

#11 / 2018

Aufhebung

Zeitschrift für dialektische Philosophie

#11 / 2018

Zeitschrift für dialektische Philosophie

Aufhebung

Aus dem Inhalt:

Karl Melzer

Das Denkzeug der dialektischen Logik bei Hegel

Gregor Schäfer

Als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen: Betrachtungen zur Wahrheit der Revolution

Thomas Metscher

Zwei Anmerkungen zu Renate Wahsners „Bemerkungen zum Materiebegriff“

Wolfgang Schmidt

ADIEU MATERIE - MATERIALISMUS
ADIEU. Statt einer Replik

Peter Römer

Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis
Recht-Staat-Kritik 1

Malte Spitz

Frühe Gretchenfragen an das Werk Walter Benjamins



Gesellschaft für dialektische Philosophie
Aufhebung #11

Gesellschaft für dialektische Philosophie (Hg.)

Aufhebung

Zeitschrift für dialektische Philosophie

#11/2018

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 2018

Eigenverlag

ISSN: 2567-3629

Layout: Atelier Stankowski, Dresden

Satz: Kurtulus Mermer, Köln

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

Inhalt

Beiträge

Karl Melzer

Das Denkzeug der dialektischen Logik bei Hegel 10

Gregor Schäfer

Als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen: Betrachtungen zur Wahrheit der Revolution 25

Diskussion

Thomas Metscher

Zwei Anmerkungen zu Renate Wahsners
„Bemerkungen zum Materiebegriff“ 57

Wolfgang Schmidt

ADIEU MATERIE - MATERIALISMUS ADIEU. Statt einer Replik 63

Rezensionen

Peter Römer

Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis
Recht-Staat-Kritik 1 73

Malte Spitz

Frühe Gretchenfragen an das Werk Walter Benjamins 79

Vorwort

Liebe Leserinnen und Leser,

Im Jahr 2018 jährt sich der Geburtstag von Karl Marx zum 200. Mal. Marx wird heute zurecht als ein klassischer Denker und Kritiker der politischen Ökonomie, Geschichtswissenschaft und Philosophie erinnert. Sein Werk ist eine Achse der Geschichte von Theorie und Politik. Marx ist aber auch ein lebendiges Moment der Geschichte, eingebettet in einen historischen Strom, in dem er zu positionieren ist.

Der Weg zu ihm zeichnet sich durch einen Rückblick auf die historischen Probleme der Philosophie, Wissenschaften und Politik aus, beantwortet die Frage, wie Marx sich zu diesen verhielt, welche Problemlösungen er entwickelte. Der Weg nach ihm muss sich die von Marx gestellten theoretischen Herausforderungen aneignen und zum Gravitationszentrum der eigenen, jetztzeitlichen Reflexion der Theoriegeschichte und Politik machen.

Siege und Niederlagen in der Geschichte der Arbeiterbewegung, Krisensituationen des Zusammenbruchs der Sowjetunion und anderen osteuropäischen Ländern, alte und neue imperialistische Kriege im Nahen Osten, aber auch Befreiungskämpfe der unterdrückten Nationen von Rojava bis Donbass und Lugansk... Die Geschichte lehrt, trotz alledem: eine andere Welt ist möglich.

Als frommer Wunsch ist eine andere, bessere Welt wenig sinnvoll. Es kommt vielmehr darauf an, wie Marx in der elften Feuerbach-These sagt, sie in einer bewussten Form zu verändern. Dialektische Philosophie versteht sich als Moment von und Beitrag zu dieser bewussten Veränderung. Unsere Gesellschaft für dialektische Philosophie ist ein Ort, an dem der dialektische und der historische Materialismus weitergeführt und in die wissenschaftliche Diskussion eingebracht wird. In diesem Zusammenhang fungiert die Zeitschrift *Aufhebung* als philosophisches Forum, in dem kontroverse Auffassungen unter DialektikerInnen erörtert werden können.

Das vorliegende Heft wird mit einem Beitrag von Karl Melzer eröffnet, in dem die wesentlichen Denzüge der subjektiven Logik Hegels ausführlich und systematisch dargestellt werden. Melzer untersucht die hegelschen Reflexionen auf die ursprünglich von Parmenides formulierte und später von Hegel und Engels übernommene Grundfrage der Philosophie nach dem Verhältnis von Sein und Denken und macht darauf aufmerksam, dass die spekulative Grundfigur des dialektischen Akts des Enthaltens des einen Gegensatzes durch einen anderen bedarf.

Wie die im hegelschen Diktum „Das Wahre ist das Ganze“ formulierte Idee im Werk von Georg Lukács und Alain Badiou Resonanz fanden, macht Gregor

Schäfer zum Gegenstand seiner Untersuchung. Er reformuliert die Wahrheitsfrage aus der Sicht politisch-emanzipatorischer Subjektivität. Damit wird zugleich betont, dass die gegenwärtige Marx-Literatur sich dessen bewusst aber nicht darauf beschränkt ist, dass die alte Kontroverse um Theorie-Praxis in der Vorgeschichte des marxistischen Denkens etwa im Fall Bruno Bauers in die Richtung des Ersatzes der Praxis durch Theorie einerseits und im Fall Marx' Theorie als Moment in Praxis verstanden wird.

Im vorliegenden Heft haben wir noch zwei Repliken von Thomas Metscher und Wolfgang Schmidt zu Renate Wahsners Beitrag in der *Aufhebung* #10 zum Materiebegriff. Beide Beiträge greifen die Frage nach dem Verhältnis von Bewusstsein und materielles Sein wieder auf. Thomas Metscher schlägt vor, dieses als ein In-sein des Bewusstseins im Sein zu verstehen. Wolfgang Schmidt präzisiert die Problematik aus der Perspektive der Widerspiegelungstheorie.

Das Heft schließt mit Peter Römers kritischer Rezension zu einem Sammelband über die Rechts- und Staatsphilosophie bei Karl Marx und Eugen Paschukanis und Malte Spitz' Kommentar zu einem Sammelband über die frühe Rezeption Walter Benjamins in der BRD.

Wir möchten schließlich unsere LeserInnen einladen, sich mit wissenschaftlichen Beiträgen, Rezensionen oder Diskussionsbeiträgen an den künftigen Ausgaben der *Aufhebung* zu beteiligen. Willkommen sind alle Arbeiten, die sich mit der kritischen Erschließung, Entwicklung, Vertiefung, Auf- und Ausarbeitung sowie Anwendung und Umsetzung der dialektischen Philosophie in ihren verschiedenen Ausprägungen und ihrer Geschichte beschäftigen. Interessierte können ihre Beiträge jeder Zeit an die Redaktion (redaktion@dialektische-philosophie.org) senden. Vergangene Nummern der *Aufhebung* können ebenfalls über die Redaktion (bestellung@dialektische-philosophie.org) bezogen werden.

Die Redaktion, Januar 2018

Beiträge

Das Denkzeug der dialektischen Logik bei Hegel

*Karl Melzer, Döbeln
melzer.arabatt@web.de*

Gewidmet in tiefer Ehrfurcht vor dem Genius
Georg Wilhelm Friedrich Hegels dem hundertsten Jahrestag der Großen Sozialistischen
Oktoberrevolution

0. Hinführung zum Wahren

Das Wahre definiert Hegel als „Bewegung des sich in sich selbst Reflektierens“¹, was mit dem synonym verstandenen Ausdruck „begreifendes Denken“ wohl am besten zu verdeutlichen ist. Hegel untersucht dieses als Selbstbewegung und –erzeugung des Gedankens, was in der (philosophischen) Wissenschaft die Form des Begriffs annimmt. Nach Friedrich Engels sei es Aufgabe von formeller Logik und Dialektik, den verbleibenden Disziplinen der Philosophie, Regeln für das theoretische Denken, das Operieren mit Begriffen, zu liefern.² Hegel verschmolz diese Disziplinen zur dialektischen Logik bzw. logischen Dialektik.

Mit folgender Zusammenfassung von Hegels subjektiver Logik, namentlich des ersten Abschnitts zur Subjektivität, wird versucht, das dort entwickelte und angewandte Instrumentarium des theoretischen Denkens herauszuschälen. Zweitens wird angestrebt, den genetischen und Entwicklungszusammenhang der einzelnen Denkinstrumente sowohl strukturell wie funktional aufzuzeigen. Damit soll drittens ein Zugang geöffnet werden, die Dialektik des theoretischen Denkens als rechtes theoretisches Denken selbst zu erfassen und sich anzueignen.

1. Die Erschaffung des Gedankens in Analyse und Synthese

Der Beginn des begreifenden Denkens liegt im Abstrahieren als Einheit von Analyse und Synthese. Abstrahieren setzt die umfassende Kenntnisnahme, das Studium des empirischen Rohmaterials für das Denken voraus. Dabei wird dieses wahrgenommene Gegebene in seiner Einzelheit und Einfachheit der rasonierenden Vernunft, der „Kraft und Arbeit des *Verstandes*, der verwundersamsten und größten, oder vielmehr der absoluten Macht“³ unterworfen.

¹ Hegel, *Phänomenologie*, 22.

² Vgl. Engels, *Anti-Dühring*, 24.

³ Hegel, *ebd.*, 29; Vgl. ders., *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse*, 54.

Mit der Analyse wird ein erster Schritt vorausgesetzt, indem die positive Form des Wahrgenommenen aufgelöst wird. Damit wird zugleich ein zweiter Schritt zurückgesetzt, in die Vernichtung der positiven Form tritt ihre synthetische Aufbewahrung als die negative Form des Allgemeinen – das reale Ding wird zu einem ideellen. Der damit gesetzte abschließende dritte Schritt der sich schließenden Drehung ist das (Er)Schließen von etwas Neuem: des abstrakten Begriffs. Das Abstrahieren ist somit Vorurteilen durch das Herausarbeiten des ideellen Allgemeinen aus dem sinnlich Gegebenen. Zugleich ist es ein Protoschluss: die Analyse kann als erste Prämisse gesehen werden, die Synthese wäre dessen zweite und die Entstehung des Begriffs dann die eigentliche Schlussfolgerung. Bereits in diesem sich in die Unendlichkeit schließenden Zirkel des keimhaften Erkenntnisprozesses tritt das absolute Gesetz der Dialektik, das Gesetz der Negation der Negation, in Erscheinung. Das Negieren des Negierens heißt aber auch, dass der Begriff in die äußerliche Einfachheit des Wortes verhüllt ist – er erscheint als ein abstraktes Allgemeines bzw. in den Worten von Marx als „eine verständige Abstraktion.“⁴ Die innerliche Begrifflichkeit selbst ist zunächst im leeren Namen verschwunden, das sei aber keinesfalls „die leere Abstraktion vom Endlichen und die inhalts- und bestimmungslose Allgemeinheit (...) sondern die erfüllte Allgemeinheit (...)“⁵. Hegel betont nachdrücklich, dass das Allgemeine des Begriffs sich nicht auf das einfache Gemeinschaftliche beschränke, sondern zugleich „die innere Natur und das Wesen des Gegenstandes“⁶ ausmache.

2. Die Entfaltung und Entwicklung des Gedankens im Urteilen und Schließen

2.1. *Das Urteilen des Wahren in die Zwiefalt bzw. das Aufspalten in sich und in sein anderes*

Bei Hegel ist es die negative Macht des Begriffs selbst, die den Eingang in den nächsten Kreis des Begreifens macht. Der Autor möchte dafür lieber die – auch von Hegel herausgestrichene – Kraft des Menschenverstandes⁷ namhaft machen, die den abstrakten Begriff durch das Unterscheiden an ihm selbst zu einem Erstbestimmten, zu einem Besonderen macht. Das Unterscheiden ist negatives Verbinden, denn das mit dem Unterscheiden des Allgemeinen (der gewonnenen Abstraktion) zum Besonderen Bestimmte bleibt das Allgemeine, nur eben ein bestimmtes Allgemeines. Damit wird die spezifische Qualität des Gegenstandes er-

⁴ Marx, Einleitung, 20.

⁵ Hegel, Logik II, 353.

⁶ Ders., Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse, 54.

⁷ Vgl., ders., ebd., 53; Ders., Phänomenologie 29.

fasst, der jedoch in Form einer vereinten unendlichen Vielheit von Seiten, Merkmalen, Eigenschaften, Momenten usw. existiert. Die umfassende Darstellung der Einzelheit des Gegenstandes geschieht im und durch das Urteilen. Dieser Seins-ebene des Gegenstands, seiner Einfachheit und Unmittelbarkeit, entspricht die zweite Negation des Allgemeinen zum Einzelnen im Begriff, wodurch dessen drei Momente umrissen wären. Indem die erste Negierung des Allgemeinen in der zweiten aufgehoben wird, wird das Allgemeine umfassend bestimmt und kehrt als mit sich identisches Allgemeines in seine negative Einheit zurück.⁸

Wirklich wird das Urteilen im Urteil des Daseins, wo das an sich nichtige Einzelne im direkten Bezug auf das Allgemeine zu einem Dasein gelangt. Diese synthetische Beziehung demonstriert unmittelbar, dass das Allgemeine Einzelnes wie das Einzelne Allgemeines ist. Das ist zugleich die Stelle, wo die formale Aussagenlogik ihre eigene Entwicklung abbricht und so zur Grundlage des sogenannten metaphysischen Denkens wird. Dieses fixiert die unterschiedenen Einzelheiten als starre, tote Gegebenheiten.⁹ Gleichfalls werden die Syllogismen unvermittelt, willkürlich angeordnet und als unbewegliche Algorithmen in das schließende Erkennen gestellt. Hegels Riesenleistung besteht u. a. darin, diesen Bruch zu überwinden und als Entwicklungszusammenhang zu fassen. Er sieht daher in den positiven und negativen Urteilen des Daseins den voraussetzenden und zurücksetzenden Schritt zum Setzen des abschließenden unendlichen Urteils des Daseins.¹⁰ Die im negativen Urteil förmlich ausgesprochene Negativität wird im unendlichen Urteil zu einer inhaltlichen, indem sie die Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat aufhebt. Äußerlich hält dieses Urteil das Extrem der maßlosen Vielheit resp. Größe fest, die quantitative Unendlichkeit. Die nennt Hegel gern auch die schlechte.¹¹ Innerlich dagegen ist es die qualitative Unendlichkeit, das Unterscheiden selbst, die Differenz und Einheit von Analyse und Synthese als erster und ewiger Voraussetzung des Erkennens. Die Urteilung des Abstrakten ist die Urform des Urteilens, wo der Begriff seinen Ursprung nimmt, indem seine Momente ins Dasein treten.¹² Das Urteil manifestiert sich als das Ansichsein des Begriffs, und das übergreifende Allgemeine zeigt sich als das Negative der einfachen und einzelnen Unmittelbarkeit.¹³ Das Urteilen ist die „Darstellung des Gegenstandes in den unterschiedenen Momenten des Begriffs.“¹⁴ Erst das Schließen ist „die vollständige Darstellung

⁸ Vgl. Hegel, Enzyklopädie, 311.

⁹ Vgl., ders., Phänomenologie, 30.

¹⁰ Vgl. ders., Enzyklopädie, 322.

¹¹ Vgl. ebd., 199.

¹² Vgl. ebd., 316.

¹³ Vgl. ebd., 318 f.

¹⁴ Hegel, Begriffslehre, 142.

des Begriffs.¹⁵ Doch im unendlichen Urteil ist der Schluß potentiell, an sich vorhanden; allerdings ist die Vermittlung eine negative, über die entleerte Kopula. Bei Hegel umfasst die Negation des unendlichen Urteils auch die Aufhebung der Form des Urteilens. So wird dem voraussetzenden Schritt, dem Setzen des Bestimmens im qualitativen Urteil des Daseins, der zurücksetzende Schritt, das Aufheben des qualitativen Bestimmens im quantitativen Urteil der Reflexion, entgegengestellt. Durch das Unterscheiden der quantitativen Qualität als Momente des Begriffs geschieht ihre Sonderung nach ihrer Äußerlichkeit und nach ihrem Verhältnis.¹⁶ Hegel koppelt hier wiederum die formal-logischen Operationen mit den dialektisch-logischen Kategorien. War die qualitative Bestimmung des Subjekts im Urteil des Daseins die dominierende Seite bzw. die erste Prämisse,¹⁷ so stehen im Urteil der Reflexion die quantitative Bestimmung des Prädikats und die Relativität des Subjekts als zweite Prämisse im Mittelpunkt.¹⁸ Das mag die offensichtliche Parallelität zwischen singulären (d. i. einzelnen), partiellen (d. i. besonderen) und sowie universellen (d. h. allgemeinen) Urteilen in der Einheit des Urteils der Reflexion zu den Momenten Einzelheit – Besonderheit – Allgemeinheit in der negativen Einheit des Begriffs belegen. Das Negieren des Negierens geht über zum konkreten Bestimmen im dreifaltigen Urteil der Notwendigkeit (dem Schluss aus beiden Prämissen).¹⁹ Die durch das Urteil des Daseins gewonnene innerliche Identität von Subjekt und Prädikat äußert sich im Urteil der Notwendigkeit als „Totalität der in sich reflektierten Form“²⁰, worunter das umfassende Beurteilen der Natur und des Wesens des Gegenstands zu verstehen sein dürfte. Die Parallele zur Lehre vom Wesen („Das Wesen (...) ist reine Reflexion (...)“²¹) ist von Hegel durchaus gewollt, denn für ihn ist die Notwendigkeit das absolute Verhältnis,²² das im kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Urteil erfasst und abgebildet, d. i. gesetzt wird. Hegels Beweisführung soll wiederum in der Übersetzung der Urteilsnamen zusammengerafft werden: Das griechische „kategorisch“ heißt lateinisch „determiniert“ und auf Deutsch „bestimmt“, was wesentlich unterschieden an sich selbst bedeutet. Was neben anderem heißt, im kategorischen Urteil äußert sich die unterschiedene Identität, eine Kernkategorie der Dialektik. Die einfachste Unterscheidung ist die Zweiteilung – unter Beibehaltung der übergreifenden einigenden Beziehung – so ist das kategorische Urteil das hypothetische („fragliche,

¹⁵ Ebd., 149.

¹⁶ Vgl. Hegel, Enzyklopädie, 326.

¹⁷ Vgl. ebd., 323.

¹⁸ Vgl. ebd., 326.

¹⁹ Vgl. ders., Logik II, 334 f.

²⁰ Ebd., 336.

²¹ Hegel, Logik I, 236.

²² Vgl. ders. Enzyklopädie, 294.

unbewiesene“) Urteil der Form: Wenn – Dann. Mit dieser Unterscheidung können auch wesentliche Beziehungen wie Grund – Folge, Ursache – Wirkung, Ganzes – Teile, Inneres – Äußeres hinreichend beschrieben werden. Das somit verbindende (konjunktive) Urteil ist also nur die negative Seite des verbindend-trennenden Urteils, des disjunktiven Urteils der Form Entweder – Oder bzw. Sowohl – Als auch. Damit können höhere Verhältnisse wie Wechselwirkung, Zufälligkeit und Notwendigkeit, Bewegung nachvollzogen werden. Das Urteil der Notwendigkeit ist die entwickelte Form des unendlichen Urteils des Daseins, die in die Allgemeinheit gesetzte objektive Unterscheidung an und in sich selbst.²³ Laut Hegel wird in dieser Relation die objektive Bestimmtheit von Gattung und Art gesetzt²⁴ und zum anderen gehe hier das Urteilen endgültig in Beurteilen, Werten über, zum Vergleichen des Begriffs mit seinem Dasein.²⁵

Insgesamt konstituiert das Urteil der Notwendigkeit mit seinem routinierten Setzungsmuster: ponieren (oder These) – opponieren (oder Antithese) – komponieren (oder Synthese)²⁶ den absoluten Zusammenhang, die Relativität, für die Hegel gern auch den Terminus Vermittlung verwendet. Das findet seinen Niederschlag gleichfalls im logischen Regularium: das Subjekt tritt in die Mitte der beiden Alternativen (bzw. Extreme), hält sie zusammen und trennt sie zugleich von sich ab. Die leere Mitte des Urteils des Daseins und die negative Vermittlung des unendlichen Urteils wie die des Urteils der Reflexion werden jetzt zur erfüllten Kopula, indem das Allgemeine in seinen drei Weisen, also der Begriff in seinen drei Momenten, in die Mitte tritt. Das Allgemeine vermittelt seine gesonderten Absonderungen: im Urteil der Notwendigkeit hat sich die Begrifflichkeit des Wortes endlich zur Form des Schlusses entwickelt. Im (Be)schluss des Urteils der Notwendigkeit ist der leere Name des Wortes zum Urteil des Begriffs selbst geworden. Jenes Urteil schließt den Zirkel des Urteilens ab und schließt die nächste Runde des begreifenden Denkens auf: das Schließen, die dem Begriff eigene Entwicklungsweise²⁷.

Die jetzt zu gewinnenden Erkenntnisstufen beginnen bei Hegel mit einem abstrakten Allgemeinen, dem Urteil des Begriffs. Die erste Prämisse des Urteilschlusses des Begriffs ist das assertorische Urteil, womit das vorausgesetzte Ziel ins Auge gefasst, eine unbestimmte Vermutung resp. Behauptung aufgestellt werden. Die zweite Prämisse ist der Versuch, den Gegenstand des Interesses bestimmter zu umreißen sowie Mittel und Wege, ihn zu erreichen, vom Gegenstand selbst

²³ Vgl. Hegel, Logik II, 335.

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. Hegel, Begriffslehre, 148.

²⁶ Die idealistische Verabsolutierung dieser Denkfigur durch Hegel persiflierte Marx als Zwang der „unpersönlichen Vernunft“, „einen Purzelbaum zu schlagen“. Marx, Elend, 127.

²⁷ Vgl. Hegel, Logik II, 344.

zu unterscheiden. Diese Problematisierung des Ziels, deshalb problematisches Urteil, ist der zurücksetzende Schritt. Assertorisches wie problematisches Urteile gehen im Falle wahrhaften Erkennens im bewiesenen und erwiesenen, damit unwiderleglichen Urteil eine Synthese ein, das setzende Schließen, was Hegel apodiktisches Urteil nennt. In die Sprache des zeitgenössischen Wissenschaftsbetriebs übersetzt werden assertorische Urteile in Form von Hypothesen aufgestellt, die problematischen Urteile in Thesen gekleidet und die apodiktischen Urteile finden in logisch richtig erarbeiteten Theoremen und Theorien ihren Ausdruck.

Diese eben kurz umrissene abstrakte Begriffsform bedeutet auch, dass das eigentliche Erkennen, nämlich das Begreifen als Entwicklung des Begriffs zu seiner konkreten Form, jetzt erst beginnt. Was Hegel so dezent die „Arbeit des Begriffes“²⁸ nennt, ist sehr wohl Arbeit, tatsächlich jedoch die mühselige Schinderei, das qualvolle Ringen des nach Erkenntnis strebenden denkend tätigen Menschen. Doch dazu gibt ihm Hegel auch die Instrumente an die Hand, das sind die Methoden der schließenden Vernunft.²⁹ Spätestens jetzt tritt aus dem negativ Vernünftigen der Dialektik, d. i. die Aufhebung von Verstandesbestimmungen an sich selbst,³⁰ das positiv Vernünftige der spekulativen Dialektik hervor. Damit meint Hegel „die Erkenntnis des *Entgegengesetzten in seiner Einheit* – oder genauer, dass die Entgegengesetzten in ihrer Wahrheit eins sind.“³¹ Und das sei „allein das Philosophische in der Form *des Begriffs*.“³²

2. 2. Das Erschließen des Wahren in Dreifaltigkeit oder alle Dinge sind ein Schluss

Das Schließen ist sowohl als analytisches wie synthetisches Denken in ihrem beider wechselseitigen Übergehen, wie es Hegel namentlich in seiner „Logik“ überzeugend demonstriert. Er unterscheidet mit elektronenmikroskopischer Trennschärfe voraussetzend das einheitliche Schließen in seine vielfältigen und unterschiedlichen Momente, um diese gleichzeitig zurücksetzend mit gigantischer, gleichfalls nur unter höchster Anstrengung nachvollziehbarer spekulativer Kraft wieder zusammenzuführen. Abschließend wird damit das Schließen gesetzt und als die Weise des begreifenden Denkens begriffen.³³

Das spekulative, positiv-vernünftige Denken führt, die vom negativ-vernünftigen Denken in die Nichtigkeit und Auflösung getriebenen Bestimmungen in Gestalt dreifaltiger Vermittlung zu neuer, affirmativer, im konkreten Begriff

²⁸ Hegel, Phänomenologie, 57.

²⁹ Vgl. ders., Philosophische Enzyklopädie, 56.

³⁰ Vgl. ebd.

³¹ Hegel, Privatgutachten, 415.

³² Ebd.

³³ Vgl. ders., Logik II, 352.

aufgehobener Gesamtbestimmung zusammen. Kein einfaches Dasein, kein negatives Übergehen, sondern das Vermitteln ist jetzt die Bewegungsform des Begriffs, das Durchdringen seiner Momente. Von nun an rollt der innere Zirkel der Momente des Begriffs, der sich dadurch zur umfassenden und allseitig bestimmter Totalität entwickelt und sich dann als wirklicher Begriff „fortwält“³⁴.

Die Grundform des Schlusses des Daseins ist E–B–A. Hegel weist nach, dass darin auch die wechselseitigen Vermittlungen sowohl von B und A über E wie auch E und B über A enthalten sind.³⁵ Extreme wie zusammenschließende Mitte sind noch abstrakt, deshalb bemängelt Hegel den Schluss des Daseins als „bloßer Verstandesschluss“, als „das höchste Außersichkommen des Begriffs.“³⁶ Er „heilt“ diesen Makel, indem er – parallel zur Entwicklung des Urteils – nicht mehr nur die abstrakte Besonderheit, sondern die entwickelte Einheit von Allgemeinheit und Einzelheit als Vermittlung setzt – den Reflexionsschluss. In den Figuren dieses Schlusses finden die äußerlichen Beziehungen der Einzelheit und Allgemeinheit³⁷ ihre Ausformungen. Damit entstehen die Voraussetzungen für den finalen Schluss der Notwendigkeit: Die Grundform des Schlusses des Daseins ist in trauter Zwie- tracht mit dem reflexiven Schluss der Allheit verwoben – was so die Ausgangsform des Schlusses der Notwendigkeit ausmacht, den kategorischen (bestimmenden) Schluss. Die Schlussform B–E–A ist die negative Seite der Grundform, die mit dem äußerlich-quantitativen Schluss der Induktion den hypothetischen (negativen) Schluss der Notwendigkeit konstituiert. Der unendliche Schluss des Daseins E–A–B führt schließlich in „verschlungener Zwieschlacht“³⁸ mit dem unendlichen Analogieschluss der Reflexion zum disjunktiven (vermittelnd-unterscheidenden) Beschluss, dem unendlichen analytisch-synthetischen Schluss der Notwendigkeit.³⁹ In diesem sich gegenseitig bedingenden, sich voraussetzenden wie setzenden Geflecht von Schlussbeziehungen geschieht das Bestimmen der Totalität des (Be)Schlusses als wirklicher. Sie sind die Erscheinung seines abschließenden Hervorgehens in die Existenz als konkreter Begriff. Konkret ist diese Wirklichkeit als das gehörige Zusammenschließen des Zusammengehörigen zu einem prozessierenden theoretischen Ganzen. Der Begriff als subjektive Tätigkeit hat sich vollendet vervollkommenet, ihm bleibt nur noch, in die Objektivität umzuschlagen, die scheinbare Rückkehr in den Anfang. Der Schein der Rückkehr ist tatsächlich nur das Ende einer Spiralwindung des unendlichen Prozesses des Erkennens und der Anfang einer neuen.

