der Natur“ darunter den Schlussstrich.

Die Pole des in der Grundfrage nach beiden Seiten befragten Verhältnisses wurden und werden im dialektischen Materialismus mit großer Beliebigkeit eher benannt als bestimmt. „Denken und Sein“, „Sein und Bewusstsein“, „Materie und Bewusstsein“ usw. werden arbiträr verwendet, selbstverständlich hingenommen, jedoch nicht in sich und in ihrem Verhältnis zueinander begründet.³ Im Folgenden wird der Versuch gemacht zu zeigen, dass vom Begriffspaar „Materielles und Ideelles“, Marx folgend, auszugehen ist.

Für Hegel ist der Denkprozess, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts andres als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.⁴

Hiermit sind beide Seiten der Grundfrage umfasst, die letztlich gar nicht auseinandertreten.

Erstens: Es *ist* überhaupt kein Ideelles außer dem „umgesetzten und übersetzten“ Materiellen. Das ist eine Aussage über das Seinsverhältnis zwischen Ideellem und Materiellem. Da nur das Subjekt „umsetzt und übersetzt“, der materielle Mensch mit seinem ideell tätigen Kopf nämlich, existiert kein Ideelles außerhalb seines Kopfes; alles außerhalb dieses Kopfes, natürlich seiner „umsetzenden und übersetzenden“ Funktion nach, nicht des materiellen Inhalts nach, der berühmten „grauen Zellen“, ist materiell. Zweitens: Das Ideelle existiert nur als „umgesetztes und übersetztes“ Materielles im Vollzug dieser „Umsetzung und Übersetzung“, und als dieser Vollzug ebenso wie als sein Resultat, also als ideelle, im weitesten Sinne erkennende Tätigkeit. (Willensmäßige Bildungen,

² Das soll kein Plädoyer dafür sein, nun bei der Soziologie eine Hypothek aufzunehmen, was vielleicht manchem klammen Ontologen vorschweben mag.

³ „Sein“, „Natur“, „Welt“, „Materie“, „Materielles“ – das alles sind Kategorien, die logisch-ontologisch bestimmt sind und in einem bestimmten kategorialen Verhältnis zueinander stehen, also nicht einfach ohne weitere Umstände als Synonyme verwendet werden können. Leider sind diese gewohnheitsmäßig fixierten Ungenauigkeiten oder Sorglosigkeiten im Einzelnen vorerst noch nicht zu eliminieren, um die Darstellung nicht über Gebühr zu komplizieren. Husserl beklagt interessanterweise, für seine philosophischen Zusammenhänge, eben diese terminologische Zerfahrenheit und die Notwendigkeit von Kompromissen der Darstellung. Edmund Husserl: Ideen 1, Husserliana III, Haag 1950, S. 9.

⁴ Karl Marx: Kapital I, Nachwort zur 2. Auflage, MEW 23, S. 27.

ethische *impetus* usw. sind abgeleitet, da sie die Erkenntnisbeziehung in ihrer Doppeltheit voraussetzen. Zum Beispiel ohne Klassenbewusstsein, erkenntnisfundiert, keine umfassende, d. h. revolutionäre Klassenaktion.) Folglich ist die „andre“, die erkenntnistheoretische Seite der Grundfrage, *was* das Ideelle sei, von der ersteren Seite, *dass* es überhaupt ist, *was* es dann ist, nicht zu trennen. Erkenntnistheorie als Theorie des Ideellen überhaupt *erschöpft* ontologisch das Ideelle. Es bleibt nichts weiter übrig; zusätzlich oder außerhalb, ihr etwa vorgeordnet, gibt es vor oder neben der Erkenntnistheorie, die jene „Umsetzung und Übersetzung“ untersucht, überhaupt keine Theorie des Ideellen. Daraus folgt die Unsinnigkeit, in Bezug auf das Verhältnis von Materiellem und Ideellem, von „Denken und Sein“, eine irgendwie nicht erkenntnistheoretisch sein sollende Betrachtung anzustellen, da die allgemeinen Voraussetzungen dieses Verhältnisses im Faktum des Menschenkopfes, „empirisch konstatierbar“, gegeben sind. Erkenntnistheorie untersucht die „Umsetzung und Übersetzung“ und ihre allgemeinen Bedingungen allgemein, darin eben auch die allgemeinen Bedingungen des Menschenkopfes, d. h. der ideellen Funktionen des gesellschaftlichen Subjekts.⁵

Durch die Konzeption der „Umsetzung und Übersetzung“ kann die „tätige Seite“ im Materialismus entwickelt werden, die eine Domäne des Idealismus war, und mit deren Entwicklung er sich seine Verdienste erworben hat.⁶ Und damit kann das passivistische Missverständnis von Widerspiegelung aus dem dialektischen Materialismus verschwinden. Und ferner rückt damit die Frage der „Umsetzung und Übersetzung“ als ideelle *Tätigkeit*, materiell bedingt, ins Zentrum einer dialektisch-materialistischen Erkenntnistheorie, die auf diese Weise aus der so formulierten materialistischen Antwort auf die Grundfrage der Philosophie abgeleitet werden *kann*, was zu zeigen ist.

Erkenntnistheorie als Theorie der „Umsetzung und Übersetzung“ des Materiellen in Ideelles ist damit, da sie selbst Erkenntnis ist, auch eine Theorie ihrer selbst; sie leidet also chronisch am Gebrechen der Zirkularität, dessen Therapie zuerst zu bestimmen ist.

⁵ Sie bleibt damit beschreibend, vielleicht auch eine „Phänomenologie der gegenständlichen Tätigkeit“; sie zielt jedenfalls darauf ab, schon analog der „Phänomenologie des Geistes“, das Beschreiben mit der Beschreibung des Beschriebenen und dies letztere wiederum mit dem Beschreiben in Einheit zu setzen. In dieser Hybris hat sie auch ihren Widerspruch, der wesentlich logisch bleibt.

⁶ „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (...) ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefasst wird, nicht aber als sinnlich-menschliche Tätigkeit, Praxis. 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, MEW 3, S. 5.

1. Die andere Seite der Grundfrage der Philosophie als erkenntnistheoretischer Zirkel

Das Verhältnis von Denken – als ideellem Prozess oder als Prozess des Ideellen – und Materiellem beschreibt einen Zusammenhang, in dem sich auch die Befragung dieses Verhältnisses von Ideellem und Materiellem bewegen muss. Das Denken, das über das Verhältnis von Ideellem und Materiellem nachdenkt, steht als Denken selbst in eben dieser Beziehung zum Materiellen. Was also immer über das Verhältnis von Ideellem und Materiellem gedacht wird, realisiert selbst dieses Verhältnis. Jedes Denken, auch das Denken über das Verhältnis seiner selbst zum Materiellen, steht als Denken in eben jener Beziehung zum Materiellen, über die es nachdenkt.

Also muss es sein Verhältnis zum Materiellen innerhalb dieses Verhältnisses selbst klären. Es kann sich nicht, wenn es sein Verhältnis zum Materiellen klären will, sozusagen außer Kraft setzen, indem es sich unter Abstraktion von seinem Verhältnis zum Materiellen rein als Denken zum Gegenstand seiner selbst macht. Zwar kann das Denken sich selbst zum Gegenstand werden, sich auf sich selbst richten, was zu seiner Wirklichkeit notwendig ist; es wird sich selbst aber nur wirklich Gegenstand, sofern es sich in seinem wesentlichen Verhältnis zum Materiellen betrachtet. Aus seinem Verhältnis zum Materiellen kann es so wenig heraustreten wie aus sich selbst, und wenn es sich selbst zum Gegenstand macht, bleibt es doch als Gegenstand wie als Denken, das sich auf diesen richtet, es selbst. Das Denken – als ideelle Tätigkeit kann also nicht aus sich heraustreten und eine Position über seinem Verhältnis zum Materiellen einnehmen, von der aus dieses Verhältnis dann bestimmbar wäre.

Dies heißt aber nur, dass das Denken aus sich heraus nichts über sein Verhältnis zum Materiellen, letzten Endes aber über sich selbst ausmachen kann. Eine Bestimmung des Verhältnisses von Denken, von Ideellem, und Materiellem durch das Denken selbst, also überhaupt, ist offenkundig zirkulär und daher unmöglich.

Da aber erkenntnistheoretisch die Frage nach dem Verhältnis von Ideellem und Materiellem die Frage nach der Möglichkeit der „Objektivität“ der Erkenntnis, nach der Möglichkeit objektiver Wahrheit der Erkenntnis bedeutet, scheint der Schluss notwendig, dass prinzipiell nichts über diese Objektivität der Erkenntnis auszumachen sei. Das erkenntnistheoretische Problem, wie ein Kriterium der Objektivität der Erkenntnis gefunden werden könne, scheint daher unlösbar, eine Erkenntnistheorie überhaupt unmöglich: bliebe also nur die agnostizistische Konsequenz als *caput mortuum* der Transzendentalphilosophie.

In der Tat hat Nelson einen solchen Beweis der Unmöglichkeit einer Erkenntnistheorie vorgebracht. Dieser geht – kurz – wie folgt:

1. Wenn es ein Kriterium gibt, an welchem die „objektive Gültigkeit der Erkenntnis“ entschieden werden könnte, so wäre dies entweder selbst eine Erkenntnis, oder nicht.
2. Wenn es selbst eine Erkenntnis wäre, „dann gehörte es gerade dem Bereich des Problematischen an“, über den mittels des Kriteriums entschieden werden soll. Dieses Kriterium kann also keine Erkenntnis sein.
3. Wenn es keine Erkenntnis ist, müsste es Gegenstand einer Erkenntnis sein. Ob die Erkenntnis, deren Gegenstand das Kriterium ist, aber gültig ist, kann erst mittels des Kriteriums entschieden werden.
4. „Eine Begründung der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis ist also unmöglich.“⁷

Diese nicht besonders tiefe, jedoch in ihrer stillen Größe klassisch zu nennende Argumentation ist tatsächlich unabweisbar, solange die erkenntnistheoretische Frage an der abstrakten Beziehung ihrer Pole, in letzter Instanz von Ideellem und Materiellem, gestellt wird. Denn das Denken kann in der Tat nichts über sich ausmachen als denkimmanente Gesetzmäßigkeiten an und in sich selbst, die es letztlich als *a priori* gegeben zu nehmen sich gehalten sieht und in mehr oder weniger „empirisch aufgeklaubten“ Kategorientafeln formalisiert.⁸ Nichts

⁷ Leonard Nelson: Über das sogenannte Erkenntnisproblem, Göttingen 1931, S. 344. – Ders.: Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie (1911), in: Die Reformation der Philosophie, Leipzig 1918. Roman Ingarden referiert schon 1921 diese Argumentation und setzt dagegen: „wer uns auf obigem Wege die Ummöglichkeit der Erkenntnistheorie zu beweisen sucht, begeht selbst eine *Petitio Principii*. In dem obigen Beweise wird ja offenbar die Idee der Wahrheit, wie die Geltung der logischen Gesetze vorausgesetzt. Die vernünftige Setzung der Idee der Wahrheit ist aber ohne die Möglichkeit der Erkenntnistheorie unmöglich. Somit muss die Möglichkeit der Erkenntnistheorie zwecks eines Beweises der Unmöglichkeit derselben vorausgesetzt werden.“ Ingarden: Über die Gefahr einer *Petitio Principii* in der Erkenntnistheorie, Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung IV, Halle 1921, S. 547. Damit ist natürlich nur eine weitere Umdrehung des Zirkels veranlasst, der so weiterdrehen kann – in infinitum. Ingarden sucht übrigens durch eine Spielart phänomenologischer Unmittelbarkeit à la Husserl auszubrechen, die als „intuitives Durchleben des Aktes“ die Identität schlechthin des Erkannten und des Erkennens stiften soll, also vom Zirkel tangential auf den Irrationalismus hinsteuert (ebd., S. 564). Schon Hegel hat eine begründend sein sollende Erkenntnistheorie mit Hinweis auf den Zirkel abgewiesen. „Das Erkenntnisvermögen untersuchen heißt, es erkennen. Die Forderung ist also diese: man soll das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt; es ist dasselbe wie mit dem Schwimmenwollen, ehe man ins Wasser geht.“ Hegel: Geschichte der Philosophie III, in: ders., HW 20, S. 334. (HW = Werke in zwanzig Bänden, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt/Main 1970). Darin steckt natürlich auch eine Selbstbegründung, eine grundsätzlich andere zwar, durch Vollzug und im Vollzug.

aber kann es feststellen über sein Verhältnis zum Materiellen, nichts über die Objektivität seiner je gegebenen Inhalte, wie – letztlich – auch seiner Formen, denn jene sind – genetisch – von ersteren abhängig, Produkte, deren Produktionsprozess in ihnen formal geronnen ist. Also ist die „große Grundfrage aller, speziell neueren Philosophie“ letztlich Unsinn, und ihre beliebigen Antworten gleichermaßen, oder – etwas freundlicher formuliert – rein voluntaristische Setzungen, reine Meinungssache, *doxa*, also prä- oder postphilosophischer Natur.

Ergeben hat sich in der Tat, dass die Grundfrage der Philosophie unbeantwortbar, ihre Stellung daher sinnlos ist, wenn sie als Frage begriffen wird, die das auf sich isolierte Denken, im Reich seiner Abstraktionen, an sich selbst richtet, um sein Verhältnis zum Materiellen zu klären. Die Grundfrage hat nur dann Sinn, wenn die Abstraktion ihrer Pole zurückgenommen wird.

Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein *scholastische* Frage.⁹

Marx kritisiert hier genau diese Abstraktion, die das Denken als den einen Pol der Erkenntnisbeziehung isoliert, und zwar kritisiert er die Abstraktion, die das Denken von der „Praxis“ isoliert. Die erkenntnistheoretischen Debatten, die sich auf der Basis dieser falschen Abstraktion entwickeln, bezeichnet Marx als einen rein „scholastischen“ Streit, hier gemeint als Streit um Leerformeln. Eine in diesem Sinne „nichtscholastische“ Stellung der Grundfrage der Philosophie setzt also eine richtige Abstraktion der in ihr befragten Beziehung voraus. Eine richtige Abstraktion wird aber eine solche sein, die nicht von der Praxis abstrahiert.

Dieser Satz ist nun allerdings noch keine Lösung der Probleme, sondern vielleicht ein Wegweiser auf den Weg, der zu einer solchen Lösung führen kann. Die Frage bleibt durchaus noch offen, wie man zu einer richtigen Abstraktion

⁸ Kant kreditet Aristoteles diesen empiristischen Voluntarismus an; sein eigener, höchst künstlicher Gewaltstreich, der in der transzendentalen Analytik umtreibt, die Kategorien aus den Formen des Urteils abzuleiten, ist nicht weniger voluntaristisch und – da ahistorisch unter Abstraktion vom praktischen Verhältnis – letztlich auch empiristisch in Bezug auf den fix und fertig vorgefundenen Verstandesapparat. Auf diese Entwicklungsferne zielt auch Hegels Kritik – *mutatis mutandis* – an der transzendentalen Logik.

⁹ Karl Marx, Thesen über Feuerbach, MEW 3, S. 5.

kommt, also zu einer solchen, die nicht von der Praxis abstrahiert. Nicht von der Praxis abstrahieren: das könnte doch wohl heißen, überhaupt nicht zu abstrahieren, also bestenfalls im Pragmatismus herumzubuchstabieren. Das ist allerdings nicht gemeint. Man muss vielmehr von der Praxis selbst so abstrahieren, dass man einen *Begriff* der Praxis gewinnt. Natürlich operiert man im Denken nicht mit der Praxis selbst, sondern mit dem Begriff der Praxis. Dieser Begriff der Praxis resultiert aus einer Denktätigkeit, einer ideellen Tätigkeit, und als solcher selbst ideell. Das Resultat einer ideellen Tätigkeit kann zunächst selbst nur ideell sein, allerdings durchaus materielle Folgen haben, also in die Praxis selbst eingreifen; dies nebenbei. Die Praxis jedenfalls ist materiell, unbeschadet der ideellen Momente, die sie materiell übergreift; der Begriff der Praxis ist ideell. Praxis und Begriff der Praxis verhalten sich zueinander wie Materielles und Ideelles. Also – und darauf kommt es hier an – scheint zunächst die Einführung des Praxisbegriffs in das Dilemma nichts gegen dieses auszurichten, weil auch der Begriff der Praxis unter es fällt.

Der Abstraktionsprozess aber, der zum Begriff der Praxis führt, weist bestimmte Eigentümlichkeiten auf, die es zu untersuchen gilt. Um diesen auf die Spur zu kommen, soll erneut von jenem Zirkel ausgegangen werden, in dem die abstrakte Stellung der Grundfrage der Philosophie *in infinitum* sich bewegt.

Der Satz, der die Grundfrage der Philosophie materialistisch beantwortet, dass nämlich das Materielle das Ideelle bestimme, welches von ihm abhängig sei, ist selbst ein Gedanke, oder ein logisch verfasstes Gedankengefüge. Wenn man diesen Satz: „Das Materielle bestimmt das Ideelle“ auf sich selbst anwendet, was er an sich selbst schon fordert, dann muss der Gedanke, in diesem Satz formuliert, selbst durch ein Materielles bestimmt sein. Das Denken kann den Gedanken, dass es durch Materielles bestimmt werde, nicht aus sich selbst genommen haben. In ihm muss sich also, da er Gedanke, oder Denkresultat, Resultat ideeller Tätigkeit ist, ein selbst materieller Zusammenhang ausdrücken.

Der Satz: „Das Materielle bestimmt das Ideelle“ ist daher kein „Prinzip“, kein „aus dem Denken, nicht aus der äußeren Welt abgeleiteter formaler Grundsatz“, sondern ein Grundsatz, der selbst „aus der äußeren Welt“ abgeleitet ist, so Engels. Und weiter:

Die Prinzipien sind nicht der Ausgangspunkt der Untersuchung, sondern ihr Endergebnis; sie werden nicht auf die Natur- und Menschengeschichte angewandt, sondern aus ihnen abstrahiert (...).¹⁰

¹⁰ Friedrich Engels: Anti-Dühring, MEW 20, S. 32 f.

Wenn nun der Grundsatz des Materialismus, dass das Materielle das Ideelle bestimme, auf ihn selbst angewandt wird, ergibt sich aber der bekannte Zirkel. Denn um diesen Grundsatz zu gewinnen, muss er schon angewandt, muss er aus dem Materiellen abgeleitet, also auf sich selbst angewandt werden. So ist er das Ergebnis seiner eigenen Anwendung.

Es erhellt, dass diesem Zirkel nur dann zu entgehen ist, wenn das Prius des Materiellen vor dem Ideellen nicht nur als *Bestimmungs-*, sondern ebenso als *Entstehungszusammenhang* begriffen wird. Dieser Entstehungszusammenhang ist nicht als ein bloß erkenntnistheoretischer zu nehmen, was nichts änderte, etwa gar in erkenntnispsychologischem Sinne, als generative Folge von Empfindung, Wahrnehmung, Erfahrung zum Denken und Erkennen, sondern in *ontologischer* Bedeutung, nämlich als natur- und gesellschaftsgeschichtlicher Prozess.¹¹

Wenn das Ideelle, das Denken, aus dem Materiellen *entstanden* ist, nicht nur dieser oder jener Denkinhalt durch das Materielle wie auch immer *bestimmt* wird, und wenn diese Entstehung einen selbst materiellen Zusammenhang darstellt, ist die materielle Grundlage gegeben, die im Denken als materialistische Antwort auf die Grundfrage der Philosophie reproduziert, abgebildet, widergespiegelt werden kann. Nur wenn also das Verhältnis von Ideellem und Materiellem als selbst materielles Verhältnis begriffen, d. h. die Entstehung des Ideellen als materieller Prozess beschrieben werden kann, ist es möglich, dieses Verhältnis ohne *petitio principii* materialistisch zu bestimmen.

Ein solcher materieller Entstehungs- und – auf diesem basierend diesen selbst widerspiegelnder – Bestimmungszusammenhang von Ideellem und Materiellem bleibt undenkbar, solange Ideelles und Materielles in abstrakter Isolation einander gegenübergestellt sind.

Der dialektische Materialismus begreift diesen Zusammenhang als selbst materiellen, und zwar auf die einzige Weise, wie er als materieller begriffen werden kann, nämlich als *praktischen* Zusammenhang, in den das Ideelle in materieller Weise einbegriffen ist.

2. Einheit und Gegensatz von Materiellem und Ideellem

Der materielle Zusammenhang des Materiellen und Ideellen als Entstehungszusammenhang muss jedoch näher bestimmt werden, um ihn als Bestimmungszusammenhang fassen zu können. Die nur abstrakte Bestimmung des Prius des Materiellen vor dem Ideellen reicht nicht hin, da die allgemeine historische Bestimmtheit des Zusammenhangs so nicht gefasst wird. Der Entstehungszu-

¹¹ Die naturgeschichtliche Seite dieses Prozesses auszuklammern, einen Aspekt der Dialektik der Natur, führt letztlich in einen Soziologismus.

sammenhang ist eine Entstehungsgeschichte der gegenständlichen Tätigkeit, der Praxis allgemein,¹² die in ihren materiellen und ideellen Komponenten eben nicht „naturalistisch“ (Engels, s. u.) gegeben ist, sondern sich über ihre Formen, mehr noch, über ihre Gestalten, ausgehend von ihren elementarsten, historisch entwickelt, ohne ihre elementaren Formen, die zur menschlichen Ausstattung gehören, in der Entwicklung abzuwerfen – Empfindung eben, die am ehesten als materielle Affektion zu verstehen ist, aber auch Erfahrung, mit der an sie geknüpften empirischen Gewissheit, die als Bewusstseinsleistung nahestens mit der gegenständlichen Tätigkeit überhaupt verbunden ist. Hier jedoch muss zunächst unter Abstraktion von jeder wirklichen Geschichte allgemein von der Einheit und vom Gegensatz des Materiellen und Ideellen gehandelt werden, im Bestimmungsrahmen allerdings historischer Kategorien.

Denken, die Aristokratie der ideellen Tätigkeit, ist zunächst kein solches Abstractum, Denken an sich, das dem Materiellen als seinem Gegensatz einfach gegenüberstünde. Denken ist vielmehr recht plebejisch Denken in Köpfen, Denken in den Köpfen von Menschen, ihre *Tätigkeit*, menschlich-plebejische Tätigkeit. Im tatsächlichen Lebensprozess der Menschen besteht Denken als eine bestimmte Form ihrer Tätigkeit, und zwar als *ideelle* Tätigkeit gegenüber ihrer *materiellen* Tätigkeit. Materielle und ideelle Tätigkeit haben ihre Einheit im menschlichen Lebensprozess. Im *Subjekt* dieses Lebensprozesses, in der realen Einheit der „wirklichen Individuen“ realisiert sich der Zusammenhang von „Denken und Sein“, von Ideellem und Materiellem, und zwar als ein *materieller* Zusammenhang, der seine Basis in der *materiellen* Einheit des Subjekts, eben des Ensembles der „wirklichen Individuen“ hat. In der Einheit des menschlichen Lebensprozesses also besteht das Verhältnis von Ideellem und Materiellem in realhistorischer Bewegung als ein historisch konkretes materielles Verhältnis. Und in diesem realen Lebensprozess, der in seiner Geschichte sich entwickelt, liegen die „wirklichen Voraussetzungen“, mit denen nach Marx und Engels zu beginnen ist.

Die Voraussetzungen, mit denen wir beginnen, sind keine willkürlichen, keine Dogmen, es sind wirkliche Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann. Es sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen, wie durch ihre eigene Aktion erzeugten.¹³

¹² Hans Heinz Holz stellt in „Weltentwurf und Reflexion“, 19. Kapitel, Stuttgart/Weimar 2005, S. 580 ff., die Folge „Tätigkeit“, „gegenständliche Tätigkeit“, „Arbeit“, „Praxis“ auf, was zunächst einmal viel für sich hat, aber m. E. den Zusammenhang noch nicht erschöpft, vor allem nicht, was die historische Dialektik des Prozesses der Arbeit angeht, dessen Negativität es in der Entfaltung des Werts zu ungeheuren Wucherungen über dem Subjekt-Objekt gebracht hat.

¹³ Karl Marx/Friedrich Engels: Deutsche Ideologie, MEW 3, S. 20.

So betrifft die Frage nach dem Verhältnis von Materiellem und Ideellem, die Grundfrage der Philosophie, eine *Seite* des Verhältnisses, in dem die wirklichen Menschen sich zur natürlichen und gesellschaftlichen Welt verhalten, aber nur *eine* Seite. Die Bedingung jeder ideellen Tätigkeit, jedes Denkens, jedes Bewusstseins ist die Existenz von Menschen, deren Tätigkeit sie ist. Diese Menschen sind materielle Wesen, die sich mittels materieller Tätigkeit, in welche die ideelle Komponente abhängig eingeschlossen ist, perpetuieren, indem sie sich selbst und ihre Lebensmittel materiell produzieren und reproduzieren.¹⁴

Das Subjekt oder Prinzip der ideellen Tätigkeit, als einer Seite der menschlichen Tätigkeit überhaupt, ist also nicht „das Ideelle“, „das Denken“, „das Bewusstsein“, sondern der materielle Mensch, der materiell wirklich ist und wirkt. Dieser materielle Mensch ist die materielle, lebende, tätige *Einheit* von Materiellem und Ideellem; sein Lebensprozess realisiert die Einheit von materieller und ideeller Tätigkeit.

Die Grundfrage der Philosophie fragt zunächst nach dem Verhältnis von Materiellem und Ideellem, wie es in der Einheit des Subjekts und seiner Tätigkeit besteht; also zunächst nach der Beziehung, die zwischen materieller und ideeller Tätigkeit in der Einheit des menschlichen Lebensprozesses besteht. Sie fragt, ob in letzter Instanz die materielle die ideelle Tätigkeit bestimmt oder umgekehrt. Ihre Beantwortung resultiert aus einer Untersuchung dieses menschlichen Lebensprozesses, durch die Untersuchung der Selbstproduktion und Reproduktion dieses Lebensprozesses in der Realgeschichte.

Dass nun aber die Beziehung von Materiellem und Ideellem, von materieller und ideeller Tätigkeit, als Beziehung begriffen werden kann, was der Bestimmung ihres Verhältnisses bedingend vorausgeht, setzt einen Begriff ihrer realen Trennung voraus; Beziehung fordert immer schon das Auseinander des Bezogenen. Das Bewusstsein ist immer schon Bewusstsein seiner Andersheit gegen das Sein, stellt sich selbst als anders bestimmten Abschnitt des Seins dar; es ist Bewusstsein seiner Selbständigkeit, das Sein schon als Entgegenstehendes voraussetzt.

Das Bewusstsein als Bewusstsein der Andersheit gegen das Sein entsteht nun seinerseits als selbst historischer Ausdruck einer realhistorischen Dissoziation der ideellen und der materiellen Tätigkeit, die emphatische Formen annehmen kann, ist also seinerseits Reflex eines materiellen gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses.

¹⁴ Von „Arbeit“ ist hier in gewisser Weise schon die Rede; zum konkreten Begriff der Arbeit fehlen aber noch entwickelte Bestimmungen von Tätigkeit und ihrem Gegenstand überhaupt, gegenständlicher Tätigkeit, die erst aus einer Dialektik von Subjekt und Objekt gewonnen werden können, die sich historisch konkretisiert.

Die Produktion der Ideen, Vorstellungen des Bewusstseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens. Das Vorstellen, Denken, der geistige Verkehr der Menschen erscheinen hier noch als direkter Ausfluss ihres materiellen Verhaltens.¹⁵

Diese unmittelbare Einheit der materiellen und der ideellen Tätigkeit der Menschen besteht nur in sehr wenig entwickelten Gesellschaftszuständen, die noch durch eine weitgehende Einheit von Mensch und Natur gekennzeichnet sind, in denen der Mensch sich kaum erst von seinem natürlichen Wesen emanzipiert hat. Die Trennung von Natur und Mensch, die Emanzipation des Menschen von seiner eigenen Natürlichkeit ist die Kehrseite seiner Vergesellschaftung, die sich wiederum ausdrückt in einer Verselbständigung der ideellen gegen die materielle Tätigkeit, welche Verselbständigung zunächst ideellen Charakter hat: in der Emanzipation des Bewusstseins aus der ursprünglichen Einheit des menschlichen Lebensprozesses.

Von diesem Augenblick an kann das Bewusstsein sich wirklich einbilden, etwas Anderes als das Bewusstsein der bestehenden Praxis zu sein, wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen – von diesem Augenblick an ist das Bewusstsein imstande, sich von der Welt zu emanzipieren und zur Bildung der „reinen“ Theorie, Theologie, Philosophie, Moral etc. überzugehen.¹⁶

Die Frage, die das Bewusstsein sich vorlegt, wie nämlich sein Verhältnis zur Welt beschaffen sei, und wie es sich selbst in diesem Verhältnis zur Welt zu begreifen habe, ist ein Resultat der wirklichen Geschichte, nicht ein Resultat von Prozessen bloß im Bewusstsein selbst. Der Gegensatz des Bewusstseins gegen die Welt ist ein Produkt des Differenzierungsprozesses in der menschlichen Tätigkeit. Das Bewusstsein ist nichts als das Bewusstsein der „bestehenden Praxis“ und drückt deren Charakter sowohl darin aus, *dass* es der Welt entgegengesetzt ist, als auch darin, *wie* es in seinen spezifischen historischen Gestalten, seinem Inhalt und seiner Form nach, im Gegensatz erscheint.

Das Bewusstsein mit seinen Leistungen kann also nicht in irgendeiner Zeit *naturalistisch* als bloß Gegebenes in seiner Entgegensetzung gegen die Welt aufgenommen und sein Verhältnis zur Welt aus diesem abstrakten Gegensatz er-

¹⁵ Marx/Engels: Deutsche Ideologie, MEW 3, S. 26.

¹⁶ Ebd., S. 31.

klärt werden. Engels hat sich nachdrücklich gegen eine solche „naturalistische“ Stellung der Grundfrage der Philosophie gewandt:

Das kommt davon, wenn man „das Bewusstsein“, „das Denken“, ganz naturalistisch als etwas Gegebenes, von vornherein dem Sein, der Natur Entgegengesetztes so hinnimmt.¹⁷

Davon kommt – kurz gesagt – die Unerklärlichkeit der gegensätzlichen Einheit von „Denken und Sein“, von „Bewusstsein und Natur“, also von Materiellem und Ideellem.

Der wirkliche Lebensprozess der Menschen realisiert die Einheit von Materiellem und Ideellem, indem er materielle und ideelle Tätigkeit gesellschaftlich, historisch integriert. Der Rahmen dieser Integration wird durch eine je bestimmte Produktionsweise angegeben und – an deren Basis – durch eine je bestimmte gesellschaftliche Teilung der Arbeit.

Die Verselbständigung des Bewusstseins gegen die Praxis, weit entfernt nur eine „Einbildung“ zu sein, sofern die realen historischen Klassenstrukturen in den Blick rücken, was sie auch in diesem Rahmen schon sollten, ist eine bestimmte Seite des historischen Prozesses, der von der ursprünglichen Einheit materieller und ideeller Tätigkeit im menschlichen Lebensprozess ausgeht und weiter und weiter von ihr wegführt.

