

Gesellschaft für dialektische Philosophie  
Aufhebung #8

Gesellschaft für dialektische Philosophie

[redaktion@dialektische-philosophie.org](mailto:redaktion@dialektische-philosophie.org)

Franziskanergasse 1, A-5020 Salzburg

© bei den Autoren

Salzburg, 2016

Eigenverlag

ISBN 978-3-9503428-9-5

Satz und Layout: Heinz W. Pahlke, Berlin

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

**Herausgeberin:  
Gesellschaft für dialektische Philosophie**

# **Aufhebung**

**Zeitschrift für dialektische  
Philosophie #8 | 2016**

**Hans Heinz Holz gewidmet**



# Inhalt

7 **Vorwort**

## **Aufsätze**

11 **Das Dialektische in Hegels „Wissenschaft der Logik“. Kommentierende Bemerkungen zum Schlusskapitel: „Die absolute Idee“**  
Richard Sorg, Hamburg

43 **Friedrich Engels' Grundriss eines Systementwurfs**  
Andreas Hüllinghorst, Berlin

## **Diskussion**

65 **Dialektik als Fundamentalkategorie. Annotationen zu einem Problemfeld**  
Thomas Metscher, Grafenau

## **Rezension**

105 **Heidegger nach den „Schwarzen Heften“**  
Alfred J. Noll



# Vorwort

Liebe Leserinnen und Leser,

die 8. Ausgabe der *Aufhebung* erscheint parallel zum Dokumentationsband zur Jahrestagung 2015 der Gesellschaft für dialektische Philosophie, die am 21. März 2015 in Salzburg stattfand. Beide Hefte erscheinen rechtzeitig zur Jahrestagung 2016 der Gesellschaft für dialektische Philosophie am 16. April 2016 in Wien.

Wir möchten hiermit ferner vorankündigen, dass aus Anlass des 90. Geburtstages von Hans Heinz Holz im Februar 2017 in Berlin eine größere Tagung stattfinden wird. Nähere Ankündigungen dazu werden laufend auf der Internetseite der Gesellschaft für dialektische Philosophie [www.dialektische-philosophie.org](http://www.dialektische-philosophie.org) bekanntgegeben, und in der nächsten Ausgabe der *Aufhebung* werden wir über den Zwischenstand der diesbezüglichen Vorbereitungen berichten.

Das vorliegende Heft 8 der *Aufhebung* eröffnet mit einem Kommentar von Richard Sorg zum Schlusskapitel der „Wissenschaft der Logik“ von Hegel. Der Beitrag präpariert in dichter Lektüre den Kern der dialektischen Methode aus Hegels „Logik“ heraus.

Mit dem Beitrag „Friedrich Engels' Grundriss eines Systementwurfs“ schlägt Andreas Hüllinghorst die Rettung des Engelsschen Systembegriffs vor dem Anti-Engels-Dogmatismus der kleinbürgerlichen Philosophie vor. Das Verhältnis von Empirie und Theorie, von Einzelwissenschaften und Philosophie, letztlich von Materialismus und Idealismus und damit zusammenhängend die „philosophische Abstraktionsarbeit“ hin zu philosophischen Kategorien und Prinzipien wird mit Hilfe der Überlegungen des späten Engels pointiert in den Gesamtzusammenhang gebracht.

Im Diskussionsteil nimmt Thomas Metscher den Vortrag von Dieter Kraft „Hegels dialektische Philosophie der gesunden Menschenvernunft“ (siehe *Aufhebung* #6) und die Kritik von Michael Nareyek am Vortrag (siehe *Aufhebung* #7) zum Anlass für eine weiterführende Diskussion über die Bedeutung der „Dialektik als Fundamentalkategorie“ für die Philosophie, wobei unter anderem ein kritischer Blick auf Lenins philosophische Exzerpte geworfen wird.

Eine kurze, erschöpfende Rezension von Alfred Noll zu Martin Heideggers sogenannten „schwarzen Heften“, die einmal mehr den faschistischen Charakter der Philosophie Heideggers belegt und vor dem Einfluss seines Denkens warnt, beschließt die Ausgabe. Noll meint: „Es gibt schlechterdings kein Buch,

keinen Abschnitt, keinen Absatz und keine Seite, keinen Satz und kein Wort Heideggers, das nicht durchweht ist von einer menschenfeindlich-autoritären und vernichtungswillig-faschistoiden Strömung – und die Philosophie hat *ihre* Schlüsse daraus zu ziehen.“ Damit ist zugleich mit der Lieferung des untrüglichen Befundes die offen gebliebene Frage nach den daraus zu ziehenden philosophischen Schlüssen gestellt.

Wir versprechen anregende Lektüre und wünschen einen der dialektischen Philosophie förderlichen Sommer 2016.

*Redaktion der Aufhebung*  
*Salzburg, 31. März 2016*

# Aufsätze



# Das Dialektische in Hegels „Wissenschaft der Logik“. Kommentierende Bemerkungen zum Schlusskapitel: „Die absolute Idee“

Richard Sorg, Hamburg  
Richard.Sorg@t-online.de

## I Zur Fragestellung

Die Frage, was Hegel unter „Dialektik“ bzw. unter dem „Dialektischen“ versteht, führt ins Zentrum seiner Philosophie. Man kann die Frage eingrenzen, indem man zunächst auf Textstellen rekurriert, in denen Hegel *explizit* auf die Dialektik zu sprechen kommt. Solche finden sich etwa in der *Enzyklopädie I* (z. B. Werke 8, §81 oder §82). Grenzt man die Frage weiter ein, indem man die Dialektik zunächst als (eine oder „die“) *Methode* versteht, so bietet sich eine zentrale Textpassage aus der *Wissenschaft der Logik* (= *WdL*) an. In deren letztem Kapitel, überschrieben mit „Die absolute Idee“, kommt Hegel *explizit* auf die *Methode* zu sprechen, die er nicht nur seiner *Logik*, sondern seiner Philosophie insgesamt zugrunde legte. Es handele sich um diejenige Methode, die allein geeignet sei, den vollständigen „Begriff“ zu erfassen. Dieser gehöre, wie auch die „Idee“, das „Absolute“, das „Wahre“ oder der „Geist“, zu den „höchsten Gegenständen“ einer „spekulativen Philosophie“, wobei das *Spekulative* für ihn die Sphäre der Vernunft darstellt, welche die der Empirie und des Verstandes „transzendiert“. Er greift damit Fragestellungen der traditionellen Metaphysik auf, von denen in kritischer Absicht auch Kant ausgeht und die Hegel auf dem damals aktuellen Stand der philosophischen Diskussion in neuer Weise zu beantworten versucht.

Kurz zum Ort innerhalb seines Systems, an dem wir uns hier befinden. In der Hegelforschung herrscht, ungeachtet aller Deutungsdifferenzen, insoweit Einigkeit darüber, dass die ‚Vorarbeit‘ für sein System in der *Phänomenologie* (Werke 3) geleistet wurde, indem als Stufen des Erkenntnisprozesses die „Gestalten des Bewusstseins“ nacheinander vorgeführt werden. Gezeigt wurde dabei, wie sie aufgrund ihres jeweiligen immanenten Mangels über sich hinausgetrieben wurden und in einem Prozess der „Erfahrung des Bewusstseins“ die Phasen von der „sinnlichen Gewissheit“ bis zum „absoluten Wissen“ durchlaufen haben. Mit diesem war nun zum einen das Ende der (Vorarbeit der) *Phänomenologie* erreicht und zum anderen der neue Anfang und Ausgangspunkt für die *WdL* gewonnen, die nun nicht mehr die (systematisch-historisch zu

deutenden) Bewusstseinsgestalten zum Thema hat, sondern deren Resultat, das „Wissen“, als Ergebnis des zunehmend komplexer gewordenen Erkenntnisprozesses, in dem die unzulänglichen Stufen ‚dekonstruiert‘ und überwunden, ihr Berechtigtes zugleich in den höheren Stufen aufbewahrt wurde. So wie in der *Phänomenologie* der Gang durch die *Bewusstseinsgestalten* erfolgte, so jetzt in der *WdL* durch die *Wissensformen*. Die *WdL* besteht aus drei Teilen („Büchern“), untergliedert in die „objektive“ und die „subjektive“ Logik, wobei die „objektive“ Logik die des *Seins* (Erstes Buch) und die des *Wesens* (Zweites Buch) umfasst, die „subjektive“ Logik die Logik des *Begriffs* (Drittes Buch).

Auch hier in der *WdL* erweisen sich die jeweils gewonnenen Wissensformen oder -stufen als unzureichend, treiben in dem immanenten Prozess des Begreifens jeweils über sich hinaus hin zu immer reicheren, umfassenderen Formen. Nachdem dieser Prozess die Stufen des *Seins* und des *Wesens*, die „objektive“ Logik, durchlaufen hat, erfolgt der Übergang in die „subjektive“ Logik, in die Sphäre des *Begriffs*, „das Reich der *Subjektivität* oder der *Freiheit*“ (Werke 6, 240 – Hervorhebungen hier wie in allen folgenden Zitaten im Original).

Der höchste oder „adäquate“ Begriff, der im Gang der *Logik* erreicht wird, ist die „Idee“. Hierbei knüpft Hegel an die philosophische Tradition seit Platon, insbesondere aber an Kant an, der die Ideen (z. B. des „Unbedingten“) im Zusammenhang mit dem Vernunftbegriff erörtert: Nach Kant können die Ideen, weil sie über die Sphäre der Erscheinungen und des Verstandes hinausgehen, nicht Gegenstand der Erkenntnis, des Begreifens (Hegel: des „Begriffs“) sein; sie stellen aber notwendige „Postulate der Vernunft“ dar. Der Begriff der Idee steht bei Hegel in dieser Tradition, einerseits der klassischen Metaphysik, andererseits der damals zeitgenössischen Transzendental- oder Subjektphilosophie, die nach Descartes mit Kant einen Höhepunkt erreichte und durch Fichte und Schelling sowie Hölderlin (vgl. dazu u. a. die Arbeiten von Dieter Henrich) eine Fortsetzung fand, womit sich Hegel dann bei der Erarbeitung seiner eigenen Position auseinandersetzte.

Die „Idee“ ist für Hegel das „Vernünftige“, die „Totalität“ oder die „Einheit des Begriffs und der Objektivität“, das „Wahre“ (Werke 6, S. 462 f; SW Logik II, 408). Auf sie läuft die Lehre vom Begriff zu über die drei Stufen (die drei Abschnitte des Dritten Buches, der subjektiven Logik): 1. Die Subjektivität, 2. Die Objektivität und schließlich 3. Die Idee. Dieser 3. Abschnitt gliedert sich in drei Kapitel: 1. Das Leben, 2. Die Idee des Erkennens, 3. Die absolute Idee.

Die „absolute Idee“ hat sich als Resultat erwiesen aus der Synthese der jeweils für sich noch mangelhaften „Idee des Wahren“ (Erkennen als theoretisches Tun) und der „Idee des Guten“ (praktisches, an normativen Zielen orientiertes Handeln). Die „absolute Idee“ besteht demnach in der „Identität der theoretischen

und der praktischen“ Tätigkeiten der Vernunft (Werke 6, 548), des subjektiven (individuellen) wie objektiven (kollektiv-gesellschaftlichen) Geistes.

Die absolute Idee als der vernünftige Begriff [...] ist [...] einerseits die Rückkehr zum *Leben*; aber sie hat diese Form ihrer Unmittelbarkeit ebenso sehr aufgehoben und den höchsten Gegensatz in sich. Der Begriff ist nicht nur *Seele*, sondern freier subjektiver Begriff, der für sich ist und daher die *Persönlichkeit* hat, – der praktische, an und für sich bestimmte, objektive Begriff, der als Person undurchdringliche, atome [unteilbare, R. S.] Subjektivität ist, der aber ebenso sehr nicht ausschließende Einzelheit, sondern für sich *Allgemeinheit* und *Erkennen* ist und in seinem Anderen *seine eigene* Objektivität zum Gegenstande hat. Alles Übrige ist Irrtum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür und Vergänglichkeit; die absolute Idee allein ist *Sein*, unvergängliches *Leben*, *sich wissende Wahrheit*, und ist *alle Wahrheit*. (ebd. 549)

Hier geht es, wie die Tonlage und das Pathos der Formulierungen zeigt, nicht um irgendetwas, sondern um das Höchste der Philosophie („alle Wahrheit“).

Im Folgenden wird der Argumentationsgang dieses letzten Kapitels der *WdL* „Die absolute Idee“ eng am Text (der Suhrkamp-Ausgabe, auf die sich auch die Seitennummierungen im Text beziehen) nachgezeichnet, erläutert und kommentiert – vor allem unter der leitenden Fragestellung, was daraus über Hegels Verständnis des Dialektischen im Kontext seines Philosophieansatzes zu gewinnen ist. Es wird dabei u. a. immer wieder, wenn auch sporadisch, Bezug genommen auf die an Hegel anschließenden Problemstellungen von Karl Marx. Der Interpretationsversuch muss aber insofern fragmentarisch bleiben, als aus der Fülle der von Hegel angesprochenen systematischen wie philosophiegeschichtlichen Aspekte und Probleme nur wenige angerissen werden können.

## 2 Der Argumentationsgang des Schlusskapitels: „Die absolute Idee“

(Um den Hegel-Text deutlich von meinen Kommentierungen abzuheben, werden diese in eckigen Klammern in dessen nach der Suhrkamp-Ausgabe, Werke 6, 548–573, paginierten Text eingefügt.)

[549] Die „absolute Idee“ wird von Hegel so umfassend gedacht, dass er schreibt, sie sei

der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie. Indem sie *alle Bestimmtheit* in sich enthält und ihr Wesen dies ist, durch ihre Selbstbestimmung oder Besonderung zu sich zurückzukehren, so hat sie verschiedene Gestaltungen, und das Geschäft der Philosophie ist, sie in diesen zu erkennen. Die Natur und der Geist sind überhaupt unterschiedene Weisen, *ihr Dasein* darzustellen, Kunst und Religion ihre verschiedenen Weisen, sich zu erfassen und ein sich angemessenes Dasein zu geben.

Wohl habe die Philosophie „mit Kunst und Religion denselben Inhalt und denselben Zweck; aber sie ist die höchste Weise, die absolute Idee zu erfassen, weil ihre Weise, die höchste, der Begriff ist.“ Ihre Weise ist die des vernünftigen Begreifens, diejenige der Kunst die der „Anschauung“ und der Religion die der „Vorstellung“. [550] Zwar könne auch das *Logische* der absoluten Idee

eine *Weise* derselben genannt werden; aber indem die *Weise* eine *besondere* Art, eine *Bestimmtheit* der Form bezeichnet, so ist das Logische dagegen die allgemeine Weise, in der alle besonderen aufgehoben und eingehüllt sind. Die logische Idee ist sie selbst in ihrem reinen Wesen, wie sie in einfacher Identität in ihren Begriff eingeschlossen und in das *Scheinen* in einer Formbestimmtheit noch nicht eingetreten ist.

[Formbestimmtheit meint hier: Die Idee erscheint in verschiedenen Formen, z. B. als Natur oder als Geist, in der Logik oder in der Kunst. „Scheinen“ bedeutet „Erscheinen“, „Durchscheinen“; das Wesen erscheint in einer jeweiligen Gestalt oder Form. Zunächst aber ist die Idee (oder die Denkbestimmungen), Gegenstand der *Logik*, noch nicht ins „Scheinen in einer Formbestimmtheit“ eingetreten, noch nicht in realen Gestalten verkörpert.]

### **Der Auftritt der Methode als höchste „Kraft“ und „Trieb“ der Vernunft**

Die Logik stellt daher die Selbstbewegung der absoluten Idee nur als das ursprüngliche *Wort* dar, das eine *Äußerung* ist, aber eine solche, die als Äußeres unmittelbar wieder verschwunden ist, indem sie ist; die Idee ist also nur in dieser Selbstbestimmung, *sich zu vernehmen*, sie ist in dem *reinen Gedanken*, worin der Unterschied noch kein *Anderssein*, sondern sich vollkommen durchsichtig ist und bleibt. [...] Die absolute Idee selbst hat näher nur dies zu ihrem Inhalt, daß die Formbestimmung ihre eigene vollendete Totalität, der reine Begriff ist. Die *Bestimmtheit* der Idee und der ganze Verlauf dieser

Bestimmtheit nun hat den Gegenstand der logischen Wissenschaft ausgemacht, aus welchem Verlauf die absolute Idee selbst *für sich* hervorgegangen ist; für sich aber hat sie sich als dies gezeigt, daß die Bestimmtheit nicht die Gestalt eines *Inhalts* hat, sondern schlechthin als *Form*, daß die Idee hiernach als die schlechthin *allgemeine Idee* ist. Was also hier noch zu betrachten kommt, ist somit nicht ein Inhalt als solcher, sondern das Allgemeine seiner Form, – d. i. die *Methode*.

[Die Bestimmtheit der Idee hat nicht die Gestalt eines Inhalts, sondern der Form als einem Allgemeinen, in dem sich jeder denkbare Inhalt manifestiert und bewegt. Dies Allgemeine der Form eines jeden Inhalts ist die Methode. Sie ist der ‚Bewegungsraum‘, die Weise oder der Weg der Selbst-Bewegung von Inhalten.]

Die *Methode* kann zunächst als die bloße *Art und Weise* des [551] Erkennens erscheinen, und sie hat in der Tat die Natur einer solchen. [...] Die Methode ist daraus als *der sich selbst wissende, sich* als das Absolute, sowohl Subjektive als Objektive, *zum Gegenstande habende Begriff*, somit als das reine Entsprechen des Begriffs und seiner Realität, als eine Existenz, die er selbst ist, hervorgegangen.

Als die Bewegung des *Begriffs* ist die Methode

deswegen als die ohne Einschränkung allgemeine, innerliche und äußerliche Weise und als die schlechthin unendliche Kraft anzuerkennen, welcher kein Objekt, insofern es sich als ein äußerliches, der Vernunft fernes und von ihr unabhängiges präsentiert, Widerstand leisten, gegen sie von einer besonderen Natur sein und von ihr nicht durchdrungen werden könnte.

[Hier artikuliert sich der grenzenlose Erkenntnisoptimismus des Spitzenvertreters des deutschen Idealismus.]

Sie ist darum die *Seele und Substanz*, und irgend etwas ist nur begriffen [552] und in seiner Wahrheit gewußt, als es der *Methode vollkommen unterworfen* ist; sie ist die eigene Methode jeder Sache selbst, weil ihre Tätigkeit der Begriff ist.

Sie ist „sowohl die Art und Weise des Erkennens, des *subjektiv* sich wissenden Begriffs, als die *objektive* Art und Weise oder vielmehr die *Substantialität*

der Dinge, – d. h. der Begriffe, insofern sie der *Vorstellung* und der *Reflexion* zunächst als *Anderere* erscheinen.“ [Vgl. hierzu auch den Abschnitt „Die Endlichkeit“ (Werke 5, S. 125 ff; SW Logik I, S. 103 ff) und dort besonders den Unterabschnitt „Etwas und ein Anderes“. Die Methode bildet die Einheit der beiden Momente des Begriffs, des subjektiven und des objektiven: der *subjektiven Erkenntnisfunktion* und der *objektiven Bewegungsform* für die Inhalte. – *Begreifen* heißt, die „Bewegung des Begriffs“ (= Methode) nachzuvollziehen.]

Die Methode „ist darum die höchste *Kraft* oder vielmehr die *einzigste* und absolute *Kraft* der Vernunft nicht nur, sondern auch ihr höchster und einziger *Trieb*, durch sich selbst in allem sich selbst zu finden und zu erkennen.“

[Der hier zum Ausdruck kommende selbstgewisse Idealismus artikuliert sich auch am Anfang der *Rechtsphilosophie* in dem oft zitierten Satz: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ (Werke 7, 24) Im Binnenraum des ‚Geistes‘, des Erkennens mag das gelten, nicht aber in der objektiv realen Welt außerhalb unseres Erkenntnishorizonts. Freilich besteht das grundlegende erkenntnistheoretische Problem, über diesen hinaus etwas ‚Wahres‘ aussagen zu können. ‚Natürlich‘ gibt es starke ‚Indizien‘ für diese objektiv reale Welt, wenn auch keine ‚Beweise‘, weil diese als Denkform sich wieder im Binnenraum des Denkens abspielen.]

Hegel fährt fort:

Hiermit ist *zweitens* auch der *Unterschied* der *Methode* von dem *Begriff* als *solchem*, das *Besondere* derselben, angegeben. Wie der Begriff für sich betrachtet wurde, erschien er in seiner Unmittelbarkeit; die *Reflexion* oder *der ihn betrachtende Begriff* fiel in *unser* Wissen. Die Methode ist dies Wissen selbst, für das er nicht nur als Gegenstand, sondern als dessen eigenes, subjektives Tun ist, als das *Instrument* und *Mittel* der erkennenden Tätigkeit, von ihr unterschieden, aber als deren eigene Wesenheit.

[Die Methode ist der Begriff, zugleich auch unterschieden von ihm. Sie ist „unser Wissen“ von ihm, insofern Instrument und erkennende Tätigkeit – also subjektives Mittel im Unterschied zu ihm als objektivem Gegenstand. In beiden jedoch ist die Idee, der Begriff als Identisches, aber in verschiedener Gestalt bzw. Hinsicht. Die Methode ist 1. der Begriff und seine Bewegung als *Gegenstand*; 2. *der Begriff* als das Instrument und *Mittel der Erkenntnis*. Die Einheit der beiden als Extreme verstandenen Seiten (Momente) ist das Wissen um ihre Zusammengehörigkeit: Der Begriff als Gegenstand wie als Mittel, die Einheit beider Seiten, die Identität von Erkenntnismittel und Erkenntnisgegenstand, als unterschiedene, aber zusammengehörige. – Zu dem hier ausgelassenen Textteil

zur Schlussfolge siehe weiter unten. Hegel kritisierte schon im 3. Kapitel („Der Schluss“) des 1. Abschnitts der Begriffslogik (Werke 6, S. 351 ff; SW Logik II, S. 308 ff) das Ungenügen der syllogistischen *Schlussfolge* (1. Prämisse, 2. Prämisse, 3. Konklusion) in der formalen Logik (die er mit dem „suchenden Erkennen“ verband im Gegensatz zum „wahrhaften Erkennen“), wie zuvor schon die Unfähigkeit des *Urteils* (Werke 6, S. 301 ff; SW Logik II, S. 264 ff), das Spekulative in einem Satz zu fassen. Zum „Schluss“ vgl. die Arbeit von Werckmeister 2009.] [553]

[Was Hegel unter Methode versteht, erläutert er nun weiter, indem er, analog zum Beginn der *Logik*, auf das Problem des *Anfangs* eingeht: 1. Der Anfang als unbestimmter (Unmittelbares, abstrakt Allgemeines, Sein), 2. als Heraustreten der Differenz:]

Das, was die Methode hiermit ausmacht, sind die Bestimmungen des Begriffes selbst und deren Beziehungen [...] als Bestimmungen der Methode. – Es ist dabei *erstens* von dem *Anfange* anzufangen. [...] Weil er der Anfang ist, ist sein Inhalt ein *Unmittelbares*, aber ein solches, das den Sinn und die Form *abstrakter Allgemeinheit* hat.

Er ist zwar etwas „*Vorgefundenes*“, aber „nicht ein Unmittelbares der *sinnlichen Anschauung* oder der *Vorstellung*, sondern des *Denkens*, das man wegen seiner Unmittelbarkeit auch ein übersinnliches, *innerliches Anschauen* nennen kann.“ [Deshalb nicht sinnliches Anschauen, weil nicht in der Sphäre des Bewusstseins (*Phänomenologie*), sondern des Wissens (*Logik*) angesiedelt!] Worin liegt der Unterschied?

Das Unmittelbare der sinnlichen Anschauung ist ein *Mannigfaltiges* und *Einzelnes*. Das Erkennen ist aber begreifendes Denken, sein Anfang daher auch *nur im Elemente des Denkens*, – ein *Einfaches* und *Allgemeines*. – [...] In der Tat ist diese *erste* Allgemeinheit eine *unmittelbare* und hat darum ebenso sehr die Bedeutung des *Seins*; denn [554] das Sein ist eben diese abstrakte Beziehung auf sich selbst,

das keiner anderen Ableitung bedarf, denn abgeleitet wäre es kein Unmittelbares mehr, sondern „eine *Vermittlung*, die mehr als ein bloßer Anfang ist.“ Die Forderung, das Sein abzuleiten (zu „monstrieren“), meint in Wirklichkeit die „*Realisierung des Begriffs*“ überhaupt, [...] welche nicht im *Anfange* selbst liegt, sondern vielmehr das Ziel und Geschäft der ganzen weiteren Entwicklung des Erkennens ist.“

[Die ‚Realisierung des Begriffs‘, d. h. sein Werden zu einem reichen Konkreten mit vielen Bestimmungen, kann erst Resultat des gesamten Erkenntnisprozesses sein. – Immer wieder stoßen wir in der *WdL* auf Grundgedanken, wie sie später für Marx’ Methodik von zentraler Bedeutung sind, auch hier beim Problem des Anfangs, wie das in den *Grundrissen* beim „Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten“ ausgeführt ist. Marx hat dort z. B. „die Bevölkerung“ als den abstrakten, noch unbegriffenen Anfang oder Ausgangspunkt genannt.]

„Der Anfang hat somit für die Methode keine andere Bestimmtheit als die, das Einfache und Allgemeine zu sein; [555] dies ist selbst die *Bestimmtheit*, wegen der er mangelhaft ist.“ Aus dem „Mangelhaften“ entspringt der Antrieb zum Fortschreiten, um den Mangel, hier die „Unbestimmtheit“, zu beheben. „Die Allgemeinheit ist der reine, einfache Begriff, und die Methode als das Bewußtsein desselben weiß, daß die Allgemeinheit nur Moment und der Begriff in ihr noch nicht an und für sich bestimmt ist.“ Da die Methode aber „die objektive, immanente Form ist, so muß das Unmittelbare des Anfangs *an ihm selbst* das Mangelhafte und mit dem *Triebe* begabt sein, sich weiterzuführen.“ Nun wissen wir jedoch: „Das Allgemeine gilt aber in der absoluten Methode nicht als bloß Abstraktes, sondern als das objektiv Allgemeine, d. h. das *an sich* die *konkrete Totalität* [ist, R. S.], aber die[se] noch nicht *gesetzt*, noch nicht *für sich* ist. Selbst das abstrakte Allgemeine als solches, im Begriffe, d. i. nach seiner Wahrheit betrachtet, ist nicht nur das *Einfache*, sondern als *Abstraktes* ist es schon *gesetzt* als mit einer *Negation* behaftet.“

[Die (erst an sich seiende) konkrete Totalität des Allgemeinen als Anfang ist noch nicht an den Tag gekommen („gesetzt“), noch nicht separat erkennbar („für sich“). Es ist als Mangelhaftes (Abstraktes) aber bereits mit Negativem behaftet, das die Bewegung antreibt („Trieb“), den Mangel zu beseitigen, das Bedürfnis nach dem erfüllten, reichen Ganzen zu befriedigen. – Beim Dialektischen geht es somit auch um einen Antrieb zur Überwindung eines Mangels, sichtbar in den Widersprüchen, die zum ‚Aktivwerden‘ veranlassen.]

Hegel rekapituliert: „Vorhin wurde das Anfangende als das Unmittelbare bestimmt; die *Unmittelbarkeit des Allgemeinen* ist dasselbe, was hier als das *Ansichsein* ohne *Fürsichsein* ausgedrückt ist. – Man kann daher wohl sagen, daß mit dem *Absoluten* [d. h. dem, wiewohl noch unbegriffenen, Ganzen, der Totalität des Prozesses] aller Anfang gemacht werden müsse, so wie aller Fortgang nur die Darstellung desselben ist, insofern das *Ansichseiende* der Begriff ist. Aber darum, weil es nur erst *an sich* ist, ist es ebenso sehr *nicht* das Absolute, noch der gesetzte Begriff, auch nicht die Idee; denn diese sind eben dies, daß das *Ansichsein* nur ein abstraktes, einseitiges Moment ist. Der Fortgang [...] besteht vielmehr darin, daß das Allgemeine sich selbst bestimmt

und *für sich* das Allgemeine, d. i. ebensosehr [556] Einzelnes und Subjekt ist. Nur in seiner Vollendung ist es das Absolute.“ [Es muss alles umfassen: das Allgemeine wie das Einzelne.]

Es kann daran erinnert werden, daß der Anfang, der *an sich* konkrete Totalität ist, als solcher auch *frei* sein [d. h. nicht abhängig von Anderem, von Bedingungen, die ihn zu einem Bedingten, Vermittelten machen würden] und seine Unmittelbarkeit die Bestimmung eines *äußerlichen Daseins* haben kann; der *Keim des Lebendigen* und der *subjektive Zweck* überhaupt haben sich als solche Anfänge gezeigt, beide sind daher selbst *Triebe*. Das Nicht-Geistige und Nicht-Lebendige [die leblose Natur] dagegen ist der konkrete Begriff nur als *reale Möglichkeit*, [...] ist noch kein Subjekt, das als solches sich auch in seiner wirklichen Realisierung erhält.

[D. h. die „reale Möglichkeit“, eine realisierte Wirklichkeit zu werden, ist erst nur etwas Inneres, noch nicht nach außen in die vollendete Totalität herausgesetzt, die objektiv und subjektiv, Substanz und Subjekt, somit ‚Geist‘ ist.]

#### **„Verständige“ und „vernünftige“ Methode – analytisch und synthetisch**

Die *konkrete Totalität*, welche an sich (wenn auch noch nicht ‚gesetzt‘)

den Anfang macht, hat als solche in ihr selbst den Anfang des Fortgehens und der Entwicklung. Sie ist als Konkretes *in sich unterschieden*, wegen ihrer *ersten Unmittelbarkeit* aber sind die ersten Unterschiedenen zunächst *Verschiedene*. [...] – Diese Reflexion ist die erste Stufe des Weitergehens, – das Hervortreten der *Differenz*, das Urteil, das *Bestimmen* überhaupt. [...] Das verständige endliche Erkennen verfährt so dabei, daß es von dem Konkreten das, was es bei dem abstrahierenden Erzeugen jenes Allgemeinen weggelassen, nun ebenso äußerlich wieder aufnimmt. Die absolute Methode dagegen verhält sich nicht als äußerliche Reflexion, sondern nimmt das Bestimmte aus ihrem Gegenstande selbst, da sie [557] selbst dessen immanentes Prinzip und Seele ist.

[Es geht um den Gegensatz zwischen *verständiger* und *vernünftiger* Methode. – Zu den unterschiedlichen Arten der Reflexion (der „setzenden“, „äußeren“ und der „bestimmenden“) siehe die Wesenslogik, Werke 6, S. 24 ff.]

Die Methode des absoluten Erkennens ist insofern *analytisch*. Daß sie die weitere Bestimmung ihres anfänglichen Allgemeinen ganz allein in ihm *findet*, ist die absolute Objektivität des Begriffes, deren Gewißheit sie ist. – Sie ist aber ebensosehr *synthetisch*, indem ihr Gegenstand [...] als ein *Anderes* sich zeigt. [„Analytisch“ ist sie, weil Ausdruck der Selbstbewegung: intern; „synthetisch“, weil ihre Bestimmtheit durch ein Anderes erfolgt: extern.] Diese Beziehung eines Verschiedenen, die er so in sich ist, ist jedoch das nicht mehr, was als die Synthese beim endlichen Erkennen gemeint ist; schon durch seine ebensosehr analytische Bestimmung überhaupt, daß sie die Beziehung im *Begriffe* ist, unterscheidet sie sich völlig von diesem Synthetischen.

[Worin besteht die ‚Synthese‘ beim *endlichen* und worin die beim *unendlichen*, absoluten *Erkennen*? – Es handelt sich hier um einen anderen Begriff von *analytisch* und *synthetisch* als bei Kant, wenn auch an dessen Unterscheidungen anknüpfend. Bei Kant bringt die Synthese im synthetischen Urteil etwas Neues, neu Erkanntes hinzu (z. B. neue Prädikate), das vorher noch nicht im analytischen Urteil über das Satzsubjekt, den Gegenstand, enthalten war. Dagegen macht die Hegelsche Synthese des absoluten Erkennens, der Fortgang des Begreifens, etwas explizit, was bereits implizit („an sich“) im Gegenstand, dem anfänglichen Konkreten, enthalten war und nun durch das „Fortbestimmen des Begriffs“ in seinen vielfältigen Momenten herausgearbeitet, ‚gesetzt‘ wird. Neu ist jetzt die durch die Begriffsarbeit sichtbar gemachte, insofern neue Erscheinungsform, nämlich das Aufzeigen des Reichtums der Bestimmungen des Konkreten (des Gegenstands), das sich jetzt im Unterschied zum anfänglichen Abstrakt-Allgemeinen als das Konkrete oder Konkret-Allgemeine zeigt. Das anfängliche bloß Innere und Mögliche (Ansich) wird zu einem Äußeren, einem Realisierten, in die Existenz getretenen Wirklichen. (Daher spricht man auch bei Kant vom *subjektiven*, bei Hegel vom *objektiven* Idealismus.) *Idealistisch* (im Sinne des objektiven Idealismus) betrachtet ist dies Neue insofern nicht wirklich neu, als es bloß für das Erkennen neu ist, indem das Ansich zum Fürsich und Anundfürsich herausgearbeitet wird bzw. ‚sich selbst‘ herausarbeitet in der ‚Selbstbewegung‘ des Absoluten, der Idee, des Begriffes – mittels geistiger Arbeit, der Arbeit des Begriffes. *Materialistisch* bzw. als materieller Prozess betrachtet dagegen ist das Neue insofern wirklich neu, als die neuen Eigenschaften und Erscheinungsformen (z. B. der Metamorphosen des Werts im *Kapital*) nur deshalb durch einen empirischen Forschungs- und Entdeckungsprozess erkannt werden konnten, weil sie sich historisch real entwickelt haben (z. B. von der *einfachen* zur *kapitalistischen* Warenproduktion) oder weil das in einem

bestimmten Arbeitsgegenstand (z. B. einem Baumstamm) steckende potentielle Produkt, etwa ein Tisch, als der im Kopf antizipierte Zweck oder Plan als ideelle Vorwegnahme (vgl. MEW 23, 192) durch die materielle Bearbeitung des materiellen Gegenstands realisiert wird, dabei dessen immanenten Gesetzmäßigkeiten und den konkreten Bedingungen folgend, die gegebenenfalls zur Veränderung des Plans oder Entwurfs nötigen.]

### **Der Auftritt der Dialektik**

Auf der ‚Bühne‘ des Finales der *WdL* folgt nun der ausdrückliche Auftritt der Dialektik: „Dieses sosehr synthetische als analytische Moment des *Urteils*, wodurch das anfängliche Allgemeine aus ihm selbst als das *Andere seiner* sich bestimmt, ist das *dialektische* zu nennen.“

[Die Differenz zwischen idealistischer und materialistischer Dialektik besteht in der Tatsache, dass nach Hegel das Allgemeine *sich selbst* bestimmt, weil es der Begriff, das Absolute, der ‚Demiurg der Weltgeschichte‘ ist (‚Geist‘ als die erste und letzte Instanz). Während Materialisten diese Selbstbestimmung und Selbstentwicklung der *Idee* übersetzen (‚umstülpen‘) in die Selbstbewegung der *Materie*, der materiellen Prozesse, ohne äußere Intervention – weder ‚Gott‘ noch vorausbestimmtes ‚Schicksal‘ (allerdings unter der Mitwirkung der gesellschaftlichen Menschen als Naturkraft insbesondere bei gesellschaftlich-kulturellen Prozessen). Diese materialistische Übersetzung oder ‚Umstülpung‘ ist deshalb möglich (ihre Behauptung insofern legitim), weil das Gemeinsame, die Entsprechung zu Hegels Idealismus, im Konzept der *Selbstbewegung* besteht, d. h. in der Entwicklung der Dinge nach ihren eigenen, inneren Gesetzen. Und der gesellschaftliche Mensch kann seine ‚frei‘ gesetzten Zwecke nur realisieren, sofern er die objektiven Gesetze erkennt, ihnen folgt und sie für sich nutzt.]

Hegel zur Geschichte der Dialektik:

Die *Dialektik* ist eine derjenigen alten Wissenschaften, welche in der Metaphysik der Modernen und dann überhaupt durch die Popularphilosophie sowohl der Alten als der Neueren am meisten verkannt worden. Von *Platon* sagt Diogenes Laertios, wie Thales der Urheber der Naturphilosophie, Sokrates der Moralphilosophie, so sei *Platon* der Urheber der dritten zur Philosophie gehörigen Wissenschaft, der *Dialektik* gewesen, – ein Verdienst, das ihm vom Altertume hiermit als das Höchste angerechnet worden, das aber von solchen oft gänzlich unbeachtet bleibt, die ihn am meisten im Munde führen. Man hat die Dialektik oft als eine *Kunst* betrachtet, als ob sie auf einem

subjektiven *Talente* beruhe und nicht der Objektivität des Begriffes  
[558] angehöre.

[Für Hegel geht es also bei der Dialektik nicht bloß um eine *subjektive* Methode der Erkenntnis, sondern um ein *objektives* Strukturelement. Dies ist wichtig festzuhalten im Blick auf den bis heute andauernden Streit zwischen denen, die allenfalls eine ‚subjektive Dialektik‘ als eine nur für den menschlich-gesellschaftlichen Bereich zugestandene ‚Denkmethode‘ akzeptieren, und denen, die darüber hinaus für eine ‚objektive Dialektik‘ plädieren, unter Einbeziehung der nichtmenschlichen Natur. Die Beschränkung auf die ‚subjektive Dialektik‘ geht auf Lukács zurück (vor allem auf sein Buch „Geschichte und Klassenbewusstsein“ von 1923) und wird, dem frühen Lukács nachfolgend, vehement insbesondere von der „Kritischen Theorie“ der „Frankfurter Schule“ vertreten. Das Plädoyer auch für eine ‚objektive Dialektik‘ kann sich auf Friedrich Engels und dessen „Dialektik der Natur“ (MEW 20) berufen, wofür in der zeitgenössischen Philosophie vor allem das Werk von Hans Heinz Holz steht, der mit Engels den „Gesamtzusammenhang“ (von Natur und menschlicher Geschichte) als Gegenstand der Dialektik begreift und dies mit einer differenzierten Fassung des Widerspiegelungstheorems verknüpft.]

Angesichts dessen, dass die Dialektik nach Platon in ihrer Bedeutung verkannt worden sei, wird die Kantische Philosophie gelobt „als ein unendlich wichtiger Schritt [...]“, daß die Dialektik wieder als der Vernunft notwendig anerkannt worden“, obgleich Kants Resultat – Dialektik als ‚Logik des Scheins‘ zu brandmarken – von Hegel verworfen wird (vgl. zum Dialektikverständnis Kants ausführlich Holz 2010, Bd. IV, 251–363; ferner u. a. Arndt 2008, 38–40). Zu dem wechselhaften Umgang mit der Dialektik seit den alten Griechen schreibt Hegel:

Die Folgerung nun, die aus solcher Dialektik gezogen wird, ist überhaupt der *Widerspruch* und die *Nichtigkeit* der aufgestellten Behauptungen. Dies kann aber in doppeltem Sinne statthaben: entweder im objektiven Sinne, daß der *Gegenstand*, der solchermaßen sich in sich selbst widerspreche, sich aufhebe und nichtig sei [vgl. dazu auch Hegels Ausführungen zur „Endlichkeit“ in der *Seinslogik*, wonach alles Endliche „endet“, nichtig ist, weil es den Widerspruch in sich hat (*Werke* 5, S. 139 ff)] – dies war z. B. die Folgerung der Eleaten, nach welcher z. B. der Welt, der Bewegung, dem Punkte die *Wahrheit* abgesprochen wurde –, oder aber im subjektiven Sinne, daß *das Erkennen mangelhaft sei*. [Bis hin zum Vorwurf, Taschenspielertricks anzuwenden.] Unter der letzteren Folgerung wird nun entweder [1]

verstanden, daß es nur diese Dialektik sei, welche das Kunststück eines falschen Scheines [559] vormache. Dies ist die gewöhnliche Ansicht des sogenannten gesunden Menschenverstandes, der sich an die *sinnliche* Evidenz und die *gewohnten Vorstellungen* und *Aussprüche* hält,

wonach die Dialektik das „Feste wankend zu machen suche und dem Laster Gründe an die Hand zu geben lehre“. –

Oder [2] aber das Resultat der subjektiven Nichtigkeit betrifft nicht die Dialektik selbst, sondern vielmehr das Erkennen, wogegen sie gerichtet ist, – und im Sinne des Skeptizismus, ingleichen der Kantischen Philosophie, das *Erkennen überhaupt*.