³⁴ Ders., *Phänomenologie*, 437.

³⁵ Vgl. Hegel, *Enzyklopädie*, 338.

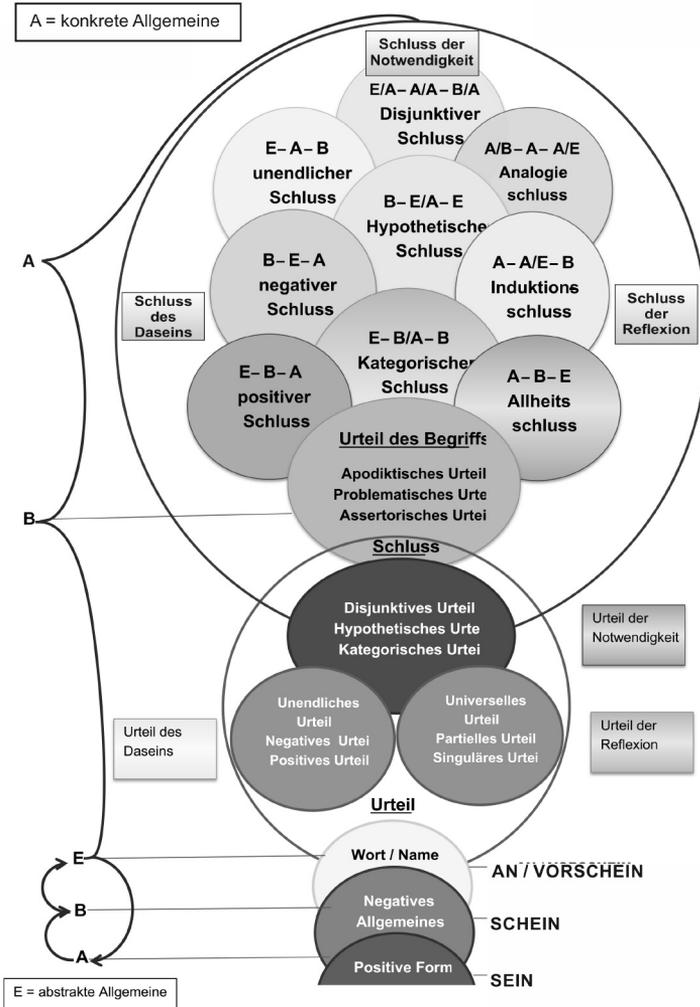
³⁶ Vgl. ebd., 340.

³⁷ Vgl. ebd., 341.

³⁸ Ein Ausdruck Joseph Dietzgens, *Kopfarbeit*, 151.

³⁹ Vgl. Hegel, *Enzyklopädie*, 343 f.

Mit folgendem Schema wird versucht, einen graphischen Überblick über Hegels Erkenntnistheorie zu geben. Leider geht dabei das für Hegel Typische, nämlich die Identität der Unterschiedenen, das Auseinanderhervorkommen wie Ineinanderzurückgehen verloren. Das berücksichtigt, mag das Schema seine Aufgabe erfüllen, die Grobstruktur seiner in epischer Breite entwickelten Gedanken sichtbar zu machen:



3. Das Verwirklichen des Wahren als sich bewegende Ganzheit oder die drei Grundprinzipien dialektischen Denkens

Die oben geschilderte Entwicklung des begreifenden Denkens von der Entstehung des abstrakten Gedankens zur voll ausgebildeten Theorie erfasst jedoch nur einen winzigen Ausschnitt des gesellschaftlichen Erkenntnisprozesses der Menschheit zu allen Zeiten und auf allen Gebieten der unendlichen objektiven wie subjektiven Realität. Der denkende Mensch steht wiederum an einem Anfang, ihm bietet sich ein unüberschaubares Feld von Einsichten auf allen Wissensgebieten und zu allen Bereichen der Forschung. Dem unkundigen Auge bietet sich der bacchantische Taumel, ein Hexenkessel permanenter Veränderung, das allüberalle Verschwinden und Auftauchen von Ideen, Vorstellungen, Theoremen und Theorien, ein heillooses Durcheinander oder, um ein altes griechisches Wort für den Anfang in seiner modernen Bedeutung zu gebrauchen: Chaos.

Hegel erkannte die drei großen Grundprinzipien, die dem scheinbaren Chaos zugrunde liegen, und die zugleich methodologischen Grundsätze zum Erkennen der im Chaos vorscheinenden Ordnung sind. Es gelte „das Wahre nicht als Substanz sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken.“⁴⁰ Zunächst ist dieser Satz die kategoriale Beschreibung des Begriffs von Dialektik. Des Weiteren verbergen sich darin die drei Hauptschlüssel zum Begreifen des Weltganzen in seinen allgemeinen Zügen:

Hegel entwickelt erstens den Satz der Identität (=logischer Ausdruck der Substanz) zum Grundsatz, dass die Identität in sich unterschieden ist und sich verändert im Verhältnis ihrer quantitativen und qualitativen Bestimmungen. Die Dieselbigkeit von Identität und Unterschied ist die abstrakte Beschreibung des Verhältnisses, des alles kennzeichnenden Absolutums bzw. der lebendigen Identität als Subjekt.⁴¹ Nach seiner formellen Seite der Gleichheit der Größe ist der Satz der Identität der mathematische Schluss, der Schlüssel zum Erschließen der Positivität der Quantität. Das formal-logische $a \equiv a$ offenbart sich als der mathematische Schluss $A-A-A$, denn das Gleichheits(Identitäts)zeichen steht doch für die Identität der Unterschiedenen und symbolisiert den damit identischen Unterschied, die vermittelnde Mitte. Nach seiner inhaltlichen Seite ist der Identitätssatz der Schlüssel zum Erschließen der Negativität der Qualität. Sichselbstgleichsein heißt Beziehen auf sich selbst, was Teilung, Unterscheidung in sich selbst voraussetzt und wieder aufhebt – doppelte Negation. Daraus erwächst das Grundgesetz des Daseins, das Gesetz vom Umschlagen quantitativer Veränderungen in qualitative und umgekehrt. Mit diesem Grundgesetz setzt Hegel wiederum die erste Prämisse für den absoluten Schlusssatz.

⁴⁰ Hegel, Phänomenologie, 19.

⁴¹ Vgl. ders., Enzyklopädie, 302.

Auch das Wort Umschlagen bzw. Sprung zur Kennzeichnung der Veränderung wird von Hegel nicht zufällig gewählt. Die Merkmale der Sphäre des Seins sind neben der Einzelheit und Einfachheit die Unmittelbarkeit, deshalb geschieht das qualitative Verändern urplötzlich, „wie ein Blitz“⁴². Auf der Stufe des Daseins ist auch das erkennende Denken noch ganz indifferentes Spiegeln im Sinne von Wahrnehmen – das wäre die erste Bedeutungsebene von Reflexion.⁴³

Hegel entwickelt zweitens den Satz von der gleichgültigen Verschiedenheit und den vom ausgeschlossenen Dritten zum Satz des Widerspruchs als dem Grundgesetz der Wirklichkeit, dem Gesetz von der Diesselbigkeit und der Durchdringung der Gegensätze. Damit fasst er den Widerspruch als Grund und Motor jeder Veränderung, womit er das Wesen des Universums als einen widersprüchlichen Entwicklungsprozess beschreibt. Das Beziehen der Gegensätze auf sich selbst ist ein gegenseitiges wie wechselseitiges Scheinen, worin jedes sich selbst als sein anderes in sich selbst be- und erleuchtet, das Spiegeln wird zum Widerspiegeln. Beim Erkennen des Widerspruchs zerfährt das dialektische Denken in analytisches Trennen wie synthetisches Verbinden, auch die Reflexion wird zum Widerspiegeln. Das wäre die zweite und dominierende Bedeutungsebene von Reflexion.⁴⁴ In jenem Gesetz fasst Hegel das Kernstück seiner Theorie der Dialektik, die Lehre vom Widerspruch, zusammen und setzt die zweite Prämisse für den Generalschluss.

Dieser ist die Weiterführung des Satzes vom hinreichenden Grund zum Satz der absoluten Notwendigkeit. Hegel schließt aus dem Gesetz vom Umschlagen quantitativer Veränderungen in Qualitätsänderungen und umgekehrt sowie aus dem Gesetz vom sich gegenseitig ausschließenden Durchdringen der Gegensätze das universelle Grundgesetz der Negation der Negation, dessen Wirken sich im Entstehen und Vergehen von Allem und Jedem manifestiert – es ist das Gesetz vom absoluten Grund. Es beschreibt sowohl die Selbstbestimmung der objektiven konkreten Totalität, der Substanz bei Hegel, wie das Nachdenken dieser Zusammenhänge durch das begreifende Denken, d. i. der Begriff bei Hegel. Denn in dieses universelle Wechselverhältnis ist das erkennende Subjekt – als Moment der Totalität – einbezogen, das das objektive Scheinen und Widerspiegeln reflektiert, von hoher Warte, also abgehoben, ausspäht (lat. *speculatio*).⁴⁵ Dies wäre die dritte Bedeutungsebene von Reflexion.

Mit dem dreifaltigen Grundgesetz der Dialektik beschreibt Hegel, dass die Identität des Wahren in Substanz und Subjekt unterschieden wie vereint ist und erschließt das widersprüchliche Verhältnis des scheidenden Bindens wie des ver-

⁴² Hegel, *Phänomenologie*, 16.

⁴³ Vgl. ebd., 89 ff.

⁴⁴ Vgl. ders., *Logik II*, 25 f.

⁴⁵ Vgl. ebd., 28 f.

bindenden Scheidens. Das spekulative, positiv-vernünftige Denken ist das Reflektieren als Spiegeln des Widerspiegelns, damit wirkliches dialektisches Denken: es erfasst den allgemeinen Zusammenhang des Seins als totale Relativität des Wesens. Es denkt die Rückkehr der Entfremdung in die positive Einheit des Selbst nach. Zugleich ist dieses Nachdenken die Rückkehr des entfremdeten Selbst in die negative Einheit der Subjektivität, die denkende Tätigkeit. In dieser dreifaltigen Kategorie (Identität – Widerspruch – Grund) bringt Hegel das Ganze des Weltlaufs auf den Begriff. Damit macht Hegel aus der Hypothese des Parmenides: „Dasselbe aber ist das Denken und des Gedanken Gegenstand.“⁴⁶ eine Theorie der Widerspiegelung des Daseins im Denken. Er schließt sein Definieren von Dialektik ab, das in der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ anhub und auf den letzten Seiten seiner „Wissenschaft der Logik“ zu seinem Ende kommt, mit den Worten: „Dieses sosehr synthetische als analytische Moment des *Urteils*, wodurch das anfängliche Allgemeine aus ihm selbst als das *Andere seiner* sich bestimmt, ist das *dialektische* zu nennen.“⁴⁷

4. Paradigmata spekulativen Denkens Hegels

Hegel praktiziert beim Entwickeln seiner Dialektik selbst dialektisches Denken, das er oft als spekulatives Denken bezeichnet. Dabei sind seine Formulierungen alles andere als zufallendes Beispielen, sondern hochkonzentrierte Ausformungen eines außerordentlich stringenten Denkens in Urteilen und Schlüssen. Sehr übersichtlich tritt das am Beginn seiner Kategorienlehre zu Tage, wo sich die Abstraktheit der Gedanken in der Kürze der Entwicklung niederschlägt: Von der Identität von Sein und Nichts gelangt Hegel zur abstraktesten Form der Vermittlung, dem Werden. Die negativ-vernünftige Analyse zeigt, dass sich die beiden unbestimmt-allgemeinen Momente des Seins und des Nichts jedes an sich selbst aufheben in Entstehen und Vergehen. Das Werden als „haltungslose Unruhe“ hat kein Bestehen, sondern wird selbst wieder aufgehoben, indem es „in ein ruhiges Resultat zusammensinkt.“⁴⁸ Das spekulative Negieren des Negierens stellt die besondere Einheit von Sein und Nichts als bestimmtes Sein – jetzt d a s Sein – her, Dasein, das Sein mit der Determinierung d. i. Negierung an sich. Das bestimmte Sein und damit daseiende Nichts vereinzelt sich dann weiter über etwas und sein anderes bis zur Endlichkeit und Unendlichkeit. Diese Denkfigur wiederholt sich in immer weiter ausgreifenden Bögen, um bei der Einheit des Eins (dem Fürsichsein) und der einen Einheit von allem (dem Anundfürsichsein) einen vorläufigen Abschluss zu finden.

⁴⁶ Zit. nach Capelle, Die Vorsokratiker, 167.

⁴⁷ Hegel, Logik II, 557.

⁴⁸ Ders., Logik I, 113.

In einer seiner Vorlesungen zur „Geschichte der Philosophie“ fasst Hegel sein dialektisches Denken in eine Art Weltformel zusammen:

„Das absolut einfache Wesen entzweit sich in Einheit und Vielheit, den differenten Gegensatz, der zugleich besteht, Sein hat, wie die reine Differenz die Negativität ist; und seine Rückkehr in sich selbst ist ebenso die negative Einheit, das individuelle Subjekt, und das Allgemeine oder Positive, und beide sind Einheit.“⁴⁹

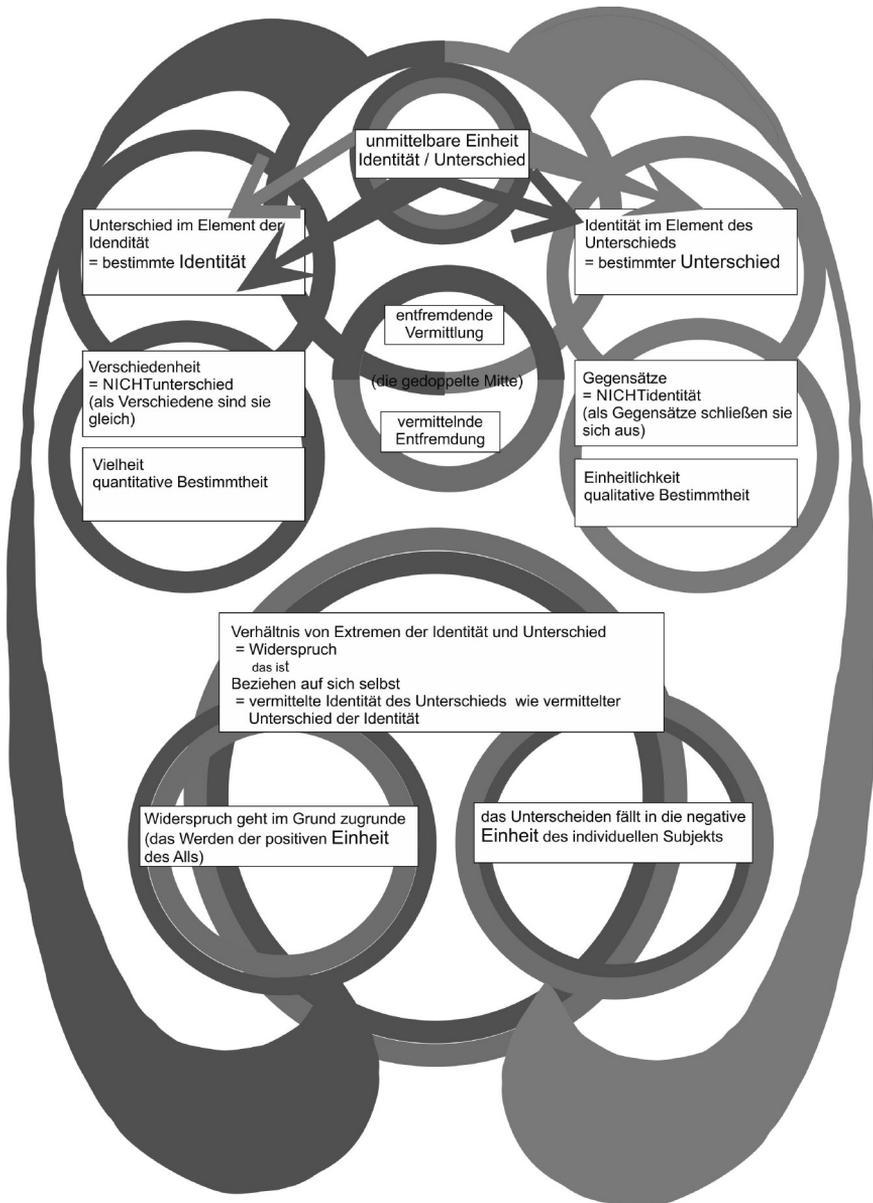
Mit ungewöhnlichem Pathos versucht Hegel, auf die Bedeutsamkeit seiner Worte aufmerksam zu machen: „Dies ist in der Tat die reine spekulative Idee des absoluten Wesens (...) das Erhabenste in diesen gemeinen Worten, das Tiefste in diesen bekannten, oben und unten offen liegenden, das Reichste in der Armut dieser Abstraktionen.“⁵⁰ Das erschließt sich hoffentlich dem Leser, wenn die spekulative Struktur dieses Satzes herausgearbeitet wird:

(SEIN)	Das absolut einfache Wesen	(abstrakt Allgemeines) (ansich)
	entzweit sich (unterscheidet sich also)	
	in Einheit und Vielheit	(Bestimmung)
	in den differenten Gegensatz,	(Bestimmtheit)
(DASEIN)	(die gedoppelte Mitte des Besonderen)	(bestimmt Allgemeines) (fürsich)
	der zugleich besteht, wie die reine	
	Sein hat, Differenz die	
	Negativität ist;	
	und seine Rückkehr in sich selbst ist ebenso	
	die negative Einheit,	
	das individuelle Subjekt,	
	und das Allgemeine oder	
	Positive,	
(FÜRSICHSEIN)	und beide sind Einheit.	(konkret Allgemeines) (anundfürsich)

⁴⁹ Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 1, 346.

⁵⁰ Ebd., 346 f.

Abschließend wird versucht, die Kategorie „Widerspruch“ graphisch darzustellen:



Literaturverzeichnis:

- Capelle, Wilhelm.** (Hrsg.), o. J. *Die Vorsokratiker*. Stuttgart.
- Dietzgen, Joseph.** 1954. *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*. In: *Ausgewählte Schriften*. Berlin: Dietz, 29-135.
- Engels, Friedrich.** 1962. *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“)*. In: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 20. Berlin: Dietz, 5-303.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm.** 1964. *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Berlin: Akademie Verlag.
- 1971. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. 3 Bde. Hrsg. von Gerd Irrlitz. Leipzig: Philipp Reclam jun.
- 1990. *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil Die objektive Logik Erstes Buch. Werke*, Bd. 5. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- 1990. *Wissenschaft der Logik II. Erster Teil Die objektive Logik Zweites Buch. Zweiter Teil Die subjektive Logik*. In: *Werke*, Bd. 6. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- 1999. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*. In: *Werke*, Bd. 8. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- 2016. *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse (1808 ff.)*. In: *Werke*, Bd. 4. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 9-69.
- 2016. *Begriffslehre für die Oberklasse (1809/10)*. In: *Werke*, Bd. 4. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 139-161.
- 2016. *Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien. Privatgutachten für den Königlich Bayrischen Oberschulrat Immanuel Niethammer (1812)*. In: *Werke*, Bd. 4. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 403-416.
- Marx, Karl.** 1962. *Das Elend der Philosophie*. In: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 4. Berlin: Dietz, 65-182.
- 1962. *Einleitung (zu den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“)*. In: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 42. Berlin: Dietz, 19-45.

Als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen:

Betrachtungen zur Wahrheit der Revolution

*Gregor Schäfer, Basel
gregor.schaefer@unibas.ch*

„[...] And blest are those,
Whose blood and judgement are so well
co-meddled,

That they are not a pipe for Fortune's finger
To sound what stop she please.”¹

„In the last analysis, all the truths of Marxism
can be summed up in one sentence: ‚To rebel
is justified.‘“ (Mao)

I. Hinführung

In *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) bemerkt Georg Lukács provokativ, der Marxismus behielte seinen Wahrheitsgehalt auch dann, wenn „sämtliche einzelnen Thesen“ desselben, verstanden als ein Korpus einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse, auf der Ebene ihrer Faktizität als falsifiziert zu gelten hätten: „[A]ngenommen [...] die neuere Forschung hätte die sachliche Unrichtigkeit sämtlicher einzelnen Aussagen von Marx einwandfrei nachgewiesen, so könnte jeder ernsthafte ‚orthodoxe‘ Marxist alle diese neuen Resultate bedingungslos anerkennen [...] – ohne für eine Minute seine marxistische Orthodoxie aufgeben zu müssen.“² Indem Lukács „Orthodoxie in Fragen des Marxismus“³ primär am Vollzug von dessen *Methode* festmacht, schreibt er in ihn – unhintergebar – eine subjektive, parteiergreifende Perspektive ein: Denn „die marxistische Methode [...] als Wirklichkeitserkenntnis ergibt sich nur vom Klassenstandpunkt, vom Kampfstandpunkt des Proletariats. Das Verlassen dieses Standpunkts führt vom historischen Materialismus weg, wie andererseits sein Erringen direkt in den Kampf des Prole-

¹ Shakespeare, *The Tragedy of Hamlet*, 2045.

² Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 171.

³ Ebd.

tariats hineinführt.⁴ Das Zentrum dieser Methode bildet jenes Verhältnis, wie Lukács es im Rückgang auf die klassische deutsche Philosophie als „identisches Subjekt-Objekt“ konzeptualisiert.⁵ Sie macht gegenüber gesellschaftlicher Wirklichkeit nicht einfach einen deren Objektivität verleugnenden Subjektivismus geltend. Vielmehr zeigt sich in ihrem Vollzug, dass diese Wirklichkeit in Wahrheit immer schon von einer subjektiven Perspektive durchbrochen (gewesen) ist – einer Perspektive, wie sie im Rahmen der von Lukács als „Verdinglichung“⁶ interpretierten Seinsform kapitalistischer Verhältnisse strukturell indes gerade „unwahrnehmbar“⁷ wird. Es ist für diese Methode wesentlich, dass sie einen Index auf Gegenwart als auf den ausgezeichneten Ort eines Durchbrechens von Verdinglichung und damit ihres eigenen Geltungsanspruchs impliziert. Die als „Orthodoxie“ sich artikulierende Treue gegenüber dem Wahrheitsgehalt des Marxismus entscheidet sich damit nicht an der Zustimmung zu bestimmten (*propositionalen*) Lehrinhalten. Sie *zeigt* sich, als Methode, vielmehr allererst im *performativen* Prozess einer Subjektivierung, wie sie angesichts der Aktualität des Ereignisses einer Revolution eine parteiergreifende Entscheidung forciert.⁸

Es ist das Ereignis der Oktoberrevolution, welches für Lukács als eine solche Aktualität den Prüfstein für den Wahrheitsgehalt des Marxismus darstellt.⁹ Was die offizielle Orthodoxie im Rahmen der *Zweiten Internationale* dieser Revolution unter Berufung auf eine objektive Gesetzmäßigkeit zum Vorwurf macht – ihren, gemessen an dieser Gesetzmäßigkeit, verfrühten, anachronistischen, ungleichmäßigen Charakter, ihre, in Bezug auf reguläre Kriterien, Illegalität, ihre, in Ermangelung objektiver Garantien, Unmöglichkeit –, markiert für Lukács ihren formalen

⁴ Ebd., 194.

⁵ Vgl. ebd., 287 ff.

⁶ Vgl. ebd., 257 ff.

⁷ Ebd., 237.

⁸ Die folgende Bezugnahme auf Alain Badiou und dessen Lacan'schen Subtext antizipierend könnte man sagen: Die hier in Frage stehende orthodoxe Treue lässt sich als Symbolisierung denken, die sich auf das Reale richtet, wie es als die Wahrheit eines je ganz und gar konkret-aktuellen, in seiner irreduziblen Singularität unvorhersehbaren und unmöglichen politischen Ereignisses in eine bestehende Situation hereinbricht (vgl. Lacan, *Encore*, 102; dazu, mit Bezug auf Badiou's Begriff der „Treue“, Ruda, „Von der Treue als subtraktiver Institution“, 69 ff.). Einer so gedachten Orthodoxie eignet kraft der von ihr, gerade um ihres Wahrheitsgehalts willen, geforderten Wahl (=gr. *haíresis*) angesichts je neuer Konstellationen notwendig ein häretischer, heterodoxer Kern. Erst in dieser Abweichung angesichts konkreter Konjunkturen vermag sie wahrhafte Orthodoxie zu sein – und in Bezug auf das Reale je neuer Ereignisse den Namen, für den sie als Orthodoxie entsteht (die durch die revolutionären Eigennamen, als gleichsam durch eponymische Hypostasen, repräsentierten Sequenzen „Marxismus“, „Leninismus“, „Maoismus“), vor traditionalistischer Verharmlosung zu retten. Vgl. zur Tragweite des revolutionären Eigennamens etwa auch Badiou, „Die Idee des Kommunismus“, 21-22.

⁹ Dies betont zu Recht Arndt, *Dialektik und Reflexion*, 262.