Das Bewusstsein „kann sich einbilden“, etwas anderes zu sein als das „Bewusstsein der bestehenden Praxis“, *ist* aber nie etwas Anderes und eben damit es selbst *als Anderes*. Daher bleibt aller „Einbildung“ zum Trotz die Einheit des menschlichen Lebensprozesses im Gegensatz erhalten, und das Bewusstsein *ist* als Bewusstsein, und wird dabei nie etwas anderes *sein*, als mehr oder minder verselbständigte ideelle Tätigkeit, die ihre Grundlage im Ensemble der materiellen Tätigkeit hat, auf die sie sich in der Wirklichkeit auch täglich und stündlich zurückwendet und zurückwenden muss, um selbst wirklich zu sein.

Materielle und ideelle Tätigkeit sind also keine abstrakten Gegensätze. Ihre Einheit kennzeichnet spezifisch menschliche Tätigkeit, *Arbeit*, einem ersten Moment nach, gegenüber tierischer Tätigkeit, denn Arbeit ist ohne bewusstseinsartige ideelle Tätigkeit unmöglich: dem materiellen Arbeitsakt geht ein wissenschaftliches ideelles Projekt voraus, eine „teleologische Setzung“ sozusagen, ein Plan, der sich bewusst an Zwecken orientiert.

An dieser Stelle ist – *nota bene* – vorerst nur dieses *eine* Moment des viel komplexeren Arbeitsbegriffs angezogen, ein Moment, das Marx so beschreibt:

¹⁷ Friedrich Engels: Anti-Dühring, MEW 20, S. 33.

Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen eigentümlich angehört. 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.¹⁸

Materielle und ideelle Tätigkeit sind, dies bedacht, sehr wohl auseinander zu legen, zu unterscheiden; sie sind reale Unterschiede in der realen Einheit des menschlichen Lebensprozesses, in dem sie real in Einheit sind. Ihr elementarster und auch einfachster Unterschied besteht an der Tatsache, die in der Geschichte des Denkens über das Denken Bestimmungsmoment der falschen Verselbständigung des Bewusstseins geworden ist, an der Tatsache nämlich, dass Bewusstseinsvorgänge und -inhalte nichtmaterieller Natur sind, dass vielmehr schon die elementarsten Bewusstseinsleistungen – Empfindung, Wahrnehmung usw. – ein materielles Objekt in ein ideelles Bild dieses Objekts transformieren und darin wirklich sind. Dies legte nahe, die Grundlage der Selbständigkeit des Bewusstseins in der Idealität seiner Leistungen zu sehen, und zugleich aus der Idealität seiner Leistungen die Idealität seiner Gegenstände abzuleiten, da Gleiches nur auf Gleiches gehen könne. Dies findet sich im modernen Idealismus, der den Gegenstand nur als Produkt, oder als Projektion intentionaler Akte, oder als akktranzendente Gegebenheit für erkennbar hält. Im Ergebnis korrespondierte so dem bewusstseinsmäßig Ideellen ein – wie auch immer konstituiertes – objektives Ideelles als Realität ersten Grades.

Und in der Tat macht die Idealität des Bewusstseins, der Bewusstseinstätigkeit insgesamt, das Moment des Unterschiedes von materieller und ideeller Tätigkeit im Lebensprozess der Menschen aus. Das klingt ziemlich banal, ist aber – negiert – die Grundlage des Vulgärmaterialismus und seiner ideologischen Derivate. Es besteht also ein Gegensatz aus dem Unterschied von Materiellem und Ideellem: der Gegensatz von Materialität und Idealität. Dieser Gegensatz aber ist, wie Lenin sagt, nicht absolut:

Dass diese Gegenüberstellung nicht „überschwenglich“, übertrieben, metaphysisch sein darf, ist unbestreitbar. (...) Die Grenzen der absoluten Notwendigkeit und absoluten Wahrhaftigkeit dieser relativen

¹⁸ Karl Marx, Das Kapital, Band 1, MEW 23, S. 193.

Gegenüberstellung sind eben jene Grenzen, die die Richtung der erkenntnistheoretischen Forschung bestimmen. Außerhalb dieser Grenzen mit der Gegensätzlichkeit von Materie und Geist, von Physischem und Psychischem als einer absoluten Gegensätzlichkeit zu operieren, wäre ein gewaltiger Fehler.¹⁹

Der erkenntnistheoretische Gegensatz von Materiellem und Ideellem ist also eine Abstraktion, eine Abstraktion von der wirklichen Einheit des menschlichen Lebensprozesses, in welchem Materielles und Ideelles in einem Bedingungs-zusammenhang zusammenhängen, der realhistorisch konstituiert ist. Aus der Komplexität und Vielfältigkeit der Beziehungen, von ihrer historisch gleitenden Skala zu schweigen, in denen materielle und ideelle Tätigkeit innerhalb der Einheit des menschlichen Lebensprozesses stehen, wird das Moment des Gegensatzes von Materialität und Idealität aus dem Verhältnis von materieller und ideeller Tätigkeit herausgehoben.

Die Grundfrage der Philosophie, die nach dem Charakter dieses Gegensatzes fragt, ist daher das Resultat eines Abstraktionsprozesses, der am menschlichen Lebensprozess ansetzt, und den Gegensatz von Materiellem und Ideellem als Moment der Einheit dieses Lebensprozesses aus diesem heraushebt. Ihre Grundlage hat sie an der geschichtlichen Entwicklung dieses Lebensprozesses selbst, und zwar eine Grundlage, der in dem Maße Materialität zukommt, in dem der menschliche Lebensprozess ein materieller Prozess ist.

Wird also – um zu resümieren – die Grundfrage der Philosophie als abstrakt-naturalistische Entgegensetzung der Abstracta „Denken“ und „Sein“ oder – schon weiterführend – „Materielles“ und „Ideelles“ begriffen, in welchen Abstraktionen gerade deren Charakter untergeht, Resultate eines Abstraktionsprozesses zu sein, so entsteht die philosophische Konstruktion einer *doppelten Welt*: einer Welt des Ideellen, die einer Welt des Materiellen entgegengesetzt ist. Hieraus entstehen die klassischen Probleme, wie deren Verhältnis nun gedacht werden kann. Das Bewusstsein, das sich in diesem Gegensatz begriff, verstand sich in den großen Zusammenhang dieser ideellen Welt eingebaut und konnte von deren – „eingebildeter“ – Position aus nach seinem Verhältnis zur materiellen Welt fragen, oder ausgehend von der Realität des Ideellen, seiner Selbstgewissheit im „cogito“ z. B., die Frage nach der Realität der materiellen Welt überhaupt stellen.

Oder – im Gegenzug – musste es sich in seinem ideellen Charakter verleugnen, und sich selbst als materiellen Bestandteil der materiellen Welt interpretieren, in der mechanisch-materialistischen Weise etwa, die das Denken

¹⁹ Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus, LW 14, S. 244.

als Sekretion des Gehirns nach Analogie der Galle und ihrer Sekretion begriff.

Eine Stellung und materialistische Beantwortung der Grundfrage der Philosophie ist nur auf der Basis einer Untersuchung der Verhältnisse des menschlichen Lebensprozesses möglich, begründet durch eine Bestimmung des Verhältnisses von materieller und ideeller Tätigkeit.

Im Fortgang werden also zunächst die Verhältnisse dieser Tätigkeit – also die Beziehungen von *Subjekt* und *Objekt* der Tätigkeit, materieller wie ideeller, praktischer wie erkennender Tätigkeit – zu untersuchen und in ein Verhältnis zur Grundfrage der Philosophie zu setzen sein, was so selbstverständlich nicht ist, wie es scheinen mag.

3. Subjekt-Objekt-Beziehung und Grundfrage der Philosophie

Anfangs muss festgehalten werden, dass nicht eine – wie auch immer gewonnene – materialistische Antwort auf die Grundfrage der Philosophie schon das Verhältnis von Subjekt und Objekt materialistisch bestimmt. Die Grundfrage der Philosophie, die nach dem Verhältnis von Materiellem und Ideellem fragt, fällt nicht einfach mit der Frage nach dem Verhältnis von Subjekt und Objekt zusammen. Das Verhältnis von Materiellem und Ideellem ist nicht bloß ein anderer Ausdruck für das Verhältnis von Subjekt und Objekt, und umgekehrt, wobei höchstens ein anderer Gesichtswinkel einzuräumen wäre.²⁰

Diese Nichtidentität der befragten Verhältnisse erhellt schon vorläufig hinreichend an der einfachen Überlegung, dass das Subjekt nicht einfach als das Ideelle und das Objekt nicht einfach als das Materielle genommen werden und ihr Verhältnis demgemäß in den Bestimmungen des Primats des Materiellen formuliert werden kann. Die Begriffe „Subjekt“ und „Ideelles“ sowie „Objekt“ und „Materielles“ bezeichnen nicht je ein und dasselbe als verschiedene Attribute einer je ein und derselben Substanz. Denn das Subjekt erkennender (ideeller)

²⁰ Als charakteristisch für diese verbreitete Fehleinstellung sei zitiert: „Die Grundfrage der Philosophie hat ihren Ursprung in den fundamentalen Fragen unseres Lebens: Es gibt materielle Erscheinungen, und es gibt geistige Erscheinungen – das Bewusstsein, das sich vom Materiellen unterscheidet. Die Abgrenzung von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt vollzieht sich in jedem Akt des menschlichen Bewusstseins und Handelns. (...) Welche Erscheinung wir auch betrachten, man kann sie immer entweder der Sphäre des Materiellen, Objektivem oder der Sphäre des Geistigen, Subjektivem zuweisen. Doch bei allen Unterschieden zwischen Objektivem und Subjektivem gibt es zwischen beiden einen bestimmten Zusammenhang. Dieser Zusammenhang wird aufgedeckt, sobald wir darüber nachdenken, was als das Primäre und was als das Sekundäre anzusehen, was in der Welt das Bestimmende ist: das Materielle oder das Geistige, das Objekt oder das Subjekt.“ Grundlagen der marxistisch-leninistischen Philosophie, Berlin (und Frankfurt/Main) 1971. (Lehrbuch der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, deutsch besorgt vom Zentralinstitut der Akademie der Wissenschaften zu Berlin).

wie praktischer (materieller) Tätigkeit ist selbst kein Ideelles, sondern etwas Materielles: der ganze soziale Mensch nämlich, der Prinzip materieller wie ideeller Tätigkeit in einem ist.

Dieses Subjekt zerfällt nun nicht nach den Bestimmungen seiner Tätigkeit in ein Subjekt der materiellen und in ein Subjekt der ideellen Tätigkeit, so wenig wie beide Formen der Tätigkeit selbst auseinanderfallen, in dem Sinne, dass die eine ohne die andere überhaupt möglich wäre. So kann als Subjekt erkennender, ideeller Tätigkeit durchaus nicht „das Bewusstsein“ oder „der Geist“ begriffen werden; das Subjekt der ideellen Tätigkeit existiert nur als Subjekt praktischer Tätigkeit, als gesellschaftliches, praktisch, also materiell tätiges Wesen, das als solches selbst materielles Wesen ist.

Ideelle Tätigkeit ist nur als bestimmte Weise oder Form der Tätigkeit eines materiellen Subjekts überhaupt möglich. Dies heißt, dass es weder eine ideelle Tätigkeit ohne ein materielles Subjekt dieser Tätigkeit, noch ein bloß ideelles Subjekt überhaupt geben kann.²¹ Das „reine“ Bewusstsein, apriorisch bestückt, ist eine Chimäre und geistert durch ein Geisterreich.

Und was für die Seite des Subjekts gilt, dass es nicht einfach „das Ideelle“ ist, trifft gleichermaßen für die Seite des Objekts zu, dass es nämlich nicht einfach „das Materielle“ ist. Denn das Objekt ist nicht „das Materielle“ als solches, sondern ein bestimmtes – und zwar in bestimmter Weise bestimmtes – Materielles, welches dem Subjekt als *Gegenstand* seiner Tätigkeit gegenübersteht, und zwar als Gegenstand seiner materiellen wie seiner ideellen Tätigkeit.

Das Objekt ist also ein Materielles, das aus dem Bereich der materiellen Welt dadurch herausgehoben wird, dass ein Subjekt mit ihm in Beziehung tritt, indem es Gegenstand seiner Tätigkeit wird.²²

In das Verhältnis von Materiellem und Ideellem können also nicht einfach die Begriffe „Subjekt“ und „Objekt“ eingesetzt werden, um zu einer materialistischen Bestimmung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt zu kommen. Dieses Verhältnis von Subjekt und Objekt beschreibt in allgemeinsten begrifflicher Abstraktion das Verhältnis, welches zwischen dem sozialen Menschen als Subjekt materieller wie ideeller Tätigkeit und den Gegenständen seiner

²¹ „Das Bewusstsein kann nie etwas Andres sein als das bewusste Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess.“ Bewusstsein meint hier so viel wie Ideelles überhaupt, als Inbegriff der „geistigen Produktion“, der „Vorstellungen, Ideen pp.“ Die Annahme der Existenz eines nichtbewusstseinsartigen Ideellen setzt die Annahme eines „aparten Geistes“ voraus. Man muss „außer dem Geist der wirklichen materiell bedingten Individuen noch einen aparten Geist“ voraussetzen, um zur „entgegengesetzten Annahme“ einer solchen Existenz zu kommen. Marx/Engels: Deutsche Ideologie, MEW 3, S. 26.

²² Auch Ideelles kann natürlich als Gegenstand Objekt sein: fertige Gedankengebilde, Wissensbildungen, nehmen objektiven Charakter an, Herrschaftsverhältnisse, ihrer hegemonialen Seite nach usw.; das jedoch in zweiter Linie, abgeleitet. Dazu später mehr.

Tätigkeit besteht, daher aber seine Tätigkeit selbst und damit ihn selbst wie seine Gegenstände als Gegenstände. Bestimmte Seiten dieses allgemeinen Verhältnisses werden durch die Begriffe „Praxis“, „gegenständliche Tätigkeit“, „Arbeit“, „Erkenntnis“ erfasst, die jeweils bestimmte Aspekte der menschlichen Tätigkeit betreffen, nicht aber je deren Gesamtheit.

Durch den Begriff der Praxis wird – in erster Näherung – die Gesamtheit der gegenständlichen Tätigkeit, der materiellen Tätigkeit der Menschen bezeichnet. Der Begriff der Praxis umgreift die Arbeit als Aneignung der Natur und die Form der Tätigkeit, die sich auf den selbst materiellen Zusammenhang der Menschen als solchen richtet. Praxis ist also zunächst materielle Tätigkeit der Menschen in ihrer Totalität, diejenige Form menschlicher Tätigkeit, in welcher der Mensch als materielles Wesen materiell wirkt, also materielle Dinge oder Verhältnisse materiell angreift und verändert, materiell transformiert. Demgegenüber ist ideelle Tätigkeit der Begriff aller Formen menschlicher Tätigkeit, die als solche nichts Materielles materiell transformiert, sondern vielmehr Materielles in Ideelles „umsetzt“ und „übersetzt“, wodurch dieses Materielle in diesen ideellen Akten selbst nicht verändert wird. Subjekt-Objekt-Verhältnis und Praxis fallen daher nicht einfach zusammen, denn im Begriff der Praxis ist ideelle Tätigkeit nicht unmittelbar enthalten. Vielmehr verhält sich Praxis zur Erkenntnis, als Inbegriff ideeller Tätigkeit genommen, wie Materielles zum Ideellen. Das Subjekt-Objekt-Verhältnis enthält also *in dieser Weise* das Verhältnis von Materiellem und Ideellem, welches Gegenstand der Grundfrage der Philosophie ist.

Nun umgreift die menschliche Tätigkeit, die Gesamtheit des menschlichen Lebensprozesses, praktische und erkennende, materielle und ideelle Tätigkeit. In dieser Einheit des menschlichen Lebensprozesses sind Materielles und Ideelles als bestimmte Unterschiede, deren Verhältnis in erster Linie bestimmt wird durch die Antwort auf die Frage, ob die erkennende, ideelle Tätigkeit von der praktischen, materiellen Tätigkeit abhängig sei und bestimmt werde, oder umgekehrt.

Die Antwort auf diese Frage resultiert – wie gezeigt – nicht aus der Binnenbeziehung ihrer Glieder, sondern aus der *historischen* Faktizität der Entstehung der ideellen aus der materiellen Tätigkeit und erfolgt durch den historischen Nachweis der „Produktion des Bewusstseins“, den der historische Materialismus – im engeren Sinne – liefert. Man denke hier – zur Erläuterung – an jene die Bewusstseinsformationen oder -deformationen betreffenden Passagen vornehmlich im ersten Band des „Kapital“ – Fetischformen. Die Beziehung von materieller und ideeller Tätigkeit im Lebensprozess der Menschen ist „empirisch konstatierbar“ und als solche „wirkliche Voraussetzung“: die Entstehung und Bildung der ideellen aus der ma-

teriellen Tätigkeit und ihre Bedingtheit durch diese sind historische Fakten.

Aber bei einem Professoralschulmeister sind die Verhältnisse der Menschen zur Natur von vornherein nicht praktische, also durch die Tat begründete Verhältnisse, sondern theoretische. (...) Aber die Menschen beginnen keineswegs damit, „in diesem Verhältnis zur Außenwelt zu stehen“. Sie fangen wie jedes Tier damit an zu essen, zu trinken etc., also nicht in einem „Verhältnis zu stehen“, sondern sich aktiv zu verhalten, sich gewisser Dinge der Außenwelt zu bemächtigen durch die Tat, und so ihr Bedürfnis zu befriedigen. (Sie beginnen also mit der Produktion.) Durch die Wiederholung dieses Prozesses prägt sich die Eigenschaft dieser Dinge, ihre „Bedürfnisse zu befriedigen“ ihrem Hirn ein, die Menschen lernen auch „theoretisch“ die äußeren Dinge, die zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse dienen, vor allen anderen zu unterscheiden.²³

Die theoretische Aneignung jener „Dinge der Außenwelt“, welche als theoretische die höchste Form ideeller Tätigkeit ist, entsteht in der Geschichte der menschlichen Praxis, ihrer materiellen Tätigkeit, aus dieser Praxis. *Daher* ist die materielle Tätigkeit vor der ideellen primär; primär sowohl im Sinne der historischen Genesis ideeller Tätigkeit, des Ideellen überhaupt, sofern diese aus dem aktiven Verhalten zu „Dingen der Außenwelt“, der „Tat“, zwecks Befriedigung der Bedürfnisse erst entstanden ist; sodann aber auch im Sinne der Genesis der ideellen Tätigkeit aus der materiellen, wie sie sich in jeder historisch bestimmten Einheit des menschlichen Lebensprozesses realisiert.

Das Verhältnis von materieller und ideeller Tätigkeit wird also aus der materiellen Tätigkeit selbst erklärt und kann nur aus dieser erklärt werden. Aus dem Begriff der menschlichen Praxis, dem Inbegriff des praktischen Verhaltens der Menschen, ihrer materiellen Tätigkeit, ergibt sich die Bestimmung des Verhältnisses von materieller und ideeller Tätigkeit.

Das Verhältnis von Subjekt und Objekt – so weit kann vorläufig resümiert werden – ist nicht ein Verhältnis, in welchem das Subjekt zum Objekt „steht“, sondern in welchem das Subjekt sich „aktiv verhält“: daher ist es wesentlich ein *Verhältnis der subjektiven Tätigkeit*. Diese subjektive Tätigkeit integriert eine materielle und eine ideelle Komponente, deren Zusammenhang als ein

²³ Karl Marx: Randglossen zu Adolph Wagners „Lehrbuch der politischen Ökonomie“, MEW 19, S. 362.

selbst materieller begründet ist in der Materialität des *einen* Subjekts beider Tätigkeitsformen, des einen *Subjekts*. Die materielle Tätigkeit ist daher das bestimmende, übergreifende Moment in der Einheit der menschlichen Tätigkeit, womit das Subjekt, als Prinzip der Tätigkeit, selbst materiell determiniert ist, ein – wie Engels sagt – Spezialfall der universellen Bewegung der Materie.²⁴

Nun ist aber die Gesamtheit der Subjekt-Objekt-Beziehung materialistisch zu untersuchen, was ja durchaus nicht nur die bisher behandelte Beziehung von materieller und ideeller Tätigkeit betrifft, die im Bereich des Subjekts verbleibt. Vielmehr bleibt die Beziehung von Tätigkeit überhaupt und Gegenstand dieser Tätigkeit zu klären, die dann entsprechend der Formen der Tätigkeit aufzulösen ist in die Beziehungen von materieller Tätigkeit und ihrem Gegenstand, sowie in die von ideeller Tätigkeit und ihrem Gegenstand, worauf die Beziehung zwischen beiden Beziehungen zu untersuchen ist.

4. Das Objekt als Gegenstand der Tätigkeit.

Der Begriff der Objektivität

„Objekt“ überhaupt bezeichnet zunächst etwas, was als Nichtsubjekt mit dem Subjekt in Beziehung steht, das Andere des Subjekts. Diese Beziehung aber ist eine des „aktiven Verhaltens“ des Subjekts zum Objekt. Sie ist wesentlich Tätigkeit des Subjekts gegen das Objekt. Dem Subjekt als Prinzip der Tätigkeit korreliert das Objekt als *Gegenstand* der Tätigkeit. Subjekt und Objekt bezeichnen daher Pole des Verhältnisses der Tätigkeit, in dem das aktive Verhalten, die subjektive Tätigkeit, sich realisiert; oder, sie bezeichnen Pole des Verhältnisses der Tätigkeit und sind als solche Bestimmungen der Tätigkeit.

Daher erscheint zunächst vom Standpunkt des Subjekts das Objekt als sein bloß Anderes, als das, welches ihm nur als das Nichtsubjektive gegenübersteht. Es erscheint daher als das Andere, durch welches das Subjekt in seiner Tätigkeit

²⁴ Friedrich Engels: Dialektik der Natur, MEW 20, S. 325: „Die Bewegung der Materie aber, das ist nicht bloß die grobe mechanische Bewegung, die bloße Ortsveränderung, das ist Wärme und Licht, elektrische und magnetische Spannung, chemisches Zusammengehn und Auseinandergehn, Leben und schließlich Bewusstsein.“ Bloch, der in diesem Satz das „naturphilosophische Testament von Engels“ sieht, irrt, wenn er meint, dass Engels hier „auch das Bewusstsein materiell nennt“. Die Bewegung der Materie als ihr „inhärentes Attribut“ (Engels) kann eben auch ideell sein. Engels streicht das gebührend heraus. Man stößt hier auf das Problem des kategorialen Zusammenhangs von „Materie“ und „Materiellem“, der als noch unbefriedigend geklärt gelten muss. Engels selbst weist, indem er die Bewegung als „inhärentes Attribut der Materie“ bezeichnet, auf das Substantialitätsverhältnis hin. – Ernst Bloch: Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz, Werke 7, S. 367.

nur äußerlich begrenzt oder bestimmt wird.²⁵ Indem aber die Beziehung, in welcher das Subjekt zum Objekt steht, als eine des aktiven Verhaltens bestimmt ist, worin das Objekt nur Gegenstand sein kann, löst sich diese abstrakte Bestimmung des Objekts als des bloß Anderen auf. Die bloße Andersheit, die zuerst erschien, erweist sich als abstrakte Form des Objekts, die durch die Bestimmung des Objekts als Gegenstand zum Moment einer fortgehenden Konkretisierung herabgesetzt wird.

Objektivität, die abstrakt zuerst als bloße Andersheit gegen das Subjekt erschien, wird so weiter als *Gegenständlichkeit* bestimmt. Oder, was an der Beziehung von Subjekt und Objekt zunächst als ein Verhältnis der bloßen Andersheit des Objekts gegen das Subjekt erschien, erweist sich in der Reflexion auf den notwendigen Tätigkeitscharakter dieser Beziehung, die auf dem Begriff des Subjekts als dem notwendig Tätigen beruht, als Verhältnis der subjektiven Tätigkeit, in welcher das Objekt Gegenstand ist. Die Beziehung von Subjekt und Objekt besteht nur als subjektive Tätigkeit;²⁶ das Objekt wird nur Objekt gegenüber dem Subjekt – und damit auch das Andere des Subjekts, indem es Gegenstand subjektiver Tätigkeit wird. Es besteht kein Objekt, das nicht Gegenstand subjektiver Tätigkeit, und es besteht kein Subjekt, das nicht an Gegenständen überhaupt tätig wäre.

Zunächst kommt dem Objekt als Gegenstand subjektiver Tätigkeit die Bestimmung zu, dem Subjekt und seiner Tätigkeit entgegenzustehen. Der Gegenstand ist das, was der Tätigkeit, die sich auf ihn richtet, entgegensteht. Nun steht das Objekt als Gegenstand dem Subjekt entgegen, indem es *Widerstand* gegen dessen Tätigkeit aufbringt.²⁷ Die abstrakte Äußerung dieses Widerstandes ist eben jene bloße Andersheit gegenüber dem Subjekt, die zuerst erschien

²⁵ Bei Fichte, dessen Zentralbegriff Tätigkeit ist, setzt das Ich, Subjekt, das Nicht-Ich, Objekt, als Selbstbegrenzung, die als solche Bedingung der Tathandlung und damit der Verwirklichung wird. In dieser Setzung scheint absolut-idealistisch das Moment der bloßen Andersheit wider.

²⁶ Naturphänomene wie Erdbeben oder andere Versicherungsfälle gehören nicht in die fragliche Beziehung; Verwerfungen der Erdkruste usw. haben nicht die Bestimmung der Objektivität, sondern der Materialität, die erst in der reaktiven Tätigkeit (Katastrophendienst usw.) auf erstere zurückgeht, auch im bloß betrachtenden Schauer, der eine menschliche, sehr menschliche Tätigkeit ist.

²⁷ Die Verwendung der Kategorie „Widerstand“ mag an Nicolai Hartmann erinnern. Aus dem unmittelbar Folgenden dürfte jedoch ersichtlich sein, dass sie hier über „Widerständigkeit“ aus „Materialität“ abgeleitet ist, also in einem dialektisch-materialistischen Zusammenhang und nicht in einem quasi vitalistischen, als „Widerstandserlebnis“ subjektiv gefasst fungiert. „Das andauernde, alles Tun begleitende Widerstandserlebnis ist eine charakteristische Grundform der Realitätsgegebenheit.“ – Nicolai Hartmann: Zum Problem der Realitätsgegebenheit, Berlin 1931, S. 23. Hartmanns „Realismus“ ist, wie Manfred Buhr trefflich-treffend bemerkt, eine „Riegelstellung gegen den philosophischen Materialismus“, eine „neu-sachliche“ Reprise der Lebensphilosophie, „etwas materiefreundlicher“ (Bloch); Klaus/Buhr, Philosophisches Wörterbuch, 2, S. 807, Berlin 1972; Ernst Bloch, Das Materialismusproblem ..., Werke 7, S. 310.

und die Bestimmungen der Gegenständlichkeit, der Objektivität selbst noch abstrakt durchlaufen hat. Dieser ersten Bestimmung der bloßen Andersheit liegt die Bestimmung der *Widerständigkeit* zugrunde.

Das Objekt als Gegenstand subjektiver Tätigkeit bringt aufgrund seiner ihm eigenen Widerständigkeit Widerstand gegen die subjektive Tätigkeit auf; in dieser Widerständigkeit aber drückt sich ein *positives* Vermögen des Objekts aus, und erst indem es Widerstand gegen die subjektive Tätigkeit aufbringt, also sein positives Vermögen verwirklicht, erscheint es dem Subjekt gegenüber als dessen Anderes, als das Nichtsubjektive, das dem Subjekt zuerst nur entgegensteht. Gegenstand wird nur, was Widerstand gegen die subjektive Tätigkeit aufbringt, dem also an sich Widerständigkeit zukommt.

Im Widerstand des Objekts gegen die subjektive Tätigkeit aber drückt sich seine Selbständigkeit, Unabhängigkeit und Eigengesetzlichkeit an sich gegenüber dem Subjekt aus. Hieraus folgt, dass nur ein wegen seiner Selbständigkeit, Unabhängigkeit und Eigengesetzlichkeit Widerständiges Gegenstand von Tätigkeit sein kann; Tätigkeit aber besteht nur dann und insofern sie einen Gegenstand überhaupt hat. Eine Tätigkeit, die nur an sich, ohne Gegenstand, bestünde, gibt es nicht.²⁸ Die Bedingung der subjektiven Tätigkeit ist also zuerst die Existenz eines widerständigen Objekts überhaupt als Gegenstand dieser Tätigkeit. Gegenstand subjektiver Tätigkeit ist in erster Linie ein Materielles, welches das Subjekt durch seine Tätigkeit seinen Zwecken adaptieren will; in erster Linie ein Materielles, weil die Tätigkeit auf einen materiellen Gegenstand hin, der ein „Ding der Außenwelt“ ist und dessen Adaption subjektive Bedürfnisse befriedigen soll, als Grundverhältnis der Tätigkeit zu gelten hat: das ist – nach Marx und Engels – wie oben ausgeführt, mit den „wirklichen Voraussetzungen“ schon gesetzt.

Dieses Materielle steht dem Subjekt daher als Objekt gegenüber, indem es Gegenstand seiner Tätigkeit wird. Gegen diese subjektive Tätigkeit setzt der Gegenstand nun Widerstand und bewährt sich hierin gerade als Gegenstand dieser Tätigkeit. Und an seinem Widerstand bewährt sich ebenso die subjektive Tätigkeit als Tätigkeit. Nur in der Tätigkeit und durch diese ist das Objekt wirkliches Objekt, indem es Gegenstand wird, und das Subjekt wirklich, indem es sich am Gegenstand verwirklicht.

²⁸ Der Gegenstand muss in dieser Hinsicht nicht wirklich, sondern kann durchaus fiktiv sein. Er kann eine Fiktion der Tätigkeit sein, eine bloße Spiegelung der Tätigkeit selbst an einer unwirklichen, phantasmagorischen, paranoiden Objektkonstruktion des Subjekts; dadurch fällt dieses tätige Verhältnis noch nicht aus seinem Begriff, da der unwirkliche Gegenstand als wirkliches Figment des Subjekts wirklichen Widerstand aufzubringen vermag. Durch das Kriterium der Praxis wird über Wirklichkeit oder Unwirklichkeit entschieden; an sich selbst hat auch das Unwirkliche seine Wirklichkeit. Das betrifft z. B. den ontologischen Status ästhetischer Bildungen, aber auch den kategorialen Gebrauch metaphorischer Setzungen.

Die *Objektivität* des Objekts ist so die bestimmte Weise, in welcher sich das Objekt als Gegenstand der Tätigkeit bestätigt. Daher drückt die Objektivität des Objekts eine subjektive Bestimmtheit des Objekts aus, nämlich die, Gegenstand subjektiver Tätigkeit zu sein. Zugleich aber, weil die Objektivität des Objekts nur besteht, sofern es Gegenstand einer Tätigkeit ist, drückt diese Objektivität des Objekts seine Selbständigkeit, Unabhängigkeit und Eigengesetzlichkeit gegen das Subjekt aus. Denn Gegenstand einer Tätigkeit ist es nur, sofern es einen Widerstand gegen diese Tätigkeit setzt.

Objektivität des Objekts drückt daher seine Bestimmtheit durch das Subjekt aus und zugleich diese seine Bestimmtheit durch das Subjekt bloß als Äußerungsweise seiner eigenen Unabhängigkeit. Denn in der Tat wird der Widerstand des Objekts gegen die Tätigkeit durch die Tätigkeit produziert – durch die Tätigkeit und nur durch diese ist das Objekt Gegenstand und als solcher es selbst als Objekt – aber seine Widerständigkeit wird *nicht* durch die subjektive Tätigkeit produziert. Gerade indem durch die subjektive Tätigkeit und in Abhängigkeit von dieser der Widerstand des Objekts produziert wird, erweist sich seine Widerständigkeit, also seine Selbständigkeit, Unabhängigkeit und Eigengesetzlichkeit; seine Unabhängigkeit vom Subjekt und seiner Tätigkeit.

