

Gesellschaft für dialektische Philosophie
Aufhebung #14

Gesellschaft für dialektische Philosophie (Hg.)

Aufhebung

Zeitschrift für dialektische Philosophie

#14/2020

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 2020

Eigenverlag

ISSN: 2567-3629

Layout: Atelier Stankowski, Dresden

Satz: Kurtulus Mermer, Köln

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

Inhalt

Beiträge

Daniel Bratovic

Ungesellige Geselligkeit.

Staat und Recht im Übergang von Hegel zu Marx

– gelesen mit Hans Heinz Holz 13

Mesut Bayraktar

Gegenständlichkeit in den Ökonomisch-philosophischen

Manuskripten (1844) von Marx 25

Rezensionen

Marc Püschel

Vittorio Hösle: „Kritik der verstehenden Vernunft“. 43

Hans-Joachim Petsche

Gedanken zu Andreas Arndt: „Die Reformation der Revolution“ 51

Martin Küpper

Von der Möglichkeit frei zu sein. Andreas Arndt: „Freiheit“. 65

Vorwort

Liebe Leserinnen und Leser,

das Jahr 2020 beschert uns gleich drei bedeutende Jubiläen. Am 27. August jährt sich der Geburtstag Georg Wilhelm Friedrich Hegels zum 250. Mal. An Ehrerbietung und Gedenkveranstaltungen zu Ehren des schwäbischen Philosophen wird es sicher nicht mangeln, es ist aber zu bezweifeln, ob die welthistorische Bedeutung seines Denkens richtig begriffen und einem breiteren Publikum angemessen vermittelt wird. Gegen alle oberflächlichen, das Denken eher einschläfernden anstatt aufrüttelnden Dichter-und-Denker-Feierlichkeiten in Deutschland wird an die Rolle von Hegels System zu erinnern sein, „worin zum erstenmal die ganze natürliche, geschichtliche und geistige Welt als ein Prozeß, d.h. als in steter Bewegung, Veränderung, Umbildung und Entwicklung begriffen, dargestellt und der Versuch gemacht wurde, den innern Zusammenhang in dieser Bewegung und Entwicklung nachzuweisen.“

Für den, der dies schrieb (in *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*), wird es dagegen seitens öffentlicher Einrichtungen wohl kaum eine Gedenkfeier geben. Zu radikal hat der „erste Marxist“ Friedrich Engels gemeinsam mit seinem besten Freund die Dialektik Hegels materialistisch gewendet. Während im universitären Betrieb gerade der Philosoph Engels weniger Beachtung findet, muss es unsere Aufgabe als Dialektiker sein, sein philosophisches Werk nicht nur zu rezipieren, sondern auch lebendig zu halten. Der Workshop der *Gesellschaft der dialektischen Philosophie* zu Engels' *Dialektik der Natur* im Jahr 2018 war hierbei nur ein erster wichtiger Schritt, der sich mittlerweile in einer Arbeitsgruppe Naturdialektik verstetigt hat. Am 28. November 2020 hat Engels, der zusammen mit Marx „bedeutendste Gelehrte und Lehrer des modernen Proletariats in der ganzen zivilisierten Welt“, seinen 200. Geburtstag.

Diese kurz nach Engels' Tod formulierte Würdigung stammt von dem dritten großen Jubilar – von Lenin. Vor 150 Jahren wurde am nach gregorianischem Kalender 22. April der große Revolutionär und Denker geboren, mit dessen politischen Wirken der dialektische Materialismus endgültig die welthistorische Bühne betrat. Dialektisches Philosophieren kann unter den Vorzeichen dieses Jahres nur heißen, eine inhaltlich begründete Traditionslinie Hegel-Engels-Lenin herzustellen.

len. Eine solche Linie herausgestellt und weiterentwickelt zu haben, bleibt das große Verdienst von Hans Heinz Holz. Verwiesen sei hier nur auf *Weltentwurf und Reflexion*, worin er ausführt, dass die Hegelsche dialektische „Formulierung des Gesamtzusammenhangs als Reflexionssystem [...] dann materialistisch von Engels und Lenin pointiert“ erfasst wurde. Daher stellt die *Gesellschaft für dialektische Philosophie* ihre am 29. Februar stattfindende Hans-Heinz-Holz-Tagung dieses Jahr zu Recht unter das Motto „150 Jahre Lenin“, um dieser Traditionslinie und ihrer Rezeption in Holzens Denken nachzuspüren.

Das vorliegende Heft knüpft zunächst an eine vergangene Holz-Tagung an. Mit *Ungelesene Geselligkeit. Staat und Recht im Übergang von Hegel zu Marx – gelesen mit Hans Heinz Holz* legt Daniel Bratanovic eine überarbeitete Version seines vortrefflichen Referats auf der Holz-Tagung 2018 vor. Mit Holz rekonstruiert er die Grundzüge der Hegelschen Rechtsphilosophie, die „Theorie der welt-historischen Epoche der Französischen Revolution“, und zeigt auf, wie Hegel in Abgrenzung zu den Romantikern der historischen Rechtsschule und mithilfe seiner Kritik der klassischen Metaphysik die Begriffe entwickelt, mit denen er u. a. die bürgerliche Gesellschaft begrifflich scharf erfassen konnte. Dass Hegel hierbei jedoch die Idee des Staates versubjektivierte und damit das Verhältnis von Staat und bürgerlicher Gesellschaft falsch auffasste, kann Bratanovic durch die Überleitung zu Marxens Kritik an Hegels Rechtsphilosophie plausibel machen. Ein abschließender Verweis auf Paschukanis gibt spannende Impulse für künftige Debatten.

In dem zweiten großen Aufsatz des Heftes widmet sich Mesut Bayraktar *Marx‘ Gegenstandsbegriff in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*. Er unternimmt den anregenden Versuch, die ontologischen Grundlinien in dem Frühwerk freizulegen, und vertritt die These, dass Marx hier implizite Ansätze einer ontologischen Grundlegung der Dialektik liefert. Die Analyse nimmt ihren Anfang bei Marxens Kritik der Hegelschen Staatsrechts von 1843 und führt dann in eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem „gegenständlichen Wesen“ in den Manuskripten. Vermittelt über eine Untersuchung der „Vergegenständlichung“ führt der Weg zu dem Begriff des Gegenstands. Die in diesem Gang freigeschälten ontologischen Grundlinien bei Marx ermöglichen, so Bayraktar, nun eine historisch-gesellschaftliche Spezifikation. Dass diese sich in der Form des Privateigentums zeigt, kann er zum Abschluss noch andeuten.

Mit drei Rezensionen konnten wir wieder aktuelle Publikationen aus der philosophischen Welt thematisieren. Martin Küpper bespricht das bei PapyRossa erschienene Bändchen *Freiheit* von Andreas Arndt und legt dar, wie der mittlerweile emeritierte Professor in Anlehnung an Hegel und Marx einen systematischen Freiheitsbegriff entfaltet. Das Verständnis konkreter Freiheit ermögli- che dabei die Vermeidung von Aporien eines individuell-liberalen Freiheitsbegriffs. Probleme sieht Küpper bei Arndt u. a. in der zu starken Annäherung von Hegel und Marx und der

mangelnden Berücksichtigung praktischer und theoretischer Fortschritte nach Marx. Marc Püschel widmet sich Vittorio Hösles *Kritik der verstehenden Vernunft. Eine Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Das strukturell an Kants Kritik der reinen Vernunft angelehnte Werk versucht, die Bedingungen der Möglichkeit von intersubjektiv gültigem Verstehen zu klären. Püschel hebt die Bedeutung des Buches für die Hermeneutik hervor, äußert jedoch Zweifel daran, dass es für Hösles Projekt eines neuen objektiven Idealismus fruchtbar sein könne. Um einen der berühmtesten Hermeneutiker geht es schließlich bei Hans-Joachim Petsche in seinen *Gedanken zu Andreas Arndt: Die Reformation der Revolution. Friedrich Schleiermacher in seiner Zeit*. Arndt geht es vor allem um eine Neubewertung der Haltung Schleiermachers zur Französischen Revolution. Im Fokus stehen u. a. die Auseinandersetzungen mit dem Freiheitsbegriff und der Kampf um demokratische Strukturen in Wissenschaft und Religion. Vernachlässigt wird dabei jedoch der Blick auf Schleiermachers Verständnis von Dialektik. Erfreulicherweise wirft Petsche in seiner ausführlichen Rezension über Arndts aktuelles Werk hinaus erhellende Schlaglichter auf Schleiermachers Wirken und seine „Dialektiken“.

Wir möchten schließlich unsere Leser/-innen auch in diesem Jahr dazu einladen, sich mit wissenschaftlichen Aufsätzen, Diskussionsbeiträgen oder Rezensionen an den künftigen Ausgaben der *Aufhebung* zu beteiligen. Willkommen sind alle Arbeiten, die sich mit der kritischen Erschließung, Entwicklung und Vertiefung sowie Anwendung und Umsetzung der dialektischen Philosophie in ihren verschiedenen Ausprägungen und ihrer Geschichte beschäftigen. Interessierte können ihre Beiträge jederzeit an die Redaktion (redaktion@dialektische-philosophie.org) senden. Vergangene Nummern der *Aufhebung* können unter bestellung@dialektische-philosophie.org bestellt werden.

Die Redaktion im Januar 2020

Beiträge

Ungesellige Geselligkeit.

Staat und Recht im Übergang von Hegel zu Marx

– gelesen mit Hans Heinz Holz

Daniel Bratanovic

Der vorliegende Aufsatz ist eine überarbeitete Fassung des Referats, das der Autor am 24. Februar 2018 auf der Hans-Heinz-Holz-Tagung in Berlin vorgetragen hat.

Verträge sind heilig. Dem Bann der Formel entrinnt niemand. Das kauzige Männlein, an den Pakt gefesselt, war außer sich. Es schrie: „Das hat dir der Teufel gesagt!“ Mit dem rechten Fuß stieß es vor Zorn „so tief in die Erde, dass es bis an den Leib hineinfuhr, dann packte es in seiner Wuth den linken Fuß mit beiden Händen und riß sich selbst mitten entzwei.“ Die Müllerstochter, dank des Männleins zur Königin geworden, hatte sein Geheimnis ausgesprochen. Die beiden hatten einen Vertrag. Sowie die Königin seinen richtigen Namen errate, dürfe sie ihr erstgeborenes Kind behalten, das der kleine Mann als Preis für seine lebensrettenden Dienste als Goldspinner verlangt hatte. Das Rumpelstilzchen, bei seinem Namen genannt, hielt Wort, riss nicht den vereinbarten Kontrakt, sondern sich selbst entzwei. *Pacta sunt servanda.*

Im Märchen eignet dem Vertrag eine magische Unverbrüchlichkeit, selbst ein Dämon kann sich seiner Bannkraft nicht entziehen. Doch nicht nur dort nimmt das Rechtsverhältnis mystifizierte Form an. Im Jahr 1808 schickte Jacob Grimm das Märchen „Rumpelstilzchen“ seinem Lehrer Friedrich Carl von Savigny. Der spätere Syndikus der preußischen Krone vertrat eine naturrechts- und vernunftfeindliche Rechtsauffassung. Recht entsprang ihm „unbewussten Kräften“, erwuchs dem „unwillkürlichen Wirken der Volksgeister“¹. „Die Abdankung der bewussten Ratio geriet bei Savigny so scharf“, schreibt Ernst Bloch, „dass er die rechtschöpfende Kraft auf die Vorzeit begrenzte und seiner Epoche den Beruf zur Gesetzgebung absprach. Sowenig wie eine Sprache kann ein Recht künstlich geformt werden, sowenig wie ein Volkslied kommt ein Rechtsgrundsatz aus dem Verstand.“² Die historische Rechtsromantik verherrlichte die „organische Gewachsenheit“ von aus dem vorgeschichtlichen Kultus der Ahnen hervorgegangenen

¹ Savigny zit. n. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, 104.

² Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, 104.

Rechtsgrundsätzen. Bloch: „So wurde das ungeschichtliche Naturrecht durch eine Art Geheimgeschichte des Rechts ersetzt“.³ In dieser Fiktion war Recht magisch geworden. Juristerei und Märchen stimmen hier zusammen. Die Romantik äußert ihr Unbehagen auf beiden Feldern.

Alles stehende verdampft

Denn zu jener Zeit gerieten auch in deutschen Ländern die althergebrachten Verhältnisse ins Wanken, alles Stehende begann, um ein Marx-Engels-Wort zu gebrauchen, zu verdampfen. Was der historischen Rechtsschule Savignys eigentlich zuwider sein musste, die Rechtsschöpfung, wurde damals im großen Umfang erprobt. Unter den ideologischen und systematischen Nachwirkungen des Naturrechts war mit dem 1794 erlassenen „Allgemeinen Landrecht für die Preußischen Staaten“ der Versuch einer umfassenden und zusammenhängenden Kodifikation des Zivilrechts, des Strafrechts und weiter Teile des öffentlichen Rechts in einem einzigen Gesetzbuch unternommen worden. Deutlich fortschrittlicher noch war der Code Napoléon, eine Kodifikation des Zivilrechts, die auch nach 1815 in weiten Teilen Deutschlands galt.

Juristisch endgültig sanktioniert wurden die neuen bürgerlichen Verhältnisse zwischen Mosel und Memel allerdings mit dem „Edict zur Einführung der Gewerbesteuer“ vom 2. November 1810. Ganz profan, nämlich vermöge des Steuerrechts wurde der preußischen Gesellschaft nichts weniger als eine strukturelle Transformation auferlegt. Die Präambel verkündet den maßgeblichen Zweck des neuen Gesetzes: die „Befreiung der Gewerbe von ihrer drückendsten Fessel“⁴. Der Zunftzwang war abgeschafft und das Recht auf freie Berufswahl eingeführt, die Zünfte in Preußen waren entmachtet und entkernt. An die Stelle ihrer altständischen Privilegien, mit denen sie Preise, Löhne und Marktzugang reguliert hatten, trat mit einem Male ein einheitliches Gewerberecht. Nur der Staat erteilte den Gewerbeschein und nur der Staat erhob die Gewerbesteuer. Diese Verstaatlichung des Gewerbelebens ließ erst einen „gesamtstaatlichen Markt“ (Reinhard Koselleck) entstehen. Die Stein-Hardenbergschen Reformen hatten Preußen aus einem ganzen wenigstens in einen halben Feudalstaat verwandelt. „Was 1810 als Gewerbefreiheit diskutiert wurde, wird wenig später als Kapitalismus auf den Begriff gebracht werden.“⁵

Die dem Kapitalismus eigene vertragliche Gestaltung aller Verhältnisse anstelle der früheren familiären und patriarchalischen Beziehungen der Feudalgesellschaft brachte die Herrschaft der rationalen Verbindlichkeit als eine zwischen Warenbe-

³ Ebd., 106.

⁴ Zit. n. Eiden-Offe, Die Poesie der Klasse, 42.

⁵ Eiden-Offe, Die Poesie der Klasse, 43.

sitzern: die Bedingung zur uneingeschränkten und ununterbrochenen Gültigkeit der Wertzirkulation in der Form Ware – Geld – Ware. Einstweilen sollte bis zu solcher Einsicht, das Geheimnis der Rechtsgrundsätze in der Ökonomie als ihren wahren Inhalt zu entdecken, noch einige Zeit vergehen. Die historische Rechtsschule jedenfalls richtete diese positiven Rechtstatsachen nicht. Sie stand, indem sie von allem Inhalt abstrahierte, auf dem Boden derselben, schloss mit dieser Faktizität ihren Frieden. Einen Frieden, noch einmal mit Bloch zu sprechen, von „doppelter Wahrheit: hier praktisches Leben, dort unpraktisches Recht; hier fetter Boden des Kapitals, dort Gartenerde esoterischer Begrifflichkeit.“⁶

Theorie der Revolution

Hegel, um nun endlich auf den zu kommen, war ein Gegner der romantischen Partei der Savigny und Grimm und Protegé von Hardenberg und Altenstein, dieser Kultusminister, jener Staatskanzler Preußens. Mit der organisch-magischen Rechtsfiktion, der Feier der Brauchtümer und der Absage an die Rechtschöpfung wusste er nichts anzufangen. „Ob das, was altes Recht und Verfassung heißt, recht oder schlecht ist, kann nicht aufs Alter ankommen; auch die Abschaffung des Menschenopfers, der Sklaverei, des Feudaldespotismus und unzähliger Infamien war immer ein Aufheben von etwas, das ein altes Recht war. Man hat oft wiederholt, dass hundert Jahre Unrecht kein Recht machen können, – man hätte hinzusetzen sollen: wenn auch das hundertjährige Unrecht diese hundert Jahre Recht geheißt hätte. Ferner, dass hundertjähriges und wirkliches positives Recht mit Recht zugrunde geht, wenn die Basis wegfällt, welche die Bedingung seiner Existenz ist.“⁷ Und diese Basis war in jenen Jahren wahrhaft weggefallen. Hegel schrieb das noch zu seiner Heidelberger Zeit (1816-1818). Wenige Jahre später hielt er in seiner Rechtsphilosophie noch einmal deutlich gegen den Historismus der Romantiker gewendet fest: „Einer gebildeten Nation oder dem juristischen Stande in derselben die Fähigkeit abzusprechen, ein Gesetzbuch zu machen, [...] wäre eine der größten Schimpfe, der einer Nation oder jenem Stand angetan werden könnte.“⁸ Recht ist hier mitnichten unantastbares, verhimmeltes und heiliges, sondern gesetzt, gemacht, artifiziell. Gewordenes, das wieder vergehen kann und muss.

Hinter solchen Positionen steht eine klare und distinkte Haltung, die querliegt zum zorn erfüllten Urteil seiner Verächter (nicht Kritiker) – Zeitgenossen wie

⁶ Bloch, Ernst, a.a.O., 106.

⁷ Hegel, Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816, 507.

⁸ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts („Rechtsphilosophie“), § 211, 363, im folgenden mit Paragrafen angegeben.

Nachgeborene bis in heutige Zeit –, die in Hegel vor allem wegen dessen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ den Reaktionär sans phrase sahen. Diese „Grundlinien“ waren ihnen bald „der auf dem Misthaufen der Kriecherei gewachsene Pilz der Metaphysik“, bald eine Totalitarismusapologie, mal Hordenmythos und blutfremde Machtlehre, mal Hochverrat am Humanismus und preußischer Wahnsinn und ja, auch dies: – der gerade Weg zu Hitler.⁹ Man wird diese Verleumdungen als wirres Blinken kleiner Lichter abtun können, desorientierend waren sie alle Male. Wer indessen gründlich liest, wird anderes finden.

Hans Heinz Holz hat gründlich gelesen und anderes gefunden. Hegels Philosophie, die Rechtsphilosophie eingeschlossen, gilt ihm dem Inhalt wie der Form nach, als Theorie der welthistorischen Epoche der Französischen Revolution. Sein Sekundant ist dabei unverdächtig. Der liberal-konservative Joachim Ritter schrieb: „Es gibt keine zweite Philosophie, die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist wie die Hegels.“¹⁰ Wie gelangt Holz – mit Ritter – zu der Annahme, diese Philosophie, von der es immer wieder heißt, sie sei im preußischen Staat seiner Zeit verwirklicht worden, habe ihre Impulse in Wahrheit von den 1789 beginnenden politischen Umwälzungen erhalten?

Hegel schärfte seinen Begriff in der Kritik der klassischen Metaphysik, die sich nach Holz auf drei Einwände gegen sie bringen lässt:¹¹ 1. dass sie Verstandesbestimmungen, also endliche Bestimmungen, auf Vernunftgegenstände anwende. „Das Wahre aber“, sagt Hegel, „ist das in sich Unendliche, welches durch Endliches sich nicht ausdrücken und zum Bewusstsein bringen lässt“¹²; 2. dass sie auf der Grundlage der formalen Logik ihre Gegenstände nicht aus der Entwicklung des Begriffs und damit als bewegte, sich verändernde gewinnt, und daher bloß zu fixen, „fertig gegebenen“ Gegenständen, zu einem starren Seins- und Substanzbegriff gelangt. Hegel: „Diese Metaphysik war kein freies und objektives Denken, da sie das Objekt nicht frei aus sich selbst bestimmen ließ, sondern dasselbe als fertig voraussetzte.“¹³ Und 3. dass sie in die dogmatische Verabsolutierung einander entgegengesetzter partikulärer Standpunkte, der eine wahr, der andere falsch, ver falle. Hegel hingegen, schreibt Holz, setzt die Metaphysik, indem er die „metaphysische Denkweise“ destruiert, wieder in ihr eigentliches Recht: „als Philosophie der Veränderlichkeit und Zeitlichkeit des Seins, das heißt als Theorie der Revolution“.¹⁴ Die traditionelle Metaphysik hatte „ihr eigenes Wesen, als Aufklärung die Theorie der revolutionären Vernunft zu sein, nicht erfüllt“, hatte ihr Ver-

⁹ Vgl.: Klenner, *Alternativeinschätzungen Hegelscher Rechtsphilosophie*, 204.

¹⁰ Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, 192.

¹¹ Vgl.: Holz, *Einheit und Widerspruch*, Bd. 3, 76–78.

¹² Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, § 28, 94.

¹³ Ebd., § 31 Zus., 97.

