

Gesellschaft für dialektische Philosophie
Aufhebung #15

Gesellschaft für dialektische Philosophie (Hg.)

Aufhebung

Zeitschrift für dialektische Philosophie
#15/2021

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 2021
Eigenverlag
ISSN: 2567-3629
Layout: Atelier Stankowski, Dresden
Satz: Kurtulus Mermer, Köln

Inhalt

Essays

Andreas Hüllinghorst

Das Programm der Verwirklichung der Philosophie.

Einleitung in eine Studie – Teil 1 11

Wolfgang Schmidt

Objektivität des Wissens und Wahrheit 45

Gabriele Schimmenti

„Im Anfang war die Kunst“.

Umriss einer Ästhetik des Marx'schen Fetischbegriffs 77

Eva Niemeyer

Der materialistische Ursprung der indischen Philosophie. Zum paradigmatischen Ansatz des marxistischen Indologen Debiprasad Chattopadhyaya (1918–1993) 103

Diskussion

Renate Wahsner

Der tiefe Gedanke der ungeselligen Geselligkeit 123

Rezensionen

Marc Püschel

Hegel für Existenzialisten.

Eiden-Offe liest zwischen ausgedachten Zeilen 127

Daniel Queiser

Leibniz und die Folgen 139

Lena Kreymann

Innenansicht reicht nicht 145

Vorwort

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

das letzte Jahr begann zunächst vielversprechend. Eine Reihe von Jubiläen (Hegel, Engels und Lenin) hätte eine Reihe von Impulsen für das Wiederaufleben dialektischen Denkens setzen können. Doch es kam alles anders. Die sich anbahnende Wirtschaftskrise und die sich mittlerweile zur Pandemie ausgeweitete Zoonose COVID-19 halten große Teile der Welt in Beschlag. Ein Ende ist nicht in Sicht, ihr Ausgang, insbesondere für die progressiven bis revolutionären politischen Kräfte und die Klasse, bleibt ungewiss. Die spontanen Streiks der Arbeiterklasse in den südeuropäischen Ländern im Frühjahr, das Aufbäumen marginalisierter Bevölkerungsgruppen in den USA im Sommer, der bislang größte Streik der Weltgeschichte in Indien und – nicht zuletzt – der Internationalismus von Kuba, China und Russland bei der medizinischen Bekämpfung von COVID-19 deutete darauf hin, dass die Spielregeln der Krisenbewältigung neu ausgehandelt werden müssen. Dass die Zuspitzung der allgemeinen Krise des Kapitalismus Risse und Lücken im Vergesellschaftungsprozess offenbarte, die es zu besetzen galt, wurde offensichtlich. Bislang gelingt es den herrschenden Klassen jedoch praktikable Mobilisierungsideologien in ihrem Sinne zu formulieren, ihre Stellungen zu halten und die momentane Demobilisierung der Arbeiterklasse zu nutzen.

Inwieweit die dialektisch-materialistische Philosophie zum Ende der gegenwärtigen, allgemeinen Krise beitragen kann, muss sie zeigen. Das folgende Heft möchte einen kleinen Beitrag hierzu leisten.

Im ersten Aufsatz skizziert Andreas Hüllinghorst den ersten Teil eines *Programms zur Verwirklichung der Philosophie*. In einer Zangenbewegung sollen der Nutzen und die Zielrichtung marxistischen Philosophierens erwiesen, Ansätze zur Begründung der holzschen Widerspiegelungstheorie durch den vorwärtstreibenden Rückgang auf Marx' *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. *Einleitung* gezeigt werden.

Wolfgang Schmidt unternimmt den Versuch in Fortsetzung seiner bisherigen Überlegungen die *Objektivität des Wissens und der Wahrheit* zu begründen, indem er eine Konzeption von „der subjektiven Vermitteltheit des Objekts, oder der historischen Vermitteltheit der Objektwelt überhaupt“ entwickelt.

Gabriele Schimmenti beleuchtet in seinem Artikel „*Im Anfang war die Kunst*“ einen in der Forschung weitestgehend unbeleuchteten Aspekt des marxischen Fetischbegriffs: das Ästhetische. Neben der weithin historisch bedingten religionswissenschaftlichen Analogie derer Marx sich bedient, offenbare sich nach der gründlichen Lektüre noch die komplementär zu verstehende ästhetische Dimension.

Dem zu Unrecht fast vergessenen Ansatz des indischen Marxisten Debiprasad Chattopadhyaya widmet sich Andrea Schön. In einer einführenden Skizze zeichnet sie zugleich den materialistischen Ursprung der indischen Philosophie nach und schließt mit der Frage, inwiefern eine komparatistische Philosophiegeschichte Grundlage eines interkulturellen Projekts sein kann.

Renate Wahsner diskutiert Daniel Bratanovic' Beitrag aus der letzten *Aufhebung*.

Marc Püschel, Lena Kreymann und Daniel Queiser widmen sich in ihren Rezensionen aktueller Forschungsliteratur aus den Bereichen der Hegel- und Leibniz-Rezeption sowie der Wissenschaftstheorie.

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 Februar 2021

Essays

Das Programm der Verwirklichung der Philosophie.

Einleitung in eine Studie – Teil I

Andreas Hüllinghorst

Dann (...) muß [der Gelehrte]¹ wenigstens einmal in seinem Leben den Vorsatz fassen, von irgend einer Untersuchung so groß oder so gering sie auch seyn möge, nicht abzulassen, bis er sie vollendet hat (...).
Johann Gottlieb Fichte²

Seit vielen Jahren beschäftigt mich das Problem des Begründens der marxistischen Philosophie.³ Die hier mit einer Einleitung beginnende Studie ist ein erneuter Anlauf dazu. In ihr wird der Nutzen und die notwendige Richtung gegenwärtigen marxistischen Philosophierens untersucht. Zuerst wird mit wenigen Strichen die heutige Zeit skizziert und mit der zwischen der französischen Revolution von 1789 und der deutschen von 1848/49 verglichen. Damals ging die gesellschaftliche Entwicklung und die Philosophie mit der bürgerlichen Revolution schwanger. Die theoretische Diskussion mündete in Marx' Formel vom Aufheben des Proletariats durch das Verwirklichen der Philosophie und dem Verwirklichen der Philosophie durch das Aufheben des Proletariats, wie er sie zuerst 1844 in der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ formulierte. Was diese Formel theoretisch bedeutet und welche Konsequenzen daraus zu ziehen sind, bildet den Abschluss dieser Einleitung. Er erarbeitet den Denkeinsatz für die folgenden Kapitel dieser Studie: die Untersuchung der Philosophien Kants, Fichtes, Hegels und der Junghegelianer. Am Ende kommt man wieder bei Marx' Frühschrift an, um von diesem dann gesicherten Standpunkt des Aufhebens und Verwirklichens aus den Nutzen heutigen Philosophierens wissenschaftlich erfassen zu können.

Das ganze Unternehmen ist weiterhin ein Versuch, die von Hans Heinz Holz bloß gesetzte Widerspiegelungstheorie zu begründen.⁴ Der ihr zugrundeliegende

¹ Zusätze in Zitaten sind vom Verfasser der hier vorliegenden Studie in eckige Klammern gesetzt.

² GuB, 91; alle Siglen am Ende des Beitrags

³ Siehe Hüllinghorst, Die logische Geburt des Dialektischen Materialismus; ders., Auf den Standpunkt kommt es an; ders., Der Anfang dialektischen Philosophierens bei Hegel und Marx.

⁴ Zur Verständigung hier Holz' Begrifflichkeit: „Es sind also drei semantisch-theoretische Ebenen zu unterscheiden: 1. die Spiegel*metapher* beschreibt die Struktur der Reflexion. 2. Die Widerspiegelung*theorie* arbeitet den Sinn und den Anwendungsbereich, die Struktur und die Grenzen des metaphorischen Gebrauchs des Spiegel-Bildes [das ist die Anwendung des Bildes des Spiegels für die

Gedanke wird nicht kritisiert, jedoch muss sie in einem philosophischen System verortet und selbst wieder begründet werden. Diese Überlegungen werden in Fußnoten angestellt, auf die ich die Leserinnen und Leser aufmerksam machen möchte.

Die vielen Fußnoten unterstreichen den Studiencharakter; vieles kann hier nur angedacht werden und bildet Stichpunkte für spätere Ausführungen – Stichpunkte für ein dialektisches System; das heißt, sie können nicht an einem beliebigen Ort im offenen System des Dialektischen Materialismus ausgeführt werden, sondern immer erst dann, wenn sich der Inhalt der sich hier bildenden Theorie soweit entwickelt hat, dass alle Mittel, den jeweiligen Stichpunkt zu denken, vorhanden sind und somit der dialektische Gedanke in der Theoriekonstruktion sich fortreibt.⁵

Ich danke Wolf-Dieter Gudopp-von Behm, Erich Hahn, Daniel Hohnerlein, Martin Küpper, Jürgen Lloyd, Stefan Siegert und Jörg Zimmer für ihre Ermutigungen, Anmerkungen und Kritiken.

Gesellschaft und Philosophie heute

„Viele Menschen haben die Empfindung, dass die Welt aus den Fugen geraten ist. Und sie haben ja auch Recht.“ Mit diesen beiden Sätzen umriss Bundeskanzlerin Angela Merkel auf dem CDU-Parteitag im Dezember 2016 die Stimmung in der bundesdeutschen Bevölkerung.⁶ Auslöser dieses allgemein umgreifenden Gefühls ist die aktuelle Entwicklung des Kapitals. Die Kapitalakkumulation schwächt seit den späten 1960er Jahren.⁷ Das ab den 1970er Jahren währende Sich-Um-

philosophischen Überlegungen und nicht das Spiegelbild] in philosophischer Hinsicht aus. 3. Das Widerspiegelungstheorem geht darüber hinaus und besagt a) dass das Spiegelungsverhältnis ein wechselseitiges zwischen dem Bespiegelten und dem Spiegelnden ist (doppelte Reflexion); b) dass unter dem besonderen Verhältnis einer Rückmeldebeziehung (*feed back*) das Reflexionsverhältnis noch einmal reflektiert wird (Reflexion der Reflexion); c) dass die gegenständliche Tätigkeit des Menschen in der Form der gesellschaftlichen Praxis, die die Formbestimmtheit menschlicher Existenzweise ausmacht, den Mitmenschen voraussetzt, also den Spiegelungsvorgang um die vermittelnde Instanz des ‚Anderen‘, des ‚Du‘, des ‚Kollektivs‘ erweitert; d) dass damit die Sprache als Medium der Widerspiegelung eine ausnehmend besondere Rolle bekommt.“ Holz, Widerspiegelung, 70. In der hier vorliegenden Studie geht es um die Spiegelmetapher, da in ihr Holz’ System gründet, und die Weiterungen dieses metaphorischen Denkens in der Widerspiegelungstheorie.

⁵ Ich übe mich also in Geduld entsprechend Hegels Erfahrung: „Die Ungeduld verlangt das Unmögliche, nämlich die Erreichung des Ziels ohne die Mittel.“ HW 3, 33.

⁶ Bundeskanzlerin Angela Merkel auf dem CDU-Parteitag in Essen am 5.12.2016

⁷ V. Giacché: „In den Jahren von 1973 bis 2008 war die Wachstumsrate des BIP pro Kopf (die beste statistische Näherungsgröße der Profitrate) ungefähr halb so hoch wie die Wachstumsrate in den Jahren 1950 bis 1973. Wenn wir China unberücksichtigt ließen, wäre das Ergebnis noch bescheidener. Und selbst innerhalb dieses Zeitraums wird das Wachstum im Laufe der Jahre immer schwächer. In den neunziger Jahren war das durchschnittliche Wachstum auf Weltebene niedriger als in den vorigen Jahrzehnten, und das folgende schloss mit der schlimmsten Weltkrise seit gut 80 Jahren. In den Jahren von 1960 bis 1970 stieg das BIP auf Weltebene immer mit einer Rate von vier Prozent

strukturieren des Kapitals⁸ beförderte den Rückgriff auf neoliberale Krisenlösungsinstrumente, die die Krise trotz des Sieges über die osteuropäischen sozialistischen Staaten und trotz der Globalisierung⁹ und äußerster Vergesellschaftung der Produktion durch Digitalisierung verschärft statt beendet haben. Das hat das Finanzkapital mit dem Platzen der Immobilienblase im Jahr 2007 erneut erwiesen.¹⁰ Sogar nach umfangreicher Umwandlung von bankseitig privat verspekulierten Unsummen in Staatsschulden sind weltweit immer noch wertlose Kreditpapiere in unfassbarer Höhe in den Bilanzen aller großen, unrettbar verschuldeten und daher eigentlich bankrotten Geldinstitute ausgewiesen.¹¹ Der US-Politikwissenschaftler William Robinson

„nennt vier Mechanismen, mittels derer in den vergangenen Jahren Kapitalakkumulation trotz wirtschaftlicher Stagnation gesichert worden sei: Schröpfung von Staatshaushalten zugunsten der Reichen; Ausweitung der Kreditvergabe insbesondere im globalen Norden, um Kaufkraft und Konsum aufrechtzuerhalten, wilde Spekulation auf den Finanzmärkten. Hinzu komme viertens: ‚militarisierte Akkumulation‘. Denn die globalen Un-

und mehr; seit 1991 wuchs es nie mit einer Rate über vier Prozent – die war tatsächlich fast immer viel niedriger. Nach 2008, sagt nun [der US-amerikanische Ökonom Lawrence] Summers, hat sich die Lage nicht verbessert.“ Giacché Traumwelt der Kapitalisten, 14.

⁸ Siehe dazu Simon, *Kapitale Kommandokonzentration*, 12.

⁹ F. Gamreiter: „Die potentesten Kapitalien aus den produktivitätsstärksten Ländern drängten seit jeher schon auf die Überwindung der nationalen Grenzen. Jetzt [nach 1990] hatten sie es geschafft. Mit der Globalisierung entstand *Weltwirtschaft nicht nur als Ansammlung von Ländern nebeneinander mit Beziehungen zueinander, sondern als vollintegrierte Weltwirtschaft*, als einheitlicher Weltmarkt.“ Gamreiter, *Hyperglobalisierung*, 3.

¹⁰ 2007 verursachte das Finanzkapital der imperialistischen Länder – vorneweg die Deutsche Bank (vgl. Müller Krise 2019, 4) – eine globale und in allen Bereichen wirksame Krise. Lucas Zeise erinnert an die vorhergehenden Krisen: „Die erste dieser Wellen brach im Oktober 1987 in einem gewaltigen Crash des Aktienmarktes (in den USA und Westeuropa) zusammen. Es war zugleich der erste Härte-test für die neue Wirtschaftspolitik der Spekulationsförderung. Denn der Crash am Aktienmarkt und seine Bremswirkung auf die übrige Ökonomie wurde vor allem mit Hilfe der Geldpolitik eingedämmt. Es folgte drei Jahre später der große Crash Japans, der zunächst den Immobilien- und Aktienmarkt betraf, dann aber die gesamte japanische Volkswirtschaft beschädigte. (...) 1997 waren die bis dahin boomenden südostasiatischen »Tigerstaaten« dran. Dieser Crash begann in Thailand, erfasste aber dann auch Singapur, Hongkong, Taiwan, Südkorea und weniger entwickelte Staaten wie Indonesien. In Nordamerika und Westeuropa, also dem bei weitem größten Finanz- und Vermögensmarkt der Welt, fand der Crash der Aktien in den Jahren 2000 bis 2003 statt. Der Immobilien-crash folgte 2007.“ Zeise, *Wann platzt die Blase*, 12.

¹¹ Simon Zeise berichtet in der *jungen Welt* vom 25.1.2020 von 43,5 Billionen Euro, die 2018 allein die Deutsche Bank an Derivaten besitzt – etwa das 10fache des Bruttoinlandsprodukts der BRD. Ähnlich die *Süddeutsche Zeitung* vom 26.4.2018: „Das Bruttovolumen dieser Derivate macht bei der Deutschen Bank 48 Billionen Euro aus (...), das 14fache des Bruttoinlandsprodukts der Bundesrepublik.“

gleichheiten könnten nur mit Repression aufrechterhalten werden, wobei den USA die entscheidende Rolle zufalle.“¹²

Die immer brutalere Ausbeutung der Natur, die ihre Schätze kostenlos hergeben muss, ist als fünfter und eigentlich erster Mechanismus zu nennen. Die Welt gerät durch diesen immer schärfere Krisen auslösenden Zusammenhang zwischen den Mechanismen von Militär, Staat, Industrie und Finanzkapital sowie Naturausbeutung aus den Fugen. Dafür ist hauptsächlich das Finanzkapital in den USA und in den führenden EU-Staaten verantwortlich. Diese Krisen sind Momente der allgemeinen Krise des Kapitalismus.¹³

Innerhalb der beschriebenen Prozesse versuchen das Finanzkapital und die von ihm geführten Regierungen seit den 1980er Jahren *unbewusst* – denn sie begreifen ihre Krisenhaftigkeit nicht als Moment ihres Untergangs –, durch weitere, noch schärfere Verdichtung des Produktionsprozesses per Digitalisierung der allgemeinen Krise zu entrinnen.¹⁴

Wie Microsoft, Alphabet, Apple, Amazon, Uber, booking.com etc. zeigen, ist es möglich, mit Internetplattformen Teile des Weltmarkts zu beherrschen und mithin die Konkurrenz auf die Spitze zu treiben, das heißt auszulöschen.¹⁵ Diese höchste Form der Monopolbildung, weil höchste Form der kapitalistischen Vergesellschaftung der Produktion, ist das Nonplusultra für alle großen Unternehmen der Welt. Die gesamte Digitalisierung – Künstliche Intelligenz, Industrie 4.0, Blockchain, autonomes Fahren, 5G-Internetverbindungen, Clouds etc. – steht im Zusammenhang mit der kapitalistischen Weltmarktbeherrschung durch Plattformökonomie.¹⁶

¹² Schölzel, Pauperismus, Arbeiterklasse und die Wiederkehr der sozialen Frage, 24.

¹³ „Wovon kommt die Krise? Sie kommt nicht von Kriegsdrohungen der USA, nicht von dem Handelskrieg (...) zwischen den Imperialisten und dem der Imperialisten gegen das sozialistische China und gegen Russland; die Krise kommt auch nicht wegen des Brexits und des drohenden Zerfalls der EU; die Krise kommt auch nicht wegen des Klimawandels und der Umwelterstörung oder wegen der Flüchtlinge. All diese Erscheinungsformen sind selbst Ausdruck der Allgemeinen Krise des Kapitalismus. *Die mit dem Kapitalismus unlösbar verbundene Grundlage, mehr aus den Quellen des Reichtums, aus den Arbeitern und der Erde herausholen zu müssen als man in sie hineingibt, ist verantwortlich für die Krise.*“ AG Krise, Notizen zur Krise, 23.

¹⁴ „Die elektronische Datenverarbeitung bestimmt seit einer Generation die Produktivkraftentwicklung in allen Wirtschaftsbereichen, die sich verdichtet zu einem systemischen Anstieg auf eine neue Stufe, vergleichbar mit der wissenschaftlich-technischen Entwicklung um 1900.“ Müller, Krise 2019, 4.

¹⁵ Ein Beispiel gibt Müller: „Siemens, Weltmarktführer in Maschinensteuerung, versucht, seine Entwicklungs- und Produktionsplattform ‚Mindsphere‘ weltweit zum Industriestandard, zum ‚Betriebssystem‘ der industriellen Produktion zu machen. Das bedeutet, dass alle Zulieferer eines Unternehmens, das als Plattformkontrolleure eine Leit- und Kopffunktion in einer sogenannten Wertschöpfungskette hat, sich dort unterordnen müssen, und ihrerseits wieder an Siemens hängen.“ Ebd., 5.

¹⁶ National sind die Kosten dafür nicht zu bewältigen, um das Potenzial dieser Produktivkraftentwicklung vollständig auszunutzen. Das BRD-Kapital kann unmöglich aus eigener Kraft die digitale Welt-

Die Produktion wird weitgehend automatisiert; Arbeitskräfte werden zu Hunderten Millionen aus dem Arbeitsprozess hinausgeworfen. Dieser enorme Rationalisierungsschub, zu dem sich das Kapital infolge der ihm inhärenten Konkurrenzlogik gezwungen sieht, ist der an Fahrt aufnehmende eigene Untergang, denn die Profitrate sinkt rapide. Warum das so ist, bringt der italienische Ökonom Vladimiro Giacché auf den Punkt:

„Aufgrund der Eigenschaft der menschlichen Arbeit, neuen Wert zu erzeugen, nennt Marx das Kapital, mit dem die Anwendung von Arbeitskraft gekauft wird, variables Kapital, und das Kapital, womit Maschinen und Arbeitsmittel gekauft werden, konstantes Kapital. Das Problem ist nun, dass mit der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise der Teil des Kapitals, der auf Maschinerie angewandt wird, im Vergleich zu dem in Arbeitskraft investierten Kapitalteil wächst: Es kommt, anders gesagt, zu ‚einer relative[n] Abnahme des variablen Capitals im Verhältniß zum constanten Capital und damit im Verhältniß zu dem in Bewegung gesetzten Gesamtcapital.‘ (Karl Marx: MEGA II/4, 286)

Marx bezeichnet diesen Prozess auch als eine fortwährende Zunahme der „organischen Zusammensetzung des gesellschaftlichen Capitals“ (ebd.). Dies ist wiederum nur „ein anderer Ausdruck für die fortschreitende Entwicklung der gesellschaftlichen Productivkraft der Arbeit, die sich eben darin zeigt, daß vermittelt der wachsenden Anwendung von Maschinerie, fixem Capital überhaupt mehr Rohstoffe und Hilfsstoffe in derselben Zeit, d. h. mit weniger Arbeit in Producte verwandelt werden.“ (Ebd.) Die relative Abnahme des variablen Kapitals gegen das konstante hat zur Folge, dass, ceteris paribus, die Profitrate – d. h. das Verhältnis zwischen dem Mehrwert und dem in der Produktion angewandten Gesamtkapital (variables Kapital plus konstantes Kapital) – fällt. Das ist das Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate. Es ist daher die wachsende gesellschaftliche Productivkraft der Arbeit, welche die Profitrate fallen lässt. Und dieser Fall verhindert wiederum die Entwicklung des kapitalistischen Produktionsprozesses und fördert den Ausbruch von Krisen: „soweit die Profitrate, die Rate der Verwerthung des Gesamtcapitals der stimulus der capitalistischen Production ist, wie die Verwerthung des Capitals ihr einziger Zweck, verlangsamt ihr Fall die Bildung neuer

führung – wahrscheinlich noch nicht einmal in einer Wertschöpfungskette – übernehmen. Müller schätzt ein: „Zur Machtverschiebung gehört auch, dass die beherrschenden deutschen Banken des 20. Jahrhunderts – Deutsche, Dresdner und Commerzbank – keine Hauptrolle mehr spielen bei der Finanzierung der Industriekonzerne. Ein Finanzierungssystem für die Finanzmassen, die für die Entwicklung einer Digitalplattform notwendig sind bis zur Weltmarktbeherrschung, ist in Deutschland nicht vorhanden.“ Ebd.

selbständiger Capitalien und erscheint so als bedrohlich für die Entwicklung des capitalistischen Productionsprocesses. (Derselbe Fall befördert Ueberproduction, Speculation, Crisen, redundancy of capital neben der redundancy of labour oder relative surplus population).“ (Ebd., 310)¹⁷

Je weniger Menschen am Arbeitsprozess beteiligt sind, von desto weniger Menschen können die produzierten Waren konsumiert werden. Die per Konkurrenz entstehende Überproduktion im Kapitalismus nimmt größte Ausmaße an und verschärft die allgemeine Krise, die damit von der Bewegungsform des Imperialismus zum Modus seines Untergangs wird.

Dieser Sterbeprozess vollzieht sich, dem Finanzkapital verborgen, als verschärfter Konkurrenzkampf von am Ende zweier übrigbleibender Kontrahenten: der imperialistischen Hauptmacht USA und der sozialistischen Volksrepublik China. Wer ihn gewinnt, setzt global die ökonomischen und politischen Maßstäbe – es geht dabei um die Welthegemonie. Nur so sind die politischen Anstrengungen der US-Administration zu verstehen, chinesische Unternehmen wie aktuell Huawei von dem kapitalistischen Weltmarkt zu verdrängen.¹⁸ Es herrscht „kein Handelskonflikt, sondern ein Handelskrieg. Die Regierung Trump spricht von der Entscheidungsschlacht über die Führung der Welt.“¹⁹

In der allgemeinen Krise des Kapitalismus läuft der Handelskrieg allerdings notwendig auf den militärischen Krieg hinaus. Sollten USA und EU zur Ansicht kommen, in der Digitalisierungskonkurrenz zu unterliegen und damit den Kampf um die weltmarktbeherrschende Plattformökonomie zu verlieren, was durch den unterschiedlichen Umgang in der Coronapandemie forciert wird, werden die längst entworfenen und in Manövern erprobten und noch zu erprobenden Kriegspläne in die Tat umgesetzt. Die Menschheit würde einen solchen nuklearen Krieg und dessen Folgen nur unter allergrößten Verlusten überleben.

Der Handelskrieg und seine mögliche atomare Fortsetzung sind als Kampf der Wirtschaftssysteme – neoliberale kontra sozialistische Marktwirtschaft²⁰ – Teil des

¹⁷ Giacché, Traumwelt der Kapitalisten, 14.

¹⁸ 5G ist die momentane Schlüsseltechnologie, denn nur mit entsprechend schnellen Datenverbindungen sind autonomes Fahren, Robotik, Industrie 4.0 etc. zu gewährleisten. Deshalb versuchen die USA allen Ländern den Zugriff auf die chinesische Technologie zu verwehren. Dabei steht auch fest: „Würden sie [die von den USA gemaßregelten Länder] umfassend auf die Huawei-Technologie und deren Vorsprung gegenüber den Konkurrenten verzichten, würde sich der Aufbau der 5G-Netze erheblich verzögern, wäre von minderer Qualität und käme erheblich teurer.“ Schmid, Technologie als Waffe, 56. Weiterhin ist hier einmal mehr festgestellt, dass Neoliberalismus mit Freiheit des Marktes und Rückzug des Staates aus der Wirtschaft, beides angeblich liberale Grundprinzipien, nichts zu tun hat.

¹⁹ Stefan Kornelius in der *Süddeutschen Zeitung* vom 14.5.2019. Zitiert nach ebd.

²⁰ Robert Daly, Direktor des Kissinger Institute on China and the United States, in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 22.5.2019: „Es war nie ein Handelskonflikt: Es geht hier um die Neuju-

kapitalistischen Untergangs. Während in kommunistischen Kreisen im Westen noch darüber gestritten wird, ob China ein sozialistisches Land sei, hat das Kapital in China den sozialistischen Gegner bereits erkannt. Das sich mit kapitalistischen Mitteln und sozialistischer Politik unter Führung der Kommunistischen Partei entwickelnde China könnte, sollte es am Ende nicht doch den kapitalistischen Weg einschlagen, den globalen und damit endgültigen Dreh zu einer sozialistischen Gesellschaftsform finden.²¹ Es ist daher eine Frage der weltweiten Umwelt-, Friedens-, Demokratie- und Arbeiterbewegungen, besonders aber aller kommunistischen Parteien (auch der Chinas), den Konflikt *gemeinsam* zu einem *koordinierten* Klassenkampf zuzuspitzen, um einen dritten Weltkrieg zu verhindern und das kapitalistische Natur-Mensch-Verhältnis in ein sozialistisches umzuwandeln.²²

In diesem Kampf spielt Philosophie bisher keine Rolle. Im bürgerlichen Universitätsbetrieb ist sie Teil der kapitalistischen Krise: Sie hat ihre seit Aristoteles gewachsenen Systemstrukturen dekonstruiert und zu einer „großen Erzählung“ herabgesetzt, beschäftigt sich als Philosophiegeschichte nur hermeneutisch oder mit sich selbst, sie ist zu einer Vielzahl von Ethiken herabgesunken, die dem Glauben (Irrationalismus) näher steht als dem Wissen (Rationalismus).²³ Bürgerliche

stierung der Weltordnung. [...] Ja, es geht nicht um Dinge wie den Schutz des geistigen Eigentums. Wir verlangen Veränderungen, bei denen es um das chinesische Wirtschaftssystem geht – und damit auch um das politische System.“ Zitiert n. ebd., 57 u. 58.

Die chinesische Regierung versteht ihr System nicht als Planwirtschaft; siehe Ding Xiaojin, Die Risiken von Sozialistischer Marktwirtschaft, Staatskapitalismus und neoliberalen Kapitalismus und Giacché, Wirtschaft und Eigentum.

²¹ So bietet die Belt-and-Road-Initiative die Möglichkeit, alle beteiligten Länder zu einer Friedensgemeinschaft zu entwickeln. Gudopp-von Behm fordert zurecht Wissenschaftlichkeit ein: „(...) aber es hat keinen Sinn, sich in Spekulationen zu ergehen. Das betrifft auch Prognosen über ein künftiges Verhalten der ehemals sozialistischen Großmacht Russland und der von einer kommunistischen Partei regierten Großmacht China.“ Gudopp-von Behm, Das Mittlere, 13.

²² „[D]er Kampf gegen die Hegemonie des Kapitalismus kann nur durch Aufbrechen seiner inneren Widersprüche geführt werden; er ist kein Kampf zweier Blöcke gegeneinander, sondern der Kampf um die Veränderung eines Weltsystems (...).“ Daraus ergibt sich die Internationalität des Klassenkampfes, zumal die Verfallserscheinungen des Kapitalismus wegen seiner immanent notwendigen Vergesellschaftung der Produktion global geworden sind: „Es geht um die Einsicht in die Internationalität des Klassenkampfes als Charakter unserer Epoche. Nur diese Einsicht ermöglicht es uns, die globalen Probleme als globale und zugleich als äußerste Zuspitzung der Klassenspezifika des Kapitalismus zu begreifen. Weder lassen sich die globalen Probleme einzeln, jedes für sich, noch durch punktuelle Reformen lösen.“ Holz, Niederlage und Zukunft des Sozialismus, 41. Deshalb heißt es bei Holz weiter: „Wir müssen also Weltpolitik neu schreiben, und wir haben bei weitem noch keinen theoretischen Ansatz hierfür.“ Ebd., 83. Und Gudopp-von Behm gibt dafür die allgemeine Richtung an: „Der Begriff der Weltrevolution enthält nicht das Bild der Gleichzeitigkeit. Wohl aber schließt er ein ebenso planendes wie flexibles Kommunizieren aller fortschrittskräftigen Regionen und Kräfte und der tatsächlichen oder zu erwartenden revolutionären Herde ein; sein Lebenselixier ist der Internationalismus.“ Gudopp-von Behm, Das Mittlere, 13.

²³ Es gibt selbstverständlich Ausnahmen. Hier sei das Werk von Achille Mbembe genannt.

Philosophie spielt bestenfalls noch eine (untergeordnete) positive Rolle in den Natur- und Technikwissenschaften, deren Forschungen von Konzerninteressen bestimmt werden. Die marxistische Philosophie blieb vom Verfall der sozialistischen Staaten in Osteuropa nicht unberührt.²⁴ Und traditionell wird auch in Teilen der kommunistischen Bewegung der Nutzen der Philosophie für eine Umwälzung der bestehenden Verhältnisse bezweifelt. Darum muss Philosophie zunächst ihren Nutzen erweisen.²⁵ Dies gilt für die kommunistische Philosophie, also für den Dialektischen Materialismus, im besonderen Maße.²⁶

Gesellschaft und Philosophie zwischen 1789 und 1844

Wie aber erweist man den Nutzen der Philosophie für die notwendige Umstülpung der gesellschaftlichen Verhältnisse? Tatsächlich gibt es eine Phase in der europäischen Geschichte, in der die Rolle der Philosophie in weit intensiverem Maße als heute zur Debatte stand. Es ist die Zeit zwischen der französischen Revolution 1789 und ihrer kriegerischen Ausdehnung durch Napoleon in ganz Europa über die Karlsbader Beschlüsse im Jahr 1815 nach Napoleons Niederlage und über die Julirevolution in Frankreich 1830, die in weiteren Ländern Europas ihren Widerhall findet, bis hin zum ersten deutschen Arbeiterstreik, dem Weberaufstand im Jahr

²⁴ Dazu gibt es bisher keine Übereinstimmung unter den marxistischen Theoretikern. Wenn, wie Marx es vorschlägt, die Einheit von gesellschaftlichem Sein und Bewusstsein im gesellschaftlichen Sein liegt, dann folgt daraus, dass jedes gesellschaftliche Bewusstsein ein Ausdruck der gesellschaftlichen Verhältnisse ist. Erinnert sei an die Position von Holz (speziell der Abschnitt „Theoriefehler“): „Weil die Ganzheitssicht des wissenschaftlichen Sozialismus mit den Erwartungshaltungen der Menschen nicht mehr in Einklang zu bringen war und nur in abstrakter Allgemeinheit sich über die Alltagserfahrungen legte, erstarrte die Theorie in Schematismen und gab das Feld der gegenständlich besonderen Praxis den philosophisch nicht mehr integrierten, daher zu positivistischem Stückwerkdenken regredierenden Spezialwissenschaften preis, die die Methoden und, in ihnen impliziert, auch die weltanschaulichen Deutungen aus dem Wissenschaftsbetrieb westlicher Ländern übernahmen.“ Holz, Philosophisch-politische Perspektiven des Marxismus heute, 67.

²⁵ „Erweisen“ ist mehr als „beweisen“: „Es ist (...) ‚durch eine Tat zeigen, leisten‘, wofür beweisen nicht üblich ist: *einem Gutes, Wohltaten, einen Dienst, einen Gefallen erweisen* usw.“ Paul, Deutsches Wörterbuch. Ebenso bestimmt Adelung „erweisen“: „1) Durch die That deutlich machen, mir der That zeigen; beweisen.“ Adelung, Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart. Holz dazu: „Die deutsche Sprache gibt uns (...) einen semantischen Spielraum für eine weitergehende Aussage: Ohne gegen logische Präzision zu verstoßen, darf man sagen, in der Praxis erweise sich die Richtigkeit einer Theorie (insoweit ihr Handlungsanweisungen und Prognosen inhärieren oder aus ihr abgeleitet werden). ‚Erweisen‘ meint nicht eine logische Demonstration, sondern eine Erfahrung, und genau darauf zielt das sog. ‚Kriterium der Praxis‘.“ Holz, Widerspiegelung, 56.

²⁶ Dazu Gudopp-von Behm: „(...) auch die Klassiker haben sich in ‚hoffnungslosen‘ Situationen an die theoretische Arbeit gemacht. Die Theorie und nur die Theorie gibt die Gewissheit, dass der Kapitalismus gemäß geschichtlicher Notwendigkeit vom Sozialismus abgelöst wird, bei Strafe einer Katastrophe.“ Gudopp-von Behm, Das Mittlere, 12.