Status als *authentisches* Ereignis.¹⁰ Der Bezug auf die Aktualität dieses – aus der Perspektive seines historischen Kontexts und des Apparats von dessen Meinungen – notwendig *unmöglichen* Ereignisses ist für die Einholung des in Frage stehenden Wahrheitsgehalts konstitutiv. Der kritische Augenblick dieser Revolution macht es für Lukács zu einer praktisch dringlichen Aufgabe, der in emphatischem Sinne *universellen* Dimension ihres singulären Ereignisses, ihrem *philosophischen* Fluchtpunkt zu entsprechen. Es ist dieser Wahrheitsgehalt, der mit der Einschreibung eines politischen Subjekts in den Marxismus, einer „proletarischen Perspektive“,¹¹ wie sie in der Revolution offen hervortritt, auf dem Spiel steht. Die perspektivische Brechung, die Verzerrung dieses aktuellen Einsatzes indes meint damit keinen Relativismus (etwa in Form eines Historismus). Und ebenso schließt sie *per se* auch einen Reduktionismus auf äußerliche objektive Bedingungen – etwa ökonomische und soziale Fakten oder Kontexte – aus. Beides führte zu einer Verharmlosung des in ihr sich vollziehenden Ereignisses. Beides verkannte die in ihr statthabende *immanente* Verschränkung von Subjekt und Objekt, von Praxis und Theorie, wie sie als solche zugleich auch einen jeden Pragmatismus abwehrt.¹² Die als Revolution manifest werdende Brechung markiert für den Wahrheitsgehalt ihres Ereignisses vielmehr gerade eine *innere* Bedingung: Sie *ist* die Subjektstelle dieser Wahrheit.¹³ Der Gang (= gr. *méthodos*, μέθοδος) des in dieses Verhältnis integrierten Ereignisses revolutionärer Subjektivierung ist damit – nach einem Bilde von Ernst Bloch – ein „gekrümmter“. ¹⁴ Die Wahrheit dieses Ereignisses ist – *als* Wahrheit – eine *in sich selbst* perspektivisch gebrochene. Diese paradoxe Konstellation deutet auf eine Theoriefigur hin, deren Wahrheitsbegriff weder – im Sinne geläufiger methodologischer Einteilungen – im objektivistischen Register des Szientismus einer *erklärenden* Einzelwissenschaft noch aber auch – komplementär dazu – im (inter-) subjektivistischen etwa einer *verstehenden* Konzeption, doch auch nicht ohne Weiteres im Sinne eines Konstruktivismus verstanden werden kann.¹⁵ Was damit als Frage

¹⁰ Zur strukturell notwendigen „Unreife“ der objektiven Umstände im Blick auf das Ereignis einer Revolution siehe etwa Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 416. Zur spezifischen Form der „Illegalität“ der Revolution ebd., 432 ff.

¹¹ Vgl. ebd., 331 ff.

¹² Vgl. ebd., 373.

¹³ Vgl. hierfür Žižek, „Georg Lukács“, 174-175.

¹⁴ Bloch, „Aktualität und Utopie“, 163.

¹⁵ Dies betont Žižek, „Georg Lukács“, 173. Damit unterscheidet sich Lukács in seinem unmittelbaren Umfeld radikal vom Neukantianismus (etwa Max Webers oder Heinrich Rickerts). Während – so ein zentrales Anliegen von Lukács im Verdinglichungskapitel (vgl. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 287-332) – die Naturwissenschaften mit der abstrakt-formalen Rationalität in Verbindung gebracht werden können, wie sie mit dem Kapitalismus strukturell verbunden ist, so die Geisteswissenschaften mit einer Irrationalität, die – auf der Seite des von dieser rationalen Form ausgeschiedenen Inhalts – bloß das Komplement dieser Rationalität bildet. Auch noch der späte Lu-

in den Blick tritt, ist vielmehr eine für den Marxismus – womöglich – konstitutive Verschränkung von einer in emphatischem Sinne universellen Dimension von Wahrheit *einesteils* und dem Prozess einer Subjektivierung, wie er im Zentrum emanzipatorischer Politik steht, *andernteils*.

Ziel der folgenden Betrachtungen ist es, einige Aspekte dieser Konstellation von Wahrheit und Revolution anzudeuten. Die These, welche die Überlegung leitet, ist die, dass der Marxismus letztlich von einem philosophisch starken Wahrheitsbegriff zehrt – und dass es, in einer inwendigen Verknotung, gerade ein solcher Bezug ist, der in ihn unhintergebar auch einen Begriff revolutionärer Subjektivität einschreibt. In einem *ersten* thematischen Schwerpunkt (II.-IV.) soll im Ausgang der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* einigen Bestimmungen des Verhältnisses von Philosophie, sofern sie auf eine solche Dimension von universeller Wahrheit verweist, und politischem Subjekt nachgegangen werden. In einem *zweiten* thematischen Schwerpunkt (V.-VIII.) sodann führen diese Erwägungen zum Begriff des Proletariats: Es repräsentiert, im Sinne der Argumentation, den Inbegriff revolutionärer Subjektivität und soll hinsichtlich einiger seiner Konsequenzen erläutert werden. Den philosophischen Bezugspunkt für den in Frage stehenden Wahrheitsbegriff bildet, im Kontext der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Hegel: Es ist spezifisch die *Hegelsche* Philosophie, auf die sich Marx' hier geäußerte, im Folgenden zu erläuternde Formel bezieht, dass nur durch die revolutionäre „Verwirklichung der Philosophie“ das Proletariat aufgehoben werden könne und dass diese Verwirklichung zugleich, *uno actu*, nur durch die „Aufhebung des Proletariats“ erfolge.¹⁶ Doch ist das Anliegen der vorliegenden Überlegungen nicht primär ein ‚hegelmarxistisches‘:¹⁷ Der im Fokus stehende *formale* Zusammenhang zwischen einem starken Begriff von Wahrheit und einem – ebenso starken – Begriff revolutionärer Subjektivität vermag in der gegenwärtigen Diskussion insonderheit auch in Denkfiguren Alain Badiou aufschlussreiche Anknüpfungspunkte zu finden. Badiou bildet daher einen zweiten philosophischen Bezugspunkt.¹⁸

kács wird an dieser Diagnose anhand der Dualität von „Neopositivismus“ und „Existentialismus“ festhalten: Vgl. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 343-420.

¹⁶ Den für Marx' gesamtes Denken programmatischen Anspruch dieser Formel zeigt Hindrichs, „Das Erbe des Marxismus“.

¹⁷ Siehe zur philosophiegeschichtlichen Problematik dieser Bezeichnung in Bezug auf Lukács' Konzeption überhaupt Rockmore, „Fichte, Lask, and Lukács' Hegelian Marxism“.

¹⁸ Das Verhältnis von Badiou zu Hegel dürfte komplexer sein, als es Badiou's Motto – „[a]uf Hegel verzichten, übrigens schmerzlich, um den Preis der wiederholten Untersuchung seiner Texte“ (Badiou, *Die kommunistische Hypothese*, 158) – andeutet. Andersorts fordert Badiou explizit eine „Arbeit, die nicht nur die von Marx, sondern auch die von Hegel fortsetzen sollte“ (Badiou, „Ist der Sozialismus das Reale der kommunistischen Idee?“, 16) – allerdings damit in Richtung einer solchen „vollkommen neue[n] Interpretation“, welche Hegels Denken nicht länger „dem Motiv der Totalität

II. Auf dem Weg zur „Verwirklichung der Philosophie“

Die *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, die Marx 1843/1844 verfasst, enthält im Blick auf das Verhältnis von Wahrheit und revolutionärer Politik richtungweisende Bestimmungen. Ähnlich und in demselben zeitlichen Umfeld wie in den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* finden sich auch hier, was den philosophischen Horizont anbelangt, wesentliche Figuren des Marxschen Denkens, die auf dem späteren epistemischen Terrain der Kritik der politischen Ökonomie präsent bleiben werden – und dies, obgleich Marx, absorbiert durch die Durchdringung des konkreten Stoffes der politischen Ökonomie seiner Zeit, scheinbar nicht mehr auf sie zurückkommen wird. Ohne dass man den angeblichen ‚Humanismus‘ des frühen Marx gegen den angeblich szientifischen Charakter des späten Marx ausspielen müsste, sind nicht zuletzt diese Leitlinien es, die den *generischen* emanzipatorischen Horizont abgeben, durch den dieses spätere epistemische Terrain unendlich viel mehr ist als einzelwissenschaftliche Erkenntnis. Sie deuten einen möglichen Horizont an, in dem sich eine Lektüre des späten Marx mit einer des frühen Marx, in Durchquerung geläufiger Unterteilungen, gerade verbinden lassen könnte. Mit der Lesart einer solchen Durchquerung kann – wie Frank Ruda es vorschlägt – davon ausgegangen werden, dass sich beim frühen Marx „die Konzeption eines politischen Universalismus gedacht findet“, die sich damit indes „keineswegs auf das Marx’sche Frühwerk beschränken muss, sondern vielmehr in diesem – bei Marx – seine ursprüngliche ‚Denkbarkeit‘ gewinnt.“¹⁹ Denn wenn – nach einer Formulierung Badiou – „Denkbarkeit“ als „ein Umschlagen dessen, was ist, hin zu dem, was es geben kann oder vom Bekannten zum Unbekannten“²⁰ verstanden wird, ist erst sie es, die eine Erkenntnis zu einer kritischen, zu einer – im programmatischen Sinne der *Feuerbachthesen* – wirklich revolutionären macht.²¹

unterordnet“ (Badiou, *Die kommunistische Hypothese*, 158). Dass Hegels spekulative Logik – und die sie tragende Kategorie der Totalität – durchaus in einem emanzipatorischen Sinne weitergedacht werden kann, der ihre (für die französische Hegelrezeption bestimmende und von Badiou zu Recht kritisierte) ‚expressive‘ Deutung hinter sich lässt, zeigen – in gleichzeitig enger Auseinandersetzung mit Badiou – etwa die Arbeiten von Žižek. Vgl. so für die Kategorie der Totalität und ihre politisch-emanzipatorischen Implikationen Žižek, *Weniger als Nichts*, 393, 717 ff.; ferner auch, in Bezug auf Lukács’ ‚Hegelmarxismus‘, Žižek, „Georg Lukács“. Vgl. für diesen Themenkomplex etwa auch Ruda, *For Badiou*; Vernon/Calcagno, *Badiou and Hegel*.

¹⁹ Ruda, „Proletarischer Aristokratismus“, 281.

²⁰ Badiou, *Über Metapolitik*, 46.

²¹ Der eigentlich revolutionäre Charakter sei es einer Erkenntnis, sei es einer Handlung besteht gerade in der formalen Einschreibung einer solchen Denkbarkeit in das Bestehende – nicht primär in dessen positiv-inhaltlicher Veränderung, die als solche immer auch wieder rückgängig zu machen wäre. Indem das Bestehende auf seine Denkbarkeit hin überschritten wird, wird es so zugleich notwendig

Den Kontext der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* bildet das *Handgemenge* zwischen den verschiedenen Richtungen in der Zeit des Vormärz. Diese Situation sieht sich *einerseits* mit dem Wahrheitsanspruch des Hegel'schen Systems – als der letzten großen Philosophie überhaupt – konfrontiert,²² *andererseits* mit der Herausforderung, in der für das Umfeld von 1848 typischen Gemengelage zahlreicher Einsätze nach neuen Wegen der Emanzipation zu suchen. In dieser Situation bezieht sich Marx auf zwei Parteien: Die „praktische Partei“ und die „theoretische Partei“. Sie nehmen in der Konstellation des Verhältnisses von „Politik“ und „Philosophie“ gegensätzliche Markierungen vor. Angesichts der nach- Hegel'schen Wirklichkeit vertritt die „praktische Partei“ die Negation der Philosophie – um, wie sie meint, somit zur unmittelbaren Tat zu schreiten. Die „theoretische Partei“ hinwiederum macht im kritischen Potential der Philosophie selbst bereits einen revolutionären Akt aus. Sie sieht in der Theorie die stärkste Praxis: „Der Terrorismus der wahren Idee“, so dieses Sinns Bruno Bauer am 28.3. 1841 in seinem Brief an Marx, „muss reines Feld machen.“²³

Zunächst konzidiert Marx der „praktischen Partei“ ihre Legitimität: „Mit Recht fordert [...] die *praktische* politische Partei in Deutschland die *Negation der Philosophie*. Ihr Unrecht besteht nicht in der Forderung, sondern in dem Stehenbleiben bei der Forderung, die sie ernstlich weder vollzieht, noch vollziehen kann.“²⁴ Mit dieser Forderung steht für Marx das Schicksal der Philosophie *als eines bestimmten Weltverhältnisses überhaupt* auf dem Spiel. Die von Marx kritisierte, gegenüber dem bestehenden (nachrevolutionären) bürgerlichen Staat kontemplative Haltung der Hegelschen Philosophie²⁵ beruht nicht auf einer zufälligen Anpassung an diesen. Sie liegt in der Form von Philosophie als solcher: Darin, dass Philosophie, in Marx' Gegenwart, es sich, entgegen ihrem eigenen dialektischen Prinzip, „um Philosophie zu bleiben“,²⁶ versagt, sich revolutionär in eine alles Bestehende umwälzende praktische Wirklichkeit aufzuheben. Indem Marx in der Hegelschen *Rechts- und Staatsphilosophie* jene Form ausmacht, die das schlechte Bestehende zuletzt bloß begrifflich aufhebt und es so in seinem positiven

auch im Horizont menschlicher Handlungsfähigkeit exponiert; vgl. dazu Hindrichs, *Philosophie der Revolution*, 7 ff.; ferner auch Menke, „The Possibility of Revolution“. Vermöge ihrer reflexiv-transzendentalen Struktur, die logisch vorgängig zu einer jeden inhaltlichen Bestimmung gedacht werden muss, ist revolutionäre Veränderbarkeit prinzipiell irreversibel; vgl. dazu mit Bezug auf Hegel Holz, *Weltentwurf und Reflexion*, 474 ff.

²² Vgl. zu dieser geistesgeschichtlichen Konstellation Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 78 ff.; Holz, *Die Ausarbeitung der Dialektik*, 225 ff.

²³ MEGA2 III/1, 353.

²⁴ MEGA2 I/2, 174.

²⁵ Vgl. zur Problematik von Hegels kontemplativem, theoretizistischem Systemabschluss Höhle, *Hegels System*, 424 ff.

²⁶ Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, 308.

Sein bestehen lässt, ist für ihn philosophische Theorie, als allgemeinste Form begrifflichen Denkens, gegenwärtig schlechterdings problematisch geworden.

Doch bleibt Marx dabei nicht stehen. Denn indem – so hält er ihr vor – die „praktische politische Partei“ nämlich „glaubt, jene Negation dadurch zu vollbringen, dass sie der Philosophie den Rücken kehrt und abgewandten Hauptes – einige ärgerliche und banale Phrasen über sie her murmelt“,²⁷ bleibt ironischerweise gerade sie selbst an die bestehende Wirklichkeit gebunden. Für Marx gibt es, anders als für diese Partei, keine abstrakte Dichotomie von Philosophie *einerseits* und Nichtphilosophie *andererseits*. Die abstrakte Form, die in der Philosophie und als Philosophie Systemgestalt gewinnt, löst sich nicht dadurch auf, dass Philosophie einfach übersprungen wird. Den kontemplativen Charakter der Philosophie gegenüber der Wirklichkeit zu erkennen und zu kritisieren, muss vielmehr in eins auch heißen, die realen Bedingungen dieses Status begrifflichen Denkens zu erkennen und zu kritisieren. Philosophie ist, als solche, ein Moment der Wirklichkeit selbst. Die Philosophie kann deshalb nur *uno actu* mit der Wirklichkeit, deren gedankliches Supplement sie bildet, selbst aufgehoben werden.

III. Es gibt Wahrheiten

Hier nun könnte, folgenreich, ein Weg gewählt werden, mit dem an die Stelle eines philosophisch starken Begriffs von Wahrheit das negative Verfahren einer Kritik, die jede Wahrheit als bloße Ideologie abtut, träte. Alle Wahrheit löste sich alsdann in bloßen Schein auf. Und was als Maßstab einzig übrigbliebe, wäre, etwa mit Nietzsche, der Wille zur Macht und das Recht des seinen partikularen Willen durchsetzenden Stärkeren. Der Marxismus wäre somit, in Abwandlung von Lenins Diktum, nicht „allmächtig“, sofern er – *allenfalls* – „wahr“ ist, sondern höchstens „wahr“, sofern er – *allenfalls* – „allmächtig“ ist.²⁸

Ohne das existentielle Pathos, das Nietzsche damit verband, ist diese Konstellation – so darf man behaupten – in unserer oftmals (vorschnell) als ‚postmodern‘ oder ‚postmetaphysisch‘ bezeichneten Gegenwart, derjenigen eines globalen Kapitalismus, zur dominanten *forma mentis* geworden. In seinem zweiten Hauptwerk, den *Logiken der Welten*, beschreibt Badiou diese Situation als die eines „demokratischen Materialismus“.²⁹ Dessen grundlegendes Axiom lautet, dass es nur „Körper“ und „Sprachen“ (Diskurse) gibt – und darüber hinaus nichts. Für diese Situation kann der emphatische Bezug auf eine Dimension universeller Wahrheiten

²⁷ MEGA2 I/2, 175.

²⁸ Lenin, „Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus“, 3.

²⁹ Vgl. Badiou, *Logiken der Welten*, 17-26.

nur „der Ausdruck verborgener Machtmechanismen“³⁰ sein. Die *geltungstheoretische* Frage nach der Wahrheit und ihrem Anspruch wird hier, etwa mit Foucault, durch die *genetisch-genealogische* Frage ersetzt, unter welchen partikularen Machtverhältnissen und im Rahmen welcher Dispositive diese Frage formuliert werden und sich als rhetorischer Effekt einer (*vulgo*: ‚poststrukturalistischen‘) Wahrheitspolitik konstituieren kann.³¹ Anstelle einer Politik der Wahrheit im philosophisch, ja zuletzt metaphysisch starken Sinne einer universellen Dimension ergibt sich hier eine Pluralität von gegeneinander *gleich-gültigen* Narrativen. Wo es zuletzt nur noch Machtspiele gibt, wird der Bezug auf Wahrheit zur Lüge, die den Willen zur nur Macht maskiert.

Gegen diese „demokratisch-materialistische“ δόξα macht Badiou philosophisches Programm einer „materialistischen Dialektik“ die „Evidenz“ geltend, wonach es – über Körper und Sprachen hinaus, als Ereignis in die opake Positivität ihrer Tatsachen intervenierend – auch noch Wahrheiten gibt: „*Es gibt nur Körper und Sprachen, außer dass es Wahrheiten gibt.*“³² Die Materialität der Körper und Sprachen wird so durch die Dimension einer als Ereignis in ihr Sein sich einschreibenden, *hic et nunc* affirmativ wirksamen wahrhaften Universalität ergänzt, welche die Ordnung dieser Bedingungen und ihrer chronologischen

³⁰ Žižek, Die Revolution steht bevor, 25.

³¹ Der frühe Lukács stellt in seiner Heidelberger Ästhetik diese geltungstheoretische Frage anhand des wundersamen – da auf die Bedingungen der partikularen Kontexte ihrer Entstehung irreduziblen – Seins großer Kunstwerke (vgl. Lukács, Heidelberger Ästhetik, 9 ff.). Ganz im Sinne Lukács’ rekurriert für die Bedeutsamkeit eines Begriffs von transhistorischer Wahrheit unter geltungstheoretischem Gesichtspunkt auch Badiou (vgl. Badiou, Philosophie und die Idee des Kommunismus, 62-63) auf Marx’ fragmentarische Hinweise in der Einleitung zu den Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie, wo Marx sich die Frage stellt, wie es möglich ist, dass die griechische Kunst uns heute in emphatischem Sinne immer noch anspricht (vgl. MEGA2 II/1.1, 44-45). Zu diesem Problemkomplex gehören auch Badiou für sein späteres Denken des Kommunismus zentrales frühes Konzept „kommunistischer Invarianten“, wie sie sich anlässlich je neuer geschichtlicher Sequenzen – „von Spartacus bis Mao“ – als ewige Generizität emanzipatorischer Politik ins Werk setzen (vgl. Badiou, Les années rouges, 76, 143), und jene in der Pluralität großer Kunstwerke und paradigmatischer ethischer Akte sich inkorporierende Universalität, wie der späte Lukács – in der Eigenart des Ästhetischen und in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins – sie als „Gattungsmäßigkeit“ konzipiert, welche die Partikularität bloßer Alltäglichkeit ontologisch-ethisch transzendiert.

³² Ebenso wie für Lukács sind auch für Badiou „Tatsachen“ die für die Partikularität einer Situation bestimmende Seinsform, die nur durch revolutionäre Wahrheitsereignisse durchbrochen werden kann. Im Rahmen der vorliegenden Fragestellung interessiert Badiou Konzeption von Wahrheiten (wie sie sich für ihn neben der Politik auch in den Wissenschaften, der Kunst und der Liebe ereignen können) primär unter einem formalen Aspekt: Wahrheiten markieren formal – inmitten alles Bestehenden – die angesichts des Möglichkeitsraums dieses Bestehenden „unmögliche Möglichkeit“ (Badiou, Peut-on penser la politique?, 101) einer in ihrer Universalität im emphatischen Sinne „ewigen“ Dimension, welche das in ihr sich konstituierende (kollektive) Subjekt von allen Prädikaten, die es an die Partikularität einer Situation binden, entbindet und es ihm in diesem Bruch ermöglicht, zum „Unendlichen des Realen zu gelangen“ (Badiou, Philosophie und die Idee des Kommunismus, 59).

Zeitlichkeit unterbricht und auf sie keineswegs reduzierbar sein kann:

„Worauf Badiou, gegen die postmodernen Meinungen, abzielt, ist gerade die Wiederbelebung der Politik der (universellen) Wahrheit unter den heutigen Bedingungen einer globalen Kontingenz. Badiou rehabilitiert somit unter den heutigen Bedingungen der Multiplizität und Kontingenz nicht nur die philosophische, sondern genauer die meta-physische Dimension: die unbegrenzte Wahrheit ist ‘ewig’ und meta – unter Berücksichtigung des zeitlichen Prozesses des Seins ist sie ein Blitz einer anderen Dimension, die die Positivität des Seins transzendiert.“³³

Getrennt von der Dimension einer über die bestehende Realität eines „demokratischen Materialismus“ hinausweisenden universellen Wahrheit – einer Wahrheit, welche als solche auch mehr ist als die bloße Richtigkeit einer propositionalen, szientifischen Wahrheit –,³⁴ bleiben wir, wie Marx es in einem frühen literarischen Entwurf formuliert, „[g]ebunden an den Marmorklotz des Seins [...] Affen eines kalten Gottes“.³⁵ Eine Kritik, welche die „imaginären Blumen an der Kette zerpfückt“, *damit* „der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage“ – und nicht, „damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche“ –,³⁶ ist nicht die Kritik, um die es Marx geht.

IV. Zur Wahrheit der Revolution in Hegels Denken

Einerseits bleibt Philosophie für Marx damit – soweit stimmt er der „praktischen Partei“ zu – in der Gegenwart der bürgerlichen Wirklichkeit machtloser Begriff, *bloßer* Schein. *Andrerseits* aber kann die Philosophie zugleich, wie die „praktische Partei“ es will, trotzdem nicht einfach umgangen werden. Sie muss, damit sie die „lebendige Blume breche“, und um damit ihren Wahrheitsanspruch einzulösen, zur *realen* Kritik, zur als Revolution sich vollziehenden Handlungsform werden.

³³ Žižek, Das Unbehagen im Subjekt, 133.

³⁴ Während Richtigkeit für Hegel eine bloß äußerliche Korrespondenz von Subjektivität und Objektivität ist, muss für ihn die eigentliche Wahrheit, wie er sie in seiner Begriffslogik auf der Stufe der absoluten Idee entfaltet, vielmehr als deren Identität gedacht werden. Insofern eignet Wahrheit für Hegel konstitutiv Subjektivität: Nicht eine bloße Subjektivität, wie sie in einer dialektischen Pointe vielmehr gerade für ein objektivistisches Verständnis von Richtigkeit prägend ist (sofern diese auf der Ebene des Verstandes bleibt), sondern „gleichsam objektive Subjektivität“ (Arndt, „Wer denkt absolut?“, 28). Dass für Hegel mit dem performativen Vollzug dieser logischen Wahrheit als absoluter Methode – realphilosophisch – revolutionäre Konsequenzen verbunden sind, kann im Folgenden nur angedeutet werden; vgl. dazu die gesamte Argumentation bei Arndt, ebd.

³⁵ MEGA2 I/1, 661. Vgl. dazu Žižek, Die Revolution steht bevor, 26.

³⁶ MEGA2 I/2, 171.

Im Vollzug der Aufhebung der Philosophie muss die Philosophie für Marx, so seine emphatische Formel, *verwirklicht* werden: „*Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.*“³⁷ Es ist diese Konstellation, aus der heraus sich für Marx mit der Philosophie eine Dimension universeller Wahrheit eröffnet, der ihre funktionale Bedingtheit innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft unendlich transzendiert. Die Philosophie, in deren Medium sich dieser Wahrheitsbezug eröffnet, verweist innerhalb der Marxschen Argumentation auf die Hegelsche.

Die Hegelsche Philosophie denkt das Wahre als das prozessual sich konstituierende Ganze.³⁸ Sie denkt Wahrheit damit als die in bestimmter Negation fortschreitende *spekulative* Prozedur der Aufhebung des jeweils positiv Bestehenden, das *als solches*, in der Verdinglichung seines endlichen Zustands, dem erst in der Zeit als Geist zu sich selbst kommenden Ganzen widerspricht³⁹ und sie denkt diesen Prozess damit, sofern er die permanente Setzung von Neuem einschließt, als einen (kraft der spekulativen Form als solcher, die jedes einzelne Urteil in seiner Endlichkeit sprengt) konstitutiv revolutionären.⁴⁰ Sie denkt diesen Prozess als Fortbestimmung des Begriffs und damit – denn für Hegel *ist* der „Begriff [...] das

³⁷ MEGA2 III/1, 176.

³⁸ Wie bereits angedeutet, müsste eine weitergehende Zusammenführung von Hegel bzw. dem ‚Hegelmарxismus‘ mit Badiou insbesondere die zentralen Begriffe des Ganzen, der Totalität und des Absoluten im Blick auf denjenigen von Wahrheit klären. Es müsste so gezeigt werden, dass Badiou's Kritik am expressiven Monismus eines konventionellen Hegelianismus (vgl. hierzu, in Bezug auf den Begriff des Absoluten, etwa Badiou, Logiken der Welten, 161-172) mit einem neu zu entdeckenden Hegel durchaus kompatibel sein könnte (vgl. dazu, hierbei auch auf den selektiven Charakter von Badiou's Hegellektüre hinweisend, Ruda, For Badiou, 133 ff.). Für diesen Hegel gäbe es eine universelle Wahrheit, doch könnte sich diese unhintergebar nur in der realen Zerstreuung, in den Konstellationen je singulärer (in ihrer geschichtlichen Konkretion unvorhersehbarer und zufälliger) Instantiationen von subjektivierenden Wahrheitsereignissen verwirklichen, die hierbei zugleich als eine prinzipiell unendliche Pluralität anzunehmen wären. Dies ergäbe eine im Prozess der Durchsetzung ihrer Unendlichkeit in der Realität unabschließbare Mannigfaltigkeit singulärer, je neue Subjekte generierender Ereignispunkte. Dass Hegels absolute Idee mit einer als solche erst Konkretheit generierenden Subjekte-Pluralität durchaus vereinbar ist – wobei absolut dann „nicht die einzelnen Subjekte, sondern die aus ihnen bestehende [...] Struktur“ wäre –, gibt aus der Perspektive einer anderen Fragestellung zu bedenken Höhle, Hegels System, 267.