[Hegel spielt damit u. a. auf Kants zentrale These an, wonach wir nur die ‚Erscheinungen‘, nicht aber die ‚Dinge an sich‘ zu erkennen vermöchten.]

[Überhaupt skizziert Hegel hier die von Anfang an in der Philosophiegeschichte sich durchhaltende Kritik an der Dialektik, wobei er indirekt auch die im 20. Jahrhundert zum Teil schon antizipiert. So lautet etwa Poppers Dialektikkritik: Wird der Widerspruch – er meint den formallogischen – zugelassen, ist jede Behauptung möglich, somit alles Gesagte nichtig, negativ. Hegel spricht hingegen vom objektiven, in der Sache selbst liegenden Widerspruch.]

Zu der historisch weit zurückreichenden Kritik schreibt Hegel: „Das Grundurteil hierbei ist, daß die Dialektik *nur ein negatives Resultat* habe“. Demgegenüber würdigt er nochmal das

unendliche[s] Verdienst der Kantischen Philosophie, [...] den Anstoß zur Wiederherstellung [560] der Logik und Dialektik, in dem Sinne der Betrachtung der *Denkbestimmungen an und für sich*, gegeben zu haben. [...] [Die] Denk- und Begriffsbestimmungen sind es, in denen er [der Gegenstand, R. S.] *ist*, was er *ist*. In der Tat kommt es daher auf sie allein an; sie sind der wahrhafte Gegenstand und Inhalt der Vernunft.

[Nur die Denkbestimmungen oder den Geist als alleinigen, „wahrhaften Gegenstand der Vernunft“ anzusehen, könnte man wieder als eine idealistische Konzeption verstehen! Sofern aber mit jenen Bestimmungen die objektiven, gesetzmäßigen Strukturen und Beziehungen der Gegenstände gemeint sind, ist dies natürlich in der Tat der Gegenstand des vernünftigen Erkennens. – Hier, wie oft bei Hegel als einem am Begreifen der Wirklichkeit orientierten

Wissenschaftler, zeigt sich ein ‚impliziter Materialismus‘, gekleidet in ein ‚idealistisches Gewand‘! Wenn dem nicht so wäre, ließe sich weder die Marxsche – aller donnernden Polemik zum Trotz – Anknüpfung an Hegel verstehen, noch die von Lenin, der die Hegelsche *Logik* als Verstehensvoraussetzung für Marx’ *Kapital* bezeichnet hatte (vgl. LW 38, 170).]

Es muß daher nicht als die Schuld eines Gegenstands oder des Erkennens genommen werden, daß sie durch die Beschaffenheit und eine äußerliche Verknüpfung sich dialektisch zeigen.

[Hegel kritisiert in dieser Passage eine (gemeint ist wohl die Kantische) Konzeption, bei der Dialektik nach der Form des *Urteils* verstanden wird, wonach einem Subjekt (eines Satzes) Bestimmungen in Gestalt eines Prädikats zukommen sollen, und zwar feste Bestimmungen, die durch ein *Drittes*, d. h. ein äußeres (das transzendente, urteilende Verstandes-)Subjekt, in dialektische Verhältnisse und Widersprüche gesetzt werden.]

### **Das „Übergehen“ oder: die Flüssigkeit der Kategorien**

„Ein solches äußerliches und fixes Subjekt der Vorstellung und des Verstandes sowie die abstrakten Bestimmungen [d. h. die „Anschauungsformen“ und

Kategorien“] sind, statt für *letzte*, sicher zugrunde Liegenbleibende angesehen werden zu können, vielmehr selbst als ein Unmittelbares, eben ein solches Vorausgesetztes und Anfangendes zu betrachten, das [...] an und für sich selbst der Dialektik unterliegen muß. [...] So sind alle als fest angenommenen Gegensätze, wie z. B. Endliches und Unendliches, Einzelnes und Allgemeines, nicht etwa durch eine äußerliche Verknüpfung in Widerspruch, sondern sind, wie die Betrachtung ihrer Natur gezeigt, vielmehr an und für sich selbst das Übergehen; die Synthese und das Subjekt, an dem sie erscheinen, ist das Produkt der eigenen Reflexion ihres Begriffs. [...] [Es ist] der Begriff, der sie selbst ins Auge faßt, als ihre Seele sie bewegt und ihre Dialektik hervortut.

[Ihre *Dialektik* ist die Bewegung des Begriffs, der sich durch seine immanente ‚Seele‘, angetrieben durch seinen anfänglichen Mangel (daher ‚Trieb‘) als bloßes Inneres (Ansich) herausentwickelt zum entäußerten, realisierten, vollendeten, sich wissenden Ganzen der Idee als Prozess. Die scheinbar festen Gegensätze (endlich-unendlich etc.) sind in Wahrheit ein *Übergehen*, eine Bewegung. Wenn

ich z. B. das Endliche fixieren will, wird es zum Unendlichen, und umgekehrt. Dieses Übergehen, das Prozesshafte auch der Kategorien macht das Dialektische aus und mit ihm zugleich das Schwierige und das „Ärgernis“ der Dialektik (vgl. MEW 23, S. 27 f), die alle auf die Palme bringt, die sich im Festen und Bestehenden einrichten möchten.]

[561] Dies ist nun selbst der vorhin bezeichnete Standpunkt, nach welchem ein allgemeines Erstes, *an und für sich betrachtet*, sich als das Andere seiner selbst zeigt. Ganz allgemein aufgefaßt, kann diese Bestimmung so genommen werden, daß hierin das zuerst *Unmittelbare* hiermit als *Vermitteltes*, bezogen auf ein Anderes, oder daß das Allgemeine als ein Besonderes gesetzt ist. Das *Zweite*, das hierdurch entstanden, ist somit das *Negative* des Ersten und, indem wir auf den weiteren Verlauf zum voraus Bedacht nehmen, das *erste Negative*. Das Unmittelbare ist nach dieser negativen Seite in dem Anderen *untergegangen*, aber das Andere ist wesentlich nicht das *leere Negative*, das *Nichts*, das als das gewöhnliche Resultat der Dialektik genommen wird, sondern *es ist das Andere des Ersten*, das *Negative des Unmittelbaren*; also ist es bestimmt als das *Vermittelte*, – *enthält* überhaupt die *Bestimmung des Ersten* in sich. Das Erste ist somit wesentlich auch im Anderen *aufbewahrt* und *erhalten*. – Das Positive in *seinem* Negativen, dem Inhalt der Voraussetzung, im Resultate festzuhalten, dies ist das Wichtigste im vernünftigen Erkennen.

[Das *Negative* des somit (durch das Andere) bestimmten Positiven ist der *Inhalt des* als Voraussetzung und Anfang betrachteten *Positiven*. Das Positive, z. B. das Sein, das Etwas etc. in *seinem* (ihm zugehörigen) Negativen (*bestimmte* Negation), z. B. das Nichts, das Andere etc., festzuhalten, ist von entscheidender Wichtigkeit für das vernünftige, d. h. dialektische Erkennen. Die Vernünftigkeit dieser methodischen Forderung zeige schon die einfachste Reflexion.]

„Was hiermit nunmehr vorhanden ist, ist das *Vermittelte*, zunächst oder gleichfalls unmittelbar genommen auch eine *einfache* Bestimmung; denn da das Erste in ihm untergegangen, so ist nur das *Zweite* vorhanden.“

[In der Bewegung, in der das Erste, das Unmittelbare, sich als ein Vermitteltes erwiesen hat, stellt dieses Vermittelte zunächst nun selbst wieder ein Unmittelbares dar, wenn man von ihm aus den Fortgang nimmt. Das Negative des Ersten ist einfach sein Anderes, das zunächst auch allein als Anderes vorhanden ist. Wer treibt den Prozess voran? Hegel: Der Begriff selbst. Aber genau genommen ist es unsere Reflexion, unser Nachdenken.]

„Weil nun auch das Erste im Zweiten *enthalten* und dieses die Wahrheit von jenem ist,“ [Wahrheit meint hier, dass dieses durch Reflexion als das Wesentliche dieser Beziehung zwischen dem Ersten und dem Zweiten bestimmt und evident gemacht wurde, z. B. ist die Wahrheit des Etwas sein Anderes, d. h. das Etwas kann gar nicht ohne das Andere beschrieben werden. Aber dieser Zusammenhang kann nun, wenn er formallogisch fixiert wird, ein verwirrendes Ergebnis zeitigen:] „so kann diese Einheit als ein Satz ausgedrückt werden, worin das Unmittelbare als Subjekt, das Vermittelte aber als dessen Prädikat gestellt ist, z. B. *das Endliche ist unendlich. Eins ist Vieles, das Einzelne ist das Allgemeine.*“

[Das Einzelne wird via Negation ‚vermittelt‘, also bestimmt über (bzw. durch) das Allgemeine, das sich als Prädikat, als Eigenschaft des Einzelnen darstellt. Das Einzelne kann nicht bestimmt und beschrieben werden ohne Rückbezug auf das Allgemeine. Daran scheiterte schon die ‚sinnliche Gewissheit‘ in der *Phänomenologie*, als das einzelne „Hier“ oder „Dieses“ bestimmt werden sollte, denn die Sprache kann nur Allgemeines ausdrücken. Ohne Zuhilfenahme des Allgemeinen – z. B. sprachlicher Ausdrücke – kann das Einzelne gar nicht gefasst werden. In seiner Einzigartigkeit kann das Einzelne allenfalls *gemeint*, vielleicht auch gefühlt, nicht aber *mitgeteilt* werden. – Das ‚ist‘ (z. B. im dem Satz „das Einzelne ist das Allgemeine“) muss genau genommen so gelesen werden: ‚es erweist sich bei genauerem Hinsehen als‘.]

Die inadäquate Form solcher Sätze und Urteile aber fällt von selbst in die Augen. Bei dem *Urteile* ist gezeigt worden, daß seine Form überhaupt und am meisten die unmittelbare [562] des *positiven* Urteils unfähig ist, das Spekulative und die Wahrheit in sich zu fassen.

[Weil das Urteil, der Satz, die Subjekt-Prädikat-Beziehung, etwas nur *einseitig*, immer nur eine Bestimmung, eine Seite eines Verhältnisses, nur eine Phase eines Prozesses festhalten kann, ist es nicht in der Lage, das „Spekulative“ (= das Wahre als das Ganze), d. h. den ganzen Prozess, zu fassen. Daher könne das Dialektische nicht in einer Aussage, einem Satz gefasst werden, sondern nur in der Darstellung des Gesamtprozesses, dessen Momente, Seiten, Phasen einander widersprechen, sich gegenseitig negieren und dennoch zusammengehören.]

### **Das Dialektische als eine Verhältnisbestimmung mittels Negation: Definieren des Etwas durch sein Anderes**

Die zweite Bestimmung, die *negative* oder *vermittelte*, ist ferner zugleich die *vermittelnde*. Zunächst kann sie als einfache Bestimmung genommen werden, aber ihrer Wahrheit nach ist sie eine *Beziehung* oder

*Verhältnis*; denn sie ist das Negative, *aber des Positiven*, und schließt dasselbe in sich.

[Weil das Negative ein Bestimmtes ist, nämlich das Negative des Positiven, enthält es dieses in sich. Indem das Etwas das Andere von sich ausschließt, sich von ihm abgrenzt, enthält es implizit dies Andere. Dies gilt für jede Definition. So besagt etwa der Satz „Der Lohnabhängige ist *nicht* der Kapitaleigner“, dass Ersterer als solcher nur definiert werden kann im Verhältnis zu Letzterem. Es handelt sich also um eine *Verhältnisbestimmung*, hier zwischen Kapital und Arbeit. So ist z. B. auch der ‚Wert‘ im *Kapital* ein *Verhältnis* der Warenproduzenten, was aber diesen, bedingt durch den *Fetischismus* der Ware, als dinghafte Eigenschaft erscheint, statt als soziales Verhältnis erkannt zu werden. Lohnarbeit allein kann ich gar nicht definieren. Ich brauche dazu immer das Andere, das Kapital als Korrelat zur Lohnarbeit, das Negative oder Negierte des zu Definierenden.]

Sie [die zweite Bestimmung, das *negierte* Positive] ist also das *Anderere* nicht als von einem, wogegen sie gleichgültig ist – so wäre sie kein Anderes, noch eine Beziehung oder Verhältnis –, sondern das *Anderere an sich* selbst [am Ausgangs-Positiven], das *Anderere eines Anderen*; darum schließt sie *ihr* eigenes Anderes in sich und ist somit *als der Widerspruch* die *gesetzte Dialektik ihrer selbst*,

d. h. die Dialektik der zweiten Bestimmung.

[Die zweite Bestimmung, das Andere von jenem ersten Etwas, ist als Vermitteltes zugleich ein *Vermittelndes*: es vermittelt, ermöglicht die Definition, die Bestimmung des Etwas. – Indem es das Erste überhaupt erst zu begreifen erlaubt, und zwar unter Bezugnahme auf *sein* Zweites, sein Anderes, erweist es sich als ein dem Ersten Widersprechendes, als Widerspruch, womit die notwendige Bewegung ans Licht getreten ist, ausgehend vom Ersten über das Zweite, als negiertes Erstes, als dem Ersten Widersprechendes, aber als Bedingung dafür, das Erste zu begreifen. Diese Bewegung, dieser Prozess der Vermittlung durch den Widerspruch ist die *Dialektik*, die nun ‚gesetzt‘, explizit geworden ist, und zwar die Dialektik ‚ihrer selbst‘, nämlich die Dialektik der zweiten Bestimmung, des sowohl Vermittelten wie Vermittelnden, das ein Verhältnis, eine Beziehung darstellt. Einfacher geht es leider nicht, wenn man etwas angemessen bestimmen und begreifen will. Ein weiteres Beispiel: Für die Bestimmung des Vaters (Erstes, ein Etwas) bedarf es des Sohnes (Zweites, *sein* Anderes) als Vermittelndes, zur Klärung des Ersten Notwendiges, Konstitutives. Den Vater gibt es nur in der Beziehung auf seine Kinder. Ohne z. B. den Sohn (oder die Tochter) ist er auch kein Vater. Es ist dieser *Prozess des Bestimmens* oder

*Begreifens mittels Negation als vermittelnder Operation*, der von Hegel *Dialektik* genannt wird: an unserem Beispiel geht der Prozess vom noch unbegriffenen Status ‚Vater‘ aus und führt zur ‚Negation‘ des Vaters (seiner ‚Selbständigkeit‘) durch sein konstitutives Korrelat (seine Söhne oder Töchter); negiert wird die Selbständigkeit des Vater-Status, denn es gibt ihn nicht ohne seine Kinder.

Damit ist der Prozess jedoch nicht abgeschlossen, vielmehr sind nur seine ersten beiden Phasen dargestellt. Die dann folgende dritte Bestimmung, den Vater als Vater, nunmehr als begriffenen, in neuer (vermittelter) relativer oder relationaler Selbständigkeit zu betonen (damit seine Identität), verlangt eine erneute Negation (die Negation der Negation), nunmehr diejenige der Kinder; denn ich will begreifen, wer oder was der Vater als solcher ist. Ich habe den Vater in seiner (relativ selbständigen) Identität bestimmt im Durchgang durch die Vermittlung oder Negation in Gestalt der Kinder. Diese als wieder negierte, weil ich ja den Vater als Vater bestimmen möchte, bleiben aber im Resultat, in der Einheit und Totalität des Gesamtprozesses, als ‚aufgehobene‘ erhalten. – Die Vermittlung zwischen dem Ausgangsetwas und seiner Negation gewinnt als Ergebnis die angemessene Definition (eine Bestimmung durch Abgrenzung, die sich als solche weiß). *Dialektik* ist also *ein Vermittlungsdienst*, um etwas zu begreifen, was dies ‚in Wahrheit ist‘. Vermitteln kann man nur zwischen (mindestens) zweien, die in einer Beziehung stehen.

Um den Unterschied zur *formalen Logik* zu verdeutlichen, wäre die Spezifik dieser Art des Widerspruchs genau zu bestimmen: Worin besteht der Widerspruch etwa zwischen Etwas und *seinem* Anderen? In dessen konstitutiver Notwendigkeit, um das Etwas überhaupt begreifen zu können! Diese Art des *Widerspruchs* ist also die kognitive Voraussetzung dafür (ob auch die existentielle, real existierende, wäre gesondert zu prüfen), das Etwas soweit zu bestimmen, dass ich darüber überhaupt Sätze bilden kann, für die dann z. B. die formallogisch gebotene Widerspruchsfreiheit gilt. Somit ist der *dialektische Widerspruch* in gewisser Hinsicht die Voraussetzung für die Erkenntnis von *formallogischen Widersprüchen*, wie z. B. dem, ‚der Vater hat sein Anderes in seiner Frau oder seiner Mutter‘, eine formallogisch falsche Aussage, denn dem Subjekt sind falsche Prädikate zugeordnet, weil der Vater nicht durch seine Frau oder Mutter, sondern durch seine Kinder definiert wird. ]

### **Das Dialektische als Setzen des Unterschieds und der Zusammengehörigkeit (Einheit) der sich widersprechenden Seiten (Momente)**

Weil das Erste oder Unmittelbare der Begriff *an sich*, daher auch nur *an sich* das Negative ist, so besteht das dialektische Moment bei ihm darin, daß der *Unterschied*, den es *an sich* enthält, in ihm gesetzt wird.

Das Zweite hingegen ist selbst das *Bestimmte*, der *Unterschied* oder Verhältnis; das dialektische Moment besteht bei ihm daher darin, die *Einheit* zu setzen, die in ihm enthalten ist.

[Das Dialektische, Weitertreibende besteht *beim Unmittelbaren* (Ersten) darin, dass überhaupt der Unterschied (als Voraussetzung für die Bestimmung) offenbar wird; *beim Vermittelten* (Zweiten), das selbst bereits den Unterschied darstellt (das Andere als Korrelat des Etwas), besteht das Dialektische darin, die implizite (an sich seiende) Einheit beider (des Ersten und des Zweiten) an den Tag zu bringen. In allen Phasen (hier deren zwei) des Prozesses ist *das Dialektische das Weitertreibende* (der ‚Trieb‘ oder die ‚Triebkraft‘), besitzt aber in beiden eine unterschiedliche Funktion oder ‚Aufgabe‘: (1) im einen Fall, den Unterschied überhaupt zu setzen, um den Bestimmungsprozess in Gang zu bringen: einfache oder erste Negation; (2) im zweiten Fall, es nicht beim Unterschied zu belassen, sondern zur Einheit des Unterschiedenen weiter zu gehen: zweite oder Negation der Negation (NdN), Aufhebung als neues, d. h. ‚belehrtes‘, reicheres, vermitteltes Positives.

Wie viele Phasen hat der Prozess? – Betrachtet man nur die Rolle des Negativen, hat der Prozess zwei Phasen; betrachtet man dagegen den Gesamtprozess (einschließlich der Nennung des Anfangs und Ausgangspunkts), hat er drei Phasen. – Das Weitergehen zum (neuen) Positiven (NdN) ist nötig, weil man auf dem Negativen nicht stehenbleiben kann, sondern immer wieder festen Boden unter den Füßen sucht. Die Unsicherheit des Schreitens soll jeweils in eine neue Sicherheit münden: den Fuß heben, um einen Schritt zu tun, bedeutet Unsicherheit, einen Schweb- oder Zwischenzustand. Der Fuß muss wieder, aber (möglichst) ein Stück weiter, auf dem Boden aufsetzen, was neue Sicherheit bietet usf. Ohne Schreiten, d. h. ohne zeitweilige Unsicherheit und Inkaufnahme von Risiken kein Fortschreiten, sondern Stehenbleiben, Stagnation.]

Wenn deswegen das Negative, Bestimmte, das Verhältnis, Urteil und alle unter dies zweite Moment fallenden Bestimmungen nicht für sich selbst schon als der Widerspruch und als dialektisch erscheinen, so ist es bloßer Mangel des Denkens, das seine Gedanken nicht zusammenbringt.

[Den in den Bestimmungen bereits enthaltenen Widerspruch zu ignorieren, ist ein mangelhaftes, der Sache nicht angemessenes Denken.]

Denn das Material, die *entgegengesetzten* Bestimmungen in *einer Beziehung*, sind schon *gesetzt* und für das [vernünftige, auf den Inhalt

(„Material“) bezogene] Denken vorhanden. Das formelle [formallogische, bloß verstandesmäßige, vom Inhalt absehende] Denken aber macht sich die Identität zum Gesetze [den Identitätssatz  $A = A$ ], läßt [563] den widersprechenden Inhalt, den es vor sich hat, in die Sphäre der Vorstellung [d. h. in ein nicht abgeleitetes, willkürliches „Gedanken-Bild“], in Raum und Zeit herabfallen, worin das Widersprechende im Neben- und Nacheinander *außereinander* gehalten wird und so ohne die gegenseitige Berührung vor das Bewußtsein tritt. Es macht sich darüber den bestimmten Grundsatz, daß der Widerspruch nicht denkbar sei [so das formallogische Widerspruchsverbot:  $A \neq B$ ]; in der Tat aber ist das Denken des Widerspruchs das wesentliche Moment des Begriffes. Das formelle Denken denkt denselben auch faktisch, nur sieht es sogleich von ihm weg und geht von ihm in jenem Sagen nur zur abstrakten Negation über.

[Wesentlich für das vernünftige Denken ist das Denken des Widerspruchs, der Gleichzeitigkeit des sich Widerstreitens der verschiedenen, entgegengesetzten Momente oder Seiten, statt diese gemäß den Vorgaben der formalen Logik in ein Neben- und Nacheinander aufzulösen und damit den Prozess fest zu stellen, zu fixieren, d. h. zu verfehlen. Einem solchen, bloß ‚formellen‘ Denken fehlt die weitertreibende, lebendige Kraft. Es will Ruhe statt Veränderung und damit Unruhe.

Der Gesamtprozess des Begreifens durchläuft, wie bereits vermerkt, drei Phasen: 1. Das *Unmittelbare* als Ausgang, *als Anfang* (das Ausgewählte, Gegebene, das ich begreifen will). Um es zu bestimmen, wird der an sich enthaltene Unterschied gesetzt (Erstes oder formelles Negatives, vgl. S. 564). 2. Das Unmittelbare ist im Zuge dieser Bestimmung und Negation des anfänglichen Unbestimmten damit zum *Vermittelten* geworden, zu einem *Verhältnis*, einer Beziehung. Um dieses Verhältnis, das aus (mindestens) zwei Seiten besteht, zu begreifen, wird im weiteren Fortgang die Einheit der beiden Seiten, die an sich schon vorhanden war, nun gesetzt (Zweites Negatives oder absolute Negativität). 3. Das Resultat dieses Setzens der Einheit oder Zusammengehörigkeit beider Seiten durch die Negation des ersten Negativen ist ein *neues, zweites Unmittelbares*, die Herstellung einer erneuten einfachen Allgemeinheit (ein neuer Ausgangspunkt für weiteres, differenzierteres Begreifen), nun aber angereichert durch die Erfahrungen des Prozesses, d. h. durch die aufgehobenen, aber erhaltenen, sich widerstreitenden Momente (*Negation der Negation* als Setzung eines neuen Positiven). In Kurzfassung: 1. das Unmittelbare; 2. das erste Negative: Setzen des Unterschieds, des Widerspruchs; 3. das zweite Negative: Aufheben des Widerspruchs und Herstellen der Einheit. – Begriff:

Vorgang des Begreifens, eine *Prozesskategorie*, keine bloße Strukturkategorie (A-B-E: Allgemeines, Besonderes, Einzelnes), oder eine *dynamische, in sich bewegte Struktur*.]

### **Der „Wendungspunkt in der Bewegung des Begriffs“ – Subjektivität als Freiheit oder Subjektivität und Negativität**

„Die betrachtete Negativität macht [in der Suhrkamp-Ausgabe fälschlich: „nacht“; in GW 12, 246 richtig, R. S.] nun den *Wendungspunkt* der Bewegung des Begriffes aus.“ [Der Wendungspunkt ist die Mitte zwischen dem ersten und dem zweiten Unmittelbaren, das vermittelnde Zwischenglied, das treibende oder das Bewegungsmoment, also beide Negative zusammen.]

Sie ist der *einfache Punkt der negativen Beziehung* auf sich, der innerste Quell aller Tätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung, die dialektische Seele, die alles Wahre an ihm selbst hat, durch die es allein Wahres ist; denn auf dieser Subjektivität allein ruht das Aufheben des Gegensatzes zwischen Begriff und Realität und die Einheit, welche die Wahrheit ist.

[Was ist die *Subjektivität*? Ist sie die Negativität? – Das Subjekt, z. B. Fichtes Ich, kann alles wegdenken, negieren, so dass – in der Einbildung – nur das reine Ich oder Subjekt bleibt, das mit seiner geistigen *Aktivität* sowohl alles in Frage stellen, wie auch eine reiche, innere Welt denkend erschaffen kann. Es ist die von den Vertretern des Idealismus angenommene *Freiheit* im Sinne von Un-Bedingtheit. Subjektivität und Negativität gehören hier zusammen. – Der Gegensatz zwischen Begriff und Realität ist, so ein materialistischer Einwand, nur deshalb – scheinbar – aufgehoben, weil sich alles im *Innenraum des Denkens* abspielt (so auch die Deutung von Römpp 2008.) Auch die Objekte sind *gedachte* Objekte, nicht real existierende. Allerdings betont der Realist Hegel immer die Notwendigkeit der Verwirklichung, der Entäußerung, weil das Wesen erscheinen muss, um vollendet zu werden. Dieses realistische Herangehen an die behandelten Gegenstände zeigt sich in seiner Realphilosophie, z. B. in der *Rechtsphilosophie* oder in der *Ästhetik*. Überhaupt ist methodisch zu unterscheiden zwischen dem, was jemand programmatisch verkündet, z. B. Hegel in den Vorreden zur *WdL*, und dem, was er faktisch tut, etwa in vielen Partien der *Logik* selbst, wo sich gleichsam das Reale dem Forschenden aufdrängt. Dies gilt, um eine andere Wissenschaft, etwa die Soziologie, zu betrachten, z. B. auch für Max Weber und den Unterschied zwischen seinen methodologischen Reflexionen zum einen und seiner Materialanalyse zum andern, z. B. in seiner

Religionssoziologie. Im ersten Fall wendet er sich gegen die marxistisch inspirierte historisch-materialistische Gesellschafts- und Geschichtsbetrachtung, im zweiten folgt er faktisch weithin genau dieser – ‚offiziell‘ abgelehnten – Methode: Die am ‚Haupteingang‘ abgewiesene Wirklichkeit kommt so durch die ‚Hintertür‘, den Eingang für das ‚arbeitende Dienstpersonal‘, wieder herein.]

Hegel fährt fort:

Das *zweite* Negative, das Negative des Negativen, zu dem wir gekommen, ist jenes Aufheben des Widerspruches, aber ist sowenig als der Widerspruch ein *Tun einer äußerlichen Reflexion*, sondern das *innerste, objektivste Moment* des Lebens und Geistes, wodurch ein *Subjekt, Person, Freies* ist.

[(Vgl. im Dritten Buch, dritter Abschnitt, erstes Kapitel: „Das Leben“ die Rolle des ‚Triebes‘, des ‚Bedürfnisses‘ als reale, bewegende, ‚negative‘ Kraft: Werke 6, S. 469 ff, bes. B: Der Lebensprozess.) Gerade das „zweite Negative“, das Aufheben des Widerspruchs, ist Ausdruck und zugleich Existenzbedingung des Subjekts als freier Person. Daher das überschwängliche Pathos Hegels, wenn er von dieser ‚negativen Kraft‘ des Denkens spricht, dem nichts Widerstand zu leisten vermag (vgl. ebd. 551). Es gibt für ihn keine unüberwindliche Grenze im Prozess des Begreifens, eben weil dieses sich im Innenraum, auf der Bühne des – subjektiven wie objektiven – Geistes abspielt.

Die folgende Passage: „Die *Beziehung des Negativen auf sich selbst* ist als die *zweite Prämisse* des ganzen Schlusses zu betrachten“ überspringe ich und verweise hierzu wieder auf Werckmeister 2009.] [564] Am Ende dieser Passage heißt es: „als die absolute Negativität aber ist das negative Moment der absoluten Vermittlung die Einheit, welche die Subjektivität und Seele ist.“ Hegel spricht hier vom „Wendepunkt der Methode“, an dem der Verlauf des Erkennens zugleich in sich selbst zurückkehrt.

### **Triplizität oder Quadruplizität**

Diese Negativität ist als der sich aufhebende Widerspruch die *Herstellung* der *ersten Unmittelbarkeit*, der einfachen Allgemeinheit; denn unmittelbar ist das Andere des Anderen, das Negative des Negativen das *Positive, Identische, Allgemeine*. Dies *zweite* Unmittelbare ist im ganzen Verlaufe, wenn man überhaupt *zählen* will, das *Dritte* [3] zum ersten Unmittelbaren [1] und zum Vermittelten [2]. Es ist aber auch das Dritte zum ersten oder formellen Negativen und zur absoluten Negativität oder dem zweiten Negativen;

[Das Dritte (3. Phase: Negation der Negation), das (wieder) Positive, folgt dem ersten oder formellen Negativen (2. Phase: gesetzter Unterschied) sowie dem zweiten Negativen, der absoluten Negativität (3. Phase: neue Unmittelbarkeit).]

insofern nun jenes erste Negative schon der zweite Terminus ist, so kann das als *Drittes* gezählte auch als *Viertes* gezählt und statt der *Triplizität* die abstrakte Form als eine *Quadruplizität* genommen werden; das Negative oder der *Unterschied* ist auf diese Weise als eine *Zweiheit* gezählt.

[Zweiheit, weil das Negative *bestimmte* Negation ist, die das (negierte) Unmittelbare sowie dessen Anderes enthält und als Vermittelndes die zwei Seiten des Verhältnisses umfasst, die Beziehung zweier Seiten.] –

Das Dritte oder das Vierte ist überhaupt die Einheit des ersten und zweiten Moments, des Unmittelbaren und des Vermittelten. [...] [565] Der *Schluß*, auch das Dreifache, ist als die allgemeine Form der Vernunft immer erkannt worden, teils aber galt er überhaupt als eine ganz äußerliche, die Natur des Inhalts nicht bestimmende Form, teils [...] fehlt ihm das wesentliche, *dialektische* Moment, die *Negativität*, dieses tritt aber in der *Triplizität* der Bestimmungen ein, weil das Dritte die Einheit der zwei ersten Bestimmungen ist, diese aber, da sie verschiedene sind, in Einheit nur *als aufgehobene* sein können.

Hegel kritisiert dann den bloß formalen Dreischritt als leeres Schema, das etwas „Kahles“ an sich hat „ohne Begriff und immanente Bestimmung“. Betont wird erneut, dass das Dritte, die hergestellte, begriffene Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung, nicht durch die Form des Urteils erfasst werden kann, „weil es nicht ein ruhendes Drittes, sondern eben als diese Einheit die sich mit sich selbst vermittelnde Bewegung und Tätigkeit ist.“ [Das Dritte ist nicht eine ruhige, gemächliche Synthese von 1 und 2, nicht der alle Konflikte harmonisierend stillstellende ‚goldene Mittelweg‘, sondern die Bewegung und Tätigkeit der *Aufhebung*.]

„Wie das Anfangende das *Allgemeine*, so ist das Resultat das [566] *Einzelne, Konkrete, Subjekt*; was jenes *an sich*, ist dieses nun ebenso sehr *für sich*, das Allgemeine ist im Subjekte *gesetzt*.“

[Das Allgemeine kommt in dem erkennenden Subjekt zu sich, wird als solches, als Allgemeines, erkannt. Es wird – jenseits einer formalen Klassifizierung der klassischen Begriffsstruktur von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnen

– am Einzelnen erkennbar als das, was das Einzelne mit anderen Einzelnen sowie mit Überindividuellem, etwa kollektiven Strukturen, verbindet, woraus es seine (Über-)Lebens-Kraft bezieht, soweit es in einer Abhängigkeitsbeziehung zu seiner Gattung als Konkret-Allgemeinem steht, z. B. in Gestalt des Verhältnisses eines Individuums zu seiner Familie oder zu der Gesellschaft, in der es sich vereinzeln (,individualisieren‘) kann, weil und sofern seine Existenz- und Überlebensbedingungen dafür vorhanden sind.]

„Die beiden ersten Momente der Triplizität sind die *abstrakten*, unwahren Momente, die eben darum dialektisch [negativ, weitertreibend] sind und durch diese ihre Negativität sich zum Subjekte machen. Der Begriff selbst ist, *für uns* zunächst, *sowohl* das [1] an sich seiende Allgemeine *als* das [2] für sich seiende Negative *als auch* das [3] dritte Anundfürsichseiende, das *Allgemeine*, welches durch alle Momente des Schlusses hindurchgeht; aber das Dritte ist der Schlußsatz, in welchem er durch seine Negativität mit sich selbst vermittelt, hiermit *für sich* als das *Allgemeine* und *Identische seiner Momente* gesetzt ist.“

Dies Resultat hat nun als das in sich gegangene und mit sich *identische* Ganze sich die Form der *Unmittelbarkeit* wiedergegeben. [...] Als einfache Beziehung auf sich ist es ein Allgemeines, und die *Negativität*, welche die Dialektik und Vermittlung desselben ausmachte, ist in dieser Allgemeinheit gleichfalls in die *einfache Bestimmtheit* zusammengegangen, welche wieder ein Anfang sein kann. [...] Die Methode der Wahrheit aber, die den Gegenstand begreift, ist zwar, wie gezeigt, selbst analytisch, da sie schlechthin im Begriffe bleibt, aber sie ist ebensosehr synthetisch, denn durch den Begriff wird der Gegenstand dialektisch und als anderer bestimmt. [...] [567]

[Der neue Gegenstand für das Erkennen ist nun das *Resultat*, das *Konkrete*, das es nun genauer, in der Vielfalt seiner Bestimmungen, zu begreifen gilt, nachdem es als ein in sich vermitteltes, d. h. die gegensätzlichen Momente als aufgehobene in sich enthaltendes Ganzes verstanden worden ist.]

### **„Ableiten“ des Anfangs und „Aufheben“ der Inhalte**

„Hier ist es erst, wo der *Inhalt* des Erkennens als solcher in den Kreis der Betrachtung eintritt, weil er nun als abgeleiteter der Methode angehört. Die Methode selbst erweitert sich durch dies Moment zu einem *Systeme*“.

[Indem der zunächst nur formale Ausgangspunkt, der zunächst unbestimmte Anfang ‚abgeleitet‘, bestimmt wird, gewinnt er einen Inhalt, womit sich die Methode zu einem System, einem Ganzen mit interagierenden Teilen erweitert.]

Dass der Anfang „nicht als Unmittelbares, sondern als Vermitteltes und Abgeleitetes genommen werden soll“, kann „als die Forderung des unendlichen *rückwärtsgehenden* Progresses im Beweisen und Ableiten erscheinen“, ein *progressus ad infinitum*, einmündend in die von Hegel kritisierte ‚schlechte Unendlichkeit‘. Jedoch: „Es ist schon oft gezeigt worden, daß der unendliche Progreß überhaupt der begrifflosen Reflexion angehört; die absolute [568] Methode, die den Begriff zu ihrer Seele und Inhalt hat, kann nicht in denselben führen.“ [...] Das „Resultat ist ebensosehr die aufgehobene Bestimmtheit, somit auch die Wiederherstellung der ersten Unbestimmtheit, in welcher sie angefangen. Dies leistet sie als *ein System der Totalität*.“

[Der Kontext ist die Abgrenzung der Methode von der des unendlichen Progresses bei der Setzung eines Anfangs. *Einerseits*: Die im Resultat durch die Methode gewonnene Bestimmtheit ist dasjenige Moment, wodurch sie – als Vermittlung mit sich – den Anfang zu einem vermittelten macht. *Andererseits* (‚umgekehrt‘): Diese Vermittlung verläuft durch jene Bestimmtheit. Sie (die Bestimmtheit) geht durch einen Inhalt als ein (nur) scheinbares Anderes ihrer selbst zu ihrem Anfang in der Weise zurück, dass sie nicht nur den Anfang (nun als einen bestimmten) wiederherstellt, sondern die Bestimmtheit aufgehoben und die erste, anfängliche Unbestimmtheit wiederhergestellt hat, nun aber auf einem höheren, reicheren, reflektierteren Niveau des Begreifens (Rückkehr zu einem neuen Positiven oder Unmittelbaren höherer Ordnung oder reicherer Bestimmtheit). Dies tut die Methode als ein System der Totalität.]

Die Bestimmtheit, welche Resultat war, ist [...] selbst ein neuer Anfang; indem er von seinem vorhergehenden durch eben diese Bestimmtheit unterschieden ist, so wälzt sich das Erkennen von Inhalt zu Inhalt fort. Fürs erste bestimmt sich dies Fortgehen dahin, daß es von einfachen Bestimmtheiten beginnt und die folgenden immer *reicher und konkreter* werden. Denn das Resultat enthält seinen Anfang, und dessen Verlauf hat ihn um eine neue Bestimmtheit bereichert. [...] Der Begriff in der absoluten Methode *erhält* sich in seinem Anderssein, das Allgemeine in seiner Besonderung, in dem Urteile und der Realität; es erhebt auf jede Stufe weiterer Bestimmung die ganze Masse seines vorhergehenden Inhalts und verliert durch sein dialektisches Fortgehen nicht nur nichts, noch läßt es etwas dahinten, sondern trägt alles Erworbene mit sich und bereichert und verdichtet sich in sich.

[Der hier skizzierte Prozess der *Aufhebung* führt durch die Negation hindurch zugleich zu einem wachsenden inhaltlichen Reichtum. (So ist etwa der grundle-

gende Marx'sche Wertbegriff in allen reicheren, komplexeren Kapitalformen enthalten.) Die Dialektik als vernünftige, ‚absolute Methode‘ nimmt die im Fortgang des negierenden, begrenzenden (Etwas) und ausweitenden (Anderes) Bestimmens und Begreifens durchlaufenen, jeweils neu gesetzten und dann zum Moment herabgesetzten Inhalte als aufgehobene mit sich. Sie finden alle ihren Platz im ‚Pantheon‘ des Systems der Totalität, des Gesamtprozesses. Nichts geht verloren, alles wird – etwas ironisch formuliert – im großen ‚Hauptbuch Gottes‘, des Geistes notiert, wie man den Kindern sagte. So wird dieses Pantheon des dynamischen, historisch-logischen Systems immer umfassender. Der Fluchtpunkt wäre dann das Ganze der Welt und der Geschichte, als Gesamtzusammenhang, als System, in dem jedes Teil oder Moment seinen Platz, seine Funktion, seine Bedeutung hat. Damit wäre ‚realisiert‘, was Kant als *Postulat* der reinen Vernunft bezeichnete, nämlich nach tendenziell allen Bedingungen für ein zu erkennendes Ding zu *suchen*. Das gesuchte, aber für uns unerreichbare Ganze der Bedingungen wäre das Unbedingte, der Gegenstand der Metaphysik.]

Dieser Prozess der inhaltlichen Anreicherung durch Aufhebung hat auch „die zweite, negative oder dialektische Seite“:

Jede neue Stufe des *Aufersichgehens*, d. h. der *weiteren Bestimmung*, ist auch ein Insichgehen, und die größere *Ausdehnung* [ist] ebensosehr *höhere Intensität*. [Der Umfang des Begriffs, die *Extension*, ebenso wie sein Bedeutungsreichtum, die *Intension*, nimmt von Stufe zu Stufe zu.] Das Reichste ist daher das Konkreteste und *Subjektivste* [„Subjektiv“ wieder im Sinne der „negativen“, erkennenden *Tätigkeit* des Geistes, dem nichts widerstehen kann.], und das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende das Mächtigste und Übergreifendste. Die höchste, zugeschärfte Spitze ist die *reine Persönlichkeit*, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, ebensosehr *alles in sich befaßt* und hält, weil sie sich zum Freisten macht, – zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist.

[ ‚Freiheit‘ ist aus der neuen Bewegung des deutschen Idealismus seit Kant zu bestimmen, gegen die traditionelle Metaphysik: die ‚Substanz als Subjekt‘ verstanden (Vorrede der *Phänomenologie*, Werke 3, S. 22 f). – Im zentralen Freiheitspathos, das auch in Hegels berühmter These „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben“ (Werke 12, S. 32) zum Ausdruck kommt, spiegelt sich sozialgeschichtlich der antifeudale Kampf des sich emanzipierenden Bürgertums, vermittelt durch das philosophische ‚Gedankenmaterial‘.]