1844, und der erneuten Revolution in Frankreich 1848, die sich über ganz Europa ausbreitete. Dieses Bewusstsein von einem Ende einer Epoche und des Beginns einer neuen erwacht heute von Neuem.²⁷ Wie der Bourgeoisie in der französischen Revolution der endgültige Sieg über den Feudalismus in Europa gelang, so begann 1917 in Russland die Revolution des Proletariats. Wie Napoleon mit Kriegszügen die neue Gesellschaftsordnung in Europa durchsetzte, so verbreitete sich der Sozialismus nach den Siegen über den faschistischen Aggressor aus Deutschland und Italien in Osteuropa sowie nach dem Sieg über die Achsenmacht Japan in Asien. Und wie mit Napoleons Waterloo 1815 im Kampf gegen die „Heilige Allianz“ die Restauration feudaler Verhältnisse in Europa begann, so erleben wir im sogenannten Neoliberalismus nach 1990 die Rückkehr des ungezügelten, von sozialistischen Staaten nicht mehr im Zaum gehaltenen Kapitalismus nach dem Ende des ökonomisch, technologisch, militärstrategisch und ideologisch geführten Kalten Krieg. Eine weitere Parallele zeichnet sich in der Entwicklung der Produktivkräfte ab: Trotz Restauration entwickelten sich die Produktivkräfte im Europa der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, besonders in Deutschland, mit gesteigertem Tempo.²⁸ So ist es auch heute: Trotz immer stärkerer Repressionen auf allen Gebieten der herrschenden Politik entwickeln sich die Produktivkräfte mit der Digitalisierung enorm weiter. Und formierte sich damals das Proletariat als Klasse, so wird es heute vom Kapital wesentlich umstrukturiert. Insofern sind beide Zeiträume nicht unähnlich. Nur der Drang zur Revolution und die Diskussion über sie, damals groß und verbreitet, beides fehlt heute noch. Damals war der Terminus „Revolution“ der Kulminationspunkt aller relevanten philosophischen und politischen Überlegungen und Handlungen.²⁹ Bei Kant heißt es bereits 1781:

²⁷ Gudopp-von Behm: „Mit Analogien kann man viel Unfug anrichten, aber sie können auch anregen.“ Gudopp-von Behm, *Ex oriente lux?*, 13. Mit dieser Einschränkung bezieht er sich dann auf die Restauration 1815 bis 1848 in Deutschland.

Siehe zur Einführung in den Zeitraum 1789 bis 1848 den erhellenden Beitrag von András Gedő, *Philosophie zwischen den Zeiten* und dessen Fortsetzung im Jahr 2000, *Tote Abstraktion versus konkret-allgemeines Wissen*. In einer „Zwischenzeit“ zu leben, ist in Europa ein allgemeines Bewusstsein: Es „haftete divergierenden und einander bekämpfenden geistigen Richtungen im Vormärz, im Zeitraum zwischen den beiden Revolutionen, der französischen von 1830 und der europäischen von 1848, an. (...) Die Zwischenzeit-Erfahrung, des Zu-Ende-Gehens einer Epoche und des Kommens eines anderen Zeitabschnittes, eines ersehnten oder verwünschten neuen geschichtlichen Zustands galt als mehr oder minder gemeinsam angenommener bzw. wiederentdeckter *Rahmen-Gedanke* beim Wahrnehmen der europäischen Geschehnisse“. Gedő, *Philosophie zwischen den Zeiten*, 1.

²⁸ Siehe dazu das Kapitel III in Kuczynski, *Darstellung der Lage der Arbeiter in Deutschland von 1789 bis 1849*.

²⁹ Die Einheit von Philosophie und Politik in dieser Phase der Gesellschaftsentwicklung ist allseits anerkannt; Beispiele sind in Hermand, *Von der Notwendigkeit revolutionärer Umwälzungen, nachzulesen*. Der Unterschied liegt darin, wie diese Einheit heute interpretiert wird: marxistisch wie bei

„Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. *Religion* durch ihre *Heiligkeit*, und *Gesetzgebung* durch ihre *Majestät*, wollen sich gemeinlich derselben entziehen. Aber als denn erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.“³⁰

Hegel resümiert in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie in den 1820er Jahren: „Kantische, Fichtesche, Schellingsche Philosophie. In diesen Philosophien ist die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgesprochen“.³¹

Auch die Gegner einer bürgerlichen Revolution fokussieren ihr Denken auf dieselbe. Friedrich von Gentz formuliert 1793 den Allgemeinspruch der Reaktion: „Der Philosoph formt Systeme, der Pöbel schmiedet Mordgewehre daraus. Es kann kein schrecklicheres Schwert in den Händen eines ungebildeten Menschen geben als ein allgemeines Princip.“³²

Revolution der feudalen Gesellschaftsverhältnisse und Revolution der feudalen Denkart werden in der Zeit zwischen 1789 und 1848 in einem Atemzug genannt. Ihrer beider Zusammenhang klärt sich nicht allein in der Geschichtswissenschaft, die anhand historischer Fakten dieses Verhältnis untersucht. Vielmehr wurde und wird das Verhältnis von politischer und philosophischer Revolution *wesentlich* philosophisch erfasst – und zwar am Ende dieser Phase unter der von Feuerbach

Buhr/Irrlitz, Der Anspruch der Vernunft, und Buhr, Vernunft, Mensch, Geschichte, postmodern am Beispiel Gamm, Der deutsche Idealismus.

³⁰ KdrV A XI, Anm. Ähnlich auch Fichte: „[E]s ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen. Jetzt ist dieser Zeitpunkt sicher noch nicht (...); aber es ist sicher, daß auf der a priori vorgezeichneten Laufbahn des Menschengeschlechts ein solcher Punkt liegt, wo alle Staatsverbindungen überflüssig seyn werden. Es ist derjenige Punkt, wo statt der Stärke oder der Schlaueit die bloße Vernunft als höchster Richter allgemein anerkannt seyn wird.“ PdG, 16.

³¹ HW 20, 314.

³² Friedrich von Gentz, Deklaration der Rechte, 108. Dies ist die Grundhaltung der Reaktion während der gesamten Zwischenzeit von 1789 bis 1848. Gedö fasst zusammen: „Trat auf der Oberfläche dieses [reaktionären und feudalen] Bewußtseins die Zuversicht in Erscheinung, die Restauration habe der Geschichte der Revolution ein definitives Ende bereitet (...), so war diese Zuversicht in der tieferen Schicht derselben Ideenwelt der Restauration zersplittert und brüchig, vom Zwischenzeit-Erlebnis durchkreuzt: hier fühlte sie sich von der geschichtlichen Realität der Revolution und deren Möglichkeit bestimmt, zuweilen dämmerten in ihr auch die verkehrte Auswirkung der institutionalisierten Gegenrevolution und die Vergeblichkeit des restaurativen Vorhabens auf, was aber die Verbissenheit der Bekämpfung jedes ›Destruktiven‹ und ›Verschwörerischen‹ vielleicht noch intensivierte“. Gedö, Philosophie zwischen den Zeiten, 2. Siehe auch Marx: „Das jetzige deutsche Regime [...] bildet sich nur noch ein, an sich selbst zu glauben“. MEGA², Band I/2, 382. Diese Hilflosigkeit und Angst der herrschenden Klasse, auch wenn sie heute nicht mehr feudal, sondern bürgerlich ist, bleibt als Erinnerung in deren Bewusstsein – noch mehr als zur Geburtsstunde des bürgerlichen Staates.

herkommenden Losung „Verwirklichung der Philosophie“.³³ Der junge Marx bringt 1844 die Diskussion auf den Punkt: „Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.“³⁴

Marx formuliert mit diesem Fazit der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ ein soziales, politisches und philosophisches³⁵ *Programm*.³⁶ Die in seinem Artikel für die „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ enthaltenen wichtigen Einsichten – die Kritik an den damaligen politischen und philosophischen Positionen sowie die soziale Rolle des Proletariats – werden nur *vorgestellt*, müssen aber, um Wissenschaft zu sein, ausgeführt, also *dargestellt* werden. Ein Programm besagt, dass in ihm etwas angekündigt wird, was daraufhin umgesetzt werden soll.³⁷ Marx' Fazit ist daher ein auf sozialer, politischer und philosophischer Ebene formuliertes Krisenlösungs- und Revolutionsprogramm.

³³ In Feuerbachs Brief an Hegel vom 22. November 1828 heißt es, dass „(...) meine Dissertation (...) doch eine Spur von einer Art des Philosophierens an sich trägt, welche man die Verwirklichung (...) und Verweltlichung der Idee, die Ensarkosis [theologisch: Vereinigung Gottes mit der menschlichen Natur in seinem Sohn Jesus] und Inkarnation des reinen Logos nennen könnte“. Feuerbach, Briefe an und von Hegel, 245.

³⁴ MEGA², Band I/2, 183, Z. 4–5.

³⁵ Ein soziales, weil es hier um ökonomische Gesellschaftsverhältnisse zwischen Klassen geht; ein politisches, weil es um Klasseninteressen geht, und ein philosophisches, weil es um die Konservierung oder die Umwälzung der Verhältnisse geht. Diese hier *in nuce* aufscheinende Trinität der marxistischen Kritik ist grundlegend und ihr durchgängig historisch eigen. Dementsprechend wird die Kritik seit Marx und Engels in der Politischen Ökonomie, dem wissenschaftlichen Kommunismus und im Dialektischen Materialismus geführt, sodass alle drei Wissenschaften „Quellen und Bestandteile des Marxismus“ sind, wie es bei Lenin heißen wird, siehe dazu auch Holz, Einheit und Widerspruch, 373) Lenin folgt Engels (MEW 18, 516 f.): „Engels spricht *nicht* von zwei Formen des großen Kampfes der Sozialdemokratie (dem politischen und ökonomischen) (...), sondern von drei, indem er neben diese auch den theoretischen Kampf stellt.“ Lenin, LW 5, 381. Jürgen Lloyd macht diese Dreieinigkeit an dem Werk des Faschismusforschers Reinhard Opitz deutlich, „der die dialektische Beziehung von Ökonomie, Politik und Ideologie als Einheit versteht“. Lloyd, Proteste, Demagogie, Querfront, 80.

³⁶ Siehe Holz: „Mit gutem Grund kann man sagen, der um die Jahreswende 1843/1844 geschriebene Aufsatz ‚Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung‘ sei eine Art Programmschrift des fünfundzwanzigjährigen Karl Marx.“ Holz, Einheit und Widerspruch, 271. Und 2010 heißt es mit Blick auf die „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“: „Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie ist das politische Programm des jungen Marx.“ Holz, Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie, 7. Franz Mehring sieht in dieser Schrift eine „Fernsicht“: „Nach Form und Inhalt steht dieser Aufsatz in der ersten Reihe der Jugendarbeiten, die sich von Marx erhalten haben (...). Noch ist es nur eine philosophische Fernsicht, die der Aufsatz in die Zukunft eröffnet.“ Mehring, Karl Marx – Geschichte seines Lebens, 74.

³⁷ „Entlehnung (um 1700) aus lat. programma n., griech. πρόγραμμα (πρόγραμμα) ‚öffentlicher Anschlag, Tagesordnung‘, anfangs in griech.-lat. Form programma mit der Bedeutung ‚öffentliche Bekanntmachung, öffentliche Einladungsschrift‘ (eingedeutsches Programm um 1800). Zugrunde liegt das Verb griech. προγράφειν (προγράφειν), vor-, voranschreiben, durch öffentlichen Anschlag im voraus anzeigen, bekanntmachen.“ (Pfeifer 1992)

So sehr dies in die Zukunft verweist, so sehr ist es auch *Resultat* einer sozialen, politischen und philosophischen Entwicklung. Vom momentanen Ende dieser Entwicklung, von Marx' programmatischer Aussage her gesehen, zeigt sich ihm die gegenwärtige Philosophie als die „*seitherige Philosophie*“^{38, 39} als die Philosophie

³⁸ MEGA², Band I/2, 176, Z. 10–11.

³⁹ So schon Feuerbach in dem in Fußnote 30 zitierten Brief an Hegel, worin die Rede von einer „Philosophie ist, die seit Jahrtausenden an ihrer Vollbringung und Verwirklichung arbeitete“ Holz erfasst den Ausdruck „seitherige Philosophie“ nur in der in Marx' Text nachfolgenden Attribution „Philosophie als Philosophie“ und damit nur von der Gattungsseite, nur formal: „Hier sagt Marx, in der Form der Apposition, was er unter ‚seitherige Philosophie‘ versteht: die Philosophie *als Philosophie* (oder Kantisch: deren Schulbegriff).“ Holz, *Einheit und Widerspruch*, 502. So kommt nur eine Seite des Kantischen Philosophiebegriffs in den Blick. Kants Schulbegriff der Philosophie, wie er ihm in der Jäsche-Logik bestimmt, bezieht sich auf das rein logische systematische Denken: „Zur Philosophie nach dem Schulbegriffe gehören *zwei* Stücke: *Erstlich* ein zureichender Vorrat von Vernunft-erkenntnissen; – *fürs andre*: ein systematischer Zusammenhang dieser Erkenntnisse, oder eine Verbindung derselben in der Idee eines Ganzen. Einen solchen streng systematischen Zusammenhang verstattet nicht nur die Philosophie, sondern sie ist sogar die einzige Wissenschaft, die im eigentlichen Verstande einen systematischen Zusammenhang hat, und allen andern Wissenschaften systematische Einheit gibt.“ WW VI, 447. Kant setzt aber vom Schulbegriff den Weltbegriff der Philosophie als den wahren Begriff der Philosophie ab: „Philosophie ist also das System der philosophischen Erkenntnisse oder der Vernunft-erkenntnisse aus Begriffen. Das ist der *Schulbegriff* von dieser Wissenschaft. Nach dem *Weltbegriffe* ist sie die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft. Dieser hohe Begriff gibt der Philosophie *Würde*, d. i. einen absoluten Wert. Und wirklich ist sie es auch, die allein nur *innern* Wert hat, und allen andern Erkenntnissen erst einen Wert gibt. Man fragt doch immer am Ende, wozu dient das Philosophieren und der Endzweck desselben – die Philosophie selbst als Wissenschaft nach dem *Schulbegriffe* betrachtet? In dieser scholastischen Bedeutung des Worts geht Philosophie nur auf *Geschicklichkeit*; in Beziehung auf den Weltbegriff dagegen auf die *Nützlichkeit*. In der erstern Rücksicht ist sie also eine *Lehre der Geschicklichkeit*; in der letzteren eine *Lehre der Weisheit*: – die *Gesetzgeberin* der Vernunft, und der Philosoph in so ferne *nicht Vernunftkünstler*, sondern *Gesetzgeber*. Der Vernunftkünstler (...) strebt bloß nach spekulativem Wissen, ohne darauf zu sehen, wie viel das Wissen zum letzten Zwecke der menschlichen Vernunft beitrage (...). Der praktische Philosoph, der Lehrer der Weisheit durch Lehre und Beispiel, ist der eigentliche Philosoph. Denn Philosophie ist die Idee einer vollkommenen Weisheit, die uns die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft zeigt.“ Ebd., 446 f. Es wird deutlich, dass Holz' eigene Philosophie dem Kantischen Weltbegriff der Philosophie näher steht als dessen Schulbegriff. In seiner Gironaer Vorlesung schreibt er: „Aber die weltabbildende Philosophie hat (...) das Eigentümliche, daß sie sich selbst in ein *notwendiges* Verhältnis zur wirklichen Praxis setzen kann, indem sie ihren Status reflektiert. (...) Philosophie, die aus der theoretischen Widerspiegelung der Welt wieder umschlägt in die praktische Gestaltung der Welt, kann selbst Moment der Praxis werden, indem sie das Allgemeine (das ‚Gedankenkonkretum‘) als Zweck zum Inhalt der besonderen gegenständlichen Tätigkeit macht.“ Holz, *Freiheit und Vernunft*, 192. Trotzdem sieht er in seiner „Problemgeschichte der Dialektik“ nur die rein logische Bedeutung der Philosophie. Das hat vermutlich damit zu tun, dass die Perspektive dieser Problemgeschichte die rein logische Widerspiegelungstheorie ist, während Holz in „Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie“ die Umwandlung der Philosophie zur Politik im Blick hat. Die Widerspiegelungstheorie als Perspektive verengt also den Blick auf die Philosophiegeschichte.

Man kann an diesem Ort der Studie noch nicht zwischen beiden Bedeutungen unterscheiden, weil

seit ihrem europäischen Ursprung im antiken Griechenland, also seit den Polisgründungen als Resultat einer Krise der ersten Klassenformation, der Sklavenhaltergesellschaft.⁴⁰ Es zeigt sich demnach in Marx' Vorstellung Zukunft und Vergangenheit zugleich. Wie das Sich-Zeigen verstanden werden kann, hat Walter Benjamin in seinen geschichtsphilosophischen Thesen ausgeführt: „Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen, wie es denn eigentlich gewesen ist. Es heißt sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt.“⁴¹

Das Programm „Aufhebung des Proletariats und Verwirklichung der Philosophie“⁴² blitzt in Marx' Bewusstsein zunächst nur auf; es ist nur eine Vorstellung. Wie ein Blitz aus den Temperatur- und Ladungsgegensätzen der Atmosphäre entsteht und eine Bewegung vom Himmel zur Erde ist und dabei die gesamte Umgebung in höchster Helligkeit aufleuchten lässt, so erhellt diese Vorstellung die damals gegenwärtige Gesellschaft, Politik und Philosophie,⁴³ aus denen der Gedankenblitz entspringt. Die gegenwärtige Welt zeigt ihre Möglichkeit. Diese drückt

Philosophie aufgrund der bis hierhin entwickelten Kritik eine ununterschiedene historische und logische Einheit bildet.

⁴⁰ Eine sehr informative Skizze zur Entwicklung von der Palastaristokratie über die aristokratisch organisierte zur demokratisch organisierten Polis zeichnen Eichler/Seidel, *Philosophie im antiken Griechenland*, 125–130; Jean-Pierre Vernant fasst zusammen: „In sehr vereinfachender Weise könnte man sagen, daß die Krise von ökonomischen Ursachen ihren Ausgang nimmt, von Beginn an aber die Gestalt einer religiösen und sozialen Unruhe annimmt und schließlich – unter den besonderen Bedingungen der Stadt – zur Ausbildung eines Typs moralischen und politischen Denkens führt, das völlig diessseitig ist und die Probleme der Ordnung und Unordnung der Menschenwelt in rein positiver Weise reflektiert.“ Vernant, *Die Krise der Stadt und der ersten Weisen*, 67 f. Siehe auch Holz, *Dialektik*, Band 1, 62 ff. zum Aufstieg der Polis.

⁴¹ Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 253.

⁴² Diese Bezeichnung soll als Kurzfassung für das komplexe, noch genauer zu untersuchende Verhältnis vom Aufheben des Proletariats durch das Verwirklichen der Philosophie und umgekehrt gelesen werden.

⁴³ Auch Antonio Gramsci hat in den 1920er Jahren Beobachtungen über den „Mann aus dem Volk“ gemacht, die er unter der Fragestellung „Warum und wie verbreiten sich die neuen Weltanschauungen, werden populär?“ verallgemeinert und worin von blitzartiger philosophischer Erkenntnis des „Mannes aus dem Volk“ durch die Autorität eines Denkers, den er hört oder liest, die Rede ist: „Auf welche Elemente gründet sich also seine Philosophie? Und besonders seine Philosophie in der Form, die für ihn höhere Bedeutung als Verhaltensnormen hat? Das wichtigste Element hat unzweifelhaft nichtrationalen Charakter, ist Glaube. Aber an wen und an was? Besonders an die gesellschaftliche Gruppe, der er angehört, insofern sie in allen Einzelheiten so denkt wie er: der Mann aus dem Volk denkt, daß sich so viele nicht irren können, so im Block, wie der argumentierende Gegner gerne glauben machen möchte (...). Einmal blitzartig überzeugt worden zu sein ist der bleibende Grund, bei der Überzeugung zu bleiben, auch wenn man sie argumentativ nicht mehr zu vertreten vermag.“ Gramsci, *Gefängnishefte*, 1388. Ob Verfasser sowie Leserin und Leser dieser Studie blitzartig von Marx' Programm überzeugt sind, wird sich in einer möglichen Diskussion der hier vorgelegten Studie ergeben.

sich in Marx' Bewusstsein als ein Programm für eine neue sozial-politisch-philosophische Welt durch Aufheben des Proletariats und Verwirklichen der Philosophie aus.⁴⁴ Der Blitz ist nicht mehr, aber auch nicht weniger als ein bis dahin unge-

⁴⁴ Diese Vorstellung ist das *unmittelbare* Anknüpfen an die *unmittelbar* gegebene Philosophie. Die seitherige Philosophie, die sich im europäischen Kulturraum bis zu Marx' Zeiten seit rund 2.600 Jahren entwickelt hat, geht mit der Vorstellung „Aufhebung des Proletariats und Verwirklichung der Philosophie“ einen Schritt weiter. Das Anknüpfen ist aber ebenso ein Entspringen; Marx' Vorstellung entspringt der damals gegenwärtigen Philosophie (wie auch dem Sozialen und der Politik) und ist ihr momentanes Resultat. Vielleicht kann man diese Bewegung in der Philosophie mit dem Vorgang des Abstoßens besser *ins Bild* bringen: Die *Philosophie* stößt eine ‚Vorstellung von sich selbst‘ von sich ab, wie eine lebendige Zelle durch Teilung von sich selbst eine neue Zelle abstößt; und Marx' Vorstellung von den sozialen, politischen und philosophischen Zuständen stößt sich von der gegenwärtigen Philosophie ab, wie ein Ruderer sich mit dem Ruder vom Ufer abstößt. In der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ wird sich die Philosophie zum Gegenstand und erscheint sich anders als sie sich bisher denkt. „Aufhebung des Proletariats und Verwirklichung der Philosophie“ ist also die unmittelbare Fortentwicklung der Philosophie – und insofern spricht man von einer *philosophia perennis* – eine beständig fließende (Perenna ist die Flussnymphe) Philosophie. Die *logische* Form dieses Bildes vom Abstoßen ist die Reflexion in sich, eine Denkform, in der „das Denken sich selbst als ein bestimmtes Denken, d. h. als Denken eines bestimmten, also eines unterscheidbaren Inhalts gegenständlich wird.“ Holz, Philosophie, 12. Dementsprechend nimmt die Reflexion in sich in der Philosophiegeschichte eine stets neue Form an, „weil sie [die neue Philosophie] mit den Methoden und Begrifflichkeiten weiterarbeitet, die in der Geschichte der Menschheit entwickelt wurden. (...) Was Philosophie sein und leisten könne (...), zeigt sich in ihren historischen Gestalten. (...) So muß Philosophie sich immer wieder von neuem vergewissern, was sie eigentlich sei und sein könne. Sie muß ihre Reflexionsform in sich selbst reflektieren.“ Ebd., 13. Das unmittelbare Abstoßen entbehrt dieses Wissens seiner Denkform als Reflexion in sich, obwohl sie diese *unmittelbar* realisiert. Das Abstoßen ist nichts anderes als die blitzartige, also unmittelbare Reflexion der ihr gegenwärtigen sozialen, politischen und philosophischen Zustände und kann noch nicht ihre eigene (Philosophie-)Geschichte reflektieren.

Mit dem Unterschied zwischen unmittelbarer und reflektierter Reflexion scheint die Differenz zwischen dem Holzschen und dem hier entwickelten Denkeinsatz auf. Holz' Philosophieren findet anstatt von der *unmittelbaren* Reflexion in sich ausgehend *unmittelbar* in der Form der *reflektierten*, also durch die unmittelbare Reflexion *vermittelte* Reflexion in sich statt (Michael Weingarten denkt möglicherweise ähnlich, wenn er in seinem Vortrag auf der Hans-Heinz-Holz-Tagung 2020 auf den Unterschied von Spiegeln und Spiegelung aufmerksam macht). Die bestimmte Form der Reflexion in sich stellt Holz mit der Spiegelmetapher in der Widerspiegelungstheorie fest (siehe Fußnote 4). Diese wird gesetzt: „Indem die Philosophie ihre eigene Denkbewegung nicht bei den Gegenständen, sondern bei dem Verhältnis der Gegenstände zum Denken der Gegenstände, also dem Verhältnis von Sein und Denken (Grundfrage der Philosophie [die entspricht der Widerspiegelungstheorie]) anheben läßt, steht an ihrem Anfang (...) nichts anderes als sie selbst; sie muß, und darin liegt die Schwierigkeit, den Versuch unternehmen, voraussetzungslos anzufangen, um in der Durchführung ihrer Denkbewegung die Voraussetzungen einzuholen, die in dem scheinbar voraussetzungslosen Anfang verborgen sind. Das heißt: ihre sich selbst begründende Denkbewegung ist zirkulär und bewährt sich in der Konstruktion dieses Zirkels als eines nicht vitiosen. (...) Die zirkuläre Bewegungsstruktur der Philosophie bedeutet, daß diese die ihr eigene Reflexionsform (...) auf sich selbst anwendet.“ Ebd., 12. Widerspiegelungstheoretische Philosophie setzt zwar die „Ebenen der Faktizität und ihre gedankliche Abbildung“ und „die faktisch vorgegebene Entwicklung philosophischer

dachter, von Gesellschaft, Politik und Philosophie angestoßener Denkeinsatz.⁴⁵

Denkmodelle, also ihre eigene Geschichte“ voraus (ebd., 13), die vorausgesetzte Wirklichkeit und die Philosophiegeschichte können aber im Holzschens System nur *nachträglich* im dialektisch-materialistischen System als Voraussetzungen dargestellt werden. Vorher sind sie – mit Hegel gesprochen – „trockene Versicherungen“. Die Voraussetzungen dieser unmittelbar gesetzten Widerspiegelungstheorie werden also in der weiteren Konstruktion des offenen Systems deutlich und als mit dem Denkeinsatz in Übereinstimmung bewiesen. So wird die Faktizität des Wirklichen und ihrer gedanklichen Abbildungen in Naturdialektik, Anthropologie, Philosophie der Geschichte, Erkenntnistheorie und schließlich politischer Philosophie als Teile des als Widerspiegelungstheorem aufbauenden Systems deutlich.

Der Plan, der in der hier vorliegenden Studie ausgeführt werden soll, ist der, dass hier genau umgekehrt gedacht werden soll: Die Widerspiegelungstheorie wird nicht im Nachhinein aus seinen Folgerungen bewiesen, sondern es führt ein Weg aus den sozialen, politischen und philosophischen Verhältnissen zu ihr hin und dann erst kann sie sich als reine Logik *begründet* entfalten. Wir können also die Widerspiegelungstheorie nicht befriedigend begreifen, wenn wir nicht den Weg zu ihr hin gedacht haben.

⁴⁵ Was ist das Kriterium dafür, den von Marx zitierten Satz als seinen Denkeinsatz in der *philosophia perennis* zu erfassen, ihn als den Anfang der marxistischen Philosophie mit der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ beginnen zu lassen? Der Dialektische Materialismus muss so weit entwickelt sein, dass von Marx’ Denken als *Denkeinsatz* gesprochen werden kann, also von einem Gedanken, in dem eine neue Art des Philosophierens praktiziert wird und eine neue Philosophie durchscheint.

Was die „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ zu einem Denkeinsatz macht, erkennt Hans Hautmann: „Damit war der archimedische Punkt der neuen, marxistischen Weltanschauung gefunden. Marx sah im Proletariat hier erstmals jene Klasse, die aus objektiven Ursachen heraus die gesamte Gesellschaft von Unterdrückten und Unterdrückern befreien kann und muß. Das war eine tatsächliche theoretische Entdeckung, etwas Originäres und Neues, für die damalige Zeit unerhört Kühnes.“ Hautmann, Geschichte des Marxismus, 30 Und vor ihm Holz: „Der Aufsatz zeigt Marx als ganz selbständigen Denker, der Hegel und Feuerbach verarbeitet und die Kritik an beiden soweit geleistet hat, dass er sich von ihnen lösen kann. Die minutiöse *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (...) ist die inhaltliche Voraussetzung der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, der Vergleich beider Arbeiten lässt aber auch den raschen und entschlossenen Schritt zur neuen Form [!] von Philosophie erkennen, den Marx nun getan hat.“ Holz, Einheit und Widerspruch, 272. Und davor stellt Auguste Cornu fest: „Dieser Artikel bezeichnet in der Tat das Ende seiner junghegelianischen Periode und den Anfang einer neuen, in welcher er stufenweise den dialektischen und historischen Materialismus und den wissenschaftlichen Kommunismus entwickelt. (...) Bei der Lösung der Frage der menschlichen Emanzipation geht Marx nun aber über die ‚Judenfrage‘ hinaus, indem er die Umwälzung der bürgerlichen Gesellschaft, die die Menschen emanzipieren soll, hier als kommunistische Revolution auffaßt. Diese Revolution – und hier erscheint zum ersten Mal bei Karl Marx in klarer Formulierung der Begriff des Klassenkampfes und dessen historische Bedeutung – soll das Werk der enteigneten und unterdrückten Klasse, das Werk des Proletariats und der mit ihm verbündeten revolutionären Denker sein.“ Cornu, Karl Marx und Friedrich Engels, Band 1, 490. Und 1962 heißt es zusammenfassend: „Mit dieser Auffassung von der entscheidenden Rolle der Klassenkämpfe in der geschichtlichen Entwicklung und der sozialen Revolution bei der Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse erfuhr Marx’ Denken eine entscheidende Wendung.“ Cornu, Karl Marx und Friedrich Engels, Band 2, 9. Alle drei schließen an Lenins Bestimmung dieser Schrift vom März 1913 an: „Das Wichtigste in der Marxschen Lehre ist die Klarstellung der weltgeschichtlichen Rolle des Proletariats als des Schöpfers der sozialistischen Gesellschaft. (...) Zum

Aber von einem Denkeinsatz ist bei Marx keine Rede; es ist zunächst meine Vorstellung von Marx' Krisenlösungs- und Revolutionsprogramm. Zugleich ist dieses aber auch für Marx nichts anderes als sein Denkeinsatz, wie sich an den bisherigen Ausführungen zeigt. Meine Interpretation und Marx' Vorgehen fallen daher zusammen. Und alle Leserinnen und Leser, die diesen Zusammenfall mitdenken, bilden mit Marx und mir ein Wir.⁴⁶ Ein solcher Blitz, wie er Marx' Be-

ersten Mal formulierte sie Marx im Jahre 1844 [in der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“]. Das im Jahre 1848 erschienene ‚Kommunistische Manifest‘ von Marx und Engels gibt bereits eine geschlossene, systematische, bis heute unübertroffene Darstellung dieser Lehre.“ LW 18, 576.

Einen eigenständigen Denkeinsatz zu haben bedeutet demnach, dass es Vorarbeiten geben kann – die liegen ab Marx' Dissertation vor – und dass nach der Formulierung des Denkeinsatzes die neue Theorie nicht abgeschlossen ist, sondern noch weitere Schriften folgen. Es ist also nicht entscheidend, in welcher Schrift Marx und Engels einen in Grundzügen „fertigen“ Dialektischen Materialismus vorgelegt haben – wie von der „Deutschen Ideologie“, den „Thesen über Feuerbach“ und dem „Kommunistischen Manifest“ behauptet wird. Dieses starre, bloß verständige und daher undialektische Vorgehen erfasst das Gründungsproblem des Dialektischen Materialismus nicht. Nimmt man die Schriften von Marx bis zu den „Thesen über Feuerbach“ als ein Ganzes, bietet die „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ einen Gedanken an, mit dem die materialistisch-dialektischen Einsichten dieser Schriften in einen systematischen Zusammenhang gebracht werden können.

Das starre Verständnis lässt auch unberücksichtigt, dass der Dialektische Materialismus bis heute im Werden begriffen ist und nie aufhören wird sich zu entwickeln. Er ist kein festes System wie Kants und Fichtes Transzendentalphilosophien oder wie Hegels geschlossenes; er ist ein offenes System. Daher ist der Denkeinsatz bei Marx und durch ihn das dialektisch-materialistische System immer wieder aufs Neue *aus der jeweils eigenen Zeit heraus* zu begreifen und systematisch zu erweitern, als würde der Blitz in einen einschlagen. Holz macht das am Umgang mit Hegels Philosophie deutlich. In jedem Schritt der Geschichte des Kommunismus „sind die Denkerfahrungen verarbeitet, die Hegel im Verhältnis von Philosophie und Politik gemacht hat. Von Hegel (...) ist auszugehen.“ Holz, *Aufhebung und Verwirklichung*, 7. (Siehe auch die vorhergehende Fußnote) So auch – leider nur im Ansatz – Sahra Wagenknecht zum marxistischen Umgang mit Hegel: „In der marxistischen Rezeptionsgeschichte nun wurden aus diesen im Fluß befindlichen Gedanken und zeitbedingten Polemiken feste und endgültige Stellungnahmen. So entstand ein Bild der Marx'schen Hegelrezeption, das weder Marx noch Hegel gerecht wurde und vor allem dem Nachdenken über materialistische Dialektik und dialektische Wissenschaftsmethode äußerst abträglich war.“ Wagenknecht, *Vom Kopf auf die Füße?*, 8.

⁴⁶ „Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen ich und Du.“ Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 339 – „Wir“ bekommt in dieser Studie eine theoretische Bedeutung. Gewöhnlich bringt die Leserin bzw. der Leser ein philosophisches Wissen mit, das ihm als Interpretationsmaßstab für das Verstehen eines Textes dient. Insofern geht die Interpretin bzw. der Interpret ein Subjekt-Objekt-Verhältnis ein, da er von außerhalb der Marx'schen Überlegungen einen Maßstab mitbringt. Wir Blitzgetroffenen aber gehen mit der Lektüre der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ das Verhältnis des doppelten Abstoßens ein, der Reflexion in sich (siehe Fußnote 38). Wir erarbeiten uns selbst einen Maßstab im Verstehen dieses Textes – und zwar derart, dass der Text selbst ihn uns zeigt. Wir setzen den Maßstab nicht voraus und gehen damit auch kein Subjekt-Objekt-Verhältnis ein. „Wir“ ist eine Reflexionsform: Marx reflektiert seinen Gegenstand, er denkt ihn für sich; ich, der Studienverfasser,

wusstsein durchfuhr, soll in das von uns Nachgeborenen ebenso einschlagen. Wir Nachgeborenen erfahren in der Lektüre seiner Schrift genau das, was er in der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ fürs Große und Ganze so beschreibt:

„Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich[!] in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der Deutschen zu Menschen vollziehen.“⁴⁷

Wir sind der „naive Volksboden“, Mann und Frau aus dem Volk (in Anlehnung an Gramsci). *Uns*, die wir heute in einer ähnlich bedrängten, wegen des sozialen, politischen und philosophischen Versagens aller linken und kommunistischen Kräfte scheinbar ausgeweglosen Zeit leben, trifft dieser Gedankenblitz *gründlich*, um Marx' Schrift im heutigen Blitzlicht neu zu lesen, um ein eigenes Krisenlösungs- und Revolutionsprogramm für *unsere* sozialen, politischen und philosophischen Verhältnisse zu entwickeln.⁴⁸ In uns schlägt sozusagen der Blitz *als* Blitz ein.

Das heißt aber eben auch – so die bisherige Faktenlage –, dass Marx' Denkeinsatz mit seiner Vergangenheitsfülle und Zukunftsträchtigkeit in unserem Be-

reflektiere das Verhältnis von Marx' Reflexion seines Gegenstands; schließlich reflektieren Leserin und Leser dieselbe Reflexion der Marxschen Reflexion und vollziehen sie (kritisch) nach.

Zwischenbemerkung: Meine Vormachtstellung als Vordenker dieser Reflexion in sich schwächt sich im Laufe der Interpretation ab. Wir werden eine Gemeinschaft Gleichdenkender – nicht eins zu eins, sondern der Form, wie sich später herausstellt, der Methode nach.

