

#10 / 2017

Zeitschrift für dialektische Philosophie

Aufhebung

Aufhebung

#10 / 2017

Zeitschrift für dialektische Philosophie

Aus dem Inhalt:

Richard Sorg

Die Dialektik-Konzeption
von Hans Heinz Holz

Daniel Hohnerlein

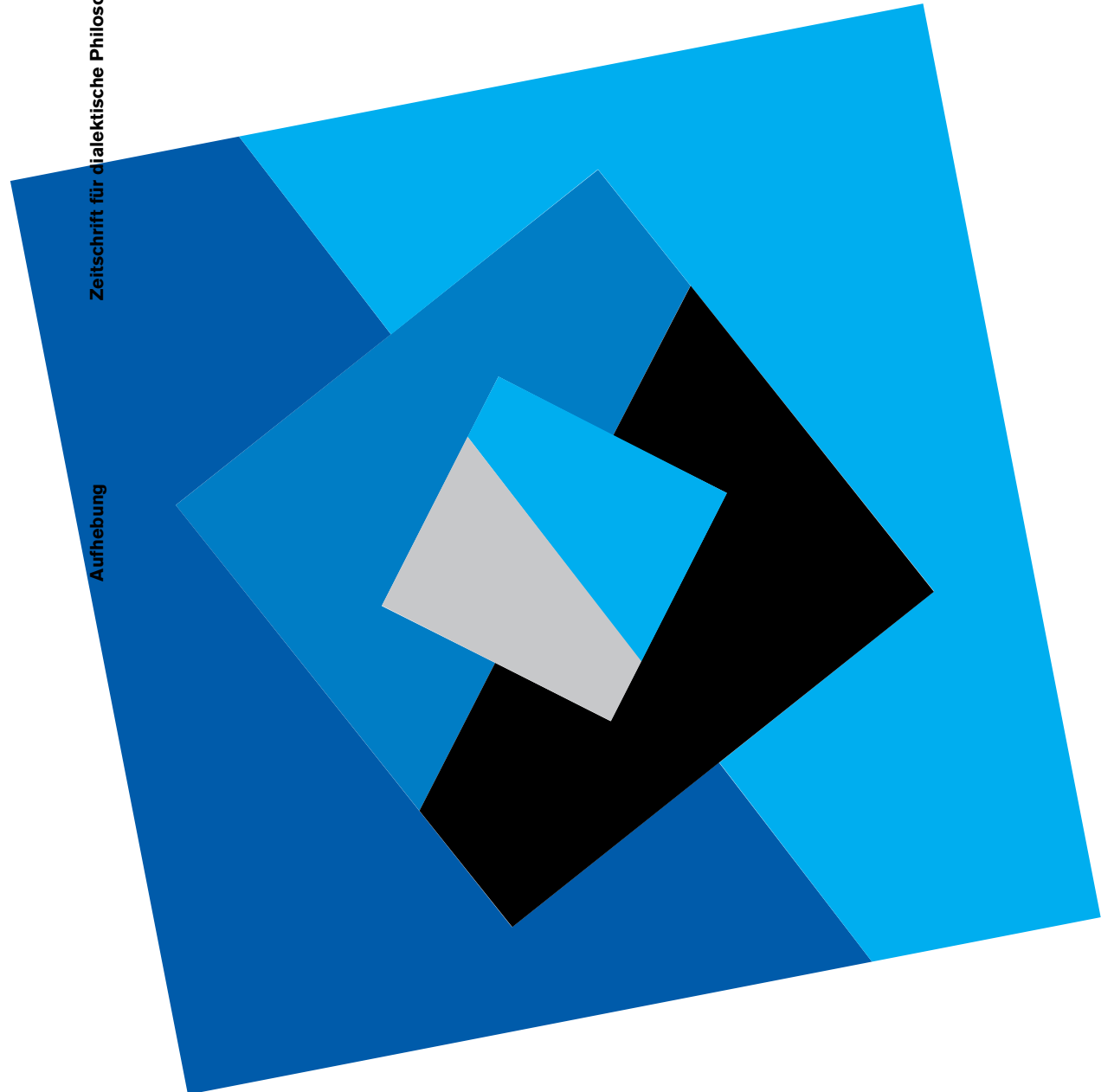
Der literarische Kanon
als Daumenkino

Renate Wahsner

Bemerkungen
zum Materiebegriff

Erich Hahn

Lukács und der orthodoxe
Marxismus. Eine Studie zu
»Geschichte und Klassen-
bewusstsein« (Vorabdruck)



Gesellschaft für dialektische Philosophie
Aufhebung #10

Gesellschaft für dialektische Philosophie (Hg.)

Aufhebung

Zeitschrift für dialektische Philosophie

#10/2017

Hans Heinz Holz gewidmet

Gesellschaft für dialektische Philosophie
redaktion@dialektische-philosophie.org
c/o Andreas Hüllinghorst

Heidestraße 26, D-13467 Berlin

© bei den Autorinnen und Autoren

Berlin 2017

Eigenverlag

ISSN: 2567-3629

Layout: Atelier Stankowski, Dresden

Satz: Kurtulus Mermer, Köln

Herstellung: Pixartprinting S. p. A. a socio unico, Venecia

Inhalt

Aufsätze

Richard Sorg

Die Dialektik-Konzeption von Hans Heinz Holz 13

Daniel Hohnerlein

Der literarische Kanon als Daumenkino 43

Renate Wahsner

Bemerkungen zum Materiebegriff 77

Erich Hahn

Lukács und der orthodoxe Marxismus. Eine Studie zu
»Geschichte und Klassenbewusstsein« (Vorabdruck) 89

Rezension

Rafael Rehm

Be- und Entgrenzung des dialektischen Denkens 107

Editorial

Verehrte Lesende,

Mit dieser Ausgabe erscheint unsere Zeitschrift in einer neuen Form. Die diesjährigen Feierlichkeiten des 90. Geburtstags von Hans Heinz Holz,¹ an welchen unsere Gesellschaft organisatorisch, inhaltlich und personell umfangreich beteiligt war, boten die willkommene Möglichkeit zu Austausch und Vernetzung der an dialektischen Philosophie Interessierten. Eines der vielen Ergebnisse dieser Zusammentreffen ist, dass wir den Künstler und Grafiker Jochen Stankowski nicht nur als Freund und Förderer unserer Gesellschaft gewinnen konnten, sondern er sich darüber hinaus großzügigerweise dazu bereit erklärte, für uns eine an unserem philosophischen Programm orientierte formale Neugestaltung der „Aufhebung“ vorzunehmen. Es ist uns als Gesellschaft eine große Ehre und Freude, mit ihm und seinem Werk in dieser Weise verbunden zu sein und wir sprechen ihm hiermit unseren von Herz und Kopf kommenden tiefsten Dank aus.

Jochen Stankowski,² Jahrgang 1940 ist ein international anerkannter Drucker, Fotograf, Grafikdesigner und Maler. Er absolvierte eine Schriftsetzerlehre, studierte Typografie an der Hochschule des Grafischen Gewerbes Stuttgart und war Design-Special-Student am London College of Printing. Lange Zeit war er als Partner im Atelier seines Onkels Anton Stankowski tätig, einem der Pioniere des Grafikdesigns, bedeutender konstruktiver Künstler und dem Gestalter des Emblems unserer von Hans Heinz Holz herausgegebenen Vorgängerzeitschrift „Topos – Internationale Beiträge zur dialektischen Theorie“.³

Nach Hans Heinz Holz zeigt sich im Kunstwerk die Subjekt-Objekt-Dialektik im Modus der Anschauung. Das Kunstwerk ist sinnliche Reflexion, in welchem sich gegenständlich im sinnlich-anschaulichen Gehalt ein ontologisches, ein historisch-gesellschaftliches und ein psychologisches Verhältnis des Menschen zur Welt objektiviert und die Sinndimension menschlicher Wirklichkeit als Widerspiegelungsverhältnis intuitiv erfahrbar wird. „Die bildende Kunst leistet also auf dem Boden der Sinnlichkeit das, was die Sprache durch Überführung des Wahrgenommenen in die Unsinnlichkeit des Begriffs erreicht: die Konstitution von Bedeu-

¹ www.hansheinzholz.com.

² www.atelier-stankowski.de.

³ toposzeitschrift.de. Zu Anton Stankowski siehe Hans Heinz Holz. 1999. Zum Gedenken an Anton Stankowski. In: Topos 12: 175–179; ders. 2006. Zum 100. Geburtstag von Anton Stankowski. In: Topos 25: 99–108; ders.. 2001. Seins-Formen – Über strengen Konstruktivismus in der Kunst. Aisthesis: Bielefeld, 129–150.

tungen, das heißt Allgemeingegenständlichkeiten, die unsere gemeinsame Welt bilden. In der Kunst wird den Sinnen Sprache verliehen.“⁴

Die sich im 20. Jahrhundert vollzogene Wende in der Kunst weg von Darstellungen, die sich auf die dingliche Gestalt von Wahrnehmungsinhalten beziehen, hin zu einer rein auf Formgehalte des Sehens sich beschränkende „konkrete“ Kunst, führte zur Möglichkeit aufzuzeigen, dass die reinen Formen an sich selbst und in Konfigurationen Träger von Bedeutungen und als solche Gegenstände unserer Wirklichkeitsperzeption sind. Jochen Stankowskis steht vor allem – aber nicht alleine – mit seinem bildnerischen Werk in dieser bedeutenden Traditionslinie.

Insbesondere seine Arbeiten zur „Dialektik des Sehens“⁵ zeigen in ihren Formen den syntaktischen Ursprung von Bedeutungen. Gleichwie eine bestimmte Bedeutung eines Wortes an seinen grammatischen Eigenschaften wie aus seiner syntaktischen Stellung in einem Satz und Textgefüge im Kontext der anderen syntaktisch und grammatische bestimmten Wörter hervortritt, so erwächst auch in der bildende Kunst bestimmte Bedeutung eines Bildelements aus der Ordnung des ganzen Werkes.

In Jochen Stankowskis Arbeiten bilden die visuellen in einander übergehenden bestimmten Gegensätze (sprachlich ausgedrückt als: groß-klein, dick-dünn, lang-kurz, rund-eckig, schmal-breit, krumm-gerade, spitz-stumpf, linear-flächig, viel-wenig, ganz-geteilt, eng-weit, leer-voll, gleichmäßig-ungleichmäßig, symmetrisch-asymmetrisch, zentral-dezentral, durchsichtig-undurchsichtig, sichtbar-unsichtbar, positiv-negativ, stracks-indirekt, schwarz-weiß, hell-dunkel, matt-glänzend, rechts-links, oben-unten, vorne-hinten, innen-außen, über-unter, tief-hoch, drauf-drunter, waagrecht-senkrecht, steil-flach, schräg-gerade, weit-nah, ab-an, stehen-fließen, vor-zurück...) den Ausgangspunkt für eine Erkundung der Bandbreite menschlicher Erfahrung. Er möchte mit seinen Bildern zeigen, was und wie wir denken. Seine geometrischen Formen wechseln zwischen Gedanken und Bildebene und beginnen in der Verschränkung von Verbalen und Non-verbalen zu sprechen. Ganz in diesem Sinne hat Jochen Stankowski das nunmehrige Aussehen der „Aufhebung“ gestaltet und mit seinem Design „Kippen: waagrecht-senkrecht“ ganz die philosophische Grundlage und das wissenschaftliche Programm unserer Zeitschrift versinnlicht-veranschaulicht: die Negation, die Aufbewahrung und das auf eine höhere Stufe Heben der dialektischen Philosophie.

Passend zu diesem Jahr bietet der erste Beitrag dieser Ausgabe in dem neuen formalen Rahmen eine von Richard Sorg äußerst konzise dargelegte Einführung

⁴ Hans Heinz Holz. 2015. Freiheit und Vernunft – Mein philosophischer Weg nach 1945. Aisthesis: Bielefeld, 186.

⁵ Jochen Stankowski. 1984. Einheit der visuellen Gegensätze. Versuch zur Dialektik des Sehens. 36 visuellen Begriffspaare. Stuttgart: ed.co.

in die Dialektikkonzeption von Hans Heinz Holz entlang dessen systematischer Schriften. Sorg macht dabei deutlich, wie die Holz'sche Philosophiekonzeption systematisch mit der (Problem)Geschichte der Philosophie verknüpft ist, welche Quellen und Fragestellungen einen zentralen Platz im Denken Holzens einnehmen und wie er diese in seine eigene Systematik aufnimmt und somit „aufhebt“. Im Mittelpunkt des Artikels steht dabei natürlich die Darstellung der Entwicklung des Holz'schen Widerspiegelungstheorems und allen damit verbundenen Aspekten, wobei Sorg auch einige offene Fragen und Probleme im Fortgang des Werkes von Hans Heinz Holz behandelt.

Daniel Hohnerleins Beitrag hebt mit einer Polemik über die pädagogischen Aspekte der schulischen Pflichtlektüre an und entwickelt in fruchtbarer Aufnahme und kritischer Verarbeitung der Holz'schen Ästhetik, der Überlegungen zur Literaturwissenschaft von Hacks und Gramscis Bildungskonzept das Konzept von Literatur als ästhetischem Gegenstand. Dieser stellt sich nach Hohnerlein in der Begegnung von Lernenden und Lehrenden als Lesende und ihren reflexiven Ankerpunkt zur Verwirklichung im Werk her.

In Renate Wahsners Diskussionsbeitrag steht die kritische Auseinandersetzung mit dem Materiebegriff im Rahmen dialektisch-materialistischer Philosophiekonzeptionen im Mittelpunkt. Wahsner versucht – auch in Kritik zweier in vergangenen Ausgaben der „Aufhebung“ erschienenen Artikel⁶ – aufzuzeigen, dass der Begriff „Materie“ bzw. „materiell“ oftmals inadäquat bisweilen inkorrekt verwendet wird.

Wir sind Erich Hahn und dem Berliner Aurora Verlag außerordentlich dankbar für die Erlaubnis des Abdruckes einer Passage aus seinem neuen Buch „Lukács und der orthodoxe Marxismus“. Eine Studie zu »Geschichte und Klassenbewusstsein«. Dieser uns zur Verfügung gestellte Teaser ist die Einführung in Hahns monographische Beschäftigung mit Lukács, die von dem Gedanken getragen ist, dass aus der Perspektive seines Gesamtwerks Geschichte und Klassenbewusstsein eine Bereicherung für das marxistische Denken darstellt.

Rafael Rehm schließlich rezensiert Jürgen Ritserts „Lehrbuch zur Dialektik“, in welchem insbesondere die Dialektikkonzeption Adornos wie „seiner“ Frankfurter Schule einen gewichtigen Platz einnimmt.

Zum Schluss: Wie bekannt, hat die Gesellschaft für dialektische Philosophie ihrem Selbstverständnis nach die Organisation der weiteren Aneignung, Weiterentwicklung und Vermittlung der dialektischen Philosophie zur Aufgabe. Dies ist eine kollektives Unterfangen, welches organisatorisch die Mitarbeit der Mitglieder unserer Gesellschaft wie der Lesenden unserer Zeitschrift erfordert. In diesem Sinne bekräftigen unseren

⁶ Thomas Metscher. 2015. Der Marxismus als Theorie des Gesamtzusammenhangs. *Aufhebung* 7; Wolfgang Schmidt. 2016. Erkenntnis als Widerspiegelung. *Aufhebung* 9.

Aufruf für Rückmeldungen an den Vorstand der Gesellschaft und die Redaktion der *Aufhebung* sowie jenen zur Einreichung von Beiträgen für die „*Aufhebung*“.

Als gemeinnützige selbstfinanzierte Gesellschaft sind wir aber natürlich darüber hinaus auch auf die Unterstützung unserer Aktivitäten durch Mitgliedschaften, Spenden sowie die Bestellung von Abonnements angewiesen. In diesem Sinne hoffen wir auf die Unterstützung unserer Mitglieder und der Lesenden unserer Zeitschrift bei der Bewerbung der Gesellschaft und der „*Aufhebung*“ in deren persönlichen, akademischen und institutionellen Umfeld.

Aufsätze

Die Dialektik-Konzeption von Hans Heinz Holz

*Richard Sorg
Richard.Sorg@t-online.de*

Das Dialektik-Verständnis von Hans Heinz Holz (1927–2011) untersuchen zu wollen (vgl. z.B. Sorg 2012), ist fast gleichbedeutend mit einer Studie zu seiner Philosophie insgesamt, da die Dialektik den inneren, sich durchziehenden Leitfadern und Theoriekern seines gesamten Werks bildet. Als Materialbasis im engeren Sinn sind vor allem seine fünfbändige „Problemgeschichte“ (2011) heranzuziehen, in die sein zuvor erschienenenes dreibändiges Werk „Einheit und Widerspruch“ (1997/98) als Band 3 bis 5 einbezogen wurde, sowie sein Buch „Weltentwurf und Reflexion“ (2005), von ihm als eine „Grundlegung“ seiner Dialektik-Konzeption verstanden. Hinzu kommen die kurz vor seinem Tod (2010 und 2011) publizierten drei Bände „Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie“.¹ Einschlägiges findet sich schließlich auch in seinem posthum von Jörg Zimmer herausgegebenen Band „Speculum Mundi“ (2017),² in dem verstreute, teilweise sehr frühe sowie bislang unveröffentlichte Arbeiten von Holz versammelt sind.

Sein Verständnis des Dialektischen entwickelt Holz aus ‚Problemfeldern‘ der Philosophie heraus, dies immer auch im Blick auf den Zusammenhang von Logik und Dialektik. Sein Versuch, die Befunde aus der Philosophiegeschichte zu verallgemeinern und eine „Theorie der Dialektik“ zu entwerfen, erfolgt in enger Verknüpfung des Historischen mit dem Logisch-Systematischen; bei dieser „Grundlegung der Dialektik“ bildet sein Widerspiegelungskonzept den Kern, womit er auch den Zusammenhang von ‚subjektiver‘ und ‚objektiver‘ Dialektik zu begründen versucht.

Einen Abriss seines Dialektik-Verständnisses findet man u.a. in der Einleitung des ersten Bandes von „Einheit und Widerspruch“ (jetzt Bd. 3 der „Problemgeschichte“), wo es heißt:

„Seit den Anfängen der Philosophie antwortet die Ausarbeitung von Formen dialektischen Denkens auf den Grundwiderspruch in unsrer Erfahrung, dass wir, um überhaupt denken zu können, Identitäten (Identität/Unter-

¹ Holz, *Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie*, 3 Bände: Bd. 1: *Die Algebra der Revolution. Von Hegel bis Marx*, Aurora: Berlin 2010; Bd. 2: *Theorie als materielle Gewalt. Die Klassiker der III. Internationale*, 2011; Bd. 3: *Integrale der Praxis. Aurora und die Eule der Minerva*, 2011.

² Holz, *Speculum Mundi*. *Schriften zur Theorie der Metapher, spekulativen Dialektik und Sprachphilosophie*. Aus dem Nachlass herausgegeben von Jörg Zimmer, Aisthesis: Bielefeld 2017.

schied) festhalten müssen, und dass wir zugleich dauernd die Veränderung des als identisch Gedachten, also Nicht-Identität, erleben. Wie also Veränderung (und d.h. auch Zeit, Tätigkeit, Geschichte) begriffen werden könne, ist die Frage, aus der die Theorie der Dialektik entspringt.³

1. Zur Problemgeschichte der Dialektik

Ausgehend von den systematischen Problemkonstellationen in der (vor allem abendländischen) Philosophie der jeweiligen Epoche erörtert Holz die historisch vorgefundenen konzeptionell-begrifflichen Mittel zur Beantwortung der aufgeworfenen Fragen, wobei er in seiner „Problemgeschichte“ der Dialektik all dies in den Kontext weltanschaulicher und politisch-machtmäßiger Determinanten der Zeit stellt. So versucht er zu zeigen, dass und wie die kognitiven Problemlösungsmittel sich – wenn auch nicht in einfacher Linearität – zunehmend ausdifferenzieren. Weil zur theoretischen Lösung von Paradoxien, Aporien und Widersprüchen von bestimmten Problematiken die Entwicklung dialektischer Denkfiguren notwendig gewesen sei, macht er die Dialektik und ihre Entwicklungsetappen zum zentralen Gegenstand seiner philosophischen Fragen. Sein Befund:

„Der Gebrauch des Wortes Dialektik als Terminus für den Konstitutionsprozess und für die Struktur eines aus einander widersprechenden Elementen bestehenden Zusammenhangs, sei es in der Wirklichkeit (Realdialektik), sei es im Denken (dialektische Methode), ist erst etwa 200 Jahre alt“,⁴ denn bis ins 17./18. Jahrhundert bezeichnet Dialektik die Logik schlechthin oder einen Teil von ihr.

In der historischen Entwicklung der Dialektik ab der Neuzeit unterscheidet er folgende Entwicklungsetappen: Zunächst galt die Dialektik als Logik der Bewegung, der Zeitverfassung. Dann kommt (seit Giordano Bruno) die Problematik des Verhältnisses von Endlichkeit und Unendlichkeit hinzu sowie die spezifisch moderne reflexive Begründungsstruktur des Denkens auf sich selbst (etwa seit Descartes). Die erste große Synthese dieser drei Felder findet Holz bei Leibniz: Identität und Nichtidentität in der Bewegung, Endlichkeit-Unendlichkeit, Verhältnis von Denken und äußerer Welt. Leibniz verbinde das Problem der Bewegung (oder der Vielheit) mit dem Problem der Totalität (der Einheit des Mannigfaltigen). Das Ganze drücke sich logisch in der Form der Kontinuität der Teile aus, die Veränderung in

³ EuW I, 2; Problemgeschichte III, 19. – Im Folgenden werden aus ‚benutzerfreundlichen‘ Gründen die Belege jeweils aus beiden Ausgaben aufgeführt.

⁴ EuW I, 1; Problemgeschichte III, 17.

der Diskretheit der Verschiedenen. Damit die Vielheit der einen Welt wirklich sein kann, müsse das Eine in dem Widerspruch existieren, zugleich sein Anderes zu sein. Problemleitend sei dabei, wie Totalität und Bewegung, Identität und Verschiedenheit in einem zu denken sind. Konstitutiv für das Leibnizsche Erklärungsmodell ist für Holz die Idee einer universellen wechselseitigen Widerspiegelung, die sich als Wechselwirkung zwischen den Substanzen („Monaden“) zeige. Jede einzelne „Monade“ repräsentiere alle übrigen, spiegele die ganze Welt, desgleichen repräsentiere auch jeder Begriff alle übrigen Begriffe.

Hegel habe das fortgesetzt: Weil jedes Einzelne mit anderen, letztlich mit allen Einzelnen vermittelt sei, könne die Welt als ein integrales Ganzes verstanden werden, das (nur) als Gedankending gegeben ist; dies ‚Ganze‘ zu denken ist das ‚Spekulative‘. *Hegel* erst habe das Verhältnis von formaler Logik und Dialektik genau bestimmt: bei ihm werde das Denkaxiom vom verbotenen Widerspruch für das spekulative, das aufs Ganze bezogene Denken aufgehoben, freilich unter der Voraussetzung der Geltung des Widerspruchsverbots für jede einzelne Aussage; der Identitätssatz werde bei ihm zur Formel von der ‚Identität von Identität und Nicht-Identität‘ erweitert. Die Dialektik gelte hier als System allgemeinsten Denk- und Wirklichkeitsstrukturen, welche die Strukturen der formalen Logik umfassen und voraussetzen; sie ersetze nicht die formale Logik, begründe aber deren Geltung in der Genesis der logischen Formen als Reflexionsbestimmungen der Erfahrung.

Die Skizzierung der Dialektik-Entwicklung an einem Problemstrang wie dem Verhältnis von Identität und Widerspruch zeigt für Holz, wie die Aporien der Identität am Verhältnis des Einen zu sich selbst als einem Reflexionsverhältnis entspringen: Das Einssein ist Identität im Anderssein, woraus die Ontologie der Bewegtheit abzuleiten ist. Die logische Grundformel, mit der die ontologische Differenz des Andersseins im Einssein begriffen werden könne, biete das ‚übergreifende Allgemeine‘. Während in der klassischen Logik die Besonderen als Arten dem Allgemeinen als Gattung subsumiert werden, wird in der spekulativen Logik von einem in sich einigen Doppelten ausgegangen, wonach das Allgemeine das Allgemeine seiner selbst und seines Gegenteils ist. Spekulative Dialektik ist auf das Konzept der Einheit und Ganzheit der Welt bezogen. Ihre schlüssige Form finde sie im ‚absoluten Idealismus‘ *Hegels*.

Bezüglich der Differenz zwischen einer ‚idealistischen‘ und einer ‚materialistischen‘ Dialektik macht Holz nach der Darstellung von *Hegels* Position auf das notwendig ‚Idealistische‘ in jedem Denken (als Denken) aufmerksam: Empirisch wahrgenommen und beschrieben werden können das einzelne Seiende und unsere Beziehungen zu ihm, die ‚Faktizität des Materiellen‘. Anders verhalte es sich dagegen mit der ‚Welt im ganzen‘ als Gesamt oder ‚Integral‘ unserer Beziehungen zu Gegenständen: Dies Ganze könne für uns kein empirischer Gegenstand werden, sondern nur als Begriff, als ‚Idee‘, als ideelles Konstrukt gedacht werden. ‚Ein-

heit', ‚Zusammenhang', ‚Beziehungen' sind zunächst ideelle Konstrukte, deren Äquivalent in wirklichen Sachverhalten erst erwiesen werden müsse.⁵ Darum sei die große Philosophie in gewisser Weise ‚idealistisch' gewesen ist. Anders als der vordialektische Materialismus, der nur auf die Evidenz der Sinne verweist, müsse ein inhaltlich gefüllter Weltbegriff aus dem Denken heraus konstruiert werden können. Das sei Hegels Problem gewesen.

2. Materialistische Dialektik

Eine dialektisch-materialistische Philosophie begreift, so Holz, die materielle Vielheit als dem Denken *vorgegeben*; ihre materielle Einheit ist dabei nicht durch ein angeborenes Apriori der Vernunft zu sichern (wie etwa bei Kant), aber auch nicht durch die Erfahrung, weil diese unabschliessbar ist. Gleichwohl darf die Frage nach dem Gesamtzusammenhang, der Totalität, nicht aufgegeben werden, sonst werde zugleich auch die Philosophie aufgegeben, für welche die Frage nach dem das Einzelne übergreifenden ‚Ganzen' konstitutiv sei.

Die Antwort muss allerdings anders als in der klassischen Metaphysik gesucht werden: Durch die *Umkehrung* der Hegelschen Dialektik! Erforderlich ist neben der *negativ-vernünftigen* Seite der Dialektik, der Destruktion fixer Verstandesbestimmungen, auch die *positiv-vernünftige* Seite, die Ausarbeitung des ontologischen Charakters der Dialektik als System, das freilich historisch konkretisiert werden muss. Unter der dialektischen Konstruktion eines innerweltlichen Realzusammenhangs versteht Holz die „Methode der Freilegung der internen Vermittlungen seiner Elemente und ihrer Bewegtheit (also seiner Struktur) und der Vermittlungen seiner selbst als ganzen mit seinen externen Bedingungen (also seiner Genese)“⁶, dies in der Einheit von ‚Logischem' und ‚Historischem'. So wie diese Vermittlungen nicht ein für allemal zu leisten sind, gehört dazu „die Reflexion des eigenen Standorts und der eigenen Tätigkeit, handelnd auf die Außenwelt einzuwirken und sie erkennend aus meiner Perspektive abzubilden.“⁷

Jedes von mir intendierte Besondere „ist real in ein komplexes System von Rückkoppelungen eingebettet, das ich – je nach meiner Seins- und Interessenlage – in verschiedenen und wechselnden Abschattungen auffasse“.⁸ Dialektik ist „die Methode, diese realen Bewegungen und Verschiebungen in einem prinzipiell unabschließbaren theoretischen Zusammenhang als offene, d.h. Möglichkeiten enthaltende Bewegung zu rekonstruieren.“ Daraus, dass „Dialektik als Methode

⁵ EuW I, 13; Problemgeschichte III, 31.

⁶ EuW I, 16; Problemgeschichte III, 34.

⁷ EuW I, 16 f.; Problemgeschichte III, 35.

⁸ EuW I, 17; Problemgeschichte III, 35.

immer auch theoretische Annahmen über die Verfassung der Welt einschließt, die in der Form eines Systems von ontologischen Aussagen dargestellt werden müssen“, resultiert ihr Doppelaspekt als *System und Methode*. Der Versuch einer materialistischen Umkehrung von Hegels Dialektik ist nach Holz an folgende Bedingung geknüpft: Solange nicht begründet oder gezeigt wird, dass die dialektische (Denk-)Methode einer Gesetzmäßigkeit des Seins entspricht, also einen realen Erkenntniswert besitzt, bleibt „eine universelle materialistische Dialektik ein gleichsam metaphysisches Dogma.“⁹ Hier deutet sich sein Programm einer *ontologischen Grundlegung der Dialektik* an, das er dann im Buch „Weltentwurf“ weiter ausgeführt hat.

Nicht nur wegen der Endlichkeit unserer Erkenntnis können die Zusammenhänge in ihrer Totalität nie vollständig abgebildet werden; sie sind aufgrund der Selbstbewegtheit des Universums auch zu keinem Zeitpunkt in ihrer Totalität gegeben. Weil die Welt (das sich bewegende und entwickelnde Universum) nie vollendet, sondern offen ist, kann auch das zu konstruierende Weltmodell nur als offenes System gefasst werden. Das Prinzip seiner Systematik liegt in der Konstruktionsmethode des Zusammenhangs, nicht in der (immer nur vorläufigen) Modellgestalt selbst. Und weil die dialektische Methode die dialektische Struktur der Welt abbildet, ist sie „erst sekundär *Methode* und primär eine *ontologische Theorie*“. ¹⁰ Dabei besteht eine „Zirkularität von Konstruktionsmethode und Konstruktionsresultat“ (was „auch für die idealistische Dialektik Hegels“ gelte), weil ihr ontologischer Gehalt sich erst in der Anwendung der Methode schlüssig zeige.

Die Begründung der Objektivität der Dialektik im Materialismus, so Holz mit Bezug auf Lenins Elemente der Dialektik,¹¹ unterscheidet sich von der Hegels, „der in der Konstruktion der absoluten Idee den Rechtsgrund für die Identität des Begriffs mit der von ihm dargestellten Welt des Seins findet.“¹² Demgegenüber entwirft der Materialismus – dank Wissensfortschritt und gesellschaftlicher Veränderung der menschlichen Lebensprozesse – ein „selbst an der Historizität des Weltlaufs teilhabendes ‚Modell‘ des Weltganzen, dessen Geltung zweier Verankerungen bedarf: einmal der empirischen Fundierung im gesellschaftlichen Handeln und wissenschaftlichen Wissen [...] und zum anderen der Legitimation durch den Nachweis der Apriorität des wechselseitig übergreifenden Verhältnisses von Sein und Denken, d.h. des ontologischen Primats der Widerspiegelung.“¹³

Holz sieht in der Dialektik vier in sich zusammenhängende Merkmalkomplexe,

⁹ EuW I, 18; Problemgeschichte III, 36.

¹⁰ EuW I, 26; Problemgeschichte III, 45. – Hervorhebungen hier wie in allen Zitaten im Original.

¹¹ Lenin, Philosophische Hefte, 212 ff.

¹² EuW I, 26; Problemgeschichte III, 45.

¹³ Ebd.

die schon in der Philosophiegeschichte anzutreffen waren (und auch von Engels mit seinen Gesetzen der Dialektik thematisiert wurden):

- „1. Totalität, Gesamtzusammenhang, universelle Relationalität.
2. Eigenbewegung – Veränderung – Entwicklung vermittelt Negation.
3. Diskontinuität, Sprung, Übergang von Quantität in Qualität.
4. Identität und Nicht-Identität, Widerspruch, Einheit und Kampf der Gegensätze.“¹⁴

Die vier Merkmalkomplexe beschreiben jeweils einen Aspekt der Verfassung der Wirklichkeit; und nur in Bezug auf die ontologischen Korrelate könne Dialektik materialistisch gedacht werden. „Materialistisch muss die dialektische Methode der Konstruktion eines Modells der dialektisch verfassten Wirklichkeit [...] widerspiegelungstheoretisch begründet werden.“¹⁵ Diese Begründung hat „in der materialiter *aus der Praxis entspringenden*, als logisches Apriori *erscheinenden* Idee der Totalität (des Gesamtzusammenhangs) ihren Anfang [...]. Die Formulierung der Grundzüge der Dialektik als Einheit von Erkenntnis-(Konstruktions-)Methode und ontologischem Inhalt“¹⁶ wird dem Status einer Theorie *des* Gesamtzusammenhangs (Engels) gerecht.

Der idealistische Dialektikbegriff kommt dagegen ohne die Äquivalenzbehauptung über das Verhältnis von Denken und Sein aus, weil Begriffs- und Seinsdialektik von Anfang an in eins zusammenfallen, somit „die Ontologie von der Logik sozusagen aufgesogen wird“ (ebd.), daher die innere Schlüssigkeit des Hegelschen Systems.

„Der Materialismus hält dagegen Denken und Sein als unterschiedene Momente der materiellen Wirklichkeit auseinander“ und muss daher „die Übereinstimmung von Denken und Sein annehmen (und begründen)“.¹⁷ „Das Theorem, das diese Adäquation formuliert, gebraucht als Modell für die hier einsichtig zu machende Äquivalenz die Widerspiegelung.“¹⁸ Diese expliziert nicht nur die „Äquivalenz von ‚subjektiver‘ und ‚objektiver‘ Dialektik, von Erkenntnisstruktur und Seinsstruktur, [...] sondern sie ist selbst [...] die fundamentale, dialektische Beziehung, so dass die Widerspiegelungstheorie [...] die Begründung der Dialektik aus sich selbst darstellt. Das Programm einer materialistischen Dialektik ist also aufs engste mit der Ausarbeitung der Widerspiegelungstheorie verknüpft und von ihr abhängig“.¹⁹

¹⁴ EuW I, 31; Problemgeschichte III, 51.

¹⁵ Ebd. - Vgl. auch Holz, Dialektik und Widerspiegelung.

¹⁶ EuW I, 31; Problemgeschichte III, 51.

¹⁷ EuW I, 32; Problemgeschichte III, 51.

¹⁸ EuW I, 32; Problemgeschichte III, 51.

¹⁹ EuW I, 32; Problemgeschichte III, 51 f.

Gegenüber möglichen Attacken auf seinen Systematisierungsversuch der Dialektik vermerkt Holz, dass nach den 1930er Jahren „die spätere Kanonisierung eines politisch und didaktisch motivierten Reduktionismus dazu [führte], dass ein gleichsam katechetisches Dogma an die Stelle der lebendigen Denkbewegung trat. Die Dialektik erstarrte gerade bei jenen, die sie politisch – und das heißt mit gesamtgesellschaftlicher Konzeption anwenden sollten, zu einem rhetorischen Mechanismus, mit dessen Hilfe Pragmatik und Opportunismus in den Schein von Theorie umgesetzt wurden.“²⁰

Jede Systematisierung müsse zwar Vereinfachungen vornehmen – mit der „Gefahr der Verfälschung, ja totalen Verkehrung der zugrundeliegenden Strukturen und Denkbewegungen“. Der „Erstarrung der Dialektik als Folge ihrer Systematisierung“ könne aber dadurch entgegengewirkt werden, „dass jede dialektische Aussage als Reflexion einer konkreten Situation im Medium einer allgemeinen Denkform begriffen und die systematische Allgemeinheit dialektischer Bestimmungen mit ihrer besonderen Materiatut vermittelt wird.“²¹

Eine dazu erforderliche Theorie müsse die Verwendung der Kategorien klären, die diese Vermittlung leisten sollen. Als ein Beispiel für eine solche, das Einzelne mit dem Allgemeinen vermittelnde Kategorie nennt Holz die Kategorie „Gesellschaftsformation“.²²

Die „Systematisierung der Dialektik in der Form eines universellen Reflexionsystems (unter Einschluss einer Zeitvariablen, also als offenes System [...] zu entwerfen“,²³ biete Möglichkeiten zur Behebung von Schwierigkeiten bei der Konzipierung einer „allgemeinen Theorie der Dialektik“. Als solche Schwierigkeiten nennt er u.a.: Das „Verhältnis allgemeiner Prinzipien zur Singularität des konkreten historischen Falls“ oder „die Missachtung formallogischer Kriterien und die Geringschätzung analytischer Verfahren, die zum Auseinanderfallen dialektischer Weltanschauungsbekenntnisse und tatsächlichen Verhaltens in der Praxis führen muss“.²⁴

Es folgt ein „allgemeiner Aufriss“ einer „Architektur der Dialektik als System“²⁵ mit Problemfeldern, die von der „Grundfrage der Philosophie“ bis zur „Theorie-Praxis-Einheit“ reichen. Diese Problemfelder decken sich z. T. mit denen der Metaphysik. Daher kann Holz schreiben: „Die Dialektik hat sich im Rahmen der Metaphysik entwickelt – als Antwort auf Aporien, die bei der Anwendung der traditionellen (aristotelischen) Logik auf metaphysische Fragen entstanden.“ Wie wohl von Anfang an begleitend dabei, habe die Dialektik sich aber erst ausgebildet

²⁰ EuW I, 34; Problemgeschichte III, 55.

²¹ EuW I, 35; Problemgeschichte III, 55.