Auf diese Weise ist es, daß jeder Schritt des *Fortgangs* im Weiterbestimmen, indem er von dem unbestimmten Anfang sich entfernt, auch eine *Rückannäherung* zu demselben ist, daß somit das, was zunächst als verschieden erscheinen mag, das *rückwärtsgehende Begründen* des Anfangs und das *vorwärtsgehende Weiterbestimmen* desselben, ineinanderfällt und dasselbe ist,

womit die Methode „sich hiermit in einen Kreis schlingt“. [571]

[Die Methode ist als *Kreis* statt als Gerade gedacht! Denn als *Gerade* gedacht, ginge sie immer weiter, sei es begründend zurück (in den Grund, ins Wesen), sei es fortbestimmend (des Begriffs) nach vorn, und verstricke sich notgedrungen im unendlichen Regress bzw. Progress; als *Kreis* gedacht, kann beim Erkenntnisprozess von jeder Stelle aus in den Kreis eingetreten werden, wobei dann ‚nur‘ das vorhandene Komplexitätsniveau der jeweils erreichten Stufe bzw. der Einstiegsstufe zu beachten ist; es gibt keinen zeitlichen oder sonstigen reinen, unbedingten Anfang, sondern jeder solche Anfang lässt sich immer als ein vermittelter aufzeigen.]

Auch die Methode der Wahrheit weiß den Anfang als ein Unvollkommenes, weil er Anfang ist, aber zugleich dies Unvollkommene überhaupt als ein Notwendiges, weil die Wahrheit nur das Zu-sich-selbst-Kommen durch die Negativität der Unmittelbarkeit ist.

[Wahrheit bedarf stets des Vermittlungsprozesses (Negativität gegenüber dem Einseitigen, Fixierten, sich zum Absoluten aufblähenden Positionieren), der Berücksichtigung der ganzen Bewegung.]

„Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als einen [so in GW 12, 252 statt „ein“, R. S.] in sich geschlungenen *Kreis* dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt; dabei ist dieser Kreis ein *Kreis von Kreisen*; denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflexion in-sich [so in GW 12, 252 statt „Reflexion-in-sich“, R. S.! – Zur Rückkehr in sich als Anfang vgl. genauer die Wesenslogik.], die, indem sie in den Anfang [572] zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist. [...] So ist denn auch die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang ist; die reine Unmittelbarkeit des Seins [...] ist die durch [...] die Aufhebung der Vermittlung zu ihrer entsprechenden Gleichheit mit sich gekommene Idee. Die Methode ist der reine Begriff, [...] die *einfache Beziehung auf sich*, welche *Sein* ist. Aber es ist nun auch *erfülltes Sein*, der sich *begreifende Begriff*, das Sein als die *konkrete*, ebenso schlechthin *intensive* Totalität.“ [Die Methode ist sowohl

der *reine* wie der *erfüllte* Begriff, das beziehungs- und bedeutungsreiche Ganze des Erkenntnisprozesses.] – In der Idee hat „die *logische Wissenschaft* ihren eigenen Begriff erfasst“. [...] Ferner „ist diese Idee noch logisch, sie ist in den reinen Gedanken eingeschlossen, die Wissenschaft nur des göttlichen *Begriffs*:“

[Das ‚Göttliche‘ steht für Geist, für das Absolute. In der Einleitung zur *WdL* wurde die Logik charakterisiert als „System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens“, als „die Darstellung Gottes [...], wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.“ (Werke 5, 44; SW Logik I, 31) Aber die bloß logische Idee ist noch ein Mangel, denn die Vollendung setzt die Entäußerung und Verwirklichung voraus. Die Bestimmtheit des Begriffs ist seine Wirklichkeit, die Wesen und Erscheinung als Einheit verkörpert.]

„Weil die reine Idee des Erkennens insofern in die Subjektivität eingeschlossen ist, ist sie *Trieb*, diese aufzuheben, und die reine Wahrheit wird als letztes Resultat [573] auch der *Anfang einer anderen Sphäre und Wissenschaft*: der Übergang in die Natur- und Geist-Philosophie.

„Indem die Idee sich nämlich als absolute *Einheit* des reinen Begriffs und seiner Realität setzt, somit in die Unmittelbarkeit des *Seins* zusammennimmt, so ist sie als die *Totalität* in dieser Form – *Natur*.“ [‘Totalität‘ meint immer die vollendete, abgeschlossene Form oder Gestalt, die alle durchlaufenen Formen zwar enthält, nun aber nicht mehr als selbständige, sondern als relationierte, herabgesetzt zu ‚Momenten‘.] „Die reine Idee [...] ist vielmehr absolute *Befreiung* [...]. Das Übergehen ist also hier vielmehr so zu fassen, daß die Idee sich selbst *frei entläßt*, ihrer absolut sicher und in sich ruhend.“

[Die reine Idee ist deshalb „absolute Befreiung“ (vgl. Freiheit und *Selbsttätigkeit* des Geistes), weil sie nicht wegen eines Mangels und des dadurch entstehenden ‚Trieb‘ über sich hinaus muss, sondern sie ‚entläßt sich selbst frei‘, in sich ruhend (man erinnert sich an die Schöpfungsgeschichte der Genesis: ‚und Gott ruhte am siebten Tage, sah sein Werk an und siehe, es war sehr gut‘, dies bezogen auf das Werk der *WdL*, nicht der Schöpfung der Welt!), kein Drang zur Bewegung, weil kein Mangel vorliegt; dennoch geht sie ‚aus freiem Entschluss‘ weiter zur Entäußerung in Gestalt der Natur.]

Dieser nächste Entschluß [ein quasi göttlicher „Willensakt“!] der reinen Idee, sich als äußerliche Idee [als Natur] zu bestimmen, setzt sich aber damit nur die Vermittlung, aus welcher sich der Begriff als freie, aus der Äußerlichkeit in sich gegangene Existenz emporhebt, *in der Wissenschaft des Geistes* seine Befreiung durch sich vollendet und den höchsten Begriff seiner selbst in der logischen Wissenschaft als dem sich begreifenden reinen Begriffe findet.

[Die Entäußerung in die Natur (eine gleichsam diesseitige Inkarnation des Geistes) ist eine Sphäre der ‚Vermittlung‘, die immer auch Negativität ist und die weiterdrängt zur neuen Unmittelbarkeit und Positivität, als die sich dann der Geist (in der Geist-Philosophie) erweisen wird. Der Geist (respektive ‚Gott‘) erkennt sich selbst in der absoluten Idee, im absoluten Begriff. – Die philosophische Deutung dessen, was Hegel meint, wenn er von ‚Gott‘ oder ‚göttlich‘ spricht, bedürfte einer intensiveren Betrachtung. Immerhin wurde seine Philosophie von Kirchenvertretern und Theologen seiner Zeit eines verkappten Atheismus verdächtigt. Gleichwohl verleiten solche Berufungen Hegels auf ‚Göttliches‘ materialistische Interpretieren vielleicht zu rasch zu einer ‚theologischen‘ Deutung. Jedenfalls dürfte der schwierige Schluss dieses Kapitels ein Feld für weitere Interpretationsbemühungen bleiben.]

Damit beendet Hegel sein großes Werk der *Logik*, einer Symphonie gleich, die, nach den vielgestaltigen und harmonisch komplexesten Verwandlungen der Stimmen und Themen, nun in einem einfachen, großen Ton unisono ausklingt. Der weitere Weg der ‚Idee‘ und von Hegels philosophischem System-Programm, zusammengefasst in der *Enzyklopädie*, ist vorgezeichnet: Nach dem Durchgang durch die Philosophie der Natur wird dann in der Philosophie des Geistes, die das Feld des Gesellschaftlich-Kulturellen durchmisst, zugleich ein neuer Anlauf zur *Logik* begonnen, nun aber material erfüllt. Das „Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Konkretion befreit“ (Werke 5, 55; SW Logik I, 41), wird verlassen mit dem Eintritt in die bunte, sonnenhelle Welt der Realphilosophie, in der die erarbeiteten logischen Denkformen nun das kategoriale, gleichsam ‚anatomische‘ Gerüst bilden, welches die konkreten Analysen der Wirklichkeit strukturiert.

### 3 Fazit und Ausblick

Hegels *Logik* daraufhin zu untersuchen, inwieweit sie in Teilen auch als eine Art Blaupause für das analysierende Erkennen und das realitätsnahe Bearbeiten mancher objektiver, struktureller Probleme Anregungen bietet, wäre interessant. Dazu müsste man freilich in die *WdL* als ganze einsteigen, statt sich nur auf das Schlusskapitel zu beschränken, wie hier geschehen. Wichtige *Erkenntnismittel* für den Prozess des Begreifens der Welt bieten auf der *allgemeinsten* Ebene die *Philosophie* (ergänzt durch die sogenannten *Formalwissenschaften* wie die formale Logik, die Mathematik oder auch die Systemtheorie bzw. die Kybernetik), für die *spezielleren* Ebenen und Bereiche (neben den disziplinspezifischen empirischen Methoden) die philosophisch-wissenschaftstheoretisch reflektierten Grundlagentheorien der *Einzelwissenschaften*. Dazu gehören heute nicht zuletzt die kognitiven Neurowissenschaften, die durch die Erforschung

der entsprechenden Mechanismen empirisch („materialistisch“) zu untersuchen beginnen, *wie* Erkenntnisprozesse durch Verknüpfungen in neuronalen Netzwerken funktionieren. Dass Menschen wie andere Organismen Erkenntnisse ihrer Welt oder Umwelt für ihr Überleben brauchen, zur Orientierung in ihr und zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse, gilt in evolutionstheoretischer Perspektive heute als weithin unstrittig. Sofern die Beschäftigung mit Hegels *Logik* unter Umständen dabei helfen kann, das Auffinden realer Problemstrukturen zu befördern und damit die Voraussetzungen für Problemlösungen zu verbessern, böte dieser ‚theoretischste‘ aller Hegel-Texte, der zugleich zu den schwierigsten der Philosophie zählt, auch eine ‚praktische Anwendung‘.

Bekanntlich wurde von Anbeginn die ‚Schwierigkeit‘ und ‚Dunkelheit‘ der Hegelschen Texte, insbesondere der *Logik*, moniert. Eine besondere Deutung dafür schlägt Bertolt Brecht vor, wenn er schreibt:

Die Bourgeoisie produziert als ihre größte philosophische Leistung eine Dialektik. Diese [...] Revolutionsphilosophie erfährt ihren großartigsten Ausbau (durch Hegel) in einer Zeit, wo die Bourgeoisie [...] bereits mit der Schlichtung der Interessengegensätze beschäftigt ist, dem Abstoppen der Entwicklung, während sie noch immer gezwungen ist, ihre [...] antifeudale, R. S.] Revolution zu vervollständigen.

Der „Ausbau der Dialektik durch Hegel erfolgt“ in einer widersprüchlichen Situation: „unter dem Zwang für die Bourgeoisie, mehr und mehr Proletariat zu produzieren und mehr und mehr seine drohende Emanzipation zu verhindern. [...] Die Dunkelheit der Hegelschen Sprache ist die Dunkelheit einer Geheimsprache. [...] [Das] Bürgertum ist ein schlechter, ein gehemmter Referent der Dialektik. Der bessere Referent, durch seine Lage, ist das Proletariat.“ (Brecht, Gesammelte Werke 20, S. 150 f) In der großen Fortsetzungsgeschichte der Dialektik hat Brecht damit, wie immer man seine Deutung im einzelnen beurteilen mag, den mit Marx und Engels begonnenen Übergang in eine materialistische Dialektik markiert.

## Literatur

### 1 Benutzte Hegel-Ausgaben

**Hegel**, Georg Wilhelm Friedrich: Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832 bis 1845 neu ediert. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1986 (= Werke), Band 6: Wissenschaft der Logik II, 548–573 (= Werke 6)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Sämtliche Werke (= SW). Wissenschaft der Logik, Zweiter Teil, hg. von Georg Lasson, Meiner: Hamburg 1963, 483–506 (= SW Logik II)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Gesammelte Werke (Akademieausgabe), Meiner: Hamburg 1981, Band 12: Wissenschaft der Logik, Zweiter Band: Die subjektive Logik, 236–253 (= GW 12)

## 2 Ausgewählte Literatur

**Adorno**, Theodor W.: Einführung in die Dialektik (1958). Hrsg. von Christoph Ziermann, Suhrkamp: Berlin 2015

**Arndt**, Andreas: Was ist Dialektik? Anmerkungen zu Kant, Hegel und Marx, in: Das Argument Nr. 274, 1/2008, 37–48

Arndt, Andreas: Wer denkt absolut? Die absolute Idee in Hegels „Wissenschaft der Logik“. In: Revista Eletronica Estudos Hegelianos Ano 9, no 16, Junho – 2012: 22–33; im Netz: [www.hegelbrasil.org/Reh\\_16\\_02.pdf](http://www.hegelbrasil.org/Reh_16_02.pdf)

**Arndt**, Andreas/**Iber**, Christian/**Kruck**, Günter (Hrsg.): Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss, Berlin 2006

**Brecht**, Bertolt: Gesammelte Werke, Suhrkamp: Frankfurt/Main 1967, Bd. 20, S. 150 f

**Bunge**, Mario/**Mahner**, Martin: Über die Natur der Dinge. Materialismus und Wissenschaft, Stuttgart/Leipzig 2004

**Haug**, Wolfgang Fritz: Dialektik, Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 2, Argument: Hamburg, 2. A. 1999, 657–693

**Henrich**, Dieter: Hegel im Kontext, Suhrkamp: Frankfurt/Main 1971

**Hörz**, Herbert: Materialistische Dialektik. Aktuelles Denkinstrument zur Zukunftsgestaltung. trafo Wissenschaftsverlag: Berlin 2009

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

Holz, Hans Heinz: Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart, 5 Bände, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2010

**Iber**, Christian: Hegels Konzeption des Begriffs. In: Anton Friedrich Koch/Friedrike Schick (Hgg.): G. W. F. Hegel. Wissenschaft der Logik, Akademie: Berlin 2002, 181–201

**Jaeschke**, Walter: Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Metzler: Stuttgart 2003

**Kant**, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Meiner: Hamburg 1956

**Lenin**, W. I.: Philosophische Hefte, (Hrsg.) Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz: Berlin 1964, Werke, Band 38 (= LW 38)

- Lukács, Georg:** Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik. Malik: Berlin 1923
- Marx, Karl:** Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Europäische Verlagsanstalt: Frankfurt 1953 (MEW 42) (= Grundrisse)
- Marx, Karl:** Das Kapital, Bd. 1, Europäische Verlagsanstalt: Frankfurt 1968 (MEW 23) (= Kapital)
- Popper, Karl R.:** Was ist Dialektik? In: Ernst Topitsch (Hrsg.): Logik der Sozialwissenschaften, Köln, Berlin 1965
- Römpp, Georg:** Hegel leicht gemacht. UTB, Stuttgart 2008
- Schäfer, Rainer:** Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik, in: Hegel-Studien, Beiheft 45 (2001), S. 1–346
- Schäfer, Rainer: Hegels Ideenlehre und die dialektische Methode. In: Anton Friedrich Koch/ Friedrike Schick (Hgg.): G. W. F. Hegel. Wissenschaft der Logik, Akademie: Berlin 2002, 243–264
- Sorg, Richard:** Dialektisch Denken – auch in der Sozialen Arbeit? In: standpunkt: sozial, Hamburger Forum für Soziale Arbeit und Gesundheit, 1/2009, 81–86
- Stekeler-Weithofer, Pirmin:** Hegels Analytische Philosophie. Ein Kommentar zu Hegels „Logik der Wissenschaft“. Mentis: Paderborn 1992
- Wagenknecht, Sahra:** Vom Kopf auf die Füße? Zur Hegelrezeption des jungen Marx, oder: Das Problem einer dialektisch-materialistischen Wissenschaftsmethode, Pahl-Rugenstein: Bonn 1997
- Werckmeister, Georg:** Hegels absoluter Schluss als logische Grundstruktur der Objektivität, Diss. TU Kaiserslautern, 2009
- Winter, Reiner:** Eine Annäherung an den Begriff der Dialektik, Düsseldorf 1996, [www.re-wi.de/dialektik.pdf](http://www.re-wi.de/dialektik.pdf)

# Friedrich Engels' Grundriss eines Systementwurfs

Andreas Hüllinghorst, Berlin  
andreashuellinghorst@gmail.com

## Das offene System

Beim Studium der Werke von Marx und Engels fällt auf, dass Letzterer sich weitaus mehr Gedanken um den Aufbau der wissenschaftlichen Weltanschauung gemacht hat als Marx. Engels' große populäre Schriften „Anti-Dühring“, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ sowie die posthum erschienenen Fragmente mit dem Titel „Dialektik der Natur“ belegen sein systematisches Denken.<sup>1</sup> Konsequenter gedacht, ist ihm der Marxismus eine Ordnung, in die alle Wissenschaften integriert werden können. In einer ersten Annäherung stellt es sich folgendermaßen dar:

- die „Dialektik als Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs“ (MEW 20, 307), als die *Logik*, den realen Gesamtzusammenhang der Welt in Raum und Zeit zu denken;
- die theoretischen Natur- und Gesellschaftswissenschaften, wie Engels sie nennt, als die Grundlagenforschung, die mit empirischem Material und dialektischer Logik den „Zusammenhang der Wissenschaften“ (MEW 20, 307), wie er in der Welt tatsächlich existiert, denken;
- die empirischen Natur- und Gesellschaftswissenschaften inklusive alle Technikwissenschaften, die im Rahmen ihrer jeweiligen Grundlagenforschung durch Messung die einzelnen Sachverhalte erfassen und zweckmäßig verändern;<sup>2</sup>
- der Wissenschaftliche Kommunismus, als Quintessenz, alle Erkenntnisse dieser Wissenschaften mit den Bedürfnissen der Arbeiterklasse zu einer Strategie und Taktik der kommunistischen Parteien zwecks Umkehrung

---

<sup>1</sup> Dazu Hans Heinz Holz in „Friedrich Engels – Das Konzept einer wissenschaftlichen Weltanschauung“, Topos, Heft 5, S. 19: „Sein Interesse galt nicht der Vertiefung der einzelnen Fakten, sondern den Zusammenhängen. Diese aber konstituierte er nicht aus dem Vorbegriff einer Theorie oder aus der Intuition, sondern aus der genauen Nachzeichnung der Sachverhalte, die er nur nicht einfach als solche nimmt, sondern als Manifestation von allgemeinen Bewegungsgesetzen verstehen will, die natürliche und gesellschaftliche Prozesse bestimmen. In diesem Sinne ist er sein Leben lang Hegelianer geblieben.“

<sup>2</sup> Welchen Platz haben die Künste? Das fragt sich – ohne eine Antwort zu haben – auch Thomas Metscher: Der Marxismus als Theorie des Gesamtzusammenhangs. Versuch einer kategorialen Konkreten, in: *Aufhebung #7*, Salzburg 2015, S. 40 f.

des kapitalistischen Verhältnisses in eine klassenfreien Gesellschaft zu formulieren.

Theoretische Voraussetzung für einen solchen Bau der Wissenschaften ist das philosophische System Hegels. Dieses ist geschlossen und besteht

- aus der „Phänomenologie des Geistes“, also der Begründung der dialektischen Methode zur Konstruktion eines theoretischen Systems;
- aus der „Wissenschaft der Logik“, der inneren geistigen Bewegung des Gesamtzusammenhangs als des ersten Teils des Systems;
- aus der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“, der Entäußerung und Materialisierung der geistigen Bewegung in die Wesensformen von Natur, Geschichte und Denken als zweiten und schließlich dritten Teil des Systems.<sup>3</sup>

Der Marxismus – das zeigt sich hier unmittelbar – ist nicht nur weitaus umfangreicher als sein idealistisches Vorbild. Er ist auch wesentlich beweglicher. Es besteht also nicht nur ein quantitativer, sondern auch ein qualitativer Unterschied. In Hegels Philosophie ist zwar jeder Begriff eine Bewegungsform, eine Übergangsform von dem vorhergehenden zum nächsten Begriff des Systems. Aber jeder Begriff hat seinen festgesetzten Ort und wird sich auch nie anders bewegen. Das liegt daran, dass das philosophische System auf dessen Zentrum, auf die absolute Idee, zugeschnitten ist. Auf sie ist alles bezogen und von ihr geht alles aus.<sup>4</sup> Dieses Zentrum ist eine auf ewig gleiche Bewegung. Das ist im Marxismus anders. Engels macht das deutlich:

Naturwissenschaft wie Philosophie haben den Einfluß der Tätigkeit des Menschen auf sein Denken bisher ganz vernachlässigt, sie kennen nur Natur einerseits, Gedanken andererseits. Aber grade die *Veränderung der Natur durch den Menschen*, nicht die Natur als solche allein, ist die wesentlichste und nächste Grundlage des menschlichen Denkens,

---

<sup>3</sup> Hierzu gehören auch Hegels Schriften zur Rechtsphilosophie, Ästhetik, Religions- und Geschichtsphilosophie.

<sup>4</sup> Dazu schon Ludwig Feuerbach: „*Förmlich* ist die absolute Idee allerdings nicht vorausgesetzt, aber dem Wesen nach. Was Hegel vorausschickt, als Vermittlungsstufen und Glieder, das *dachte* er schon, *bestimmt* von der absoluten Idee. Hegel hat sich *nicht entäußert*, nicht die absolute Idee *vergessen*, sondern er denkt schon den Gegensatz, aus dem sie sich erzeugen soll, *unter ihrer Voraussetzung*. Sie ist der Sache nach bewiesen, ehe sie förmlich bewiesen wird, darum stets unbeweislich, stets subjektiv für einen *anderen*, der in dem Gegensatz der Idee schon eine *Prämisse* erkennt, die *sie selbst* sich vorausgeschickt hat.“ (Gesammelte Werke, Band 9, S. 39 f.) – Hegels Methode ist daher so konzipiert, dass sie die Abgeschlossenheit des Systems schafft.

und im Verhältnis, wie der Mensch die Natur verändern lernte, in dem Verhältnis wuchs seine Intelligenz“ – und also seine Weise zu denken.<sup>5</sup>

Nicht der höchste Begriff ist die Basis des Theoriegebäudes, sondern die praktische Tätigkeit des Menschen. Die Praxis ist historisch; sie verändert sich und ist im Gegensatz zu Hegels absoluter Idee keine bestimmte Bewegung, weil sie immer in Bewegung ist.

Die Menschen finden sich also vor den Widerspruch gestellt: einerseits das Weltsystem erschöpfend in seinem Gesamtzusammenhang zu erkennen, und andererseits, sowohl ihrer eignen wie der Natur des Weltsystems nach, diese Aufgabe nie vollständig lösen zu können. (...) Tatsächlich ist und bleibt jedes Gedankenabbild des Weltsystems objektiv durch die geschichtliche Lage und subjektiv durch die Körper- und Geistesverfassung seines Urhebers beschränkt. (MEW 20, 35)<sup>6</sup>

Da die Praxis in steter Bewegung ist, bewegt sich auch der Marxismus – und zwar derart, dass Inhalt, Form und sogar Lage eines jeden Begriffs davon betroffen sein können. Dürfen wir wegen dieser unablässigen Veränderung der Grundlage des Marxismus und der daraus resultierenden steten Bewegung seiner Begriffe noch von einem System sprechen? Engels kritisiert Hegels System entschieden:

Das Hegelsche System als solches war eine kolossale Fehlgeburt – aber auch die letzte ihrer Art. Es litt nämlich noch an einem unheilbaren innern Widerspruch: einerseits hatte es zur wesentlichen

---

<sup>5</sup> MEW 20, 498. Dazu auch MEW 21, 277: „Die Philosophen wurden aber (...) keineswegs, wie sie glaubten, allein durch die Kraft des reinen Gedankens vorangetrieben. Im Gegenteil. Was sie in Wahrheit vorantrieb, das war namentlich der gewaltige und immer schneller voranschreitende Fortschritt der Naturwissenschaft und der Industrie.“ Siehe auch MEW 21, 267: „Ebensowenig wie die Erkenntnis kann die Geschichte einen vollendenden Abschluß finden in einem vollkommenen Idealzustand der Menschheit (...).“

<sup>6</sup> Ähnlich MEW 21, 293: „Der große Grundgedanke, daß die Welt nicht als ein Komplex von fertigen *Dingen* zu fassen ist, sondern als ein Komplex von *Prozessen*, worin die scheinbar stabilen Dinge nicht minder wie ihre Gedankenabbilder in unserm Kopf, die Begriffe, eine ununterbrochene Veränderung des Werdens und Vergehens durchmachen, (...) ist (...) so sehr in das gewöhnliche Bewußtsein übergegangen, daß er in dieser Allgemeinheit wohl kaum noch Widerspruch findet. (...) Geht man aber bei der Untersuchung stets von diesem Gesichtspunkt aus, so hört die Forderung endgültiger Lösungen und ewiger Wahrheiten ein für allemal auf; man ist sich der notwendigen Beschränktheit aller gewonnenen Erkenntnis stets bewußt, ihrer Bedingtheit durch die Umstände, unter denen sie gewonnen wurde (...).“

Voraussetzung die historische Anschauung, wonach die menschliche Geschichte ein Entwicklungsprozeß ist [die „Phänomenologie des Geistes“], der seiner Natur nach nicht durch die Entdeckung einer sogenannten absoluten Wahrheit seinen intellektuellen Abschluß finden kann; andererseits aber behauptet es, der Inbegriff eben dieser absoluten Wahrheit zu sein. Ein allumfassendes, ein für allemal abschließendes System der Erkenntnis von Natur und Geschichte steht im Widerspruch mit den Grundgesetzen des dialektischen Denkens (...). (MEW 20, 23 f.)<sup>7</sup>

Kann man diesen inneren Widerspruch des Hegelschen Systems auflösen? Dessen Methode kann umgedreht werden, das System aber nicht.

*Systematik* nach Hegel unmöglich. Daß die Welt ein einheitliches System, d. h. ein zusammenhängendes Ganzes vorstellt, ist klar, aber die Erkenntnis dieses Systems setzt die Erkenntnis der *ganzen* Natur und Geschichte voraus, die die Menschen *nie* erreichen. Wer also Systeme macht, muß die zahllosen Lücken durch *eigene Erfindung* ausfüllen, d. h. *irrational* phantasieren, ideologisieren. (MEW 20, 574)

Ein kreisförmiges System wie das Hegels, also ein geschlossenes, ist für eine materialistische Wissenschaftsstruktur unmöglich, weil es nicht der Beweglichkeit der Welt entspricht. Wollte man den wirklichen Zusammenhang der Welt als geschlossenes System denken, müssten die Menschen über jedes Einzelne alles, auch seine zukünftige Entwicklung, wissen. Nur dann wären die Bewegungsgesetze alles Seienden fixiert und stünden ein für alle mal fest. Zu einem solchen Wissen kann ein endliches Seiendes wie der Mensch niemals kommen.<sup>8</sup> Marxisten müssten so tun, als ob sie alles wüssten, und wären gezwungen, ihre Wissenslücken durch Phantasie auszugleichen – also genau so vorzugehen, wie es Engels an Hegels System kritisiert. Ein solches Vorgehen widerspräche dem Dialektischen Materialismus, der seinem Anspruch nach den Sprung vom Utopischen zur Wissenschaft vollziehen will. Es muss darum nicht das System aufgegeben werden, sondern dasselbe muss anders gedacht werden. Der Marxismus ist laut Engels nicht unsystematisch.

<sup>7</sup> Ebenso MEW 20, 334: „Ebensowenig kann davon die Rede sein, den dogmatischen Inhalt des Hegelschen Systems aufrecht zu halten (...). Mit dem idealistischen Ausgangspunkt fällt auch das darauf konstruierte System (...).“

<sup>8</sup> Man kann mit Lenin (LW 14, 129) in der Theorie annehmen, dass man sich der absoluten Erkenntnis der Welt annähert, das setzt aber voraus, dass man denkt, die Welt käme tatsächlich zu einem Abschluss – was niemals sein kann.

Die Einsicht, daß die Gesamtheit der Naturvorgänge in einem systematischen Zusammenhang steht, treibt die Wissenschaft dahin, diesen systematischen Zusammenhang überall im einzelnen wie im ganzen nachzuweisen. (...) Die Menschen finden sich (...) vor den Widerspruch gestellt: einerseits das Weltsystem erschöpfend in seinem Gesamtzusammenhang zu erkennen, und andererseits, sowohl ihrer eignen wie der Natur des Weltsystems nach, diese Aufgabe nie vollständig lösen zu können. (MEW 20, 34 f.)

Die Welt selbst schließt ihre Entwicklung niemals ab. Um ihre systematische Struktur, ihren Gesamtzusammenhang, zu begreifen, denken Marxisten die Unabgeschlossenheit der Welt aus der Perspektive einer historisch bestimmten, aber dennoch unabgeschlossenen Praxis.<sup>9</sup> Der Marxismus erfasst die Welt tiefer als Hegel und spricht darum mit Ernst Bloch von einem „offenen System“, in dem die unendliche Bewegung der Unendlichkeit in jedem seiner Begriffe in Form und Inhalt mitgedacht wird.<sup>10</sup> Engels – auch wenn er den Begriff

---

<sup>9</sup> Der Dialektische Materialismus konstruiert ein wissenschaftliches System, das von der geschichtlichen Lage der gegenwärtigen Menschheit und ihrem historisch gewachsenen Wissen geprägt ist. Wir schaffen ein System aus der Sicht der Arbeiterklasse. Insofern ist das marxistische System der Welt relativ bestimmt – im Wissen, dass es nur für eine bestimmte Phase der Menschheit gilt, für die Zeit bis zur Auflösung der Klassengesellschaft in den Kommunismus. Das System des Marxismus hat nur diesen einen Zweck: Verwirklichung seiner selbst bis zum Erreichen des Kommunismus. Indem es zweckgerichtet ist, ist es endlich und muss in ein anderes, neues Denken übergehen. Diese Anlage zum Übergang muss es selbst in sich tragen.

<sup>10</sup> „Denn die Geschlossenheit ist keineswegs die *conditio sine qua non* oder gar das *Konstituens von Systematischem* als solchem, vielmehr gibt es auch das ungeschlossene System, und es hört dadurch nicht auf, eines zu sein. Als tunlichst adäquat erhellende und weisende Interpretation eines Weltzusammenhangs, der gleichfalls nicht aufhört einer zu sein, wenn er objektiv-real unabgeschlossen vor sich geht. Das ist, wenn er im schaffenden Prozeßzusammenhang, der er ist, sich auf die Welt als Wurfparabel statt als Kreis versteht und sie so abbilden läßt – in offenem System.“ (Ernst Bloch: *Über Methode und System bei Hegel*, Frankfurt am Main 1970, S. 60) Hans Heinz Holz geht diesen von Bloch gewiesenen Forschungsweg und übernimmt den Begriff des offenen Systems: „Allerdings unterscheiden wir uns von Hegel in der Auffassung vom Charakter eines dialektischen Systems. Dieses (...) muß in seinem Selbstverständnis und in seiner Methode die prinzipielle Unendlichkeit und Fortentwicklung seiner Gegenstände reflektieren. Totalität und Zeitlichkeit der Welt lassen sich in einem theoretischen System nicht *unmittelbar* abbilden, sondern nur durch die Methode der Systemkonstruktion darstellen. Das System muß, indem es seine Perspektive, seinen eigenen Widerspiegelungsmodus spiegelt (...), für Entwicklung und Veränderung sich offenhalten. In diesem Sinne sprechen wir von Dialektik als einem offenen System.“ (Jeroen Bartels, Hans Heinz Holz, Jos Lensink, Detlev Pätzold: *Dialektik als offenes System*. Köln 1986, S. 9 f.) Holz greift Blochs „Wurfparabel“ auf, indem er sein systematisch wichtiges Buch „Weltentwurf und Reflexion“ nennt. – Leider kann hier keine Geschichte der Entwicklung des Systemgedankens im Marxismus geschrieben werden. Es sei nur an Abram Deborins Aufsatz „Materialistische Dialektik und Naturwissenschaft“ aus dem Jahr 1925 erinnert, der immer wieder von einem geschlossenen System (z. B. S. 101)

des offenen Systems nicht entwickelt hat – notiert für eine „Dialektik der Natur“ eine „Skizze des Gesamtplans“, in der die Struktur für ein System durchscheint: „3. Dialektik als Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs. (...) 4. Zusammenhang der [Natur-]Wissenschaften. (...) 11. (...) Differentiation des Menschen durch Arbeit“ (MEW 20, 307 f.). Indem er die Naturwissenschaften in einen Entwicklungszusammenhang bringt, der von der einfachen mechanischen Bewegung der Materie bis zur Bewegung derselben als Arbeit reicht, ist in der „Dialektik der Natur“ auch der Übergang zur menschlichen Geschichte und damit zum Anschluss an Marx' politische Ökonomie<sup>11</sup> und zu einem Zusammenhang der Gesellschaftswissenschaften gemacht.<sup>12</sup>

## Zwei Denkweisen, Wirklichkeit zu erkennen

Das marxistische Wissenschaftssystem gründet in der Praxis. Sie – das kann hier nur bestimmt statt entwickelt werden – ist selbst ein Verhältnis. Und zwar zum Einen das von Theorie und Praxis – die Praxis hebt die Theorie auf und umgekehrt –, und zum Anderen verändert sich die Praxis, weil sie zugleich ein Naturverhältnis ist; Praxis ist im Grunde Stoffwechsel, ist gegenständliche Tätigkeit, also Arbeit.<sup>13</sup> Das marxistische Wissenschaftssystem ist Teil des Doppelverhältnisses Praxis. Es ist jene reale Seite des Verhältnisses, die das Natur/Praxis-Verhältnis verdoppelt, indem es dieses reflektiert. Das Praxis/Theorie-Verhältnis ist das reale Spiegelbild des anderen Verhältnisses. Da das Praxis/Theorie-Verhältnis, eben weil es praktisch ist, auch Theorie enthält, reflektiert das Praxis/Theorie-Verhältnis das Natur/Praxis-Verhältnis und

---

spricht, aber erfasst, dass ein dialektisch-materialistisches System anders gedacht werden muss: „Hierbei ist unter ‚System‘ nicht etwa eine bereits abgeschlossene, absolut vollendete, sondern eine im Fluß begriffene, sich wandelnde Weltanschauung zu verstehen, deren Seele die Dialektik ist, die diesem einheitlichen System Leben und Bewegung, dauernde Entwicklungs- und Wandlungsfähigkeit verleiht.“ (ders./Nikolai Bucharin: Kontroversen über dialektischen und mechanischen Materialismus, Frankfurt am Main 1969, S. 103)

<sup>11</sup> Marx' politische Ökonomie begrenzt sich nur auf den Kapitalismus. Eine komplette, dem System der Gesellschaftswissenschaften zugrundeliegende politische Ökonomie muss alle bisher bestehenden Gesellschaftsformen theoretisch durchdringen.

<sup>12</sup> Was genauer zu bedenken wäre: Engels' Vorstellung von einem marxistischen System ist also trotz all seiner Kritik an Hegels System in seiner einfachen Struktur – Logik, Dialektik der Natur, Dialektik der Gesellschaft – an diesem angelehnt. Sie ist geradezu typisch, denn auch die alten Metaphysiken haben eine solche Einteilung.

<sup>13</sup> Praxis ist nicht das Verhältnis des Menschen zur Natur. So an die Erkenntnis der Sache gegangen, ist man schon eine kantianische Sichtweise eingegangen. Dialektisch wird das Verhältnis begriffen, wenn die Natur als übergreifendes Allgemeines erfasst wird: Die Natur setzt in sich ihr Gegenteil, den Menschen. Das Setzungsverhältnis ist das, was wir dann Arbeit nennen. Engels dazu: „Die Geschichte [ist] nur als Entwicklungsprozess *selbstbewußter* Organismen von der Geschichte der Natur verschieden.“ (MEW 20, 504)

sich selbst. Die Theorie denkt das praktische Verhältnis zwischen Mensch und Natur, und sie denkt sich darin selbst als Moment der Praxis. Ergo: Das Denken und damit das Wissenschaftssystem ist in sich selbst irgendwie zweiseitig. Engels macht das in seinen Forschungsarbeiten immer wieder deutlich:

Die empirische Naturforschung hat eine so ungeheure Masse von positivem Erkenntnisstoff angehäuft, daß die Notwendigkeit, ihn auf jedem einzelnen Untersuchungsgebiet systematisch und nach innern Zusammenhang zu ordnen, schlechthin unabweisbar geworden ist. Ebenso unabweisbar wird es, die einzelnen Erkenntnisgebiete unter sich in den richtigen Zusammenhang zu bringen. Damit aber begibt sich die Naturwissenschaft auf das theoretische Gebiet, und hier versagen die Methoden der Empirie, hier kann nur das theoretische Denken helfen. (MEW 20, 330)

Das marxistische Wissenschaftssystem ist von zweierlei Arten Wissenschaft durchzogen, von den empirischen Wissenschaften und von einer theoretischen Wissenschaft, der Philosophie. Beide unterscheiden sich in ihrer Methode zu denken von einander. Die empirischen Wissenschaften sind bestrebt, das Einzelne in einem bestimmten, messbaren Zusammenhang zu erkennen und von allen anderen Zusammenhängen zu abstrahieren.<sup>14</sup>

Um diese Einzelheiten zu erkennen, müssen wir sie aus ihrem natürlichen oder geschichtlichen Zusammenhang herausnehmen und sie, jede für sich, nach ihrer Beschaffenheit, ihren besondern Ursachen und Wirkungen etc. untersuchen. (MEW 20, 20)

Die Philosophie hingegen ist eine „Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs“ (MEW 20, 307), die

die ganze natürliche, geschichtliche und geistige Welt als einen Prozeß (...) begriffen darstellt, und der Versuch gemacht wurde, den inneren Zusammenhang in dieser Bewegung und Entwicklung nachzuweisen (MEW 20, 22 f.),

ohne auf das einzelne Seiende einzugehen.<sup>15</sup> Die Unterscheidung von empirischen Wissenschaften und Philosophie betrifft ebenso das Verhältnis von

---

<sup>14</sup> Siehe dazu zahlreiche Arbeiten von Renate Wahsner.

<sup>15</sup> Engels schreibt das zwar mit Blick auf Hegels System; diese Momente desselben sollen aber auch im Dialektischen Materialismus bewahrt bleiben.

Endlichkeit und Unendlichkeit. Engels zitiert den Naturwissenschaftler Carl Wilhelm von Nägeli mit den Worten: „Wir können *nur das Endliche* erkennen etc.“, um dann zu ergänzen:

Dies ist soweit ganz richtig, als nur endliche Gegenstände in den Bereich unserer Erkenntnis fallen. Aber der Satz hat auch die Ergänzung nötig: „Wir können im Grunde *nur das Unendliche* erkennen.“ (MEW 20, 501)

Wie verhalten sich beide Methoden zueinander? Empirie und Theorie unterscheiden sich voneinander, indem sie sich aufeinander beziehen. Dieses Beziehungsverhältnis geht Engels historisch an. Wie sich empirische Wissenschaften und Philosophie im Laufe der Geschichte im Allgemeinen entwickeln, so ist auch ihr logisches Verhältnis zueinander.<sup>16</sup> Engels geht dafür auf die erste Form der Philosophie im europäischen Kulturkreis zurück, auf die klassische griechische Philosophie bis Aristoteles.