¹⁴ Holz, *Die Algebra der Revolution*, 89.

sprechen nicht eingelöst, war nicht „auf der Höhe ihrer Zeit“.¹⁵

Nun hat aber seit der cartesischen Fundierung der Weltgewissheit im *cogito* die Metaphysik einen politischen Sinn bzw. die Politik einen metaphysischen Sinn erhalten. Holz: „Die Formulierung des Weltverhältnisses als Selbstverhältnis ist [...] die Verwirklichung der Autonomie des Menschen, die innere Freiheit des Bewusstseins der Freiheit als Bedingung der Möglichkeit seiner äußeren Freiheit“.¹⁶ Der vernunftwidrige Zustand der alten Welt war abzulösen zugunsten sozialer Beziehungen, in denen die Menschen ihr Leben nach rationalen Prinzipien einrichten würden. „Die Vernunft wird praktisch und konstruktiv, und sie verfügt dazu über ein wirkungsvolles Mittel: Die Kunst der Gesetzgebung.“¹⁷ Die Philosophie war politisch geworden. Das ist der geistige und historische Grund, den die „Rechtsphilosophie“ vorfand und auf dem sie steht.

Freier Wille und bürgerliche Gesellschaft

Hegel entfaltet das Rechtssystem als „das Reich der verwirklichten Freiheit“, sein Ausgangspunkt ist „der Wille, welcher frei ist“ (§ 4), und der Prozess der Herstellung wirklicher Freiheit ist die Weltgeschichte. Entgegen so mancher bürgerlichen, subjekt-fetischistischen Lesart besteht Holz jedoch darauf, dass Freiheit sich bei Hegel nicht in der Beschränktheit des Besonderen, sondern nur auf der Ebene des Allgemeinen erfüllt. Holz: „Die Freiheit des Willens ist zwar der Ausgangspunkt, keineswegs aber der Schlüssel zur Hegelschen Gesellschaftstheorie. Das muss festgehalten werden, weil eine am Freiheitsbegriff des 18. Jahrhunderts orientierte Hegel-Deutung, die Hegel aus dem Horizont von Rousseau und Kant versteht, in eine Begründung der Metaphysik der Freiheit aus dem subjektiven Geist, also aus einer vorhegelschen Position, zurückfallen müsste“.¹⁸ Was Freiheit sei, zeigt sich erst am Übergang von subjektiven zum objektiven Geist, der mit der „gesamtgesellschaftlichen Vermittlung und Verfassung der subjektiven Tätigkeiten“¹⁹ identisch ist. Die Theorie des objektiven Geistes ist die Theorie von Recht und Staat.

Hegel geht bei der Konstituierung der Rechtsform als Abdruck einer Gemeinschaftsform der Individuen also vom für sich freien Willen aus, der „in sich einzelner Wille eines Subjekts“ ist (§ 34). In dieser „selbstbewußte(n), aber inhaltlose(n) einfache(n) Beziehung auf sich in seiner Einzelheit“ ist das Subjekt Person (§ 35): „Die Persönlichkeit enthält überhaupt die Rechtsfähigkeit und

¹⁵ Ebd., 90.

¹⁶ Ders.: Einheit und Widerspruch, Bd. 3, 16.

¹⁷ Groethuysen, Philosophie der französischen Revolution, 146 f.

¹⁸ Holz: Algebra, 100.

¹⁹ Ebd., 99.

macht den Begriff und selbst die abstrakte Grundlage des abstrakten und formellen Rechts aus. Das Rechtsgebot ist daher: sei eine Person und respektiere die anderen als Personen“ (§ 36). Die Individuen erkennen sich wechselseitig als Rechtssubjekte an. Die Rechtsordnung regelt die Rechte und Pflichten der besonderen Willen, also Personen, gegeneinander. Worauf richtet sich der Wille? Holz: „Für den Willen ist das Gewollte immer ein ihm Äußerliches, eine Sache (oder analog eine Leistung). So wird das Recht des besonderen Willens zum Sachenrecht, das Personen durch den Besitz an Sachen definiert.“²⁰ Hegel beginnt seine Rechtsphilosophie folglich mit dem Eigentum als dem einfachsten Rechtsverhältnis der – um einen zugegeben nicht gerade kleinen Sprung innerhalb der Hegelschen Systematik zu wagen – bürgerlichen Gesellschaft.

Und die wird von Hegel in ihrem öden So-Sein ziemlich nüchtern beschrieben: „In der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder sich Zweck, alles andere ist ihm nichts. Aber ohne Beziehung auf andere kann er den Umfang seiner Zwecke nicht erreichen, diese anderen sind daher Mittel zum Zweck des Besonderen.“ (§ 182). Die „Besonderheit für sich“, schreibt Hegel und man wird darin noch immer eine kategoriale Bestimmung unserer Zeit finden, „ist das Ausschweifende und Maßlose“ (§ 185). Das Subjekt ist aber in seiner selbstbewussten Beziehung auf sich in seiner Einzelheit auf andere verwiesen. Der „besondere Zweck gibt sich durch die Beziehung auf andere die Form der Allgemeinheit“ (§ 182), „alles Partikulare wird insofern ein Gesellschaftliches“ (§ 192). In diesem Verhältnis besteht mithin zwischen Individuum und Gemeinschaft eine Spannung – ungesellige Geselligkeit. Holz: „Die Ungeselligkeit der egoistischen Bedürfnisbefriedigung wird zur Geselligkeit der gesellschaftlichen Produktion und damit zum Boden von Rechtsverhältnissen“.²¹

In die „Rechtsphilosophie“ ist der Wissensstand der zeitgenössischen Ökonomie eingeflossen. Es sind die sich fortentwickelnde Arbeitsteilung, Produktion und Konsumtion auf beständig erweiterter Stufenleiter, aufgrund derer sich für Hegel in der bürgerlichen Gesellschaft mit ihrer juristisch und administrativ geregelten Befriedigung der Bedürfnisse ein Ausgleich zwischen dem Eigensinn der Individuen und den vernünftigen Erfordernissen der Gemeinschaft vollzieht. Das klingt, als greife hier Adam Smiths „invisible hand“ als dialektische Vernunft hinter dem Rücken der Individuen ins freie Spiel der Kräfte ein, und dieser Verdacht geht auch nicht fehl. Doch das gilt nur mit einer Einschränkung. Denn Hegel teilte nicht den Optimismus des schottischen Nationalökonomens, wonach sich aus dem Widerstreit der Einzelinteressen das allgemein Beste und das Wohl aller ergebe: „Die Richtung des gesellschaftlichen Zustandes auf die unbestimmte Vervielfälti-

²⁰ Ebd., 105.

²¹ Ebd., 151.

gung und Spezifizierung der Bedürfnisse, Mittel und Genüsse, welche [...] keine Grenze hat – der Luxus – ist eine ebenso unendliche Vermehrung der Abhängigkeit und Not“ (§ 195). Gerade in ihrer fortschreitenden Entwicklung schafft die bürgerliche Gesellschaft wachsenden Reichtum hier und vermehrte Armut dort; sie bietet „ein Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens“ (§ 185).²² Oder, mit Holz zu sprechen: „Individuum und Gemeinschaft werden in der Interaktion der Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft nicht bruchlos miteinander versöhnt.“²³

Hegel hatte zwar diesen Selbstwiderspruch bemerkt, ohne ihn indessen zur Aufhebung zu führen. Denn insofern die Eigentumsverhältnisse – wie gesehen – die notwendige Bedingung der Konstituierung von Personen sind, kann er selbige nicht umstürzen, sondern muss die Anarchie der bürgerlichen Gesellschaft „durch die Organisation der Verkehrsverhältnisse qua Staatsfunktionen bändigen“.²⁴ Der Staat, der dies leisten soll, wird der bürgerlichen Gesellschaft aber bloß als Gedankenkonstrukt übergestülpt, die Staatsorgane werden aus dem allgemeinen Begriff abgeleitet und nicht aus den gesellschaftlichen Prozessen entwickelt.²⁵ Der Hegelsche Vernunftstaat ist eine Fiktion, es hat ihn nie gegeben. An diesem Punkt setzt der junge Marx seine Kritik an.

Mein Wille ist besessen: Marx' Hegel-Kritik

Hegel hatte den Staat als „die Wirklichkeit der konkreten Freiheit“ (§ 260), seinen Zweck „als das allgemeine Interesse als solches“ (§ 270) bestimmt und sich im allerletzten Paragraphen der „Rechtsphilosophie“ zu der Behauptung verstiegen, die Gegenwart habe „ihre Barbarei und unrechtliche Willkür [...] abgestreift, so dass die wahrhafte Versöhnung objektiv geworden, welche den Staat zum Bilde und zur Wirklichkeit der Vernunft entfaltet“. (§ 360) Es waren solche Sätze, aufgrund derer Hegel dann bei seinen Kritikern als Apologet des preußischen Staates und der restaurativen Ordnung der Heiligen Allianz erschien.

Was Marx an einer Stelle seiner „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ ausführt, scheint in direktem Widerspruch zum oben genannten Satz aus dem letzten Paragraphen der Rechtsphilosophie formuliert zu sein: „Hegel ist nicht zu tadeln, weil er das Wesen des modernen Staats schildert, wie es ist, sondern weil er das, was ist, für das Wesen des Staats ausgibt. Daß das Vernünftige wirklich ist, beweist sich eben im Widerspruch der unvernünftigen Wirklichkeit, die an allen Ecken das Gegenteil

²² Vgl. auch: Avineri, Hegels Theorie des modernen Staates, 178 f.

²³ Holz: Algebra, 157.

²⁴ Ders.: Einheit und Widerspruch, Bd. 3, 64 f.

²⁵ Vgl. ders.: Algebra, 158.

von dem ist, was sie aussagt, und das Gegenteil von dem aussagt, was sie ist.“²⁶

Marx macht Hegel den Vorwurf, dass dieser die Idee des Staates versubjektiviert und „das wirkliche Verhältnis von Familie und bürgerlicher Gesellschaft zum Staat“ als deren „innere imaginäre Tätigkeit“ gefasst habe. Familie und bürgerliche Gesellschaft sind aber „die Voraussetzung des Staats, sie sind die eigentlich Tätigen“.²⁷ Der Staat wird so, mit Holz gesprochen, nicht als „die institutionalisierte Bewegungsform der gesellschaftlichen Kräfte und Prozesse, sondern als selbst handelndes Subjekt“ betrachtet. „Die Umkehrung, die Marx vornimmt, besteht darin, dass er die Ablösung der menschlichen Vermögen – Denken, Wollen – von ihren leiblichen Trägern und ihre Hypostasierung zu einem ideellen ‚An-sich‘, [...] rückgängig macht.“²⁸

Indem Marx in seiner „Kritik“ durchgängig die formelle Erscheinungsform der Staatsstrukturen mit dem wirklichen Funktionieren der staatlichen Gewalt, die ideale Konstruktion mit der geschichtlichen Realität konfrontiert, zeigt er, dass „diese Differenz einen ideologischen Schein hervorbringt“.²⁹ Und über die Entlarvung des ideologischen Scheins bei Hegel gelangt Marx gewissermaßen zum Anfang der „Rechtsphilosophie“, zur Rolle des Privateigentums: „Die politische Verfassung in ihrer höchsten Spitze ist [...] die Verfassung des Privateigentums. Die höchste politische Gesinnung ist die Gesinnung des Privateigentums“. Er konstatiert „die Macht des abstrakten Privateigentums über den politischen Staat, während Hegel das Majorat als die Macht des politischen Staates über das Privateigentum darstellt. Er macht die Ursache zur Wirkung und die Wirkung zur Ursache“. Nicht vom freien Willen wie bei Hegel ist auszugehen, sondern umgekehrt: ³⁰„Das Eigentum ist hier nicht mehr, insofern ‚ich meinen Willen darin lege‘, sondern mein Wille ist, insofern er im Eigentum liegt‘. Mein Wille besitzt hier nicht, sondern ist besessen“. Wenngleich hier noch die Eigentumsverhältnisse³¹ als rein rechtliche gefasst sind, war damit die Brücke zur Ökonomie geschlagen.

Zu solcher Erkenntnis gelangt, konnte Marx wenige Monate nach Abfassung der „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ in der kleinen Schrift „Zur Judenfrage“ denn auch das Geheimnis der bürgerlichen Gesellschaft lüften, indem er den wahren Inhalt der „sogenannten Menschenrechte“ aussprach. Liberté? Ist „Recht des beschränkten, auf sich beschränkten Individuums. Die praktische Nutzenanwendung des Menschenrechts der Freiheit ist das Menschenrecht des Privateigentums.“ Egalité? „... ist nichts als die Gleichheit der oben beschriebenen liberté, nämlich: daß

²⁶ Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, 266.

²⁷ Ebd., 206.

²⁸ Holz: Algebra, 206 und 207.

²⁹ Holz: Einheit und Widerspruch, Bd. 3, 256.

³⁰ Marx, a.a.O., 304.

³¹ Ebd., 306.

jeder Mensch gleichmäßig als solche auf sich beruhende Monade betrachtet wird“.
Sûreté? „Die Sicherheit ist der höchste soziale Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, der Begriff der Polizei, dass die ganze Gesellschaft nur da ist, um jedem ihrer Glieder die Erhaltung seiner Person, seiner Rechte und seines Eigentums zu garantieren“.³²

Später dann, im „Kapital“, als die ökonomischen Formbestimmungen endgültig auf ihren Begriff gebracht waren, hallt die frühe Kritik der Menschenrechte noch einmal nach. Marx: „Die Sphäre der Zirkulation oder des Warenaustausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum [...]. Freiheit! Denn Käufer und Verkäufer einer Ware, z.B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen. Der Kontrakt ist das Endresultat, worin sich ihre Willen einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben. Gleichheit! Denn sie beziehen sich nur als Warenbesitzer aufeinander und tauschen Äquivalent für Äquivalent. Eigentum! Denn jeder verfügt nur über das Seine.“³³ Dieses Rechtsverhältnis, dessen Form der Vertrag ist, sagt Marx, „ist ein Willensverhältnis, worin sich das ökonomische Verhältnis widerspiegelt“.³⁴

Staatstheoriesiderate

Bekanntermaßen konnte Marx sein Vorhaben der Ausarbeitung einer Staatstheorie, in der eine Theorie der Rechte hätte aufgehoben sein müssen, nicht realisieren. Es blieb dem sowjetischen Rechtsgelehrten Eugen Paschukanis, dessen Werk kaum je gründlich rezipiert worden ist, vorbehalten, Rechtsform und Warenform in ein systematisches Verhältnis zueinander zu setzen und die Rolle des Staates dabei wenigstens grob zu skizzieren: Bürgerliche Staatlichkeit kann auf „das Prinzip zurückgeführt werden, wonach von zwei Tauschern auf dem Markte keiner das Tauschverhältnis eigenmächtig regeln kann, sondern dass hierfür eine dritte Partei erforderlich ist, die die von den Warenbesitzern als Eigentümer einander gegenseitig zu gewährende Garantie verkörpert und dementsprechend die Regeln des Verkehrs zwischen Warenbesitzern personifiziert.“³⁵ Damit ist die Notwendigkeit autoritativen Zwangs, die Rolle des staatlichen Gewaltmonopols ins Spiel gebracht. Staat ist hier allerdings nur aus der Zirkulationssphäre bzw. vom Rechtsverhältnis abgeleitet. Erklärt ist damit noch nicht der Staat als Klassenstaat, „Staat

³² Ders.: Zur Judenfrage, 364 – 366.

³³ Marx, Das Kapital, 189f.

³⁴ Ebd., 99.

³⁵ Paschukanis, Allgemeine Rechtslehre und Marxismus, 149.

des Kapitals“ (Johannes Agnoli). Gewusst ist damit noch nichts von der Entwicklung zum Monopol und von der direkten Staatsintervention in die Ökonomie. Es sei aber damit immerhin angedeutet, was eine umfassende marxistische Staatstheorie wissen sollte, zu berücksichtigen und zu leisten hätte – eine Staatstheorie, die eben nicht den Fehler begeht, die in ihrem Reduktionismus falsche und mindestens grobschlächtige Behauptung wiederzukäuen, der Staat sei nichts anderes als das willfährige Instrument der Banken und Konzerne.

Als dem Männlein aus dem Märchen sein Geheimnis genommen war, geriet es in selbstmörderischen Zorn. Das Geheimnis der herrschenden Verhältnisse auszusprechen, ihre verhimmelten Rechtsformen als Mystifikationen bestehender Ungleichheit und Ausbeutung zu entlarven, führt definitiv nicht zu analogen Effekten. Das kann man bedauern. Besser wäre, auf der Grundlage solcher Einsichten, an ihrer Abschaffung zu arbeiten.

Literaturverzeichnis

- Avineri, Shlomo.** 1976. *Hegels Theorie des modernen Staates*, Frankfurt/Main.
- Bloch, Ernst.** 1977. *Naturrecht und menschliche Würde*, Gesamtausgabe Bd. 6, Frankfurt/Main.
- Eiden-Offe, Patrick.** 2017. *Die Poesie der Klasse. Romantischer Antikapitalismus und die Erfindung des Proletariats*, Berlin.
- Groethuysen, Bernhard.** 1971. *Philosophie der französischen Revolution*, Neuwied und Berlin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1986. „Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816“, in: *Werke*, Bd. 4, Frankfurt/Main.
- 1986. Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: *Werke*, Bd. 7, Frankfurt/Main.
- 1986. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen“, in: *Werke*, Bd. 8, Frankfurt/Main 1986.
- Holz, Hans Heinz.** 1997. *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, Bd. 3, Stuttgart/Weimar.
- 2010. *Die Algebra der Revolution. Von Hegel zu Marx Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie*, Bd. 1, Berlin.
- Klenner, Hermann.** 1990. „Alternativeinschätzungen Hegelscher Rechtsphilosophie“, in: Buhr, Manfred; D’Hondt, Jaques; Klenner, Hermann (Hrsg.). *Aktuelle Vernunft. Drei Studien zur Philosophie Hegels*, Berlin 1990.
- Marx, Karl.** 1981. „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin/DDR.

-
- 1981. Zur Judenfrage, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin/DDR.
 - 1979. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 23, Berlin/DDR.
 - Paschukanis, Eugen.** 2003. *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*, Freiburg.
 - Ritter, Joachim.** 1977. „Hegel und die französische Revolution“, in: ders.: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt/Main.

Gegenständlichkeit in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten (1844) von Marx

Mesut Bayraktar

Mehr noch als der Begriff der Entfremdung, der mit dem des Privateigentums verqu coastet ist, wird der Begriff des Gegenstandes in unterschiedlichen Wortbildungen in den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* 1844 von Karl Marx verwendet. Folgend wird versucht, die Konturen der Gegenständlichkeit nachzuzeichnen, um die ontologischen Grundlinien der *Manuskripte* freizulegen. Die geschichtlich-gesellschaftlichen Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft als „Spezifikation der vorher nur skizzenhaft angedeuteten allgemeinen Ontologie“¹ sind Thema der *Manuskripte*. Das Thema der vorliegenden Arbeit ist nicht die „Spezifikation“, sondern die „allgemeine Ontologie“.

Zunächst wird die philosophische Problemgeschichte von Marx rekonstruiert. Dann werden die relevanten Begriffe untersucht. Die Untersuchung bricht stets dort ab, wo die Entfremdungsproblematik beginnt.

Marx liefert in den *Manuskripten* implizit Ansätze einer ontologischen Grundlegung der Dialektik. Wenn allerdings folgend von Ontologie die Rede ist, darf diese weder mit der traditionellen Ontologie noch mit der zeitgenössischen analytischen Ontologie verwechselt werden. Beide untersuchen die formalen Bestimmungen des Seins beziehungsweise des Wissens vom Sein, dabei metaphysisch voraussetzend, dass das Sein invariant und unveränderlich sei. Nach der Marxschen Konzeption, ausgehend von Hegel, ist das Sein, in sich relational, selbst variant und veränderlich. „Erst Hegel hat mit Konsequenz Ontologie als eine allgemeine Theorie der Geschichtlichkeit entwickelt“², die Marx materialistisch mit dem Begriff der Gegenständlichkeit umkehrt. Hierauf ist der Fokus der Untersuchung gelegt. Mit Ontologie ist insofern am Nächsten die Denkbarkeit der „Seinseinheit der Welt“, der „Zusammenhang der Welt“, der „durchgehende Seinszusammenhang der Welt“ bezeichnet.³ »Ontisch« meint das materiale Sein und »Logisch« die begriffliche Durchdringung desselben. Dabei wird sich der Be-

¹ Holz, Dialektik, Bd. 5, 354.

² Holz, Weltentwurf und Reflexion, 531. Vgl. dazu: Herbert Marcuse, Hegels Ontologie.

³ Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, 29-33.

griff der Gegenständlichkeit zentral für eine solche Reformulierung der Ontologie erweisen, sodass die Dialektik sich als die „Grundkategorie des bewegten, zeitlichen, geschichtlichen Seins“⁴ enthüllt. Am ehesten ist also von einer dialektischen Ontologie – im Gegensatz zu einer analytischen – zu sprechen.