²² Ebd., Anm. 65.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

²⁵ EuW I, 36; Problemgeschichte III, 57.

nach der Reflexion auf die Geschichtlichkeit des Menschen und der Natur seit dem 18. Jahrhundert.²⁶

Zum prinzipiellen Umgang mit der philosophischen Tradition schreibt Holz:

„Vergangenes ist im jeweils Gegenwärtigen lebendig (Erbe), der Mensch ist zu jeder Zeit das Resultat seiner Gattungsgeschichte und die intensionale Einheit der in ihr wirksam gewordenen materiellen und geistigen Kräfte der Menschen. Die ganze Vergangenheit ist Bedingung und Moment der Gegenwart; die Einheit von Gewordensein und Veränderung, von Tradition und Traditionsbruch in ihrer geschichtlichen Besonderheit macht eine Kultur aus.“²⁷

Die methodische Ausführung einer dialektischen Theorie „auf allgemeinstem ontologischen Niveau“ sieht Holz in Hegels *Wissenschaft der Logik*. Materialistisch werde eine solche Theorie, wenn sie zeigen kann, „dass sie das ideelle Äquivalent von wesentlichen Aspekten der Wirklichkeit selbst ist, wie sie sich dem Subjekt zu seiner Zeit durch seinen ‚Stoffwechsel mit der Natur‘ vermitteln.“ Sie müsse den „Ausdruck materieller Verhältnisse in ideellen Repräsentationen (= die Abbildung der Wirklichkeit) selbst als ein materielles Verhältnis einsichtig“ machen.²⁸

Weitere Ausführungen und Begründungen dieses Programms finden sich neben der Einleitung²⁹ im Leibniz-Teil,³⁰ besonders an dessen Schluss³¹ mit der Frage nach „einer Konstruktionsmethode, die das endliche Erkenntnisvermögen des menschlichen Verstandes mit dem unendlichen Umfeld, auf das er sich bezieht, in eine Repräsentationsbeziehung zu bringen vermag.“³² Von dieser Reflexion auf das Erkenntnisvermögen nehmen dann, so Holz, die transzendentalphilosophischen Richtungen ihren Ausgang – über Kant und Hegel. Marx habe den „Vorgang der Konstruktion des Ganzen in der ‚gegenständlichen Tätigkeit‘ als einem materiellen Reflexionsverhältnis fundiert“.³³ Im letzten Band (EuW III; Problemgeschichte V) folgt dann die Darstellung der Dialektik-Auffassungen von Hegel, Marx, Engels und Lenin. Im Buch „Weltentwurf und Reflexion“ wird schließlich die Systematisierung der Dialektik mit einer eingehenden Darstellung des Widerspiegelungstheorems zum zentralen Gegenstand. (Da im Vorangegangenen die

²⁶ EuW I, 37; Problemgeschichte III, 58 f.

²⁷ EuW I, 38; Problemgeschichte III, 59.

²⁸ Ebd.

²⁹ EuW I, 1–38.

³⁰ EuW I, 261 ff; Problemgeschichte III, 361 ff.

³¹ EuW I, 448–453; Problemgeschichte III, 575–580.

³² EuW I, 452; Problemgeschichte III, 579.

³³ EuW I, 453; Problemgeschichte III, 580.

Widerspiegelungstheorie bereits mehrfach thematisiert wurde, sind in der folgenden systematischen Darstellung seines Konzepts einige Wiederholungen nicht vermeidbar.)

3. Das Widerspiegelungstheorem³⁴

Um den systematischen Ort des Widerspiegelungstheorems im Dialektik-Konzept von Holz zu bestimmen, vergegenwärtigen wir uns nochmal die von ihm vollzogenen Schritte:

- 1) Im Durchgang durch die Philosophiegeschichte werden bestimmte *Problemkonstellationen* des Denkens identifiziert, bei denen sich logisch nicht auflösbare Aporien und Widerspruchsverhältnisse zeigen, wobei die verschiedenen Seiten jeweils zu Recht Gültigkeit beanspruchen, so z. B. Beispiel bei der „Bewegung“: Etwas ist hier und schon nicht mehr hier, lässt sich nicht ‚fest-stellen‘, ein ‚daseiender Widerspruch‘. Oder: Wie lässt sich die Identität, z. B. eines Menschen, angesichts seiner ständigen Veränderung, also von Nicht-Identität denken? Wie lassen sich die sich widersprechenden Seiten zusammen denken, als eine Einheit begreifen? Hierfür wurde in der Philosophiegeschichte als Lösungsmöglichkeit die Denkfigur des ‚*Dialektischen*‘ entdeckt (und dann immer weiter ausgebaut), eine Denkmethode, durch die

³⁴ Der Begriff der Widerspiegelung taucht bei Lenin in seinem Buch „Materialismus und Empiriokritizismus“ (85) von 1909 auf, und zwar im Sinne von Empfindungsfähigkeit der Materie. In der Auseinandersetzung mit dem Buch von Karl Pearson, *The Grammar of Science*, 2. Aufl. London 1900, kommentiert Lenin in der folgenden Klammerbemerkung Pearsons These in dessen Buch (S. 75): „...Außerhalb eines dem unsrigen verwandten Nervensystem hat das Bewußtsein keinen Sinn. Es ist unlogisch, zu behaupten, daß die ganze Materie bewußt sei“ (es ist aber logisch, anzunehmen, dass die ganze Materie eine Eigenschaft besitzt, die dem Wesen nach der Empfindung verwandt ist, die Eigenschaft der Widerspiegelung)“. Lenin setzt dort gegen Pearsons These, die Materie sei nichts anderes als eine Gruppe von Sinneswahrnehmungen (also seien, so kritisiert Lenin, Empfindung und Gedanke das Primäre, die Materie das Sekundäre), fort: „Das Bewußtsein existiert nicht ohne Materie, ja anscheinend sogar nicht ohne Nervensystem! D. h. also, Bewußtsein und Empfindung erweisen sich als das Sekundäre.“ (Dass diese Zusammenhänge später, besonders dann bei Holz, differenzierter ausgearbeitet wurden, schmälert nicht die Bedeutung des hier formulierten Gedankens, wonach die Widerspiegelung eine universelle Eigenschaft der Materie sei.) – Im Anschluss an Lenin hat dann Todor Pawlow den Widerspiegelungsbegriff gebraucht: *Die Widerspiegelungstheorie*, Moskau 1936, 3. überarbeitete Aufl. 1962; deutsch: Berlin 1973. – Zur Widerspiegelungstheorie gibt es bekanntlich eine sich über Jahrzehnte hinziehende Debatte. So kritisierte z. B. Theodor W. Adorno die Widerspiegelungstheorie oder „Abbildlehre“: „Der Gedanke ist kein Abbild der Sache – dazu macht ihn einzig materialistische Mythologie Epikurischen Stils, die erfindet, die Materie sende Bildchen aus“ und: die „Abbildtheorie verleugnet die Spontaneität des Subjekts“, so in: *Negative Dialektik*, 1975, 205. – In der innerlinken Diskussion wurde die Debatte u. a. in der Zeitschrift „Das Argument“ geführt, z. B. in *Argument* 92, 1975.

ein *reales*, durch einen Widerspruch oder Gegensatz bestimmtes Verhältnis so gedacht werden kann, dass die verschiedenen, sich widerstreitenden Seiten als zusammengehörige, als Einheit begriffen werden können.

- 2) Im zweiten Schritt wird versucht, diese aus Problemkonstellationen gewonnene dialektische Denkfigur zu systematisieren und theoretisch zu begründen, insbesondere die dabei verwendeten und entwickelten Begriffe und Kategorien zu entfalten. In diesem (zweiten) Schritt wird die *Theorie der Dialektik* ausgearbeitet, wofür Hegel, so Holz, die bislang elaborierteste Fassung vorgelegt hat.
- 3) In einem dritten Schritt geht es darum, die Dialektik *materialistisch* zu begründen. Angesichts der Kritik von Marx und Engels an der ‚idealistischen‘ Fassung der Dialektik durch Hegel und dessen ‚bloßer‘ Begriffsdialektik, welche nicht in der Lage sei, die realen Widersprüche (in der Natur z. B. den Gegensatz von Anziehung und Abstoßung von Körpern oder in der Gesellschaft den Gegensatz zwischen Klassen) zu erfassen, wird dazu nach einer neuen, angemessenen Lösung gesucht, die das ‚Rationelle‘ von Hegels Konzeption aufnimmt, sie aber ‚materialistisch umstülpt‘ bzw. ‚aufhebt‘.

Dieser dritte Schritt ist der für Holz entscheidende: Die widersprüchlichen Phänomene sind nur zu begreifen, wenn man sie in ihrer Zusammengehörigkeit (Einheit), also im Blick auf das sie umfassende, übergreifende Ganze (‚Totalität‘) erkennt, worin die sich widersprechenden Seiten nur Teile (‚Momente‘) darstellen. Beim Versuch, dieses Ganze in den Blick zu bekommen, in dem die einzelnen Seiten und Komponenten verortet sind, das deren Zusammenhang ausmacht und in dem und von dem die einzelnen Teile bestimmt und bedingt werden, wird es nötig, den Untersuchungsrahmen immer mehr auszuweiten in Richtung schließlich auf die ‚Welt im ganzen‘, das Universum.

Das Ganze der Wirklichkeit ist aber für uns kein erfahrbarer Gegenstand und kann angesichts der Endlichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens mit den Mitteln der (empirisch vorgehenden) Wissenschaft nicht erfasst werden. Soll dennoch diese Totalität, wenn auch nicht *erkannt*, so doch wenigstens *gedacht* werden (entsprechend der bereits von Kant getroffenen Unterscheidung von ‚denken‘ und ‚erkennen‘ bei Fragen, die den endlichen Horizont der Menschen übersteigen, wie beiden Gegenständen der Metaphysik), so ist dazu ein anderes als ein empirisches Vorgehen erforderlich. Wie kann das ‚vernünftig‘ geschehen, wenn Menschen sich dieses Hinausfragen über das der Erfahrung Zugängliche nicht nehmen lassen (was ebenfalls schon Kant zugestand, der trotz seiner Kritik am Erkenntnisanspruch der Metaphysik deren transzendierendes Fragen als unvermeidlich ansah)?

Holz schlägt dazu vor, die Totalität, den Gedanken des ‚Gesamtzusammenhangs‘ (des Seins) als ein *Konstrukt* zu entwerfen. Um als orientierendes Weltbild dienen zu können, muss dieses Konstrukt des Ganzen mit dem verfügbaren Wissen der jeweiligen Zeit erarbeitet werden. Und weil es keinen absoluten Standort für eine solche Konstruktion gibt, vielmehr die jeweilige Perspektive des Entwerfenden in diesen Entwurf eingeht, ist dieser unausweichlich standort- und zeitgebunden, somit kritisierbar und veränderbar. Wenn das ‚Ganze der Welt‘ nicht real-empirisch gegeben ist, kann es nur als Begriff, als Idee entworfen werden.

Das Ganze oder Unendliche als Begriff oder Idee zu fassen, darin liegt für Holz das Berechtigte von Hegels Philosophie, von dieser Art von ‚Idealismus‘. Dass auch eine materialistische Philosophie nicht ohne eine Art ‚idealistisches‘ Moment auskommt, bestätigt bekanntlich auch Marx, wenn er von der notwendigen ‚Gedankentotalität‘ oder vom Geistig-Konkreten im Unterschied zum Real-Konkreten spricht, sofern wir ein ‚Ganzes‘ wie z. B. eine kapitalistische Gesellschaft erfassen wollen.

Der entscheidende Schritt über den Idealismus hinaus erfolgt aber, wenn gefragt wird, ob (und wenn ja, wie) das menschliche Denken nicht nur eine Erscheinungsform des ‚Geistes‘ ist, sondern selbst in den materiellen Verhältnissen verankert ist, die Wahrnehmungs- und Erkenntnisfähigkeit des Bewusstseins im Sein seinen Grund hat. Kann, wenn die Dialektik (als Denkmethode) letztlich den ‚Gesamtzusammenhang‘ zum Gegenstand hat, sich die Methode auch auf etwas Reales im Sein stützen? Nach Holz bedarf es, um die *epistemologische* oder *gnoseologische* Frage (nach der Erkenntnismöglichkeit) zu beantworten, der Klärung der *ontologischen* Frage (nach der Beschaffenheit des Seins, der Natur).

Damit haben wir den innersten Kern seines Dialektikverständnisses erreicht. Seine Antwort auf die ontologische und über diese vermittelt dann auch auf die epistemologische Frage sucht er in der zentralen Hypothese, wonach die *materielle Welt ein System universeller Wechselwirkungen* darstellt (vgl. dazu schon Engels). Darin stehe jedes einzelne Seiende mit anderen, letztlich mit allen anderen in wechselseitigen Beziehungen, wirke auf diese ein, leiste damit seinen spezifischen Beitrag zu dem Gesamtsystem, so wie es zugleich auch von allen anderen und dem durch sie konstituierten Ganzen bestimmt werde.

Für dieses universelle *Einwirken aufeinander* benutzt Holz die Metaphern ‚*Reflektieren*‘, Spiegeln oder *Widerspiegeln*, so wie ein Lichtstrahl z. B. von einem Gegenstand mit einer entsprechenden Oberfläche reflektiert wird. Jedes Einwirken aufeinander bringt bestimmte Effekte hervor, die zwar ein Ausdruck der Eindrücke sind, aber je nach den gegebenen, besonderen Bedingungen in ihrer Wirkung spezifiziert, abgelenkt, gebrochen, transformiert werden (so wie z. B. weißes Licht durch ein Prisma in seine Spektralfarben zerlegt wird oder ein Stab im Wasser gebrochen erscheint). Wird das Sein (die Natur) als universelles Reflexions- oder Widerspiegelungssystem gefasst, wäre demnach ein Wahrnehmungs- oder ein Er-

kenntnisakt eine Reflexion, eine Widerspiegelung als Wirkung einer Ursache, die vom Sein ausgeht (vom ‚äußeren‘ oder vom ‚inneren‘, sofern wir unseren Körper betrachten): etwas Ideelles (ein Gedanke) geht so, wenn auch durch komplexe Vermittlungen hindurch, auf etwas Materielles (einen Gegenstand oder ein Verhältnis) zurück. Somit ist der Erkenntnisvorgang, verstanden als Reflexion oder Widerspiegelung, nur eine besondere Form dieser allgemeinen ‚Reflexivität‘ der Natur, ein Produkt der Evolution, in deren Verlauf sich (vor allem bei den höheren Tieren) eine entsprechende Empfindungs-, Wahrnehmungs- und Erkenntnisfähigkeit herausgebildet hat. Der Ort, wo diese Widerspiegelung sich vollzieht und – wenn auch nur teilweise – bewusst wird, ist das Gehirn (siehe die Forschungen der heutigen Hirnphysiologie). Das durch den Akt der Reflexion oder der Widerspiegelung erzeugte ‚Spiegelbild‘ ist nicht einfach ein ‚Reflex‘ der Wirklichkeit (wie das in manchen vor-dialektischen, mechanisch-materialistischen Konzeptionen gefasst wurde, z.B. von Demokrit oder Epikur), sondern – wie schon erwähnt – ein, durch die jeweiligen Wahrnehmungs- und Erkenntnisbedingungen gebrochenes, vielfach vermitteltes Abbild, zu dessen ‚Bildung‘ neben den ‚objektiven‘ Bedingungen die Tätigkeit des ‚Subjekts‘ gestaltend beiträgt. Kritiker des Konzepts unterstellen dabei – zu Unrecht – einen naiven Realismus, wobei die erwähnten komplexen Vermittlungs- und konstituierenden Bildungsprozesse in der Regel unterschlagen werden.

Das für Holz’ Konzept zentrale Widerspiegelungstheorem erlaubt es ihm, die subjektive auf die objektive Dialektik zurückzuführen. Damit verbleibt die Dialektik nicht nur in der Sphäre des Begriffs, sondern ist auch in der materiellen Wirklichkeit verankert, wo sie darum auch erkannt werden könne.

4. Weitere Differenzierungen des Widerspiegelungskonzepts im Buch „Weltentwurf und Reflexion“

1) *Widerspiegelungstheorie im Kontext der Grundfrage der Philosophie*

Holz versteht diese Ausdifferenzierungen als eine genauere Antwort auf die Grundfrage der Philosophie nach dem Verhältnis von Sein und Denken. Er vertritt die These, „daß die dialektische Verfassung der Welt selbst aus dem universellen, ontologisch begriffenen Widerspiegelungs-Verhältnis abgeleitet werden kann und daß in dem Widerspiegelungstheorem das Modell einer materialistischen Erklärung der Einheit der Welt in ihrer Mannigfaltigkeit vorliegt“.³⁵ „Die Vermittlung zwischen Denken und Sein“, so fährt er fort, „gründet dann in der Verfassung des Seins selbst, das reflektiert. Die *ontologische* Fundierung der erkenntnistheoretischen Abbildbe-

³⁵ Holz, Weltentwurf und Reflexion, 16.

ziehung erlaubt es, hinter die transzendente Subjektivität [...] auf die materielle Verfassung des Seienden zurückzugehen.“³⁶

Der Übergang zur materialistischen Dialektik, so betont Holz, gelingt erst,

„wenn im Begriff der *gegenständlichen Tätigkeit* die materiellen Verhältnisse als das tätige Subjekt übergreifend gedacht werden, die Subjektivität mithin als das Resultat eines Reflexionsprozesses der materiellen Natur selbst erkannt wird, die auch den Spiegel hervorgebracht hat, in dem sie sich (perspektivisch) darzustellen vermag.“³⁷

Hierzu greift er aufs philosophiegeschichtliche Erbe zurück (neben Hegel vor allem auf Leibniz). Deshalb war auch seine „Problemgeschichte der Dialektik“ nötig als materialer Unterbau, auf dem die Überlegungen zur Grundlegung der Dialektik aufruhren.

In seiner „Problemgeschichte“ hatte er auf den unhintergehbaren Einschnitt in der Philosophiegeschichte hingewiesen, der durch Descartes und später durch Kant durch die Wendung aufs Subjekt als Basis der Erkenntnisgewissheit erfolgte. Dies aufnehmend schreibt er: Als Bewegungsform von Seinsverhältnissen, was traditionell die Ontologie war, ist so die „Dialektik [...] die Ontologie nach der transzendentalphilosophischen Wende.“³⁸ Es bedürfe eines nicht-subjektiven Verständnisses von Transzendentalität³⁹, einer ontologischen Fundierung. Die Grundfrage der Philosophie stelle sich unter zwei unterschiedenen Aspekten, einem ontologischen (dem Verhältnis des Seins zum Bewusstsein) und einem gno-seologischen (dem Verhältnis der gegenständlichen Welt zur Gedankenwelt).⁴⁰

„Die materialistische Beantwortung der Grundfrage ist mithin fundiert in einem System der universellen Wechselwirkungen, als welches die Wirklichkeit in dem theoretischen Modell einer Reflexionstotalität abgebildet wird“, also nur fundierbar in der „Dialektik als universeller Welt- bzw. Seinsstruktur“.⁴¹

In diesem System von Wechselwirkungen, in dem „jedes einzelne Seiende durch seine Stellung im Ganzen und damit durch seine Beziehungen zu allen anderen

³⁶ Ebd. 17 f.

³⁷ Ebd. 18.

³⁸ Ebd. 44.

³⁹ „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit den Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“ (Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 25).

⁴⁰ Holz, Weltentwurf und Reflexion, B 25).

⁴¹ Ebd., 68.

Seienden definiert ist, wird jedes einzelne Seiende zum Bezugspunkt eines Systems von Reflexionen“.⁴² Ein besonderer Fall von Reflexion ist dabei Seiendes mit Bewusstsein, das nicht nur anderes Seiende reflektiert, sondern auch diese Reflexion selbst zu reflektieren vermag. In der Reflexion der Reflexion entsteht der Schein der Priorität des Geistes gegenüber der Materie. Der Schein besteht darin, „die in der ersten Reflexion *erscheinende* Wirklichkeit (also den Reflex) und das heißt den Bewusstseinsinhalt schon als die Sache selbst zu nehmen“,⁴³ wodurch der Eindruck entsteht, der Gegenstand sei Erzeugnis der Aktivität des Denkens, einem spiegelnden Spiegel gleich, in dem er erscheint. Dieser idealistische Schein wird bestärkt dadurch, dass es Gegenstände gibt, die *nur* im Denken, „nie als außerhalb des Denkens erfahrbare Gegenstände vorkommen können“ (z. B. der Gesamtzusammenhang).⁴⁴ Die Grundfrage zielt auf die *Definition des Denkens*: entweder als autonome Wirklichkeit (Idealismus) oder als Widerspiegelung (Materialismus).

2) *Begriffsarbeit (Hegel) und gegenständliche Tätigkeit (Marx) – Begriff des Ganzen*

An die Stelle der Hegelschen Arbeit des Begriffs tritt bei Marx die *gegenständliche Tätigkeit*. Aus der *idealistisch* verstandenen Reflexion der Reflexion geht bei Hegel als höchstes Resultat des Prozesses die *Idee* hervor; dagegen aus der *materialistisch* verstandenen, d. h. der Reflexion des universellen materiellen Wechselwirkungs- und Vermittlungszusammenhangs, erfahren in der gegenständlichen Tätigkeit, geht bei Marx der *Gesamtzusammenhang* der Welt hervor. Die *materialistische Antwort* findet also die Lösung in der *konstitutiven Rolle der Praxis*. Damit liege die *materialistische* Lösung der alten Probleme der traditionellen Metaphysik in der *Theorie-Praxis-Einheit*. So werde der Gegensatz von *ontologischem* Aspekt des Seins und transzendentaler Konstitutionstheorie, dem *gnoseologischen* Aspekt des reflektierenden Denkens, der seit Descartes bestimmend war, dialektisch überwunden.⁴⁵ Die Alternative von Materialismus und Idealismus werde aus der Struktur der materiellen Verhältnisse, universelle wechselseitige Reflexion der Seienden zu sein, abgeleitet. So werde der Materialismus zur übergreifenden Weltanschauung, die den Grund der Entstehung des idealistischen Scheins selbst noch aus den materiellen Verhältnissen angeben könne, womit eine vernünftige ‚Aufhebung‘ des Idealismus möglich werde. Die Frage, wie die Totalität der materiellen Verhältnisse als

⁴² Ebd., 69.

⁴³ Ebd., 69 f.

⁴⁴ Ebd., 70 f.

⁴⁵ Ebd., 72.

Welt zu konstruieren sei, werde damit zum Kern der Grundfrage der Philosophie. Der idealistische Schein entstehe im Zusammenhang mit der Konstruktion des jede mögliche Erfahrung übersteigenden Begriffs des Ganzen. Die Realität des Scheins, also den Widerspiegelungscharakter des Scheins aufzudecken, leiste z. B. das Fetischismus-Kapitel im Marxschen *Kapital*.⁴⁶

Auch ein materialistisches Weltmodell brauche, sofern das Ganze gedacht werden soll, den Begriff des Absoluten.⁴⁷ Engels hat den Übergang von der *traditionellen Metaphysik* als der – überflüssig gewordenen – ‚Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang‘⁴⁸ zur *Dialektik* als der ‚Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs‘⁴⁹ bestimmt: als *Verfahren der Erzeugung* des Inhalts des Wissens. Die Dialektik als Theorie des Gesamtzusammenhangs gibt keine Beschreibung oder Erklärung vom Ganzen der Welt: von ihren Eigenschaften, Beziehungen und Gesetzen (dies ist Aufgabe der Empirie, mithin der Einzelwissenschaften); sie gibt aber

„die allgemeinen Prinzipien an, nach denen sich die Mannigfaltigkeit des Seienden simultan und sukzessiv als wirklicher materieller Zusammenhang konstituiert und demgemäß die Struktur jeder möglichen Welt *als* Welt gedacht werden muß“.⁵⁰

Da das Ganze nur *gedacht* werden kann, hat die materialistische Auslegung des Absoluten als Gesamtzusammenhang die *Aufgabe*, „die Idee des Ganzen mit der Erfahrung materieller Gegenständlichkeiten bzw. Verhältnisse zu vermitteln.“ Wie das zu verstehen sei, lasse sich aus der Rolle der Praxis verdeutlichen. „Als tätiges ist das Subjekt ein Spiegel der ganzen Welt, in der Tätigkeit selbst ist die Widerspiegelung enthalten“.⁵¹ Die Praxis ist der Transformator, durch den die realen Eigenschaften der Dinge und Verhältnisse in Abbilder, Zeichen, Repräsentationen umgesetzt werden.⁵²

Der Begriff des Ganzen, spekulatives, jede Erfahrung transzendierendes, gleichwohl notwendiges, gedankliches Konstrukt ist die versuchsweise Repräsentation der Welt im ganzen (Natur, Universum) als Gesamtheit aller Dinge, Prozesse, Wechselwirkungen, als ideelle Reflexion (‚Spiegelung‘) der materiellen Reflexionen (‚Spiegelungen‘).⁵³ Bezeichnender Begriff und bezeichnete Realität

⁴⁶ Marx, *Kapital*, 85 ff.

⁴⁷ Holz, *Weltentwurf und Reflexion*, 93.

⁴⁸ Engels, *Anti-Dühring*, 24.

⁴⁹ Engels, *Dialektik der Natur*, 307.

⁵⁰ Holz, *Weltentwurf und Reflexion*, 94.

⁵¹ Ebd., 95.

⁵² Ebd., 97.

⁵³ Ebd., 98.

fallen insofern zusammen, als auch die bezeichnete Realität (Gesamtzusammenhang) nur in der Form der begrifflichen Repräsentation als ‚Weltbild‘ für uns existiert; wiewohl wir das Ganze der materiellen Welt *meinen*, können wir es nur als ideelles Konstrukt *sagen*.

„Die Widerspiegelung durch Bewußtseinsakte und Erkenntnis ist dann nur ein Sonderfall des Ausdrückens als eines allgemeinen ontologischen Prinzips“.⁵⁴ Der dialektische Materialismus ist ein ‚offenes System‘, „dessen philosophisches Kernstück die Widerspiegelungstheorie als Theorie der Welt-Konstitution in der Praxis bildet“.⁵⁵ Die Widerspiegelungstheorie ist Metaphysik und ihre Aufhebung im selben Vorgang. Sie zeigt zugleich den Verkehrungscharakter der idealistischen Begriffsform.

Die idealistische Verkehrung besteht darin, dass die notwendige ideelle, spekulative Konstruktion eines Weltmodells für die Wirklichkeit selbst ausgegeben wird. In der materialistischen Interpretation, in der Umkehrung des ideellen Konstrukts wird die notwendige „*idealistische* Konstruktion des Einheitssinns der weltlichen Vielheit [...] als intensionale Widerspiegelung der extensionalen Unendlichkeit der Welt durchschaubar“.⁵⁶

3) Zur Spiegel-Metapher

Denken hat den *Doppelaspekt von Perzeptivität und Spontaneität*, aufnehmend und aktiv wirkend zu sein. Um das transparent zu machen, ist für eine materialistische Philosophie das Spiegel-Verhältnis a priori vorauszusetzen.⁵⁷ Zu klären ist dabei der Sinn von *Apriorität*. Neben *Kategorien* gehören zu solchen Aprioris auch *Prinzipien*, z. B. der Satz vom verbotenen Widerspruch. Zum Problem der Apriorität lässt sich allgemein sagen: Das Apriorische ist uns, im Unterschied zur Auffassung von Kant, nicht angeboren, sondern hat sich phylogenetisch und dann auch jeweils ontogenetisch in einem evolutionären Prozess von Erfahrung, Lernen, Verallgemeinerung, Internalisierung etc. herausgebildet und gilt uns dann, freilich historisch relativ, als erfahrungsunabhängig. Holz: „Das Apriori ist also die Erkenntnisrelation selbst als Seinsrelation samt ihren materialiter gegebenen Formbestimmtheiten“.⁵⁸

Das Modell, wonach die Welt als Reflexionssystem gefasst wird, in dem Widerspiegelung stattfindet, setzt das Bewusstsein als Spiegel, der die Wirklichkeit abbildet, und zwar so, dass die *Gegenstände* in ihm *virtuell, aber isomorph* enthal-

⁵⁴ Ebd., 100.

⁵⁵ Ebd., 101.

⁵⁶ Ebd., 240.

⁵⁷ Ebd., 247.

⁵⁸ Ebd., 258.

ten sind wie das Spiegelbild im Spiegel. Vorausgesetzt werden dabei folgende Momente der Spiegel-Relation: 1. das erfahrende (spiegelnde) Ich, 2. die Pluralität der Gegenstände, deren Substantialität, 3. der Zusammenhang der Gegenstände, ihre Relationalität, Reflexivität. – Diese Voraussetzungen sind die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung: Das Ich (Spiegel), die Gegenstände (Bespiegeltes), die Reflexion (Spiegelung) erzeugen das Spiegelbild im Bewusstsein (Gespiegeltes), den Erfahrungsinhalt des Ich. In der Vorausgesetztheit der drei Momente der Widerspiegelung besteht deren Apriorität als Konstitutionsformen der Erfahrung.⁵⁹ Im Denken des Denkens werden die Voraussetzungen als materiale Aprioris rekonstruiert. Das Setzen der Apriorität der Elemente der Erfahrung ist das Resultat der Reflexion der Erfahrung selbst.

Die Spiegelung, in der sich die Welt zeigt, wird zur Metapher, die das Weltverhältnis des Subjekts aufschließt durch eine strukturelle *Analogie*. Die exakte Metapher ist eine sinnliche Begriffsform, in der ein unsinnliches Verhältnis ausgedrückt wird.⁶⁰ Die Funktion „der gegenständlichen Darstellung eines gegenständlich nicht darstellbaren Verhältnisses ist nicht anders als durch Metaphern zu erfüllen“.⁶¹ „Erkenntnis entsteht, wenn der Wirkungszusammenhang der Welt, der jedes Einzelne bedingt, von den Einzelnen auf den Verstand zurückgeworfen wird (wie das Licht vom Körper auf das Auge)“.⁶²

Zur Exaktheit der Spiegel-Metapher schreibt Holz:

„Soll das logisch-ontologische Konstruktionsprinzip der Dialektik, aus dem ihre Grundzüge – die Totalität des Zusammenhangs aller Dinge und Sachverhalte, die Einheit der Gegensätze, die universelle Bewegtheit des Seins als Veränderung und Entwicklung, der sprunghafte Umschlag in qualitativ neue Bewegungs- und Organisationsformen der Materie – abzuleiten sind, durch ein Schemabild oder Modell metaphorisch vergegenwärtigt werden, so ist von einer solchen Metapher natürlich ein Höchstmaß von analogischer Genauigkeit zu fordern“.⁶³

Es muss sich dabei um die Genauigkeit von Relationen und Funktionen handeln. Ein apriorisches Erklärungsmuster muss sich *a posteriori* durch seine „heuristische Erklärungsmächtigkeit“ bewähren, eine Bewährungsprobe, die man das ‚Kriterium der Praxis‘ nennen mag, eine Bewährung, die „als Indiz einer primordialen Über-

⁵⁹ Ebd., 260.

⁶⁰ Ebd., 268.

⁶¹ Ebd., 304.

⁶² Ebd., 322.

⁶³ Ebd., 344.

einstimmung der Konstruktionsprinzipien des Denkens mit den Ordnungsprinzipien des Weltseienden genommen werden darf“.⁶⁴ – Das heißt, dass eine zentrale Voraussetzung des Modells in der ontologischen Prämisse von der Gesetzmäßigkeit oder Logoshaftigkeit der Welt besteht. – Holz fährt fort: „Die Begründung des Modells wird daher zirkulär, weil sie ja wieder schon auf das Modell zurückgeführt wird“.⁶⁵ Die Alternative, nämlich die Vermeidung der Zirkularität, wäre die Linearität der ‚schlechten Unendlichkeit‘ einer endlosen, unabschliessbaren Reihe von Gründen oder Bedingungen. Damit ist klar: „Die Plausibilität des metaphorischen Bildes als metaphysisches Modell hängt von seiner Evidenz ab“, es kann nicht selbst wieder abgeleitet werden.

Das Spiegel-Verhältnis mit seiner strukturellen Entsprechung von Sein und Denken ist eine notwendige Metapher für das Widerspiegelungstheorem im Zusammenhang mit der Grundfrage der Philosophie. Voraussetzung der angemessenen Auffassung der Grundfrage ist somit die „theoretische Erhellung der Notwendigkeit des Idealismus der Gegenstands-Setzung *und* des Widerspiegelungscharakters“ dieses Idealismus, „dank dessen er materialistisch umkehrbar und interpretierbar wird“.⁶⁶ Damit wird die abgelehnte idealistische Gegenposition zugleich in ihrem rationellen Kern, ihrer gewissen Notwendigkeit, wenn auch Begrenztheit aufgewiesen.

Für das aufgezeigte Grundverhältnis spricht aber auch dann einiges, wenn die Spiegel-Metapher nicht diesen herausragenden Ort bekommt wie bei Holz. Zu fragen wäre auch, ob statt des Reflexionsverhältnisses nicht der allgemeinere Begriff des Wechselwirkungsverhältnisses angemessen ist, gemäß dem Satz von Holz: „Die Welt ist ein universelles Wechselwirkungsverhältnis, kein bloßes Sein, sondern eine Relation“;⁶⁷ Relationalität ist bestimmend für die Welt. Der „Übergang von materiellen zu ideellen Abbildungsverhältnissen ist wiederum dadurch charakterisiert, dass das Materielle das Ideelle übergreift und also das Ideelle eine Art, wenn auch das Gegenteil, des Materiellen ist“.⁶⁸ Die Figur des ‚übergreifenden Allgemeinen‘ erleichtert eine nicht-dualistische Unterscheidung von Ideellem und Materiellem.⁶⁹

⁶⁴ Ebd., 345.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd., 356.

⁶⁷ Ebd., 390.

⁶⁸ Ebd., 396.

⁶⁹ Eine Verknüpfung von Materiellem und Ideellem, Objektivität und Subjektivität sieht Holz im Arbeitsmittel: Vom Widerspiegelungscharakter des Arbeitsmittels zu sprechen, heißt, dass dieses sowohl die allgemeinen Gesetze der Wirklichkeit widerspiegelt als auch die zwecksetzende Subjektivität. Das Arbeitsmittel ist ein Realallgemeines, geeignet für viele Situationen desselben Individuums und auch nützlich für eine Mehrzahl von Individuen, konstituiert nicht durch seine eigene Materialität, sondern durch deren zweckhafte Form.

4) Widerspiegelung auch von Möglichkeiten

Für die Frage nach der Angemessenheit des Widerspiegelungsbegriffs spielt auch eine Rolle, wie mit dem Modus der *Möglichkeit* umgegangen wird. Dazu Holz: Erst durch die Erweiterung des Wirklichkeitsbegriffs durch die inhärierende Möglichkeit wird die Erfahrung der Veränderung kategorial darstellbar. Die Prozessualität der materiellen Welt impliziert das wechselseitige Übergreifen von Möglichkeit und Wirklichkeit (Wirklichkeit ist logisch eine Art Möglichkeit – diese ist ontisch eine Art Wirklichkeit) sowie die „Gerichtetheit der Veränderungen“.⁷⁰ Darin sieht Holz den materialistischen Sinn von Teleologie.

Auf die Frage, ob die Spiegel-Metapher prinzipiell auch bei nicht Präsentem, Vergangenem oder Künftigem, bei Ideellem wie Abstraktionen, Bewertungen, Phantasieprodukten greift, antwortet Holz: Wird die Abbildung von Wirklichem im Denken etwa wie bei den *eidola* von Demokrit mechanistisch aufgefasst (als eine Projektion auf eine Darstellungsebene), ist für die Repräsentation von Nicht-Materiellem und Imaginationen keine Grundlage gegeben.⁷¹

Prinzipiell gelte: Auf jeder neuen Stufe der Widerspiegelung (bis hin zur Stufe der philosophischen Reflexion der Reflexion) können prinzipiell alle Gegenstände und alle deren Spiegelbilder auf allen Spiegel-Ebenen wiederum reflektiert werden. Das führt zu „einer gegenstandstheoretisch und kategorial vielfältig nuancierten, den besonderen Konstitutionsbedingungen der ideellen Repräsentationen Rechnung tragenden Widerspiegelungstheorie“.⁷² Während ein Spiegel nur auf die Präsenz des Bespiegelten reagieren kann, ist im Denken auch Nicht-Präzentes enthalten.

Anders als in einer früheren Version seines Konzepts, als Holz noch die Geltung der Spiegel-Metapher für Zukünftiges ausschloss,⁷³ hat er nun die Modalität „Möglichkeit“ in die Spiegelung einbezogen. Er hält die „Annahme eines Kontinuums gradueller Seinsintensitäten“⁷⁴ für unausweichlich und damit eine Theorie der Modalitäten für zentral. Denn Entwicklung hängt an der Möglichkeit. „Wo keine realen Möglichkeiten, da gibt es auch keine Evolution“.⁷⁵ Geht man von der Selbstbewegung der Materie aus, „muß das Mögliche als ein Modus des realen Seins aufgefasst werden. Die Welt ist immer inhaltsvoller als ihre Wirklichkeit – Welt ist Wirklichkeit und Möglichkeit zusammen.“ Die Welt erweist sich „in ihrer Ausgedehntheit als zeitliche. Möglichkeit und Zeitlichkeit sind einander unauf löslich zugeordnete Aspekte des Seins.“ Erst die Zeitdimension erfüllt die Idee

⁷⁰ Ebd., 409.

⁷¹ Ebd., 430.

⁷² Ebd., 436.

⁷³ Vgl. ebd., 438, Anm. 67.

⁷⁴ Ebd., 438.