³⁹ Siehe zu diesem spekulativen Wahrheitsbegriff im Blick auf Hegels Gesamtsystem Holz, Die Ausarbeitung der Dialektik, 94 ff.; ferner, im Blick auf Hegels Logik, Theunissen, Sein und Schein, 63 ff.

⁴⁰ Vgl. Hegel, Enzyklopädie II, § 246 Zus.: „Alle Revolutionen, in den Wissenschaften nicht weniger als in der Weltgeschichte, kommen nur daher, dass der Geist jetzt zum Verstehen und Vernehmen seiner, um sich zu besitzen, seine Kategorien geändert hat, sich wahrhafter, sich tiefer, sich inniger und einiger mit sich erfassend.“ – Es ist erst die Stufe des Geistes (mithin der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit), in dem sich für Hegel etwas wirklich Neues ereignen kann – wohingegen „in der Natur [...] nichts Neues unter der Sonne“ geschieht (Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 74).

Freie“⁴¹ zugleich als „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“.⁴² Sie konzipiert damit Geschichte als Befreiung der generischen Menschheit aus partikulärer Fremdbestimmung, als Kampf um Selbstbestimmung, als Emanzipation im Horizont universalisierender – und als solcher vernünftiger – Wahrheit.⁴³ Philosophie kann für Hegel als Philosophie diesen Prozess der Verwirklichung des Unendlichen nicht anders denken als in dem – der Philosophie eigentümlichen – idealistischen Medium des spekulativen Begriffs. Der Entfaltung dieses Begriffs gibt Hegels (*Begriffs*-)Logik jenen Titel, den Marx und Engels nicht zufällig für den Kommunismus wählen: *Das Reich der Freiheit*.⁴⁴

Entsprechend deutet Hegel das – als solches in der vorrevolutionären Situation unvorhersehbare und aus der Perspektive des Bestehenden und seiner allmählichen Entwicklung wesentlich *plötzlich, sprunghaft* in sie einbrechende –⁴⁵ Ereignis der Französischen Revolution paradigmatisch als jenen göttlichen Augenblick, mit dessen Zäsur sich in der Moderne die generische Wahrheit der Philosophie in das partikuläre Bestehende einschreibt und so im prägnanten Sinne zum *gegenwärtigen* Ort politischen Handelns wird: „Als sei es“, wie Hegel hierzu emphatisch bemerkt, „zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.“⁴⁶ Im Ereignis der Französischen Revolution wird für Hegel die Phi-

⁴¹ Hegel, Enzyklopädie I, § 160.

⁴² Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 32.

⁴³ Vgl. Fulda, „Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte“.

⁴⁴ Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik, 251. Das Allgemeine dieses das Reich der Notwendigkeit (wie man deuten kann: die Seins- und Wesenslogik) voraussetzenden Begriffs – Hegel spricht es, was seine politisch-ethische Tragweite hervorhebt, als „die freie Liebe und schrankenlose Seligkeit“ an – ist die „freie Macht“, die es selbst und sein Anderes gewaltlos „übergreift“ (ebd., 277). In diesem Verhältnis des Begriffs sind Allgemeines, Besonderes und Einzelnes immanent versöhnt. Es verdient in Bezug auf diese als spekulative Vermittlung von Einzelem und Allgemeinem sich konstituierende Freiheit Beachtung, dass Marx und Engels im Manifest (MEW 4, 482) vom Kommunismus als von einer „Assoziation“ sprechen, „worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“

⁴⁵ Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes: „Dies allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt.“ Dass Hegel diese jähe Diskontinuität dialektisch mit einer sie umgreifenden Kontinuität vermittelt (vgl. Holz, Weltentwurf und Reflexion, 480 ff.), könnte als in Spannung mit Badiou Ereignis-Begriff stehend gesehen werden, doch betont gerade auch Badiou das Moment der Kontinuität des radikal Neuen, wenn er es von jenem „spekulativen Linksdenken“ absetzt, das sich – in der imaginären Annahme eines gänzlichen Neuanfangs – aller Bedingungen der Situation entschlagen zu können wähnt; vgl. Badiou, Logiken der Welten, 239. Zugleich sollte man bei Hegel das Moment radikaler Kontingenz – angesichts einer per se unvorhersehbaren politischen Konstellation – und die mit ihr intrinsisch verbundene anti-reformistische Struktur eines emanzipatorischen Ereignisses nicht übersehen; vgl. Losurdo, „Die Kategorien der Revolution“, 107.

⁴⁶ Vgl. zu Hegels genuin metaphysischer Interpretation der Französischen Revolution Ritter, Hegel und die französische Revolution. – Der von Hegel spekulativ gedachte Prozess lässt sich so interpretieren, dass er das bisherige Kontinuum der Geschichte vermittelt eines von je aktuellen Ereignis-

losophie, als begrifflicher Vollzug der Revolution, politisch – und, damit in eins, die Politik philosophisch: „Das *Denken* als die *Tätigkeit* ist somit das *tätige* Allgemeine, und zwar das *sich* betätigende, indem die Tat, das Hervorgebrachte, eben das Allgemeine ist.“⁴⁷ Im Vollzug dieses Ereignisses wird Philosophie zum vernünftigen Willen der Revolution. Darin geht die Allgemeinheit ihrer Wahrheit wesentlich auf den Umsturz alles bloß natürlich Daseienden. Sie inkorporiert sich in der Revolution gegen die Partikularität des alten Zustands als die, wie Hegel sagt, „absolute Freiheit“: Im Akt der politischen Kämpfe dieser Revolution erhebt sich die „ungeteilte Substanz der absoluten Freiheit [...] auf den Thron der Welt, ohne dass irgendeine Macht ihr Widerstand zu leisten vermöchte.“⁴⁸ Der präskriptive Einbruch dieser generischen Wahrheit macht innerweltlich eine Instanz geltend, vor der alle partikuläre Macht nichtig wird und alle Stände suspendiert werden. Sie ist, so Hegel

„reine Metaphysik, reiner Begriff oder Wissen des Selbstbewußtseins. [...] Hiermit ist der Geist als absolute Freiheit vorhanden. [...] Und zwar ist er reell allgemeiner Wille aller Einzelnen als solcher [...], so dass jeder immer ungeteilt alles tut und, was als Tun des Ganzen auftritt, das unmittelbare und bewußte Tun eines Jeden ist. [...] In dieser absoluten Freiheit sind [...]

nissen (prägnant: Revolutionen) markierten Sprungs durchbricht und so, kraft dieser ereignishaften Diskontinuität, eine neue Sequenz politischer Emanzipation, eine je neue Stufe der Realisierung generischer Wahrheit ins Werk setzt; vgl. hierzu Holz, „Hegels Metaphysik-Kritik“, speziell: 291 ff.; Weltentwurf und Reflexion, 474 ff.; ferner Lukács, Geschichte und Klassenbewusstsein, 427. Was Hegel als „Weltgeschichte“ denkt, zeichnet sich damit weniger durch eine kompakte Massivität als vielmehr durch eine Offenheit gegenüber dem unvorhersehbar Neuen emanzipatorischer Zäsuren aus, deren absolute Diskontinuität allein die je neu fortzuschreibende Kontinuität des Gesamtprozesses vermittelt. Die Temporalität dieses Prozesses kann bei Hegel entsprechend als die logische Form retroaktiver Teleologie gelesen werden (vgl. Žižek, Weniger als Nichts, 1251): Der das Kontinuum präskriptiv durchbrechende revolutionäre Sprung bewirkt rückwirkend die Vergangenheit, die zu seinem, aus der Perspektive des je Bestehenden, unmöglichen Ereignis hingeführt haben wird (vgl. zur emanzipatorischen Bedeutung dieser Zeitform des *futurum exactum* Badiou, Das Sein und das Ereignis, 444–458, 551). Ähnlich wohl wie es Badiou vom Kommunismus sagt, lässt sich damit auch die Hegel’sche Idee einer generischen „Weltgeschichte“ als eine philosophische Prozedur verstehen, deren narrative Textur das „seltene und kostbare Netz ephemerer Sequenzen von Politik als Wahrheit [symbolisiert].“ (Badiou, „Die Idee des Kommunismus“, 22). Von hier aus ergäben sich schließlich sachliche Verbindungen zu dem, was Badiou als „generisch“, denkt. Denn zumindest sind – bei allen wohl unversöhnlichen Spannungen zur aus hegelscher Perspektive freilich abzulehnenden mathematischen Begründung von Badiou’s Ontologie – die hauptsächlichen Charakteristika der Badiou’schen Wahrheitsereignisse (vgl. Lucca, „Generic“, 141) mit der Hegelschen Struktur des spekulativen Prozesses nicht a priori inkompatibel: a) Der „indiscernable, unpredictable and aleatory character“ der Wahrheitsereignisse; b) deren „infinitude“; c) deren „excescence relative to the situation“; d) deren „situatedness“; e) deren „universality“. Vgl. zum hierfür aufschlussreichen Zusammenhang von „spekulativ“ und „generisch“ ferner Ruda, „Generisch-Spekulativ“.

⁴⁷ Hegel, Enzyklopädie I, § 20.

⁴⁸ Hegel, Phänomenologie des Geistes, 433

alle Stände [...] getilgt; das einzelne Bewußtsein, das einem solchen Gliede angehörte und in ihm wollte und vollbrachte, hat seine Schranke aufgehoben; sein Zweck ist der allgemeine Zweck, seine Sprache das allgemeine Gesetz, sein Werk das allgemeine Werk.“⁴⁹

Der Akt der so gedachten Revolution markiert in der Moderne jenes politische Ereignis, mit dem sich in das Bestehende die universelle Dimension generischer Wahrheit einschreibt: Eine Wahrheit, in deren (als enthusiastisch empfundener) Immanenz alle Menschen frei und gleich sind – in der Einzelnes und Allgemeines wahrhaft koinzidieren können. Die Philosophie wird so, als begriffliche Ausarbeitung, als Medium dieser generischen Wahrheit, zum Kopf der in der Revolution epochal sich verwirklichenden Emanzipation: „Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist, auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem baut.“⁵⁰

Allein, auf dem Kopf, dies Marx' lapidarer Einwand hiergegen, kann man nicht gehen. Die Emanzipation muss, nach der bekannten Marx'schen Inversion dieser Metapher, vielmehr vom Kopf auf die Füße gestellt werden. Die kritische Reflexion, welche die Philosophie gegenüber dem Bestehenden ist, bedarf, um sich ihrer Verkehrung innezuwerden, der metakritischen Selbstreflexion. Doch als diese kann sie in der nach-Hegelschen Wirklichkeit nicht Philosophie bleiben. In ihr muss Theorie, *als* Theorie, zur Praxis werden. Spekulation muss sich – ohne dass sie indessen gerade hierbei „an Reinheit [...] und Wahrheit etwas einbüßt“⁵¹ – als reale Kraft, als Handlung vollziehen.⁵²

Deshalb aber kann – um auf unseren Ausgang zu rekurrieren – auch die „theoretische Parthei“, die in der kritischen Philosophie selbst bereits den *vollständigen* Akt der Verwirklichung der Emanzipation ausmacht, nicht Recht behalten. Denn „sie bedachte nicht“, so wirft Marx ihr vor, „daß die *seitherige Philosophie* selbst zu dieser Welt gehört und ihre, wenn auch ideelle *Ergänzung* ist.“⁵³ In der nachrevolutionären Realität der bürgerlichen Gesellschaft verkehrt sich die universelle Wahrheit, die im Augenblick der Revolution aufscheint, zur Partikularität: Der *citoyen*, der Repräsentant der Allgemeinheit, wird zum partikularen *bourgeois*. Die im Ereignis der Französischen Revolution inkorporierte Wahrheit aber muss so,

⁴⁹ Ebd., 431-433.

⁵⁰ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 529.

⁵¹ Lukács, Taktik und Ethik, 57.

⁵² Wie Marx es in seiner Kommentierung des Übergangs von der absoluten Idee zur Natur deutlich macht, beginnt für ihn dieser Prozess an sich bereits in Hegels Logik selbst; vgl. MEGA2 I/2, 303.

⁵³ MEGA2 I/2, 176.

in der Realität der durch ihre „heroische Illusion“⁵⁴ verwirklichten Gesellschaft angekommen, letztlich zum bloß ideologischen Schein werden. Sie bleibt eine „*nur* politische Revolution, [...] welche die Pfeiler des Hauses stehen läßt“ – sie wird nicht zur „*radicale*[n]“, nicht zur wahrhaft „*allgemein menschliche*[n] Emanzipation“.⁵⁵ So aber wird mit ihrem Akt die politisch revolutionäre Klasse nur als partikulare Stellung zum Allgemeinen erhoben: Nämlich als Repräsentation einer Klasse, die – wie Marx sagt – „Geld und Bildung besitzt oder beliebig erwerben kann“.⁵⁶ Da indes die bürgerliche Gesellschaft strukturell notwendig gerade eine solche ist, in der *nicht jede(r) Beliebige* „Geld und Bildung besitzt oder beliebig erwerben kann“, ist die in ihr objektivierte Wahrheit zuletzt keine generische: Sie schließt, indem sie an bestimmte Prädikate gebunden ist, nicht alle ein, sondern bleibt – *selbstwidersprüchlich* – eine partikularistische.⁵⁷

V. Das Proletariat als Subjekt der Wahrheit

Im Ausgang der nachrevolutionären Realität kann der Gang der Argumentation damit zum Begriff des Proletariats als des Subjekts einer über diese Realität hinausweisenden Wahrheit führen.

Das Proletariat bestimmt Marx als die

„Bildung [...] einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt, und kein *besondres Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, [...] einer Sphäre endlich, welche sich nicht emancipiren

⁵⁴ Vgl. zur Tragweite dieses Begriffs Kossok, „1789 – Epochenwechsel und heroische Illusion“; Žižek, Weniger als Nichts, 70-71, 522 ff. – Indem Marx sagt, dass eine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft diese Illusion nicht verkörpern könne, „ohne ein Moment des Enthusiasmus in sich und in der Masse hervorzurufen, [...] ein Moment, worin ihre Ansprüche und Rechte in Wahrheit die Ansprüche und Rechte der Gesellschaft selbst sind“ (MEGA2 I/2, 179-180), akzentuiert er hierbei zugleich das Wahrheitsmoment dieser Illusion: In der Französischen Revolution scheint eine universelle Wahrheit auf, die in dieser Revolution bereits die kommende antizipiert (weshalb für Marx die Französische Revolution und ihre Helden Robespierre und Saint-Just in ihrem Scheitern wahrhaft tragisch sind).

⁵⁵ MEGA2 I/2, 179.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Hegels weiterem Weg, im Ausgang dieser Aporie eines Auseinanderfallens von Allgemeinem und Besonderem, von Universalität und Partikularität den dem Anspruch nach – nunmehr – vernünftigen Staat als Sphäre wahrer Freiheit und Gleichheit, als Wirklichkeit der sittlichen Idee (vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, §§ 257-360) zu konstruieren, ist nicht Thema der vorliegenden Ausführungen. Auf diese philosophische Konstruktion des Staates, auf Hegels, wenn man so will, spekulative etatistische Wahrheitspolitik, bezieht sich in prägnanter Weise Marx' Kritik an Hegels Staatsrecht überhaupt.

kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren [...]. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*. [...]. Wenn das Proletariat die Auflösung der bisherigen Weltordnung verkündet, so spricht es nur das Geheimnis seines eignen Daseins aus, denn es ist die faktische Auflösung dieser Weltordnung.“⁵⁸

Als diese paradoxe Klasse ist das Proletariat in der bürgerlichen Gesellschaft die einzige Klasse, die in einen intrinsischen Bezug zur Dimension generischer Wahrheit treten kann. Was die Philosophie im Element des Gedankens ist – das generische Allgemeine als die Abstraktion von allen partikularen Identitäten –, vollzieht das Proletariat als Subjektform: Einen Universalismus, in dessen immanentem Vollzug – wie Marx es im kritischen Blick auf die (über Freiheit hinausgehende) Ideal der Gleichheit sagt, welche die Französische Revolution mit auf ihre Fahne schreibt – „die Brüderlichkeit d[er] Menschen [...] keine Phrase, sondern Wahrheit“⁵⁹ wird.

Das Proletariat verkörpert so die Suspension der Klassengesellschaft als der Herrschaft des Partikularen über das Allgemeine – und damit zugleich seine Selbstaufhebung als partikulare Klasse. Indem das Proletariat sich nicht darauf beschränkt, eine *partikulare* Klasse der bürgerlichen Gesellschaft zu sein, sondern als *Nicht-* oder *Un-Klasse* deren und, sofern es selbst unmittelbar eine partikulare Klasse ist, seine eigene „*akut[e] Auflösung*“⁶⁰ vollzieht, kann erst das Proletariat die Philosophie verwirklichen. In der universalen Form seiner – wie Marx dies in den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* entwickelt – gattungsmäßigen „Selbstbethätigung“, mithin als der Prozess der Selbstaufhebung seiner eigenen Partikularität, *ist* es die Negativität des generischen Allgemeinen als Affirmation, als „wahrhaft *ontologische* [...] Wesensbejahung [...]“.⁶¹ Entsprechend resümiert Marx: „Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben, ohne die Verwirklichung der Philosophie“.⁶² Oder *metaphorisch*: „Der *Kopf* dieser Emancipation ist die *Philosophie*, ihr *Herz* das *Proletariat*.“⁶³

Innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, die den Menschen durch sein Eigentum bestimmt, vollzieht das Proletariat *faktisch* die „Auflösung dieser Gesellschaft als ein besonderer Stand“. Damit markiert es als solches eine Stätte „absolute[r]

⁵⁸ MEGA2 I/2, 181-182.

⁵⁹ MEGA2 I/2, 289.

⁶⁰ MEGA2 I/2, 182.

⁶¹ MEGA2 I/2, 318.

⁶² MEGA2 I/2, 183.

⁶³ Ebd.

Armuth“,⁶⁴ eine Sphäre struktureller Bestimmungslosigkeit. Es gibt keine positive Substanz, die sein Wesen bestimmen würde. Es ist als das Sichtbarwerden dieser Leere, wie Marx es im Zusammenhang mit dem Begriff der Entfremdung ausdrückt, in notwendiger, ihm inhärenter Entfremdung, als der „völlige Verlust des Menschen“;⁶⁵ ein „Unwesen“.⁶⁶ Und weil es innerhalb der Gesellschaft das Subjekt eines absoluten Mangels an prädikativer Bestimmung ist, eröffnet sich mit ihm – als der generischen „Universalität des Menschen“ –⁶⁷ eine radikal universale Dimension: Die „universale Singularität des Proletariats [...] besteht [darin], kein Prädikat zu tragen.“⁶⁸ Die vom Proletariat als Subjektpunkt verkörperte Universalität beruht gerade darauf, dass es innerhalb der Ordnung des Bestehenden konstitutiv keinen Platz hat.

Es macht im Hinblick auf diese „anti-prädikative [...] und universale Konzeption“⁶⁹ des Proletariats sogleich Sinn – wie es in der nach-Marxschen Diskussion insbesondere vom frühen Lukács artikuliert wurde –,⁷⁰ zwischen *Proletariat* und *Arbeiterklasse* zu unterscheiden. Demnach handelt es sich bei der Arbeiterklasse als mit sozialen Prädikaten ausgestattete „Klasse der Arbeiter“ um ein Objekt der Gesellschaft und ihres klassifizierenden, einzelwissenschaftlichen Wissens (allenfalls auch, wie die Erfahrung der II. Internationale es prägnant zeigt, eines ‚marxistischen‘ Wissens): Im Rahmen dieser ἐπιστήμη fällt diese Klasse, mit Badiou zu sprechen, „unter eine Determinante der (soziologischen oder ökonomischen) Enzyklopädie“.⁷¹ Eine Politik, die sich auf diese *ontische* Ebene reduziert, kann nur eine solche sein, welche die Arbeiterklasse in ihrer partikularen Identität konserviert, indem sie für sie bestimmte „Rechte und Vorrechte“⁷² einfordert – und in ihr, mit Marx, nach dem zitierten Passus nicht das „Unrecht schlechthin“ erblickt. Die Arbeiterklasse *gibt es* auf der Ebene empirischer Faktizität. Als solche ist sie eine nur „vorgebliche Wahrheit“, eine verifizier- oder falsifizierbare, der „Sprache der Situation unterworfen“ und damit „widerrufbare“ Entität.⁷³ Damit exponiert sie sich dem berühmten „Dies ist überholt“.⁷⁴

Dagegen markiert das Proletariat in der Ordnung des Bestehenden die Intervention einer absoluten Leere: Es ist das, *was es nicht gibt* – und daher unbeding-

⁶⁴ MEGA2 I/2, 269.

⁶⁵ MEGA2 I/2, 182.

⁶⁶ MEGA2 I/2, 258.

⁶⁷ Ebd., 240.

⁶⁸ Badiou, *Das Jahrhundert*, 84.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Vgl. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 218 ff.

⁷¹ Badiou, *Das Sein und das Ereignis*, 376.

⁷² Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, 42.

⁷³ Badiou, *Das Sein und das Ereignis*, 376.

⁷⁴ Ebd.

Aus der Perspektive emanzipatorischer Wahrheit ist das Proletariat als die Subjektivierung des Prozesses dieser Wahrheit – Lukács spricht hierbei, in Anlehnung an Hegel, vom Proletariat einmal als vom „Wahre[n] als Subjekt“ –⁷⁵ nicht einfach (vor-)gegeben. Als das, was es *nicht gibt*, als *Nicht-Klasse* unterminiert es vielmehr gerade jene sozialen Regeln, die darüber befinden, was es in der Gesellschaft *gibt* und was in ihr klassifiziert werden kann.

Zwar hat das Proletariat im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft als auf die Bedingung seiner Emergenz – mit Badiou zu sprechen: als auf die *Ereignisstätte* seines *Ereignisses* – strukturell einen (notwendigen) Bezug auf die Arbeiterklasse.⁷⁶ Es konstituiert sich, vor dem Hintergrund der ökonomischen Struktur, in der kritischen Aktualität je konkreter singulärer Konjunkturen.⁷⁷ Es steht in einer – materiellen – Beziehung zur Arbeiterklasse als zur Stätte der vom ökonomischen Prozess „*künstlich producierte[n] Armuth*“.⁷⁸ Doch ist es auf diese Bedingungen nicht reduzierbar. Verhielte sich das Proletariat zu dieser Stätte – mit Agamben zu sprechen – als zu seiner „eigentlichen und substantiellen Identität“ und nicht im porösen Modus „strategischer Identifizierung“, so hätte es seine eigentliche „revolutionäre Berufung“⁷⁹ immer schon verloren.

Die Erkenntnis, so Marx in seinem Brief an Joseph Weydemeyer vom 5. März 1852, weder der „Existenz der Klassen in der modernen Gesellschaft, noch ihre[s] Kampf[s] unter sich“,⁸⁰ wäre *per se*, als (*propositionale*) Erkenntnis eines Faktums, noch keine irgendwie revolutionäre Erkenntnis. Ihr kritisches Potential gewinnt diese Erkenntnis erst aus und in der (*performativen*) Perspektive einer die Ebene deskriptiver Erkenntnis transzendierenden emanzipatorischen Wahrheit.⁸¹ In deren immanentem Vollzug zeigt sich damit zugleich, dass es in Wahrheit keinen ‚neutralen‘ Standpunkt, der sich auf ‚objektive Tatsachen‘ beziehen könnte, *gibt* – ohne

⁷⁵ Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 212.

⁷⁶ Die Aktualität eines wahrhaft revolutionären Ereignisses lässt sich nicht auf präexistente Möglichkeiten reduzieren: Es setzt sich in seinem Vollzug vielmehr seine eigenen Voraussetzungen voraus, indem erst seine Intervention diese Voraussetzungen sichtbar macht. Für diese – auch in Lenins und Lukács’ klassischem Paradigma der Oktoberrevolution wirksame – retroaktive Logik schlägt Badiou’s ontologisches Konzept der Ereignisstätte, die erst von der Aktualität eines Ereignisses aus eine solche gewesen sein wird, eine Formalisierung vor; vgl. dazu Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, 199 ff.; *Logiken der Welten*, 387-405; *Zweites Manifest für die Philosophie*, 74.

⁷⁷ Michael Löwy analysiert dies in Bezug auf die Revolutionstheorie des jungen Marx als eine Verschränkung von (ökonomischer) Struktur und (politischer) Konjunktur; vgl. Löwy, *La théorie de la révolution*, 14.

⁷⁸ MEGA2 I/2, 182.

⁷⁹ Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, 42.

⁸⁰ MEGA2 III/5, 76.

⁸¹ Für Marx impliziert diese Perspektivierung im Zeichen revolutionärer Wahrheit (ebd.) notwendig den Horizont der Errichtung einer „Diktatur des Proletariats“ und damit einer „Aufhebung aller Klassen“ in einer „klassenlosen Gesellschaft“. Vgl. hierzu auch Lukács, *Taktik und Ethik*, 47.

dass dies im Rahmen dieser Logik allerdings einfach zur Position eines Dezisionismus führt.⁸² *Subjekt* und *Objekt* zeigen sich im Lichte dieser als universalistisch zu begreifenden Wahrheit vielmehr als performativ immer schon ineinander verknötet. Man kann entsprechend sagen: Erst *indem* sich das Proletariat, in seinem subjektiven Einsatz, ereignet, macht es die Arbeiterklasse – in einem für die Reflexivität dieses performativen Modus konstitutiven retroaktiven Zirkel – zur Bedingung, die zur Möglichkeit seiner Emergenz als Subjekt hingeführt *haben wird*.