Schließlich ist zu beachten, dass die *Manuskripte* in dreifacher Hinsicht fragmentarisch sind. In sprachlicher und gedanklicher Hinsicht sind sie an vielen Stellen nicht vollständig ausformuliert oder lückenhaft. In editorischer Hinsicht ging einiges verloren. In systematischer Hinsicht stehen die drei Hefte des *Manuskripts* nicht in unmittelbarem Zusammenhang zueinander. Die vorherrschende Anordnung der Hefte geht vielmehr auf die ersten Herausgeber zurück.

I. Ausgang der Ökonomisch-philosophischen Manuskripte

1. »Grundmangel der Entwicklung« in Hegels Rechtsphilosophie. Im Sommer 1843 befasst sich Marx intensiv mit Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, insbesondere mit den Paragraphen 261 bis 313, die das „innere Staatsrecht“ betreffen. Hier schreibt Hegel: „Der Staat ist die konkrete Freiheit.“⁵ Marx bewegt die Frage nach der „Wirklichkeit der konkreten Freiheit“, genauer: um „ein Verständnis der res publica, um das Wesen und die bewegenden Kräfte der Staatstätigkeit, um das Verhältnis von Institutionen und der ihnen zugrundeliegenden gesellschaftlichen Wirklichkeiten“⁶ zu gewinnen. In seinen Exzerpten und Kommentaren, bekannt als *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*⁷, stößt er auf „die Einsicht in den politischen Charakter philosophischer Positionen und Kategorien.“⁸

Mit Blick auf § 279 der *Rechtsphilosophie* Hegels⁹, wo sich Hegel mit dem Problem der politischen Souveränität im Staat beschäftigt, schreibt Marx: „Wäre Hegel von den wirklichen Subjekten als den Basen des Staates ausgegangen, so hätte er nicht nötig, auf eine mystische Weise den Staat sich versubjektivieren zu lassen.“¹⁰ Dann fügt Marx allerdings den philosophisch-kategorialen Kern seiner Kritik hinzu: „Eben weil Hegel von den Prädikaten der allgemeinen Bestimmungen statt von dem reellen Ens (hypokeimenon, Subjekt) ausgeht und doch ein Träger

⁴ Ebd.

⁵ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 406 f.

⁶ Holz, *Dialektik*, 341.

⁷ Siehe: Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, 203-333.

⁸ Holz, *Dialektik*, 339.

⁹ Es ist freilich unmöglich, in dieser Arbeit die zentralen Überlegungen von Hegel in seiner „Rechtsphilosophie“ zu rekonstruieren. Daher werden mit der signifikanten Stelle der Marxschen Kritik an Hegels „Rechtsphilosophie“ seine Kritik und sein Resultat erläutert. Insofern ist, wie sich versteht, der Bezug zur „Rechtsphilosophie“ unvollständig. Es geht vielmehr um die philosophisch-gedankliche Entwicklung von Marx.

¹⁰ Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, 221.

dieser Bestimmung da sein muss, wird die mystische Idee dieser Träger. Es ist dies der Dualismus, dass Hegel das Allgemeine nicht als das wirkliche Wesen des Wirklich-Endlichen, d.i. Existierenden, Bestimmten betrachtet oder das wirkliche Ens nicht als das wahre Subjekt des Unendlichen.¹¹ Diesem reellen, wirklichen Ens, das hier ontisch¹² gefasst und logisch bestimmt wird, wird man in den *Manuskripten* in ausgeführter Form als „gegenständliches Wesen“ begegnen. Dies ist für die spätere Untersuchung festzuhalten.

Ungeachtet dessen lokalisiert Marx in solchen bloß begrifflichen Umschlägen in der *Rechtsphilosophie* Hegels den „Grundmangel der Entwicklung.“¹³ Als Schüler Hegels führt Marx seinem Lehrer gegenüber ein Motiv an, das er von ihm übernommen hat, nämlich dass man „den Seinsprimat und die eigentliche Wirklichkeit des Einzelnen nicht preiszugeben“¹⁴ habe. Die Allgemeinheit muss vielmehr von diesem Einzelnen her entwickelt werden. Einzelne, so Marx, sind die Menschen, die nicht als vereinzelte Einzelne, sondern unmittelbar als von ihnen ausgehende, in Allgemeinheit stehende Einzelne zu fassen sind. Denn „würden z.B. bei der Entwicklung von Familie, bürgerlicher Gesellschaft, Staat etc. diese sozialen Existenzweisen des Menschen als Verwirklichung, Verobjektivierung seines Wesens betrachtet, so erscheinen Familie etc. als einem Subjekt inhärente Qualitäten. Der Mensch bleibt immer das Wesen aller dieser Wesen, aber diese Wesen erscheinen auch als seine wirkliche Allgemeinheit, daher auch als das Gemeinsame.“¹⁵ Nun stößt Marx in staats- bzw. rechtsphilosophischen Termini auf den Begriff der Demokratie, den er konsequent wie folgt erläutert: „Die Demokratie ist das aufgelöste Rätsel aller Verfassungen. Hier ist die Verfassung nicht nur an sich, dem Wesen nach, sondern der Existenz, der Wirklichkeit nach in ihrem wirklichen Grund, den wirklichen Menschen, das wirkliche Volk, stets zurückgeführt und als sein eignes Werk gesetzt.“¹⁶

Bei der Untersuchung des Inhaltes der Demokratie entdeckt Marx die „gleichbleibenden Eigentums- und damit Ungleichheitsverhältnissen im monarchischen Preußen und in den republikanischen Vereinigten Staaten.“¹⁷ So stellt er fest: „Das Eigentum etc., kurz, der ganze Inhalt des Rechts und des Staates, ist mit wenigen Modifikationen in Nordamerika dasselbe wie in Preußen. Dort ist also die Republik eine bloße Staatsform wie hier die Monarchie. Der Inhalt des Staates liegt außerhalb der Verfassungen.“¹⁸

¹¹ Ebd.

¹² „Ontisch“ meint nicht mehr als seiend, unabhängig vom Bewusstsein existierend.

¹³ Ebd., 222.

¹⁴ Holz, *Dialektik*, Bd. 5, 325.

¹⁵ Marx, *Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, 240 f.

¹⁶ Ebd., 231.

¹⁷ Schmied-Kowarzik, *Karl Marx*, 64.

¹⁸ Marx, *Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, 232 f.

Aus den beiden zitierten Stellen wird zweierlei deutlich. Zum einen betont Marx das „Gemeinsame“ der Menschen, die das Wesen aller dieser Wesen, wie Staat etc. (wirkliche Allgemeinheit) sind. So fällt Marx bei „seiner Rückführung der versubjektivierten Idee des Staates auf die Basis des »wirklichen Volkes« keineswegs auf eine »Atomistik« von Einzelsubjekten zurück.“¹⁹ Er verweist auf das, was er später »gesellschaftliche Praxis« oder »Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse«²⁰ nennen wird. In den *Manuskripten* wird er von Gattungstätigkeit und Gattungswesen sprechen, was die „sozialen Existenzweisen des Menschen als Verwirklichung, Verobjektivierung seines Wesens“²¹ betrifft.

An dem Problem der Demokratie bereitet sich Marx problemgeschichtlich auf eine Wendung zur politischen Ökonomie vor. „Das Eigentum ist hier nicht mehr, insofern »ich meinen Willen darin lege«, sondern mein Wille ist, »insofern er im Eigentum liegt«. Mein Wille besitzt hier nicht, sondern wird besessen.“²² Die ersten Anklänge der Entfremdungsproblematik sind zu vernehmen. Damit verlässt Marx die Kritik der Hegelschen *Rechtsphilosophie*, die er ursprünglich umfassend in einer Reihe von Buchbänden zu kritisieren beabsichtigte. Seine Analyse hat ihn zur „Erkenntnis der wirklichen Priorität der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber dem politischen Staat getrieben.“²³

2. Der Anspruch der Manuskripte. Marx begreift im Austausch mit Friedrich Engels, den er im Zusammenhang der Deutsch-Französischen Jahrbücher 1843/44 in Paris kennenlernt, dass die Kritik des *Hegelschen Staatsrechts* „erst dann vollendet und politisch operationalisierbar sein würde, wenn die Rechtsverhältnisse als abstrakter Ausdruck von ökonomischen Verhältnissen würden abgeleitet werden können.“²⁴ So stürzt er sich im Frühjahr 1844, getrieben von dem „Grundmangel“ in Hegels *Rechtsphilosophie* und dem Problem der res publica sowie der „Wirklichkeit der konkreten Freiheit“, die ihn auf die gesellschaftliche Praxis und gesellschaftliche Arbeit verwiesen haben, auf die nationalökonomische Literatur seiner Zeit. Die Binnenstruktur der gesellschaftlichen Praxis in der bürgerlichen Gesellschaft findet Marx, anders als Hegel, nicht im Staat, sondern in der politischen Ökonomie. Die Frucht seines Studiums werden die *Manuskripte*. Hier sind die „ersten Skizzen zu einer materialistischen Dialektik zu finden.“²⁵ Die Kritik der Hegelschen *Rechtsphilosophie* schlägt endgültig um in die Kritik der politischen Ökonomie, die ihn das ganze Leben beschäftigen wird. Die *Manuskripte*

¹⁹ Schmied-Kowarzik, Karl Marx, 60.

²⁰ Siehe bspw. Marx, Thesen über Feuerbach, 5 f.

²¹ Marx, Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts, 240 f.

²² Ebd., 306.

²³ Schmied-Kowarzik, Karl Marx, 67.

²⁴ Holz, Dialektik, 350.

²⁵ Ebd.

sind in einer gedanklichen Umbruchsituation entstanden, die mit der geschichtlichen Umbruchsperiode zusammenfällt.²⁶

II. Das gegenständliche Wesen

Nun ist der Ausgangspunkt gefunden, der einen systematisch-philosophischen Zugang zu den *Manuskripten* eröffnet.

1. Das wirkliche Ens. Das bereits erwähnte reelle, wirkliche Ens (hypokeime-non) konkretisiert sich nun zum Begriff des gegenständlichen Wesens. Logisch wie ontisch sind die gegenständlichen Wesen das Erste. „Die reale Einzelheit ist das Dieses-Da (tode ti) der ersten Substanzen.“²⁷ In diesem Zusammenhang hat Marx einen qualifizierten Wesensbegriff, der die materiale Struktur des Einzelnen hervorkehrt, ohne unmittelbar auf seinen sekundären Substanzstatus (Akzidenzien) übergehen zu müssen. Der Wirklichkeitsstatus wird im reellen Ens selbst lokalisiert. „Das gegenständliche Wesen wirkt gegenständlich, und es würde nicht gegenständlich wirken, wenn nicht das Gegenständliche in seiner Wesensbestimmung läge.“²⁸ Die erste Substanz, das Einzelne, das Endlich-Wirkliche ist demnach nicht nur Träger von Formen. Darüber hinaus ist sie kraft ihres Da-Seins ein wirkendes Sein. Ein wirkendes Sein ist ein gegenständliches wirkendes, anders ist es nicht. Das Einzelne wird demnach nicht nur geformt. Es ist formprägend, sowohl außen- als auch selbstbezüglich. Die Gegenständlichkeit ist den Einzelnen wesentlich. Das Einzelne ist nach Marx eben deshalb das Einzelne, weil es als solches gegenständlich da, ein Dieses-Da (tode ti), ist. Demnach sind das Gegenständliche und das Realsein koinzident. Aus dem reellen Ens folgt ipso facto das Gegenständliche, das nicht Akzidens, sondern Qualität und gleichsam Vermögen des reellen Ens ist. Dies umschreibt das In-der-Welt-Sein aller lebendigen Wesen nach Marx. Abstrahiert man das Gegenständliche aber vom reellen Einzelnen, resultiert die

²⁶ Im Vorwort Zur Kritik der politischen Ökonomie (1858) schreibt Marx rückblickend auf diese Periode: „Die erste Arbeit, unternommen zur Lösung der Zweifel, die mich bestürmten, war eine kritische Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie, eine Arbeit, wovon die Einleitung in den 1844 in Paris herausgegebenen »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« erschien. Meine Untersuchung mündete in dem Ergebnis, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen »bürgerliche Gesellschaft« zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei. Die Erforschung der letztern, die ich in Paris begann, setzte ich fort zu Brüssel (...):“ (MEW 13, 8)

²⁷ Holz, Dialektik, 326.

²⁸ Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, 577.

Abstraktion im metaphysischen Nichts, das, auf Aristoteles zurückfallend, nur im Rückgriff auf Akzidenzien hervorscheinen würde.

2. Das sinnliche Wesen. „Sinnlich sein, d.h. wirklich sein, ist Gegenstand des Sinns sein, sinnlicher Gegenstand sein, also sinnliche Gegenstände außer sich haben, Gegenstände seiner Sinnlichkeit haben. Sinnlich sein ist leidend sein.“²⁹ Nun wird der qualifizierte Wesensbegriff, nämlich das gegenständliche Wesen, das reell und wirklich materiell ohne nähere Bestimmungen da ist, in seiner Sinnlichkeit untersucht. Auch hier zeichnet sich Marx als Aristoteliker aus. Von den Sinnen als Empfindungsorgan eines Lebewesens kommt er zum Leiden, das objektiv vermittelt ist. Bei Aristoteles spielen die Sinne zwar keine große Rolle, sicherlich auch weil das Subjekt, wie wir es seit der Neuzeit in der bürgerlichen Punktualität der Ichheit kennen, im griechischen Altertum bedeutungslos war. Allerdings ist in der Kategorienlehre von Aristoteles »Leiden« (paschein) als ontologischer Seinsmodus zu finden.³⁰ Damit ist bei Aristoteles ein Zustand des objektiven Er-Leidens gemeint. Erleiden ist ein zweistelliges Prädikat. Es braucht ein Agens (Behandelnder) und ein Patiens (Behandeltes). Erleiden ist eine Einwirkung auf den Gegenstand x von dem Gegenstand y. Dabei verhält sich x völlig passiv. Denn es erfährt bloß das aktive Tun des y. Dieses kategoriale Zustandsmerkmal dehnt Marx auf lebende Wesen, also auf Lebewesen, ausgestattet mit sinnlichen Organen, durch die ihm die gegenständliche Welt vermittelt wird, aus, sodass er sagen kann: „Sinnlich sein ist leidend sein.“ Sinnesorgane zu haben, bedeutet für Marx nicht nur, objektiv erleiden zu können, sondern das Erlittene auch subjektiv empfinden zu müssen. Daher ist ein gegenständliches, sinnliches Wesen „ein leidendes und, weil sein Leiden empfindendes Wesen, ein leidenschaftliches Wesen.“³¹ Die Leidenschaft, objektiv vermittelt, ist subjektiv „die nach seinem Gegenstand energisch strebende Wesenskraft des Menschen“³², die ihn zum aktiven Tun treibt. Im Umkehrschluss würde der Mensch in seinem Sein verharren. Hier findet sich der Ausgangspunkt einer Triblehre bzw. Psychologie, die sich verschränken lässt mit der Geschichtlichkeit und Geschichte machenden Struktur des Mensch-Seins.

Somit nimmt Marx in die ontologische Struktur des Seins auch ein subjektives Moment auf, nämlich das des Empfindens, das ipso facto mit dem Erleiden bzw. Leiden gegeben ist. Die kategoriale Strukturbeschreibung des Seins an sich, die Aristoteles formuliert, ergänzt Marx mit der kategorialen Strukturbeschreibung des Seins für sich, insofern es ein lebendes Sein ist. „Empfindungen, Leidenschaf-

²⁹ Ebd., 579.

³⁰ Siehe: Aristoteles. Kat. 4, 1b 25.

³¹ Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, 579.

³² Ebd.

ten etc. des Menschen“ sind für Marx „nicht nur anthropologische Bestimmungen im engeren Sinn, sondern wahrhaft ontologische Wesens-(Natur-)bejahungen.“³³ Dann fügt er hinzu: „Die Weise, wie der Gegenstand für sie, ist die eigentümliche Weise ihres Genusses.“³⁴ Daher ist der Mensch ein passioniertes Wesen.

3. Gegenständliche Relationalität. Bei genauerer Betrachtung des begrifflichen Inhalts von Gegenständlichkeit ist jedes Seiende das, was es ist, indem es für andere und diese für es gegenständig sind; sonst wäre es nichts.³⁵ Ebenso wie für Hegel ist also auch für Marx nichts unmittelbar aus sich selbst heraus positiv, sondern ontologisch stets in einer Vermittlung gegeben. Marx schreibt: „Ein Wesen, welches seine Natur nicht außer sich hat, ist kein natürliches Wesen, nimmt nicht teil am Wesen der Natur.“³⁶ Dies exemplifiziert Marx mit der gegenständlichen Beziehung der Sonne und der Pflanze.³⁷

Dieses Verhältnis erläutert Marx wie folgt: „Ein Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinem Gegenstand, d.h. verhält sich nicht gegenständig, sein Sein ist kein gegenständliches. Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen. Setzt ein Wesen, welches weder selbst Gegenstand ist noch einen Gegenstand hat. Ein solches Wesen wäre erstens das einzige Wesen, es existierte kein Wesen außer ihm, es existierte einsam und allein. Denn sobald es Gegenstände außer mir gibt, sobald ich nicht allein bin, bin ich ein andres, eine andre Wirklichkeit als der Gegenstand außer mir. Für diesen 3ten Gegenstand bin ich also eine andre Wirklichkeit als er, d.h. sein Gegenstand. Ein Wesen, welches nicht Gegenstand eines andren. Wesens ist, unterstellt also, daß kein gegenständliches Wesen existiert. Sobald ich einen Gegenstand habe, hat dieser Gegenstand mich zum Gegenstand.“³⁸ Aus diesem Abschnitt wird die wechselseitige Struktur mannigfaltiger Verhältnisse, die konstituierend für das ontologische Moment des Seins sind, deutlich.

Wenn oben noch von Erleiden des x gesprochen wurde, so ist im selben Moment ein Erleiden des y durch x gegeben. Wenn nämlich y auf x einwirkt, so stößt es auf die Widerständigkeit des x, sodass das y die Seinsoberfläche des x erleidet. Insofern ist ein ontologisches Passivitätsmaximum bloße Abstraktion ohne reale Grundlage. Aktivität und Passivität sind ineinandergreifende Momente desselben, sowohl in und an y als auch in und an x stattfindend. Beide Momente in der Abs-

³³ Ebd., 562.

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. Holz, *Dialektik*, 353.

³⁶ Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 578.

³⁷ Siehe ebd.: „Die Sonne ist der Gegenstand der Pflanze, ein ihr unentbehrlicher, ihr Leben bestätigender Gegenstand, wie die Pflanze Gegenstand der Sonne ist, als Äußerung von der lebenserweckenden Kraft der Sonne, von der gegenständlichen Wesenskraft der Sonne.“

³⁸ Ebd., 579.

traktion voneinander zu lösen und monokausal gegeneinander zu verselbstständigen, widerspricht der multikausalen Gegenständlichkeitsstruktur von x wie y. Ein gegenständliches Verhältnis schließt eine doppelte Dialektik auf beiden Seiten ihres Bezugspunktes ein. Beide erleiden einander kraft dessen, dass sie in einem gegenständlichen Verhältnis zueinander stehen. Damit ist ein Wesen, eben weil es gegenständlich, auf Gegenstände bezogen und Bezugspunkt anderer Gegenstände, permanent in einer gegenständlichen Relationalität und ist nur durch diese das, was es ist.

Daraus folgt: „Das gegenständliche Wesen (...) schafft, setzt nur Gegenstände, weil es durch Gegenstände gesetzt ist, weil es von Haus aus Natur ist.“³⁹ Mit Blick auf die Konzeption vom „Durchsichselbstsein der Natur“⁴⁰ im Gegensatz zur Konzeption einer „Schöpfung“ ließe sich die gegenständliche Relationalität in seiner Totalität als „universelles Seinsverhältnis“⁴¹ verstehen. Denn, wie Marx ausführt, ist der Mensch ein Naturwesen und damit Teil der Natur, die die Materialität der Einheit des Mannigfaltigen gewährleistet.

Festzuhalten ist, dass alles Seiende in seinem Sein selbst ein gegenständliches Verhältnis ist. Eben weil Seiendes in sich Gegenstandsverhältnis ist, ist es weltbezüglich, also ein Moment unter Seienden. Damit ist Seiendes nicht nur seinen Formen nach veränderbar. Mit den Formen verändert es in sich das Sein. Seine Sichselbstgleichheit steht seinsmäßig in einer Einheit der Sichselbstgleichheit und Sichselbstzerrissenheit. Sein, das ist die gegenständliche Relationalität alles Seienden als Seiendes. Sein ist der Weltprozess.

Somit lässt sich zusammenfassen, dass der ontologisch qualifizierte Wesensbegriff, die Gegenständlichkeit, die Sinnlichkeit und die Verhältnisförmigkeit bzw. Relationalität in sich zusammenfasst.

III. Vergegenständlichung

Wenn ein gegenständliches Wesen, eben weil es Gegenständliches ist, seine Wahrheit außer sich in einem anderen Gegenstand hat⁴², so bedarf dieses gegenständliche Verhältnis einer gegenständlichen Vermittlung. In dieser relationalen Spannung zwischen Gegenständen realisiert sich die Vergegenständlichung, die im Begriff

³⁹ Ebd., 577.

⁴⁰ Siehe ebd., 545.