⁷⁵ Ebd., 439.

der Totalität. Notwendig ist ein Weltmodell, „in dem der Realitätscharakter der Zukunft und die reale Verschiedenheit der aufeinanderfolgenden Weltzustände mit der Idee des Ganzen konsistent verknüpft sind“.⁷⁶

Dazu ist die ontologische Theorie von Seinsgraden erforderlich: „von der Möglichkeit mit abgestufter Annäherung an die Verwirklichung bis zur Wirklichkeit“. Da Möglichkeit ein Modus der Realität ist, kann sie auch im Denken widergespiegelt werden, „ohne das Prinzip zu verletzen, dass Nichtseiendes nicht spiegelbar ist.“ Prognosen, Phantasie, Vorschein etc. sind alles „*Widerspiegelungen* des materiellen Substrats Möglichkeit“, ohne welches es keine Veränderung in der Welt gäbe. Insofern ist die Welt die Einheit von Wirklichkeit und Möglichkeit. Dass die Welt auch anders sein kann, als sie sich gerade zeigt, ist u. a. die Existenzbedingung von Kunst, die ohne die Kategorie Möglichkeit nicht denkbar ist, worauf z. B. auch Ernst Bloch hinwies etwa bezüglich surrealistischer Experiment-Figuren oder auch von Fotomontagen.⁷⁷ So stellt die Vielfalt der in den Eigenschaften eines Dings oder Prozesses steckenden Möglichkeiten den Grund für Erfindungen dar, die durch Experimente vorbereitet werden.

„Daß Bedingungen erst partiell vorhanden sind, ist die Voraussetzung dafür, dass planende, zielgerichtete Tätigkeit in die Welt eingreifen und die Umstände verändern kann. Technisches Erfinden ist auf Mögliches gerichtet, revolutionäres Handeln aktiviert das Mögliche gegen das Wirkliche. [...] Aber auch die Natur umfasst real Mögliches, sonst gäbe es keine Evolution“.⁷⁸

„Eine Welt ist also die Gesamtheit aller wirklichen Möglichkeiten und unter ihnen auch der wirklichen Wirklichkeiten“.⁷⁹ Alle verwirklichten Möglichkeiten sind je bestimmte mit einer bestimmten Form, sich dadurch von anderem Wirklichen unterscheidend. „Aus eben diesem Grunde kann es keine unendliche Wirklichkeit [...] geben, denn das Unendliche ist gerade das, dem die bestimmte, begrenzte (also körperhafte) Form fehlt. Das Unendlichsein ist vielmehr seinem Wesen nach das allgemeine In-Möglichkeit-Sein zu besonderer Formbestimmung“,⁸⁰ wie Holz mit Bezug auf Aristoteles formuliert. Es kann nicht wie ein Einzelnes aufgefasst werden; „es hat vielmehr den Charakter einer Bewegung, eines Stromes“, ist immer im Werden und Vergehen, „im Übergang von einer Möglichkeit zu einer Wirklichkeit zu einer neuen Möglichkeit usw.“ Hegels „Dialektik als Logik der

⁷⁶ Ebd., 441.

⁷⁷ Ebd., 445.

⁷⁸ Ebd., 448.

⁷⁹ Ebd., 453.

⁸⁰ Ebd.

Veränderung⁸¹ ist in diesem Weltverständnis (als verwirklichte und noch nicht verwirklichte Möglichkeiten) angelegt, wonach alles jeweils Verwirklichte unzureichend und unvollendet ist, darum der Bewegung und Veränderung bedarf, bis zum vollständigen, unendlichen, absoluten Begriff als Grenzwert. Und daher ist die Negation das vorantreibende ‚Positive‘ in Richtung auf angemessenere Gestaltungen. – Das Unendliche als Welt aller möglichen Sachverhalte ist nicht eine geschlossene Totalität, sondern „die sich perpetuierende Totalität immer neuer Möglichkeiten“.⁸²

Auch das geschichtlich Verschwundene ist gegenwärtig und wirkt in die Zukunft hinein. Das Unterlegene wird nicht unwirklich, – denkt man etwa an den untergegangenen Realsozialismus. Die Verfassung jedes Jetzt ist bedingt und bestimmt durch alle vorangegangenen gesetzten und wieder aufgehobenen Zustände.

„In jeder Revolution wird die Gründung des Neuen, die den Sturz des Alten voraussetzt, sich der vorgefundenen Trümmer bedienen müssen; und keine Konterrevolution kann sich von den Spuren befreien, die die Revolution hinterlassen hat. So schleppte die Sowjetgesellschaft die Erblast des zaristischen Russland mit sich fort – und die kapitalistischen Metropolen, die nun die Hegemonie über die Welt ausüben, sind geprägt von den strukturellen und institutionellen Konsequenzen einer siebzigjährigen Konfrontation mit dem in der Oktoberrevolution sich durchsetzenden Versuch einer gesellschaftlichen Alternative“.⁸³

In der Geschichte ist das Vergangene unverlierbar und enthält das unabgegoldene Wesen in der Tendenz auf zukünftige Verwirklichung (Ernst Bloch).⁸⁴ Für Hegel begreift die jeweils gegenwärtige Gestalt des Geistes alle früheren in sich.⁸⁵

5) *Widerspiegelung als Erkenntnisverhältnis*

Widerspiegelung ist eine Kategorie, die ontische Beziehungen zwischen Seiendem und Gedachtem, Sein und Begriff abbildet. Abgeleitet wird dann der ontologische Begriff Widerspiegelung zu einem erkenntnistheoretischen Terminus. Aber die Widerspiegelungstheorie ist nicht primär eine Variante der Erkenntnistheorie.⁸⁶ Die ihr unterstellte platte Abbildtheorie (naiver Realismus) ist für Holz eine Le-

⁸¹ Ebd., 454.

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd., 485.

⁸⁴ Ebd., 487.

⁸⁵ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 105.

⁸⁶ Holz, Weltentwurf und Reflexion, 502.

gende, wenn auch vulgärmarxistische Belege dafür beigebracht werden können. *Erkenntnis* ist immer beides: *Widerspiegelung und Konstruktion*.

Bei dem von Kant konzipierten erkenntnistheoretischen Subjektivismus wird der Gegenstand nur als eine Funktion des Subjekts begriffen. Dass die Dinge nur so aufgefasst werden, wie sie sich durch unsere Erkenntnismittel transformiert darstellen, ist das starke Argument jedes subjektiven Idealismus. Denn die subjektive Vermitteltheit der Gegenstandswelt ist unbestreitbar. Die Aufgabe besteht dann aber darin, die Objektivität der so vermittelten Erkenntnis zu begründen.⁸⁷ Erklärungsbedürftig bleibt, warum die apriorischen logischen Prinzipien (Axiome) tatsächlich Formbestimmtheiten der ontischen Wirklichkeit sind und sich darum in der Praxis bewähren. Das ist aus reiner Subjektivität nicht zu gewinnen, sondern dazu ist ein ontologisches Modell erforderlich.⁸⁸

Holz fasst Erkenntnis darum als Seinsverhältnis. Sie ist die mehr oder weniger „richtige Zuordnung von Wissensgehalten zu den ihnen entsprechenden und von ihnen realiter unterschiedenen Gegenständen des Wissens“.⁸⁹ Die Grundfrage der Erkenntnistheorie ist eine ontologische: Wie verhalten sich unsere Gedanken über die Welt zu dieser Welt selbst? Das Erkenntnisverhältnis (das Verhältnis des Denkens zum Sein) ist selbst kein Gegenstand der Erkenntnistheorie, die dieses Verhältnis immer schon voraussetzt. Sinn der Erkenntnis ist es, sich in der Welt außer uns zu orientieren. Es bleibt dabei die Differenz zwischen der Wirklichkeit und dem Denken, und darum unterscheidet sich der Begriff von der Wirklichkeit in zweifacher Weise: (1) Der Begriff ist immer *weniger* als die Wirklichkeit, weil er nur deren *Repräsentation* ist; (2) zugleich ist er auch immer *mehr* als die einzelne von ihm gemeinte Wirklichkeit, insofern der vollständige Begriff einer Sache nicht nur deren empirisches So-sein, sondern alle sie bedingenden und bestimmenden Momente (auch alle Relationen), folglich die ganze Welt unter einem bestimmten Gesichtspunkt ausdrückt.⁹⁰

Die gleiche „Formbestimmtheit von Sein und Denken impliziert nicht eine [...] Abbildhaftigkeit der Denkinhalte“ gemäß dem naiven antiken Materialismus (Demokrits *eidola*). Die ‚Selbigkeit‘ von Sein und Denken meint nur die „Strukturisomorphie der unterschiedenen Modi des materiellen und des ideellen Seins“.⁹¹ Denken (Reflexion) ist ein Ausdrücken eines ihm äußeren Gegenstands, in Analogie zum Modell der Spiegelung. Das Bespiegelte ist reell, das Gespiegelte virtuell, „immateriell“, – dennoch entsprechen beide „einander nach den präzisen Regeln der

⁸⁷ Ebd., 506.

⁸⁸ Ebd., 509.

⁸⁹ Ebd., 511 f.

⁹⁰ Ebd., 512.

⁹¹ Ebd., 516.

Strukturübereinstimmung“⁹² sind isomorph. Zugleich ist das Spiegelbild unvollständig und verzerrt. Die im ontologischen Modell der universellen Reflexivität des Seienden gegebene Antwort auf die Grundfrage beantwortet nicht die Frage der *Wahrheit* von Erkenntnis, sondern nach dem *Grund* der Erkenntnis.⁹³

„Das Widerspiegelungstheorem formuliert den apriorischen Anfang einer dialektisch-materialistischen Erkenntnistheorie. Die begründet diese Apriorität in einer zirkulären ontologischen Reflexionsstruktur“.⁹⁴

Es handelt sich dabei um eine „Selbstbegründung des Wissens“, denn „ontologische Basis-Strukturen – weil sie am Anfang von Begründungsketten stehen – [lassen sich] selbst nicht mehr deduktiv begründen, sondern nur noch aufzeigen“.⁹⁵ Statt eines deduktiven *Beweises* gibt es hier nur einen *Evidenz-Aufweis*. Die Selbstbegründung des Wissens aus der Widerspiegelungstheorie ist eine transzendente Reflexion: die objektive Möglichkeit der Erkenntnis ist „in der ontologischen Universalität des Reflexionsverhältnisses als des Ordnungsprinzips der Totalität“ begründet.⁹⁶ Es ist die Praxis, die uns evident zeigt, dass unsere Erkenntnis von den Dingen bestimmt wird und nicht umgekehrt. Zugleich sind wir selbst aktiv, ein eingreifender ‚subjektiver Faktor‘. Die Aufdeckung objektiver Möglichkeiten durch die Reflexion erlaubt zweckgerichtetes Handeln.⁹⁷

Für diese Ontologie gilt die „Doppelaspektivität“: Sie muss (1) realistisch-objektiv, (2) transzendental-subjektiv, erkenntniskritisch (im Sinne der Konstitution von Erkenntnis) sein. Bezogen auf die Perspektive des Subjekts geht es um die Standortbezogenheit und Aspektivität des Konstitutionsprozesses; bezogen auf den Gegenstand um sein Eigensein, sein unabhängiges Ansichsein.⁹⁸ Zugleich handelt es sich um eine Ontologie als Theorie der Geschichtlichkeit: Die Sachverhalte verändern sich, weil es eine natürliche Entwicklung gibt und weil der Mensch die Verhältnisse umgestaltet. Darum verändern sich auch die Begriffe.⁹⁹ „Die Wechselwirkung ist die Grundkategorie des geschichtlichen Seins“.¹⁰⁰

Da es in dieser Ontologie um die „Ausarbeitung von Konstruktionsprinzipien für ein Modell des Gesamtzusammenhangs“¹⁰¹ geht, fällt die Dialektik als System-

⁹² Ebd., 517.

⁹³ Ebd., 518.

⁹⁴ Ebd., 519.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd., 520 f.

⁹⁷ Ebd., 522.

⁹⁸ Ebd., 528 f.

⁹⁹ Ebd., 529 f.

¹⁰⁰ Ebd., 532.

¹⁰¹ Ebd.

matik (nicht als Methode) mit der Ontologie zusammen. Im Modell universeller Reflexionsverhältnisse ist, wie schon erwähnt, das Bewusstseinsverhältnis zur Welt nur eine besondere Form der universellen Reflexivität. Die Widerspiegelungstheorie, in der Form der Spiegelbeziehung als anschaulicher Seins- bzw. Darstellungsform der wechselwirkenden Relationen, liefert die ontologische Begründung der Dialektik als logischer Form.¹⁰²

Die Widerspiegelung erfolgt in doppelter Richtung: sie erzeugt und wird erzeugt. Es handelt sich um eine Doppelspiegelung: Be- und Gespiegeltes tauschen ständig ihre Funktionen im Spiegelverhältnis. Holz erläutert das durch die Hegelschen Reflexionsformen aus der *Wesenslogik*¹⁰³: (1) in der einfachen Reflexion erfährt ein Seiendes an einem anderen Seienden seine Verschiedenheit von diesem (bei Hegel: die „setzende Reflexion“); (2) dann kommt die Wirkung des anderen auf das erste Seiende zurück als anscheinend externes Moment („äußere Reflexion“); (3) indem sich ein Seiendes im Durchgang durch die Beziehung zu den anderen bestimmt, erfährt es nicht nur sich selbst, sondern sich zusammen mit anderen in einem umgreifenden Wirkungszusammenhang („bestimmende Reflexion“).¹⁰⁴ Erst dies ist der Widerspiegelungsbegriff der Widerspiegelungstheorie. Die Konstruktion der sich spiegelnden Spiegel ist ein Seinsverhältnis zwischen Seienden mit der gleichen Eigenschaft, spiegelnde zu sein.¹⁰⁵

6) Zur Frage der „Naturdialektik“

Entsprechend der Definition von Engels ist das Widerspiegelungstheorem in der dialektischen Philosophie als Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs vorausgesetzt. Dieser als ein gedachter ist Produkt der metatheoretischen Konstruktion, als Widerspiegelung des real unendlichen, transempirischen Gegenstands des Erkenntnisprozesses im Denken. Die Idee des Gesamtzusammenhangs ist das antizipierte Resultat der unendlichen Synthesis der Erscheinungen.¹⁰⁶ Der Gesamtzusammenhang ist zwar nur gedacht, als Modell gegeben, existiert aber nicht nur als Idee, diese ist vielmehr Widerspiegelung der Realität als Totum. Jedes Seiende, am Anderen des realen Gesamtzusammenhangs sich reflektierend, gewinnt seine eigene Identität und verändert sich, am je einzelnen Anderen sich reflektierend. Diese Reflexion ist real Wechselwirkung, ideell Sich-setzen, das Verhältnis beider ein Spiegelverhältnis.¹⁰⁷

¹⁰² Ebd., 533.

¹⁰³ Hegel, Logik II, 24 ff.

¹⁰⁴ Holz, Weltentwurf und Reflexion, 534.

¹⁰⁵ Diese Wirkkraft nennt Leibniz vis.

¹⁰⁶ Ebd., 540.

¹⁰⁷ Ebd., 543.

„Indem jedes Element dieser Welt seine bestimmte Existenz dadurch gewinnt, dass es sich an den anderen reflektiert, setzt es sich selbst, aber eben nur durch die Abhängigkeit von den anderen – und das gilt für alle in Wechselwirkung“.¹⁰⁸

Dies ist ein übergreifender Gattungsbegriff von Subjekthaftigkeit, von dem die bewusste Subjektivität des Menschen nur eine Art bildet. Die Natur als Integral ihrer Genesis, Gegenwart und Zukunft ist die wirkliche Totalität, die zugleich alle ihre Möglichkeiten enthält.¹⁰⁹ Die „Grundgesetze der Dialektik“ sind als Denkgesetze Widerspiegelungen der Wirklichkeit.¹¹⁰ Denken wird als Widerspiegelung (als Form der Erfahrung) begriffen; Erfahrung nimmt etwas auf, was ihr vorgegeben ist.¹¹¹ Die Gesetze des Denkens sind die Gesetze der Natur. Es gibt nur die Dialektik der Natur, die sich im Denken der Erfahrung darstellt, „nicht zweierlei Dialektik“.¹¹² Darum geht die Dialektik *der* Natur der Dialektik *in* der Natur ontologisch und logisch voran.

„Der Substanz-Charakter der Materie wird dadurch begriffen, dass sie Spiegel ist, und den Spiegel könnte man wiederum definieren als das real existierende In-Möglichkeit-Sein“.¹¹³ Für einzelne Gegenstände kann ich immer einen Beobachterposten außerhalb des Bezugssystems wählen, nicht bei dialektischen Verhältnissen, die sich auf die Totalität beziehen. Diese ist nur zu denken. Das Konstruktionsprinzip der Naturdialektik ist das Widerspiegelungstheorem im allgemeinen, nicht die menschliche Arbeit als besonderer Fall.¹¹⁴ Diese betrachtet Holz erst im Übergang von der allgemeinen Naturgeschichte in die Menschheitsgeschichte, und zwar am Begriff der „gegenständlichen Tätigkeit“.

In der Arbeit¹¹⁵ wirkt der zu verwirklichende Zweck als Gesetz des menschlichen Tuns, dem der Arbeitende seinen Willen unterordnen muss. In der Arbeit „sind die Idealität der Vorstellung und die Allgemeinheit des Begriffs *unmittelbar* verknüpft mit der Materialität und Singularität der Einwirkung auf den Naturstoff, der verändert wird“.¹¹⁶ Dabei ist jeder Produktionsvorgang vermittelt mit dem gesamten gesellschaftlichen Produktionsprozess und seiner Entwicklungsge-

¹⁰⁸ Ebd., 544.

¹⁰⁹ Ebd., 546.

¹¹⁰ Ebd., 547.

¹¹¹ Ebd., 561.

¹¹² Ebd., 562.

¹¹³ Ebd., 566.

¹¹⁴ Ebd., 578.

¹¹⁵ Vgl., Marx, Das Kapital Band 1, 193.

¹¹⁶ Holz, Weltentwurf und Reflexion, 591.

schichte.¹¹⁷ Praxis als gesamtgesellschaftlich vermittelnde Tätigkeit ist die Gesamtheit der gesellschaftlichen Prozesse – von der materiellen Produktion bis zur Reflexion.

Tätigkeit ist selbst ein Widerspiegelungsverhältnis.¹¹⁸ Die Objektivität dringt ins Subjekt ein und wird dort als Bedürfnis, Zweck, Interesse zum Antriebsfaktor der Subjektivität. Die Widerspiegelungstheorie „macht deutlich, dass der Grund des freien Verhaltens von Subjekten zu ihrer Umwelt darin liegt, dass diese Umwelt sich als Subjekt-Objekt-Relation in dem Bewusstsein der Subjekte ideell reproduziert, so dass sie zum Gegenstand von Handlungen (und Betrachtungen) und damit zum Inhalt von Zwecken werden kann“.¹¹⁹ In der „Relation eines endlichen, seiner selbst in der Reflexion der Reflexion innewerdenden Wesens zu dem unendlichen Horizont von Bedeutungen [d.h. den Widerspiegelungen von Sachverhalten aus der Perspektive von Wirkungszusammenhängen, R.S.] liegt der ontologische Grund der Freiheit“.¹²⁰

Zugleich werde ich meiner inne als Ich in der Erfahrung eines Du. Der andere Mensch verhält sich in Reflexion meines Verhaltens zu ihm. „Damit entspringt [...] die Freiheit der Setzung von Varianten und das Problem der gegenseitigen Anerkennung“.¹²¹ Deutung unter dem Gesichtspunkt der individuellen Subjektivität (Kant) führt zur Trennung von Naturnotwendigkeit und transzendentaler Freiheit; die Deutung des Ursprungs der menschlichen Freiheit aus dem Reich der Notwendigkeit und der dialektischen Einheit beider führt zu der Fassung von Marx.¹²² Philosophie ist selbst als Widerspiegelung des Verhältnisses des Menschen zur Welt zu begreifen. Wie die Frage des Anfangs der Philosophie (oder ihre Begründung auf Nicht-Philosophie) zu lösen sei, ist nach Marx (vgl. seine 2. Feuerbachthese) eine praktische Frage:

„Sie ist dies, weil unsere praktische Tätigkeit selbst das Widerspiegelungsverhältnis ist, das wir theoretisch *darstellen*. Der Schritt geht von der ontologischen Konstruktion der Dialektik als Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs zu ihrer Begründung in der gesellschaftlichen Praxis“.¹²³

Im Schlusskapitel von „Weltentwurf“ schreibt Holz: Eine begründende Theorie der Dialektik erfordert als nächsten Schritt die deduktive Entwicklung einer Ka-

¹¹⁷ Ebd., 592 f.

¹¹⁸ Ebd., 594.

¹¹⁹ Ebd., 596.

¹²⁰ Ebd., 598.

¹²¹ Ebd., 599. -Vgl. Hegels Phänomenologie, Werke 3, 110 ff.

¹²² Holz, Weltentwurf und Reflexion, 599 f.

¹²³ Ebd., 600.

tegorienlehre.¹²⁴ „Erst im Konstruktionsmodell einer Kategorienlehre bekommt eine dialektisch-materialistische Philosophie das Skelett, an dem das Fleisch des Weltkörpers seinen Halt findet“.¹²⁵

7) *Schlussfragen*

Nach dieser höchst elaborierten und differenzierten Begründung der Widerspiegelungstheorie, wobei er auf vielfältige Einwände gegen das Konzept direkt oder indirekt eingeht, wird man Holz schwerlich eines naiven Realismus beschuldigen können. Gleichwohl wird man in der Auseinandersetzung mit diesem Theorem einige Problemfragen stellen können: Das Konzept bedient sich einer Metapher, der des Spiegels. Dies deshalb, weil nach Holz Zusammenhänge, die über ein einfaches empirisches Verhältnis hinausgehen, nicht anders als über eine metaphorische Redensweise zu thematisieren sind. Zu fragen wäre allenfalls, ob die gewählte Metapher sinnvoll und erkenntnisfördernd ist.

Festzuhalten ist ferner, dass es für das Theorem nach Holz' eigenem Bekunden nicht die Möglichkeit gibt, bewiesen oder deduziert werden zu können. Es kann, gerade für die angenommene Apriorität, lediglich Plausibilität und Evidenz beanspruchen.

Schließlich: Wenn das Theorem, wie Holz ebenfalls sagt, eine Hypothese darstellt, welche Möglichkeiten gibt es für ihre Prüfung? Und wenn das Theorem innertheoretisch nicht bewiesen werden kann (wegen der Differenz des Ideellen und des Materiellen): Welche Rolle spielt dabei die Praxis als Prüfkriterium für die ‚Wahrheit‘ (zumindest für die Evidenz) der Theorie?

5. Fazit zur Widerspiegelungstheorie und zum Dialektikverständnis von Holz

Der zentrale und für Holz wichtigste Gedanke, das grundlegende Konstruktionsprinzip seiner Dialektik-Grundlegung ist das *Widerspiegelungstheorem*. Damit verknüpft er die Objektivität (Sein) mit der Subjektivität (Denken, Bewusstsein). Das geht aber nur, hat nur deshalb (bzw. dann) Plausibilität und Anspruch auf Richtigkeit, Wahrheit, weil (bzw. wenn) das Sein, die letztlich materiell verstandene Welt im Ganzen, selbst ein System universeller Wechselwirkungen darstellt, die er Reflexionen oder Widerspiegelungen nennt. Die Art und Weise bzw. die Formen dieser Reflexionen unterscheiden sich je nach der Seinsstufe bzw. den Regionalontologien – von der anorganischen bis zur organischen und dort von den einfachsten Formen des Empfindens, Wahrnehmens bis zu denen des Bewusstseins

¹²⁴ Ebd., 602.

¹²⁵ Ebd., 606.

und schließlich Selbstbewusstseins (Menschsein bis hin zu gesellschaftlichen und kulturellen Seinsformen). Von der höchstentwickelten Form her (vgl. Marxens Hinweis über die Anatomie des Menschen als Schlüssel für die Anatomie des Affen) nimmt er den Grundbegriff „*Reflexion*“ dafür (= Spiegelung, Widerspiegelung), wobei ihm die physikalisch-gnoseologische *Doppelbedeutung von Reflexion* zu Hilfe kommt, in der ein *objektives*, materielles, optisches Verhältnis (z.B. die Reflektion eines Lichtstrahls) und zugleich ein *subjektives* Verhältnis (das reflektierende Denken als Tätigkeit des menschlichen Subjekts) mit dem gleichen Begriff bezeichnet werden. (Während für Holz die Doppelbedeutung Ausdruck für einen realen Zusammenhang ist, werfen ihm Kritiker die illegitime Nutzung einer Äquivokation vor.) Seine Problemlösungsideen und Kategorien bezieht er vielfach aus der Philosophiegeschichte, die er nach ihrem rationellen Gehalt befragt von einer heutigen, materialistischen Perspektive aus. Die zentrale Bedeutung von Ontologie in Einheit mit der Logik (Objekt-Subjekt-Verhältnis) entnimmt er *Leibniz* (besonders der Monadenlehre) und vor allem der Dialektik *Hegels*. Hier dient ihm die Figur des ‚*übergreifenden Allgemeinen*‘ als zentrale dialektische Denkform, mittels derer er die üblichen Aporien und Paradoxien vermeiden kann. In der ‚*Identität der Identität und Nichtidentität*‘ (die Gattung übergreift als ihre beiden Arten sich selbst und ihren Unterschied, die Art) findet er die universell passende Kategorie, um dialektische Widerspruchsverhältnisse zu fassen. Die materialistische Grundlegung des Ganzen (Natur als Basis und Umgreifendes und ihre Spezifikation als die unterschiedlichen Bewegungsformen der Materie) gewinnt er von Engels und Marx, bestärkt durch Lenin.

Inhaltlich bestimmt er mit *Engels die Dialektik als die Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs* (nicht: vom Gesamtzusammenhang). Das Problem, den Gesamtzusammenhang (die Welt, das Universum, die Natur im ganzen) begrifflich zu fassen, einen für das endliche Erkennen unendlichen Gegenstand, der nie für uns empirisch als solcher (als ganzer) gegeben sein kann, löst er so, dass er auf *Hegels „Fortbestimmung des Begriffs“* als die *spekulative Methode* rekurriert als einzig angemessene Methode für das *Konzeptualisieren von ‚metaphysischen‘, d.h. nichtempirischen Gegenständen*. Im Unterschied zu empirischen, endlichen Gegenständen kann das nicht empirisch gegebene *Ganze* der Welt *nur im Denken*, nur als Idee, nur als hypothetisches *Modell* konstruiert werden, ein *Konstrukt*, das abhängt vom historischen Stand der Wissenschaften und des Wissens über die Welt, sowie von dem Standort und der Perspektive des Konstruierenden, also relativ, kritisierbar und revidierbar ist. Ein solches ‚metaphysisches‘ Modell der Welt (Weltbild) kann nicht auf üblichem wissenschaftlichen Weg, nämlich empirisch, bestätigt oder falsifiziert werden, sondern es lebt von der Plausibilität und Evidenz, von der Erklärungskraft, die es bietet, wenn man es auf Einzelbereiche und -probleme, diese interpretierend, bezieht. Damit ist zugleich ein großes Forschungs-

programm eröffnet für die Untersuchung zahlreicher einzelner Gegenstände, Probleme und Zusammenhänge.

Auf diesem Wege werden philosophiegeschichtliche Begriffe rehabilitiert, indem sie zugleich eine materialistische Umkehrung erfahren. Das gilt insbesondere für Begriffe wie *Metaphysik* oder *Ontologie*. Holz' Verhältnis zur Philosophiegeschichte ist das der „Aufhebung“ im Sinne Hegels. Die *Basis der Dialektik* wird bei Holz die *Naturdialektik*, die mit der widerspiegelungstheoretisch verstandenen Ontologie identisch ist.

Holz hat die in neuerer Zeit bislang umfassendste Konzeptualisierung der Dialektik vorgelegt, dabei auch überzeugend die Verbindung und den Unterschied zwischen Hegel einerseits und der materialistisch-marxistischen Dialektikkonzeption andererseits aufgezeigt. Holz zu lesen, vermittelt ein lebendiges Beispiel einer dialektischen Denkbewegung.

Literatur

- Adorno**, Theodor W. 1992. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Engels**, Friedrich. 1975. *Anti-Dühring*, in: Marx/Engels Werke. Band 20. Berlin: Dietz, 1–306.
- Engels**, Friedrich. 1975. *Dialektik der Natur*, in: Marx/Engels Werke. Band 20. Berlin: Dietz, 307–623.
- Hegel**, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. *Phänomenologie des Geistes*, in: Werke in zwanzig Bänden. Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel**, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: Werke in zwanzig Bänden. Band 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel**, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. *Wissenschaft der Logik*, in: Werke in zwanzig Bänden. Band 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Holz**, Hans Heinz. 1983. *Dialektik und Widerspiegelung*. Köln: Pahl Rugenstein.
- Holz**, Hans Heinz. 1990. „Dialektik“. *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hrsg. Hans-Jörg Sandkühler. Band 1. Hamburg: Meiner, 547–568.
- Holz**, Hans Heinz. 1997. *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit. I. Die Signatur der Neuzeit*. Stuttgart/Weimar: Metzler (= EuW I).
- Holz**, Hans Heinz. 1997. *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit. III Die Ausarbeitung der Dialektik*. Stuttgart/Weimar: Metzler (= EuW III).
- Holz**, Hans Heinz. 1998. *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit. II. Pluralität und Einheit*. Stuttgart/Weimar: Metzler (= EuW II).
- Holz**, Hans Heinz. 2005. *Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler.
- Holz**, Hans Heinz. 2011. *Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Ge-*

genwart. Band III. Einheit und Widerspruch I. Die Signatur der Neuzeit. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (= Problemgeschichte III).

Holz, Hans Heinz. 2011. *Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart. Band IV. Einheit und Widerspruch II. Pluralität und Einheit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (= Problemgeschichte IV).

Holz, Hans Heinz. 2011. *Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart. Band V. Einheit und Widerspruch III. Die Ausbreitung der Dialektik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (= Problemgeschichte V).

Kant, Immanuel. 1956. Kritik der reinen Vernunft (A= 1. Aufl. Riga 1781, B= 2. Aufl. 1787). Hamburg: Meiner.

Lenin, Wladimir Iljitsch. 1964. *Materialismus und Empirio-kritizismus*, in: Werke. Band 14. Berlin: Dietz.

Lenin, Wladimir Iljitsch. 1964. *Philosophische Hefte*, in: Werke. Band 38. Berlin: Dietz.

Marx, Karl. 1956. Das Kapital. Band 1, in: Marx/Engels Werke. Band 23. Berlin: Dietz.

Sorg, Richard. 2012. „Hans Heinz Holz und die Dialektik“, in: Das Argument 297: 436–445.

Sorg, Richard. 2018. Dialektisch denken (in Vorbereitung). Köln: PapyRossa.

Der literarische Kanon als Daumenkino

*Daniel Hohnerlein, Ludwigsburg, Deutschland
d.hohnerlein@gmx.de*

1. Über die Begegnung von Lernenden und Lehrenden – der Leser

„Aufgabe der Philologen [...] sei, [...] aus Dichtern Begleiter, aus Fremden Nachbar machen.“ (Peter Hacks)¹

Lernende und Lehrende auf dem Feld der Literatur sind eben dies erst als Leser in einem ihnen gemeinsamen Dritten: im Herangehen an das sprachliche Kunstwerk als Form, in der sie an sich herangehen, und erst durch ein solch gegenständliches Herangehen hindurch können sie sich in ihrer jeweiligen Besonderheit – als Lernende und Lehrende – begegnen. Stattdessen scheint aber ihre jeweilige Besonderheit gerade in einer solchen Begegnung verloren zu gehen, denn „das sprachliche Kunstwerk [wirkt] spontan wie die Sprache selbst“: „Sprächen die Verse des Sophokles nicht ganz unmittelbar zu uns, so könnte kein Literaturwissenschaftler uns für sie erwärmen. Ein Werk bleibt tot, wenn es nur durch Erläuterungen aufgenommen werden kann.“²

Im günstigsten Fall findet solches Sich-Verlieren von Lernenden und Lehrenden an ihrem Gegenstand seine positive Form – aber was bleibt zu tun, wenn wir „uns“ in ihr nicht „für sie“ als Form unserer Begegnung „erwärmen“ können, wenn uns „die Verse des Sophokles“ kalt lassen, weil sie „unmittelbar zu uns“ nicht sprechen? Blicke der Lernende einfach stumm, während der Lehrende an seinem Gegenstand dessen „So-Wirken ansichtig“ zu machen versuchte, obwohl er so nicht auf den Lernenden, ja vielleicht noch nicht einmal auf den Lehrenden, wirkt? Dann hätten dessen „Erläuterungen“ so oder so die Wirkung einer Grabrede: Statt sich durch den selbstverständlichen Sinn des Werks hindurch zu sichten, stießen Lernende und Lehrende im Dunkel gegen nichts, ohne „etwas“ – „in [jenem] zugleich angelegt“³ – wahrnehmen und sich mitteilen zu können. Wäre es da nicht sinnvoll, das Vorgeschiedene solange untereinander auszutauschen, bis anstelle des bloß anstößigen ‘Nichts’ zwischen Lernende und Lehrende „etwas“ tritt, das unmittelbar zu ihnen als nun Gleiche spricht, und würden diese sich dafür „erwärmen“, es in dieser Form dann auch zu sein?

¹ Hacks, Die Maßgaben der Kunst, 278.

² Holz, Theater und Literatur. Ausgewählte Publizistik (1946-1976), 298.

³ Bloch, Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, 17.

2. Kanon und Leselust

„Die Kunst ist der Versuch, die lustvolle Freiheit, die das gelungene gesellschaftliche Werk hervorbringt, bereits während der unlustvollen Stadien seines durch Unterdrückung gewährleisteten Vollzugs zu antizipieren. Kunst erzeugt die Illusion der Lust, eine Scheinwirklichkeit, ohne die es keine progressive Entwicklung der Wirklichkeit gäbe.“ (Hans Heinz Holz)⁴

1) *Kanonisches*

Kanonisch sind die Bücher der Bibel, denen man einen höheren Ursprung und unfehlbare Beweiskraft beilegt. Kanonisch ist, was als gesetzmäßig gilt und als Richtschnur dient. Kinder und Jugendliche begegnen dem Kanon als schulische Pflichtlektüre im Lese- und Literaturunterricht. Und wo aus pädagogischer bzw. literaturdidaktischer Sicht über „die frustrierenden Wirkungen der Schule auf das Lesen nachgedacht“ wird, schöpft man aus dem Quell des Kanons Weihwasser wie arme Seelen: das Mittel wider den „Traditions- und Werteverlust“ wie frustrierte Leser.

In ihrem Aufsatz: „Also während dem Lesen bin ich eigentlich weg.“ Wenn Heranwachsende ihre Literalität entwickeln⁵, beschreibt Andrea Bertschi-Kaufmann, Professorin für Deutsch und Deutschdidaktik an der Pädagogischen Hochschule der Fachhochschule der Nordwestschweiz, die Konstellation der Debatte über den Kanon so: „In der Kanondebatte zum Lese- und Literaturunterricht treffen denn auch die Argumente für einen Kernbestand ausgezeichnete Werke auf jene ganz anderen, welche derart normative Setzungen eines Lektüreprogramms als dogmatisch beurteilen und deshalb als mit einem freiheitlichen Bildungsbegriff schlicht nicht verträglich. Wenn also die einen mit der erkannten Gefahr des Traditions- und Werteverlusts auf die schulische Pflichtlektüre setzen, sehen andere in dieser gerade den Grund für die frustrierenden Wirkungen der Schule auf das Lesen [...]“⁶ Wie aber steht die Autorin selbst zum Kanon? – Hören wir, wie sie unmittelbar fortfährt: „Der Ausgang der Debatte ist nach wie vor offen. Und dass mit Lektürevorgaben neue Leseinteressen geweckt werden können, ist ebenso wenig bestritten wie das Gegenteil, dass angeordnete Lektüren Lesemotivationen häufig auch schwächen.“⁷

⁴ Holz, Kunsttheorien. Kleine Schriften zur Ästhetik, 233 f.

⁵ Bertschi-Kaufmann, 'Also während dem Lesen bin ich eigentlich weg.' Wenn Heranwachsende ihre Literalität entwickeln, PDF-Datei.

⁶ Ebd., 7 f.

⁷ Ebd., 8.