In dieser seiner Widerständigkeit aber erscheint seine *Materialität*. Die Widerständigkeit des Objekts als Gegenstand der subjektiven Tätigkeit drückt seine Materialität in der Bestimmung der Objektivität aus; und der Widerstand des Gegenstandes gegen die Tätigkeit ist die objektive Erscheinungsform seiner Materialität, also die Weise, in der seine Materialität gegen die subjektive Tätigkeit sich manifestiert und wirksam wird.

Das Materielle wird *Objekt*, dies bedeutet: es wird Gegenstand einer subjektiven Tätigkeit; das *Materielle* wird Objekt, dies bedeutet: es wird als Widerständiges Gegenstand, oder es wird als Subjektunabhängiges subjektabhängig. Seine Bestimmtheit durch das Subjekt besteht gerade darin, in dieser Bestimmtheit als das wesentlich Unabhängige bestimmt zu sein. Objektivität drückt diesen Widerspruch aus, dass Unabhängiges abhängig sein soll; oder Objektivität bedeutet *subjektabhängige Bestimmung der Subjektunabhängigkeit*.

Objektivität hat zugleich die Bedeutung der Widerständigkeit, also der Selbständigkeit unter der Bestimmtheit der subjektiven Tätigkeit, und der Bestimmtheit durch die Subjektivität des Subjekts, durch seine Tätigkeit. Objektivität bedeutet daher Materialität in subjektiver Bestimmtheit, oder Materialität erscheint in der Beziehung von Subjekt und Objekt, in der Tätigkeit des Subjekts, als Objektivität; oder weiter, Objektivität ist die durch subjektive Tätigkeit bestimmte Weise, in der die Materialität des Materiellen, welches Gegenstand der Tätigkeit und somit Objekt wird, erscheint.

Dies bedeutet zugleich, dass in der subjektiven Tätigkeit die Materialität des Gegenstandes nur in *bestimmter* Weise erscheint. In der Objektivität erscheint Materialität nur in bestimmter Weise, in einer Weise, die von der bestimmten Weise der Tätigkeit abhängig ist, in welcher das Materielle als Gegenstand auftritt. Das Objekt ist daher das Materielle und ist nicht das Materielle. Dies ist nur eine antinomische Formulierung des Widerspruchs der Objektivität.

Das Objekt ist das Materielle, sofern es als dieses ganze Materielle Gegenstand der Tätigkeit wird. Zum Beispiel dieser ganze, in einen Faustkeil zu transformierende Stein²⁹ wird Gegenstand der Tätigkeit; als solcher ist er Objekt. Seine Materialität manifestiert sich in seiner Härte, die der transformierenden Tätigkeit Widerstand entgegensetzt. Seine Widerständigkeit, die sich durchaus in anderen Formen des Widerstands manifestieren kann, z. B. als Schwere, erscheint in Abhängigkeit von der Weise der Tätigkeit, hier dem Meißeln, als seine Härte. Diese seine Härte aber macht nicht seine ganze Materialität aus. Sie, die Härte, als eine bestimmte Äußerungs-

²⁹ „(...) dieser Stein ist geeignet, um einen Ast abzuschneiden, dieser Stein ist nicht geeignet. Mit dieser Wahl des Ursteins fängt die Wissenschaft an. (...) Es gibt also eine Realitätspriorität des Realen, wenn ich so sagen darf, und wir sollen versuchen, auf diese, meinetwegen primitiven Tatsachen des Lebens zurückzugehen und die komplizierten aus den primitiven zu begreifen.“ Lukács in: Gespräche mit Georg Lukács, Reinbek 1967, S. 11 f. Holz, der Partner in diesem Gespräch, hat den Pferdefuß dabei klopfen hören: „Ja, der Ausgangspunkt im Alltagsleben ist also die Basis etwa, eine Art von natürlichem Weltverständnis. Dilthey und Husserl haben diesen Terminus auch schon gebraucht, aber natürlich in anderem Sinne als Sie es jetzt tun“ (Ebd., S. 12). Dieses „natürliche Weltverständnis“ ist die Domäne des „gesunden Menschenverstandes“, des „ärgstens Metaphysikers“, von Engels pejorativ als Nicht-Dialektiker, als platter Positivist gemeint, von dessen Position aus es keinen Weg zum Begriff gibt. (Dem entspricht in der Politischen Ökonomie etwa das Saische Gleichgewicht.) Das meint der „gesunde Menschenverstand“ von sich selbst, die Welt aus dem Alltagsverstand abgeleitet begreifen zu können; er landet – wie Engels in der „Dialektik der Natur“ höchst ergötzlich schildert – am Ende bei einem kruden Aggregat von Faktenhuberei und Spiritismus. Es ist eben ein Unterschied, ob man vom elementaren Nucleus eines in realer Bewegung befindlichen Verhältnisses ausgeht, um einen widersprüchlichen Prozess der Konkretion zu rekonstruieren, oder ob man diesen Nucleus als Ersatz eines Kategoriengefüges einsetzt, unaufgelöst, „empirisch aufgeklaut“, der ohne weiteres axiomatisch fungieren soll, also eo ipso empirisch im „Leben“ oder aus dem „Leben“ heraus vergewissert ist, „seinsgegeben“ eben. Das cartesische „cogito“ bedeutet eigentlich nur die durch Zweifel vermeintlich vollbrachte Aufhebung des „gesunden Menschenverstandes“. Gassendis „ambulo“ dagegen bringt beides: a) die Denunziation dieses Vermeins als scheinhaft, und b) die programmatische Affirmation des alltäglichen Standpunkts. Descartes wendet sich in seiner Antikritik nur gegen letzteren Gesichtspunkt, ist also nur eine Gegenaffirmation, die das Argument bloß wiederholt. Gassendis Kritik des „cogito“ als scheinhaft behält recht, indem sich schnell zeigt, wie der Alltagsverstand durch Annahme eines Dualismus von *res cogitans* und *res extensa*, jetzt unter der Tarnkappe eines Gottes, den Laden ohne weiteres mathematisch-naturwissenschaftlich wieder übernimmt, das ganze „cogito“ eigentlich nur als Persilschein positiver Erkenntnis verwendet.

form seiner Materialität, beruht auf der mineralogischen und diese wiederum auf seiner elementarphysikalischen Struktur bis in die quantenmechanischen Spezialitäten, und so weiter ... Härte erschöpft nicht die Körperlichkeit des Steins, und die Körperlichkeit selbst fällt nicht mit der Materialität zusammen.

Gegen die Tätigkeit, d. h. in seiner Objektivität, erscheint seine Materialität also nur in einer durch eben diese Tätigkeit bestimmten Form. In der Objektivität drückt sich seine Materialität in Abhängigkeit vom Subjekt, i. e. von dessen Tätigkeit aus. Nun ist aber jene – wie ebenso jede andere – *bestimmte* Form seiner Materialität Ausdruck, oder subjektabhängige Äußerung, seiner *ganzen* Materialität. Denn die Härte des Steins drückt seine Materialität ganz in einer seiner Eigenschaften aus; nur als dieses bestimmte Materielle, dessen Materialität diesen bestimmten Charakter hat, ist der Stein auch hart.

„Objekt“ bezeichnet daher ein Materielles als Gegenstand subjektiver Tätigkeit, wodurch dieses Materielle auf bestimmte Formen seiner Materialität *reduziert* wird. In dieser reduktiven Bestimmung steckt eine reale Negation.³⁰ Das Prinzip dieser Reduktion ist das Subjekt, sofern es tätig wird. Indem ein Materielles Gegenstand von Tätigkeit, also Objekt wird, erfolgt eine Modifikation dieses Materiellen, die man als *Abstraktion* insofern begreifen kann, als in praktischer Absicht von der – vielleicht unüberschaubaren – Gesamtheit seiner Bestimmungen abgesehen wird, was zugleich eine Bedingung der Möglichkeit des praktischen Zugriffs ist.

Wenn ein Materielles, welches Gegenstand materieller subjektiver Tätigkeit und somit Objekt wird, hierdurch auf bestimmte, durch die Art und Weise der Tätigkeit bestimmte Formen seiner Materialität reduziert wird, liegt in der Tat eine materielle, oder in dieser Hinsicht *reale* Abstraktion auf diese bestimmte Form seiner Materialität vor. So abstrahiert jene troglodytische Tätigkeit, die einen Stein in einen Faustkeil transformiert, real von allen anderen Bestimmungen der Materialität, die jenem Stein zukommen, zugunsten seiner Härte, seiner formbaren Härte, da in dieser Tätigkeit die Form des Steins mechanisch verändert werden soll und er zugleich dazu ausersehen ist, die Hirnschalen irgendwelcher aktuellen Gegner oder potentieller Essbarkeiten zu zertrümmern.

³⁰ Der Grundsatz Spinozas: „Omnis determinatio est negatio“ ist nicht nur logisch gedacht, da es sich bei dieser negatio um eine ontische privatio handelt, d. h. um eine Herabstufung im Wirklichkeitsgrad. Dialektisch ist sie darin zugleich eine Heraufsetzung, eine potentielle Konkretion – durch Abstraktion; potentiell deshalb, weil ihre Aktualität erst in der ganzen Folge sich herstellt. Vgl. Wolfgang Schmidt: Intuition und Deduktion, vornehmlich Kapitel 2: Die Dialektik der deduktiven Folge. In: Klaus Peters/Wolfgang Schmidt/Hans Heinz Holz: Erkenntnisgewissheit und Deduktion, Darmstadt 1975, S. 80 ff.

Der subjektiven Tätigkeit überhaupt ist daher ein solcher abstrahierender Zug eigen. Auch in dieser Hinsicht, sei vorgreifend bemerkt, bestehen zwischen der materiellen und ideellen subjektiven Tätigkeit keine absoluten Gegensätze. Im Gegenteil wäre es erstaunlich, wenn sich keine grundsätzliche Kongruenz zwischen ihnen feststellen ließe, da doch die ideelle Tätigkeit aus der materiellen entstanden ist und durch sie und ihr Gegenstandsverhältnis, damit durch ihre eingeschlossenen Gegenstände, bestimmt wird.

In der Tat – dies soll hier zur Erläuterung eingeschoben werden, obwohl nicht am systematischen Ort – ist die Grundlage der Klassifikation der Dinge praktisch produziert, indem in der praktischen Tätigkeit, „durch die Tat“, wie Marx schreibt, angeleitet durch das Bedürfnis, die Unterscheidung der Dinge erfolgt, auf der die „theoretische“ Unterscheidung aufbaut, die ihren formalen Abschluss in der Definition findet. In der Definition wird das Ding durch Angabe seiner Gattung und seiner Art festgestellt. Auf diese klassifizierende Tätigkeit aber baut sich ursprünglich die Logik der Wissenschaften auf und hat darin ihre Grenzen. Die Kriterien dieser Klassifikation aber liegen nicht in den Dingen schlechthin, so dass sie durch einfache Betrachtung ablesbar wären, und auch nicht in der vielleicht gar apriorischen Organisation des menschlichen Verstandes, sondern in der historisch und durch Bedürfnisse bestimmten und geleiteten Weise der materiellen, oder der praktischen Tätigkeit; der materiellen Produktion in Produktionsverhältnissen.

So kann der abstrakte Begriff, der eine Klasse von Dingen bezeichnet, als das ideelle Korrelat einer bestimmten abstraktiven Form der materiellen Tätigkeit betrachtet werden, ohne dass allerdings jene Klasse von Dingen als solche subjektiv gesetzt wäre. Diese subjektivistische Verkennung löst sich auf, wenn bedacht wird, dass jene Dinge an sich selbst in eine Klasse gehören müssen, um überhaupt Gegenstand einer und derselben Form materieller Tätigkeit werden zu können. Dass die hölzernen Dinge keine eisernen sind, liegt ja nicht daran, dass man wohl ersteren, nicht aber letzteren mit dem Schnitzmesser beikommen kann.³¹

Das Objekt als Gegenstand der subjektiven Tätigkeit stellt also eine Abstraktion von jenem Materiellen dar, das Objekt wird, sofern es nur unter der Bestimmtheit der Tätigkeit, nicht aber seiner ganzen Materialität, Eigenheit und Gesetzlichkeit nach genommen wird. Tätigkeit überhaupt ist in dieser Hinsicht abstraktive Tätigkeit, da sie Materielles zum Objekt macht, die Materialität des Materiellen auf die Objektivität des Objekts reduziert.

³¹ Die hier angesprochene Problematik der Universalien kann an dieser Stelle natürlich nicht entfaltet werden.

Die Materialität des Materiellen manifestiert sich in allen Formen des Widerstandes, in welchen sie, sofern jenes Materielle Gegenstand subjektiver Tätigkeit wird, erscheinen kann. Ein und dasselbe Materielle kann in sehr verschiedener Weise Gegenstand werden, sowohl historisch gleichzeitig, gemäß der Differenzierung der Tätigkeit, als auch in verschiedenen Phasen der historischen Entwicklung der Tätigkeit – in verschiedenen Produktionsweisen. In jeder dieser Formen erscheint die ganze Materialität des Materiellen, die unabhängig davon besteht, ob sie in dieser oder jener Form erscheint. Nur weil die ganze Materialität des Materiellen, oder das Materielle selbst in jeder dieser Formen präsent ist, wird eine materielle Transformation eines Materiellen überhaupt möglich. An jeder Manifestationsweise des Materiellen erfolgt eine materielle Transformation, die das Materielle *selbst* transformiert.

Der abstraktive Charakter der Tätigkeit, der an der bestimmten Weise der Objektivität des Objekts erscheint, bestimmt so das Moment der Subjektabhängigkeit des Objekts näher: An ihm erhellt die Äußerlichkeit der subjektiven Bestimmtheit des Objekts. Indem nämlich das Materielle als Gegenstand der Tätigkeit auf das Objekt reduziert wird, bleibt seine Materialität als solche unberührt. Das Materielle bleibt das Materielle, wenn es Objekt wird; es ist ihm sozusagen gleichgültig, ob es Objekt wird oder nicht. Und ebenso bleibt es der Materialität dieses Materiellen gleichgültig, ob sie sich in dieser oder jener Form des Widerstandes manifestiert, oder ob sie überhaupt als Widerständigkeit auftritt. Und ferner berührt es die Materialität des Materiellen nicht, wenn es in der Tätigkeit realiter transformiert, also formal in gewisser Weise aufgehoben oder zerstört wird. Diese Transformation, formale Zerstörung inbegriffen, nämlich ist nichts anderes als die durch subjektive Tätigkeit aktualisierte Potenz seiner Selbstveränderung. Die Tätigkeit transformiert das Materielle immer nur gemäß dessen eigener Gesetzlichkeit und realisiert daher nur Bestimmungen dessen eigener Materialität.

Die Reduktion des Materiellen aufs Objekt berührt daher auch das Materielle nur als Objekt, d. h. sie setzt eine subjektive Bestimmtheit des Materiellen nur *für das Subjekt*. In der Beziehung von Subjekt und Objekt schlägt also das Moment der Subjektabhängigkeit des Objekts in sein Gegenteil um. Die Subjektabhängigkeit des Objekts erweist sich vielmehr als die spezifische Form, in welcher das Objekt subjektunabhängig ist. Die Form des Objekts, in die das Materielle als Gegenstand subjektiver Tätigkeit tritt, ist die Form, in welcher das Subjektunabhängige für das Subjekt subjektabhängig wird – und die zuerst als bloße Andersheit erschien. Für das Subjekt existiert das Materielle nur unter der Form des Objekts, was das Materielle nicht, wohl aber das Subjekt betrifft.

Hieran erhellt, dass die Theorie der sozusagen gleichberechtigten wechselseitigen Abhängigkeit von Subjekt und Objekt noch keine materialistische Auffassung der Subjekt-Objekt-Beziehung darstellt, weil das Objekt so nur unter der Form des Objekts genommen wird, nicht aber als das Materielle, das in dieser Form mit dem Subjekt zusammenkommt.³²

5. Die objektive Bestimmtheit der Tätigkeit

In seiner Tätigkeit, materieller wie ideeller Tätigkeit, und nur in dieser Tätigkeit bestätigt das Subjekt seine Subjektivität. Wenn das Subjekt auch als das bestimmt ist, was seiner Tätigkeit als deren Prinzip zugrunde liegt, besteht es doch nicht frei von seiner Tätigkeit, als Untätiges, Ruhendes, ohne Tätigkeit.³³ Nur in seiner Tätigkeit und durch sie ist es wirklich, existiert es. Dabei aber geht es nicht in seiner Tätigkeit auf, sondern existiert als das, was tätig ist, als Prinzip, und zwar als Einheitsprinzip seiner Tätigkeiten. Seine Tätigkeit ist seine Existenzweise; es existiert nicht neben dieser seiner Existenzweise, in der es wirklich ist, i. e. wirkt, sich verwirklicht; seine Tätigkeit besteht nicht ohne

³² In berechtigter Reaktion gegen die oben kritisierte grobe Gleichsetzung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses mit dem von „Materie und Bewusstsein“, das in der „Grundfrage“ geklärt sein sollte, sind marxistische Autoren der älteren dialektisch-materialistischen Literatur über das Ziel hinausgeschossen und auf subjektivistische Positionen geraten. Es handelt sich in dieser Sichtweise um ein Verhältnis wechselseitiger Bedingtheit und Vermittlung, in dem nichts primär oder sekundär ist. Damit wird das Moment der Subjektabhängigkeit des Objekts verabsolutiert, indem es in die Schwebelage gebracht wird, und damit der Begriff der Objektivität subjektivistisch aufgelöst, also die Materialität aus dem Objekt geworfen. Dass auf dieser Basis eine Theorie der Erkenntnis als Widerspiegelung nicht zu halten ist, liegt auf der Hand. Wenn nämlich Erkennen eine Subjekt-Objekt-Beziehung realisiert, was wohl kaum streitig ist, und das Objekt prinzipiell subjektabhängig ist, daher keinen Primat gegenüber dem Subjekt (hier der Erkenntnis) hat, kann dieses Erkennen nicht als Widerspiegelung begriffen werden, sondern fällt in die reine Spontaneität des Subjekts. Widerspiegelung impliziert Unabhängigkeit des Widerspiegelten vom Widerspiegelnden, die beide sich nur im Spiegelbild treffen, wobei der „Spiegel“ selbst in den Prozess gezogen ist. Wenn also – kurz gesagt – für das Subjekt-Objekt-Verhältnis überhaupt gelten soll, dass in ihm nichts primär und nichts sekundär ist, fällt Erkennen entweder nicht unter das Subjekt-Objekt-Verhältnis oder kann nicht als Widerspiegelung verstanden werden. Diese Schwierigkeiten sind in der damaligen Literatur durchaus bemerkt, jedoch nicht befriedigend gelöst worden. Siehe vor allem: Alfred Kosing: Karl Marx und die dialektisch-materialistische Abbildtheorie. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderheft 1968; und Fr. Richter, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 8/1972.

³³ Rezeption wird hier ohne Umstände unter Tätigkeit subsumiert, zunächst deshalb, weil es eine pure Rezeptivität überhaupt nicht gibt. Dies ist eine Fiktion der Erkenntnispsychologie. Das Rezeptionsvermögen mit der Summe seiner Leistungen ist durch eine quasi unabhärbare Kette von vergangenen und gegenwärtigen Tätigkeiten konstituiert, die in ihm wirkend aufgehoben sind. (Helmuth Plessners Einwände gegen Nicolai Hartmanns „Transzendenz“ emotionaler „Akte“ wären ein eigenes Thema und gehören nicht hierher. Hartmann (1931): Zum Problem der Realitätsgegebenheit, a.a.O. S. 49 ff., 90 f.)

es selbst als Prinzip seiner Tätigkeiten, vielleicht als reines Bewusstsein – oder als reine Arbeit. Solche Verselbständigungsformen kommen historisch vor und sind nicht bloß Verkennungen, sondern real; man nehme die reine Arbeit als Arbeitszeitquantum, so gesellschaftlich notwendig, dann Wert. Die Existenz des Subjekts ist nicht Existenz der Tätigkeit, sondern des Tätigen, daran ändert auch ein historisches *quid pro quo* nichts. Tätigkeit ist die notwendige Existenzweise des Subjekts, sein „inhärentes Attribut“.³⁴ Die subjektive Tätigkeit besteht nun nicht als reine Tätigkeit eines Subjekts an sich, sondern nur an Gegenständen und auf Gegenstände hin, als Tätigkeit eines Subjekts, welches sich gegenüber notwendig Objekte überhaupt hat. Das Subjekt existiert überhaupt nur unter der Bedingung, dass ihm Objekte überhaupt gegenüberstehen, denn seine Tätigkeit als seine Existenzweise ist an Gegenstände überhaupt gebunden. Seine Tätigkeit besteht nur an Objekten, und zwar an deren Widerstand. Das Subjekt manifestiert also seine Wirklichkeit, seine Existenz, seine Selbständigkeit an Objekten, deren selbständiges Bestehen, deren Subsistenz, in ihrem Widerstand gegen die Tätigkeit des Subjekts für das Subjekt wirksam und wirklich wird.

Das Objekt ist das Materielle in der Bestimmtheit des Subjekts, d. h. der subjektiven Tätigkeit, als deren Gegenstand. An dem Widerstand des Gegenstandes gegen die Tätigkeit erschien die Widerständigkeit des Objekts, welche ihrerseits die Materialität des Materiellen als Objektivität des Objekts ausdrückte, also in der Bestimmtheit des Subjekts. So erschien die Reduktion des Materiellen aufs Objekt als abstraktive Leistung des Subjekts, das Materielle hiermit als Objekt unter subjektive Bestimmtheit gebracht, in der Weise, als sei die subjektive Tätigkeit, die Reduktion des Materiellen aufs Objekt, ein Ausfluss reiner subjektiver Spontaneität. Dieser – folgenreiche – Schein geht in die Tätigkeit selbst zurück.

Der subjektiven Tätigkeit entspricht am Objekt der Widerstand gegen die Tätigkeit. Nun fallen Tätigkeit des Subjekts und Widerstand des Objekts in gewisser Weise zusammen: der Widerstand ist geradezu die objektive Seite der Tätigkeit, an der sich die Tätigkeit selbst im Prozess ihrer Ausübung zu bewähren hat. In der Tätigkeit gehen Subjekt und Objekt in Einheit. Diese aber ist keine subjektiv bestimmte Einheit, sondern eine objektiv bestimmte: Zwar ist die Tätigkeit subjektiv ausgelöst, an subjektiven Zielen, Bedürfnissen usw. orientiert, durch „teleologische Setzungen“ ausgerichtet und strukturiert, aber ob sie überhaupt zustande kommt, hängt von ihrer Adäquatheit dem Objekt gegenüber ab. Ein subjektives *telos* der Tätigkeit kann ja durchaus am

³⁴ Engels bezeichnet die Bewegung als „inhärentes Attribut“ der Materie. Engels: Dialektik der Natur, MEW 20, S. 354.

Objekt scheitern, und zwar wird die Tätigkeit unbeschadet ihrer Ziele dann scheitern, wenn sie dem Gegenstand nicht adäquat ist. Sie wird ihn nicht einmal antreffen. Wenn Tätigkeit zustande kommt, wirklich wird, hat das Subjekt seine Tätigkeit auf den Gegenstand abgestimmt, d. h. aber eine objektiv bestimmte Einheit von Subjekt und Objekt hergestellt. Die subjektive Tätigkeit muss sich also auf den Widerstand des Objekts einstellen, und sei es asymptotisch, über Anpassungen sich diesem angleichen. Im Widerstand aber manifestiert sich die spezifische Materialität des Materiellen, das Objekt wird, und zwar auf spezifische Weise. Nun hängt es zwar von der Art und Weise der Tätigkeit ab, in welcher Weise der Widerstand auftritt; zuvor aber hängt die Art und Weise der Tätigkeit selbst von der Weise dieses Widerstandes ab, da sie überhaupt nur zustande kommt, wenn sie auf diesen eingeht. So hängt also die spezifische Weise des Widerstandes in erster Linie von der spezifischen Materialität jenes Materiellen ab und wird erst auf dieser Basis durch die Tätigkeit hervorgerufen. Die Härte des Steins, um noch einmal auf dieses archaische Beispiel zurückzukommen, welcher Gegenstand von Tätigkeit ist, wird nicht durch diese produziert, sondern manifestiert sich nur an ihr als Widerstand des Objekts, der durch sie nur hervorgerufen wird.

So erscheint die wechselseitige Abhängigkeit des Widerstandes und der Tätigkeit in einem anderen Licht. Denn die Abhängigkeit des Widerstandes von der Tätigkeit hat einen grundsätzlich anderen Charakter als die Abhängigkeit der Tätigkeit vom Widerstand. Die Tätigkeit besteht nur am Gegenstand, in jeder Einheit von Widerstand und Tätigkeit; der Widerstand aber hängt zuallererst von der Widerständigkeit des Objekts ab, deren Ausdruck er ist. Diese aber ist von der Tätigkeit unabhängig, weil sie Äußerungsform der Materialität am Objekt ist.

Das Subjekt besteht nur in seiner und durch seine Tätigkeit; das Objekt hingegen besteht nur *als Objekt* abhängig vom Subjekt, nicht aber als Materielles, welches durch das Subjekt Objekt wurde, ohne dadurch aufzuhören, das Materielle zu sein, das es schon war. Daher produziert die Tätigkeit zwar den Widerstand, wodurch die Tätigkeit sich am Objekt, und damit objektiv, ausdrückt, aber eben nur den Widerstand, und nicht das, was sich in diesem Widerstand ausdrückt und ihm eigentlich zugrunde liegt.

So gehen Tätigkeit und Gegenstand der Tätigkeit zwar in Einheit, aber in dieser Einheit bestimmt der Gegenstand die Tätigkeit. Und zwar bildet die Tätigkeit den Gegenstand ab; in der Tätigkeit spiegelt sich der Gegenstand. Der Charakter jener Bestimmtheit der Tätigkeit durch den Gegenstand, die oben festgestellt wurde, kann daher präzisiert werden: Tätigkeit überhaupt ist *Widerspiegelung* des Gegenstandes.

Oder anders herum: Widerspiegelung ist Tätigkeit an Gegenständen, oder allgemein: Wechselwirkung materieller Systeme, unter welche die subjektive Tätigkeit kraft ihrer Materialität, oder ihrer materiellen Bedingtheit, fällt. Die materielle Tätigkeit spiegelt aktuell in ihrer eigentümlichen Materialität den Gegenstand wider; sie ist ein Spezialfall der universellen Wechselwirkung, die Widerspiegelung ist.³⁵

Nun realisiert, abstrakt formuliert, das Verhältnis der materiellen, praktischen Tätigkeit zum materiellen Gegenstand eine materielle Wechselwirkung, deren konkretere Bestimmungen oben untersucht wurden, ausgehend vom bloß Anderen. Im Verhältnis von Subjekt und Objekt, das allgemein die Gesamtheit des menschlichen Lebensprozesses beschreibt, steht also nicht nur die erkennende Tätigkeit in der Beziehung der Widerspiegelung zum Gegenstand, sondern ebenso die praktische Tätigkeit, so dass die Beziehung von Subjekt und Objekt *überhaupt* als Widerspiegelung beschrieben werden kann. Und zwar besteht die Beziehung der Widerspiegelung nicht nur darin, dass die subjektive Tätigkeit ihren Gegenstand widerspiegelt, sondern ebenso auch darin, dass in den Gegenständen, d. h. in dem Bereich des Materiellen, der zum Gegenstand überhaupt wird, sich die subjektive Tätigkeit, das subjektive Vermögen, das historische Niveau seiner produktiven Vermögen widerspiegelt. In diesem Sinne redet der frühe Marx von der Welt der Gegenstände, resp. Produkte, als dem Spiegel der menschlichen „Wesenskräfte“.³⁶

Die praktische Tätigkeit spiegelt ihren Gegenstand so, wie er für sie Gegenstand ist, d. h. nicht das Materielle als solches, sondern das Materielle so, wie es Objekt geworden ist. Da aber andererseits das Objekt die Tätigkeit spiegelt, insofern es selbst eine Beziehung der Tätigkeit auf es an ihm selbst ausdrückt, spiegelt die Tätigkeit, indem sie das Objekt als ihren Ge-

³⁵ Todor Pawlow fußt mit seiner Konzeption der universellen Widerspiegelung, die eine Bestimmung der universellen Wechselwirkung ist, direkt auf Lenin; die Konzeption des wechselwirkenden Gesamtzusammenhangs stammt von Engels: seine Dialektik der Natur beruht darauf. Wenn Holz, seinerseits Pawlow aufnehmend, bewusstseinsmäßige, ideelle Widerspiegelung als „Sonderfall“ eines „allgemeinen ontologischen Prinzips“ fasst, folgt er damit Engels und Lenin. Claudius Vellay, der Holz dessen Insistenz auf den „Gesamtzusammenhang“ ankreidet, vornehmlich die „universelle Reflexion“, die Vellay zufolge eine zur „Seinskategorie“ aufgeblähte, „par excellence Bewusstseinsprozesse bezeichnende ideelle Widerspiegelung“ ist, trifft damit jene Herren, wenn er Holz treffen will. Dagegen ist von vornherein natürlich nichts zu sagen; die Kritik an Holz muss aber entsprechend weiter ausholen, um zu taugen. Für Lenin ist „anzunehmen, dass die ganze Materie eine Eigenschaft besitzt, die dem Wesen nach der Empfindung verwandt ist, die Eigenschaft der Widerspiegelung“. Siehe: T. Pawlow: Die Widerspiegelungstheorie, Berlin 1973; Hans Heinz Holz: Weltentwurf und Reflexion, Stuttgart/Weimar 2005, S. 100 u.ö.; Claudius Vellay, Hans Heinz Holz' metaphysische Idee des Gesamtzusammenhangs, in: Aufhebung 3/2013, S. 28 f.; Lenin: Materialismus und Empirio-kritizismus, LW 14, S. 85.

³⁶ Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW, Erg.-Bd. 1, S. 541 ff.

genstand widerspiegelt, zugleich sich selbst als Moment des Objekts wider; oder anders gesagt: Sie steht sich in ihrem Gegenstande, dem Objekt, selbst als einem Objektiven gegenüber. Die praktische Tätigkeit ist so Objektivation eines subjektiven Vermögens; diese geschieht, indem sie sich am Objekt als materielle Veränderung niederschlägt. Und gleichermaßen gilt für das Subjekt, dass sich in ihm durch seine eigene Tätigkeit materielle Veränderung niederschlägt, sofern nämlich das Subjekt in der Folge der Tätigkeit sich selbst materiell verändert. Die materielle Veränderung des Materiellen, das Objekt geworden ist, schlägt so auf das Subjekt zurück und wirkt sich an ihm als materielle Veränderung seiner selbst aus. Diese materielle Veränderung beschränkt sich nicht auf eine Veränderung nur der menschlichen Körperlichkeit, der Hände, des Gehirns usw., sie ist vornehmlich eine Veränderung der materiellen subjektiven Vermögen, generalisiert, der Produktivkräfte, die sich in bestimmten Verhältnissen in einer bestimmten Produktionsweise bewegen.

Produktivkräfte, Produktionsverhältnisse, Produktionsweise und ihre Bewegung als solche, und mit- oder gegeneinander, sind Begriffe, welche die materielle gesellschaftliche Ausstattung des Subjekts bezeichnen; in ihren Bereich hinein wirkt unmittelbar die materielle Selbstveränderung des Subjekts, die eine Seite seiner Tätigkeit überhaupt ausmacht.