Der Gesamtzusammenhang der Naturerscheinungen wird nicht im einzelnen nachgewiesen, er ist den Griechen Resultat der unmittelbaren Anschauung. Darin liegt die Unzulänglichkeit der griechischen Philosophie, derentwegen sie später anderen Anschauungsweisen hat weichen müssen. (MEW 20, 333)<sup>17</sup>

Die Griechen entwickelten spontan einen Begriff vom Gesamtzusammenhang, ohne aber ein genaueres Bild davon zu entwerfen, wie das Allgemeine im Be-

---

<sup>16</sup> Zum Verhältnis von geschichtlicher und logischer Darstellung eines Gegenstands schreibt Engels in einer Rezension zu Marx' „Das Kapital“: „Die logische Behandlungsweise war also allein am Platz. Diese aber ist in der Tat nichts anderes als die historische [Behandlungsweise], nur entkleidet der historischen Form und der störenden Zufälligkeiten. Womit diese Geschichte anfängt, damit muß der Gedankengang ebenfalls anfangen, und sein weiterer Fortgang wird nichts sein als das Spiegelbild, in abstrakter und theoretisch konsequenter Form, des historischen Verlaufs; ein korrigiertes Spiegelbild, aber korrigiert nach Gesetzen, die der wirkliche geschichtliche Verlauf selbst an die Hand gibt, indem jedes Moment auf dem Entwicklungspunkt seiner vollen Reife, seiner Klassizität betrachtet werden kann.“ (MEW 13, 475)

<sup>17</sup> So auch MEW 20, 20: „Wenn wir die Natur oder die Menschengeschichte oder unsre eigene geistige Tätigkeit der denkenden Betrachtung unterwerfen, so bietet sich uns zunächst dar das Bild einer unendlichen Verschlingung von Zusammenhängen und Wechselwirkungen, in der nicht bleibt, was, wo und wie es war, sondern alles sich bewegt, sich verändert, wird und vergeht. Diese ursprüngliche, naive, aber der Sache nach richtig Anschauung von der Welt ist die der alten griechischen Philosophie (...).“ Siehe auch MEW 20, 330

sonderen zusammenhängt.<sup>18</sup> Nach und nach kamen zu den bereits bestehenden empirischen Wissenschaften weitere hinzu, die sich aus der Philosophie herauslösten. Mit der damit einhergehenden Verselbständigung des empirischen Forschens entsteht die bis heute gültige Beziehung zwischen Empirie und Theorie. Als die empirischen Wissenschaften bloß sammelnde waren, entstand eine Philosophie, die Engels Metaphysik nennt, also eine Philosophie, die die Dinge entsprechend der empirischen Forschung als fertige nimmt und die Welt als ebenso fertig eingerichtet begreift.

Die Dinge mußten erst untersucht werden, ehe die Prozesse untersucht werden konnten. Man mußte erst wissen, was ein beliebiges Ding war, ehe man die an ihm vorgehenden Veränderungen wahrnehmen konnte. Und so war es in der Naturwissenschaft. Die alte Metaphysik, die die Dinge als fertige hinnahm, entstand aus einer Naturwissenschaft, die die toten und lebendigen Dinge als fertige untersuchte. (MEW 21, 294)

Sobald die empirischen Wissenschaften anfangen, ihr gesammeltes Wissen zu systematisieren, schlug die „Sterbestunde der Metaphysik“ (MEW 21, 294).

Und in der Tat, wenn die Naturwissenschaft bis Ende des letzten Jahrhunderts vorwiegend sammelnde Wissenschaft, Wissenschaft von fertigen Dingen war, so ist sie in unserm Jahrhundert wesentlich ordnende Wissenschaft, Wissenschaft von den Vorgängen, vom Ursprung und der Entwicklung dieser Dinge und vom Zusammenhang, der diese Naturvorgänge zu einem großen Ganzen verknüpft. (MEW 21, 294)

Mit diesen Vorgängen in der Naturwissenschaft wurde die dialektische Philosophie geboren. Zunächst war sie idealistisch. Hegel konstruierte ein geschlossenes System, in dem ein letztes Mal die Dominanz der Philosophie über die empirischen Wissenschaften festgelegt werden sollte. Die materialistische Dialektik korrigiert diese Auffassung:

Die empirischen Wissenschaften sind von der Dialektik abhängig und umgekehrt. Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen beiden Seiten ist keine Wech-

---

<sup>18</sup> Es müsste gezeigt werden, dass die hier angesprochene Spontaneität der griechischen Philosophen ein empirisches Wissen zur Grundlage hat, die aber wegen der Spontaneität ausgeblendet ist. So entstanden damals viele philosophische Begriffe durch metaphorische und analogische Übertragung von Wörtern aus dem handwerklich/technischen und künstlerischen Bereich; siehe dazu Bruno Snell: Die Entdeckung des Geistes, Hamburg 1948.

selwirkung, ist also nicht symmetrisch, es ist asymmetrisch. Obwohl sich die empirischen Wissenschaften aus der Philosophie entwickelt haben, bestimmt nicht diese das Verhältnis beider zueinander – wie es vom Standpunkt des Idealismus erscheint –, sondern die empirischen Wissenschaften.

Die allgemeinen Resultate der Untersuchung der Welt [also die Kategorien und Begriffe der Philosophie] kommen am Ende dieser Untersuchung heraus, sind also nicht *Prinzipien*, Ausgangspunkte, sondern *Resultate*, Abschlüsse. (MEW 20, 574)

Die marxistische Wissenschaft konstruiert ein offenes System von Kategorien und Begriffen, in dem beide Methoden, Empirie und Theorie, in besagter Asymmetrie zusammenkommen. Die Philosophie innerhalb des offenen marxistischen Wissenschaftssystems muss sich nicht mehr die Zusammenhänge der Welt ausdenken, wie das in der griechischen Philosophie, in der mittelalterlichen Metaphysik und sogar noch bei Hegel zum Teil der Fall war.

Darüber sind wir alle einig, daß auf jedem wissenschaftlichen Gebiet in Natur wie Geschichte von den gegebenen *Tatsachen* auszugehen ist, (...) daß also auch in der theoretischen Naturwissenschaft die Zusammenhänge nicht in die Tatsachen hinein zu konstruieren, sondern aus ihnen zu entdecken (...) sind. (MEW 20, 334)

Den systematischen Aufbau einer empirischen Wissenschaft soll von nun an diese selbst übernehmen, indem sie in ihrer Erforschung des Einzelnen auf ausnehmend besondere Einzelne stößt, die den wirklichen Stoff für die innere Systematik des jeweiligen Wissensgebiets erfassen. Engels nennt drei Forschungsergebnisse der empirischen Naturwissenschaften seiner Zeit, die systematisierenden Charakter haben sollen: Zelle, Energie und Evolution (MEW 21, 294 f.). Die Zelle etwa ist eine Seinsform,

aus deren Vervielfältigung und Differenzierung der ganze pflanzliche und tierische Körper sich entwickelt, so daß (...) die Entwicklung und das Wachstum aller höheren Organismen als nach einem einzigen allgemeinen Gesetz vor sich gehend erkannt (...) [worden] ist (...). (MEW 21, 294 f.)

Da sich die Zelle vom einzelligen pflanzlichen Wesen über immer kompliziertere mehrzellige Pflanzen hin zu Tieren mit Muskel-, Knochen-, Nervenzellen etc. entwickelt, besteht für die Biologie die Möglichkeit, anhand

dieses Zusammenhangs ihre wissenschaftlichen Erkenntnisse über die vielen einzelnen Lebewesen zu systematisieren. Es muss nicht seitens der Philosophie noch ein Zusammenhang erdacht werden. Mit dieser und anderen Entdeckungen – so Engels – sind die empirischen Wissenschaften sogar so weit,

den Zusammenhang zwischen den Vorgängen in der Natur nicht nur auf den einzelnen [Wissenschafts-]Gebieten, sondern auch den der einzelnen Gebiete unter sich im ganzen und großen nachweisen und so ein übersichtliches Bild des Naturzusammenhangs in annähernd systematischer Form (...) darstellen zu können. (MEW 21, 295)<sup>19</sup>

Die empirischen Wissenschaften haben also die Möglichkeit, den inneren Zusammenhang der Welt und damit ihre Systematik anhand der erkannten wirklichen Bewegungen zu entwerfen. Dachte sich bisher die Philosophie bis Hegel ein Weltmodell aus, so kommt diese Aufgabe im marxistischen Wissenschaftssystem den theoretischen Disziplinen, der Grundlagenforschung empirischer Wissenschaften zu.

Wenn wir uns Engels' Skizze zur Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und empirischen Wissenschaften bis hierhin anschauen, scheint die Philosophie überflüssig zu sein. Die empirischen Wissenschaften übernehmen deren systematisierende Aufgabe. Welche Funktion hat Philosophie dann noch? Nachdem Engels die Philosophie kritisiert hat, kritisiert er nun die empirischen Wissenschaften.

„Die Naturforscher mögen sich stellen, wie sie wollen, sie werden von der Philosophie beherrscht.“ (MEW 20, 480)<sup>20</sup>

Man muss also das asymmetrische Verhältnis von Empirie und Theorie auch von der anderen Seite, von der Philosophie her betrachten. Indem die Funktion des Systematisierens des Wissens an die empirischen Wissenschaften übergeht, benötigen sie zugleich auch philosophische Elemente. Und zwar benötigen sie

---

<sup>19</sup> Es sei hier an die Arbeiten des DDR-Wissenschaftlers Friedhart Klix erinnert, der eine evolutionäre Theorie der Nervenzelle aus der homöostatischen Regulation der Zelle bis zum mathematischen Denken entworfen hat: *Erwachendes Denken. Eine Entwicklungsgeschichte des menschlichen Denkens*, 3. Auflage, Berlin 1985. Die Arbeit ist nicht streng systematisch, d. h., es wird nicht eins aus dem Anderen abgeleitet und entbehrt deshalb einer dialektisch-materialistischen Logik. Die Entwicklung wird aber angedeutet.

<sup>20</sup> Ebenso: „Die Naturforscher glauben sich von der Philosophie zu befreien, indem sie sie ignorieren oder über sie schimpfen. Da sie aber ohne Denken nicht vorankommen und zum Denken Denkbestimmungen nötig haben, diese Kategorien aber unbesehen aus (...) unkritischer und unsystematischer Lektüre philosophischer Schriften aller Art nehmen, so stehn sie nicht minder in der Knechtschaft der Philosophie.“ (MEW 20, 480)

für das systematische Denken Denkgesetze, ohne die sie die Zusammenhänge nicht erfassen könnten. Der Marxismus

braucht keine über den andern Wissenschaften stehende Philosophie mehr. Sobald an jede einzelne Wissenschaft die Forderung herantritt, über ihre Stellung im Gesamtzusammenhang der Dinge und der Kenntnis von den Dingen sich klarzuwerden, ist jede besondere Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang überflüssig. Was von der ganzen Philosophie dann noch selbständig bestehen bleibt, ist die Lehre vom Denken und seinen Gesetzen – die formelle Logik und die Dialektik. Alles andre geht auf in die positive Wissenschaft von Natur und Geschichte. (MEW 20, 24)<sup>21</sup>

Empirische Wissenschaften können z. B. den Systemgedanken in der Entwicklung der Zelle nicht darlegen, wenn sie nicht materialistisch-dialektisch den Umschlag von Quantität in Qualität denken können. Es wäre nicht möglich, den Übergang vom Ein- zum Mehrzeller oder von der Pflanze zum Tier etc. und damit die innere Systematik der Biologie – und über sie hinaus – zu erklären. Aber auch zum unmittelbaren empirischen Erkennen werden Denkgesetze wie Verhältnis, Identität, Gegensatz, Widerspruch, Möglichkeit, Wirklichkeit etc. benötigt. Die ausschließliche Aufgabe der Philosophie im marxistischen Wissenschaftssystem ist es, den empirischen Wissenschaften Denkstrukturen an die Hand zu geben. Es gilt also Engels' Wort:

„Für die aus Natur und Geschichte vertriebne Philosophie bleibt dann nur noch das Reich des reinen Gedankens.“ (MEW 21, 306)<sup>22</sup>

## Etwas-Denken, denken-Denken, sein-Denken

Was aber sind „reine Gedanken“ und wie kommt es zu ihnen? Wenn Engels schreibt, das theoretische Denken sei „eine angeborene Eigenschaft“ (MEW 20, 330) des Menschen, die sich in der Geschichte des reinen<sup>23</sup> Denkens zur

---

<sup>21</sup> An anderer Stelle (MEW 20, 307) wird Engels von der Philosophie als „Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs“ sprechen. Zu dem Unterschied von „Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang“ und „des Gesamtzusammenhang“ siehe zahlreiche Texte von Hans Heinz Holz, im Besonderen: Die Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs, in DIALEKTIK 12, Köln 1986

<sup>22</sup> Abram Deborin dazu: „Die Erfahrung muß von der Theorie durchdrungen sein. Erst dann leisten wir wirkliche wissenschaftliche Arbeit, gelangen wir zu wahren Verständnis natürlicher und gesellschaftlicher Prozesse.“ (Abram Deborin: Materialistische Dialektik und Naturwissenschaft, a. a. O., S. 97)

<sup>23</sup> Die Menschen haben nicht von Anfang an philosophisch gedacht. Das reine Denken war religiös, totemistisch, und hatte sicherlich noch frühere Formen ausgebildet.

Philosophie und als solche bis zur Dialektik entwickelt hat, scheint es, als gäbe es mit Empirie und Dialektik zwei voneinander unabhängige Erkenntnisweisen des Wirklichen im Bewusstsein. Dieser Eindruck wird verstärkt, wenn wir bei Engels lesen:

Es ist also die Geschichte der Natur wie der menschlichen Gesellschaft, aus der die allgemeinen Gesetze abstrahiert werden. Sie sind eben nichts anderes als die allgemeinsten Gesetze dieser beiden Phasen der geschichtlichen Entwicklung sowie des Denkens selbst. (MEW 20, 348)

Es scheint so, als hätte die Philosophie wie die empirischen Wissenschaften einen eigenen Zugriff auf die Wirklichkeit. Nur ist ihr Abstraktionsverfahren ein anderes, denn die Philosophie erkennt – im Gegensatz zu den empirischen Wissenschaften – die „allgemeinsten Gesetze“ der Wirklichkeit und des Denkens. Auch das folgende Engels-Zitat bekräftigt ein solches Verständnis vom reinen Denken:

Die Dialektik, die sog. *objektive*, herrscht in der ganzen Natur, und die sog. subjektive Dialektik, das dialektische Denken, ist nur Reflex der in der Natur sich überall geltend machenden Bewegung in Gegensätzen (...). (MEW 20, 481)

Zugleich aber ist die Philosophie laut Engels die „Wissenschaft vom Denken“, die „Theorie der Denkgesetze“ (MEW 20, 330), und geht nicht auf Natur und Geschichte, sondern allein auf das Denken. Da dem reinen Denken nichts anderes als das empirische Denken zum Denken zur Verfügung steht, ist Philosophie ein Abstrahieren des empirischen Denkens zu Denkgesetzen. Philosophie als Dialektischer Materialismus ist nach Engels darum

die Wissenschaft von den allgemeinen Gesetzen der Bewegung, sowohl der äußern Welt wie des menschlichen Denkens – zwei Reihen von Gesetzen, die der Sache nach identisch, dem Ausdruck nach aber insofern verschieden sind, als der menschliche Kopf sie mit Bewußtsein anwenden kann (...). (MEW 21, 293)<sup>24</sup>

Bedeutet das, dass das theoretische Denken einmal auf die Wirklichkeit geht und dabei Seinsgesetze abstrahiert und ein andermal auf das Denken geht

---

<sup>24</sup> Siehe auch MEW 20, 574: „Das Denken hat zum einzigen Inhalt die Welt und die Denkgesetze.“

und Denkgesetze aufstellt? Warum sind die identisch? Wie ist das Verhältnis dieser beiden Gesetzesreihen zu denken? Bevor wir einen Lösungsvorschlag machen, kurz eine Standortbestimmung: Wir versuchen, Engels' Entwurf eines marxistischen Wissenschaftssystems nachzudenken. Die Praxis ist die Grundlage desselben. Sie haben wir als ein Verhältnis von Natur und Praxis bestimmt, in dem selbiges in das Praxis/Theorie-Verhältnis verdoppelt wird. Letzteres ist das, was wir hier als marxistisches Wissenschaftssystem untersuchen. In ihm gibt es entsprechend der Doppeltheit des Praxisverhältnisses zwei Denkweisen, die empirische und die theoretische, deren Verhältnis über die geschichtliche Entwicklung von empirischen Wissenschaften und Philosophie soweit geklärt ist, dass die Empirie die Theorie bestimmt und irgendwie auch umgekehrt. Um diesem Irgendwie habhaft zu werden, erfassten wir mit Engels das theoretische Denken, das zwei Reihen von Gesetzen entwirft, Denk- und Seinsgesetze, die trotz ihrer Unterschiedenheit identisch miteinander sind. Diese Einheit von Identität und Unterschied der Denk- und Seinsgesetze ist zu klären.

Engels konzentriert die Dialektik, wie sie von Hegel entwickelt worden ist, auf drei Gesetze: Umschlag von Quantität in Qualität und umgekehrt, Durchdringen der Gegensätze und Negation der Negation.

Alle drei sind von Hegel in seiner idealistischen Weise als bloße *Denkgesetze* entwickelt (...). Der Fehler liegt darin, daß diese Gesetze als Denkgesetze der Natur und Geschichte aufoktroiyert, nicht aus ihnen abgeleitet werden. Daraus entsteht dann die ganze gezwungene und oft haarsträubende Konstruktion: Die Welt, sie mag wollen oder nicht, soll sich nach einem Gedankensystem einrichten, das selbst wieder nur das Produkt einer bestimmten Entwicklungsstufe des menschlichen Denkens ist. Kehren wir die Sache um, so wird alles einfach und die in der idealistischen Philosophie äußerst geheimnisvoll aussehenden dialektischen Gesetze werden sofort einfach und sonnenklar. (MEW 20, 348)

Die Umkehrung besteht darin, dass die Denkgesetze als Seinsgesetze durch die empirischen Wissenschaften hindurch aus den wirklichen Zusammenhängen abstrahiert werden. Beobachtet etwa der Chemiker, dass sich statt zwei drei Sauerstoffatome verbinden (MEW 20, 351), sodass wir von Ozon und damit von einem Stoff mit anderer Qualität als der von Sauerstoff reden können, dann bewahrheitet sich darin das Seins- und Denkgesetz des Umschlags von Quantität in Qualität. Aber wie kommt es zu diesem Gesetz? Die Abstraktionsarbeit des Philosophen wird von Engels nicht geleistet. Die Denkgesetze werden als

Seinsgesetze an den Erkenntnissen der Natur- und Gesellschaftswissenschaften verifiziert, aber nicht entwickelt.<sup>25</sup> Die drei Grundgesetze der materialistischen Dialektik sind einfach da. Engels nimmt sie sich in der idealistisch-dialektischen Form, wie sie Hegel gedacht hat. Engels denkt diese Gesetze nicht neu, nicht dialektisch-materialistisch. Nicht umsonst spricht er in diesem Zusammenhang des Umkehrens von „Hegelschen Gesetzen“ (z. B. MEW 20, 351). Aber ist das idealistisch-dialektische Denkgesetz dasselbe wie das materialistisch-dialektische? Hat es in einem offenen System dieselbe Form wie in einem geschlossenen? Diese Fragen müssen beantwortet werden. Wie kommt es zu Einheit und Gegensatz von Seins- und Denkgesetzen im theoretischen Denken im Praxis/Theorieverhältnis als der Reflexion des Natur/Praxis-Verhältnisses?

Das ausnehmend Besondere am Denken ist es, dass es sich selbst zum Gegenstand machen kann. Ich kann nicht wahrnehmen, dass ich eine Wahrnehmung habe und auch nicht fühlen, dass ich ein Gefühl habe. Ich kann aber denken, dass ich denke. Denken ist in sich selbst reflexiv.

In dieser reflexiven Verfassung macht das Denken an sich selbst die Erfahrung, dass es immer *etwas* denkt. Es kann nicht nichts denken. Wenn ich etwas denke, das es nicht gibt, ein Fabelwesen z. B., dann denke ich sein Nichtsein zugleich mit. So, wie ich beim Denken von Realem zugleich denke, dass es es gibt. Denken erfährt an sich selbst, dass es immer etwas denkt, und wenn es etwas denkt, auch dessen Existenz bzw. Inexistenz mitdenkt. Allgemein gesagt: Denken ist etwas-Denken und sein-Denken zugleich. Beides ist unmittelbar miteinander vermittelt.

Woher etwas im Denken kommt, ist klar: Im Denken denke ich die Gegenstände der Welt. Den Gedanken „sein“ habe ich aber dadurch nicht. Es gibt kein Etwas, kein Gegenstand „Sein“, um den Gedanken „sein“ zu denken. Wieso denke ich ihn aber? Wenn ich für das „etwas“ im etwas-Denken ein ausnehmend besonderes Etwas einsetze, wenn ich als „etwas“ „denken“ einsetze, dann ist

---

<sup>25</sup> Engels bleibt – wie der letzte Satz des folgenden Zitats zeigt – immer unklar bezüglich der Entstehung philosophischer Begriffe: „(...) denn die Materie als solche und die Bewegung als solche hat noch niemand gesehn oder sonst erfahren, sondern nur die verschiedenen, wirklich existierenden Stoffe und Bewegungsformen. Der Stoff, die Materie, ist nichts andres als die Gesamtheit der Stoffe, aus der dieser Begriff abstrahiert [worden ist], die Bewegung als solche nichts als die Gesamtheit aller sinnlich wahrnehmbaren Bewegungsformen; Worte wie Materie und Bewegung sind nichts als *Abkürzungen*, in die wir viele verschieden sinnlich wahrnehmbare Dinge zusammenfassen nach ihren gemeinsamen Eigenschaften. Die Materie und Bewegung *kann* also gar nicht anders erkannt werden als durch Untersuchung der einzelnen Stoffe und Bewegungsformen, und indem wir diese erkennen, erkennen wir pro tanto auch die Materie und Bewegung *also solche*.“ (MEW 20, 503) Indem wir das Empirische erkennen, erkennen wir auch das Theoretische. Das sagt nichts über das Werden des Theoretischen aus.

für diesen einen Fall mein etwas-Denken ein denken-Denken. Ich denke etwas, und dieses Etwas ist mein Denken.

„Was denke ich aber“, so Hans Heinz Holz, „wenn ich – absehend von jedem Inhalt des Denkens – denke, daß ich denke? Ich denke nichts anderes als das Wirklich-sein meines Denkens, ich denke das Denken als seiend, ich denke den Gedanken ‚Sein des Denkens‘; und das heißt: Ich denke nicht den Gedanken ‚sein‘ als Gegenstand des Denkens (als etwas), sondern eben ‚sein‘ als den Inhalt des Gedankens ‚Denken‘. So gewinne ich die Einsicht, daß ich immer ‚sein‘ denke, wenn ich denke – unabhängig davon, welches *etwas* ich denke.“<sup>26</sup>

Nur im reinen Denken entsteht der Gedanke „sein“. Nur dort wird dem Menschen „sein“ und damit das Sein alles Seienden gewahrt. Dieser Gedanke „sein“ ist das Resultat des philosophischen Denkens. Kein Wunder, dass der Gedanke „sein“ Jahrhunderttausende als Traumdeutung, Totem, Gott oder Idee jenseits der Welt gedacht wurde. Engels gibt uns darüber in seiner Darstellung der „Grundfrage der Philosophie“ einen knappen Überblick (MEW 21, 274 f.). Vor allem aber gibt er uns eine Anleitung für die Entwicklung des Sein-Denkens in der Philosophie:<sup>27</sup>

Das theoretische Denken ist aber nur der Anlage nach eine eingeborne Eigenschaft. Diese Anlage muß entwickelt und ausgebildet werden, und für diese Ausbildung gibt es bis jetzt kein andres Mittel als das Studium der bisherigen Philosophie. (MEW 20, 330)

Das Denken des Begriffs „sein“ marxistisch zu begreifen, bedeutet in letzter Konsequenz, alle bisherigen Konstruktionen des Seins-Begriffs vom Standpunkt des Marxismus zu durchlaufen. Am Ende haben wir die Aufgabe, Hegels Seins-Begriff kritisch zu überdenken, ihn also, wie Engels es sagt, „vom Kopf auf die Füße zu stellen“ (MEW 21, 293).<sup>28</sup>

Im Dialektischen Materialismus wird der Sinn des Gedankens „sein“ klarer als zuvor: Die Menschen denken in ihrem Tätigsein, in ihrer Praxis, etwas, sie reflektieren dabei Gegenstände. Solches empirisches Denken reflektiert sich selbst als ein Etwas.<sup>29</sup> Damit aber verlässt das Denken seine empirische Ebene und eröffnet die theoretische – aus Bewusstsein wird Selbstbewusstsein. Das empirische Denken wendet sich als theoretisches Denken gegen sich. Es macht sich selbst zum Gegenstand. Es reflektiert sich und erfährt an sich selbst „sein“.

<sup>26</sup> Hans Heinz Holz: Natur und Gehalt spekulativer Sätze, Köln 1980, S. 13

<sup>27</sup> So auch Abram Deborin: Materialistische Dialektik und Naturwissenschaft, a. a. O., S. 108

<sup>28</sup> Hier würde ich Holzens Widerspiegelungstheorem ansiedeln. Es ist die Struktur des Seinsbegriffs des marxistischen Wissenschaftssystems.

<sup>29</sup> Hier müsste nun Holzens Begriff von der exzentrischen Positionalität angestrengt werden.

Die Reflexion des etwas-Denkens als denken-Denken ist damit noch nicht abgeschlossen. Die direkte Übersetzung des lateinischen Wortes „reflexio“, „Zurückbiegen“, legt die ganze Bewegung offen. Der Gedanke „sein“ wird auf das etwas-Denken zurückgebogen, so dass alle Gedanken von Gegenständen von der Vorstellung des Seins der Gegenstände durchdrungen sind. So ist das empirische Bewusstsein erst in der Lage, Seinsverhältnisse zu denken. Und dennoch: So sehr der Gedanke „sein“ im theoretischen Denken entspringt, so sehr ist er keine originäre Zutat des theoretischen Denkens zum empirischen Denken, sondern „sein“ kommt den Gegenständen selbst zu. Insofern ist das gedachte Sein als Reflexion identisch mit dem wirklichen Sein. Sein gehört zu jenen Bewegungsformen der Welt, die das empirische Wissen zwar aufnimmt, aber nicht verstehen kann. Für es gibt es kein Sein, sondern nur Seiendes. Um das Sein zu erkennen, bedarf es der zweiten Reflexion, bedarf es des theoretischen Denkens, das den Begriff des Seins hervorbringt und dem Verstand, dem empirischen Bewusstsein zum Denken vorgibt.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Darum denkt zum Beispiel Nina Hager – im engelschen Sinn – bloß metaphysisch, wenn sie schreibt: „Die Dialektik hat für die Einzelwissenschaften wesentlich eine weltanschaulich wie methodisch orientierende Funktion bei der Erforschung von Natur, Gesellschaft und Denken. Sie kann jedoch die Methoden nicht ersetzen, mit denen diese Einzelwissenschaften operieren. (...) Andererseits vermag dialektisches Denken sehr wohl aber auch Anregungen zu geben – also heuristisch zu wirken (...)“ (Nina Hager: Engels und die Naturdialektik, in: Marxistische Blätter, Heft 2, 2011, S. 74) Hier wird ein typisch neukantianischer Dualismus kultiviert, weshalb Empirie und Theorie, Theorie und Praxis, Praxis und Natur auseinanderfallen und nicht zusammenkommen können. Selbstverständlich kann die Philosophie nicht die wissenschaftlichen Methode der Empirie ersetzen oder gar erzeugen. Aber es besteht zwischen Empirie und Theorie ein Reflexionsverhältnis, in dem sich beide Seiten durchdringen. Der Einzelwissenschaftler hat ohne Philosophie keinen einzigen Begriff. Er wüsste noch nicht einmal, dass die Gegenstände existieren, das erfährt er nur durch die Philosophie. Engels bekräftigt: „Wenn Tatsachen nicht zu Begriffen zusammengefügt werden können, dann sind sie nicht denkbar und auch nicht Moment einer empirischen Wissenschaft. Wenn die Theorie nicht stimmt, ist auch die Empirie falsch.“ (MEW 20, 394) Und kurz darauf: „Es ist wesentlich dieser die Feststellung einer umfassenden Theorie einstweilen unmöglich machende, zerfahrene Stand der Elektrizitätslehre, der es bedingt, daß auf diesem Gebiet die einseitige Empirie vorherrscht, jene Empirie, die sich das Denken möglichst selbst verbietet, und sie eben deshalb nicht nur falsch denkt, sondern auch nicht imstande ist, den Tatsachen treu zu folgen oder nur sie treu zu berichten, die also in das Gegenteil von wirklicher Empirie umschlägt.“ Ja, der arme Einzelwissenschaftler wüsste noch nicht einmal, dass er ein Mensch ist. „Alle Verstandestätigkeit: *Induzieren*, *Deduzieren*, also auch *Abstrahieren* (...), *Analysieren* unbekannter Gegenstände (schon das Zerbrechen einer Nuß ist Anfang der Analyse), *Synthetisieren* und, als Vereinigung beider, *Experimentieren* (...) haben wir mit dem Tier gemein. Der Art nach sind dies sämtlichen Verfahrungsweisen (...) vollkommen gleich beim Menschen und den höheren Tieren. Nur dem Grade (der Entwicklung der jedesmaligen Methode) nach sind sie verschieden. Die Grundzüge der Methode sind gleich und führen zu gleichen Resultaten bei Mensch und Tier. (...) Dagegen das dialektische Denken – eben weil es die Untersuchung der Natur der Begriffe selbst zur Voraussetzung hat – ist nur dem Menschen möglich (...)“ (MEW 20, 491). Der unphilosophische Einzelwissenschaftler

## Das marxistische Wissenschaftssystem

Die Theorie abstrahiert aus dem empirischen Denken Begriffe, genauer gesagt: Kategorien, allgemeine Seinsbewegungen. Zugleich sind sie nur gedacht und daher die einfachen Denkbewegungen, durch die hindurch wir alles Seiende denken. Seins- und Denkgesetze fallen so als unterschiedene zusammen.<sup>31</sup> Dieses Verhältnis wirkt sich auch auf das Verhältnis von empirischer und theoretischer Wissenschaft aus. Alles Wissen – auch das theoretische – entsteht aus der Erfahrung, die zugleich vom theoretischen Wissen durchdrungen ist. Ebenso sind Empirie und Theorie miteinander verwachsen wie auch das Verhältnis von Theorie und Praxis im Natur/Praxis-Verhältnis. Mit der vollständig gedachten Reflexion haben wir die offene Grundstruktur des marxistischen Wissenschaftssystem erzeugt.<sup>32</sup>

Wir verstehen jetzt, warum Engels die Philosophie nicht mehr Wissenschaft *vom* Gesamtzusammenhang, sondern Wissenschaft *des* Gesamtzusammenhangs nennt. Als Wissenschaft *vom* Gesamtzusammenhang denkt das Denken, dass es entweder das Sein im Denken erzeugt und das Denken daher das Sein bestimmt. Insofern reden wir von einer idealistischen Denkweise. Genauso kann aber in einer Wissenschaft *vom* Gesamtzusammenhang gedacht werden, das Sein sei eine Wirklichkeit, die das Denken bestimmt. Insofern reden wir von einer materialistischen Denkweise. Beide Weisen haben das empirische Denken nicht vollständig begriffen. Sie haben die Reflexionsstruktur des etwas-Denkens und desselben als denken-Denken nur zur Hälfte erfasst. Insofern sind Idealismus und Materialismus nur einseitige Denkweisen. Der Dialektische Materialismus, der die Reflexion vollständig denkt, ist sowohl Idealismus als auch Materialismus und darum weder das Eine noch das Andere. Er hat eine andere innere Struktur, nämlich die der vollständig gedachten Reflexion. Dialektischer Materialismus ist ein neuer Rationalitätstypus – wie es bei Jindřich Zelený heißt.

---

meint, all seine Begriffe im Auswerten seiner Experimente selbst geschaffen zu haben. Und selbstverständlich bringt er sie auch zustande – nur merkt er nicht, dass sie ohne theoretischer Unterstützung nicht hätte.

<sup>31</sup> Holz würde sagen, dass sie Spiegelbilder sind und als solche Bilder des Dings und Bilder des Spiegels zugleich.

<sup>32</sup> Bloch dazu: „(...) so ist die Sperre vor dem System [die Trennung von System und Methode [im Marxismus]] alt, und sie ist scheinbar von Engels selbst signiert. Mit der Ergänzung freilich, daß Engels diesen Schein zum Teil selber hervorgerufen hat, nämlich durch einen zu weiten und dadurch zu undifferenziert abwertenden Begriff ‚System‘ selbst. (...) Hegels Reichtum freilich steckt im – System, ja selbst die davon abgetrennte Dialektik ist als die *objektiv* -idealistische, die sie ist, nur in den riesigen Weltteilen der ausgebreiteten Systematik auffindbar.“ (Ernst Bloch: Über System und Methode bei Hegel, a. a. O., S. 52 f.) Bloch erkennt die Einheit von Methode und System. Das wird deutlich. Aber sieht er nicht, dass Engels ein offenes System entwirft?

Er löst – wenn ich das hier unscharf sagen darf – den Klassencharakter der Philosophie auf, indem er beide Seiten vereint. Die Grundstruktur des marxistischen Wissenschaftssystem ist daher die Grundstruktur der Revolution. Der Dialektische Materialismus ist Wissenschaft *des* Gesamtzusammenhangs, in der der Gesamtzusammenhang zwar ideell konstruiert wird, aber auf der materiellen Grundlage der Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften. Und die empirischen Wissenschaften sind nur deshalb wissenschaftlich, weil sie dialektische Denkstrukturen vom Dialektischen Materialismus erhalten, mit denen sie die wirklichen Zusammenhänge der Natur, der Geschichte und des Denkens erfassen können – und der kommunistischen Partei das Material an die Hand geben, mit dem die Arbeiterklasse eine wissenschaftliche Politik zur Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse entwickeln kann.



Zwei Wochen lang:

# Gratis lesen!\*

**\* Und hier das Kleingedruckte:**

- Kostenlos! Unverbindlich!
- Endet automatisch!
- Muss nicht abbestellt werden!
- Einfach zum *jW*-Kennenlernen!

**Hier bestellen!**

**[www.jungewelt.de/probeabo](http://www.jungewelt.de/probeabo)  
Abotelefon: 0049 30/53 63 55-50**

# Diskussion



# Dialektik als Fundamentalkategorie. Annotationen zu einem Problemfeld

Thomas Metscher, Grafenau  
metscher2@gmx.de

Die hier vorgestellten Überlegungen knüpfen an die Ausführungen Dieter Krafts zur dialektischen Philosophie Hegels an.<sup>1</sup> Sie machen den Versuch, mit Krafts Argumentation in einen Dialog zu treten – eines Nach- und Weiterdenkens seines philosophischen Kerns, und das ist die Dialektik als Fundamentalkategorie. Dabei werde ich die von Kraft so glänzend exponierte Problemstellung in drei Richtungen erweitern: (1) mit Blick auf Lenins Hegelrezeption, (2) in Bezug auf das Verhältnis von Ontologie und Dialektik zur sogenannten ‚Grundfrage des Philosophie‘, (3) im Vorschlag einer Neuaufnahme der dialektischen Kritik der Hegelschen Philosophie, die sich an der Differenz zwischen Ontologie und Metaphysik in Hegels System orientiert. In diesem Zusammenhang werde ich auf die kritische Replik Michael Nareyek zu Krafts Aufsatz zu sprechen kommen,<sup>2</sup> als Beispiel für einen Typus von Kritik, der dem dialektischen diametral widerspricht und so dann auch seinen Gegenstand nicht zu fassen vermag.

## I. Dialektik als Problemfeld

In seinem Text zur Dialektik Hegels behandelt Kraft keine nebengeordnete Frage marxistischer Philosophie, sondern, wie ich es sehe, ihre Kernkategorie. Wenn es im Marxismus Philosophie noch geben kann (was bekanntlich nicht selten und von nicht den schlechtesten Köpfen bestritten wurde und bestritten wird), dann ist dies eine *dialektische Philosophie*, und auch die Frage nach der Geschichte ist in der Frage nach der Dialektik aufgehoben. Ist marxistisches Denken als Weltanschauungsform das Denken des Gesamtzusammenhangs, wie ich jüngst in dieser Zeitschrift argumentierte,<sup>3</sup> so in dem Sinn, dass dieser auf fundamentaler Ebene als dialektisch konstituiert gedacht wird.<sup>4</sup> Mit Hegel nun behandelt Kraft den Philosophen, der bis zum heutigen Tag die

---

<sup>1</sup> D. Kraft, „Hegels dialektische Philosophie der gesunden Menschenvernunft“, in: *Aufhebung* 6 (2015), 11–50 (zit. K+Seitenangabe).

<sup>2</sup> M. Nareyek, „Idealismus der objektiven Realität oder Objektiver Idealismus? Eine Replik auf Dieter Kraft“, in: *Aufhebung* 7 (2015), 131–36 (zit. N+Seitenangabe).

<sup>3</sup> Metscher, „Der Marxismus als Theorie des Gesamtzusammenhangs“, in: *Aufhebung* 7 (2015), 13–57.

<sup>4</sup> Diesen Gesichtspunkt habe ich in meinem Aufsatz noch nicht behandelt, er ist für die Weiterführung des Gedankens vorgesehen.

Frage der Dialektik am gründlichsten durchdacht hat. Er behandelt damit auch die Kernkategorie marxistischen Denkens. Meine sehr positive Bewertung seiner Arbeit hat ihren Grund darin, dass diese eine Dimension des Hegelschen Denkens erfasst, wie ich sie in dieser Deutlichkeit in der mir bekannten marxistischen Literatur noch nicht ausgearbeitet fand. Es ist die Dimension einer *dialektischen Analytik* im Sinne einer fundamentalen Ontologie (wie Hegels Verfahren vielleicht genannt werden kann; es ist nicht Krafts Terminologie).<sup>5</sup> Kraft legt damit eine Seite des Hegelschen Denkens frei, die von der Hegelkritik des jungen Marx nicht erfasst wird, in ihr auch nicht aufgeht, die für einen erweiterten Marxismus, den die heutige historische Lage erforderlich macht,<sup>6</sup> jedoch unverzichtbar ist. Kraft siedelt damit auch die Dialektik dort an, wo sie in einem primären Sinn hingehört: auf der Ebene des Seins, in einem sekundären Sinn erst auf der Ebene des Denkens. Er gewinnt damit Lenins Position zurück, derim *Konspekt zu Hegels „Wissenschaft der Logik“* notiert: „Die Dialektik der Dinge erzeugt die Dialektik der Ideen, und nicht umgekehrt“, und an dieser Stelle dann auch das von Holz konzeptionell aufgegriffene Widerspiegelungskonzept einführt.<sup>7</sup> Ein so verstandenes Dialektik-Konzept ist dann auch ein markanter Beitrag in den vielfältigen Bemühungen um die Korrektur reduktionistischer Marxismusformen, die in der Mehrzahl der Fälle – vom Strukturalen Marxismus Althusser bis zum Kritischen Marxismus Haugs – ihren offenen oder geheimen Mittelpunkt in der Eliminierung Hegels aus dem Kernbereich marxistischen Denkens haben, und in der Konsequenz damit auch der Dialektik, die allein noch in Schrumpfformen zugelassen ist.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Hegels Verfahren entspricht genau dem, was Lenin zur Methodologie Hegels im *Konspekt zur Logik* ausgearbeitet hat; siehe Teil II dieser Arbeit: ‚Dialektik als Weg des Denkens und Bewegung des Seins. Zu Lenins Hegel-Lektüre‘, hier insbesondere Bestimmung VII: ‚Vereinigung von Analyse und Synthese‘. Diese Vereinigung ist die Grundqualität einer dialektischen Analytik und konstituiert zusammen mit anderen (so mit Bestimmungen X–XII) die spezifische Differenz zu den methodologischen Grundmustern der analytischen Philosophie in der Nachfolge Wittgensteins, deren Frontstellung gegen dialektisches Denken bekannt ist.

<sup>6</sup> Für einen solchen erweiterten Marxismus habe ich den Begriff eines ‚Integrativen Marxismus‘ vorgeschlagen (so in *Logos und Wirklichkeit. Ein Beitrag zu einer Theorie des gesellschaftlichen Bewusstseins*. Frankfurt a. M. 2010, Teil I: „Das Konzept eines Integrativen Marxismus“).

<sup>7</sup> W. I. Lenin, *Werke* 38. Berlin, 4. Aufl. 1971, 186 (zit. L+Seitenangabe).

<sup>8</sup> Für Althusser und seine Schule ist die Eliminierung Hegels offenes Programm, das für große Teile des sog. Westlichen Marxismus verbindlich wurde. In welchem starkem Maß auch Haug dieser Programmatik folgt, geht aus seinen philosophischen Schriften unmissverständlich hervor, ist aber auch dem von ihm verfassten Artikel „Dialektik“ im *Historisch-kritischen Wörterbuch des Marxismus* abzulesen, in dem Hegel kaum eine Rolle spielt und zudem im Sinn eines stockkonservativen Hegelbildes interpretiert wird. Es wundert dann auch nicht, dass Haugs Behandlung Lenins unzureichend bleibt, die Kommentare zur *Logik* werden praktisch gar nicht zur Kenntnis genommen; dergleichen werden auch die Bemühungen von Holz um eine ontologische Theorie auf dialektischer Grundlage nur am Rande und im Ton abschätzig

Die Darlegung des Hegelschen Dialektik-Begriffs und seiner begriffsgeschichtlichen Vorläufer, wie Kraft sie vornimmt, hier im Einzelnen nachzuzugehen, kann nicht meine Aufgabe sein. Ich beschränke mich auf die kardinalen Punkte. Anmerken möchte ich allein, dass es in Krafts Beitrag auch in der begriffsgeschichtlichen Herleitung Kostbarkeiten philosophischer Erkenntnis gibt, die an Luzidität des Gedankens und Stils die gängige Literatur weit überragen – so die Ausführungen über den Cusaner, die in knappster Form die epochale Bedeutung dieses Denkers, nicht zuletzt auch für ein Konzept dialektischer Ontologie, herausarbeiten.