Was Marx *für sich* denkt, ist *für uns* das, was er *an sich* denkt. Wir wissen auf der Stufe der Reflexion der Marxschen Reflexion qualitativ mehr als Marx, indem wir – komplett abhängig von seinem Vorgehen – seinem Tun eine *Bedeutung* geben, wie eben hier, dass Marx' Beitrag für das „Deutsch-Französischen Jahrbuch“ ein Denkeinsatz ist. Insofern sind wir selbst theoriebildend. Deshalb sind *wir* Zuschauer im ursprünglichen griechischen Sinn. Als solche – eines Schauspiels, besonders der vier großen Festspiele, bzw. als von staatswegen Abgesandte, um das Orakel im Namen und Auftrage seines Staates zu befragen – wären *wir* im antiken Griechenland *θεωροί (theoroi)* genannt worden. Vgl. Pape Handwörterbuch der griechischen Sprache, Band 1, 1205 f. Man sieht sofort, dass hier das Wort „Theorie“ seine Wurzel hat. Der Zuschauer ist sich dessen bewusst, dass er nicht die Wirklichkeit, sondern ein Bild der Wirklichkeit, nicht die sozialen, politischen und philosophischen Zustände sieht, sondern das Reflexionsverhältnis zwischen den Zuständen und dem Marxschen Denkeinsatz.

⁴⁷ MEGA², Band I/2, 182, Z. 30–33.

⁴⁸ Wie arm die aktuelle Diskussion um revolutionäre Umwälzung ist, zeigt die Ankündigung des Buches *Die Revolution ist fällig – Aber sie ist verboten* von Albrecht Müller, Mitherausgeber des politisch immer wieder fälschliegenden Internetportals *Nachdenkseiten*. Im Ankündigungstext heißt es: „Die Revolution ist überfällig, resümiert Albrecht Müller, aber es wird sie nicht geben. Sein Rat an Gleichgesinnte: Tut euch zusammen, verhindert das Schlimmste und setzt auf bessere Zeiten!“ – Von solcher Orientierungslosigkeit ist die hier vorliegende Studie weit entfernt.

wusstsein nur blitzartig aufscheint. Wie kommt Marx in der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ zu diesem Fazit? Es ist ratsam, sich der Vorstellung „Aufhebung des Proletariats und Verwirklichung der Philosophie“ durch einen ersten Interpretationslauf zu vergewissern und ihre innere Logik vorläufig zu entfalten.⁴⁹ Mit der vorläufigen Gewissheit dieses Denkeinsatzes im Rücken können wir seinen Werdegang zwar nicht von der seitherigen Philosophie, also von der Krise der ersten Klassengesellschaft, aber doch im gesellschaftlichen Umbruch zwischen 1789 und 1848 nachdenken.⁵⁰ Wie entwickelt sich über Kant, Fichte, Schelling, Hegel und den Linkshegelianern die Vorstellung „Aufhebung des Proletariats und Verwirklichung der Philosophie“ als Zweck der Philosophie?⁵¹ Mit

⁴⁹ Ersteres geschieht in dem hier vorliegenden Teil der Einleitung, Letzteres im zweiten Einleitungsteil, der in Heft 16 der *Aufhebung* veröffentlicht wird.

⁵⁰ Wir folgen hier Engels' Gedanken: „Unsere Partei muß nachweisen, daß entweder alle philosophischen Anstrengungen der deutschen Nation von Kant bis Hegel nutzlos gewesen sind – schlimmer als nutzlos – oder daß sie im Kommunismus enden müssen; daß die Deutschen entweder ihre großen Philosophen verwerfen müssen, deren Namen sie als den Ruhm ihrer Nation hochhalten, oder daß sie den Kommunismus annehmen müssen. Und das *wird* bewiesen werden (...).“ Engels, MEW 1, 495. Mit seiner Feststellung „Die deutsche Arbeiterbewegung ist die Erbin der deutschen klassischen Philosophie“ wird in dieser Studie die Nachfolge verdeutlicht, indem der sich formende Grundgedanke der deutschen klassischen Philosophie „Verwirklichung der Philosophie“ entdeckt, aufgegriffen und zur „Aufhebung des Proletariats und Verwirklichung der Philosophie“ aufgehoben wird. Engels, MEW 21, 307. Man denke auch daran, dass Lenin die Klassische Deutsche Philosophie als „Quelle und Bestandteil“ des Dialektischen Materialismus begriffen hat. Lenin, LW 19, 3–9. Dazu auch Holz, *Einheit und Widerspruch*, 375 ff.; ders., *Aufhebung und Verwirklichung*, 36; ders., *Die Sinnlichkeit der Vernunft*, 123 f.

⁵¹ Die Studie scheint auf den ersten Blick eine Problemgeschichte zu werden, wie wir sie von Holz und Jörg Zimmer kennen. Vgl. Holz, *Einheit und Widerspruch*, Band 2 sowie ders., *Dialektik*; Zimmer, *Arbeit am Begriff*. Letzterer definiert: „Problemgeschichte sucht im philosophiegeschichtlichen Material nach begrifflichen Strukturen, die in die eigene systematische Konzeption *als Probleme* eingehen und in ihr fortbestimmt werden.“ Ebd., 178. Über eine systematische Konzeption muss man also schon verfügen, denn sonst wäre eine Problemfindung wegen fehlender Perspektive auf die Philosophiegeschichte unmöglich. Holz erklärt: „Ich hätte die ‚Problemgeschichte der Dialektik‘ so nicht schreiben können, wenn ich nicht zuvor systematisch diesen Widerspiegelungsbegriff entwickelt hätte. (...) Dazu gehört auch die theoretische Voraussetzung, dass ich das Buch ‚Weltentwurf und Reflexion‘ geschrieben habe, (...) das die methodische Grundlage dafür gibt, widerspiegelungstheoretisch und nicht begriffstheoretisch an die Begriffsentwicklung heranzugehen.“ Holz, *Die Sinnlichkeit der Vernunft*, 110.

Dagegen wird in der hier vorliegenden Studie die These aufgestellt: Jeder philosophische Begriff eignet sich für eine Problemgeschichte und liefert dementsprechend auch die Perspektive, mit der seine inhaltlich-formalen Probleme in der Philosophiegeschichte gefunden und begriffen werden. Die hier vorliegende Studie soll die Existenz einer *ausnehmend besonderen* philosophischen Vorstellung erweisen, eine, die die „Philosophie als Philosophie“, zum Problem macht, nämlich Marx' Programm „Aufhebung des Proletariats und Verwirklichung der Philosophie“. Vgl. MEGA², Band I/2, 183, Z. 4–5. Es ist, aus der Perspektive der Theorie der Problemgeschichte gesehen, nicht nur von allen übrigen philosophischen Begriffen *verschieden*, sondern von ihnen *unterschieden*. Weil es die seitherige Philosophie als Philosophie problematisiert, entspringen alle anderen philosophi-

diesem philosophiegeschichtlichen Durchlauf haben wir dann den begrifflichen Hintergrund „als Konstitutivum der marxistischen Theorie“⁵² erarbeitet, um die „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ konsequent zu interpretieren, um zu verstehen, was Philosophie zur Lösung der gegenwärtigen allgemeinen Krise des Kapitalismus beitragen muss.

Karl Marx' Denkeinsatz

Marx steht mit dieser Schrift am Anfang seiner Theorie.⁵³ Sein selbständiges Denken setzt ein. *Eigene* erarbeitete philosophische Begriffe gibt es in dieser Situation noch nicht.⁵⁴ Die Philosophie zwischen dem kritisierten und deshalb nicht mehr uneingeschränkt herrschenden Hegelschen System und der noch nicht entwickelten Marxschen Philosophie trägt den Grundzug des Sowohl-nicht-mehr-als-auch-noch-Nicht des gesamtgesellschaftlichen Übergangs. Das heißt nicht, dass Marx die soziale, politische und philosophische Gegenwart wie ein Historiker beschreibt, um aus seiner Analyse erfahrungswissenschaftliche theoretische Schlüsse zu ziehen, sondern dass er mit dem Programm „Aufhebung des Proletariats und Verwirklichung der Philosophie“ eine philosophische Kritik der damaligen Gegenwart in Gang setzt. Das Programm kann also noch keine Philosophie sein, bereitet sie aber vor. Es ist die Entwicklung eines Denkeinsatzes in drei Schritten: 1. Kritik, Mensch und Religion, 2. Kritik, Volk und politische Parteien, 3. Kritik, Proletariat und Revolution.

1. *Kritik, Mensch und Religion*: Die „*Kritik der Religion* ist im Wesentlichen [von Feuerbach] beendet“ worden.⁵⁵ Das „Fundament“⁵⁶ der Religionskritik ist:

schen Begriffe der *marxistischen* Philosophie aus ihm. Für das dialektisch-materialistische *System* bedeutet das: Es beginnt nicht mit einem systematischen Konzept, es muss *sich selbst zuvor* erklären, was *für es* Philosophie in Reflexion der ihm gegenwärtigen gesellschaftlichen Realität und damit auch deren Philosophie sei und welchen Nutzen sie habe.

⁵² Holz, *Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie*, Band 2, 36.

⁵³ Also „Zurück zum Anfang“, wie es bei Gudopp-von Behm heißt. „Auf festem Fundament steht die sozialistische Bewegung, die Politik für den Sozialismus, wenn sie sich erneut auf die Grundlegung des Anfangs besinnt, und das heißt in erster Linie auf Marx' und Engels' ‚Manifest der kommunistischen Partei‘.“ Gudopp-von Behm, *Ex oriente lux?*, 12. Das „Manifest“ statt die „Einleitung“ zum Anfang zu nehmen ist allerdings eine Feststellung, die von Gudopp-von Behm bewiesen werden müsste.

⁵⁴ Es sind Vorstellungen, deren Inhalte allesamt begrifflich und damit systematisch erarbeitet werden müssen. Man kann zwar darauf hinweisen, dass ein Begriff wie „Proletariat“ schon vor Marx' Zeit existierte, diesen mit dem neuen Denkeinsatz in die neue Philosophie aufzuheben, also auf einen dialektischen Begriff zu bringen, steht zu diesem Zeitpunkt der Entwicklung der Marxschen Theorie noch aus.

⁵⁵ MEGA², Band I/2, Z. 5. Die Bezeichnung „Religion“ steht hier nicht nur für die tatsächliche Religion, sondern ebenso für Hegels Philosophie und Denkansätze einiger Linkshegelianer. Denn, so

„Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen.“⁵⁷ Der Mensch suchte zunächst seine „wahre Wirklichkeit“⁵⁸ in einem jenseitigen Gott und findet nun heraus, dass dieses Jenseits sein eigenes, menschliches Selbstbewusstsein und nur der jenseitige Schein des diesseitigen Menschen ist. „Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Societät. Dieser Staat, diese Societät produziren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewußtsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind.“⁵⁹

Der Mensch muss das Denken der Welt genau andersherum denken, als es das religiöse Denken praktiziert. Das Verhältnis von Philosophie und Welt ist seit Feuerbachs Entlarvung der Hegelschen Philosophie als Religion nicht mehr von der Philosophie, sondern von der Welt her zu denken – Welt und Philosophie fallen nun in der Welt zusammen.⁶⁰ Philosophie wird jetzt in der Form eines kri-

Feuerbach, „die Hegelsche ‚Logik‘ ist die zur *Vernunft* und *Gegenwart* gebrachte, zur *Logik* gemachte *Theologie*. Wie das göttliche Wesen der Theologie der ideale oder abstrakte Inbegriff aller Realitäten, d. i. aller Bestimmungen, aller Endlichkeiten ist, so die ‚Logik‘.“ Feuerbach, Vorläufige Thesen über die Reformation der Philosophie, 245. Die bürgerliche Philosophie bildete sich im Widerstand gegen die Metaphysik heraus, wie diese sich innerhalb der Theologie entwickelt hatte. Allein, die bürgerliche Negation der Theologie war nicht radikal genug und verharrte in der Religion, weshalb die Negation der Hegelschen Philosophie als Negation der Religion von Feuerbach und Marx fortgeführt werden *musste*.

⁵⁶ MEGA², Band I/2, 170, Z. 13.

⁵⁷ Ebd., Z. 13–14

⁵⁸ Ebd., Z. 12.

⁵⁹ Ebd., Z. 17–20.

⁶⁰ Man könnte nun doch meinen, dass Holz' Widerspiegelungstheorie den Anfang der dialektisch-materialistischen Philosophie bilde. Zumal es bei Feuerbach heißt: „Die Methode der reformatorischen Kritik der *spekulativen Philosophie* unterscheidet sich nicht von der bereits in der ‚Religionsphilosophie‘ angewandten. Wir dürfen nur immer das *Prädikat* zum *Subjekt* machen und so als *Subjekt* zum *Objekt* und *Prinzip* machen – also die spekulative Philosophie *umkehren*, so haben wir die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit.“ Feuerbach, Vorläufige Thesen über die Reformation der Philosophie, 244. Diese geforderte Umkehrung arbeitet Holz *rein logisch* heraus, indem er Marx' Dialektikkonzept mit dessen Worten als „direktes Gegenteil“ des Hegelschen Dialektikkonzepts widerspiegelungstheoretisch bestimmt. Vgl. Holz, *Aufhebung und Verwirklichung*, Band 1, 173–175. Er argumentiert: „Die Religionskritik [Feuerbachs] rechtfertigt sich durch die Hegel-Kritik; und erst die Schlüssigkeit der Hegel-Kritik entscheidet über die Akzeptanz der Anthropologisierung der Religion. Das ist nicht eine nachträgliche Interpretation.“ Ebd., 179. Dies ist der materialistische Weg vom Standpunkt der reinen dialektisch-materialistischen Logik mit der Widerspiegelungstheorem als ihrem Anfang – gleich Hegel 1830 den Anfang seines Systems in der reinen Logik des Verhältnisses von Sein, Nichts und Werden bestimmt. Von dieser logischen Umkehrung aus ergibt sich für Holz der Weltentwurf zur Befreiung der Arbeiterklasse.

Aber ist das Denken anfangs schon auf dieser Höhe des reinen Denkens, in der Form des Verhältnisses von Denken und Sein? Reicht die Feststellung von Feuerbach und Marx, dass die verkehrte Welt ein verkehrtes Denken ermöglicht, welches das Verhältnis von Welt und Philosophie deshalb verkehrt denkt, nämlich idealistisch, um *unmittelbar* rein logisch die Verkehrung zu verkehren? Muss nicht zunächst das Verhältnis von verkehrter Welt und verkehrter Philosophie in einer Hin-

tischen Programms neu geboren. Die Kritik, soweit sie Religionskritik ist, ist nur der „Keim“⁶¹ der vollständigen „Kritik des Jammerthales [Welt], dessen Heili-

führung zum rein logischen Denken vorgestellt werden? In einem die sozialen, politischen und philosophischen Verhältnisse erfassenden Denken, das erst deutlich macht, wie die sozialen, politischen und philosophischen Verhältnisse in einer verkehrten Welt zueinander stehen.

Wir wollen also den Dialektischen Materialismus nicht mit dem in der Widerspiegelungstheorie gedachten Verhältnis von Denken und Sein, sondern mit dem Verhältnis von Welt und Philosophie beginnen lassen. Dafür gibt es Anhaltspunkte in der Philosophie: Feuerbach *begründet* die scheinbar *logische* Umkehrung von Subjekt und Objekt *anthropologisch*: „Das Wesen der Theologie ist das *transzendente*, außer den Menschen hinausgesetzte Wesen der Menschen; das Wesen der ‚Logik‘ Hegels das *transzendente* Denken, das Denken des Menschen *außer den Menschen gesetzt*.“ Feuerbach, *Vorläufige Thesen über die Reformation der Philosophie*, 246. Feuerbach reflektiert in seiner Kritik das Hegelsche System in seinem Verhältnis zur Wirklichkeit. Den so deutlich gemachten Widerspruch entwickelt Feuerbach in seiner Anthropologie derart, dass der Mensch das Logische umfasst. Deutlich wird das schon am Anfang der „Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie“: „Das Geheimnis der *Theologie* ist die *Anthropologie*, das Geheimnis aber der *spekulativen Philosophie die Theologie* – die *spekulative* Theologie (...).“ Ebd., 243. Die spekulative Theologie, also Hegels Philosophie, ist demnach eigentlich, wenn man diese umkehrt, Anthropologie: „Die neue Philosophie ist keine *abstrakte Qualität* mehr, keine *besondere Fakultät* – sie ist der *denkende Mensch* selbst – der Mensch, der *ist* und *sich weiß* als das selbstbewußte Wesen der Natur (...).“ Ebd., 259. Der „wahre, der *mit dem Leben, dem Menschen identische* Philosoph“ (ebd., 255) arbeitet mit Kopf und Herz, denkend und anschauend.

Marx bestätigt in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“: „Feuerbachs grosse That ist: (...) Die Gründung des *wahren Materialismus* und der *reellen Wissenschaft*, indem Feuerbach das gesellschaftliche Verhältnis das ‚des Menschen zum Menschen‘ – ebenso zum Grundprincip der Theorie macht [...].“ MEGA², Band I/2, 400. *Wir* haben es mit Marx' Denkeinsatz mit der *Einheit* zweier Grundprinzipien – die logische Umkehrung der abstrakten Philosophie und die wirkliche Umkehrung des abstrakten Menschen in der abstrakten Welt – zu tun. Marx gibt in der 4. Feuerbach-These auch an, wie nun vorzugehen ist: „Feuerbach geht aus von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse und eine weltliche Welt. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlagen aufzulösen. Aber daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden. Also nachdem z. B. die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden.“ Marx, MEW 3, 3. *Wir* müssen also die Selbstwidersprüchlichkeit der Welt im Programm „Aufhebung des Proletariats und Verwirklichung der Philosophie“ *theoretisch* erfassen, um ebenso *theoretisch* die Selbstwidersprüchlichkeit der Welt in der Philosophie aufzulösen – womit auch der logische Widerspruch der Hegelschen Philosophie aufgelöst wird –, um die Welt auch praktisch zu revolutionieren. Gefragt ist hier also kein rein logisches Denken, sondern ein *praktisch-theoretisches* Denken, denn es müssen beide Grundprinzipien in ihrem Zusammenspiel erfasst werden. Das praktisch-theoretische Denken führt erst zum reinen Denken.

⁶¹ MEGA², Band I/2, 171, Z. 8. So auch in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“: „(...) nachdem *Feuerbach* – sowohl in seinen ‚Thesen‘ in den *Anecdotes*, als ausführlich in der ‚Philosophie der Zukunft‘ die alte Dialektik und Philosophie dem Keim nach umgeworfen hat“. MEGA², Band I/2, 400.

genschein [Philosophie] die Religion ist“⁶², und ist daher in ihrer inneren Struktur noch nicht zu Ende gedacht.⁶³ Nur das Verhältnis von Jammertal und Heiligenschein, von Welt und Philosophie, philosophisch umzukehren, reicht nicht. Dann wäre die Kritik bloß eine andere Interpretation der Welt, wäre nur eine Kritik des Denkens, also abstrakt,⁶⁴ und nicht eine wirkliche philosophische Kritik der sozialen, politischen und philosophischen Verhältnisse. Die Kritik der Religion kann nur allgemein appellieren:

„Die Kritik der Religion endet [!] mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *categorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist [...].“⁶⁵

Die Kritik der Religion nicht weiterzuführen, um den Widerspruch von „Jammertal“ und „Heiligenschein“ *vollkommen* aufzufassen, bedeutet, in der alten Philosophie stecken zu bleiben. Marx schrieb schon in seinen „Briefen“ in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ über eine solche Auffassung,

„daß wir nicht dogmatisch die Welt anticipiren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen. Bisher hatten die Philosophen die Auflösung aller Räthsel in ihrem Pulte liegen, und die dumme exoterische Welt hatte nur das Maul aufzusperren, damit ihr die gebratenen Tauben der absoluten Wissenschaft in den Mund flogen. Die Philosophie hat sich verweltlicht, und der schlagendste Beweis dafür ist, daß das philosophische Bewußtsein selbst in die Qual des Kampfes nicht nur äußerlich [in die Welt], sondern auch innerlich [in die Philosophie] hineingezogen ist. (...) Es hindert uns also nichts, unsre Kritik an die Kritik der Politik an die Part-

⁶² MEGA², Band I/2, 171, Z. 8–9.

⁶³ Dazu Niels Mader: „Der Zweck der Religionskritik liegt außerhalb ihrer selbst. Die Religionskritik stößt an ihre Grenzen, wenn sie den Menschen als ein mangelhaftes Wesen zum Ausgangspunkt erhebt, und überschreitet sie, indem sie die Gesellschaftskritik und die praktische Veränderung fordert.“ Mader, Philosophie als politischer Prozess, 139.

⁶⁴ Marx gebraucht „abstrakt“ wie Feuerbach: „Abstrahieren heißt, das *Wesen* der Natur *außer die Natur*, das Wesen des Menschen *außer den Menschen*, das Wesen des Denkens *außer den Denkart* zu setzen. Die Hegelsche Philosophie hat den Menschen *sich selbst entfremdet*, indem ihr ganzes System auf diesen Abstraktionsakten beruhte.“ Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, 247.

⁶⁵ MEGA², Band I/2, 177, Z. 19–22. Es gibt nicht wenige Marxisten, die auf diesem unentwickelten Niveau des marxistischen Denkeinsatzes stehenbleiben – etwa Georg Fülberth in seinem sehr zu kritisierenden Einführungsband in den Marxismus; siehe dazu Hüllinghorst, Definitiv unphilosophisch.

heinahme in der Politik, also an *wirkliche* Kämpfe anzuknüpfen und mit ihnen zu identifizieren. Wir treten dann nicht der Welt doctrinär mit einem neuen Princip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Principien der Welt neue Principien.“⁶⁶

Die von Marx vorgestellte Kritik ist also komplexer. Die Religionskritik muss aus sich selbst über sich hinausgehen und sich vervollkommen, wodurch ihr Nutzen in voller Klarheit erscheint. Das Programm der Kritik der sozialen, politischen und philosophischen Verhältnisse arbeitet sich kritisch aus der Religionskritik heraus. Deshalb besteht die Aufgabe der Philosophie darin, die „politisch-soziale“⁶⁷ und philosophische „Selbstentfremdung“⁶⁸ des Menschen von sich selbst – die philosophische Entzweiung in ein Diesseits und Jenseits sowie die soziale und politische Unterdrückung des Menschen durch den Menschen, diese Verkehrtheit des wirklichen Menschen – philosophisch so zu erfassen, dass beide Seiten der Selbstentfremdung als Bestandteile der Welt zu denken sind und folglich sowohl theoretisch als auch praktisch umgekehrt werden können. Die Art dieses doppelseitigen Umkehrens in Auseinandersetzung mit der sozialen, politischen und philosophischen Gegenwart, der Restauration, zu bestimmen, der Kritik also eine komplexere Form als die der Religionskritik zu geben, das ist die Aufgabe des zweiten Schritts des Programms „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“. „Die Kritik des Himmels verwandelt [!] sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.“⁶⁹

2. *Kritik, Volk und politische Parteien*: Da das Verhältnis von Welt und Philosophie verkehrt werden *muss*, weil die Welt und nicht die Philosophie die bestimmende Seite darin ist, muss das Programm für eine Kritik der sozialen, politischen und philosophischen Zustände dieser Welt genauer entwickelt werden. Das heißt: Das entscheidende Verhältnis muss in den Blick geraten, das ermöglicht, auf eine andere, nicht abstrakte und deshalb wirkliche Weise zu handeln und zu denken.

In den deutschen Zuständen sieht Marx die abstrakte Wirklichkeit zur weiteren Ausformulierung seines kritischen Denkeinsatzes. Es wäre spontan naheliegend, an den modernen bürgerlichen Verhältnissen in Frankreich und England eine Kritik zu formulieren, um sich eine über die damalige Gegenwart hinausreichende Gesellschaftsformation vorzustellen. Aber mit welcher Begrifflichkeit sollte eine solche Kritik zustande kommen? Marx spricht nicht davon. Aber mit der englischen

⁶⁶ MEGA I/2, S. 486 f. und 488.

⁶⁷ MEGA², Band I/2, 174, Z. 15.

⁶⁸ Ebd., 171, Z. 21.

⁶⁹ Ebd., Z. 21–25.

und französischen Philosophie scheint diese neue, kritische Begrifflichkeit nicht entwickelbar zu sein; beide stehen nicht auf der Höhe der Zeit. Das Verhältnis von Welt und Philosophie ist nicht „*al pari*“⁷⁰.

Kann man aber die deutschen sozialen und politischen Zustände mit der deutschen Philosophie kritisieren? Das scheint ebenso ein unmögliches Unterfangen zu sein, weil die sozialen und politischen Zustände im Vergleich mit denen moderner Völker⁷¹ zurückbleiben: hier Revolution und bürgerliche Verhältnisse, dort Restauration und Feudalstaat. Die deutschen Zustände werden durch die in Frankreich und England *de facto* widerlegt. Dennoch ist die Kritik an den deutschen Verhältnissen für eine Zukunft über die bürgerlichen Verhältnisse und über die bürgerliche Philosophie hinaus zu entwickeln. Denn die deutschen „versteinerten Verhältnisse“⁷² machen auch den Mangel der bürgerlichen Gesellschaft der Nachbarstaaten sichtbar.

„Und selbst für die *modernen* Völker kann dieser Kampf gegen den bornirten Inhalt des deutschen *status quo* nicht ohne Interesse sein, denn der deutsche *status quo* ist die *offenherzige* Vollendung des *ancien régime*[,] und das *ancien régime* ist der versteckte Mangel *des modernen Staates*. Der Kampf gegen die deutsche politische Gegenwart ist der Kampf gegen die Vergangenheit der modernen Völker.“⁷³

Dieser Mangel, durch den diese Staaten zerfallen, ist die Abstraktheit des Menschen, wie es die Religionskritik offengelegt hat, also die Verkehrtheit der wirklichen Zustände, die in den bürgerlichen Gesellschaften nicht aufgelöst wurden. Zugleich wird diese Abstraktheit, und damit auf der Höhe der Zeit, durch die Hegelsche Rechtsphilosophie reflektiert. „Die *deutsche Rechts- und Staatsphilosophie* ist die einzige mit der *officiellen* modernen Welt *al pari* stehende *deutsche Geschichte*.“⁷⁴ Weshalb diese Philosophie notwendigerweise auch mangelhaft, also abstrakt ist. Und „so war (...) das *deutsche* vom *wirklichen* Menschen abstrahierende Gedankenbild des modernen Staats nur möglich, weil und insofern der moderne Staat selbst vom *wirklichen* Menschen abstrahiert“⁷⁵.

⁷⁰ Ebd., 175, Z. 25.

⁷¹ Die Bezeichnung „Volk“ hat hier keine völkische Bedeutung. In der Darstellung der Entwicklung von Marx' Denkeinsatz gehen wir nun den zweiten und damit konkreteren Schritt. Das Phänomen der Wirklichkeit ist jetzt nicht mehr der Mensch, sondern die Völker.

⁷² Ebd., 173, Z. 19.

⁷³ Ebd., Z. 25–30.

⁷⁴ Ebd., Z. 24–25.

⁷⁵ Ebd., 176, Z. 31–34.

Beide, moderne Völker und die Hegelsche Philosophie, befinden sich wegen ihres Mangels an Wirklichkeit im Zerfall.⁷⁶

„Was bei den fortgeschrittenen Völkern *praktischer* Zerfall mit den modernen Staatszuständen ist, das ist in Deutschland, wo diese Zustände selbst noch nicht einmal existieren, zunächst *kritischer* Zerfall mit der philosophischen Spiegelung dieser Zustände.“⁷⁷

Die Kritik muss also a) aus den zurückgebliebenen deutschen Verhältnissen *radikal* entwickelt werden, wodurch b) auch die zerfallenden sozialen und politischen Ver-

⁷⁶ Aller bürgerlichen Philosophie haftet an, dass sie ein verkehrtes Weltbewusstsein in einer verkehrten Welt ist. Siehe Mader, Philosophie als politischer Prozess, 140. Die bürgerlichen Revolutionen waren nur politischer, nicht sozialer Art. Wie der theoretische Kampf gegen Religion und Metaphysik nicht grundlegend vom Bürgertum abgeschlossen werden konnte, so auch nicht die Negation der realen, bloß abstrakten Weltverhältnisse des Feudalismus.

Die unvollkommene Negation der bürgerlichen Philosophie kehrt sich in ihrer spätbürgerlichen Entwicklung gegen sich selbst, indem sie die unvollkommene Negation selbst komplett negiert. Die Kritik wird rückwärtsgewandt: Friedrich Nietzsche: „Also ist alles Vergangene preisgegeben: denn es könnte einmal kommen, daß der Pöbel Herr würde, und in seichten Gewässern alle Zeit ertränke. Darum, o meine Brüder, bedarf es eines *neuen Adels*, der allem Pöbel und allem Gewalt-Herrischen Widersacher ist und auf neue Tafeln neu das Wort schreibt ‚edel‘. Vieler Edlen nämlich bedarf es und vielerlei Edlen, *daß es Adel gebe!*“ Darum erleben wir heute die Rückkehr zu einem kapitalistisch geprägten Feudalismus: Die als Negation des feudalistischen Monopols entstandene Konkurrenz bürgerlicher Unternehmen negiert sich selbst als Konzentration zu globalen kapitalistischen Monopolen. Jean Ziegler (2005): „Und gerade jetzt findet eine brutale, massive Refeudalisierung statt. Die neuen Kolonialherren, die multinationalen Konzerne (...) eignen sich die Reichtümer der Welt an. Diese neue Feudalherrschaft ist tausendmal brutaler als die aristokratische zu Zeiten der Französischen Revolution.“ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, 686. Auch der Lebensstil der 0,01 Prozent, der Superreichen, ist feudal. Dazu Hans Jürgen Krysmanski: „Rein äußerlich betrachtet ist (...) das Besondere am Habitus der europäischen Geldelite und ihres Geldmachtapparats die Renaissance feudaler Muster. (...) Diese Muster sind selbstverständlich heute vielfach gebrochen und Teil der virtuellen oder Simulationskultur. Frühmittelalterliche Rollenmodelle (...) bestimmen (...) seit den Fünfzigern das Selbstbild von Jungmanagern und superreichen Familiendynastien. Es ist beispielsweise der europäische *Hochadel*, welcher der Geldelite und ihren Entouragen die sozial aufgeladenen Tummelplätze verschafft, die für ein ‚bonding‘ innerhalb der Oberschicht unerlässlich sind. Schlösser und exklusive Areale sind der Raum für diese Think-Tanks, Stiftungen, Business Councils und andere Eliteinstitutionen, Clubs und Bünde geworden.“ Krysmanski, 0,1%, 77.

⁷⁷ MEGA², Band I/2, 175, Z. 20–23. Man denke ferner an § 243 in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“: „Durch die *Verallgemeinerung* des Zusammenhangs der Menschen (...) vermehrt sich die *Anhäufung der Reichtümer* (...) auf der einen Seite, wie auf der anderen Seite die *Vereinzlung* und *Beschränktheit* der besonderen Arbeit und damit die *Abhängigkeit* und *Not* der an diese Arbeit gebundenen Klasse (...).“ § 245: „Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem *Übermaße des Reichtums* die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist, d. h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße an Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.“ § 246: „Durch diese ihre Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausgetrieben.“

hältnisse in Frankreich und England kritisiert werden, und sie muss c) die ebenfalls zerfallende, weil die englischen und französischen bürgerlichen Verhältnisse begreifende Philosophie Hegels in sich aufnehmen.

Die Kritik „kann sich weder auf die unmittelbare Verneinung seiner [deutschen] reellen [Staats- und Rechtszustände], noch auf die unmittelbare Vollziehung seiner ideellen Staats- und Rechtszustände *beschränken*, denn die unmittelbare Verneinung seiner reellen Zustände besitzt es in seinen ideellen Zuständen [Hegels Philosophie] und die unmittelbare Vollziehung seiner ideellen Zustände hat es in der Anschauung der Nachbarvölker [England und Frankreich] beinahe schon wieder *überlebt*.“⁷⁸

Darum erhebt sich in Deutschland die praktische politische und die theoretische politische Partei⁷⁹ zu einer Kritik. Erstere ist eine Fortführung der Religionskritik und begreift die Verkehrtheit des philosophischen Denkens über das deutsche Volk. Dementsprechend entwickelt sie den Standpunkt, man müsse sich ganz auf die Seite des Volkes schlagen und in ihm die „*wirklichen* Lebenskeime“⁸⁰ entwickeln, ohne Philosophie, die man wegen ihrer Verkehrtheit/Abstraktheit schlicht beiseitelassen kann. Diese Partei vernachlässigt das *Verhältnis* von Volk und Philosophie und schlägt sich rein praktisch auf die Seite des deutschen Volks, und negiert die Philosophie absolut. Volk und Philosophie werden nicht als weltliche Einheit gedacht. Daher kritisiert Marx: „Ihr verlangt, daß man an *wirkliche* Lebenskeime anknüpfen soll, aber ihr vergeßt, daß der wirkliche Lebenskeim des deutschen Volkes bisher nur unter dem *Hirnschädel* [als Hegels Philosophie] gewuchert hat.“⁸¹

Also muss man an die Hegelsche Philosophie anknüpfen. Dies tut die zweite Partei, womit sie aber nicht an die religionskritische Verkehrung des Verhältnisses

⁷⁸ MEGA², Band I/2, 175, Z. 29–34.

⁷⁹ Beide Parteien können „weder mit zeitgenössischen noch jüngeren Charakteristiken der verschiedenen Richtungen, Fraktionen oder Strömungen der bürgerlichen Opposition im Vormärz voll identifiziert werden. Marx' eigenwillige Unterscheidung ist primär geprägt durch die Haltung zur Rolle der Philosophie innerhalb der politischen Opposition gegen den preußischen Staat, wobei er offensichtlich Erfahrungen aus seiner Tätigkeit als Redakteur der ‚Rheinischen Zeitung‘ verallgemeinerte. Die *praktische* politische Partei umfaßte wahrscheinlich Teile der liberalen Bourgeoisie und Intelligenz sowie Vertreter des demokratischen Flügels, die mit praktischen politischen Forderungen entweder für eine konstitutionelle Monarchie oder für eine demokratische Republik kämpften. Die *theoretische* politische Partei ist vermutlich eine Charakterisierung der gesamten junghegelianischen Bewegung – einschließlich der von Marx selbst einmal vertretenen Positionen – und nicht nur eine Reduzierung auf die ‚Freien‘, so die Herausgeber von MEGA² I/2 Apparat, 675. Holz interpretiert „Parteien“ als „Richtungen“. Vgl. Holz, *Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie*, Band 1, 7.

⁸⁰ MEGA², Band I/2, 176, Z. 2.

⁸¹ Ebd., Z. 2–4.

von Philosophie und Welt anschließt. Die theoretische politische Partei beharrt auf dem Standpunkt, dass die Philosophie zuerst und ausschließlich die sozialen und politischen Zustände für das Volk bestimmt, ein Lösungskonzept entwickelt und dann von ihm verwirklicht werden soll. Auch diese Kritik erfasst das *Verhältnis* von Volk und Philosophie nur einseitig, indem sie sich rein positiv auf die Seite der Philosophie schlägt und das Volk als bloß passiv außen vorlässt. Marx kritisiert daher:

„Sie [die theoretische politische Partei] erblickte in dem jetzigen Kampf *nur* den *kritischen Kampf der Philosophie mit der deutschen Welt*, sie bedachte nicht, daß die *seitherige Philosophie* selbst zu dieser Welt gehört und ihre, wenn auch ideelle, *Ergänzung* ist. Kritisch gegen ihren Widerpart, verhielt sie sich unkritisch zu sich selbst.“⁸²

Indem Marx die theoretischen Defizite beider Parteien erfasst, muss er zum Einen das *Verhältnis* von Philosophie und Volk denken und sich nicht, wie die theoretische und praktische politische Partei, jeweils auf eine von beiden Seiten konzentrieren. Darum muss er zum Anderen dieses Verhältnis als Einheit begreifen, in der das Volk das Grundlegende und die Philosophie das daraus Abgeleitete ist. Schließlich und drittens ist dieses Verhältnis nicht fest, sondern beweglich – und zwar auf zweierlei Art: als Aufheben und als Verwirklichen. Dementsprechend ist für beide einseitigen und damit nicht in Verhältnissen denkenden Parteien kritisch festzustellen: „*Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.*“⁸³ „*Sie glaubte, die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben.*“⁸⁴

Wie sind Aufheben und Verwirklichen zu denken? Anscheinend betreffen sie allein die Philosophie.⁸⁵ Verwirklichen bedeutete dann, dass die Philosophie nicht mehr ein jenseitiges Wesen zu ihrem Prinzip macht, sondern die Wirklichkeit, in der sie als ihr Bestandteil auch immer wieder aufgeht. Aufheben wäre in Anlehnung an Hegels Begrifflichkeit ein Bewahren, Kritisieren und Auf-ein-höheres-Niveau-Heben der gegenwärtigen Philosophie in eine neue. Die Philosophie ist also zu verwirklichen, um sie aufzuheben, und um sie aufzuheben, muss man sie verwirklichen.