Von diesen elementaren (und darin beschränkten) Bestimmungen des Verhältnisses der Tätigkeit überhaupt kann zu einer Untersuchung des Verhältnisses der ideellen Tätigkeit, oder der Erkenntnis fortgegangen, und damit das Terrain der eigentlichen Erkenntnistheorie betreten werden, die auf eine Theorie der objektiven Wahrheit hinauslaufen muss.

Die andre Seite der Grundfrage der Philosophie rückt somit systematisch selbst in den Blick, nachdem – hoffentlich – der *glacis* soweit geräumt ist.

Literatur

Autorenkollektiv (1971): Grundlagen der marxistisch-leninistischen Philosophie, Berlin.

Bloch, Ernst (1972): Das Materialismusproblem. Seine Geschichte und sein Substanz, in: Bloch: Werke 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Engels, Friedrich: Anti-Dühring, MEW 20, Berlin.

Engels, Friedrich: Dialektik der Natur, MEW 20, Berlin.

Engels, Friedrich: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, MEW 21.

Hartmann, Nicolai (1931): Zum Problem der Realitätsgegebenheit, Berlin.

- Hegel, G. W. F.** (1970): Geschichte der Philosophie III, in: Werke in zwanzig Bänden, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main Band 20.
- Holz, Hans Heinz** (2005): Weltentwurf und Reflexion, Stuttgart: Metzler.
- Husserl, Edmund** (1950): Ideen 1, Husserliana III, Haag.
- Ingarten, Roman** (1921): Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie, in: Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung IV, Halle.
- Klaus, Georg/Buhr, Manfred** (1972): Philosophisches Wörterbuch, Berlin.
- Kosing, Alfred** (1968): Karl Marx und die dialektisch-materialistische Abbildtheorie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderheft.
- Lenin, W. I.**: Materialismus und Empiriekritizismus, LW 14.
- Marx, Karl**: Kapital 1, MEW 23. Berlin.
- Marx, Karl: Kapital 1, Nachwort zur 2. Auflage, MEW 23. Berlin.
- Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW, Ergänzungsband. 1. Berlin.
- Marx, Karl: Randglossen zu Adolph Wagners „Lehrbuch der politischen Ökonomie“, MEW 19. Berlin.
- Marx, Karl: Thesen über Feuerbach. MEW 3. Berlin.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich.** Die Deutsche Ideologie, MEW 3. Berlin.
- Nelson, Leonard** (1918 [1911]): Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie (1911). In: Die Reformation der Philosophie, Leipzig.
- Nelson, Leonard (1931): Über das sogenannte Erkenntnisproblem, Göttingen.
- Pawlow, Todor** (1973): Die Widerspiegelungstheorie, Berlin.
- Pinkus, Theo** (Hg.) (1967): Gespräche mit Georg Lukács, Reinbek.
- Schmidt, Wolfgang** (1975): Intuition und Deduktion, in: Klaus Peters/Wolfgang Schmidt/Hans Heinz Holz, Erkenntnisgewissheit und Deduktion, Darmstadt.
- Vellay, Claudius** (2013): Hans Heinz Holz' metaphysische Idee des Gesamtzusammenhangs – Eine kritische „Dekonstruktion“ vor dem Hintergrund der Ontologie von Georg Lukács, in: Aufhebung # 3.

Sklaven ihres Hirns?

*Stefan Otto, Jena
stef-an-otto@t-online.de*

Gäbe es in der Wirklichkeit nur einseitige Abhängigkeiten, dann würde entweder das Teil das Ganze (Reduktionismus) oder das Ganze die Entwicklung seiner Teile (Holismus) bestimmen. Im Gegensatz zu diesen beiden zueinander konträren Darstellungen der Wirklichkeit lässt sich diese mit der Dialektik vom Ganzen und seinen Teilen vielschichtig erklären. Mit dieser Dialektik lässt sich begründen, unter welchen Bedingungen sich reale Prozesse beiden Grenzen (wie das Ganze bestimmt seine Teile) annähern, aber diese nicht erreichen. So können die verschiedenen Aussagen über die Wirklichkeit nicht von ihren Bedingungen getrennt werden. Denn wahre Aussagen wandeln sich außerhalb der Bedingungen, unter denen sie gelten, zu falschen.

Nicht nur in Büchern, auch in Rundfunk und Fernsehen werden Vorstellungen verbreitet, wonach unser Bewusstsein nur vom Gehirn bestimmt würde und damit – zugespitzt formuliert – der Mensch „Sklave seines Hirns“ sei. Das Libet-Experiment (dazu später mehr) scheint für diese These zu sprechen. Wäre das wahr, hieße das, dass Menschen nicht mehr für ihre Handlungen verantwortlich wären, sondern ihre Neuronen und Synapsen.

Dem steht entgegen: Menschen haben ihre Lebensbedingungen stark umgestaltet, so dass auf der Erde kaum noch die ursprüngliche Natur vorhanden ist, wie es sie vor der Entstehung der Menschen gab. Die menschliche Zivilisation erfordert ein selbstbestimmtes Handeln. Deshalb sollten Menschen im Allgemeinen nicht als passive Objekte, sondern als aktive Subjekte aufgefasst werden.

In diesem Artikel wird dafür gestritten, dass sich die Beziehungen zwischen Gehirn, Bewusstsein und Umwelt vielschichtig gestalten. Damit können diese weder auf einseitige Abhängigkeiten (wie: „das Gehirn bestimmt das Bewusstsein“ oder umgekehrt „das Bewusstsein determiniert das Gehirn“) reduziert noch mit der Beliebigkeit unendlich vieler Abhängigkeiten erklärt werden.

Heutige Situation

Durch die Entwicklung der Technik veränderten sich die Experimente in der Hirnforschung. Was im Gehirn gemessen werden kann, sind die Orte mit neuronalen Aktivitäten, nicht jedoch die Bewusstseinsinhalte selbst, also das, was

Menschen fühlen und denken (vgl. Christine Zunke). Die Veränderungen der Orte im Gehirn, die zur gleichen Zeit wie die Veränderungen der Bewusstseinsinhalte auftreten, können eine Ursache-Wirkungs-Beziehung ausdrücken, müssen es aber nicht.

Die Veränderungen im Gehirn werden zum Beispiel mit Hilfe der Magnetresonanztomographie (MRT) oder der Elektroenzephalographie (EEG) gemessen. Auch wenn bestimmte Hirnbereiche abgeschaltet werden können, lassen sich Bewusstseinsinhalte durch Manipulation im Gehirn (zum Beispiel über Elektroden) nicht „herauslesen“ oder gezielt verändern. Bis jetzt ist eine direkte „Gehirnwäsche durch Skalpelle“ nicht möglich (und hoffentlich bleibt es so).

Ein Beispiel für Gehirnwäsche wäre, dass Menschen zwar weiterhin voll funktionstüchtig bleiben, aber über direkte Eingriffe im Gehirn genötigt werden, ihrer Homosexualität oder ihren Vorstellungen über den Kommunismus abzuschwören. Solche Experimente sind gescheitert; Neurologen hatten dafür keine Einwilligung der Betroffenen.¹

Benjamin Libet zeigte 1979 mit seinem bis heute kontrovers diskutierten Versuch Folgendes: Etwa eine halbe Sekunde vor den Veränderungen im Bewusstsein entstehen bestimmte Prozesse im Gehirn. Das bedeutet, dass etwa eine halbe Sekunde vor der Willensveränderung ein Bereitschaftspotential im Gehirn aufgebaut wird. Anschließend erfolgt das Zugreifen einer Hand.²

Das kann angeblich nur so interpretiert werden, dass das Hirn das Bewusstsein determiniert. Zu Vertretern dieser Theorie gehören Wolf Singer (Direktor für Neurophysiologie an einem Max-Planck-Institut) und Gerhard Roth (Universität Bremen). Benjamin Libet ist trotz seiner Experimente ein Anhänger des freien Willens geblieben.

Die Theorie von Wolf Singer und Gerhard Roth, wonach das Bewusstsein nur vom Gehirn bestimmt wird, kritisieren Christine Zunke, Suitbert Cechura und andere. Sie konzentrieren sich in ihrer Kritik darauf, dass die Interpretation der Experimente einseitig erfolgt, die Freiheit des Willens experimentell nicht bestimmt werden kann und auf die Konsequenzen im Strafrecht.³ Nicht Menschen, sondern Neuronen würden – zugespitzt formuliert – Straftaten begehen.

Hier wird davon ausgegangen, dass die Beziehungen zwischen Gehirn, Bewusstsein und Umwelt vielschichtig gestaltet sind. Um diese Vielschichtigkeit oder Komplexität darzustellen, werden andere Methoden als die des Determinismus von Wolf Singer und Gerhard Roth, aber auch andere als die ihrer Kritiker verwendet.

¹ Vgl. Freerk Huiskens oder Gehirnwäsche mit Skalpell; Süddeutsche Zeitung, 8.4.1998.

² Vgl. Suitbert Cechura (2008), S. 110.

³ Vgl. Albert Krölls.

Mit diesem Wissen wird eine kleine Entscheidungshilfe gegeben, ob Menschen passive Objekte sind, die den Weisungen ihres Gehirns folgen müssen, oder ob sie eher aktive Subjekte darstellen. Das bedeutet, dass Menschen ihr Gehirn zwar nicht unmittelbar verändern, aber die Wechselwirkungen zwischen Gehirn und Bewusstsein indirekt beeinflussen und aktiv gestalten können.

Ist der freie Wille eine Illusion?

Warum sind Sie, Herr Prof. Roth, ein Hirnforscher geworden? Auf die Frage müsste er antworten: aufgrund meiner Neuronen und Synapsen. Denn wenn „es um bewusste willentliche Handlungen geht, bei denen wir uns als Verursacher empfinden, sind (...) Bereiche unserer Großhirnrinde aktiv“.⁴ Ähnlich lauten die Aussagen von Wolf Singer.⁵

Nicht wir Menschen sind die Verursacher unserer Handlungen, sondern wir „empfinden“ (Gerhard Roth) oder „betrachten“ (Wolf Singer) uns nur als frei. Ihre Aussagen lauten stark verkürzt: Nicht die Menschen bestimmen ihre Zwecke, versuchen sie umzusetzen und scheitern zum Teil an gesellschaftlichen Hindernissen, sondern nur das Gehirn soll dies für sie leisten.⁶

Danach ist das Gehirn das Organ, was für uns denkt. Dann drängen sich die Fragen auf: Warum haben nicht Menschen zu Zeiten von Jesus Christus eine Dampfmaschine gebaut, sondern sehr viel später James Watt und andere? Warum hat Maria nicht die klassische Mechanik aus dem inneren Antrieb ihres Gehirns entwickelt, was nach den Vorstellungen von Gerhard Roth möglich wäre?

Denken und Fühlen in unserem Bewusstsein sind nicht absolut frei. In der frühen Agrargesellschaft (vor 5000 bis 500 Jahren)⁷ fehlten die Möglichkeiten und die Bedingungen, um Dampf-, Web- und Werkzeugmaschinen herstellen zu können.⁸ So war in dieser Zeit die klassische Mechanik des Isaac Newton weder notwendig, noch wurde sie gebraucht.

Damit soll nicht gesagt werden, dass der Wille und das Bewusstsein unmittelbar von gesellschaftlichen Prozessen determiniert werden. Diese äußeren Prozesse sind zwar notwendig, aber nicht ausreichend für die Eigenentwicklung des Bewusstseins. Der Unterschied zwischen notwendig und ausreichend zeigt sich an folgendem Beispiel: Um eine mündliche Prüfung zu bestehen, ist es notwendig, zu erscheinen, aber nicht aus- oder hinreichend.

⁴ Gerhard Roth (2007), S. 168.

⁵ Vgl. Hans-Peter Krüger (2007), S. 188.

⁶ Vgl. Freerk Huiskens (2005), S. 2.

⁷ Vgl. Stefan Meretz.

⁸ Vgl. Karl Marx.

Mit der Unterscheidung zwischen notwendig und ausreichend wird eine Grenze zwischen den äußeren Bedingungen (wie der Umwelt) und der Eigenentwicklung (wie der des Bewusstseins) gezogen. Auch sind physikalische und chemische Prozesse notwendig für die Eigenentwicklung der Organismen, aber nicht hinreichend. Das bedeutet, dass eine (autonome) Eigenentwicklung nicht unabhängig von Bedingungen ist (autark), sondern unter speziellen existiert.

Nur weil Wille oder Bewusstsein nicht absolut frei und damit nicht von Willkür und Konkurrenz geprägt sind, muss Freiheit keine Illusion sein. Menschen benötigen, um ihre Bedingungen nach ihren Erfordernissen gestalten zu können, Teilhabe, Solidarität und Freiheit, sich mit anderen entwickeln zu können.

Eigenentwicklung

Gerhard Roth stellt fest, dass Menschen kaum auf Einsicht reagieren. Vielleicht meint er damit, dass sich Menschen kaum zu Erfüllungsgehilfen erziehen lassen. Seine Interpretation ist die, dass die Ursachen dafür nicht im Bewusstsein selbst, sondern in den biologischen Prozessen im Gehirn zu suchen sind.

In diesem Artikel wird angenommen, dass das Bewusstsein einer Eigenentwicklung unterliegt. Das bedeutet, dass es aktiv Grenzen setzen kann. In diesen erhält, verändert und erzeugt es seine Inhalte direkt selbst. Eigenentwicklung besitzt (wie die physikalische Kraft) keine unmittelbare materielle Gestalt, kann nur an ihren Wirkungen wie dem aktiven Setzen von Grenzen erkannt werden.

Fremdeinflüsse können dagegen die Inhalte des Bewusstseins nur in ihrer Entfaltung indirekt beschleunigen oder hemmen (siehe Tab. 1 auf Seite 95). Aber nicht jede äußere Bedingung stellt einen Fremdeinfluss dar. Das Gras wächst – wie ein afrikanisches Sprichwort sagt – nicht schneller, wenn man daran zieht.

Das Pferd lässt sich zum Wasser führen, aber nicht zwingen, dieses zu trinken. Analog zu diesem Sprichwort benötigt eine autonome Eigenentwicklung Fremdeinflüsse wie äußere Bedingungen, aber sie wird nicht von diesen bestimmt. Bei einer autarken Eigenentwicklung, die sich unabhängig von Fremdeinflüssen verändern würde, ließe sich das Pferd nicht zum Wasser führen.

Aufgrund der Existenz der (autonomen) Eigenentwicklung lässt sich erklären, warum sich Menschen nicht so einfach für fremde Ziele einspannen lassen. Das erfolgt über Erziehung, die in Werbung und Schule, aber auch an Universitäten täglich beobachtet werden kann.

Es gibt durchaus Alternativen zu den Vorstellungen von Gerhard Roth. Vor 1990 untersuchte er Selbstorganisation, Autopoiese (Selbsterstellung) und Selbstreferentialität (Selbstbezüglichkeit), die sich wie Eigenentwicklung ihre

Entwicklung	Selbstbewegung	Selbstentfaltung	Selbsterzeugung
Eigenschaften	sich durch Bewegen fast identisch erhalten	Merkmale verändern sich und neue entstehen.	Verändernde Merkmale bedingen einander.
Metapher	Auf der Stelle treten!	Neues muss her!	Beim Wandel kooperieren!
Eigenentwicklung und Fremdeinflüsse	Hier können nur die Unterschiede zwischen beiden festgestellt werden.	a) Fremdeinflüsse dominieren und b) Eigenentwicklung dominiert	Eigenentwicklung ist die Bedingung für die Fremdeinflüsse und auch umgekehrt.
Ganzes und seine Teile	Zwischen beiden existieren Unterschiede, aber keine Gegensätze.	a) Teile dominieren das Ganze und b) das Ganze dominiert seine Teile	Das Ganze und seine Teile besitzen jeweils ihre Eigenentwicklung und bedingen indirekt einander.
Ebene	Einzelnes erfassen	Besonderes deuten	Allgemeines begreifen
Anzahl der Veränderungen	Neutrale Veränderungen treten am häufigsten auf.	Mehrere neutrale Veränderungen stoßen die eines Merkmals an.	Das Aufheben der Grenzen beim Strukturwechsel tritt am seltensten auf.

Tabelle 1: Das Ganze und seine Teile

In einer vielschichtig zu verstehenden Wirklichkeit gibt es mehrere Bereiche. In einem bestimmen die Teile das Ganze, in einem anderen determiniert das Ganze die Entwicklung seiner Teile und wieder in einem anderen treten das Ganze und seine Teile in Wechselwirkung.

Grenzen aktiv setzen. Über diese lässt sich die Wirkung von Fremdeinflüssen zum Teil „steuern“. Gerhard Roth müsste Vielfalt nicht auf die äußeren Einflüsse auf das Bewusstsein, also auf nur eine von mehreren Möglichkeiten reduzieren.

Das Ganze und seine Teile

Wer einen rosa Filter verwendet, der will die Welt rosa sehen, so wie, wenn ein grüner Filter verwendet wird, die Welt zwangsweise grün erscheint. Wer die Welt mit Hilfe von Hierarchien betrachtet, entdeckt in der Welt nur einseitige Abhängigkeiten. Wer die Welt nur auf der Basis von Hierarchielosigkeit untersucht, wird nur Wechselwirkungen wie beispielsweise zwischen Eigenentwicklungen erkennen.

Jedoch kann eine vielschichtig zu verstehende Wirklichkeit weder auf einseitige Abhängigkeiten noch auf hierarchielose Wechselwirkungen reduziert werden. Einseitige Abhängigkeiten wandeln sich zu Wechselwirkungen und umgekehrt. Besonders an den Grenzen der Eigenentwicklung – wenn zum Beispiel eine neue Eigenentwicklung und damit eine neue Struktur entsteht – treten Wandlungen auf.

Mit der Brille der Hierarchie gibt es zwei Möglichkeiten, wie sich das Ganze und seine Teile bedingen. Entweder bestimmen die Teile das Ganze direkt, so dass das Ganze der „Summe“ der Teile entspricht, oder das Ganze bestimmt die Entwicklung seiner Teile, so dass das Ganze mehr als die „Summe“ seiner Teile ist. In diesem Determinismus können entweder nur die Teile einer Eigenentwicklung unterliegen oder nur das Ganze.

Obwohl sich beide hierarchischen Darstellungsformen in ihren Aussagen konträr gegenüberstehen, besitzen sie auch Gemeinsamkeiten. Wie sich Ganzes und Teile beeinflussen, erfolgt nur direkt und fremdbestimmt. Entweder determinieren die Teile mit ihrer Eigenentwicklung das Ganze, so dass dieses fremdbestimmt wird, oder umgekehrt beeinflusst das Ganze mit seiner Eigenentwicklung die Veränderungen der Teile, so dass diese fremdbestimmt werden.

Wenn das Ganze und seine Teile hierarchielos betrachtet werden sollen, dann benötigt das Ganze seine Eigenentwicklung und die Teile jeweils ihre. Damit können sich das Ganze und seine Teile nur indirekt beeinflussen. Das Ganze koordiniert die Eigenentwicklung der Teile, es ist – bildlich gesprochen – weniger als die „Summe“ der Teile, aber mehr als nichts.

Wenn die Teile jeweils einer Eigenentwicklung unterliegen, dann benötigt das Ganze mit seiner Eigenentwicklung nicht nur eine äußere Grenze, sondern auch innere Grenzen. Ohne diese Grenzen könnte das Ganze die Entwicklung seiner Teile direkt bestimmen. Deshalb ist es hilfreich, sich das Ganze als einen Schweizer Käse vorzustellen. In dessen Löchern und damit innerhalb der inneren Grenzen können sich dann die Teile entwickeln (siehe Abb. 1 auf Seite 97).

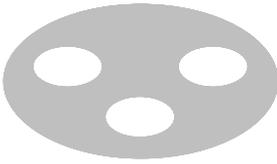


Abbildung 1: Das Ganze und seine Teile

Wenn das Ganze und seine Teile Wechselwirkungen aufgrund ihrer Eigenentwicklung unterliegen, werden innere Grenzen zwischen dem Ganzen und seinen Teilen benötigt. Damit können weder die Teile das Ganze, noch kann das Ganze die Entwicklung seiner Teile direkt bestimmen.

Anwendungen

Auch wenn sich das Ganze und seine Teile indirekt beeinflussen, so unterscheiden sich die Prozesse in ihrer Stärke. Die Wirkungen der Teile auf das Ganze können sich zum Teil gegenseitig ausgleichen. Deshalb ist die Wirkung größer, wenn Teile das Ganze verändern, als wenn das Ganze seine Teile beeinflusst. Die Wirkung des Ganzen auf seine Teile ist geringer, weil das Ganze diese in ihrer Entwicklung nur (indirekt) koordinieren, aber nicht direkt bestimmen kann.

Wird dieses hierarchielose Modell des Ganzen und seiner Teile auf das Bewusstsein (Ganzes) und seine Teile (Neuronen und Synapsen im Gehirn) übertragen, dann ist die Wirkung des Gehirns auf das Bewusstsein größer als umgekehrt.

So erklärt sich, dass mit dem Libet-Experiment nur bestimmt werden kann, wie das Gehirn das Bewusstsein beeinflusst, was sich einfacher als das Gegenteil beweisen lässt. Wird untersucht, wie das Bewusstsein das Gehirn beeinflusst, werden viel genauere Messgeräte benötigt, als sie heute zur Verfügung stehen. Hier lassen sich die Sensoren nicht mehr außerhalb der Schädeldecke ansetzen. Ob diese Messungen unbedingt durchgeführt werden sollen, wäre die nächste Frage.

Dieses hierarchielose Modell vom Ganzen und seinen Teilen ist nicht nur wichtig, um die Beziehung zwischen Gehirn, Bewusstsein und Umwelt zu verstehen, sondern auch, um die zwischen Gen, Organismus und Umwelt⁹ zu begreifen. Mit diesem Modell können auch gesellschaftliche Prozesse wie die einer Räte-demokratie verstanden werden.

⁹ Vgl. „Die Dreifachhelix“ von Richard Lewontin.

Die Deutung von Gerhard Roth, wonach das Bewusstsein vom Gehirn beeinflusst wird, basiert darauf, dass er von Erscheinungen auf das Wesen schließt. Das kritisiere ich nicht, sondern, dass er nur ein Moment von vielen einer vielschichtig zu verstehenden Wirklichkeit untersucht. Dieses eine Moment deklariert er als die ganze Wirklichkeit.

Im Erkenntnisprozess reicht es oft nicht aus, Wesen und Erscheinen zu begründen, um so vom Einzelnen auf das Besondere schließen zu können. Hier entspricht das Einzelne den Teilen und das Besondere dem Ganzen. Da sich die Geltungsbereiche des Einzelnen und des Besonderen nicht überschneiden, entsteht hier keine einseitige Abhängigkeit (siehe Abb. 1 auf Seite 97).

Das Besondere zeigt nur verschiedene Momente der Wirklichkeit, so dass Wesen und Erscheinung noch einmal untersucht werden, um vom Besonderen auf das Allgemeine schließen zu können (siehe Tab. 1 auf Seite 95). Während im Besonderen die Gegensätze unüberbrückbar erscheinen, werden sie im Allgemeinen miteinander indirekt verknüpft, so dass sie einander bedingen.

Das bedeutet, dass es im Besonderen Bereiche oder Momente gibt, in denen das Gehirn das Bewusstsein bestimmt, und andere, in denen umgekehrt das Bewusstsein das Gehirn determiniert. Im Allgemeinen beeinflussen sich diese Bereiche oder Momente indirekt und bedingen einander.

Das bedeutet, dass beide Momente – das Gehirn bestimmt das Bewusstsein und umgekehrt das Bewusstsein das Gehirn – für sich untersucht werden müssen und die indirekten Wechselwirkungen zwischen beiden. Gerhard Roth untersucht nur, wie das Gehirn das Bewusstsein beeinflusst.

Modell des Bewusstseins

Das hierarchielose Modell des Ganzen und seiner Teile zeigt sich nicht unmittelbar. Vielmehr gibt es Prozesse, die der Grenze sehr nah kommen, dass Teile das Ganze bestimmen, und andere Prozesse, die der anderen Grenze sehr nahe kommen, wonach das Ganze die Entwicklung seiner Teile bestimmt. Aber diese beiden Grenzen werden nicht erreicht.

Wird die Abbildung 1 von Seite 97 zugrundegelegt, dann wäre das Bewusstsein das Ganze und die Teile Neuronen und Synapsen im Gehirn. Außerhalb der äußeren Grenze und damit außerhalb des Ganzen befindet sich die Umwelt, also die Wirklichkeit jenseits des Gehirns mit seinen Neuronen und Synapsen.

Damit wird das Bewusstsein von seiner Eigenentwicklung direkt und vom Gehirn und der Umwelt indirekt bestimmt. Auch kann das Bewusstsein vom Gehirn und von der Umwelt indirekt verändert werden. Das bedeutet, dass Menschen ihre Umwelt nicht willkürlich umgestalten können, sondern nur insoweit, wie es aufgrund der Eigenentwicklung der Umwelt möglich ist.

Hervorragende Mathematiker oder Naturwissenschaftler können auch Sport treiben und musizieren. Aber ihre Gehirne bringen kaum außergewöhnliche Leistungen in Musik oder Sport hervor. Damit lässt sich darüber streiten, ob das Bewusstsein oder der Wille absolut frei sind. Selbstbestimmt sind sie beide.

In den Experimenten von Benjamin Libet (1979) und später von Patrick Haggard und Martin Eimer (1999) wird untersucht, wie Hände zugreifen.¹⁰ Christine Zunke¹¹ kritisiert, dass Körperbewegungen keine Handlungen sind und daher von keiner Handlungsfreiheit gesprochen werden kann. Nach der Begründung von Suitbert Cechura¹² kann mit diesen Experimenten nichts darüber ausgesagt werden, ob das Hirn den Willen oder das Bewusstsein beeinflusst.

Im heutigen Kapitalismus werden selbst Werkzeuge oft von speziellen Maschinen automatisch hergestellt. Hier müsste es Experimente jenseits desjenigen von Benjamin Libet geben, die den Einfluss des Gehirns zum Beispiel zu der Zeit untersuchen, wenn Ingenieure eine qualitativ neue Werkzeugmaschine entwickeln, Wissenschaftler eine neue Theorie entwerfen oder Komponisten eine neue Sinfonie erschaffen.

Von Experimenten, die solche Prozesse direkt nachweisen oder durch eine direkte Gehirnwäsche mit Skalpellen beschleunigen, können Neurologen nur träumen. Kein Naturwissenschaftler hat eine bahnbrechende Theorie nur aus innerem Antrieb des Gehirns erzeugt, so wie es nach der Theorie von Gerhard Roth erfolgen müsste.

Das vorgestellte Modell des Bewusstseins ist nicht ideal, weil es nur allgemeine Zusammenhänge darstellt. Aber in diesen wird kein Mensch von unendlich vielen Beziehungen zwischen Gehirn, Bewusstsein und Umwelt „erschlagen“, und es sind deutlich mehr Beziehungen als bei den eindimensionalen Vorstellungen von Gerhard Roth und Wolf Singer, wonach das Bewusstsein nur vom Gehirn abhängt.

Dialektik vom Ganzen und seinen Teilen

Wer das Ganze und seine Teile einseitig betrachtet, dem stehen nur zwei zueinander konträre Möglichkeiten zur Verfügung. Entweder dominiert ein Teil gegenüber dem Ganzen (Reduktionismus) oder das Ganze bestimmt die Entwicklung seiner Teile (Holismus). Der Dualismus beschreibt die beliebigen oder unbestimmten Wechsel vom Reduktionismus zum Holismus und umgekehrt und bleibt damit einseitig.

¹⁰ Vgl. Christine Zunke (2008), S. 109.

¹¹ Vgl. ebd., S. 111.

¹² Vgl. Suitbert (2008), S. 110–115.

Wer die Welt mit dem Ganzen und seinen Teilen vielschichtig darstellt, erklärt solche Prozesse, die sich beiden Grenzen wie – das Teil bestimmt das Ganze – annähern, aber nicht erreichen. Dann bedingen das Ganze und seine Teile einander, so dass es innere Grenzen geben muss, die zwischen dem Ganzen und seinen Teilen entstehen, damit beide von ihrer Eigenentwicklung bestimmt werden können.

Dabei lässt sich mit der Dialektik darstellen, unter welchen Bedingungen sich Entwicklungsprozesse, beispielsweise der Grenze, – das Teil bestimmt das Ganze – annähern, so dass durch die Dialektik ein bedingter Wechsel beschrieben werden kann. Nach dieser Dialektik ist die Wirkung, wenn ein Teil das Ganze (indirekt) beeinflusst, größer, als wenn das Ganze die Entwicklung seiner Teile beschleunigt.

Ob das Modell des Bewusstseins, das auf der hierarchielosen Dialektik vom Ganzen und seinen Teilen beruht, eine Strukturähnlichkeit zur Wirklichkeit besitzt, so dass es als wahr angesehen werden kann, sollte überprüft werden. Nach diesem Modell wird das Bewusstsein von seiner Eigenentwicklung direkt und indirekt vom Gehirn und von der Umwelt beeinflusst. Damit wäre eine direkte Gehirnwäsche durch Skalpelle nicht möglich. Nur gut, dass Vielfalt im Gegensatz zur Beliebigkeit begrenzt ist.

Nur weil sich experimentell einfacher nachweisen lässt, dass das Gehirn das Bewusstsein beeinflusst, bedeutet das nicht, dass es die umgekehrte Richtung, wonach das Bewusstsein das Gehirn beeinflusst, nicht gibt. Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob von einer Veränderung des Bewusstseins gesprochen werden kann, wenn wie beim Libet-Experiment mit einer Hand etwas angefasst wird. Werden hier vielleicht Menschen auf das Niveau von Maschinen oder Sklaven reduziert?

Die Natur liefert uns keine Methoden, mit deren Hilfe Komplexität erkannt werden kann. Da bleibt uns Menschen nichts weiter übrig, als diese Methoden selbst zu erzeugen. Nur mit einfachen Abbildungen der Wirklichkeit oder mit Experimenten kann alles und nichts erkannt werden. Vieles spricht dafür, dass mittels einer hierarchielosen Dialektik vom Ganzen und seinen Teilen der Einstieg in die Komplexität zwischen Gehirn, Bewusstsein und Umwelt gelingt.

Sich-Entwickeln kontra Verändern

Wer komplexe Prozesse verstehen will, sollte zwischen dem Verändern, das auf einem Entfalten ohne Strukturneubildung basiert, und dem Sich-Entwickeln mit seinen tiefgreifenden Wandlungen wie Strukturwechsel unterscheiden. Letzteres wird von mehreren Momenten wie der Selbsterhaltung, Selbstentfal-

tung und Selbsterzeugung getragen. Diese unterscheiden sich in ihren Veränderungen direkt, aber bedingen einander indirekt (siehe Tabelle 2 auf dieser Seite).

Mit der Dialektik vom Ganzen und seinen Teilen können – vereinfacht gesprochen – Veränderungen, also Prozesse zwischen zwei Strukturwechseln, dargestellt werden. Mit Hilfe des Fünf-Stufen-Qualitätssprungs lässt sich ein Strukturwechsel mit seinem „Vor- und Nachspiel“ vielschichtig verstehen. Dazu ist es wichtig, zuvor einige Grundlagen zu verstehen.

Im Folgenden soll dafür geworben werden, dass sich die Beziehungen zwischen Gehirn, Bewusstsein und Umwelt vielschichtig gestalten. Das Bewusstsein der Menschen unterliegt einer Eigenentwicklung. Damit können Gehirn und Umwelt die Entfaltung der Merkmale des Bewusstseins indirekt beschleunigen oder hemmen (indirekte Veränderungen), so wie umgekehrt das Bewusstsein Veränderungen im Gehirn oder in der Umwelt ebenfalls nur beschleunigen oder hemmen kann.