Das Seiende, die Wirklichkeit, in der wir uns vorfinden, sagt Hegel, ist im Ganzen wie in seinen Teilen dialektisch verfasst. Das Universum ist ein „ewiger Prozess“, die Welt „durch und durch dialektisch“. Nichts anderes sei mit dem viel gescholtenen Gedanken der „Vernünftigkeit des Wirklichen“ gemeint (K 31). Mit der Frage nach Dialektik nun wird, über diese allgemeine Feststellung hinaus, nach dem „Organisationssystem“ (Kraft sagt auch „Betriebssystem“) der Wirklichkeit gefragt – der „natürlichen“ wie der „geistigen“ (d. h. der menschlich-gesellschaftlichen) Welt (K 19). Die Unterscheidung von Naturdialektik und Geschichtsdialektik wird auf dieser fundamentalen Ebene unterlaufen. Dialektik ist für beide konstitutiv. Sie ist, so Hegel in der *Enzyklopädie*, „das Prinzip aller Bewegung, alles Lebens und aller Betätigung in der Wirklichkeit. Ebenso ist das Dialektische auch die Seele alles wahrhaft wissenschaftlichen Erkennens“ (zit. K 20). Die Dialektik also ist fundamentales ontologisches Prinzip, da sie sich auf das Ganze des Seienden bezieht, sie ist zudem, als „Seele wissenschaftlichen Erkennens“, ein fundamentales logisch-methodologisches Prinzip. Der Zusammenhang von Ontologie und

---

erwähnt. Die bedeutend genaueren Analysen Brechts, Gramscis, Balibars, Adornos und Herbert Marcuses fördern die Einsicht zutage, dass Dialektik „relevant für eine Haltung (sei), die Beweglichkeit und Weisheit verbindet; (...) relevant für Methode in einem elementaren Sinn, als Heuristik (Findekunst) verstanden“, beide Funktionen „verbunden mit einer Weltauffassung, die einen widersprüchlichen Bewegungszusammenhang zu denken erlaubt“ (*Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, hg. von W. F. Haug, Bd. 2, Hamburg 1995, 658–93) – kein falsches, doch ein recht dünnes Resultat.

Kraft ist selbstredend nicht der einzige, der die Bedeutung Hegels für einen erweiterten Marxismus reklamiert, dies ist Teil des philosophischen Lebenswerks von Holz, doch tut Kraft dies mit einer geradezu provokativen Entschiedenheit, die wohl noch über Holz hinausgeht. Eine glänzende Bestätigung der Kerngedanken seiner Argumentation finde ich übrigens in dem fulminanten Werk S. Wagenknechts, *Vom Kopf auf die Füße? Zur Hegelkritik des jungen Marx oder Das Problem einer dialektisch-materialistischen Wissenschaftsmethode*. Berlin 2013. Grundlegend für die hier exponierte Problemstellung ist neben Holz' fünfbändiger *Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 2011 sein Artikel „Dialektik“ in *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, hg. von H. J. Sandkühler 1990, 547–68. Es sind dies Werke, die, zusammen mit Holz' systematischem Spätwerk *Weltentwurf und Reflexion*, bei einer weiteren Ausarbeitung dieses gedanklichen Entwurfs näher zu berücksichtigen wären.

Logik wird somit, im Sinne einer selbst dialektischen Relation, supponiert. Zugänglich ist das Dialektische als „Quelltext“ der Wirklichkeit und ihres Organisationssystems nicht dem Verstand, der nur das „Entweder/Oder“ denken kann, sondern allein der spekulativen Vernunft, die „in Komplexität zu denken, das Gegensätzliche, das Widersprüchliche in seiner Bewegung zu integrieren und aufzuheben“ vermag (K 19). Mit dem Begriff des Spekulativen meint Hegel Anderes als das, was gewöhnlich mit dem Wort verbunden wird. Hegel geht auf die lateinische Bedeutung zurück, in der die *speculatio* das Ausspähen, Auskundschaften ist, der *speculator* der Kundschafter, Spion und Forscher. Der Begriff spekulativen Denkens hat Erkundung und Entdeckung im Sinn, er geht auf philosophisches Neuland zu. Spekulatives Denken ist erkundendes, entdeckendes Denken, meint die entdeckende Reflexion. Spekulatives Denken ist experimentelles Denken, das Gegenteil der dogmatischen Setzung.

Ziel Hegels ist es, „ein vernünftiges Bild des Universums“ zu geben (*Enzyklopädie*), und zwar im Sinne eines universalen Zusammenhangs. Er erläutert diesen im Bild von Knospe, Blüte und Frucht als Momenten einer organischen Einheit, „worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus“ (*Phänomenologie*; K 29 f.). Hegels Dialektik durchdringt und bestimmt so die Natur wie die Geschichte, die auch von Aufhebungen, von Negationen der Negationen bestimmt ist. Genau an diesem Punkt haben Marx und Engels an Hegel angeknüpft und gezeigt, wie diese Widersprüche ökonomisch und politisch und also gesellschaftlich aussehen bis zu dem dialektischen Satz: „Die Proletarier haben (...) nichts zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen.“<sup>9</sup> (K 29 f.)

In einem zentralen Punkt korrigiert Kraft Marx' Kritik Hegels. Nicht „der Denkprozess“ sei für Hegel der „Demiurg des Wirklichen“, sondern der Denkprozess „findet in der Wirklichkeit seinen Demiurgen, die Dialektik des Seins konstituiert das Bewusstsein des Dialektischen“, und „die wirkliche Anstrengung des Denkens beginnt nun gerade dort, wo das sich selbst denkende Denken zugleich ein Denken des Ganzen ist, das als das Andere seine Vermittlung allein im Denken selbst findet.“ (K 35) Es ist dies ein kruzialer Punkt. Stimmt er, dann stimmt auch die Vermutung, dass auf der elementaren Ebene der fundamentalen Ontologie das Hegelsche Denken der Interpretation, doch nicht der Umstülpung bedarf. Nach philologischer Evidenz ist die These Krafts zu bestätigen. Hegel selbst nennt Philosophie „die Wissenschaft der *Dinge*, in *Gedanken* gefasst“ und trifft hier auch das von Marx Gemeinte

---

<sup>9</sup> MEW 4, 493.

(K 36). Gerade weil Hegel kein Idealist im herkömmlichen Sinn ist und keine „Präexistenz der schöpferischen Kategorien“ voraussetzt, muss er nachweisen, dass „der die Dialektik des Absoluten denkende Geist“ keine Erfindung der Philosophie ist, sondern „ein Entwicklungsprodukt eben dieser absoluten Dialektik selbst“, also der wirklichen Welt und ihrer prozessualen Bewegung, das Resultat eines Entwicklungsprozesses (heute spricht man von Evolution). „Umfassender lässt sich das Denken gar nicht in den Zusammenhang von Natur und Geschichte stellen.“ (K 38) Hier die entscheidende Stelle aus Krafts Hegel-Interpretation. Die Hegel eigentlich bewegende Frage lautet:

Wie kann die sinnlich wahrnehmbare dialektische Bewegung in ihrer Verallgemeinerung gedacht werden, wenn mit dieser Verallgemeinerung eine Kategorie in Spiel kommt, die als das „Ganze“, als das Universum und also als Kategorie der Totalität und des Absoluten empirisch nicht verifizierbar ist, sondern lediglich als Gedankentotalität festgehalten werden kann. Weil die Dialektik auf den „Gesamtzusammenhang“ (MEW 19, 207) bezogen ist, die Kategorie des „Gesamtzusammenhangs“ aber immer und notwendigerweise eine Abstraktion bleiben wird und also nur eine dem Denken mögliche Vergewisserung, lässt sich auch die dialektische Logik des „Ganzen“ nur denkend bewältigen. Genau das meint Hegel, wenn er von „Idealismus“ spricht. Aber dieses Idealismus-Verständnis ist zutiefst realistisch und der herkömmlichen Antithetik von „Materialismus und Idealismus“ völlig enthoben. Engels hätte nicht von einem „auf den Kopf gestellten Materialismus“ (MEW 21, 277) sprechen können und Lenin hätte Hegel nicht „materialistisch lesen“ (Lenin, Werke 38, 94) können, wenn Hegel ein Platoniker gewesen wäre. (K 37)<sup>10</sup>

Hegels „sog. Idealismus“ dann, schließt Kraft, ist „tatsächlich ein Idealismus der objektiven Realität“, die „natürlich auch für Hegel unabhängig vom Menschen (existiert), aber sie umfasst eben auch das Bewusstsein – und ist ohne dieses ohnehin nicht denkbar“ (K 39). Engels selbst, so Kraft, hat angemerkt, dass der

---

<sup>10</sup> Es ist zu notieren, dass Wagenknecht zu sehr ähnlichen Schlussfolgerungen kommt. Sie schreibt: „Hegels methodischer Einsatzpunkt ist es (...), diese abstrakte Dualität von Form und Inhalt, (...) Denken und Sein, logischen und ontischen Strukturen (...) aufzuheben. Es geht um ein Denken, dass die konkret-inhaltlichen Zusammenhänge der Realität als solche zu erfassen und in seinem Medium zu reproduzieren vermag.“ (Hegelkritik, a. a. O., 47 f.) Vgl. insbes. auch die Ausführungen zu Hegels Ontologie in Kap. III.

Begriff der Materie eine „reine (...) Abstraktion“ sei,<sup>11</sup> und Lenin setze, um den Materiebegriff von der physikalischen Engführung zu befreien, für Materie „viel präziser und zugleich auch umfassender (...) ‚objektive Realität‘<sup>12</sup>“ (K 39). Unabweisbar erhebt sich die Frage, ob solcher Idealismus dann überhaupt noch Idealismus sei und wie das Verhältnis Materialismus/Idealismus, bezogen auf die Hegelsche Philosophie, zu denken ist. Kann es sein, dass – auf dieser Ebene zumindest – der Idealismus bereits in Materialismus (den, nach Marx, ‚neuen‘ Materialismus freilich)<sup>13</sup> umgeschlagen, das Denkniveau des dialektischen Materialismus erreicht ist? Allein die Terminologie Hegels wäre dann, in großen Teilen jedenfalls, ein idealistischer Restbestand. So ist der ‚Geist‘ eine Kategorie, die die „allgemeingültigen Prinzipien des Seins in seiner dialektischen Bewegung und also in seiner Struktur und Organisationsform repräsentiert“. In diesem Sinn ist er „das Organisationsprinzip der Materie“ (K 39). Es geht Hegel also um eine *Dialektik der Wirklichkeit*, die Objekt und Subjekt beziehungsvoll umgreift. „Das Wahre ist das Ganze“ im Sinne eines dialektisch begriffenen Gesamtzusammenhangs (K 38). Im Unterschied dann auch zu Aristoteles‘ sich selbst denkendem Bewegergott blickt in Hegels absolutem Geistbegriff „des Menschen Vernunft auf ihre eigene Evolution zurück und erkennt sich als das Resultat eines universalen Prozesses“. Des Menschen Vernunft „kann diesen Prozess reflektieren und widerspiegeln, weil sie aus ihm hervorgegangen ist“. Kraft zitiert Hegel: „Die denkende Naturbetrachtung muss betrachten, wie die Natur an ihr selbst dieser Prozess ist, zum Geist zu werden.“ (K 40) Hegels System, schließt Kraft seine Deutung,

ist so kühn und grandios, dass man es auch in schlechten Zeiten nicht beschweigen darf, zumal diesem System des Prozessualen eine Dynamik innewohnt, die die Hoffnung auf Veränderung selbst unserer Zeiten reichlich nähren kann. Nichts bleibt, wie es ist. Alles trägt seinen ihm eignenden Widerspruch in sich. Nichts vermag sich vor seiner Negation auf ewig zu schützen. Und manchmal braucht der Weltgeist eben sehr lange, bis er in eine neue Epoche eintritt. (K 41)

### **Der Essay als experimentelles Denken**

Krafts Text geht auf einen Vortrag zurück, den er 2013 an der Universität Potsdam hielt. So sehr die Form des Vortrags beibehalten wird und der Text einem Vortragsduktus folgt, bleibt dieser doch dem Gedanken äußerlich. In seinem

<sup>11</sup> MEW 20, 519.

<sup>12</sup> Lenin, *Werke*. Berlin 1977 ff., 14, 124.

<sup>13</sup> MEW 3, 7.

Kern besitzt Krafts Text den Charakter eines philosophischen Essays. Er steht in einer Tradition, die mit Montaigne beginnt. Das Wort *essai* im Französischen bedeutet ‚Versuch‘, ‚Probe‘, und an diesen Sinn hat Montaigne gedacht, als er die Gattung des philosophischen Essays, damit auch eine besondere Form der literarischen Abhandlung, erfand. Auch im Englischen bezeichnet ‚*essay*‘ zu der Zeit, als Bacon die seinen schrieb, den Vorgang des Versuchs und Ausprobierens („the action or process of trying or testing“, nach *Oxford English Dictionary*). In diesem Sinn ist Krafts Text ein *Versuch über Dialektik* und ein Stück *experimentellen Denkens*. Gedankengänge werden in ihm ausprobiert. Auch in Hegels Begriff des Spekultativen, sahen wir, ist das Experimentelle aufgenommen, doch seine Form ist das System, nicht der Essay, der in Deutschland ohnehin keine starke Tradition besitzt.

In seinem Denk-Versuch nun stellt Kraft die Deutung der Dialektik Hegels in den Zusammenhang einer weitgespannten wort- und begriffsgeschichtlichen Erläuterung. Der abschließende Teil zieht zudem Verbindungslinien zu Erkenntnissen der modernen Physik. Das Konzept des Dialektischen, wie es sich aus der Geschichte des Begriffs seit der Frühzeit menschlichen Denkens ergibt, wird so in den Denkhorizont der modernen Naturwissenschaften hineingetragen – in einem spekulativen Versuch (in Hegels Sinn), der für einen Nicht-Naturwissenschaftler nicht ohne Risiko ist, über das sich der Autor selbst sehr im Klaren ist. Dass man bei einem solchen Versuch scheitern kann, liegt in der Natur der Sache (man kann es bei jedem Versuch, in Neuland vorzustoßen), aber solches Scheitern bringt dem Scheiternden philosophisch Ehre ein. Und die Sache ist das Risiko wert: die Verbindung von Dialektik und den modernen Naturwissenschaften (nicht nur der Physik) ist eine Frage allererster Bedeutung. Sie ist es für die philosophische Dialektik, und sie ist es für die Naturwissenschaften. Ein Weltbild auf der Höhe gegenwärtigen Wissens kommt ohne diese Verbindung nicht aus. Jeder Versuch, das Gespräch zwischen beiden voranzutreiben, sollte willkommen sein.

Noch ein Gesichtspunkt ist zu benennen, der Krafts Versuch philosophische Bedeutung verleiht. Er führt nicht in die Richtung neuester Wissenschaft, sondern zieht die Linie zu einer sehr alten. Es ist der Gesichtspunkt der *Philologie*. Als geschulter Theologe beherrscht Kraft, was Lenin besaß und woran es den meisten Philosophen heute mangelt: die *Kunst des genauen Lesens*. Sein Text zeigt, dass diese Kunst integraler Bestandteil philosophischen Arbeitens ist. Die philologische Tugend wird hier zur Arbeit des Begriffs. Denn erst das genaue Lesen Hegels legt im vollen Umfang Struktur und Bedeutung der Dialektik frei, schafft damit die Grundlage für die Weiterentwicklung des Denkens, nicht zuletzt auch zu den modernen Naturwissenschaften hin. Zudem verschafft die Lektüre, dank der Klarheit seiner Sprache, ein hohes intellektuelles Vergnügen,

in dem sich die Lust des Lesens mit der Lust der Erkenntnis paart. Die Klarheit der Sprache ist die andere Seite der Klarheit des Gedankens, und so vereint Krafts Essay Hinführung und Reflexion, Einführung und Erörterung. Es ist also ein Text, der viele Leser haben sollte.

Ein nicht geringer Verdienst dieses Essays besteht in Folgendem. Kraft arbeitet, wir sahen es, aus der begriffsgeschichtlichen Reflexion Struktur und Bedeutung der Dialektik aus. Die Tradition, auf die er sich dabei bezieht, ist die idealistischen Denkens. Zu den Ergebnissen seiner Arbeit gehört, dass die herkömmliche marxistische Hegel-Kritik zu kurz greift. Mit der bloßen ‚Umstülpung‘ ist es so wenig getan wie mit der Trennung von System und Methode. In der *Logik* geht Hegel bereits auf den Füßen und denkt mit dem Kopf – oder ist doch dicht dran, es zu tun. Kraft zeigt, positiv gewendet, dass die Überlieferung idealistischen Denkens, *sofern in ihm das Dialektik-Konzept ausgearbeitet wurde*, zur Vorgeschichte des modernen Materialismus gehört, *sofern dieser ein dialektischer* ist. Für diese Auffassung möchte ich einen unbedenklichen Zeugen benennen, und das ist Marx selbst – der Marx der *Feuerbach-Thesen*.<sup>14</sup> Denn so ernst Marx’ Idealismus-Kritik genommen wird, meist wird vergessen, dass in den *Feuerbach-Thesen* der Idealismus eins der Standbeine des ‚neuen Materialismus‘ ist, den Marx selbst vertritt, das andere ist der „bisherige Materialismus“. Dessen „Hauptmangel“ ist es, die Wirklichkeit „nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung“ gefasst zu haben, nicht als „sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis“. Die „tätige“, „subjektive“ Seite nun wurde „im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus (...) entwickelt“, und die Seele der ‚tätigen Seite‘, dürfen wir hinzufügen, ist die Dialektik. Es ist dies das Wahrheitsmoment des Idealismus, der Mangel an ihm ist, die „sinnliche Seite“ nicht zu kennen. Auf die Seite der *Tätigkeit* legt Marx hier besonderes Gewicht, *„sinnlich gegenständliche Tätigkeit“* ist die Grundkategorie der *Feuerbach-Thesen*. Sie ist eine durch und durch dialektische Kategorie: die Verbindung von Idealismus und bisherigem Materialismus. Marx’ eigenes Denken (und die Übereinstimmung mit Engels ist hier vorauszusetzen), der ‚neue‘ und, wie wir jetzt sagen können, *„dialektische“* Materialismus ist also konstituiert als Synthesis von Materialismus und Idealismus als gleichrangigen Gliedern. Der Idealismus, sofern er dialektisch ist, gehört also zur Vorgeschichte des Materialismus als eines dialektischen. Damit aber ist *dieser* Idealismus *Quelle und Bestandteil* der neuen Weltanschauung. Lenins Begriffe übernehme ich hier nicht umsonst,<sup>15</sup> denn es war Lenin, der Hegel in einer Weise las, an die Kraft anknüpfen konnte. Was zu zeigen ist.

<sup>14</sup> MEW 3, 5–7.

<sup>15</sup> Vgl. W. I. Lenin, *Drei Quellen und Bestandteile des Marxismus. Werke* 19, 3–9.

## II. Dialektik als Weg des Denkens und Bewegung des Seins. Zu Lenins Hegel-Lektüre

Lenins Aufzeichnungen zu Hegels *Wissenschaft der Logik*, im Herbst 1914 niedergeschrieben und unter dem etwas irreführenden Namen eines ‚Konspekts‘ überliefert,<sup>16</sup> sind mit Marx’ *Feuerbach-Thesen* in mancher Hinsicht vergleichbar. Sie wurden zum Zweck der Selbstverständigung, nicht für die Veröffentlichung verfasst, sind jedoch, ihrer fragmentarischen Form ungeachtet, ein Grundlagentext materialistischen Denkens, der in seinem weitreichenden Gehalt durch keine spätere Publikation ersetzt oder auch nur eingeholt wurde. Aus Lenins Aufzeichnungen schälen sich die Grundlinien eines materialistischen Konzepts von Dialektik heraus. Dabei lässt sich die Struktur eines systematischen Konzepts ausmachen, ohne dass dieses im Einzelnen entwickelt wäre. Das Bemerkenswerte in Lenins Verfahren ist, dass er dieses Konzept einer direkten Lektüre der *Logik* erschließt – der Gegensatz Idealismus/Materialismus ist für diese Lektüre nicht mehr konstitutiv (in den Aufzeichnungen Lenins zu anderen Texten Hegels geht er dagegen mit dessen Idealismus scharf ins Gericht). Zwar beruft er sich auf Engels’ Äußerung, dass „das System Hegels ein auf den Kopf gestellter Materialismus“ sei, notiert jedoch zugleich: „der Materialismus ist fast mit Händen zu greifen“ (L 226). Und weiter: „Bemerkenswert, dass im ganzen Kapitel über die ‚absolute Idee‘ fast mit keinem Wort Gott erwähnt ist (...), und außerdem – dies N. B. – hat das Kapitel fast gar nicht spezifisch den *Idealismus* zum Inhalt, sondern sein Hauptgegenstand ist die *dialektische Methode* – das ist äußerst bemerkenswert. Und noch eins: In diesem *idealistischsten* Werk Hegels ist *am wenigsten* Idealismus, *am meisten* Materialismus.“ (L 226)

Festzuhalten ist: Lenin liest die *Logik* sehr ähnlich wie Kraft Hegel liest. Er liest sie philologisch genau, im interpretatorischen Verfahren, ohne sich veranlasst zu sehen, die Gedanken Hegels vom Kopf auf die Füße stellen zu müssen. Was wohl heißt, dass Hegel in der *Logik* bereits auf den Füßen geht. Und wenn dies so ist, erfordert der Gedanke seine Umstülpung nicht. In den Zusammenhang mit dem *Konspekt zur ‚Logik‘* gestellt, erscheinen Krafts Ausführungen zu Hegels Dialektik als Fortführung dessen, was Lenin in den Aufzeichnungen von 1914 begann.<sup>17</sup> Bei deren Durchsicht sind die Parallelen zu Krafts Hegel-Deutung frappant.

<sup>16</sup> Lenin, *Werke* 38, 77–229. ‚Konspekt‘ bedeutet Übersicht oder Verzeichnis. Bei Lenins Aufzeichnungen handelt es sich aber um erläuternde und kommentierende Notizen: um Text-Lektüre im Sinn von Interpretation.

<sup>17</sup> Kraft selbst schreibt mir bestätigend: „Es klingt zwar vermessen, aber tatsächlich wollte ich da fortfahren, wo Lenin aufhörte. (...) Lenins Konspekte sind einfach grandios – für Leute, die nicht philosophieren können, wahrscheinlich zu grandios“ (Brief vom 8. Januar 2016).

Einige Ergebnisse dieser Durchsicht seien hier notiert.

**Grundbestimmungen der Dialektik. Logischer und ontologischer Status des Begriffs.  
Einheit von Theorie und Praxis. Bewegung des Seins und Weg des Denkens**

In Lenins Aufzeichnungen werden die Ausführungen zur Dialektik einer Erläuterung des Begriffs der absoluten Idee angeschlossen. Lenin notiert Grundbestimmungen der Dialektik: (1) *die Bestimmung des „Dings selbst“ „in seinen Beziehungen und seiner Entwicklung“*, (2) *die Bestimmung des „Widersprechenden im Ding selbst“, der „widersprechenden Kräfte und Tendenzen in jedweder Erscheinung“*, (3) *die „Vereinigung von Analyse und Synthese“* (L 212). Lenin fasst Dialektik damit als einen zugleich *logisch-methodologischen* und *ontologischen* Begriff. Sie ist ein Verfahren, die Wirklichkeit zu erkennen, und ist zugleich ein Name für das Organisationsprinzip der Wirklichkeit. Sie ist zudem, in der Bestimmung der absoluten Idee, ein *handlungstheoretischer Begriff*. Die absolute Idee ist, wie Lenin notiert, „die Einheit der theoretischen Idee (der Erkenntnis) und der Praxis – dies NB – und diese Einheit gerade in der Erkenntnistheorie, denn im Resultat ergibt sich die ‚absolute Idee‘ (Idee aber = ‚das objektive Wahre‘“ (L 211). Die ‚absolute Idee‘ als das ‚objektive Wahre‘ besteht also gerade in der Einheit von Theorie und Praxis als Resultat. Dialektik, materialistisch gewendet, hat ihr Ziel in der erkennenden Veränderung der Welt: der Herausbildung einer humanen Weltgestalt auf der Basis der erkannten Wirklichkeit. Es ist eine Schlussfolgerung, die Lenin aus der Lektüre Hegels zieht, und die Frage, ob dieser Gedanke nun ‚Hegel selbst‘ ist oder eine Folgerung, die in materialistischer Lesart aus ihm gezogen wird, tritt in den Hintergrund. Die Aufhebung der Philosophie in Praxis ist in ihrem Kern jedenfalls schon bei Hegel angelegt.

Den ontologischen Kern des theoretischen Konzepts, das Lenin seiner Lektüre Hegels entnimmt, ist die Einsicht, dass die Wirklichkeit, wie sie uns gegeben ist, *im Kern* dialektisch verfasst ist. ‚Wirklichkeit, dialektisch verfasst‘, heißt: sie bewegt sich im Widerspruch, enthält widersprechende Kräfte und Tendenzen, ist in Entwicklung begriffen oder enthält das Potential von Entwicklung; Entwicklung verstanden als Bewegung der inhärenten Kräfte und Tendenzen der Wirklichkeit selbst. Jedes statische Weltbild wird damit unterlaufen. *Bewegung, Entwicklung, Veränderung*, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, als Zeitkategorien der Bewegung, treten in den Blick. Zu „die Charakteristik des Dialektik“ notiert Lenin: „Selbstbewegung, Quell des Tätigkeit, Bewegung des Lebens und des Geistes; Zusammenfallen der Begriffe des Subjekts (des Menschen) mit der Realität“ (L 221). Ein solches Konzept von Dialektik begreift Wirklichkeit als offenen Prozess, der erkannt und in den verändernd eingegriffen werden

kann. Ihren Inhalt bildet die Einheit von Wirklichkeitsverfassung, Wirklichkeitserkenntnis und Wirklichkeitsveränderung. Damit aber gehört die Einheit von Theorie und Praxis zu ihrem Kern.

So verfasste Wirklichkeit: die Welt als Bewegung und Prozesszusammenhang kann vollständig – im Hegelschen Sinn *konkret* – nur erkannt werden, wenn der Weg des Denkens die Bewegung des Seins nachbildet, das Denken selbst dialektisch verfährt, und das heißt methodisch: zugleich *analytisch* und *synthetisch* im Sinn kategorial zu trennender Teile eines einheitlichen Erkenntnisprozesses. Die Negation der Negation, auf logischer Ebene das Moment dialektischer Kritik ist ihm eingeschrieben.

### **Die Elemente der Dialektik**

Im zentralen Teil seiner Aufzeichnungen zur *Logik* resümiert Lenin die Grundeinsicht, Dialektik als einen einheitlich logisch-ontologischen Begriff zu verstehen. Drei Grundbestimmungen hebt er hervor: (1) die „Bestimmung des Begriffs aus ihm selbst“, das bedeutet: „das Ding *selbst* soll in seinen Beziehungen und in seiner Entwicklung betrachtet werden“; (2) das „Widersprechende im Ding selbst“, das bedeutet: „das Andere seiner / die widersprechenden Kräfte und Tendenzen in jedweder Erscheinung“; (3) „die Vereinigung von Analyse und Synthese“.

Dies, so Lenin, „sind allem Anschein nach die Elemente der Dialektik“. Dabei bezieht sich (1) in grundlegender Bestimmung auf die Einheit von Wirklichkeitserkenntnis und Wirklichkeitsstruktur, subjektiver und objektiver Dialektik, Logik und Ontologie. Das ‚Ding *selbst*‘ soll in seiner realen Verfasstheit als dialektisches, als Teil eines Zusammenhangs und in seiner internen Entwicklung erkannt werden, wobei vorausgesetzt wird, dass das Ding in seinem An-sich-Sein dem Erkennen zugänglich ist. Die Bestimmung (2) bezieht sich auf die ontologische, die Bestimmung (3) auf die logisch-methodologische Ebene.

In einem nächsten Schritt erläutert Lenin die Elemente der Dialektik in sechzehn Gesichtspunkten (L 212–14). Von einer Systematisierung lässt sich, über Ansätze hinaus, hier noch nicht sprechen. Die Bestimmungen sind jedoch deutlich auf die verschiedenen Ebenen der Dialektik bezogen, so dass hier, im Sinne einer ersten Systematisierung, eine Umsortierung vorgenommen werden kann, welche die einzeln genannten Gesichtspunkte der logischen wie der ontologischen Ebene zuordnet. In einer weitergehenden Systematisierung freilich sollte es möglich sein, die ontologische Ebene aus dem Fortschreiten der logischen Ebene, im Sinne progredierender Erkenntnisschritte, zu rekonstruieren.

## A. Logisch-methodologische Bestimmungen

(1) Bestimmung I: die „*Objektivität* der Betrachtung“. Sie ist Grundlage und Ausgangspunkt. Gegenstand der Erkenntnis ist Wirklichkeit in ihrer objektiven Verfasstheit: „das Ding an sich selbst“. Angesprochen ist damit das Grundprogramm einer (auch der materialistischen) Ontologie. Bewusstsein und Sein sind als Zusammenhang gesetzt, Erkennen selbst ist Teil der Wirklichkeit, Logik und Ontologie bilden korrelierte Seinsbereiche, dabei sind Epistemologie und Erkenntnistheorie der Ontologie subordiniert. Hier stellt sich bereits in aller Deutlichkeit heraus: der Hauptopponent des dialektischen Materialismus ist nicht Hegel, es ist Kant und der Kantianismus, heute möchten wir hinzufügen: Lebensphilosophie, Positivismus, analytische Philosophie. Das Basisaxiom Hegels wie Lenins lautet: das Ding an sich ist dem menschlichen Erkennen zugänglich. Es ist das Basisaxiom jeder dialektischen Ontologie.

(2) Bestimmung VII: die „*Vereinigung von Analyse und Synthese*“. Sie ist der Grund-Satz der Methode: „das Zerlegen in einzelne Teile und die Gesamtheit, die Summierung dieser Teile“. Ausgangspunkt des Denkens ist ein gegebenes Einzelnes, ein besonderer Gegenstand, sei er in der sinnlichen Erfahrung unmittelbar gegeben oder, wie in der wissenschaftlichen Erkenntnis, methodisch konstituiert. Der Erkenntnisgegenstand ist zunächst in seiner besonderen Partikularität (internen Differenziertheit, Widersprüchlichkeit) analytisch zu erfassen, in einem zweiten Schritt – im Schritt der Negation – auf die in ihm selbst angelegten Ding-Relationen (als Teile von Weltverhältnissen) hin zu überschreiten. Dabei ist das analytisch Erfasste zu einem Ganzen zusammenzusetzen (zu ‚summieren‘). Auf diesem Weg wird ein erweiterter Erkenntnis-komplex konstituiert bis hin zur Konstruktion des Gesamtzusammenhangs als eines gestuften Ganzen.<sup>18</sup> Der Begriff der *Synthesis* oder *Aufhebung* bezieht sich auf den Vorgang der ‚Negation der Negation‘, durch die allein das Konkrete der wissenschaftlichen Erkenntnis sich konstituiert. Es ist der Weg des Erkennens, den *Marx als ‚Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten‘* beschreibt. „Das Konkrete ist konkret“, schreibt Marx, „weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozess der Zusammenfassung, als Resultat.“<sup>19</sup>

(3) Bestimmungen X-XII. *Der Erkenntnisprozess als unendliche Bewegung: Erkennen als Entdecken und die Metapher des Weges: Aufstieg und Abstieg, äußere und innere Welt. Erscheinung und Schichten des Wesens. Bergarbeiter und Licht der Vernunft.* Im Anschluss an VII erläutern die Bestimmungen X-XII des Näheren

<sup>18</sup> Ein solches Verfahren habe ich an den kategorialen Stufen des Begriffs des Zusammenhangs selbst durchzuführen versucht („Marxismus als Theorie des Gesamtzusammenhangs“, a. a. O.).

<sup>19</sup> *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Einleitung.* MEW 42, 35.

den Charakter des Erkenntnisprozesses. Er ist „unendlicher Prozess der Erschließung *neuer* Seiten, Beziehungen etc.“; „unendlicher Prozess der Vertiefung der Erkenntnis des Dinges, der Erscheinungen, Prozesse usw. durch den Menschen, von den Erscheinungen zum Wesen und von weniger tiefem zum tieferen Wesen“; „vom Nebeneinander zur Kausalität und von der einen Form des Zusammenhangs und der wechselseitigen Abhängigkeit zu einer anderen, tieferen, allgemeineren“. Stellt sich Wirklichkeit der unmittelbaren Wahrnehmung als Nebeneinander von Tatsachen dar, so ist auf einer ersten Stufe begrifflicher Konkretion *Kausalität*: die ursächliche Bestimmung eines Einen durch ein Anderes herauszuarbeiten (wobei hier durchaus an die vierstufige Kausalitätslehre des Aristoteles gedacht werden kann). Der entscheidende Schritt dialektischer Erkenntnis ist der des Erkennens der wechselseitigen Abhängigkeit des Einen vom Anderen, eines grundlegenden Reflexionsverhältnisses. Der dialektische Weg des Erkennens im eigentlichen Sinn beginnt erst hier. Es ist der Weg des Aufdeckens, Entdeckens von dieser Stufe zu „anderen, tieferen, allgemeineren“. Der Weg des Erkennens ist dem Abstieg Fausts in die Welt der Mütter vergleichbar, in die Tiefen der Materie. Ein anderes Bild, das sich einstellt, ist, bezogen auf die geschichtliche Welt, Thomas Manns Metapher des ‚Abstiegs‘ in den „Brunnenschlund der Menschengeschichte“ (*Joseph und seine Brüder. Vorspiel: Höllenfahrt*): „Tief ist der Brunnen der Vergangenheit. Sollte man ihn nicht unergründlich nennen?“ Der Weg des Erkennens (und *methodos* heißt griechisch ‚Nachgehen‘, das ‚Gehen eines Weges‘) ist beides: Aufstieg zum Konkreten und Abstieg in unentdeckte Tiefe ein. Er ist ein dialektisches Bild.

Lenins Bestimmungen nehmen Hegels Idee des Spekulativen auf: Denken als Ausspähen, Erkunden, Erschließen unbekannter Welt. Erkenntnis, Wissen ist dialektisch nie als abgeschlossen denkbar. Das Dialektische ist der Todfeind des Dogmatischen. *Bewegung* ist die wesentliche Qualität des Seins wie des Erkennens. Erkennen ist *Übergang*: vom Nichtwissen zum Wissen und erweitertem Wissen als unendlicher Progress.

Medium dieses Progresses ist die *Kritik*. Sie ist der logisch-methodologische Niederschlag der Negation – des Gegensatzes – als ontologischer Bestimmung. Der Weg des Denkens – der Progress des Erkennens – erfolgt über Widerspruch, Gegensatz, Opposition, nicht als Selbstzweck, sondern als lösungsorientierte Bewegung: über die Struktur der Negation der Negation. Kritik als dialektisches Verfahren gehorcht so den Strukturen der objektiven Welt, folgt ihren „Entwicklungsgesetzen“.<sup>20</sup> Lenins Bild des Erkennens als Hinabsteigen impliziert den Gang sowohl in die äußere wie in die innere Welt – die unbekannte Tiefe des Selbst. In jedem Fall sind Aufstieg und Abstieg Gang

---

<sup>20</sup> B. Brecht, *Gesammelte Werke*, Frankfurt a. M. 1967. Bd. 20, 71.

in eine Fremde, in unentdeckte Welt. Dabei ist der Gedanke einer Subjekt-Objekt-Identität im Verhältnis von Ich und Welt verabschiedet. Gleichwohl ist das erkennende Ich Teil der Wirklichkeit selbst. Es ist ein selbsttätiges, mit Bewusstsein von Welt und Ich ausgestattetes Segment des Wirklichen, Bestandteil und Organ von Materie/Natur. Es ist nicht mehr, aber auch nicht weniger. Zwischen Ich und Nicht-Ich besteht das Verhältnis einer *reflexiven Korrespondenz* (Holz). Das Ich ist, als Teil der Natur, vielschichtig mit ihr vermittelt. Es steht mit Fleisch und Blut und Hirn „mitten in ihr“, mit dem einzigen Vorzug den anderen Geschöpfen gegenüber, „ihre Gesetze erkennen und richtig anwenden zu können“ (Engels).<sup>21</sup> Der denkende Geist ist nichts der Materie Äußeres, er ist vielmehr ihre „höchste Blüte“.<sup>22</sup> Dieses Teilsein von Natur bedeutet Identität und Differenz zugleich – Teilhabe und Unterschied. Und ‚Natur‘ meint weder metaphysisch prästabilisierte Seinsordnung im Sinne traditioneller Metaphysik noch anarchisches Chaos im Sinne Nietzsches. *Materialismus dialektisch* meint einen Begriff von Materie/Natur, der diese als strukturierten Zusammenhang und stabiles Ganzes anerkennt. *Materialismus dialektisch* schließt die Vorstellungswelt einer prästabilisierten Harmonie ebenso aus wie den Begriff von Leben als „eine Vielheit von Kräften, verbunden durch einen gemeinsamen Ernährungs-Vorgang“ (Nietzsche).

## B. Ontologische Bestimmungen

Die Bestimmungen II-VI der Leninschen *Elemente* enthalten Bestimmungen des Gegenstands (der gegenständlichen Welt) als eines erkannten – also *ontologische Bestimmungen*. Sie stehen im Zusammenhang mit einer Stufenfolge von Schritten des Erkennens selbst, wären so auch als Stufen fortschreitenden Erkennens rekonstruierbar.

(1) *Der Erkenntnisgegenstand* (Bestimmung II). Wirklichkeit als Erkenntnisgegenstand ist kein isoliertes Einzelnes, sondern ein Einzelnes nur als Teil eines Zusammenhangs. „Die ganze Totalität der mannigfaltigen Beziehungen dieses Dings zu den anderen“ ist der Gegenstand des Erkennens. Totalität wird als Beziehungsgeflecht (Beziehungsstruktur) gedacht, als ein in sich *bewegtes, dynamisch strukturiertes Ganzes*.

(2) *Wirklichkeit als Bewegung, Entwicklung, Lebendigkeit* (Bestimmung III). Grundkategorie der Wirklichkeit als Totalität und Beziehungsgeflecht ist *Entwicklung*. Jedes Welt Ding hat „seine eigene Bewegung, sein eigenes Leben“. Wirklichkeit ist *Bewegung*, Bewegung hat die Qualität von Lebendigkeit. Stasis,

<sup>21</sup> MEW 20, 453.

<sup>22</sup> Ebd., 327.

Stillstand bedeutet Tod. In diesen Zusammenhang gehört Marx' Charakterisierung der „rationellen Gestalt der Dialektik“, die „dem Bürgertum und seinen doktrinären Wortführern ein Ärgernis und ein Greuel“ sei, „weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordne Form im Flusse der Bewegung (...) auffasst (...), ihrem Wesen nach kritisch und revolutionäre ist“.<sup>23</sup> Lenins Wirklichkeitsbegriff ist, wie der von Marx, dynamisch-prozessual. Bewegung ist die ontologische Grundkategorie.