⁸² MEGA², Band I/2, 176, Z. 9–13.

⁸³ Ebd., Z. 5–6.

⁸⁴ Ebd., Z. 20–21.

⁸⁵ Holz sieht das so: „Sollen die zwei Vorgänge in einem gedacht werden, so heißt das: In der Verwirklichung ist die Aufhebung, in der Aufhebung die Verwirklichung eingeschlossen. Es wird ein Parallelismus angelegt, bei dem jede der beiden Seiten die andere übergreift.“ Aufhebung und Verwirklichung, Band 3, 345. Wobei Holz den Begriff „Parallelismus“ im Leibnizschen Sinn versteht. Siehe dazu Holz, Leibniz, 53. Auch später werden von ihm Aufhebung und Verwirklichung als Bewegungsformen der Philosophie verstanden: „Marx hatte (...) schon von seinen Frühschriften an (...) das Programm der zugleich zu vollziehenden Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie entworfen.“ Holz, Einheit und Widerspruch, 368.

Was aber fehlt, ist die Seite der Welt bzw. jetzt in Marx' zweitem Denkschritt, die des Volks. Im ersten Denkschritt hieß es, dass Welt und Philosophie ein Verhältnis eingehen. Jetzt soll dieses Verhältnis keine Rolle mehr spielen, da die Bewegung ganz auf Seiten der Philosophie stattfindet? Dabei ist Philosophie Teil des Volkes. Das Volk kann sich nur verwirklichen, wenn es seine Abstraktheit aufhebt, und es hebt sie auf, wenn es sich verwirklicht. Auch beim Volk kann von einer parallelen Bewegung von Aufheben und Verwirklichen gesprochen werden. Haben wir es darum mit einem doppelten Parallelismus zu tun? In Berücksichtigung der Religionskritik kann das nicht der Fall sein, denn die Welt ist das Primäre, die Philosophie das Sekundäre.⁸⁶ Auf Marx' zweiten Denkschritt übertragen: Nur weil das Volk abstrakt ist, ist auch die Philosophie abstrakt. Nur wenn sich das Volk aufhebt, verwirklicht sich auch die Philosophie. Beide Seiten müssen weiterhin in einem Verhältnis gedacht werden. Dementsprechend stellt Marx das Volk materialistisch in den Vordergrund: „Die Theorie wird in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist.“⁸⁷

Volk und Philosophie treffen sich in den Bedürfnissen des Volkes. Diese bilden die Mitte zwischen beiden. Die Bewegung des Aufhebens und Verwirklichens verteilt sich auf Volk und Philosophie. Letztere kann sich nur verwirklichen, wenn sie die Bedürfnisse des Volkes trifft; sie ist geradezu der Ausdruck dieser Bedürfnisse. Umgekehrt kann sich das Volk nur aufheben, indem es seine Bedürfnisse durch die Philosophie hindurch – also philosophisch modifiziert – erfasst. Wie die Philosophie diesseitig werden muss, um sich zu verwirklichen, muss das Volk philosophisch werden, um sich aufzuheben. „Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.“⁸⁸

3. *Kritik, Proletariat und Revolution*: Aber kann in einem Feudalstaat wie Deutschland ein fortschrittliches Bedürfnis im Volk emporkommen? Ein radikales Bedürfnis, in dem sich das deutsche Volk aus dem Feudalismus und das englische und französische sich aus dem Kapitalismus zur wirklichen Freiheit heben kann? Und wodurch die bloß abstrakte Philosophie zur wirklichen wird? Dazu geht Marx einen dritten Schritt. Sein Ausgangspunkt ist die These: „Eine radikale Revolution kann nur die Revolution radikaler Bedürfnisse sein.“⁸⁹ Er extrahiert die Wesenszüge der

⁸⁶ Wir zitierten bereits Marx' 4. Feuerbachthese: „Aber daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und [dem] Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden.“ Marx, MEW 4, 3.

⁸⁷ MEGA², Band I/2, 178, Z. 17–18.

⁸⁸ Ebd., Z. 23–24.

⁸⁹ Ebd., Z. 31–32.

Revolution 1. In einer Revolution hebt sich das bloß abstrakte Volk im verkehrten Staat auf. 2. Ein Teil des Volks, die Bourgeoisie in Frankreich und England, emanzipiert sich in der *bürgerlichen* Revolution und übt die allgemeine Herrschaft aus. Dieser Stand befreit die ganze Gesellschaft aus den unterdrückenden Strukturen, aber nur unter seinen spezifischen Bedingungen. 3. Damit nicht nur ein Teil des Volkes, sondern das ganze frei leben kann, muss es eine weitere Revolution geben, muss es einen Teil des Volkes geben, in dem alle Mängel der zerfallenden und deshalb zu revolutionierenden bürgerlichen Gesellschaft vereint sind. Dieser Teil ist der vollständige Ausdruck des Zerfalls und der „offenbare Stand der Unterjochung“⁹⁰. 4. Schlussfolgerung: „Wo liegt also die *positive* Möglichkeit der deutschen Emancipation? *Antwort*: In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*“⁹¹. Ein solcher Stand der bürgerlichen Gesellschaft ist das Proletariat, „eine[r] Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, ein Stand, welcher die Auflösung aller Stände ist“, an der „das *Unrecht schlechthin*“ verübt wird.⁹²

Das radikale Bedürfnis des Proletariats ist nicht allein die Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft, sondern, *historisch* gesehen, „die faktische Auflösung dieser Weltordnung“⁹³, also der seitherigen Klassengesellschaften, also, *gattungsspezifisch* gesehen, der Klassengesellschaft als Klassengesellschaft – wie Marx’ Kritik der gegenwärtigen Philosophie das Programm zur Auflösung der „*seitherigen Philosophie*“⁹⁴, der „Philosophie als Philosophie“⁹⁵ ist. Darum kann sich die Philosophie *ausschließlich* durch das Aufheben des Proletariats in die klassenlose Gesellschaft verwirklichen, und das Proletariat kann sich *nur* durch das Verwirklichen der Philosophie zur klassenlosen Gesellschaft aufheben.⁹⁶ Entsprechend

⁹⁰ Ebd., 180, Z. 18–19.

⁹¹ Ebd., 181, Z. 36–37.

⁹² Ebd., Z. 37–39.

⁹³ Ebd., 182, Z. 21.

⁹⁴ Ebd., 176, Z. 10–11.

⁹⁵ Ebd., 183, Z. 4–5.

⁹⁶ Holz hat dieses Verhältnis erkannt: „Als allgemeine Klasse ist das Proletariat auch die erste Klasse, die sich die Philosophie widerspruchsfrei aneignen *kann*. Denn die Philosophie (...) ist die Form des Bewusstseins des Allgemeinen. Was das Proletariat, als Klasse, in *Wirklichkeit* ist (...), das ist die Philosophie *in Gedanken*, die sich verwirklicht, wenn sie zur politischen Macht wird. (...) Indem das Proletariat seine Ketten zerbricht, in denen es als besondere Klasse gehalten war, und zur allgemeinen Klasse wird, verwirklicht es die Philosophie. (...) Die Proletariat ist aber auch die erste und einzige Klasse, die sich die Philosophie widerspruchsfrei aneignen *muss*. Denn nur im Begriff des Ganzen gewinnt das Proletariat ein Bewusstsein seiner selbst als einer besonderen Klasse, die sich *in der Aufhebung ihrer selbst* als allgemeine Klasse *verwirklicht*. Die Wirklichkeit des Proletariats als allgemeine Klasse besteht in der Identität ihres Wollens mit der vernünftigen Allgemeinheit der Philosophie – und das heisst aber auch in der Aufhebung der Philosophie *als (blosse) Philosophie* und ihrer Verwirklichung in der Herstellung allgemeiner Vernünftigkeit der menschlichen Verhältnisse.“ Holz, *Einheit und Widerspruch*, 279.

enden Marx' programmatische Überlegungen mit der Erkenntnis: „Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.“⁹⁷

Mit diesem Ende bleibt die Frage offen, wie das Aufheben und Verwirklichen vonstattengehen. Hier und auch später werden Marx und Engels zu dieser Problematik nicht zurückkehren.⁹⁸ Vielmehr wenden sich beide anderen wichtigen Bereichen der proletarischen Weltanschauung zu. Kritisch müssen *wir* feststellen: Sie arbeiten ihre Kritik nicht systematisch aus. *Für sich* weiß das Resultat der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ noch nichts von sich; es kann sich nicht selbst reflektieren und hat daher auch noch nicht die Erfahrung seiner selbst gemacht. *An sich*, und darum nur *für uns*,⁹⁹ wird jedoch in der von Marx bis hierhin geführten Argumentation die Bewegung des Aufhebens und Verwirklichens sichtbar. *Wir* wollen darum die philosophischen Überlegungen systematisch fortführen, das heißt, *wir* wollen darstellen, was *sich uns* im Fazit des Marxschen Programms zeigt,¹⁰⁰ *wir* wollen das Programm einer Kritik der sozialen, politischen und philosophischen Verhältnisse begreifen. So werden *wir* unserer Aufgabe als Zuschauer bzw. Theoretiker gerecht.

Siglen

HW	Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke (+ Band- und Seitenzahl)
KdrV	Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft
LW	Lenin-Werke (+ Band- und Seitenzahl)
MEW	Marx-Engels-Werke (+ Band- und Seitenzahl)
MEGA	Marx-Engels-Gesamtausgabe (+ Band- und Seitenzahl)
GuB	Johann G. Fichte: Ueber Geist u. Buchstaben in der Philosophie
PdG	Johann G. Fichte: Von den Pflichten der Gelehrten
WW	Immanuel Kant: Werkausgabe in XII Bänden

⁹⁷ MEGA², Band I/2, 183, Z. 4–5.

⁹⁸ Das Verhältnis von Aufheben und Verwirklichen wird so zu einem Problem – aber ohne Problemgeschichte. Denn es hat den Anschein, dass es unter Marxisten – in Fußnote 57 denkt Holz einen Parallelismus – nicht weiter berücksichtigt wird, obwohl die „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ von verschiedener Seite als Marx' Denkeinsatz erkannt wurde; siehe Fußnote 39.

⁹⁹ *Wir* erinnern an unsere Erfahrungen zum „Wir“ in der Fußnote 40. Die Termini „an sich“, „für sich“, „an und für sich“ und „für uns“ sind eng mit dem Hegelschen „Wir“ verknüpft. Wir heben hier erstmals ein Theorieelement der Hegelschen Philosophie, genauer der „Phänomenologie des Geistes“, auf. Warum das so ist, wird sich im zweiten Teil der Einleitung zeigen.

¹⁰⁰ Zur Logik des Zeigens bzw. Sich-Zeigens siehe Schickel, Der Logos des Spiegels, Kap. II, 1.

Literatur

- Adelung, Johann Christoph.** 1793. Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart. Leipzig: Verlag Breitkopf und Sohn.
- AG Krise.** 2019. „Notizen zur Krise 2019“. In: Kommunistische Arbeiterzeitung (KAZ) 368, S. 22–24.
- Benjamin, Walter.** 1977. „Über den Begriff der Geschichte“. In: Ders.: Illuminationen. Ausgewählte Schriften, Band 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 251–261.
- Buhr, Manfred.** 1977. Vernunft, Mensch, Geschichte. Köln: Pahl-Rugenstein.
- Buhr, Manfred/Irrlitz, Gerd.** 1976. Der Anspruch der Vernunft. Die klassische deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus. Köln: Pahl-Rugenstein.
- Cornu, Auguste.** 1954. Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk, Erster Band: 1818–1844. Berlin: Aufbau-Verlag.
- 1962. Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk, Zweiter Band, 1844–1845. Berlin: Aufbau-Verlag.
- Ding, Xiaoqin.** 2019. „Die Risiken von Sozialistischer Marktwirtschaft, Staatskapitalismus und neoliberalen Kapitalismus“. In: Report des Instituts für sozial-ökologische Wirtschaftsforschung 119 (Der Aufstieg Chinas und die Krise des neoliberalen Kapitalismus), München, S. 3–8.
- Eichler, Klaus-Dieter/Seidel, Helmut.** 1988. „Philosophie im antiken Griechenland“. In: Ralf Moritz et al. (Hrsg.): Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde? Berlin: Dietz-Verlag, S. 125–166.
- Feuerbach, Ludwig Andreas.** 1839. „Vorläufige Thesen über die Reformation der Philosophie“. In: Ders.: Gesammelte Werke, Band 9. Hrsg. von Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie-Verlag, S. 243–263.
- 1843. „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“. In: Ebd., S. 264–341.
- Fichte, Johann Gottlieb Fichte.** 1794/95. Von den Pflichten der Gelehrten. Jenaer Vorlesungen 1794/1795. Hrsg. von Reinhard Lauth, Hans Jacob und Peter K. Schneider. Berlin: Akademie-Verlag.
- 1794/95. „Ueber Geist, u. Buchstaben in der Philosophie“. In: Ebd., S. 118–173.
- Gamm, Gerhard.** 2016. Der deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling. Stuttgart: Reclam.
- Garnreiter, Franz.** 2018. „Hyperglobalisierung. Die neue Phase der Globalisierung“. In: Report des Instituts für sozial-ökologische Wirtschaftsforschung 115 (Globaler Wirtschaftskrieg), München, S. 3–10.
- Giacché, Vladimiro.** 2018. „Traumwelt der Kapitalisten“. In: Marx 200, Beilage der Tageszeitung junge Welt, 5./6. Mai 2018.
- 2020. Wirtschaft und Eigentum – Staat und Markt im heutigen China. Essen: Neue Impulse Verlag.

Gedö, András. 1995. „Philosophie zwischen den Zeiten. Auseinandersetzungen um den Philosophiebegriff im Vormärz“. In: Jaeschke, Walter (Hrsg.): Philosophie und Literatur im Vormärz. Der Streit um die Romantik (1820–1854). Hamburg: Meiner, S. 1–39.

- 2000. „Tote Abstraktion versus konkret-allgemeines Wissen: Dialektische Vernunftwissenschaft im Widerstreit“. In: Chitas, Eduardo/Losurdo, Domenico (Hrsg.): Abstrakt und Konkret. Zwei Schlüsselkategorien des zeitgenössischen Denkens (Annalen der Internationalen Gesellschaft Hegel-Marx für dialektisches Denken). Frankfurt/M. et al.: Peter Lang Verlag, S. 79–102.

Gramsci, Antonio. 1991 ff. Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. vom Deutschen Gramsci-Projekt, Hamburg: Argument-Verlag.

Gudopp-von Behm, Wolf-Dieter. 2015. Thales und die Folgen. Vom Werden des philosophischen Gedankens. Würzburg: Königshausen & Neumann.

- 2020a. „Ex oriente lux?“ In: junge Welt, 18./19. Januar 2020, S. 12–13.

- 2020b. „Das Mittlere“. In: junge Welt, 20. Januar 2020, S. 12–13.

Hautmann, Hans. 1999. Geschichte des Marxismus. 1841–1895. Hrsg. vom Bildungsarbeitskreis beim Bundesvorstand der KPÖ. Wien/Linz.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1970. Werke in zwanzig Bänden. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- 1970. Briefe von und an Hegel, Band III, 1823–1831. Hrsg. von Johannes Hoffmeister, Berlin: Meiner.

Hermund, Jost. 1968. „Von der Notwendigkeit revolutionärer Umwälzungen“. In: Ders.: Von deutscher Republik 1775–1795, Band II: Theoretische Grundlagen. Frankfurt a. M.: Insel-Verlag, S. 151–167.

Holz, Hans Heinz. 1968. „Einleitung“. In: Friedrich Nietzsche. Studienausgabe in vier Bänden. Hrsg. von Hans Heinz Holz, S. 11–29.

- 1989. „Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie“. In: Dialektik. Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften 18. Köln: Pahl-Rugenstein, S. 250–261.

- 1991. Niederlage und Zukunft des Sozialismus, Essen: Neue Impulse Verlag.

- 1997. Einheit und Widerspruch, Band III, Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit. Stuttgart: J. B. Metzler.

- 1998. Einheit und Widerspruch: Band II: Pluralität und Einheit. Stuttgart: J. B. Metzler.

- 2003. „Widerspiegelung“. In: Bibliothek dialektischer Grundbegriffe, Band 6. Bielefeld: Transcript.

- 2005. Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik. Stuttgart: J. B. Metzler.

- 2007a. „Philosophisch-politische Perspektiven des Marxismus heute“. In: Topos 27, Welt-Sichten. Neapel, S. 57–79.

- 2007b. „Revolutionäre Theorie für revolutionäre Praxis“. In: Marxistische Blät-

ter, Heft 5, S. 66–75.

- 2010. *Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie, Band 1: Von Hegel zu Marx*, Berlin: Aurora.

- 2011a. *Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie, Band 2: Die Klassiker der III. Internationale*, Berlin: Aurora.

- 2011b. *Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie, Band 3: Aurora und die Eule der Minerva*. Berlin: Aurora.

- 2011c. „Philosophie“ In: *Topos*, Heft 35. Neapel, S. 11–44.

- 2011d. *Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, 5 Bände. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- 2012. „Vorwort des Herausgebers“. In: Joachim Schickel: *Der Logos des Spiegels*. Bielefeld: Transcript, S. 9–12.

- 2017. *Die Sinnlichkeit der Philosophie. Letzte Gespräche*, Berlin: Das Neue Berlin.

Hüllinghorst, Andreas. 2011. „Die logische Geburt des Dialektischen Materialismus. Wider den Kantianismus im Marxismus“. In: *Topos* 36. Neapel, S. 175–208.

- 2013. „Auf den Standpunkt kommt es an. Eine Interpretation der Grundfrage der Philosophie“. In: *Aufhebung #2*. Salzburg, S. 52–69.

- 2015. „Definitiv unphilosophisch. Eine Rezension von Georg Fülberths Buch ‚Marxismus‘“. In: *Aufhebung #6*. Salzburg, S. 94–116.

- 2016. „Der Anfang dialektischen Philosophierens bei Hegel und Marx“. In: Jahrestagung 2015 der Gesellschaft für dialektische Philosophie. Salzburg, S. 23–41.

Kant, Immanuel. 1977. *Werkausgabe in XII Bänden*. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Krysmanski, Hans Jürgen. 2012. *0,1 %. Das Imperium der Milliardäre*. Frankfurt a. M.: Westend.

Kuczynski, Jürgen. 1961. „Darstellung der Lage der Arbeiter in Deutschland von 1789 bis 1849, Band 1.“ In: *Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus*. Berlin: Tribüne.

Lloyd, Jürgen. 2011. „Protest, Demagogie und Querfront“. In: *Marxistische Blätter*, Heft 5, S. 79–85.

Mader, Niels. 1986. *Philosophie als politischer Prozess: Karl Marx und Friedrich Engels – ein Werk im Werden*. Köln: Pahl-Rugenstein.

Marx, Karl. 1844a. „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“. In: *MEGA²*, Band I/2. Berlin: Dietz-Verlag, S. 170–183.

- 1844b. „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“. In: *MEGA²*, Band I/2. Berlin: Dietz-Verlag, S. 323–444.

Mehring, Franz. 1960. „Karl Marx – Geschichte seines Lebens“. In: *Ders.: Gesammelte Schriften*, Band 3. Berlin: Dietz-Verlag.

Müller, Stephan. 2019. „Krise 2019: Die zweite Attacke in Größerdeutschland“. *Kommunistische Arbeiterzeitung (KAZ)* 369, S. 4–7.

- Nietzsche, Friedrich.** (o. J.). „Also sprach Zarathustra“. In: Werke in zwei Bänden. Hrsg. von Karl Schlechta. München: Carl Hanser.
- Paul, Hermann.** Deutsches Wörterbuch. 8., unveränderte Aufl. von Werner Betz, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Pape, Wilhelm.** 1914. Handwörterbuch der griechischen Sprache. 3. Auflage. Braunschweig: Vieweg & Sohn.
- Pfeifer, Wolfgang.** 1993. Etymologisches Wörterbuch des Deutschen in 2 Bänden. Berlin: Akademie-Verlag.
- Schickel, Joachim.** 2012. Der Logos des Spiegels. Struktur und Sinn einer spekulativen Metapher. Hrsg. von Hans Heinz Holz. Bielefeld: Transcript.
- Schmid, Fred.** 2019. „Technologie als Waffe: Der Fall USA vs. Huawei“. In: Marxistische Blätter, Heft 6/2019, S. 54–60.
- Schölzel, Arnold.** 2018. „Pauperismus, Arbeiterklasse und die Wiederkehr der sozialen Frage“. In: Marxistische Blätter, Heft 4. S. 21–28.
- Simon, Jenny.** 2020. „Kapitale Kommandokonzentration“. In: junge Welt vom 19. Juni 2020, S. 12–13.
- Vernant, Jean-Pierre.** 1986. „Die Krise der Stadt und die ersten Weisen“. In: Ders.: Die Entstehung des griechischen Denkens. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 66–80.
- Wagenknecht, Sahra.** 1997. Vom Kopf auf die Füße? Zur Hegelkritik des jungen Marx oder das Problem einer dialektisch-materialistischen Wissenschaftsmethode. Bonn: Pahl-Rugenstein.
- Zeise, Lucas.** 2019. „Wann platzt die Blase?“. In: junge Welt, 21. August 2019, S. 12–13.
- Ziegler, Jean.** 2005. Interview in der Zeitschrift Germanwatch 4/2005.
- Zimmer, Jörg.** 2014. Arbeit am Begriff. Grundprobleme der ästhetischen Theorie. Bielefeld: Transcript.

Objektivität des Wissens und Wahrheit

Wolfgang Schmidt

Einleitend seien einige Erinnerungen gemacht, die eine aktuell zu nennende Bemerkung nach sich ziehen.

Die erkennende Tätigkeit geht von einem Objekt aus und kommt in ihrem Resultat zu einem Wissen, das jenes Objekt widerspiegelt. Sie ist eine Form der subjektiven Tätigkeit, und zwar die Form, die als ideelle subjektive Tätigkeit Materielles in Ideelles, das Objekt in Wissen „umsetzt und übersetzt.“

Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.¹

Nun ist, was den ersten Satz dieses Zitats betrifft, reichlich ideologisches Notgeld in Umlauf geraten, um die materialistische *Umkehrung* der Hegelschen Dialektik durch Marx, Engels und Lenin nicht mehr für bare Münze nehmen zu müssen.² Hier wird jedoch – und das im Einklang mit Hans Heinz Holz – darauf beharrt, und darüber hinaus darin die Grenze gesehen, wo der Marxismus als dialektisch-historischer Materialismus aufhört, und zwar nicht nur „orthodox“ zu sein, sondern überhaupt er selbst.

Holz nimmt dazu in seinem Schlusswort zum Symposium von 2007 Stellung. Er bezieht sich auf den Beitrag von Dieter Kraft „Anmerkungen zu Hegels Idealismus der objektiven Realität“ ebendort, dem er zwar weitgehend zustimmt, und zwar uminterpretierend, indem er das Verhältnis von Realdialektik und Begriffsdialektik als Widerspiegelung fasst, nicht aber in der hier angesprochenen *prinzipiellen* Frage:

Dennoch muß ich Dieter Kraft widersprechen, was seine Kritik an dem Umkehrungsprogramm angeht, das für das Selbstverständnis von Marx-Engels-Lenin konstitutiv ist.³

¹ Marx, Kapital 1, Nachwort zur 2. Aufl., MEW 23, 27.

² Was den zweiten Satz dieses Zitats betrifft, so folgt aus der Ablehnung des ersten natürlich, diesen ebenfalls für obsolet zu halten, jedenfalls in Bezug auf Hegel.

³ Holz, Die Lust am Widerspruch, 234. Der Vortrag von Dieter Kraft findet sich ebenda, 159–175.

Das ist zu unterstreichen, allerdings mit der Einschränkung, die eine Erweiterung ist, dass es nicht allein um das „Selbstverständnis von Marx-Engels-Lenin“ geht, sondern um die Fundamente des gesamten Theoriegebäudes, das als solches mit der Forderung der 11. Feuerbachthese Ernst zu machen geeignet war. *Dafür* ist das „Umkehrungsprogramm konstitutiv“, heute vielleicht mehr denn je.

Das Problem der Umsetzung und Übersetzung des Materiellen in Ideelles ist ausführlich behandelt im Aufsatz des Autors „Erkenntnis als Widerspiegelung“. Die Untersuchungen in jenem Aufsatz fußen auf dem vorhergehenden „Zur andren Seite der Grundfrage der Philosophie“.⁴ Beide müssen hier leider weitgehend vorausgesetzt werden, um endlose Wiederholungen oder die Aufzählung von bloßen Resultaten zu vermeiden, die obendrein sich immer wieder nur als Zwischenergebnisse erweisen.

In diesen Aufsätzen wurde gezeigt, dass diese ideelle Transformation eines materiellen Objekts in ein Wissen, ein Ideelles, nur verstanden werden kann, wenn sie selbst als Widerspiegelung der materiellen Transformation, der praktischen Tätigkeit des Subjekts an Objekten als Gegenständen dieser Praxis erklärt wird. Widerspiegelung ist daher nicht nur der Begriff, der ein subjektives Verhalten zur objektiven Realität⁵ bezeichnet, sondern zugleich ein Begriff, der die Beziehung der Formen der subjektiven Tätigkeit zueinander angibt.

Widerspiegelung und Widerspiegelungsbeziehung

Der Erkenntnisprozess, das Erkennen in seiner Betätigung ist – so hat sich ergeben – zu verstehen als widergespiegelte praktische Transformation und erscheint daher nur als Transformation des Widergespiegelten; die ideelle Transformation erscheint als Transformation des Ideellen, und zwar zunächst des Wissens, sofern in ihr von einem Zustand des Wissens zu einem anderen übergegangen wird.

Erkenntnisprozess und Wissen stehen demnach in einer bestimmten Beziehung, die man zunächst so beschreiben kann, dass der Erkenntnisprozess eben der Prozess sei, der in einem Wissen als seinem Resultat abschließt, auf welches er als seinen Zweck schon anfangs orientiert war. Ausgegangen wird von einem vorhandenen Wissen, dann erfolgt ein Erkenntnisprozess, in dem das neue Wissen gewonnen wird, mit dem als seinem Resultat dieser Erkenntnisprozess abschließt.

⁴ Schmidt, Zur andren Seite der Grundfrage der Philosophie; ders., Erkenntnis als Widerspiegelung.

⁵ Unter „objektiver Realität“ wird hier zunächst die Gesamtheit dessen verstanden, was der Gesamtheit der subjektiven Tätigkeit, also der des gesellschaftlichen Subjekts, historisch bestimmt gegenübersteht; historisch bestimmt sowohl in quantitativer wie in qualitativer Hinsicht, also etwa nach Umfang und Tiefe. Das bloße „Gegenüberstehen“ der Gesamtheit des objektiv Realen stiftet somit einen Bestimmungszusammenhang, der nicht die Unabhängigkeit des objektiv Realen vom Subjekt aufhebt, im Sinne von auflöst, sondern dieses damit erst als konkrete Totalität bestimmt.

Dies ist allerdings nur eine ganz oberflächliche Beschreibung des tatsächlichen Vorgangs. Die abstrakte Abgrenzung des Wissens als eines Zustands der relativen Ruhe gegen den Erkenntnisprozess, oder gegen das Erkennen als Tätigkeit, als Bewegung, die in einen solchen Zustand der relativen Ruhe führt, ist durchaus unzulänglich. Denn Wissen ist jederzeit in den Erkenntnisprozess involviert, der selbst – seiner Erscheinung nach – als Bewegung bloß des Wissens verstanden werden kann. *Erkenntnis* nun ist jener Gesamtprozess, der das *Erkennen* als Tätigkeit und das *Wissen* als deren Resultat in seiner Bewegung einschließt, in welcher sie nur noch Momente sind. Um aber zum Verständnis des Erkenntnisprozesses in seiner Totalität zu kommen, wird es nötig sein, zunächst noch das isolierte Moment des Wissens zu untersuchen, nachdem schon das Moment des Erkennens für sich Gegenstand der Untersuchung geworden ist.

Das Wissen wird nun abstrakt vom Gesamtprozess der Erkenntnis isoliert, indem es dem Erkennen als Tätigkeit gegenüber als Resultat dieser Tätigkeit gesetzt wird. Erkennende Tätigkeit führt zu einem bestimmten Wissen, mit dem sie – als bestimmte Tätigkeit an einem bestimmten Gegenstand – zunächst abschließt. Der Prozess der erkennenden Tätigkeit ist als widerspiegelnde und widergespiegelte Transformation bestimmt worden, indem sie die materielle, die praktische Transformation widerspiegelt, die in dieser Widerspiegelung ins Ideelle „umgesetzt“ wird, aber darin, in dieser „Übersetzung“ sie selbst bleibt. Daher liegt im Wissen – seinem Resultat – die vollendete widerspiegelnde Transformation und als solche die Widerspiegelung der praktischen Transformation vor, das in Ideelles „umgesetzte und übersetzte“ Materielle. Und darin soll das Resultat dieser erkennenden Tätigkeit ihren Gegenstand, das Objekt widerspiegeln.

Man muss also, ebenso wie Erkennen und Wissen, Widerspiegelung als widerspiegelnde Tätigkeit und Widerspiegelung als eine Beziehung zwischen dem Resultat dieser Tätigkeit und dem Objekt als Gegenstand dieser Tätigkeit unterscheiden. Erkennen und Wissen werden gleichermaßen mit dem Begriff der Widerspiegelung bestimmt. Um nun Erkennen als widerspiegelnde Tätigkeit und Wissen als Beziehung zum Objekt auseinander zu halten, soll nur die erkennende Tätigkeit als Widerspiegelung bezeichnet werden, die Beziehung von Wissen und Objekt hingegen als Widerspiegelungsbeziehung, durch welche das in relative Ruhe eingetretene Resultat des Erkenntnisprozesses beschrieben sein soll.

In der Widerspiegelungsbeziehung steht das Objekt als *Urbild* und das Wissen als *Abbild*; dem Wissen als Abbild gegenüber ist das Objekt Urbild. So bezeichnet die Widerspiegelungsbeziehung, so verstanden, die Beziehung von Subjekt und Objekt auf der Ebene des Wissens, eine Beziehung der Abbildung.⁶ Die Begriffe

⁶ Dies gibt die Beziehung des „bisherigen“, wie Marx sagt, des mechanischen Materialismus zum Gegenstand wieder.

„Objekt“ und „Urbild“ fallen daher nicht einfach zusammen. Das Objekt ist nur *für das Wissen* Urbild; oder man kann nur vom Standpunkt des *abgeschlossenen* Erkennens vom Objekt als Urbild reden, also nur dann, wenn das Abbild vorliegt, oder Wissen vom Objekt besteht. Denn der erkennenden Tätigkeit gegenüber ist das Objekt *Gegenstand*, nicht aber schon Urbild.

Die Widerspiegelungsbeziehung ist also Abbildbeziehung. Damit ist schon gesagt, dass diese notwendiger Bestandteil der Widerspiegelung überhaupt ist. Da ein Streichen der Abbildlichkeit Widerspiegelung vom Wissen trennt, hebt es Wissen selbst auf und damit überhaupt die bloße Wahrheitsmöglichkeit.⁷

Dem Wissen gegenüber also wird das Objekt Urbild. Da aber das Objekt als Gegenstand von Tätigkeit eine Reduktionsform des Materiellen ist, wobei – wie gezeigt – das Prinzip dieser Reduktion im Subjekt liegt oder *historisch* ist, und daher dieses Materielle so darstellt, wie es abhängig von der Art und Weise der Tätigkeit Gegenstand wird, tritt dem Wissen als Urbild gegenüber nicht ein Materielles schlechthin, sondern ein subjektiv oder historisch vermitteltes auf. Was also als Urbild gegen das Abbild in der Widerspiegelungsbeziehung steht, ist das Verhältnis der praktischen Tätigkeit in der Form des Objekts. Das Urbild kann also geradezu als Begriff der Einheit eines Materiellen und der Weise der subjektiven Beziehung auf es hin verstanden werden, sowohl der praktischen als auch der erkennenden. Die Beziehung von Urbild und Abbild, die Widerspiegelungsbeziehung, impliziert also Subjektives auch auf der Urbildseite; daher liegt in der Widerspiegelungsbeziehung eine Seite, die selbst als Beziehung verselbständigt werden kann, und zwar als eine Beziehung des Subjekts auf sich selbst. Dies erzeugt den Schein der Notwendigkeit des perennierenden Idealismus. Da im Urbild die subjektive Beziehung auf das Objekt selbst objektiv vorliegt, verhält sich das Subjekt, indem es Wissen vom Objekt hat, ein Abbild jenes Urbildes, zu sich

⁷ Hans Heinz Holz betrachtet das Wissen, das traditionell als höchstes angesehen wird, das Wissen, welches sich klassisch in den Grund-Sätzen der Metaphysik ausgedrückt findet, gerade nicht, und zwar entschieden nicht als Abbild. Damit fiele es ausdrücklich nicht unter die hier verfolgten epistemologischen Begriffszusammenhänge. „Was spekulative Philosophie nicht leisten kann, ist der Entwurf eines *Abbilds* der unendlichen Welt.“ Sie konstruiert ein „Modell“, das „materialiter (nicht) abbildet“. Endliche Modelle können natürlich „materialiter“ keine „unendliche Welt“ abbilden. Ob endliche Modelle das „functionaliter“, sozusagen, können, bleibt dahingestellt. (Holz, Freiheit und Vernunft, 132) Offenbar entstehen solche Aporien durch den *Willen*, die Unendlichkeit der Welt, nämlich der Materie mit allem, was ihr zugehört, doch in irgendeine Form der *absoluten* Wahrheit zu zwingen, die zu erreichen so unmöglich ist wie die Unendlichkeit selbst. Ein solches Streben aber hat Folgen für die Übereinstimmungsmöglichkeit solchen sich gezwungenermaßen zur Hypothese bescheidenden Wissens, damit aber für dessen Wahrheitsfähigkeit und für sein Vermögen zur Möglichkeit der *relativen* Wahrheit weltanschaulicher Aussagen über Gesamtzusammenhänge. Dem wird später nachzugehen sein. Hier kann dessen Ort noch nicht sein, weil zunächst die Widerspiegelungsbeziehung, und vor allem die Frage der Übereinstimmung und Wahrheit näher untersucht werden muss.

selbst; es spiegelt in der Widerspiegelung des Objekts sich selbst wider.⁸

⁸ Die hier grundsätzlich vertretene Konzeption von der subjektiven Vermitteltheit des Objekts, oder der historischen Vermitteltheit der Objektwelt überhaupt fußt auf dem Marx der Feuerbachthesen und vermeidet eine Rückentwicklung des dialektisch-historischen Materialismus in den „bisherigen“ oder mechanischen, oder „metaphysischen“ (undialektischen in Engels' Sprachgebrauch) Materialismus. Marx schreibt in der 1. Feuerbachthese, was zwar bekannt ist, aber gern sozusagen erodiert (das allzu Bekannte wird durch seine inflationäre Bekanntheit wieder unkenntlich in einer quasi zweitgradigen Bekanntheit): „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (...) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts* oder der *Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit*, Praxis; nicht subjektiv. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt.“ Marx, Thesen über Feuerbach, 5.