Wechselwirkungen zwischen		Wichtig für das Erkennen
Eigenentwicklung	Fremdeinflüsse	der direkten und indirekten Veränderungen
Ganzes	Teile	des aktiven Setzens von inneren Grenzen
Synthese	Analyse	von Zusammenhängen
Qualität	Quantität	von unumkehrbaren Verwandlungen
Diskontinuität	Kontinuität	des sprunghaften und stetigen Verlaufs
Struktur	Merkmale	des Wandels des inneren Aufbaus
Epigenese	Präformation	von Prozessen der Strukturneubildung
Selbstähnlichkeit	Selbstbrechung	der fraktalen Entwicklung
Verknüpfen	Verzweigen	der Wege der Entwicklung

Tabelle 2: Etwas Dialektik

Die Wechselwirkungen sind einander ähnlich. So besitzt eine Struktur wie das Ganze sowohl eine äußere als auch mehrere innere Grenzen.

Das Bewusstsein mit seiner Eigenentwicklung verändert und erhält seine Merkmale direkt selbst und erzeugt neue. In diesem Sinn ist Bewusstsein mit seinem Willen „frei“, weil es nur indirekt von außen wie durch die Eigenentwicklung der Umwelt und des Gehirns beeinflusst wird. Im Folgenden sollen Methoden vorgestellt werden, mit denen aus der Sicht der Eigenentwicklung verstanden werden kann, wie sich die Wechselwirkungen zwischen Gehirn, Bewusstsein und Umwelt verändern.

Auch wenn das Bewusstsein wie die physikalische Kraft keine unmittelbare materielle Gestalt besitzt, können beide über ihre Wirkungen erkannt werden. Um eine materialistische Theorie des Bewusstseins erzeugen oder um experimentieren zu können, muss das Bewusstsein nicht wie in der deterministischen Theorie von Gerhard Roth auf das Gehirn reduziert werden.

„Methoden der Täuschung“

Nach deterministischen Theorien wird das Bewusstsein nur vom Gehirn beeinflusst, so dass das Gehirn für das Bewusstsein denkt. Auch wenn das Gehirn aufgrund seiner Eigenentwicklung so etwas wie „einen inneren Antrieb“ (Gerhard Roth) erzeugt, bestimmt dieser das Bewusstsein nicht direkt, sondern nur indirekt. Deshalb können Menschen zwar nicht absolut frei, aber selbstbestimmt handeln.

Der Hirnforscher Suitbert Cechura schreibt, dass die deterministische oder kognitive Hirnforschung eine neue Ideologie begründet. „In dieser werden die Ergebnisse aus den Naturwissenschaften dazu benutzt, die bürgerliche Konkurrenz biologisch zu erklären und damit als naturgegeben zu behaupten.“

Auch schreibt er: „So kann die kognitive Hirnforschung zur Pflege des eigenen Konkurrenzbewußtseins beitragen, indem sie einen darin bestärkt, ein Erfolgstyp zu sein, der von der Natur her den Erfolg für sich beansprucht.“¹³ Mit diesem Bewusstsein können nur konkurrierende Prozesse erkannt werden, aber nicht eine Wirklichkeit, die auch auf Wechselwirkungen oder auf kooperativen Prozessen beruht.

Selbst Atome basieren auf Wechselwirkungen, da sie nicht nur aus isolierten Teilen bestehen, sondern auch aus einem Ganzen. So wandeln sich Protonen und Neutronen in einem Atom sehr schnell ineinander um, ohne dass jemand voraussagen kann, welches Neutron sich in ein Proton oder umgekehrt verwandelt. Aber die Summe von Protonen und Neutronen bleibt konstant.

Damit wird jeder, der Protonen und Neutronen nur auf deren Ebene untersucht oder nur die Perspektive von unten einnimmt, diese konstante Summe

¹³ Suitbert Cechura (2008), S. 178.

nicht erkennen können. Vielleicht mögen Protonen und Neuronen untereinander auf ihrer Ebene „konkurrieren“, auf der allgemeineren Ebene der Atome „kooperieren“ sie als Ganzes dauerhaft.

Die westeuropäische Denkkultur ist, sehr vereinfacht gesprochen, eine Tradition, in der die zu untersuchenden Gegenstände solange zerteilt werden, bis kaum ein komplexer Zusammenhang mehr erkennbar ist. Indianische, afrikanische und asiatische Traditionen gehen davon aus, dass alles mit allem in Wechselwirkung steht. Aber Wechselwirkungen benötigen ihre Bedingungen und sind begrenzt, so dass auch mit diesen Traditionen kaum komplexe Zusammenhänge begriffen werden können.

Eine analytische Methode zerlegt ihren Gegenstand nicht einfach, „bis es nicht mehr geht“, sondern besitzt auch synthetische Komponenten. Aber auch eine synthetische Methode besitzt analytische Komponenten. Denn das, was mit dieser Methode direkt vereinigt oder indirekt verknüpft wird, sollte vorher analysiert werden.

Auch ist die Frage wichtig, unter welchen Bedingungen eine Methode angewendet werden kann. Denn außerhalb ihres Geltungsbereichs wird jede Metapher, Theorie oder Methode zu einer „Methode der Täuschung“¹⁴ oder zu einer Methode der Selbsttäuschung oder Selbstmanipulation.

In diesem zweiten Teil werden weitere Methoden (siehe Tab. 2 auf Seite 101) kurz vorgestellt, mit denen Eigenentwicklung, Selbstorganisation und Wandel besser erkannt werden können. Mit diesen Methoden lassen sich die Wechselwirkungen zwischen Gehirn, Bewusstsein und Umwelt anders als aus der Sicht einer ständigen Fremdbestimmung verstehen.

Grenzen aktiv setzen

Erinnerungen scheinen von bestimmten Teilen des Gehirns (Temporallappen) in andere Teile wie die Hirnrinde (Cortex) zu „wandern“. „Offenbar werden Erinnerungen an Fakten und Ereignissen ein bis zwei Jahre lang im Hippocampus und einigen direkt benachbarten Regionen gespeichert, aber dann an andere Orte im Cortex verlagert“.¹⁵

Hier wird gefragt, wie sich Erinnerungen auf der Basis der Eigenentwicklung „speichern“ lassen. Eigenentwicklung steht mit der Umwelt immer in Wechselwirkung, so dass sich mit ihrer Hilfe Effekte der Anpassung (Dominanz der Fremdeinflüsse) erklären lassen, aber auch konträre Prozesse wie das (unbewusste) Gestalten von Teilen der Umwelt (Dominanz der Eigenentwicklung).

¹⁴ Paul Feyerabend (1983), S. 54.

¹⁵ Vgl. David Linden.

Zum Beispiel erhöhen die Organismen im Regenwald die Luftfeuchtigkeit, so dass sie sich damit vor extremen Temperaturschwankungen zwischen Tag und Nacht schützen. Auch passen sich Raubtiere nur in einem geringen Maße an die Umwelt an, damit sie ihre Beutetierpopulation und damit wichtige Teile ihrer Umwelt nicht zerstören. Sie würden sonst „Selbstmord“ begehen.¹⁶

Um sich das Ganze mit seinen inneren Grenzen besser vorzustellen, wurde im ersten Teil das Bild „Schweizer Käse“ eingeführt. So besteht das Ganze nur aus den Wechselwirkungen zwischen den Teilen, aber die Teile selbst gehören nicht unmittelbar zum Ganzen. So besitzt das Ganze nicht nur eine äußere Umwelt, sondern mit den Teilen mehrere „innere“. An den Grenzen können sich Wandlungsprozesse vollziehen, die für das „Speichern“ wichtig sind.

Nach der Dialektik vom Ganzen und seinen Teilen unterliegen beide jeweils ihrer Eigenentwicklung. Da die Teile wie das Ganze ihre Grenzen aktiv setzen können, bedeutet das, dass auch die Teile im Gehirn entscheiden, welche Erinnerungen die Grenze „passieren“ und mit welchen anderen Erinnerungen sie verknüpft werden, um sie somit zu „speichern“. Damit würde das Gehirn Erinnerungen nur fast identisch reproduzieren. Dagegen speichern Rechner ihre Daten identisch.

Foto oder Hologramm?

Die klassische Fotografie erzeugt Bilder, die – wenn sie in der Mitte durchgeschnitten werden – nur noch die Hälfte der Informationen besitzen. Wird jedoch ein Hologramm in der Mitte durchgeschnitten, bleibt die Information vollständig erhalten. Nur die Intensität und die Kontraste verschlechtern sich.

Auch das Ganze ist, da es nur die Beziehungen zwischen den Teilen, aber nicht die Teile selbst beinhaltet, wie ein Hologramm entweder vollständig vorhanden, oder es ist nicht vorhanden. Das Ganze verändert sich nicht, wenn weitere Teile verknüpft werden. Das trifft auch für eine Qualität mit ihren Quantitäten zu.

Quantitäten beschreiben zum Beispiel, ob ein Raubtier größer ist als ein anderes. Mit Qualitäten werden unter anderem Klassifizierungen vorgenommen, ob es ein Raubtier ist oder nicht. Da Raubtiere verschiedene Positionen einnehmen können, nützt ein statisches und fotografisches Gedächtnis wenig. Vielmehr sollten schnell die Wesenszüge des Raubtiers erkannt werden, was Menschen fast mühelos gelingt.

Erreichen die Quantitäten die Grenze ihrer Qualität, so erfolgt ein Umschlagen in eine andere Qualität. Die Quantitäten und die Bedingungen der neu

¹⁶ Vgl. Arthur Whitehead.

entstandenen Qualität lassen sich nicht mehr direkt mit den Quantitäten und Bedingungen der bestehenden Qualität vergleichen, sondern nur noch indirekt über die beiden Qualitäten. Dazu sollten bei dieser Methode die Qualitäten ihrer Eigenentwicklung unterliegen und sich irreversibel und damit unumkehrbar entwickeln.

Mit Methoden wie der Dialektik vom Umschlagen der Quantitäten in Qualitäten kann die Mustererkennung verstanden werden, die nicht nur Gesichter zuordnet. Zu einer anspruchsvollen Mustererkennung gehören auch die Bestimmung der abgestuften Ähnlichkeit der Lebewesen oder das Erkennen von Gesetzmäßigkeiten.

Gehirn und Rechner

Rechner sind dem Menschen dort überlegen, wo Aufgabenstellungen wie beim Schach auf Algorithmen basieren. Algorithmen entsprechen Vorschriften, die sich in eine Abfolge von mehreren und genau definierten Einzelschritten zerlegen lassen. Heute sind die Rechner so gut, dass kaum noch ein Schachweltmeister öffentlich gegen sie antritt.

Die Stärken des Menschen liegen unter anderem in der Mustererkennung, wo beispielsweise Zuordnungen zwischen Qualitäten und Quantitäten bewusst oder unbewusst erkannt werden. Das gelingt Menschen fast mühelos, obwohl die Neuronen im Gehirn nur wenige hundert (elektrische) Erregungen pro Sekunde erzeugen.¹⁷ Dagegen meistern die überaus schnellen Rechner Billionen von Operationen pro Sekunde.

Obwohl Rechner so schnell und „fleißig“ sind, werden sie keine guten Sinfonien oder Kabarettstücke schreiben können. Werke wie „Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie“ von Karl Marx oder die „Grundlegung der Psychologie“ von Klaus Holzkamp werden sie ebenfalls nicht aus sich heraus entwickeln können.

Zum Beispiel werden bei einer Maschine zuerst die Einzelteile hergestellt, und anschließend wird alles zusammengebaut. Somit stellt sich die Frage, wer das Gehirn zusammenbauen soll. Lebewesen, so unvollkommen oder fehlerhaft sie auch scheinen mögen, gelingt es im Gegensatz zu Maschinen, alle Veränderungen von Geburt an selbst „auszuführen“. Deshalb können sich selbst verändernde Lebewesen nicht auf Maschinen reduziert werden.

Auch kann das Bewusstsein nicht als Software und das Gehirn als Hardware aufgefasst werden. Nach der Veränderung einer Software werden spezielle Programme (wie Compiler) benötigt, die ein lauffähiges Programm erzeu-

¹⁷ Vgl. David Linden.

gen, mit dem die Hardware arbeiten kann. Somit steht die Frage, wo sich solche oder ähnliche Programme im Gehirn befinden, damit das Bild vom Rechner zur Beschreibung von Gehirn und Bewusstsein verwendet werden kann.

Auch gibt es im Gehirn keine Zentraleinheit (CPU) wie bei Rechnern, die bestimmt, wo und wie die Daten gespeichert werden. Vielmehr scheint das Gehirn die Effekte der Eigenentwicklung, wie das Setzen von Grenzen, auszunutzen. Somit bestimmen die Bereiche im Gehirn selbst, welche Erinnerungen die Grenzen „passieren“ dürfen und wie sie mit anderen Erinnerungen verknüpft werden. Damit würde das „Speichern“ im Gehirn dezentral erfolgen.

Wandel begreifen

Erinnerungen können in das Gehirn nicht wie Daten (von einem Compiler) eins zu eins transformiert werden, sondern wandeln sich. Der Wandel erfolgt ähnlich tiefgreifend wie die Metamorphose eines Schmetterlings. Dabei kann der Schmetterling als ein Ganzes betrachtet werden, das aus den Teilen Ei, Raupe, Puppe und Falter besteht. Aber jedes dieser vier Teile kann selbst wieder als ein eigenständiges Ganzes oder als eine Struktur aufgefasst werden (Selbstähnlichkeit).

Eine Struktur besteht nur aus den Wechselwirkungen von mehreren Merkmalen wie Funktionen, wobei die Merkmale aufgrund der inneren Grenzen nicht unmittelbar zur Struktur gehören. Die Veränderungen der Merkmale erhalten ihre Struktur, in deren Grenzen die Merkmale einander bedingen. Damit ein Vogel fliegen kann, entsteht das Merkmal oder die Funktion Fliegen nicht isoliert, sondern gemeinsam mit anderen Merkmalen.

Strukturen sind auch formbildend. Denn nicht zwei Flügel fliegen, sondern nur ein Organismus, der über eine Struktur verfügt, welche die Funktion des Fliegens verwirklichen kann.¹⁸ So kann das Verändern eines inneren Aufbaus mit dem Einander-Bedingen von Merkmalen begriffen werden.

Der Übergang von Strukturen des Gehens zu denen des Fliegens lässt sich weder auf stetige noch auf sprunghafte Veränderungen (wie eine Großmutation) reduzieren. Nach der Dialektik von Diskontinuität und Kontinuität wird der stetige oder kontinuierliche Verlauf bei einem Strukturwechsel (Diskontinuität) nicht unterbrochen, sondern in die Grenzen einer anderen Struktur gelenkt. Ein Strukturwechsel zeigt sich auch durch einen starken Anstieg stetiger Veränderungen.

¹⁸ Vgl. Peter Janich/Michael Weingarten (1999), S. 185.

Strukturen verhalten sich ähnlich wie ein Hologramm, dessen Größe unabhängig von der gespeicherten Information ist. Strukturen erhalten das Einander-Bedingen der Funktionen, wobei es egal ist, ob es zwei oder mehrere sind. Damit verändert sich eine Struktur nicht, wenn sie weitere Funktionen in ihre äußere Grenze aufnimmt. Diese Grenze ist, wenn sie einmal entstanden ist, unveränderlich.

Eine vielschichtige Wirklichkeit nähert sich der Grenzen wie dem stetigen Verlauf und dem Sprung (wie Großmutationen) an, erreicht aber diese Grenzen nicht. Diese Prozesse werden mit der Dialektik von Diskontinuität und Kontinuität dargestellt. Diese Methode besitzt den Nachteil, dass mit ihr nur der Strukturwechsel erklärt werden kann, jedoch nicht die charakteristischen Prozesse vor und nach dieser biologischen „Revolution“.

Verzweigen und Verknüpfen

Wer nur erklären will, dass es Veränderungen gibt, muss nicht sorgsam mit den Werkzeugen des Denkens – den Erkenntnismitteln – umgehen. Wer aber begreifen will, wie und warum sich etwas entwickelt, sollte die Vor- und Nachteile der jeweils verwendeten Metaphern, Methoden und Theorien kennen. Sonst ist die Gefahr der Selbstmanipulation oder der Täuschung anderer zu groß. Bewusstsein und Gehirn sind die wichtigsten „Messmittel“, die wir Menschen besitzen.

Der Wandel benötigt nach der Theorie der Epigenese eine Strukturneubildung und nach der Theorie der Präformation nicht. Präformation geht davon aus, dass es fertige Keime gibt, die immer die nötigen Strukturen in sich tragen, so dass kein Strukturwechsel notwendig ist. Dem liegen Vorstellungen zugrunde, dass Strukturen passiv als „Summe“ der Funktionen oder Merkmale gebildet werden und nicht aktiv Grenzen setzen können. Die Präformation dominiert in darwinistischen Theorien.

Nach Theorie der Epigenese gibt es „Orte es Wandels“ als relativ undifferenzierte Keime der Entwicklung, die eine Strukturneubildung anstoßen können, aber die noch zu entstehende Struktur nicht enthalten. Vorstellungen der Epigenetik (= Epigenese + Genetik) basieren oft auf den Vorstellungen von Ernst Cassirer, in denen Strukturen „formbildend“ sind.

Die Epigenese dominiert dort, wo sich Prozesse zunächst verzweigen, sich dann isoliert voneinander verändern und sich mit einem Wandel wieder verknüpfen. So können neue Qualitäten in einer bestehenden Struktur, aber auch eine neue Struktur entstehen. Anschließend bilden sich dauerhafte Verzweigungen heraus. Das temporäre Verzweigen, Verknüpfen und dauerhafte Verzweigen ist ein Beispiel für den Dreischritt des Wandels.

Wenn die benötigten Strukturen schon entstanden sind, reichen präformistische Theorien aus. Wenn sich jedoch neue Qualitäten wie Strukturen herausbilden, wird zum Erkennen dieser die Epigenese benötigt. Die beiden Theorien werden in der Methode des Fünf-Stufen-Qualitätssprungs verbunden. In dieser wird unterschieden, wie neue Merkmale bei konstanter Struktur (Qualitätssprung 1. Ordnung) entstehen und wie eine neue Struktur (Qualitätssprung 2. Ordnung) entsteht.

Im 3. Schritt deutet sich der Wandel mit der Bildung von mehreren neuen Funktionen an, die sich zunächst isoliert voneinander verändern. Damit verzweigt sich hier die Entwicklung. Im 4. Schritt werden diese gegensätzlichen Wege mit der Entstehung einer neuen Struktur (Fliegen) wieder verknüpft. Damit erfolgt die Aufspaltung zwischen der neuen und der alten Struktur (Gehen) dauerhaft. Diese beiden Strukturen können nicht mehr verknüpft werden.

Der Fünf-Stufen-Qualitätssprung ist für die Analyse von Prozessen in der Vergangenheit entwickelt worden. Die Schritte dieser Methode lauten wie folgt:

1. Analyse der ursprünglichen Struktur (wie Gehen)
2. Erschöpfung der bestehenden Bedingungen
3. Mehrere Wandlungen von Merkmalen (wie Gleitflug)
4. Strukturwechsel (wie vom Gehen zum Fliegen)
5. Umstrukturierung (wie längerer Flatterflug)

Beim Übergang zum Fliegen entstehen bei Kriechtieren zuerst Gleitflügel oder Flügel zur Balance beim schnellen Gehen. In diesem dritten Schritt ist ein längeres Fliegen wie beim Flatterflug noch nicht möglich, da hier das Gehen noch dominiert. Erst im 4. Schritt wird die neue Struktur der Vögel erzeugt und anschließend wird im 5. Schritt der Wandel unumkehrbar vollzogen, so dass nun ein Flatterflug möglich ist. Jetzt dominiert das Fliegen.

Gäbe es ein rein stetiges Verändern, würden zusätzliche Flügel am Körper eines Kriechtiers entstehen, so dass es als Zwischenschritt sechs Gliedmaßen besäße. Danach würden sich die Vordergliedmaßen zurückbilden. Diese rein stetige Variante der Entwicklung verläuft anders als der Wandel mittels Strukturumbildung, der auch darauf beruht, dass der stetige und der sprunghafte Verlauf einander bedingen. Die gefundenen Fossilien sprechen für den Wandel.

Dann stellt sich die Frage, warum sich das Gehirn nicht wie beim Wandel vom Gehen zum Fliegen so tiefgreifend umgestaltet hat. Vielmehr hat es seine Teile aus der Evolution übernommen, so dass es als ein „Unfall der Natur“ (David Linden) erscheint. Die Teile übernehmen unterschiedliche Funktionen, so dass bei der Entstehung eines neuen Teils der Fünf-Stufen-Qualitätssprung angewendet werden sollte, um die Entwicklung des Gehirns vielschichtig zu begreifen.

Die elektrische Spannung wird mit einem Spannungsmesser, nicht mit einem Lineal bestimmt. Eine vielschichtig zu verstehende Entwicklung benötigt eine vielschichtige Herangehensweise, in der verschiedene Erkenntnismittel wie Gegenstand und Methoden einander bedingen, die nur für bestimmte und damit begrenzte Aufgabenstellungen geeignet sind.

	Selbstbewegung	Selbstentfaltung	Selbsterzeugung
Eigenschaften	Sich durch Bewegen fast identisch erhalten.	Merkmale verändern sich und neue entstehen.	Verändernde Merkmale bedingen einander.
Metapher	Auf der Stelle treten!	Neues muss her!	Beim Wandel kooperieren!
Fünf-Stufen-Qualitätssprung	Struktur als Ganzes und die Funktionen oder Merkmale als Teile erhalten einander (1. Schritt)	Funktionen oder Merkmale verändern sich quantitativ im 2. und 5. Schritt und im 3. Schritt qualitativ	Bei einem Strukturwechsel verändern sich die Funktionen oder Merkmale ohne Sprung in anderen Grenzen weiter (4. Schritt)

Tabelle 3: Wandel mit Strukturneubildung

Im 3. Schritt des Fünf-Stufen-Qualitätssprungs entstehen mehrere neue Funktionen, da sich hier Entwicklung verzweigt. Im 4. Schritt werden diese zum Teil verknüpft. So entsteht eine neue Struktur, und danach wird im 5. Schritt die Beziehungen zwischen den Funktionen umgestaltet.

Fazit

Der Hirnforschung gelingt es, verschiedene Teile der Wechselwirkungen zwischen Gehirn, Bewusstsein und Umwelt zu erklären, aber nicht die Wechselwirkungen insgesamt. Das Begründen dieses Ganzen ist für die Neurologie wichtig, um sich von der Psychologie, Biologie und Medizin als eine eigenständige Disziplin abgrenzen zu können, ohne diese auszugrenzen. Dafür ist eine breitere Anwendung von Erkenntnismitteln und Verknüpfung derselben notwendig als bisher.

Es wurden Vor- und Nachteile von Methoden vorgestellt, mit denen eine vielschichtig verstandene Wirklichkeit prinzipiell erkannt werden kann. Die

„harten“ Fakten oder Experimente wie das von Benjamin Libet sind dafür notwendig, aber nicht hinreichend. Mit dem Wissen über Erkenntnismittel kann verstanden werden, ob die Wechselwirkungen zwischen Gehirn, Bewusstsein und Umwelt vielschichtig oder einseitig erklärt werden.

Menschen erkennen qualitative Zusammenhänge wie Muster. Zwar werden Rechner immer besser, aber niemals so gut, dass sie aus sich heraus die Gesetzmäßigkeiten der Neurologie begründen könnten. Gehirn und Bewusstsein sind faszinierende Produkte einer vielschichtig zu verstehenden Entwicklung. Rechner und Experimente helfen uns, das zu erkennen, aber mehr nicht. Menschen werden sich begreifen und damit auch ihren wunderschönen Dickkopf.

Literatur

Cechura, Suitbert (2008): Kognitive Hirnforschung: Mythos einer naturwissenschaftlichen Theorie menschlichen Verhaltens.

Feyerabend, Paul (1999): Wider den Methodenzwang.

Huisken, Freerk (2005): Zur Kritik der Bremer „Hirnforschung“: Hirn determiniert Geist – Fehler, Funktion und Folgen.

Janisch, Peter und **Weingarten, Michael** (1993): Wissenschaftstheorie der Biologie.

Krölls, Albert (2005): Der freie Wille unter dem Regime von Recht, Psychologie und Hirnforschung.

Krüger, Hans-Peter (Hg.) (2007): Hirn als Subjekt? Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 15.

Linden, David (2010): Das Gehirn - ein Unfall der Natur: Und warum es dennoch funktioniert.

Meretz, Stefan (2000): Linux & Co: Freie Software, Ideen für eine andere Gesellschaft

Otto, Stefan (2011): Eine vielschichtig verstandene Evolution.

Roth, Gerhard (1997): Das Gehirn und seine Wirklichkeit.

Whitehead, Arthur (1984): Prozess und Realität.

Zunke, Christine (2008): Kritik der Hirnforschung: Neurophysiologie und Willensfreiheit.

Diskussion

Ontologie bei Lukács und Holz.

Eine Replik auf Claudius Vellay

Von Kaan Kangal, Nanjing¹
kaankangal@gmail.com

In dieser Replik wird Claudius Vellays Versuch, Holz' Lukács-Kritik und dialektisch-materialistische Ontologie herauszufordern, in Bezug auf Dialektik der Natur, Dialektik in der Natur, *intentio obliqua* und *intentio recta* kritisch untersucht. Die Replik vertritt die These, dass Vellays „Kritik“ keinen wissenschaftlichen Beitrag leistet, sondern das Erbe eines modifizierten Lukács gegen einen verfälschten Holz ausspielt.

Einführung

Ich möchte mit einer türkischen Kurzgeschichte anfangen. Eines Tages sah man Nasreddin Hodscha am Ufer eines großen Sees sitzen. Hodscha hielt einen Löffel in der Hand, schöpfte mit ihm etwas aus einem Gefäß und leerte den Löffel dann ins Wasser. Erstaunt fragte man: „Hodscha, was machst du denn da?“ Hodscha antwortete ernst: „Ich mache Joghurt.“ Verblüfft sagte man: „Wie soll denn das gehen? Der See besteht doch aus Wasser und nicht aus Milch!“ Hodscha schüttelte nachsichtig den Kopf und meint: „Das weiß ich auch. Aber überleg doch mal: Wenn es klappt, können wir in Saus und Braus leben wie die reichen und vornehmen Herren!“

Wie Nasreddin Hodscha im See Joghurt macht, will Claudius Vellay in seinem Beitrag in *Aufhebung 3* Holz kritisieren,² indem er einen modifizierten Lukács gegen einen verfälschten Holz ausspielt. Vellays Verzerrungen der holzschen Grundlagen einer dialektischen Philosophie sollen dazu dienen, Holz angreifbar zu machen, damit Lukács' Ontologie sich über Holz' marxistische Metaphysik erheben kann. Die von Vellay vermeintlich festgestellten Stärken Lukács' und Schwächen Holz' sollen dazu dienen, das philosophische Paradigma von Holz fallen zu lassen und zu dem von Lukács zu wechseln. Der Holz zugeschriebene Antirealismus und Idealismus sei durch Lukács' Realismus und Marxismus zu

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

² Claudius Vellay: Hans Heinz Holz' metaphysische Idee des Gesamtzusammenhangs, in: *Aufhebung #3*. Im Sinne der besseren Lesbarkeit haben wir uns entschieden, die Seitenzahlen der zitierten Passagen aus dem Primärwerk im Weiteren jeweils in Klammern hinter dem Zitat anzugeben, jegliche andere Literatur wird wie üblich in den Fußnoten aufgeführt.

ersetzen. Während Vellay die *intentio recta* wie auch die Dialektik in Natur und Gesellschaft als Grundprinzipien einer dialektisch-materialistischen Methode hervorhebt, verweist er die *intentio obliqua* sowie die Dialektik der Natur und der Gesellschaft an einen amalgamierten Kant-Hegel-Idealismus. Nutzung einer vagen Terminologie, Denkfehler und Selbstwidersprüche sind charakteristisch für Vellays vermeintliche „Kritik“. Dabei spielen die von Marx, Engels, Lenin, Lukács und Holz zitierten Stellen, indem sie aus ihrem Zusammenhang herausgelöst werden und ihr Kontext somit verfälscht wird, eine große Rolle. Mit einem fehlinterpretierten Lukács verteidigt Vellay einen Marxismus, der Marx und Engels widerspricht, Lenin missversteht, Lukács widerlegt und Holz aus dem Marxismus herauslöst. Am Ende wird dann naiverweise vom Leser erwartet, das angeblich zusammengebrochene holzsche System beiseite zu schieben und sich Lukács zuzuwenden. Vellay will also mit einem fatalen Schlag Holz besiegen und uns auf Lukács' *Ontologie* verweisen. Damit werden Holz' kritische Beiträge zu und Anschlusspunkte an Lukács' *Ontologie* völlig übersehen. So wird aber nicht nur Holz fehlinterpretiert, sondern Lukács und Holz des Bodens beraubt, auf dem ihre Ontologien fruchtbar gemacht werden können. Vellay lässt übrigens Holz die Nebenrolle spielen, um die vermeintlichen Grundlagen einer wahren *Ontologie* aufzuzeigen, was zugleich dazu dient, Holz als Spielverderber zu verurteilen. Vellay intendiert, Holz auf jenen Punkt zu bringen, an dem Holz' Nutzen sich als philosophische Distortion erweist, weil er falsches Theoretisieren praktiziere und zum Exempel für marxistisches Philosophieren mache. Damit zahlt Vellay den hohen Preis, die Grundlagen der marxistischen Philosophie auf den Kopf zu stellen und die lukáčssche *Ontologie* zu kastrieren.

Ich werde in dieser Replik zuerst Vellays Holz-Verständnis zusammenfassen, dann auf die *Naturdialektik* bei Lukács und Holz eingehen und schließlich die allgemeine Diskussion um die *Rezeption* von *intentio recta* und *intentio obliqua* bei Hartmann, Lukács und Holz behandeln. Die *Naturdialektik* ist ein wesentliches Problem der lukáčsschen *Ontologie*, die er weder in seinem Früh- noch Spätwerk gründlich darzulegen vermag. Holz hat dazu einen positiven Beitrag mit der Theorie des Gesamtzusammenhangs geleistet. Das fällt mit der weiteren methodischen Frage nach der *Ontologie* zusammen, sich entweder für die *intentio recta* oder die *intentio obliqua* zu entscheiden. Die *naturdialektischen* sowie *methodischen* Aspekte der marxistischen *Ontologie* bilden die Grundbausteine für die von Vellay zur Diskussion gestellten und somit herausgeforderten Komponenten der marxistischen Philosophie. Der von Vellay begangene Weg ist darauf gerichtet, einen möglichen Zusammenhang zwischen Lukács und Holz auszublenden und die *dialektisch-materialistische Ontologie* auf eine *vorkantische Metaphysik* zurückzuschieben.