(3) *Widerspruch als Schlüsselbegriff* (Bestimmung IV). Dialektik bezieht sich in einem weiteren Schritt theoretischer Konkretion auf die „innerlich widersprechenden Tendenzen (und Seiten)“ in jedem Welt Ding wie in jedem Gegenstand und Akt der Tätigkeit und Erfahrung. *Widerspruch*, *Negation* besitzen also den Status nicht nur logischer, sondern auch ontologischer Schlüsselbegriffe. „Der Widerspruch ist die Existenzform des Seins“.<sup>24</sup> Die innere Bewegung eines Welt Dings wie eines Zusammenhangs von Welt Dingen, ihrer Tendenzen und Seiten, ist widersprüchlich strukturiert, heißt: sie ist *dialektisch* strukturiert. Dialektik ist die Struktur von Bewegung. Sie ist Negation der Negation. Zudem sind Widerspruch und Gegensatz Kategorien menschlichen Handelns: der Praxis als sinnlich-gegenständliche Tätigkeit. Sie sind, als ontologische Begriffe, objektiv und subjektiv zugleich. Sie haben so auch einen anthropologisch-handlungstheoretischen Sinn.<sup>(4)</sup> *Wirklichkeit ist Summe und Einheit der Gegensätze* (Bestimmung V). Dieser Gesichtspunkt zieht die Summe von Lenins Überlegungen. Dialektik ist, notiert er, „die Lehre von der Einheit der Gegensätze“. Damit sei der „Kern der Dialektik erfasst“ (L 214). Dialektik keine bloße Negation. Dialektik ist Negation der Negation: Synthesis, aufgelöster Widerspruch, umgreifendes Allgemeines. *Telos* des Lebendigen ist nicht Zerstörung und Tod, sondern Reproduktion, Erhaltung, Transformation, Weiterentwicklung, Goethes Gedanke der Metamorphose („Gestaltung, Umgestaltung“, *Faust II*), schließlich Versöhnung und Ausgleich.

(5) Bestimmung VI: ‚*Kampf respektive Entfaltung*‘ bezieht sich auf den Weg, auf dem die Gegensätze im Wirklichen zur Einheit kommen: durch „Kampf resp. Entfaltung dieser Gegensätze, der widersprechenden Bestrebungen etc.“ Lenin benennt Möglichkeiten der Wirklichkeitsentwicklung: durch gewaltsame Auseinandersetzung zwischen den konträren Gliedern, doch auch durch organische Entwicklung, Wachsen, einen graduellen Prozess. Dies gilt für die natürliche wie für die geschichtliche Welt. Entwicklungsprozesse, Transformationen sind ‚revolutionär‘ und ‚evolutionär‘ denkbar. Neben dem revolutionären Sprung

<sup>23</sup> *Das Kapital* I. MEW 23, 27 f.

<sup>24</sup> H. H. Holz, „Klare dialektische Begriffsbildung“. Ein Gespräch mit Hans Heinz Holz“, in: *Junge Welt* vom 26. Februar 2016, Nr. 48.

steht der ‚organische Weg‘, stehen Evolution und Entfaltung. Das Kriterium für eine dialektische Transformation ist nicht der Weg, sondern das Resultat: die *qualitative Veränderung*: der Umschlag in eine neue Gestalt und Qualität des Seins.

(6) Bestimmung VIII: *Mannigfaltigkeit, Allgemeinheit, Universalität*. Auf weitreichende Probleme beim Denken des Ganzen verweist die achte Bestimmung. Sie lautet: „die Beziehungen jedes Dinges (jeder Erscheinung etc.) sind nicht nur mannigfaltig, sondern allgemein, universell. Jedes Ding (Erscheinung, Prozess etc.) ist mit *jedem* verbunden“. Angesprochen wird hier ein universaler Zusammenhang als Organisationsprinzip des Seins. Die Rede ist von der *Allgemeinheit* und *Universalität* eines Beziehungsgeflechts, einer universalen Vermittlung, des Verbundenseins von jedem mit jedem. Diese Bestimmung führt über den Begriff von *Totalität* als Zusammenhang mannigfaltiger Beziehungen von Wirklichkeitssegmenten, wie er oben erläutert wurde, noch hinaus. Die Idee universalen Vermittlung: des Verbundenseins von jedem mit jedem, der *Allgemeinheit* und *Universalität* eines Beziehungsgeflechts erinnert an Leibniz' Seinsontologie wie an Holz' Konzept universaler Widerspiegelung. Angesprochen ist damit die Einheit des Wirklichen und der Welt in einem nicht nur ontologischen, sondern *metaphysischen* Sinn: das Problem der Aufhebung der Metaphysik in Dialektik wird hier, zumindest implicite, gestellt. Der Gedanke bewegt sich in einem Grenzbereich. Er formuliert ein Problem, keine Lösung.

(7) Bestimmung IX: *Übergang*. Die neunte Bestimmung variiert und erweitert den Gedanken von Dialektik als Einheit der Gegensätze. Sie lautet: „nicht nur Einheit der Gegensätze, sondern *Übergänge jeder* Bestimmung, Qualität, Eigenheit, Seite, Eigenschaft in *jede* andere (in ihren Gegensatz?).“ Sie greift zurück auf die grundlegenden Gedanken von Lebendigkeit und Bewegung. Alles ist in Fluss. Jeder Stillstand bedeutet Tod. Jede erreichte Einheit tritt wieder in Bewegung oder ist in Bewegung zu bringen. Sie ist aufzulösen. Bewegung heißt Übergang in Anderes. Dies ist Grundgesetz des Seins. Ich erinnere an Marx' Satz, „jede gewordne Form im Flusse der Bewegung“ aufzufassen.

(8) Bestimmungen XIII–XVI. *Wirklichkeit als Prozess: Wiederholung, Rückkehr, Inhalt-Form, Übergang der Quantität in Qualität und vice versa. Nichtlineare Fortschrittskonzeption. Möglichkeit, Hoffnung, Freiheit*. Die Bestimmungen dreizehn bis sechzehn führen die notierten ontologischen Bestimmungen weiter. Sie erläutern Modi des Verhältnisses des Einen zum Anderen: als *Wiederholung* in bestimmten Stadien der Entwicklung, als *scheinbare Rückkehr zum Alten*, als *Übergang von Quantität und Qualität und umgekehrt*. Sie erläutern die *Dialektik von Inhalt und Form* als Kampf des Inhalts mit der Form wie der Form mit dem Inhalt, als Abwerfen der Form und Umgestaltung des Inhalts.

Die Bedeutung der hier niedergelegten Gedanken reicht weit. Ihren Kern haben sie in der Frage nach Bewegung als Progress, damit auch des *geschichtlichen Fortschritts*. Dieser ist materialistisch-dialektisch nicht als linear zu denken; es lässt sich von einem nichtlinearen Fortschritt reden. Anderen Orts verwendet Lenin dafür die Metapher der *Spirale*; Peter Weiss hat sie in der *Ästhetik des Widerstands* unter Berufung auf Lenin aufgenommen. In den Mittelpunkt rückt, was auch heute von zentralem politischen Interesse ist: die Wiederkehr des Alten, scheinbar oder real, die Fortexistenz des Alten in neuen Formen, Wiederholung und Rückkehr also, dann auch Formen des Übergangs und der Umgestaltung, ihre offene, nie vollständig prognostizierbare Vielfalt, niedergelegt in den Sätzen: ‚Inhalt kämpft mit Form, und Form kämpft mit Inhalt.‘ Dazu gehört, dass der Inhalt die Form abwerfen, sich im Abwerfen der Form transformieren kann. Es liegt nahe, hier von einer *Dialektik des Fortschritts* zu sprechen.

Die Probleme werden von Lenin nur angedeutet, nicht mehr ausgeführt. Ihre Ausführung und Lösung bleibt dem Weiterdenken überlassen. Der Text steckt voll von offenen Fragen. Was etwa bedeutet ‚und umgekehrt‘, wenn ‚Kampf des Inhalts mit der Form‘ gelesen wird als ‚Kampf des neuen Inhalts mit der alten Form‘? Offensichtlich heißt es, dass es eine neue Form gibt, die mit alten Inhalten kämpft – wie es neue Inhalte gibt, die mit alten Formen kämpfen. Das Problem ist nicht nur im Bereich der Künste alltäglich, es ist als politisches Grundproblem unseres Zeitalters wohlbekannt.

Ein anschließender Gedanke zu den Kategorien *Möglichkeit, Hoffnung, Fortschritt, Freiheit, konkrete Utopie* sei hier notiert. Als strukturierte Bewegung ist Wirklichkeit auch ständig Produktion von *Möglichkeit*. Möglichkeit ist Teil des materiell Wirklichen, Möglichkeit ist eine Grundkategorie der Dialektik. Dies gilt in exponierter Form in dem Bereich, in dem Bewegung das Resultat bewusster Handlungen ist – im Bereich von Geschichte und Gesellschaft. *Hoffnung*, aus diesem Zusammenhang erfasst, ist kein spekulatives Konstrukt, vielleicht auch kein ‚Prinzip‘, sondern meint das Verhältnis konkreter Menschen zu einer vom materiell-geschichtlichen Prozess produzierten Möglichkeit. Damit bricht dialektisches Denken aus dem Kreislauf eines prädestinierten Naturprozesses ebenso aus wie aus jedem anderen Determinismus, auch dem neurophysiologischen, der den Menschen zum Sklaven des Gehirns macht,<sup>25</sup> wie auch aus jedem geschichtsteleologischen oder linearen Denken, gleich welcher Spielart.

Hoffnung und Möglichkeit haben, wie auch der Fortschritt, ihre Wirklichkeit in der Bewegung des materiellen Seins, von Natur und Geschichte. Möglichkeit ist die Grundkategorie, auf die Hoffnung wie Fortschritt zu beziehen sind.

---

<sup>25</sup> Vgl. S. Otto, „Sklaven ihres Hirns?“, in: *Aufhebung* 7 (2015), 91–110.

Hoffnung bleibt dort nicht leer, wo menschliche Tat eine Möglichkeit im materiell Wirklichen ergreift und zur Tat-Sache eines konkret Wirklichen werden lässt. Eine solche Tat-Sache kann *Fortschritt* heißen, wenn die dadurch bewirkte Veränderung eine Verbesserung menschlicher Lebensverhältnisse bedeutet, mit Brecht gesprochen: ‚die Schwierigkeiten der menschlichen Existenz erleichtert‘. Für den Zusammenhang eines solchen Handelns im Spielraum von Möglichkeiten, die im Schoße des Wirklichen ruhen (von Möglichkeiten also, die selbst Resultat vergangener Handlungen sind), ist der Begriff *menschlicher Freiheit* zu reklamieren. Freiheit ist damit immer bezogen auf das Ergreifen einer materiell gegebenen, in diesem Sinn konkreten Möglichkeit geschichtlicher Selbstverwirklichung und Sinnstiftung, individuell wie kollektiv: auf ein Machen des Neuen. In diesem Zusammenhang ist auch der Begriff der *konkreten Utopie* angesiedelt.

### III. Ontologie, Dialektik und die ‚Grundfrage der Philosophie‘

Im Versuch, Krafts Ausführungen weiterzudenken, soll hier der Gedanke entwickelt werden, dass die ontologische Frage, und mit ihr die Dialektik, für jede Philosophie, die sich als dialektischer Materialismus versteht, von fundamentaler Bedeutung ist, wie sie es auch für die Hegelsche Philosophie selbst ist, soll diese, wie bereits von Lenin gefordert,<sup>26</sup> als Quelle und Bestandteil eines solchen Materialismus Anerkennung finden. Und ohne diese Quelle, das vermute ich, hat auch der dialektische Materialismus philosophisch keinen Bestand.

Im Folgenden soll erläutert werden, was unter der *ontologischen Frage* zu verstehen ist und wie diese zur *Dialektik* steht.

Der Ontologiebegriff wird in der philosophischen Literatur häufig mit dem Begriff der Metaphysik vermischt oder gar mit diesem identifiziert. Die Vermengung beider hat nicht zuletzt begriffsgeschichtliche Gründe. So ist der Ontologiebegriff neueren Datums, er stammt aus dem *Lexicon philosophicum* des Glocenius von 1613, bedeutet dort ‚Lehre vom Sein‘ und den ‚allgemeinsten Seinsbegriffen, Seinsbedeutungen und Seinsbestimmungen‘ und wurde in der Folge mit der Metaphysik als *prima philosophia* des Aristoteles identifiziert. In dieser Identifikation ist er über weite Strecken der Philosophiegeschichte überliefert worden. Unter *prima philosophia* aber versteht Aristoteles die ‚Wissenschaft der ersten Prinzipien und Ursachen‘ (*Met.* I2. 982 b 9), ihr zugeordnet ist zudem die Lehre vom ‚ersten unbewegten Beweger‘ im Sinne einer philosophischen Theologie. Im Neuplatonismus wurde der Ausdruck Metaphysik dahingehend gedeutet, dass sie als Lehre von den letzten Gründen des Seins,

<sup>26</sup> Vgl. W. I. Lenin, *Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus*, Lenin, *Werke* 19, 3–9.

seinem Wesen und Sinn verstanden wurde. In diesem weiten Sinn dann ist die Metaphysik bis in die klassische deutsche Philosophie, als Unterströmung bis in unsere Tag hinein überliefert worden. Ein solches begriffliches Konzept aber führt weit über eine Lehre von allgemeinen Seinsbestimmungen hinaus. Die Ontologie wurde dann auch als Teil der Metaphysik in diese integriert; so bei Christian Wolff als *metaphysica generalis*, die sich mit Bestimmungen des Seienden allgemein beschäftigt. Kant hat die Ontologie dann auch folgerichtig in seine Metaphysikkritik einbezogen. Im Widerspruch dazu hat sie Hegel in der *Logik* rehabilitiert und zugleich, wie Kraft zeigt, auf ein neues Niveau der philosophischen Reflexion gehoben. In seinen Händen wird sie, in der Gestalt einer dialektischen Ontologie, zu einer umfassenden Lehre des Seienden, seiner gesetzmäßigen Strukturen ausgearbeitet. Eine Wiederaufnahme ontologischer Fragen im neueren Denken findet sich in der phänomenologischen Schule Husserls, der Fundamentalontologie des frühen Heidegger, im Existenzialismus Sartres, in der realistischen Ontologie Nikolai Hartmanns. Im Marxismus sind Bedeutung und Rang ontologischer Fragen umstritten. Der ‚westliche‘ und der kritische Marxismus (Haug) lehnen, hier in Übereinstimmung mit dem staats-offiziellen Marxismus der sozialistischen Länder, eine marxistische Ontologie ab. Eine Wiederaufnahme ontologischer Fragen findet man dagegen bei Lenin (im *Konzept zu Hegels ‚Logik‘*), in Lukács‘ später *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* und im Denken von Holz.

Von den Prämissen marxistischen Denkens aus, dies dürfte unstrittig sein, ist der Zugang zur Ontologie nur kritisch zu gewinnen. Als Erstes ist der Ontologiebegriff aus dem Zusammenhang des Metaphysikbegriffs zu lösen, die *ontologische Frage* ist von der *metaphysischen Frage* strikt zu trennen. Weiter kann marxistisch-materialistisch von ‚Sein‘ nur im Sinne der uns gegenständlich gegebenen, im praktischen Handeln und theoretischen Erkennen zugänglichen Wirklichkeit die Rede sein: als *menschlich-gesellschaftlich-geschichtliches Sein*, als *Verhältnis von Mensch, menschlicher Welt und Natur*, als *Natur-Sein* nur, insofern uns die Natur aufgrund unseres Umgangs mit ihr und unseres Wissens von ihr bekannt ist. Aus diesem Grunde sind sowohl die naturwissenschaftlichen als auch die historisch-gesellschaftswissenschaftlichen (einschließlich der anthropologisch-kulturwissenschaftlichen und historisch-philologischen) Erkenntnisse für eine solche Ontologie von ganz entscheidender Bedeutung. Auf diesen Feldern entscheidet sich ihre Reichweite und Geltung. Zugleich ist im Sinn zu behalten, dass es bei ontologischen Aussagen um elementare Strukturen geht, deren Kenntnis notwendig ist, sollen komplexe Sachverhalte (empirische Tatsachen) in ihrer Komplexität verstanden werden, es geht nicht um empirische Aussagen an sich. Ich spreche daher von *ontologischen Elementaria*, die Gegenstand der marxistisch-materialistischen Ontologie sind, für

die der Begriff einer *fundamentalen Ontologie* zu reklamieren ist. Ihre Voraussetzung lässt sich (im Anschluss an Holz) in dem Satz formulieren, dass erst auf der Basis der marxistischen Metaphysikkritik die *sinnliche Materialität des Seins* in ihrem An-sich-Sein im vollen Umfang theoretisch zugänglich wird. *Zugänglich werden Wirklichkeit und Welt, wie sie an sich selbst verfasst sind.* Mit dieser Bestimmung ist das marxistisch-materialistische Ontologiekonzept in einem prinzipiellen Sinn anti-kantianisch wie es anti-phänomenologisch ist und sich im Grundansatz auch von jedem existentialontologischen Entwurf unterscheidet.<sup>27</sup> Hier nun kommt die *Dialektik* ins Spiel. Nur auf ihrer Grundlage, nur in Gestalt einer *dialektischen Ontologie*, dies die hier erkenntnisleitende Einsicht, ist im Rahmen marxistisch-materialistischen Denkens eine Ontologie möglich. Und das heißt, mit anderen Worten, sie ist nur möglich auf der Basis der Aneignung der Hegelschen Philosophie.

Um den Rang einer solchen Ontologie im Rahmen dialektisch-materialistischen Denkens näher zu verdeutlichen, möchte ich knapp erläutern, warum ich hier von der *ontologischen Grundfrage* spreche und diese der *metaphysischen Grundfrage*, samt ihrer materialistischen Abwandlung, an die Seite stelle.

Die ontologische Frage, traditionell die Frage nach den allgemeinsten Seinsbestimmungen, fragt materialistisch übersetzt nach *stabilen Strukturen an-sich-seiender Wirklichkeit* wie der Gesetzmäßigkeit dieser Strukturen. Gemeint sind Strukturen, die den zu konstatierenden Veränderungen menschlich-gesellschaftlichen und natürlichen Seins zugrunde liegen bzw. diese Veränderungen konstituieren. Die ontologische Frage fragt mithin nach Kontinuität, Stabilität und Gesetzmäßigkeit eines Seins, das in seiner Grundverfassung dynamisch-prozessual gedacht wird. Es geht, so lässt es sich auch sagen, um das „Organisationsprinzip“ (Kraft) von Bewegung überhaupt. Gefragt wird, mit Goethe zu reden, nach der „Dauer im Wechsel“ der Erscheinungen wie nach dem Charakter, den dieser Wechsel besitzt. Nicht zufällig sei hier Goethe genannt. Denn dieser ist neben Hegel die zweite überragende Erscheinung im Deutschland der klassischen Dichtung und Philosophie, und er ist der zweite große Dialektiker in dieser Zeit einer Epochenwende. In den Worten des Faust der Szene „Nacht“, mit der Goethe den Ersten Teil seiner Dichtung eröffnet,

<sup>27</sup> Der dialektische Begriff der *fundamentalen Ontologie* ist von Heideggers Begriff der Fundamentalontologie in *Sein und Zeit* also kritisch zu unterscheiden. Die Unterscheidung ergibt sich bereits daraus, dass die Heideggersche Ontologie die gesamte Dimension der Natur – auch des Menschen als eines Naturwesens – ausklammert, sich vielmehr auf menschliches Dasein in seinem unmittelbaren Gegebensein fokussiert. Von diesem Ansatz her ergeben sich dann als Grundbestimmungen (Existentialien) dieses Daseins *Geworfensein*, *Verfallensein* und *vorlaufende Entschlossenheit*. Es sind Bestimmungen einer phänomenologischen Anthropologie, die auch von phänomenologischen Kriterien her problematisch sind.

hat er höchst exakt die ontologische Frage als Grundfrage exponiert: „Dass ich erkenne, was die Welt / Im Innersten zusammenhält, / Schau' alle Wirkenskraft und Samen, / Und tu' nicht mehr in Worten kramen.“ (*Faust I*, V. 382–85) Faust will kein Jenseitiges erkunden, er will das Diesseits erkennen:<sup>28</sup> das „Innerste“ der „Welt“, ihren substantiellen Kern. Dies „Innerste“ sind die „Wirkenskraft“ – die Kraft, die den Zusammenhalt der Welt bewirkt –, und die „Samen“, aus denen sie hervorgeht – ihre Quellmuster. Es geht ihm um so etwas wie die Ur-Kraft des Seins, die Goethe als entelechische Energie begriff. Goethe selbst spricht anderen Orts von ‚Urworten‘ und ‚Urphänomen‘, und dies weist in die gleiche Richtung. Dabei ist es für ihn, der in der Tradition von Spinoza, Leibniz und des Nolaners dachte, geradezu selbstverständlich, dass solche energetischen Muster nur als der Welt immanent vorgestellt werden können – wie auch Hegels Geist als weltimmanent gedacht wird. Was Faust sucht, ist nichts anderes als die Weltformel, welche die gesamte Wirklichkeit erklärt. Hier bewegt er sich in der Tat schon im Horizont der modernen Naturwissenschaften. Wir sehen, wie hier mit großer Eindringlichkeit von Goethe die ontologische Frage als philosophische Grundfrage exponiert wird.

Von der ontologischen Frage ist die metaphysische abzusetzen. Diese besteht, genau betrachtet, aus einem Komplex von Fragen, die in der Literatur oft konfundiert werden, in der Sache jedoch deutlich zu unterscheiden sind: der *Frage nach dem Ersten, dem Ursprung oder Grund*, der *Frage nach dem Sinn von Sein* und der berühmt-berüchtigten ‚*Warum-Frage*‘. Letztere – in Heideggers Formulierung „warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?“ (*Einführung in die Metaphysik*) – geht literarisch auf Shakespeare,<sup>29</sup> philosophisch auf Leibniz zurück, wird von Schelling und Schopenhauer aufgenommen und ist noch im Titel von Satres *L'Être et le Néant* präsent. Nach Heidegger ist sie „vermutlich die erste aller Fragen“ – was sie sehr vermutlich nicht ist. Sie stellt sich erst zu einem späten, kulturell hochentwickelten Zeitpunkt der Geschichte, im Zusammenhang mit der Entstehung eines nicht nur methodologischen, sondern bereits existentiellen Zweifels. Sie ist eine ‚Studierzimmerfrage‘, doch ist sie anders als Fausts Frage, die aus dem Studierzimmer „ins weite Land“, die „lebendige Natur“ (V. 418, 414) hinausdrängt, für das Studierzimmer gemacht, bleibt als Intellektuellenfrage in ihm gefangen, und wird so auch von Shakespeare dramatisch inszeniert. Sie grenzt an die Sinnfrage an, wird von ihr aufgenommen, und stellt sich auch dem dialektischen Materialismus als Aufgabe.

---

<sup>28</sup> Goethe spricht, hier in Differenz zu Hegel, von ‚Schauen‘ im Sinne von Erkennen, weil er dieses in Analogie zu einem visuellen Vorgang begriff, daher ist für ihn die Anschauung, und damit das Symbol, nicht der Begriff, die höchste Form der Erkenntnis.

<sup>29</sup> Auf die Eingangszeile von Hamlets großem Monolog: „To be or not to be, that is the question“, in A. W. Schlegels Übersetzung: „Sein oder Nichtsein, das ist hier die Frage“.

Als philosophische Grundfrage und damit ‚erste aller Fragen‘ gilt für die marxistische Tradition die Frage nach dem Ersten, Ursprung oder Grund. Für Engels ist sie „die große Grundfrage aller, speziell neueren Philosophie“:

Die Frage: Was ist das Ursprüngliche, der Geist oder die Natur? (...) Je nachdem diese Frage so oder so beantwortet wurde, spalteten sich die Philosophen in zwei große Lager. Diejenigen, die die Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Natur behaupteten, also in letzter Instanz eine Welterschöpfung irgendeiner Art annahmen, (...) bildeten das Lager der Idealisten. Die anderen, die die Natur als das Ursprüngliche ansehen, gehören zu den verschiedenen Schulen der Materialisten.<sup>30</sup>

Engels' Frage nach dem Ursprünglichen – dem Ersten oder Grund – ist im Kern, wir sehen es, eine metaphysische Frage, oder doch eine Abwandlung davon, und sie bleibt metaphysisch auch dann, wenn ein Materialist sie stellt. Die Frage nach dem Seienden, wie es an sich selbst ist, die ontologische Frage, ist klar zu unterscheiden davon. Wir halten fest: Neben die *metaphysische Grundfrage* samt ihren Abwandlungen tritt, in der hier vorgeschlagenen Deutung, mit der Frage nach der gesetzmäßigen Struktur des Seins und, ihr angeschlossen, nach der Dialektik als seinem Organisationsprinzip, die *ontologische Grundfrage*. Es ist die Frage, die nach Kraft auch Hegel stellt. Sie fragt nach *dem, was ist*, dem Seienden, wie es als Gegebenes *an sich selbst* ist, der Verfassung dieses Gegebenen, *unabhängig von seinem Ersten, Ursprung oder Grund*. Die ontologische Frage nun, dies ist meine Vermutung, liegt der metaphysischen Frage, auch ihrer materialistischen Abwandlung, als Frage nach Idealismus und Materialismus, noch voraus. Sie ist, im philosophischen Sinn, ‚die erste aller Fragen‘. Dies bedarf der Begründung.

Der hier vertretene Gedanke lautet, dass die ontologische Frage der metaphysischen vorgelagert ist, und das in historisch-genetischer Hinsicht. Die ontologische Frage, meinen wir, geht auf elementare Prozesse der menschlichen Reproduktion zurück. Sie hat in diesen ihren Ursprung. Nach der bekannten Einsicht von Marx und Engels *sind die Menschen, um zu überleben, darauf angewiesen, ihre Lebensmittel selbst zu produzieren. Sie bedürfen dafür der Arbeit*. Wie alle anderen Geschöpfe auch stehen die Menschen, wie Engels sagt, nicht „außer der Natur“, sondern „mitten in ihr“, gehören ihr „mit Fleisch und Blut und Hirn“ an, doch können sie „im Vorzug vor allen andern Geschöpfen ihre Gesetze erkennen und richtig anwenden“.<sup>31</sup> Dieser ‚Vorzug‘ des Menschen besteht

<sup>30</sup> Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. MEW 21, 259–307.

<sup>31</sup> Dialektik der Natur. MEW 20, 453.

im menschlichen Bewusstsein, menschliches Dasein ist *bewusste Lebenstätigkeit* (Marx), und allein kraft des Bewusstseins hat die menschliche Spezies überleben können. Der Schlüssel für diese Einsicht, und der Schlüssel auch, der die Tür zur ontologischen Grundfrage und damit zur Philosophie öffnet, ist in der kategorialen Explikation der *Arbeit* zu finden.

Dem Begriff Arbeit kommt im Denken von Marx und Engels der Charakter eines Universalen und Allgemeinen zu. „Der Arbeitsprozess“, schreibt Marx in seinem Hauptwerk, „ist zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam“. <sup>32</sup> „Die Arbeit“, so auch Engels, „ist die erste Grundbedingung alles menschlichen Lebens, und zwar in einem solchen Grade, dass wir in gewissem Sinn sagen müssen: Sie hat den Menschen selbst geschaffen“. <sup>33</sup>

Arbeit ist Modus von Tätigkeit. Sie ist zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten. Zugleich ist sie Aneignung der Natur für menschliche Bedürfnisse, Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, ‚ewige Naturbedingung‘ des menschlichen Lebens (‚ewig‘ heißt: solange es Menschen gibt). Der Arbeitsprozess besitzt eine ‚allgemeine‘, ‚unabhängig von jeder gesellschaftlichen Form‘ existierende ‚Natur‘ (eine stabile Struktur, die in allen unterschiedlichen Gesellschaftsformen gleich ist). Sie besteht darin, dass der menschliche Arbeiter das Ziel seiner Arbeit (das herzustellende Produkt) *erst in seinem Kopf baut, bevor er es materiell herstellt* – in der konzeptiven und antizipatorischen Leistung des menschlichen Bewusstseins. Dies unterscheidet den „schlechtesten Baumeister von der besten Biene“. <sup>34</sup> Menschliche Arbeit wird so von ihren instinktartigen Vorformen wie von tierischer Arbeit klar unterschieden. Das Unterscheidungsmerkmal ist die *konzeptive und antizipatorische Leistung des Bewusstseins. Bewusstsein gehört zum Sein, sofern es menschliches ist. Bewusstsein ist Teil der Materie; Geist ist Teil der Natur. Menschliches Sein ist bewusstes materielles Sein.* <sup>35</sup>

Die Arbeit, sofern sie menschliche Arbeit ist, hat den Charakter *bewusster Lebenstätigkeit*. Sie ist ‚teleologische Setzung‘ (Lukács): konzeptiv geplanter,

---

<sup>32</sup> *Kapital* I, MEW 23, 198

<sup>33</sup> MEW 20, 444.

<sup>34</sup> MEW 23, 192 f.

<sup>35</sup> Vgl. dazu Engels' Äußerung: „Die Geschichte ist nur als Entwicklungsprozess selbstbewusster Organismen von der Geschichte der Natur verschieden“ (MEW 20, 504) – sie begreift das Verhältnis des Menschen zur Natur als Selbstunterschied der Natur, und macht dieses Verhältnis am Tatbestand des Selbstbewusstseins fest.

praktisch-zielgerichteter Prozess, an dessen Ende ein Resultat herauskommt, das beim Beginn desselben schon im Bewusstsein des Arbeitenden, also ideell vorhanden war. Arbeit ist zweckorientierte bewusste Tätigkeit. In menschlicher Arbeit ist *Bewusstsein als Bestandteil von Sein* gesetzt. Sie ist Synthesis physischer und ideeller Momente im Materiellen selbst. Pointiert formuliert: Arbeit ist *Einheit von Sein und Bewusstsein*: Stoffwechselprozess von Mensch und Natur, in dem die Naturmacht Mensch dem Naturstoff gegenüber tritt und diesen durch planmäßige, zweckbestimmte Tätigkeit in einer für das menschliche Leben brauchbaren Form aneignet. Zur Naturmacht Mensch gehören sämtliche der menschlichen Leiblichkeit eigene Naturkräfte: die ausführenden Arme, Hände und Beine ebenso wie der ideell konzipierende und planende, also ‚denkende‘ Kopf.<sup>36</sup> In der Totalität dieser Bestimmungen liegt der Grund dafür, dass mit der Arbeit das Werk menschlicher Zivilisation seinen Anfang nimmt. In diesem Sinn ist sie der Ursprung menschlicher Kultur.

Die Arbeit für den Menschen ist kein Addendum, das unter bestimmten Bedingungen dem Menschen zukommt, unter anderen nicht – sie ist für menschliches Dasein seit frühesten Stufen menschlicher Zivilisation eine Lebens- oder Überlebensnotwendigkeit, nach Engels reicht sie in die Geschichte der Menschwerdung zurück.<sup>37</sup> Zur menschlichen Arbeit aber gehört, als Teil ihrer epistemischen Voraussetzungen, dass Arbeitsgegenstand und Arbeitsmittel *in ihrem An-sich-Sein* den Arbeitenden ebenso bekannt sein müssen, wie diese die Kräfte und Fähigkeiten kennen müssen, über die sie verfügen, um den Arbeitsprozess überhaupt durchführen zu können. Darüber hinaus muss ihnen der Weltzusammenhang, in dem der Arbeitsprozess stattfindet, in seiner materiellen Identität vertraut sein; als Teil einer in ihrer Grundverfassung erkannten Welt, in der die Notwendigkeit einer besonderen Arbeit und das Bedürfnis nach bestimmten Gebrauchswerten allererst entstanden sind.

Bereits bei diesem ersten Hinblick lässt sich ein Bündel ontologischer wie epistemologischer Bestimmungen feststellen, die menschliche Arbeit kategorial konstituieren. Sie wären im Einzelnen auszuarbeiten. Diese Bestimmungen betreffen den Arbeitsprozess in seiner objektiven wie subjektiven Seite wie auch das Weltsegment, in dem er stattfindet.<sup>38</sup> In solchen fundamentalen Prozessen menschlicher Reproduktion – die zugleich auch Prozesse kultureller Produktion sind, der Bildung von Welt und Selbst – hat das seinen Ursprung, was im philosophischen Sinn Ontologie heißt – eine materialistische zumal. Hinzu

<sup>36</sup> MEW 23, 192 f.

<sup>37</sup> Siehe „Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen“ (MEW 20, 444–55).

<sup>38</sup> Zur Betrachtung der Arbeit in ontologischer wie epistemologischer Hinsicht vgl. Metscher, *Logos und Wirklichkeit*, a. a. O., 68–71, 135–42; Marxismus als Theorie des Gesamtzusammenhangs, a. a. O., 33–36.

kommt, dass diese Prozesse in geradezu archetypischem Sinn *dialektisch* strukturiert sind. Da tut es dann nichts zur Sache, dass das Wort Ontologie aus dem 17. Jahrhundert stammt und die ontologische Frage mit den metaphysischen konfundiert wurde. Es geht um den Ursprung *der Sache*, um nicht mehr, und nicht zuletzt auch um die hier zu verfechtende Einsicht, dass die Philosophie, in dieser fundamentalen Bedeutung jedenfalls, nicht erst in den Studierzimmern beginnt, sondern inmitten des menschlichen Lebens. Selbstredend ist es mir klar, dass der Weg von dieser hier angenommenen Genesis zur entfalteten Theorie eine Stufenfolge der kulturellen Entwicklung durchlaufen hat, die ihrerseits auf gesellschaftlicher Arbeitsteilung beruht, nicht zuletzt auch die Transformation von mythischen Weltbildern zum theoretischen Begriff. Diese Stufenfolge lässt sich möglicherweise als Schrittfolge zunehmender Verallgemeinerung beschreiben bis hin zum ontologischen Konzept der Wirklichkeit als Gesamtzusammenhang.

In diesem Zusammenhang nun stellt sich die *Frage nach der Dialektik*, und es zeigt sich, dass sie für ein marxistisch-materialistisches Verständnis von Ontologie den Schlüssel bildet. Denn wie die metaphysische Grundfrage in der Opposition von Materialismus und Idealismus ihre Antwort findet, so die ontologische Grundfrage in der Opposition zwischen dialektischer und nicht-dialektischer Auffassung von Wirklichkeit. Nicht-dialektische Weltkonzepte gibt es in der Form dualistischer, monistischer, statischer Modelle unterschiedlicher historischer Gestalt; *dualistisch* im Sinn sich ausschließender Gegensätze bis hin zu ihrem Streit auf Leben und Tod, das ‚Entweder-Oder‘ ist der offenbare Gegner alles Dialektischen; *monistisch* im Sinn eines einzigen Prinzips, das keinen Gegensatz kennt und stets nur sich selbst reproduziert, *statisch* in der Auffassung einer unveränderlichen, immer-gleichen Welt.<sup>39</sup> Auch ein Denken, das, wie der frühe Wittgenstein, die Welt als Gesamtheit der Tatsachen versteht, diese aber als statisch im Sinne positiver Daten, nicht als prozessual bewegt (was vom Ansatz des *Tractatus Logico-philosophicus* durchaus denkbar wäre), vertritt eine nicht-dialektische Position. Dem gegenüber steht das Prinzip des Dialektischen, für das, seit seiner frühesten Formulierungen,<sup>40</sup> *der Gegensatz*

---

<sup>39</sup> Fraglos gibt es philosophiegeschichtlich Mischformen zwischen dialektischen und dualistischen sowie monistischen Konzepten – wie es auch Mischformen zwischen Materialismus und Idealismus gibt (so der Realismus des Aristoteles) –, doch gibt es keine Mischform von dialektischen und statischen Weltbildern, hier ist der Gegensatz absolut.

<sup>40</sup> Für den hier vertretenen Ansatz ist von höchstem Interesse zu sehen, dass dialektische Weltkonzepte in die frühesten Stufen menschlicher Zivilisation zurückreichen. So sind von religionswissenschaftlicher Seite Weltkonzepte einer archaischen Dialektik, verbunden mit Formen symbolischen Denkens, anhand von Kultstätten des Neolithikums nachgewiesen worden (I. Mahlstedt, *Die religiöse Welt der Jungsteinzeit*, Darmstadt, Stuttgart 2004; vgl. Metscher, *Logos und Wirklichkeit*, a. a. O., 308–12). Von gleicher Bedeutsamkeit ist die Erkenntnis, dass dia-

*konstitutiv ist.* „Ohne das Konstitutive des Gegensätzlichen“ lässt sich, dieser Auffassung zufolge, „die Welt gar nicht verstehen, und die Physiker sagen, es würde ohne das Konstitutive des Gegensätzlichen auch gar keine Welt geben“ (K 17). Das Dialektische, in diesem Sinn, ist ein *Ontologicum*.

Die Explikation des dialektischen Weltverhältnisses, und diese Einsicht gehört zu den schlagendsten Ergebnissen von Krafts begriffsgeschichtlichen Erörterungen, drängt in seinen philosophisch avanciertesten Gestalten auf die materialistische Dialektik zu. Das bedeutet nicht, dass jeder Materialismus dialektisch wäre – das Gegenteil ist der Fall. Der traditionelle Materialismus in seinen Hauptformen, nicht nur der Feuerbachs, fasst den Gegenstand, die Wirklichkeit, wie Marx in den *Feuerbach-Thesen* (einem *foundation text* des neuen Materialismus) statuiert, „unter der Form des Objekts“, also als statisch-gegeben, nicht als Teil eines Prozesses, für den die „tätige Seite“ konstitutiv ist. Die tätige Seite wurde, wie Marx erkannte, vom Idealismus entwickelt<sup>41</sup> – und mit ihr die Dialektik. Erst in Hegels Denken nun, samt seinen von Kraft benannten Vorläufern, erreicht sie eine Gestalt, dies ist meine Folgerung aus Krafts Lektüre, die dann auch *der materialistischen Form* bedarf.

#### IV. Kritik als dialektisches Verfahren, Kritik als Zensur. Kritisches zu einer kritischen Replik

*Kritik* ist eine Grundkategorie dialektischen Denkens. Als kritische Reflexion der Bedingungen und Möglichkeiten solchen Denkens wie als Moment solchen Denkens selbst: der kritischen Auseinandersetzung mit vorliegenden Konzepten und Argumentationen ist Kritik konstitutive Kategorie der Dialektik als Methode. Sie markiert Gegensatz, Einspruch und Widerspruch als

---

lektische Denkmuster in den ersten Formulierungen der chinesischen wie altgriechischen Philosophie aufzufinden sind – siehe H. H. Holz, *China im Kulturvergleich. Ein Beitrag zur philosophischen Komparatistik*. Köln 1994: ders., *Dialektik. Problemgeschichte*, Bd. I: *Antike*, a. a. O. Hier ist zu lesen: „Wenn wir die Philosophen des 6. Jahrhunderts verstehen wollen, so müssen wir unseren Geist befreien von der atomistischen Konzeption der toten Materie in mechanischer Bewegung oder vom cartesianischen Dualismus von Materie und Geist (...). Indem sie Wasser, Luft oder Feuer als die alleinige Quelle des Seins akzeptierten, hatten sie die diesen inhärente Beweglichkeit im Sinn. Es versteht sich nun von selbst: Wird das Sein im Hinblick auf seine Bewegtheit, auf seine Andersheit in der Identität befragt, so können wir die Elemente als Modell für ein Sein nehmen, dessen Natur die Veränderung im Gleichbleiben ist. Wasser, Luft und (...) Feuer. // Die Charakterisierung der Seinsweise der Welt als Bewegung, Veränderung ist dialektisch. Deren dialektische Begründung aus einem Weltmodell, das durch Analogie gewonnen wird, ist spekulativ.“ Thales war so der Begründer „einer die Empirie überschreitenden Philosophie“ (181).

<sup>41</sup> MEW 3, 5.

Negation. Brecht nennt Dialektik die „Kunst des praktischen Negierens, (...) einer Kritik, die, der Entwicklungsgesetze eingedenk, im Hinblick auf eine bestimmte mögliche Lösung kritisiert“,<sup>42</sup> und so wenig Dialektik auf Negation reduziert werden kann (Adornos ‚negative Dialektik‘ ist eine *contradictio in adjecto*), der Grundcharakter einer dialektischen Kritik wird von Brecht sehr genau erfasst. Dialektische Kritik hat, im Horizont von ‚Entwicklungsgesetzen‘ (eines gesetzmäßigen Prozesszusammenhangs), die Lösung eines Problems im Blick. Zum dialektischen Verfahren gehört die fundamentale epistemologische Einsicht, dass ohne kritische Reflexion Fortschritt des Denkens nicht möglich ist. So ist Kritik ein *notwendiges* Instrument des theoretischen Prozesses.

Kritik aber gibt es in einer Vielzahl von Formen, und nicht jede dieser Formen entspricht den Anforderungen einer dialektischen Kritik. Die Minimalanforderung an diese besteht darin, dass der kritisch behandelte Gegenstand in der Substanz seines Arguments zur Kenntnis genommen wie in seinen Intentionen reflektiert wird. Eine dialektische Kritik wird weiter so verfahren, dass ihr Gegenstand, sofern dieser es zulässt, nicht nur auf seine Schwächen hin, sondern auch in seinen Stärken betrachtet wird. Dialektische Kritik ist die Kunst, das Falsche vom Wahren zu sondern, einen Gegenstand in seiner internen Widersprüchlichkeit, mithin auch in seinen Wahrheitspotentialen zu erfassen.<sup>43</sup> Und so sehr es zur alltäglichen Praxis wissenschaftlicher Arbeit gehört, Fehler und Falsches zu erkennen und zu benennen, so ist auch hier das Ziel das Erkennen des Richtigen, hat Kritik also ‚im Hinblick auf eine bestimmte mögliche Lösung‘ zu erfolgen. Das ultimative Ziel dialektischer Kritik, die bessere Einsicht in das behandelte Problemfeld und die Belehrung des Kritisierten darf sie nie aus dem Auge verlieren.