⁴¹ Vgl. Holz, Dialektik, 353.

⁴² Beispielhaft zeigt Marx dies am Hunger: „Der Hunger ist ein natürliches Bedürfnis; er bedarf also einer Natur außer sich, eines Gegenstandes außer sich, um sich zu befriedigen, um sich zu stillen. Der Hunger ist das gestandne Bedürfnis meines Leibes nach einem außer ihm seienden, zu seinen Integrierung und Wesensäußerung unentbehrlichen Gegenstände.“ Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, 578.

der Arbeit zentriert wird. Im Begriff der Arbeit drückt sich die Vergegenständlichung als Form der gegenständlichen Vermittlung aus. Arbeit ist das ontologisch-vermittelnde Strukturmerkmal, das nach Marx den Menschen vom Tier unterscheidet.

1. Der Unterschied zum Tier. Als Naturwesen hat der Mensch mit dem Tier und der Pflanze gemeinsam, dass „die Gegenstände seiner Triebe außer ihm [existieren; M. B.], als von ihm unabhängige Gegenstände; aber diese Gegenstände sind Gegenstände seines Bedürfnisses, zur Betätigung und Bestätigung seiner Wesenskräfte unentbehrliche, wesentliche Gegenstände.“⁴³ Das Begehren im Lebewesen nach unentbehrlichen Gegenständen zur „Wesensäußerung“⁴⁴, welche ihn in die Welt verweist, wo es das Bedürfnis zu stillen vermag, setzt das Naturwesen in Bewegung. Die treibende Kraft und damit das innere Bewegungsprinzip des Naturwesens ist in ihm als Bedürfnis nach Welt, worin die „unentbehrlichen Gegenstände“ zur Wesensäußerung zu finden sind, aktualisiert. Also wirft das Bedürfnis das Lebewesen in die Fülle der Welt. Die Bedürfnisse und die Ausstattung eines Lebewesens bestimmen die Weise, in der es der gegenständlichen Welt begegnet. Die Gegenstände seines Bedürfnisses werden zudem wesentliche Gegenstände für sein Wesen, mit anderen Worten: Das Verhältnis der Pflanze zur Welt ist per se pflanzlich, des Tiers zur Welt per se tierisch, des Menschen zur Welt per se menschlich. „Formal ist das eine Tautologie, aber keine sinnlose, weil in ihr der Mensch rezeptiv, Einwirkungen aus der Welt empfangend, und aktiv, Wirkungen auf die Welt ausübend, gefasst wird.“⁴⁵

Nach Marx ist der Unterschied des Menschen zu anderen Lebewesen erst durch seine bewusste Produktion gegeben, worin sich die Arbeit vollzieht. Der Mensch schreibt seiner Tätigkeit ein bewusstes Ziel, einen bewussten Zweck ein. Er ist sich selbst eine Zweckursache. Dabei kommt der Intentionalität der menschlichen Lebenstätigkeit eine besondere Bedeutung zu. Mit der Arbeit löst der Mensch sich von der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung, also seinen „natürlichen Bedürfnissen“, und gleichsam lässt die Arbeit in ihm vermittelte Bedürfnisse höherer Ordnung entstehen.⁴⁶ „Zwar produziert auch das Tier. Es baut sich ein Nest, Wohnungen, wie die Biene, Biber, Ameise etc. Allein es produziert nur, was es unmittelbar für sich oder sein Junges bedarf; es produziert einseitig, während der Mensch universell produziert; es produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vorn physischen

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Vgl. Holz, *Dialektik*, 352.

⁴⁶ Hiermit schließt das Marxsche Konzept an Hegels „System der Bedürfnisse“ an. Siehe: Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 189 ff.

Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben; es produziert nur sich selbst, während der Mensch die ganze Natur reproduziert; sein Produkt gehört unmittelbar zu seinem physischen Leib, während der Mensch frei seinem Produkt gegenübertritt.⁴⁴⁷ So kommt der Mensch dazu, „nach den Gesetzen der Schönheit“⁴⁴⁸ seinen Gegenstand zu formieren.

2. Der Beginn des Denkens. Die Arbeit ist das Medium der Vergegenständlichung des Menschen, nämlich in der Weise, dass der Mensch sich über die unmittelbare Gegebenheit des »Dieses-da« erhebt und sie zur Allgemeinheit von »Gegenständen-dieser-Art« bringt, zu denen er sich als ein »Wesen-dieser-Art«, also als ein Gattungswesen verhält. Das ist das spezifisch Allgemeine seiner gesellschaftlichen Praxis und Arbeit, in dessen Gegenstand er das Allgemeine von es und von sich zu erkennen vermag. „Der Gegenstand der Arbeit ist daher die Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen: indem er sich nicht nur wie im Bewusstsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt und sich selbst daher in einer von ihm geschaffenen Welt anschaut.“⁴⁴⁹ Die „Welt“ ist der Raum, an dem die Gedanken der Menschen hängen. Nun sind die spezifischen Strukturmerkmale der Arbeit als Vergegenständlichung von Interesse.

3. Die Momente der Arbeit. Marx schreibt: „Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die Vergegenständlichung der Arbeit. Die Verwirklichung ist ihre Vergegenständlichung.“ Diese sachlich fixierte Vergegenständlichung kehrt sich in der Vollzugsform des Privateigentums um in eine fremde Macht gegen die Arbeit und den Menschen, weil ihm seine Tätigkeit mitsamt den produktiven Konsequenzen entzogen werden. Die distanzschaffende Entfremdung zwischen Mensch und Welt setzt ein. Hier kommt es auf die Momente der Arbeit an, die aus der zitierten Stelle zu entnehmen sind. Aus ihr ergibt sich die dreifache Bedeutung der Arbeit:⁵⁰ (1) Die Tätigkeit hat einen Zweck, (2) das Tätigsein ist ein Prozess, (3) die Tätigkeit hat ein Resultat. „Man kann auch vom Inhaltssinn, Prozesssinn und Resultatsinn von Arbeit sprechen.“⁵¹ Schematisch kann man die Momente der Arbeit wie folgt erläutern:

- „(1) Ich beabsichtige (durch mein Tun h) den Sachverhalt p herbeizuführen.
- (2) Ich bringe durch mein Tun h den Sachverhalt p hervor.
- (3) Die Verwirklichung dieses Hervorbringungsprozesses ist die unabhängige, fremde Tatsache p, in der sich meine Tätigkeit fixiert hat.“⁵²

⁴⁷ Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, 579.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd., 512.

⁵⁰ Ebenso: Quante, *Der unversöhnte Marx*, 27.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd.

Festzuhalten ist also, dass der Mensch nach Marx nicht nur ein zoon politikon, ein soziales Wesen ist, das sich unter den Sozietät bildenden Wesen zwar auszeichnet, aber ebenfalls zu den Sozietät bildenden Lebewesen wie Ameisen, Bienen und Biber gehört. Die Tätigkeit des Menschen ist vielmehr „freie Tätigkeit.“⁵³ „Das Tier ist unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit. Es unterscheidet sich nicht von ihr. Es ist sie. Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins. Er hat bewußte Lebenstätigkeit. Es ist nicht eine Bestimmtheit, mit der er unmittelbar zusammenfließt.“⁵⁴ Diese Bestimmtheit ist der Mensch imstande sich selbst zu geben. Der Inhaltssinn ist also ausschlaggebend, da er ihn dazu befähigt, die Welt zu verändern. Er schreibt seiner Tätigkeit einen Inhalt ein. Der Mensch vergegenständlicht das Gegenständliche seines Wesens im Akt der bewussten Tätigkeit, die Arbeit ist. Der Inhalt der von ihm produzierten Gegenständlichkeit wird von ihm bestimmt, ohne dass es ihm essentialistisch inhäriert ist, sodass mittels seiner Vergegenständlichung etwas wie eine inhaltlich prädisponierte Wesensauskehr aus seinem Wesen stattfindet, das er nun in materialisierter Form „endlich“ in der Welt zu Gesicht bekommt.

IV. Gegenstand

1. Der Begriff des Gegenstandes. Der Begriff des Gegenstandes, sprachlich erläutert, ist zunächst ein Relationsbegriff. Seine Bedeutung geht dahin, dass einem x ein y entgegensteht. Gegenstand ist alles, was gegenübersteht, worauf sich daher das Bewusstsein zu richten vermag, worauf nach Marx auch das Sein gerichtet ist – nämlich auf den Gegenstand. So schließt der Begriff des Gegenstandes stets zwei Entitäten und ihren Wirklichkeitsstatus als auch ihre wechselseitige Bezüglichkeit mit ein, die sich in Form des Gegensatzes zeigt, d.h. in der Widerständigkeit Zweier zueinander.⁵⁵ Insofern liegt im Begriff des gegenständlichen Wesens die Frage, was der Gegenstand des entsprechenden Wesens, hier des Menschen ist.

2. Die Natur als unorganischer Körper. Der Gegenstand des Menschen ist zum einen der Mensch. Darin gründet seine Gesellschaftlichkeit und Gattungsförmigkeit, wie aus der bisherigen Untersuchung hervorgeht. Was aber ist der Gegenstand der Vergegenständlichung des Menschen?

„Die Universalität des Menschen“, schreibt Marx, „erscheint praktisch eben in der Universalität, die die ganze Natur zu seinem unorganischen Körper macht, sowohl insofern sie 1. ein unmittelbares Lebensmittel, als inwiefern sie [2.] die

⁵³ Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, 516.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Daher das Er-Leiden. Siehe Abschnitt II.

Materie, der Gegenstand und das Werkzeug seiner Lebenstätigkeit ist.⁵⁶ Je totaler sich die Vergegenständlichung der gattungsmäßigen Tätigkeit der Menschen zusammenschließt, desto totaler ziehen die Menschen die Natur, die die rohen Formen der Gegenstände für seine Bedürfnisse zur Verfügung stellt, zu seinem „unorganischen Körper.“ Die Totalität der gegenständlichen Relationalität schließt die Natur in ihrer Gesamtheit als unorganischen Körper des Menschen, den er zwecks seiner Bedürfnisse bearbeitet und damit sich in ihr vergegenständlicht bzw. die Natur vermenschlicht, mit ein. Denn, so Marx, „der Mensch ist die menschliche Natur, als solcher zum Subjekt gemacht.“⁵⁷ Mit Blick auf die faktische Gegenwart seiner Zeit konstatiert Marx, dass deshalb die „Industrie das aufgeschlagene Buch der menschlichen Wesenskräfte“⁵⁸ ist. Sie ist das „wirkliche geschichtliche Verhältnis der Natur (...) zum Menschen.“⁵⁹ Denn sie ist die faktische Realisation des Mediums Arbeit, in dem sich der Mensch bewegt.

„Die Natur ist der unorganische Leib des Menschen, nämlich die Natur, soweit sie nicht selbst menschlicher Körper ist.“⁶⁰ Organisch wird die Natur dem Menschen in dem Moment, in dem er sich in ihr vergegenständlicht, was er ohnehin qua Existenz tut. „Der Mensch lebt von der Natur, heißt: Die Natur ist sein Leib, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben. Daß das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen andren Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur.“⁶¹

3. Die Transformation des Gegenstandes. Hierbei ist zu berücksichtigen, dass der Inhalt der menschlichen Gegenständlichkeit die Bearbeitung der Natur nicht in der Weise prädisponiert, dass das menschliche Wesen seinen gesamten Inhalt in sich hätte. Vielmehr ist der Inhalt seiner Gegenständlichkeit außer ihm, wie mit der Struktur des Bedürfnisses gezeigt wurde. Die Arbeit des Menschen transformiert die Natur an sich in eine Natur für den Menschen. Der Mensch interveniert planvoll, weil die Natur weder objektiv noch subjektiv „unmittelbar dem menschlichen Wesen adäquat vorhanden ist,“⁶² gleichsam sie sich durch Arbeit fügsam zeigen kann. Alle Vergegenständlichung, die über physische Bedürfnisse hinausgeht, hebt das historisch-natürliche Verhältnis zur Natur in ein historisch-gesellschaftliches Verhältnis zu ihr. Das meint Marx, wenn er schreibt: „Die Geschichte ist die wahre Naturgeschichte des Menschen.“⁶³ Neben anthropologischen Aspek-

⁵⁶ Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, 516.

⁵⁷ Ebd., 577.

⁵⁸ Ebd., 542.

⁵⁹ Ebd., 543.

⁶⁰ Ebd., 516.

⁶¹ Ebd., 516.

⁶² Ebd., 579.

ten, die diese Stelle zum Ausdruck bringt, ist für das vorliegende Erkenntnisinteresse dieser Untersuchung der Gesichtspunkt zu betonen, dass somit die Geschichte der ontologische Ort der Menschwerdung des Menschen ist.⁶⁴ Denn, wie Marx andeutet, wird ebenfalls das bereits Vergegenständlichte selbst Gegenstand der Vergegenständlichung, also das Arbeitsprodukt Gegenstand der Arbeit. Hier kann zwischen zwei Formen der Vergegenständlichung unterschieden werden: Einmal ist der Gegenstand das (a) Rohmaterial, das der historisch-natürlichen Transformation unterworfen wird, und ferner ist der Gegenstand (b) Produkt der Arbeit, das der historisch-gesellschaftlichen Transformation unterworfen wird. Im Letzteren gründet der organische Gesamtzusammenhang der Geschichte, der Wirklichkeit und Möglichkeiten vereint. Darin liegt der methodische Sinn, wenn Marx seine Analyse vom „gegenwärtigen Faktum“⁶⁵ aufnimmt.

V. Gegenständlichkeitsform

Nun sind die ontologischen Grundlinien der *Manuskripte* gezeichnet. Von diesem Punkt aus ließe sich die historisch-gesellschaftliche Spezifikation untersuchen, die sich in Form des Privateigentums zeigt, worin sich die Arbeit als Medium der Vergegenständlichung im „gegenwärtigen Faktum“⁶⁶ realisiert. In dem Wesen dieser Arbeit verbirgt die Nationalökonomie die Entfremdung dadurch, „dass sie nicht das unmittelbare Verhältnis zwischen dem Arbeiter (der Arbeit) und der Produktion betrachtet.“⁶⁷ „Das unmittelbare Verhältnis der Arbeit zu ihren Produkten ist das Verhältnis des Arbeiters zu den Gegenständen seiner Produktion. Das Verhältnis des Vermögenden zu den Gegenständen der Produktion und zu ihr selbst ist nur eine Konsequenz dieses ersten Verhältnisses.“⁶⁸ Die Merkmale dieses ersten Verhältnisses wurden versucht freizulegen. Dabei hat sich gezeigt, dass dieses erste Verhältnis eine ontologische Struktur aufweist.

Die ontologische Struktur des gegenständlichen, wirklichen Seins der Menschen bedarf notwendigerweise einer Form, worin sich das Medium der Vergegenständlichung realisiert. Diese Form ist, wie Marx konstatiert, das Privateigentum. Es ist „nur der sinnliche Ausdruck davon, dass der Mensch zugleich gegenständlich für sich wird und zugleich vielmehr sich als ein fremder

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Dazu Marx: „Erst durch die entwickelte Industrie, i.e. durch die Vermittlung des Privateigentums, wird das ontologische Wesen der menschlichen Leidenschaft sowohl in seiner Totalität als in seiner Menschlichkeit.“ Siehe: Ebd., 563.

⁶⁵ Ebd., 511.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd.

und unmenschlicher Gegenstand wird, dass seine Lebensäußerung seine Lebensentäußerung ist, seine Verwirklichung seine Entwirklichung, eine fremde Wirklichkeit ist.“⁶⁹ Mit Blick auf die Ausführungen von Marx im Kapitel zur *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt* wird deutlich, dass er hier in der Perspektive der *Phänomenologie des Geistes* seine Konzeption vom gegenständlichen Wesen entwickelt. Das „Große an der Hegelschen Phänomenologie“ ist, dass „Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozess fasst, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; dass er also das Wesen der Arbeit fasst und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eignen Arbeit begreift.“⁷⁰

Die Gegenständlichkeit bedarf historisch-spezifischer Modi zur Vergegenständlichung. Diese Modi, parallel zu dem zum Wissen von sich selbst kommenden Geist bei Hegel, sind die Durchgangsmomente des sich machenden Menschen durch den Menschen, der sich als das tätige Subjekt der Geschichte erkennt. Daher schreibt Marx: „Die Arbeit ist das Fürsichwerden des Menschen innerhalb der Entäußerung oder als entäußerter Mensch. Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt, ist die abstrakt geistige.“ Dem hält Marx das Gegenständliche der Arbeit entgegen, die ihn dazu treibt, erste Ansätze zu finden, mit denen er die Dialektik Hegels materialistisch umkehrt. Denn bereits im Begriff des Gegenstandes oder des Gegenständlichen liegt der Reichtum einer solchen Dialektik verborgen. Nicht ohne Absicht hat Marx diesen Begriff in seiner kritischen Analyse an entscheidenden Stellen zur Anwendung gebracht. »Gegenständlich« kehrt die materiale Seite der Seinsstruktur, also das Primat des Realseins im Gegensatz zum begrifflichen, ideellen Sein, hervor und trägt in sich die reale Dialektik von Verhältnissen mindestens zweier Entitäten. Wenn etwas ist, ist gleichsam das diesem Gegenüberstehende, mit dem es wird, was es ist, als auch umgekehrt. „Materialität impliziert Gegenständlichkeit und folglich Wechselwirkung zwischen den gegenständlichen, das heißt für einander gegenständlich Seienden.“⁷¹

Es würde den Anspruch dieser Untersuchungen überschreiten, wollte man nun das Problem der Entfremdung, des Bewusstseins, der Aneignung, der Aufhebung und dergleichen vom Standpunkt der *Manuskripte* behandeln und im Marxschen Werkzusammenhang einordnen. Diese Probleme könnten nun als Formen der Gegenständlichkeit gefasst werden, nämlich beispielsweise die Entfremdung als eine Form, worin die Vergegenständlichung sich zwar ontologisch realisiert, aber in entfremdeter Gestalt erscheint, darum die relationale Struktur der Produktion eskamotiert.

⁶⁹ Ebd., 539.

⁷⁰ Ebd., 574.

⁷¹ Holz, Weltentwurf und Reflexion, 532.

Marx schreibt in dieser Perspektive: „Es versteht sich, dass die Aufhebung der Entfremdung immer von der Form der Entfremdung aus geschieht.“⁷² Insofern lässt sich die Entfremdung als eine historisch-spezifische Form der Gegenständlichkeit analysieren, nämlich Entfremdung als Gegenständlichkeitsform bzw. als Erscheinungsform der Vergegenständlichung. Dabei wäre zu beachten, dass die Perspektive nicht darin liegen kann, dass man im Rousseauschen Sinn den Weg zurück zur Natur oder gar die Heideggersche Rückkehr zum reinen Sein in Aussicht stellt. Vielmehr müsste nach Marx die Aussicht in einer historisch-spezifischen Form der Gegenständlichkeit verfolgt werden, da Marx die klassische Ontologie als materialistische Theorie der Geschichtlichkeit reformuliert, wie die Untersuchung gezeigt hat. Die Entfremdung war noch nie in einem »Es-war-einmal« überwunden. Sie muss noch überwunden werden. Das ist die Lösungsperspektive von Marx in den *Manuskripten*.

Literaturverzeichnis

- Aristoteles.** 1994. *Metaphysik*. hrsg. v. Ursula Wolf. Hamburg.
- Hartmann, Nicolai.** 1948. *Zur Grundlegung der Ontologie*. Meisenheim am Glan.
- Hegel, G.W.F.** 2008 *Wissenschaft der Logik*. Hamburg.
– 1970. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main.
- Holz, Hans Heinz.** 2011. *Dialektik – Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*. Bd. 5. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
– 2005. *Weltentwurf und Reflexion – Versuch einer Grundlegung der Dialektik*. Stuttgart/Weimar.
- Marx, Karl.** 1983. „Ökonomisch-Philosophische Manuskripte“. In: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 42. Berlin.
– 1981. „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“. In: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1. Berlin
– 1981. „Einleitung in die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“. In: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1. Berlin.
– 1981. „Zur Judenfrage“. In: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1. Berlin.
– 1961. „Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie (1858)“. In: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 13. Berlin.
- Quante, Michael.** 2018. *Der unversöhnte Marx*. Münster.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich.** 2018. *Karl Marx – Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis*. Freiburg/München.

⁷² Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, 533.

Rezensionen

Ein neuer Klassiker der Hermeneutik

Marc Püschel, Berlin

Vittorio Hösle: *Kritik der verstehenden Vernunft. Eine Grundlegung der Geisteswissenschaften.* Verlag C.H.Beck. München, 2018. 503 S. ISBN 978-3-406-72588-3, 38 €.

Wem Vittorio Hösle bekannt ist, den wird es nicht verwundern, dass sein neues Hauptwerk sich der Hermeneutik widmet. Zahlreiche frühere Publikationen zu Einzelaspekten und konkreter Anwendung der Hermeneutik – verwiesen sei etwa auf den Aufsatzband *Platon interpretieren*¹ – hatten ein systematisches Werk erwarten lassen. Mit seinem 2018 erschienenen Buch *Kritik der verstehenden Vernunft* unternimmt der an der University of Notre Dame (USA) lehrende Philosoph nun eine erfreulich anspruchsvolle „Grundlegung der Geisteswissenschaften“.