Vellays Holz-Verständnis

Nach Vellays Darstellung stellt Holz ein System auf, das die „Einheit der Welt auf der Grundlage eines universellen Widerspiegelungsbegriffs als grundlegendem Prinzip logizistisch“ konstruiert, während Lukács die Holz widersprechende Auffassung vertritt, dass die „Einheit der in anorganisches, organisches und gesellschaftliches Sein geschichteten Welt gerade in ihrer – jeweils spezifischen – Gegebenheit bestünde“. Weil die Dialektik bei Holz als Wissenschaft des nichtempirisch gegebenen Gesamtzusammenhangs definiert werde, müsse sie in seinem konstruktivistischen Verfahren in der „klassischen, idealistischen Metaphysik verhaftet“ bleiben (S. 11). Bloch zufolge betreibe Holz, mit Lukács gesprochen, eine Philosophie, die nichts Anderes als „dekorativ faszinierender italienischer Salat von Subjektivismus“ sei. Holz' System sei nicht als „Betonung des Subjektiven“, sondern vielmehr als „Überbetonung des Objektiven“ zu bezeichnen (S. 12).

Holz' Materialismus nehme die materialistische „Umstülpung“ des hegelischen Idealismus „zu wörtlich“ und behalte im Grunde die idealistische Teleologie des hegelischen Begriffsbewegung und der absoluten Idee bei. Teleologie umfasse laut Vellay die „Gesamtheit der Natur der spezifisch menschlichen Fähigkeit der auf angenähert richtiger gedanklicher Widerspiegelung der Zusammenhänge der Wirklichkeit“ und sei als die bewusste „Zwecksetzung zur tätigen Ingangsetzung von Kausalprozessen“ zu definieren. Teleologie als solche sei eine „fatale, objektivistische Sichtweise im Marxismus“. Die so verstandene Teleologie eliminiere den „Freiheitsbegriff“ aus der marxistischen Weltanschauung. Die Verderbung des Marxismus gehe eigentlich auf Engels zurück, der die Einheit von Natur und Gesellschaft in seiner „hegelianischen Logisierung“ verzerrt habe (S. 16). Lukács hingegen vertrete die Meinung, dass Natur und Leben „sich dialektisch“ entwickeln (S. 17). Holz folge also einem falschen Schluss der hegelisch-engelsschen Teleologie, die die Totalität der Wirklichkeit als „ein vorgefasstes, teleologisches System“ überstülpt. In einer Fußnote weist Vellay darauf hin, dass das Frühwerk von Lukács bereits vom „reifen Lukács“ kritisiert wurde, so dass dieser „reife Lukács“ dem holzschen System entgegengestellt werden könne. Im Spätwerk habe Lukács die Kategorie der Totalität präziser bestimmt als im Frühwerk, das die Natur sowie Naturdialektik nicht ausschließe (S. 18). Lukács' Ontologie verstehe Kategorien als „Daseinsformen und Existenzbestimmungen [...] ohne jegliche teleologische Vorbestimmtheit“. Im Gegensatz zu Blochs Ontologie des Noch-Nicht-Seins gehe Lukács vom „wirklichen Gewordensein“ aus, das sich jeder logisierenden Homogenisierung entgegenstelle. Logisierende Homogenisierung bedeute, dass die „realen Unterschiede reduktionistisch einem

oder mehreren Prinzipien unterworfen werden“. Gleich im nächsten Satz behauptet Vellay jedoch, dass das Leben „aus dem anorganischen Sein als real neues, emergentes Phänomen“ entstanden sei, „wie auch aus diesem heraus mit dem Menschen das gesellschaftliche Sein“. Wieder einen Satz später heißt es, man brauche doch eine Teleologie, um das menschliche Handeln zu verstehen, das „von der sich herausbildenden sprachlichen Kommunikation“ begleitet werde. In der Fußnote wird auf Lukács' Engels-Kritik hingewiesen, dass dieser „zu stark der logisierenden Linie von Hegel verhaftet bleibe, insbesondere in Fragen der Dialektik“. Holz nun habe diese „Logisierung“ und „Homogenisierung“ zum wesentlichen Baustein seines Systems gemacht (S. 19).

In Bezug auf die teleologische Frage nach der menschlichen Freiheit kenne Holz keine wahre Subjektivität, weil er diese der Natur unterwerfe und den von Marx in seinen Feuerbach-Thesen kritisierten Idealismus im Namen des Marxismus wiederbeleben wolle (S. 20). Holz sei einerseits ein subjektivistischer Idealist, weil er die Erkenntnistheorie der Ontologie vorhergehen lasse, so dass es Wort und Sprache gab, bevor die Welt überhaupt existiert habe, was mit seiner Theorie des Gesamtzusammenhangs zu tun habe, weil er sich die Welt als ein vorgefasstes und prädeteterminiertes Konstrukt vorstelle. Holz sei aber andererseits auch ein objektiver Idealist, weil er die Wirklichkeit durch Logik ersetze und nicht die wirkliche Entstehungsgeschichte, sondern nur die Geschichte des Denkens kenne. Das resultiere daraus, dass Holz' System auf „dem Dogma der Einheit von Denken und Sein“ beruhe (S. 21).

Holz' amalgamierter Kant-Hegel-Idealismus münde schließlich in den Antirealismus ein, der die „Entwicklung des Denkens“ eben nicht „in der praktischen Auseinandersetzung mit der an sich seienden Realität beginnen lässt“ (S. 23). Daraus schließt Vellay, dass bei Holz der Zusammenhang zwischen sprachlichem Aspekt und der diesem zugrundeliegenden Realität fehle. Das mache Holz antirealistisch (S. 26). Dieser Antirealismus und Idealismus sei auch in seiner Auffassung der Kategorie „Ware“ belegt, weil Holz glaube, dass die Ware erst mit ihrer Kategorie entstehe, weswegen Holz' Verständnis der Ware mit dem postmodernen Relativismus zusammenfalle. Das wäre wie, wenn „jemand behaupten würde, die Welt [...] als Kategorie existiert erst“ und dann die Welt selbst (S. 29). Im Gegensatz zu Lukács vergesse Holz die „gemeinsame Entwicklung von Arbeit und Sprache“ (S. 32), weil dieser glaube, dass man „nur denkend (bzw. bestenfalls noch beobachtend) Zugang zur Welt“ habe (S. 34). Dass Holz keine Entwicklungsgeschichte der Wirklichkeit kenne, drücke sich in seiner Lukács-Kritik aus, welche die *intentio obliqua* gegen die *intentio recta* reklamiere und den „eigentlichen Sinn von Ontologie, nämlich direkte Wissenschaft vom Sein zu sein“ verfälsche.

Der Holz zugeschriebene Idealismus, Antirealismus und Postmodernismus gehe auf seine falsch gestellte Frage zurück: Wie muss „die Welt beschaffen sein, damit metaphysisch spekulativ vorstellbar wird, dass die Menschen sprachlich Allgemeinbegriffe und theoretisch Kategorien hervorbringen“ (S. 37)? Da Holz sowieso eine „realistische Lösung“ aus erkenntnistheoretischer Sicht für „naiv“ halte, sei es normal, dass er eine Widerspiegelungstheorie, die Vellay unter Berufung auf Lukács für vorwissenschaftlich hält, anstelle der existierenden Entitäten einsetzen will (S. 38). Damit könne man Vellay zufolge kaum mit Materialität und Materie als Grundbausteinen einer marxistischen Weltanschauung anfangen und werde im Namen des Marxismus Marx, Engels und Lenin nicht gerecht (S. 40). Man müsse hingegen die von Holz vertretene Transzendentalität und das von Kant übernommene Apriori einfach aufgeben. Stattdessen schlage man gegen eine Assimilation der menschlichen Subjektivität durch das Natursubjekt sowie gegen eine Reduktion des (un-)dialektischen Materialismus auf „bloße Wechselwirkung“ (S. 41) einfach in Lukács' *Ontologie* nach, die von einer „logischen Homogenisierung“, theologischen Metaphysik und illusorischen Frage nach dem vorgefassten Gesamtzusammenhang und der Spekulation frei sei (S. 42).

Dialektik der Natur bei Lukács und Holz

Mit Hinweis auf die Anmerkungen von Frank Benseler und Hans-Dieter Bahr betont Vellay, dass Lukács' Spätwerk *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* als sein Hauptwerk anzusehen und der „Unsinn jener biographischen Moden“ definitiv zu vermeiden sei, das „Gesamtwerk eines Autors“ in eine „durchgängige Einheit zu bringen“ (S. 11). Während Lukács' *Ontologie* für Vellay als der „reife Lukács“ gilt, stelle *Geschichte und Klassenbewußtsein* sein „Jugendwerk“ dar, woran sich Lukács mit einer „sehr kritischen Würdigung“ erinnert habe (S. 18). Wie man den reifen von dem unreifen Lukács unterscheidet, will Vellay nicht einmal erwähnen. Lukács' frühe Engels-Feindlichkeit sowie seine existentialistische Haltung gegen eine Naturdialektik hatten gleich nach dem Erscheinen von *Geschichte und Klassenbewußtsein* im Jahre 1923 massive Debatten ausgelöst, worauf Lukács dogmatisch reagierte. Hier schrieb Lukács in einer später viel beachteten Fußnote:

Diese Beschränkung der Methode auf die historisch-soziale Wirklichkeit ist sehr wichtig. Die Mißverständnisse, die aus der Engelsschen Darstellung der Dialektik entstehen, beruhen wesentlich darauf, daß Engels – dem falschen Beispiel Hegels folgend – die dialektische Methode auch auf die Erkenntnis der Natur ausdehnt. Wo doch die

entscheidenden Bestimmungen der Dialektik: Wechselwirkung von Subjekt und Objekt, Einheit von Theorie und Praxis, geschichtliche Veränderung des Substrats der Kategorien als Grundlage ihrer Veränderung im Denken etc. in der Naturerkenntnis nicht vorhanden sind.³

Lukács' Eliminierung der engelschen Naturdialektik wurde u. a. von dem prominenten sowjetischen Philosophen Avram Deborin gleich ein Jahr nach dem Erscheinen von *Geschichte und Klassenbewußtsein* in *Unter dem Banner des Marxismus* kritisiert. Deborin sah bei Lukács eine grobe Verfälschung des dialektischen Materialismus im Namen des Marxismus und identifizierte seine Intentionen mit bürgerlichen und idealistischen Tendenzen.⁴ Wie die engelsche Naturdialektik systematisch, d. h. integrativ, innerhalb der Einheit von Natur und Gesellschaft zu verstehen sei, führte Deborin in *Engel's i dialektičeskoe ponimanie prirody* (*Engels' dialektisches Verständnis der Natur*) aus.⁵ Dort fasste er im Gegensatz zu Lukács die drei grundlegenden Komponenten der dialektisch-materialistischen Weltanschauung zusammen: die materialistische Dialektik als die allgemein wissenschaftliche Methodologie und Erkenntnistheorie, die Dialektik der Natur als eine Methodologie in der Naturwissenschaft und die Dialektik der Geschichte (historischer Materialismus).⁶ Deborin betonte, dass die Gesetze der Dialektik die gesamte Wirklichkeit einschließlich der Natur umfassen und somit als eine, wie Engels formuliert, „allgemeine Lehre von den Bewegungsgesetzen und Bewegungsformen alles Seienden“ gelten. Das setzt voraus, dass die Naturwissenschaft von der Dialektik durchdrungen wird.⁷ Die Natur ist kein von den Grundgesetzen der materialistischen Dialektik befreites Gebiet, sondern sie drückt vielmehr als eine Seinsregion die Wirklichkeit aus.⁸ Anders formuliert: „Die Dialektik als Wissenschaft von den allgemeinen Zusammenhängen und Beziehungen der realen Welt kann selbstverständlich auf alle Gebiete der Wirklichkeit angewandt werden.“⁹

Deborins Gliederung der Grunddisziplinen des Marxismus als „die allgemeine Theorie der Dialektik, die Dialektik der Natur und die Dialektik der Geschichte“¹⁰ hat auch Holz aufgegriffen und weiterentwickelt. Er stellt fest,

³ Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 175.

⁴ Avram Deborin: *G. Lukač i ego kritika marksizma*, S. 49.

⁵ Eine deutsche Übersetzung erschien bereits im Jahre 1925 unter dem Titel „Materialistische Dialektik und Naturwissenschaft“ in: *Unter dem Banner des Marxismus*.

⁶ Deborin: *Materialistische Dialektik und Naturwissenschaft*, S. 430.

⁷ Ebd., S. 432.

⁸ Ebd., S. 433.

⁹ Ebd., S. 437.

¹⁰ Ebd., S. 434.

dass die deborinsche Insistenz auf System und Methode eine unentbehrliche Konsequenz der materialistischen Umkehrung der hegelschen Dialektik sei. „Materialistisch aber muß der Methode des Denkens, dialektische Bewegung zu konstruieren, eine Gesetzmäßigkeit des Seins entsprechen, die der Methode einen realen Erkenntniswert verleiht.“ Die marxistische Philosophie will Grundrisse dialektischer Systemkonstruktionen entwerfen, die in einem historischen sowie logischen „Entwicklungszusammenhang untereinander stehen müssen“.¹¹

In einer späteren Reaktion auf Deborin äußerte Lukács, dass es ihm gar nicht um die Natur selbst, sondern um deren Erkenntnis gehe.¹² Damit vermied er, auf Deborins Einsicht einzugehen, dass die Naturdialektik eine notwendige Komponente aller dialektisch-materialistischen Weltanschauung bilde.

In seinem Gespräch mit Leo Kofler im Jahre 1966 gesteht Lukács in Bezug auf die Naturdialektik ein, dass er *Geschichte und Klassenbewußtsein* „als ein überwundenes Buch betrachte“. Die Einheit der Wirklichkeit besteht nach Lukács „anorganisch, organisch oder gesellschaftlich – nach bestimmten Kausalreihen“.¹³ Seine Spätauffassung ergänzt er ausführlicher im ersten Halbband seiner *Ontologie*, dass er bisher im Grunde falsche Anschauungen vertreten habe, indem er das philosophische System des Marxismus nur „für das gesellschaftliche Sein“ für gültig gehalten habe.¹⁴ Im Gegensatz zu seiner früheren Position vertritt Lukács im Spätwerk, dass es doch eine „Dialektik in der Natur“ gebe. Die marxistische Dialektik sei „kein bloßes Erkenntnisprinzip“, wie er früher behauptet habe, sondern „die objektive Gesetzlichkeit einer jeden Wirklichkeit, [es] kann eine so geartete Dialektik in der Gesellschaft nicht vorhanden sein und funktionieren, ohne eine entsprechende ontologische ‚Vorgeschichte‘ in der anorganischen und organischen Natur gehabt zu haben“.¹⁵ Dieser Lukács ist Vellays Vorbild, wenn er ihn gegen Holz ausspielt.

Unberücksichtigt bleibt bei Vellay, dass der späte Lukács sich immer noch nicht im Klaren ist, was der Unterschied zwischen einer Dialektik *der* Natur und *der* Gesellschaft und einer von ihm wiederholt unterstrichenen „Dialektik in der Natur und in der Gesellschaft“ ist.¹⁶ In einer Fußnote in der *Ontologie* erwähnt er erneut seine frühen existentialistischen „Illusionen“, durch die er in den Widerspruch geraten war, zugleich „Anhänger des Marxismus sein“ zu

¹¹ Hans Heinz Holz: Hinleitung zu den Problemen, S. 17.

¹² Georg Lukács: A Defense of History and Class Consciousness, S. 97.

¹³ Georg Lukács: Zweites Gespräch. Georg Lukács – Leo Kofler. Gesellschaft und Individuum, S. 57 f.

¹⁴ Georg Lukács: Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins. Erster Halbband, S. 38.

¹⁵ Ebd., S. 395.

¹⁶ Ebd.

wollen und „die Dialektik in der Natur [zu] leugnen“.¹⁷ Ohne eine „dialektische Ontologie der Natur“ kann es keine „dialektische Ontologie des Menschen und der Gesellschaft“ geben, wie Lukács schließlich feststellt.¹⁸ Seine Selbstkritik dient seinem wissenschaftlichen Fortschritt und der Überwindung seines früheren Dogmatismus. Damit verschwindet aber das Problem nicht, wie eine solche dialektische Ontologie möglich ist. Anders gesagt: Wie ist das Verhältnis zwischen einer Dialektik *der* Natur und der Dialektik *in der* Natur überhaupt zu verstehen? Lukács glaubt, dieses Problem durch die *intentio recta* als direkte Wissenschaft *vom* Sein lösen zu können. Vellay folgt hier Lukács und übernimmt, verblendet, dessen Ausschluss der *intentio obliqua*. Darauf wird noch einzugehen sein.

Lukács' Positionswechsel in Bezug auf die Dialektik der Natur, deren Existenz er im Spätwerk zugesteht, ohne die Frage nach der Dialektik *der* Natur genau lösen zu können, hat Holz erkannt und sie in *Weltentwurf und Reflexion* kritisch behandelt. Die „Notwendigkeit einer ontologischen Grundlegung für eine materialistische wissenschaftliche Weltanschauung“ reicht nicht aus, um die „Einheit von Natursein und gesellschaftlichem Sein“ positiv zu rezipieren,¹⁹ sondern man muss die Gründe dafür angeben können, weshalb eine sinnvolle Rede von einer Dialektik *der* Natur und von der *in der* Natur notwendig ist. Eben dieser Aspekt wird vom späten Lukács nicht ausgearbeitet, und Vellay ignoriert diesen Aspekt in seinem Aufsatz völlig. Die Dialektik der Natur formuliert Holz auf zwei Ebenen: einerseits als eine allgemeine Ontologie des materiellen Seins und andererseits in speziellen bzw. regionalen Ontologien der Entwicklungsstufen der Materie. Die allgemeine dialektische Naturontologie übergreift die regionalen Spezifikationen der Natur, die von einzelnen naturwissenschaftlichen Theorien erschlossen werden. Deren Aussagen über die geschichtliche Entwicklung der einzelnen Gegenstände sind abhängig vom jeweiligen Stand der Wissenschaft und daher jederzeit weiter entwickelbar. Aufgrund ihres transempirischen Gehalts ist eine allgemeine dialektische Naturontologie, anders als die positiven Einzelwissenschaften, empirisch nicht verifizierbar oder falsifizierbar, weil sich ihre Geltung bzw. ihr Scheitern erst in dem weltanschaulich entworfenen Gesamtzusammenhang erweist, der sich in einer zweiten Linie durch dialektische Vermittlungsprozesse auf die Einzelwissenschaften bezieht.²⁰

Dialektik *der* Natur ist kein bloßes Gedankenprodukt eines idealistischen Kant-Hegel-Amalgams, wie Vellay es irrigerweise bei Holz zu sehen glaubt, son-

¹⁷ Ebd., S. 396.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Hans Heinz Holz: *Weltentwurf und Reflexion*, S. 372.

²⁰ Ebd., S. 556 f.

dern eine Dialektik *der* Natur ist „die Bestimmtheit jener materiellen Prozesse, in denen sich im Rahmen des Gesamtzusammenhangs die Mannigfaltigkeit der Naturseienden entwickelt und spezifiziert“. Dialektik *der* Natur als Theorie der Totalität der Natur ist eine „bestimmte Abstraktion“ der Relationen der Einzelseienden untereinander und jedes Einzelnen zum Ganzen, die sich auf dem jeweils entwickeltsten Niveau der Wissenschaft vollzieht.²¹ Lukács' Überreste der frühen Engels-Feindlichkeit verhindern, dass Vellay den von Holz ausführlich ausgearbeiteten Zusammenhang zwischen Allgemein- und Bereichsontologien der Natur berücksichtigt, wie dies Engels in der *Dialektik der Natur* tat. Der schrieb, dass „die dialektischen Gesetze wirkliche Entwicklungsgesetze der Natur, also auch für die theoretische Naturforschung gültig sind“.²² Holz schließt daraus, dass die spezielle Anwendung der allgemeinen Naturontologie auf die Einzelwissenschaften einer wissenschaftslogischen Widerspiegelung des Gesamtzusammenhangs in einzelnen naturontologischen Bereichen entspricht. Deborin folgend sieht Holz vier Aspekte einer naturontologischen Dialektik:

1. auf der Ebene der *einzelnen Erscheinungen* die Widerspiegelung von deren Beziehungen untereinander und aufs Ganze und der Unterschiedenheit des Besonderen in den bestimmten Merkmalen und in der strukturellen Verfasstheit des Einzelnen;
2. auf der Ebene des *Gesamtzusammenhangs* die allgemeinen Gesetze der Bewegungsformen der Materie und die (spekulativen) Prinzipien der Verknüpfung aller Erscheinungen, also der Konstitution des transempirischen Ganzen;
3. auf der Ebene der *Naturgeschichte* die Prinzipien der Spezifikation der Natur und des Heraustretens des Menschen aus der Natur, der Entstehung der Kultur (als naturgeschichtlicher Prozess) und des Gegensatzes von Natur und Kultur als eines Gegensatzes innerhalb der Natur selbst;
4. auf der Ebene der *Erkenntnistheorie und Wissenschaftstheorie* die Widerspiegelung dieser Prinzipien der Ebenen 1–3 in den Kategorien und Theorien der Wissenschaften und die Konstitution des besonderen Gegenstandes und der formalen Logik (als notwendiges Mittel zur Konstitution identischer Gegenstände) als ein Moment der gedanklichen Widerspiegelung der realen Dialektik der Natur. Erst auf

²¹ Ebd., S. 558.

²² Friedrich Engels: *Dialektik der Natur*, S. 356.

dieser Ebene wird die Dialektik der Natur zur Dialektik der Naturwissenschaften – eben als Widerspiegelungsphänomen.²³

Lukács' späterer Naturauffassung mangelt es am systematischen Zusammenhang zwischen einer dialektischen Theorie von Teilbereichen der Natur (Dialektik *in der* Natur), die von der jeweiligen Forschungslage in bestimmten Bereichen entsprechender wissenschaftlicher Disziplinen bestimmt werden, und einer dialektischen Theorie einer die Dialektik *in der* Natur *übergreifenden Totalität* (Dialektik *der* Natur), die einer transempirischen Konstruktion des *Naturbegriffs* bedarf.²⁴ Letztere Theorie muss anders als die idealistische Selbstbewegung des Begriffs bei Hegel eben abhängig von der objektiven Gegebenheit der Natur selbst als Begriff *der* Natur entwickelt werden. Der auf das Verhältnis zwischen Allgemeinem und Besonderem eingeschränkte Ansatz von Lukács wird durch Holz' Verfassung einer Grundlegung des *Naturbegriffs* als Konstruktion des Begriffs *der* Natur weiterentwickelt. In diesem Sinne kann man von einer positiven Entwicklungslinie von Lukács zu Holz reden, die Vellay aber aus etlichen Gründen nicht verstehen will. Diesem Missverständnis liegt wesentlich der von Lukács im Zusammenhang von *intentio recta* und *intentio obliqua* bezogenen Position zugrunde, die er von Nicolai Hartmann übernommen und fortgeführt hat.

Für Lukács' und Vellays Positionen ist es charakteristisch, die dialektische Natur- und Gesellschaftsontologie als die direkte Wissenschaft vom Sein zu definieren und zugleich das Übergreifungsverhältnis des Allgemeinen über das Besondere hervorzuheben, ohne das übergreifende Allgemeine selbst konstituieren zu können.²⁵ Das hat zur Folge, das Verhältnis zwischen Natur und Gesellschaft nur auf nachlässige Weise bestimmen zu können. Wie Holz zurecht anmerkt, wird in Lukács' *Ontologie* das Gewicht einseitig auf den teleologischen Charakter der Arbeit gelegt, ohne den Ursprung der Zwecksetzung sowie das Verhältnis des Menschen zur Natur aufklären zu können.²⁶ Im Gegensatz zu Lukács, der eine Analogie zwischen Natur- und Gesellschaftsteleologie der Arbeit für unmöglich hält²⁷ – weil die Natur mit dem Arbeitsbegriff nicht zusammengedacht werden könne, da Arbeit nur eine gesellschaftliche Kategorie

²³ Hans Heinz Holz: Weltentwurf und Reflexion, S. 558 f.

²⁴ Ebd., S. 562.

²⁵ Die von Lukács in der Deutsche Zeitschrift für Philosophie publizierten zwei Artikel belegen, dass er dem Verhältnis von Besonderem und Allgemeinem spezielle Aufmerksamkeit geschenkt hat, ohne jedoch das Problem des Allgemeinen selbst klären zu können. Siehe „Das Besondere als zentrale Kategorie der Ästhetik“ und „Das Besondere im Lichte des dialektischen Materialismus“.

²⁶ Hans Heinz Holz: Weltentwurf und Reflexion, S. 591.

²⁷ Georg Lukács: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Erster Halbband, S. 11 f.

sei und als solche bestehen bleibe –, wirkt Holz gegen eine Verengung der Marxschen Auffassung der gegenständlichen Tätigkeit und den Ausschluss der Arbeitsbeziehung aus der Natur. Holz nimmt das von Marx angeführte Beispiel des Verhältnisses von Sonne und Pflanze ernst, „in dem sich in der Natur ein Prozess vollzieht, der in der Reflexion der Einwirkung (Heliotropie) ein Sinn Ganzes erzeugt (Vorrang des Standorts, Ernährungsvorteil, Gedeihen der Pflanze, größere Vermehrungschancen usw.)“.²⁸

Intentio recta und intentio obliqua bei Hartmann, Lukács und Holz

Die Wirklichkeit soll, wie der methodologische Terminus *intentio recta* ausdrückt, von der unmittelbar auf sie zugreifende Wissenschaft vom Sein erfasst werden. Nicolai Hartmann definiert die *intentio recta* als die „natürliche Einstellung auf den Gegenstand [...], die Gerichtetheit auf das, was dem Subjekt begegnet, vorkommt, sich darbietet, kurz die Richtung auf die Welt, in der es lebt und deren Teil es ist“. Durch die *intentio recta* finden wir uns nach Hartmann in der Welt zurecht, „kraft deren wir mit unserem Erkennen an den Bedarf des Alltags angepaßt sind“. Die reflektierte Einstellung (*intentio obliqua*) hingegen drücke sich „in der Erkenntnistheorie, Logik und Psychologie“ aus, die die alltägliche Grundeinstellung des Menschen in sich aufhebt.²⁹ Eine Ontologie, die die Wissenschaft des realen Seins sein will, muss ihrerseits die *intentio obliqua* aufheben und zur *intentio recta* zurückkehren. Somit fällt der Ontologie „die ganze Problemfülle des Gegenstandsreiches, d. h. der Welt, wieder zu“. Die *intentio recta* stelle, anders als die *intentio obliqua*, die natürliche Sichtrichtung wieder her. Die Ontologie mache „die Reflektiertheit gar nicht erst mit. Sie schließt direkt an die natürliche Einstellung an.“ Wie die Einzelwissenschaften solle auch die neuere Ontologie sich an die *intentio recta* anschließen.³⁰

Hartmanns Imperativ, eine auf die *intentio obliqua* verzichtende Ontologie zu betreiben, wird von Lukács fortgeführt und zum goldenen Prinzip seiner „marxistischen“ Ontologie erhoben. Die Ontologie müsse kritisch an der *intentio recta* festhalten, so dass bei der Untersuchung der realen Phänomene ein „Hineintragen von Formen und Inhalten, von Tendenzen und Strukturen [nicht] getrübt werde, deren Ursprung nicht in der Beschaffenheit des Phänomens in seinem An-sich-Seienden begründet ist, sondern die aus den Subjekt-Objekt-Beziehungen einer ‚intentio obliqua‘ in das an sich seiende Objekt hineingetragen werden“.³¹ Den ontologischen Rückgriff auf den Alltag ermögliche also die *intentio recta*,

²⁸ Hans Heinz Holz: Weltenturf und Reflexion, S. 400 f.

²⁹ Nicolai Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, S. 46.

³⁰ Ebd., S. 47.

³¹ Georg Lukács: Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins. Erster Halbband, S. 426.

während die *intentio obliqua* dasselbe Herangehen paralysiere bzw. verhindere.³² Hartmanns *intentio recta* artikuliere nun die Grundprinzipien einer realistischen Ontologie nur auf einer Ebene der reinen Prinzipien in einer Form von isolierten Gegenstandsbereichen. Lukács kritisiert, dass Hartmanns *intentio recta* die konkrete Analyse des gesellschaftlich-geschichtlichen Seins nicht ernstnehme. Er, der Hartmanns Argument über die *intentio recta* einer realistischen Ontologie Recht gibt, will deren defizitäre Abstraktheit vermeiden, indem er die *intentio recta* auf eine marxistische Theorie des natürlichen und gesellschaftlichen Seins anwendet.³³ Lukács betont übrigens, dass die ontologische *intentio recta* in ein kritisches Herangehen an die gesellschaftliche Wirklichkeit transformiert werden muss, um die von Marx ausführlich analysierten Produktions- und Tauschverhältnisse sowie die dadurch erzeugten Erscheinungsformen wie Verdinglichung und Fetischisierung dialektisch aufdecken zu können.³⁴ Die natürliche Grundeinstellung des Alltagsbewusstseins sei also nicht einfach so zu nehmen, wie sie ist, sondern die *intentio recta* solle hier eine kritische Rolle spielen, in der die Erscheinungsformen auf das ihnen entsprechende Wesen zurückgeführt werden. Kurz: Es komme darauf an, von den „Wirklichkeitszusammenhängen“ auszugehen, damit die „Grundlage von Wissenschaft und philosophischer Verallgemeinerung“ etabliert werden könne.³⁵

Vellay konstruiert den Fall, dass man, indem man die wirklichen Zusammenhänge durch Erkenntnistheorie und Logik ersetzt, in Gegenrichtung zum von Lukács eingeschlagenen Weg geht und in einen kantisch-hegelschen Idealismus verfällt. Diesen Fall schiebt Vellay dann Holz unter. Vellay versteht zum Einen den durch Hartmann und Lukács verzerrten Sinn der *intentio obliqua* nicht, und zum Anderen verfälscht er den von Holz zwischen *intentio recta* und *intentio obliqua* gebildeten organischen Zusammenhang, als ob Holz die *intentio recta* seinem System entzöge und – der *intentio obliqua* folgend – ein willkürliches Weltmodell entwerfen würde. Holz vertritt aber weder eine kantische noch eine hegelsche Metaphysik, sondern transformiert die metaphysische Grundfrage nach der Konstruierbarkeit eines Weltbegriffs. Dessen transempirischer Gehalt überwindet die epistemische Grenze der *intentio recta*, nämlich in der schlechten Unendlichkeit einer sich immer weiter fortsetzenden Reihe der einzelnen Seienden verlorenzugehen. Nicht die unvermittelt auf die Gegenstände gerichtete Einstellung der *intentio recta*, sondern die *intentio obliqua* ist das entsprechende Mittel, den empirisch nicht gegebenen und doch existierenden Gesamtzusam-

³² Ebd., S. 429; Georg Lukács: Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins. Zweiter Halbband, S. 391.

³³ Ebd., S. 441 f., 451, 570, 615.

³⁴ Ebd., S. 590

³⁵ Ebd., S. 600.

menhang begrifflich zu konstruieren.³⁶ Deshalb bezeichnet Holz jede Ontologie, die die Aufgaben der *intentio obliqua* durch die *intentio recta* für lösbar hält, als irreführend.³⁷ Der *intentio-recta*-Aspekt der Ontologie beschränkt sich darauf, ontische Sachverhalte zu beschreiben, also zu beschreiben,³⁸ „was der Fall ist“; er ist aber nicht darauf beschränkt, „von *allem*, was der Fall ist oder auch noch sein könnte“, eine Beschreibung zu liefern.³⁹ Das fällt wiederum mit dem von Lukács ungeklärten Problem der Dialektik *der* Natur sowie der durch eine solche Dialektik *übergriffenen* Dialektik *in der* Natur zusammen. Das will Vellay aber nicht verstehen.