Kritik ist eine Kunst, die gelernt werden muss, und nur dort, wo sie als diese Kunst praktiziert wird, kann von einer *Kultur der Kritik* gesprochen werden. Gegenwärtig mangelt es allen Orts daran, und gerade die marxistische Linke

---

<sup>42</sup> Brecht, *Gesammelte Werke*, a. a. O., Bd. 20, 71.

<sup>43</sup> Marx und Engels haben dies, gerade auch auf dem Feld der Ideologiekritik, meisterhaft vorgeführt. Ideologie für sie ist nicht ‚falsches Bewusstsein‘ im Sinne von ‚falsch‘ als ‚unwahr‘, sondern bezeichnet eine Verkehrung des Bewusstseins, so dass zurecht von ‚verkehrter Wahrheit‘ (Carolin Amlinger) gesprochen werden kann. Zu diesem dialektischen Ideologiebegriff siehe: Metscher, „Bewusstsein als gesellschaftliche Form, soziales Verhältnis und Institution: Ideologie“, in: *Logos und Wirklichkeit*, 321–88; ders., „Der Komplex Ideologie“, in: *Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung* 90 (2010), 66–79; J. Rehmann/T. Metscher, „Betr. Ideologietheorie – ein Briefwechsel“, in: *Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung* 2012, 93–109; Metscher, „Ideologie und Kultur“, in: E. Hahn/T. Metscher/W. Seppmann, *Nebelwelten des Bewusstseins. Zum Verhältnis von Marxismus und Ideologie*. Hamburg 2016.

hat hier noch viel zu lernen.<sup>44</sup> Zuhaut gibt es Formen von Kritik, die sich zu ihrem Gegenstand nicht dialektisch, sondern dekretierend verhalten, ihn in der Haltung des Zensors behandeln.

Nareyekys kritische Replik auf Krafts Essay ist ein Beispiel dafür. Sie verkörpert einen Typus von Kritik, der zensiert, ohne zu begründen und dekretiert, ohne zu beweisen. Der Kritiker kommt in der Gestalt des Schulmeisters daher, mit dem Gestus peinlicher Besserwisserei, nicht bereit oder unfähig, sich auf seinen Gegenstand überhaupt argumentativ einzulassen. So drängt sich bei der Lektüre seiner Replik der Eindruck auf, dass diese von einem anderen Text handelt als dem mir bekannten. Kraft, heißt es dort, mache „von vornherein klar“, dass er entgegen seiner Überschrift „nicht Hegels dialektische Philosophie, sondern seine, Dieter Krafts Philosophie“ darzustellen beabsichtigt habe (N 131). In Krafts Text finde ich keine Spur davon. Dem Seinen gab es wohl der Herr im Schläfe. Womöglich ist unser Kritiker auf die Eingangs-Volte hereingefallen, in der sich der Vortragende als „glatte Fehlbesetzung“ für eine Hegel-Interpretation bezeichnet. Er sei Theologe, und Hegel habe die Theologie unwiderruflich eskamotiert. Zwar hätte er als dialektischer Theologe keine Probleme damit, doch gäbe er dies zu bedenken. Wäre er Fachphilosoph, er würde „sich hüten, vor Philosophen über Hegel zu reden“; die „Standards des philosophischen Diskurses“ könne er nicht erfüllen. Denn dann hätte er die „unüberschaubare Menge an Hegel-Literatur“ und alles von Hegel selbst lesen und verstehen müssen, was bedauerlicherweise nicht der Fall sei. Sodass er dann doch als Theologe spräche. Als solcher habe er es, das legt er nahe, leichter. (K 11 f.)

Natürlich ist dies mit ironischem Zungenschlag gesagt. Rhetorisch ließen sich die Sätze als ironisch gewendete Demutsformel klassifizieren, die für die Einleitung einer Rede bestens am Platze ist und die Hörer auf das Kommende mit schmunzelnder Distanzierung und nicht ohne Brechtsche Hinterlist einstimmt. Als Theologe *und* Philosoph, der er ist, weiß Kraft sehr wohl, dass es in der Geschichte der Philosophie bedeutende Theologen gab. In der mittelalterlichen Philosophie, deren Radikalität und Mut oft unterschätzt werden, war alle Philosophie der Form nach theologisch. Es gab keinen Philosophen, der nicht Theologe war, vom Kirchenvater Augustin bis hin zum Mönch Bruno, der für seine Lehre von der Unendlichkeit kosmischer Welten und der Immanenz Gottes anno domini 1600, im gleichen Jahr, als Shakespeare in London den

<sup>44</sup> Vgl. meine Ausführungen in „Legitime Differenzen. Anmerkungen zur Kontroverse zwischen Hans Heinz Holz und Wolfgang Fritz Haug“, in: *Junge Welt* Nr. 180, 6. August 2009: „Über Kultur der Kritik und den Mangel daran. Anmerkungen zu Renate Wahsners Verriss von Hans Heinz Holz' *Weltentwurf und Reflexion*“, in: *Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung* 81 (2010), 110–19.

*Hamlet* schrieb, in Rom als Herätiker verbrannt wurde, für Hans Blumenberg ein Fanal der Epochenwende. Und in der neuzeitlichen Philosophie waren viele der bedeutendsten Denker keine Schulphilosophen, sie waren Juristen, Naturwissenschaftler, Literaten, Bibliothekare, auch ein jüdischer Linsenschleifer und ein Schuster waren unter ihnen – Baruch Spinoza und Jakob Böhme, nach Hegel „der erste deutsche Philosoph“. Der Beruf des Philosophen setzt sich erst mit dem 18. Jahrhundert durch, erreicht im deutschen Idealismus seinen Gipfelpunkt. Doch auch in der Moderne ist große Philosophie nicht auf die Berufsphilosophie beschränkt. Wittgenstein, der Vater der analytischen Schule, damit der Hauptlinie der bürgerlichen Philosophie unserer Epoche, hat nur kurze Abschnitte seines ereignisreichen Lebens an Universitäten verbracht, und Marx, Engels, Lenin, Luxemburg, Gramsci, Brecht, Benjamin waren sämtlich keine Schulphilosophen und sicher nicht immer ganz auf der Höhe der fachphilosophischen Standards ihrer Tage. Nichts gegen Schulphilosophie. Die Spezialisierung im Fach bringt Gewinn. Kant, Schelling, Fichte, Hegel waren Berufsphilosophen, und auch die klassischen griechischen Denker haben in Schulen gelehrt; Sokrates freilich auf Marktplätzen. Doch hat die Spezialisierung auch ihre Nachteile, nicht zuletzt den, dass man vor lauter Bäumen den Wald, den Begriff vor lauter Worten nicht sieht – „Denn eben wo Begriffe fehlen, / Da stellt ein Wort sich treffend ein. / Mit Worten lässt sich trefflich streiten, / Mit Worten ein System bereiten, / An Worte lässt sich trefflich glauben, / Von einem Wort lässt sich kein Jota rauben.“ So Goethe in der Schülerszene des *Faust I*. Goethes Verse beschreiben treffend den Zustand einer Philosophie, die vor der Masse terminologischer Exegesen und einer unüberschaubaren Fülle von Literatur den Zugang zur Welt verloren, angesichts der Worte die Begriffe vergessen hat – und „ein Begriff“, heißt es in derselben Szene, „muss bei dem Worte sein“. In epigonalen Zeiten wie der unsrigen trifft solche Diagnose mit doppelter Schärfe zu – man denke an die Wortmystik des späten Heidegger, das postmoderne Sprachgeklingel, die Spitzfindigkeiten des *linguistic turn*, das feuilletonistische Geschwätz des Herrn Sloterdijk. Hier sind meist keine Begriffe mehr bei den Worten, die Nachteile der philosophischen Spezialisierung überwiegen. Es gibt ganz sicher bedeutende Ausnahmen, doch ist dies der dominierende Trend, und wieder einmal kann der Außenseiter, der Laie – der *idiota* im Sinne des Cusanus – philosophisch im Vorteil sein. Denn eines ist sicher: in der Philosophie zählt nur der Gedanke, die Einheit von Wort und Begriff, es zählt nicht die Fachdisziplin. So dass dann auch der Theologe, wie auch der Philologe, von Fachkrupeln ungekränkt dem Begriff nachgehen darf.

Aus welchen Gründen auch immer: Mit keinem Satz nimmt Nareyek Krafts Text als das zur Kenntnis, was er seinem Titel und Wortlaut nach ist: eine Ex-

egese der Hegelschen Philosophie und ihres zentralen Konzepts, der Dialektik, dieses zudem bezogen auf seine begriffsgeschichtliche Herkunft; die Erweiterungen der Fragestellung im Hinblick auf Informatik und Naturwissenschaften sind zwar für ein modernes Dialektikverständnis von Bedeutung, doch nicht zentral für die historische Interpretation. Aus diesem Grund kann von einer Auseinandersetzung mit den Argumenten Krafts auch nicht im Ansatz die Rede sein. Ja das Falschverstehen der behandelten Problemstellung nimmt groteske Züge an, wenn Nareyek diese auf das von Kraft benutzte Software/Hardware-Paradigma reduziert, und ihm damit eine „substanzdualistische Position“ im Sinne einer „Art cartesianischen Dualismus“ unterstellt (N 131). Zunächst: das Software/Hardware-Paradigma führt Kraft, so verstehe ich es, mit illustrativer Absicht ein, um einer mit der Computersprache, doch nicht mit Hegels Sprache vertrauten Hörerschaft Hegels Geist-Begriff – als „Organisationssystem der Materie“ (K 12) – zu erläutern. Mir leuchtet das Paradigma ein, für ein Verständnis Hegels benötige ich es nicht. Wie weit das Beispiel reicht, überlasse ich den mit der Informatik näher Vertrauten (die zugleich aber auch Kenner der Hegelschen Dialektik sein sollten). Ich lese das Beispiel als illustrative Analogie; möglicherweise hatte Kraft mehr im Sinn. Illustrative Analogien besitzen in der Regel eine eher begrenzte Reichweite. Von Gewicht hier ist der Dualismus-Vorwurf, denn träfe er zu, wäre er in der Tat ein gravierender Einwand gegen Krafts Text. Denn eine dualistische Weltkonzeption, sagten wir, ist der exakte Gegensatz zu einer dialektischen, dualistisches und dialektisches Denken schließen sich aus. Im Dualismus sind die Gegensätze nicht vermittelbar. Sie streben die gegenseitige Vernichtung an. Im dialektischen Verhältnis sind die Gegensätze so aufeinander bezogen, dass keine Seite ohne die andere ist. Wer Knecht sagte, denkt den Herrn dazu, wer Herr sagt, den Knecht. Wer Materie/Geist dualistisch denkt, denkt an sich ausschließende Seinsprinzipien, wer sie dialektisch denkt, denkt sie so, dass es keinen Geist gibt ohne Materie, aber auch keine Materie ohne Geist. In diesem Sinn ist auch das Verhältnis von Software und Hardware, in meinem Verständnis, ein dialektisches, kein dualistisches. Dualistische und dialektische Konzepte stehen sich in der gesamten Geschichte der Philosophie gegenüber, in einer Weise, die der Differenz von Materialismus und Idealismus vermutlich noch voraus liegt (wie ich argumentierte), ganz sicher aber sie modifiziert und ergänzt. Von solchen Problemen freilich findet sich in Nareyeks Replik keine Spur. Den Vogel schießt er ab, wenn er auch das Paar *Yin/Yang* der altchinesischen Philosophie und das pythagoreische Kategoriensystem als „beliebigen Dualismus“ abtut (N 133) – und hier nun kehrt Nareyeks Vogel in Gestalt eines Bumerangs zurück. Denn darüber, dass *Yin/Yang* ein geradezu archetypisches Paar dialektischen Denkens ist, hätte ihn jede Geschichte chinesischer Philosophie, ja bereits der Hoffmeister belehren

können,<sup>45</sup> und dass das pythagoreische Kategoriensystem, wenn auch in elementarer Gestalt, ein dialektisches System darstellt, hätte er bei Hegel selbst finden können, wenn er denn Hegel gelesen hätte (dazu K 17 f.). Man erkennt: bei solcher Schulmeisterei hat man es mit einem Lehrer zu tun, der selbst noch in die Schule gehen sollte, und auf keine sehr gehobene Stufe.

Es bleibt dann noch der Vorwurf, Kraft habe sich unzulässig auf Hans Peter Dürr als Gewährsmann für Quantenphysik berufen und würde in dem Versuch dilettieren, zwischen Hegels Dialektik und moderner Naturwissenschaft einige Linien zu ziehen. Über die Substanz solcher Vorwürfe mögen naturwissenschaftliche Experten entscheiden; auch hier vorausgesetzt, dass diese gründliche Dialektik-Kenner sind. Mir selbst leuchtet Krafts Argumentation als *Fragestellung im Sinne experimentellen Denkens* ein, zumal der Autor erklärt, dass er sich hier auf ihm fremdem Gelände bewegt. Zu einem solchen Denken gehören Möglichkeit und Recht des Irrtums, und wenn Kraft hier irrt, irrt er auf hohem Niveau. Denn die Fragestellung, das vermag auch ein naturwissenschaftlicher Laie zu sehen, ist von enormer Bedeutung für eine Philosophie der Naturwissenschaften wie für eine dialektische Ontologie. Denn diese hat Gültigkeit nur, sofern sie auch naturwissenschaftlich, nicht zuletzt quantenphysikalisch haltbar ist. Ist sie es nicht, hat sie allenfalls Gültigkeit als Ontologie des gesellschaftlichen Seins (Lukács). Für die naturwissenschaftliche Gültigkeit freilich ist nicht entscheidend, ob Dürr der geeignete Gewährsmann ist; seine Widerlegung wäre noch keine Widerlegung des substantiellen Kerns von Krafts Argument. Doch noch ist gar nicht ausgemacht, dass Dürr oder Kraft irren. Nareyeks Ausführungen sind so apodiktisch wie allgemein, und einem, der *Yin/Yang* für einen schlichten Dualismus hält, ist auch in anderen theoretischen Fragen einiges zuzutrauen. Invektiven sind keine Argumente, und was Nareyek zu Dürr ins Feld führt, ist wenig mehr als dies. Es geht darum zu beweisen, nicht zu behaupten, und an Beweisen fehlt es hier. In jedem Fall hat auch hier Kraft ein Problemfeld eröffnet, und das Gespräch darüber, auch das Streitgespräch, sollte die Folge sein.<sup>46</sup>

## V. Hegel-Kritik auf erweiterter Stufe

Zur Frage „Hegel und der Materialismus“ seien im Sinne einer weiterführenden Überlegung noch einige Gedanken notiert – Vorschläge, Vermutungen, nicht

---

<sup>45</sup> Nach diesem sind Yin/Yang „entgegengesetzte Kategorien, die als Ordnungsprinzipien der Natur (...) ihre jeweils unterschiedliche Bedeutung durch Konnotation mit deren Gegenteil erhalten“ (J. Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Darmstadt 1998, 744 f.).

<sup>46</sup> Ich verweise, im Sinne einer Eröffnung dieses Gesprächs, auf das diesem Text angefügte Addendum.

mehr. Denn ich bin keineswegs der Auffassung, dass mit Krafts Arbeit, auch wenn ich im Wesentlichen ihre Ergebnisse teile, die Auseinandersetzung mit Hegel erledigt sei. Sie verschiebt sich allein auf eine erweiterte Stufe.

Denn Hegels Philosophie, scheint mir, ist als systematisches Denken keineswegs so einheitlich, wie Hegel sie vorstellt und wie sie auch in der Regel rezipiert wird, von welcher Seite und mit welcher Beurteilung auch immer. Sie ist im Ganzen wie in ihren Teilen, vermute ich, von einem sehr grundlegenden, nie aufgelösten, von Hegel selbst kaschierten Widerspruch geprägt. So steht auf der einen Seite die Dimension einer dialektischen Analytik, die auch im Mittelpunkt der Hegel-Lektüren von Kraft und Lenin steht. Auf dieser Ebene gibt es nichts oder nur wenig, das erst ‚umgestülpt‘ werden müsste, die genaue Lektüre, die philologische Arbeit als Arbeit des Begriffs, eine *dialektische Lektüre* genügt, um an die Wahrheit des Hegelschen Gedankens im Sinn einer materialistischen Dialektik zu gelangen. Und keineswegs liegt diese Wahrheit allein in der ‚Methode‘ – Engels’ Missverständnis könnte hier nicht größer sein. Die analysierten Seinsverhältnisse, wie sie die dialektische Lektüre freilegt, besitzen ihre eigene Logik, die wiederum in der Systematizität des Gedankens zum Ausdruck kommt. Auf der anderen Seite aber steht eine systematische Konstruktion, die in der Tat im Sinne der Marxschen Kritik den Charakter einer reinen Gedankentotalität besitzt und nicht die „Logik der Sache“, sondern die „Sache der Logik“ repräsentiert.<sup>47</sup> Diese Konstruktion wird in wesentlichen Teilen des Werks der ontologisch-analytischen Ebene übergestülpt, gerät mit dieser oft in arge Kollision. Ich möchte dies am Beispiel der *Ästhetik* kurz erläutern, da ich mit dieser von allen Werken Hegels am besten vertraut bin. So begegnen wir in der *Ästhetik* auf der analytischen Ebene einem Argumentationsstrang, der das Modell eines gesellschaftlichen Begriffs der Kunst ausarbeitet, das an systematischer Stringenz und empirisch-sachlichem Gehalt bis heute unübertroffenen ist.<sup>48</sup> Sein systematisches Zentrum ist die *Theorie der Handlung*. Diese ist aus den kategorialen Gliedern *Weltzustand*, *Situation*, *Handlung* aufgebaut und wird durch einen Teil ergänzt, der die Kunst als kommunikativen Vorgang und sozialen Prozess expliziert. Große Teile der *Ästhetik* bewegen sich, bis in Werkinterpretationen hinein, auf dieser Ebene; vor allem im Teil zur sog. ‚romantischen‘, d. h. nachklassischen (nachantiken) Kunst, die hier als die bedeutendste, weil im höchsten Maß synthetische Kunstform erscheint. In

<sup>47</sup> MEW 1, 216.

<sup>48</sup> In einer 2013 erschienenen Studie, die auf einer älteren Arbeit beruht, behandle ich dieses Modell unter den Titeln: I. Kunst als sinnliche Fiktion und eidetische Realität, II. Analytik der ästhetischen Konstruktion, III. Das Kunstwerk als individuierte Werkwelt und kommunikativer Akt. Theorie der Kunst als sozialer Prozess („Wirklichkeit, Kunst und Kunstprozess in Hegels *Ästhetik*“, in: Metscher, *Ästhetik, Kunst und Kunstprozess*. Berlin 2013, 281–326).

Gestalt der Dichtung besitzt sie eine Nähe zum spekulativen Denken und damit zur Philosophie als der höchsten Gestalt des menschlichen Geistes. Umso erstaunter werden die Lesenden sein, wenn sie in der übergeordneten Systematik erfahren, dass die Kunst nicht von der Philosophie, sondern von der Religion (der „geoffenbarten Religion“, dem Christentum) als der Zwischenstufe des Geistes auf dem Weg zur Philosophie aufgehoben wird, die „schöne Kunst“, wie es apodiktisch in der *Enzyklopädie* heißt, „ihre Zukunft in der wahrhaften Religion“ hat.<sup>49</sup>

Dieser Riss in der gedanklichen Konstruktion (denn um einen solchen handelt es sich hier) durchzieht den Text der gesamten *Ästhetik*. Steht auf der einen Seite die dialektische Analytik, die in der Theorie der Handlung kulminiert und von der her dann auch der Vorrang der Dichtung vor den anderen Künsten begründet wird, so auf der anderen eine Systemkonstruktion, in der allein in der klassischen Kunstform der altgriechischen Skulptur die Idee des Kunstschönen sich in paradigmatischer Weise erfüllt. Einerseits heißt es, dass „die Darstellung (...) der Handlung“ „vorzüglich der Poesie“ angehöre, den „übrigen Künsten“ dagegen „nur vergönnt sei“, „ein Moment im Verlauf der Handlung (...) festzuhalten“,<sup>50</sup> andererseits wird die Skulptur als „Mittelpunkt der *klassischen* Kunstform“ zur „eigentlichen Kunst des klassischen Ideals“ hypostasiert,<sup>51</sup> damit zum Ausdruck dessen, „was die wahrhafte Kunst ihrem Begriff nach ist“.<sup>52</sup> So wird dann auch im „System der einzelnen Künste“ die Dichtung – einschließlich Homers und der klassischen griechischen Tragödie – unter dem Titel der romantischen, nicht etwa der klassischen Kunst abgehandelt. Dies ist ganz offenkundig eine gedankliche Konstruktion, die nicht von den Künsten her und ihrer Geschichte entwickelt, sondern *von außen* an die Künste herangetragen wird. Ihre Herkunft aus einer platonisierend idealistischen Vorstellungswelt wird schwer abzustreiten sein.

So wird man nicht umhin können, wenn der Befund eines solchen Widerspruchs (der kein dialektischer ist) auch in anderen Teilen der Hegelschen Philosophie nachzuweisen wäre (in der *Rechtsphilosophie* ist er es sicherlich), von *zwei Systematiken* (zwei Ebenen oder Typen der Systemkonstruktion) bei Hegel zu sprechen, die miteinander in Konflikt stehen.<sup>53</sup> Typus I ist Resultat der dia-

<sup>49</sup> Hegel, *Werke* 10, Frankfurt a. M. 1970, 372 (*Enz.* III, § 563).

<sup>50</sup> Hegel, *Werke* 13, *Vorlesungen über die Ästhetik* I, 285.

<sup>51</sup> Hegel, *Werke* 14, *Ästhetik* II, 360.

<sup>52</sup> Ebd., 13.

<sup>53</sup> Diese ‚zwei Systematiken‘ entsprechen der eingangs festgestellten Differenz zwischen Ontologie und Metaphysik, ontologischer und metaphysischer Ebene. Hier zeigt sich, am Text Hegels greifbar, dass diese Differenz ein Problem der Hegelschen Philosophie selbst ist, vielleicht ihr Grundproblem. Diese Vermutung findet im Buch Wagenknechts Bestätigung, wenn diese von zwei gegenläufigen Tendenzen der Hegelschen Methodologie spricht, wobei sie als zweite

lektischen Analyse gegebener Welttatsachen. Typus II ist ein metaphysisches Konstrukt, das den gegebenen Welttatsachen oktroyiert wird. Für Typus I gilt die Identität von ontologischem Befund und logischer Form, in ihr ist der Übergang von der dialektischen Analyse zur materialistischen Dialektik in der Form selbst angelegt. Die dialektische Lektüre bringt diesen Übergang ans Licht. Wenn Lenin die *Logik* für das Werk Hegels hält, in dem „am wenigsten Idealismus, am meisten Materialismus“ enthalten ist, dann dürfte dies bedeuten, dass die *Logik* in ihrer systematischen Konstruktion dem Typus I am meisten entspricht. In Typus II ist der Widerspruch zwischen dialektischer Analyse und logischer Form unabweisbar, das spekulative Denken gerät mit dem ihm übergestülpten System in Konflikt. Für *diese* Ebene nun, meine ich, gilt die Marxsche Kritik Hegels im vollen Umfang, die ‚Präexistenz der logischen Idee‘ ist mit den Händen zu greifen. Diese Ebene der Hegelschen Systematik wird dann auch nicht mehr umzustülpen, sie wird zu dekonstruieren sein.

Der Konflikt der Hegelschen Philosophie mit sich selbst ist an der Systematik der *Enzyklopädie* von 1830 deutlich festzumachen. Ihre Stufen sind I. *Wissenschaft der Logik*, II. *Naturphilosophie*, III. *Philosophie des Geistes* mit den Teilen *subjektiver Geist*, *objektiver Geist*, *absoluter Geist*. Sie sind als metaphysisches System lesbar in dem Sinn, dass die Logik den Geist Gottes vor Erschaffung der Welt repräsentiert, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes das Werden der Schöpfung über die Natur zum Menschen hin und zur Ausbildung einer menschlichen Welt, ein im Ganzen evolutionärer Prozess, der im absoluten Geist in der Form menschlichen Wissens und Bewusstseins repräsentiert wird, in der Philosophie schließlich als der „sich denkenden Idee“ („sich wissenden Vernunft“)<sup>54</sup> im Sinne einer Theodizee zu sich selbst kommt. Im absoluten Geist, der höchsten Gestalt menschlichen Bewusstseins, erkennt Gott sich selbst in menschlicher Form. Eine solche Konstruktion ist Metaphysik reinsten Wassers – Höhepunkt und Ende eines Denkens, das mit der frühen griechischen Philosophie begann. Es ist eine Metaphysik, die Aristoteles durch die Verbindung mit christlicher Heilsgeschichte historisiert.<sup>55</sup> Dass eine solche Konstruktion, so wenig man ihr philosophischen Respekt versagen kann, in marxistisch-materialistisches Denken nicht überführbar ist, liegt auf der Hand. Die Weltgeschichte ist eben kein Heilsgeschehen, und ebensowenig ist sie das Weltgericht. Wenn sie Gericht ist, dann nur in dem Sinn, dass die Menschen

---

Tendenz „das Bestreben Hegels“ benennt, „das Einzelne nicht nur als in *seinem* Allgemeinen vermitteltes zu begreifen, sondern es als *rein innerlogisch* aus einem kategorial weit höher stehenden Allgemeinen (...) abzuleiten“ (*Hegelkritik*, a. a. O., 143 f.).

<sup>54</sup> Hegel, Werke 10, 393 f. (*Enz.* III, §§ 574, 577).

<sup>55</sup> Auf dieser Ebene Hegelschen Denkens ist Karl Löwiths Hegel-Deutung in *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* einleuchtend.

selbst, wie in Brechts *Die Verurteilung des Lukullus*, die Richter sind. Und doch ist auch auf dieser Ebene die Kühnheit des Entwurfs unabweisbar. Er ist die Summe einer großen Tradition. Und so mag man dann auch den metaphysischen Hegel danach befragen, inwieweit in ihm, in Gestalt äußerster Abstraktion, eine Abbeviatur dessen eingeschrieben ist, was die dialektische Analytik zutage fördert.

Die Metaphysik Hegels wird freilich gegen den Strich zu lesen sein – im Sinne eines Gegenentwurfs. Nehmen wir den absoluten Geist als Beispiel. Einig mit Hegel sind wir in der Einsicht, dass sich in den entwickeltsten Formen des menschlichen Bewusstseins dieses als Selbstbewusstsein, mit Lukács: als das *Bewusstsein der Gattung*, konstituiert, als Wissen des Menschen über sich und die Welt, das allein ihn befähigt, die Welt zu erkennen und erkennend zu verändern – mit dem Ziel, eine den Menschen wohnliche Welt zu schaffen. Uneinig sind wir mit Hegel in der Hierarchisierung des Wissens, wie er sie in seinem Konzept des absoluten Geistes vornimmt. Die Religion wird nach Feuerbach kaum mehr als Form institutionalisierten Wissens aufgefasst werden können. Sie ist mit Marx eine ideologische Form, und sofern sie Wahrheit verkörpert, ist diese der Verkehrung des Bewusstseins abzurufen. Entscheidend für das marxistische Verhältnis zur Religion ist gerade die strikte Trennung zwischen Wissen und Glaube.<sup>56</sup> Es geht nicht darum, sie als Wissen zu begreifen, sondern als Glaube zu respektieren. Statt der Trias *Kunst – Religion – Philosophie* werden wir *Kunst – Wissenschaft – Philosophie* sagen müssen, nicht im Sinne einer Hierarchie der Wertung, sondern im Sinne einer epistemischen Arbeitsteilung. Die Kunst ist als Gestalt des Wissens für Anderes zuständig als es die Wissenschaft ist; der Philosophie käme eine noch näher zu bestimmende Rolle zu. Kunst und Wissenschaft/Philosophie sind die Hauptformen epistemischer Welterschließung und damit des menschlichen Wissens überhaupt. In ihrem Zusammenhang konstituieren sie, im Konnex mit den elementaren Wissensformen, die Totalität menschlichen Wissens, wobei der Philosophie die Aufgabe zufällt, über die heuristische Rolle hinaus für die Synthesis dieses Wissens Sorge zu tragen.<sup>57</sup> Dies als Konzept und epistemisches Ideal – denn wo, frage ich, ist heute eine solche Philosophie in Sicht?

Eine solche Vorstellung könnte einer materialistisch gewendeten Theorie des absoluten Geistes nahekommen. Der Gedanke, Kunst neben die Wissenschaft

---

<sup>56</sup> Siehe Metscher, „Marxismus als Theorie des Gesamtzusammenhangs“, a. a. O.

<sup>57</sup> Ich kann diese Problemstellung im Rahmen dieses Essays nur andeuten. Um ihre Exposition habe ich mich in einer Reihe von Arbeiten bemüht, so vor allem in *Logos und Wirklichkeit* (zur epistemologischen Grundlegung siehe 122–299, 448–78); *Pariser Meditationen. Zu einer Ästhetik der Befreiung*, Wien 1992; *Ästhetik, Kunst und Kunstprozess*, a. a. O. (vor allem „Mimesis und Episteme. Theorie ästhetischen Bewusstseins“, 153–238).

als zweiten Pfeiler menschlichen Wissens zu stellen, wurde von niemandem mit der gleichen Stringenz und Überzeugungskraft ausgearbeitet wie von dem Peter Weiss der *Ästhetik des Widerstands*. Schließen wir mit einem Blick auf den letzten Satz seines großen Romans, ein Werk, das nicht nur Roman, sondern zugleich auch philosophische Abhandlung ist – *roman d'essai*:

*(...) und Heilmann würde Rimbaud zitieren, und Coppi das Manifest sprechen, und ein Platz im Gemenge würde frei sein, die Löwenpranke würde dort hängen, greifbar für jeden, und solange sie unten nicht abließen voneinander, würden sie die Pranke des Löwenfells nicht sehen, und es würde kein Kennntlicher kommen, den leeren Platz zu füllen, sie müssten selber mächtig werden dieses einzigen Griffs, dieser weit ausholenden und schwingenden Bewegung, mit der sie den furchtbaren Druck, der auf ihnen lastete, endlich hinwegfegen könnten.*<sup>58</sup>

Kunst und Wissenschaft sind die Weisen, in denen sich den Menschen die Wahrheit der Welt erschließt. Zugleich sind sie Kräfte des Widerstands und der künftigen Befreiung. Für die Kunst steht in Weiss' Text Rimbaud, für die Wissenschaft das *Kommunistische Manifest*, das eine als Kritik und Utopie, das andere als politisch gewordene Theorie. Mit solcher Hilfe und nur mit ihr kann der Schlag der Befreiung gelingen – wenn die Unteren ihn selber führen, und wenn sie zum einheitlichen Handeln fähig werden. Hegels absoluter Geist ist hier sehr materialistisch geworden. Und doch liegen solche Gedanken nicht jenseits, sondern in der Konsequenz des Hegelschen Denkens, ohne dessen Rüstzeug dann auch keine Befreiung gelingen kann.

## Addendum<sup>59</sup>

*1. Obwohl ich in meiner Vorlesung die Kopenhagener Deutung gar nicht thematisiert habe, hat Herr Nareyek sie kritisiert. Das darf er natürlich. Aber abgesehen von der Majorität der Quantenphysiker, die an dieser Deutung festhält (und ich habe mich natürlich in meinem Bekanntenkreis auch, und sehr intensiv, mit befreundeten Physikern ausgetauscht), um die Kopenhagener Deutung geht es mir doch gar nicht. Die kann ich als Nicht-Physiker gar nicht wissenschaftlich beurteilen, wiewohl ich den Eindruck habe, dass manche Einwände gegen sie eher ideologischer als wissenschaftlicher Natur sind, weil der indeterministische Charakter von quantenphysikalischen Naturvorgängen*

<sup>58</sup> P. Weiss, *Die Ästhetik des Widerstands. Roman*, Frankfurt a. M. 1991. Dritter Band, 265, S. 267 f.

<sup>59</sup> Im Folgenden gebe ich, leicht gekürzt, den Wortlaut eines Briefs wieder, den mir Dieter Kraft am 22.1.2016 schrieb. Es ist die Antwort auf eine Nachfrage zu den Problemkomplexen in seinem Text, die ich von meiner Fachkompetenz her nicht zu beurteilen vermag – wo ich kein Urteilender, nur ein Lernender sein kann. Ich betrachte ihn als ersten Schritt in einem zu führenden Gespräch zu dem Verhältnis von Dialektik und Naturwissenschaften, dem ich mit großem Interesse zuhören werde.

mit Kant in Verbindung gebracht und also mit Agnostizismus identifiziert wird. Was ich aber durchaus beurteilen kann, das ist die Tatsache, dass sich ein Hans-Peter Dürr mit einem Hegel in ein Gespräch bringen lässt. Selbst wenn wir keine Naturwissenschaftler sind, beim Thema Dialektik dürfen wir die Naturwissenschaft doch nicht einfach außen vor lassen. Und wenn es bei der Dialektik darum geht, 'was die Welt im Innersten zusammenhält', dann darf die Quantentheorie auf keinen Fall unbedacht bleiben. Sie gehört zum 'Ganzen', und 'womöglich verstehen wir das 'Ganze' überhaupt erst annähernd, wenn wir (auch philosophisch) quantentheoretisch zu denken beginnen. Mir ist da jede Deutung recht, ob es nun die Everett-Interpretation einer Viele-Welten-Theorie oder der Determinismus der Bohmschen Mechanik ist. Ihnen allen gemeinsam ist ja die These, dass wir es bei den Quanten mit einem subatomaren Bereich zu tun haben, der unsere atomar wahrgenommene Wirklichkeit unterläuft und (!) konstituiert. Spannender geht es gar nicht.

2. Die Einheit von Hard- und Software ließe sich durchaus als Metapher interpretieren, lediglich als Metapher. Aber mir geht es um mehr, denn mit dieser 'Metapher' halten wir etwas in der Hand, was Wirklichkeitscharakter hat. Und auch das ist unglaublich spannend. Denn erst jetzt können wir zu verstehen beginnen, was ein Quelltext der Wirklichkeit wirklich ist, was 'Naturgesetz' bedeutet. Computerfachleute, und ich kenne sehr viele und wirklich ausgezeichnete, verstehen in der Regel von der philosophisch umfassenden Relevanz der Einheit von Hard- und Software gar nichts und sind immer ganz erstaunt, wenn man sie mit einem solchen Denken konfrontiert. Erstaunt, aber manchmal auch nicht uninteressiert. Wer hier von Cartesianischem Dualismus spricht, der hat nicht einmal die Problemstellung verstanden, denn es geht um Einheit und nicht um Dualität. Was würden die Atome machen, wenn sie keinem Quelltext folgen könnten? Sie würden nicht einmal existieren!

3. Schließlich noch ein Wort zu analog/digital. Natürlich denken wir dabei meistens nur an eine bestimmte Form der Datenspeicherung. Aber das ist sehr eng gedacht. Das Digitale ist identisch mit dem Analogen – und dennoch ist es etwas anderes. Im Digitalen geht es um Codes, also, wenn man so will, um Software-Codes, um geschriebene bzw. zahlengefasste Wirklichkeit. Wandelt man die um, dann tritt Wesen in Erscheinung. Und irgendwie steht das auch schon bei Hegel, der von all dem noch gar nichts wissen konnte. Aber wir wissen heute wenigstens ein klein wenig mehr. Und das müssen wir einbringen, wenn es um die Totalität des Dialektischen geht.

# Aufhebung bestellen



11/2014

#### In dieser Ausgabe:

Andreas Gunkel: Friedrich Schlegel, „Aesthetik und Symbolik“  
Abgrenzung in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts.

David Bohrer: Ein Gespräch mit Jürgen Tietze über dialektischen  
Gegensatz (W. Minnerath) und dialektisch-hermeneutische  
Theorie.

Georg von Kottau: Logik und Wirklichkeit. Ein Kommentar zur Frage  
des Widerspruches in Hegels Wissenschaft der Logik.

Andreas Egger: Die Mysterie der Heiligung. Grundzüge der  
Philosophie Ernst Blochs, Teil I.

Zeitschrift für dialektische  
Philosophie

## 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](mailto: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!**

# Rezension



# Heidegger nach den „Schwarzen Heften“

*Alfred J. Noll*

*Alfred.Noll@nollkeider.at*

Die Veröffentlichung von Heideggers „Schwarzen Heften“ – sie umfassen die Jahre 1931 bis 1948 – hat nicht geringer „eingeschlagen“ als die Veröffentlichung von „Sein und Zeit“ 1927 – nur erfolgte der Einschlag an anderer Stelle. Binnen Monaten sind hunderte Veröffentlichungen zu den „Schwarzen Heften“ erschienen.

Die Lektüre der bisher vorliegenden vier Bände innerhalb der „Gesamtausgabe“ (GA 94, 95, 96 und 97, jeweils hrsg. von Peter Trawny)<sup>1</sup> hinterlässt Leserinnen und Leser weitgehend ratlos. Vieles in den „Schwarzen Heften“ ist redundant, das Niveau durchaus unterschiedlich, und generell wird man kaum Aussagen darüber machen können, an wen diese (immerhin zur Veröffentlichung bestimmten) „Notizen“ eigentlich adressiert sind. Vieles ist erkennbar Selbstverständigung, manches ist ganz parolenhaft gefasst, anderes wiederum von der Art einer Tagebucheintragung. Nimmt man „Sein und Zeit“ und die „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“ (GA 65) als die beiden „eigentlichen“ Werke Heideggers, so wird man in den „Schwarzen Heften“ ab nun das dritte „große Werk“ Heideggers erblicken können – wiewohl diese Hefte jeglicher Systematik entbehren, umgekehrt aber alle Themen Heideggers zur Sprache bringen; wir können die „Schwarzen Hefte“ auch verstehen als eine Art „inneren Kommentar“ zu den „Beiträgen“.

Hervorstechend aber sind vier Merkmale dieser zwar privat verfassten, dennoch als krönender Abschluss der „Gesamtausgabe“ angeordneten Notizen:

## **a) Vorbereitung: „Härte des Begriffs“**

Heidegger selbst war es, der seine eigenen Bemühungen vor dem Antritt des Rektorats an der Universität Freiburg treffend zusammenfasste; in seinem Brief vom 30. März 1933, also zwei Monate nach der „Machtergreifung“ Hitlers, schrieb er an Elisabeth Blochmann:

Das gegenwärtige Geschehen hat für mich – gerade weil vieles dunkel und unbewältigt bleibt – eine ungewöhnlich sammelnde Kraft. Es steigert den Willen und die Sicherheit, im Dienste eines großen

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu ausführlich Noll (2016) passim; der nachstehende Artikel will nur eine zusammenfassende Übersicht geben, weitere Belege und Literaturhinweise finden sich in der Buchveröffentlichung.

Auftrages zu wirken und am Bau einer volklich gegründeten Welt mitzuhelfen. Seit langem ist mir die Blässe und das Schattenhafte einer bloßen „Kultur“ und die Unwirklichkeit sogenannter „Werte“ zur Nichtigkeit herabgesunken und ließ mich im Dasein den neuen Boden suchen. (GA 16, 71)

In den „Schwarzen Heften“ können wir die *Ergebnisse* dieser Wandlung nachvollziehen. Ablesbar ist den Eintragungen Heideggers zunächst die *vorbehaltlose* Zustimmung zur Errichtung des faschistischen Herrschaftssystems. Er notiert die „Unvergleichlichkeit der Weltstunde“. Die Gunst dieser Stunde erlaube es, *konkrete Handlungen* zu setzen; es gelte jetzt – in Fortsetzung all dessen, was zur Machtübernahme durch Hitler geführt hat – „um desto härter und schärfer und weitsichtiger gegen das wurzel- und rang-lose Gezappel der neuen Geistigkeit sturmzulaufen“ (GA 94, 110); entschlossenes und physisch konkretes Handeln sei schon deshalb *erforderlich*, weil nämlich derjenige, der dem „Un-wesen nur verneinend begegnet, auch dem Wesen nie gewachsen (ist)“ (GA 95, 1). Heidegger verlangt Maßnahmen: „bringen wir uns endlich [...] in den mitreißenden – ungekannten Augenblick volk-haft-geistigen Handelns“ (GA 94, 98).