Das nicht nur im Titel, sondern auch strukturell an Kants *Kritik der reinen Vernunft (KrV)* orientierte Werk will die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von intersubjektiv gültigem Verstehen klären und damit einerseits Hösles eigenes Projekt eines objektiven Idealismus der Intersubjektivität stärken, andererseits dem wachsenden Erkenntnis-Skeptizismus und der Methoden-Beliebigkeit in den Geisteswissenschaften² entgegenarbeiten. Während wir uns der Idealismus-Konzeption später zuwenden, erweist sich die Notwendigkeit eines theoretischen Widerstands gegen postmoderne Beliebigkeit schon aus bisherigen Reaktionen auf Hösles Buch. Eine Rezension von Christian Milz geht sogar so weit, eine sich mit Werkverstehen beschäftigende Geisteswissenschaft für obsolet zu erklären.³ Wir wollen es besser machen und zunächst Hösles Anliegen selbst verstehen.

Die *Kritik der verstehenden Vernunft* widmet sich der Hermeneutik als der Wissenschaft des Verstehens. Wie bei Kant besteht der Hauptteil aus einer Analytik (des Verstehens) und einer Dialektik (des Verstehens). Auf die konzeptionellen Unterschiede zu Kant, etwa die Verlegung der transzendentalen Ästhetik und Logik ans Ende der Analytik und ihre Ergänzung um eine transzendente Pragmatik, reflektiert Hösle selbst im Werk. Der dritte Teil, zu dem es in Kants *KrV*

¹ Hösle, Vittorio: *Platon interpretieren*. Paderborn u.a., 2004.

² Mit gewohnt klaren Worten macht Hösle vor allem die postmoderne Philosophie für diesen Niedergang verantwortlich: „Aber womit die Postmoderne uns beschenkt hat, ist weder Fisch noch Fleisch, sondern ein Mischmasch aus Pseudoliteratur und Pseudophilosophie.“ (S. 400)

³ <https://literaturkritik.de/kritik-an-verstehenden-vernunft-vittorio-hoesles-geisteswissenschaftliche-grundlegung-riegelt-untergruendige-ab,24871.html>

keine Entsprechung gibt, ist ein kurzer, geschichtlicher Abriss der Hermeneutik. Wenn man als Leser wenig oder nichts über die Klassiker der Hermeneutik weiß, mag es nützlich sein, diesen Teil zuerst und im Anschluss dann das an Begriffen und Theorien voraussetzungsreiche Buch von vorne ganz zu lesen.

Den Grund der starken Anlehnung an Kant erläutert Höhle schon im Vorwort: „Wie Kant gehe ich davon aus, daß Verstehen nur möglich ist, weil es von bestimmten synthetisch-apriorischen Prinzipien geleitet wird; diese wenigstens anzudeuten, ist eines der Ziele meines Buches.“ (S. 14) Daraus erklärt sich die Einteilung in eine konstruktive Analytik und eine destruktive Dialektik. Unterschiede in der Konzeption ergeben sich aus dem Gegenstandsbereich – während sich Kant um eine klassische Erkenntnistheorie bemüht, die der cartesischen Trennung des erkennenden Subjekts (*res cogitans*) von dem physischen Objekt (*res extensa*) folgt, wendet sich Höhle dem Bereich des intersubjektiven Verstehens zu, worin mit Bewusstsein ausgestattete Subjekte sich wechselseitig verstehen. Da er nicht von einem isoliert gedachten Subjekt ausgeht, muss er notwendigerweise auch Erkenntnisse der Psychologie, Sprach- und Entwicklungsphilosophie sowie der Hermeneutik selbst voraussetzen. Die Geschichte der Hermeneutik ist daher nicht nur ein Bestand an Lehrmeinungen, sondern wird selbst relevant als historische Genese der Einsicht in die normativen Prinzipien, mit denen wiederum nicht nur ihre eigene Geltung, sondern auch die Geschichte der Hermeneutik beurteilt wird. Mit dieser Methode der „Selbsteinholung“ will Höhle den Brückenschlag von Kant zu Hegel schaffen: „Die hermeneutischen Prinzipien somit sowohl zur Norm als auch zum Gegenstand des eigenen Verstehens zu machen ist als methodischer Kunstgriff aus der Hegelschen Geistphilosophie vertraut.“ (15) Dies macht einsichtig, warum eine Geschichte der Hermeneutik den dritten Teil nach Analytik und Dialektik bildet. Die Autoren, auf die Höhle sich im Verlauf des ganzen Werks stützt, sind dabei vor allem Schleiermacher, Husserl, Searle, Grice und Davidson.

Der Abschnitt „Analytik des Verstehens“ besteht zu großen Teilen aus lobenswert klaren und präzisen Begriffsbestimmungen und -unterscheidungen. Hermeneutik wird als Kunstlehre oder Wissenschaft des Verstehens und damit zugleich Teil der Methodenlehre der Geisteswissenschaften definiert. Die spezifisch philosophische Hermeneutik bemüht sich um die erkenntnistheoretische Rechtfertigung der Prinzipien des Verstehens (vgl. S. 35). Die Kernbedeutung von Verstehen wiederum wird in der intellektuellen Operation eines Subjekts, mit der es mentale Akte eines anderen Subjektes erfasst, gesehen (vgl. 21). Die Subjekt-Subjekt-Relation des Verstehens macht aus dieser geistigen Operation ein Drittes gegenüber der bloßen Wahrnehmung äußerer Gegenstände (Subjekt-Objekt) sowie der bloßen Introspektion (reine Subjektivität) und erweist insofern schon an sich die hohe Bedeutung für eine Philosophie der Intersubjektivität ebenso wie für die Geisteswissenschaften, deren zentrales Charakteristikum gerade darin besteht, sich auf einen

verstehbaren Gegenstand, d.i. auf vergangene oder gegenwärtige, direkte oder indirekte mentale Akte zu richten. Zwar operieren die Geisteswissenschaften auch mit anderen Methoden – etwa die Archäologie durchaus mit naturwissenschaftlichen, die Geschichtswissenschaft auch mit statistisch-mathematischen, usw. – das Verstehen ist aber immer ihr methodischer Kern. Daraus folgt auch, dass die Philosophie selbst keine Geisteswissenschaft ist – denn sie arbeitet vorrangig begriffsanalytisch – sie aber als Wissenschaft unbedingt auf die Hermeneutik angewiesen ist, da es ohne das Verstehen früherer philosophischer Texte keine vernünftige Begriffsanalyse geben kann (vgl. 40).

Um also eine Grundlegung der Geisteswissenschaften zu schaffen und ihren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit gegen die Postmoderne zu verteidigen, muss die Möglichkeit von Verstehen begründet werden. Dies könne nicht empirisch, sondern nur transzendental begründet werden, durch die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Verstehen. Hösles zentrales Argument dafür, dass die Möglichkeit eines gelingenden Verstehens immer schon vorausgesetzt werden muss, sei hier bereits vorgezogen: „In einem intersubjektiven Kontext kann ohne performativen Widerspruch zudem gar nicht bestritten werden, daß Verstehen möglich ist – denn wer es tut, setzt voraus, daß ihn andere verstehen können, und sofern er beansprucht, mit seiner Kritik andere Theorien zu treffen, muß er voraussetzen, er habe sie angemessen verstanden.“ (48)

Doch zunächst zurück zu den Begriffsklärungen. Wenn Verstehen, das, wenn es methodisch geregelt von Einzelfällen auf allgemeine Prinzipien schließt, als Interpretieren bezeichnet werden kann, auf mentalen Akten beruht, dann muss definiert werden, was Mentalität ist. Hier eröffnet sich ein ausgesprochen breiter Raum, in dem zahlreiche Probleme der Philosophie des Geistes auftauchen. Schon Hösle kann vieles nur anschnitten, ich muss mich auf noch schwächere Schlaglichter beschränken. Mentales wird definiert als ein nicht-wiederholbares, einzelnes Ereignis, das wesentlich zeitlich und nicht nur ontisch, sondern auch epistemisch immer individuell ist, insofern Mentales nur einem bestimmten Subjekt gegeben ist (vgl. 51). In Bezug auf das Verhältnis von mentalem und physischem Sein scheint Hösle Anhänger der Supervenienz-Theorie zu sein, zumindest bezeichnet er die Theorie, dass mentales Sein nicht alleine auftritt, sondern auf einem räumlich verortbaren Organismus „superveniert“, einen „plausiblen Versuch, einen Kompromiß zu finden zwischen der Überzeugung von der Nicht-Identität von Physischem und Mentalem und der Ablehnung einer Wechselwirkung zwischen beiden, gegen die die Erhaltungssätze der Physik, zumal der Impulserhaltungssatz, ebenso sprechen wie die allgemeine Schwierigkeit, eine kausale Verbindung zwischen zwei so unterschiedlichen Sphären wie dem Physischen und dem Mentalen anzunehmen.“ (58) Leider werden die Supervenienz-Theorie und damit zusammenhängende Fragen des Materialismus nicht ausgeführt, allerdings

wird die Entstehung des menschlichen Verstehens, insbesondere in Hinsicht auf den Übergang der Informationsübermittlung per Mimik und Gestik hin zur Sprache, äußerst materialistisch aufgefasst (vgl. 113 f.). Spannend ist auch die dialektische Beschreibung der Sprache als Werkzeug, das die Verfügbarkeit über Dinge sichert (vgl. 116), wie überhaupt die Sprache im Zentrum der Hermeneutik steht, weil mit ihr, anders als zum Beispiel mit der sehr begrenzten Mimik, potenziell unendlich viel ausgedrückt werden kann. Die Sprachphilosophie nimmt daher einen bedeutenden Platz in der „Analytik des Verstehens“ ein und es hilft beim Lesen, wenn man zumindest ein wenig mit der Sprechakt-Theorie vertraut ist.

Hösles Mittelweg bezüglich der Philosophie des Geistes ermöglicht ihm jedenfalls, einige höchst einseitige Positionen sinnvoll zu kritisieren. So kritisiert er schlüssig sowohl die Überbewertung des Seelischen in der Psychoanalyse, vor allem des Unbewussten bei Freud, als auch den naturwissenschaftlichen Szientismus der Hirnforschung, die schon daran scheitert, dass beobachtete Gehirnzustände mit den Aussagen der Versuchspersonen abgeglichen werden müssen, also schon verstehende Kommunikation vorausgesetzt wird (vgl. 63-65).

Überhaupt schafft es Hösle in seinen stringenten und schrittweise sich vollziehenden Begriffsklärungen immer wieder an aktuelle wie zeitlose Streitpunkte anzuknüpfen und quasi im Vorbeigehen eine Lösung anzubieten (von deren je eigener Tragfähigkeit sich der Leser selbst überzeugen sollte). Verwiesen sei hier auf das erfreuliche Beiseiteschieben der alten und unfruchtbaren Dichotomie von (naturwissenschaftlich-kausalem) Erklären und (geisteswissenschaftlichem) Verstehen. Hösle verweist hier auf die immer schon existente Verschränkung beider. Mentales lässt sich (fast) immer nur in einem materiellen Kontext verstehen. Wenn ich beispielsweise das Stirnrunzeln eines Mitmenschen sehe, der gerade zu einem sich mit dunklen Wolken bedeckenden Himmel geblickt hat, verstehe ich seinen mentalen Akt überhaupt erst, wenn ich es mir im Kontext des wohl bevorstehenden Gewitters erkläre. Von ebenso aktueller Bedeutung ist seine Besprechung des Werk-Begriffs, der wohl aus notwendigen und unabweisbaren Gründen immer Gesprächsthema der Geisteswissenschaften sein wird. Hösle spricht sich hier deutlich für eine Unterscheidung der Produktion eines Werks, woran man ein kunstpsychologisches Interesse an dessen Autor hegen kann, von der eigentlichen ästhetischen Geltung des Kunstwerks aus. Hier wie auch andernorts plädiert er für eine klare Trennung von Genese und Geltung. Die ästhetische Qualität eines Kunstwerks ist von ihm selbst her zu verstehen, nicht von dessen Produktion oder Rezeption (vgl. 203).

Dem Werkverstehen räumt Hösle eine so bedeutende Rolle zu, dass er in ihm sogar eine der vier allgemeinen Ausdrucksformen des Mentalen sieht – neben dem Verstehen von Affekten, von Handlungen und von Sprache (vgl. 190). Diese eher auf den Gegenstand des Verstehens zielende Einteilung ergänzt er durch eine

zweite, eher formale Einteilung in perzeptuelles, noetisches und noematisches Verstehen. Dabei meint perzeptuelles Verstehen das Wahrnehmen und Verstehen von Physischem (etwa Mimik oder Gestik), das noetische Verstehen richtet sich auf die einzelnen Akte des Denkens und fragt daher vorzugsweise, wie jemand auf bestimmte Gedanken kam, während das noematische Verstehen sich auf den Inhalt des Denkens richtet und insofern sich vorrangig mit dem Explizit-Machen des Implizit-Gebliebenen eines Denkers/Werks beschäftigt (vgl. 155 f.).

Wenden wir uns jedoch dem letzten und spannendsten Abschnitt der „Analytik des Verstehens“ zu. Hier entwirft Höhle sein zentrales Programm einer Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens. Dabei streicht er im Unterschied zu Kant jegliches Ding-an-sich, denn er betont, sein Programm laufe nicht auf einen transzendental-idealistischen, sondern auf einen objektiven Idealismus hinaus (vgl. 283). Nichtsdestotrotz wird vor allem mit transzendentalen Argumenten operiert, denn „...transzendente Argumente decken gewisse Notwendigkeiten des Seins, nicht nur unseres Denkens auf. Die wirkliche Welt ist so, daß in ihr Verstehensprozesse möglich sind. Das hat einschränkende Bedingungen für physische Objekte ebenso wie für die Funktionsweise von Subjekten zur Folge, Bedingungen, die durchaus ontischer Natur sind.“ (283)

Höchst problematisch ist hier, dass Höhle wie schon in früheren Schriften sein Programm eines objektiven Idealismus vorstellt, ohne es aber auszuführen. Konkret erläutert er in dem vorliegenden Buch: „Wir wissen, wenn wir denn überhaupt etwas wissen, daß der Geist Wahrheit erfassen kann. Die Abhängigkeit des Geistes von der Materie muß mit dieser Wahrheitsfähigkeit kompatibel sein – und das heißt, daß die Gesetze der materiellen Welt so sein müssen, daß sie wahrheitsfähigen Geist hervorbringen. Diese einschränkende Bedingung für die Existenz der Natur zeigt, daß sie selbst von einem Prinzip, das Geist fordert, abhängt.“ (277)⁴ Wohlgermerkt spricht Höhle nicht davon, dass das primäre Prinzip ein Geist im Sinne menschlichen Bewusstseins sei, womit sein Standpunkt vielleicht mit Hegel vergleichbar ist, wenn dieser davon spricht, dass die unveränderlichen Gesetze des Sonnensystems die Vernunft desselben seien. Im wie mir scheint gleichen Sinne spricht Höhle von „objektiver Vernunft“, welche sowohl den zeitlich ablaufenden mentalen Prozessen als auch dem physischen Sein prinzipiierend zugrundeliegt (vgl. 284). Was auch immer man auf den ersten Blick vom Versuch einer Wiederbelebung des Deutschen Idealismus halten mag, er reagiert auf das auch

⁴ Höhle geht von einer Konzeption aus, die Realismus für kompatibel mit Idealismus hält. Er führt aus: „Die Angewiesenheit auf äußere Gegenstände zeigt auf, daß Verstehende Realisten sein müssen – sie gehen davon aus, daß es etwas gibt, das nicht mit ihren mentalen Akten oder denen eines anderen identisch ist und auf das mentale Akte unterschiedlicher Subjekte referieren können. Idealisten sind sie, wenn sie begreifen, dies sei so um des Verstehens willen.“ (314)

vom Marxismus noch unerledigte Problem, wie Normativität gedacht werden kann. Und man muss Höhle zustimmen, wenn er schreibt, die „Kluft zwischen Sein und Sollen, Faktizität und Normativität ist viel tiefer als die zwischen Physischem und Mentalem; denn Physisches und Mentales gehören beide zum Sein. Man kann sich eine Welt ohne jede Normativität vorstellen, in der es sowohl Physisches als auch Mentales gibt...“ (77) Will man nicht in subjektiven Idealismus oder Vulgärmaterialismus/Naturalismus zurückfallen, dann lässt sich der normative Anspruch von Vernunft und Rationalität tatsächlich weder auf Physisches noch auf Mentales begründen.

So notwendig die Beantwortung der Frage nach dem Status von Normativität ist und insofern es wünschenswert wäre, dass Höhle seinen objektiven Idealismus entwickelt und der Prüfung und Kritik vorlegt, so verdrießlich ist es, an dieser Stelle wieder getröstet zu werden. Er weiß, dass die Hermeneutik Erkenntnistheorie und Ontologie voraussetzt, und spricht davon, dass das Prinzip einer Ersten Philosophie durch „reflexive transzendente Argumente einzuholen ist.“ (284) Wie das geschehen könne, bleibt jedoch vage.

Natürlich ist es legitim, sich auf den Gegenstand des Buches zu beschränken. Aber auch hier wirft die Lektüre Fragen auf. Wie ausgeführt widmet sich Höhle dem intersubjektiven Verstehen, womit er sich in den lebensweltlichen Bereich begibt, in dem vieles Einzelne durch Zufälligkeit und Kontingenz geprägt ist. Höhle führt selbst aus: „Viertens wird sich zeigen, daß es sich bei den Bedingungen der Möglichkeit von Verstehen nicht um ausnahmslos gültige Propositionen handelt, sondern um Präsumtionen, die nicht alle für jeden Einzelfall des Verstehens zutreffen müssen.“ (288) Nun will Höhle aber zeigen, dass Verstehen nur möglich ist, wenn es von synthetisch-apriorischen Prinzipien geleitet wird. Apriorizität ist durch Allgemeingültigkeit bestimmt (jedenfalls bei Kant) und lässt keine Ausnahmen zu. Wenn es sich jedoch bei den Bedingungen der Möglichkeit von Verstehen nur um Präsumtionen handelt, die nicht auf jeden Einzelfall zutreffen müssen, wie kann Höhle dann eine mit Kant vergleichbare apriorische Begründung leisten? Und wie kann von einem derart begründeten Verstehen auf das ideale Sein der Normativität, das ausnahmslos gültig sein muss, geschlossen werden?

Der offenen Fragen zum Trotz ist Höhles Ansatz höchst fruchtbar und weist auf Voraussetzungen des Verstehens hin, über die man sich unbedingt im Klaren sein muss. Er teilt in drei Kapitel ein: die transzendente Ästhetik behandelt dasjenige, was für die Möglichkeit des Verstehens wahrgenommen werden muss. Die transzendente Logik behandelt die Voraussetzung von Rationalität und die transzendente Pragmatik die notwendigen Verstehensleistungen, um selbst verstanden zu werden oder sich verständlich zu machen (u. a. die Berücksichtigung der Zwecke und Interessen von Teilnehmern eines Gesprächs). Mit einem derartigen Ansatz steht Höhle nicht ohne Vorläufer dar. Zu nennen ist vor allem Donald

Davidson, der das „principle of charity“ in den Rang eines transzendentalen Prinzips gehoben hat: Beim zu Interpretierenden müssen wir Wahrheit und Rationalität zumindest in der Mehrheit der Aussagen und Urteile voraussetzen, damit Verstehen gewährleistet und bevor eine Bewertung vollzogen werden kann (vgl. 307).

Der wesentlich kürzere zweite Abschnitt des Buches widmet sich der „Dialektik des Verstehens“. Nach dem Vorbild der *KrV* geht Höhle davon aus, „...daß es, wenn nicht notwendige, so doch höchst naheliegende Fehler der Vernunft gibt – hier freilich geht es nicht um Irrtümer der metaphysisch konstruierenden, sondern der verstehenden, zumal in den Geisteswissenschaften sich manifestierenden Vernunft. Diese Irrtümer ergeben sich aus reduktionistischen Verabsolutierungen einzelner der zahlreichen Momente, die bei einem gelungenen Verstehen mitwirken.“ (15) Wieder fällt hier allerdings auf, dass es sich lediglich um *naheliegende* Vernunftfehler handelt, aber nicht wie bei Kant um in der Natur der Vernunft angelegte Fehler bzw. *notwendige Widersprüche*, die daraus entstehen, den transzendentalen Ideen reale Existenz zuzuschreiben.

Da in allen Formen des Verstehens die drei Momente der physischen Basis, der Noesis und des Noemas beteiligt sind, sieht Höhle drei mögliche Arten von reduktionistischen Hermeneutiken, die alle auf dem Wunsch nach Vereinfachung der Wirklichkeit beruhen (vgl. 333): Erstens behavioristische Hermeneutiken, die nur an dem physischen Ausdruck interessiert sind, nicht aber an dem Eigensein des Mentalen. Zweitens noetisch reduktionistische Hermeneutiken (u.a. werden Dilthey, Freud und Gadamer besprochen). Drittens noematisch reduktionistische Hermeneutiken, welche in das zu Interpretierende zu viel hineininterpretieren, sprich die Noesis, die Denkakte des Autors, zugunsten der eigenen Interpretation des Denkinhalts vernachlässigen. Als Beispiele nennt Höhle strukturalistische und (post)moderne Theoretiker wie Barthes oder Derrida.