VI. Der Mut zum Sprung

Lukács macht diesen Zusammenhang am Paradigma eines revolutionären Augenblicks deutlich: Es *gibt* hier, so betont er, nie einen Punkt, an dem die ‚Tatsachen‘ eine emanzipatorische Politik stützen könnten. Gemessen am Maßstab performativer *Tathandlung* erweisen sich alle ‚Tatsachen‘ vielmehr als immer schon *gesetzt* – und löst sich so ihre verdinglichte Gegenständlichkeitsform auf.⁸³ Es ist erst der Vollzug dieser Tathandlung als einer absolut „– freie[n] – Tat“ selbst, deren unhintergebar parteieregreifender Einsatz aus einer strukturellen Leere heraus – denn sie hat ihren Halt nur in sich selbst, für sie kann es „keine ‚materielle‘ Gewähr“⁸⁴ geben – darüber entscheidet, ob ein wahrhaft *kritischer*, einen revolutionären Akt ermöglichender Augenblick vorgelegen haben wird. Hierzu heißt es bei Lukács:

„Denn die Entscheidung steht vor der Tatsache. [...] Eine Situation, in der die ‚Tatsachen‘ unzweifelhaft und unmissverständlich auf die Revolution hinweisen werden, wird niemals eintreten. Vergebens prüfen sie alle ‚Angaben‘ ‚gewissenhaft‘. Ein Teil der Angaben wird immer Angst erzeugen, und wer könnte feststellen, wann es sozusagen risikolos ‚gewissenhaften‘ Menschen erlaubt sei, eine Revolution vom Zaune zu brechen?“⁸⁵

⁸² Obwohl dem von Dominik Finkelde gemachten Hinweis eines impliziten Bezugs auf das Fichte'sche Subjekt der Tathandlung – wie er für Lukács auf der Hand liegt – im Blick auf Badiou's Ereignis- und Subjekt-Begriff mit Gewinn nachzugehen wäre, scheint mir dessen Dezisionismus-Vorwurf gegenüber Badiou nicht gerechtfertigt (vgl. Finkelde, Politische Eschatologie, 19-39): Die Wahrheit des von Badiou gedachten Ereignisses muss sich, von Anfang an, durch ihren unbedingt generischen Charakter, ihre Universalisierbarkeit auszeichnen, ohne welche Eigenschaften sie auf keinen Fall ein authentisches emanzipatorisches Ereignis markieren kann (vgl. etwa Badiou, Philosophie und die Idee des Kommunismus, 69-74).

⁸³ Vgl. zu dieser fichteanischen Terminologie Lukács, Geschichte und Klassenbewusstsein, 327. Aus der Struktur dieser Tathandlung heraus entfaltet Fichte sein Denken der Französischen Revolution; vgl. Buhr, Revolution und Philosophie.

⁸⁴ Lukács, Geschichte und Klassenbewusstsein, 216.

⁸⁵ Lukács, Taktik und Ethik, 69.

Der Akt dieser Entscheidung forciert gegenüber der „Eigengesetzlichkeit“ der ökonomischen Ordnung eine Lücke: Einen „tote[n] Punkt“, einen „Intermittierungspunkt[...]“.⁸⁶ Dieser Punkt zeigt sich erst im Akt der Entscheidung – in jenem Akt, in dessen Vollzug sich das Proletariat performativ zum „Subjekt der Entscheidung“⁸⁷ macht – selbst. Es ist erst die Perspektive, der „Augenpunkt“⁸⁸ des Proletariats, der die vom objektiven Prozess naturwüchsig produzierten Krisen zum Punkt einer wirklichen *krisis* – d.h., im Wortsinne, zu einem eine *Entscheidung* aufdrängenden revolutionären Augenblick – intensiviert. *Augenblick* – als singulärer *καρπός*, als zu ergreifende, in ihrem Versäumnis „vielleicht unwiederbringliche“ Gelegenheit⁸⁹ und proletarischer *Augenpunkt* sind in dieser Konstellation ineinander verknotet. Im Sprung zu diesem Augenblick selbst erst erspringt sich das Proletariat als das Subjekt des von diesem Augenblick markierten Ereignisses. Für diesen Sprung aber kann es eben deshalb, gemessen am ökonomisch-historischen Prozess und seiner Zeitlichkeit, notwendig keine externen objektiven Garantien oder Kriterien geben. Denn dieser Sprung eröffnet gegenüber der Zeitlichkeit des ökonomisch-historischen Prozesses – „an der Scheide zweier Zeiten“⁹⁰ vielmehr gerade etwas „*qualitativ Neues*“.⁹¹ Dieser Sprung ist daher, innerhalb der Struktur des Bestehenden, notwendig ein Sprung ins Leere: Er ist „– seiner Intention und seinem Grund nach – im Reich der Freiheit beheimatet.“⁹² In Ermangelung (der im revolutionären Ereignis sich auflösenden Matrix) objektiver Haltepunkte ist „Mut“, wie Lukács im oben zitierten Passus es andeutet, eine für die als Sprung sich vollziehende Subjektivierung konstitutive Haltung. Für Badiou zählt sie als solche entsprechend zu den „Grundbegriffen des Wahrheitsereignisses“: Denn „[n]ichts von dem, was im menschlichen Tier die Endlichkeit überschreitet, indem es dieses Tier durch seine Inkorporation in ein werdendes Subjekt der Ewigkeit des Wahren unterordnet, hat jemals ohne [...] Mut geschehen können.“⁹³

Es ist hierbei besonders wichtig, die mit dem revolutionären Wahrheitsereignis verbundene Tugend des „Muts“ nicht auf den unmittelbar revolutionären Augenblick zu restringieren. Es handelt sich bei dieser Subjektform gerade nicht nur um eine punktuelle heroische Geste.⁹⁴ Badiou bestimmt „Mut“ vielmehr als „die Tu-

⁸⁶ Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 421.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd., 224.

⁸⁹ Ebd., 502.

⁹⁰ Ebd., 413.

⁹¹ Ebd., 427.

⁹² Ebd., 427-428.

⁹³ Badiou, *Logiken der Welten*, 109.

⁹⁴ Dies könnte von hier aus als eine – durch die Erfahrung der Französischen Revolution hindurchgegangene – Kritik an deren „heroischen Illusion“ und dem ihr spezifisch korrelierten (jakobinischen) Subjekttypus weitergedacht werden.

gend der Ausdauer im Unmöglichen. Der Mut ist nicht der Punkt, sondern das Festhalten des Punkts. Was Mut verlangt, ist, sich in einer Dauer zu halten, die von der vom Gesetz der Welt aufgezwungenen Dauer verschieden ist. Der Rohstoff des Muts ist die Zeit.⁹⁵ So verstandener „Mut“ ist die Tugend des Subjekts, der vom revolutionären Ereignis eröffneten Wahrheit treu zu bleiben. Er bewährt sich nicht in einem einmaligen heroischen Akt, sondern darin, dass das treue Subjekt die Disziplin der Arbeit auf sich nimmt, die Konsequenzen dieser Wahrheit zu entfalten; darin, wie unmöglich dies nur immer erscheinen mag, mit dieser Arbeit nicht aufzuhören und nicht zum vorrevolutionären Zustand zurückzukehren. „Mut“ unterliegt damit dem Imperativ, angesichts der je konkreten Singularität einer neuen (als solchen unvorhersehbaren) Konstellation dem Wahrheitsereignis der Revolution treu zu bleiben. Er konfrontiert das Subjekt mit der Herausforderung, unter den Bedingungen der Diskontinuität je (womöglich gänzlich) neuer Konstellationen die Kontinuität der Revolution zu inkorporieren – und sie (nur) so, in dieser Aktualisierung, als das Ereignis, das sie in der Treueprozedur dieses Muts *gewesen sein wird*, zu wahren: Denn „[e]ine Wahrheit ist nur im Futur exakt des körperhaften Prozesses universell, der sie erscheinen ließ.“⁹⁶

VII. Die Gnade des Augenblicks und die Wahrheit des Kommunismus

Einerseits subjektiviert sich das Proletariat somit aus *der Immanenz* der Gesellschaft heraus. Das Proletariat kann nur das „von der geschichtlichen Dialektik zur Entscheidung Gedrängte ins Leben rufen.“⁹⁷ Das Werden des Proletariats steht mit

⁹⁵ Badiou, Wofür steht der Name Sarkozy?, 78-79.

⁹⁶ Diese Herausforderung steht systematisch aufschlussreich damit im Zusammenhang, was Badiou im Rahmen seiner „formalen Theorie des Subjekts“ als die vier „subjektiven Destinationen“ eines Wahrheitsereignisses formalisiert (vgl. Badiou, Logiken der Welten, 61 ff.). Es lassen sich demnach bei einem Wahrheitsereignis als dessen subjektive Konsequenzen unterscheiden: a) Das „treue“ Subjekt; b) das „reaktive“ Subjekt; c) das „obskure“ Subjekt; d) die „Auferstehung“ als „Wiederholung“ des „treuen“ Subjekts in einer neuen Situation. Während das „reaktive“ Subjekt die Spuren eines Wahrheitsereignisses normalisiert, ihre radikalen Konsequenzen nivelliert und sie wieder in die Situation eingliedert (so z. B. etwa François Furets liberale Behandlung der Französischen, jakobinischen Revolution) und während das „obskure“ Subjekt auf ein revolutionäres Ereignis mit der Anrufung eines „reinen“, eines „vollen“ Körpers reagiert (z. B. mit dem simulacrum einer faschistischen Volksgemeinschaft auf den Kommunismus), so besteht der subjektive Modus der „Auferstehung“ darin, sich zu einem revolutionären Ereignis nicht einfach dogmatisch oder traditionalistisch zu verhalten, sondern den „Mut“ aufzubringen, es in einer historisch (womöglich gänzlich) anderen Situation gleichsam neu zu erfinden: So z. B. die Haitianische Revolution als „Auferstehung“ der Französischen Revolution; die Oktoberrevolution als „Auferstehung“ der Pariser Commune; die Chinesische Kulturrevolution als „Auferstehung“ der Oktoberrevolution; der Spartakusbund als moderne „Auferstehung“ des antiken Sklavenaufstands des Spartacus.

⁹⁷ Lukács, Geschichte und Klassenbewusstsein, 362.

der von der Ordnung ökonomischer Produktion notwendig produzierten Arbeiterklasse in einem materiellen Bezug. Das Ereignis der Subjekt-Werdung des Proletariats ist – „as far as its material is concerned“ – „not a miracle“: Denn „what composes an event is always extracted from a situation, always related back to a singular multiplicity, to its state, to the language connected to it.“⁹⁸ *Zugleich und in eins* aber lässt sich das Proletariat *andererseits* auch nicht als spontanes Produkt dieser Ordnung denken. Es vollzieht gegenüber dem Formlosen der in ihr als politisches Subjekt inexistenten Arbeiterklasse den – allesentscheidenden, denn zuletzt ist „die Universalität eine Frage der Form“ – Akt einer Formalisierung.⁹⁹ Diese Formalisierung verwirklicht nicht eine präexistente Möglichkeit, sondern erzwingt gegenüber der Situation eine „immanente Ausnahme“:¹⁰⁰ Die Ausnahme eines in dieser Ordnung Unmöglichen. Sie ermöglicht etwas, das sich vom Gesetz der Situation und dem „Transzendental“ seiner internen Regeln,¹⁰¹ die bestimmen, was in dieser Situation möglich und unmöglich ist, subtrahiert: Etwas, das sich nicht in Einklang mit diesem Gesetz, sondern *trotz* der dem Gesetz subsumierten Faktizität ereignet. Diese Unmöglichkeit des Ereignisses verdankt sich – bei Gelegenheit je singulärer Konjunkturen – einer das Gesetz der Situation durchbrechenden „ereignishaften Gnade“.¹⁰² Was unter dem „Transzendental“ der Situation unmöglich ist, konvertiert sich im Ereignis – wenn man so will: als in einem wenn nicht *materialiter*, so doch *formaliter* sich ereignenden ‚Wunder‘ – zu etwas Möglichem.¹⁰³ Sofern es, im Vollzug seines Einsatzes, der Gnade dieses Ereignisses folgt, befreit sich das Subjekt in der Öffnung dieser Gnade von den – scheinbar unverrückbaren – Gesetzen der Situation und der Verdinglichung der Faktizität,

⁹⁸ Badiou, „The Event as Trans-Being“, 43.

⁹⁹ Von der Figur der im Sinne emanzipatorischer Wahrheit authentischen Marxistin lässt sich entsprechend sagen, dass sie, „stets neu und unvorhersehbar, dem Formlosen einer gegebenen Situation eine Form“ gibt (Ruda, „Was ist ein Marxist?“, 242). Im Prozess der Einschreibung dieser Form in eine Situation – die innerhalb des Lebens dieser Situation „der einzige Weg des Absoluten“ ist (Lukács, *Die Seele und die Formen*, 44) – bewährt sich die Universalität emanzipatorischer Wahrheit in ihrer revolutionär intervenierenden Einschreibung in je wieder neuen singulären Konstellationen.

¹⁰⁰ Badiou, *Philosophie und die Idee des Kommunismus*, 90.

¹⁰¹ Badiou, *Zweites Manifest für die Philosophie*, 72.

¹⁰² In seiner Interpretation des Universalismus des Apostel Paulus postuliert Badiou die Begründung eines „Materialismus der Gnade“ (Badiou, Paulus, 125). Durch einen Begriff von „Gnade“ soll (ebd.) die „einfache und starke Idee“ geltend gemacht werden, „dass jedes Dasein irgendeinmal von dem, was ihm geschieht, durchdrungen werden und sich daraufhin dem widmen kann, was für alle gilt.“

¹⁰³ In Bezug auf die ethische Tragweite dieses ‚Wunders‘ ließe sich von hier aus ein werkgeschichtlicher Zusammenhang zum vormarxistischen Lukács herstellen. Im Zusammenhang mit Kierkegaards Figur des religiösen Opfers entwickelt der junge Lukács den revolutionären Typus der „guten Menschen“ – jener revolutionärer Gnostiker der Tat, in deren Tat, wie in derjenigen des revolutionären Proletariats, „Objekt und Subjekt zusammenfallen“. Von ihnen sagt er: „Dass diese Unmöglichkeit zur Tat wird [...] – das ist das Wunder der Gnade.“ (Lukács, „Von der Armut am Geiste“, 78)

welche es, als Arbeiterklasse, an die Ordnung dieser Situation und ihres Staates banden. Angesichts des „konkreten Hier und Jetzt“¹⁰⁴ der Gnade dieses Ereignisses lösen sich die „die starren, dinghaften Faktizitäten“¹⁰⁵ der Situation auf – und zeigt sich jene „wahre Wirklichkeit“, in der für den Menschen „die Gegenwart, die Gegenwart als Werden, zu *seiner* Gegenwart“¹⁰⁶ wird. Die „Gunst“¹⁰⁷ dieses Augenblicks wird für den in ihm handelnden Menschen zum „Moment der Entscheidung“, zum „Moment der Geburt des Neuen“.¹⁰⁸ Und nur wer an diesem Augenblick, als an einer „Verknüpfung der Singularität mit der Universalität“,¹⁰⁹ partizipiert, „kann die konkrete Wahrheit der Gegenwart sehen“.¹¹⁰

Dieser Augenblick ist nicht einfach objektiv *gegeben*: Das Subjekt muss die Kontingenz seiner Gunst vielmehr handelnd *ergreifen* – ein Vollzug, in dem es, sich selbst vorgängig, allererst zum Subjekt *wird*.¹¹¹ In den Wahrheitsprozess dieses Ereignisses ist damit die Perspektive des handelnden Subjekts inhärent eingeschrieben. Die in diesem Ereignis politisch sich eröffnende „Universalität des Wahren“¹¹² *gibt* es nicht aus einer unbeteiligten beobachtenden Perspektive. Erst der Vollzug einer Subjektivierung repräsentiert in der Ordnung des Bestehenden jene Lücke, in der ein wahrhaft politischer Akt statthaben kann. Dieser Akt aber kann sich deshalb in einer selbstreferentiellen Schleife nur auf seinen eigenen Vollzug, auf die von seiner immanenten Ausnahme forcierte generische Wahrheit beziehen.¹¹³

Im Akt seiner Subjektivierung erschließt sich für das Proletariat so eine Öffnung auf die Dimension einer seine Situation in der Gesellschaft unendlich übersteigenden Wahrheit: Auf eine Wahrheit, deren politischer Name *Kommunismus* ist. Die oben, im Zusammenhang mit den Termini *spekulativ* und *generisch* ange deutete Prozessualität erweist sich hierfür als konstitutiv: *Kommunismus* denken Marx und Engels weder als einen Zustand (*status, état*) noch als ein regulatives normatives Programm. Er findet seine Bestimmung vielmehr als die generische Äußerungsform des Proletariats: Nicht als „ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]“, sondern als

¹⁰⁴ Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 392.

¹⁰⁵ Ebd., 391.

¹⁰⁶ Ebd., 392.

¹⁰⁷ Ebd., 502.

¹⁰⁸ Ebd., 392.

¹⁰⁹ Badiou, *Paulus*, 45.

¹¹⁰ Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 392.

¹¹¹ Vgl. zur Figur dieser Vorgängigkeit des Subjekts vor sich selbst Badiou, *Theorie des Subjekts*, 187 ff.

¹¹² Badiou, *Paulus*, 125.

¹¹³ Daraus folgt konstitutiv, sofern das Wahrheitsereignis sein eigener immanenter Maßstab, sofern – metaphysisch gesprochen – in ihm das Absolute selbst gegenwärtig ist, dass „a revolutionary theory is ultimately (also) its own meta-theory.“ (Žižek, „Georg Lukács“, 174)

„die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.“¹¹⁴ Die in diesen Prozess eingeschriebene Wahrheit hat Gleichheit nicht zu einem ihr äußerlichen Ziel. Als performative „Verwirklichung der Philosophie“ ist diese Wahrheit die – wie Marx es abermals im kritischen Blick auf das Gleichheitsideal der Französischen Revolution sagt – Gleichheit, „als *Grund* des Communismus“,¹¹⁵ *in actu*: Als „wirkliche communistische Aktion“.¹¹⁶ Mit Badiou kann man diesen *performativen* Vollzug einer Politik emanzipatorischer Egalität, im Gegensatz zu einer *programmatischen* Politik, eine *präskriptive* Politik nennen: Für diese Wahrheit ist Gerechtigkeit kein externes *Ideal* – im subjektivierenden Vollzug ihrer immanenten *Idee* „ist man in der Gerechtigkeit“.¹¹⁷

In der Subjektform des Proletariats inkorporiert sich in der Gesellschaft damit, als das Ereignis des Einbruchs einer universellen Dimension in sie, die mit dem strukturellen Partikularismus dieser Gesellschaft verstellte *Wahrheit* einer generischen Adressierung. Diese Adressierung richtet sich nunmehr – in Suspension aller partikularen Bedingungen – prinzipiell und schrankenlos an alle, an jede(n) Beliebige(n). *Oder vielmehr*: In ihrer transhistorischen Universalität *wird* sie sich – wie Marx es vom Proletariat sagt, in einem „salto mortale nicht nur über seine eignen Schranken [...], sondern zugleich über die Schranken der modernen Völker hinweg[...]“¹¹⁸ immer schon an alle *gerichtet haben*.

VIII. Ausblick

Damit konfrontiert die so verstandene Wahrheit unsere – in ihrer Unmittelbarkeit: revolutionsferne – Gegenwart, wie sie oben als die eines hegemonialen Relativismus, als „demokratischer Materialismus“ angesprochen wurde, mit einer Provokation, mit etwas, das in ihr undenkbar ist. *Erstens*, dass im emphatischen Sinne

¹¹⁴ MEGA2 I/5, 25.

¹¹⁵ MEGA2 I/2, 286.

¹¹⁶ Ebd., 289.

¹¹⁷ Gerechtigkeit ist für Badiou im Rahmen egalitärer Wahrheit damit „kein Begriff, dessen mehr oder weniger approximative Verwirklichung man in der empirischen Welt zu suchen hätte. Aufgefaßt als Operator für die Erfassung einer egalitären Politik, was dasselbe ist wie einer wahren Politik, markiert die Gerechtigkeit eine effektive, axiomatische, unmittelbare subjektive Figur.“ (Badiou, *Über Metapolitik*, 113) Eine weitergehende Ausführung hätte hier systematisch näher auf den – für Hegel zentralen – Unterschied zwischen Idee und Ideal einzugehen. Bei allen Differenzen des auch für Badiou fundamentalen Terminus „Idee“ zu deren Hegelscher Fassung besteht ein gemeinsamer Aspekt darin, die transzendente, metaphysische Dimension der Idee im Gegensatz sowohl zu Platons Außerweltlichkeit der Ideen als auch zu Kants regulativem Gebrauch derselben als konstitutiv, mithin als auf paradoxe Weise innerweltlich gegenwärtig zu denken. Sofern die Idee gegenüber dem Bestehenden die Intervention einer neuen Möglichkeit ist, kann man – mit Goethe (Maximen und Reflexionen, 133) – sagen: „In der Idee leben heißt, das Unmögliche behandeln, als wenn es möglich wäre.“

¹¹⁸ MEGA2 I/2, 178.

universelle Wahrheit und, gleichermaßen emphatisch, emanzipatorische Politik sich nicht nur nicht ausschließen, sondern sich wechselseitig gerade bedingen. *Zweitens*, dass damit in der Singularität einer je konkreten Situation es gerade (nur) eine Perspektive bedingungslos emanzipatorischer Subjektivität ist, die in dieser Situation einen Zugang zu einer Dimension universeller Wahrheit eröffnet – und die im Sprung dieser Öffnung die Schranken einer jeden partikularen Situation überspringt. *Drittens* aber dürfte dieser doppelte Bezug zu Wahrheit und politischem Subjekt für einen Begriff von Gesellschaftskritik, die angesichts eines sie von allen Seiten umgebenden Relativismus ihrer Widerstandskraft – ihrem Anspruch, „die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden“¹¹⁹ zu sein – treu bleibt, zentral sein. Denn ohne den – wie auch immer genau philosophisch zu begründenden – Bezug¹²⁰ zu einer Dimension universeller, generischer Wahrheit, ohne die Überzeugung mithin, dass es (in der Politik ebenso wie in der Kunst, in den Wissenschaften und in der Liebe) „ewige Wahrheiten [...] gibt“, wäre jede Kritik, jede kritische Erkenntnis zuletzt *blind*: Sie bliebe die Gefangene der partikularen historischen Schranken und Meinungen ihrer Zeit. Ohne den – wo gegenwärtig auch immer genau praktisch auffindbaren, unter welchen experimentierenden Intervention auch immer zu aktivierenden – Bezug zu einem revolutionären Subjekt aber, wie es sich in der Figur des Proletariats verkörpert, wäre Kritik, kritische Erkenntnis zuletzt *leer*.

Dieser Bezug indes meint nicht die Identifikation, die Vernäherung mit der positiven, kompakten Erkenntnis einer partikularen (und sei es: einer mit Marx erkannten ökonomischen) Situation. Das Proletariat, so hat sich gezeigt, ist kein substantieller Körper, der die – vielmehr gerade von ihm selbst markierte – Leere irgend ausfüllen könnte und dürfte. Im Gegenteil: Es ist diese Leere als Subjekt. Es bezeichnet jene Formalisierung, in deren Vollzug die mannigfaltigen sozialen Körper, wie sie von den Antagonismen der ökonomischen Struktur als Arbeiterklasse(n) notwendig produziert und reproduziert werden, ihren unbedingten Fluchtpunkt finden – ohne dass es, bei Strafe seiner Unwahrheit und mithin der Verharmlosung seiner emanzipatorischen Kraft, auf einen dieser Körper (etwa als *die* partikulare Arbeiterklasse) reduzierbar sein könnte. Im Proletariat – als der Subjektivierung der Treueprozedur einer Wahrheit, die sich in je singulären Konstellationen lokalisiert, doch auf keine Partikularität beschränkt werden kann – wird diese Leere vielmehr zum Subjekt je wieder neuer Sequenzen emanzipatorischer Wahrheit: Als die „aktivistische Ausrichtung seines Werdens [...] schmiedet das

¹¹⁹ MEGA2 III/1, 55.

¹²⁰ Sei es, wie im Rahmen der vorliegenden Skizzen vorgeschlagen, in der (freilich spannungsvoll bleibenden) Konstellation von Hegel, Lukács und Badiou (der an anderer Stelle vertiefter nachzugehen wäre), sei es in anderen philosophischen Linien.

treue Subjekt die Gegenwart des Körpers als neue Zeit einer Wahrheit.¹²¹ In dieser Subjektform – als „subjektivierbarer Körper“, als „Wahrheitskörper“¹²² wird eine unbedingte Kraft denkbar, die als solche an nichts Bestehendes mehr zurückgebunden werden kann: Eine Kraft, welche die bestehende Ordnung irreversibel hinter sich lässt. Diese Kraft – und das von ihr ins Werk gesetzte Neue – lassen sich nicht auf etwas reduzieren, das es, als Objektives, gibt. Zwar steht diese Kraft inmitten der von Marx analysierten kapitalistischen Epoche mit dem Objektiven der ökonomischen Ordnung in Kommunikation. Doch ist sie nicht deren lineare Ausoder Entwicklung. In der Gegenwart ihres in die Logik dieser Ordnung hereinbrechenden Augenblicks zeigt sich vielmehr, dass es für den Augenblick ihrer Äußerung schlechterdings keine objektive Garantie – in Form etwa der objektivistischen Logik notwendiger geschichtlicher Stadien, von „mechanisch-fatalistischen Gesetzmäßigkeiten“¹²³ gibt. Und eben dies bestimmt die eigentlich revolutionäre Signatur dieses Augenblicks. Dieser Augenblick ist objektiv unverfügbar. Seine Wahrheit öffnet sich nur in einem subjektiven Vollzug und als dieser Vollzug: Als ein subjektiver Vollzug, ein Subjekt schlechthin, dessen objektive Leerstelle das Proletariat als ein namenloser Name – als der Name für etwas, das es im partikularen Bestehenden *nicht geben* kann, das sich diesem absolut entzieht – markiert. Da der so gedachte Augenblick emanzipatorischer Wahrheit ein objektiv unverfügbarer ist, wäre es gänzlich sinnlos, auf sein Eintreffen zu warten: Die Revolution liegt nicht in einer abstrakten Zukunft, durch die wir – als Wartende, als Beobachtende – durch eine historische Strecke abgetrennt sind. Eine so gedachte Zeit wird niemals die Zeit der Revolution sein. Jeder einzelne in wahrhaft revolutionärer Geistesgegenwart sich seiner selbst innerwerbende Augenblick dagegen könnte der entscheidende Augenblick ihres Ereignisses (gewesen) sein: Sofern wir den Mut und die Ausdauer haben, seiner Wahrheit die Treue zu halten, indem wir die Subjekte dieser Wahrheit werden und bleiben.

¹²¹ Badiou, Zweites Manifest für die Philosophie, 87.

¹²² Ebd., 85. Diesem auf keine Tatsachen reduzierbaren „Wahrheitskörper“ des emanzipatorischen Subjekts gibt Badiou das Epitheton „glorreich“ – vgl. Badiou, „Die Idee des Kommunismus“, 19.