2) *Darstellung der „Kanondebatte“*
– *Form der Liquidierung ihres Gegenstandes*

Unberührt von der Spannung dieser Gegensätze und schon jenseits der Probleme einer Vermittlung von Tradition und Werten, verbleibt die Autorin mit ihrer Feststellung, die Debatte sei nach wie vor offen, in deren neutraler Phase, schlägt aber zugleich gedanklich den Bogen zu einer veränderten Form der Darstellung ihrer Gegensätze, ohne darin jedoch ihre äquidistante Stellung zu ihnen aufzugeben. Indem die Autorin zunächst noch vom „Kernbestand ausgezeichnete Werke“, dann von „normative[n] Setzungen eines Lektüreprogramms“ und letztlich nur noch von „schulische[r] Pflichtlektüre“, vom „vorgeschriebenen Leseobjekt“ spricht, verschiebt sich mit ihrer Sicht auf den Gegenstand, nämlich von der Frage, was mit dem Kanon auf den Leser zukommt, zur Frage, wie es auf ihn zukommt, nicht bloß die Darstellung der Debatte, sondern in ihr zugleich auch die begriffliche Bestimmung ihres Gegenstandes, des Kanons selbst: Denn als solcher ist er hier nicht mehr wesentlich durch sich selbst als Zusammenhang ausgezeichnete Werke – wie immer man diesen auch verstehen mag – bestimmt, sondern bloß durch die – noch nicht einmal im Ganzen als historisch-gesellschaftliche, sondern als gesellschaftlich-institutionelle – bloß formal verstandenen, nämlich schulischen Bedingungen seines Zustandekommens und Gebrauchs. Vershoben hat sich mithin die Gesamtperspektive: Fraglich ist nun nicht mehr der Zusammenhang zwischen dem Kanon als einer Repräsentationsform gesellschaftlicher Traditionen und Werte einerseits und dem Kanon als einem – allerdings die Leselust und das Interesse an Literatur negierenden – Mittel zum Zwecke ihrer Vermittlung. Ohne nach dem einerseits zugrunde gelegten Zweck, der Vermittlung jener Traditionen und Werte und diesen selbst überhaupt noch zu fragen, werden statt dessen andererseits Leselust und Lesefrust als Wirkungen einer „Pflichtlektüre“ einander bloß äquivalent entgegengesetzt, nämlich eines „ebenso wenig bestritten wie das Gegenteil“. Wird aber die positive Wirkung des Kanons als Mittel zum Zweck des Literaturgenusses empirisch bloß festgestellt, gerade so wie die negative bloß festgestellt wird, dann ist die Problemstellung im und als Zusammenhang ihrer möglichen Lösungen einfach negiert, indem sich die Wirkungen des Kanons gegenseitig neutralisieren. Bringt sich mithin der Zusammenhang der möglichen Antworten als Irrelevanz der ihnen zugrundeliegenden Fragestellung hervor, dann kann die Debatte unendlich offen wie endlich geschlossen bleiben; in der Äquivalenz ihrer Gegensätze schafft sie sich, wie in seinem Für und Wider der Kanon selbst, einfach aus der Welt.

3) *Lust, die auf Erfahrung verzichtet*

Wenn uns „allerdings“ – wie Andrea Bertschi-Kaufmann unmittelbar weiter ausführt – „[v]erschiedene Befunde [...] darauf aufmerksam [machen], dass weniger das von der Schule vorgeschriebene Leseobjekt das Problem zu sein scheint als die schulische Textverarbeitungsnorm, zu der gehört, dass Leserinnen und Leser regelmäßig Auskunft über ihr Verstehen zu geben haben“⁸, dann stellt sich die Frage, inwiefern die sich selbst aus der Welt schaffende Debatte über den Kanon für das Nachdenken über „die frustrierenden Wirkungen der Schule auf das Lesen“ überhaupt noch relevant und bedeutungsvoll sein kann, wenn doch der Kanon selbst nicht der wesentliche Grund für diese Wirkungen zu sein scheint. Eben die Feststellung seiner Irrelevanz macht die Relevanz der Feststellung aus: Fragen wir im Anschluss daran, also nachdem die Debatte und mit ihr der Kanon selbst begrifflich aus der Welt geschafft sind, nach den Bedingungen der Möglichkeit, jene „frustrierenden Wirkungen“ zu überwinden, mithin Leselust und Interesse an Literatur zu entwickeln, dann bleiben diese, Lust und Interesse, in einer möglichen Antwort auf die Frage, wie sie geweckt werden können, vom „vorgeschriebene[n] Leseobjekt“ völlig unberührt und ungerührt. Befreit von den Maßgaben der Literatur als „vorgeschriebene[m] Leseobjekt“ können „Leserinnen und Leser“ sich nun auch der Unlust, „regelmäßig Auskunft über ihr Verstehen zu geben“, entledigen; denn wo kein literarisches Leseobjekt vorgeschrieben ist, da bedarf es auch keiner Auskünfte des Verstehens als eines Aktes der kollektiven Verständigung zwischen Dichter und Leser, in dem sich das literarische Kunstwerk erst als solches verwirklicht.

Welche Konsequenzen hat nun dieser von der Pädagogin auf theoretischer Ebene vollzogene Akt einer Befreiung des Lesers für ihre pädagogische Fragestellung und ihren Begriff vom Leser? – Wenn sie im Anschluss an diesen Akt ihre ihm zugrunde gelegte Frage: „Kanon vs. Lesefreude?“ mit der Feststellung beantwortet, dass der „Anschluss an das Tradierte, literarisch Beständige [...] für die Lesebildung aber nur die eine Herausforderung“ sei, dann ist ihr Nachdenken über diese „eine Herausforderung“ nicht nur der Form nach, das heißt auf der Ebene ihrer Darstellung, abgeschlossen, denn Andrea Bertschi-Kaufmann kommt nun – „nach vorne gerichtet“ – auf „die andere große Aufgabe der Leseförderung“ zu sprechen, nämlich auf das „Passungsproblem [...] [z]wischen den schulischen Lektüren und den medienbezogenen Praktiken der Heranwachsenden“⁹, sondern sie hat in ihrem Nachdenken mit der Vermittlung von „Kanon“ und „Lesefreude“ als einer pädagogischen „Herausforderung“ selbst abgeschlossen. Indem die „Lesefreude“ des Gegenstandes ihrer Erfahrung, des „vorgeschriebene[n] Lese-

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.

objekt[es]“, entledigt wird, so dass das „Problem [...], dass Leserinnen und Leser regelmäßig Auskunft über ihr Verstehen zu geben haben“, gegenstandslos geworden ist, sinkt – als Resultat dieses Nachdenkens – nicht nur der Begriff der „Lese-freude“ als Ausdruck der bewältigten pädagogischen „Herausforderung“, sondern auch der Begriff dieser „Herausforderung“ selbst auf ein dünnes Abstraktum herab, mittels dessen die Pädagogin sich eben dieser Aufgabe zu entledigen versteht. Zurück bleibt ein „Problem“, das in seiner Gegenstandslosigkeit allein die „Leserinnen und Leser“ noch in sich trägt, so dass sie – auf der Ebene eines solchen pädagogischen Begriffs – unmittelbar identisch mit dem „Problem“ sind, in eins mit ihm zusammenfallen: der Leser hat sich selbst zum Problem, das Problem, das ist der Leser, es trägt allein noch ihn in sich!

4) Die „andere große Aufgabe der Leseförderung“

Kommt die Autorin dann, „nach vorne gerichtet“, auf „die andere große Aufgabe der Leseförderung“ zu sprechen, dann kann diese als „die andere“ nur gedacht werden, indem „die eine“ mitgedacht wird und zwar in der Form, in der sie selbst bereits gedacht wurde: nämlich allein als des Lesers Aufgabe, deren sich die Pädagogin entledigt hat. Wollen wir „die andere große Aufgabe“ angemessen verstehen, dann müssen wir „die eine Herausforderung“ in der „andere[n]“, also im „Passungsproblem [...] [z]wischen den schulischen Lektüren und den medienbezogenen Praktiken der Heranwachsenden“, systematisch zur Geltung bringen. Wir haben also im ihnen gemeinsamen Element, den „schulischen Lektüren“, die ihnen begrifflich in „[der] eine[n] Herausforderung“ bereits zukommenden Bestimmungen und Beziehungseigenschaften zu berücksichtigen und nach den sich aus ihnen ergebenden begrifflichen Konsequenzen für jene „andere große Aufgabe“ zu fragen.

Mit der begrifflichen Liquidierung des Kanons als „vorgeschriebene[m] Leseobjekt“, in deren Konsequenz das „Problem“ der „Leserinnen und Leser“ – ob als Lernende oder auch als Lehrende – gegenstandslos wird, so dass diese wie jene davon erlöst sind, „regelmäßig Auskunft über ihr Verstehen zu geben“, verliert das „Leseobjekt“ selbst, neben seiner literarisch-gegenständlichen Gediegenheit als „vorgeschriebene[s] Leseobjekt“, auch eine weitere wesentliche Bestimmung, nämlich sich als Literatur eben in jenen Auskünften des Verstehens als eines Aktes der kollektiven Verständigung zwischen Dichter und Leser erst verwirklichen zu können. Gehen die „schulischen Lektüren“ in jene „andere große Aufgabe“, in das „Passungsproblem [...] [z]wischen [...] den medienbezogenen Praktiken der Heranwachsenden“ und ihnen selbst ein, dann haben sie – auf der Ebene ihres Begriffs – bereits die Eigenschaft verloren, als „vorgeschriebene Leseobjekte“, mithin als „Kernbestand ausgezeichneter [literarischer] Werke“, Gegenstand einer schulischen Herausforderung zu sein. Ist hier dann die Rede von „schulischen Lektü-

ren”, so ist nichts anderes gemeint als „Lektüren” im allgemeinen; es handelt sich dabei um die bloß einseitige, lexikalisch-semantische Form des Begriffs der „Lektüren” als Bezeichnung, mit der – im allgemeinen – sowohl der Vorgang des Lesens wie sein Gegenstand bloß beim Namen genannt wird, der aber als solcher, das heißt abstrahierend von jeglicher besonderen Form des Lesens und seiner Gegenstände, derart bestimmungsarm ist, dass in ihm und mit ihm keine Form wirklicher Lektüre zu begreifen ist.

5) *„Vollkommen [...] und in jeder Hinsicht” – aussichtslos*

Auf der Höhe eines solchen Begriffs der „Lektüren” im allgemeinen ist aber nicht nur vom Literarischen nicht mehr die Rede, vielmehr reduziert die Autorin den ohnehin schon von ihr auf seine einseitige, lexikalisch-semantische Form zurückgeführten Begriff auf ein noch dünneres Abstraktum, indem sie ihn bloß noch als Bezeichnung für die Gegenstände des Lesens, die „Leseobjekte”, und nicht mehr zugleich für das Lesen selbst als eine besondere Form der „medienbezogenen Praktiken” verwendet. Auf der Stufe eines derart verdinglichten Verständnisses von „Lektüren” zeichnen diese sich allein noch dadurch aus, dass sie als „Leseangebote” bloß Seinsformen des Geschriebenen darstellen, die als Bedeutungsträger weder hinsichtlich ihrer jeweiligen strukturellen Formbestimmtheit als je besondere Zeichenform, noch hinsichtlich der stofflich-materiellen Charakteristika der jeweiligen Form ihrer Vermittlung als je besonderes Medium begriffen und voneinander unterschieden werden. Als Geschriebenes im allgemeinen unterscheidet sich das literarische Kunstwerk nicht vom Beipackzettel eines Medikaments oder von einer SMS, und es bleibt als solches eben auch völlig unberührt von der je besonderen Form seiner Vermittlung, das heißt von der stofflich-materiellen Eigenart seines jeweiligen Mediums. Auf der Höhe eines solchen Begriffs der „Lektüren” kommt Andrea Bertschi-Kaufmann dann mit Blick auf „die Leseangebote der elektronischen Medien gegenüber jenen des gedruckten Buches” zu einer Ansicht, die ihrem Standpunkt ganz und gar entspricht: „Vollkommen neu und in jeder Hinsicht anders sind [diese Leseangebote] allerdings nicht. Im Gegenteil: Das Buch hat seine Präsenz im Netz [...]”¹⁰ Im „Gegenteil”, das heißt: Statt „in jeder” sind jene also gegenüber diesen – streng und genau genommen – in keiner „Hinsicht anders”, und statt „vollkommen neu” ist nichts „neu”, so dass beide begrifflich in Form der einfachen Negation ihres zusammenhanglosen Auseinanderfallens unmittelbar identisch zusammenfallen, nämlich als „Lektüren” im allgemeinen, von deren Standpunkt aus „die Leseangebote der elektronischen Medien gegenüber jenen des gedruckten Buches” unserem Blick „in jeder Hinsicht”

¹⁰ Ebd., 10.

nichts „neu und [...] anders“ bieten, sondern „Lektüren“ werden eben als „Lektüren“ begriffen, ohne an ihnen auch nur den geringsten Fortschritt des Begreifens erzielt zu haben.

Ein begrifflicher Standpunkt, der „in jeder Hinsicht“ bloß die Aussicht auf sich selbst gewährt und dabei nur versteht, sich selbst beim Namen zu nennen, darf in der nahezu vollkommenen Armut seiner Bestimmungen und Beziehungseigenschaften als aussichtslos bezeichnet werden. Für das Verständnis jener „andere[n] große[n] Aufgabe der Leseförderung“, der Lösung des „Passungsproblems [...] [z]wischen den schulischen Lektüren und den medienbezogenen Praktiken der Heranwachsenden“, hat diese Aussichtslosigkeit des Begriffs der „Lektüren“ auf der Bedeutungsebene eine ähnliche Konsequenz wie die begriffliche Liquidierung des Kanons für „die eine Herausforderung“ der Leseförderung, jenen „Anschluss [der Leserinnen und Leser] an das Tradierte, literarisch Beständige“: Indem nämlich die „schulischen Lektüren“ mit den „Leseangebote[n] der elektronischen Medien“ als solche in eins fallen, verliert das „Passungsproblem [...] der Heranwachsenden“, die „Kluft“, die „[z]wischen den schulischen Lektüren und den medienbezogenen Praktiken der Heranwachsenden“ existiert, einen ihrer Ränder. Der begriffslogischen Praxis der Autorin gemäß kann begrifflicher Fortschritt hier bloß seiner einseitigen, lexikalisch-semantischen Form nach erzielt werden: als Wandel der Bezeichnung des Gegenstandes, nicht als gegenstandstheoretischer Fortschritt. Denn während nun die „schulischen Lektüren“ in ihrer unmittelbaren Identität mit den „Leseangebote[n] der elektronischen Medien“ als solche bloß im allgemeinen begriffen werden, was nichts anderes bedeutet, als dass sie eben so bloß bezeichnet werden, sind sie zum einen in ihrer Nicht-Identität mit diesen, das heißt als „schulische[...]" und „vorgeschriebene Leseobjekte“, nun auch für die „andere große Aufgabe der Leseförderung“ gegenstandslos.

Indem nun aber bei Andrea Bertschi-Kaufmann zum anderen die „Leseangebote der elektronischen Medien“ in ihrer bloßen Identität von „schulischen Lektüren“ und sich selbst nicht mehr hinsichtlich ihrer strukturellen Formbestimmtheit als besondere Gebrauchsformen der Sprache begriffen werden, sondern bloß aufgrund ihrer stofflich-medialen Vermittlungsform als Medien in elektronischer Form, gewinnt das „Passungsproblem“ erst seine spezifische Form: nämlich nicht als „Kluft“ zwischen den „schulischen Lektüren“ und den „Leseangebote[n] der elektronischen Medien“, die es von „Heranwachsenden“ zu überwinden gilt, indem sie Sinn für die jeweilige Besonderheit des Gegenstandes in seiner Einheit von materiell-stofflicher Charakteristik und struktureller (gesellschaftlicher) Formbestimmtheit entwickeln, indem also die „Heranwachsenden“ im Prozess und als Momente der Konstituierung ihrer selbst als gesellschaftliche Wesen an und für sich selbst geistige Organe ausbilden, die sie zur Auswahl und Anwendung der ihrem jeweils besonderen Gegenstand angemessenen „medienbezogenen Prakti-

ken” als Formen seiner Aneignung, mithin zu dieser Aneignung selbst befähigen. – Vielmehr verliert die „Kluft“, die „[z]wischen den schulischen Lektüren und den medienbezogenen Praktiken der Heranwachsenden” entsteht, nachdem sie schon mit den „Lektüren” als „schulische”, „vorgeschriebene” Gegenstände des Lesens einen ihrer Ränder begrifflich eingebüßt hatte, nun auch noch auf dem anderen die „Lektüren” als besondere Formen der Aneignung ihres Gegenstandes, die als „medienbezogene[] Praktiken” in ihrer Besonderheit durch Andrea Bertschi-Kaufmann in doppelter Weise unbegriffen bleiben: nämlich in der jeweiligen Besonderheit ihres Gegenstandes und in der jeweiligen Besonderheit ihrer selbst als Form „medienbezogene[r] Praktiken”, die sich als solche allein durch die stoffliche Form ihres Mediums auszeichnen, nämlich als „Praktiken”, die elektronisch vermittelt sind. So kommt Andrea Bertschi-Kaufmann auch im Falle der „medienbezogenen Praktiken” nicht über ihren Begriff im allgemeinen hinaus, für den dann analog gilt, was schon für den der „Lektüren” im allgemeinen galt: Es handelt sich dabei um die bloß einseitige, lexikalisch-semantische Form des Begriffs der „medienbezogenen Praktiken” als Bezeichnung, mit der diese – im allgemeinen – bloß beim Namen genannt werden, der aber als solcher, das heißt abstrahierend von ihrer jeweils besonderen Form, derart bestimmungsarm ist, dass in ihm und mit ihm keine wirkliche Formen der „medienbezogenen Praktiken” – wie zum Beispiel „die medienbezogenen Leseaktivitäten” – zu begreifen sind.

„Die medienbezogenen Leseaktivitäten” – schreibt die Pädagogin – „werden im angloamerikanischen Raum meist mit dem Begriff der New Literacies zusammengefasst [...]; gemeint ist eine mit der technologischen Entwicklung elektronischer Medien korrespondierende kulturelle Praxis, in welcher die Rollen von Leser und Leserin, Schreiber und Schreiberin in wechselseitiger Korrespondenz zueinander stehen und laufend neu konturiert werden. Die Lese- und Schreibhandlungen aller Beteiligten sind dabei eng miteinander verwoben.”¹¹ Zwar unterscheidet Andrea Bertschi-Kaufmann zwischen der „technologische[n] Entwicklung elektronischer Medien” und einer in und auf ihr gründenden „kulturelle[n] Praxis”, wenn sie feststellt, dass diese mit jener „korrespondier[t]”; doch bleibt die „kulturelle Praxis” selbst als besondere Form der Verwirklichung des „korrespondierende[n]” Verhältnisses von beiden hier völlig unbestimmt, wenn sie deren Eigenschaften unmittelbar der technologischen Entwicklung selbst entspringen lässt: indem nämlich die „kulturelle Praxis”, auf der Ebene eines solchermaßen gewonnenen Begriffs von ihr, ihre Bestimmungen allein von der „technologischen Entwicklung” empfängt, hat jene dieser nichts zu sagen, sondern sie wird auf diese als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit bloß reduziert und fällt im „korrespondierende[n]” Verhältnis von beiden unmittelbar mit ihr zusammen; das Verhältnis

¹¹ Ebd., 8.

von „technologische[r] Entwicklung“ und „kulturelle[r] Praxis“ ist hier als Identität allein, mithin als bloß logisches Verhältnis bestimmt, in dem mit der „technologischen Entwicklung“ als Bedingung der Möglichkeit „kulturelle[r] Praxis“ schon diese selbst als Ganzes gegeben scheint, so dass es ihrer als besonderer Form eines korrespondierenden Verhaltens, das sich in der gegenteiligen Bestimmung seiner selbst als Verhältnis überhaupt erst zu verwirklichen vermag, nicht mehr bedarf. In dem allein als Identität bestimmten „korrespondierende[n]“ Verhältnis von „technologische[r] Entwicklung“ und „kulturelle[r] Praxis“ sind diese bloß Synonyme für das Verhältnis im allgemeinen, in denen diese selbst als besondere Formen des Verhältnisses, mithin das Verhältnis selbst wesentlich unbegriffen bleiben.

Auch auf der Ebene des Begriffs der „medienbezogenen Praktiken“ kann also von einer „Kluft“ keine Rede mehr sein, denn ihre besonderen Formen fallen im allgemeinen – nämlich als elektronisch vermittelte – unmittelbar identisch zusammen. Und so bleibt, wie schon im Falle der „eine[n] Herausforderung“ für die „Lesebildung“, auch für „die andere große Aufgabe der Leseförderung“, nämlich das „Passungsproblem [...] [z]wischen den schulischen Lektüren und den medienbezogenen Praktiken der Heranwachsenden“, ein „Problem“ zurück, das in seiner nun doppelten Gegenstandslosigkeit allein die „Heranwachsenden“ noch in sich trägt, so dass sie – auf der Ebene eines solchen pädagogischen Begriffs – unmittelbar identisch mit dem „Problem“ sind, in eins mit ihm zusammenfallen: die „Heranwachsenden“ haben ein, ja, sie haben sich selbst zum „Problem“ – ja, das „Problem“, das sind die „Heranwachsenden“!

6) Hier kann der Pädagoge nichts tun

So werden die „Heranwachsenden“ von einer Pädagogik, die sich der „eine[n] Herausforderung“ wie auch der „andere[n] große[n] Aufgabe der Leseförderung“ begrifflich entledigt hat, pädagogisch nicht bloß sich selbst überlassen, sondern diese sieht ihre Aufgabe gerade darin, die Verhältnisse, in denen die „Heranwachsenden“ allein sich selbst überlassen bleiben, eben nicht als soziale, mithin geschichtliche Formbestimmtheit ihrer Individuation zu begreifen, sondern als Konstante ihrer allein logisch zu begreifenden psychischen Charakteristik. So verliert das „Passungsproblem“ in seiner Reduktion auf den „Heranwachsenden“ als einfaches Selbstverhältnis, das seines Selbstunterschieds entbehrt, sowohl die Dimension seiner individuellen Charakteristik, wie auch die seiner sozialen Formbestimmtheit. In der unmittelbaren Bezogenheit des „Heranwachsenden“ allein auf sich selbst wird er als „Passungsproblem“ dann allein psychologisch begriffen: nämlich in der Nicht-Identität des „Heranwachsenden“ mit sich selbst die Passung allein als Problem bzw. in seiner Identität die Passung allein als Lösung, sodass in der „Passung[...]“ als Verhältnis von Identität und Nicht-Identität des „Heranwachsenden“

beide als nicht zu lösendes Problem zusammenhanglos auseinanderfallen oder als Lösung unmittelbar identisch sind. In der Konsequenz eines solchen Begriffs liegt, dass pädagogisch nichts getan werden kann angesichts der „Passung[...]“ allein als „[...][P]roblem“, da sie als solche, als „Problem“ allein, ihrer Lösung entbehrt: „Zwischen den schulischen Lektüren und den medienbezogenen Praktiken der Heranwachsenden“ – stellt Andrea Bertschi-Kaufmann fest – „besteht eine Kluft, die – wie sich in verschiedenen Nachforschungen zeigt [...] – von leistungsschwächeren Schülerinnen und Schülern kaum überwunden werden kann.“¹² Auf sie wird die Autorin nach dieser Feststellung in ihrem Aufsatz nicht mehr zu sprechen kommen.

7) Hier braucht der Pädagoge nichts zu tun

Und wo das „Passungsproblem“ unmittelbar mit sich selbst als Lösung identisch ist, da braucht die Pädagogik nicht nur auf der Ebene ihrer selbst als erzieherische Praxis nichts zu tun, weil die Aufgaben sich bereits selbst gelöst haben, sondern sie braucht sich auch nicht mehr der Anstrengung des Begriffs zu unterziehen: Denn bloß „mit Blick und Interesse für jene Leseumgebungen, welche über den Bildschirm zugänglich sind und heranwachsenden Leserinnen und Lesern nicht nur veränderte Textformate, sondern auch vollkommen neue Leselandschaften anbieten“, in denen sie „andere Wege [gehen], wobei sie selber über deren Verlauf bestimmen und dabei ständig Entscheidungen der Auswahl, des Verweilens, der produktiven Einmischung treffen“¹³, erschließt sich der wissenschaftlichen Betrachterin im unmittelbar mit seiner Lösung identischen Problem der „Passung[...]“ zugleich schon sein Begriff, der die Lösung wie das Problem allein als Identität in sich trägt, so dass auch der Gegenstand und sein Begriff, wie Problem und Lösung, zusammenhanglos auseinanderfallen oder unmittelbar identisch in eins fallen, und zwar sowohl auf der Ebene einer Reflexion des „Heranwachsenden“ selbst als auch auf der ihrer wissenschaftlichen Reflexion durch die Pädagogin.

Beide Reflexionsebenen unterscheiden sich also weder methodologisch noch hinsichtlich der Qualität ihres Begriffs als Resultat, sondern allein seiner einseitig-sprachlichen Form nach. Seine gegenstandstheoretischen Gegensätze trägt dieser Begriff in dieser wie in jener Form unvermittelt, und das heißt für eine Form des Begreifens: unbegriffen in sich. Zu belegen ist dies gerade durch den Umgang der Autorin mit Formen der Selbstreflexion von „Heranwachsenden“: unmittelbar werden sie ihr zur Quelle des empirischen Belegs eines Begriffs vom „Heranwachsenden“, der sich als „Passungsproblem“ unmittelbar selbst zur Lösung wird, wie zur Quelle eines solchen Begriffs selbst.

¹² Ebd.

¹³ Ebd.

8) „Kulturelle Praxis“ – „auf unglückselige Weise erhöht“

Als Beispiel, ja geradezu als Ideal für „eine mit der technologischen Entwicklung elektronischer Medien korrespondierende kulturelle Praxis, in welcher die Rollen von Leser und Leserin, Schreiber und Schreiberin in wechselseitiger Korrespondenz zueinander stehen und laufend neu konturiert werden“ und in der das „Passungsproblem [...] der Heranwachsenden“ unmittelbar mit ihnen selbst als Lösung identisch zu sein scheint, lässt Andrea Bertschi-Kaufmann „Michael“, „eine[n] jener Leserinnen und Leser“ [...], von denen [in ihrem Aufsatz] vor allem die Rede sein soll“¹⁴, zu Wort kommen: „Michael“ – so die Autorin – „beschreibt diese Art des Ineinanderlaufens von Textproduktion und -rezeption im Zusammenhang mit seinen Freizeitbeschäftigungen, dem Komponieren und Zaubern.

‘Und, schreiben in Zusammenhang mit Musik. Wenn ich irgendetwas am Komponieren bin oder irgendwie ein Text, wo erfinden, dichten und so, dann ist klar. Ab sonst eigentlich nicht so viel. Beim Zaubern ist das jeweils anders gewesen. Da bin ich immer, also jeden Tag bin ich stundenlang in so einem Forum drin gesessen, also im Internet, und habe dort geschrieben und geschrieben und gelesen und gelesen, alles. Immer über die Zauberkunst eben. Und das ist sehr, das hat mir sehr gefallen. Das ist gut gewesen.’ [...]¹⁵

Wir erfahren in „Michael[s]“ Bericht – im Gegensatz zu Andrea Bertschi-Kaufmanns Behauptung – durchaus nichts über „diese Art des Ineinanderlaufens von Textproduktion und -rezeption“ – „gemeint ist [eben jene] mit der technologischen Entwicklung elektronischer Medien korrespondierende kulturelle Praxis, in welcher die Rollen von Leser und Leserin, Schreiber und Schreiberin in wechselseitiger Korrespondenz zueinander stehen und laufend neu konturiert werden“. So wenig mit ihrem Begriff des „korrespondierende[n]“ Verhältnisses zwischen einer „kulturelle[n] Praxis“ und „der technologischen Entwicklung elektronischer Medien“ dieses Verhältnis selbst begriffen wird, so unbegriffen bleibt in „Michaels“ Bericht der „Zusammenhang“ von „schreiben“ und „Musik“ und zwar sowohl auf der Ebene dieses Berichts selbst wie auf der seiner wissenschaftlichen Reflexion durch Andrea Bertschi-Kaufmann. Wir erfahren durch „Michael“ nichts über „Komponieren [...] erfinden, dichten und [...] Zaubern“ als „[seine] Freizeitbeschäftigungen“ – in völliger Unbestimmtheit verlieren sie sich auf der Ebene des Begreifens seines eigenen Handelns zwischen „irgendetwas [...]“ oder irgendwie [...] und [...] dann ist klar“. Statt nun aber die Selbstreflexion des „Heranwachsen-

¹⁴ Ebd., 1.

¹⁵ Ebd., 9.

den” als Gegenstand zu begreifen, reproduziert sie ihn in seiner unmittelbar gegebenen Form, um ihn dann einem „Verfeierlichungsprozess” (Thomas Mann) zu unterziehen:

„Die Medienumgebung” – kommentiert sie „Michael[s]” Aussagen – „lässt sich also in der Art eines Ateliers nutzen. Nicht nur die für das eigene literale Schaffen geeigneten Werkzeuge, sondern auch kompetente Andere stehen als Zulieferanten mit Ratschlägen und mit Beispielen kreativer Produktionen unmittelbar zur Verfügung. Wer solche Angebote nutzt und eigene Beiträge zum kollektiven Schaffensprozess leistet, ist in die dazu gehörende Kommunikation vertieft und erlebt ein Sichverlieren im Gegenstand – zwar ähnlich, und doch in anderen Prozessen verlaufend, als wir das von den Buchlektüren kennen.”¹⁶

Ein Zimmer wird zum „Atelier”, ein PC, schon jenseits der konkreten Bestimmung seines Gebrauchs über das bloße Schreiben und Lesen hinaus, wird zum „geeigneten [Werkzeug]” des „eigene[n] literale[n] Schaffen[s]”, dem mit diesem zugleich „auch kompetente Andere [...] als Zulieferanten mit Ratschlägen und mit Beispielen kreativer Produktionen unmittelbar zur Verfügung [stehen]”. „Michael” erwähnt jedoch keine „kompetente[n] Andere[n]”, die ihm „als Zulieferanten mit Ratschlägen und mit Beispielen kreativer Produktionen” auch keineswegs „unmittelbar”, sondern, wenn überhaupt, dann doch wohl medial vermittelt „zur Verfügung [stünden]”, so dass die Kollektivität dieses „kollektive[n] Schaffensprozess” wie schon dieser selbst, völlig unbestimmt bleibt, während statt dessen nicht nur die Möglichkeiten des Gebrauchs der „elektronische[n] Medien”, sondern auch dieser selbst allein durch die stoffliche Gegebenheit dieser „neuen Medienumgebungen” schon unmittelbar gegeben und bestimmt scheint. Wie sich – auf der Ebene von „Michael[s]” Berichts – sein „Zaubern” darin erschöpft „immer, also jeden Tag [...] stundenlang in so einem Forum drin gesessen [zu sein], also im Internet, und [...] dort geschrieben und geschrieben und gelesen und gelesen” zu haben, nämlich „alles [...] über die Zauberkunst eben”, so erschöpft sich seine „mit der technologischen Entwicklung elektronischer Medien korrespondierende kulturelle Praxis, in welcher die Rollen von Leser und Leserin, Schreiber und Schreiberin in wechselseitiger Korrespondenz zueinander stehen und laufend neu konturiert werden” darin, dass er allein „geschrieben und geschrieben und gelesen und gelesen” hat, ohne dass wir über die Formen des Schreibens und Lesens, über das Geschriebene und Gelesene selbst etwas erfahren würden, an denen doch einzig über das [„laufend neu konturiert werden”] – wenn schon nicht der „Rollen”

¹⁶ Ebd.

von [in wechselseitiger Korrespondenz zueinander stehender] Leser und Leserin, Schreiber und Schreiberin – so doch wenigstens seiner eigenen Rolle, mal als Leser, mal als Schreiber, etwas abzulesen wäre. Sein Schreiben und Lesen, die „im Zusammenhang mit seinen Freizeitbeschäftigungen, dem Komponieren und Zaubern“, wie diese selbst von ihm doch bloß im allgemeinen begriffen werden, mithin eben als solche bloß bei ihren Namen genannt werden, erhalten durch Andrea Bertschi-Kaufmann bloß andere Namen, in denen sie als wirkliche Formen kultureller Praxis so unbegriffen bleiben wie in jenen Michaels. Stattdessen fährt sie mit jenem „Verfeierlichungsprozess“ fort, in und mit dem das jugendliche Ich auf eine „unglückselige Weise erhöht“ (Thomas Mann) und allein gelassen wird: „Die neuen Medienumgebungen“ – kommentiert sie „Michael[s]“ Aussagen weiter, bevor sie ihn ein weiteres Mal zitiert – „lassen sich aber auch schneller und in noch größerer Vorläufigkeit nutzen. Auch solche Vorgänge beschreibt Michael und er zeigt in seinen Auskünften zudem, dass in seinem Alltag außerhalb der Schule vielfache und nur zum Teil direkt medienbezogene Aktivitäten untergebracht sind.

‘Nachher gehe ich wieder in die Schule am Nachmittag, nachher komme ich wieder nach Hause, nachher – gehe ich sicher einmal an den PC, nachher tue ich am PC, vielleicht im MSM gerade, wenn jemand online ist, ganz kurz ein bisschen chatten oder so, nachher, ähm, weiß auch nicht, vielleicht noch schnell ins Internet oder so, etwas schauen gehen oder so, nachher gehe ich wieder raus, mache schnell Hausaufgaben – nachher – irgendeinmal Nachtessen – nachher – wieder ein bisschen Gitarre oder Keyboard oder, nachher irgendeinmal noch Saxophon üben, nachher vielleicht noch ein bisschen Fernsehen schauen, nachher ins Bett (lacht).’ [...]

Tempo, Unmittelbarkeit und Vielfalt gehören wohl zu den auffälligsten Merkmalen des jugendlichen Alltags und zur Art ihrer schriftbezogenen Kommunikation, in welche der jeweils spontane Einstieg ebenso leicht möglich zu sein scheint wie ein Unterbrechen und ein Sich-später-wieder-anschließen.”¹⁷

Gemäß ihrer Weise und Perspektive, die Gegenstände zu betrachten, unterscheidet Andrea Bertschi-Kaufmann auf der Ebene ihrer Reflexion nicht zwischen dieser, Michaels Reflexion seiner selbst und ihm selbst. Eben so, im unmittelbaren Zusammenfallen von betrachtetem Gegenstand und der Weise seiner Betrachtung, gewinnt sie einen Begriff vom „jugendlichen Alltag[...]“, in dem dessen Bestimmungen: „Tempo, Unmittelbarkeit und Vielfalt“ als seinen „auffälligsten Merkmalen“ völlig unbestimmt, mithin abstrakt-allgemein bleiben. Und eben dies ist die Weise, „unter

¹⁷ Ebd.

der Maske strengster Wissenschaftlichkeit“¹⁸ Begriffe in die Welt zu setzen, die mit der Gediegenheit ihres Gegenstandes gebrochen haben. Und eben so erhöht Andrea Bertschi-Kaufmann Michaels „kulturelle Praxis“ im unmittelbaren Zusammenfallen ihrer begrifflichen Reflexionsformen mit ihr selbst auf unglückselige Weise, indem sie sie als Beispiel einer „partizipatorischen Kultur [...]“, als Repräsentationsform einer „Kultur“ versteht, „die [...] den Mitgliedern dieser literalen Gemeinschaften die Überzeugung vermittelt, dass ihr Beitrag von Bedeutung ist, und [...] soziale Inklusion schafft“¹⁹, während das – vom Standpunkt des wesentlich in seinem menschlichen Beziehungs- und Bestimmungsreichtum begriffenen Menschen – auffälligste Merkmal an Michaels Selbstreflexion, sich scheinbar in einer menschenleeren Welt zu bewegen, durch Andrea Bertschi-Kaufmann ganz und gar unbegriffen bleibt.

Ein einziges Mal, „wenn jemand online ist“, erwähnt er – in Form eines Indefinitpronomens – jemand allein durch seine mediale Vermittlungsform bestimmten – sonst: kein Mädchen, mit dem er sich verabreden will, keinen vertrauten Freund, keine sich zankenden und sich vertragenden Geschwister, keinen Lehrer, über den er sich ärgert, oder einen, dem er folgen möchte, nicht Mutter, nicht Vater, die ermahnen oder gewähren, niemanden, der mit ihm Musik macht, dem er einen Zauberberick vorführt oder ein von ihm komponiertes Lied vorspielt. Ja, findet er denn niemanden, sucht er niemanden? Was ist denn hier und mit ihm los? – Mit „Tempo“ folgt „nachher“, als solches sich selbst als ‚vorher‘ in solcher „Unmittelbarkeit“ entspringend und dabei schon wieder von sich selbst als „nachher“ überholt, dass es sich kaum von diesem oder jenem seiner selbst entfernen zu können scheint, vorher wie nachher, bloß dem Namen nach „Vielfalt“ von „kultureller Praxis“ in alltäglicher (Michael) wie in wissenschaftlicher (Bertschi-Kaufmann) Reflexionsform, wirklich dagegen erstarrt zum unmittelbar, allein mit sich selbst identischen Einerlei, als immer mehr von demselben, das sich mit „Tempo“ ins unbestimmte Unendliche entgrenzt: ‚Freie Bürger‘ singen hier auf ‚freier Fahrt‘: ‚Ich will Spaß, ich will Spaß! Ich geb Gas, ich geb Gas!‘ – Eine solche „Form der extensiven Grenzüberschreitung ist“ – als historisch konkrete Stellung des Menschen zur Natur, mithin zur Welt, unter der wir „vernünftigerweise nichts anderes und nichts fremderes als die Menschheit“²⁰ verstehen – „real die Verlaufsform der kapitalistischen maßlosen Globalisierung, die sich über die Erde hinaus in den Weltraum ausdehnt. Die Alternative ist eine Gesellschafts-, Lebens- und Kunstform, die eine inhaltlich bestimmte Identität hat und zugleich unendlich offen ist.“²¹

¹⁸ Peter Hacks, zit. nach Urbahn de Jaurégui, Zwischen den Stühlen. Der Dichter Peter Hacks, 198.

¹⁹ Bertschi-Kaufmann, 'Also während dem Lesen bin ich eigentlich weg.' Wenn Heranwachsende ihre Literalität entwickeln, 8.

²⁰ Hacks, Die Maßgaben der Kunst, 491.

²¹ Treptow, Die erhabene Natur. Entwurf einer ökologischen Ästhetik, 12.