Schließlich rundet die Geschichte der Hermeneutik das Werk ab. Wie ausgeführt zielt Höhle damit auf eine historische Selbsteinholung und -begründung. In der Tat kann Höhle hier einen interessanten *Entwicklungsgang* von der Antike über Mittelalter und Neuzeit bis hin zur Moderne darstellen, in dem besonders Augustinus, Spinoza und Schleiermacher Schlüsselrollen einnehmen, und für jeden Fortschritt in der Hermeneutik werden gute Gründe angeführt – aber eine eigentümliche *Entwicklungslogik* kann ich trotz eindringlicher Lektüre nicht erkennen. Zwar gewinnt Höhle viele Einsichten seiner eigenen Hermeneutik aus der beeindruckend umfassenden Kenntnis der Tradition, aber ein entscheidender Unterschied zu Hegel (der bei dieser Methodik der Selbsteinholung Pate stand) fällt doch auf. Während letzterer in der *Phänomenologie des Geistes* die ganze Geschichte des Geistes nutzt, um dessen Entwicklung hin zu Hegels eigenem historischen Standpunkt zu vollziehen und er daraus eine Methode abstrahieren kann, die in der *Wissenschaft der Logik* rein entfaltet wird, beschränkt Höhle sich auf

ein einziges Fach, die Hermeneutik. Meines Erachtens müsste zunächst begründet werden, ob eine historische Selbsteinholung gelingen kann, wenn man sich nur auf einen kleinen Teil des geistigen Lebens beschränkt, oder ob nicht ein umfassenderer geschichtsphilosophischer Ansatz notwendig wäre. Klar und nachvollziehbar sind dagegen wieder die drei abschließenden Seiten über „Die Geisteswissenschaften der Zukunft“, worin Hösle eine knappe Normsetzung dessen gibt, was von den Geisteswissenschaften gefordert werden muss, wenn sie ihren wissenschaftlichen Anspruch nicht aufgeben wollen (vgl. 476).

Ist die *Kritik der verstehenden Vernunft* nun die angekündigte Grundlegung der Geisteswissenschaften? Jedenfalls ist mir kein anderes Werk bekannt, das sich derart systematisch um eine solche bemüht. Hösles philosophiegeschichtliches Wissen und sein synthetisierender Geist sind bestechend. Und auch wenn mein Wissen um das Fach deutlich bescheidener ist, bin ich sicher: die Hermeneutik ist um einen Klassiker reicher.

Problematischer ist die Frage, wie mit dem Werk Hösles Projekt eines „objektiven Idealismus der Intersubjektivität“ gedient ist. Es wäre unrecht, ihm vorzuwerfen, er habe in einer Hermeneutik keine Ontologie mitgeliefert, aber zumindest darf man ihn an seinem eigenen Anspruch messen, mit dem Buch zu seinem Projekt immerhin beigetragen zu haben. Das Buch lässt jedoch Zweifel übrig, ob Hösle über eine konstruktive Methode zur Schaffung einer Ersten Philosophie der Intersubjektivität verfügt oder von seiner Warte aus überhaupt verfügen kann. Die starke Orientierung an der Struktur der *KrV*, die nicht unbedingt nötig gewesen wäre, da es doch deutliche Abweichungen gibt, ist insofern eher als Schwachpunkt zu werten. Die Architektur großer philosophischer Entwürfe zu „kopieren“ ist nicht in jedem Fall ein Fehler, kann aber kaschieren, dass man selbst keine dem Gegenstand angemessene Form gefunden hat. Hösle legt vor allem transzendente Argumente vor, aber von diesen müsste fortgeschritten werden zu einer konstruktiven Methode, entsprechend dem Übergang der bloß destruktiven Dialektik der Vernunft bei Kant, welche aber doch durch den Aufweis der Notwendigkeit des Widerspruchs in der reinen Vernunft Hegel den Weg wies, seine spekulative Philosophie zu entwerfen und die Metaphysik als *Wissenschaft der Logik* zu restituieren. Einen ähnlichen Schritt über die „Dialektik des Verstehens“ bei Hösle hinaus scheint mir aber nicht gangbar, insbesondere, weil er hier nur naheliegende, keine notwendigen Reduktionismen aufweist. Wie aber könnte von Fehlern, deren Grund im menschlichen Wunsch nach Vereinfachung liegen, auf ontologische Strukturen geschlossen werden, die Intersubjektivität begründen? Es bleibt abzuwarten, ob Hösle hierzu etwas vorlegt.

Gedanken zu Andreas Arndt: „Die Reformation der Revolution.“

Hans-Joachim Petsche

Andreas Arndt: *Die Reformation der Revolution. Friedrich Schleiermacher in seiner Zeit.* Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft, Berlin, 2019. 336 S. ISBN: 978-3-95757-607-1, 30 €.

„Wenn die Menschen auf dem Meere der Zeit angeschwommen kommen klein und groß werden sie langsam ausgedörrt an dem Feuer des Pädagogischen Zwanges, eingerieben mit dem Salz alter Vorurtheile, und wenn sie dann eng zusammengepreßt in dem Gefängniß einer Staatsform beisammen liegen, so entsteht aus diesem ängstlichen Druck eine piquante Brühe, die man den Geist der Zeit nennt. Mit den Heringen nimt man dieselbe Procedur vor; aber erst wenn sie todt sind.“

F. Schleiermacher (Gedanken III (1798-1801), KGA I,2, 121)

Der Theologe (und – weit weniger bekannt – Philosoph, Pädagoge und Philologe) Friedrich Schleiermacher wurde am 21. November 1768 in Breslau geboren. Im Umfeld des 250. Geburtstags dieser herausragenden Persönlichkeit des 19. Jahrhunderts veröffentlichte Andreas Arndt, eine Neuakzentuierung des Wirkens Schleiermachers vornehmend, sein Buch mit dem Titel *Die Reformation der Revolution. Friedrich Schleiermacher in seiner Zeit*. Ausgehend vom Einfluss des Vaters und von den Jahren bei der Herrnhuter Brüdergemeine, der Rolle des Onkels Samuel Ernst Timotheus Stubenrauch und Schleiermachers Hallenser Studiums, über die Jahre mit dem Berliner Frühromantiker Friedrich Schlegel, die „Verbannung“ in die Pommersche Provinz, die Zeit der Hallenser Professur bis hin zu Schleiermachers Engagement für einen nationalen Aufbruch als preußischer Reformier im Kampf gegen Napoleon, wird von Arndt ein überaus facettenreiches Bild (230 Seiten Text mit knapp 800 Verweisen) des Werdegangs und Wirkens dieser herausragenden historischen Persönlichkeit entworfen. Anders als in den Biographien von Hermann Fischer (2001) und Kurt Nowak (2001), stellt Arndt einen zentralen Gesichtspunkt in den Mittelpunkt seines Buches: Es geht ihm um die Herausarbeitung der Haltung Schleiermachers zur (französischen) Revolution als Kontrapunkt gegen die vordergründige „Vereinnahmung Schleiermachers für deutsch-nationale Positionen [...] als preußischer Patriot.“ (Arndt 2019, 95/96) Dass damit nicht der „ganze“ Schleiermacher in den Blick geraten kann und

Brüche im Leben Schleiermachers (mit Ausnahme der Abnabelung von den Herrnhutern) eher in den Hintergrund treten, wird von Arndt in Kauf genommen. Vorrangig geht es ihm darum, zu zeigen, dass Schleiermacher „seine grundsätzliche Sympathie für die Revolution nicht verhehlt; im Unterschied zu Kant und anderen hält er die Revolution nicht an sich für illegitim, auch wenn er einen Reformprozess der Revolution vorzieht. Im Sinne der politischen Richtungscharakteristik »links« und »rechts« – die auf die Sitzordnung in der französischen Nationalversammlung von 1789 zurückgeht – ließe sich Schleiermacher wohl am ehesten der linken Mitte zuordnen.“ (Ebd., 95)

Theoretisch arbeite sich Schleiermacher hierbei am Freiheitsproblem ab. Für Arndt ist Schleiermacher dementsprechend im unmittelbaren Anschluss an Kant für eine Transformation der französischen Revolution in eine deutsche „Revolution der Denkart“: „So wird die Revolution im politisch-gesellschaftlichen Bereich nicht verdammt, aber die eigentliche Revolution ist doch die Revolution der Denkart als Voraussetzung eines Fortschritts durch Reformen, den Schleiermacher für unausweichlich hält.“ (Ebd., 10) Durch eine solche „Revolution der Denkart“, sprich: durch eine umfassende Bildung – einschließlich der ästhetischen Bildung – sollten Denkweisen und schließlich die Verhältnisse selbst verändert werden (Ebd., 8). Diese von Kant gewünschte „Revolution vollzieht sich in der Gesinnung, die sich zur Sittlichkeit erheben und sogar zur »Heiligkeit«“ (Ebd., 9) steigert. Eine so geartete ästhetisch-moralische Bildung gerate damit auch in den Fokus Schleiermachers, werde zu seinem zentralen Anliegen in der Zeit der Preußischen Reformen, schlage sich in seinem Engagement für universitäre und gymnasiale Reformen nieder. Im Gegensatz jedoch zu Kant, auf den das Denken Schleiermachers von Arndt immer wieder bezogen wird (während etwa die Bedeutung Spinozas und Schellings für das Denken Schleiermachers nur sehr beiläufig gestreift wird), erweist sich Schleiermacher hierbei aber nicht nur als ein Denker und Propagandist einer Revolution der Denkart, sondern als ein engagierter Gestalter, dem wirkmächtiges Eingreifen in die Geschichte immer bedeutsamer wurde als das Publizieren gelehrter Schriften (so dass die besten seiner Werke nur als Vorlesungsentwürfe und -mitschriften vorliegen).

Und wengleich Schleiermacher sich an eine Demokratisierung des Staates nicht heranwagt, kämpft er engagiert für eine institutionelle Verankerung demokratischer Strukturen in Wissenschaft (Universitätsgründung in Berlin)¹ und Re-

¹ Siehe Schleiermacher 1808, insbesondere 104-106. Es ist bemerkenswert, dass die Forderung Schleiermachers, dass der Rektor der Universität, auf Zeit gewählt, nur das Vorrecht habe „der Erste zu sein unter Gleichen“ (Schleiermacher 1808, 106), etwa in Brandenburgs im ersten Hochschulgesetz nach der Wende inhaltlich übernommen und wenige Jahre später, von der gleichen SPD-Regierung mit dem zweiten Hochschulgesetz wieder kassiert wurde ...

ligion (Kirchenverfassung)² sowie für die Trennung beider Sphären vom Staat wie auch der Kirche von der Wissenschaft.

Erschöpft sich Schleiermachers „Revolution der Denkart“ und seine Arbeit an ihrer Institutionalisierung in der „Reformation der Revolution“ wie Arndt in seinem Buch entwickelt? Wäre dies ein ausreichender Grund, Schleiermacher in einer Zeitschrift, die sich dialektischer Philosophie verschrieben hat, Raum zu geben? Geht es bei Schleiermacher nicht um einen *Theologen*, wie uns eine Vielzahl von Neuerscheinungen glauben lässt? Kant, Fichte, Schelling und Hegel ... hier finden wir Dialektik in der klassischen deutschen Philosophie – aber Schleiermacher? Das Wort *Dialektik* taucht in der Arndt'schen Schrift denn auch, bezogen auf Schleiermacher, im eigentlichen Text nur dreimal, und eher beiläufig auf (Arndt 2019, 139, 194, 227).

Wüssten wir nicht, dass Arndt die Schleiermacher'schen *Vorlesungen zur Dialektik* in der Kritischen Gesamtausgabe Schleiermacher herausgegeben hat, wir würden es diesem Buch nicht entnehmen können, dass Schleiermacher irgendetwas mit Dialektik zu tun hat. Erst wenn wir Arndts Einleitungen zu den „Dialektiken“ Schleiermachers in der Philosophische Bibliothek, Bd. 386 und 387 (Arndt 1986 und 1988) bzw. das Buch Arndts von 2013 *Friedrich Schleiermacher als Philosoph* zur Hand nehmen, wird die in der *Reformation der Revolution* erfolgende Fixierung Arndts auf nur einen Ausschnitt des Lebens und Wirkens Schleiermachers besonders deutlich. Wenn aber für Schleiermacher, wie Arndt betont, im Zentrum eines reformatorisch zu erzielenden Fortschritts die *Bildung* stand, dann ist dies für ihn nicht nur ein ethischer Imperativ, sondern auch ein Fortschritt im Wissen, also in der realen Beförderung des Wissens als ein sich praktisch zu erweisender Prozess, der auch wissenschaftstheoretisch – in Schleiermachers Verständnis „dialektisch“ – zu untersetzen ist.³ Um dies nachzuvollziehen, muss man sich indes auf die

² Siehe etwa Arndt 2019, 187-188 oder auch Etmüller 2008.

³ „Für die Entwicklung des Sittlichen«, führt Schleiermacher in seinen Vorlesungen zur Erziehungslehre aus, hängt doch endlich Alles ab von dem Sinn für die Wahrheit; wo dieser irgendwie verunreinigt ist, kann die sittliche Entwicklung nicht gedeihen.“ (Schleiermacher 1849, 351). Und hier wird auch der Abstand zu Kant deutlich, dem nach Schleiermacher eine Konzeption fehlt, wie neues Wissen erzeugt wird, das heißt eine „Dialektik“ im Schleiermacher'schen Sinne. In den Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre kritisiert er, dass in der neueren Philosophie „der Gedanke an eine systematische Verknüpfung aller menschlichen Erkenntnisse [...] nicht anzutreffen ist. Ob aber Kant“, fährt er fort, „welcher mit der Fabel der Kritik in diesem alten Gebäude umherzuleuchten, den Muth faßte, diesen Gedanken wirklich gehabt hat, könnte auch mit Grunde bezweifelt werden. [...] Wenigstens kann, was er sagt, nicht dazu dienen, die Nothwendigkeit irgend einer einzelnen Wissenschaft ins Licht zu setzen, oder den Kreis, innerhalb dessen sie alle befaßt sein müssen, aus seinem Mittelpunkte zu zeichnen. Sondern, wie wenn einer, der nach dem Fundament eines Gebäudes gefragt wird, die Zwischenwände aufzeigt, welche die Gemächer von einander absondern, begnügt er sich mit einer Eintheilung des vorhandenen, welche höchstens nur ein dialektisches Bedürfniß befriedigen kann; und auch dieses nur unzureichend.“ (Schleiermacher 1803, 23/24).

oben genannten Vorläuferveröffentlichungen Arndts zu Schleiermacher beziehen. Dass die Dialektik unauflöslich einzubinden ist in ein Bild über das Wirken Schleiermachers in seiner Zeit, lässt sich in aller Kürze wie folgt charakterisieren:

Die Individualität, von der Schleiermacher ausgeht, ist als eine unmittelbar dialektische Individualität ohne den Bezug auf Menschheit nicht zu denken. Sie hat mit Fichtes „Ich“ nichts gemein. Eine Menschheit in ihrer unendlichen Individualität ist Komplement einer Individualität, die ihrerseits Repräsentation der Menschheit ist. Der doppelt sich kreuzende Widerspruch von Menschheit und Individuum, der damit gesetzt ist, ist das Agens der Entfaltung des einen in und durch das andere, ist emergierende Unendlichkeit in der Vielfalt komplementärer Endlichkeiten und ist für Schleiermacher damit Ugrund für Religion (Anschauung der Unendlichkeit als Anschauung der Menschheit). Erkenntnistheoretisch verunmöglicht diese gegensätzliche Einheit von Mikrokosmos und Makrokosmos, dieses Bestehen auf dem Standpunkt der Individuationen, ein „ausgezeichnetes Bezugssystem“ (Galilei), verunmöglicht eine Axiomatik, eine Deduktion wie auch eine Konstruktion eines Wissenssystem von einem ausgezeichneten Punkt aus (ähnlich wie bei Luhmann). Intersubjektivität ist damit ein wesentliches Moment der – stets unsicher bleibenden – Stabilisierung von Kontingenzen. Das Erleben des Vorfindens von Leiblichkeit und Geistigkeit setzt damit eine Komplementarität von Denken und Sein voraus, die zu einer Fassung der Wahrheit (nachkritisch, nicht vorkritisch) als – stets fragile – Übereinstimmung von Denken und Sein im Denken führt. An die Stelle von Systemkonstruktionen (Hegel, Fichte, Schelling) steht daher die Kunst mittels einer regelgeleiteten Heuristik und Architektonik aus dem empirischen Material ein Fortschreiten im Wissen zu erlangen. Die Endlichkeit der Subjekte in Wissen und Fühlen im Kontext der oben angeführten Komplementarität von Individuum und Menschheit macht deren demokratisches Zusammenwirken in Wissenschaft und Religion unabdingbar.

Fortschritt der Technik, so die Utopie, ermöglicht, dass der Mensch sich dem Menschen verstärkt zuwenden kann und sich als Menschheit erfährt und gestaltet. Bildung ist Voraussetzung für die Herausbildung einer solchen Individualität.

Dass Schleiermacher damit eine Sonderstellung innerhalb der klassischen deutschen Philosophie innehat, steht außer Frage. Dass eine der Rezeptionslinien über David Friedrich Strauß und Ludwig Feuerbach zu Karl Marx und Friedrich Engels (später etwa auch – wie bei Emil Fuchs⁴ – zum Bund der Religiösen Sozialistinnen und Sozialisten) führte⁵, verwundert wenig. Wie aus diesem Denkbäude Schleiermachers beeindruckende Wirkungen in seiner Zeit und darüber hi-

⁴ Interessant, dass Arndt in der letzten, 776. Fußnote seines Buches auf Emil Fuchs verweist (Arndt 2019, 229).

⁵ Vgl. (Fuchs 1969).

naus ausgingen, soll an zwei eng miteinander zusammenhängenden Rezeptionslinien Schleiermachers im Kontext von Mathematik und Elementarschulbildung kurz expliziert werden:

1. Schleiermacher und die Revolutionierung von Mathematik und Logik

„Als fühlender Mensch ist SCHLEIERMACHER fromm; als Denker ist er gottlos“ (Grassmann 1890a, 83), gleichwohl sei Schleiermacher „der bedeutendste Kritiker [...], den die neuere Zeit gesehen hat.“ (Ebd., 82) Der dies schrieb, war Robert Grassmann⁶, der weit weniger bekannte Bruder des bedeutenden Mathematikers Hermann Günther Graßmann.

„SCHLEIERMACHER hat das grose Verdienst,“ heißt es weiter, „dass er der erste ist, der die Grundidee dererspähungslehre oder Spekulationslehre, des höchsten Zweiges der logischen Wissenschaften richtig erkannt und in die Wissenschaften eingeführt hat, wenn er diese Idee auch noch nicht praktisch anzuwenden und die Wissenschaften dadurch umzugestalten gelernt hat.“ (Ebd. 82/83)⁷

Und Robert fährt fort: „Nach seiner ‚Dialektik‘ Berlin 1839 gibt es nur zwei Disziplinen, welche die Idee des Wissens zur Anschauung bringen. Beide behandeln die Idee des Wissens, d. h. die Beziehungen des Denkens und Seins aufeinander, aber die Dialektik, welche es mit den Gegensätzen in der Einheit zu tun hat, tut dies unter der Form des Allgemeinen, die Mathematik, welche es nur mit den gleichen und ungleichen Größen zu tun hat, tut dies unter der Form des Besondern. In jedem realen Denken ist nach ihm soviel Wissenschaft, als darin Dialektik und Mathematik ist (§§ 344-346). Von beiden ist die Mathematik mehr der empirischen, die Dialektik mehr der spekulativen Form verwandt. Das empirische Verfahren geht stets dem spekulativen voran und bedingt dies. In allen diesen Sätzen hat SCHL. das Richtige getroffen; aber nun fehlt es ihm, wie er selbst sagt, an der Kenntniss der Mathematik ...“ (Ebd., 83)

Diese Einschätzung Schleiermachers entstand vermutlich unmittelbar nach dem Erscheinen von Schleiermachers „Dialektik“ aus dem Nachlass, als die Brüder Robert und Hermann Graßmann dieses Werk gemeinsam studierten. Schon

⁶ Zur Bedeutung Robert Grassmanns im Allgemeinen siehe (Grattan-Guinness 2011). Zur Bedeutung Robert Grassmanns für die Entwicklung der Logik siehe (Peckhaus 2011).

⁷ Im Gegensatz zu Fichte, Schelling oder Hegel thematisiert Schleiermachers Dialektik, so Arndt, mit Robert Graßmann übereinstimmend, „dasjenige Denken, das auf dem Wege ist, ein Wissen zu werden; sie tritt als Kunstlehre des Zustandbringens eines Wissens, nicht aber als dieses Wissen selbst auf.“ (Arndt 1986, XXIX). Als „Kunstlehre, die es mit dem wissenwollenden Denken oder dem werden Wissen zu tun hat, ist der systematische Ort der Einheit der (relativen) Gegensätze an der unauflösbar besonderen Individualität eines denkenden Subjekts zu problematisieren, das in dem Prozeß der Konstruktion des Wissens begriffen ist“ (Ebd., XXXI).