Den *inhaltlichen* Antrieb zu seiner Forderung bildet Heideggers Angst davor, dass bei Ausbleiben dieser Maßnahmen alles in „Zergliederung“ versinke. Der Philosoph habe mit seinem Denken „voraus zu springen“ – und Heidegger denkt voraus: er „schürt die Klarheit des Fragens und hütet die Härte des Begriffs und verwaltet so die Raum-Zeit des freien Dichtens in der Ermächtigung des Wesens zur Gründung des Menschen in Boden – Werk – Kampf und Untergang“ (GA 94, 82). Heidegger sieht seine Aufgabe in der Destruktion: „Rücksichtslosigkeit gegen die ‚Tradition‘ und die Verachtung des Heutigen“ (GA 94, 9); „situationseifrige Betulichkeit“ reiche nicht hin, die Philosophie müsse „hart am Wind *ihrer* Sturmes sich halten [...]. Allzu lange schon herrscht in der ‚Philosophie‘ die eifrige Flucht vor ihrer Aufgabe“ (GA 94, 36). Für das Abwarten gebe es keine Rechtfertigung, es könne nicht darum gehen, bloß eine philosophische Grundlegung der nationalsozialistischen Bewegung zu schaffen, sondern vielmehr darum, „das Seiende im Ganzen zu Raum und Bahn eines großen Daseins zu bringen“, um letztlich darauf hinzuwirken, dass der Geist „in Gang und zu Werk gebracht wird“ (GA 94, 92/93). Damit dieses Ziel erreicht werde, bedürfe es des „Führers“, dieser allein könne die „Allein-heit des Daseins zum Schweigen bringen“ (GA 94, 20). Einerlei, was man von den Verhältnissen denke, es sei entschieden Partei zu nehmen für die NSDAP als der „echt ‚Existentiellen““ (GA 94, 21); die Philosophie müsse *werken* und damit erwirken, und Heidegger ist voll der Ungeduld: „*Wann* spielen wir endlich und spielen auf zum Kampf?“ (GA 94, 26).

Heidegger ist vom Nationalsozialismus nicht überrascht worden, er hat die „Bewegung“ aufmerksam verfolgt. Heidegger identifiziert sich mit den wesentlichen ideologischen Grundsätzen der NSDAP. Er ist ein Anhänger der Blut-und-Boden-Ideologie des deutschen Nationalsozialismus (GA 94, 38). 1932 sieht er den Sieg der Nazis in greifbarer Nähe und notiert seine Hoffnung, dass damit „das Gerenne ein Ende (hat) – der Fortschritt ist zum Überdruß geworden – wir wollen zum Stehen kommen. – *Halt!* Und hier ist die ursprüngliche Grenze der Geschichte“ (GA 94, 38).

Mit der Eroberung der Herrschaft durch Hitler sieht Heidegger jetzt eine konkrete Aufgabe: er will „der Bewegung und ihrer Richtkraft Möglichkeiten der Weltgestaltung und der Entfaltung vorbereiten“ (GA 94, 134), so das „eigentliche Ziel“ zu erreichen: zunächst die „Schaffung der Volksgemeinschaft – als das *Selbst* des Volkes“, und sodann: „die geschichtliche Größe des Volkes in der Erwirkung und Gestaltung der Seinsmächte“ sichern (GA 94,136).

Was Heidegger zum Nationalsozialismus trieb, quillt unmittelbar aus seinem schon in „Sein und Zeit“ (1927) niedergelegten Denken, sein überdeutlicher Jubel über die durch Hitler ermöglichte „Unvergleichbarkeit der Weltstunde“ (GA 94, 109) ist auch ein selbstgewisses Eigenlob, Recht zu haben. Schon vor 1933 ist bei Heidegger eine „wachsende Härting im Angriff“ zu bemerken, sodass dann der nationalsozialistische Aufbruch für Heidegger die Wahrheit eines Wahrheitsgeschehens hatte.

### **b) „Der Irrtum von 1933“ – nur eine „Übereilung“**

Die Rektoratsrede 1933 ist ein zentrales Thema bei der Frage nach dem Zusammenhang von Heideggers Denken und seiner politischen Beitragstäterschaft in der Zeit des Nationalsozialismus. Es ist viel geschrieben worden dazu. Die „Schwarzen Hefte“ bieten zu den bisherigen Ausflüchten Heideggers drei Ergänzungen bzw. Fundierungen, die sich aber – *cum grano salis* – nahtlos in die von Heidegger zu Lebzeiten betriebene und in der Literatur mehrfach dokumentierte Verharmlosung der Rektoratsrede 1933 und des Rektorats 1933/34 einfügen:

*Ersten* ist deutlich und deshalb unschwer nachvollziehbar, dass der eigentliche Antrieb zur Übernahme des Rektorats im taumelnden Vollzug eines nationalsozialistischen Erweckungserlebnisses besteht: „Die große Erfahrung und Beglückung, dass der Führer eine neue Wirklichkeit erweckt hat, die unserem Denken die rechte Bahn und Stoßkraft gibt“ (GA 94, 111). Heidegger will aus ganzer Überzeugung und mit vollem Einsatz nationalsozialistischer Rektor sein und seine Sache gut machen, d. h. dem Führer dienen *und selbst* Führer sein!

*Zweitens* ist durch die Notizen deutlich ablesbar, dass die Zurücklegung des Rektorats nichts mit einer wie immer gearteten weltanschaulichen Distanz-

nahme gegenüber der NSDAP im speziellen oder gegenüber dem Nationalsozialismus im allgemeinen zu tun hat; vielmehr sah sich Heidegger lediglich als „zu früh“ gekommen: „Mein Rektorat stand unter dem großen Irrtum, dass ich den ‚Kollegen‘ *Fragen* zu Gemüt und in den Blick bringen wollte, von denen sie am besten zu *ihrem* Gedeihen – und Verderben ausgeschlossen bleiben“ (GA 94, 162). Heidegger selbst hat aus der geistigen Anspruchslosigkeit der nationalsozialistischen Universitätsangehörigen den Schluss gezogen, „man soll zu Blinden nicht von der Farbe reden“ (GA 97, 258). Perlen vor die Säue! „Mein Irrtum 1933 war kein politischer. Ich irrte mich im Wesensverhältnis zwischen den Wissenschaften und dem Denken“ (GA 97, 274), sein Auftritt geschah zur Unzeit: „Der Zeitpunkt meines Einsatzes war zu früh“ (GA 94, 155). Nicht zu früh für ihn war es aber, bei der Entfernung jüdischer Konkurrenten in denunziantenhafter und diffamierender Manier mitzuwirken.

*Drittens* zeigt sich Heidegger nach 1945 völlig unfähig, seine Schuld einzugestehen oder auch nur von seiner vor 1945 bezogenen Position abzuweichen: Beschönigend und verharmlosend redet er von seiner Beitragtäterschaft immer nur als „Irrtum“, relativiert diesen „Irrtum“ ständig, und versteigt sich sogar zu der Vorstellung, dass sein öffentlicher Zuspruch zum NS-Regime eine versteckte Widerstandshandlung gewesen sein könnte. Sein Schweigen nach 1945 verteidigt und begründet er damit, die Maßstäbe der Ankläger nicht anerkennen zu wollen, denn „wer sich verteidigt, hat sich schon in die Botmäßigkeit gegenüber dem Ankläger begeben. Er anerkennt dessen Maßstäbe und weicht vor ihm zurück, bevor er ihm entgegnet“ (GA 97, 381). Mit großer Nachdrücklichkeit stemmt er sich gegen den Vorwurf eines Fehlverhaltens, er minimiert seinen Beitrag zu einer „Fehleinschätzung“ im Verhältnis von „Denken“ und Wissenschaft.

Heidegger erweist sich für die gesamte Zeit zwischen 1931 bis 1948 als ein überzeugter Vertreter eines die Nazi-Zeit überdauern wollenden „geistigen Nationalsozialismus“. Heideggers „Bruch“ mit der NSDAP hatte Gründe, die nichts mit „Widerstand“ zu tun hatten, und sie hatten in Anbetracht der festen antidemokratischen und antiliberalen Bedeutung des Antimodernismus Heideggers auch nichts zu tun mit einer grundsätzlichen Distanzierung von seiner Begegnung mit dem Nationalsozialismus. Die Nazis gingen Heidegger zuwenig weit zurück.

### **c) Kriegsideologie und Bekenntnis zum Nationalsozialismus**

Vor 1945 betreibt Heidegger eine konsequente und vollmundige Verteidigung von Führerstaat und Diktatur, von Barbarei und Kriegseintritt, von Manipulation und Deutschtümelei:

Rücksichtslos bestimmt Heidegger das nationalsozialistische Terrorsystem zunächst als „notwendig“ und unabdingbar; deswegen sei es auch völlig unangebracht, daran Kritik zu üben oder dagegen „kurzfristige ‚Opposition‘“ (GA 94, 472) zu betreiben. Das „Haftenbleiben an Missständen“, also das Aufzeigen von Terror und Vernichtung, würde nur den Blick trüben (GA 94, 486). Das Nazi-Regime sei in seinem Wesen „geschichtlich“, deshalb müsse es mit Unbedingtheit verteidigt werden. Dass es zu Ausschreitungen geistiger und physischer Art komme, dass Gewalttätigkeit herrsche, das sei nicht weiter verwunderlich und man soll sich dabei nicht aufhalten. Man solle sich nicht darüber wundern, dass die „Verwandlung des Menschen“ so langsam vonstatten gehe (GA 95, 116), handle es sich doch bei der nationalsozialistischen Bewegung um eine „geschichtliche“ Bewegung: die sich abzeichnende „Entscheidung zwischen dem Seienden und dem Seyn“ sei als „geschichtliche Bestimmung eines Volkes“ zu lesen (GA 95, 117), und dies wird von Heidegger vorbehaltlos unterstützt. Die „völkische Weltanschauung“ habe im Rahmen dieser „geschichtlichen“ Bewegung ihre „eigene Notwendigkeit“, sie könne „ihren ‚totalen‘ Charakter unmittelbar und leicht kenntlich und einleuchtend machen“ (GA 94, 446) – und sie habe deshalb auch ihre volle Berechtigung.

Die immer wieder vorgetragene Behauptung, Heidegger habe sich spätestens 1934 vom Nationalsozialismus distanziert, ist falsch. Heidegger hat sich von den „Umgangsformen“ der NSDAP distanziert, er lehnte an ihr gewisse „pöbelhaften“ Züge ab, die sich mit seinem traditionellen Habitus als bildungsbürgerlicher Denker nicht in Übereinstimmung bringen ließen und die er als Ausdruck der waltenden „Machenschaften“ zu erkennen vermeinte – an der seinsgeschichtlichen Berechtigung der NSDAP kamen Heidegger keinerlei Zweifel.

Heidegger tritt alsbald ein für die „Entfachtung des Kampfes“ (GA 95, 203). Er baut darauf, dass schon im Ersten Weltkrieg „der Frontgeist sich sammelte“ (GA 95, 370) – und dass es jetzt gelte, diesen „Frontgeist“ geordnet auszunützen. Da dies nicht ohne weiteres erfolgen könne, bedürfe es der propagandistischen Einwirkung auf das Volk, der Manipulation des Volkes. Viel sei jetzt, nach der Festigung nationalsozialistischer Herrschaft nicht mehr nötig, und insofern sei das Thema selbst auch nicht mehr so beachtlich; Heidegger vergisst aber nicht hinzuzufügen, dass die offenkundige Manipulation der Massen vor allem nicht durch eine „nachgetragene“ Moral in Zweifel gezogen werden dürfe (GA 95, 190).

Heidegger redet den Zweiten Weltkrieg herbei. Er rechtfertigt ihn durch die behauptete Notwendigkeit der „Besinnung und Suche der anfänglichen Ereignung durch das Seyn“ (GA 95, 192), wobei von ihm *expressis verbis* erklärt wird, dass der Krieg nicht das Schreckliche sei (GA 95, 200) – viel

schlimmer noch sei ein „bloßes Hintreiben auf die Beruhigung eines Ausgleichs“ (GA 95, 194), der Friede sei ohnedies nur eine Zeit „bloßer Verträglichkeit zum Zwecke des beruhigten Geschäftemachens und der Störungslosigkeit des Geltungsdrangs“ (GA 95, 235), und der bereits stattgefundene Weltkrieg wäre noch „eine zu kleine Not“ (GA 94, 510) gewesen; der neue Weltkrieg aber immerhin „könnte gar ein Aufbruch des Seyns werden“, der endlich „das Bisherige in seiner Leere enden lässt“ (GA 95, 62).

Das „*Führertum*“ wird von Heidegger hochgelobt, weil nur im Führer die Masse zu sich selbst komme. In den „Schwarzen Heften“ finden wir mit einer Vielzahl von Wortwendungen eine denkerische Anbindung Heideggers an den Führerkult. Die Eindeutigkeit, mit der Heidegger 1933/34 in der Öffentlichkeit aufgetreten ist, findet man in den privaten Eintragungen nicht; aber diese Notizen sind umgekehrt in ihrer oft unentschieden und für Missverständnisse zugerechneten Art nachgerade darauf angewiesen, im Kontext ihrer Niederschrift gedeutet zu werden. Im Februar 1934, also kurz vor der Zurücklegung des Rektorats, erklärte er vor dem Freiburger Studentencorps:

Jede Wissenschaft ist politisch; politisch in dem Sinne, dass das Wissen in jeder Frage, in jeder Antwort im Volk begründet ist. Nur dann kann der wahre Volkswille als gemeinschaftliche Haltung aller Stände, fest und unmittelbar zusammengewachsen mit dem Staatswillen, entstehen. Das ist der Sinn, der in den Worten des Führers liegt: „Die Führung für das Volk und das Volk für die Führung.“<sup>2</sup>

Das *Deutschtum* rechtfertigt bei Heidegger alles (GA 96, 31). Niemals dürften deshalb die „Stützen der Gewalt ‚moralisch‘ abgewertet werden“, und nur ein Diktator besitze die Fähigkeit, sich „durch keine Verführung aus der Bahn drängen (zu) lassen“, er müsse deshalb „bis in alle Wesensfolgen bejaht“ werden (GA 95, 431), wobei das „Hinrichten“ nichts sei, über das man sich „romantisch entrüsten dürfte“ (GA 95, 6) – immerhin gehe es um den „äußersten Existenzkampf“ (GA 96, 263). Heidegger verteidigt Hitler bis zuletzt – und darüberhinaus.

Nach 1945 rechtfertigt Heidegger das NS-Regime, relativiert die Verbrechen der Nationalsozialisten und hält weiterhin am „geistigen Nationalsozialismus“ mit aller Entschiedenheit fest:

Die Alliierten und die Weltöffentlichkeit seien völlig unfähig zu begreifen, was sie angerichtet hätten. Aber auch die Deutschen könnten nicht verstehen: sie seien in einem Ausmaß vom „Nihilismus“ befallen, demgegenüber „alle Mas-

<sup>2</sup> Zit. nach Schneeberger (1962) 214.

sivität der Henkersknechte und der Kz“ verblasse (GA 97, 59). Die Sieger und auch die Deutschen hätten nichts gelernt. Die auch von Heidegger wahrgenommenen „Gräuel des Nationalsozialismus“ seien vergleichsweise unwesentlich (GA 97, 98), und irgendwann wird es Heidegger zufolge trotz der Niederlage dann doch noch kommen können, dass die Nazi-Zeit „als Willen zum Willen im Sinne eines Weltprozesses gesehen wird“ (GA 97, 129).

Der angestregte und nicht immer völlig entschlossene Versuch, nach 1945 in Deutschland wieder demokratische Verhältnisse herzustellen, wird von Heidegger als gleich irrig denunziert „wie das wilde Wollen des Nationalismus“ (GA 97, 99). Jetzt, unmittelbar nach 1945, sei „das deutsche Volk und Land ein einziges Kz – wie es ‚die Welt‘ allerdings noch nie ‚gesehen‘ hat“ (GA 97, 100); es sei jetzt schlimmer als zu Zeiten der „Verwilderung des Nationalsozialismus“ (GA 97, 100). Alle Welt sei gegen Deutschland und die Deutschen, die Welt sei erfüllt von einem „Vernichtungswillen“ – und dennoch sei im Verborgenen „mehr ‚Haltung‘ und ‚Heldenmut‘, als das ganze ‚demokratische‘ Geschrei vermuten lässt“ (GA 97, 146). Man werde noch dahinterkommen, dass es richtiger gewesen wäre, die „totale Organisation“ der Nazis sich vollenden zu lassen, „als nur verspätet ein planetarisches Naserümpfen über ‚Faschismus‘ zu inszenieren und den geschichtlichen Augenblick zu verpassen“ (GA 97, 150).

Heideggers seinsgeschichtliche Haltung führt ihn zu einer Kriegsideologie, sein Denken rechtfertigt den Nationalsozialismus, verharmlost ihn und treibt Heidegger selbst nach 1945 zu einem widerwärtigen Revanchismus.

#### **d) Heideggers Antisemitismus**

Wir lesen als das deutlichste, grundlegendste und auch kennzeichnende Bekenntnis Heideggers die folgende Passage:

Die zeitweilige Machtsteigerung des Judentums [...] hat darin ihren Grund, dass die Metaphysik des Abendlandes, zumal in ihrer neuzeitlichen Entfaltung, die Ansatzstelle bot für das Sichbreitmachen einer sonst leeren Rationalität und Rechenfähigkeit, die sich auf solchem Wege eine Unterkunft im „Geist“ verschaffte, ohne die verborgenen Entscheidungsbezirke von sich aus je fassen zu können. Je ursprünglicher und anfänglicher die künftigen Entscheidungen und Fragen und Fragen werden, umso unzugänglicher bleiben sie dieser „Rasse“.  
(GA 96, 46)

*Deshalb* gilt, dass die Terrorisierung und Ermordung der Juden und die Auslöschung des Judentums von *diesen selbst* ermöglicht und sogar von ihnen selbst bewerkstelligt werde:

Wenn erst das wesenhaft „jüdische“ im metaphysischen Sinne gegen das Jüdische kämpft, ist der Höhepunkt der Selbstvernichtung in der Geschichte erreicht; gesetzt, dass das „Jüdische“ überall die Herrschaft vollständig an sich gerissen hat, so dass auch die Bekämpfung des „Jüdischen“ und sie zuvörderst in die Botmäßigkeit zu ihm gelangt. – Von hier aus ist zu ermessen, was für das Denken in das verborgene anfängliche Wesen der Geschichte des Abendlandes das Andenken an den ersten Anfang im Griechentum bedeutet, das außerhalb des Judentums und d. h. des Christentums geblieben. (GA 97, 20)

Aus diesem Nukleus des Heideggerschen Denkens heraus sind all die anderen, wenngleich auch nicht sehr zahlreichen Äußerungen über „das Jüdische“ und das Judentum zu lesen. Die einschlägigen Eintragungen sind eingebettet in die schon aus „Sein und Zeit“ bekannte Vorstellung von „Geschichtlichkeit“ (SuZ §74), wobei erweiternd und durchaus zeitnah festgelegt wird: „Gewalt – Bändigung und Brechen und Untergang sind die Zeichen des Seyns. Aber dieser Sturm des Ereignisses ist die Innigkeit der Götterung in der Erzitterung des Seyns“ (GA 94, 429). Heidegger ist sich der Folgen seines Denkens bewusst: „Hart an der Grenze der Vernichtung läuft der Weg, der vom Seyn dem Denken gewiesen“ (GA 95, 50).

Die als metaphysisch sich gebende Betrachtung wird mythologisch und vor allem mystisch angereichert:

In der Geschichte der Wahrheit des Seyns vollzieht sich der Kampf – aber auch die Kampflosigkeit – zwischen dem *Menschen*, dem *Seyn* und den Göttern. Je nach dem Stand dieses Kampfes liegen Welt und Erde im Streit, und je nach der Art dieses Streites ist das Seiende im Ganzen eröffnet, zugänglich, unterworfen, verehrt oder verworfen. Die äußerste Verwerfung kündigt sich aber dort an, wo scheinbar umgekehrt die Nähe zum „Leben“ als „Prinzip“ des Menschseins aufgestellt und die bloße Forterhaltung dieses „Lebens“ als höchstes Ziel angesetzt ist. – Die Stätte des genannten Kampfes aber ist selbst nie vorhanden, sondern selbst immer zu erkämpfen und im Kampf zu gründen. (GA 94, 336)

Überdies wird (neuerlich) betont, dass das reale Leben, das nach Heidegger nicht das „wirkliche Leben“ sei, denn dieses „vollendet sich in der Herrschaft des Seins dergestalt, dass dieses als Machenschaft sich selbst in Vergessenheit drängt zugunsten des von ihr durchherrschten Seienden als des ‚Wirklichen‘ –

Wirksamen [...] Sein als *Wirklichkeit!*“ (GA 95, 312/313), dass also dieses reale Leben gar nicht so sehr von Bedeutung ist:

Nicht, dass eine wimmelnde Masse erhalten und ihr Lebensstandard – auch nur das wirtschaftliche Auskommen – gesichert bleibt, ist das geschichtlich Wesentliche – sondern, dass das Sein – als das sich lichtende Gefild der Anwesenheit und Abwesenheit der Blickenden gewahrt und die Wahrheit des Seins zum Eigentum wird. (GA 97, 21)

Die generelle Einschätzung des Judentums ist unmissverständlich; Heidegger notiert 1939:

[...] jeder „Pazifismus“ und jeder „Liberalismus“ (ist) außerstande, in den Bezirk wesentlicher Entscheidungen vorzudringen, weil er es nur zum Gegenspiel gegen das echte und unechte Kriegertum bringt. Die zeitweilige Machtsteigerung des Judentums aber hat darin ihren Grund, dass die Metaphysik des Abendlandes, zumal in ihrer neuzeitlichen Entfaltung, die Ansatzstelle bot für das Sichbreitmachen einer sonst leeren Rationalität und Rechenfähigkeit, die sich auf solchem Wege eine Unterkunft im „Geist“ verschaffte, ohne die verborgenen Entscheidungsbezirke von sich aus je fassen zu können. Je ursprünglicher und anfänglicher die künftigen Entscheidungen und Fragen werden, umso unzugänglicher bleiben sie dieser „Rasse“. (GA 96, 46)

Die Juden sind also unfähig, und sie sind unwert – und sie werden, können und sollen in Hinkunft keine Bedeutung mehr haben; er findet nichts dabei, die Juden durch den Aufgriff gängiger Stereotype zu kennzeichnen: „Eine der verstecktesten Gestalten des *Riesigen* und vielleicht die älteste ist die zähe Geschicklichkeit des Rechnens und Schiebens und Durcheinandermischens, wodurch die Weltlosigkeit des Judentums gegründet wird“ (GA 95, 97). Juden seien aber nicht nur „weltlos“, sondern auch ohne jede Geschichte.

Was hat den unisono erfolgten Aufschrei nach der Veröffentlichung dieser Notizen begründet?

Zunächst tritt uns die ungeheuerliche Rede von der „Selbstvernichtung der Juden“ entgegen. Seit 1945 ist Weniges geschrieben worden, das derart widerlich ist. Es erinnert uns an die rhetorischen Fragen, die Vladimir Jankélévitch 1971 an die französische Öffentlichkeit stellte:

Auf der Suche nach Alibis haben andere Essayisten kürzlich entdeckt, dass es jüdische „Kapos“ gab, die von den Deutschen selbst beauftragt waren, ihre Kameraden zu überwachen und zu denunzieren. Während sie, wie jedermann weiß, niemals christliche Komplizen in den besetzten Ländern fanden, haben die Deutschen also solche unter Juden gefunden? Welcher Glücksfall für ein gutes Gewissen, das sich trotz allem ein bisschen belastet und sogar vage schuldig fühlt! Man stelle sich die Eilfertigkeit vor, mit der sich eine gewisse Öffentlichkeit auf diese verlockende Perspektive gestürzt hat: Im Grunde waren die Juden vielleicht selbst Kollaborateure? ... Eine unverhoffte Entdeckung! Und wenn sich zufällig die Juden selbst vernichtet hätten? Wenn sich die Deportierten zufällig selbst in die Gaskammern gesperrt hätten? Diese Juden sind so schlecht, dass sie imstande sind, sich absichtlich in den Verbrennungsöfen verbrennen zu lassen, aus reiner Bosheit, um sich gegenüber unseren unglücklichen Zeitgenossen so unangenehm wie möglich zu verhalten.<sup>3</sup>

Unschwer ist zu sehen, dass Heideggers Denken und Tun fast allen „antisemitischen Typen“ (Max Horkheimer) zugeordnet werden kann; freilich war er nie ein „faschistischer Antisemit aus politischen Gründen“ (das unterschied ihn von Joseph Goebbels), und er war auch kein „Judenhetzer“ (das unterschied ihn von Julius Streicher). Er ist „angeborener Antisemit“, wenn er gegen die „Verjudung“ wettet: „Die Verjudung unsrer Kultur u. Universität ist allerdings schreckerregend u. ich meine die deutsche Rasse sollte doch soviel innere Kraft aufbringen um in die Höhe zu kommen“<sup>4</sup>, oder auch, wenn er am 20. Oktober 1929 in einem Brief an Victor Schwärzer schreibt: es sei die einzige Option, entweder „unserem *deutschen* Geistesleben wieder echte bodenständige Kräfte und Erzieher zuzuführen oder es der wachsenden Verjudung im weiteren und engeren Sinne endgültig auszuliefern“<sup>5</sup>; er ist der „*religiös-philosophische Antisemit*“, wenn er behauptet:

In der Geschichte der Wahrheit des Seyns vollzieht sich der Kampf – aber auch die Kampflosigkeit – zwischen dem *Menschen*, dem *Seyn* und den Göttern. Je nach dem Stand dieses Kampfes liegen Welt und Erde im Streit, und je nach der Art dieses Streites ist das Seiende im

<sup>3</sup> Jankélévitch (2003) 255 f.

<sup>4</sup> M. Heidegger, Brief v. 18. Oktober 1916, in: Heidegger (2005) 51.

<sup>5</sup> Zit. nach Safranski (1994) 289.

Ganzen eröffnet, zugänglich, unterworfen, verehrt oder verworfen.  
(GA 94, 336)

und in *diesem Kampf* die Juden verortet:

Wenn erst das wesenhaft „jüdische“ im metaphysischen Sinne gegen das Jüdische kämpft, ist der Höhepunkt der Selbstvernichtung in der Geschichte erreicht; gesetzt, dass das „Jüdische“ überall die Herrschaft vollständig an sich gerissen hat, so dass auch die Bekämpfung des „Jüdischen“ und sie zuvörderst in die Botmäßigkeit zu ihm gelangt. – Von hier aus ist zu ermesen, was für das Denken in das verborgene anfängliche Wesen der Geschichte des Abendlandes das Andenken an den ersten Anfang im Griechentum bedeutet, das außerhalb des Judentums und d. h. des Christentums geblieben; (GA 97, 20)

er ist der „*hinterwäldlerische oder sektiererische Antisemit*“, wenn er den Juden als „Rasse“ nachsagt, sie besäßen „die zähe Geschicklichkeit des Rechnens und Schiebens und Durcheinandermischens, wodurch die Weltlosigkeit des Judentums gegründet wird“ (GA 95, 97), wenn er ihnen eine „leere Rationalität und Rechenfähigkeit“ (GA 96, 46) nachsagt, und wenn er dann „die größere Bodenlosigkeit, die an nichts gebunden, alles sich dienstbar macht“, als kennzeichnend für die Juden anführt und überdies postuliert, dass

der eigentliche Sieg, der Sieg der Geschichte über das Geschichtslose, nur dort errungen (wird), wo das Bodenlose sich selbst ausschließt, weil es das Seyn nicht wagt, sondern immer nur mit dem Seienden rechnet und seine Berechnungen als das Wirkliche setzt; (GA 95, 96 f.)

und schließlich ist er auch der „*Konkurrenzantisemit*“, wenn er einen jüdischen Kollegen diffamiert und denunziert, um dessen Ordinariat zu erhalten, oder wenn er ein jüdisches Mitglied der eigenen Universität loswerden wollte.

Es gibt nichts Besonderes an Heideggers Antisemitismus. Dass Heidegger in der Zeit vor 1945 nicht als „Judenhetzer“ aufgetreten ist und dass er nicht als Antisemit zu politischen Zwecken aufgetreten ist, das mag sein – just dies aber verbindet ihn mit Millionen anderer Antisemiten. Es hat natürlich durchaus seine Berechtigung, den besonderen Bestimmungsgründen von Heideggers Antisemitismus nachzugehen, zumal eine derart erfolgte Spezifizierung es erleichtert, die möglichen Text-Kontaminationen seines Denkens durch den Antisemitismus zu identifizieren. Wenn aber die Rede ist von einem „seinsge-

schichtlichen Antisemitismus“ bei Heidegger, wie dies Peter Trawny favorisiert, oder auch von einem „metaphysischen Antisemitismus“, wie dies Donatella di Cesare vorschlägt, dann schimmert mit einer derartigen Begriffsbildung jeweils der Versuch durch, Heidegger vom Vorwurf des Antisemitismus zu entlasten, den Antisemitismus bei Heidegger als einen „geringfügigeren“, „verstehbareren“, „nachvollziehbareren“ und diesen dann in gewisser Weise als einen vom „normalen Antisemitismus“ abgrenzbaren (und deshalb auch: abzugrenzenden) Antisemitismus auszuweisen. „Seinsgeschichtlich“ und „metaphysisch“ ist bei Heidegger alles, also könnte man ohne Verlust an Präzision auch einfach von „Heideggers Antisemitismus“ sprechen. Mit einer derartigen „Bestimmung“ verlöre der Begriff des „Antisemitismus“ aber jede inhaltliche Kontur, würde dadurch auf den Weg gebracht, dass sich die Rede vom Antisemitismus überhaupt erledigt hätte, hat der Antisemitismus doch bei allen einzelnen Antisemiten sich in je spezieller und persönlicher Weise (individuell) ausgeprägt. Die wesentliche Erkenntnis, dass nämlich „Antisemitismus, der in der bürgerlichen Gesellschaft Sache des Individuums war, im Faschismus Sache des Staates (wird), der umfangreiche staatliche Institutionen zur wahnwitzigen Realisierung seiner paranoiden Ideen schafft“<sup>6</sup>, würde damit hintergangen – und der denkerische Beitrag, den Heidegger zu letzterem leistete, wird dadurch hinweggeredet. Gerade deshalb, weil im Faschismus die quasi- oder pseudoreligiöse Ausübung des Antisemitismus „gleich dem Über-Ich, dem psychologischen Ort jeder Art von Religion im psychischen Haushalt der Person, veräußerlicht und gänzlich an den Staat und die Gemeinschaft delegiert“ ist<sup>7</sup>, ist der penetrante Hinweis darauf, dass Heidegger viele jüdische Schüler und mit Hannah Arendt sogar eine jüdische Geliebte gehabt hatte, so unfruchtbar: Heidegger überlässt sich in seinem Denken einem veräußerlichten und gänzlich an den Staat und die Gemeinschaft delegierten, dem „Walten des Seyns“ gnadenlos überlassenen Antisemitismus.

Der Abgrund steht just an dieser Stelle offen: „Wenn es sich um einen Juden handelt, ist das *Sein* nicht selbstverständlich“, schrieb Vladimir Jankélévitch<sup>8</sup>. Einerlei, wer man ist, was man vertritt, in welcher Situation man steht, wo man herkommt oder wo man hin will: Der Antisemitismus weist sich verlässlich dadurch aus, dass ihm das *Sein* der Juden nicht selbstverständlich ist. Das kann als Ausweis des Antisemitismus hinreichen. Die Rede vom bloß „seinsgeschichtlichen Antisemitismus“ oder auch vom „metaphysischen Antisemitismus“ bei Heidegger ist deshalb so widerlich, weil sie *implicite* negiert, dass „die Ausrottung der Juden das Produkt der reinen Bosheit und der *ontologischen* Bosheit

<sup>6</sup> Brentano/Furth (2010) 169.

<sup>7</sup> Ebd., 179.

<sup>8</sup> Jankélévitch (2003) 247.

(ist), der teuflischen und willkürlichsten Bosheit, welche die Geschichte je gekannt hat. Dieses Verbrechen ist nicht motiviert, nicht einmal durch ‚niedrige‘ Beweggründe. Dieses widernatürliche Verbrechen, dieses unmotivierte Verbrechen, dieses maßlose Verbrechen ist also ein im wörtlichen Sinne ‚metaphysisches‘ Verbrechen; und die Verbrecher dieses Verbrechens sind keine einfältigen Fanatiker oder nur blinde Doktrinäre oder nur abscheuliche Dogmatiker: Es sind, im eigentlichen Sinne des Wortes, ‚Monstren‘<sup>9</sup>. Heidegger ist von diesem Monströsen durch und durch angehaucht.

Die Zusammenschau von bisher schon Bekanntem und die Durchsicht der in den „Schwarzen Heften“ enthaltenen Eintragungen zeigen einen eindeutigen Befund: Heidegger war Antisemit. Er war nicht Joseph Goebbels, er war nicht Julius Streicher, er war Martin Heidegger. Punkt.

\* \* \*

Aus Heideggers Philosophie leuchtet bis heute unverkennbar ein apokalyptisch-antihumanistischer Ton heraus, ein immer weiter zunehmender Drang, sich in den Endkampf zu stürzen. Die Lektüre der „Schwarzen Hefte“ bestätigt dies.

Das Schwerwiegende einiger Heideggerscher Fragen<sup>10</sup> blieb in der Vergangenheit mitunter unbeachtet, und der Bedeutung Heideggers wurde damit teilweise (wenn auch in vernachlässigenswerter Weise) unrecht getan. Natürlich kann und soll man auch weiterhin vom „Sein“ reden. Aber die besseren Gründe sprechen dafür, dann nicht an Heidegger zu denken. Wir sollten den „übel-interessanten Heidegger“ (Ernst Bloch) also tiefer hängen.

Als Gewährsmann philosophischen Denkens ist Heidegger endgültig gestorben. Innerhalb der Philosophie wird es weiterhin eine große Gruppe derer geben, die sich vorgeblich aus der behaupteten Stereotypie wechselseitiger Anwürfe entfernen und dreist behaupten, sie würden einen „notwendig differenzierten Blick“ auf Heidegger werfen. Tatsächlich ist aber auch ein solcher Blick, wenn er nicht gleichzeitig die entschiedene und vollständige Verurteilung Heideggers enthält, wohl vornehmlich eine den jeweils intendierten Karriereavancen geschuldete und deshalb philosophiebetriebsgemäße Akkomodation gegenüber seinem Denken ... Heidegger ist tot – so tot jedenfalls, wie ein Philosoph „als Philosoph“ nur sein kann.

---

<sup>9</sup> Ebd., 249 f.

<sup>10</sup> Heidegger kokettiert lebenslänglich damit, nur „zu fragen“. Dagegen ist mit Beyer (1962) 1533, daran festzuhalten: „Fragen‘ allein hebt den Philosophen nicht zum sokratischen Rang. Auch nicht das ‚Befragen der Frage‘, selbst dann nicht, wenn keine bestimmte ‚Frage‘ befragt wird, sondern die Frage ‚als Frage‘. Man muss richtig fragen, d. h. die dialektische Verschränkung von Frage und Antwort ‚befragen‘. Und man muss dann auch *antworten*, mindestens antworten können. Sonst bleibt es für die Philosophie bei der Wahrheit des dictums ‚si tacuisses, philosophus mansisses‘“.

Heidegger hat den Faschismus seiner Tage geadelt, auf die ihm eigene Art:

Wenn die Philosophie das Unwesen nennt, so kann das im Gesichtskreis des erklärenden alltäglichen Schätzens und Betreibens aufgefasst werden als Abwertung und Bekämpfung – aber die Philosophie kann das Unwesen nie ablehnen, sondern *sie* muss gerade seine Notwendigkeit wissen und mit ihr erst *und* mit dem Wesenlosen das Abgründige des Wesens und so dessen volle Wesenheit. (GA 94, 517/518)

Immer noch wird unterschätzt, wie sehr er selbst als „geistiger Rassist“ (Rainer Marten) und wie grundlegend sein Denken jedem Faschismus verbunden ist.

Heidegger wollte einen ganz bestimmten Faschismus – er hat einen anderen bekommen. Die zwischen ihm und dem „Vulgärnationalsozialismus“ entstandene Differenz vermag Heidegger aber nicht zu exkulpieren. Heideggers „geistiger Nationalsozialismus“ hat sich, von der Wirklichkeit blamiert, rasch von den tagesaktuellen Bedürfnissen und Bestrebungen der NSDAP entfernt. Jedoch: Heideggers völkisches, antisemitisches, autoritäres und den Irrationalismus rechtfertigendes Denken bietet das geistige Fundament für viele verschiedene Faschismen. Die NSDAP hat sich kurzfristig den internationalen Ruf von Heidegger zunutze machen können, in maßloser Selbstüberschätzung sah sich Heidegger nicht nur als Gerufener, sondern auch als zur Führung Berufener. Heidegger erlebte das als Niederlage, und versuchte nach 1945 daraus eine Rechtfertigung seines Denkens abzuleiten.

Heidegger hat seine Beitragstäterschaft und sein Denunziantentum niemals zugestanden, er hat sich niemals entschuldigt, er hat niemals Reue gezeigt – er hat geschwiegen. Bei ihm hat es immer nur geheißt: „Einige Sätze [...] sehe ich heute als Entgleisung an. – Das ist alles“<sup>11</sup>. Und mit welchem Hochmut hat Martin Heidegger vorgetragen, dass er nur als „Mitläufer ohne Sühnmaßnahmen“ eingestuft wurde!<sup>12</sup> Andere Philosophen hatten bekanntlich auch keine schlaflosen Nächte – und nach 1945 lief der Philosophiebetrieb (fast) ungestört weiter. Immerhin: mit Ausnahme von Heidegger haben sich (fast) alle vordem als Nazi-Philosophen umtriebigen „Denker“ zerknirscht und reuig gezeigt, sie bekannten, gefehlt zu haben. Heidegger hat dies unterlassen – und dieser „menschliche Makel“ wiegt schwer. Noch schwerer aber wiegt, dass sein Denken auch heute noch von allen Spielarten faschistischer Politik stets als fundierend in Anspruch genommen werden kann – und dass es dafür auch tatsächlich in Anspruch genommen wird. Er selbst notierte mit aller Entschiedenheit:

<sup>11</sup> Brief v. 20. Januar 1948 an Herbert Marcuse (GA 16, 430).

<sup>12</sup> Als Leserbrief in der „Süddeutschen Zeitung“ v. 14. Juni 1950 (GA 16, 452 f., hier 453).

Aus der vollen Einsicht in die frühere Täuschung über das Wesen und die geschichtliche Wesenskraft des Nationalsozialismus ergibt sich erst die Notwendigkeit seiner Bejahung und zwar aus *denkerischen* Gründen. Damit ist zugleich gesagt, dass diese „Bewegung“ unabhängig bleibt von der je zeitgenössischen Gestalt und der Dauer dieser gerade sichtbaren Formen. (GA 95, 408)

Es gibt schlechterdings kein Buch, keinen Abschnitt, keinen Absatz und keine Seite, keinen Satz und kein Wort Heideggers, das nicht durchweht ist von einer menschenfeindlich-autoritären und vernichtungswillig-faschistoiden Strömung – und die Philosophie hat *ihre* Schlüsse daraus zu ziehen. Mit Heidegger wird das Selbstverständnis der Philosophen *selbst* in Frage gestellt, durch Heidegger und die Rezeption seines Denkens sind *generell* der Platz der Philosophen in der Gesellschaft, ihre Bedeutung und ihr Einfluss fragwürdig geworden.

## Literatur

**Beyer, W. R.** (1962): Herr Heidegger – und die Friedensfrage, DZfPh, 1533 ff.  
**Brentano, M. v./Furth, P.** (2010): Zur Analyse des faschistischen Antisemitismus, in: M. v. Brentano, Akademische Schriften, hrsg. v. P. McLaughlin, Göttingen: Wallstein Verlag, 165 ff.

**Heidegger, M.** (2005): „Mein liebes Seelchen!“ Briefe Martin Heidegger an seine Frau Elfride 1915–1970, hrsg. und kommentiert v. G. Heidegger, München: Deutsche Verlags-Anstalt.

**Noll, A. J.** (2016): Der rechte Werkmeister. Martin Heidegger nach den „Schwarzen Heften“, Köln: PapyRossa.

**Safranski, R.** (1998): Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, Ffm.: Fischer.

**Schneeberger, G.** (1962): Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken. Mit zwei Bildtafeln, Bern: Selbstverlag.