Wenn man die noch Feuerbachschen Ausdrücke „Sinnlichkeit“, „sinnlich“ durch Materialität, Materielles und materielle Tätigkeit ersetzt, wird man unschwer eine gewisse Verwandtschaft mit der hier vorgetragenen Grundkonzeption feststellen. Engels, der die „Thesen“ im Anhang seines „Feuerbach“ publizierte, schrieb bei der Gelegenheit über sie, sie seien „unschätzbar als das erste Dokument, worin der geniale Keim der neuen Weltanschauung niedergelegt ist.“ Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 264. Diese „neue Weltanschauung“, die Engels an anderer Stelle auch „unsere Auffassung“ nennt, ist der dialektische und historische Materialismus.

Nun scheint Holz in „Weltentwurf und Reflexion“ ein Anathema gegen *jegliche* Konzeption einer subjektiven Vermittlung des Objekts zu schleudern. Dort ist im Rahmen der Abhandlung der Grundfrage der Philosophie als der ersten der drei „zentralen Theoriestücke“ folgendes zu lesen: „Wo immer das So-sein der Gegenstände ganz oder teilweise aus der Leistung des Subjekts – sei es des Subjekts der Empfindung oder der Synthese oder der Arbeit – hergeleitet wird, ergibt sich eine Priorität des Bewußtseins bei der Bestimmung der Inhalte dessen, was als Welt aufgefaßt wird.“ Und „von (da) führt kein Weg zu irgendeiner Art von Materialismus.“ Holz, Weltentwurf und Reflexion, 62.

Wenn nun unter „So-sein der Gegenstände“ die spezifische Materialität des Materiellen irgendwie verstanden werden kann, ist das zweifellos richtig. Diese wird in der Tat nicht „konstituiert“, auch nicht durch „Arbeit“, in der hier verwendeten Terminologie durch materielle Tätigkeit. Wenn das Materielle in der subjektiven Tätigkeit Gegenstand wird, damit Objekt im Subjekt-Objekt, bleibt es übergreifend und bestimmt das subjektive Handeln, dessen „teleologische Setzung“ wirkungslos bleibt, wenn es sich nicht nach dem erfahrenen Widerstand des Objekts richtet. (Zur Arbeit als „teleologische Setzung“ siehe: Lukács, Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, 11 ff.) Dass jedoch nicht bei der „Form des Objekts“, wie Marx sagt, stehengeblieben werden darf, sondern hierin das Verhältnis der praktischen Tätigkeit erfasst werden muss, führt erst aus dem „bisherigen Materialismus“ heraus, ohne bei der „tätigen Seite“ des Idealismus anzukommen. Wenn aber unter „So-sein der Gegenstände“ die Objektivität der Objekte verstanden werden soll, droht ein Rückfall in den „bisherigen Materialismus“, bzw. in einen metaphysischen vorkritischen Objektivismus. Das widerspricht aber Holz' ganzer Spekulation, die strebt, in der nun umgekehrten Dialektik Züge des Transzendentalismus aufzuheben.

Schopenhauer, der die Dinge gern zuspitzte, handelte das, was er unter Materialismus verstand, unter dem Gesichtspunkt des Subjekt-Objekts ab und kam zu dem Schluss: „Denn kein ‚Objekt ohne Subjekt‘ ist der Satz, welcher auf immer allen Materialismus unmöglich macht.“ Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 35. Schopenhauer, der meinte, damit endgültig über den Materialismus zu triumphieren (vom „bisherigen“ ist die Rede), erreichte sein triumphales Ergebnis nur durch die vorgängige Entmaterialisierung des Objekts, wodurch dessen ontischer Status von vornherein schon als Subjektabhängigkeit ausschließlich festgelegt war. Er machte damit aber das, was Kant,

Indem nun festgestellt wurde, dass die Widerspiegelungsbeziehung auch auf der Urbildseite ein subjektives Moment enthält, ist im Grunde schon die abstrakte Trennung von Erkennen und Wissen aufgehoben. Denn das Objekt, welches dem Abbild gegenüber Urbild ist, drückt an sich selbst die subjektive Tätigkeit aus; oder anders gewendet drückt auch diese Tätigkeit Bestimmungen des Objekts aus, also, die Objektivität des Objekts beachtet, Bestimmungen des Materiellen, welches Objekt wird. Erkennende Tätigkeit als Tätigkeit steht also selbst schon in der Beziehung der Widerspiegelung zu ihrem Gegenstand; sie selbst als Tätigkeit spiegelt ihn wider. Erkennen ist schon bestimmt als Widerspiegelung des Verhältnisses der praktischen Tätigkeit, als widerspiegelnde und widergespiegelte Tätigkeit. Ideelle Tätigkeit spiegelt die praktische wider; daher steht ideelle Tätigkeit selbst in der Beziehung der Widerspiegelung zur praktischen Tätigkeit, die unter der Form des Objekts ihr Gegenstand ist.

Zugleich erhellt hieran die Unmöglichkeit, die Widerspiegelungsbeziehung nur isoliert auf die Beziehung von Wissen und Objekt, in der Wissen Abbild und Objekt Urbild ist, materialistisch zu erklären. Denn *für* das Wissen entsteht das Urbild nur als Abbild; *für* das Wissen fallen Urbild und Abbild zusammen, da im Wissen das Urbild eben nur als Abbild ist. Wenn das Wissen als ruhendes Resultat des Erkennens begriffen und als solches gegen den Prozess des Erkennens abgegrenzt wird, entsteht diese scheinhafte Unvereinbarkeit von Objekt als Gegenstand der erkennenden Tätigkeit und Urbild als objektiver Pol der Widerspiegelungsbeziehung. Es ist also kein Wunder, wenn der Versuch, die Widerspiegelungsbeziehung in der abstrakten Isolation auf die Beziehung von Abbild und Urbild materialistisch zu bestimmen, nur in eine Reihe von Aporien führt. Dies wird implizite sichtbar, wenn im folgenden die Widerspiegelungsbeziehung selbst näher betrachtet wird.

bezogen auf die Theorie der Abbildung, eine „elende Dialele“ nannte; die Glieder des Arguments sollen sich gegenseitig beweisen und schließen so einen Zirkel.

Genau um diese Fragen geht es übrigens in der sog. „Zweiten Praxis-Diskussion“ der marxistisch-leninistischen Philosophie in der DDR, die eine eigene, und nicht nur noch historische Darstellung wert wäre, auch angesichts der Tatsache, dass sie schließlich nicht wirklich ausgetragen wurde. Hier kann nicht darauf eingegangen werden. Deshalb werden nur die wichtigsten Diskussionsbeiträge aufgeführt. Auslöser war Seidel, Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. Heftige Reaktion darauf von Gropp, Über eine unhaltbare Konzeption. Reaktion von Peter Ruben (gegen Gropp), Problem und Begriff der Naturdialektik; wieder abgedruckt in: Ruben, Dialektik und Arbeit der Philosophie. Polemik gegen Ruben insgesamt von Redlow, Materialismus und Dialektik. Zu einem unakzeptablen philosophischen Konzept. Letzteres im Kontext der eigentlichen Ruben-Affäre.

Auch Holz kritisiert die „Arbeitstheorie“ genannte Konzeption, die auf Ruben fußt, völlig zu recht. Holz, Weltentwurf und Reflexion, 383ff.

Die Widerspiegelungsbeziehung inkorporiert eine ganze Reihe von Beziehungen, deren drei wichtigste näher untersucht werden sollen. Zunächst ist sie als eine Beziehung von Urbild und Abbild eine Beziehung der *Übereinstimmung*, bzw. der Nicht-Übereinstimmung. Das Abbild stimmt mit dem Urbild überein oder nicht überein. Wenn es nicht übereinstimmt, bleibt es doch Abbild; ebenso, wenn es nur näherungs- oder teilweise übereinstimmt. Man kann also von einem adäquaten oder nicht-adäquaten Abbild reden. Diese Beziehung der Übereinstimmung, unter die in gewisser Hinsicht auch die der Nicht-Übereinstimmung subsumiert werden kann, ist nun in der Tat problematisch. Denn jede Übereinstimmung setzt irgendeine Identität des Übereinstimmenden voraus.

Dasjenige stimmt überein, welches überhaupt *identisch* ist. Nun können aber Urbild und Abbild nicht überhaupt identisch sein. Etwas Materielles tritt als Urbild, etwas Ideelles als Abbild auf; beide sind aber alles andere als identisch. Zwischen ihnen liegt eine ontologische Kluft.

Von Übereinstimmung redet man ferner, wenn zwei Objekte in diesem oder jenem *Merkmal* übereinstimmen. In diesem Sinne kann man Klassen von Objekten bilden, die in einem oder mehreren Merkmalen übereinstimmen, z. B. die Klasse der roten Objekte, unter welche Tomaten ebenso fallen wie rote Fahnen. Nun bedeutet diese Übereinstimmung ebenfalls Identität, sofern nämlich bestimmte Merkmale einer bestimmten Menge von Objekten identisch sind, im angeführten Beispiel das Merkmal der Röte. Indem man bei einer bestimmten Menge von Objekten identische Merkmale feststellt, sagt man eine Übereinstimmung zwischen ihnen aus. Dies formuliert man, indem man sie unter eine Klasse von Objekten subsumiert. Nun kann ersichtlich auch dieser Begriff von Übereinstimmung nicht auf die Beziehung von Urbild und Abbild angewendet werden. Denn es kann keine Rede davon sein, dass Urbild und Abbild einer gemeinsamen Klasse von Objekten angehören könnten, indem sie ein oder mehrere identische Merkmale hätten.

Als ein weiteres Beispiel mag die *Isomorphie* noch angeführt werden, die (auch) von Georg Klaus aus der Mathematik, aus einer ihrer Sparten, in die Erkenntnistheorie übertragen wurde. Bei der Isomorphie liegt die Identität in der Relation zwischen den Elementen einer Menge selbst. Eine Menge M ist einer Menge M' isomorph, wenn zwischen den Elementen dieser Mengen identische Beziehungen definiert sind. So ist z. B. die Menge der natürlichen Zahlen der Menge der geraden natürlichen Zahlen in Hinblick auf die Relation „größer als“ isomorph. 4 ist größer als 3 und 8 ist größer als 6. Die Beziehung, in welcher die Elemente dieser Menge stehen, ist identisch. Dies betrifft ebenso alle Verfahren, die sich der isomorphen Abbildung bedienen, z. B. die Modellierung.⁹

⁹ Die Konzeption, dass „die Abbildung eines Bereichs der Wirklichkeit auf Begriffe, Aussagen, Theo-

Diese Beispiele kann man fortsetzen, und dürfte sich schwer tun, Identität als Bedingung der Übereinstimmung auszuschalten. Dasjenige also stimmt überein, welches in dieser oder jener Hinsicht identisch ist.¹⁰

Wenn aber Identität in irgendeiner Weise Bedingung von Übereinstimmung ist, muss irgendeine Identität von Urbild und Abbild feststellbar sein, wenn zwischen ihnen die Beziehung der Übereinstimmung bestehen soll. Identität von Urbild und Abbild hebt aber die Widerspiegelungsbeziehung selbst auf. Fallen nämlich Urbild und Abbild in der Materialität zusammen, ist also das Abbild selbst materiell, etwa das „Häutchen“ oder „Bildchen“ des antiken Atomismus¹¹, das sich von den materiellen Objekten materiell ablöst und materiell in das Subjekt eintritt, dann kann die Beziehung zwischen dem materiellen „Bildchen“ und dem „Sender“ zwar vielleicht als Widerspiegelungsbeziehung verstanden werden, diese aber nicht als Resultat subjektiver Tätigkeit; ist das Urbild ebenso ideell wie das Abbild, kommt also prinzipiell nur Ideelles als Urbild in Frage, stehen sie in einer nur chimärischen

rien ... letztlich nichts anderes (ist) als die Herstellung einer Isomorphierelation“, weil Dingen Namen entsprechen und den Beziehungen zwischen den Dingen „logische Beziehungen zwischen den Namen“, ist erkenntnistheoretisch unhaltbar, allein schon deshalb, weil hierdurch Theorien oder Theoreme, die in formalisierten Sprachen formuliert werden können, schlechterdings zum Erkenntnisideal proklamiert werden. Damit fällt natürlich jegliche Dialektik unter den Tisch. Diese – im Grunde positivistische – Linie geht fort zu einer allzu euphorischen Übernahme der Systemtheorie in Bausch und Bogen, um in der Ansicht zu gipfeln, in der Kybernetik eine formalisierbare oder eigentlich schon formalisierte Dialektik fix und fertig vorzufinden. Klaus, Stichwort „Isomorphie“, in: Philosophisches Wörterbuch, 542; ders. Kybernetik in philosophischer Sicht, bes. 391 ff.

Eine sehr brauchbare Kritik dieser systemtheoretischen Hingerissenheit und Übertreibung, die sich übrigens auch in dem „Lehrbuch der marxistischen Philosophie“ von 1967 (Leitung: Alfred Kosing), das eine unselige Geschichte hatte, störend bemerkbar machen, lieferte Leske, Zum Verhältnis von Systemdenken und Dialektik, und Philosophisches Systemdenken in der Diskussion.

Auch Camilla Warnke, selbst dem „Systemdenken“ nach L. v. Bertalanffy und der „Autopoiesiskonzeption“ von Maturana und Varela verpflichtet, meldete erhebliche Bedenken an: „Eine kritische gediegene philosophische und wissenschaftstheoretische Analyse des modernen Systemdenkens steht meines Wissens noch aus.“ Warnke, Schellings Idee und Theorie des Organismus und der Paradigmawechsel der Biologie um die Wende zum 19. Jahrhundert, 204.

Schon in der „Einführung“ zu „Dialektik und Systemdenken“ machte sie gegen die funktionalistische Systemtheorie H. Rombachs und deren umstandslosen Transport in die Philosophie grundsätzliche Einwände geltend. Vgl. Bergmann, Hedtke, Ruben, Warnke, Dialektik und Systemdenken.

¹⁰ Ein eigenes Problem stellt die Beziehung der Übereinstimmung bei Metaphern, im metaphorischen Vergleich dar; die Form der Identität, die bedingend darin liegt. Diese Form wäre die Bedingung der von Hans Heinz Holz, Josef König folgend, postulierten „Exaktheit“ von Metaphern.

Im „connettismo“ schafft die *bestimmte*, eben nicht arbiträre Entfernung der Pole der metaphorischen Beziehung von einander die poetische Spannung (metaphorisch: den Lichtbogen), die wohl in gewisser Weise der geforderten spekulativen Exaktheit verwandt ist. Zum *connettismo* siehe: Tesoro, Il cannochiale aristotelico. Vor allem: capitolo VII, trattato della metafora.

¹¹ Zu Leukipp und Demokrit siehe: Capelle, Die Vorsokratiker, 306f. Hier vor allem die Nummer. 34 und 35, Zeugnis Alexanders von Aphrodisias, des großen Aristoteles-Kommentators.

Beziehung, oder in einer transzendentalen, die solange chimärisch bleibt, solange das Subjekt der transzendentalen Leistung, der Synthesis, nicht genauer bestimmt ist denn bloß als „allgemeines Bewusstsein“, das eben so da ist, einfach überhistorisch vorhanden, also letztlich doch nur „empirisch aufgeklaut“, und damit nur der Absicht nach, als abstrakte Verrichtung, aus dem ideellen Robinson hinausführt, also letztlich doch in Solipsismus sich verstrickt und damit schließlich dem „Skandalon der Philosophie“ nolens volens unverdienten Beifall zollt.

Und weiter verschlägt es wenig, wenn man, wie etwa Dieter Wittich, die Beziehung der Übereinstimmung wiederum in zwei Komponenten zerlegt: die Relation der Übereinstimmung und die Relation der Nicht-Identität.¹² Das ist eine einfache Festsetzung formalen Charakters, durch die nur verbal die Schwierigkeit umgangen wird, dieses Nicht-Identische, Urbild und Abbild, doch irgendwie identisch zu fassen.

Nun fallen – wie gezeigt – Materielles und Ideelles nicht abstrakt auseinander. Sie bestehen vielmehr als Gegensätze in der Einheit des Subjekts, das Prinzip sowohl materieller als auch ideeller Tätigkeit ist; oder das als materielles, als materiell wirkendes und wirkliches zugleich Bewusstsein hat. Das Subjekt ist die wirkliche Einheit von Materiellem und Ideellem. In dieser Identität des Subjekts als Prinzip materieller wie ideeller Tätigkeit liegt die Bedingung der Möglichkeit der Übereinstimmung von Urbild und Abbild, von materiellem Objekt und Wissen; und diese Übereinstimmung kommt nur subjektiv zustande. Dies kann als allgemeine Bedingung gelten, die als solche aber noch einer Konkretisierung bedarf. Denn hiermit ist zunächst nur gesagt, dass Subjektiv-Materielles und Ideelles übereinstimmen können, weil sie Gegensätze in der Einheit des Subjekts sind, Tätigkeitsformen des Subjekts.

Da aber das Materielle, das nicht-subjektive Materielle, als Gegenstand der praktischen Tätigkeit Objekt wird und das Verhältnis der praktischen Tätigkeit seinerseits zum Gegenstand erkennender Tätigkeit, erklärt die Einheit des Subjekts die Möglichkeit der Übereinstimmung von ideellem Abbild und materiellem Urbild überhaupt. Als konkretere Bedingung der Möglichkeit der Übereinstimmung gilt also, dass das Materielle, welches abgebildet werden soll, immer schon Objekt als Gegenstand praktischer Tätigkeit geworden sein muss.¹³ Die Identität des Sub-

¹² Wittich, *Widerspiegelung und gesellschaftliche Praxis*; ders. *Probleme und Ergebnisse der marxistisch-leninistischen Erkenntnistheorie*, 35ff.

¹³ Dies gilt ebenso für Gegenstände experimenteller und beobachtender Tätigkeit, die in einem historisch fortgeschrittenen Stadium der naturwissenschaftlichen Entwicklung sich großindustrieller Mittel von industrieller Dimension bedient, man denke nur an Teleskope oder Teilchenbeschleuniger, sowohl in Hinblick auf den Mikro- wie den Makrokosmos. Die naturwissenschaftliche Durchdringung auch der Lebenswelt, oder des Mesokosmos überhaupt, nimmt durchaus eine analoge Entwicklung. Diese Tätigkeitsformen kommen als materielle und ideelle Komponenten in der gesellschaftlichen Praxis zusammen.

jekts aber ist keine ein für allemal gleichartig bestehende, quasi natürliche, sondern eine – historisch – selbst produzierte; und zwar materiell produzierte, praktische. Von der Praxis, von ihrem je historischen gesellschaftlichen Charakter hängt es also zuallererst ab, wie sich materielle und ideelle Tätigkeit zueinander verhalten.¹⁴ Die Bedingung der Möglichkeit der Übereinstimmung ist selbst praktischer Natur, nicht nur deren schließliche Überprüfung als Kriterium, was allzu leicht in eine pragmatistische Verkürzung ausläuft. Wird der Gegenstand des Erkennens nicht als praktisch vermittelter begriffen, zerfällt (natürlich nur theoretisch) die Einheit des menschlichen Lebensprozesses in ihrer historisch konkreten Verfasstheit, und ein geheimes Prius des Bewusstseins schleicht sich ein, weil die Praxis als Kriterium – zunächst der Übereinstimmung – immer erst post festum kommt.

Nun kann zwar wohl die Möglichkeit der Übereinstimmung von Urbild und Abbild aus der subjektiven Tätigkeit oder der Wirklichkeit des Subjekts selbst erklärt werden. Aber mit der Beziehung der Übereinstimmung ist die Widerspiegelungsbeziehung als ganze noch durchaus nicht erklärt. Dem ist also nachzugehen.

Denn in dieser liegt ferner die Beziehung der *Unabhängigkeit* des Urbilds vom Abbild, oder des Objekts vom Wissen. Allerdings ist diese Beziehung hier nicht mehr schwierig zu erfassen, weil das Material für ihre Erklärung soweit schon vorliegt.

Subjektunabhängigkeit liegt schon im Begriff des Objekts, bzw. dem Begriff der Objektivität. Dem Wissen gegenüber steht ein Objekt, und das Urbild ist nur die Form des Objekts, wie es auf der Ebene des Wissens als Gegenpol des Wissens, das sein Abbild ist, erscheint. Deshalb beinhaltet die Beziehung von Wissen und Objekt die Beziehung der Unabhängigkeit des Objekts vom Wissen.

¹⁴ Man denke nur an die Klassenspaltung der Gesellschaft, in der das von der herrschenden Klasse angeeignete Mehrprodukt ermöglicht, Angehörige dieser Klasse von der Arbeit, der „ewigen Naturnotwendigkeit“ freizustellen. Schon Aristoteles war als freier Konsument der Sklavenhaltergesellschaft sich erstaunlicherweise dieses Zusammenhangs bewusst. Zu Anfang des ersten Buchs der „Metaphysik“ erklärt er den Aufschwung der mathematischen Wissenschaften in Ägypten mit der Freistellung einer Priesterkaste in der herrschenden Klasse von der Arbeit, natürlich nicht in dieser Ausdrucksweise, aber der Sache nach. „Als daher schon alles Derartige (Befriedigung der notwendigen Bedürfnisse und der Genüsse des Lebens, WS) geordnet war, da wurden die Wissenschaften gefunden, die sich weder auf die notwendigen Bedürfnisse noch auf das Vergnügen des Lebens beziehen, und zwar zuerst in den Gegenden, wo man Muße hatte. Daher bildeten sich in Ägypten zuerst die mathematischen Wissenschaften, weil dort dem Stand der Priester Muße gelassen war.“ Met. A. 981 b 20ff. Aristoteles Metaphysik, übers. v. H. Bonitz.

Thomas von Aquin in seinem Metaphysik-Kommentar wird da noch deutlicher: „... primo inventae sunt ... a sacerdotibus, qui sunt concessi studio vacare, et de publico expensas habebant ...“ Also Thomas ergänzt die bloße „Muße“ durch den Hinweis auf deren Finanzierung durch die Allgemeinheit, wohinter natürlich das durch die herrschende Klasse angeeignete und umverteilte agrarische Mehrprodukt zu sehen ist. Sancti Thomae Aquinatis in Metaphysicam Aristotelis Commentaria, cura et studio Cathala, Taurinii MCMXV, I, 33, 12.

Nun besteht, wie schon erwähnt, allerdings das Urbild als Urbild nur unter der Voraussetzung des Bestehens eines Abbilds. Man hat nur ein Recht, vom Objekt als Urbild zu reden, wenn man dessen Abbild als Wissen hat. Man kann darum leicht auf den Gedanken kommen, das Abbild sei überhaupt Bedingung des Urbilds, oder das Urbild bestehe nur als eine Art Projektion des Abbilds, das Urbild werde eigentlich erst im Abbild produziert und falle deshalb eigentlich mit dem Abbild zusammen. Denn man weiß natürlich nur etwas, indem man etwas weiß; und man weiß nur soviel von etwas, wieviel man eben weiß. Man kann nicht mehr von irgendetwas wissen, als man im Wissen hat. Man weiß also im Grunde nur das Wissen selbst.

Oben ist schon gezeigt worden, dass Überlegungen dieser Art auf der falschen, abstrakten Isolation des Wissens vom Erkennen beruhen, also durch deren Zurücknahme aufgelöst werden. Sie führen, wenn man darauf beharrt, geradewegs in den Solipsismus, in jene zum Absurden hingleitende Lehre, die nur *mein* Wissen selbst als legitimen Gegenstand *meines* Wissens gelten lässt und schließlich *meine* All-Einzigkeit postuliert. Der Schrecken, der von dieser Konsequenz ausgeht, hat viele Idealisten ganz unterschiedlicher Schulen auf die Suche nach dem Gegenstand der Erkenntnis getrieben. Sie haben zu immer verschraubteren und verfißelerten Konstruktionen ihre Zuflucht genommen, wie sich z. B. beim süddeutschen Neukantianer/Neufichteaner Rickert zeigt, der auf der Basis einer recht eigentümlichen Urteilslehre ein „transzendentes Sollen“, das nicht subjektiv sein soll, wenngleich wohl doch der „praktischen Vernunft“ zugehörig, als Gegenstand der Erkenntnis zu begründen unternimmt. Immerhin beruht diese etwas skurril anmutende Lehre auf der Einsicht, dass Erkennen nicht zustande kommen und erklärt werden kann, wenn nicht ein vom Subjekt unabhängiger Gegenstand des Erkennens angenommen und aufgefunden wird.¹⁵

Mit dieser Beziehung der Übereinstimmung und der der Unabhängigkeit des Objekts mit dem bzw. vom Wissen aber ist die Widerspiegelungsbeziehung immer noch nicht ganz erfasst. Wird nur Übereinstimmung angenommen, und zwar Übereinstimmung auf der Basis der Unabhängigkeit des Objekts vom Wissen, bleibt noch durchaus offen, wie das Wissen selbst zum Objekt steht, ob es von diesem abhängig ist oder nicht. Man könnte annehmen, dass durch Bestimmung der Beziehung von Wissen und Objekt als Beziehung der Übereinstimmung und der Unabhängigkeit des Objekts vom Wissen bereits die Beziehung der *Abhängigkeit* des Wissens vom Objekt mit gesetzt sei. Dies aber ist nicht der Fall. Denn Übereinstimmung von Wissen und Objekt und Unabhängigkeit des Objekts vom

¹⁵ Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis. Die 2. Auflage ist vorzuziehen, weil sie gegenüber der ersten von 1892 den Standpunkt gründlicher entwickelt, ohne wie die folgenden bis zur sechsten von 1928 den Text weiter aufzuschwemmen, was der Sache nichts hinzufügt.

Wissen können durchaus gedacht werden, ohne auch eine Abhängigkeit des Wissens vom Objekt anzunehmen.

So kann etwa eine Parallelität von Reihen der „Ideen“ (des Wissens) und der Objekte angenommen werden, die von einem gemeinsamen Obersten ausgehen, in welchem auch zugleich die Unabhängigkeit der Objekte vom Wissen gesetzt wird. Im System Spinozas liegt eine solche Konstruktion vor. An der Spitze steht „substantia sive natura sive deus“. Diese Substanz hat zwei Attribute, das Denken und die Ausdehnung.¹⁶ Da Denken wie Ausdehnung (dies Attribut entspricht, auf Ausdehnung reduziert, dem Materiellen oder dem Objekt) aber Attribute der einen Substanz sind, liegen sie in dieser identisch, und zwar insgesamt identisch, der Ordnung und dem Zusammenhang nach. Deshalb kann Spinoza sagen: „Die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.“¹⁷

Man braucht also nur Vorstellungen gemäß der „Ordnung und Verknüpfung“ abzuleiten und man kann sich ihrer Übereinstimmung, das heißt dann auch ihrer Wahrheit gewiss sein. Dies geschieht als Garantie der „Ordnung und Verknüpfung“ in der Methode „more geometrico“ einerseits und andererseits dank der mit der einen Substanz gesetzten geometrischen „Ordnung und Verknüpfung“ der Dinge.¹⁸ Im Rahmen dieses Systems besteht wohl eine Übereinstimmung von „Dingen“ und „Vorstellungen“, auch eine Unabhängigkeit der „Dinge“ von den „Vorstellungen“, aber durchaus keine Abhängigkeit der „Vorstellungen“ von den „Dingen“; vielmehr besteht überhaupt keine direkte Beziehung zwischen diesen bestimmten „Dingen“ und diesen bestimmten „Vorstellungen“. Ihre Beziehung überhaupt liegt nur in der Substanz, in deren Identität und Einheit ihre Übereinstimmung garantiert ist. Sie selbst sollen gegeneinander unabhängig sein.

¹⁶ Bekannte Attribute aus der Unendlichkeit der Attribute der einen Substanz. Die Beschränkung auf zwei Attribute wäre mit der Bestimmungslosigkeit der Substanz unverträglich.

¹⁷ Ethik II, 7. Lehrsatz.

¹⁸ In diesem Punkt entspricht die ganz und gar undialektische Metaphysik Spinozas dem dialektischen Materialismus. Für diesen ist im übergeordneten „Gesamtzusammenhang“ die Einheit von objektiver und subjektiver Dialektik gesetzt. Da als Attribut der spinozistischen Substanz die Materie auf Ausdehnung reduziert ist, folgt die Methode „more geometrico“ als adäquate Methode, die Attribute der Substanz zu entschlüsseln; nicht etwa die Substanz selbst, denn diese bleibt bestimmungslos. Jede Bestimmung wäre Negation an ihr (omnis determinatio est negatio). Die Reduktion der Methode auf die „geometrische“ spiegelt also schon die Reduktion der Materie auf Ausdehnung wider; dies liegt aber nur in der Substanz.

Die zitierte Analogie zum dialektischen Materialismus liegt darin, dass die subjektive Dialektik als Methode das geeignete Verfahren darstellt, die objektive Dialektik des Materiellen zu erfassen. Hier liegt die Widerspiegelungsbeziehung eben nicht nur im „Gesamtzusammenhang“, wie in der Substanz, sondern im Subjekt-Objekt, in der Widerspiegelung, und zwar nicht nur in gnoseologischer, sondern in überhaupt praktischer Hinsicht.

Erst wenn die Beziehung der Abhängigkeit des Wissens vom Objekt aber zu den genannten Beziehungen hinzutritt, kann von einer materialistisch gefassten Widerspiegelungsbeziehung die Rede sein. Nun kann bereits als geklärt gelten, *dass* das Wissen vom Objekt abhängt, zu klären aber bleibt, *wie* das Wissen vom Objekt abhängt. Dass es vom Objekt abhängt, ist erklärt, weil das Wissen Resultat des Erkennens als subjektiver Tätigkeit ist, deren Beziehung zum Objekt als Gegenstand untersucht wurde. Wie das Wissen aber vom Objekt abhängt, dies wird Gegenstand weiterer Untersuchungen zu sein haben.

Objektivität des Wissens

Objektivität wird nicht nur dem Objekt als Gegenstand des Erkennens beigelegt, sondern ebenso dem Wissen von diesem Objekt selbst. Oder in den Begriffen der Ebene des Wissens formuliert: objektiv ist nicht nur das Urbild, sondern auch das Abbild dieses Urbilds. Das Wissen selbst soll objektiv sein, sofern es Wissen nicht bloß wiederum von einem Wissen ist, sondern einen Inhalt hat, der von ihm selbst verschieden ist; Wissen spiegelt ein Objekt wider, das außer ihm liegt, und ist darum selbst objektiv.

In der Objektivität des Wissens drückt sich also zunächst nichts anderes als seine *Abhängigkeit* vom Objekt aus. Das Wissen ist objektiv, sofern es von einem Objekt außer ihm abhängig ist. Objektivität des Wissens ist eine Bestimmung der Objektabhängigkeit; und zwar eine subjektive Bestimmung der Objektabhängigkeit. Wissen ist subjektiv; es kommt als Wissen von Subjekten an oder in Subjekten vor. Auch die Gesellschaftlichkeit des Subjekts ändert daran zunächst nichts.

Dieses Subjektive ist als objektbestimmtes zu begreifen. War Objektivität allgemein subjektabhängige Bestimmung der Subjektunabhängigkeit, die sich für das Objekt als Gegenstand erkennender und praktischer Tätigkeit konkretisierte, bleibt diese allgemeine Bestimmung auch für die Objektivität nun des Wissens in Kraft. Denn Objektivität des Wissens drückt die Subjektunabhängigkeit – deren spezifischen Charakter – des Objekts, welches gewusst oder widergespiegelt wird, nun als Bestimmung des subjektiven Wissens selbst an diesem aus.

Das Wissen, etwas Subjektives, ist bestimmt durch das Objekt und kann bestehen, existiert als Subjektives nur, sofern es durch ein Objekt bestimmt ist. Denn Wissen kommt immer nur in Abhängigkeit von einem Objekt zustande, als Wissen von etwas. Wissen besteht nur in Abhängigkeit vom Objekt; hingegen besteht das Objekt zwar als Objekt abhängig vom Subjekt (nicht vom Wissen allein, wie gezeigt), nicht aber an sich, als Materielles, dem es gleichgültig bleibt, ob es Objekt wird oder nicht, unabhängig davon, dass es in seinem Objektstatus materiell, durchaus in seiner Materialität, durch materielle Einwirkung transformiert wird.

Das Wissen ist objektiv; dies bedeutet zunächst also nichts als: Das Wissen

besteht abhängig vom Objekt, existiert an sich, unabhängig vom Objekt überhaupt nicht. Und dies heißt ferner, dass *jedes* Wissen objektiv ist, dass Wissen nicht *objektiv* und *nicht* objektiv sein kann. Wissen von einem Wissen ist nur objektiv und daher überhaupt Wissen durch den Umstand, dass jenes Wissen, von dem es Wissen ist, seinerseits Wissen von etwas ist, was nicht selbst wiederum Wissen ist. So lassen sich formale Deduktionen aus Prämissen ausführen, deren Resultate wegen des Wissens-Charakters eben der Prämissen selbst Wissens-Charakter, also Objektivität haben.

Ein Bewusstseinsinhalt, dem nicht Objektivität zugeschrieben werden kann, ist kein Wissen, sondern eine bloße Einbildung, eine Phantasie, ein Traum oder dergleichen mehr. Wobei es durchaus noch fraglich bleibt, hier aber nicht diskutiert werden soll, ob es Bewusstseinsinhalte überhaupt geben kann, die nicht von einem Objekt abhängig sind und deshalb auch in überhaupt keiner Beziehung zum Objekt stehen, weil ohne Beziehung der Abhängigkeit eben gar keine mögliche Beziehung denkbar ist. Man muss auch an die allgemeine Bestimmung erinnern, dass das Bewusstsein nichts sei als das bewusste Sein.¹⁹ Ohne an dieser Frage in eine Diskussion psychologischer Sachverhalte eintreten zu wollen, die thematisch nicht hierher gehört, kann darauf hingewiesen werden, dass unter den psychischen Funktionen durchaus nicht nur Wissen, oder Erkennen, das zum Wissen führt, im Objektbezug stehen (wobei Gedächtnisleistungen schon grob dem Wissen subsumiert sind).

So tritt z. B. für „wünschen“ oder „hoffen“ der Fall auf, dass hier ein Objektbezug antizipiert und damit zugleich eine antizipierende Beziehung der Objektabhängigkeit eingegangen wird. Allerdings entscheidet sich immer erst im Vollzug des Projektierten, im Akt, der eine Subjekt-Objekt-Beziehung erst aus der Potentialität hebt, aktuell herstellt, die Objektivität solcher Leistungen, also dann, wenn genannte Funktionen als Momente von Praxis und Erkennen auftreten und damit unter die Funktion des Wissens treten.

Wenn jedes Wissen objektiv ist und nur objektiv sein kann, weil es ohne jene Objektivität eben kein Wissen mehr wäre, folgt, dass man Objektivität des Wissens und „Geltung“ oder „Wahrheit“ des Wissens so wenig wie seine „Richtigkeit“ verwirren darf. Objektivität des Wissens bedeutet zunächst nur, dass es in der Beziehung der Abhängigkeit zum Objekt steht, nicht aber schon, dass es mit dem Objekt *übereinstimmt*. Wird die Objektivität des Wissens mit der Wahrheit des Wissens gleichgesetzt, folgt die Annahme, dass nur das wahre Wissen Wissen ist. Hierdurch aber entsteht die Annahme, dass jede Wahrheit absolut, unwandelbar, ewig zu sein hat. Wissen ist immer wahr, weil es immer objektiv ist; falsches

¹⁹ „Das Bewußtsein kann nie etwas Anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.“ Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, MEW 3, 26.