Jahre zuvor, im April 1834, schrieb Hermann Graßmann, der noch Vorlesungen bei Schleiermacher gehört hatte, in einem Lebenslauf, dass er Schleiermacher in geistiger Hinsicht unermesslich viel zu danken habe, da man von ihm „für jede Wissenschaft lernen kann, weil er weniger Positives gibt, als er geschickt macht, eine jede Untersuchung von der rechten Seite anzugreifen und selbständig fortzuführen, und in den Stand setzt, das Positive selbst zu finden“⁸.

Leitsätze aus ROBERT GRASSMANN'S Erspähungslehre, entwickelt in Anknüpfung an SCHLEIERMACHERS Dialektik

(1201): Der Geist des Menschen erzeugt die Begriffe. Alle Begriffe, welche der Geist auf einem Gebiete erzeugt, bilden eine Einheit.

(1202): Alle Begriffe, welche der Geist auf einem Gebiete bildet, müssen wesentlich Eins und doch zugleich jeder von jedem andern wesentlich verschieden sein.

(1203): Der Geist des Menschen setzt Bestimmungen, durch welche er die Begriffe bestimmt, gegenseitig abgrenzt und von einander unterscheidet.

(1204): Jede Bestimmung und Unterscheidung der Begriffe wird durch das Setzen eines Gegensatzes bewirkt. Jeder Gegensatz wird von zwei (nicht mehr) Begriffen gebildet, und zwar ist der erste Begriff der Gegenbegriff des zweiten und der zweite der Gegenbegriff des ersten.

(1205): Begriff und Gegenbegriff entstehen zugleich durch den Gegensatz aus der Einheit. Die Tätigkeit des Geistes besteht darin, in der Einheit Gegensätze zu setzen.

(1206): Begriff und Gegenbegriff bilden also einen Gegensatz in der Einheit, in der Weise, dass von den beiden Gegenbegriffen jeder die ganze Einheit nur in einseitiger Weise bildet.

(1207): Zwei Gegenbegriffe in einer Einheit werden gebildet, indem die je zwei Seiten zweier Gegensätze in jedem der beiden Gegensätze vorhanden, aber im einen gerade, im andern entgegengesetzt, kurz, sich kreuzend verbunden werden, oder die beiden Gegenbegriffe in der Einheit entstehen durch kreuzende Verbindung zweier Gegensätze, d.h. durch die Kreuzverbindung zweier Gegensätze.“⁹

⁸ Lebenslauf Hermann Günther Graßmanns vom 23. März 1833 anlässlich seiner theologischen Prüfung. In: Petsche et al. 2009, 145 f.

⁹ Graßmann 1890b, 517-520.

Mit Hermann Graßmanns 1844 erschienener Ausdehnungslehre haben wir den seltenen, wenn nicht vielleicht sogar einmaligen Fall, dass ein philosophisch inspirierter Mathematiker, gestützt auf Schleiermachers „Dialektik“ eine neue mathematische Disziplin „erspät“ und sie systematisch, der „Dialektik“ folgend, entwickelt.¹⁰ Gleichzeitig gibt er der gesamten Mathematik eine philosophische Einbettung in den Kanon des Wissens.¹¹ Die von Graßmann entwickelte „eigene mathematische Methode“, beschreibt er wie folgt: „Dafür aber, daß die gewöhnliche Methode von mir verlassen ist, habe ich als Grund anzuführen, daß nach derselben durch die Einführung willkürlicher Koordinaten der Natur ein Zwang angetan wird, welcher sich dadurch zu erkennen gibt, daß die Entwicklung der Formeln in ihrem Fortschreiten sich von dem Gange der Natur entfernt und den Blick, statt ihn für die Auffassung der Idee zu schärfen, vielmehr davon abzieht und hineinversenkt in Umgestaltungen und Formelentwicklungen, welche mit der Idee nichts zu schaffen haben.“ (Graßmann 1840, 17) Mit seiner extensiven Algebra entwickelte er mathematische Strukturen, die heute Anwendung finden in Datenbanken und Navigationssystemen, bei der Analyse von Silizium-Nanostrukturen für die Chip-Herstellung, der Stringtheorie in der Quantenphysik u.v.a. mehr. Zeitgenossen – mit Ausnahme William Rowan Hamiltons – wussten mit der Graßmann’schen Ausdehnungslehre nicht viel anzufangen. Umso höher wurde sie von Felix Klein, Alfred Clebsch, Alfred North Whitehead und Ernst Abbe geschätzt.¹² Die von Schleiermacher mit seiner „Dialektik“ angestoßene, wenn auch nicht intendierte „Revolution“ in der Mathematik hat indes eine nicht weniger bedeutsame Vorgeschichte.

2. Schleiermacher und die Elementar-/Volksschulbildung

Häufig wird die Bedeutung der universitären und gymnasialen Bildungsreform, die von Humboldt und Schleiermacher maßgeblich betrieben wurde, hervorgehoben, das dritte Moment der Bildungsreform – die Reform der Elementar- und Volksschulbildung – aber stillschweigend übergangen.¹³

1810 berief von Humboldt Schleiermacher zum Direktor der Berliner wissenschaftlichen Deputation, einer „Institution wissenschaftlicher Politikberatung für das Bildungswesen“, in der er bis 1815 wirkte. Der Stettiner Schulrat Georg Wil-

¹⁰ Näheres zum Einfluss Schleiermachers auf die Graßmann’sche Ausdehnungslehre von 1844 siehe Petsche 2006, insbesondere 269-274, sowie Petsche 2014.

¹¹ Petsche 2006, 243-280.

¹² Siehe Petsche 2006. Zur aktuellen Bedeutung der Graßmann’schen Theorie siehe auch Petsche et al. 2011.

¹³ Zum Wirken Schleiermachers für die Entwicklung der Elementar- und Volksschulbildung siehe Schleiermacher 1849, Eisenlohr 1869 sowie Kade 1925.

helm Bartholdy (1765–1815), ein enger Freund Justus und Friedrich Heinrich Graßmanns, Vater und Onkel Hermann Graßmanns, wurde korrespondierendes Mitglied.¹⁴ Romantisches, an Pestalozzi orientiertes Gedankengut fand über beide Eingang in die Reform des gymnasialen Mathematikunterrichts in Preußen.¹⁵

Gleichzeitig lag Schleiermacher wie Bartholdy die Bildung des einfachen Volkes am Herzen.¹⁶ In vielfältigen Korrespondenzen setzte sich Schleiermacher, wenngleich gemäßiger als Fichte, für eine an Pestalozzi anknüpfende Reform der Elementarschulbildung ein. Er fand sich damit in völliger Übereinstimmung mit Johann August Sack (1764–1831), einem Vertrauten von Steins, der 1814 einen Aufruf verfasst hatte, in dem er „die Primärschulen als die ‚Urquelle aller Volksbildung und moralischen Volkskraft‘ bezeichnete und jeden Schulmann, jeden Gelehrten, jeden Menschenfreund, welchem diese heiligste Angelegenheit der Menschheit am Herzen liegt“, zur Mitarbeit aufforderte.“¹⁷

Justus Graßmann, der Vater und wissenschaftliche Inspirator Hermann Graßmanns, sah sich als Teil dieser patriotischen Bewegung. 1812 unterrichtete er, neben seiner Tätigkeit am Gymnasium¹⁸, am Stettiner Lehrerseminar, das von Bartholdy neu begründet worden war. Gemeinsam mit seinem Bruder, Friedrich Heinrich Graßmann¹⁹ und dem Schulrat Bartholdy wirkte er unentgeltlich an der Förderung des Elementar- und Armenschulwesens, verfasste Elementarschullehrbücher und bildete Lehrer aus.²⁰

Eine tiefgreifende Reform des Bildungswesens, insbesondere des bis dahin kaum beachteten Elementarschulwesens, erforderte damit nicht nur ein Nachden-

¹⁴ Vgl. Lohmann 1984, Petsche 2006, 272f.

¹⁵ Siehe insbesondere das von Bartholdy für die Berliner wissenschaftliche Deputation, im Jahre 1810 verfassten Gutachten „Über Stufenfolge, Methode und Umfang des mathematischen und naturwissenschaftlichen Unterrichts“, referiert in: Lohmann 1984.

¹⁶ „Man thut im Ganzen gewiß dem Volk unrecht“, schreibt Schleiermacher 1813 an Sophie Marie Gräfin von Voß (1729–1814), „wenn man ihm bloß Schwerkraft zuschreibt und es nur als roh ansieht. [...] ich sehe eben so bestimmt, daß sich von unten her alles so schön aufbaut, wie wir es nur wünschen können, und die Hauptsache bleibt also die: wieviel kann von oben her verdorben werden?“ (Brief Schleiermachers an Gräfin Sophie Marie von Voss, 07.6.1813. In: (Meisner 1923, 183)).

¹⁷ Zitiert nach (König 1972, 323).

¹⁸ Schleiermacher war spätestens seit 1804, als er sich in Stettin aufhielt, engagierter Beobachter der Neustrukturierung des Stettiner Gymnasiums, eng befreundet mit Bartholdy, Lehrer am Gymnasium, und in schulpolitischer Fehde mit dem ersten Direktor des Vereinigten Stettiner Gymnasiums, Georg Friedrich Koch (–1849). (Vgl. Brachmann 2000, 892f.).

¹⁹ Zum Leben Friedrich Heinrich Gotthilf Grassmanns, Pflieger von Robert Grassmann, dem Bruder Hermanns, zu dem wenig in der einschlägigen Literatur bekannt ist vgl. die Ausführung und erstmals veröffentlichten Dokumente in Petsche et al. 2009.

²⁰ Friedrich Heinrich Gotthilf Grassmann überführte das gesamte, aus dem Verkauf seiner Schulbücher angesammelte Kapital 1866 in eine Stiftung zur Förderung des Elementarschulwesens in Pommern. Die Stiftungsurkunde enthält kenntnisreiche und detaillierte Anweisungen zur Verwendung des Geldes. Siehe (Petsche et al. 2009, 78-87).

ken über die Methode der Wissensvermittlung, sondern auch ein Überdenken des inneren Zusammenhangs des Wissens selbst. „Ueberhaupt gelte es im ganzen Volksschulwesen als fester Grundsatz“, vermerkt F.H.G. Graßmann, der Bruder Justus Graßmanns, „daß, was in der Volksschule gelehrt wird, als ein in sich geschlossenes Ganze vollständig gelehrt und dem Kinde mitgegeben werde. Ueberall werde nur das in die Zahl der Unterrichtsgegenstände aufgenommen, worin das Kind zu einer festbegründeten Einsicht und zu einer geistigen Beherrschung des ihm übergebenen Stoffes geführt werden kann“ (Graßmann 1850, 23). Dass die damit gegebenen Herausforderungen angenommen wurden, widerspiegelt sich in der Einleitung der „Raumlehre“ Justus Graßmanns von 1817. „Es scheint mir“, schreibt er dort, „als ob der Werth aller Bemühungen zur methodischen Bearbeitung der Lehrgegenstände, insbesondere solcher, welche nicht Erfahrungsgegenstände betreffen, so lange sehr zweifelhaft bleibt, als damit nicht zugleich die um größere Aufklärung der Elemente dieser Lehrgegenstände verknüpft ist. Nur dadurch können sie die ersten Anfangspuncte, welche dieses sowohl für die Wissenschaft, als für den Unterricht sind, aufsuchen, diese in ihrem natürlichen Zusammenhange mit Klarheit verfolgen...“ (Graßmann 1817, VIII).

Das dem Graßmann'schen Schulbuch zugrunde liegende Prinzip fasste Adolf Diesterweg wie folgt: Der Stoff ist so zu ordnen, „daß überall kleine in sich verbundene Ganze entstehen, welche als einzelne Glieder eines größeren Ganzen, mit welchem sie innigst verbunden sind, auftreten, so daß das volle Ganze aus eng vereinigten, mit Nothwendigkeit verbundenen Gliedern besteht, welche, dem Wesen des Organismus gleich, eine Art Kunstwerk darstellen, welches der Lernende an der Hand des Lehrers aufführt.“ (Diesterweg 1827, 108)²¹ Ein Kunstwerk, das der Lernende „aufführen“ soll – hier deutet sich schon recht klar die Vorstellung Hermann Graßmanns von der heuristischen Methode der Darstellung einer mathematischen Theorie an.

Ohne hier auf Einzelheiten eingehen zu können, sei darauf verwiesen, dass in dieser für die Volksschule verfassten Schrift von Justus Graßmann erste Gedanken entwickelte, die sein Sohn, Hermann Graßmann, in seiner Ausdehnungslehre aufnahm, weiterführte und vollendete. Schleiermachers philosophischer Impuls griff so von der Elementarschulbildung auf die Wissenschaft über, von einem mathematischen Lehrbuch für die Armenbildung auf die höhere Mathematik (n-dimensionale Vektor- und äußere Algebra).

²¹ Justus Graßmann vermerkt: „Ich möchte diese Methode, freilich in einem andern Sinne, als dieses sonst in der Mathematik üblich ist, die eigentlich synthetische Methode nennen, insbesondre dann, wenn sie es sich zum Gesetze macht, combinatorisch vom Einfachern zum Zusammengesetztern fortzuschreiten.“ (Graßmann 1824, XI) „Was wahrhaft bildend wirken soll, muß selbst ein Gebildetes sein, ...“ (Ebd., XV).

Aber zurück zur Reform der Volksschulbildung im Ganzen. Sie hatte einen durchschlagenden Erfolg. Die Zahl der Seminare zur Ausbildung von Elementar- und Volksschullehrer stieg von 11 im Jahre 1806 auf 45 im Jahre 1846.²² Nach dem Scheitern der 1848er Revolution entlud sich die Empörung Friedrich Wilhelms IV. (1795-1861) über die Entwicklung in der preußischen Volksschulbildung in einer Rede auf der Konferenz von Seminar-Direktoren im Jahre 1849:

„All‘ das Elend, das im verflossenen Jahre über Preußen hereingebrochen ist, ist Ihre, einzig Ihre Schuld, die Schuld der Afterbildung, der irreligiösen Menschenweisheit, die Sie als echte Weisheit verbreiten, mit der Sie den Glauben und die Treue in dem Gemüthe Meiner Unterthanen ausgerottet und deren Herzen Mir abgewandt haben. Diese pfauenhaft aufgestutzte Scheinbildung habe Ich schon als Kronprinz aus innerster Seele gehaßt, und als Regent alles aufgeboten, um sie zu unterdrücken. Ich werde auf dem betretenen Wege fortgehen, ohne Mich irren zu lassen; keine Macht der Erde soll Mich davon abwendig machen. Zunächst müssen die Seminaristen sämmtlich aus den großen Städten nach kleinen Orten verlegt werden, um den unheilvollen Einflüssen eines verpesteten Zeitgeistes entzogen zu werden. Sodann muß das ganze Treiben in diesen Anstalten unter die strengste Aufsicht kommen. Nicht den Pöbel fürchte Ich, aber die unheiligen Lehren einer modernen frivolen Weltweisheit vergiften und untergraben Mir Meine Bureaucratie, auf die bisher Ich stolz zu sein glauben konnte. Doch so lange Ich noch das Heft in Händen führe, werde ich solchem Unwesen zu steuern wissen.“²³

Im Gefolge der drei Preußischen Regulative „Über die Einrichtung des evangelischen Seminar-, Präparanden- und Elementarschulunterrichts“ (Stiehl’sche Regulative) aus dem Jahr 1854 kam es u. a. zu einschneidenden Bildungsbegrenzungen in den einklassigen Volksschulen und den Dorfschulen.

Damit kommen wir zurück auf Arndts Buch über Schleiermacher. Was ist gemeint mit der „Reformation der Revolution“? Berührt dies das Selbstverständnis Schleiermachers oder ist dies die reale Wirkung Schleiermachers im geschichtlichen Prozess? Und: In welchem Verhältnis stehen schließlich Revolution und Reformation? Fasst man die Reformation des 16. Jahrhunderts als Moment einer mit dem Bauernkrieg korrelierenden (letztlich scheiternden) Revolution, so macht die von Arndt intendierte neuerliche Reformation (Bildungsreform) nur Sinn, wenn sie zusammenzudenken wäre mit einer erneuten (wieder scheiternden) deutschen bürgerlichen Revolution (1848). Arndt würde eine solche Deutung wohl ablehnen, weil sein Blick auf die französische Revolution gerichtet ist. Indes scheint mir, dass die vorgeschlagene Interpretation nicht ganz von der Hand zu

²² Vgl. Blochmann 1846, 157f., Clausnitzer 1904, 240.

²³ Zitiert nach: von Schmettau 1861, 213 f.

weisen ist, wenn man die Reaktion Friedrich Wilhelm IV. auf die Umgestaltung der Volksschulbildung, an der Schleiermacher wesentlich Anteil hatte, als ein Indiz in Betracht zieht. Zudem scheint mir, dass Schleiermacher nicht auf Transformation von Revolution in Reformation aus war, sondern dass er das einzig Mögliche, das auf der Tagesordnung stand, politisch umzusetzen gewillt war. „Der Text ist klüger als sein Autor“, bemerkte Heiner Müller. Die Tat allemal weitreichender als bezweckt. Was einer von sich hält und was er ist, fällt selten zusammen ... Vielleicht ist das dialektisch. Vielleicht auch nur banal.

Schleiermachers „Leichenbegängnis war ohnegleichen: 20 000 bis 30 000 Menschen erfüllten die Straßen. Alles ging zu Fuß“, erinnert sich – wohl etwas unscharf – von Ranke.²⁴

Literaturverzeichnis

- Arndt, Andreas.** 1986. Einleitung. In: Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: *Dialektik (1811)*. Hrsg. von Andreas Arndt. Hamburg, IX-LXXXIV.
 – 1988. Einleitung. In: Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*. Hrsg. von Andreas Arndt. Hamburg, VII-XXXIV.
 – 2013. *Friedrich Schleiermacher als Philosoph*. Berlin und Boston.
 – 2019. *Die Reformation der Revolution. Friedrich Schleiermacher in seiner Zeit.*, Berlin.
- Brachmann, Jens.** 2000. Über die Möglichkeit, „die Ethik ... zerstückelt mit hervorzubringen.« Die Bestimmung des Verhältnisses von Ethik und „technischen Disziplinen« und die Rezeption erziehungstheoretischer Texte beim frühen Schleiermacher. In: *200 Jahre „Reden über die Religion«. Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft Halle, 14.–17. März 1999*, hrsg. von Ulrich Barth und Claus-Dieter Osthövener. 879-896. Berlin u. a.
- Blochmann, Karl Justus.** 1846. *Heinrich Pestalozzi. Züge aus dem Bilde seines Lebens und Wirkens nach Selbstzeugnissen, Anschauungen und Mittheilungen*. Leipzig.
- Clausnitzer, Eduard.** 1904. Die Volksschullehrerbildung. In: Lexis, W. (Hrsg.): *Das Volksschulwesen und das Lehrerbildungswesen im Deutschen Reich*. Berlin: Verlag von A. Asher & Co., 233-341.
- Diesterweg, Adolf.** 1827. Besprechung der Raumlehren Justus Grassmanns von 1817, 1824 und 1826. In: *Rheinische Blätter für Erziehung und Unterricht mit besonderer Berücksichtigung des Volksschulwesens*. Ed. Adolf Diesterweg. Band 1, H. 2, 106-110. Schwelm.

²⁴ von Ranke 1949, 260 f.

- Eisenlohr, Theodor.** 1869. *Die Idee der Volksschule nach den Schriften Dr. Friedrich Schleiermachers*. Stuttgart.
- Etzelmüller, Gregor.** 2008. *Kirchenleitung jenseits der Konsistorialverfassung Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher und Friedrich Julius Stahl*. [Siehe: https://www.kirchenrechtliches-institut.de/download/Etzelmueeller02_08.pdf]
- Fischer, Hermann.** 2001. *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*. München.
- Fuchs, Emil.** 1969. *Von Schleiermacher zu Marx*. Berlin.
- Graßmann, Friedrich Heinrich Gotthilf.** 1850. *Anleitung zu Denk- und Sprechübungen, als der naturgemäßen Grundlage für den gesamten Unterricht, besonders aber für den ersten Sprachunterricht in Volksschulen*. 4. Aufl., Berlin.
- Graßmann, Hermann.** 1911. Theorie der Ebbe und Flut. Prüfungsarbeit von 1840. In: Graßmann, Hermann: *Gesammelte mathematische und physikalische Werke. Vol. 3.1*. Hrsg: Justus Graßmann und Friedrich Engel. Leipzig 1911, S. 8-203.
- 1894. Die lineale Ausdehnungslehre ein neuer Zweig der Mathematik dargestellt und durch Anwendungen auf die übrigen Zweige der Mathematik, wie auch auf die Statik, Mechanik, die Lehre vom Magnetismus und die Krystallonomie erläutert, Leipzig 1844 (2. Aufl. 1878). In: Graßmann, Hermann: *Gesammelte mathematische und physikalische Werke. Vol. 1.1*. Hrsg. von Friedrich Engel und Eduard Study. Leipzig 1894, 4-312.
- Graßmann, Justus Günther.** 1817. *Raumlehre für Volksschulen., 1. Teil: Ebene räumliche Verbindungslehre*. Berlin.
- 1824. *Raumlehre für die untern Klassen der Gymnasien, und für Volksschule. 2. Teil: Ebene räumliche Größenlehre*. Berlin.
- Graßmann, Robert.** 1890a. Einleitung in die Wissenslehre oder Philosophie. In: Graßmann, Robert: *Das Gebäude des Wissens. Bd. 1.1*. Stettin.
- 1890b. Die Denklehre. Zweites Buch der Wissenslehre oder Philosophie. In: R. Graßmann: *Das Gebäude des Wissens. Bd. 1.2*. Stettin.
- Grattan-Guinness, Ivor.** 2011. Discovering Robert Grassmann (1815–1901). In: Petsche, Hans-Joachim; Lewis, Albert C.; Liesen, Jörg; Russ, Steve (Eds.): *From Past to Future: Graßmann's Work in Context. Graßmann Bicentennial Conference, September 2009*. Basel u. a., 19-36.
- Jahnke, Hans Niels.** 1990. *Mathematik und Bildung in der Humboldtschen Reform*. Göttingen.
- Kade, Franz.** 1925. *Schleiermachers Anteil an der Entwicklung des preußischen Bildungswesens von 1808-1818*. Leipzig.
- König, Helmut.** 1972. *Zur Geschichte der bürgerlichen Nationalerziehung in Deutschland zwischen 1807 und 1815. Teil 1*. Berlin.
- Lohmann, Ingid.** 1984. Über den Beginn der Etablierung allgemeiner Bildung. Friedrich Schleiermacher als Direktor der Berliner wissenschaftlichen Deputation. In: *Zeitschrift für Pädagogik* 30 (1984), 6: 749-773.