Holz behauptet nicht, dass man die *intentio recta* nicht mehr braucht. Im Gegenteil: Die *intentio recta* mit dem „direkten Zugriff auf den Gegenstand“, der dem „praktischen Alltagsverhalten, der gegenständlichen Tätigkeit eigen ist“, bildet eine notwendige Komponente einer dialektisch-materialistischen Ontologie.⁴⁰ Das darf aber mit der Reflexion der *intentio obliqua* nicht verwechselt werden. Vellay tut dies aber.⁴¹

Die von Holz für naiv gehaltene und mit erkenntnistheoretischem Realismus identifizierte Position Lukács' missinterpretiert Vellay derart, als vertrete Holz einen Antirealismus, der Ontologie durch die erkenntnistheoretische *intentio obliqua* ersetzen soll, weshalb Vellay dann irrigerweise zwei Vertreter des Antirealismus anführt, obwohl sie die Lukács-Holz-Debatte gar nicht angehen. Damit will Vellay, indem er Holz' Position verfälscht, einen festen Boden gewinnen, um dessen Lukács-Kritik bekämpfen zu können. Doch stattdessen befindet er sich auf glattem Eis und kann mit jedem Schritt darauf nur einbrechen! Sein vergeblicher Versuch fällt auf ihn zurück, der von Anfang an den Sinn des erkenntnistheoretischen Realismus, so wie dieser von Holz definiert wird, nicht begreifen will. Ein solches Vorgehen hindert ihn ferner daran, Holz' positiv-kritischen Beitrag zu Lukács' Position zu sehen, der die *intentio recta* systematisch an die *intentio obliqua* anschließt. Naiv ist Lukács, weil er das Ontische mit dem *Ontologischen* als Sprechen und Wissen vom Sein der

³⁶ Hans Heinz Holz: Weltentwurf und Reflexion, S. 50.

³⁷ Hans Heinz Holz: Leibniz. Die Konstruktion des Kontingenten, S. 139 f.

³⁸ Hans Heinz Holz: Einführungsbemerkungen zum Colloquium „Materialismus und Metaphysik“, S. 600.

³⁹ Hans Heinz Holz: Weltentwurf und Reflexion, S. 120.

⁴⁰ Der von Hegel kritisierte Kant hingegen hielt die Gegenstände der *intentio recta* für eine „bloße Verstandes-Ansicht der Vernunftgegenstände“, wie Holz zurecht anmerkt. Siehe ebd., S. 120 f.: „Hegels entscheidender Einwand gegen die metaphysische Stellung des Gedankens zur Objektivität geht dahin, daß diese das Absolute, die Totalität oder die ‚wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert‘, in der *intentio recta* wie einen einzelnen Gegenstand glaube erfassen und abbilden (reproduzieren) zu können, daß sie also ‚die bloße Verstandes-Ansicht der Vernunftgegenstände‘ gäbe“.

⁴¹ Ebd., S. 165.

Seienden gleichstellt und somit Gegenstände der *intentio recta* mit denen der *intentio obliqua* verwechselt.⁴² Der wissenschaftliche Zugang zum gesellschaftlichen Sein ist immer durch Bewusstsein und Denken vermittelt, deren rationale Repräsentationsformen wir in der artikulierten Sprache finden. Eine von der Erkenntnistheorie komplett befreite Ontologie kann es also nicht geben, was aber wiederum nicht heißt, dass Erkenntnistheorie und Ontologie im Grunde genommen identisch sind.

Wenn Ontologie das rationelle Sprechen über und das Wissen des Seins ist, so nimmt die Erkenntnistheorie die Reflexion des Seins im Denken (als Reflexion der Reflexion) als ihren wissenschaftlichen Gegenstand auf.⁴³ Lukács ist realistisch, weil er erstens immer wieder die wirklichen Zusammenhänge als Kriterium für die Wahrheit der Theorie feststellt. Praxis bleibt aber auch zweitens für die *intentio obliqua* als Kriterium der Wahrheit der Theorie bestehen, weil es sich bezüglich des Gesamtzusammenhangs bzw. *Weltbegriffs* nicht um willkürliche Gedankenkonstrukte, sondern immer um die Begriffsbildung *des* Gesamtzusammenhangs bzw. *der* Welt handelt. Drittens: Lukács betreibt eine Erkenntnistheorie, obwohl er eben das Gegenteil, nämlich eine Ontologie, zu konstituieren beansprucht. Dieser Verwechslung liegt er auf, weil er in seiner *direkten* Wissenschaft vom Sein notwendigerweise zu der von ihm übersehenen Vermittlung der Repräsentation des Seins im Bewusstsein und damit im Denken zurückkommt, wenn er die natürliche Einstellung auf den Gegenstand zur ontologischen Methode macht. Lukács' Irrweg besteht nach Holz darin, dass er durch seinen erkenntnistheoretischen Realismus einen ontologischen Materialismus zu begründen glaubte.⁴⁴

Eine *Ontologie* als die wissenschaftliche Rede vom Seienden setzt also die einzelnen Wirklichkeits- und Wirkungszusammenhänge zwischen den einzelnen Seienden voraus. Wie die einzelnen Seienden sich in ihr Anderes setzen und diese Setzung in sich ausdrücken, d. h., wie das Eine durch das Andere reflektiert und diese Reflexion in dem Einen wiederum reflektiert wird, ist der Gegenstand der *Ontologie*. Ontologische Rede vom Sein kann aber nur dadurch geschehen, dass die Seienden im Bewusstsein und Denken repräsentiert und eben in diesen Repräsentationsformen durch das Denken wiederum aufgenommen werden. Das mediale Sich-Zeigen des Ontischen im Denken auszuarbeiten, d. h. die Reflexionszusammenhänge zwischen einzelnen Seienden sowie die Reflexion des Seins im Denken wiederum zu reflektieren, macht den Gegenstand einer Erkenntnistheorie aus, die auf einer Ontologie beruht. Die *Ontologie* geht wegen ihres zweiten Aspekts, der *Ontologie*, in eine Erkenntnis-

⁴² Ebd., S. 527.

⁴³ Jörg Zimmer: Welt denken. Der spekulative Horizont der Philosophie, S. 63.

⁴⁴ Ebd., S. 120.

theorie über. Schon damals, als er im Jahre 1966 Lukács in Budapest besuchte, spürte Holz, dass dieser zweite Aspekt bei Lukács fehlt.⁴⁵ In *Weltentwurf und Reflexion* wird ersichtlich, dass Holz diesen erkenntnistheoretischen Realismus nicht ausblendet, sondern in einer kritischen Form wieder aufnimmt, indem er ihn aus dem ontologischen Grund herausarbeitet. „Die Vermittlung zwischen Denken und Sein gründet [...] in der Verfassung des Seins selbst, das reflektiert.“⁴⁶ Vellay behauptet, dass Holz das Denken und Erkennen allein von Sein repräsentierenden kognitiven Strukturen her bestimme, weshalb er Holz antirealistischen Idealismus vorwirft und ihm folglich Lukács entgegenstellt. Wie verzerrt das von Vellay gekritzelte Bild von Holz' Lukács-Kritik ist, soll die folgende Passage aus *Einheit und Widerspruch* aufdecken:

Was Denken und Erkennen sei, kann also weder allein von den Gegenständen noch allein von den kognitiven Strukturen her bestimmt werden; die Annahme einer Priorität der einen oder der anderen – also die Positionen des erkenntnistheoretischen Realismus oder Idealismus – geht an der Spezifik ihres *Verhältnisses* vorbei. Das Verhältnis des Denkens zu den Gegenständen ist das Verhältnis zweier „Extreme“ in einer materiellen Vermittlung. Der substantielle Träger dieses Verhältnisses ist der lebendige, tätige Mensch, der sich im „Stoffwechsel mit der Natur“ erhält und fortpflanzt. Die Inhalte des Denkens und Erkennens sind das Resultat dieses materiellen Stoffwechselprozesses. Das heisst, die beiden „Extreme“ stehen nicht symmetrisch zueinander, die materielle Wirklichkeit übergreift vielmehr die Vorstellungen. [...] Das Übergreifen der materiellen Wirklichkeit über die Vorstellungen ist durch etwas „Mittleres“ „zwischen“ beiden Extremen bewirkt, an dem beide „teilhaben“. Dieses Mittlere ist die gegenständliche Tätigkeit, in welche die Qualität des Gegenstands (samt ihren materiellen Kausalitäten) ebenso eingetht wie die Zweckbestimmtheit (und also die Idealität) des Wollens.⁴⁷

Holz warnt davor, dass eine „Rückkehr zur *intentio recta*“ als dem einzigen Prinzip einer Ontologie auf eine dogmatische, vorkantische Metaphysik im Stile Wolffs zurückführen würde.⁴⁸ Damit kritisiert Holz auch Vellays Spiegel-

⁴⁵ Georg Lukács: Erstes Gespräch. Georg Lukács – Hans Heinz Holz. Sein und Bewußtsein, S. 12, 18, 24.

⁴⁶ Hans Heinz Holz: Weltentwurf und Reflexion, S. 17.

⁴⁷ Hans Heinz Holz: Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit. III. Die Ausarbeitung der Dialektik, S. 286.

⁴⁸ Ebd., S. 284.

fechtereie gegen ihn, die Holz' fruchtbare Potential einer kritischen Aufnahme der lukácsschen Ontologie in eine Dogmatik verwandeln möchte. Holz hat die *intentio recta* nicht degradiert, sondern ihre wesentliche Rolle auch bei Marx und Engels in den entsprechenden, einzelwissenschaftlichen Sachverhalten anerkannt.⁴⁹ Die *intentio obliqua* hingegen, wie sie in der dialektisch-materialistischen Ontologie von Holz verstanden wird, ist eine *bestimmte*, nicht-idealistische: Das marxsche Denken ist „keine Rückkehr zu einem – sei es transzendentalen, sei es spekulativen, sei es historischen – Entwurf einer *intentio obliqua*, in der sich das erkennende Subjekt (als transzendentales, als gattungsgeschichtliches oder als Moment des absoluten Geistes) als konstitutiv für die Formbestimmtheit der erscheinenden Wirklichkeit setzt“.⁵⁰ Damit widersetzt sich Holz keiner Rückkehr zu einer *intentio obliqua überhaupt*, sondern zu einer *bestimmten, idealistischen intentio obliqua*, so dass am Ende das erkennende Subjekt als Ersatz der materiellen Wirklichkeit aufgefasst wird. Vellay hingegen behauptet, dass diese von Holz kritisierte *intentio obliqua* Holz' Idealismus ausmache. Da Vellay die Einheit von Sein und Denken für ein Dogma hält, wäre es naiv, von ihm zu erwarten, dass seine Thesen dem angeblichen Gegenstand entsprechen. Das mit einem bestimmten bespiegelten Gegenstand nicht korrespondierende Spiegelbild als Isomorphie anzusehen, wie Vellay dies in seinem Aufsatz zum Grundprinzip macht, hat verschiedene Namen in der Literatur: Zerrspiegel bei Holz oder falsches Bewusstsein bei Engels und Lukács.

Schlussbemerkung

Aufgrund der formalen Grenzen dieser Replik kann ich nicht mehr auf Vellays weitere Bravourstücke, etwa zur Verschleierung von Holz' Bloch-Verständnisses, des leninschen Materialismus, der Daseinskategorien bei Marx oder der wissenschaftlichen Grundlagen der Analogie eingehen, obwohl ich in Bezug auf Dialektik der Natur und *intentio obliqua* aufgezeigt zu haben glaube, dass Vellays „intensive Beschäftigung“ mit Holz (S. 35) mittels eines modifizierten Lukács einer systematischen Holz-Verfälschung gewidmet ist. Seiner *intentio recta* folgend mag Vellay zur Dogmatik der vorkantischen Metaphysik zurückkehren, wenn er will. Damit erodiert er aber auch das fruchtbare Potential von Lukács' Ontologie. Unter dem Deckmantel eines „Marxismus“ verurteilt Vellay Holz' Ansatz, Lukács' Erbe produktiv anzuwenden und kritisch fortzuführen, zum Scheitern.

⁴⁹ Ebd., S. 285.

⁵⁰ Ebd.

Das erinnert mich an eine andere Kurzgeschichte von Nasreddin Hodscha, und damit will ich auch schließen: Eines Tages fragten die Nachbarn Nasreddin Hodscha: „Wir haben in deinem Haus großen Lärm gehört und uns Sorgen gemacht. Was war denn los?“ Hodscha antwortete: „Mein Mantel fiel die Treppe herunter“. Die Nachbarn staunten: „Aber Hodscha, ein Mantel besteht doch aus Stoff und macht keinen Lärm beim Fallen!“ Hodscha erwiderte ungehalten: „Nun ja, ich steckte noch im Mantel drin!“

Literatur

- Deborin**, Avram (1924): „G. Lukač i ego kritika marksizma“, Pod znamenem marksizma, Heft 6–7, S. 49–69.
- Deborin, Avram (1925a): „Engel's i dialektičeskoe ponimanie prirody“, Pod znamenem marksizma Heft 10–11, S. 5–47.
- Deborin, Avram (1925b): Materialistische Dialektik und Naturwissenschaft, in: Unter dem Banner des Marxismus 3: 429–458.
- Engels**, Friedrich (1985): Dialektik der Natur. In: MEGA I/26.1. Berlin: Dietz.
- Hartmann**, Nicolai (1965): Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin: Walter de Gruyter.
- Holz**, Hans Heinz (1975): Die Konstruktion des Kontingenten, in: Peters, Klaus/Schmidt, Wolfgang/Holz, Hans Heinz: Erkenntnisgewißheit und Deduktion. Zum Aufbau der philosophischen Systeme bei Descartes, Spinoza, Leibniz. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, S. 129–165.
- Holz, Hans Heinz (1986): Hinleitung zu den Problemen, in: Bartels, Jeroen u. a. (Hg.): Dialektik als offenes System. Historisch-systematische Untersuchungen zu Widerspiegelung – Wahrheit – Widerspruch. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag, S. 11–28.
- Holz, Hans Heinz (1987): Einführungsbemerkungen zum Colloquium „Materialismus und Metaphysik“, in: Heinrich, Dieter/Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 599–601.
- Holz, Hans Heinz (1997): Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit. III. Die Ausarbeitung der Dialektik. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Holz, Hans Heinz (2005): Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Lukács**, Georg (1955): Das Besondere im Lichte des dialektischen Materialismus, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 3.2. (Januar 1/1955), S. 157–189.

- Lukács, Georg (1956): Das Besondere als zentrale Kategorie der Ästhetik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 4.2. (Januar 1/1956), S. 133–147.
- Lukács, Georg (1967a): Erstes Gespräch. Georg Lukács – Hans Heinz Holz. Sein und Bewusstsein, in: Pinkus, Theo (Hg.): Gespräche mit Georg Lukács. Hans Heinz Holz, Leo Kofler, Wolfgang Abendroth. Hamburg: Rowohlt, S. 9–31.
- Lukács, Georg (1967b): Zweites Gespräch. Georg Lukács – Leo Kofler. Gesellschaft und Individuum, in: Pinkus, Theo (Hg.): Gespräche mit Georg Lukács. Hans Heinz Holz, Leo Kofler, Wolfgang Abendroth. Hamburg: Rowohlt, S. 32–63.
- Lukács, Georg (1977): Geschichte und Klassenbewußtsein, in: Georg Lukács Werke. Frühschriften II, Band 2. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, S. 16–517.
- Lukács, Georg (2000): A Defence of 'History and Class Consciousness', in: ebd.: Tailism and the Dialectics, übers. v. Esther Leslie. London: Verso, S. 47–149.
- Lukács, Georg (1984): Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. I. Halbband. In: Georg Lukács Werke, Volume 13, Darmstadt: Luchterhand.
- Lukács, Georg (1986). Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. II. Halbband. In: Georg Lukács Werke, Band 14, Darmstadt: Luchterhand.
- Vellay, Claudius** (2013): Hans Heinz Holz' metaphysische Idee des Gesamtzusammenhangs – Eine kritische „Dekonstruktion“ vor dem Hintergrund der Ontologie von Georg Lukács, in: Aufhebung 3: S. 10–48.
- Zimmer, Jörg** (2011): Welt denken. Der spekulative Horizont der Philosophie, in: Topos, Heft 35: S. 45–68.

Idealismus der objektiven Realität oder Objektiver Idealismus?

*Von Michael Nareyek, Berlin
Mnareyek@t-online.de*

Thesen zur Kritik von Dieter Krafts „Hegels dialektische Philosophie der gesunden Menschenvernunft“, Aufhebung #6

1. Der in der „Aufhebung #6“ publizierte Artikel „Hegels dialektische Philosophie der gesunden Menschenvernunft“ von Dieter Kraft¹ ist herausgehoben durch seine Länge und durch Thomas Metschers vorangestelltes Urteil, der Artikel sei eine Sensation und gehöre zum Besten, was er seit Jahren an zeitgenössischer Philosophie gelesen habe.

Dieter Kraft macht im Artikel von vornherein klar, dass er – entgegen der Überschrift – nicht Hegels dialektische Philosophie, sondern seine, Dieter Krafts Philosophie darzustellen beabsichtigt: Da er in den Kategorien von Software und Hardware zu denken begonnen habe und unter Geist das Organisationssystem der Materie verstehe, interessiere ihn die Frontstellung Idealismus/Materialismus eher in ihrer synthetischen Bedeutung (S. 12). Nimmt man seine Analogie ernst, so handelt Dieter Kraft also sein Thema auf der Grundlage einer Art cartesianischen Dualismus ab, einer substanzdualistischen Position, derzufolge Geist und Materie zwei verschiedene und unabhängig voneinander existierende Substanzen sind. Nach der Systematisierung von Kraft ist dabei der Verstand für die Materie (Hardware) und die Vernunft für die Organisationssystematik (Software) zuständig (S. 19). „Der Begriff ist eine Komponente der Software, die die Hardware lebendig macht, und die Software ist die Seele der Hardware“ (S. 33). Dieses von Kraft „Idealismus der objektiven Realität“ genannte philosophische System wird als Hegels dialektische Philosophie unterstellt. Trotz 96 Hegel-Zitaten „übersieht“ Kraft, dass bei Hegel die absolute Idee Natur und Gesellschaft aus sich heraus erzeugt und damit also genau das vorliegt, was Kraft explizit ablehnt: ein „objektiver Idealismus“; das wird von Hegel besonders in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ dargelegt,² aus der Kraft allein 21mal zitiert.

¹ Zur besseren Lesbarkeit haben wir uns entschieden, die Seitenzahlen der zitierten Passagen aus dem Primärwerk jeweils in Klammern hinter dem Zitat anzugeben, andere Literatur wird wie üblich in den Fußnoten aufgeführt.

² Vgl. Andreas Hüllinghorst: Definitiv unphilosoph, in: Aufhebung #6, S. 102.

2. Naturwissenschaften, Mathematik und Informatik werden häufig unter Philosophen als ganz besonders seriöse Wissenschaften angesehen und dazu benutzt, eigenen Fehldeutungen der Wirklichkeit mehr Gewicht zu verleihen.³ Auch Dieter Kraft versucht mit Zusammenhängen und Beispielen aus Physik und Informatik zu argumentieren, obwohl er bescheiden zugibt, viel zu wenig davon zu verstehen (S. 23). Und tatsächlich hat z. B., anders als Kraft ausführt, weder die Relativität von Bezugssystemen bei Cusanus etwas mit der Relativitätstheorie von Einstein zu tun, noch nimmt die Infinitesimalrechnung, die nur mit viel Phantasie als von Cusanus auf den Weg gebracht angesehen werden kann, in irgendeiner Weise die einsteinsche Raumkrümmung vorweg (S. 26). Solche Beispiele – zunächst ohne Bezug auf seine philosophische Argumentation – sollen wohl nur unterschwellig andeuten, dass man seine Bescheidenheit *in puncto* Naturwissenschaften nicht zu ernst nehmen soll. Seine nur-physikalischen Fehler sollen hier aber nicht problematisiert werden. Problematisch sind seine philosophischen Schlussfolgerungen. Völlig absurd (nicht nur, wenn man nichts von Physik versteht) ist die Auffassung, dass sich das Analoge als Spannung oder Frequenz durchaus substanziell in der digitalen Umwandlung in rein binäre Zahlenwerte, also in eine Idee verwandeln könne (S. 23). Auf S. 32 betont Dieter Kraft noch einmal: „Hegel konnte noch nicht wissen, dass eine substanzgebundene Frequenz in die Immaterialität einer Zahl umgewandelt werden kann und auch umgekehrt“. Dieses Prinzip läge aber Hegels ganzer Philosophie zugrunde. Hier geht Unkenntnis in Esoterik über. Tatsächlich werden bei der analog-digital-Wandlung lediglich substanzielle kontinuierliche Signale durch substanzielle diskrete Signale angenähert. Bei der Charakterisierung digitaler Signale werden aus praktischen Gründen oft binäre Zahlen verwendet. Ein Binärsystem ist aber nicht dialektischer als ein Dezimalsystem; es stellt denselben Inhalt eben nur mit zwei statt zehn Ziffern dar. Kraft verallgemeinert das völlig missverstandene Zahlensystem noch zu einem „Binärsystem des Spekulativen“: „Und im Binärsystem des Spekulativen muss die 0 und die 1 zusammengedacht werden können, in der 0 die 1 und in der 1 die 0, als Gegensatz und als Einheit“ (S. 19). Hegel bezeichnet die Logik als das „System der *reinen* Denkbestimmungen“⁴ und als die „Wissenschaft der reinen Idee“,⁵ wobei er die Idee charakterisiert als das „Denken nicht als formales, sondern als die sich entwickelnde Totalität seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze, die

³ Vgl. Alan Sokal/Jean Bricmont: *Eleganter Unsinn, Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften missbrauchen*, München 1999

⁴ Zitiert wird aus Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke in 20 Bänden*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970 Hegel, Band 8, § 24 Zusatz 2.

⁵ Ebd.

es sich selbst gibt, nicht schon hat und in sich vorfindet“⁶. In Krafts Terminologie des „Idealismus der objektiven Realität“ wird aus Hegels „Wissenschaft der Logik“ eine „Darstellung des Analogen in einer begriffsdigitalen Systematik“ (S. 32). Selbst in den „Kategorien von Software und Hardware“ ist das nur noch reines Wortgeklingel.

„Originell“ ist die Auffassung von Dieter Kraft, dass sich die Philosophiegeschichte als eine Entwicklung vom Materialismus zum Idealismus vollziehe, da im Materialismus analog gedacht werde, im Idealismus dagegen digital und der Schritt vom Analogen zum Digitalen ja von uns allen vollzogen werde (S. 23). Nimmt man dazu Aussagen wie: „Auch ein bekennender Materialist wird die Idee des Absoluten notwendigerweise als eine im hegelschen Sinne ‚idealistische‘ Kategorie verwenden müssen“ (S. 37), so bekommt die zunächst verblüffende Zuordnung von Materialismus und Idealismus ihre Zielrichtung: Also eigentlich müsse man Materialismus und Idealismus „synthetisch“, also eklektisch betrachten. Aber der „analoge“ Materialist müsse letztendlich doch die Priorität des Idealismus zugestehen. Richtig zitiert Kraft Hegel: „Alles was uns umgibt, kann als ein Beispiel des Dialektischen betrachtet werden.“ Aber Kraft entleert den Begriff des Dialektischen völlig seines Inhalts, wenn er nahelegt, dass das Paar Yin und Yang als Inbegriff eines dialektischen Widerspruchs (in seiner Diktion: eine Vorwegnahme eines Binärsystems mit 0 und 1) anzusehen sei (S. 14 f.). Oder: Wenn man weniger ungeduldig als Hegel hinschaue, werde man in den zehn Gegensatzpaaren der Pythagoreer erkennen, dass mit ihnen, also z. B. „Gutes und Böses“ oder „Quadrat und Parallelogramm“ „der ganze Kosmos ausgesprochen sein will“ (S. 17). Der Widerspruch als „das Prinzip aller Selbstbewegung“⁷ wird bei Kraft zu einem beliebigen Dualismus.

Zusammenhänge zwischen abstrakten Größen in der Physik wie $e = mc^2$ werden empirisch aufgefunden und durch den Verstand in einer abstrakt-allgemeinen Gleichung dargestellt. (Kraft behauptet bereits den empirischen Vorgang des Messens ohne Anschauung als Beweis einer rein spekulativen Betrachtung [S. 22 f.].) Die Vernunft erkennt die Einseitigkeit dieser Bestimmung, und erst im Zusammenhang von $e = mc^2$ mit dem Strahlungsdruck – z. B. der Kernfusion in einem Stern einerseits und der Gravitation andererseits, also im konkreten Ding – zeigt sich der dialektische Widerspruch als konstituierendes und bewegendes Agens. Mit der Beziehung $e = mc^2$ wird also der von Hegel „finalisierte Dialektik-Begriff“ nicht, wie Kraft meint, physikalisch unterlegt (S. 22), und auch nach Hegel klingende Worthülsen für diesen Zusammenhang

⁶ Hegel, Werke 8, § 19.

⁷ Hegel, Werke 6, S. 76.

(„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.“ [S. 43]) sind eher geeignet, naturwissenschaftlich Interessierte und Versierte von der dialektischen Philosophie fernzuhalten.

Seit es die Quantenphysik gibt, gibt es auch unter den Physikern heftige weltanschauliche Auseinandersetzungen über die Interpretation ihrer Ergebnisse. Während mit der sogenannten Kopenhagener Deutung zunächst und für lange Zeit durch den Einfluss von Nils Bohr und Werner Heisenberg der subjektive Idealismus vorherrschte, hat sich in der Quantenphysikergemeinschaft in den letzten Jahrzehnten mehrheitlich eine materialistische Betrachtungsweise durchgesetzt.

Dieter Kraft meint nun, dass sich in der Quantenphysik der Eintritt des Weltgeistes in eine neue Epoche zumindest wissenschaftsgeschichtlich zeige und dass sich alles im hegelschen Sinn vollziehe (S. 41 f.). Als Gewährsmann wählt er den als Wissenschaftler und gesellschaftspolitisch verdienstvollen Hans Peter Dürr, der aber philosophisch eine Art Quantenesoterik vertritt. Eine kleine Kostprobe: „Alle ahnen alles. Es gibt überhaupt keine Situation in dieser Wirklichkeit, wo ein ‚Ich‘ nicht gleichzeitig auch woanders ist – obgleich jeweils nur mit einer gewissen winzigen Wahrscheinlichkeit“, wobei „mit dem ‚Ich‘ hier nicht das äußerlich wahrnehmbare ‚Ego‘ mit seiner geronnenen materiellen Form gemeint ist, sondern das innere, wahrnehmende ‚Ich‘.“⁸

Peter Dürrs Herumschwadronieren über das Nichtvorhandensein von Materie, mehrwertige Logik in der Quantenwelt und eine ganzheitliche Physik wertet Dieter Kraft als Hinwendung der Quantenphysik zu hegelscher Dialektik. Die subjektiv-idealistischen Deutungen von Dürr und Heisenberg über die Rolle des Beobachters bei quantenphysikalischen Experimenten (d. h., dass das Verhalten von Quantenobjekten angeblich – und längst widerlegt – vom Beobachter/Subjekt abhängig sei) interpretiert Kraft als Beleg für eine hegelsche Aufhebung der Objekt-Subjekt-Unterscheidung.

Auch wenn Dürr die Urknall-Theorie als „altes Denken“ bezeichnet, so stellt diese Theorie – nicht nur wegen der kosmischen Hintergrundstrahlung – das in der physikalischen Kosmologie allgemein anerkannte Standardmodell dar. Und zwar nicht, wie Kraft meint, weil irgendwem die Verstandeslogik sagt, dass alles doch einen Anfang haben müsse, sondern weil der heutige Stand der Naturwissenschaft die physikalische Welt nur bis dahin zurückverfolgen kann.

⁸ Peter Dürr/Marianne Oestereicher: Wir erleben mehr als wir begreifen. Quantenphysik und Lebensfragen, Freiburg im Breisgau 2001, S. 121.

3. In einem Punkt ist Dieter Kraft nicht einverstanden mit Peter Dürr, nämlich mit der Charakterisierung von Materie und Energie als geronnener, erstarrter Geist. Erstens sei dies eine Formulierung von Schelling und zweitens habe Hegel die Natur als „das dem Geiste Andere oder äußerliche“ bezeichnet (S. 46). Hier bekommt die Darstellung von „Hegels dialektischer Philosophie der gesunden Menschenvernunft“ rückblickend ein Problem: Dieter Kraft hat das, was er für Hegels Dialektik hält, an Beispielen aus der Natur zu erläutern versucht. Marx und Engels hätten daran angeknüpft und „gezeigt, wie diese Widersprüche nun auch ökonomisch und politisch und also gesellschaftlich aussehen“ (S. 30). Nun hat aber Hegel, trotz treffender Beispiele für Dialektik in der Natur, die Dialektik der Natur nur eingeschränkt betrachtet. Hegel erläutert „das dem Geiste Andere oder äußerliche“ u. a. in den „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ (Einleitung, Der Gang der Weltgeschichte): „Die Veränderungen in der Natur, so unendlich mannigfaltig sie sind, zeigen nur einen Kreislauf, der sich immer wiederholt; in der Natur geschieht nichts Neues unter der Sonne, und insofern führt das vielförmige Spiel ihrer Gestaltungen eine Langeweile mit sich. Nur in den Veränderungen, die auf dem geistigen Boden vorgehen, kommt Neues hervor.“⁹ Die Schlussfolgerungen Hegels: „Solcher nebuloser, im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das sogenannte Hervorgehen z. B. der Pflanzen und Tiere aus dem Wasser und dann das Hervorgehen der entwickelteren Tierorganisationen aus den niedrigeren usw. ist, muss sich die denkende Betrachtung ent schlagen“¹⁰. Dies hat nichts damit zu tun, dass Hegel Darwins Evolutionstheorie oder die moderne physikalische Kosmologie noch nicht kennen konnte, sondern ist in Hegels System des dialektischem Idealismus begründet. Über die für Hegel zentralen „Veränderungen, die auf geistigem Boden vorgehen“, sagt Kraft wenig.

4. Besonders verheddert sich Dieter Kraft in der Auseinandersetzung mit den Auffassungen von Marx und Engels zur hegelschen Philosophie. Das ist natürlich kein Wunder, wenn man statt dialektischem Idealismus und dialektischem Materialismus nur noch die Kategorien Hardware und Software für wesentlich hält. Nach Krafts Ansicht hätte Hegel, „von Feinheiten einmal abgesehen“, der marxischen Erläuterung des Verhältnisses Materialismus/Idealismus durchaus zugestimmt (S. 36), und eigentlich hätte Marx auch den Auffassungen Hegels vom Gesamtzusammenhang als Gedankentotalität zustimmen dürfen

⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 4881, Stuttgart 1961, Text nach F. Brunstäd, S. 105.

¹⁰ Hegel, Werke 9, § 249.

(S. 38). Leider hat Kraft die von ihm angegebene Stelle in den „Grundrissen“ (S. 22) von Marx wohl nicht ganz richtig gelesen. Marx charakterisiert die Gedankentotalität dort nämlich nicht als Gesamtzusammenhang, sondern materialistisch als Produkt des Denkens von Menschen; nicht als den „sich selbst gebärenden Begriff, sondern [als die] Verarbeitung und Vorstellung in Begriffe“.¹¹ Die Charakterisierung des hegelschen Systems als kolossale Fehlgeburt durch Engels wird durch Kraft mit einem Zitat von Engels aus einem anderen Zusammenhang missdeutet und dann geschlossen, dass Hegel den Ansichten von Engels gar nicht widersprochen hätte (S. 36 f.). Die von Kraft ausführlich zitierte Abgrenzung (aus „Die heilige Familie“) von Marx und Engels zu Hegels Idealismus sei zwar brillant formuliert, träfe aber auf Hegel nicht zu (S. 34).