Wissen kann es nicht geben; dies wäre vielmehr nur ein Nicht-Wissen. Aber falsches Wissen ist durchaus ein Wissen, da es falsches Wissen von einem Objekt ist, von dem es abhängt, wenn es auch nicht mit ihm übereinstimmt. Das falsche Wissen ist ebenso objektiv wie das wahre Wissen; das falsche Wissen bildet ein Objekt – abhängig von diesem – falsch ab. Diese Unterscheidung von Objektivität und Wahrheit des Wissens ist schon deshalb notwendig, um Wissen überhaupt von anderen psychischen Funktionen oder Bewusstseinsinhalten unterscheiden zu können. Dies ist überhaupt wesentlich, weil hierdurch die Wahrheitsfähigkeit des Wissens, wie unten näher zu zeigen ist, gegenüber anderen Bewusstseinsmodi begründet wird.

Im Grunde wird der Wahrheitsbegriff durch die Gleichsetzung von Objektivität und Wahrheit des Wissens erschlagen, weil das Kriterium der Wahrheitsfähigkeit zum Kriterium der Wahrheit gemacht wird. Niemand wird aber behaupten wollen, dass falsches Wissen, z. B. die alte kosmologische These, dass sich die Sonne um die Erde drehe, kein Wissen sei, wenn es auch inzwischen als falsch erkannt wurde. Jedenfalls konnte es schon, falsch wie es war, in der gesellschaftlichen Praxis z. B. Babyloniens produktiv angewendet werden. Zum Aufstellen von Kalendern war es durchaus geeignet, was in der Agrikultur, im Bewässerungswesen von Bedeutung war, wie auch in der Mantik als früher Form der Prognose.

Auf der Basis der Objektivität des Wissens verschiebt sich sein Wahrheitscharakter historisch, gemäß der Entwicklung der gesellschaftlichen Praxis, „in letzter Instanz“ der Produktionsweise.²⁰ Dazu soll unten Näheres ausgeführt werden; hier genügt es vorerst festzustellen, dass der erkenntnistheoretische Fehler, Objektivität und Wahrheit des Wissens gleichzusetzen, mit der Aufhebung des Übereinstimmungskriteriums zur Aufhebung des Wahrheitsbegriffs überhaupt führt.

Die Beziehung der Unabhängigkeit des Objekts vom Wissen als Bedingung der Abhängigkeit des Wissens vom Objekt ist im Begriff der Objektivität des Wissens schon enthalten. Man kann nur sinnvoll von der Abhängigkeit des Wissens vom Objekt (einen materialistischen Objektbegriff allerdings vorausgesetzt) reden, wenn hierin schon die Unabhängigkeit des Objekts vom Wissen impliziert ist. Man kann allerdings auch, wenn man durchaus will, eine Beziehung der Abhängigkeit des Wissens vom Objekt konstruieren, ohne die Unabhängigkeit des Objekts als deren Bedingung vorzusetzen. In diesem Fall muss man sich irgendeinen Vorgang ausdenken, der Wissensartiges, Ideen, Begriffe, Kategorien

²⁰ „Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das in *letzter Instanz* bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens. Mehr hat weder Marx noch ich je behauptet. Wenn nun jemand das dahin verdreht, das ökonomische Moment sei das *einzig* bestimmende, so verwandelt er jenen Satz in eine nichtssagende, abstrakte, absurde Phrase.“ Engels, Brief an J. Bloch. 21./22. Sept. 1890, MEW 37, 463.

usw. vom Wissen selbst entfremdet, für das Wissen vom Wissen verselbständigt, worauf dann eine Abhängigkeit des Wissens von diesem zum „Objekt“ verselbständigten Wissensartigen konstruiert werden kann. So müßig ein solches Geschäft anmuten mag, ist es doch zu einer Hauptbeschäftigung idealistischer Philosophen verschiedener Schulen und Richtungen geworden, die das Bestreben eint, sich dem Materialismus zu entziehen.²¹ Dass eine solche „Unabhängigkeit“ keine ist, ebenso wenig wie die auf ihrer Basis konstruierte „Abhängigkeit“, dürfte einleuchten; und weiter dürfte es nicht verwundern, dass jene Philosophen sich von dem lästigen Zwang nie so recht freimachen können, das von ihnen eskamotierte Objekt an den unmöglichsten Stellen zu suchen, wofür das oben angeführte Beispiel des Neukantianers Rickert ein typisches Bild bietet, der in einem auf höchst mysteriöse Weise „nicht-subjektiv“ gewordenen „Sollen“ den sonst unerfindlichen Gegenstand zu finden vorgibt.²²

Nun ist allerdings durch die bisherige Entwicklung der Begriff der Objektivität des Wissens noch nicht erschöpfend bestimmt, dadurch also, dass diese als Ausdruck der Objektabhängigkeit des Wissens bestimmt wird; vor allem deshalb nicht, weil in dieser ersten Bestimmung der Objektivität des Wissens der Charakter der Objektivität des Objekts, von dem es abhängig ist, noch nicht einging. Dies aber ist notwendig, um den Charakter jener Abhängigkeit des Wissens, der Objektivität, näher zu bestimmen.

²¹ Nicolai Hartmanns „*intentio recta*“ streicht das Objekt überhaupt als Gegenstand von Tätigkeit und setzt es in einen Status des reinen, oder vielmehr rein sein sollenden „Ansichseins“. Der Bezug des einfach vorhandenen, sozusagen auf der Straße promenierenden Bewusstseins gibt sich als direktes Wissen des Wirklichen aus, ohne durch eine Subjekt-Objekt-Beziehung getrübt, verunreinigt zu sein, was dann die verderbliche „*intentio obliqua*“ wäre. Damit setzt Hartmann das abstrakteste Konstrukt des Denkens, das reine Ansichsein des Seienden als elementaren Gegenstand des Alltagsdenkens, der Anschauung, der Alltagserfahrung. Somit ist dann für ihn die leidige Suche nach dem Objekt erledigt: es war in der erkenntnistheoretischen Trübung ontologisch verschwunden und tritt, diese Trübung „realistisch“ fortgeblasen, nun rein als Allerweltszustand des Wirklichen zutage. Dies aber ist als Figment des Denkens ein bloßer idealistischer Schein, eine Allerweltsabstraktion. Hartmanns „Realismus“ ist ein Idealismus und als solcher eine Defensivlinie gegen den Materialismus. Umso unverständlicher ist es, dass Lukács gerade diesen Ausgangspunkt Hartmanns, die „*intentio recta*“ gänzlich unkritisch sich zu eigen macht und von hier aus seine eigene „Ontologie“ zu entwickeln sucht. Seine Kritik an Hartmann richtet sich gegen „Inkonsequenzen“ der systematischen Folgerungen hieraus.

Holz, der Hartmanns Ausgangspunkt bei der „*intentio recta*“ und den Fortgang von da zu recht als „Irrweg“ kritisiert, und berechtigterweise Lukács in diese Kritik einschließt, pointiert leider nicht deutlich genug deren kaschiert idealistischen Charakter. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, I. Halbband, II. Siehe Holz, *Weltentwurf und Reflexion*, 120.

²² „Es muss also das Sollen, das wir als Gegenstand der Erkenntnis gefunden haben, ein in jeder Hinsicht vom Subjekt unabhängiges Sollen sein, und zwar unabhängig in dem Sinne, dass dieses Sollen gilt, gleichviel ob irgend ein erkennendes Subjekt etwas davon fühlt oder es anerkennt.“ Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 125.

Denn mit dieser ersten Bestimmung der Objektivität des Wissens ist nur erst die Abhängigkeit des Wissens vom Objekt überhaupt gesetzt. In ihr wird die *bloße* Abhängigkeit des Wissens vom Objekt am Wissen selbst, als Bestimmung des Wissens ausgedrückt. Da es sich hier aber nur um eine bloße Abhängigkeit überhaupt handelt, bleibt diese Bestimmung auf einer Ebene der Abstraktheit, die der der bloßen Andersheit des Objekts gegen das Subjekt entspricht;²³ oder vielmehr diese nun am Subjekt, an seinem Wissen vom bloß anderen Objekt ausdrückt.

Hiermit aber bleibt im Grunde diese Abhängigkeit vom Objekt ebenso unerklärt, wie dieses Objekt selbst. Sie wird also weiter zu bestimmen sein, und zwar auf der Basis des entwickelten Begriffs des Objekts, bzw. der Objektivität, oder auch – auf der Ebene der Abbildlichkeit des Wissens – des Urbilds.

Im Wissen wird das Objekt nicht als das bloß Andere abgebildet, sondern als ein Bestimmtes, dessen Bestimmtheit sich eben im Charakter seiner Objektivität ausdrückt. Das Objekt als Gegenstand des Erkennens muss, wie gezeigt, verstanden werden als das Verhältnis der praktischen Tätigkeit in der Form des Objekts. Indem Wissen also das Objekt widerspiegelt, spiegelt es notwendig zugleich dessen Objektivität, d. h. aber seine praktische Vermitteltheit wider, die in die Form des Objekts zusammengesunken ist. Im Wissen als Abbild liegt also nicht nur die Abbildung eines bloß anderen Objekts oder eines Materiellen an sich vor, das bloß dem Erkennen gegenüber Objekt wird, sondern zugleich die Abbildung der praktischen *Genesis* dieses Objekts *als Objekt*, d. h. aber der *historisch* bestimmten Art und Weise, in welcher ein Materielles schließlich Objekt und als solches Urbild des Abbilds geworden ist. Diese Historizität schließt die Historizität des Verhältnisses der praktischen Tätigkeit ebenso ein wie die Historizität des Verhältnisses von Praxis und Erkennen, die historisch bestimmte, gesellschaftliche Form der Einheit des Subjekts.

²³ Vgl. Schmidt, Erkenntnis als Widerspiegelung, 33. Aristoteles nimmt die „bloße Andersheit“ als das noch Unbestimmte, das noch nicht Formbestimmte. So u. a. in der Abhandlung der Philosophie des Anaxagoras. „[E]r (Anaxagoras) setzt also als Prinzipien das Eins (τὸ ἓν) (...) und das Andere (ἄτερον); als solches verstehen wir das Unbestimmte (ἀόριστον) bevor es bestimmt ist und an irgendeiner Form (εἶδους τινός) teilgehabt hat (μετάσχεῖν).“ Aristotelis Metaphysica, ed. W. Jaeger, 1951, 989b 16–19 (deutsch WS).

Das „Andere“ (gegenüber dem „Eins“): dies ist die „bloße Andersheit“ des unbestimmten Vielen, das noch nicht durch Teilhabe – der Ausdruck ist platonisch – an einer Form zur Bestimmtheit, zur Konkretion, zur aktuellen Wirklichkeit gekommen, sondern noch Materie im Sinne von allgemein Zu-
grundeliegendem (ὑποκείμενον) ist, ein vorerst nur potentiell bestimmtes Seiendes.

Bonitz übersetzt hier εἶδος als „Formbestimmung“. Nun kann aber nichts durch Teilhabe (μετάσχεσις) an einer „Formbestimmung“ zu einer Bestimmtheit kommen, sondern durch deren Erwerbung, die aus der Teilhabe an der Form (εἶδος) resultiert. „Formbestimmung“ ist logisch, „Form“ und „Bestimmtheit“ in dieser Rücksicht ontologisch. Aristoteles, Metaphysik, übers. v. H. Bonitz, 30.

Objektivität des Wissens ist somit eine *bestimmte* Abhängigkeit des Wissens vom Objekt. In ihr wird die Objektivität des Objekts, also seine historisch bestimmte Konstitutionsform als bestimmte Weise des Objekt-Seins widergespiegelt.

Wenn ferner unter der Form des Objekts eine historisch bestimmte Beziehung von materieller und ideeller Tätigkeit auftritt, die am Objekt selbst, als dessen Form erscheint, drückt die Objektivität des Wissens einen historisch bestimmten und damit *konkreten* Charakter des Erkennens oder auch seiner selbst aus.

Bisher sind also folgende Bestimmungen der Objektivität des Wissens festgestellt: Zuerst als abstrakte Bestimmung die der bloßen Abhängigkeit des Wissens vom Objekt überhaupt; sodann deren Konkretisierung als bestimmte Abhängigkeit des Wissens von einer historisch konkreten Form des Objekts, eine Bestimmung, die beinhaltet, dass Wissen, indem es das Objekt widerspiegelt, dieses notwendig in seiner Objektivität widerspiegelt; so dass Objektivität des Wissens geradezu bestimmt werden kann als Widerspiegelung der Objektivität des Objekts.

Schließlich aber drückt die Objektivität des Wissens dieses selbst als Widerspiegelung des Gegenstandes und des Resultats der praktischen Tätigkeit aus. Widerspiegelung als ideelle Transformation ist Widerspiegelung der materiellen Transformation und zwar in *doppelter* Hinsicht: einmal insofern in ihr das Verhältnis der praktischen Tätigkeit unter der Form des Objekts widergespiegelt wird; und dann, insofern damit zugleich die praktische Tätigkeit – als subjektive Wirkksamkeit und Wirklichkeit – selbst widergespiegelt wird.

Objektivität des Wissens drückt das Bestehen eines Verhältnisses zwischen Wissen und Objekt aus, das der bestimmten Abhängigkeit. Dies heißt, dass Wissen nicht nur in seinem Bestehen überhaupt, sondern als dieses bestimmte – seiner Form und seinem Inhalt nach bestimmte – Wissen vom Objekt abhängig ist. Das Objekt aber tritt dem Wissen als Form gegenüber, die das Verhältnis der praktischen Tätigkeit als Gegenstand des Erkennens annehmen muss. Unter der Form des Objekts, von dem das Wissen abhängig ist, erscheint also ein historisch bestimmtes Verhältnis von praktischer Tätigkeit und materiellem Gegenstand dieser Tätigkeit; dieses wird in der Objektivität des Wissens Bestimmung des Wissens selbst. Oder, denselben Sachverhalt in geläufigerer Terminologie formuliert: Objektivität des Wissens ist immer der konkrete Ausdruck einer historisch bestimmten gesellschaftlichen Praxis.

Objektivität des Objekts ist historisch; in ihr manifestiert sich immer ein bestimmter Charakter der gesellschaftlichen Praxis. Und zwar ist es nicht nur das Verhältnis der praktischen Tätigkeit, welches historisch bestimmt in der Form des Objekts dem Erkennen und Wissen gegenüber steht, sondern ebenso die Art und Weise, wie dieses Verhältnis in die Form des Objekts tritt, und – notwendigerweise – diese Form des Objekts selbst. Objektivität des Objekts überhaupt als subjektabhängige Bestimmung der Subjektunabhängigkeit ist eine durchaus historische Größe, weil es vom Subjekt

und dessen Einwirkung abhängt, *wie* Subjektunabhängigkeit bestimmt wird, dies heißt aber, in welcher Form des Objekts Materielles überhaupt auftritt. Und diese Objektivität wird in ihrer Historizität als Objektivität des Wissens widersgespiegelt.

In den Begriff der Widerspiegelung ist also dieses Moment der *Reflexivität* aufzunehmen; Widerspiegelung spiegelt sich auch immer selbst als Widerspiegelung wider. Das betrifft auch die Widerspiegelungsbeziehung, die Abbildbeziehung. Am objektiven Wissen als Abbild des objektiven Urbilds ist daher zugleich der Charakter des Abbildens selbst ausgedrückt; das Wissen bildet sich selbst als Abbildung ab. In der Widerspiegelungsbeziehung zwischen Wissen und Objekt liegt also neben den genannten Beziehungen der Übereinstimmung, oder Nicht-Übereinstimmung, der Unabhängigkeit des Objekts vom Wissen und der Abhängigkeit des Wissens vom Objekt noch die Beziehung dieser Reflexivität. In dieser Reflexivität drückt das Wissen sich selbst als Wissen und damit seine Genesis aus; es drückt an ihm selbst aus, dass und wie es das Objekt widerspiegelt, und dass und wie es in widerspiegelnder Tätigkeit entstanden ist. Nur diese Reflexivität des Wissens macht es überhaupt möglich, im Medium des Wissens, oder durch Erkennen, das Wissen selbst zu erkennen, vom Wissen etwas zu wissen.

Oben ist als Gegenstand des Erkennens, beziehungsweise als Objekt des Wissens immer ein Materielles angenommen worden, von dem aus die Analyse des Gegenstandes und des Objekts entwickelt wurde. An dieser Stelle erweist sich die Berechtigung des Verfahrens, die Frage nach der Möglichkeit und dem Charakter eines *ideellen* Objekts, eines Ideellen also, welches Gegenstand ideeller Tätigkeit wird, zurückzustellen. Denn die Analyse des materiellen Objekts und des Wissens von diesem Objekt führt auf den Charakter des Wissens selbst. Durch dessen Bestimmung aber wird erklärt, warum und wie Wissen selbst Objekt werden kann. Denn dem Wissen kommt im erklärten Sinne Objektivität zu, die letztlich nur die Widerspiegelung der Objektivität des Objekts ist. Auf den Titel dieser seiner Objektivität kann es selbst Gegenstand ideeller Tätigkeit werden, und kann ein Wissen von einem Wissen entstehen. In der – richtigen – Annahme ideeller Objekte liegen hier also keine besonderen Schwierigkeiten mehr; im Gegenteil bietet sich hier ein Ansatz, der wissenschaftstheoretische Untersuchungen begründen könnte, deren Ort allerdings hier nicht ist.

Auf dieser Reflexivität, die im Wissen als Widerspiegelung liegt, beruht auch seine *Mittelbarkeit*, Bedingung seines gesellschaftlichen Wesens, die damit schon Bedingung seiner Erhebung zum Objekt ist. Denn im Wissen liegt nicht nur das bloße Abbild des Objekts vor, sondern in diesem zugleich das Abbild des Prozesses der Abbildung. In jedem Wissen ist eine derartige *genetische Mitteilung* enthalten. Durch diesen Charakter des Wissens, selbst seinen Charakter als Widerspiegelung des Objekts auszudrücken, wird Wissen mittelbar, ohne dass jeweils die ganze Widerspiegelungsbeziehung durch Erkennen erneut realisiert werden muss.

Die im Wissen eingeschlossene genetische Mitteilung, die seine prinzipielle Verständlichkeit ausmacht, kann bei altbekannten Dingen oder Verhältnissen zu einem Kürzel geschrumpft oder auch ganz verschwunden sein. So geht etwa ursprüngliches Wissen in dieser geschrumpften Form nur als *Mittel* der Mitteilung in die *Sprache* ein; Sprache ist daher ein Wissensspeicher und Zirkulationsmittel von neuem Wissen, das selbst sozusagen geronnenes Wissen ist.²⁴ Im Wissen, das von bestimmten Objektbereichen neu gewonnen wurde, tritt die genetische Mitteilung allerdings in dieser oder jener Form als *Beweis* auf, der je nach dem Charakter des betreffenden Objektbereichs den originalen Erkenntnisvorgang als Ableitung aus vorhandenem Wissen vorführt oder als geregelte Verarbeitung empirischen Materials.

Wahrheit des Wissens

Schon oben wurde darauf hingewiesen, dass Objektivität des Wissens und Wahrheit des Wissens nicht gleichgesetzt werden dürfen, weil Wissen *immer* objektiv ist, und zwar zunächst nur, weil es überhaupt vom Objekt abhängt. Nun muss Wissen aber in einer bestimmten Weise vom Objekt abhängen, um als wahr gelten zu können, und zwar muss es mit ihm *übereinstimmen*.

Wurde oben Objektivität und Wahrheit des Wissens in dieser – vorläufigen – Weise voneinander abgegrenzt, wird jetzt die Beziehung von Objektivität des Wissens und Wahrheit des Wissens näher zu untersuchen sein, in welcher ihr Nicht-Zusammenfallen nur noch ein Moment ist.

Objektivität ist eine Voraussetzung der Wahrheit des Wissens. Denn nur dasjenige Ideelle oder Bewusstseinsmäßige, welches in eben der Beziehung zum Objekt steht, die sich als seine eigene Objektivität ausdrückt, kann überhaupt wahr oder unwahr sein. Nur dasjenige Ideelle also, welches in der Beziehung der Abhängigkeit vom Objekt steht und dem gegenüber das Objekt unabhängig ist, kann mit dem Objekt auch übereinstimmen. Objektivität ist daher Bedingung der Möglichkeit der Übereinstimmung von Wissen und Objekt. Liegt aber eine solche Übereinstimmung vor, dann ist das Wissen *wahr*; liegt sie nicht vor, dann ist es *unwahr*.

Wahrheit des Wissens bedeutet also, dass ein objektives Wissen mit dem Objekt übereinstimmt. Dies ist etwas anderes als die oft verwendete Definition der Wahrheit, die besagt, dass Wahrheit die adäquate Widerspiegelung des Objekts sei oder in

²⁴ Sprache ist nicht Überbau. Der Überbau ist sprachlich verfasst. Stalin hat darum die historische Kontinuität der Sprache, von Grundwortschatz und Grammatik über lange Zeiträume, über verschiedene Produktionsweisen und Gesellschaftsformationen betont. Stalin, *Der Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft*, 10ff.

der Übereinstimmung von Wissen und Objekt bestünde. Die Wahrheit aber ist eine „Qualität“ eines bestimmten Wissens und nur eines solchen bestimmten Wissens selbst, des Wissens nämlich, das mit seinem Objekt übereinstimmt oder das sein Objekt adäquat widerspiegelt. Dieses Wissen ist nicht Wahrheit, sondern Wahrheit kommt einem in dieser Weise ausgezeichneten Wissen als *seine* Wahrheit zu. Und ferner ist Wahrheit nicht adäquate Widerspiegelung. Dem Wissen, das sein Objekt adäquat widerspiegelt, kommt vielmehr Wahrheit zu; es ist wahres Wissen.

Wahrheit ist also keine Beziehung zwischen Wissen und Objekt, sondern eine Qualität des Wissens, durch welche am Wissen ausgedrückt wird, dass es sein Objekt adäquat widerspiegelt.²⁵

Diese Unterscheidung ist darum nicht müßig, oder bloß „scholastisch“²⁶, weil in der kritisierten Formulierung Wahrheit und Widerspiegelungsbeziehung zusammenfallen, was dazu führt, dass unwahres Wissen, also solches, das *nicht* adäquat sein Objekt widerspiegelt, überhaupt nicht mehr als Widerspiegelung begriffen werden kann. Hierdurch aber wird der Begriff des Wissens – und folglich der des Erkennens – als Widerspiegelung überhaupt aufgehoben. Wenn nämlich das unwahre

²⁵ Alfred Kosing sagt, Wahrheit sei eine „Eigenschaft der Aussage“, und zwar *nur* der Aussage aus der Gesamtheit der „kognitiven Abbilder“. Diese formallogische bzw. wissenschaftstheoretische Reduktion des Wahrheitsbegriffs, die in erster Linie von Georg Klaus vertreten wurde, ist erkenntnistheoretisch, oder überhaupt philosophisch inakzeptabel und führte deshalb in der marxistisch-leninistischen Philosophie in der DDR zu einem grundsätzlichen Meinungsstreit. Alfred Kosing, Stichwort „Wahrheit“ in: Philosophisches Wörterbuch, 1132ff. Ders., Lehrbuch der marxistischen Philosophie, 593ff. Ders., Marxistisch-leninistische Philosophie, 294ff. Die in den beiden Lehrbüchern vertretenen Auffassungen differieren. Georg Klaus, Stichwort „Aussage“ in: Philosophisches Wörterbuch, 55. Zum „Meinungsstreit“ siehe: Wagner/Terton/Schwabe, Zur marxistisch-leninistischen Wahrheitstheorie.

Zur Frage soll hier bemerkt werden, dass nicht die Aussage als solche wahr ist, sondern das Wissen, das in die logische Form der Aussage gesetzt wird. Die Wahrheit des Wissens ist von dieser Form nicht abhängig, wohl aber umgekehrt. Denn die formal wahre Aussage kann durchaus falsches Wissen transportieren. Deutlich wird dies vielleicht an einem einfachen Beispiel, das sich jedoch von den leeren logischen Beispielen vom Typus des berühmten sterblichen Gaius, worüber bekanntlich Hegel die Langeweile befahl, aus gegebenem Anlass durch einen Inhalt unterscheidet.

Die Aussage „Der Arbeitgeber erhöht die Löhne in der x-Industrie um soundsovielten um y %“ ist formal wahr, wenn die das tatsächlich zum Termin machen und zwar per Tarifvertrag. Sie ist real falsch, allein schon weil „Arbeitgeber“ ein falscher Begriff ist. Hier haben wir geradezu das Muster eines falschen Begriffs, den es nach G. Klaus gar nicht gibt. Wahr wäre sie nur, wenn sie etwa so lautete: „Der Käufer der Arbeitskraft in der x-Industrie passt unter dem Druck der Verkäufer der Arbeitskraft, in der Gewerkschaft organisiert, den Preis der Ware Arbeitskraft ihrem Wert mehr oder weniger an.“ Der Unterschied ist der zwischen formaler Logik und historisch-materialistischer Dialektik, Abteilung Politische Ökonomie. Es dürfte klar sein, dass sich diese Herangehensweise eher an Fogarasi als an Klaus orientiert. Vgl. Fogarasi, Logik.

²⁶ Von der Genauigkeit bei der Bestimmung begrifflicher Distinktionen der großen Scholastiker, von Abälard bis Ockham in der nominalistischen Linie, in der realistischen von Gilbertus Porretanus über Siger von Brabant bis Thomas von Aquin kann auch der dialektische Materialismus lernen.

Wissen oder das unrichtige Erkennen nicht Widerspiegelung des Objekts wäre, könnte dies unmöglich auf der Basis der dialektisch-materialistischen Erkenntnislehre erklärt werden. Wenn aber eine solche Unerklärlichkeit des unwahren Wissen für diese aufträte, bliebe nur noch, die Möglichkeit der Unwahrheit des Wissens überhaupt zu leugnen. Wird aber die Möglichkeit der Unwahrheit des Wissens gelehnet, wird hiermit zugleich der Begriff der Wahrheit aufgehoben; es wäre prinzipiell nicht mehr anzugeben, worin Wahrheit von Wissen bestehen könnte.²⁷

Wahrheit ist also keine „Relation“ oder fällt nicht mit der Widerspiegelungsbeziehung selbst zusammen, sondern bezeichnet am Wissen, dass dieses in Übereinstimmung mit dem Objekt sich befindet, es adäquat widerspiegelt.²⁸

Wahrheit kommt weiterhin nur dem Wissen als Resultat der erkennenden Tätigkeit zu, nicht aber dieser selbst. Nicht die Tätigkeit, das Erkennen, ist wahr oder unwahr, sondern ihr Resultat; die Tätigkeit selbst vielmehr ist *richtig* oder *falsch*, je ob sie ihrem Gegenstand adäquat ist oder nicht. Diese Richtigkeit der erkennenden Tätigkeit wird im Wissen bestätigt, wenn dieses als wahr gelten kann. Also erst, wenn die Wahrheit eines Wissens festgestellt worden ist, kann über die Richtigkeit oder Falschheit der Tätigkeit befunden werden. Hieraus folgt, dass die Richtigkeit des Verfahrens, der Tätigkeit, kein Kriterium der Wahrheit des Wissens, ihres Resultats abgeben kann. Darum kann es kein Verfahren, keine Form der erkennenden Tätigkeit geben, die allein aus sich heraus die Wahrheit ihres Resultats verbürgte.²⁹ So kann formal einwandfrei aus gegebenen Sätzen eine conclusio abgeleitet werden. Wenn diese wahr ist, beruht dies nicht auf dem einwandfreien Verfahren, oder vielmehr auf diesem erst in zweiter Linie, sondern auf der Wahrheit der Prämissen, die ihrerseits nicht ihre Wahrheit aus ihrem Charakter und ihrer Stellung als Prämissen beziehen, sondern daraus, dass sie selbst schon ein Wissen darstellen, welches sein Objekt adäquat widerspiegelt, welches also wahr ist. Ein einwandfreies Schlußverfahren kann aus unwahren Prämissen, willkürlichen Setzungen und ähnlichem natürlich keine wahre conclusio ableiten.³⁰

²⁷ Das betrifft die Ideologietheorie. Also die falsche Widerspiegelung der „richtigen“ Tatsachen, durch Verkennen, Verblendung, Apologetik usw. und die richtige Widerspiegelung „falscher“ Tatsachen, die ein objektiver Schein sind oder Fetischgebilde wie z. B. der Warenfetisch, den Marx uns demaskiert. Marx, Kapital, Band 1, MEW 23, 85 und folgende.

²⁸ Zur „Wahrheitsrelation“: Klaus, Moderne Logik. Klaus betrachtet hier Wahrheit als *Relation* von Aussage und Sachverhalt einerseits, und spricht zugleich von „wahrer Aussage“ andererseits, also von Wahrheit als „Eigenschaft“ einer Aussage, die sie *hat*. Es geht allerdings nicht an, beide Bestimmungen nach Bedarf abwechselnd anzuwenden.

²⁹ Diese cogitatio „clare et distincte“ des Descartes, die zunächst in der Selbstgewissheit verankert ist, kann also allein keine Wahrheit des Wissens garantieren. Deshalb sucht Descartes, der dessen klar-sichtig genug inne wird, bei Gott dem Herrn um Hilfe nach.

³⁰ Ein Pseudo-Syllogismus, der aus unsinnigen und willkürlichen Prämissen vorgibt, einen zutreffenden

Das wahre Wissen ist adäquate Widerspiegelung des Objekts; das Objekt aber war das in der Form des Objekts zusammengesunkene Verhältnis der praktischen Tätigkeit. Indem das wahre Wissen dieses Objekt adäquat widerspiegelt, ist es selbst Widerspiegelung dieser Form, in welcher Widerspiegelung somit das Verhältnis der erkennenden Tätigkeit verschwunden ist. Die Wahrheit des Wissens ist daher die Form, in welcher die Richtigkeit der erkennenden Tätigkeit verschwunden ist. Als solche Form aber fällt sie mit dem Inhalt zusammen, der Widerspiegelung der Form des Objekts ist. In der Wahrheit des Wissens gehen daher Form und Inhalt des Wissens in Einheit; dies bedeutet, dass Wissen nicht nur auf den Titel seines Inhalts hin wahr ist, sondern ebenso auf den Titel seiner Form hin.

Darum besteht zwischen Wahrheit und Richtigkeit, oder – auf einer anderen Ebene – zwischen Gegenstand und Methode, so wenig eine absolute Schranke wie zwischen Tätigkeit und Resultat der Tätigkeit, zwischen Erkennen und Wissen.

Wie ist es nun möglich, die Übereinstimmung des Wissens mit dem Objekt festzustellen, zu begründen, warum dieses Wissen adäquate Widerspiegelung des Objekts sei und jenes nicht? Wie kann also Wahrheit eines Wissens festgestellt werden? Dies ist eine alte philosophische *crux*, die Frage, was als *Kriterium* der Wahrheit des Wissens gelten kann.

Bei der Behandlung der „andren Seite der Grundfrage der Philosophie“³¹ ist die Position Nelsons, die übrigens durchaus nicht seine eigene Erfindung ist, sondern vielmehr auf eine lange Geschichte zurückblicken kann, geschildert worden, die aus der der Unmöglichkeit, ein Kriterium der Wahrheit des Wissens aufzufinden, auf die Unmöglichkeit einer Erkenntnistheorie überhaupt schloss.

Nelsons Argument bestand darin, um es kurz zu wiederholen, dass kein Kriterium der Wahrheit des Wissens gefunden werden könne, weil ein solches entweder schon selbst Wissen sein müsse, oder aber Gegenstand von Wissen, der folglich gewusst werden müsse, ehe er als Kriterium verwendet werden könne. Das Kriterium wäre daher Resultat seiner eigenen Anwendung.

Der Grundfehler dieses Raisonnements wurde schon im genannten Aufsatz kritisiert. Er besteht darin, dass Nelson nur die erkenntnistheoretische Zuständig-

Schluss zu ziehen, ist nur geeignet, den logischen Formalismus zu blamieren. Hier das bekannte Beispiel von Mozarts Zopf:

Obersatz: Alle Indianer tragen Zöpfe.

Untersatz: Mozart war ein Indianer.

Schlussatz: Also trug Mozart einen Zopf.

So soll aus zwei unsinnigen Sätzen eine richtige Tatsachenfeststellung folgen; Mozart trug in der Tat einen Zopf. Auf diese Weise kann man es mit der guten „Barbara“ nach Belieben treiben.

³¹ Schmidt, Zur andren Seite der Grundfrage, 62f.

keit der Erkenntnis, oder des Wissens selbst auf der einen Seite und des Gegenstandes oder Objekts auf der anderen Seite gelten lässt, nicht aber die Zuständigkeit der materiellen subjektiven Tätigkeit, der Praxis. Hierdurch musste der notwendige Zusammenhang der ideellen und der materiellen Tätigkeit verloren gehen, und damit das Ideelle überhaupt unerklärlich werden. Und in der Tat kann weder ein abstrakt vom Subjekt isolierter Gegenstand an sich, noch das Erkennen oder Wissen selbst über die Wahrheit des Wissens, also über die Übereinstimmung mit dem Objekt etwas aussagen. Das Wissen einer Übereinstimmung weiß von einer schon festgestellten Übereinstimmung, die es dann aussagen kann, weil es sich zu dieser Feststellung wie zu einem Objekt verhält. Aus dem Objekt, wenn es als das transzendente bloß Andere verstanden wird, kann natürlich nur durch ein Wissen etwas über dessen Beziehung zu einem Wissen entnommen werden; es selbst sagt an sich überhaupt nichts aus. Und ebenso kann das Wissen nicht über sich selbst hinsichtlich seiner Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung befinden. Die Übereinstimmung eines Wissens mit seinem Objekt müsste in einem über der Beziehung dieses Wissens zum Objekt liegenden Wissen festgestellt werden, für das sich wiederum die Frage nach einem Kriterium der Feststellung der Wahrheit jenes übergeordneten Wissens stellte, und so fort in infinitum.

Aus dieser Verlegenheit, dieser Aporie herauszukommen, einen sicheren Grund zu finden, von dem aus das Wissen über seine Wahrheit befinden kann, und um jener schlechten Unendlichkeit auszuweichen, sind alle jene philosophischen Systemkonstruktionen entstanden, die sich mit dem Auffinden eines *ersten Gewisses* befassen, das nicht bezweifelt werden kann. Ist einmal ein solches erstes Gewisses gefunden, kann von diesem her alles Wissen abgeleitet werden, welche Ableitung die Gewissheit der Wahrheit des ersten Gewisses an alles aus ihm Abgeleitete weitergibt. Wenn man ein solches erstes Gewisses gefunden hat, und formal einwandfrei aus diesem alles Weitere ableitet, muss alles Abgeleitete ebenso wahr und daher gewiss sein wie jenes Erste, oder Prinzip, von dem ausgegangen wurde. Man sieht, dass in diesen Konstruktionen die Wahrheit aus der Gewissheit folgt, statt das als wahr Erkannte, durch ein Kriterium der Wahrheit Festgestellte, als gewiss zu präzisieren. Das Kriterium der Wahrheit des Wissens liegt also in jenem ersten Gewissen; alles Folgende kann man mit einem formalen Kriterium der regelrechten Ableitung beurteilen. Oben wurde schon darauf hingewiesen, dass z. B. bei Spinoza eine Parallelität der Reihen des „Denkens“ und der „Ausdehnung“ angenommen wurde, die dazu führt, dass eine prinzipielle Übereinstimmung angenommen werden kann, die im Einheitsprinzip der Substanz begründet ist, die zugleich als erstes, intuitiv oder unmittelbar gewonnenes Gewisses fungiert.³²

³² Das Verhältnis von Diskursivität und Intuition ist außerordentlich komplex. Hier wird nur ein isolierter Gesichtspunkt angeführt, der für den jetzigen Zweck ausreicht. Zum ganzen Umfang des Pro-

Einig sind sich alle diese Argumentationen jedenfalls darin, dass keine unmittelbare Feststellung der Übereinstimmung von Wissen und Objekt möglich ist, dass also die Widerspiegelungsbeziehung jeweils nicht durch bloße Herstellung einer anderen Widerspiegelungsbeziehung überprüft werden kann, die dann jene erste zu ihrem Objekt hätte. Dies führte eben in einen unendlichen Progress, da eine jede Widerspiegelungsbeziehung erneut durch eine solche überprüft werden müsste.