9) *Unglücklichelig: in zweifacher Form und auf doppelte Weise*

Unus homo, nullus homo – Ein Mensch ist kein Mensch. Michael, der, im Nachdenken über sich im Alltäglichen, niemanden zu suchen und zu finden scheint, verliert darin am Ende sogar in Form einer bloßen Reihung von infiniten Verbformen und Bezeichnungen für einzelne Dinge sich selbst: „[...] nachher – irgendeinmal Nachtessen – nachher – wieder ein bisschen Gitarre oder Keyboard oder, nachher irgendeinmal noch Saxophon üben, nachher vielleicht noch ein bisschen Fernsehen schauen, nachher ins Bett [...]“ Das wesentliche Merkmal von Michaels Selbstreflexion, auf das wir durch ihre „auffälligsten Merkmale“ aufmerksam werden können, nämlich sich selbst in seiner Besonderheit nicht wesentlich als Moment und Form menschlicher, gesellschaftlicher Beziehungen zu begreifen und darin seiner eigentlichen „Bedeutung“ gewahr zu werden und sich seiner selbst gewiss zu sein, wird – wie oben gezeigt – auf der Ebene von Andrea Bertschi-Kaufmanns wissenschaftlich-pädagogischer Reflexion nicht bloß unmittelbar, als Form eines sich isolierenden Bewusstseins seiner selbst, in der dieses sich nicht zu begreifen vermag, reproduziert, sondern in seiner sich selbst nicht begreifenden und unbegreiflich bleibenden Form wird es von der Pädagogin zum idealen Beispiel erhoben, zur Lösung jenes „Passungsproblems [...] der Heranwachsenden“, jenes „Heranwachsenden“ als „Problem“, der sich selbst unmittelbar Lösung ist.

Solche Praxis kultureller „Passung“ in gesellschaftliche(n) Verhältnisse(n) verwirklicht sich ihrer psychologischen Form nach als Akt der Selbstrepression. Die Verhältnisse selbst charakterisiert John Berger ihrer historisch-konkreten Form nach als klaustrophobisch:

„[...] Sinnlosigkeit und [...] Absurdität sind symptomatisch für [diese] Ordnung. Denn wie Bosch in seiner Höllenvision vorhersah, gibt es keinen Horizont. Die Welt steht in Flammen. Jeder scheint sein Überleben zu sichern, indem er sich auf seine stärksten Bedürfnisse konzentriert. Extreme Platzangst entsteht nicht durch Überbevölkerung, sondern weil zwischen der einen und der nächsten Handlung nichts steht, das beide verbindet und eine Kontinuität herzustellen vermag. Und das ist die Hölle. Unsere Kultur ist vielleicht die klaustrophobischste, die je existiert hat; es ist die Kultur der Globalisierung, die wie Boschs Hölle keinen noch so flüchtigen Blick auf ein Anderswo oder Anderswie zulässt. Das Vorhandene schließt sich zum Gefängnis. Und angesichts solcher Beschränkung schnurrt die menschliche Intelligenz zu schierer Gier zusammen.“²²

²² Berger, Gegen die Abwertung der Welt. Essays 163 f.

Statt im Angesicht solcher Verhältnisse zu fragen, ob das „Tempo“, mit dem hier ein „nachher“ das nächste jagt, nicht bestimmt ist als das Tempo einer Flucht vor sich selbst, als Ausdruck einer inhaltlich unbestimmten Hoffnung auf ein „Anderswo oder Anderswie“, die sich jedoch auf dem unbegriffenen Grund der Bedingungen ihrer Möglichkeit nicht zu erfüllen vermag, sondern – in sich steigerndem „Tempo“ – zur bloßen Gier entgrenzt, vollzieht eine sich diesen Verhältnissen ergebende Pädagogik an der Form von Michaels Selbstreflexion eben jenen „Verfeinerungsprozess“ seines Selbstbewusstseins, durch den es, statt befragt zu werden, bloß auf „unglückselige Weise erhöht“ wird: Indem der gesellschaftliche Charakter gegenständlichen Verhaltens auf der Ebene der wissenschaftlich-pädagogischen Begriffsbildung unbegriffen bleibt – darin Michaels Weise, sich selbst zu begreifen, ähnlich – wird er im Bewusstsein seiner selbst zum „‘kranken Adler‘ gemacht“, „einsam, melancholisch, isoliert, unverstanden“²³, während er darin zugleich zum Ideal der „Passung“, nämlich zu des Problems Lösung allein erhoben wird. Eine solche Methode, den Gegenstand zu begreifen, impliziert, mit dem gegenständlichen Charakter des Lesens als besondere menschliche Verhaltensweise zugleich den gesellschaftlichen Charakter des Gegenstandes, der Literatur als Form eines gesellschaftlichen Verhältnisses, zu negieren. Explizit wird dies dann auf der Ebene ihrer pädagogischen Begriffsbildung, wenn sie – und zwar als Schritt auf dem Weg, das „Passungsproblem“ unmittelbar als Lösung allein zu begreifen, mit der Liquidierung der Gegenstandes, der Literatur als „vorgeschriebenem Leseobjekt“, zugleich die Unlust der jugendlichen „Leserinnen und Leser“, „regelmäßig Auskunft über ihr Verstehen [der Literatur, D.H.] zu geben“, begrifflich aus der Welt geschafft hat.

Unglückselig ist die Erhöhung eines solchen Lesers bzw. des beispielhaft durch Michaels Selbstreflexion repräsentierten Bewusstseins seiner selbst dann in zweifacher Weise: In und mit der Trennung seines Verhaltens (nicht nur) von der Literatur als dem „vorgeschriebenen Leseobjekt“, bleibt dieses als besondere Form gegenständlich bestimmten Tätigseins nicht nur auf der methodisch-begrifflichen Ebene unbegriffen, gerade so, wie es sich schon auf der gegenständlichen, das meint: auf der Ebene von Michaels Selbstreflexion, unbegreiflich blieb; sondern in und mit dieser Trennung des menschlichen Verhaltens von den Gegenständen der Welt resp. der Welt als Gegenstand bleibt auch deren wesentlich gesellschaftlich bestimmter Charakter unbegriffen und unbegreiflich. So wird ein sich in seiner verdinglichten Form selbst unbegreiflich bleibendes Verhalten, das als Form des Herangehens an die „Welt“²⁴ auch auf der Ebene seiner wissenschaftlichen Refle-

²³ Mann, Meerfahrt mit Don Quijote, in: Ders., Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie. Bd. 2, 200.

²⁴ Hacks, Die Maßgaben der Kunst, 491.

xion unbegriffen bleibt, in und mit dieser zu eines Verhaltens Ideal erhoben, dem die Welt nur insofern begrifflich erscheint, als es sie in Form eines Dings auf sich selbst zu reduzieren vermag, während es sich in ihm zugleich erschöpft.

Dieser sich auf der Ebene der pädagogischen Begriffsbildung vollziehende Verlust des gegenständlich erfüllten, mithin tätigen Verhaltens zur Welt, in dem und mit dem der Mensch sich in seiner Besonderheit als gesellschaftliches Wesen selbst erzeugt, wird von Andrea Bertschi-Kaufmann zudem auf einem Feld gegenständlich besonderer Praxis, nämlich dem der Literatur (Kunst), herbeigeführt, auf dem, „vermöge einer im Kunstwerk vermittelten künstlerischen Erkenntnis“, eigentlich möglich ist, uns mit uns darüber zu verständigen, „wie am richtigsten an die Menschheit, vermittelt über den Gegenstand, heranzugehen und mit sich selbst fertig zu werden“²⁵ ist. Mit der pädagogisch-begrifflich betriebenen Liquidierung der „Literatur“ verliert der „Heranwachsende“ nicht ein bloß „vorgeschriebenes“ Ding, etwas das beliebig durch etwas zu ersetzen ist, sondern er verliert mit ihr einen ausnehmend besonderen Gegenstand, nämlich das sprachliche Kunstwerk als besondere „Form einerseits der Welt [...] Form andererseits des Heranziehens, des [...] kinetischen Habitus, der Gangart“²⁶, die uns im weitesten Vor- und Rückblick Aussichten gewährt, nicht wie die Welt bloß ist, sondern wie sie sein kann – als „Vorschlag eines unentfremdeten, produktiven, freien, bewältigten, durch gegenwirkende Interessen nicht mehr entzweiten Lebens“²⁷, der an sich als Möglichkeit die Bedingungen der Verwirklichung seiner selbst zeigt.

Dagegen ist der Inhalt des Bildes, das Michael von sich selbst entwirft, „der traurige Mensch, der Mensch, wie er in der schlimmen Regel ist, der bloß wirkliche und unbeholfene“²⁸; in der pädagogisch-begrifflichen Repräsentationsform dieses Bildes als Form des unmittelbaren Zusammenfallens von Michael als geschichtlich-gesellschaftliches „Passungsproblem“ allein mit sich selbst als dessen Lösung wird der „Heranwachsende“ nicht nur der Welt beraubt, wie sie wahrhaftig ist, nämlich nicht verdinglicht, sondern gegenständlich und solchermaßen gesellschaftlich, er wird auch ihres Ideals, des Bildes ihrer möglichen Schönheit als weiteste Voraussicht beraubt, in der unsere wirkliche, sich selbst im weitesten Rückblick begreifende Bewegung ihre schöne Perspektive gewinnt.

So, in zweifacher Form und doppelter Weise unglücklich erhöht, ist der „Heranwachsende“ zugleich wirklicher Aussichten beraubt: Ihm schrumpft die Welt zunächst aufs Ding, an dem er nur sich selbst feststellt; im Einerlei der Feststellungen allein seiner selbst werden dann die Dinge nicht mehr begriffen als Ge-

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., 492.

²⁷ Ebd., 7.

²⁸ Ebd., 492.

genstände, in deren je besonderer Form eigenes als gesellschaftliches Handeln zum Resultat geronnen ist. Und so, nicht mehr als Resultat des Handelns wirklich begriffen und begreiflich, sondern bloß an ihr allein sich selbst noch festgestellt, wird ihre Form auch nicht mehr zu neuem Leben erweckt, das sich dann auch im doppelten Sinne nicht nur als sich selbst, „einsam, melancholisch, isoliert, unverstanden“, in die Welt zu setzen vermag, sondern als gesellschaftliche und gesellige Wirklichkeit auch in ihrer ausnehmend besonderen, nämlich künstlerischen Form, die, „[i]ndem [sie] Unbefriedigendes auf zufriedenstellende Weise abbildet, [...] selbst das entzeitlichte Abbild des Verhältnisses von Aufgabe und Lösung“ und – „weil sie über stets denselben Inhalt handelt. Der vollkommene Mensch ist der Inhalt aller Kunst, ein Ideal also“ – „unverlierbar und unüberholbar“²⁹.

3. Kanon als Daumenkino

„Ich erlebte, wie durch meine Bilder bei manchen Menschen sich etwas auftat, was sie vordem an sich selbst nicht erfahren hatten. Ich war 34, als ein neunzehnjähriges Mädchen zu mir sagte: ‘Jetzt, da ich deine Bilder kenne, weiß ich erst, wie schön meine Heimat ist.’ Das war die Uckermark; dort arbeite und lebe ich.” (*Wolfram Schubert, anlässlich einer Ausstellung seiner Bilder in München*)³⁰

10) Die „Form [...] des [...] kinetischen Habitus“ als Repräsentationsform des Fortschritts

Die Höhe, von der aus wir jene – im Bewusstsein ihrer selbst bzw. ihres wissenschaftlichen Begriffs unglücklich erhöhte – „kulturelle Praxis“ begreifen, mithin kritisieren, liegt in einem „normativ, historisch und politisch“³¹ zu entfaltenden Begriff von Literatur als einem ästhetischen Gegenstand, an dessen Eigenart wir ablesen können, welche Organe, welchen Sinn wir an uns selbst auszubilden haben, um ihn ergreifen und uns aneignen zu können. Etwas, das wir an uns auszubilden suchen, können wir in umgekehrter Perspektive und entgegengesetzter Form an ihm schon finden: „Das Kunstwerk und das Tier eignen sich den Welt-Stoff an und eben das wie jenes in Gattungen geschieden: die Art von Stoff, die es verschlingt, ist abgebildet und inzwischen vorgebildet in seinem Bauplan und der Gestalt seines Gebisses.“³² Zunächst bedeutsam, im ‘sich-für-uns-Eignen’ des Ge-

²⁹ Ebd., 7.

³⁰ Schubert zit. nach Michel, *Sensible Gelassenheit*, *Junge Welt* 7./8. Januar 2017, 12.

³¹ Holz, *Der ästhetische Gegenstand*, 15.

³² Hacks, *Die Maßgaben der Kunst*, 491 f.

genstandes selbst als Prozess des ‘seiner-uns-Aneignens’, ist er in seiner sich in sich selbst verwirklichenden Eigenheit: „Das Moment, an dem die Eigenbedeutbarkeit eines Gegenstandes als solchen erfahren wird, ist seine Form. Es gibt keine andere Möglichkeit, die ontologische Eigenart des Ästhetischen zu bestimmen, als durch die Form, und die Form selbst ist das Medium, in dem sich die Bedeutungsinhalte (die ‘Botschaft’) konstituieren [...]“³³

Aufgehoben sind diese verschiedenen (bedeutungs-)konstitutiven Ebenen des Kunstwerks im Begriff der „Form des Kunstwerks“ als „Form einerseits der Welt [...] Form andererseits des Herangehens, des (wie die Gelehrten sagen würden) kinetischen Habitus, der Gangart“³⁴, wobei dem Begriff der „Form [...] des [...] kinetischen Habitus“ innerhalb des Gesamtzusammenhangs dieser Denkfigur eine besondere Bedeutung zukommt, nämlich Repräsentationsform der „Mitte“ zu sein, und die – so Hacks – „liegt nicht zwischen den Enden, sondern darüber. [...] Die Mitte ist anderen Wesens als die Seiten“: Und so meint „einerseits“, „andererseits“ eben nicht die „Seiten“ oder „Enden“ zwischen denen als je einseitiger Form die „Wasserwaage“³⁵ angelegt werden kann, sondern es handelt sich um Bestimmungen der „Mitte“ selbst, die in und mit der begrifflichen Entfaltung der „Form [...] des [...] kinetischen Habitus“ als Ganzes in Bewegung gebracht werden kann, ohne darin ihre Form zu verlieren oder in dieser bloß erstarrt zu sein.

In Hacks Bestimmung der „Form des Kunstwerks“ finden wir – wie dieser in André Müllers Umgang mit den Werken Shakespeares – die „Fähigkeit, Tatsachen unbefangen zu beschreiben“, die – so Hacks – nicht „völlige Ignoranz“, die etwas bloß als etwas zu benennen versteht, sondern „einen überaus fein strukturierten Apparat von Begriffen“³⁶ verrät, und das kann dieser nur sein, wenn in ihm begriffliche Strenge waltet, die schon in der sprachlichen Form des Begreifens anhebt – auch wenn es sie aus ihr allein nicht schöpfen kann und von dieser auch abstoßen muss, um zu sich selbst zu kommen. Die „Gelehrten“ weisen uns darauf hin, dass sich uns die „Form [...] des [...] kinetischen Habitus“ in ihrem Begriff nicht „in den kurzen, den üblichen Verbindungen des Vorstellens“³⁷ erschließt, sondern wir müssen uns durch die Abstraktionen des Begriffs selbst bewegen, um in ihm und mittels seiner die Struktur der „Form des Kunstwerks“ erkennen zu können. Im Ergebnis eines solchen Vorgehens mag dann der Begriff in eine metaphorische Form übergehen, um „das Verfahren einer Konstruktion [der „Form [...] des [...] kinetischen Habitus“] als Begriff in materieller Bildlichkeit zu verdeutlichen“,

³³ Holz, Der ästhetische Gegenstand, 21 f.

³⁴ Hacks, Die Maßgaben der Kunst, 492.

³⁵ Hacks, Die Maßgaben der Kunst, 1031.

³⁶ Ebd., 110.

³⁷ Bloch, Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, 17.

aber eben „nicht als Hilfskonstruktion, sondern als sinnliche Evokation eines sinnlich nicht Erfahrbaren.“³⁸ Das heißt, in der metaphorischen Form darf die Strenge des Begriffs nicht übergehen in „vage illustrative Versinnlichung“³⁹, sondern sie muss uns den Zugang zu dieser Strenge eröffnen. Auch in diesem Fall ersetzt nicht kurzes Vorstellen den langen Weg durch den Begriff, sondern die metaphorische Form soll den Zugang zu seinem Konstruktionsverfahren erleichtern und uns ermuntern, ihn zu gehen.

Hacks kommt zum Begriff der „Form des Kunstwerks“, von dem aus und mit dem dann ein Begreifen dieser „Form“ möglich ist, nicht, indem er sie einfach vom Standpunkt ihrer selbst bloß einseitig als Form betrachtet, sondern er sucht nach ihr, der „Form [des Kunstwerks]“ als Ganzes, im anderen ihrer selbst, der „Form [der Welt]“; indem er aber zugleich der „Form einerseits [der Welt]“ die „Form andererseits [des Herangehens]“ selbst entgegensetzt, bringt er jene nicht unmittelbar und einfach in der „Form des Kunstwerks“ zu liegen, auch nicht umgekehrt, sondern begrifflich hält er sich in der „Mitte“ (Hacks) als einem „Verhältnis“ (Holz) – „[...] von Seienden [„Form des Kunstwerks“, „Form [...] der Welt“ (Hacks)] eingegangen, die sich zueinander verhalten, sodass das Verhältnis selbst als ‚Ausdruck‘ oder ‚Spiegelung‘ eines Verhaltens begriffen werden muss. Spiegelung ist dann die Form, in der jedes Verhalten zum Verhältnis gerinnt.“⁴⁰

Seiner sprachlichen Form nach repräsentiert der Begriff der „Form andererseits des Herangehens [...]“ zwar noch nicht die „Mitte“, denn zwischen der „Form einerseits [...]“ und der „Form andererseits [...]“ ließe sich noch die „Wasserwaage“ anlegen; aber im Begriff der „Form [...] des Herangehens“ gehen wir schon an die „Mitte“ heran, da er sich als Begriff lebendigen, noch zum Verhältnis gerinnenden Verhaltens schon von dem in der „Form des Kunstwerks“ zum Resultat geronnenen Verhältnis von Verhaltensformen, der „[...] des Kunstwerks“ und der „[...] Welt“, abstößt und auf die Höhe verweist, „auf der die zu Resultaten geronnenen [...] [P]rozesse [...] aufs neue der Verdinglichung abgerungen werden [müssen]. Ohne sich an die materielle Dinglichkeit des Werkes zu halten, vergeht der Prozess und mit ihm unser eigenes Sein spurlos; im Werk aber erstarrt er zur Spur und ist auch nicht mehr er selbst.“⁴¹

Erkenntnistheoretisch, aber auch der sprachlichen Form nach beziehen wir die Position der „Mitte“ erst im und mit dem Begriff der „Form [...] des [...] kinetischen Habitus“ als Form der Haltung, des Sich-Haltens in der Bewegung des zum Verhältnis gerinnenden Verhaltens, die Hacks der sprachlichen Form nach zwi-

³⁸ Holz, Widerspiegelung, 57.

³⁹ Ebd., 36.

⁴⁰ Ebd., 59.

⁴¹ Holz, Kunst und Kultur. Ausgewählte Publizistik (1946-1977), 454.

schen der „Form [...] des Herangehens [...]“ und der „[...] der Gangart“ platziert, wo sie als „Mitte“ durch jene als Allgemeines und durch diese als Besonderes begriffen wird. Obwohl der Beziehungsreichtum des Gesamtzusammenhangs: ‚Form des Kunstwerks – Form einerseits der Welt – Form andererseits des Herangehens – des kinetischen Habitus – der Gangart‘, mit unserer Darstellung bloß angedeutet wird, wird darin doch deutlich, dass Hacks die „Form des Kunstwerks“ von keiner ihrer „Seiten“ oder „Enden“ aus einseitig begreift, sondern „einerseits“ sowohl als „andererseits“ im Ganzen, das meint dieses selbst als Verhältnis von der „Form einerseits der Welt“ und der „Form [seiner selbst]“, das als ‚als ‚Ausdruck‘ oder ‚Spiegelung‘ eines Verhaltens begriffen werden muss“ (Holz). Als solche wird die „Form des Kunstwerks“ dann im Begriff der „Form andererseits [...] des [...] kinetischen Habitus“ begriffen als „Form, in der jedes Verhalten zum Verhältnis gerinnt“ (Holz). Schon als „Form einerseits“ trägt das Kunstwerk als je besondere Form seiner selbst die Welt als sich selbst und die Welt als Kunstwerk in sich, und zwar als „Form andererseits“ eines Verhaltens, das sich im anderen seiner selbst verwirklicht als „im Selbstunterschied sich herstellendes Selbstverhältnis“⁴².

In dieser Weise entfaltet, erschließt sich uns im Begriff der „Form [...] des [...] kinetischen Habitus“ zwar bis zu einem gewissen Grade der „[...] kinetische[...] Habitus“ in seiner dialektischen Struktur als Verhältnis von Haltung und Verhalten, doch seine „Form [...]“ selbst als Repräsentationsform der „Spannung zwischen Wirklichkeit und Abbild [...], in der sich das Kunstwerk zu halten und die es aushalten hat“⁴³, verbleibt auf der Ebene ihres Begriffs noch weitgehend im Undeutlichen. Um „das Verfahren einer Konstruktion“ des „sinnlich nicht Erfahrbaren“ (Holz), hier also der „Form [...]“ (Hacks), „als Begriff in materieller Bildlichkeit zu verdeutlichen“, bedarf es ihrer „sinnliche[n] Evokation“ (Holz) mittels eines Bildes.

Denken wir beispielweise den kinetischen Habitus eines Hochspringers, und zwar nicht im realen Sprung, und auch nicht unmittelbar vorm Anlauf zum Sprung, wenn er ruhig und konzentriert im Begriff ist, hoch zu springen; sondern gemeint ist jene in der Phase vorm Sprung häufig zu beobachtende, von ihm wiederholt eingenommene Haltung, in der er den Oberschenkel des Sprungbeins zum Oberkörper zieht, während er sich mit dem Standbein schon leicht vom Boden abdrückt und beide Arme angewinkelt nach oben führt, schon hindeutend auf die Höhe, auf der er mit ihrer seitlichen Streckung die Drehung der Schultern und in ihr die Umkehrung des gesamten Körpers in die Rückenlage vorbereitet. Diese Haltung zeigt uns die Bewegung im Moment des Übergangs vom Anlauf in der Horizontalen zum Sprung in die Vertikale, und zwar als Bild, das für sie, die Bewegung, als Ganzes zu stehen vermag, indem es an sich als Ideal zeigt, aus welcher Bewegung

⁴² Holz, Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart. Bd. V, 220.

⁴³ Holz, Der ästhetische Gegenstand, 12.

die Haltung des Athleten hervorgeht und in welche ihm aus ihr heraus überzugehen möglich ist.⁴⁴ Die „genaue formale (strukturelle) Übereinstimmung“ (Holz) des Bildes (von der Haltung des Hochspringers, die er in Vorbereitung des Sprungs als dessen Ideal einnimmt, dem es sich im realen Sprung zu nähern gilt) mit der Sache (der „Form des [...] kinetischen Habitus“) betrifft die Haltung als Verhältnis von Haltung und Verhalten, sodass die „Form [...]“ dann wesentlich als Ausdruck einer bestimmten Verhaltens- bzw. Bewegungsweise begriffen wird und nicht als abstrakte Existenzweise eines Dings. Was das Bild nicht leistet, diese Bewegung an sich selbst als gesellschaftlich-geschichtliche evident zu machen, verweist dann um so deutlicher auf seine logisch-ontologische Stellung im Gesamtzusammenhang: Es soll den Begriff der „Form des [...] kinetischen Habitus“ ja nicht ersetzen, sondern den Zugang zu ihm erleichtern. Der Versuch, sein metaphorisches Potential auszubauen, um einen höheren Grad an Übereinstimmung mit der Sache zu erzielen, liefe auf eine Poetisierung des Bildes hinaus, die das Sprachbild als Moment der theoretischen Begriffsbildung auf ästhetischem Felde in Richtung der „Form [eines] Kunstwerks“ selbst treiben würde – die Anstrengung des Begriffs unterläge dem Irrtum, sich mit der ästhetischen Erfahrung unmittelbar in eins setzen zu können, statt sich in ihr als dem zu begreifenden Gegenstand seiner selbst als sein Begreifen bewusst zu werden.

Die Grenzen des Sprach-Bildes als Element der theoretischen Begriffsbildung, nämlich am Habitus unseres Hochspringers, des ‘Helden’, nur das Woher und Wohin der Bewegung und darin den Habitus selbst als Bewegungsmoment evident zu machen, nicht aber die Bewegung selbst als in doppelter Weise widersprüchliche, gesellschaftliche Verhaltensweisen, die im kinetischen Habitus des ‘Helden’ als Einheit zum Ausdruck gebracht werden können, diese Grenzen verweisen uns nun in ihrer Umkehrung auf den Anspruch des „Kunstwerks“ und die Möglichkeit seiner besonderen „Form“, ihn zu erfüllen, nämlich sich selbst zu zeigen als „Form des [...] kinetischen Habitus“ der „Welt“ im „Herangehen“ an sich selbst in der „Gangart“ der „Welt“, wie sie ist, und in der des „Kunstwerks“ als „Form einerseits der Welt“, wie sie sein könnte: nämlich schöne Form als „Vorschlag eines unentfremdeten, produktiven, freien, bewältigten, durch gegenwirkende Interessen nicht mehr entzweiten Lebens.“⁴⁵ Die „Form des Kunstwerks“ zeigt uns eine Haltung, in der wir Aussichten auf das „schöne Gesicht“⁴⁶ unserer selbst und auf uns selbst als Bedingung der Möglichkeit dieser Schönheit gewinnen, und sie zeigt an sich

⁴⁴ Zur Metapher des Hochspringers, vgl. Gesellschaft für dialektische Philosophie. Reihe Tagungsbände. Salzburg, 21. März 2015, 17-19.

⁴⁵ Hacks, Die Maßgaben der Kunst, 7.

⁴⁶ Keck/ Mehrle, Gesprächsprotokolle der von Peter Hacks geleiteten Akademiearbeitsgruppen. Berlinische Dramaturgie. Bd. 3, 104.

selbst als „Form andererseits des Herangehens“ wie wir uns bewegen können, um uns unserer möglichen Schönheit, einem Ideal, nähern zu können – als „der einzige der Realität erreichbare Zustand von Vollkommenheit“, nämlich als „Prozess des sich Vervollkommnens.“⁴⁷ Den Zusammenhang von der „Welt“ als der „tatsächlichen Bewegung der Menschheit“ und der Kunst als Verständigung mit sich selbst darüber, wie „am richtigsten an [sich selbst] [...] heranzugehen und mit sich selbst fertig zu werden“⁴⁸ ist, begreift Peter Hacks als „Fortschritt“ – „die tatsächliche Bewegung der Menschheit zu diesem schönen Gesicht hin.“⁴⁹

Wo die gesellschaftlichen Verhältnisse ihrer möglichen Schönheit in einer Weise entgegengesetzt sind, das mit der Form ihres Herangehens an sich selbst keine Haltung einzunehmen ist, an der auch schon ihre mögliche Schönheit gezeigt werden kann, also in der Kunst ungünstigen Zeiten, da gelangt ein Dichter wie Bert Brecht aufs „Katheder des Aufklärers“, einer wie Erich Weinert auf „die Rampe“ des Agitators und Propagandisten: geschuldet ist dies den „Zeitumstände[n]“, „eine solche Haltung ist nicht falsch, sie ist historisch.“⁵⁰ Im Begriff einer im ästhetischen Schaffen einzunehmenden historischen Haltung lässt sich das Ästhetische nicht unmittelbar auf die gesellschaftlich-geschichtlichen Bedingungen, die in dieser Haltung und in dem aus ihr hervorgehenden ästhetischen Schaffen zum Ausdruck kommen, zurückführen; was das Ästhetische in seiner Eigenart anbelangt, bleibt es hier doch wesentlich unberührt von den gesellschaftlichen Bedingungen, die indes für die geschichtliche Haltung im ästhetischen Schaffen maßgebend sind. In ihr erschließen sich uns die gesellschaftlich-geschichtlichen Bedingungen des Ästhetischen, während der Begriff des Ästhetischen selbst darin noch unbestimmt, das Ästhetische selbst noch unbegriffen bleibt. Eben dieser Zusammenhang kommt in Erich Weinerts Beurteilung seiner eigenen künstlerischen „Tätigkeit als revolutionärer Sprechdichter“ zum Tragen. Aufgrund der geschichtlichen Haltung, die in seiner Tätigkeit einzunehmen er sich angesichts der gesellschaftlichen Bedingungen entschlossen hat, kommt er zu dem Urteil, dass dieser Tätigkeit überhaupt keine Kunst entspringe; einem Kritiker –

„[e]r soll sich ausgedrückt haben, diese Gedichte seien doch weit mehr agitatorische Improvisationen als Kunst“ – antwortet er in „Zehn Jahre an der Rampe“: „Den Anspruch Kunst zu sein, haben die meisten meiner Gedichte gar nicht gemacht; sie genügten, wenn sie aufklärten, überzeugten und dem Schwankenden Richtung gaben.“ Und: „Viele Gedichte [...] waren nicht zur endlichen Form ge-

⁴⁷ Hacks, Die Maßgaben der Kunst, 10.

⁴⁸ Ebd., 491.

⁴⁹ Keck/ Mehrle, Gesprächsprotokolle der von Peter Hacks geleiteten Akademiearbeitsgruppen. Berlinische Dramaturgie. Bd. 3, 104.

⁵⁰ Hacks, Die Maßgaben der Kunst, 15.

schliffen worden, da der Anlass von so enger Aktualität war, dass es sich nicht gelohnt hätte, dem vergänglichen Inhalt eine unvergänglichere Schale zu geben.“⁵¹

Erich Weinert gebraucht hier einen Begriff vom Künstlerischen, dem gemäß eine „unvergänglichere Schale“ und ein ihr angemessener, also „unvergänglichere[r]“, „Inhalt“ zur „endlichen Form geschliffen“ werden, während er die geschichtliche Lage als eine beurteilt, die eine Haltung erfordert, in der künstlerisches Schaffen nahezu ausgeschlossen ist: „[...] aktuelle, unmittelbare Wirkungen [...] auf diese kam es an, weit mehr als darauf, den Hörern Kunstwerke zu präsentieren.“⁵²

Was wir am Beispiel Erich Weinerts zeigen möchten ist: Im und mit dem Begriff der „Form andererseits [...] des [...] kinetischen Habitus“ kann ein „Kunstwerk“ nicht erst dann als Repräsentations-„Form“ des „Fortschritt[s]“ begriffen werden, wenn sich dieser auf einer Höhe bewegt, die Aussichten auf das „schöne Gesicht der Menschheit“ ermöglicht, sondern auch schon dann, wenn die gezeigte Haltung bloß das Einnehmen einer Höhe ermöglicht, auf der wir noch keine Aussichten auf das Schöne selbst, sondern erst auf seine Bedingungen gewinnen, die aber in einem erhellenden Licht schon als solche seiner Möglichkeit gezeigt werden, wobei es sich, abhängig vom historisch-konkreten Entwicklungsstand einer Gesellschaft und der ihm entsprechenden Form ihrer hegemonialen Bestimmtheit, um Bedingungen des „Fortschritts“ in der Offensive oder auch der Defensive handeln kann. Ja, selbst die „Form des Kunstwerks“, die im „Herangehen“ an sich selbst eine „Gangart“ zeigt, die den „Fortschritt“ der „Welt“ nicht meint, kann im Begriff der „Form andererseits [...] des [...] kinetischen Habitus“ als Form des sich als Selbst- und Weltverhältnis verwirklichenden Menschen begriffen werden.

Als Repräsentationsform des Fortschritts ist der (literarische) Kanon eine im doppelten Sinne geschichtlich bestimmte Sequenz von Bildern, die uns den ihn ermöglichenden „kinetischen Habitus“ in den historisch-konkreten Phasen seiner Verwirklichung zeigen. Legen wir sie übereinander und handhaben sie dann wie ein Daumenkino, dann zeigen sie an sich als Ganzes die Haltung als Bewegung, die sich in ihrer Schönheit als Fortschritt erweist.

11) *Vermittlung von Literatur und Herausbildung eines Kanons*

„[...] Ohne dies ist eine Entwicklung unserer Kunst ebenso undenkbar wie die Erziehung der Jugend.“ (Sergej Eisenstein)⁵³

⁵¹ Weinert, Ein Lesebuch für unsere Zeit, 142.

⁵² Ebd., 143.

⁵³ Eisenstein, Das dynamische Quadrat. Schriften zum Film, 8.

Als Standpunkt, von dem aus Andrea Bertschi-Kaufmanns Formulierung des Problems der Vermittlung von Literatur und seiner Lösung hier kritisiert wurde, öffnet uns der dabei in einem gewissen Grade zur Entfaltung gebrachte Begriff von Literatur als einem ästhetischen Gegenstand, an dessen Eigenart wir ablesen können, welche Organe, welchen Sinn wir an uns selbst auszubilden haben, um ihn ergreifen und uns aneignen zu können, in entgegengesetzter Blickrichtung eine Perspektive für das Herangehen an das Problem der Vermittlung von Literatur. Weil von hier aus möglich ist, den Leser selbst als besondere Form eines gesellschaftlichen Verhältnisses zu begreifen, das in Form des Kunstwerks aussichtsreich zum Ausdruck gebracht wird, wird die Lösung des Problems der Vermittlung von Literatur gesucht in ihr selbst, begriffen als Form der Vermittlung eines gesellschaftlichen Verhältnisses. Vermittelt wird also vom Standpunkt eines solchen Literaturbegriffs nicht der Begriff selbst, um den (jugendlichen) Leser nun doch, wenn auch aussichtslos, mittels Erläuterungen für die Literatur erwärmen zu wollen, sondern die Literatur als Form der Vermittlung mit dem „Dichter“ als „Begleiter“, einem „Fremden“ als „Nachbar“, in der der Leser sich seiner selbst als gesellschaftliches Wesen erst ansichtig zu werden vermag in einer Weite, die ihm, in ihrem sich ihm anbietenden Reichtum an möglichen Beziehungen und Verhaltensformen, verheißungsvolle Aussichten auf eigene Perspektiven gewährt. Hier beginnt nun auch für den Leser, ob als Lernender, ob als Lehrender, eine Aufgabe, deren Bewältigung eines schöpferischen Herangehens bedarf, weshalb wir es mit Sergej Eisenstein, dem Künstler, halten:

„[...] – wenn ich selbst arbeite, werfe ich die ‘Krücken’ der Gesetzmäßigkeit, wie Lessing sie nannte [...], weit von mir, zu allen Teufeln, erinnere mich der Worte Goethes: „Grau ist alle Theorie“ [...] – und tauche mit dem Kopf tief ein in eine schöpferische Spontaneität und Unmittelbarkeit ein.

Dabei verliere ich keinen Augenblick lang das Gefühl für die Riesenwichtigkeit der Tatsache, dass wir alle, und ich in erster Linie, außerhalb der Momente schöpferischen Rausches sämtliche aufklärenden und präzisen Angaben über das benötigen, was wir tun. Ohne dies ist eine Entwicklung unserer Kunst ebenso undenkbar wie die Erziehung der Jugend.

Ich wiederhole aber, dass nirgendwo und niemals eine vorgefasste Algebra mich behindert hat. Immer und überall erwuchs sie aus der Erfahrung eines vollendeten Werkes.”⁵⁴

⁵⁴ Ebd., 7 f.

Das heißt nun aber eben nicht, dass derartige „Erfahrung“ einer „vorgefasste[n] Algebra“ schlechthin entbehren muss, sondern dass das im weitesten Sinne „[V]orgefasste“ als Bedingung ihrer Möglichkeit den Zugang zu ihr „behindert“ oder ermöglicht. Auch hier auf dem Feld der Aneignung des Kunstwerks, wie schon auf dem seiner Erzeugung, sind die gesellschaftlichen Verhältnisse die mehr oder weniger günstigen bzw. ungünstigen Verwirklichungsbedingungen der Kunst.

Und inwiefern können wir nun die Tätigkeit, die Lehrende und Lernende in ihrer je besonderen Form als Leser vereint, als schöpferische begreifen? – Wie man der Üppigkeit eines Hängels von Trauben am besten habhaft wird, indem man sich jeder einzelnen Traube widmet, statt sich auf einmal des ganzen Hängels zu bemächtigen, so kann der Lehrende, wo ‘nichts’ am Kunstwerk den (jugendlichen) Leser zu erwärmen vermag, an diesem schon ‘etwas’ entdecken, das noch auf ‘nichts’ an sich hinzudeuten scheint, während sich zugleich am Kunstwerk ‘etwas’ zeigt, das sich am anderen seiner selbst, am Jugendlichen, zu erwärmen vermag als ‘etwas’, in dem die zum Resultat geronnene Form künstlerischer Tätigkeit zunächst für und durch den Lehrenden wieder lebendig wird und sich zu entfalten vermag als Organ, als Sinn für seinen ‘Gegenstand’, den Jugendlichen als Ganzes. Auf ‘etwas’ als Spannung von Kunstwerk und (jugendlichem) Betrachter hat der Lehrende also seine Aufmerksamkeit zu richten, wo der Lernende noch von ‘nichts’ gerührt scheint. Doch berührt, indem scheinbar „nichts“ an ihm schon von ‘etwas’ des Kunstwerks ergriffen wird, so dass ‘etwas’ an ihm langsam in Bewegung kommt, das nun darin an sich die Erfahrung machen kann, dass es sich als „Erfahrung eines [...] Werkes“ in ‘nichts’ zu verlieren braucht, sondern sich selbst als Organ, als Sinn fürs Werk auszubilden vermag, um dann seinerseits in ihm als dem anderen seiner selbst als Ganzes zu sich zurückzukommen, um sich fortan in der Spannung halten zu können zwischen dem „Mensch[en], wie er in der schlimmen Regel ist, der bloß wirkliche und unbeholfene“⁵⁵ und wie er sein könnte: als Gemeinschaft von „freien, mündigen, schicksalüberwindenden Menschen“⁵⁶ und sie, die Spannung, auszuhalten, indem er sie als Fortschritt begreift und mittels seiner Verwirklichung aufhebt. Vermittlung von Literatur bedeutet hier nicht bloß, ästhetische Erfahrung im Bewusstsein ihrer selbst zu ermöglichen, sondern auch, selbstbewusst ästhetische Bedürfnisse und ästhetische Urteilskraft auszubilden. Im Begriff der Kunst als „Vorschlag eines unentfremdeten, produktiven, freien, bewältigten, durch gegenwirkende Interessen nicht mehr entzweiten Lebens“⁵⁷ können wir dann die Literatur als ‘vorgeschriebene[s] Leseobjekt’ – um noch einmal Andrea Bertschi-Kaufmanns Bezeichnung aufzugreifen – im doppelten Sinne

⁵⁵ Hacks, *Die Maßgaben der Kunst*, 492.