Da Dieter Kraft weder Hegel noch Marx ernst nimmt, sondern seine eigenen Vorstellungen darlegen möchte, bei denen sich alles irgendwie vereinigt, sind Marx und Engels Spielverderber, da sie sich – auch nach Dieter Krafts Erkenntnis – häufig vom idealistischen System Hegels abgrenzen. Nebenbei bemerkt: Auch Hegel distanziert sich ausdrücklich von materialistischen Auffassungen (z. B. HW 8, §§ 37 f.). Krafts Erklärung: Marx fälle politische, nicht philosophische Urteile. Marx sei zu kategorisch. Und: Da Marx am Anfang des 19. Jahrhunderts gelebt hat, müssten sich ihm die Gedanken von Hegel ganz schön mysteriös angehört haben, und es sei verständlich, dass er von Hegels Mystizismus spreche (S. 33).

Marx war zunächst begeisterter Anhänger der Philosophie Hegels. Ihm hat sich Hegel keineswegs mysteriös angehört. Er spricht mit dem Begriff „Mystizismus“ die ideelle Verklärung materieller Zusammenhänge an. Aber genau an der Stelle im Nachwort zur zweiten Auflage des Kapitals, wo Marx laut Kraft mal wieder ein Fehlurteil zu Hegel abgegeben haben soll (S. 35), begründet Marx, warum man sich auch als Materialist mit Hegel auseinandersetzen müsse:

Ich bekannte mich daher offen als Schüler jenes großen Denkers, und kokettierte sogar hier und da im Kapitel über die Werttheorie mit der ihm eigentümlichen Ausdrucksweise. Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, dass er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muss sie umstülpen, um den rationalen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken¹²

¹¹ Karl Marx: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 22.

¹² MEW 23, S. 27.

Dazu Dieter Kraft: „Wer Hegel vom Kopf auf die Füße stellt, muss sich damit abfinden, dass man mit den Füßen nicht denken kann“ (S. 39).

Wem fällt da nicht ein ähnliches Bonmot zu Dieter Krafts Artikel ein?

Literatur

Dürr, Peter/Oestereicher, Marianne (2001): Wir erleben mehr als wir begreifen. Quantenphysik und Lebensfragen, Freiburg im Breisgau.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): Werke in 20 Bänden, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1961): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 4881, Stuttgart, Text nach F. Brunstäd.

Rezension

Zu wenig Aufhebung der Philosophie

Martin Küpper, Berlin
mkuepper@zedat.fu-berlin.de

Hübner, Henriette, *Dialektik als philosophische Theorie der Selbstorganisation. Hegel und Marx in aktuellen Auseinandersetzungen*. Münster/Berlin/Wien/Zürich/London: LIT-Verlag 2014 (794 Seiten, 69,90 Euro, broschiert, ISBN 978-3-643-12726-6)

Der Untertitel der Promotion *Dialektik als philosophische Theorie der Selbstorganisation* von Henriette Hübner lautet *Hegel und Marx in aktuellen Auseinandersetzungen*. Das Buch handelt also von Gesellschaftlichem. Die Autorin verschiebt bereits im Titel den historisch gewordenen Gegenstandsbereich der Selbstorganisationstheorie, denn der Begriff der Selbstorganisation stammt ursprünglich aus der Naturphilosophie, und es ist Schelling, der den Begriff zuerst prägte:

Nun ist aber Mechanismus allein bei weitem nicht das, was die Natur ausmacht. Denn sobald wir ins Gebiet der *organischen Natur* übertreten, hört für uns alle mechanische Verknüpfung von Ursache und Wirkung auf. Jedes organische Produkt besteht *für sich selbst*, sein Dasein ist von keinem anderen Dasein abhängig. Nun ist aber die Ursache nie *dieselbe* mit der Wirkung, nur zwischen ganz *verschiedenen* Dingen ist ein Verhältnis von Ursache und Wirkung möglich. Die Organisation aber produziert *sich selbst* entspringt *aus sich selbst*¹

Schelling legt bereits nahe, dass das Primäre der organischen Natur das Werden ihrer eigenen in sich vermittelnden Strukturiertheit ist, die sich als Unbedingtes ohne ein Äußeres (etwa Gott) entwickelt. Schellings Begriff der Selbstorganisation ist aber noch in der Gleichsetzung »Substanz = Natur = Gott« der *causa sui* von Spinoza gedacht, da ein letztlich statischer Gleichgewichtszustand von ihm vorausgesetzt wird. Natur entwickelt sich also insgesamt nicht weiter, jede Veränderung in ihr ist eine scheinhafte, aber „dem

¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Berlin: Contumax 2013, S. 30 f.

Menschen (...) ist seine Geschichte nicht vorgezeichnet, er kann und soll seine Geschichte sich selbst machen“.² Schelling intendierte die Besonderheit des individuellen Menschen als Wesen der Freiheit gegenüber der Notwendigkeit der Natur und gegenüber Gott zu entwickeln. Er ist insofern ein Vorläufer spekulativer Naturphilosophie. Schellings Ausführungen wurden jedoch in der Folge von der Philosophie nicht bewusst aufgenommen und weiterentwickelt, sondern waren eher Inspirationsquelle für die Naturwissenschaften seiner Zeit.³ Auch Hübner knüpft nicht an Schellings Naturphilosophie an und versucht sie auf Grundlage aktueller naturwissenschaftlicher Entwicklungen materialistisch umzuarbeiten. Vielmehr setzt sie direkt bei Hegel und Marx an, die beide⁴ den Begriff der Selbstorganisation nicht verwendeten, auch wenn sie verwandtes Gedankengut aufgenommen haben.

Der Autorin entgeht durch die Vernachlässigung Schellings große Teile der wissenschaftshistorischen Entwicklung der Selbstorganisation. Sie wurde von der Mathematik, Physik, Biologie und Kybernetik aufgenommen und weitergedacht: Über Helmholtz und Poincaré im 19. Jahrhundert gelang der Ansatz in die Kybernetik von Belmont G. Farley und Wesley Clark als auch in George Spencer-Browns *Laws of Form*, die wiederum biologische Autopoiesis-Konzeptionen von Humberto Varela, Francisco Maturana und Ilya Prigogine sowie systemtheoretische Überlegungen von Luhmann beeinflussten. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erlebten die Selbstorganisationskonzeptionen einige weitreichende Universalisierungen, sodass sie auf alle Bereiche menschlichen Interesses anwendbar schienen.⁵ Die westeuropäische Philosophie widmete sich nur am Rande den Problemen der Selbstorganisation, sie artikulierten sich hier vor allem im radikal konstrukt-

² Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Sämtliche Werke* 1. Abteilung Band 1, 1856, S. 470.

³ Vgl. Marie-Luise Heuser-Keßler: *Die Produktivität der Natur*, Berlin: Duncker & Humblot 1986; Wolfgang Krohn/Günter Küppers (Hg.): *Selbstorganisation. Aspekte einer wissenschaftlichen Revolution*, Braunschweig: Vieweg Verlagsgesellschaft 1990.

⁴ Hegel grenzt sich bereits früh von dieser bestimmten Substantialisierung der Organisation ab, insofern er hier das Modell Schöpfer-Schöpfung erblickt, da Selbstorganisation „ein in sich Seiendes zum voraus [hat], das, als solches weder Eigenschaft noch Wirkung, auf keine Art und Weise ein in der Zeit Entstandenes sein kann, sondern Selbst-Wesen, Selbst-Ursache (...), ein Außerzeitliches sein muß und in dieser Eigenschaft auch im Besitz eines außerzeitlichen, bloß inwendigen Bewußtseins. Dieses (...) ist das Bewußtsein der Person, welche zwar in die Zeit tritt, aber keineswegs in der Zeit entsteht“ (HW 2, S. 373). Später wird er seine Auffassung der *causa sui* als nicht unbedingte differenzieren, vgl. HW 8, § 153.

⁵ Vgl. Werner Ebeling: *Selbstorganisation – Entwicklung des Konzeptes und neue Anwendungen*. Festvortrag auf dem Leibniztag 2003, in: *Leibniz-Sozietät/Sitzungsberichte* Nr. 60/2003, S. 37–47.

tivistischen Gewand – repräsentiert durch Ernst von Glasersfeld, Heinz von Foerster und Paul Watzlawick – und fanden außerdem Eingang in die Netzwerktheorie von Bruno Latour oder in die Rhizomatik von Gilles Deleuze.

In der DDR gelang die Selbstorganisationstheorie über die Kybernetik – und vermittelt durch das entstehende Interesse an kybernetischen Lösungsansätzen für die Wirtschaftssteuerung in der Sowjetunion – durch Georg Klaus, Herbert Hörz und Klaus Fuchs-Kittowski unter Hinzunahme dialektischer Fragestellungen in die wissenschaftsphilosophischen Debatten. Camilla Warnke versuchte schließlich, das Terrain der Selbstorganisation weg von naturwissenschaftlichen Problemstellungen hin zu gesellschaftstheoretischen Überlegungen zu verschieben. Sie begann in den 70er Jahren, Selbstorganisationstheorien der Gesellschaft, wie Luhmann, Parson und Rombach, hinsichtlich ihrer möglichen Kompatibilität und Komplementarität mit der Dialektik sowie der Differenz zu ihr zu prüfen ohne jedoch zu einem abschließendem Urteil zu gelangen.⁶ Solcherlei Versuche, Dialektik und Selbstorganisation zusammenzubringen und systematisch fortzuführen, wurden bis zum Ende der 90er Jahre weitergeführt. Sie sind aktuell jedoch weitestgehend zum Erliegen gekommen, auch wenn die Selbstorganisation in anderen Wissensgebieten, wie der theoretischen Biologie und Computerwissenschaften, weiterhin diskutiert wird.⁷

Die historischen Zusammenhänge, die theoretischen Ausgangs- und Verknüpfungspunkte sowie die zeitgenössischen Re-Aktualisierungsversuche zwischen Selbstorganisationsdenken und Dialektik werden durch die Autorin also überwiegend außer Acht gelassen. Lediglich Herbert Hörz' Wissenschaftsphilosophie wird wiederholt aufgegriffen. Es entsteht der Eindruck, dass die in den Selbstorganisationskonzeptionen erreichten Ergebnisse, wenn sie Erwähnung finden, für einen Zweck abgegriffen werden, der außerhalb ihrer theoretischen Ansprüche liegt. Naturwissenschaftliche Bezüge werden häufig mehr benannt als begründet und ihre Vertreter werden zuweilen im Vorbeigehen mit Lob oder Kritik überzogen. Es stellt sich die Frage, was denn eigentlich mit dieser Studie begründet und neu erstellt werden soll? Wie soll dieses Buch zu greifen sein? Denn tatsächlich wird auf knapp 800 Seiten mehr über den Untertitel rasoniert und eine nicht zwingende Verknüpfung zum Titel hergestellt.

⁶ Annette Schlemm: Ersetzt Selbstorganisationsdenken die Dialektik?, in: *Vorschein* Nr. 25/26; Jahrbuch 2004/2005 der Ernst-Bloch-Assoziation. Nürnberg: ANTAGO Verlag 2006, S. 127 f.

⁷ Einen Überblick bietet die Bibliographie in: Schlemm 2006. Eine Ausnahme bildet dieser Sammelband: Wolfgang Neuser/Sönke Roterberg (Hg.): *Systemtheorie, Selbstorganisation und Dialektik. Zur Methodik der hegelschen Naturphilosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2012.

Form und Anspruch

Der Hauptteil besteht aus vier Teilen und 18 Kapiteln mit zahlreichen Unterkapiteln sowie einen Diskussionsteil zur Verteidigung des Hauptteils mit acht Kapiteln und vielen Unterpunkten. Abschließend wird ein Abbildungsteil mit sieben Planskizzen beigefügt.

Diskursiver Ausgangspunkt ist für die Autorin das Verhältnis des Marxismus zu seinen dialektischen und materialistischen Traditionen, die immer ein hart umkämpftes Feld theoretischer Debatten gewesen seien (und immer eine politische Dimension mit sich führten). Mit dem Ende des Staatssozialismus hätten sich die theoretischen Auseinandersetzungen innerhalb des Marxismus als Folge politischer Marginalisierung zunehmend in selbstreferentielle Philologie erschöpft, wobei die Autorin den Ausbruch über die Vergewisserung der theoretischen Gehalte des Marxismus wagen möchte. Leitende Fragestellungen seien hierzu: Welchen Status habe die hegelsche Methode der Dialektik für marxistische Theorie? Wie sei der Unterschied zwischen Marx/Engels und Hegel hinsichtlich ihres Selbstverständnisses und ihrer Arbeitsweisen zu verstehen? Sei eine Dialektik der Natur möglich und welcher Form bedürfe diese? Welchen Rang können die Errungenschaften der Naturwissenschaften der letzten 100 Jahre in einer dialektisch-materialistischen Philosophie einnehmen? Unter welchen Gesichtspunkten seien die Schichten der Kategorie Freiheit und ihr Verhältnis zur Notwendigkeit zu verstehen? Hieran schließen sich unzählige weitere Fragen an. Hübner möchte einen Teil dieser Fragen mit ihrer Studie beantworten, woraus sich ihr systematischer, ganzheitlicher Anspruch ergibt, der einem politischen Ziel verpflichtet und nicht weniger als die Suche „nach neuen Ansätzen einer universellen Theorie“ (S. 15)⁸ ist, die Gesellschaft, Natur und Kunst zu vereinen sucht. In der Erweiterung und Zusammenführung der Geltungsbereiche dialektischer Konzeptionen geht es Hübner im Kern um die Neubegründung einer universellen Dialektik der Natur, die inter- und multidisziplinär angelegt ist, insofern der Mensch als gesellschaftliches und natürliches Wesen Teil und besonderer Ausdruck dieser universellen Naturdialektik sei. Die dialektisch-materialistische Philosophie könne den Zugang für die Begründung dieser Thesen legen, da sie einerseits auf Totalität abziele und andererseits, indem sie begründend aufzeigen könne, dass das Denken „nicht (...) Selbstvollzug, sondern sowohl die ideelle Bewegung im übergrei-

⁸ Für eine bessere Lesbarkeit sind die Seitenzahlen der zitierten Passagen aus dem Primärwerk jeweils in Klammern hinter dem Zitat angegeben, andere Literatur wird wie üblich in den Fußnoten aufgeführt.

fenden Naturzusammenhang als auch relative Annäherung der Erkenntnis an ihn“ (S. 8) sei.

Verdienstvoll ist hierbei, dass zur Erfüllung dieses Anspruches Hübner eher unbekanntere Autoren und Schriften sowie zahlreiche Schriften bemüht, die selten Eingang in breitere Diskussionszusammenhänge erhielten oder in Vergessenheit zu geraten drohen. Durchaus einkalkuliert erscheinen daher die Ablehnung der historischen wie logischen Bezugspunkte gegenwärtiger marxistischer Debatten. So geizt Hübner nicht mit Verachtung für die Neue Marx-Lektüre⁹ und ihrer logischen sowie historischen Tradition, wie der Kritischen Theorie.

Innovatives Potential wird unter anderem durch die formellen Schwächen des Textes nicht entfaltet. Dieser basiert durch die Fülle der Themenbereiche auf einer assoziativen Begriffs- und Themenverknüpfungsmethode, die häufig einer inneren Stringenz entbehrt, so dass das Folgen der Argumentation für den Leser enorm erschwert wird. Zuweilen ändern sich auch die Zitationsweisen im Text oder Quellenangaben sind nur schwer erkennbar. Die Verfasserin entfaltet zwar eine große Kenntnis des hegelschen und marxischen Kosmos, kann dies aber nicht am von ihr gewählten Material zeigen.

Die Argumentation

Zu synthetisierende Ausgangspunkte seien einerseits die „organologisch“ (vgl. S. 154 ff.) aufgebaute *Wissenschaft der Logik* von Hegel, an der eine heuristische „Bestandsaufnahme vorzunehmen [sei], was aus ihr in eine Selbstorganisationstheorie hineingehört, und was nicht“ (S. 13). Andererseits sei die „empirisch[e] und induktiv[e]“ Methode von Marx, „die in der Arbeit, dem Stoffwechsel mit der Natur, das Wesensmerkmal des Menschen sieht“ (S. 22) der Garant das sich abschließende System Hegels aufzubrechen, um schließlich methodisch auf weitere Widerspiegelungsformen des Mensch-Mensch-Natur-Verhältnisses zu orientieren. Besondere Kronzeugen der Fortführung eines solchen Ansatzes sind für Hübner u. a. Georg Lukács' Ästhetik, Herbert Hörz' wissenschaftsphilosophische Bemühungen, Lawrence Kraders empirische Anthropologie und Elmar Treptows Naturästhetik. Diese Arbeiten seien fundamentale Beispiele für die „Selbstverständigung von Marx' Werk“, d. h.

⁹ „Denn die Neue Marx-Lektüre gibt keine Orientierung in den dringlichen ökologischen Problemen, praxisfern vergrößert sie gesellschaftliche Bewusstlosigkeit und Ohnmacht, der sie zynisch genug nichts als ihre künstlich und akademisch aufgeblasene Fetischismusdebatte und ihren Kritizismus unterschiedlichster Quellen entgegensetzen kann.“ (S. 217).

für die Prüfung der „Kohärenz im Sinne der Selbstanwendung der Methode sowie (...) von naturdialektischer Seite [für das] Durchdenken der hegelschen Kategorien (...) im Sinne ihrer Behandlung als Kategorien der Wirklichkeit“ (S. 33 f.). Für ihren je gewählten Gegenstandsbereich arbeiten sie die Konvergenzen und Divergenzen zwischen Marx/Engels und Hegel heraus, die Hübner in ihrer Gesamtheit darstellen und zusammenführen möchte. Der zu beschreitende Weg sei also der von Hegel über Marx zu Marxisten des 20. Jahrhunderts gegen bürgerliche Theorien, wie z. B. den kritischen Rationalismus, und gegen marxistische Schrumpfvversionen des historischen und dialektischen Materialismus, wie Alfred Sohn-Rethel (vgl. S. 357 ff.), und gegen neuere Marx-Interpreten.

Das bereitgelegte Material, die anvisierten Ziele, die zu besprechenden Themengebiete und ihre Aufhebung zu Pfeilern einer universellen Theorie könnten kaum komplexer und höher im selbstgewählten Anspruch sein. Wie versucht Hübner dieses Anliegen zu realisieren? Methodischer Ausgangspunkt sei hierzu die Naturalisierung der hegelschen Logik: „Wenn Hegel die Bewegung des Denkens im Erkennen beschreibt, so muss ihn der Materialismus nicht einmal umstülpen, sondern nur auf die Bewegung der Natur und der Gesellschaft als eines ihrer Teilsysteme erweitern“ (S. 137). Das könne nur gelingen, wenn die hegelsche Dialektik in ihrer idealistischen Form derart rekonstruiert wird, dass sie „auch als Beschreibungsform der objektiv-realen Widersprüchlichkeit des Seins“ (S. 109) ausgewiesen wird. Diese Behauptung eines isomorphen Status der Kategorien bei Hegel neigt jedoch dazu, strukturelle Unterschiede zwischen Marx und Hegel zu verwischen, auch wenn Hübner stets bemüht ist, diese festzuhalten:

Zur Eigentümlichkeit der Kategorien von Marx gehört, dass sie von vornherein als Daseinsformen, Existenzbestimmungen gefasst sind, ihr empirischer Gehalt ist an ihnen selbst zugänglich, während Hegels Denkbestimmungen schrittweise aus ihrer Abstraktion und Leere herausgeführt werden (S. 138).

Marx' Vorteil gegenüber Hegel sei somit die inhaltliche Fülle seines Kategoriengefüges. Wenn jedoch ihr empirischer Gehalt an ihnen begreifbar ist, weil sie ideelle Daseinsformen des Empirischen sind, ist das hinsichtlich des Status der Kategorien tautologisch. So kann die Autorin die strukturelle Bestimmung der Relation zwischen Kategorien und Wirklichkeit nur unzureichend in den Blick bekommen, die jedoch Marx annahmte, als er in der *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie* die Kategorien als Ausdrucksformen der jeweils bestimmten historischen Gesellschaft und des darin forschenden und perspektivisch

begrenztem Subjektes begriff.¹⁰ Die *Beziehung als solche* und ihre Schichtungen, das Grundproblem jeder dialektischer Philosophie¹¹ droht andernfalls in ein Schattendasein abzusinken.

Das Fehlen einer Kategorienlehre bei Marx versucht Hübner durch die Angleichung der hegelschen an Marx zu überwinden, um so den von Marx angedeuteten Selbstunterschied der Kategorien auf alle Denkbestimmungen und ihrer Gegenstände auszuweiten, was ihr nur durch eine fixe Setzung gelingt: „Denn so abstrakt, wie die Beziehung des Seins auf sich selbst ist, so sehr bedarf der Begriff in seiner allgemeinsten und abstraktesten Beziehung auf sich des Seins (um sich überhaupt auf sich beziehen zu können); das Sein ist das allgemeinste Moment des Begriffs und umgekehrt“ (S. 185). Problematisch ist hierbei, dass den abstrakten Kategorien Hegels ihre Konkretheit immer schon inhärent sei bzw. vorausgesetzt wird: „Vielmehr ist die Abstraktion wie die Eigenentwicklung der Kategorien [bei Hegel] bloßer Schein einer anfangenden Allgemeinheit, die sich noch nicht als konkrete weiß“ (S. 81). Der absolute Geist kann sich aber dieser Konkretisierung in der absoluten Idee nur retrospektiv als Gang seiner Selbst erinnern und verfängt sich letztlich in einer *petitio principii*, der gemäß die ursprüngliche Voraussetzung zugleich Ziel und Ende des Erkenntnisweges ist. Ein Unterschied von Sein und Denken wird zwar gesetzt, doch in seiner asymmetrischen Verhältnisstruktur unterschiedener Seinsformen unterbestimmt, da der Standort der Setzung bei Hegel im Subjekt lokalisiert bleibt. Hegel formuliert hierbei zwar den rationalen Begründungsanspruch der objektiv-idealistischen Philosophie, der die Gütekriterien jeder Philosophie nach ihm begründet. Nach diesen muss sich das Denken im Denken des Verhältnisses des Denkens zum Sein begründen. Nur bleibt das übergreifende Moment letztlich nicht das äußerliche Dasein, sondern das Denken, das in der Form der absoluten Idee die Objektivität des Ganzen verbürgt. Das gilt für eine materialistisch-dialektische Philosophie nur in einem zu modifizierenden Sinne, insofern sie eine weiterhin begründungsbedürftige Transkription dieses Anspruches vornehmen muss, deren ausschließliche Orientierung an Hegel, wie sie die Autorin vornimmt, mindestens frag-würdig ist.

Anderenfalls könne nur im Wechsel des Untersuchungsgegenstandes die Begriffsimmanenz Hegels gesprengt werden, insofern Marx als die praktische

¹⁰ „Wie überhaupt bei jeder historischen, sozialen Wissenschaft, ist bei dem Gange der ökonomischen Kategorien immer festzuhalten, daß, wie in der Wirklichkeit, so im Kopf, das Subjekt, hier die moderne bürgerliche Gesellschaft, gegeben ist, und daß die Kategorien daher Daseinsformen, Existenzbestimmungen, oft nur einzelne Seiten dieser bestimmten Gesellschaft, dieses Subjekts, ausdrücken, und daß sie daher auch wissenschaftlich keineswegs da erst anfängt, wo nun von ihr als solcher die Rede ist.“ (MEW 13, S. 637.)

¹¹ Vgl. Jörg Zimmer: Reflexion. Bielefeld: transcript 2001, S. 25 f.

Verlängerung von Hegel verstanden würde. In der Konsequenz erscheint es der Verfasserin auch unentschieden, „ob überhaupt ein Widerspruch zwischen der hegelschen und der marxschen Methode besteht“ (S. 137). Der wechselnde Akzent hinsichtlich der Bewertung ob einer nötigen Umkehrung Hegels durch Marx ist daher nur folgerichtig, wenn auch selbstwidersprüchlich:

Die substanztontologischen Widersprüche zwischen Subjekt und Prädikat kann auch Hegel nicht restlos auflösen, weshalb man seinen objektiven Idealismus nicht mit dem Anspruch an seine objektive Logik gleichsetzen sollte, diese Unterscheidung wird nur vor dem materialistischen Hintergrund deutlich. Die Umkehrung Hegels bleibt m. E. unvermeidlich, will man nicht auf eine Metaphysik des „unbefangenen Verfahrens“ zurückfallen (S. 156).

Diese Unentschiedenheit spiegelt sich auch im unbefangenen Umgang mit den Naturwissenschaften wider. Eine Autonomie der Philosophie könne für Hübner „nur auf der Grundlage der empirischen Wissenschaften begründen“ (S. 374). Exemplarisch ließe sich das an der Quantentheorie zeigen, „die aus den Widersprüchen der Begriffe selbst heraus, wie sie das wechselseitige Umschlagen von Theorie und Praxis begründen“ (ebd.), ein Auseinanderbrechen von Philosophie und Naturwissenschaften entgegenwirkt. Die Autorin versucht die Theoriebildung der Naturwissenschaften auf den Status der philosophischen Begriffe abzubilden. Einerseits seien naturwissenschaftliche Theorien durch experimentelle Erfahrungen stetigen Umformungen ausgesetzt (vgl. ebd.). Begriffsbildungen können in den Naturwissenschaften also auch völlig fehl gehen und finden ihr Korrektiv in der nichtbegrifflichen Wirklichkeit. Andererseits sei eine physikalische Theorie dann tragfähig, wenn sie durch die Verifizierung ihrer Begriffsgebilde „reproduzierbare Zustände und Prozesse und damit Gesetze aufdeckt, (...) genaue Vorhersagen trifft“ (S. 375) und sich schließlich in Technik umsetzen ließe. Der Status des Begriffs, der hier angedeutet wird, bewegt sich indessen im Modell Konstrukteur–Konstruktion. Die Voraussetzungen der Konstruktion werden durch die Axiome der Naturwissenschaften vorgegeben. Ob sich Philosophie aber in dieser Art beweisen ließe, wird von Hübner nicht weiter diskutiert, sondern vorausgesetzt. Sie zieht daher die vorläufige Konsequenz, dass die „mathematische Exaktheit [als] Ausgangspunkt und Lösungsweg“ (S. 376) jeder zukünftigen materialistischen Philosophie zu sehen und lediglich um die Verknüpfung der Begriffe mit ihrer Historizität zu erweitern sei (vgl. ebd.). Wie jedoch der Status des Verhältnisses von Begriff und Sein zu denken bzw. zu erfassen ist, muss geklärt werden. Ist der Ausgangspunkt nicht eher das Denken? Muss sich Denken denn nicht selbst

begründen, da es nur denkend gegründet werden kann? Sind Idealität und Materialität nicht unterschiedliche Seinsmodi, die wir in erster Linie in Einheit denken? Wird der Begriff eines Gegenstandes oder Sachverhaltes im Urteil nicht vielmehr analysiert denn konstruiert und entspricht auch bei Falschheit eines im Weiteren zu bestimmenden Weltgehaltes? Hübner zielt mit den Naturwissenschaften letztlich auf eine Philosophie, welche die Leistungsweisen menschlicher gegenstandsbestimmender Erkenntnis analysiert, die eine Voraussetzung über die Grundverfassung aller Gegenstände mit sich führt, deren Inhalte nur durch methodische Forschung ermittelt werden können. Die Geltungsbedingungen und der strukturelle Aufbau der Modi menschlicher Erkenntnisweisen tendieren demgegenüber dazu, nivelliert zu werden.

Dieser Ansatz speist sich aus der Gegnerschaft zur Kritischen Theorie und Wertkritik, deren Mängel und Reduktionismus die Verfasserin einen umfassenden Ansatz entgegenstellen möchte: „Alle Vorwürfe, die indirekt, in ihrem Namen, mehr oder weniger offensichtlich von der Neuen Marx-Lektüre gegen die orthodoxe Lesart vorgetragen werden, lassen sich verfahrenstechnisch wie inhaltlich durch eine Spiegelmetapher umdrehen, oder zumindest mit einem Fragezeichen versehen“ (S. 658). Es sei unter anderem der Materialismus, der in jenen Strömungen dialektischer Philosophie zusehends unter Beschuss gekommen sei: „Gerne leugnet die Kritische Theorie, (...) dass sich der Materialismus auf der Materie als dem Ersten und Ursprünglichen begründet“ (S. 591). Die Fokussierung auf sozialwissenschaftliche und kulturphänomenale Fragen entschärfe einen möglichen gesellschaftspolitischen, emanzipatorischen Anspruch, da er im Grunde bodenlos sei. Die Begründung einer Gesellschaftskritik könne ihren eigenen Ausgangspunkt, das Subjekt, weder natürlich noch historisch relational verorten und ver falle daher in eine von Zufällen und spontanen Einflüssen geprägte Politik. In der Folge seien die Debatten um Marx und Hegel in einen formellen, selbstbezüglichen und äußerlichen Diskurs gemündet (vgl. S. 592), die Hübner im Diskussionsteil dekonstruiert.

Resümee

Früher hätte ein solch umfassender Versuch, gemessen an der Stärke kommunistischer Parteien, proletarischer Kultur und sich darauf erhebender theoretischer Auseinandersetzungen weitreichende Diskussionen über Irrwege, Revisionsmus und Regression zur Folge gehabt. Heute ist es zunächst anzuerkennen, dass sich in zwar kritischer, aber positiver Weise zu vorigen Positionen bekannt wird und gegen zeitgenössische Theoreme, welche die politische Überwindung mit der theoretischen Überwindung marxistischer Philosophie identifizieren, in Stellung gebracht wird. Hübner gelingt es dennoch nicht, systematisch Wei-

terführendes zu entwickeln, da sie sich in der Linie Hegel-Marx selber einengt und wiederholt uneindeutige Standpunkte bezieht.

Immerhin könnte das Buch dazu beitragen zu versuchen, sich darüber kundig zu machen, welche verschütteten Ansätze die Verfasserin aufruft und zu prüfen inwiefern diese für eine marxistische Philosophie aufhebbar sind.

Literatur

Ebeling, Werner (2003): Selbstorganisation – Entwicklung des Konzeptes und neue Anwendungen Festvortrag auf dem Leibniztag 2003, in: Leibniz-Sozietät/Sitzungsberichte Nr. 60/2003, S. 37–47.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): Werke in 20 Bänden, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt/Main: Suhrkamp (zitiert HW).

Heuser-Keßler, Marie-Luise (1986): Die Produktivität der Natur, Berlin: Duncker & Humblot.

Krohn, Wolfgang/**Küppers**, Günter (Hg.) (1990): Selbstorganisation, Aspekte einer wissenschaftlichen Revolution, Braunschweig: Vieweg Verlagsgesellschaft.

Neuser, Wolfgang/**Roterberg**, Sönke (Hg.) (2012): Systemtheorie, Selbstorganisation und Dialektik. Zur Methodik der hegelschen Naturphilosophie, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2013): Ideen zu einer Philosophie der Natur, Berlin: Contumax.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1856): Sämtliche Werke 1. Abteilung Band 1, Stuttgart/München: J. G. Cotta'scher Verlag.

Schlemm, Annette (2006): Ersetzt Selbstorganisationsdenken die Dialektik?, in: Vorschein Nr. 25/26; Jahrbuch 2004/2005 der Ernst-Bloch-Assoziation. Nürnberg: ANTAGO, S. 127–158.

Zimmer, Jorg (2001): Reflexion. Bielefeld: transcript.