Nun wurde dargestellt, wie Wissen im Erkenntnisprozess (oder als Resultat der erkennenden Tätigkeit) als Widerspiegelung des Verhältnisses der praktischen Tätigkeit entsteht. Verkürzt kann man sagen, dass Wissen als Resultat der erkennenden Tätigkeit nicht etwa ursprünglich aus dieser entsteht, sondern vielmehr aus der Praxis. Wissen entsteht aus der Praxis, und der Erkenntnisprozess ist der Prozess der menschlichen ideellen Tätigkeit, in dem Wissen aus der Praxis, der menschlichen materiellen Tätigkeit in ihrem ganzen Umfang, entsteht.

Und wie Wissen derart aus der Praxis entsteht, so geht es auch wieder in Praxis zurück. Dieses Wissen, das in Praxis zurückgeht, wird so notwendig Bestandteil des praktischen Lebensprozesses, dass dieser als spezifisch menschliche, also gesellschaftliche Wirklichkeit ohne inkorporiertes Wissen überhaupt nicht möglich ist. So notwendig, wie Wissen aus der Praxis entsteht, so notwendig geht es auch wieder in Praxis zurück.

Dabei ist es eine durchaus ungenaue Redeweise, wenn man sagt, das Wissen werde in der Praxis „angewendet“. Denn diese Beziehung der bloßen „Anwendung“ des Wissens in der Praxis beschreibt das Verhältnis der notwendigen Einheit von Wissen und Praxis nur ganz äußerlich. Wissen ist notwendiger Bestandteil der Praxis, daher Moment in der Einheit der Praxis, in der praktischen Einheit des menschlichen Lebensprozesses. Wenn man sagt, das Wissen werde „angewendet“, unterschlägt man diesen übergeordneten Gesichtspunkt der praktischen Einheit von Wissen und Praxis selbst zugunsten einer untergeordneten Beziehung, in welcher sich – neben anderen – diese Einheit realisiert. Hieraus kann eine pragmatische Verkürzung resultieren. Darüber hinaus geht ein solches Verständnis der Einheit von Wissen und Praxis als bloß mechanischen Aggregats der „Anwendung“ schon historisch von der gesellschaftlichen Arbeitsteilung aus, welche die ursprüngliche Einheit der materiellen und der ideellen Tätigkeit in der Praxis auflöst und diese zu ausschließlichen Betätigungsfeldern verschiedener Klassen der Gesellschaft und verschiedener Klassen von Individuen verselbständigt. Nun ist erkenntnistheoretisch *zunächst* aber nicht diese historische Teilung der Arbeit relevant,

blems siehe: König, Der Begriff der Intuition. Zur Frage speziell bei Spinoza: Schmidt, Intuition und Deduktion.

die auch im Medium der Theorie zu einer Aufteilung des erkenntnistheoretischen Subjekts in ein Subjekt der ideellen und der materiellen Tätigkeit führt, sondern das *Subjekt* als gesellschaftliches, das in sich gesellschaftlich, historisch bestimmt organisiert ist, in der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit.

Wenn das Verhältnis der „Anwendung“ ein solches ist, durch welches sich die Einheit von Wissen und Praxis in der Praxis vermittelt, so ist ein weiteres Verhältnis mit gleicher Funktion das Verhältnis der „Bestätigung“ oder „Verwerfung“ des Wissens in der Praxis. Hier tritt also die Praxis als Kriterium der Wahrheit auf.

Geprüft werden soll die Übereinstimmung des Wissens mit seinem Objekt in der Praxis. Um zu verstehen, was dies zu bedeuten hat, ist zu erinnern, was als Objekt dem Wissen gegenübersteht. Dieses Objekt nämlich ist selbst schon „Praxisartiges“, das Verhältnis der praktischen Tätigkeit, wie es in Abhängigkeit vom Erkennen in die Form des Objekts gebracht wurde.³³

Dieses Objekt aber hat die Eigenschaft, selbst das Wissen, durch welches es widergespiegelt wird, zu überprüfen, also festzustellen, ob die Widerspiegelung adäquat ist oder nicht. Das Objekt nämlich ist *als Objekt* wesentlich subjektive Tätigkeit und daher tätige, aktive Instanz, die selbst über das Wissen von ihr befinden kann. Das Objekt in der Beziehung von Wissen und Objekt, der Widerspiegelungsbeziehung, hat also das Vermögen, selbst über diese zu befinden.

Das Wissen über diesen Befund wird dann natürlich wiederum in einem Erkenntnisprozess gewonnen, in dem dieser Befund als Objekt auftritt. Das Wissen, dessen Wahrheit festgestellt werden soll, geht also wieder in die Praxis ein und wird in dieser und durch diese bestätigt oder verworfen. Hiervon muss es wieder ein Wissen geben, das Resultat neuer erkennender Tätigkeit am Gegenstand ist.

Diese neue erkennende Tätigkeit hat zum Gegenstand eben jene praktische Tätigkeit, in welcher das zu prüfende Wissen bestätigt oder verworfen wurde; diese tritt ihr gegenüber in die Form des Objekts. Das neue Wissen, das Resultat des neuen Erkenntnisprozesses, hat nun zum Inhalt die Bestätigung oder Verwerfung des alten Wissens.

Hierin aber geht der Inhalt des neuen Wissens nicht auf; es weiß *mehr* als nur die Bestätigung oder Verwerfung des alten Wissens. Wenn man nämlich die Wahrheit eines Wissens nur praktisch, durch praktische Tätigkeit feststellen kann, kann man es nur prüfen, wenn man *wirkliche Schritte* tut, ein neues Verhältnis der

³³ Hier ist daran zu erinnern, dass im „Verhältnis der praktischen Tätigkeit“ der materielle Gegenstand, diese Tätigkeit determinierend, enthalten ist, determinierend durch seine Materialität oder Widerständigkeit oder Eigengesetzlichkeit, durch seinen Widerstand gegen die subjektive Tätigkeit. Dies nicht bedacht, kann man einen solchen Satz sehr wohl als idealistisch, und zwar subjektiv-idealistisch missverstehen. Zum Zweck des Missverstehens reicht es schon hin, die Zusammenhänge zu vernachlässigen.

praktischen Tätigkeit am Gegenstand, dem materiellen Objekt, herstellt. Dieser wirkliche Schritt aber bringt die Praxis schon über das Wissen, das in ihr geprüft werden soll, hinaus. Indem also erkennende Tätigkeit an dieser neuen Praxis als ihrem Gegenstand ansetzt und zu einem neuen Wissen kommt, in dem die Bestätigung oder Verwerfung des alten enthalten ist, aber nur in einem neuen Wissen *vom Objekt* enthalten ist, geht das neue Wissen über das alte, das es bestätigt oder verwirft, schon hinaus.

So ist im neuen Wissen das alte, wenn es in der Praxis bestätigt wurde, versichert, *gewiss*; es besteht Gewissheit seiner Wahrheit. Zugleich aber ist es schon vielmehr als unwahr gesetzt durch das neue Wissen, das über das alte hinausgeht. So bestätigt das neue Wissen das alte und hebt es zugleich auf.

Also entsteht das paradox anmutende Resultat, dass immer dann, wenn die Wahrheit eines Wissens bestätigt wird, sie zugleich schon aufgehoben ist. Wird altes Wissen im neuen bestätigt, ist es schon hierdurch unwahr gesetzt; aber das neue Wissen ist nicht wahr, sondern *kann* nur wahr oder unwahr sein; es ist vorerst nur potentiell wahr, weil es noch nicht in seiner eigenen Wahrheit praktisch bestätigt ist. Das neue Wissen muss erst in die Einheit der Praxis zurückgewendet werden, „angewendet“ und „bestätigt“ werden, ehe seine Wahrheit selbst nun in einem ihm gegenüber neuen Wissen ausgedrückt, damit gewusst, und damit auch wieder aufgehoben werden kann. Es gibt also immer nur ein Wissen, das *nicht mehr*; und ein Wissen, das *noch nicht* wahr genannt werden kann.³⁴

Das bedeutet nun allerdings nicht, dass es überhaupt keine Wahrheit gibt, sondern nur, dass jede Wahrheit *relativ* ist, und zwar relativ auf die Bewegung des Wissens selbst. Indem derart die Fixität einander ablösender absoluter Wahrheiten, die jede geschichtliche Bewegung bereitstellt und bereithält, eines gegen das Erkennen und gegen die Praxis verfestigten Wissens aufgelöst wird, kann der Begriff der *Totalität des Erkenntnisprozesses* Konturen gewinnen. In dieser Totalität wäre Wissen nur noch Moment, Moment der relativen Ruhe, dem als solchem relative Wahrheit zukommt bzw. zukommen kann.

Dies führt nicht zu einem bloßen Relativismus, weil die Abfolge relativer Wahrheiten in der Geschichte nicht die *absolute* Wahrheit überhaupt auflöst.³⁵

³⁴ Dies entspricht der Dialektik der Bewegung als solcher. „Die Bewegung selbst ist ein Widerspruch; sogar schon die einfache mechanische Ortsbewegung kann sich nur dadurch vollziehen, daß ein Körper in einem und demselben Zeitmoment an einem Ort, an einem und demselben Ort und nicht an ihm ist. Und die fortwährende Setzung und gleichzeitige Lösung dieses Widerspruchs ist eben die Bewegung.“ Engels, *Anti-Dühring*, MEW 20, 112.

³⁵ „Daß sich die absolute Wahrheit aus der Summe der relativen Wahrheiten in deren Entwicklung zusammensetzt, daß die relativen Wahrheiten relativ richtige Widerspiegelungen des von der Menschheit unabhängigen Objekts sind, daß diese Widerspiegelungen immer richtiger werden, daß in jeder wissenschaftlichen Wahrheit trotz ihrer Relativität ein Element der absoluten Wahrheit enthalten ist

Denn bei jeder Wendung von der Praxis in das Wissen und vom Wissen in die Praxis, in welchen Wendungen jedes Wissen als wahr bestätigt und zugleich als unwahr gesetzt wird, hält sich konstant: die auf der Basis der praktischen Bestätigungen gegründete *Gewissheit des Bestehens* eben solcher relativer Wahrheiten; oder die Gewissheit der prinzipiellen Tauglichkeit des Erkennens. Der Skala der relativen Wahrheiten entspricht die der realen praktischen Bewegung der menschlichen Gesellschaft in der Geschichte.

Ein eigenes Problem stellen Gegenstände des Erkennens oder Urbilder des Wissens dar, die höchst allgemeinen Charakter tragen, oder kantisch gesagt, transzendent sind, oder Ideen der Vernunft, wie vornehmlich Sätze über das Weltganze, Sätze aus dem Arsenal der Metaphysik; nach Aristoteles Sätze über die Prinzipien und Ursachen der Totalität des Seienden.³⁶

Dies kehrt bei Hans Heinz Holz an zentraler Stelle als Frage nach dem „Ganzen“ wieder, nach dem Unendlichen, das endlich nicht zu fassen sei und damit „transempirischer“ Gegenstand andersartiger Erkenntnisweisen werde; hier tritt die Metapher ein.

Auch der materialistische Grund-Satz: „Die Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität“ ist in diesem Sinne ein metaphysischer, im Sinne der Metaphysik als Grundwissenschaft nach Aristoteles, und wirft als solcher prinzipielle Fragen der *Erfahrung* auf (ἐμπειρία) und damit der Empirie, also der Erfahrung und der Erfahrungsgegenstände, und in deren Gefolge einer „Transempirie“. Das ist eine Umformulierung der Kantschen Transzendenz. Transzendent nennt Kant, was den Horizont der möglichen Erfahrung überschreitet und damit nicht mehr Objekt des transzendentalen Verarbeitungsapparats werden kann; das Reich der „Vernunftideen“, die in der „Kritik der reinen Vernunft“ der „transzendentalen Dialektik“ samt und sonders zum Opfer fallen. Der ontologische Gottesbeweis Anselms steht und fällt an der Spitze, wird aber dichtauf gefolgt von Sätzen wie aus dem „Lehrbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie“: nämlich Ewigkeit der Welt, Unendlichkeit, Unerschöpflichkeit usw.

Nun ist im dialektischen Materialismus diese Transzendenz mitsamt ihrer „Kritik“ wegen der sehr irdischen Verankerung der „Vernunftideen“ in der Geschichte der gesellschaftlichen Praxis nicht mehr statthaft, was wohl auch ihre Derivate betreffen dürfte. Dies bedeutet nicht ihre Verlagerung in eine neue „Kritik der praktischen Vernunft“, sondern ihre Verankerung in der Gattungsgeschichte,

– alle diese Sätze, die sich für jeden, der über Engels' Anti-Dühring nachgedacht hat, von selbst verstehen, sind für die ‚moderne‘ Erkenntnistheorie ein Buch mit sieben Siegeln.“ Lenin, Materialismus und Empiriekritizismus, LW 14, 312.

³⁶ Aristoteles, Met. 1025b 1ff. „Die Prinzipien und Ursachen des Seienden, und zwar insofern es Seiendes ist, sind der Gegenstand der Untersuchung.“ (der Metaphysik), übers. v. Bonitz, 130.

ohne damit ihren metaphysischen Charakter zu eliminieren.

Damit ist die Notwendigkeit weiterer Untersuchungen umrissen, die Wahrheit und Gewissheit der materialistischen Grund-Sätze betreffen, ihre Wahrheitsfähigkeit überhaupt, also ihr Vermögen der Übereinstimmung mit einem Objekt, das, wie in ihnen schon notwendig enthalten, *unendlich* ist.

Literaturverzeichnis

Aristoteles. 1957. Aristotelis Metaphysica. ed. W. Jaeger. Oxford: Oxford University Press.

- 1966. Metaphysik. Übers. H. Bonitz. Reinbeck: Rowohlt.

Autorenkollektiv. 1967. Marxistische Philosophie. Lehrbuch. Leitung. u. Redaktion Alfred Kosing. Berlin: Dietz-Verlag.

- 1970. Philosophisches Wörterbuch. Hrsg. G. Klaus u. M. Buhr. 8. über. Aufl. Berlin: Dietz-Verlag.

- 1979. Marxistisch-leninistische Philosophie. Leiter W. Eichhorn I. Berlin: Dietz-Verlag.

Bergmann, Helga/Hedtke, Ulrich/Ruben, Peter/Warnke, Camilla (Hrsg.). 1977. Dialektik und Systemdenken. Berlin: Akademie-Verlag.

Capelle, Wilhelm. 1953. Die Vorsokratiker. Stuttgart: Kröner.

Engels, Friedrich. 1962a. Anti-Dühring. In: Marx-Engels-Werke Bd. 20. Berlin: Dietz-Verlag.

- 1962b. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW Bd. 21. Berlin: Dietz-Verlag.

- 1974. Brief an J. Bloch. 21./22. Sept. 1890. In: MEW Bd. 37. Berlin: Dietz-Verlag.

Fogarasi, Béla. 1956. Logik. 2. Aufl. Berlin: Aufbau.

Gropp, Rughard Otto. 1967. Über eine unhaltbare Konzeption. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. H. 9/ 1967. Berlin.

Hahn, Erich/Holz-Markun, Silvia (Hrsg.). 2008. Die Lust am Widerspruch. Symposium aus Anlass des 80sten Geburtstags von Hans Heinz Holz. Berlin: trafo.

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

- 2015. Freiheit und Vernunft. Mein philosophischer Weg nach 1945. Bielefeld: Transcript.

Klaus, Georg. 1963. Kybernetik in philosophischer Sicht. 3. Aufl. Berlin: Dietz-Verlag.

- 1972. Moderne Logik. 6. Aufl. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.

König, Josef. 1926. Der Begriff der Intuition. Halle/Saale: Max Niemeyer Verlag.

Leske, Monika. 1981. Zum Verhältnis von Systemdenken und Dialektik. Deutsche

- Zeitschrift für Philosophie. H. 7/1981. Berlin.
- 1982. Philosophisches Systemdenken in der Diskussion. In: Dies./Redlow, Götz/Stiehler, Gottfried: Warum es sich lohnt, um Begriffe zu streiten. Berlin: Dietz-Verlag.
- Lenin, Wladimir I.** 1971. Materialismus und Empirio-kritizismus. Lenin Werke. Bd. 14. Berlin: Dietz-Verlag.
- Lukács, Georg.** 1984. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Erster Halbband. Neuwied.
- 1986. dass. Zweiter Halbband. Neuwied: Luchterhand.
- Marx, Karl.** 1962. Das Kapital. Bd. 1. Marx-Engels-Werke Bd. 23. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich.** 1962. Die deutsche Ideologie. Marx-Engels-Werke Bd. 3. Berlin: Dietz-Verlag.
- Redlow, Götz.** 1981. Materialismus und Dialektik. Zu einem unakzeptablen philosophischen Konzept. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. H. 9/1981. Berlin.
- Rickert, Heinrich.** 1904. Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. Aufl. Leipzig.
- Ruben, Peter.** 1969. Problem und Begriff der Naturdialektik. In: Griese, Anneliene/Laitko, Hubert (Hrsg.): Weltanschauung und Methode. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- 1978. Dialektik und Arbeit der Philosophie. Köln: Pahl-Rugenstein.
- Seidel, Helmut.** 1966. Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. H. 10/1966. Berlin.
- Schmidt, Wolfgang.** 1975. Intuition und Deduktion. Untersuchungen zur Grundlegung der Philosophie bei Spinoza. In: Peters. Klaus/Schmidt, Wolfgang/Holz, Hans Heinz (Hrsg.). Erkenntnisgewißheit und Deduktion. Zum Aufbau der philosophischen Systeme bei Descartes, Spinoza, Leibniz. Darmstadt/ Neuwied: Luchterhand.
- 2015. Zur andren Seite der Grundfrage der Philosophie. In: Aufhebung #7. Salzburg.
- 2016. Erkenntnis als Widerspiegelung. In: Aufhebung #9. Salzburg.
- Schopenhauer, Arthur.** 1888. Die Welt als Wille und Vorstellung. 7. Aufl. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Spinoza, Benedictus de.** 1967. Ethica Ordine Geometrico Demonstrata. In: Werke. Bd. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Stalin, J. W.** 1951. Der Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft. Berlin: Dietz-Verlag.
- Tesauro, Emanuele.** 1670. Il cannocchiale aristotelico. Torino.
- Thomas von Aquin.** 1915. Sancti Thomae Aquinatis In Metaphysicam Aristotelis Commentaria. Cura et studio Cathala. Taurinii.
- Wagner, Kurt/Terton, G./Schwabe, K. H. (Hrsg.).** 1974. Zur marxistisch-leninistischen Wahrheitstheorie. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Warnke, Camilla.** 1998. Schellings Idee und Theorie des Organismus und der Paradigmawechsel der Biologie um die Wende zum 19. Jahrhundert. In: Gutmann,

Mathias/Weingarten, Michael (Hrsg.): Jahrbuch für Geschichte und Theorie der Biologie. 5/1998. Berlin.

Wittich, Dieter. 1968. Widerspiegelung und gesellschaftliche Praxis. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderheft 1968. Berlin.

„Im Anfang war die Kunst“. Umriss einer Ästhetik des Marx'schen Fetischbegriffes

Gabriele Schimmenti

Einführung

In diesem Beitrag¹ versuche ich – wenn auch kursorisch –, einige zentrale Aspekte des Marx'schen Fetischbegriffs zu hinterfragen, die üblicherweise im Zusammenhang mit der religiösen Entfremdung interpretiert wurden. Diese Lesart, welche ich *religiöse Lesart* nenne, gründet auf der Geschichte des Fetischbegriffs selbst sowie auf gewissen Äußerungen von Marx. Meine These lautet, dass seine Theorie des Fetischismus aus einer ästhetischen Perspektive interpretiert werden muss: ich nenne dies die *ästhetische Lesart* des Marx'schen Fetischbegriffs. Diese zweite Perspektive soll der ersteren indessen nicht entgegengesetzt, sondern vielmehr *komplementär* zu ihr verstanden werden. Im Allgemeinen meint Fetischismus, grob gesagt, „the idea of human creations which have somehow escaped (inappropriately separated out from) human control, achieved the appearance of independence, and come to enslave and oppress their creators.“² Die Komplementarität liegt eben darin, dass es hier um einen produktiven Prozess geht. Eine dergestalt allgemeine These bringt uns freilich nicht sonderlich weit. Daher ist es notwendig, in diesem Beitrag zu erklären, welche Art von „Produktion“ gemeint ist.

Zunächst sei erwähnt, dass der Fetischismus – als wissenschaftliches Thema – in einem ethno-anthropologischen Kontext auftauchte und der Begriff dort zum Zuge kam, um die Distanz zwischen dem „zivilisierten“ Europa und dem zu zivilisierenden bzw. zu kolonisierenden Afrika aufzuzeigen. Die kulturelle Ferne wie auch die artifizielle Natur des Wissenschaftsobjekts „Fetisch“ sind in seinem umstrittenen Wortstamm enthalten. Tatsächlich entstammt der Terminus dem portugiesischen „feitiço“ und dem lateinischen „facticus“ und bedeutet „Amulett“, „Zauber“, „künstlich“, „durch Kunst gemacht“, „nachgemacht“ und „falsch“.³ Ohne diesen historischen und semantischen Hintergrund zu berücksichtigen, bliebe die tiefgreifende Neumodulation des Fetischismusbegriffs durch Marx letztlich

¹ Ich bedanke mich bei Jan Freyn für das ausführliche Korrekturlesen.

² Leopold, Alienation.

³ Vgl. Endres, Vorwort, 18.

unverständlich, denn Marx kehrt die Beschreibung der Anderen im kolonialen Diskurs um und formuliert so eine Kritik an „uns“.⁴

Meine These soll in drei Schritten verteidigt werden. Zuerst werde ich mich mit dem Begriff des Fetischismus im ersten Kapitel des ersten Bands des *Kapitals* beschäftigen, auch wenn ich die vorhergehenden Manuskripte und Editionen des *Kapitals* und *das Kapital* selbst von meiner Betrachtung nicht ausschließe. Ich werde versuchen, die begrifflichen Bestandteile des Fetischismuskonzepts zu isolieren und die theoretischen Vorzüge einer ästhetischen Lektüre zu beweisen. Diese bestehen, kurz gefasst, darin, dass der Fetischbegriff nicht nur im Sinne einer *epistemologischen* Kritik der Vorstellungen und der Erkenntnis der sozialen Akteure, sondern auch einer *ontologischen* Kritik der Handlungen solcher Akteure verstanden wird, wie auch der Wirklichkeit, die sie in der Praxis ausmachen.⁵ In einer ausschließlich religiösen Interpretation des Fetischbegriffs verhalten sich die am Anfang des Kapitals beschriebenen Akteure nur passiv zur sozialen Gegenständlichkeit. Durch eine ästhetische Interpretation können sie dagegen als *Aktive* begriffen werden: als Akteure, die fähig sind, die Welt „zu verändern“⁶.

In einem zweiten Schritt werde ich anhand von Marx' Aussagen untersuchen, inwieweit er selbst seine Kritik als eine Kritik an der „Ästhetik“ der kapitalistischen Produktionsweise aufgefasst hat. Zwar wird solchen Thesen, die Marx' Denken aus einer ästhetischen Perspektive betrachten und Ästhetik und Kritik der politischen Ökonomie miteinander verknüpfen, von zahlreichen Marxisten mit Skepsis begegnet. Zweierlei sei hier eingewandt: Zum einen wird von solchen Marxisten

⁴ Vgl. Iacono, *The History and Theory of Fetishism*, 86; Grigat, *Fetisch und Freiheit*, 31–32; Marxhausen, *Die Entwicklung des Begriffs "Fetischismus" bei Marx*, 44. Für eine weitere Lesart vgl. H. Böhme, *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*.

⁵ Ich folge hier Marxhausen, *Die Theorie des Fetischismus im dritten Band des Kapitals*, 223: „Deshalb ist die Defetischisierung eine permanente Aufgabe, weil die Praxis der kapitalistischen Produktionsverhältnisse die Versachlichung reproduziert, Scheinformen setzt, das Wesen mystifiziert. So gesehen besitzt der Fetischismus ontologischen Charakter; es ist kein Glaubens- oder Produkt defekter Intelligenz, sondern die Art, in der die Menschen die ökonomischen Erfordernisse der kapitalistischen Gesellschaft praktisch leben. Die Praxis des Fetischismus wird zwangsläufig reflektiert, und als Reflexionsprodukt hat er, ohne darauf beschränkt zu sein, gnoseologischen Charakter, bildet dadurch »Ideologie«“.

⁶ Ich beziehe mich natürlich auf die letzte These „ad Feuerbach“, MEGA², IV/3, 21. Meine Reflexion will aber keineswegs implizieren, dass die gesellschaftlichen Widersprüche auf der Zirkulations-ebene zu lösen seien. Für das implizite politische Problem in Marx' Fetischkritik vgl. Grigat, *Fetisch und Freiheit*, 72. Falko Schmieder integriert in seinem Aufsatz *Zur Kritik der Rezeption des Marxschen Fetischbegriffs* das semantische Spektrum des Fetischbegriffs bzw. die „den Doppelcharakter des Fetischbegriffs konstituierende Einheit von wissenschaftlicher Darstellung und revolutionärer Kritik“, und erkennt an, dass der Fetischbegriff „auf die Kraft des Theoretischen“ verweist und „die Kraft eines praktischen Subjekts, sich über die bestehenden Zustände erheben zu können“, antizipiert. Vgl. Schmieder, 124.

meistens nicht mitbedacht, dass sich Marx in unterschiedlichen Phasen seines Lebens mit Ästhetik und mit der Philosophie der Kunst beschäftigte,⁷ wobei er seine Aufmerksamkeit auch auf die Bedingungen künstlerischer Arbeiter richtete.⁸ Zum anderen scheinen jene Skeptiker den Begriff „Ästhetik“ gründlich misszuverstehen: „Ästhetik“ kann, wie zu zeigen ist, *nicht* bloß im Sinne einer „Wissenschaft des Schönen“ oder einer „Philosophie der Kunst“ begriffen werden.

Im dritten Schritt meines Beitrags versuche ich, einige biographische und theoretische Elemente deutlich zu machen, die es ermöglichen, den Fetischbegriff von einem ästhetischen Standpunkt in den Blick zu nehmen. Vor diesem Hintergrund werde ich den Kontext, einige Artikel der *Rheinische[n] Zeitung* wie auch einige Schriften analysieren, die Marx zwischen 1842 und 1843 verfasst hat.

Noch eine weitere Bemerkung: Ich habe Goethes bekannten Satz „Im Anfang war die Tat“ bewusst modifiziert. Auch wenn ich mich hier nicht mit der Goethe- oder Faustrezeption im Denken von Marx auseinandersetze, so möchte ich doch die Relevanz jenes Zitats im *Kapital* aufzeigen.⁹ Der veränderte Satz soll eine spielerische Fiktion darstellen, die einen besonderen Zugang zu einigen historischen und philosophischen Problemen in Bezug auf Marx' Handlungstheorie ermöglichen soll.

Tun ohne Wissen

Marx unterscheidet drei Formen von Fetischismus: *Warenfetisch*, *Geldfetisch* und *Kapitalfetisch*. In diesem Abschnitt versuche ich, anhand der vorhergehenden Manuskripte und Vorarbeiten zum *Kapital*, die theoretischen Elemente zu isolieren, die den Fetischbegriff im Allgemeinen bestimmen.

Marx hatte in den sogenannten *Grundrissen* die Naturalisierung der sozialen Verhältnisse *durch die ökonomische Wissenschaft*¹⁰ stark kritisiert:

„Der grobe Materialismus der Ökonomen, die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse der Menschen und die Bestimmungen, die die Sachen

⁷ Hier soll nur kurz auf einige Titel hingewiesen werden, ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit: Lukács, Einführung in die ästhetischen Schriften von Marx und Engels; Praver, Karl Marx and World Literature; Prestipino, L'estetica in Marx; siehe auch S. Gandesha und J. Hartle (Hrsg.), Aesthetic Marx (vgl. darüber Farina, M. and Marino, S. (Hg.), Forum on Samir Gandesha – Johan Hartle (eds.), „Aesthetic Marx“).

⁸ Diese Elemente kommen z. B. in der Analyse der produktiven und unproduktiven Arbeit in *Die deutsche Ideologie* (MEW, 3, 377–378), sowie auch im privaten Briefwechsel (vgl. z. B. MEW 33, 274) vor. Obwohl die Manuskripte der *Deutsche[n] Ideologie* in der MEGA² veröffentlicht wurden, zitiere ich den MEW, weil ich noch keine Möglichkeit hatte, die neue Ausgabe nachzuschlagen.

⁹ MEGA², II/10, 84.

¹⁰ Der Unterschied zwischen „wissenschaftlicher Ökonomie“ und „Vulgarökonomie“ kann hier nicht diskutiert werden. Vgl. dazu Heinrich, Die Wissenschaft vom Wert, 78–84.

erhalten, als unter diese Verhältnisse subsumiert, als *natürliche Eigenschaften* der Dinge zu betrachten, ist ein ebenso grober Idealismus, ja Fetischismus, der den Dingen gesellschaftliche Beziehungen als ihnen immanente Bestimmungen zuschreibt und sie so mystifiziert.“¹¹

Auch in den *Manuskripten 1861-1863* wendet er sich gegen die Naturalisierung sozialer Verhältnisse:

„Ich habe in dem 1¹ Theil meiner Schrift erwähnt, wie es die auf dem Privataustausch beruhende Arbeit charakterisirt, daß sich der gesellschaftliche Charakter der Arbeit als „property“ der Dinge „darstellt“ – verkehrt; daß ein gesellschaftliches Verhältniß als Verhältniß der Dinge unter sich erscheint. (der products, values in use, commodities.) Diesen *Schein* nimmt unser Fetischdiener als etwas wirkliches und glaubt in der That, daß der Tauschwerth der Dinge durch ihre properties as things bestimmt ist, überhaupt a natural property derselben ist. Bisher hat noch kein Naturforscher entdeckt, durch welche natürlichen Eigenschaften Schnupftabak und Gemälde in bestimmter Proportion „Equivalente“ für einander sind.“¹²

Gerade in den sogenannten *Theorien über den Mehrwert* gewinnt der Terminus „Fetischismus“ hohe Relevanz.¹³ Hier wird Samuel Bailey „Fetischist“ genannt, „indem er den Werth wenn auch nicht als Eigenschaft des einzelnen Dings isoliert (betrachtet), wohl aber als *Verhältniß der Dinge unter sich* auffaßt, während er

¹¹ MEW, 42, 588. MEGA², II/2, 114; 128. Marx verwendet in *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859) das Wort „Mystifikation“, um den Waren- und Geldfetisch zu kennzeichnen (vgl. darüber auch Heinrich, Individuum, Personifikation und unpersönliche Herrschaft in Marx' Kritik der politischen Ökonomie, 21–23; siehe auch Grigat, Fetisch und Freiheit, 39–40). Marxhausen unterscheidet zwischen „Scheinform“ und „Mystifikation“: „Generell gilt, daß die Reflexion der versachlichten/verdinglichten Formen Scheinformen bildet, insoweit sich gesellschaftliche Verhältnisse als Dinge bzw. Interaktion von Dingen präsentieren. Aber nicht alle Scheinformen sind Reflex von Versachlichungen, z. B. ist die Vorstellung, der Lohn sei Preis der ‚Arbeit‘, zwar eine Mystifikation des wirklichen Wesens des Arbeitslohns, aber kein Reflex einer Versachlichung“ (Marxhausen, Die Theorie des Fetischismus im dritten Bd. des „Kapitals“, 219).

¹² MEGA², II/3.4, 1317.

¹³ Vgl. Marxhausen, Die Theorie des Fetischismus im dritten Band des „Kapitals“, bemerkt, dass der Fetischbegriff in den *Grundrissen* und in den ersten zwei Auflagen des *Kapitals* angewendet wird, um eine epistemologische Kritik der politischen Ökonomie festzustellen. Im dritten Band des *Kapitals*, sowie in den *Manuskripten 1861–1863* scheint die Kritik auf das Kapital selbst bzw. auf das „zinstragende Kapital“ gerichtet zu sein. Marx hätte aber die Termini „Warenfetisch“ und „Geldfetisch“ anhand des Begriffs „Kapitalfetisch“ entwickelt (ebd., 210), was eine Entfaltung des Fetischismus „als theorieimmanentes Moment der Darstellung“ bedeuten würde (ebd., 212; 226). Siehe auch Marxhausen, Die Entwicklung des Begriffs des »Fetischismus« bei Marx, 57–58.

nur Darstellung in den Dingen, dinglicher Ausdruck eines Verhältnisses zwischen Menschen, eines gesellschaftlichen Verhältnisses ist“¹⁴. Zwei Elemente des Marx'schen Fetischbegriffs werden hier ersichtlich: Einerseits schreibt er dem Begriff die Naturalisierung und Verdinglichung sozialer Verhältnisse zu, andererseits konzipiert er die innere relationale Beziehung der „Dinge unter sich“: Das gesellschaftliche Verhältnis *scheint* als ein Verhältnis der Dinge untereinander. Der Fetischismus soll aber nicht einfach als eine reine Kritik des wissenschaftlichen bzw. nationalökonomischen Standpunkts verstanden werden, sondern als eine Kritik der wissenschaftlichen Vorstellungen, die aus der verkehrten¹⁵ Wirklichkeit der kapitalistischen Produktionsweise entstehen.¹⁶ Die Ökonomen nämlich nehmen „die fetischistische Vorstellung [...] aus der capitalistischen Vorstellungsweise sans raison, unbewußt naiv, mit herüber“.¹⁷ Es ist aber das zinstragende Kapital, in dem der „*automatische Fetisch*“, „der sich selbst verwerthende Wert“ – der den Produktion- und Zirkulationsprozess aufgehoben, aber zugleich versteckt hat –, vollendet ist.¹⁸ Marx spricht vom „Dasein, wie es an der Oberfläche scheint, von dem verborgnen Zusammenhang und den vermittelnden Zwischengliedern getrennt“¹⁹, womit gesagt ist, dass die Vermittlungsstufen im Fetisch verschwinden oder der Fetisch ihre Wahrnehmung blockiert. Die Selbstverwertung kann so ohne die Vermittlung der Ware (als G-G') erscheinen: „Das gesellschaftliche Verhältniß ist vollendet als Verhältniß des Dings (Geld, Waare) zu sich selber“²⁰. Diese Bemerkungen sind zum Teil im Manuskript des dritten Bandes des *Kapitals* im

¹⁴ MEGA², II/3.4, 1332.