⁵⁶ Ebd., 491.

⁵⁷ Ebd., 7.

verstehen: nämlich einmal als Gegenstand, der seiner Aneignung als Bedingung ihrer Möglichkeit ‘vorgeschrieben’ sein muss, und einmal als das Maß, das man sich im Prozess der Verwirklichung seiner selbst vorschreibt und dem man im Sinne eines „Vorschlags“ folgt. Was dann möglicherweise vom (jugendlichen) Leser zunächst verworfen wurde, kann so zum Eckstein eines Kanons werden, der sich – als Allgemeines: Repräsentationsform der geschichtlichen Fortschrittsbewegung – seiner besonderen Form nach verwirklicht in der ästhetischen Erfahrung des sich seiner selbst bewussten Lesers. Der Lehrende wäre hilfsbereit bei der Grundsteinlegung.

IV Selbstreflexion des Lehrenden als Erforscher des Lernenden

„Fontane Effie Briest oder Viele, die eine Ahnung haben von ihren Möglichkeiten und Bedürfnissen und dennoch das herrschende System in ihrem Kopf akzeptieren durch ihre Taten und es somit festigen und durchaus bestätigen“ (Rainer Werner Fassbinder, 1972/73)⁵⁸

12) Bei der Suche nach Neuem und Eigenem auf der Stelle treten

Das Verhältnis von Lehrendem und Lernendem ähnelt dem Selbstverhältnis, in dem der Wissenschaftler als Lehrender und Forschender sich zu sich selbst verhält: In und mittels seiner Suche nach Neuem und Eigenem erweist sich „nichts“ in „etwas“, das „in ihm schon angelegt“⁵⁹ ist, als ein ‘noch nicht’ – er bringt in jenem dieses in Bewegung, das meint: die Hervorbringung des Neuen, Eigenen trägt die Hervorbringung des schon Gegebenen als notwendige Phase und systematisches Moment ihrer selbst in sich.

Darüber hinaus kann es aber gesellschaftlich-historische Gründe geben, die bloße Hervorbringung des schon Gegebenen nicht bloß als systematisches Moment des Denkens von Neuem und Eigenem zu begreifen, sondern als historisch-ge-rechtfertigten Wesenszug eines Denkens, das in einer bestimmten Phase der gesellschaftlichen Entwicklung gerade um ihres Fortschritts willen auf der Stelle tritt, nämlich zum Zweck, zunächst im Gegebenen, in der bereits zum Resultat gewordenen gesellschaftlichen Praxis die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Verwirklichung, mithin ihre Historizität offenzulegen, und zwar nicht nur hinsichtlich ihrer Inhalte, sondern auch und gerade hinsichtlich des der gesellschaftlichen Praxis zugrundeliegenden „Rationalitätstypus“ als „Form des Wirklichkeitsverhält-

⁵⁸ Fassbinder, Werkschau, 46.

⁵⁹ Bloch, Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, 17.

nisses”⁶⁰; indem wir sie als „das formale Prinzip, demgemäß der Mensch in der Welt und die Welt selbst erkannt und gedeutet werden”, offenlegen, ist uns zu begreifen möglich, wie die „hegemoniale Bestimmtheit einer Gesellschaft [...] als Medium ihrer politischen Einheit”⁶¹ funktioniert und wirkt, und wie mit ihr dann gebrochen werden kann.

Im Lichte der hegemonialen Bestimmtheit unserer Gesellschaft als Medium ihrer politischen Einheit erscheint das Verhältnis von Herrschenden und Beherrschten als unmittelbare Gleichheit ihrer selbst, ihrer gesellschaftlichen Probleme wie ihrer Lösungen. Zum Problem wie zur Lösung wird dem Alltags- bzw. „Jedermannsdenken”⁶² dieses Verhältnis in der Regel bloß in gesellschaftlich-einseitiger und einseitig-stofflicher Form, ohne dass es bis zur oder gar auf die Ebene seiner gesellschaftlichen Formbestimmtheit als Ganzes vorzudringen vermöchte. Doch eben so bleibt nicht nur das Verhältnis von gesellschaftlicher Gleichheit und Ungleichheit von ihm unbegriffen und ihm unbegreiflich, sondern auch das „formale Prinzip”, demgemäß es überhaupt möglich ist, politische Herrschaft als Gleichheit von Herrschenden und Beherrschten zu verstehen und zu deuten. Und selbst einem politischen Bewusstsein, das glaubt, die Verhältnisse ins rechte Licht zu senken, indem es in politischer Herrschaft nur die Ungleichheit von Herr und Knecht erkennen mag, bliebe die hegemoniale Bestimmtheit ihrer politischen Einheit als Gleichheit und damit auch die Hegemonie selbst als historisch-konkretes „Verhältnis von weltanschaulicher Führung und politischer Herrschaft”⁶³ unbegreiflich und von ihm unbegriffen.

Ein auch auf Grund seiner individuellen Eigenart auf der Stelle tretendes Denken muss sich daher nicht zwangsläufig als unfruchtbar erweisen, sondern es kann sich dabei emporheben auf die Höhe einer Hervorbringung des Gegebenen, auf der dieses als Bedingung der Möglichkeit von gesellschaftlich Neuem und Eigenem begriffen wird und sein Begriff durch einen gesellschaftlichen Träger erworben wird, der in dem ihm zugrundeliegenden neuen Typus seiner Rationalität den Schlüssel zur Verwirklichung von gesellschaftlicher Hegemonie erkennt. In und mit einem solchen Denken wird das gesellschaftlich Gegebene als Problem nicht vorausgesetzt als bereits Begriffenes, sodass „Argumente und Meinungen” von uns schon „im Blick auf ein [bereits begriffenes] Problem rezipiert und geprüft” würden, „sondern mit dem Blick auf feste geltende Auffassungen [werden] Probleme entwickelt”⁶⁴ und zwar auch und zunächst gerade dort, wo wir glauben,

⁶⁰ Holz/ Prestipino, Antonio Gramsci heute, 19.

⁶¹ Ebd., 20.

⁶² Ebd., 19.

⁶³ Ebd., 18.

⁶⁴ Hacks/ Holz, Nun habe ich Ihnen doch zu einem Ärger verholffen. Briefe Texte Erinnerungen, 129 f.

schon mittels Tradition und Erbe über ihre Begriffe zu verfügen; wir tun dies mit dem Ziel, den den Problembegriffen zugrundeliegenden Rationalitätstypus zu begreifen, seinen Gebrauch zu erlernen und zu lehren, weil erst auf seinem Boden als revolutionäre, sich ihrer selbst bewusste „Form des Weltverhältnisses“ die Begriffe des geschichtlichen Fortschritts ihre hegemoniale Durchschlagskraft als begriffene Praxis zu entfalten vermögen, statt in und mit ihrem Gebrauch als bloß einseitiger, sprachlicher Form zum imposant-klangvollen Ausdruck theoretischer Hilflosigkeit zu werden.

13) Die „Mitte“ begreifen und sich auf ihren Standpunkt stellen

Am Anfang des Erlernens und Lehrens des mit hegemonialer Durchschlagskraft ausgestatteten Fortschritts-Denkens steht die (Rück-)Eroberung der „Mitte“ als Haltung, die uns das Vordringen zur Wahrheit ermöglicht:

„Eine Stadt“ – so Peter Hacks in seinem Essay: „Numa oder die Mitte“ – „steht auf den Hügel gebaut; – gesetzt, einer führe mit der U-Bahn von Südend nach Nordend, so käme er tief unterm Markt durch und hätte das Rathaus nicht gesehen. Die Mitte, meint die Metapher, liegt nicht zwischen den Enden, sondern darüber. Es ist müßig, von einem Standpunkt zum Standpunkt visavis zu hasten. Solange die Wasserwaage angelegt werden kann, bleibt die Mitte ungefunden [...] Die Mitte ist anderen Wesens als die Seiten. [...] Ein schlechter Begriff von der Mitte war es, der das Wort in den Verruf gebracht hat, in dem es steht. Wirklich ist die flache Mitte niedriger als jede Seite [...]. Aber die Wahrheit wohnt weder in der Mitte zwischen dem Unwahren und dem Unwahren noch in der Mitte zwischen dem Unwahren und dem Wahren. Die Wahrheit wohnt in der Mitte der Wahrheit.“⁶⁵

So liegt, wenn ich das eigene Denken als konkreten Fall eines auf der Stelle tretenden Denkens betrachte, der Grund dafür vielleicht darin, dass ich all die Jahre über als Literaturwissenschaftler nie das Gefühl entwickelt habe, schon zu verstehen, was Literatur als solche auszeichnet. So sehr damit beschäftigt, dies an ihr selbst und ihren Begriffsformen zu erlernen, scheine ich kaum über beide als das bereits Hergebrachte hinauszukommen. Aber kann dem anders sein, wenn man der Meinung ist, zunächst das Verstehen von Literatur nicht anders betreiben zu können als André Müller. Denn – wir erinnern uns – dessen „Verfahren, den ‘Hamlet’ zu verstehen,“ – so Peter Hacks – „ist, er hat den ‘Hamlet’ gelesen. [...] Er spricht nicht: soundso interpretiere ich den ‘Hamlet’, er spricht: das und das steht drin. [...] Es kommt an den Tag, dass Shakespeare selber Ideen hatte und deren der Ausleger vielleicht so sehr nicht bedarf.“⁶⁶ Und wenn dem so ist, dann bildet

⁶⁵ Hacks, Die Maßgaben der Kunst, 1031 ff.

⁶⁶ Ebd., 110.

das „Zitieren und Anrufen starker Eideshelfer und ‘Autoritäten’“ nicht „den stummen und beruhigenden Untergrund der eigenen Rede“, denn Eigenes, Neues zu sagen hat man ja – zunächst – nicht viel, sondern es ist bloß Ausdruck eines „Hilfs- und Anlehnungsbedürfnisses“⁶⁷, eines Bedürfnisses, das nun aber schon nicht mehr bloß eigener Halt- und Hilflosigkeit entspringt, sondern schon der Einsicht, erst im geschichtlich-gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang auf den Grund zu stoßen, auf dem sich eigene Aufgaben und Stoffe, dann auch der Interpretation als Form gesellschaftlicher Praxis erheben.

Was nun die Beherrschung des eigenen Handwerks angeht, ging es dem Maler „Léon“, dem John Berger einen Essay gewidmet hat, vielleicht ähnlich, wenn auch – als Künstler – in einer dem Wissenschaftler entgegengesetzten Form und Richtung: „Das Wichtigste“, so zitiert der Schriftsteller den malenden Freund, „das mich all die Jahre über weiterarbeiten ließ, war meine Obsession, mir selbst das Zeichnen beizubringen. Ich habe nie gespürt, dass ich zeichnen kann, und über die Jahre hat sich an diesem Gefühl nichts geändert. So war mein Werk ein Experiment in Sachen Selbsterziehung.“⁶⁸

Mir scheint die Weise der Herleitung und Begründung dieser ins Werk zu setzenden Selbsterziehung schon eines ihrer einfachen, allgemeinen Resultate zu sein, dass nämlich in ihr das Lernen, angetrieben und hervorgehend aus der Erfahrung des Mangels, als Form einer Haltung verstanden wird, mit der überhaupt erst möglich ist, sich auf einem Feld gegenständlich besonderer Praxis, des Zeichnens zum Beispiel, bewegen und seinem Gegenstand gegenüber angemessen verhalten zu können. Sicher, Léon, der Maler, ringt gegen den Mangel, strebt danach, ihn in und mit den Resultaten gelingender Tätigkeit abzuschaffen, doch zugleich scheint er ihn darin ruhig und wahrhaft selbstverständlich als seinen Begleiter anzuerkennen: als „Obsession“ wird ihm das Lernen nicht, eingeschnürt wie in einem Korsett, zur armseligen Haltung, sondern in seinem Strom treibt er gegen die Widerstände des Mangels zur Quelle, aus der ihm ein Reichtum an Bewegungs- und Verhaltensformen zufließt, in denen er Weite zunächst zu empfangen, möglicherweise auch weiterzureichen und herzustellen vermag.

In „Die Fackel im Ohr“, dem von 1921-1931 reichenden zweiten Teil seiner „Lebensgeschichte“, konkretisiert Elias Canetti – als er auf sein Verhältnis zu Isaak Babel zu sprechen kommt – die im „Lernen“ einzunehmende Haltung und begreift sie als Ausdruck der „Würde“:

„Ich lernte von ihm, dass man sehr lange hinsehen kann, ohne etwas zu wissen, dass es sich erst sehr viel später entscheidet, ob man etwas von einem Menschen weiß [...]; dass man sich trotzdem, ohne noch etwas zu wissen, alles gut merken

⁶⁷ Mann, Betrachtungen eines Unpolitischen, in: Ders., Politische Schriften und Reden. Bd. 1, 9.

⁶⁸ Berger, Gegend die Abwertung der Welt. Essays, 60.

kann, was man sieht oder hört, dass die Dinge in einem unangetastet und unverdorben ruhen, solange man sie nicht zum Amusement für andere missbraucht. Ich lernte auch [...] wie erbärmlich [...] Urteilerei und Verdammung als Selbstzweck waren. [...] Vielleicht trafen wir uns in einem Wort [...] es ist das Wort lernen. Von der Würde des Lernens war er wie ich erfüllt. [...] Aber sein Lernen hatte sich schon ganz dem Menschen zugewandt, er brauchte keinen Vorwand, weder den der Erweiterung seines Wissensgebietes, noch den einer Nützlichkeit, eines Zwecks, eines Vorhabens, um Menschen zu erlernen.“⁶⁹

„Würde“ erschöpft sich hier nicht in sich selbst, genügsam als Pose, sondern sie ist Ausdruck und Form eines Begreifens, eines „[...]angetastet“ – Seins der „Dinge“, in dem diese „unverdorben“ bleiben, weil seine Zwecke nicht allein ihr selbst als einer bloß psychologisch-einseitigen Form des Verhaltens entspringen, sondern ihm selbst als einem Verhalten, dass „im Anderen der Dinge“⁷⁰ sich selbst begreift als gesellschaftlich-gegenständliches Verhältnis. Wo es sich eben so zum Maß eines Urteils wird, wird es sich als Würde zum Selbstzweck: Würde als Ausdrucksform eines Verhaltens, das sich selbst „im Anderen“ als menschliches Verhältnis zum Zweck wird, statt in ihm als solches „für andere“ Zwecke als sich selbst „missbraucht“ und „[...]verdorben“ zu werden. In „Würde“ lernt das „Ich“, das lernt, „[s]ich hin[zu]geben an die Sache“, die es selbst seiner einseitigen Form nach nicht ist, um in ihr als Ganzes, während es sein „eigene[s] Sichgeltendmachen[...]“⁷¹ negiert, zugleich zu sich selbst zu kommen. Eben so entspringt Würde dem Ich als Bescheidenheit, die in ihrer „Unersättlichkeit“⁷² die Welt als Ganzes vermenschlicht, „Größe“⁷³, in sich trägt: von dieser dazu berufen, lernt es, was es lehrt, nämlich sich selbst zum Menschen, zu erziehen. In dermaßen bestimmter Haltung sich selbst gegenüber als Forschendem sollte der Lehrende sich entscheiden und kühn dem Lernenden zuwenden, um gemeinsam in der „Einheit und Zusammengehörigkeit des Gefühls- und Verstandeslebens des Menschen, [dem] Durchdrungensein der Gefühle mit der Kultur des Verstandes, [dem] Wieder-Emotional-werden der höchsten Gedanken“⁷⁴ die schönen Aussichten der eigenen kulturellen Praxis zu gewinnen.

⁶⁹ Canetti, Die Fackel im Ohr. Lebensgeschichte 1921-1931, 291.

⁷⁰ Bloch, Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, 40.

⁷¹ Ebd., 41.

⁷² Hacks, Die Maßgaben der Kunst, 10.

⁷³ Ebd., 20 ff.

⁷⁴ Lukács, Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker, 149.

Literatur

- Berger, John.** 2003. Gegen die Abwertung der Welt. Essays. München/ Wien: Carl Hanser Verlag.
- Bertschi-Kaufmann, Andrea.** 2014. „Also während dem Lesen bin ich eigentlich wie weg.“ Wenn Heranwachsende ihre Literalität entwickeln. Leseräume. Zeitschrift für Literalität in Schule und Forschung 1: PDF-Datei (leseräume.de)
- Bloch, Ernst.** (1949) 1977. Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Canetti, Elias.** 1982. Die Fackel im Ohr. Lebensgeschichte 1921–1931. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag
- Eisenstein, Sergej.** 1988. Das dynamische Quadrat. Schriften zum Film. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag.
- Fassbinder, Rainer Werner.** 1992. Werkschau. Berlin/ Potsdam 28.5.–19.7.1992.
- Gesellschaft für dialektische Philosophie** (Hg.). 2016. Jahrestagung 2015 der Gesellschaft für dialektische Philosophie. Salzburg, 21. März. 2015. Salzburg: Eigenverlag.
- Hacks, Peter.** 1996. Die Maßgaben der Kunst. Gesammelte Aufsätze 1959–1994. Hamburg: Edition Nautilus Verlag Lutz Schulenburg.
- Hacks, Peter/ Holz, Hans Heinz.** 2007. Nun habe ich Ihnen doch zu einem Ärger verholfen. Briefe Texte Erinnerungen. Berlin: Eulenspiegel Verlag.
- Holz, Hans Heinz.** 2003. Widerspiegelung. Bielefeld: transcript Verlag.
- Holz, Hans Heinz.** 2007. „Standortbestimmung der Literatur. Zu einem perspektivenreichen Buch des Romanisten Werner Krauss“ (1968). In: Balzer, Friedrich-Martin (Hrsg.): Hans Heinz Holz für Einsteiger und Fortgeschrittene. Gesamtbibliographie (Stand vom 26. Februar 2007) / 500 publizistische Beiträge im Volltext, CD-Rom. Theater und Literatur. Ausgewählte Publizistik (1946–1976), 297–302. Bonn: Pahl-Rugenstein Verlag Nachfolger.
- Holz, Hans Heinz.** 2007. „Der Sammler und das Seinige“ (1968). In: Balzer, Friedrich-Martin (Hrsg.): Hans Heinz Holz für Einsteiger und Fortgeschrittene. Gesamtbibliographie (Stand vom 26. Februar 2007) / 500 publizistische Beiträge im Volltext, CD-Rom. Kunst und Kultur. Ausgewählte Publizistik (1946–1977), 452–455. Bonn. Pahl-Rugenstein Verlag Nachfolger.
- Holz, Hans Heinz.** 2009. Der ästhetische Gegenstand. Philosophische Theorie der bildenden Künste 1. Bielefeld: Aisthesis Verlag.
- Holz, Hans Heinz.** 2011. Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart. Bd. V: Neuzeit 3. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Holz, Hans Heinz.** 2013. Kunst-Theorien. Kleine Schriften zur Ästhetik. Bielefeld: Aisthesis Verlag.
- Holz, Hans Heinz.** (o.J.). „Philosophische Reflexion und politische Strategie bei

Antonio Gramsci". In: Ders/Prestipino, Guisepe (Hg.) (o.J.): Antonio Gramsci heute. Bonn: Pahl Rugenstein Verlag Nachfolger, 9–28.

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

Lukács, Georg. 1948. „Marx und das Problem des ideologischen Verfalls" (1938) In: Ders.: Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker. Berlin: Aufbau Verlag, 107–184.

Mann, Thomas. 1968. „Meerfahrt mit 'Don Quijote'" (1935). In: Ders.: Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie. Bd. 2. Frankfurt a. M./ Hamburg: Fischer Bücherei, 168–206.

Mann, Thomas. 1968. „Betrachtungen eines Unpolitischen" (1918). In: Ders.: Politische Schriften und Reden. Bd. 1. Frankfurt a. M./ Hamburg. Fischer Bücherei.

Michel, Peter. 2017. „Sensible Gelassenheit". Junge Welt Nr. 6: 12-13.

Urbahn de Jaurégui, Heidi. 2006. Zwischen den Stühlen. Der Dichter Peter Hacks. Berlin: Eulenspiegel Verlag.

Treptow, Elmar. 2006. Die erhabene Natur. Entwurf einer ökologischen Ästhetik. Berlin: Weidler Buchverlag.

Weinert, Erich. 1983: „Zehn Jahre an der Rampe" (1934) In: Erich Weinert. Eine Lesebuch für unsere Zeit. Berlin/ Weimar: Aufbau Verlag, 134–159.

Bemerkungen zum Materiebegriff

Renate Wahsner
wahsner@mpiwg-berlin.mpg.de

Wenn zur Lösung eines philosophischen Problems ein ideelles Moment akzeptiert werden muß, so wird dies oft als partielle Notwendigkeit des Idealismus formuliert. Doch ist dies ein völliges Missverständnis. Die Begriffe *Materialismus* und *Idealismus* charakterisieren, worauf *letztlich* die Lösung zurückgeführt wird. Materie ist – im modern-klassischen Sinne – eine Kategorie zur Bezeichnung der objektiven Realität, die außerhalb und unabhängig des Bewusstseins existiert, die im Prinzip erkannt werden, also Gegenstand und Inhalt des Bewußtseins werden kann. Sie ist der Gegenpol zu *Bewusstsein*.¹ In der Frage nach dem Verhältnis dieser beiden Begriffe, in der sogenannten Grundfrage, wird Materie und Bewusstsein bestimmt als Quelle und Resultat. Dass die Quelle primär gegenüber dem Resultat ist, versteht sich von selbst. Doch zwischen beiden liegt ein Prozess, der Erkenntnisprozess- und Lebensprozess insgesamt, und nur dieser, d.h. die Lösung der in ihm enthaltenen philosophischen Probleme, kann die Quelle als Quelle und das Resultat als Resultat beweisen. Das gelingt nicht, wenn man nur mit den Bestimmungen „Quelle“ und „Resultat“ agiert. Es bedarf noch anderer Begriffe. Die Betrachtung unter dem Aspekt *Quelle – Resultat* ist nicht generell sinnvoll (z.B. ist sie das nicht bei der Bestimmung des Verhältnisses von Materie zu Raum und Zeit). Um den Materialismus zu begründen, bedarf es des ganzen Reichtums der philosophischen Begrifflichkeit. Bedenkt man das nicht, gelangt man zu unsinnigen oder verwirrenden Formulierungen wie beispielsweise zu der Bestimmung des Bewusstseins als Teil des materiellen Seins.² Oder man spricht vom Zusammenhang von Denken, Praxis und Materie (ohne zu fragen, im Verhältnis wozu diese drei Begriffe jeweils bestimmt sind, ob es ein Gemeinsames gibt, im Verhältnis zu dem sie bestimmt sind, sie ein gemeinsames Anderes haben)³ bzw. es wird z.B. gesprochen von den drei kardinalen Bewegungsformen der Materie, der natürlichen und der gesellschaftlichen und der Bewegungsform des Denkens (also – wie man meint – von Logik und Dialektik),⁴ wobei einige Zeilen später nur die beiden erstgenannten als materielle Bewegungsformen angenommen werden. Ist

¹ Vgl. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, insbes., 139–146, 258–274.

² Vgl. zum Beispiel, nur zum Beispiel, Metscher, *Der Marxismus als Theorie des Gesamtzusammenhangs*, 34.

³ Vgl. z. B., wieder nur zum Beispiel: Schmidt, *Erkenntnis als Widerspiegelung*, 12.

⁴ Ebd. – Beruht nicht jede Theorie auf einer Denkbewegung, nicht nur Logik und Dialektik?

das Denken nun keine kardinale Bewegungsform der Materie mehr? Oder hatte man den Begriff *materiell* unangemessen verwandt?

Desgleichen beruht es auf einem auf die unangemessene Verwendung des Begriffs *Materie* zurückgehenden Missverständnis, *Arbeit als Naturverhältnis* zu bestimmen. Die Arbeit *ist* der Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, sie vermittelt nicht nur beides. Daher kann sie weder ein reiner Naturprozess sein – wie man oft liest –⁵ noch ein rein gesellschaftliches Verhältnis – wie dies letztendlich durch Lukács und die Kritische Theorie aufgefaßt wird.

Das Mensch-Natur-Verhältnis wird indessen durch die nachfolgende Erklärung klar bestimmt – wenn man sie richtig liest: Ein Wesen, welches seine Natur nicht *auch* außer sich hat, das *nur* durch sich selbst bestimmt ist, „ist kein *natürliches* Wesen, nimmt nicht teil am Wesen der Natur“.⁶ „Ein Wesen, welches keinen Gegenstand außer sich hat, ist kein gegenständliches Wesen. Ein Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinem *Gegenstand*, d.h. verhält sich nicht gegenständlich, sein Sein ist kein gegenständliches.“⁷ Aber – so wird hinzugefügt – „der Mensch ist nicht nur Naturwesen, sondern er ist menschliches Naturwesen; d.h. für sich selbst seiendes Wesen, darum *Gattungswesen*“.⁸ Der Mensch ist mithin ein durch Gegenstände gesetztes und bestimmtes Naturwesen, aber er setzt auch Gegenstände. Er ist ein Wesen, das Gegenstände setzt, weil es durch Gegenstände gesetzt ist.⁹ Er ist also in seiner Arbeit als Einheit von Setzen und Gesetzsein zu fassen – woraus folgt, dass nicht das Bewusstsein für sich Gegenstände setzt und die Totalität nicht als reine Selbstbezüglichkeit gedacht werden kann. Denn der Mensch kann die Bedingungen seines Tuns nicht immer selbst setzen; sie sind auch vorgegeben. Arbeit ist eine werkzeugvermittelte Produktion, kein *reiner* Naturprozess.

Kein natürlicher Gegenstand ist nur durch sich selbst bestimmt. Doch Natur als solche, als Ganzes, hat keinen Gegenstand außer sich. Hiergegen scheint die Erkenntnis zu sprechen, daß jede Bestimmung auch eine Abgrenzung ist. Doch das gilt nur für endliche Gegenstände. Dies angenommen, ist der Mensch (als Gattung) der *Gegenpol* zu Natur, das *Andere* der Natur. Diese Entgegensetzung ist

⁵ Man liest es vor allem in Arbeiten, die die Fassung der Arbeit als reiner Telosrealisation – zu Recht – ablehnen. – Ausführlicher hierzu vgl. Wahsner, Tausch – Allgemeines – Ontologie. oder: Das Auseinanderlegen des Konkreten und seine Aufhebung, insbes. 61–72.

⁶ Im Original heißt es: "Ein Wesen, welches seine Natur nicht außer sich hat, ist kein natürliches Wesen." (Marx, Zur Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt, 578.) – Diese Formulierung könnte in dem Sinne mißverstanden werden, daß ein natürliches Wesen nur von außen bestimmt wird, keinerlei Selbstbewegung hat (was nicht gemeint ist).

⁷ Ebd.

⁸ Ebd., 579.

⁹ Vgl. ebd., 576–579.

nicht abstrakt zu nehmen. Natur ist nicht die Summe sinnlich-konkreter Gegenstände, sondern sie ist bestimmt in ihrem Verhältnis zum Menschen (was nicht bedeutet – dies sei eigentlich überflüssigerweise hinzugefügt – zu behaupten, es gäbe ohne den Menschen keine Natur).

Mit Blick hierauf, hatte Feuerbach seinerzeit den Seins- und Wirklichkeitsbegriff Hegels kritisiert. Er kritisierte ihn zu Recht, aber er tat es um den Preis, die Realität und Notwendigkeit des Allgemeinen zu leugnen, nur das Sinnliche als Wirkliches zu behaupten, das Denken nur als abstrakten Verstand zu bestimmen und so – hinter Kant und Hegel zurückfallend – Verstand und Vernunft wieder zu identifizieren, ebenso wie das Logische und das Begriffliche oder den epistemologischen Status von Einzelwissenschaft und Philosophie gleichzusetzen.¹⁰ Hegel hatte in der Tat das Sinnliche missachtet (der Sache, nicht dem Worte nach), um dem Allgemeinen Wirklichkeit zu verschaffen. Dem Hegelschen Mangel kann man aber nicht damit begegnen, dass man nur dem sinnlich Wahrnehmbaren Wirklichkeit zuerkennt und damit auch die Notwendigkeit, den sinnlichen Gegenstand in Gedanken zu verwandeln, leugnet.

Hebt man Feuerbachs Mangel auf, so kann man seiner Kritik an Hegels Konzept der Realisierung des Allgemeinen zustimmen: „Was einmal in Raum und Zeit eintritt, das muß sich auch in die *Gesetze* von Raum und Zeit fügen. Der *deus terminus* [d.i. der Gott der Begrenzung] steht als Wächter am Eingang in die Welt. Selbstbeschränkung ist die Bedingung des Eintritts. Was nur immer wirklich wird – es wird nur wirklich als Bestimmtes. Eine Inkarnation der Gattung in ihrer ganzen Fülle in einer Individualität wäre ein absolutes Wunder, eine gewaltsame Aufhebung aller Gesetze und Prinzipien der Wirklichkeit – wäre in der Tat der Untergang der Welt.“¹¹ Natürlich gibt es kein Individuum, das die Eigenschaften aller zur jeweiligen Gattung gehörenden Individuen in sich vereinigt. Aber es gibt die Gattung als Kollektivum, das durch die Beziehungen der Individuen in der Gemeinschaft (der Herde, der Gesellschaft) und durch das Verhalten der aufeinanderfolgenden Generationen konstituiert wird.¹² Ein sinnliches oder gegenständliches Allgemeines zu denken hat Feuerbach nicht vermocht, aber er hat einen ganz entscheidenden Schritt dazu getan – und zwar mit der Bestimmung des Sinnlichen als dem Verhältnis von Ich und Du, dem gegenständlichen Aufeinanderwirken zweier Subjekte, die sich in dieser Aktion als Subjekte und Objekte zugleich bestimmen.

¹⁰ In der Konsequenz erforderte dieser Preis, die philosophische Entwicklung von Kant bis Hegel zurückzunehmen – was Feuerbachs Ambition keineswegs entspricht und auch nicht seine gesamte Philosophie ausmacht.

¹¹ Feuerbach, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, 20.

¹² Vgl. z.B. Beurton, Biologische Evolution und Subjekt-Objekt-Dialektik, 558; ders., Werkzeugproduktion im Tierreich und menschliche Werkzeugproduktion, 1168.

Das als Gattung begriffene Subjekt *Mensch* ist Feuerbach zufolge nicht nur die Klasse aller (aller vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen) menschlichen Individuen, sondern ein Gegeneinander von Ich und Du. Mit dieser begrifflichen Neufassung des menschlichen Wesens, so auch des Subjekts, infolgedessen des Objekts, bot Feuerbach einen Ansatz, um eine in der Philosophie offene Frage zu beantworten, bot er einen Ansatz zur Begründung einer bislang in der Philosophie gefehlt habenden Kategorie, der Kategorie des *Für-einander-seins*.¹³ Die Forderung hiernach wurde in verschiedenen Modifikationen in der unmittelbaren kritisch-konstruktiven Nachfolge der Hegelschen Philosophie gestellt.

Mit der Bestimmung der Sinnlichkeit durch das Denken einer *Kategorie des Für-einander-seins* bzw. des *Gegeneinander* rezipierte Feuerbach philosophisch – allerdings unbewusst – einen Grundzug der neuzeitlichen Naturwissenschaft, den, wonach das Wirken das Sein bestimmt, die Bewegung als Verhalten Gegenstand der Naturwissenschaft ist. Dieser Grundzug offenbarte sich z. B. in der Notwendigkeit, den antike Atomismus, der das Denkprinzip der Physik erfunden hatte, zu modifizieren, um die physikalische Dynamik in Gestalt einer mathematischen empirischen Naturwissenschaft begründen zu können, ihn zu modifizieren durch die Synthese mit einem sogenannten aktiven Prinzip.¹⁴ Ein solches beinhaltet das Denken eines Etwas, das außerhalb des Gegeneinander der angenommenen Entitäten nicht existiert. Mittels dieses Prinzips wird es möglich, eine sinnliche Wirkung des untersuchten Objekts, mithin seine Erkennbarkeit für das Subjekt zu denken, und es als notwendigen Zusammenhang zu denken. Hingegen kann – wie 1841 als kritische Folge des Hegelschen Konzepts erkannt wurde – auf dem Prinzip des isolierten Individuums keine Wissenschaft errichtet werden.¹⁵

Feuerbachs Argumentation, dass das Wesen der Welt nur mein vergegenständlichtes Selbst ist, das wirkliche Ich aber nur *das* Ich ist, dem ein Du gegenübersteht und das selbst einem andern Ich gegenüber Du, in diesem Sinne Objekt ist,¹⁶ betrifft genau den Zusammenhang des neuzeitlichen Denkprinzips mit der Möglichkeit, eine konsistente Einheit von Subjekt und Objekt zu denken. Denn nimmt man *Gegenständlichkeit*, *Sinnlichkeit* in Feuerbachs Bestimmung als: Wesentliches außer sich habend und selbst Gegenstand für ein Drittes sein, dann liegt im Begriff *Gegeneinander* bzw. *Kollektivum* in einem das Zueinanderverhalten, die Einheit,

¹³ Siehe z.B.: Heß, Die letzten Philosophen, 390. – Diese Kategorie müßte allerdings zugleich ein Für-sich-sein bestimmen. Siehe hierzu: Wahnser, Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie, insbes. 104, 185-192; Wahnser, Die fehlende Kategorie, 43-60.

¹⁴ Vgl. Borzeszkowski und Wahnser, Die Mechanisierung der Mechanik; Borzeszkowski und Wahnser, Einleitung zu: Voltaire, Elemente der Philosophie Newtons/ Verteidigung des Newtonianismus/ Die Metaphysik des Neuton; Wahnser, Das Aktive und das Passive.

¹⁵ Vgl. hierzu Wahnser, It is Not Singularity that Governs the Nature of Things.

¹⁶ Vgl. Feuerbach, Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit, 171.

mithin die Synthese dieser Gegenstände und ihre wesentliche Individualität.¹⁷ Es gibt daher kein Gegeneinander ohne gegenseitige Wirkungsfähigkeit und Wirkungswirklichkeit, ohne Sinnlichkeit. Unterstellt man hingegen nur ein Individuum, ein Atom, die Einzelheit oder – wie der Vulgärmaterialismus jener Zeit – ein Ding mit Eigenschaften bzw. Funktion, so fehlt ein Grundsatz der Beziehung aufeinander. Das Wesen ist dann etwas Unsinnliches, erfasst seinerseits *nur* den Aspekt der Einheit, insofern das *Wesen an sich* und das *Wesen für andere* sind nicht innerlich verbunden sind.

Feuerbach hingegen liefert einen Ansatz, das Wirkliche nicht als Materie im Sinne eines bloßen Substrats, sondern als das *tätige* Gegeneinander verschiedener Subjekte resp. als *wechselseitiges* Subjekt-Objekt-Verhältnis zu denken. Doch die Tätigkeit reduziert sich bei ihm auf eine unmittelbare sinnliche Empfindung, wobei er sogar das Konzept der subjektiven Sinnesqualitäten oder der spezifischen Sinnesenergien bestreitet. Feuerbachs Begriff der Tätigkeit schafft keine Objektivität. Sie schafft biologische Nachkommen, mithin die Objektivität einer nachfolgenden Generation, aber *keine spezifisch menschliche Objektivität*.¹⁸

Feuerbachs Ich-Du-Kosmos reproduziert so letztlich nicht das Subjekt *Mensch*. Denn das spezifisch menschliche Subjekt, also das Kollektivum *Mensch*, ist nicht aus einer Mannigfaltigkeit von Ich-Du-Verhältnissen zu konstituieren. Es bedarf des Denkens eines Ganzen *als* Ganzes, eines Real-Allgemeinen. Ein Prinzip, das menschliche Ganze zu denken, ist – wie schon Hegel darzustellen bestrebt war – die Arbeit.¹⁹ Dieses Prinzip, also das *Prinzip Arbeit* ist von Feuerbachs *Prinzip Liebe* maßgeblich unterschieden. Es gestattet, die Produktion des Subjekts *Mensch* zu denken, und zwar in seiner Spezifik.²⁰

Die dem Ganzheitsprinzip *Arbeit* inhärenten objektivitätsstiftenden Mittel, mithin auch deren Betätigung, sind dem Feuerbachschen Subjekt fremd. Sie sind aber konstituierend für den Begriff *menschliches Wesen* – und zwar gemäß der Feuerbachschen Bestimmung des Begriffs *sinnliches Wesen*, wonach ein solches zu sei-

¹⁷ Die Bezeichnung “Kollektivum” oder “kollektives Individuum” wurde in Anlehnung an Kants Begriff der kollektiven Einheit (siehe I. Kant, Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, § 40) und in kategorialen Gegensatz zu vereinzelt gewählt. Unter einem kollektiven Individuum wird ein sich durch das Gegeneinander der Gegenstände oder Individuen konstituierendes Ganzes verstanden, das als dieses Ganze als ein System oder ein Individuum höherer Ordnung aufgefaßt werden kann.