¹²³ Lukács, Geschichte und Klassenbewusstsein, 488.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.** 1997. *Drei Studien zu Hegel*. Gesammelte Schriften Bd. 5. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio:** 2006. *Die Zeit, die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Arndt, Andreas.** 1994. *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*. Hamburg: Felix Meiner.
- 2012. „Wer denkt absolut? Die absolute Idee in Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘“. *Revista Electrónica Estudos Hegelianos* 16: 22-33.
- Badiou, Alain. 1985. *Peut-on penser la politique?* Paris: Seuil.
- 2002. *Paulus. Die Begründung des Universalismus*. München: Sequenzia.
- 2003. *Über Metapolitik*. Berlin/Zürich: Diaphanes.
- 2004. „The event as Trans-Being“. In: Ders.: *Theoretical Writings*. London/New York: Continuum, 97-102.
- 2005. *Das Sein und das Ereignis*. Berlin: Diaphanes.
- 2006. *Das Jahrhundert*. Zürich/Berlin: Diaphanes.
- 2010. *Logiken der Welten*. Zürich/Berlin: Diaphanes.
- 2010. *Zweites Manifest für die Philosophie*. Wien/Berlin: Turia + Kant.
- 2011. *Die kommunistische Hypothese*. Berlin: Merve.
- 2012. „Ist der Sozialismus das Reale der kommunistischen Idee?“. In: Badiou, Alain/Žižek, Slavoj (Hrsg.): *Die Idee des Kommunismus*. Bd. II. Hamburg: Laika, 11-22.
- 2012. *Les années rouges*. Paris: Les Prairies ordinaires.
- 2012. „Die Idee des Kommunismus“. In: Douzinas, Costas/ Žižek, Slavoj (Hrsg.): *Die Idee des Kommunismus*. Bd. I. Hamburg: Laika, 13-29.
- 2014. *Philosophie und die Idee des Kommunismus. Im Gespräch mit Peter Engelmann*. Hrsg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen.
- 2014. *Theorie des Subjekts*. Zürich/Berlin: Diaphanes.
- Bauer, Bruno. 1975. „Bruno Bauer an Karl Marx in Berlin. Bonn, 31. März 1841“. In: *MEGA² III/1*. Berlin: Dietz Verlag, 354-355.
- Bloch, Ernst.** 1971. „Aktualität und Utopie. Zu Lukács' Philosophie des Marxismus“. In: Cerutti, Furio/u.a. (Hrsg.): *Geschichte und Klassenbewusstsein heute. Diskussion und Dokumentation*. Amsterdam: De Munter, 162-179.
- Buhr, Manfred.** 1965. *Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie Fichtes und die Französische Revolution*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Finkelde, Dominik.** 2007. *Politische Eschatologie nach Paulus: Badiou – Agamben – Žižek – Santner*, Wien: Turia + Kant.
- Fulda, Hans Friedrich.** 1986. „Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei

- Hegel“. *Annalen der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie. Societas Hegeliana* 2: 58-105.
- Goethe, Johann Wolfgang von.** 2008. *Maximen und Reflexionen*. Goethe Werke (Hamburger Ausgabe) Bd. 12. München: C.H. Beck.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1969. *Wissenschaft der Logik*. In: *Werke*. Bd. 6. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- 1970. *Phänomenologie des Geistes*. In: *Werke*. Bd. 3. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- 1970. *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. In: *Werke*. Bd. 7. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- 1970. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) I*. In: *Werke*. Bd. 8. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- 1970. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) II*. In: *Werke*. Bd. 9. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- 1970. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: *Werke*. Bd. 12. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hindrichs, Gunnar.** 2006. „Das Erbe des Marxismus“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54 (5): 709-729.
- 2017. *Philosophie der Revolution*. Berlin: Suhrkamp.
- Holz, Hans Heinz.** 1990. „Hegels Metaphysik-Kritik als Reflex der Französischen Revolution“. In: Manfred Buhr (Hrsg.): *Französische Revolution und klassische deutsche Philosophie*. Berlin: Akademie-Verlag, 268-304.
- 1997. *Die Ausarbeitung der Dialektik. Einheit und Widerspruch: Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit* Bd. 3. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler.
- 2005. *Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler.
- Hösle, Vittorio.** 1998. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Felix Meiner.
- Jameson, Fredric.** 2009. „‘History and Class Consciousness’ as an Unfinished Project“. In: Ders.: *Valences of the Dialectic*. London: Verso, 201-222.
- Kossok, Manfred.** 1988. „1789 – Epochenwechsel und heroische Illusion“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 36 (6): 506-511.
- Lacan, Jacques.** 1991. *Encore. Das Seminar – Buch XX (1972-1973)*. Weinheim: Quadriga.
- Lenin, Vladimir Il’ič Ul’janov.** 1966. „Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus“. *Werke/W.I. Lenin* Bd. 19. Berlin: Dietz Verlag, 3-9.
- Losurdo, Domenico.** 1990. „Die Kategorien der Revolution in der klassischen deutschen Philosophie“. In: Manfred Buhr (Hrsg.): *Französische Revolution und klassische deutsche Philosophie*. Berlin: Akademie-Verlag, 96-114.
- Löwy, Michael.** 1970. *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*. Paris: François Maspéro.

- Löwith, Karl.** 1995. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts.* Hamburg: Felix Meiner.
- Lucca, Olivia Fraser.** 2015. „Generic“. In: Steven Corcoran (Hrsg.): *The Badiou Dictionary.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 140-142.
- Lukács, Georg. 1912. „Von der Armut am Geiste. Ein Gespräch und ein Brief“. In: *Neue Blätter, Heft 5-6:* 66-93.
- 1968. *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik.* Georg Lukács Werke Bd. 2. Neuwied: Luchterhand, 161-517.
- 1968. *Taktik und Ethik.* Georg Lukács Werke Bd. 2. Neuwied: Luchterhand, 45-78.
- 1971. *Die Seele und die Formen. Essays,* Neuwied/Berlin: Luchterhand.
- 1974. *Heidelberger Ästhetik (1916-1918).* Georg Lukács Werke Bd. 17. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.
- 1984. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins.* Georg Lukács Werke Bd. 13. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.
- Marx, Karl.** 1975. „Szenen aus: Oulanem. Trauerspiel“. In: MEGA² I/1. Berlin: Dietz Verlag, 649-668.
- 1982. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.* In: MEGA² I/2. Berlin: Dietz Verlag, 170-183.
- 1982. *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte (Erste Wiedergabe).* In: MEGA² I/2. Berlin: Dietz Verlag, 187-322.
- 1976. *Ökonomische Manuskripte 1857/58 (Text Teil 1).* In: MEGA² II/1.1. Berlin: Dietz Verlag.
- 1975. „Karl Marx an Arnold Ruge in Paris. Kreuznach, September 1843“. In: MEGA² III/1. Berlin: Dietz Verlag, 54-57.
- 1987. „Karl Marx an Joseph Weydemeyer in New York. London, 5. März 1852“. In: MEGA² III/5. Berlin: Dietz Verlag, 74-77.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich.** 1970. *Die Deutsche Ideologie (1845-1846).* In: MEW 3. Berlin: Dietz Verlag.
- 1977. *Manifest der Kommunistischen Partei.* In: MEW 4. Berlin: Dietz Verlag, 459-493.
- Menke, Christoph.** 2017. „The Possibility of Revolution“. *Crisis and Critique: Bolshevik Revolution: One Hundred Years After 4 (2):* 313-322.
- Ritter, Joachim.** 1965. *Hegel und die französische Revolution.* Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rockmore, Tom.** 1992. „Fichte, Lask, and Lukács's Hegelian Marxism“. In: *Journal of the History of Philosophy 30 (4):* 557-577.
- Ruda, Frank.** 2008. „Von der Treue als subtraktiver Institution“. In: Kamecke, Gernot/ Teschke, Henning (Hrsg.): *Ereignis und Institution. Anknüpfungen an Alain Badiou.* Tübingen: Gunter Narr Verlag, 69-93.
- 2009. „Was ist ein Marxist? Lenins Wiederherstellung der Wahrheit des Namens“.

In: Sasse, Sylvia/u.a. (Hrsg.): *Namen. Benennung, Verehrung, Wirkung (1850-1930)*. Berlin: Kadmos, 225-242.

-2010. „Proletarischer Aristokratismus und das Gattungswesen Mensch. Marx mit Badiou“. In: Lethen, Helmut/u.a. (Hrsg.): *Der sich selbst entfremdete und wiedergefundene Marx*. München: Wilhelm Fink, 277-291.

-2015. *For Badiou: Idealism without Idealism*, Evanston, IL: Northwestern University Press.

-2017. „Generisch-Spekulativ“. In: Maar, Kirsten/u.a. (Hrsg.): *Generische Formen. Dynamische Konstellationen zwischen den Künsten*. München: Wilhelm Fink, 195-210.

Shakespeare, William. 2016. *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*. In: *The New Oxford Shakespeare: The Complete Works*. Oxford: Oxford University Press, 1193-2100.

Theunissen, Michael. 1980. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Vernon, Jim/Calcagno, Antonio (Hrsg.). 2015. *Badiou and Hegel. Infinity, Dialectics, Subjectivity*. Lanham/u.a.: Lexington Books.

Žižek, Slavoj. 1998. *Das Unbehagen im Subjekt*, Wien: Passagen Verlag.

-2000. „Georg Lukács as the philosopher of Leninism“. In: Georg Lukács: *A Defence of History and Class Consciousness. Tailism and the Dialectic*. Übers. v. Esther Leslie. New York/London: Verso, 151-182.

-2002. *Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

-2016. *Weniger als Nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*. Berlin: Suhrkamp.

Jetzt drei Wochen gratis testen oder das Onlineabo bestellen!



Das **junge Welt-Testabo** ist kostenlos und unverbindlich,
verlängert sich nicht automatisch,
muss nicht abbestellt werden.

Mit dem **junge Welt-Onlineabo** (Normalabo 16,90 €/mtl.)
haben Sie Zugriff auf das komplette Archiv seit 1997 und
lesen die Ausgabe des kommenden Tages schon am Vorabend!

Wählen Sie Ihr Abo:
www.jungewelt.de/abo
Abotelefon: 00 49 30/53 63 55-80

Diskussion

Zwei Anmerkungen zu Renate Wahsners „Bemerkungen zum Materiebegriff“

Thomas Metscher, Grafenau

I. Renate Wahsner trägt in ihren „Bemerkungen zum Materiebegriff“ Überlegungen vor, die aus einem höchst eigenartigen Gemisch interessanter, in der Sache durchaus diskutabler Gedanken und einer Reihe recht apodiktischer vorgetragener Behauptungen bestehen, die dem Denken von Marx und Engels doch recht fern sind. Zu loben ist sicher die Absicht, dem, wie sie sagt, oft „inadäquat“ und „inkorrekt“ verwendeten Materiebegriff den richtig verwendeten gegenüberzustellen, die Frage ist nur, ob ihr das gelingt. Zustimmung findet auch ihr Satz: „Um den Materialismus zu begründen, bedarf es des ganzen Reichtums der philosophischen Begrifflichkeit“, die Frage ist nur, was von der philosophischen Begrifflichkeit in ihrem eigenen Versuch noch übrig bleibt.

Ihr Artikel beginnt mit dem Satz: „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 sei damit „der Gegenpol zu Bewusstsein“. Sie erläutert ihn nicht, sondern gibt allein einen Lenin-Verweis, der für sich genommen keine Deutung dieses Satzes, geschweige denn ein Wahrheitsbeweis ist. Aus den ihm folgenden Ausführungen wird klar, dass sie ihn in keiner Weise dialektisch, sondern schlicht dualistisch, bestenfalls transzendentalphilosophisch liest. Denn recht von oben herab behandelt sie eine Aussage von mir, die besagt, dass Bewusstsein Teil des materiellen Seins sei.¹ Sie gilt ihr als Beispiel für „unsinnige oder verwirrende Formulierungen“, die sich ergeben, wenn man, um den Materialismus zu begründen, sich nicht des „Reichtums der philosophischen Begrifflichkeit“ bedient. Im Eifer des Gefechts entgeht ihr freilich, dass sie sich hier nicht mit mir, sondern mit Karl Marx anlegt; denn in dem von Wahsner monierten Passus tue ich nichts anderes, als einen Text von Marx auszulegen, der in der Bedeutung völlig eindeutig ist, dabei einen Reichtum kategorialer Bestimmungen enthält, die im Sinne materialistischer Dialektik sehr wohl auch philosophischen Charakter besitzen.² Es handelt sich um den oft zitierten, doch selten

¹ Metscher, Der Marxismus als Theorie des Gesamtzusammenhangs, 34.

² Dazu des Näheren Metscher, Logos und Wirklichkeit. Ein Beitrag zu einer Theorie des gesellschaftlichen Bewusstseins, Kap. Logos als gesellschaftliches Bewusstsein, insbes. 133-42. Eine Abbre-

interpretierten Abschnitt im ersten Band des *Kapital*, in dem Marx den „Arbeitsprozess“ „unabhängig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form behandelt“.³ Ich nenne dies eine ontologische Aussage, weil sie einen Sachverhalt artikuliert, der in jeder bestimmten gesellschaftlichen Form gegeben ist, der mithin auch menschliche Arbeit gegenüber arbeitsähnlichen tierischen Tätigkeiten unterscheidet (dem implizierten Ontologiebegriff braucht man nicht zu folgen, mir geht es um den Inhalt des von Marx Ausgeführten). Die menschliche Arbeit, nach Marx, ist „ein Prozess zwischen Mensch und Natur“, „worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. In ihm tritt der Mensch „als eine Naturmacht“ „dem Naturstoff“ gegenüber. Zur „Naturmacht“ Mensch gehören die „seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme, Beine, Kopf und Hand“. Diese „setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit.“ Mit großer Klarheit und bar jeder Zweideutigkeit beschreibt Marx das Verhältnis Mensch-Natur erstens als *dialektisches*, in dem beiden Seiten einer Veränderung unterliegen und zweitens als *innernatürliches*, als Verhältnis der „Naturmacht“ Mensch zu einem Naturstoff. Zu den menschlichen Naturkräften gehört neben Armen, Beinen und Hand auch der *Kopf*, womit selbstredend dieser nicht als physisches Instrument, sondern der *Kopfinhalt* gemeint ist: das Gehirn als Träger des Bewusstseins. Dies nun der für unsere Frage entscheidende Punkt. In aller Deutlichkeit: „Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen ausschließlich angehört“, im Unterschied zu dem „urzeitlichen“ Zustand, „worin die menschliche Arbeit ihre erste instinktartige Form noch nicht abgestreift hatte“. Und weiter: „Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, dass er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell (sic!) vorhanden war.“ Es folgen weitere Ausführungen, die die bewusstseinsmäßige Seite des Arbeitsprozesses artikulieren. Ich gehe in meinem Aufsatz darauf ein, doch mag dies hier genügen. Die Zitate belegen mit großer Deutlichkeit dieses: 1. menschlicher Arbeit inhärent ein konzeptives Moment, sie ist *Tätigkeit in der Natur*, an der *Bewusstsein* in

viatur des Kernarguments gebe ich in: Marxismus als Theorie des Gesamtzusammenhangs, 33-36.

³ MEW 23, 192 ff. Die folgenden Marxzitate stammen sämtlich aus diesem Teil. Ich verzichte auf einzelne Nachweise.

einem konstitutiven Sinn beteiligt ist. Dies unterscheidet sie – ist die *differentia specifica* – von allen „tierartig instinktmäßigen Formen der Arbeit“. 2. Menschliche Arbeit als *spezifisch menschliche* ist Resultat eines evolutionären Vorgangs, eines *Prozesses innerhalb der Natur*, sie ist weder positivistisch als Gegebenes hinzunehmen (als ‚Sachverhalt‘ im Sinne des frühen Wittgenstein) noch kommt sie auf mysteriöse Weise von außen in die Natur hinein.⁴ Bekanntlich haben Marx und Engels Darwin rezipiert, die Spur von Darwin ist hier deutlich zu entdecken (zur Erinnerung: *The Origin of Species* erschien 1859, der erste Band des *Kapital* 1867). Vom Bewusstsein als Teil des materiellen Seins zu sprechen, ist also keine leichtfertige Aussage, sondern trifft den Kern des marx-englischen Denkens. Nichts liegt diesem ferner als die Vorstellung, Materie oder Natur – sagen wir: die Welt außerhalb des Bewusstseins – als „Gegenpol zu Bewusstsein“ zu denken, oder, an anderer Stelle noch krasser: den „Menschen (als Gattung)“ als „Gegenpol zu Natur, das *Andere* der Natur“. Die Ferne solchen Denkens zu dem von Marx und Engels zu belegen, genüge ein Zitat aus Engels' Schrift *Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen* (in der eingangs auch auf Darwin verwiesen wird): „so werden wir bei jedem Schritt daran erinnert, dass wir keineswegs die Natur beherrschen, wie (...) jemand, der außer der Natur steht – sondern dass wir mit Fleisch und Blut und Hirn ihr angehören und mitten in ihr stehn, und dass unsre ganze Herrschaft über sie darin besteht, im Vorzug vor allen andern Geschöpfen ihre Gesetze erkennen und richtig anwenden zu können“.⁵ Die „wirkliche menschliche Freiheit“, heißt es anderen Orts, ist „die Existenz in Harmonie mit den erkannten Naturgesetzen“.⁶ Es sind Sätze, denen in der Epoche von Silicon Valley und der Ideologemen künstlicher Intelligenz eine besondere Bedeutung zuwächst.

II. Am Beispiel von Wahsners „Bemerkungen zum Materiebegriff“ zeigt sich, dass es eine gute Philosophie mit schlechter Philologie nicht geben kann. Denn wie sollen diese „Bemerkungen“ gelesen werden, wenn nicht einmal klar ist, gegen wen sie sich richten. Hat die Autorin wirklich Marx und Engels im Auge (und Darwin noch dazu), wenn sie gegen die Vorstellung zu Felde zieht, Bewusstsein sei Teil des materiellen Sein, nämlich von diesem hervorgebracht, also Teil der Natur, oder hat sie den Text, auf den sie sich „als Beispiel“ polemisch bezieht, nur nicht

⁴ Hier sei an Ernst Blochs großes Materialismusbuch erinnert. In dem Abschnitt „Hochzeit Dialektik-Materie“ schreibt Bloch: „Erst Hegel (...) gab zu dieser Begegnung die Prämissen, wie bekannt, und Marx zog daraus den Schluss, der alles andere als ein Ende ist: Dialektik, auf die Füße gestellt, ist keine Selbstunterhaltung des Weltgeists, sondern die Gangart der Materie, vorzüglich der im menschlichen Arbeitsprozess befindlichen“ (Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, 255.)

⁵ Engels, *Dialektik der Natur*, MEW 20, 453.

⁶ Engels, *Anti-Dühring*, ebd., 107.

richtig gelesen. So lange solche Klärung ausbleibt, wird es mir unmöglich ein, über den positiven Sinn der „Bemerkungen“, die ja sehr selbstsicher daherschreiten, kritisch oder auch zustimmend zu reden. Dass sich Wahsner schwertut mit komplexen Texten, zeigt der Passus über die *Feuerbach-Thesen*, in dem sie den Gedanken entwickelt, Marx ginge es hier gar nicht um Materialismus und Idealismus, sondern um das Verhältnis von Naturwissenschaft (von Wissenschaft überhaupt) und Philosophie. Marx' Hauptthese (These I): „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“ (MEW 3, S. 5), wird so interpretiert, dass die Fassung der Welt „unter der Form des Objekts“ „die notwendige Fassung der Welt für die Naturwissenschaft, eigentlich für die Fachwissenschaft überhaupt“ ist. „Sie ist damit für die Philosophie notwendig als unabdingbare Vorstufe.“ Wahsners These, für sich selbst genommen, mag wissenschaftstheoretisch diskutabel sein. Sie ist aber ganz sicher nicht das, was Marx gemeint hat. Denn nicht diskutabel ist die Unterstellung, der Verfasser einer Dissertation über die „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“, der Kenner Feuerbachs und des modernen Materialismus, der Schüler und Kritiker Hegels und der klassischen deutschen Philosophie wüsste nicht, was er meint, wenn er von Materialismus und Idealismus spricht. Zumal Marx' Argumentation sinnvoll ist und das Anliegen, dass er und Engels vertreten, zutreffend erläutert.⁷ Dieses Anliegen *ist* die Synthesis von ‚altem‘ Materialismus und Idealismus, für die die Begriffe der *gegenständlichen Tätigkeit, Praxis, praktischen menschlich-sinnlichen Tätigkeit* eintreten. Die terminologische Vielfalt der Begriffssprache zeigt, wie Marx noch suchend unterwegs ist; die *Thesen über Feuerbach* sind ein klassisches Dokument experimentellen Denkens (sie waren nicht für die Veröffentlichung gedacht). Die Zielsetzung allerdings ist klar, theoretisch wie praktisch. *Theoretisch*: was Marx sucht, ist ein „*neuer Materialismus*“, dessen Standpunkt „die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit“ ist (These 10). *Praktisch*: es muss ein Materialismus sein, der die Welt nicht nur „verschieden interpretiert“, wie es die Philosophen taten, sondern der auch das Rüstzeug bereit stellt, „sie zu verändern“ (These 11). Es liegt nahe, Thesen 10 und 11 als Zusammenhang zu sehen. Wenn wir dies tun, stellt sich freilich die Frage, ob dieser ‚neue Materialismus‘

⁷ Dazu des Näheren Metscher, Integrativer Marxismus, insbes. Teil II. B. „Das philosophische Fundament des neuen Materialismus“, Abschnitt 3. „Theoretische Revolution: der Einsatz des neuen Denkens“.

noch ‚Philosophie‘ genannt werden sollte. Weit entfernt also, den Standpunkt des neuen Materialismus, der die Wirklichkeit unter der Form des Subjekts, als Praxis und sinnlich gegenständliche Tätigkeit fasst, als Spezifikum *jeder* Philosophie begreifen zu können (wie Wahsner es tut), ist vielmehr zu fragen, ob die Denkform des neuen Materialismus überhaupt noch ‚Philosophie‘ sei. Sie ist es sicher nicht im überkommenen Sinn. Allein darüber wäre hier also zu reden: ob das neue, noch zu entwickelnde Denken, deren Standpunkt die gesellschaftliche Menschheit ist, und deren praktisches Ziel es ist, die Welt menschlich zu verändern, nicht auch einer neuen Denkform bedarf, die, neben anderem, die Differenz zwischen Wissenschaft und Philosophie aufhebt.

Literaturverzeichnis

Bloch, Ernst. 1972. *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz.* Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Engels, Friedrich. 1962. *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft.* In: *Marx-Engels-Werke.* Band 20. Berlin: Dietz.

-1962. *Dialektik der Natur.* In: *Marx-Engels-Werke.* Band 20. Berlin: Dietz.

Marx, Karl. 1962. *Das Kapital.* Band 1. In: *Marx-Engels-Werke.* Band 23. Berlin: Dietz.

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

-2015. „Der Marxismus als Theorie des Gesamtzusammenhangs - Versuch einer kategorialen Konkretion“. In: *Aufhebung* 7.

-2017. *Integrativer Marxismus. Dialektische Studien. Grundlegung.* Kassel: Mangroven.

ADIEU MATERIE - MATERIALISMUS ADIEU.

Statt einer Replik

Wolfgang Schmidt, Lamontjoie

Renate Wahsners „Bemerkungen zum Materiebegriff“ verstehen sich und wollen verstanden werden als eine Kritik an Metschers, meinen und unbenannten Positionen. Diese Kritik aus ihren „Bemerkungen“ zu erschließen, bedarf hermeneutischer Anstrengungen, die nur hoffen können, nicht vergebens zu sein. Unter der Hand verwandelt sich diese Bemühung von selbst in eine Kritik der von Wahsner vorgetragenen Vorstellungen; eine Umwandlung durch die Tatsache erzwungen, dass Wahsner in keiner Weise auf inhaltliche Entwicklungen ihrer vorgeblichen kritischen Gegenstände eingeht, sondern diese nur zum Anlass nimmt, ihre eigenen angestammten Auffassungen der Dinge noch einmal darzulegen. Ich repliziere deshalb eigentlich nur ganz am Rande und befasse mich statt dessen notwendigerweise mit einer Kritik des von Wahsner in eigener Sache Vorgetragenen, und dies – aus einer ganzen Reihe von Gründen – in aller gebotenen Kürze.

Wahsner geht aus von einer Art Paraphrase der bekannten Leninschen Materiedefinition, um nach allerlei Irrungen und Wirrungen über Feuerbach, den jungen Marx und ungenannte Systemtheoretiker nach einem Abstecher in die „Sozialökonomie“ des älteren Marx zum Schluß ohne bemerkbare Erkenntniszusätze bei eben dieser ihrer Variante der Leninschen Materiedefinition wieder herauszukommen.

Sehen wir uns also zunächst einmal diese ihre Variante der genannten Definition an. Materie bezeichnet „objektive Realität“, also alles in der Welt, was außerhalb des Bewusstseins und unabhängig vom Bewusstsein ist und von diesem erkannt werden kann. So weit, so gut; von Lenin wird diese Bestimmung als erkenntnistheoretische gefasst und der implizierte Gegensatz auf Erkenntnistheorie hin relativiert. Wir haben es also mit der „anderen Seite der Grundfrage“ zu tun. Halten wir zuerst fest, dass Wahsner nur diese erkenntnistheoretische Seite berücksichtigt und erstere Seite, die ontologische, von vornherein ausklammert. Die besagt, dass die Einheit der Welt in ihrer Materialität besteht, und dass es folglich in der Welt kein ontisch von der Materie getrenntes Ideelles, keinen separaten „Geist“ gibt und dass deshalb der ganze Himmel- und Höllenspek aus dem Wildheitszustand tradiertes menschliches Erbgut ist, das durch die Geschichte selbst sich abschafft.¹ Dies Primäre beiseite, bleibt das rein Erkenntnistheoretische, wo-

¹ Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, MEW 21, 275.

durch das Primäre, das Ontologische oder Metaphysische nach bekanntem Kantischen Vorbild in die Transzendenz abgeschoben wird. Auf die Folgen dieser kantianischen Reduktion wird vielleicht noch zu kommen sein. Hier geht es zunächst um die merkwürdige und höchst aufschlussreiche Amputation an der Leninschen Materiedefinition, die Wahsner vornimmt.

Bei Lenin folgt in seiner Materiedefinition² auf die Bestimmung der Bewusstseinsunabhängigkeit der Materie, ihrer Existenz als Außenwelt, als „objektive Realität“, die Bestimmung des Verhältnisses von Bewusstsein und Materie als *Abbildbeziehung*. Erkenntnistheoretisch ist Bewusstsein, Denken, kurz: das Ideelle ein Abbild der Materie, die als Materielles je auftritt, und diese ist das Urbild. Die Beziehung ist eine von Abbild und Urbild, und genau darin besteht nach Lenin der ganze Materialismus in Fragen der Erkenntnistheorie.³ Und genau davon ist bei Wahsners Variante der Materiedefinition Lenins keine Rede. Man kann deshalb wohl mit *Fug* und *Recht* von einer Entstellung reden.