- Meisner, Heinrich.** 1923. *Schleiermacher als Mensch. Sein Werden und Wirken. 2. Teil: Sein Wirken. Familien- und Freundesbriefe 1804–1834.* Gotha.
- Nowak, Kurt.** 2001. *Schleiermacher: Leben, Werk und Wirkung.* Göttingen.
- Peckhaus, Volker.** 2011. Robert and Hermann Grassmann's influence on the history of formal logic. In: Petsche, Hans-Joachim; Lewis, Albert C.; Liesen, Jörg; Russ, Steve (Eds.). *From Past to Future: Graßmann's Work in Context. Graßmann Bicentennial Conference, September 2009.* Basel u. a., S. 221-228.
- Petsche, Hans-Joachim.** 2006. *Graßmann.* Basel u. a.
- Petsche, Hans-Joachim.** 2014. The 'Chemistry of Space': The Sources of Hermann Grassmann's Scientific Achievements. In: *Annals of Science*, Vol. 71, Nr. 4, S. 522–576.
- Petsche, Hans-Joachim; Kannenberg, Lloyd; Keßler, Gottfried; Liskowacka, Jolanta (Eds.).** 2009. *Hermann Graßmann, Roots and Traces. Autographs and Unknown Documents.* Basel u. a.
- Petsche, Hans-Joachim; Lewis, Albert C.; Liesen, Jörg; Russ, Steve (Eds.).** 2011. *From Past to Future: Graßmann's Work in Context. Graßmann Bicentennial Conference, September 2009.* Basel u. a.
- Ranke, Leopold von.** 1949. *Das Briefwerk.* Hrsg. von W. P. Fuchs. Hamburg.
- Schleiermacher, Friedrich.** 1803. *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre.* Berlin: Realschulbuchhandlung.
- 1808. *Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn. Nebste einem Anhang über eine neu zu errichtende.* Berlin.
 - 1839. *Dialektik. Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse*, hrsg. von L. Jonas. Berlin.
 - 1849. *Erziehungslehre. Aus Schleiermachers handschriftlichen Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen*, hrsg. von C. Platz. Berlin.
 - 1980 ff. *Kritische Gesamtausgabe (KGA)*, hrsg. von Hans-Joachim Birkner u.a. Berlin u. a.
- Schmettau, Hermann von.** 1861. *Friedrich Wilhelm IV. – König von Preußen. Ein geschichtliches Lebensbild.* Berlin.

Von der Möglichkeit frei zu sein.

Martin Küpper, Berlin

Andreas Arndt: *Freiheit.* Verlag PapyRossa, Köln, 2019. 127 S. ISBN: 978-3-89438-712-9. 9,90 €.

Was „frei sein“ bedeuten könne, beschäftigt die Philosophie seit ihrer Entstehung. „Seit die Menschen denken“, gab Voltaire in seinem 1764 erschienenen *Dictionnaire philosophique* zu Protokoll, „haben die Philosophen darüber Verwirrung gestiftet; die Theologen aber haben es durch ihre absurden spitzfindigen Spekulationen über die Gnade völlig undurchsichtig gemacht.“ (Voltaire, Philosophisches Wörterbuch, Leipzig 1965, S. 209). Trotz aller Unterschiede und Differenzen durchzieht ein roter Faden alle Freiheitsbestimmungen: „[Frei sein] bedeutet *können*, oder es hat überhaupt keinen Sinn.“ (ebd.)

Andreas Arndt stimmt daher die richtigen Saiten an, wenn er in seinem Bändchen „Freiheit“, das in der Basiswissen-Reihe des PapyRossa Verlags erschienen ist, hervorhebt, dass sie „ein vieldeutiges, immer wieder entstelltes und missbrauchtes Wort“ (7) sei und sich zuvorderst durch die „Abwesenheit von Nötigung“ (ebd.) auszeichne. Anders als erwartet, gibt der Autor jedoch keine Einführung über die problemgeschichtliche Entwicklung des Freiheitsbegriffs, indem er etwa einen Überblick über die wichtigsten Positionen von der Stoa bis in die anglo-amerikanisch dominierte Gegenwart referiert. Vielmehr entfaltet er in fünf Kapiteln einen systematischen Freiheitsbegriff, der „im Rückgang auf Hegel und Marx“ (8) „konkrete Freiheit“ und „Befreiung“ miteinander vermählt.

Freiheit sei nur historisch und daher ausschließlich „innerhalb sozialer Bindungen – einschließlich des gesellschaftlichen Naturverhältnis – zu verorten und zu realisieren“ (12). Historisch betrachtet bezog sich mit der Morgenröte des Kapitalismus die Freiheit zunehmend auf diejenige des Einzelnen als Person, weshalb Arndt Freiheit mit Ökonomie und Recht eng führt. Denn mit dem Konzept der individuellen Freiheit ging die Vorstellung einher, dass Menschen prinzipiell frei und gleich vor dem Gesetz seien, wenn freilich dieser juristische Ausdruck noch nirgends seine umfassende gesellschaftliche Praxis gefunden hat. Die Fragestellungen, die sich um das Problem individueller Freiheit drehen, bilden den Dreh- und Angelpunkt des Denkens über Freiheit seit dem Entstehen und der Globalisierung des Kapitalismus: Was ist der Mensch? Kommt diesem die Freiheit ursprünglich zu? Wie verhält es sich mit der Freiheit des Individuums in Bezug auf Gruppen, Kollektive, Klassen?

Der Autor macht zwei historische Linien aus, die sich diesem Problemkomplex stellen. Das Konzept der „abstrakten Freiheit“, das als Gegenpart zur „konkreten Freiheit“ fungiert, ist verbunden mit Namen wie Hobbes, Hayek, Bentham. Deren Vorstellungen beruhen auf der gedanklichen Atomisierung des Einzelnen von der Sozietät. Dieses Individuum, reduziert auf den Besitz seiner Arbeitskraft oder dem Besitz von Produktionsmitteln zur Ausbeutung anderer Arbeitskraft, müsse gegen die Verheerungen gesellschaftlicher oder staatlicher Eingriffe geschützt werden (31-35). Es gelingt Arndt, die sich hieraus ergebenden Aporien, luzide darzustellen. Auch die traditionelle Unterscheidung von negativer und positiver Freiheit nimmt Arndt in diesem Zusammenhang aufs Korn. Die von Kant stammende Unterscheidung, an die u. a. Isaiah Berlin anknüpft, überwinde letztlich nicht die methodologische Robinsonade, da sie nicht klären kann, in welchem Bedingungs Zusammenhang die positive und negative Freiheit zueinander stehen, weil die objektiven Möglichkeiten der Freiheit als Grundlage der subjektiven dunkel bleiben. Mit der Frage: „Setzt die Fähigkeit zur Autonomie die Freiheit schon voraus, oder ist die Freiheit erst Resultat der Erziehung zum rechten Gebrauch der Autonomie?“ (51), fasst Arndt seine Überlegungen zusammen.

Diese Aporie umschiffe das Konzept der konkreten Freiheit. Ausgehend von der Feststellung, dass Hegels primäres Interesse dem Bewusstsein der Freiheit gilt, das durch die Philosophie zu formulieren sei (60) und durch seine logisch-ontologische Widerspruchsauffassung (57) getragen würde, verortet Arndt die vollendete Freiheit in der *absoluten Idee*. Plausibel zeigt er, dass für Hegel die Selbstbestimmung des Individuums als Basis seiner Freiheit die „negative Beziehung auf Anderes (und Andere)“ (72) zugrunde liegt. Das mache deutlich, dass das Verhältnis des Individuums zu notwendigen Prozessen natürlichen und gesellschaftlichen Ursprungs Grundlage seiner Freiheit sei: „Konkrete Freiheit ist demnach die gelungene Vermittlung des Individuellen und Allgemeinen derart, dass allgemeine und besondere Interessen konvergieren und dadurch die Selbstbestimmung objektiv gebunden ist, ohne die Autonomie zu verletzen.“ (84) Bewusstsein hierüber zu erlangen, sei Aufgabe der philosophischen Wissenschaften. Dadurch spiegeln sie den Stand der Geschichte als Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit wider und geben der Freiheit zugleich ein Maß ihrer Entwicklung.

Die *absolute Idee* als „wahrhaft Allgemeines“ sei entgegen gängiger Hegel-Kritik nicht hierarchisch strukturiert: „Das Allgemeine steht nicht für sich dem Einzelnen bzw. dem Besonderen gegenüber, sondern besteht überhaupt nur im Durchgang durch die einzelnen und besonderen Bestimmungen. Sie sind insofern gleichberechtigt. Das Ganze ist kein Herrschaftsverhältnis, sondern ein Modell der Freiheit und Gleichheit.“ (62) Das mag für die interne Struktur der *absoluten Idee* stimmen, übersieht jedoch die hierarchische Struktur der philosophischen Wissenschaften nach Hegel. Dass die Logik Beginn und Ende des philosophischen

Systems und ihr gesellschaftlicher Ursprung sowie ihr konkretes Gewordensein damit unerklärt blieben, war für viele Hegel-Kritiker Stein des Anstoßes.

Der Weg von Hegel zu Marx ist ein kurzer und wird so dargestellt, dass kaum ein Blatt Papier zwischen beide zu passen scheint. Das Modell der „konkreten Freiheit“ bei Hegel – und damit auch der *absoluten Idee* – sei analog der freien Kooperation und Vergesellschaftung bei Marx und Engels vorzustellen. Wenn aber das „Weltlichwerden des Freiheitsprinzip[s]“ (102) kein Gegenstand und keine Absicht der Überlegungen Hegels gewesen sei, wie kann Marx „Hegels Konzept der Freiheitsgeschichte als fortschreitende Verallgemeinerung der individuellen Freiheit“ (106) in „Grundzügen“ (ebd.) *übernehmen*? Der These zufolge, dass die untrennbare Vergesellschaftung und Individualisierung sowie das Konzept des doppelt freien Lohnarbeiters nach Marx als Kritik der „abstrakten Freiheit“ fungiere, ist plausibel, aber reicht nicht um die Unterschiede und die Gemeinsamkeiten hinsichtlich des Gegenstands und der Absicht der Freiheitskonzeption zwischen Marx und Hegel zu erläutern. Vor dem Hintergrund, dass für Marx „individuelle Freiheit nur auf der Grundlage einer anderen Produktionsweise [als der kapitalistischen] realisiert werden kann“ (110), muss gefragt werden, inwiefern dieses Konzept noch mit Hegels Hand in Hand gehen kann?

Arndt spürt dem Unterschied nach, wenn er richtig bemerkt (und gegen Hegel hervorhebt), dass Form („individuelle Freiheit und Gleichheit der Personen“ (ebd.)) und Inhalt der gesellschaftlichen Produktion („sachliche Abhängigkeit und Unfreiheit“ (ebd.)) in „immanentem Widerspruch“ (ebd.) zueinanderstehen und es daher in revolutionärer Absicht politisch zwecklos sei, die Form gegen den Inhalt einzufordern. Dabei würde vergessen, dass der Inhalt Demiurg der Form sei und dieser wiederum den Inhalt stützt. Aus dieser Erkenntnis zieht Arndt aber nur unzureichende Konsequenzen. Zum einen: Die damit verbundene Ideologieproblematik wird verkannt, wenn er – gegen Lenins *Staat und Revolution* polemisierend – meint, dass Freiheit nicht „nur ideologischer Schein“ (ebd.) sei. Das ist der Sache nach korrekt. Während Lenin v. a. den Zusammenhang zwischen ökonomischen und politischen Verhältnissen im Auge hat, verharrt Arndt auf der Schiene Ökonomie-Recht. Die unterschiedliche Ideologie-Intensität beider Verhältnisreihen müsste berücksichtigt werden. Zum anderen rückt Arndt Marx so nah an Hegel, dass damit wertvoller Platz verspielt wird, die Geschichte des Sozialismus vernünftig zu reflektieren. Stattdessen wertet Arndt die Geschichte der Arbeiterbewegung ab, indem er die „Diktatur des Proletariats“ und die folgende klassenlose Gesellschaft ausschließlich philologisch behandelt. Der „Verein freier Menschen“ zeichne sich zwar durch individuelle Eigentums- und Mitbestimmungsrechte „über die Art und Weise der Produktion und Distribution“ (112) aus. Inwiefern das „an Arbeiterkooperativen gewonnene Modell“ (ebd.) verallgemeinerungsfähig sei, bliebe allerdings unklar, auch wenn das *Manifest der Kommu-*

nistischen Partei, der 3. Band des *Kapitals* und die *Kritik des Gothaer Programms* weitere Differenzierungen einführen und einen Rechtszustand jenseits der bürgerlichen Gesellschaft voraussetzen würden. Die Unklarheit ergibt sich jedoch nicht aus dem unterschiedlichen Charakter der Schriften und ihrer mangelnden theoretischen Geschlossenheit, sondern weil Arndt die praktischen Erfahrungen des Sozialismus und ihre theoretische Reflexion nicht ins Verhältnis zu Marx setzt. Die Methodik kann indessen nicht darin bestehen, das Modell von Marx ausschließlich zum Ideal der Wirklichkeit zu machen. Vielmehr müsse die Entstehung des Sozialismus als Folge des kapitalistischen Profitsystems samt seiner gesamtgesellschaftlichen Katastrophen historisch erklärt werden, um sodann die internen und externen Wechselwirkungen zu analysieren, ohne dabei die Perspektive auf das Ende der sozialistischen Staatenwelt zu fokussieren. In diesem Sinne ist die Charakterisierung der DDR als „vormundschaftlicher Staat“ (50) grob vereinfachend.¹ Einschlägige philosophische Literatur in dem ansonsten umfänglichen Literaturapparat wie etwa Harald Schliwas Studie *Individuelle Freiheit in Geschichte und Gegenwart* (1988) sucht man daher ebenso vergeblich wie Schriften von Wolfgang Heise (z. B. *Über die Entfremdung und ihre Überwindung* (1965)) oder Ernst Blochs Essay *Freiheit, ihre Schichtung und ihr Verhältnis zur Wahrheit* (1956).

In seinen abschließenden Bemerkungen kommt Arndt auf die Befreiung als integrales Moment revolutionärer Prozesse zu sprechen. Befreiung nehme zunächst ihren Ausgang in der negativen Freiheit als Ablehnung überkommener Zustände und bedürfe der positiven, insofern in ihrem Vollzug Befreiung als „aktiv vollzogene Realisierung objektiver Möglichkeiten anzusehen“ (117) sei. Sie sei infolgedessen von Freiheit zu unterscheiden, da diese erst dort „begänne, wo das politisch-gesellschaftliche Leben sich als konkrete Freiheit“ (ebd.) entfalte. Es ist hierbei nicht einsichtig, dass Arndt die revolutionären Bewegungen gegen die spontanen (elementaren) Massenbewegungen ausspielt, gerade, wenn statt den „Ingenieuren der Seele“ oder den „Architekten der Gesellschaft (...) de[m] zufälligen Moment (...) und der mitreißenden Begeisterung ebenso wie der objektiven Möglichkeiten“ (118) das revolutionäre Hauptmandat zugesprochen wird. Er vermischt so *expressis verbis* die Aufgaben einer Revolution (Beseitigung des Kapitalismus/Freiheit von Kapitalismus) mit denen einer Evolution (Aufbau des Sozialismus/Freiheit zu Sozialismus bei gleichzeitiger Freiheit von Kapitalismus),

¹ Die US-amerikanische Soziologin Kristen R. Ghodsee hat in ihrem Buch *Warum Frauen im Sozialismus besseren Sex haben* (2019) dargelegt, dass nicht nur die ökonomische Stellung der Frau besser war, sondern dass dieser Umstand dazu führte, dass ihre individuelle Freiheit in Bezug auf sexuelle Wahlfreiheit und Befriedigung Stück für Stück ausgeweitet werden konnte. Und dass dies v. a. mit staatlichen Regulierungen, etwa der Legalisierung von Abtreibungen im Jahre 1972, verbunden war. Vgl. Nina Scholz: Mit angezogener Handbremse. In: junge Welt vom 27.12.2019.

behält aber deren Dialektik trotz vager Worte bei, wenn er wichtige Herausforderungen jener Prozesse ins Bewusstsein ruft: „Befreiung vollzieht sich (...) selbstbewusst, aber in der Regel nicht unbedingt mit einem klaren Bewusstsein über die Bedingungen und Ziele des Handelns“ (ebd.) Daher benötige es Arndt zufolge beim Ringen um ein klares Bewusstsein von Befreiung und Freiheit letztlich doch politischer Kollektivsubjekte, wenngleich er sich davor scheut, ein mögliches zu nennen, das hierzu imstande sein könnte: „Ohne eine objektive Orientierung der zur Befreiung drängenden Energien droht (...) nicht nur das Scheitern der Befreiungsversuche, sondern auch ein hartes Aufschlagen auf der Realität nach der gelungenen Befreiung vom Alten, das zur Enttäuschung und Passivität führe, was ebenso einer Preisgabe des möglichen Lebens in Freiheit gleichkommt“ (119). Dass ein Leben in der „ständigen und höchsten Anspannung“ (121) unmöglich sei, Phasen der Enttäuschung und Passivität unumgänglich seien, weiß auch der Autor. Daher komme es darauf an, dass vermittels gesellschaftlicher und politischer Institutionen „individuelle und kollektive Frei(heits)räume“ (ebd.) so stabilisiert werden, „dass sie auch Bestand haben, wenn sie nicht von allen Individuen zu jeder Zeit und vollständig in Anspruch genommen werden.“ (ebd.)

Der Verdienst der Studie besteht v. a. darin, Mittel an die Hand zu geben, gängige bürgerliche Freiheitsideologeme zu destruieren. Hierin kommt dem Büchlein eine wichtige ideologiekritische Funktion zu. Darüber hinaus führt Arndt das philosophische Freiheitsproblem in emanzipatorischer Perspektive bis an die Grenze ihrer Verwirklichung. Die Zukunft der Freiheit brauche einen sozialen Träger. Dass Arndt hierfür die Arbeiterklasse (120) im Visier hat, kann nur begrüßt werden.

Aufhebung bestellen



Abonnement

(vier Ausgaben inklusive
Versandkosten)

Österreich

Sozialpreis: 26 €

Normalpreis: 32 €

Förderpreis: 50 €

Deutschland

Sozialpreis: 26 €

Normalpreis: 32 €

Förderpreis: 50 €

EU (außer Ö und D)

Sozialpreis: 32 €

Normalpreis: 38 €

Förderpreis: 60 €

Einzel Exemplare

7 € pro Exemplar, zzgl. Versandkosten: 2 € in Österreich, 4 € in der restlichen EU.

6 € pro Exemplar beim Kauf von mindestens 10 Exemplaren.

6 € pro Exemplar für (ausgewiesene) Buchhandlungen

Bestellungen bitte an
redaktion@dialektische-
philosophie.org

Dem Verein beitreten

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

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

Die Mitgliedsbeiträge sind gestaffelt: Für StudentInnen, SchülerInnen, Erwerbslose und NiedrigverdienerInnen gibt es den Sozialbeitrag von 26 €. Wer ein wenig Kleingeld auf der Seite hat und uns damit unterstützen möchte, kann dies mit einem Förderbeitrag um 50 € tun. Alle anderen haben den Normalbeitrag zu bezahlen, nämlich 32 €. Diese Beträge sind jährlich zu bezahlen und beinhalten bereits ein Abonnement unserer Zeitschrift.

Spenden

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

SPARDA-Bank
Gesellschaft für dialektische
Philosophie
IBAN: AT48 4946 0399 8652 0000
BIC: SPDAAT21XXX

Vielen Dank!