¹⁸ Vgl. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil. Die Naturphilosophie, a.a.O., S. 497–539 (§§ 366–376). Zur Erläuterung siehe: Wahsner, “Die Gattung erhält sich nur durch den Untergang der Individuen”.

¹⁹ Vgl. Wahsner, “An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußere Natur ...”, Hegels Rezeption des *tevcnh*-Begriffs in seiner Logik; Wahsner, Die Macht des Begriffs als Tätigkeit (§ 208).

²⁰ Ausführlich zur Spezifik menschlicher Sinnlichkeit siehe: Holzkamp, Sinnliche Erkenntnis.

ner Existenz anderer Dinge außerhalb seiner bedarf.²¹ Ein menschliches Wesen ist aber auch ein denkendes Wesen. Und ein solches bezieht sich – entgegen dem Feuerbachschen Standpunkt – nicht nur auf sich selbst, ist nicht nur sein eigener Gegenstand, hat sein Wesen nicht schlechthin in sich selbst, ist das, was es ist, nicht lediglich durch sich selbst. Die bekannte Kritik, derzufolge Feuerbachs Grenze darin bestand, den Menschen nicht als *sinnliche Tätigkeit* gefaßt zu haben,²² benennt diesen Mangel.

Feuerbach suchte nach einer Fassung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses, das nicht auf eine Gegenüberstellung von Geist und Sinnlichkeit hinausläuft, derart, daß das Subjekt als Geist, das Objekt als Sinnlichkeit gefasst wird, sondern die Sinnlichkeit des Subjekts sollte fixiert und das Subjekt so objektiviert werden. Dabei entwickelte Feuerbach – wie gesagt – den Begriff *Sinnlichkeit* derart, daß er einen *Ansatz* fand, das Subjekt *Mensch* als *kollektives Individuum*, als *Gattung* oder unter der Kategorie *Für-einander-sein* zu denken. Dieser Ansatz hatte zur Konsequenz, Sinnlichkeit nicht nur als die Betätigung der fünf (individuell verteilten) Sinne zu fassen. Da er jedoch Sinnlichkeit und Denken auf Einzelnes und Allgemeines verteilte, folgte er selbst dieser Konsequenz nur in Ansätzen. Er hatte durch sein Ich-Du-Konzept den Begriff des Konkreten und des Einzelnen umgestaltet, derart, daß erst die Ich-Du-Einheit das Grundelement ist.²³ Aber er spricht eben Sinnlichkeit nur diesem Grundelement zu. Das Allgemeine, die Gattung nimmt er als etwas Übersinnliches, ein Real-Allgemeines verwirft er.²⁴

In diesem inkonsequent verfolgten Ansatz gründet sein Lob der Naturwissenschaft als Vorbild und Garant für eine mit der Spekulation gebrochen habenden Philosophie. Er unterstellt in der Konsequenz die Natur als unmittelbar wahrnehmbares Erkenntnisobjekt und das Erkenntnissubjekt als Natur. Die Artifizilität der Naturwissenschaft ist ihm nicht bewußt. Er glaubt daher, keiner Erkenntnismittel zu bedürfen – obwohl sein Ich-Du-Konzept ihn dazu bringt, die Sinnlichkeit so einzusetzen, daß ein neuer Begriff der Sinnlichkeit *notwendig* wird. Da er aber die spezifischen menschlichen Mittel zur Konstituierung der Subjekt-Objekt-Einheit nicht erschließen konnte, sah er letztlich die Lösung in einer unmittelbaren Einheit von Seele und Leib, in einer – wie er wörtlich sagte – „*unmittelbare[n]*“, also nichts zwischen sich in der Mitte lassende[n], keiner Unterscheidung oder gar Entgegensetzung zwischen materiellem und immateriellem Wesen Raum gebende[n] Einheit

²¹ Vgl. z.B.: Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 269, 291; Feuerbach, Spiritualismus und Materialismus, 171.

²² Vgl. Marx, Thesen über Feuerbach, 5.

²³ Vgl. z.B.: Feuerbach, Spiritualismus und Materialismus, 181.

²⁴ Vgl. z.B.: Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 307–309; Feuerbach, Spiritualismus und Materialismus, 68 f., 103 f., 136. – In der Polemik gegen Hegel allerdings überschreitet er gelegentlich auch diese Grenze (z.B. ebd., 145).

von Seele und Leib“.²⁵ Dieser nicht haltbare Begriff konstituiert sein Ich-Du-Konzept. Sein wahres Ich ist ein empirisches Ich, dessen Aussagen über die Natur wahr und objektiv sind (sein können), weil es selbst Natur ist.

Ein klares Wort das Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaft betreffend wurde 1845 mit der Feststellung getroffen, dass der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus darin bestand, die Welt, den Gegenstand, die Wirklichkeit nur unter der Form des Objekts gefasst zu haben, nicht subjektiv, d. h., den Gegenstand nicht in Einheit mit seinem Verhalten und in Einheit mit dem, dessen Objekt er ist.²⁶

Diese Aussage könnte man so verstehen (und mancher, dem eine solche Interpretation entgegenkommt, hat sie so verstanden), dass der Materialismus überholt ist. Man kann sie aber auch lesen als die Erkenntnis, dass *jede* Philosophie, ob Materialismus oder Idealismus, wenn sie denn Philosophie sein will, die Welt unter der Form des Subjekts, genauer: der Subjekt-Objekt-Einheit fassen muß. Die Fassung der Welt unter der Form des Objekts ist damit jedoch nicht hinfällig, sondern sie ist die notwendige Fassung der Welt für die Naturwissenschaft, eigentlich für die Fachwissenschaft überhaupt. Sie ist damit für die Philosophie notwendig als unabdingbare Vorstufe.²⁷

Die weitgehende bis dahin übliche Identifizierung von Materialismus und Naturwissenschaft wird hiermit verständlich und zugleich in einer klaren Unterscheidung beider aufgehoben.

An Feuerbachs Konzept anschließend und es zugleich kritisierend fixierte Marx, daß die von Feuerbach nachgewiesene Verkehrung von Gott und Mensch, von Subjekt und Objekt eine reale Grundlage hat.²⁸ In der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843/44) zeigte er – hierin Hegel widersprechend –, daß nicht der Staat, sondern die Gesellschaft das bestimmende Moment ist. Seine konstruktive Kritik ließ erkennen, dass es *Beziehungen* der Menschen zueinander, genauer: ihre durch ihr gegenseitiges Verhalten produzierten *Verhältnisse*, namentlich in der Produktion eingegangene Verhältnisse sind, die die das Denken bestimmende Grundlage sind – explizit dargestellt in dem 1859 erschienenen Vorwort zur *Kritik der politischen*

²⁵ Feuerbach, *Spiritualismus und Materialismus*, 151–154.

²⁶ Bekanntlich beginnt die erste der von Marx 1845 notierten Feuerbach-Thesen mit den Worten: “Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv. Daher die tätige Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt. Feuerbach will sinnliche – von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als gegenständliche Tätigkeit.” (Marx, *Thesen über Feuerbach*, 5.)

²⁷ Ausführlicher hierzu: Wahsner und Borzeszkowski, *Die Wirklichkeit der Physik*, insbes. 239–286; Wahsner und Borzeszkowski, *Das physikalische Prinzip*; Wahsner, *Naturwissenschaft*.

²⁸ Ausführlich hierüber siehe: Cornu, *Karl Marx*.

Ökonomie, das den bekannten (oft falsch interpretierten) Satz enthält: „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“²⁹ Die so charakterisierte, das Denken bestimmende Grundlage ist *kategorial* von einem als Ding oder gar Stoff gedachten Substrat verschieden, impliziert also eine Veränderung des Begriffs *Materie*, eine Veränderung, die weitgehend nicht konsequent verfolgt wird – weder von denen, die sich als Marxisten verstehen, noch von denen, die dieses Konzept ablehnen.

Über die kritische Anknüpfung an Hegels Begriff der Arbeit (bzw. an die Studien der britischen Nationalökonomie) erschlossen sich Marx Einsichten in den Begriff *Bewegung*, mithin über das *Verhältnis von Gegenstand und Verhalten*, somit über den Begriff *Gegenstand* und damit letztlich *Materie*.

Das Verhältnis des Arbeitsvermögens zu den objektiven Arbeitsbedingungen in der kapitalistischen Gesellschaft diskutierend kommt Marx zu einer für den *Begriff* der Bewegung, für das in ihm gefasste Verhältnis von Gegenstand und Verhalten, fundamentalen Aussage. Er schildert die in dieser Gesellschaft gegebene *reale* Trennung von Verhalten und Gegenstand, indem er zeigt, dass hier das Arbeitsvermögen erst wirklich wird bzw. zu wirklicher Arbeit wird in Verbindung mit dem Kapital, den objektiven Arbeitsbedingungen, den Arbeitsmitteln und Arbeitsgegenständen, „da Tätigkeit ohne Gegenstand nichts ist“.³⁰ Explizit schreibt er: Das Arbeitsvermögen, „der Gebrauchswert, den der Arbeiter dem Kapital gegenüber anzubieten hat, den er also überhaupt anzubieten hat für andere, ist nicht materialisiert in einem Produkt, existiert überhaupt nicht außer ihm, also nicht wirklich, sondern nur der Möglichkeit nach, als seine Fähigkeit. Wirklich wird er [der Gebrauchswert resp. das Arbeitsvermögen – R.W.] erst, sobald er [resp. es] von dem Kapital solliziert, in Bewegung gesetzt wird, da Tätigkeit ohne Gegenstand nichts ist oder höchstens Gedanken-tätigkeit, von der es sich hier nicht handelt“.³¹ Das philosophische Fazit dieser sozialökonomischen Diskussion lautet: Nur gegenständliche Bewegung ist wirkliche Bewegung, d. i., nur die Bewegung ist wirkliche Bewegung, in der der Gegenstand, der sich bewegt, als wesentliches, nicht verschwindendes Moment gefaßt, in der der Gegenstand nicht unter die Bewegung subsumiert resp. in (mögliches) Verhalten aufgelöst wird. Ungegenständliche Bewegung, Verhalten für sich genommen, ist nur mögliche Bewegung, und Gegenständlichkeit für sich genommen wird zur Substanz, der die Bewegung in irgendeiner Weise äußerlich ist.³²

Namentlich letztere Hypostasierung oder Verselbständigung ist das, was man

²⁹ Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, 9.

³⁰ Marx, Grundrisse der politischen Ökonomie, 190–193.

³¹ Ebd.

³² Vgl. hierzu: Borzeszkowski und Wahsner, Physikalischer Dualismus und dialektischer Widerspruch, 149–167; Borzeszkowski und Wahsner, Die Wirklichkeit der Physik, 211–237.

„Materie“ nannte – von dem dann entschieden werden sollte, ob es gegenüber dem Bewusstsein oder dem Denken oder auch dem Verhalten primär oder sekundär sei. Im Rahmen des Marx'schen Denkansatzes kann das nicht der Fragepunkt sein, sondern der Punkt ist vielmehr das Problem, wie das kategoriale Gegensatzpaar, wie die Einheit gefaßt werden muß, um eine wirkliche Bewegung oder auch ein wirkliches Ganzes denken zu können. Deshalb die schon zitierte These über Feuerbach. Die Frage nach dem Materialismus wurde so in einer völlig neuen Weise gestellt. Eine Kritik an diesem Materialismuskonzept, die darin besteht, die Unsinnigkeit einer gesellschaftlichen Materie oder einer gesellschaftlichen Substanz in Gestalt einer ökonomischen Basis oder eines gesellschaftlichen Seins aufzuweisen, hat seinen Grundgedanken überhaupt nicht verstanden.

Wenn man das in Einheit von Gegenständlichkeit und Verhalten seiende Subjekt in Einheit mit der Gegenständlichkeit und dem Verhalten in einem seienden Objekt denkt, dann kann man durchaus sinnvoll nach der „materiellen Basis“ eines gesellschaftlichen Organismus fragen. Das heißt dann, danach zu fragen, in Einheit mit welchem Objekt ein gesellschaftliches Subjekt ein wirkliches ist. Und ein solches Objekt ist durchaus *insofern* etwas dem Subjekt Vorgegebenes, als z. B. jede Generation ihre Arbeitsmittel und Arbeitsgegenstände in einer bestimmten Verfasstheit zuerst einmal vorfindet, auch wenn diese natürlich ebenfalls Produkte vorgängiger menschlicher Tätigkeit sind. Das Vorgefundene tradiert die vorangegangene gesellschaftliche Erfahrung und Erkenntnis, wobei jede Generation die vorgefundenen Arbeitsgegenstände und Arbeitsmittel durch deren Gebrauch nicht nur erhält, sondern auch verändert. Hierdurch wird es möglich, den Menschen in seinem Gattungsscharakter nicht nur als biologisches Wesen zu fassen und sein ihn vom Tier unterscheidendes Menschsein nicht nur im Verhalten des Individuums zu denken.

Der Begriff *Materie* wird von dieser Warte aus gesehen keineswegs überflüssig oder unwesentlich, fixiert aber nur einen bestimmten Aspekt (wenn auch einen maßgeblichen) des Verhältnisses von Subjekt und Objekt, von Verhalten und Gegenstand oder von Form und Inhalt. Er fixiert den grundlegenden Standpunkt: Es gibt etwas, außerhalb unseres Bewußtseins und auch unabhängig von ihm, das aber im Prinzip erkannt werden, also Gegenstand und Inhalt des Bewußtseins werden kann.³³ Mehr kann man über die Materie *als* Materie bzw. mittels des Begriffs Materie nicht sagen. Um den fixierten Standpunkt zu begründen und seinen Sinn zu begreifen, muß man in anderen Kategorien denken.³⁴ Seinerseits ist dieser Standpunkt nicht einfach eine Setzung, sondern eine im Seienden verankerte Vorbedingung, ein bestimmter *Logos*.

³³ Vgl. Anm. 1.

³⁴ Ausführlicher siehe z.B.: Wahsner, Zum Verhältnis von Natur- und Gesellschaftsdiagnostik oder: Das dialektische Auge als intellectus archetypus?; Wahsner, Der Materialismusbegriff in der Mitte des 19. Jahrhunderts.

Literatur

- Borzeszkowski**, Horst-Heino von und Renate Wahsner. 1978. „Die Mechanisierung der Mechanik. Rezeption und Popularisierung der klassischen Mechanik durch Voltaire“, in: *Newton-Studien (zum 250. Todestag von Isaac Newton und zum 200. Todestag von Voltaire)*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Borzeszkowski**, Horst-Heino von und Renate Wahsner. 1989. *Physikalischer Dualismus und dialektischer Widerspruch. Studien zum physikalischen Bewegungsbegriff*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Borzeszkowski**, Horst-Heino von und Renate Wahsner. 1997. „Einleitung“, in: *Voltaire, Elemente der Philosophie Newtons/ Verteidigung des Newtonianismus/ Die Metaphysik des Neuton, hg. eingeleitet und mit einem Anhang versehen von R. Wahsner und H.-H. v. Borzeszkowski*. Berlin u.a.: DeGruyter.
- Beurton**, Peter. 1979. „Biologische Evolution und Subjekt-Objekt-Dialektik“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 27/5: 558–570.
- Beurton**, Peter. 1990. „Werkzeugproduktion im Tierreich und menschliche Werkzeugproduktion“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 38/12: 1168–1182.
- Cornu**, Auguste. 1955. *Karl Marx. Die ökonomisch-philosophischen Manuskripte*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Feuerbach**, Ludwig. 1958. „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“, in: *Ludwig Feuerbach Gesammelte Werke* (Schuffenhauer-Edition). Band 9. Berlin: Akademie-Verlag.
- Feuerbach**, Ludwig. 1958. „Spiritualismus und Materialismus“, in: *Ludwig Feuerbach. Gesammelte Werke*. Band 11. Berlin: Akademie-Verlag.
- Feuerbach**, Ludwig. 1970. „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“, in: *Ludwig Feuerbach. Gesammelte Werke*. Band 9. Berlin: Akademie-Verlag.
- Heß**, Moses. 1980. „Die letzten Philosophen“, in: *Moses Heß. Philosophische und sozialistische Schriften 1837–1850*, Wolfgang Mönke (Hrsg.). Berlin: Akademie-Verlag.
- Holzkamp**, Klaus. 1973. *Sinnliche Erkenntnis. Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung*. Berlin: Fischer Athenäum.
- Lenin**, W. I. 1962. *Materialismus und Empiriokritizismus*, in: *Lenin Werke*. Band 14. Berlin: Dietz.
- Marx**, Karl. 1958. „Thesen über Feuerbach“, in: *Marx/Engels Werke*. Band 3. Berlin: Dietz.
- Marx**, Karl. 1961. „Zur Kritik der politischen Ökonomie“, in: *Marx/Engels Werke*. Band 13. Berlin: Dietz.
- Marx**, Karl. 1968. „Zur Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt“, in: *Marx/Engels Werke*. Ergänzungsband. Erster Teil. Berlin: Dietz.

- Marx**, Karl. 1983. *Grundrisse der politischen Ökonomie*, in: *Marx/Engels Werke*. Band 42. Berlin: Dietz.
- Metscher**, Thomas. 2015. „Der Marxismus als Theorie des Gesamtzusammenhangs. Versuch einer kategorialen Konkretion“. *Aufhebung* #7: 13-57.
- Schmidt**, Wolfgang. 2017. „Erkenntnis als Widerspiegelung“. *Aufhebung* #9: 11–44.
- Wahsner**, Renate. 1981. Das Aktive und das Passive. Zur erkenntnistheoretischen Begründung der Physik durch den Atomismus - dargestellt an Newton und Kant
- Wahsner**, Renate. 1996. *Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie. Über ihren Sinn im Lichte der heutigen Naturerkenntnis*. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang.
- Wahsner**, Renate. 1998. „It is Not Singularity that Governs the Nature of Things. The Principle of Isolated Individual and its Negation by Marx in his Doctoral Thesis "Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature"“, in: *Poznan Studies in the Philosophy of Science and the Humanities*, Vol. 60. *Marx's Theories Today*, ed. by R. Panasiuk and L. Nowak. Amsterdam u.a.: Brill, 99–111.
- Wahsner**, Renate. 1999. „Die fehlende Kategorie. Das Prinzip der kollektiven Einheit und der philosophische Systembegriff“. *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXXI: 43–60.
- Wahsner**, Renate. 2002. *Naturwissenschaft*. Bielefeld: Transcript.
- Wahsner**, Renate. 2003. „Die Macht des Begriffs als Tätigkeit (§ 208). Zu Hegels Bestimmung der Betrachtungsweisen der Natur“. *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXXIV (2002): 101–142.
- Wahsner**, Renate. 2004. „'An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußere Natur ...', Hegels Rezeption des *tevchnh*-Begriffs in seiner Logik“. *Jahrbuch für Hegelforschung* 2002/03: 174–195.
- Wahsner**, Renate. 2005. „Zum Verhältnis von Natur- und Gesellschaftsdiagnostik oder: Das dialektische Auge als *intellectus archetypus*?“ *Marxistische Blätter* 43/2-05: 93–98.
- Wahsner**, Renate. 2005. „Zum Verhältnis von Natur- und Gesellschaftsdiagnostik oder: Das dialektische Auge als *intellectus archetypus*?“ *Marxistische Blätter* 43/3-05: 90–96.
- Wahsner**, Renate. 2007. „Der Materialismusbegriff in der Mitte des 19. Jahrhunderts“, in: *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jh. Band. 1: Der Materialismus-Streit*, Kurt Bayertz u.a. (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner, 71–101.
- Wahsner**, Renate. 2013. „'Die Gattung erhält sich nur durch den Untergang der Individuen'. Das Verhältnis von Individuum und Gattung, Einzelem und Allgemeinem im Tierreich“, in: *Sterben und Tod bei Hegel*, Dietrich von Engelhardt u.a. (Hrsg.). Würzburg: Königshausen.
- Wahsner**, Renate. 2013. *Tausch – Allgemeines – Ontologie. oder: Das Auseinanderlegen des Konkreten und seine Aufhebung*. Preprint 451 des MPI für Wissen-

Lukács und der orthodoxe Marxismus. Eine Studie zu »Geschichte und Klassenbewusstsein«

Erich Hahn
erich.toni.hahn@googlemail.com

Vor kurzem ist das Buch *Lukács und der orthodoxe Marxismus. Eine Studie zu »Geschichte und Klassenbewusstsein«* (144 Seiten, 15 €) von Erich Hahn im Berliner Aurora Verlag erschienen. Im Folgenden dokumentieren wir Auszüge aus der Einleitung und dem 1. Teil zur Vorgeschichte und zum historischen Denkeinsatz von Lukács. Die Redaktion dankt dem Autor und dem Verlag für die freundliche Genehmigung zum Vorabdruck.

Einleitung

Im Dezember 1996 wurde an der Universität Paderborn die Internationale Georg-Lukács-Gesellschaft gegründet. Bereits 1998/99 und 2000 erschienen die Bände 3 und 4 der Jahrbücher der Gesellschaft mit einem umfangreichen „Dossier: Geschichte und Klassenbewusstsein“. Dreizehn namhafte Autoren, Schüler und Mitstreiter von Lukács antworteten auf „Nachfragen“ von Rüdiger Dannemann zur Aktualität von „Geschichte und Klassenbewusstsein“. Anlass war das 75. Jubiläum der Schrift.

Zu Recht betonten die beiden Herausgeber, Frank Benseler und Werner Jung, dass es gerade in „dunklen Zeiten“ keinen „Abschied von großer Theorie“ – und als solche galt ihnen das Buch nach wie vor – geben dürfe.¹ Dass die Urteile über die Aktualität der Dialektik und das Phänomen „Verdinglichung“, über seinen ethischen Impuls, seine religiöse Komponente und andere Aspekte eine beträchtliche Spannweite, je nach dem Gesichtswinkel der Autoren, aufwiesen, kann nicht verwundern. Gilt es doch als das „wirksamste und widersprüchlichste“², das „brillanteste und einflussreichste“³, das „berühmteste, meistgelesenste und nach wie vor umstrittenste“⁴ Werk des Autors.

Ich habe diesen Einstieg gewählt, weil ich im Folgenden die Auffassung vertreten werde, dass einer der wichtigsten Gründe der sich immer wieder erweisen-

¹ Jb.1998/99, 9.

² Hermann 1986, 102.

³ Lichtheim 1971, 68.

⁴ Kleinschmidt, 505.

den Aktualität gerade dieser Schrift ihre **Schlüsselstellung im Lebenswerk** von Lukács ist – vor allem für **seinen Weg zu Marx**. Unter diesem seinen Weg verstehe ich, dass seine Auffassungen in dieser Zeit teilweise vom zuvor erworbenen Wissen beeinflusst waren, dementsprechend – bisweilen erst später – korrigiert wurden, zugleich aber ihre Spuren hinterlassen haben und in bestimmter Hinsicht eine Ergänzung bzw. Bereicherung marxistischen Denkens darstellten.

Schlüsselstellung meint allerdings auch, dass ein besonderes Werk wie „Geschichte und Klassenbewusstsein“ erst aus der Perspektive des Gesamtwerkes eine angemessene Beurteilung erfahren kann. Im Folgenden werden daher sowohl Aspekte der Vorgeschichte als auch seiner Fortwirkung umrissen. Der Hauptakzent der folgenden Darstellungen wird darauf liegen, die **Entwicklung** seiner gedanklichen Positionen, die Eigenart und das **Werden** dieses Weges in den Blickpunkt zu rücken. Es ist nicht unwichtig, herauszufinden, inwiefern seine Ansichten in den folgenden fünf Jahrzehnten zutreffend waren oder widerlegt wurden. Die Debatte darüber hat eine lange Geschichte. Mein hauptsächliches Interesse jedoch gilt der Frage, über welche Schritte, Analysen und Folgerungen er zu seinen Auffassungen gelangt ist.

Zur Methode

Von diesem Prinzip ist im Wesentlichen auch meine Methode bestimmt. In erster Linie werde ich Lukács selbst zu Wort kommen lassen und bemüht sein, das Verdinglichungskapitel entsprechend dem Vorgehen von Lukács zu rekapitulieren – Teil 1. Auf dieses wichtigste und umfangreichste Kapitel der Schrift werde ich mich beschränken, weil in ihm die Grundgedanken in einem relativ systematischen Zusammenhang Darstellung finden. Danach werden weitere Arbeiten zur Sprache kommen, die sich konzeptionell mit „Geschichte und Klassenbewusstsein“ berühren – Teil 2.

Ich will die Motivation für diese Entscheidung wenigstens andeuten. Die Kritik an „Geschichte und Klassenbewusstsein“ konzentriert sich immer wieder auf einige zentrale Punkte: das Proletariat als identisches Subjekt-Objekt, die „freie Tat“ des Proletariats oder auf Lukács' Vorwürfe an Friedrich Engels. Sie ist jedoch bisweilen sehr pauschal. Was dabei zu kurz kommt oder fehlt, ist das Bestreben, die eigenen Absichten von Lukács und die Argumente für seine Behauptungen nachzuzeichnen. Ich möchte behaupten, dass das Absehen von seinen konkreten Begründungen für die allgemeinen, prinzipiellen und notwendig abstrakten Folgerungen und von ihrem Zusammenhang mit dem generellen Standort des Buches dem Sinn bestimmter Positionen nicht gerecht zu werden vermag.

Es reicht auch nicht aus, die Unvereinbarkeit seiner Thesen mit tatsächlichen oder vermeintlichen Aussagen von Marx und Engels bzw. mit den Meinungen des Autors zu vermerken. Mit anderen Worten, ich bin überzeugt, dass die – gerade in

diesem Werk oft aufwendige – Kenntnisnahme der tatsächlichen Überlegungen von Lukács und seiner Begründungen für ihn spricht und Vorbehalte auszuräumen vermag.

Einen Grundzug des theoretischen Denkens von Lukács sehe ich darin, gravierende Einschnitte und Eckpunkte der historischen Praxis als Herausforderung und Anregung dafür zu verstehen, seine langfristigen wissenschaftlichen Interessen, Einsichten und Erfahrungen für die Lösung der sich neu ergebenden Probleme voll auszuschöpfen, fruchtbar zu machen und einzubringen. Daraus ergibt sich die Entscheidung für Schwerpunkte und Akzentuierungen – aber auch die Inkaufnahme von Einseitigkeiten. Auch dafür ist „Geschichte und Klassenbewusstsein“ ein Beispiel.

Die maßgebende Herausforderung für die Entstehung des Werkes war eine von Konflikten überladene Bündelung gravierender und aufwühlender historischer Ereignisse – Weltkrieg, für Lukács unmittelbar die Niederlage der europäischen bzw. der ungarischen Arbeiterbewegung, zugleich aber die erfolgreiche Oktoberrevolution und die Formierung der dritten, kommunistischen Internationale. Gründe genug dafür, die Voraussetzungen für einen neuen Aufschwung der europäischen Bewegung in subjektiven Faktoren zu suchen, lagen umso näher, als der Zusammenhang zwischen dem opportunistischen Verrat der zweiten Internationale und deren ideeller Verabschiedung der marxistischen Dialektik offenkundig war.

Lukács' Denken kehrte immer wieder zur ersten Feuerbachthese von Marx und der Rolle des Idealismus bei der Erschließung der „tätigen Seite“ der Praxis zurück. Aber seine Konsequenz war nicht, beim Idealismus Anleihen zu machen, sondern dessen Ansatz „aufzuheben“ und seine Grenzen zu ermitteln. Ohne dieses Vorgehen zur Kenntnis zu nehmen, ist das Verständnis seiner Resultate nicht möglich. So ist Hegel mit Kant verfahren und Lukács mit Hegel. Er hat sich mit Erfolg der Methode immanenter Kritik bedient und sich einen Pfad durch die verschlungenen Wege der idealistischen Denk- und Ausdrucksweise gegraben. Dem ist nachzugehen. Das Ringen um die Bewältigung der Grenzen des Idealismus spiegelt sich nicht nur in der Sache, sondern nicht minder in der Sprache bzw. der Begrifflichkeit wider. Die große Leistung von Lukács sehe ich darin, dass er den inneren Kern der großen klassischen Denksysteme, ihre Widersprüche und Antinomien bloßlegt, deren Konsequenzen akribisch nachzeichnet und damit ihre Aufhebung ermöglicht. Von diesem Ausgangspunkt aus ist er bemüht, in den kapitalistischen Produktionsverhältnissen Hindernisse für die Erkenntnis des Wesens dieser Produktionsweise durch das Proletariat zu markieren, deren Überwindung den Einsatz dialektischen Denkens voraussetzt. Beide Aufgaben sind von seinem Ansatz her nicht zu bewältigen, ohne sich – in Grenzen – der eigenen Begrifflichkeit und Sprache der klassischen Denker zu bedienen. Insofern erwartet den Leser eine reizvolle Lektüre – nicht nur im Antinomien-Abschnitt. (...)

Teil 1

Zur Vorgeschichte

Lukács hat „Geschichte und Klassenbewußtsein“ in einer entscheidenden Phase seines Lebens verfasst. Der Entschluss des dreiunddreißigjährigen Sohnes eines wohlhabenden, einflussreichen und obendrein geadelten ungarischen Finanzmagnaten, Mitte Dezember 1918 in die wenige Wochen zuvor gegründete Kommunistische Partei Ungarns einzutreten, war keinesfalls ein absehbares Resultat seiner vorangegangenen Laufbahn als Theatermann, Literaturkritiker, Essayist und erfolgreicher, bekannter und angesehener Wissenschaftler. Seine Frühschriften von der Mitte des ersten bis zur zweiten Hälfte des anschließenden Jahrzehnts des zwanzigsten Jahrhunderts belegen die Gründlichkeit seiner akademischen Ausbildung in Budapest, Berlin und Heidelberg sowie den starken Einfluss, den die Begegnung mit den führenden Repräsentanten der Sozial- und Geisteswissenschaften dieser Zeit auf ihn ausgeübt hat. Seine theoretischen Leidenschaften hatten sich von der Kunst und Ästhetik auf die Ethik konzentriert und begannen, sich auf die Politik zu richten. Philosophisch war er Hegelianer geworden. Was keinesfalls die abrupte Verabschiedung der Ideen Kants, Fichtes und Schellings bedeutete. Hegel verdankte er vor allem die Orientierung auf eine „innige Verknüpfung von Kategorie und Geschichte“⁵.

Seine Wortmeldungen zeugen aber auch von der angestregten Suche nach einer ihn befriedigenden Lebens- und Weltanschauung angesichts seines seit langem gehegten und sich ständig vertiefenden Unbehagens über die Sinnkrise der sich nicht nur in seiner ungarischen Umgebung ausbreitenden kapitalistischen Kultur und Lebensweise. Auf dem evangelischen Gymnasium hatte er die Entrüstung konservativ eingestellter Lehrer hervorgerufen. Seine Reaktion auf den Konservatismus war eine „Verherrlichung des internationalen Modernismus“. Davon war auch noch sein künstlerisches Engagement als Theaterregisseur und Übersetzer bestimmt. Sein Erstlingswerk, die 1906/07 geschriebene „Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas“ hingegen enthielt bereits eine deutliche Kritik an der kapitalistischen Moderne.

Als Gipfel- oder Tiefpunkt dieser Entwicklung muss die existentielle Erschütterung über den Ausbruch des ersten Weltkrieges angesehen werden. Der Krieg „enthielt das Falsche, das Unmenschliche an jener Statik, die damals in mir zum System zu erstarren drohte: [...] die Gegenmenschlichkeit als zentrale Bewegungskraft unseres Lebens, die mir in meinen ersten Anfangskonstruktionen der Philosophie unbewusst, erhielt in ihnen eine derart dominierende, alles beherrschende Gestalt, dass man der geistigen Konfrontation unmöglich entgehen konnte. Alle gesellschaftlichen Kräfte, die ich seit frühester Jugend hasste und geistig zu vernichten bestrebt [...]

⁵ Lukács 1981, 9 f.

war, haben sich vereinigt, um den ersten, universellen und zugleich universell ideenlosen, ideenfeindlichen Krieg hervorzubringen.“⁶

Diese geistige Konfrontation nahm in den folgenden Jahren Gestalt an. Seine literarische Kritik an der kapitalistischen Moderne verschärfte sich, vollzog sich jedoch noch wesentlich im Rahmen der Lebensphilosophie. Sie richtete sich vor allem auf Phänomene der Entfremdung und gipfelte in der Beschwörung einer Erneuerung der Kultur und Moral. Aus den eigenen Darstellungen von Lukács wissen wir, dass er mit dem Studium marxistischer Literatur bereits am Ende seiner Gymnasiastzeit begonnen hatte. In seinen Schriften zwischen etwa 1907 und 1914 fand dies Ausdruck in einzelnen Äußerungen, die sich aus der Logik des jeweiligen Themas ergaben. So in der Dramenschrift eine theoretisch interessante Bemerkung zu Differenzen zwischen dem Naturalismus und der „marxistischen Betrachtungsweise“. Der Naturalismus sei die Technik der „nahen, der unmittelbar wirkenden Ursachen“ – der Marxismus „gerade das Gegenteil davon“⁷. Die „vielleicht stärkste Tendenz der marxistischen Geschichts- und Lebensauffassung“ sei es, die Geschehnisse auf der Bühne „auf tiefere, objektive Ursachen zurückzuführen, auf Ursachen, die über die mit dem einzelnen Menschen und unmittelbar im einzelnen Menschen geschehenden weit hinausgehen“⁸. 1912 heißt es in dem Aufsatz „Ästhetische Kultur“, der Sozialismus scheinere wohl nicht „jene die ganze Seele erfüllende, religiöse Kraft“ zu haben, „die im frühen Christentum vorhanden war“. Er sei daher für den „aus der Bürgerlichkeit stammenden Ästhetizismus kein wahrer Gegner, wie er sein möchte, wie er seines Wissens nach sein sollte“⁹.

Überwiegt in derartigen und ähnlichen Äußerungen noch eine gewisse Skepsis gegenüber dem ethischen und ästhetischen Potential sozialistischer Bestrebungen, so ergibt sich mit der Zäsur von 1914 und dann im Kontext der Oktoberrevolution bzw. des Eintritts von Lukács in die Kommunistische Partei eine deutliche Neuorientierung. In den 1914/15 zu Papier gebrachten Dostojewski-Notizen erfolgt eine so häufige und substantielle Bezugnahme auf Marx wie niemals zuvor. Seine Auszüge, Zitate und kommentierenden Entwürfe auf diesen 200 Seiten sind ein Zeugnis seiner deutlichen bewussten und menschlichen Solidarisierung mit oppositionellen bis kämpferischen moralischen Strömungen in der – nicht zuletzt religiösen – Geschichte der Menschheit.¹⁰

Ein direktes politisches Engagement von Lukács gab es zu dieser Zeit noch nicht. Kontakte hatte er zu dem prominenten syndikalistischen Sozialisten Ervin

⁶ GD, 254.

⁷ Lukács Drama, 357.

⁸ Ebd., 362.

⁹ Lukács, Ästhetische Kultur, Jb. 1916.

¹⁰ Vgl. Lukács 1985.

Szabó. In einer radikalen oder der sozialdemokratischen Partei sei er nicht anzutreffen gewesen.¹¹ Einen bedeutenden Platz in seinem Leben nahmen literarische Diskussionskreise oder Zirkel kritischer Intellektueller ein. Eine zentrale Rolle spielte Lukács in der Sonntagsgesellschaft, einem während des Krieges entstandenen Zusammenschluss von befreundeten Wissenschaftlern und Künstlern, von denen einige später Berühmtheit erlangten – Karl Mannheim, Arnold Hauser oder Béla Fogarasi. In seinen autobiographischen Notizen von 1971 schreibt Lukács, er sei „der einzige“ in diesem Kreis gewesen, „der anfang, einen hegelianisch-marxistischen Standpunkt zu vertreten“¹².

Als Höhe- und Umschlagpunkt des Ringens von Lukács um die Bestimmung seines politischen und weltanschaulichen Platzes müssen die Jahre 1918/19 angesehen werden: im Oktober/November bürgerliche Revolution und Proklamation der bürgerlichen Republik, Ende November Gründung der KPU; März 1919 Ausrufung der Räterepublik, die Anfang August durch Intervention und Konterrevolution zerschlagen wird.

Lukács war 1917/18 an eine Grenze gelangt. Eine wirkliche Alternative zum Gegebenen, eine „neue Welt“¹³ war nicht mehr nur als Resultat geistiger Anstrengungen und Aufklärung, als Entwurf einer Utopie und individuelles Engagement zu erwarten. Sie bedurfte einer gründlichen praktischen Umwälzung. Um deren reale Möglichkeiten, Bedingungen und Triebkräfte ging es fortan. Und sie bedurfte des gemeinschaftlichen, des organisierten Handelns. Das waren seine Motive, wobei Lukács einräumt, dass seine Positionen in dieser Übergangszeit von Widersprüchen geprägt waren. „Wenn es schon Faust gestattet war, zwei Seelen in seiner Brust zu bergen, warum kann bei einem sonst normalen Menschen, der aber inmitten einer Weltkrise von einer Klasse in die andere hinüberwechselt, nicht das gleichzeitige widerspruchsvolle Funktionieren entgegengesetzter geistiger Tendenzen feststellbar sein?“¹⁴ Die zunehmende Aneignung marxistischer Auffassungen kontrastierte mit der nach wie vor wirksamen Verankerung seines Denkens in idealistischen Positionen. Es war ihm damals noch nicht möglich, „den rechten Weg auf andere Weise zu finden als durch eine konsequente Durchführung dieser Tendenzen bis zum Ende“¹⁵.