Wahsner folgt hier ihrer bekannten Ablehnung der „primitiven Abbildtheorie“, die bloß „veraltet“ sei, und die sie mit der Widerspiegelungstheorie überhaupt identifiziert.⁴ Die bloße Distanzierung vom Agnostizismus durch Versicherung, dass die „objektive Realität“ irgendwie erkennbar sei, hilft nicht über den Anti-Materialismus der Leugnung einer Abbildbeziehung überhaupt hinweg. Ausgemachte Idealisten wie Hume, Kant oder gar Mach kommen natürlich nicht auf die Idee, die Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer mathematisch-physikalischen Naturerkenntnis zu leugnen. So weit hat nicht einmal Berkeley den „Irrsinn“ (Bloch) getrieben, der sich mit Hilfe des lieben Gottes seitwärts aus dem Solipsismus zu drücken verstand.

Um Erkennbarkeit als solche geht es überhaupt nicht. Es geht darum, nicht dass, sondern wie Erkenntnis der Welt, der Materie, des Materiellen oder der „objektiven Realität“ überhaupt möglich ist. Das alte Problem steckt in der Frage der Möglichkeit des Verhältnisses von Materiellem und Ideellem überhaupt. Und hier ist die allgemein-materialistische Antwort die der Abbildlichkeit des Denkens, oder des Ideellen überhaupt, die Bestimmung des Verhältnisses von Materiellem und Ideellem als Verhältnis von Urbild und Abbild. Dadurch wird zugleich der ontische Status des Ideellen bestimmt, sein Ort in der materiellen Einheit der Welt, eben als Abbild des Materiellen. Es ist das Materielle als Abbild des Materiellen.

Diese allgemein-materialistische Antwort gilt auch für den dialektischen Materialismus in einer ganz grundsätzlichen Weise. Der aber geht darüber hinaus,

² Lenin, *Materialismus und Empirio-kritizismus*, LW 14, 124.

³ Ebd., 265.

⁴ Renate Wahsner, *Die Materie der Erkenntnis kann nicht gedichtet werden*. Z. Zeitschrift für marxistische Erneuerung Nr. 77, März 2009.

indem er das Verhältnis von Materiellem und Ideellem als Widerspiegelung fasst, die Abbildlichkeit enthält, aber nicht in dieser sich erschöpft, nämlich als tätiges Verhältnis, oder als Verhältnis der Tätigkeit. Das Ideelle ist, nach Marx, das umgesetzte und übersetzte Materielle, und zwar dort, wo eine solche Transformation auf der Grundlage wiederum materieller Bedingungen überhaupt vorkommen kann, nämlich im Menschenkopf.⁵ Allgemein-materialistisch war das Verhältnis eines der Anschauung; positivistisch-systemtheoretisch ist es ein Verhalten; behavioristisch eine Reizreaktion. Dialektisch-materialistisch ist es eines der Tätigkeit, die, weil selbst schon Einheit von Materiellem und Ideellem, ohne Wunder und Gottes Hilfe das Verhältnis von Materiellem und Ideellem in der Wirklichkeit vollziehen kann.

Bei Wahsner nun wird das Verhältnis von Materie und Bewusstsein, das sie in der „sogenannten Grundfrage“ angesprochen sieht, als Verhältnis von „Quelle und Resultat“ aufgenommen. Diese unsaubere Kausalitätsbeziehung passt natürlich nicht auf das Verhältnis von Urbild und Abbild. Das Urbild ist kein aktives, generatives Prinzip, das einen Prozess initiiert, der im Bewusstsein als Resultat endet. Nur die „Bildchen“ der Frühzeit, die gesendet und empfangen werden, kommen dem nahe, wenn in Rechnung gestellt wird, dass der Sender ohne Rücksicht auf irgendeinen Empfänger aus seiner Natur heraus immer sendet. Die tabula rasa des Sensualismus sieht sich ohne irgendeine tätige Beziehung beschriftet; die Eindrücke protokollieren nur, was ohne Protokoll auch ist. Im mechanischen Materialismus ist das Abbild eine inerte Fotografie. Im „Resultat“, das Bewusstsein sein soll, steckt schon die Annahme einer Synthesis, die in der blanken Abbildbeziehung nichts zu suchen hat.

Um die Sache anders herum zu illustrieren: Die Materie, also die objektive Realität, also das Nicht-Bewusstsein soll die Quelle sein, also der Ursprung genetisch, die Ursache kategorial des Bewusstseins, das somit aus seinem Nichts entspringt und das Wirkresultat seines schöpferischen Nichts ist. Das kommt dabei heraus, wenn man Begriffe einfach als Variablen verwendet. Also bedarf es nicht „noch anderer Begriffe“ als „Quelle“ und „Resultat“, sondern überhaupt solcher, die nicht nur Redeweisen sind. Natürlich klafft zwischen den Polen Materie und Bewusstsein als „Quelle“ und „Resultat“ ein Riesenloch, wenn die erkenntnistheoretische Grundbeziehung, die elementare Abbildlichkeit nämlich, weggenommen wird, und die Gesamtheit aller möglichen „Begrifflichkeiten“ von Berkeley über Cassirer bis Heidegger reicht nicht aus, dieses Loch zu stopfen.

Wahsner jedenfalls meint, damit eine Basis zunächst für ein paar kritische Ausfälle gelegt zu haben. Deren erster richtet sich gegen Metscher. Sie moniert, Metscher habe unsinnigerweise „Bewusstsein als Teil des materiellen Seins“ bestimmt. Met-

⁵ Marx, Das Kapital. Bd.1, MEW 23, 27.

schers Formulierung ist tatsächlich nicht gerade geschickt.⁶ Bei Holz liest sich der Kern der Sache schon anders: Es ergibt sich (aus dem Begriff der materiellen Verhältnisse), „den Unterschied von Materialität und Idealität als einen Selbstunterschied der Materialität ... zu erklären“⁷. Das folgt aus dem *weltanschaulichen* Grundsatz: Die Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität. Die Idealität ist eben nichts Separates. Dieser weltanschauliche Grundsatz *jedes* Materialismus ist nicht aus der „reinen Vernunft“ herausgesponnen und damit ein Gegenstand ihrer Kritik, sondern stammt aus der Gattungserfahrung des gesellschaftlichen Subjekts.⁸ Er transzendiert die Erfahrung eben gerade nicht, wenn Erfahrung nicht auf ich und du, sondern auf die Gattungsgeschichte bezogen wird. Hier erst liegen erkenntnistheoretische Probleme, z.B. welchen Gewißheitsstatus haben solche Sätze? Was sind das für Evidenzen?

Zum zweiten nimmt sie sich meiner an. Hier findet sie, dass der „Zusammenhang von Denken, Praxis und Materie“, von dem die Rede sei, irgendwie in der Luft hänge, da wohl das „Gemeinsame“ nicht bedacht sei, ihr „gemeinsames Anderes“ etwa, im „Verhältnis zu dem sie bestimmt“ seien. Die Rede ist hier wohl vom Fehlen eines Zusammenhangs untereinander, sonst müsste wohl kaum nach einem bestimmenden Verhältnis zu einem vierten Glied außerhalb gesucht werden, das dann wohl begrifflich höher gestellt sein dürfte, um somit wohl den Grund für die Gleichordnung von „Denken, Praxis und Materie“ abgeben zu können. Wir sind hier wohl leider auf Vermutungen angewiesen; um die Materie handelt es sich jedenfalls nicht, da sie ja schon ins zweite Glied gestellt ist.

Die Frage nach dem „Gemeinsamen“ der „drei Begriffe“ Denken, Praxis, Materie kann nur jemand so stellen, der nicht vom *weltanschaulichen* Grundsatz des Materialismus überhaupt ausgeht, dass nämlich, um es nochmals zu unterstreichen, die Einheit der Welt in ihrer Materialität besteht. Daraus folgt der Zusammenhang von Materie, Praxis und Denken – in dieser ontologischen Reihenfolge – und noch irgendetwas gibt es nicht, was nicht abgeleitet wäre.

Und aus eben diesem weltanschaulichen Grunde kann auch ein Begriff der Einheit der Bewegungsformen der Materie, wie Engels ihn formulierte, aus einer anderen Sicht nicht verstanden oder jedenfalls nicht angenommen werden, und ferner müssen aus diesem Grunde weltanschauliche Surrogate konstruiert werden, die ein Verhältnis von Materie, Praxis und Denken unter der Bestimmung von Was-auch-immer, jedenfalls aber unter Ausschaltung der Widerspiegelungsbeziehung liefern sollen.

⁶ Josef Dietzgen formuliert ähnlich, was Lenin entsprechend kritisiert. Vgl. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, LW 14, 244.

⁷ Holz, Weltentwurf und Reflexion, 70.

⁸ Engels, Anti-Dühring, MEW 20, 41.

Damit kann auch die Materialität der ideellen Bewegung, des Denkens, nur als Paradox verstanden, oder vielmehr nicht verstanden werden als bloße Aporie, der man nur entkommen kann, indem man Materie-Materielles-Materialität in reine Bewegung auflöst, wenn man einen Rest materialistischen Scheins aufrecht zu erhalten sich veranlasst sieht. Die ideelle Bewegungsform der Materie, das Denken, ist Widerspiegelung der materiellen Bewegungsformen der Materie. Nichts anderes besagt der grundlegende Satz von Marx, das Ideelle sei das umgesetzte und übersetzte Materielle. In der Umsetzung und Übersetzung hört das Materielle natürlich nicht auf, das Materielle zu sein; sonst wäre der Begriff Widerspiegelung sinnlos. Es handelt sich somit um die *Aufhebung* der Materialität des Materiellen. In dieser Aufhebung bleibt das Materielle es selbst und das Ideelle bleibt in der Materialität der Welt. Und dies heißt eben nicht, dass das Materielle idealisiert wäre oder die Materie auf ihr „inhärentes Attribut“ reduziert.⁹

Am Rande sei bemerkt, dass bei mir von Logik und Dialektik als *Bewegungsform* des Denkens die Rede ist und nicht von *Denkbewegung* überhaupt, was jede beliebige Theorie ist, das Fallgesetz ebenso wie die Theorie vom Einfluss der Sonnenflecken auf den Konjunkturzyklus. Logik und Dialektik sind keine Theorien; das sind Denkgesetzmäßigkeiten, die im Widerspiegelungsverhältnis mit der „objektiven Realität“ stehen;¹⁰ und es gibt Theorien über sie, die günstigstenfalls, wie in Hegels „Logik“, ihr eigener Vollzug sind, den sie zugleich darstellen. In der gegenteiligen Vorstellung, die nicht ganz untypisch ist, steckt eine subjektivistische Verwechslung.

Schließlich findet Wahsner eine weitere „unangemessene Verwendung des Begriffs Materie“ in einer Bestimmung der Arbeit „als Naturverhältnis“, deren Vertreter sie nicht weiter benennt. Ein „Naturverhältnis“ wäre wohl ein Verhältnis zwischen Naturdingen oder zwischen solchen und der Natur insgesamt. Ob der Mensch nun ein unnatürlich Ding sei oder aus Fleisch und Blut bestehe, bleibt offen, obgleich er als irgendetwas ins Verhältnis zur Natur gesetzt wird. Dafür kommt die nicht ohne Pomp verkündete These, dass „Arbeit der Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur ... *ist*“, und „beides nicht nur vermittelt.“ Deshalb könne sie natürlich, da kein Prozess zwischen Naturdingen, auch kein „reiner Naturprozess“ sein, aber wohl doch ein bisschen, ein durchs Menschliche irgendwie unreiner. Darauf fallen Andere, hier wird Lukács¹¹ genannt, ins gegenteilige

⁹ Engels, Dialektik der Natur, MEW 20, 354.

¹⁰ „Dies bei Hegel selbst mystisch, weil die Kategorien als präexistierend, und die Dialektik der realen Welt als ihr bloßer Abglanz erscheint. In Wirklichkeit umgekehrt: die Dialektik des Kopfs nur Widerschein der Bewegungsformen der realen Welt, der Natur wie Geschichte.“ Engels, Dialektik der Natur, MEW 20, 475.

¹¹ Sicherlich bezieht sich Wahsner hier auf den Lukács von „Geschichte und Klassenbewußtsein“, denn ebenso sicherlich gilt das – auch „letztlich“ – nicht für den Lukács von „Zur Ontologie des ge-

Extrem, indem sie Arbeit als rein gesellschaftliches Verhältnis fassen. Vielleicht ist es demgegenüber angebracht, Marx anzuführen, und zwar nicht den frühen, sondern den in Ehren ergrauten des „Kapital“.¹²

„Der Arbeitsprozeß ist daher zunächst unabhängig von jeder gesellschaftlichen Form zu betrachten. Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert.“¹³

Die Arbeit *ist* nicht der Stoffwechsel, sondern ein Prozess und zwar eine Tätigkeit oder Tat, in welcher der Mensch „seinen Stoffwechsel mit der Natur“ *vermittelt*. Das liest sich anders als bei Wahsner. Warum ist das überhaupt des Aufhebens wert? Weil hier wieder der Prozess seinen materiellen Polen gegenüber verselbständigt wird; ein Grundzug der Wahsnerschen Theoriebildungen.

Das „zunächst“ heißt bei Marx, dass es beim reinen Arbeitsprozess nicht sein Bewenden hat. Der Arbeitsprozess ist die naturale Grundlage der Einheit des Produktionsprozesses und als solcher materielle Transformation von Materiellem durch leibliche „Naturkräfte“, von „Naturstoff“ in eine zur Bedürfnisbefriedigung geeignete Form. Diese naturale Grundlage des Arbeitsprozesses kommt zur Einheit des Produktionsprozesses durch dessen andere Seite, den Wertschöpfungsprozess, unter kapitalistischen Bedingungen als Verwertungsprozess. Der Doppelcharakter der Arbeit vereint die Gebrauchswert und Wert schaffende, oder konkrete und abstrakte Arbeit, entsprechend der Doppeltheit des Produkts als Ware. Im Keim, oder in potentia, wie Marx an dieser Stelle mit einer kleinen aristotelischen Koketterie ausführt, steckt das schon im vorwarenförmigen Produkt als Möglichkeit der historischen Verselbständigung des Werts.¹⁴

Die falsche Alternative von Arbeit als „Naturverhältnis“ und „gesellschaftlichem Verhältnis“ und die darauf aufbauenden Konstruktionen zeugen von einer

sellschaftlichen Seins“, worin ganz andere Probleme stecken.

¹² Der „frühe“ Marx steckt noch im Linkshegelianismus, bzw. Feuerbachianismus, und arbeitet sich daraus hervor, was den Wert der frühen Arbeiten ganz und gar nicht einschränkt, aber entwicklungsgeschichtlich relativiert. Jedoch ist es ein bis zum Überdruß bekanntes „marxianisches“ Verfahren, den „philosophischen“ jungen gegen den „sozialökonomischen“ älteren Marx auszuspielen, der im Engels der „Dialektik der Natur“ sein horribles Pendant findet. Das gilt mutatis mutandis auch noch für die „Grundrisse“ im Verhältnis zum „Kapital“, vornehmlich zum ersten Band in zweiter Auflage. Dazu Genaueres bei: Tuchscheerer, Bevor „Das Kapital“ entstand. Die Herausbildung und Entwicklung der ökonomischen Theorie von Karl Marx in der Zeit von 1842 bis 1858.

¹³ Marx, Das Kapital. Bd. 1. MEW 23, 192.

¹⁴ Ebd. Im Fakt des vom Produzenten getrennten Produkts, in dem sich die Verausgabung von Arbeitskraft als Arbeitsprodukt materialisiert, liegt potentiell die Trennbarkeit von Gebrauchswert und Wert, die schon im Naturaltausch aktuelle Gestalt annimmt.

Verkennung dieser grundlegenden Zusammenhänge. Festzuhalten ist, dass es sich beim Produktionsprozess als Einheit von Arbeitsprozess und Wertschöpfungsprozess um einen Prozess zwischen den Polen Mensch und Natur handelt, diese verstanden als äußere Natur und weiter verstanden in ihrer schlichten Dinglichkeit, der den einzigen sinnvollen, also materialistischen Rahmen jeglicher irdischen Subjekt-Objekt-Beziehung abgibt. Damit ist a priori nicht ausgeschlossen, dass es auf dem Sirius, wie Bloch zu scherzen beliebte, nicht noch andere geben mag. Der weiteren Bereitung des Wahsnerschen Materie-Ersatzes können wir schon aus Platzgründen nicht detailliert folgen. Deshalb schließen sich hier nur noch einige Bemerkungen an, die Interessierten vielleicht als Leitfaden dienen können.

Das ominöse Vierte, von dem eingangs die Rede war, der oberste Begriff, auf den Denken, Praxis, Materie hingeordnet sein sollten, entpuppt sich als eine Subjekt-Objekt-Einheit, also natürlich als deren Begriff. Die tritt bei Feuerbach als „Ich-Du-Kosmos“ auf, als „*Liebe*“, und soll dann bei Marx zu Bewegung gleich Verhalten plus Gegenstand, kurz: „*Arbeit*“ aufsteigen.

„Verhalten“ scheint hier ein zur Kategorie ernannter einzelwissenschaftlicher, nämlich systemtheoretischer Begriff zu sein, der als solcher so leer-allgemein ist, dass er ohne weiteres von der Wirkung materieller Systeme aufeinander ins Soziologische übergreifen kann, ohne schließlich noch etwas zu bedeuten. Der „Gegenstand“ seinerseits geht daran zugrunde, dass „Bewegung“ als solche noch keine Tätigkeit ist, wiewohl Tätigkeit Bewegung. Wenn man Bewegung einfach gleich Tätigkeit setzt, nimmt man den Gegenstand, der nur Gegenstand einer Tätigkeit sein kann, als Gegenstand der Bewegung und damit die Bewegung selbst als Gegenstand. Das ist begrifflos.

Marx' „*Arbeit*“, die wie Feuerbachs „*Liebe*“ statt der von vornherein nur als „Substrat“ genommenen Materie als „Ganzheitsprinzip“ in Wahsners Kosmos einrücken soll, fehlt unter ihrer Leitung jegliche historisch-materialistische Konkretion und begriffliche Präzision.

Die Subjekt-Objekt-Beziehung ist ein Verhältnis der Tätigkeit gegen das Objekt als Gegenstand; im tätigen Bezug des Subjekts zum Materiellen als Gegenstand bildet sich das Objekt, dessen Objektivität die „subjektabhängige Bestimmung der Subjektunabhängigkeit“¹⁵ ist, also die subjektbestimmte Form der Materialität, die damit natürlich nicht aufhört, sie selbst zu sein. Das Subjekt der Tätigkeit, oder meinethalben ihr Prinzip, deren Kern tatsächlich die Arbeit in der Vollständigkeit ihres Charakters¹⁶ ist, kommt hienieden nur als Mensch, als gesellschaftliches Subjekt vor, und das Materielle wird nur Objekt als Gegenstand

¹⁵ Wird entwickelt in: Schmidt, Zur andren Seite der Grundfrage der Philosophie; und kann hier nur zitiert werden.

¹⁶ Marx, Das Kapital. Bd. 1, 5. Kapitel „Arbeitsprozeß und Verwertungsprozeß“, MEW 23, 192-213.

der gesellschaftlichen Tätigkeit des gesellschaftlichen Subjekts Mensch.

Einen anderen Sinn hat die Subjekt-Objekt-Beziehung, die ihre ganze Dialektik nur auf dieser allgemeinen Grundlage entfaltet, überhaupt nicht, und kann nur subjektiv-idealistisch gegen die Geltung des Materiebegriffs in Stellung gebracht werden, da das Objekt als nur Objektives und nicht Materielles, das erst Objekt wurde, ganz und gar ins Subjekt zurückgenommen ist.

Literaturverzeichnis

- Engels, Friedrich.** 1962. *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“)*. In: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 20. Berlin: Dietz, 5-303.
- 1962. *Dialektik der Natur*. In: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 20. Berlin: Dietz, 305-570.
- 1962. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. In: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 21. Berlin: Dietz, 259-307.
- Holz, Hans Heinz.** 2005. *Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Lenin, Wladimir Iljitsch.** 1975. *Materialismus und Empirio-kritizismus*. In: *Lenin-Werke*. Bd. 14. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl.** 1976. *Das Kapital. Bd. 1*, in: *Marx-Engels Werke*. Bd. 23. Berlin: Dietz.
- Schmidt, Wolfgang.** 2015. „Zur andren Seite der Grundfrage der Philosophie“. In: *Aufhebung* 7.
- Tuchscheerer, Walter.** 1968. *Bevor „Das Kapital“ entstand. Die Herausbildung und Entwicklung der ökonomischen Theorie von Karl Marx in der Zeit von 1842 bis 1858*. Berlin: Akademie.
- Wahsner, Renate.** 2009. „Die Materie der Erkenntnis kann nicht gedichtet werden“. In: *Z. Zeitschrift für marxistische Erneuerung* Nr. 77.

Rezensionen

AG Rechtskritik (Hg.): Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis, Recht – Staat – Kritik 1, Berlin: Bertz und Fischer 2017, 137 S., ISBN 978-3-86505-802-7, 14,90€

Der Titel, den die AG Rechtskritik für diesen Beitragsband gewählt hat, ist zutreffend, wenn auch wohl anders als gemeint. Es geht nicht in erster Linie um die Rechts- und Staatskritik von und bei Marx und Paschukanis sondern nach Marx und Paschukanis, die in vielen Beiträgen hinter sich gelassen werden.

Zitiert wird Marx schon, aber bei Ingo Kramer z. B., „Eugen Paschukanis und die Frage einer marxistischen Soziologie“ (91 ff.) ist Marx nicht leicht zu erkennen in jenem Meer von Bezugnahmen auf andere Autoren, von Assoziationen, von unausgeführten Thesen, herbeigesuchten Zitaten und umrauscht von den aufschäumenden Wellen der Wörter. Versenkt wird Marx dann im Schlusssatz:

„Die Utopie einer Gesellschaft ohne Warenproduktion, für Paschukanis das perspektivisch gewählte Außen des von ihm analysierten Gesellschafts-systems findet immer wieder ihre Kritiker. Für Marx und Paschukanis ist die Entwicklung der Gesellschaft jedoch in diesem entscheidenden Punkt nicht determiniert: Sie ist veränderbar.“ (112)

Marx aber kommt zu dem Ergebnis: „Die Zentralisation der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit der kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt.“² Keine Determination?

Der Band enthält Beiträge von zwei Tagungen der AG vom Mai 2013 und Mai 2015 deren Themen „Marx und Paschukanis“ und „Marx und Recht. Rechtsphilosophie, Rechtstheorie, Rechtskritik“ waren.

Es handelt sich um eine Auswahl der dort gehaltenen Referate, ergänzt um „weitere Beiträge“. Über die Auswahlkriterien informiert die Herausgeberin nicht, auch nicht darüber, welche Beiträge „weitere“ sind; interessant wäre auch zu wissen, warum gehaltene Vorträge nicht aufgenommen worden sind.

Erfreulich ist, dass die Autoren und die – zwei – Autorinnen sich sehr nach ihrem wissenschaftlichen Status unterscheiden. Keine Professorenversammlung also, in der man sich häufig genug gegenseitig anodet und angifft.

Aber offenkundig hat die Arbeitsgruppe die Chance nicht genutzt, sich als wis-

¹ Weitere Beiträge zum Thema „Recht“ zum Download unter: www.roemer-peter.de

² Marx, Das Kapital, 791.

senschaftliches Arbeitskollektiv zu konstituieren, einen gemeinsamen Arbeitsplan zu erstellen, Arbeitsvorhaben zu verteilen und dabei die unterschiedlichen Wissensvoraussetzungen und Arbeitsschwerpunkte zu berücksichtigen.

So ist es wohl auch zu erklären, dass eine eingehende Geschichte der Rezeption und der Unterdrückung der Rezeption des Werkes von Paschukanis fehlt und vor allem eine Analyse seiner Theorieveränderungen im Zusammenhang mit den Änderungen der Politik der UdSSR, insbesondere der Wirtschaftspolitik angesichts des Faschismus und des drohenden Krieges.³

Unter dem Titel „Paschukanis‘ Rechtskritik. Eine kurze Einführung in Leben und Werk“ hat allerdings Andreas Harms eine informative Übersicht gegeben. Aber mit drei Seiten von insgesamt 135 ist dieser Beitrag der kürzeste von insgesamt 11 Beiträgen.

Da hätte man gern mehr gelesen, denn Harms hat eine materialsatte, sorgfältig analysierende Dissertation⁴ veröffentlicht, aus der er mit allerbestem Gewissen sich hätte bedienen können.

Weder mit Marx noch mit Paschukanis befasst sich der Beitrag von Ashkan Khorasani und Mohammed Kalali „Proteste von Asylsuchenden und »Recht«“. Die Autoren, selbst Teilnehmer der Proteste, untersuchen, welche Begriffe von Recht in den Straßenprotesten der Asylsuchenden während der Zeit von 2012-2013 von Protestierenden formuliert wurden und ihre Aktionen mitbestimmten. Die Autoren wollen den Begriff des Rechts nicht theoretisch abhandeln, sondern prüfen empirisch, welche Bedeutung er für die Akteure selbst hatte. Erfreulich, dass die Herausgeberin diesen Beitrag, der die Wahrnehmung und aktiv kämpferische Durchsetzung von Rechten existentiell Betroffener zum Gegenstand hat, in den Theorieband aufgenommen hat.

Es ist weder möglich noch nötig, alle elf Beiträge zu rezensieren, ich werde mich im folgenden auf drei Aufsätze konzentrieren, die von einer gemeinsamen Frage ausgehen. Aber vorab möchte ich auf eine drollige Definition von Ausbeutung hinweisen und auf einen Aufsatz, der in besonderem Maße zur kritischen Lektüre Anlass gibt. In dem Beitrag „Recht im marxischen Denken“ von Jakob Graf, Anne-Kathrin Krug und Matthias Peitsch heißt es: „Profit entsteht dadurch, dass die Beschäftigten mehr produzieren als sie durch ihren Lohn konsumieren können. Dies bezeichnet Marx als Ausbeutung.“ (16)

Andreas Arndt hat über „Rechtsform gleich Warenform? Zur Methode in Paschukanis‘ *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*“ geschrieben.

Er kritisiert Paschukanis‘ These, das Rechtssubjekt sei ein in den Wolkenhim-

³ Siehe dazu: Paschukanis, Für eine marxistisch – leninistische Staats- und Rechtstheorie, 107 ff. und Reich, Hans Kelsen und Evgenij Paschukanis, 20 ff. insbesondere 27 ff.

⁴ Harms, Warenform und Rechtsform. Zur Rechtstheorie von Eugen Paschukanis.

mel versetzter abstrakter Warenbesitzer, es werde aus dem Tauschakt abstrahiert. Mit Hegel und mit von Savigny betont Arndt, Freiheit sei als Grundbegriff des Rechts zu bestimmen. Das freie Ich müsse Rechtssubjekt bleiben und nicht im „Säurebad des Kollektivs“ (49) aufgelöst werden. Mit Hegel besteht für Arndt „kein Zweifel, dass die Person als rechtsfähiges Subjekt dabei auch als Eigentümer und vertragsfähiges Subjekt gedacht wird“ (46).

Er kritisiert Paschukanis, weil er „die Funktion des Rechts als Konstituens individueller Freiräume, die der Begriff des Rechtssubjekts als Person impliziert“ (44) nicht kenne.

Das ist richtig, aber nur dann, wenn man wie Arndt sich Freiheit nur als die Freiheit des Eigentümers, des Kapitaleigners denken kann. Das Geld ist dann, wie es in einem Grundgesetzkommentar formuliert wurde, „geprägte Freiheit“.

Gegen das Argument von Paschukanis, der Endsieg der Planwirtschaft werde die Verbindung der Produzenten zu einer ausschließlich technisch-zweckmäßigen machen, wendet Arndt durchgängig ein, Gemeinschaftlichkeit könne nur durch die Sicherung von Freiräumen geschehen, in denen die Individuen ihre Individualität geltend machen können, alles andere wäre totalitär.

Arndt beruft sich dabei auch auf Marx. Er führt aus, im ersten Band des „Kapitals“ unterscheide Marx zwischen dem individuellen, auf eigene Arbeit gegründeten Eigentum und dem kapitalistischen Privateigentum an Produktionsmitteln. Ersteres, das individuelle Eigentum sei, so wird Marx zitiert, „auf der Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Ära: der Kooperation und des Gemeinbesitzes der Erde und der durch Arbeit selbst produzierten Produktionsmittel“⁵ zuallererst wiederherzustellen. Als individuelles sei dieses Eigentum unterschieden vom Gemeinbesitz.

Arndt zitiert Marx unvollständig; er hat den ersten Teil des zitierten Satzes weggelassen, der lautet: „Diese (nämlich die Negation des kapitalistischen Privateigentums; P.R.) stellt nicht das Privateigentum wieder her, wohl aber das individuelle Eigentum auf der Grundlage (...).“

Arndt stellt fest, das individuelle Eigentum sei unterschieden vom allgemeinen als Gemeinbesitz. Das individuelle Eigentum ist aber kein privates Eigentum, ist nicht vom kollektiven Eigentum, das seine Grundlage ist, ausgenommen, ist ihm nicht entgegengesetzt. In einer Gesellschaft ohne Privateigentum wird kollektiv entschieden, wie die Individuen teilhaben am Gemeineigentum.

Drei Beiträge des Bandes befassen sich mit „Paschukanis‘ genialer Frage“ (69), so formuliert von Andreas Fisahn. Diese Frage wird in den drei Beiträgen jeweils wörtlich zitiert und lautet: „*Warum bleibt die Klassenherrschaft nicht das, was sie ist, d.h. die faktische Unterwerfung eines Teils der Bevölkerung unter die andere?*“

⁵ Marx, Das Kapital, 791.

Warum nimmt sie die Form einer offiziellen staatlichen Herrschaft an? oder – was dasselbe ist – warum werde der Apparat des staatlichen Zwanges nicht als privater Apparat der herrschenden Klasse geschaffen, warum spaltet er sich von der letzteren ab und nimmt die Form eines unpersönlichen, von der Gesellschaft losgelösten Apparats der öffentlichen Macht an?“ (51 zitiert von Elbe, 60 von Gerstenberger, 69 von Fisahn).

Es ist sehr bedauerlich, dass Ingo Elbe, Heide Gerstenberger und Andreas Fisahn ihre Beiträge unabhängig voneinander erarbeitet haben und sich mit keinem Argument aufeinander beziehen.

Ich habe den ersten Teil des Zitats kursiv gesetzt, weil Elbe, im Unterschied zu Gerstenberger und Fisahn nur diesen ersten Teil zitiert.

Das ist kein Zufall, denn in seinem Beitrag werden vor allem Hauptprobleme der sogenannten Staatsableitungsdebatte der siebziger Jahre referiert, die allesamt die Problematik des Zwangscharakters des Rechts vernachlässigen.⁶

Elbe fasst seine Überlegungen zum Recht denn auch zusammen, ohne dass auf Zwang und staatliche Gewalt Bezug genommen wird. „Das positive Recht kann demnach als Vermittlungs- und Bewegungsform des Klassenverhältnisses begriffen werden: Der rechtsförmige Tauschakt löst das formationspezifische Problem der „Kombination von Produzenten und Produktionsmitteln auf der Basis ihrer Trennung“. (56) Elbe zitiert hier Burkhard Tuschling.⁷

Gerstenberger übt herbe Kritik an Paschukanis. Auf die von ihm aufgeworfene Frage gebe er selbst keine Antwort; schließe aber aus, dass es sich bei dem öffentlichen Charakter der Staatsgewalt um eine ideologische Nebelwand handle. Sie stellt fest, auf seine Forderung „dass die Wurzeln der Staatsideologie in den tatsächlichen Verhältnissen zu suchen sind, folgt: nichts“ (60). Bei Paschukanis gebe es „keinen Ansatz für eine Theorie des kapitalistischen Staates.“ Das sei kaum erstaunlich, sondern folge aus „dem Umstand, dass er die Gesellschaft und nicht etwa den Staat als Quelle der Rechtsform verstanden wissen will“ (61). Folgerichtig analysiert Gerstenberger die Bedeutung der politischen Staatsgewalt und kommt zu dem Ergebnis, dass der Staat als Quelle des Rechts fungiert und „dass es keine den ökonomischen Strukturen selbst innewohnende Dynamik gibt, die jene neutralen Formen hervorbringt“, die Paschukanis „als charakteristische Merkmale des entwickelten Kapitalismus angesehen“ (65) habe. Das entspricht nicht den Erkenntnissen, die Karl Marx zu den Bewegungsgesetzen, der „Dynamik“ der kapitalistischen Gesellschaft gewonnen und im „Kapital“ eingehend dargelegt hat.

⁶ Zum Zwangscharakter des Rechts siehe Römer, Der Zwangscharakter des Rechts in der Rechtslehre Hans Kelsens und in der marxistischen Rechtstheorie, 147 ff. Dieser Beitrag ist auch – durch einen Übertragungsfehler mit gekürztem Titel – abgedruckt in: Römer, Beiträge, 67 ff.

⁷ Tuschling, Rechtsform und Produktionsverhältnisse. Zur materialistischen Theorie des Rechtsstaates.

Gerstenberger stellt zwar richtig fest, die freie Lohnarbeit sei historisch „nicht aus der Dynamik von ökonomischen Strukturen erwachsen.“ Das kann man schon bei Marx nachlesen im Kapitel über die ursprüngliche Akkumulation.

Einmal entstanden aber, entwickelt sich die warenproduzierende Gesellschaft gemäß ihren eigenen Gesetzen, die nur durch revolutionäre Tat, durch Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln aufgehoben werden können.

Fisahn stellt ebenfalls fest, dass Paschukanis seine „geniale“ Frage nicht beantwortet habe (vgl. 73). Er reformuliert die Frage: „Welche Institutionen und Strukturen begünstigen im Abendland den Übergang in die kapitalistische Konkurrenzwirtschaft und von der Schatzbildung zur Kapitalbildung?“ (75)

Er untersucht den Staat als bürokratischen Staat; dieser müsse jenseits der Konkurrenten stehen, „was nicht nur die Zirkulation, sondern auch die Produktion betrifft“ (79). Befremden, höflich ausgedrückt, löst in diesem Zusammenhang seine Kritik an Karl Korsch und denjenigen, die Korsch's Paschukanis Kritik rezipieren, aus.

Korsch kritisiert Paschukanis wegen der für einen Marxisten äußerst merkwürdigen Überschätzung der Zirkulation.⁸ Dazu stellt Fisahn fest: „Das ist aber keineswegs der bessere Materialismus, sondern ziemlicher Unsinn. Die Zirkulation gehört selbstverständlich auch zu den materiellen Strukturen und zur Produktionsweise der kapitalistischen Gesellschaft.“ (72f.) Diese Selbstverständlichkeit einem Marxisten vom Range Korsch's vorzuhalten, ist nun doch auch wiederum äußerst merkwürdig und wird nicht weniger merkwürdig, wenn sich der folgende Satz anschließt: „Sinnvollerweise kann man eine Produktionsweise nicht in verschiedene Sphären aufteilen, die *zusammenhanglos* existieren und von denen dann der ein oder anderen ein Vorrang eingeräumt wird.“ Diese Sphären bilden jedoch für Korsch und jeden, der sich auf Marx beruft, eine Einheit, nämlich die Einheit der Basis der Produktionsverhältnisse mit ihrem politischen und rechtlichen Überbau.

Fisahn kritisiert Lenin, weil dieser den Staat als Instrument der herrschenden Klasse interpretiere und Marx, weil dieser den Staat als „Maschine der Klassenherrschaft“ bezeichne. Der Staat sichert, so Fisahn „regelmäßig die bestehenden Macht-, Aneignungs- und Eigentumsverhältnisse. Aber der Staat ist Ergebnis sozialer Kämpfe und kennzeichnet insoweit *immer* auch eine Kompromisslinie des herrschenden Blocks mit anderen gesellschaftlichen Klassen“ (71).

Damit wird verkannt, dass die Aufhebung und Umgestaltung grundlegender Eigentums- sowie politischer und staatlicher Machtverhältnisse nur durch revolutionäre Tat vollbracht werden kann und nicht durch Klassenkompromisse.

Der Staat, so Fisahn, lasse sich auch nicht als Instrument begreifen „jedenfalls ist

⁸ Die Rezension von Korsch von 1930 ist als Einleitung abgedruckt in: Paschukanis, Allgemeine Rechtslehre und Marxismus.

dann nicht klar, wer dieses Instrument bespielt - im Zweifel sind es eben viele, eher ein Orchester, das ausgesprochen schwierig zu dirigieren ist“ (ebd.).

In der französischen und der russischen Revolution konstituierten sich Staaten nicht durch irgendwelche Kompromisse und die französischen Könige z. B., die nie Dirigenten der Vielen waren, sondern laut auf die Kriegstrommeln hauten und denjenigen, die der Ausbeutung der Feudalherren unterworfen waren, den Marsch bliesen, wurden gewaltsam ihrer Instrumente beraubt und der letzte sogar seines Kopfes.

Als das Sklavenhaltertum und der Feudalismus abgeschafft wurden, geschah das auf vielfältige, unterschiedliche Weise, je nach Ort, Zeit und Machtverhältnissen und teils auch mittels Kompromissen. Aber auf die Frage: Abschaffung oder Nichtabschaffung, gab es nur die Antwort: Ja oder Nein.

Das gilt auch für die Beibehaltung oder Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln und des Staates, der dieses schützt.

Es ist eine typisch sozialdemokratische Fehleinschätzung, man könne mit einen „Ja, aber“ antworten und zugleich die bestehenden Verhältnisse umstürzen. Dann bleibt es bei dem Ja zu diesen Verhältnissen, bleibt es im Beispielsfall bei der Beibehaltung des Privateigentums und des Staates des Kapitals.

Literaturverzeichnis

Harms, Andreas. 2000. *Warenform und Rechtsform. Zur Rechtstheorie von Eugen Paschukanis*, Baden-Baden: Nomos.

Marx, Karl. 1962. *Das Kapital. Band 1*. In: *Marx-Engels-Werke. Bd. 23*. Berlin: Dietz.

Paschukanis, Eugen. 1966. *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch der Kritik juristischer Grundbegriffe*. archiv marxistischer literatur band 3, Frankfurt/Main: Neue Kritik.

-1931. “Für eine marxistisch-leninistische Staats- und Rechtstheorie”. In: Norbert Reich (Hrsg.) 1972. *Marxistische und sozialistische Rechtstheorie*, Frankfurt/Main: Athenäum Verlag.

Römer, Peter. 1978. “Der Zwangscharakter des Rechts in der Rechtslehre Hans Kelsens und in der marxistischen Rechtstheorie”, in: *Reine Rechtslehre und marxistische Rechtstheorie*. Schriftenreihe des Hans-Kelsen-Instituts. Wien: Manz.

-2009. Beiträge. Bd. 5, *dialectica minora* 23, Köln: Dinter.

Reich, Norbert. 1978. “Hans Kelsen und Evgenij Paschukanis”, in: *Reine Rechtslehre und marxistische Rechtstheorie*, Schriftenreihe des Hans Kelsen-Instituts, Wien: Manz.

Tuschling, Burkhard. 1976. *Rechtsform und Produktionsverhältnisse. Zur materialistischen Theorie des Rechtsstaates*, Frankfurt/Main: Europäische Verlagsanstalt

Frühe Gretchenfragen an das Werk Walter Benjamins

Malte Spitz, Berlin

Jörg Zimmer (Hrsg.): *Studien zur frühen Rezeption Walter Benjamins.* dialectica minora 26. Köln: Verlag Jürgen Dinter 2016. 138 S., TB, ISBN 978-3-924794-61-3, 19,90 EUR

Dieser Band ist unerwartet theologisch. Freilich wird, wer sich mit Walter Benjamins Werk beschäftigt, der Frage nach dem Messianismus nicht aus dem Weg gehen können. Doch ist es schon besonders, wenn vor dem Hintergrund der heutigen vor allem kulturwissenschaftlichen Benjamin-Rezeption gerade die Frage nach Theologie und Religion im Werk zentral wird. Und alle Beiträge des von Jörg Zimmer herausgegebenen Bandes „Studien zur frühen Rezeption Walter Benjamins“ machen genau dies auf die ein oder andere Weise: Sie stellen methodologische Gretchenfragen.

Im ersten Aufsatz zeigt Jan Urbich, wie Theodor W. Adorno seiner Antrittsvorlesung in Frankfurt von 1931 maßgeblich Benjamins „Erkenntniskritische Vorrede“ des Trauerspiel-Buches zugrunde legt, des Textes also, den die Frankfurter Universität sechs Jahre zuvor nicht als Habilitation akzeptiert hatte. Adorno bearbeitet, wie wir sehen werden, Benjamins Aufsatz und vermeidet seinen theologischen Duktus. Aus veränderter Perspektive erläutert andererseits Michael Weingarten Benjamins Theologiebegriff: Anhand des Vergleichs mit Benjamins Jugendfreund Gershom Scholem wird deutlich, wo zwischen ihnen die Missverständnisse bezüglich der Religion und des Denkens lagen. Die beiden weiteren Beiträge beschäftigen sich hingegen mit zwei Varianten der Rezeption Benjamins in der Nachkriegszeit. Jörg Zimmer nimmt sich dem Zugang von Hans Heinz Holz an, der Mitte der Fünfziger Jahre untersuchte, „was der originäre Gehalt des Benjaminschen Denkens als Herausforderung für den Marxismus bedeutet“ (84). Zimmer gelingt es hierbei anschaulich, die Missverständnisse der Lektüre Benjamins bis in die 1990er-Jahre zu rekonstruieren und offenzulegen, inwiefern das Missverstehen gerade mit dem religiösen Bildrepertoire von Benjamins Schreiben in Verbindung steht. Robert Caner-Liese brilliert jedoch letztlich diesen Band, wenn er in philologisch elaboriertester Manier Peter Szondis Antrittsvorlesung von 1961 zur Methode werden lässt und dessen Ansatz für eine neue Hermeneutik als Glaubensfrage an die theoretische Arbeit Benjamins stellt.

Ein Unbehagen wird erregt, wenn man bedenkt, wie viele gebrochene Blicke in diesem schmalen Band auf den Philosophen und Schriftsteller Walter Benjamin

gerichtet sind; und man fragt sich, ob nun wiederum die nächste Ebene der Interpretation gewagt werden sollte. Schließlich begegnen wir in jedem dieser Texte wenigstens drei gestaffelten Perspektiven: Ausgehend von den Autoren der versammelten Beiträge, über Adorno und Scholem, die Benjamin zu dessen Lebzeiten bereits und natürlich auch darüber hinaus rezipierten sowie Holz und Szondi, die ihn in den akademischen Bereich erst einführten. Entlang dieser mal politisch-strategischen und mal kulturellen Konstellationen kann der Lesende zurückschauen auf Benjamins Denken selbst und sich auf die Suche machen nach dessen Spuren im Werk der anderen. Dies hat natürlich einen Reiz, aber vermutlich sind deshalb auch jene Aufsätze des Bandes am gelungensten, die sich nicht vor den Schriften Benjamins scheuen.

Dieses Buch ist das Ergebnis einer Tagung, die im Juni 2014 von der *Fondazione Centro di Studi Filosofici Sant'Abbondio* und der *Càtedra Walter Benjamin. Memòria i Exili* der Universität Girona in Sant'Abbondio veranstaltet wurde und sich – wie es das Vorwort des Herausgebers nennt „am Vorabend des 75. Todestages Walter Benjamins“ (7) – mit dessen Rezeption vor 1968 beschäftigte. Es heißt weiter ausdrücklich, dass die vorliegenden Texte aus den damaligen, kurzen Eingangsstatements und den anschließenden Debatten entstanden seien. Als Teilnehmer*in dieser Tagung wären die Bedenken vermutlich kaum aufgekommen, die den vorliegenden Band nunmehr betreffen und die Frage aufwerfen, wie die Lektüre dieses Bandes den jeweils besprochenen Texten von Adorno, Scholem, Holz und Szondi bezüglich Benjamins Denken gedanklich etwas hinzuzufügen hat.

Jan Urbichs Lektüre von Adornos Aufsatz „Die Aktualität der Philosophie“ gelingt dies in Nuancen. Urbich ordnet Adornos Text historisch ein und untersucht seine Ansatzpunkte bei Benjamins Denken und die Verschiebungen, die er unternimmt. Mit Benjamin erkenne Adorno, dass in „Spuren und Trümmern [...] die Wahrheit der Dinge als dispositionelle normative Miniatur ihres gelungen Daseins“ (23) verschüttet sei. Adornos Ansatz sei es nun, Benjamins Konzeptionen des „Ausdruckslosen“ und der „Allegorie“ in die akademische Philosophie zu überführen. „Wie die „gestaltgewordene Selbstkritik des Schönen“ (ebd.), die in ihrer eigenen Zerstörung noch das einstige Versprechen transportiert, muss auch die Philosophie als Einzelwissenschaft sich ihrer Limitation bewusst sein. Urbich verdeutlicht die Merkwürdigkeit, die Adornos nicht nur für heutige Maßstäbe ungewöhnliche Art bestimmt, ungenannt das Werk eines anderen zu verwenden. Dieser verwende beispielsweise für die Beschreibung von „geschichtlichen Bildern“ denselben Wortlaut wie er auch bei Benjamins „Ideen“ zu finden sei (vgl. 45). Doch differenziert Urbich gleichsam, welche der Situation einer akademischen Antrittsvorlesung angemessene Feinjustizierung Adorno unternimmt.

Interessant ist an dieser Konstellation darüber hinaus, dass Adornos erster Auftritt nach der Habilitation gerade bei jener Arbeit Benjamins ansetzt, die von der

gleichen Universität wenige Jahre zuvor abgelehnt worden war und die er nun mit veränderten Begriffen vorstellt. Könnte man sagen, dass Adorno somit eine späte Rechtfertigung dieser Ablehnung liefert? Oder handhabt er vielmehr Benjamins Text als Verteidigung gegen dessen Ablehnung? Liest man den über Strecken sehr persönlichen Briefwechsel dieser Zeit, kann kaum etwas hiervon gänzlich verneint werden.¹

Eine längere freundschaftliche Beziehung unterhielt Benjamin zu Gershom Scholem. Michael Weingarten skizziert die gemeinsam erfahrenen Erweckungs-triebe ihrer Jugendzeit während des Ersten Weltkrieges und Scholems Ansicht ihrer jähren theoretischen Entzweigung. Zentral ist Scholems Behauptung, dass

„Benjamin im Kern immer religiös und theologisch gedacht habe; dass andererseits mit Benjamins Marxismus-Rezeption die Systematik seines Denkens zerbrochen oder zerfallen ist, die weiterhin beibehaltenen theologischen Denkfiguren nun disparat zu den Marxismus-Versuchen stünden.“ (53)

Weingarten führt hingegen aus, dass Benjamins terminologische Wende zum Marxismus kein Widerspruch sei. Seine religiös-theoretische Prägung folgte keiner konfessionellen Tradition, sie hatte sich vielmehr anhand Hölderlins und der Romantik ausgebildet. Spätestens mit seiner Emigration nach Palästina 1924 wandte sich Scholem einem Zionismus zu, dem Benjamin stets fernbleiben wird. Was Weingarten durch die Irritation Scholems erkennt, ist wie Benjamin für die Theologie wichtige Kategorien der Offenbarung oder Erlösung in seinem Schreiben über Literatur und Geschichte methodisch bearbeitet und somit die Theologie nicht aus seiner Philosophie tilge, sie vielmehr in letztere einwebt. Für Benjamin rückt die „mediale Seite der Sprache ins Zentrum“ (72) und nur in „dieser sprachphilosophischen Hinsicht“ (73) sei die jüdische Theologie, ihre Metaphern und deren Befragung für ihn relevant.

Aufgrund Benjamins Verwendung von Sprachbildern des überwiegend theologischen Bereichs, welche für die Zeitgenossen einen Anschein von Vagheit hinterließen, wurde ihm unterstellt, keinen systematisch philosophischen Gedanken zugrunde gelegt zu haben. Nur wenige erkannten dieses Missverständnis. Hans Heinz Holz war einer von ihnen.

Jörg Zimmer erklärt, dass Holz Benjamin als klassischen Philosophen rezipierte. Kaum jemand tat dies Mitte der Fünfziger Jahre. Holz sah die Komplexität von Benjamins Grundgedanken, die dazu nötige, „der Darstellung des Gedankens eine Kunstform zugrunde zu legen“ (87). Frühzeitig interpretierte Holz Benjamins

¹ Vgl. Adorno/Benjamin, Briefwechsel 1928-1940.

Konzepte der Allegorie und der Idee.² Zimmer arbeitet die Grenzen der theoretischen Übereinstimmung heraus. Holzens Methode charakterisiere, dass sie den theologischen Hintergrund der Benjaminschen Konzeption nicht leugnet, aber ausklammert. Ihm geht es um Zusammenhänge, wo Benjamin Konstellationen betrachtet, die er als Bruchstücke und als Einzelnes im Zusammenhang versteht.

Der Beitrag von Robert Caner-Liese arrangiert nun dies Abgebrochene als zusammengehörige Szenerie und kommt somit wohl nahe heran an jene Konstellationen, die Benjamin anvisierte. Fast bildlich wird der Kontext zur Antrittsvorlesung von Peter Szondi im Jahr 1961 beschrieben, der um Szondis Analyse der zeitgenössischen Literaturwissenschaft kreist. Szondi begab sich auf die Suche nach einer neuen Hermeneutik, die sich dem gegenwärtigen Positivismus, der Geistesgeschichte und der immanenten Interpretation entgegenstellt. Caner-Liese behauptet, dass Szondis Benjamin-Rezeption nur aus dieser Richtung zu verstehen sei. Im Vorfeld der Rede schreibt Szondi einen Brief an seinen Freund Rudolf Hirsch, der wiederum eine Lesart des Theologischen bei Benjamin andeutet, die nun jedoch Szondis ganz persönliche ist: „In der Antrittsvorlesung werde ich ‚Über die Suche nach der verlorenen Zeit bei Walter Benjamin‘ sprechen – es wird in mancher Hinsicht ein Glaubensbekenntnis sein.“³

Peter Szondis Vorlesung begann mit einem langen Zitat aus Benjamins *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*; im damaligen akademischen Betrieb eine Zäsur, war Benjamins Werk 1961 doch nur wenig bekannt. Aus diametralen Gründen wäre es sicherlich heute ein solches.

Szondi gehe es um die Geste des Zitierens. Er entwickelt eine Konstellation, in dem er im ersten Schritt Benjamins Nähe zum Werk und seine Rolle bei der Verbreitung Marcel Prousts in Deutschland beschreibt. Nun konfrontiert er dies unkommentiert mit einem weiteren Zitat des Romanisten Kurt Wais, der 1939 Proust als „Halbjuden“ kennzeichnete und zum Zeitpunkt von Szondis Rede eine Professur in Tübingen innehat. Durch dieses Aufeinandertreffen von Dokumenten wird Benjamins Art der Geschichtsschreibung konkret fassbar, „die Geschichtsschreibung des historischen Materialisten, die mehr auf dem Zitieren als auf der Erzählung beruht und die eher Staunen als Einfühlung bewirken will“ (117).

Dies ist nur der Auftakt eines Beitrages, der im Anschluss die unterschiedlichen Konzepte von Zeit und Raum bei Benjamin und Proust konturiert. Es ist das Bildarsenal einer theologischen wie persönlichen Vergangenheit und Erinnerung, das diese Gedanken ausmacht und um die es Szondis Hermeneutik geht. Seine Bemühung darf als Summe der Überlegungen des Bandes zu theologischen Bildern gelesen werden und bestimmt die Diesseitigkeit den Benjaminschen Denkens. Er

² Vgl. Holz, *Prismatischen Denken*.

³ Szondi, *Briefe*, 119 f.

versucht nicht, wie Proust in den besonderen Momenten die Zeit auszuklammern – was sehr viel theologischer ist –, sondern vielmehr in den Erinnerungen aufzuspüren, was in ihnen „nicht abgeschlossen, sondern offen ist und Zukunft verheißt.“⁴ Dazu fertigt Benjamin keine Auswahl. Er bezieht schonungslos ein, was ihm begegnet. Durch seine Methode gruppieren sich vermeintlich nebensächliche Apparate wie ein klingelndes Telefon neben theologische oder allegorische Bilder und weisen nur vermeintlich ins Jenseitige. Doch überall kann „gespürte Wahrheit zur Erkenntnis“ (132) erhoben und die „vergessene Möglichkeit“ (ebd.) gerettet werden. Wie Benjamins Messianismus liegt auch seine Rezeption in einer Zukunft, die ihre vergangenen Potenziale aufzudecken weiß.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W./ Benjamin, Walter.** 1994. *Briefwechsel 1928-1940*. Hrsg. von Henri Lonitz, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Holz, Hans Heinz.** 1992. „Prismatischen Denken“ (1956). In: Holz, Hans Heinz. *Philosophie der zersplitterten Welt. Reflexionen über Walter Benjamin*, Köln: Pahl Rugenstein-Nachfolger.
- Szondi, Peter.** 1994. *Briefe*. Hrsg. v. Christoph König und Thomas Sparr. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- 1996. „Hoffnung im Vergangenen“. Über Walter Benjamin. In: Bollack, Jean et al (Hrsg.): *Schriften II*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

⁴ Szondi, Hoffnung im Vergangenen, 286.