Die Bezugnahme auf Marx und den Sozialismus erfolgt nun jedoch direkt und bestimmt mehr und mehr das Thema der betreffenden Abhandlung. Einige dieser Publikationen von 1918/19 sollen hier stichwortartig erwähnt werden:

¹¹ Vgl. GD, 78/84.

¹² Ebd., 80.

¹³ Lukács 1981, 137.

¹⁴ GuK, 12.

¹⁵ Bilder, 78.

Im **Diskussionsbeitrag zu einem Vortrag von Béla Fogarasi** in der Sozialwissenschaftlichen Gesellschaft über konservativen und progressiven Idealismus im März 1918 stimmt Lukács der Auffassung zu, dass eine progressive Politik durchaus mit einem ethischen Idealismus verbunden werden könne. Die Setzung von Transzendenz müsse progressives Handeln nicht paralysieren. Im Gegenteil, idealistische Transzendenz könne den Imperativ zur Folge haben, die transzendente Wirklichkeit als zu verwirklichende Aufgabe zu verstehen – Gottes Reich auf die Erde zu holen.¹⁶

Im gleichen Sinne ordnet er die Politik der Ethik unter. Ethisches Handeln ziele auf die innere Veränderung des Menschen, Politik auf die Veränderung von Institutionen. Letztere könne also nur die Voraussetzungen für menschliche Veränderungen schaffen. Der ethische Idealismus stelle daher die Autonomie der Politik in Frage. „Der ethische Idealismus ist eine permanente Revolution gegen das Sein als Sein“¹⁷.

Einen prinzipiellen Gegensatz zwischen der menschlichen Seele und den „Gebilden“, den gesellschaftlichen Institutionen, proklamiert Lukács in **Béla Balázs: Tödliche Jugend**, der Besprechung eines Dramas des Autors – im selben Jahr. Gegen die konventionelle Welt der westlichen Moderne habe Dostojewski eine Seelenwirklichkeit konstituiert. In ihr herrschen nicht mehr die „Pflichten den Gebilden gegenüber“, die Normen der alten Ethik, sondern die „Imperative der Seele“¹⁸. In dieser metaphysischen Wirklichkeit kommt „der Mensch als Mensch – und nicht als Gesellschaftswesen, aber auch nicht als isolierte und unvergleichliche, reine und darum abstrakte Innerlichkeit“¹⁹ vor.

Daraus leitet Lukács politische Konsequenzen ab. Die Ideologie des Proletariats sei als ausschließliche Position einer Klasse zu eng für eine stärker in die Gesamtgesellschaft wirkende Ethik. Das Selbstbild eines Menschen außerhalb einer Klasse müsse nicht zu Romantik oder Anarchie führen. Für den „wirklich wahren Menschen“ ergebe sich auch noch der Weg, sich „aus jeder sozialen Determiniertheit zu erheben und in die konkrete Wirklichkeit der konkreten Seele zu erheben“²⁰.

Die nahezu uneingeschränkte Akzeptanz idealistischer Positionen in diesen Texten und die damit verbundenen Illusionen sollten den Blick dafür nicht verstellen, dass sie von Lukács durchweg als kritisches Potential gegen die kulturellen und moralischen Konsequenzen der kapitalistischen Moderne eingesetzt werden.

Eine entschieden klarere Sicht und eine deutlichere Diktion tritt uns in den nach seinem Eintritt in die kommunistische Partei geschriebenen Beiträgen ent-

¹⁶ Karadi, 249.

¹⁷ Ebd., 253.

¹⁸ Briefwechsel, 352.

¹⁹ Lukács 1981, 136 f.

²⁰ Karadi, 158.

gegen. Dieser Schritt – der Entschluss dazu soll von Lukács im Laufe einer Woche gefasst worden sein – markierte den Beginn jener „Entwicklung zum Kommunisten“, die Lukács kurz vor seinem Tod als „die größte Wendung“ in seinem Leben bezeichnet hat.²¹ Für viele seiner akademischen Mitstreiter und Freunde war das ein Schock. Kommentatoren werteten – und werten – ihn als seinen Sündenfall schlechthin. Hier scheiden sich Welten!

In der Kommunistischen Partei wurde Lukács sofort mit zentralen politischen Funktionen betraut. Zunächst wurde er zum Mitglied des Redaktionskomitees der Zeitschrift *Internationale* ernannt. Nach der Verhaftung führender Mitglieder der Partei wurde er Mitglied des Zentralkomitees.²²

In einem kurzen Artikel vom Dezember 1918 ist erstmalig vom Bolschewismus als eigentlichem und einzigem Objekt und Adressaten seiner Überlegungen und Äußerungen die Rede. Er grenzt sich vom Opportunismus der zweiten Internationale ab. Es geht ihm um einen revolutionären Sozialismus.

Der Titel **Der Bolschewismus als moralisches Problem** vom Dezember 1918 ist wichtig. Lukács interessiert sich in dem Beitrag weder für das Problem der praktischen Durchführbarkeit einer sozialistischen Machtergreifung noch für deren Folgen. Wichtig ist ihm die außerordentliche Bedeutung, die Unverzichtbarkeit einer bewussten Entscheidung für diese Perspektive sowie deren moralischen Aspekt. Das „Wollen ist ein so wichtiges Element der sozialistischen Weltanschauung, dass man es nicht entfernen kann, ohne den ganzen Bau in Gefahr zu bringen“²³. Dafür sprechen theoretische und praktische Probleme. Zum einen müsse die Marxsche Geschichtsphilosophie von seiner Soziologie getrennt werden. Der Klassenkampf sei eine soziologische Tatsache. Der Sozialismus hingegen müsse als das utopische Postulat der Geschichtsphilosophie angesehen werden. Das Wollen der neuen Weltordnung sei notwendig, es gehe über die soziologischen Gesetzmäßigkeiten hinaus und sei „aus diesen nicht ableitbar“²⁴.

Es ist nicht uninteressant, dass Lukács dies mit einer Kritik an Hegel und einem Plädoyer für Kant verbindet. Seine Befangenheit im Neukantianismus wird noch einmal deutlich. Der Hegelianismus habe dazu beigetragen, dass eben der genannte Unterschied zwischen Soziologie und Geschichtsphilosophie nicht wahrgenommen worden sei. Und wenn dieses Wollen das Proletariat zum sozialistischen Erlöser der Menschheit und zum „Erben der klassischen deutschen Philosophie“ gemacht habe, so, weil im Proletariat der – „alle irdischen Abhängigkeiten vernichtende – ethische Idealismus zur Wirklichkeit geworden“ sei, „mit dem Kant

²¹ GD, 262.

²² Bilder 86; Vgl. Hermann 1986, 84.

²³ Lukács, Bolschewismus, 29.

²⁴ Ebd.

und Fichte die alte Welt – metaphysisch von Grund auf ändern wollten“.²⁵ Zum anderen sei die bewusste moralische und weltanschauliche Entscheidung des Menschen unerlässlich, weil eine derartige weltgeschichtliche Wertveränderung sich nicht ohne Wertvernichtung vollziehen könne. Dies werde Bedauern auslösen, müsse an der Zielsetzung jedoch nichts ändern.²⁶

Und nicht nur das – Lukács stellt sich auch dem bei der praktischen Realisierung der sozialistischen Ideale sich einstellenden Problem, ob man „das Gute mit schlechten Mitteln, die Freiheit mit Unterdrückung erkämpfen“²⁷ dürfe. Der moralische Charakter der Entscheidung ergebe sich daraus, dass es in diesem Klassenkampf nicht nur um die Interessen der Arbeiterklasse, sondern um die „Befreiung der ganzen Welt“²⁸, um die Aufhebung aller Klassenunterdrückung gehe. Die unmittelbare Verwirklichung dieses Ziels ist mit einem vielschichtigen Dilemma verbunden. Entweder die Möglichkeit dazu wird sofort ergriffen, dann tritt die Herrschaft des Proletariats, die „letzte, skrupelloseste, unverhüllteste Klassenherrschaft“ zutage. Dann muss man sich an „die Seite des Terrors und der Klassenunterdrückung stellen“. Kann man aber eine neue Weltordnung mit den verhassten Mitteln der alten Ordnung aufbauen? Oder entscheidet man sich für die neuen Methoden der „wahren Demokratie“? Dann müsse man damit rechnen, dass die „Mehrheit der Menschen diese Welt noch nicht will“. Dann müsse man solange warten, „bis die Menschheit von sich aus das zustande bringt, was wir schon immer erstrebt und als die einzig mögliche Lösung erkannt haben“²⁹. Eine Verlangsamung des Tempos aber könne verheerende Wirkungen für den Verlauf der Revolution mit sich bringen. Ziele können sich verselbständigen und aus den Augen geraten, das Pathos des Wollens kann zurückgehen.

Die moralische Seite dieses Dilemmas ergibt sich daraus, dass in „beiden Entscheidungen furchtbare Sünden und die Möglichkeit maßloser Verirrungen verborgen sind, die man mit vollem Bewusstsein verantworten und auf sich nehmen muss“³⁰. Die „Wahl zwischen den beiden Stellungnahmen ist“ daher für Lukács „eine Frage des Glaubens“. Man muss an das gute Gelingen der Möglichkeit, für die man sich entscheidet, glauben. Lukács sieht in der ersten – der bolschewistischen – Entscheidung ein „unlösbares moralisches Problem“. Sie basiere auf der metaphysischen Annahme, dass aus dem Schlechten Gutes stammen kann. Die Entscheidung für die Demokratie hingegen verlange zwar „außerordentlichen Verzicht und Selbstlosigkeit“. Dies sei jedoch keine unlösbare Aufgabe.³¹

²⁵ Lukács, Bolschewismus, 29 f.

²⁶ Ebd., 27 f.

²⁷ Ebd., 31.

²⁸ Ebd., 29.

²⁹ Ebd., 31.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd., 33.

Um die Dramatik dieser Zeilen auf die Spitze zu treiben, erinnere ich daran, dass Lukács 1971 sagt: „Das Interesse an der Ethik hat mich zur Revolution geführt.“³² Man kann sich über diese verschlungenen, vielfach verästelten Gedanken, Zweifel und Skrupel erheben und diese abtun. Nicht zu leugnen ist hingegen, dass Lukács hier in einer ganz bestimmten Situation und aus einem speziellen Gesichtswinkel heraus eminent wichtige Probleme einer sozialistischen Veränderung der Wirklichkeit artikuliert, die nicht nur moralischen und nicht nur theoretischen Charakter tragen.

Zur Abrundung sei vermerkt, dass Lukács den hier aufgeworfenen und ähnlichen Fragen auch in weiteren, in diesen Monaten entstandenen Artikeln nachgegangen ist. So kommt er in **Taktik und Ethik** – drei Monate später – auf das Problem des Utopischen zurück. Der Endzweck des Sozialismus, die neue Weltordnung, sei utopisch und nicht utopisch. Utopisch, indem er über den Rahmen der alten Weltordnung hinausgehe. Zugleich nicht utopisch insofern, als die marxistische Klassenkampftheorie, in „dieser Hinsicht vollkommen der hegelischen Begriffsschöpfung“ folgend, die „transzendente Zielsetzung zur immanenten hin“ ändere. Der „Klassenkampf des Proletariats ist die Zielsetzung selbst und gleichzeitig deren Verwirklichung“³³.

Ich muss noch einen dritten, ebenfalls 1919 geschriebenen Artikel erwähnen, der einen selten klaren Blick auf Kernprobleme von „Geschichte und Klassenbewusstsein“ eröffnet, auf die höchst umstrittene Frage des proletarischen Klassenbewusstseins und auf das Verhältnis zu Hegel. Er trägt die lange Überschrift: **Das Problem geistiger Führung und die ›geistigen Arbeiter‹**, umfasst aber nur neun Seiten. Geistige Führung, so Lukács, könne nichts anderes sein als „Bewusstmachung der Entwicklung der Gesellschaft“, d. h. die klare Erkenntnis, dass die völlige Unabhängigkeit dieser Entwicklung vom menschlichen Bewusstsein ein bloßer Schein sei. Der allerdings könne nur solange bestehen, „bis diese blinden Kräfte durch diese Erkenntnis zum Bewusstsein erwacht sind“³⁴. An dieser Stelle fügt Lukács eine Fußnote ein, die für alle weitere Darstellung von Bedeutung ist. Zum ersten Mal erwähnt er in dem hier interessierenden Zusammenhang ein Begriffspaar, dem wir noch oft begegnen werden. Es heißt dort, der Begriff des Bewusstseins sei in der klassischen deutschen Philosophie aufgetaucht. „Bewusstsein bedeutet jenes besondere Stadium der Erkenntnis, in dem **Subjekt** und das erkannte **Objekt** in ihrer Substanz homogen sind.“ Die Tatsache der Erkenntnis rufe in dem erkannten Objekt eine wesentliche Änderung hervor: die in ihm schon früher vorhandene Tendenz wird „sicherer und kraftvoller“. Mit dem Unterschied

³² GD, 85.

³³ GuK, 47.

³⁴ GuK, 57.

zwischen Objekt und Subjekt verschwinde so auch der zwischen Theorie und Praxis. Die Theorie wird zur Aktion.

Die epochale Bedeutung der Theorie von Marx sei, dass ihr zufolge das Bewusstwerden der Gesellschaft in ihr selbst, „*in ihr und einzig und allein in ihr verwirklicht worden ist*“³⁵. Die Scheidung, der Dualismus zwischen Wirklichkeit und großen, utopischen Theorien habe in dieser Theorie keinen Platz. An diesem Punkt nun ist der Sprung der Gedankenentwicklung von Lukács zu Hegel bemerkenswert. Marx habe „das größte Erbe der Hegelschen Philosophie: den Gedanken der Entwicklung in dem Sinne, dass sich der Geist aus völliger Bewusstlosigkeit bis zum klaren Sich-Bewusstwerden einheitlich“ entfalte, übernommen. Im Prozess der „einheitlichen Entwicklung der Gesellschaft“ habe er „das sich selbst suchende und sich endlich findende Bewusstsein“ erkannt. Auf diese Weise habe Marx die wirkliche bewegende Kraft der Weltentwicklung, den Klassenkampf, ins Bewusstsein gehoben. Das „durch die Lehre von Marx herausgebildete Klassenbewusstsein des Proletariats“ sei der Beweis dafür, dass sich die wirklichen Bewegungsfaktoren der Geschichte „nicht wie Bestandteile einer Maschine ohne Bewusstsein (oder nach eingebildeten Motiven [...]) betätigen“³⁶. „Der Geist, ja der Sinn der gesellschaftlichen Entwicklung der Menschheit trat in dem durch den Marxismus geschaffenen Klassenbewusstsein aus dem Zustand der Bewusstlosigkeit heraus.“

Im Folgenden differenziert Lukács begrifflich zwischen dem „Klassenbewusstsein in seiner bloßen Gegebenheit“ – welches lediglich die Beziehungen der unmittelbaren Interessen des Proletariats zu den gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten herstellt – und dem „Bewusstwerden des Klassenbewusstseins“. Das bedeutet, über die unmittelbaren Gegensätze hinaus den weltgeschichtlichen Prozess zu erkennen, der durch diese Interessen und Kämpfe hinaus zu einer klassenlosen Gesellschaft führt.

Nicht ohne Pathos schließt Lukács den Artikel mit dem Satz: „Wir Marxisten glauben also nicht nur daran, dass die Entwicklung der Gesellschaft von dem so oft abgewerteten Geist geleitet wird, sondern wir wissen auch, dass es allein die Lehre von Marx ist, in der dieser Geist zum Bewusstsein wurde.“³⁷

László Sziklai, einer seiner bis zuletzt engsten Mitstreiter, schrieb 1986: „Lukács' theoretische Identifizierung mit der Bewegung war eine Entdeckungsreise. Ein langes qualvolles Auffinden. Das Auffinden der in der Geschichte der Philosophie nach Marx entstandenen, qualitativ neu entstandenen, qualitativ neuen Alternative.“ Der „über die weitere Zukunft entscheidende Beitritt zur Partei“ war „ein tief erlebter und durchdachter subjektiver Gestus“³⁸.

³⁵ Ebd., 57 f.

³⁶ Ebd., 59.

³⁷ Ebd., 60.

³⁸ Sziklai 1986, 176/173.

Die Entscheidung zum persönlichen Handeln bedurfte aber auch einer gründlichen Selbstverständigung. Einer seiner Schüler, István Hermann schrieb 1985: „Er ist vielleicht der einzige, jedenfalls der bedeutendste Denker, der aus der totalen Bankrotterklärung der bürgerlichen Welt die Folgerung zieht, dass es nicht genüge, nach einem theoretischen Ausweg aus der Krise zu forschen, man müsse auch nach einem praktischen Ausweg suchen.“ Nicht wenige seiner Lehrer und bisherigen Mitstreiter, die durchaus eine ähnlich kritische Sicht auf diese Zeit hatten, waren von seinem Eintritt in die kommunistische Partei überrascht, schockiert. Freundschaften zerbrachen. Lukács hatte sich von der bürgerlichen Existenz losgerissen.³⁹ Deshalb wohl lesen wir im Vorwort, die in dem Band vereinigten, zwischen März 1919 und September 1922 niedergeschriebenen Aufsätze seien als Versuche entstanden, „theoretische Fragen der revolutionären Bewegung für den Verfasser selbst und für seine Leser zu klären“⁴⁰. Und Lukács markiert sogleich den qualitativen Kern seiner Klärungsbemühungen. Der Titel des ersten verfassten wie in den Band aufgenommenen Artikels lautet: **Was ist orthodoxer Marxismus?**

Im Vorwort gibt er die Antwort: Wenn er den Standpunkt des orthodoxen Marxismus vertrete, so, weil „in der Lehre und der Methode von Marx die *richtige Methode* der Erkenntnis von Gesellschaft und Geschichte *endlich* gefunden worden“⁴¹ sei. Und da der „Lebensnerv“ dieser Methode die *Dialektik* sei, verfolge er die Absicht, „die Frage der dialektischen Methode [...] zum Gegenstand einer Diskussion“⁴² zu machen.

In diesem Zusammenhang bietet es sich an, noch einige Worte von Lukács selbst zu seinem Verständnis der Begriffe **Methode** und **Orthodoxer Marxismus** zur Kenntnis zu nehmen. Dies umso mehr, als besonders der Begriff Methode im marxistischen Denken Gegenstand heftiger Debatten war. Auf der ersten Seite des Beitrages „Was ist orthodoxer Marxismus“ meint Lukács, dass „jeder ernsthafte ›orthodoxe‹ Marxist [...] seine ›marxistische Orthodoxie‹ nicht aufgeben müsse, selbst wenn die Forschung die ›sachliche Unrichtigkeit sämtlicher einzelner Aussagen von Marx verwerfen“ sollte. „Orthodoxer Marxismus“ bedeute nämlich „nicht ein kritikloses Anerkennen der Resultate von Marx' Forschung [...] nicht die Auslegung eines ›heiligen Buches‹. Orthodoxie in Fragen des Marxismus bezieht sich vielmehr ausschließlich auf die Methode.“⁴³

Was aber versteht Lukács unter dieser Methode? „Sie ist die wissenschaftliche Überzeugung, dass im dialektischen Materialismus die richtige Forschungsme-

³⁹ Hermann 1986, 80/78 f.

⁴⁰ GuK, 163.

⁴¹ Ebd., 165.

⁴² Ebd., 168.

⁴³ Ebd., 171.

thode gefunden wurde.“⁴⁴ Einige Seiten weiter: mit der Einsicht, dass die Ökonomie nicht von Dingen, sondern von Verhältnissen zwischen Personen und Klassen handele, habe sich „die Totalitätsbetrachtung der dialektischen Methode als Wirklichkeitserkenntnis des gesellschaftlichen Geschehens“⁴⁵ erwiesen. Und: Marx habe den „vorwärtsweisenden Teil der Hegelschen Methode, die Dialektik als Wirklichkeitserkenntnis“ aufgenommen und „alle Phänomene der Gesellschaft [...] radikal in geschichtliche Probleme verwandelt, indem er das reale Substrat der geschichtlichen Entwicklung konkret aufgezeigt und methodisch fruchtbar gemacht hat“⁴⁶. Ein halbes Jahrhundert später, 1967, schreibt Lukács, dass die „Bestimmung der Orthodoxie im Marxismus [...] auch heute, am Vorabend einer Renaissance des Marxismus“⁴⁷ von Bedeutung sein könnte.

Nicht in einer Abschwächung oder Aufgabe marxistischer Positionen sieht Lukács sowohl 1923 als auch vier Jahrzehnte später die theoretische Voraussetzung neuer geistiger Wirksamkeit, sondern darin, durch verstärkte Erschließung und Vertiefung des Kerns marxistischen Denkens historisch neue praktische Herausforderungen produktiv zu bewältigen. Es ist wahrscheinlich selten, dass die vom Autor proklamierte Absicht seines Buches so exakt, so rasch und so gründlich umgesetzt wurde. (...)

Denkeinsatz 1923

Es ist zweckmäßig, den grundlegenden Ansatz von Lukács kurz zu umreißen, bevor wir seine Gedankengänge im Einzelnen verfolgen.

Die Situation der westeuropäischen Arbeiterbewegung als historisch-praktischer Ausgangspunkt ist bereits erwähnt worden. In linken bzw. ultralinken Kreisen war der Glaube, dass die revolutionäre Welle noch nicht abgeebbt sei, durchaus lebendig. Ein weiterer Aufschwung der Bewegung wurde von dem totalen Bruch mit der bürgerlichen Welt, von der Reinheit und der Höherentwicklung des Klassenbewusstseins in den kommunistischen Parteien erwartet.⁴⁸ Für Hermann István folgt daraus, dass Verdinglichung die wichtigste Kategorie von „Geschichte und Klassenbewusstsein“ sei.⁴⁹

Lukács geht davon aus, dass die moderne bürgerliche Philosophie aus der verdinglichten Struktur des bürgerlichen Bewusstseins entstanden ist⁵⁰, die ihrerseits

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd., 187.

⁴⁶ Ebd., 189.

⁴⁷ Ebd., 28.

⁴⁸ Vgl. GuK, 15 f.

⁴⁹ Hermann 1986, 106.

⁵⁰ GuK, 287.

in der kapitalistischen Warenproduktion ihre objektive Grundlage habe. Die von Kant postulierte Beschränkung des Denkens auf die Welt der Erscheinungen sei der philosophische Niederschlag des formalen Rationalismus, der seinerseits aus dem Phänomen der Verdinglichung herzuleiten sei. Dies sei jedoch eine Relativierung der von ihm herausgearbeiteten besonderen Rolle des Subjekts im Rahmen der Erkenntnis. Die Frage ergebe sich, was für ein Subjekt erforderlich ist, um diese Schranke zu überwinden, um die dem Kant'schen Subjekt nicht zugänglichen Inhalte der Erkenntnis, die objektive Realität, das Wesen der Dinge zu erschließen. Überwunden werden muss dazu die starre Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, von Theorie und Praxis. Was den Einsatz dialektischen Denkens erfordert. Es geht darum, das Bewusstsein als Widerspiegelung und Moment der Wirklichkeit zu erfassen.

Es sind diese Überlegungen, die für Lukács in der Begründung des Proletariats als identisches Subjekt-Objekt gipfeln.

Lukács liefert also keine neue, Marx revidierende Begründung der historischen Mission des Proletariats. Diese Leistung von Marx setzt er voraus. Was er begründet, ist die besondere Rolle des sich aus den materiellen Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft ergebenden Inhaltes des Klassenbewusstseins unter gegebenen Bedingungen.

Damit war das Stichwort Proletariat gesetzt. Zur Sprengung der Schranken des formalen Rationalismus und der lähmenden Wirkung der Verdinglichung bedurfte es eines Geschichtssubjekts, dessen eigene gesellschaftliche und geschichtliche Situation ihm die Einsicht ermöglichte, dass Subjekt und Objekt der menschlichen Geschichte nicht nur durch ein starres Gegeneinander gekennzeichnet sind, sondern dass beide sich entwickeln, veränderbar sind. Die Einsicht in die geschichtliche Gewordenheit und Bedingtheit der eigenen Situation war die Voraussetzung dafür.

Mit Akribie und Nachdruck geht Lukács auf die Schwierigkeiten und die Langfristigkeit ein, die mit der Realisierung dieser Überlegungen verbunden sind. Es ist Sache des Proletariats als Subjekt der Geschichte, all die kognitiven Schritte zu absolvieren, die mit der ideologischen Überwindung jener verdinglichenden Denkbarrieren verbunden sind. Keine Frage, dass dies keinesfalls allein auf spontan-empirische Weise erfolgen kann. Das Zusammengehen empirischer und theoretischer Prozesse ist unumgänglich. Das Werden einer Klasse zum Geschichtssubjekt ist ein ideeller und ein praktischer Prozess, ein Prozess, der in starkem Maße von Erfahrungen und vor allem von Interessen gesteuert wird.

Ein Fazit dieses Ansatzes kann darin gesehen werden, dass die Rolle der Arbeiterklasse als notwendiges Element eines geschichtlichen Bogens erwiesen wird, der das Werden und die Entwicklung der kapitalistischen Formation seit mehr als zweihundert Jahren umspannt. Die kontinuierliche und diskontinuierliche Reproduktion grundlegender Widersprüche dieser Formation konfrontiert in ihrem An-

fangsstadium führende Denker der Bourgeoisie mit Herausforderungen und Problemen, denen sie sich stellen, die sie jedoch aufgrund ihrer Klassenposition nicht bewältigen. Resultate dieser Aktivitäten – vor allem in Gestalt der Hegelschen Dialektik – markieren ihrerseits unverzichtbare ideelle Voraussetzungen für Denker der Arbeiterklasse, die aufgrund höher entwickelter gesellschaftlicher Bedingungen und Möglichkeiten Lösungen zu bieten vermochten. Der Kampf um die praktische Realisierung dieser Lösungen – bzw. deren Verhinderung – stellt die Hauptachse der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft dar. Er unterliegt beträchtlichen Modifikationen unter dem Einfluss der ökonomischen, politischen und historischen Gegebenheiten.

Abkürzungsverzeichnis

Bilder – Lukács, Georg: Sein Leben in Bildern, Selbstzeugnissen und Dokumenten, Zusammengest. v. Éva Fekete; Éva Karádi, Stuttgart 1981

Briefwechsel – Lukács, Georg: Briefwechsel 1902–1917, Stuttgart; Budapest 1982

Bolschewismus – Lukács, Georg: Der Bolschewismus als moralisches Problem, in: Lukács, Georg: Taktik und Ethik, Politische Aufsätze I 1918–1920, Hrsg. v. Jörg Kammler; Frank Benseler, Darmstadt; Neuwied 1975

Jb – Benseler, Frank; Jung, Werner: Abschied von großer Theorie, in: Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft, 1998/99, Hrsg. v. Frank Benseler; Werner Jung Paderborn 1999

GD – Lukács, Georg: Gelebtes Denken, Eine Autobiographie im Dialog, Frankfurt am Main 1981

GuK – Lukács, Georg: Werke, Band 2, Frühschriften II, Geschichte und Klassenbewusstsein, Neuwied; Berlin 1968

Lukács, Drama – Lukács, Georg: Werke, Band 15, Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas, Hrsg. v. Frank Benseler, Darmstadt; Neuwied 1981

Literatur

Hermann, István: Georg Lukács. Sein Leben und Wirken, Köln, Wien 1986

Karádi, Éva, Vezér, Erzsébet (Hrsg.): Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis, Frankfurt am Main 1985

Lichtheim, George: Georg Lukács, München 1971

Lukács, Georg: Werke, Band 15. Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas. Hrsg. v. Frank Benseler, Darmstadt, Neuwied 1981

Lukács, Georg: Über die Vernunft in der Kultur. Ausgewählte Schriften 1909–1969. Hrsg. v. Sebastian Kleinschmidt, Leipzig 1985

Lukács, Georg: Dostojewski. Notizen und Entwürfe, Budapest 1985

Lukács, Georg: Ästhetische Kultur, in: Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft. Hrsg. v. Frank Benseler, Werner Jung, Bern 1996

Sziklai, László: Georg Lukács und seine Zeit. 1930-1945, Wien 1986

Rezensiön

Be- und Entgrenzung des dialektischen Denkens

Rafael Rehm, Frankfurt am Main / Jena
rr.rafaelrehm@gmail.com

Ritsert, Jürgen, *Summa Dialectica. Ein Lehrbuch zur Dialektik*, Beltz Juventa, Weinheim/Basel, 2017, 26,95€. ISBN 078-3-7799-3677-0.

Auch dieses Jahr hält der mittlerweile 81-jährige Jürgen Ritsert jeden Donnerstag wieder unentgeltlich zwei Vorlesungen zu den Kernthemen der Kritischen Theorie am Bockenheimer Campus der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Der rustikale Hörsaal aus den Überresten der Betonage des Anfangs der 60er Jahre errichteten Hörsaalgebäude ist voll, sodass viele der Studentinnen und Studenten sich mit dem Boden als Sitzplatz abfinden müssen. Die Kernthemen betreffen u.a. die zentralen Begriffe wie *Kritik, Geschichtsphilosophie oder Totalität der Gesellschaft*. Durchdrungen sind all diese Begriffe durch das dialektische Denken, welche den mit ihnen verbundenen Problembestand nicht bloß als analytische Tatbestände und wissenschaftliche Kunstfertigkeiten kennzeichnen, sondern diese als den Ausdruck gesellschaftlicher Praxis, und, um es mit einem berühmten *terminus technicus* Adornos zu bezeichnen, als Ausdruck des beschädigten Lebens ausweisen. Was aber zeichnet Dialektik aus? Wie kann man denn überhaupt noch im akademischen Betrieb von der repressiven Staatslehre der Sowjetunion und ihrer ideologischen Anhängsel wie der DDR sprechen? Ja, sogar innerhalb der *Kritischen Theorie* und der *Frankfurter Schule* hat man doch nun spätestens seit dem Verzicht auf eine geschichtsphilosophische Grundlage durch die *Theorie des kommunikativen Handelns* verstanden, dass dieser *salto mortale* einer dialektischen Gesellschaftstheorie definitiv unbrauchbar geworden ist.

So oder so ähnlich hören sich die Ressentiments vieler multipotenter Jungakademikerinnen und Jungakademiker des philosophischen Betriebs an, die nach wie vor den Einwand gegen Dialektik hervorbringen, dass eine Katze nicht in gleicher Hinsicht und zur gleichen Zeit völlig schwarz und weiß sein kann. Entgegen den alten aber nach wie vor vorhandenen Ressentiments, die sich nahtlos einreihen in Aussagen wie: *Hegel sei bloß ein Apologet des preußischen Staates, Adorno bloß ein Griesgram und Marxismus bloß eine totalitäre Utopie*, stellt sich das neue Buch des Altmeisters Jürgen Ritsert. Einer der letzten Adorno-Schüler teilt in seinem neuen Buch mit uns das Thema, welches ihn sein Leben lang beschäftigte. Die *Summa Dialectica* bildet eine Zusammenstellung von Textauszügen aus meist neueren Veröffentlichungen zum Thema Dialektik.

Das in drei Teile gegliederte Kompendium der Dialektik beginnt bei den griechischen Ursprüngen der Dialektik und den Grundsätzen der klassischen analytischen Logik bei Aristoteles, um sich dann mittels der Darstellung der *spezifischen kantischen Antinomie* den Kernbeständen der Hegelschen Dialektik zu widmen. Es wird gegen den Einwand die *Analytik* sei mit der *Dialektik* nicht vereinbar deutlich, dass die Analytik vielmehr die Grundlage der Dialektik bildet. Das Verhältnis von *Analytik* und *Dialektik* bildet ein Kernthema, anhand dessen Jürgen Ritsert wiederum das dialektische Denken als solches bestimmt. Von Anfang an scheut er sich nicht, die klassischen Fragen der *Analytik* oder der *Erkenntnistheorie* wie: „Ab welcher Größe (Qualität) kann man also sagen, dass ein Sachverhalt in einen völlig anderen, wenn nicht gegensätzlichen Aggregatzustand übergegangen ist?“ (31), „Wie sieht also die Grundstruktur des dynamischen Verhältnisses zwischen Erkenntnisinstanz und dinglichem Sachverhalt aus?“ (59), „Indem das Bewusstsein sich gleichsam prüft, bleibt uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen. Wer aber sind „wir“?“ (62) zu stellen. Er geht des Weiteren den Fragen nach dem Verhältnis von *naiven Realismus* zum *absoluten Idealismus*, nach dem Verhältnis der *apriorischen Strukturen* und dem *Ding an sich*, nach dem Verhältnis von *Maximenprobe* und *Selbstzweckformel* und nach dem Bedürfnis der Produktion von Kunstwerken nach. Doch diese Fülle von Informationen überfordert den Leser nicht, sondern zeigt ihm vielmehr, wie sich eine Frage nach einem bestimmten Sachverhalt immer wieder neu in der Geschichte der Philosophie manifestiert und weitergedacht wird. Jürgen Ritsert schafft es tatsächlich, den ominösen Begriff einer Konzeption von Dialektik bei Adorno im Sinne der *Vermittlung ohne Mitte* auf knapp 250 Seiten plausibel zu machen.

Gegen die Vorstellung des *klapprigen Dreitakters* von *Thesis*, *Antithesis* und *Synthesis* zeigt er vielmehr, wie sich *Sinnmöglichkeiten der Kritik der politischen Ökonomie* aufgreifen lassen (vgl. 199). Diese „[...] verweisen auf den Bereich der Vermittlung der Gegensätze in sich und münden in einer Auffassung vom „Widerspruch“ bei Hegel [...]“ (ebd.) und genau hierin lassen sie sich nicht einfach mit dem *Dreitakter darstellen*. Jürgen Ritsert legt ausführlich dar, wie die Studien von Fichte und Hegel an die Problematik der Kantischen Freiheitsantinomie und der Kantischen Ethik anknüpfen und den Versuch unternehmen diese Probleme qua dialektischer Methode zu überwinden. Ohne Unterlass macht er auch auf die Probleme der Denkfiguren der jeweiligen Denker aufmerksam. Zum Schluss präsentiert Jürgen Ritsert dem Leser eine *minimale Ausgangsbestimmung für Realdialektik* und verwehrt sich gleichzeitig konsequent, im Sinne des aus dem materialistischen Anspruchs des Adorn'schen Oeuvres entspringenden Begriffes der *Nicht-Identität*, einer Auflösung der Differenzen von Subjekt und Objekt, von Erkenntnisinstanz und Erkenntnisgegenstand. Als Kontrapunkt des *verdinglichen Bewusstseins* erscheint in Ritserts Buch die *Dialektik als Kritik*. „Dialektik

als Kritik, sowohl als Erkenntniskritik, als auch in ihrer Erscheinungsform als Gesellschaftskritik, versteht sich als *offene Dialektik*. Sie hält sich für bis zu Gegensätzen zugespitzten anderer Bestimmungen ebenso offen wie dafür, was praktisch auch ganz anders sein oder getan werden könnte.“ (213) Dialektik zeichnet sich somit nicht durch ihren Charakter als Narrativ für die Explikation der Freiheit aus, welche sich durch ihre negativen Momente hindurch zu dem Bewusstsein ihrer selbst, dem *Telos* der Menschheitsgeschichte hin entwickelt, sondern als immanentes Moment eines Freiheitspotentials, welches durch die Vermittlung der Extreme im jeweils anderen Extrem hindurch zur seiner Geltung kommt.

Jürgen Ritsert räumt in seiner *Summa Dialectica* mit diversen Vorstellungen über dialektische Argumentationsfiguren auf und zeigt wie die Fragen, die Dialektik durch ihren Anspruch einer Gesellschaftstheorie präzisiert, sich insbesondere anhand der Hegelschen Wesenslogik aufzeigen lassen. Dem Leser wird infolgedessen bewusst, dass sich gegenwärtige Debatten in der Soziologie und der Philosophie durchaus an dialektische Denkfiguren anknüpfen und produktiv bearbeiten lassen. Darüber hinaus gelingt es Jürgen Ritsert, der Dialektik einen Ort zuzuweisen, der sie gleichzeitig be- und entgrenzt. Dies gelingt ihm, indem er grundsätzlich aufzeigt, was Dialektik ist und was sie leisten kann und was nicht. Dabei zeigt er die spezifische Differenz der Denker der ersten Generation der Frankfurter Schule zu bspw. poststrukturalistischen Ansätzen auf. Er verletzt nicht das Gebot der ehrlichen Analyse, er stellt den Anspruch einer dialektischen Betrachtungsweise an die gesellschaftskritische Analyse, ohne dabei einer absurden Heiligenverehrung oder einer sowjetischen Nostalgie zu verfallen.

Die *Summa Dialectica* bildet im Allgemeinen eine grundsätzliche und komplette Einführung in die dialektischen Argumentationsfiguren als solche und in ihre Entstehungsgeschichte. Im Besonderen bildet sie eine Einführung in das dialektische Denken Adornos. Das Buch kann es beanspruchen, sowohl ins Equipment des an Dialektik interessierten Philosophen, als auch im Regal des routinierten Dialektikers aufgenommen zu werden. Nebenbei wird die *Summa Dialectica* zur Freude derer beitragen, die das Erbe der Frankfurter Schule auch jenseits der mit Berühmtheiten aus dem Kreise der Vertreterinnen und Vertreter der sog. dritten Generation der Frankfurter Schule besetzten Lehrstühle des Philosophiebetriebs der Goethe-Universität beanspruchen.