¹⁵ Die Wirklichkeit kann vom Standpunkt der epistemologischen Defetischisierung der Kritik der politischen Ökonomie aus „verkehrt“ erscheinen. In diesem Sinn widerspricht meine Stellungnahme keineswegs derjenigen von Heinrich in *Die Wissenschaft vom Wert*, 373: „Nicht die Kritik an einer Gesellschaftsform, sondern die Kritik eines in dieser Gesellschaftsform erzeugten (alltäglichen und wissenschaftlichen) Bewußtseins ist der Gegenstand des Fetischabschnitts. Marx behauptet nicht, daß die bürgerliche Vergesellschaftung gemessen an irgendeinem Ideal verkehrt sei, sondern daß sie verkehrt erscheint, anders als sie tatsächlich ist“. Das heißt aber nicht nach Heinrich, dass es um „bloße Einbildungen“ geht (vgl. auch Heinrich, *Individuum, Personifikation und unpersönliche Herrschaft in Marx' Kritik der politischen Ökonomie*, 23; Marxhausen, *Die Entwicklung des Begriffs des »Fetischismus« bei Marx*, 53–54).

¹⁶ Natürlich kann diese Verkehrung nicht allein auf das wissenschaftliche Bild reduziert werden. Marx kritisiert unterschiedliche ideologische Formen wie z. B. den Ahistorismus, den Anthropologismus, den Individualismus, den (metaphysischen) Empirismus und das Alltagsbewusstsein. Vgl. für diese Kategorien Marxhausen, *Die Theorie des Fetischismus im dritten Bd. des „Kapitals“*, 227–236; Heinrich, *Individuum, Personifikation und unpersönliche Herrschaft in Marx' Kritik der politischen Ökonomie*, 16–18; Heinrich, *die Wissenschaft vom Wert*, 82.

¹⁷ MEGA², II/3.4, 1406.

¹⁸ Ebd., 1454.

¹⁹ Ebd., 1450.

²⁰ Ebd..

Kapitel XXIV wörtlich zu finden²¹ und mit dem Kapitel XLVIII desselben Bandes über „die Trinitarische Formel“ stark verbunden, in dem Marx schildert, wie die Produktionsagenten „in diesen entfremdeten und irrationellen Formen“ der ökonomischen Dreieinigkeit (Kapital – Zins, Boden – Rente, Arbeit – Arbeitslohn) „sich völlig zu Hause fühlen, denn es sind eben die Gestaltungen des Scheins, in welchem sie sich bewegen und womit sie täglich zu thun haben“²². In der Tat erscheinen Kapital, Boden und Arbeit den Produktionsagenten als Quelle des Wertes. Es ist dies eine ökonomische Trinität, eine „Religion des Alltagsleben[s]“, „worin der ganze innere Zusammenhang ausgelöscht ist“²³,

„ist die Mystifikation der kapitalistischen Produktionsweise, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, das unmittelbare Zusammenwachsen der stofflichen Produktionsverhältnisse mit ihrer geschichtlich-socialen Bestimmtheit vollendet: die verzauberte, verkehrte und auf den Kopf gestellte Welt, wo Monsieur Le Capital und Madame la Terre als sociale Charaktere, und zugleich unmittelbar als bloße Dinge ihren Spuk treiben.“²⁴

Im ersten Band der ersten Ausgabe des *Kapitals* wird der Fetischbegriff als *Warenfetisch* und *Geldfetisch* behandelt. Als Warenfetisch wird er nicht im ersten Kapitel (wie dann in der zweiten Ausgabe), sondern in der Analyse der Äquivalentform im Anhang für „den ‚*nichtdialektischen*‘ Leser“²⁵ eingeführt. Der Fetischcharakter der Ware erscheint hier – in „frappanter“ oder „schlagender“ – Weise in der relativen Wertform.²⁶ Die übersinnlichen bzw. gesellschaftlichen Eigenschaften scheinen der Äquivalentform „auch *außerhalb dieses Verhältnisses* von Natur anzugehören“. Ist die relative Wertform „*vermittelt [...] durch ihr Verhältniß zu andrer Waare*“, verhält es sich mit der Äquivalentform „umgekehrt“, insofern nämlich, dass

„die *Körper- oder Naturalform* einer Waare *unmittelbar als gesellschaftliche Form* gilt, als *Werthform* für andre Waare. *Innerhalb unseres Verkehrs* erscheint

²¹ MEGA², II/15, 380ff.

²² Ebd., 805.

²³ Ebd..

²⁴ Ebd., 804.

²⁵ Marx an Engels in Manchester, [London], 22. Juni 1867, in: MEW 31, 306.

²⁶ MEGA², II/5, 637–638. Die Wertform macht die Grundlage der systematischen Darstellung des Kapitals aus. Es ist mir hier natürlich nicht möglich, die Debatte zurückzuverfolgen, wenn auch ausführliche Bände dazu verfügbar sind (Vgl. Elbe, Marx im Westen; Fineschi, Un nuovo Marx. Filologia e interpretazione dopo la nuova edizione storico-critica (MEGA³)). Ich werde meine Diskussion auf diejenigen Elemente beschränken, die ich für meine weiteren Argumente für wesentlich halte.

es also als *gesellschaftliche Natureigenschaft* eines Dings, als eine ihm *von Natur* zukommende Eigenschaft, *Aequivalentform zu besitzen*, daher so wie es sinnlich da ist, *unmittelbar austauschbar* mit andern Dingen zu sein.²⁷

In der zweiten Auflage des *Kapitals* erscheint der Fetisch nicht als „Vierte Eigenthümlichkeit der Aequivalentform“, sondern nach dem Abschnitt über die Wert- bzw. Geldform. Damit wird er noch strenger auf diese Form zurückgeführt und in einem eigenständigen Abschnitt behandelt, wobei die Bezugnahme auf die Aequivalentform keinesfalls zurücktritt, sondern vertieft wird:

„Die spezifische Waarenart nun, mit deren Naturalform die Aequivalentform gesellschaftlich verwächst, wird zur Geldwaare oder funktionirt als Geld. Es wird ihre spezifisch gesellschaftliche Funktion, und daher ihr gesellschaftliches Monopol, innerhalb der Waarenwelt die Rolle des allgemeinen Aequivalents zu spielen“²⁸.

In der allgemeinen Wertform und dann in der Geldform hat der Wert sich schon darstellungslogisch gegenüber dem Gebrauchswert verselbständigt.

Am Anfang des *Kapitals* bemerkt Marx explizit, dass die Subjekte der kapitalistischen Produktionsweisen nicht in ihrer existentiellen Subjektivität, sondern als *Charaktermaske*, „Personifikation ökonomischer Kategorien“ bzw. „Verhältnisse“ gemeint sind und betrachtet werden sollen.²⁹ Als Personifikation solcher Verhältnisse reproduzieren sie das Wertverhältnis wiederholt durch ihre „nachträgliche Vergesellschaftung“³⁰. So hebt Marx im berühmten Satz „Sie wissen das nicht, aber sie thun es“³¹ die kognitive und praktische Dimension der Vergesellschaftung solcher Akteure hervor.

In der Wertformanalyse versucht Marx, den Entstehungsprozess des Werts formgerecht festzustellen, was ihn jedoch nicht daran hindert, die Handlungen der sozialen Akteure im Kapitel über den Austauschprozess darzustellen.³² „Die

²⁷ Die ganzen Zitate stammen aus MEGA², II/5, 638.

²⁸ MEGA², II/10, 69. Vgl. auch Grigat, Fetisch und Freiheit, 64–65.

²⁹ Vgl. MEGA², II/10, 9; 83. Das heißt natürlich nicht, dass es nur um eine reduktionistische Analyse geht, weil die Rolle der existentiellen bzw. konkreten Subjekte nicht ausgeschlossen wird (siehe dazu Heinrich, Individuum, Personifikation und unpersönliche Herrschaft, 19). Der Begriff „Charaktermaske“ hat auch einen ästhetischen Ursprung; vgl. dafür Hörisch, Charaktermasken. Subjektivität als Traum und Trauma bei Jean Paul und Marx; Henning, Charaktermaske und Individualität bei Marx; Schmieder, Charaktermaske; Haug, Charaktermaske.

³⁰ Vgl. Heinrich, Individuum, Personifikation und unpersönliche Herrschaft in Marx' Kritik der politischen Ökonomie, 19–21.

³¹ MEGA², II/10, 73.

³² „Die Waren können nicht selbst zu Markte gehn und sich nicht selbst austauschen“ (ebd., 82).

gesellschaftlichen Charaktere“ menschlicher Arbeit werden den Menschen „als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte [...], als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückgespiegelt“, wodurch „das gesellschaftliche Verhältniß der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existirendes gesellschaftliches Verhältniß von Gegenständen“³³ gilt. Dies sind die „theologische(n) Mucken“³⁴ der Warenform. Woher also – fragt Marx – entspringt der rätselhafteste Charakter des Arbeitsprodukts, sobald es Warenform annimmt? Offenbar „aus dieser Form selbst“³⁵. Alle Dinge oder Arbeitsprodukte, die die Form der Ware annehmen, werden „sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge“³⁶.

Um „eine Analogie“ für den Warenfetischismus „zu finden“, schlägt Marx vor, „in die Nebelregion der religiösen Welt“ zu „flüchten“³⁷. Was tatsächlich aus dem menschlichen Bewusstsein entsteht (Marx spricht von den „mit eigenem Leben begabte[n]“ „Produkten des menschlichen Kopfes“), scheinen „unter einander und mit den Menschen in Verhältniß stehende selbstständige Gestalten“³⁸ zu sein. So wie auch bei den Göttern verselbstständigt sich der Wert und *scheint* vom Entstehungsprozess bzw. Arbeitsprozess („mit den Menschen in Verhältniß stehende selbstständige Gestalten“) und von den anderen Waren bzw. dem Austauschprozess („unter einander [...] in Verhältniß stehende selbstständige Gestalten) unabhängig zu sein. Das Geld scheint daher Wert *per se* zu sein. Indem Marx von einer Produktion „des menschlichen Kopfes“ spricht, scheinen dem Vergleich die Unterschiede zwischen den kognitiven und den praktischen Aspekten dieser Form zu entgehen. Das religiöse Beispiel beschränkt den Fetischismus tatsächlich auf die kognitive Dimension, d. h. auf das „falsche Bewusstsein“ der sozialen Akteure, ohne zu berücksichtigen, dass der Wert *durch die Handlungen* der Akteure zur Existenz gebracht wird.³⁹ Was in der religiösen Welt mit den Produkten des Bewusstseins geschieht, betrifft „in der Waarenwelt die Produkte der menschlichen Hand“⁴⁰. Man könnte den Vergleich mit folgendem Schema erklären, in dem das Symbol „→“ ein „Produktionsverhältnis“ zeigt und „Ø“ eine gescheiterte kognitive Anerkennung bedeutet.

³³ Ebd., 71.

³⁴ Ebd., 70.

³⁵ Ebd., 71.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., 72.

³⁸ Ebd.

³⁹ Sgro', Marx e il linguaggio, 97–98 bemerkt, dass Marx eben eine „Analogie“ aber keine „Homologie“ anwendet. Vor diesem Hintergrund würde die religiöse Metapher nur einige funktionale Gemeinsamkeiten anzeigen.

⁴⁰ MEGA², II/10, 72.

Religiöse Welt	Warenwelt
«Menschlicher Kopf» → «Produkte ... mit eigenem Leben begab[t]»	«Menschlicher Hand» → «Produkte ... mit eigenem Leben begab[t]»
Menschlicher Kognition → Götter (Produkte ... mit eigenem Leben begabt), die nicht als Produkte der menschlichen Kognition anerkannt werden (∅)	Arbeit (praktische Tätigkeit) → Ware/Geld (Produkte ... mit eigenem Leben begabt), die nicht als Produkte der menschlichen Arbeit anerkannt werden (∅)

Die gescheiterte kognitive Anerkennung bedeutet aber nicht, dass die Produkte der kognitiven oder praktischen Tätigkeiten nicht aus der sozialen Praxis entstünden. Diese gescheiterte kognitive Anerkennung ist vielmehr das Zeichen einer verkehrten Praxis selbst.⁴¹ In Marx' Worten:

„Den letzteren [den Produzenten – G. S.] erscheinen daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten *als das was sie sind*, d. h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen. Erst innerhalb ihres Austauschs erhalten die Arbeitsprodukte eine von ihrer sinnlich verschiedenen Gebrauchsgegenständlichkeit getrennte, gesellschaftlich gleiche Werthgegenständlichkeit.“⁴² (Meine Herv.)

Meine Hervorhebungen im vorhergehenden Zitat sollen zeigen, dass Marx einerseits eine Spaltung zwischen dem Denken der Akteure und der kapitalistischen Wirklichkeit als Resultat eines kognitiven Niveaus und andererseits eine Konformität auf praktischer Ebene feststellt. Durch die Anwendung des Begriffs „Fetischismus“ im *Kapital* kritisiert Marx gleichzeitig die „verkennend[e] Naturalisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die durch die Versachlichung und Verselbständigung des gesellschaftlichen Zusammenhangs nahegelegt wird, und die Kritik an dieser Versachlichung und Verselbständigung der Verhältnisse selbst“⁴³. Dieser Analyse entnehmen wir also, dass Marx den Fetischbegriff für

⁴¹ „Die verdrehte Form, worin die wirkliche Verkehrung sich ausdrückt, findet sich natürlich reproduziert in den Vorstellungen der Agenten dieser Produktionsweise“ (MEGA², II/3.4, 1453. Meine Herv.).

⁴² MEGA², II/10, 72.

⁴³ Elbe, *Entfremdete und abstrakte Arbeit*, 49; http://www.sozialtheorie.de/IMG/pdf/Entfremdete_Arbeit.pdf. Elbe hat vorgeschlagen, „den Entfremdungsbegriff für die Kritik der realen Verselbständigung, den Fetischismusbegriff für die kognitiven Effekte derselben“ (ebd., 50) zu verwenden. Auch wenn er richtigerweise diese Doppeldeutigkeit des Fetischismusbegriffs feststellt, riskiert eine solche Lösung, das semantische Spektrum dieses Konzept aufs Spiel zu setzen. Marx hatte in der 2. und 8. These „ad Feuerbach“ aufgefördert, Theorie und Praxis zusammenzuhalten. Vgl. auch Elbe, *Thesen*

die kognitive und praktische Ebene anwendet, auch wenn er einen (mangelhaften) Vergleich bzw. ein Beispiel anführt, um das praktische Niveau zu erklären.

Im nächsten Abschnitt werde ich versuchen, die Ästhetik der Kritik der kapitalistischen Vorstellungsweise von Marx zu schildern. Anschließend werde ich im letzten Abschnitt anhand seiner früheren Schriften zeigen, dass Marx schon in seinen ersten Reflexionen einen vielschichtigen Fetischismusbegriff betonte und dass er diesem Begriff auch eine Semantik verlieh, die den Widerruf des fetischistischen Verhältnisses nicht ausschloss, sondern vielmehr ermöglichte.⁴⁴ Das semantische Spektrum des Fetischbegriffs soll nun nicht nur im Sinne einer kognitiven Täuschung, sondern auch als ein praktisches revozierbares Verhältnis verstanden werden. Wir werden dafür am Anfang 1840er Jahren nach Bonn und Köln zurückkehren, wo Marx sich das Konzept von Fetischismus erstmals aneignete.

Die Ästhetik der politischen Ökonomie

Die Kritik der politischen Ökonomie sollte auch als eine Kritik der Ästhetik der politischen Ökonomie verstanden werden. Im Folgenden soll die Bedeutung der „Ästhetik“ annäherungsweise erklärt werden. Es geht hier in der Tat nicht um eine Ästhetik als „Wissenschaft des Schönen“ oder der „schöne Künste“, sondern um eine besondere „Wissenschaft des Sinnlichen“ bzw. eine „Wissenschaftsästhetik“. Es geht hier nicht um die Erkenntniskritik der *individuellen* Vermögen oder der *individuellen* bzw. *menschlichen* Vorstellungen, sondern vielmehr um eine Erkenntniskritik der „kollektiven Vermögen“ oder der Vorstellungen der Gesellschaft und der Wissenschaften, die danach streben, diese Gesellschaft vermeintlich „neutral“ zu reproduzieren. Anders gesagt, die wissenschaftliche Aneignung der Wirklichkeit ist einerseits durch ästhetische Voraussetzungen vermittelt und andererseits hat dieselbe Aneignung relevante ästhetische Konsequenzen. Unter dieser Prämisse kann die Kritik an den Robinsonaden der politischen Ökonomie als eine ästhetische Kritik oder eine Kritik des Ästhetischen der politischen Ökonomie verstanden werden.

Anhand der ersten Reflexionen der *Grundrisse* lässt sich Licht ins Dunkel bringen. Der „einzelne und vereinzelt Jäger und Fischer, womit Smith und Ricardo beginnen, gehört zu den phantasielosen Einbildungen des 18^t Jhh.“⁴⁵ Die Gesellschaft kann tatsächlich nach Marx nicht auf die Individuen reduziert werden,

zu Fetischcharakter der Ware und Austauschprozess, 4, VII.

⁴⁴ Für die „Methode auf Widerruf“ vgl. Reichelt, Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx, 81.

⁴⁵ MEGA², II/1.1, 21. Eine Analyse des Robinsonbildes in der klassischen politischen Ökonomie findet sich in Iacono, *The Bourgeois and the Savage. A Marxian Critique of the Image of the Isolated Individual in Defoe, Turgot and Smith*. Hier wird deutlich gemacht, dass die politischen Ökonomen die Naturalisierung der kapitalistischen Produktionsweise im Robinsonsbild verstecken.

sie besteht nicht aus Einzelnen, „sondern drückt die Summe der Beziehungen, Verhältnisse aus, worin diese Individuen zu einander stehen“⁴⁶. Die Robinsonaden bedeuten – laut Marx – „keineswegs [...] *blos* einen Rückschlag gegen Ueberschleifung und Rückkehr zu einem mißverstandnen Naturleben“ (Meine Herv.)⁴⁷; dies ist nur der „Schein und nur *der ästhetische Schein* der kleinen und grossen Robinsonaden“ (Meine Herv.)⁴⁸. Diese ästhetische Ebene basiert auf einer tieferen ästhetischen Verkehrung, die mit der im 16. Jahrhundert vorbereiteten „Vorwegnahme der »bürgerlichen Gesellschaft«“ zu tun hat. In der „Gesellschaft der freien Concurrenz“ scheint der Einzelne von den „Naturbänden“ getrennt. Das Individuum des 18. Jahrhunderts wurde von den „Propheten des 18^{ten} Jhh., auf deren Schultern Smith und Ricardo noch ganz stehn“, als „*Ideal*, dessen Existenz eine vergangne sei“ (meine Herv.), konzipiert. Die soziale Verbindung verschwindet aus dem Erkenntnisbild dieser Gesellschaft und der maßgeblichen Wissenschaft dieser Gesellschaft. Der Einzelne wird „nicht als geschichtliches entstehendes, sondern von der Natur“, nicht als „Resultat“, sondern als „Ausgangspunkt“ der Geschichte gesetzt: „Diese Täuschung ist jeder neuen Epoche bisher eigen gewesen“. Dieser „Standpunkt [...] der vereinzelt Einzelnen“ – wie Marx wiederholt – ist keine subjektive wissenschaftliche Willkür, sondern wird von der „Epoche der bisher entwickeltsten gesellschaftlichen [...] Verhältnisse“ bzw. von der kapitalistischen Produktionsweise erzeugt. Die Idee eines vereinzelt Individuums, das allein und außerhalb der Gesellschaft produziert, ist ein „Uning“ wie eine „Sprachentwicklung ohne *zusammen* lebende und *zusammen* sprechende Individuen“. Aus dieser Perspektive, derzufolge der Mensch „ein Thier [ist], das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann“, kann Marx die Wiederbelebung solcher „Mythologisierung“ in den Konzeptionen von Bastiat, Carey und insbesondere Proudhon kritisieren.⁴⁹

Es ist auffällig, wie Marx ästhetische Begriffe (z. B. „ästhetischer Schein“, „Ideal“, sowie das „Mythologisieren“) gebraucht, um die Epistemologie der Robinsonaden der politischen Ökonomie zu schildern. 1857 hatte Marx wieder Materialien zur Ästhetik gesammelt und u. a. Exzerpte aus Fr. Th. Vischers *Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen* (Reutlingen Stuttgart, 1846-1853) und E. Müller *Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten* (Breslau, 1834-1837) herausgezogen.⁵⁰ Lukács hat in seinem wichtigen Aufsatz *Karl Marx und Friedrich*

⁴⁶ MEGA², II/1.1, 188.

⁴⁷ Ebd., 21.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Die Zitate befinden sich in ebd., 21–22.

⁵⁰ Diese Exzerpte sind noch nicht in der MEGA² publiziert worden. Das Manuskript (B 83a, Heft LXXXVI) befindet sich im IISH Amsterdam und kann unter folgendem Link nachgeschlagen werden: <http://hdl.handle.net/10622/ARCH00860.B%2083a?locatt=view.pdf>. In dieser Zeitspanne wird

Theodor Vischer, der die bisher einzige Auseinandersetzung mit den Vischer-Exzerpten darstellt, behauptet, dass sich bei Marx zwei „Interessenskreise“ zeigten. Einerseits behauptet Lukács, M. Lifshitz zitierend, Marx interessiere „in den Darlegungen Vischers nicht so sehr das ‚Ästhetische‘ selbst als dessen direkter Gegensatz“ bzw. „die Kategorien und Formen, die auf der Grenze des eigentlich Ästhetischen liegen, in ihrer Analogie mit der widernatürlichen und verkehrten Welt der Kategorien der kapitalistischen Wirtschaft“⁵¹, d. h. das Problem des (gesellschaftlichen) Realismus. Andererseits bezieht sich der zweite Interessenkreis auf „das Problem des *tätigen Anteils* des Subjekts an der Entstehung des ‚Schönen‘“⁵². Lukács gesteht zu, dass Marx aus dem Werk Vischers Notizen über das Naturschöne exzerpiert, die dann in der Analyse des Geldes in *Zur Kritik der politischen Ökonomie* Widerhall gewinnen, sowie andere Exzerpte, nämlich Vischers „Bemerkungen [...] über den Mythos und seine Beziehung zur alten und neuen Poesie“, die eine wichtige Rolle in den *Grundrissen* spielen.⁵³ Doch auch wenn Lukács relevante Themen und Kernpunkte in Betracht zieht, interpretiert er das Ästhetische in Marx' Denken noch im Sinne einer „Philosophie der Kunst“, einer „Wissenschaft des Schönen“ oder etwa einer „Epistemologie der Kunst“.

Anhand dieses Kontexts und der Anwendung ästhetischer Konzeptualität in den *Grundrisse[n]* ist es möglich, den Begriff „Ideal“ auch im Hinblick auf seine ästhetische Nuancierung zu interpretieren. Hierzu müssen einige wesentliche (auch wenn nur teilweise genügende) Etappen dieses Konzepts kurz skizziert werden. Kant hatte diesem Begriff in seiner *Kritik der Urteilskraft*, in der er zwischen „Idee“ und „Ideal“ unterscheidet, eine wichtige Rolle zugeschrieben. Wenn Idee „eigentlich einen Vernunftbegriff“ bedeutet, ist das Ideal dagegen „die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens“⁵⁴, die Kant in der menschlichen Gestalt ausgedrückt sieht:

„Daher kann jenes Urbild des Geschmacks [das Ideal – G. S.], welches freilich auf der unbestimmten Idee der Vernunft von einem Maximum beruht, aber doch nicht durch Begriffe, sondern nur in einzelner Darstellung

die Ästhetik Vischers im Brief Karl Marx an Ferdinand Lassalle in Berlin, London, 22. Februar 1858, in MEGA2, III/9, 72, erwähnt.

⁵¹ Lukács, Karl Marx und Friedrich Theodor Vischer, 221.

⁵² Ebd., 229.

⁵³ Ebd., 231–232. Lukács erwähnt leider nicht das mögliche Verhältnis zwischen dem ästhetischen Begriff des Symbols und des Geldes im Kapitel vom Geld der Grundrisse (vgl. dazu z. B. MEGA², II/1.1, 77ff.). Für eine Kritik der Lukács-Lektüre vgl. Schröder, Die Entfaltung des industriellen Kapitalismus und der Epochenwechsel im ästhetischen Denken, 167–168.

⁵⁴ Kant, KdU, § 17. Es soll auch hier kurz bemerkt werden, dass der Begriff eine lange Vorgeschichte hat, die hier nicht berücksichtigt werden kann. Vgl. Guyer, A History of Modern Aesthetics, Bd. 1, 207ff., 358, 391, 402 und auch Raulet, Ideal, in Ästhetische Grundbegriffe, Bd. 3, 86–118.

kann vorgestellt werden, besser das Ideal des Schönen genannt werden, dergleichen wir, wenn wir gleich nicht im Besitze desselben sind, doch in uns hervorzubringen streben. Es wird aber bloß ein Ideal der Einbildungskraft sein, eben darum, weil es nicht auf Begriffen, sondern auf der Darstellung beruht; das Vermögen der Darstellung aber ist die Einbildungskraft.“⁵⁵

Nach dieser Definition hat das Ideal mindestens vier Merkmale und bedeutet nun:

- I) etwas, was nicht auf Begriffen basiert;
- II) etwas, was „in einzelner Darstellung“ vorgestellt wird oder werden kann;
- III) etwas, was wir hervorzubringen streben, wenn wir es nicht besitzen;
- IV) etwas, was von der Einbildungskraft hervorgebracht wird.

Der Mensch ist nach Kant das einzige Wesen, „was den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat“, was „sich durch Vernunft seine Zwecke selbst bestimmen“ kann. Das Ideal gibt es nur „an der menschlichen Gestalt [...], in dem Ausdrücke des *Sittlichen*“⁵⁶. Nachdem Kant diesen Begriff so definiert hat, erfasste Hegel das Ideal so, dass es durch kulturell-geschichtliche Formen (symbolisch, klassisch und romantisch) bestimmt wird.⁵⁷ Marx erweitert diese Gedanken und insbesondere diesen Begriff *kritisch*, um einerseits das gesellschaftlich-ökonomische Ganze und andererseits die ökonomische Wissenschaft zu konzipieren.⁵⁸ Aus diesem Grund ist zu bemerken, dass Marx die ästhetische Nuancierung in seiner Analyse gerade nicht auslöst. Vielmehr denkt er an die a) unbewusste (d. h. in keinem Begriff konkretisierte) b) einzelne Darstellung der Robinsonaden der politischen Ökonomie. Das Robinson-Ideal war nach Marx c) eine „Vorwegnahme“ des 16. Jahrhunderts, ein Desideratum der bürgerlichen Gesellschaft, die sich d) durch „phantasielos[e] Einbildungen“⁵⁹ verwirklicht. Diese Einbildungen liegen in den Mythologien der Gesellschaft: „Alle Mythologie überwindet und beherrscht und gestaltet die Naturkräfte in der Einbildung und durch die Einbildung. [...] Ägyptische Mythologie konnte nie der Boden oder der Mutterschoß griechischer Kunst sein. Aber jedenfalls *eine* Mythologie“⁶⁰. Das Ideal basiert in Marx' Konzeption

⁵⁵ Kant, KdU, § 17.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Vgl. Iannelli, Das Siegel der Moderne. Hegels Bestimmung des Hässlichen in den Vorlesungen zur Ästhetik und die Rezeption bei den Hegelianern, 45–63.

⁵⁸ Herder, Viertes kritisches Wäldchen, zit. nach Guyer, A History of Modern Aesthetics, Bd. 1, 395 hatte schon behauptet, dass es ein Ideal des Schönen für jede Kunst und Wissenschaft gibt.

⁵⁹ MEGA², II/1.1, 21.

⁶⁰ Ebd., 44–45. Siehe hierzu auch den Brief von Marx an Kugelmann, 27. Juli 1871: „Man hat bisher

nun auf der kapitalistischen Produktionsweise und auf ihrer Konzeptualisierung durch die Ökonomen, da er der historisch-gesellschaftlichen Erweiterung Hegels folgt. Trotzdem wendet er diesen Begriff *kritisch* an, um die Projektion der verkehrten Wirklichkeit in der Theorie zu schildern.

Im Anfang war die Kunst

Marx näherte sich dem Fetischbegriff erstmals 1842 in einem völlig posthegelianischen Kontext. Seine Interessen betrafen nicht nur die Kritik der Religion, sondern auch die der Kunst.⁶¹ In einer sehr kurzen Zeitspanne exzerpierte Marx u. a. Texte über die Geschichte oder die Anthropologie der Religion, wie de Brosses' *Du culte des dieux fetiches, ou, Parallele de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*, sowie auch Bücher über die Geschichte der Kunst, wie etwa den Haupttext eines der Begründer der modernen Kunstgeschichte – Carl Fr. von Rumohrs *Italienische Forschungen* (1827–1831) –, das Werk *Die griechische Malerei* (1810) von Johann Jacob Grund und die *Ideen zur Kunstmythologie* (1826) von Karl August Böttiger. Marx' Exzerpte aus diesen Werken sind in den *Bonner Heften* in der vierten Abteilung des ersten Bandes der MEGA² enthalten.⁶² Er hatte diese Texte vertieft und auch teilweise exzerpiert, weil sie Materialien für seine wissenschaftliche Zusammenarbeit mit Bruno Bauer darstellten. Nach der Veröffentlichung der *Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen: Ein Ultimatum* (1841) wollte Bauer seine Reflexionen in einer weiteren Schrift erweitern, die sich mit Hegels Philosophie der Religion und der Kunst auseinandersetzte. Diese Schrift wurde im Mai 1842 mit dem Titel *Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkt des Glaubens beurteilt* veröffentlicht und sollte höchstwahrscheinlich auch einen Teil

geglaubt, die christliche Mythenbildung unter dem römischen Kaiserreich sei nur möglich gewesen, weil die Druckerei noch nicht erfunden war. Grade umgekehrt. Die Tagespresse und der Telegraph, der ihre Erfindungen im Nu über den ganzen Erdboden ausstret, fabrizieren mehr Mythen [...] an einem Tag, als früher in einem Jahrhundert hätten fertiggebracht werden können“ (MEW 33, 252). Vgl. auch Schmieder, Zur Kritik der Rezeption des Marxschen Fetischbegriffs, 123, Fn. 67, der den Brief zitiert und bemerkt, dass „Marx neueren Tendenzen einer Wiederkehr des Mythos entgegen[sieht]“.

⁶¹ Marx zeigte schon früh Interesse an der Ästhetik, nicht erst während seines Studiums an der Universität Bonn, sondern auch, als er in Berlin mit dem Junghegelianismus in Kontakt trat. Vgl. hierzu Schönke, „Ein fröhliches Jahr in Bonn“? Was wir über Karl Marx' erstes Studienjahr wissen und Schimmenti, The Young Marx between 'the End of Art' and 'the Future of Art'. Das ästhetische Interesse von Marx steht auch im Zentrum des ersten Bandes von Heinrichs Biographie *Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft*.

⁶² MEGA², IV/1, 293–376. Für eine ausführliche und detaillierte Einschätzung der „Bonner Hefte“ vgl. Kangal, Marx' Bonner Hefte im Kontext. Ein Rückblick auf das Verhältnis von Bruno Bauer und Karl Marx zwischen 1839 und 1842.

aus der Feder von Marx enthalten, in dem sich dieser mit Hegels Theorie der christlichen Kunst auseinandersetzen sollte. Schließlich wurde der Text von Bauer allein geschrieben. Obwohl Marx am Ende an Bauers Schrift nicht partizipierte, bekundete er, dass er das Thema noch weiter vertiefen wolle und seine Gedanken in einer (derzeit verschollenen) Abhandlung „über Religion und Kunst mit besonderer Beziehung auf christliche Kunst“ mitteile (was in seinem Briefwechsel mit Arnold Ruge zum Ausdruck kommt).⁶³ In seinem Buch (*Hegels Lehre*) verteidigte Bauer die Idee der Autonomie der Kunst gegen die Angriffe der Berliner Theologen, der pietistischen Homiletik, und wahrscheinlich implizit der sogenannten Nazarener, einer einflussreichen Gruppe katholischer Maler. Alle diese Strömungen, die im Zentrum der Kulturpolitik des Königs Friedrich Wilhelm IV standen, forderten eine Unterdrückung der (modernen) Kunst durch die Religion: die Kunst sollte die Religion in der Moderne bedienen. Aus diesem Grund wollten die Nazarener der Kunst ihre Heiligkeit zurückverleihen. Eines der wichtigsten Gemälde von F. Overbeck, ein Hauptvertreter der Nazarener, trägt tatsächlich den Namen *Der Triumph der Religion in der Kunst*.⁶⁴ Bauers Konzeption war dagegen eine Verteidigung von Hegels Theorie des Endes der Kunst und auch eine Radikalisierung dieser These zu einer Theorie der Zukunft der Kunst.⁶⁵ Indem Bauer, der auch an Hegels Vorlesungen über Ästhetik 1828/29 teilnahm, Hegels Theorie einer Auslösung bzw. Befreiung der Kunst aus der Religion (und umgekehrt!) in der Moderne annahm⁶⁶, erfasste er diesen Prozess als nicht vollendet. Kunst, erklärte Bauer, ist noch nicht frei und soll sich aus den religiösen Bündnissen des „christlichen Staats“ bzw. aus den Bündnissen, die dem allgemeinen Selbstbewusstsein nicht entsprechen, befreien. In *Hegels Lehre* spricht Bauer ausdrücklich von einem „Auflösung der Religion in der Kunst“⁶⁷, wobei er nicht nur das Kunst-Werden der Religion, sondern auch die Hervorbringung einer menschlichen Möglichkeit, die der „Zauberform“ der Religion innewohnt, im Sinn hatte: „die Kunst“ wartet

⁶³ Karl Marx an Arnold Ruge in Dresden, Trier, 20. März 1842, in MEGA², III/1, 24. Für die unterschiedlichen Phasen vgl. noch den bahnbrechenden Aufsatz Kangal, Marx' Bonner Hefte im Kontext.

⁶⁴ Vgl. Schimmenti, »Gemälde der wahren Zustände«. Der frühe Marx im Schatten Hegels, 285–291 und die dort erwähnte Literatur.

⁶⁵ Vgl. Schimmenti, Bruno Bauer e il (dis)seppellimento dell'arte. Riflessioni sulla tesi della dissoluzione della religione nell'arte.

⁶⁶ Nach Hegels These vom Vergangenheitscharakter der Kunst taucht ein reflexives Verhältnis zur Kunst in der Moderne auf, sodass die Kunst selbst als autonome geistige und damit von der Religion getrennte Form anerkannt werden kann. Hegel erklärt, dass wir „unser Knie [...] doch nicht mehr“ vor künstlerischen Darstellungen „beugen“ (Hegel, Vorlesungen über Ästhetik, Bd. 13, 142). Diese Passage wird von Bauer auch zitiert und im Abschnitt über die „Auflösung der Religion in der Kunst“ sehr betont (Bauer, Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkt des Glaubens beurteilt, 224).

⁶⁷ Ebd., 222ff.

„nur einen günstigen Augenblick“ ab, „um die Religion sich zu unterwerfen, sie in ihre Zauberform zu bannen und zu tödten. [...] Die Kunst hat uns gelehrt, daß die Religion unser Gedanke ist [...]. Die Objektivität der Kunst ist die *Humanisierung der Religion*“⁶⁸. Schon in der Debatte über das Mythische in der Religion hatte Bauer die ästhetische Frage ins Zentrum gestellt und die Anwesenheit der Kunst bzw. von künstlerischen Schöpfungen in der christlichen Religion stark betont.⁶⁹ Kunst ist nach Bauer das Geheimnis und das reale Verbotene der Religion.

Vor eben diesem Hintergrund lässt sich Marx' Aneignung des Fetischbegriffs verstehen. Obwohl einige Passagen zugunsten meiner These in den *Bonner Heften* zu finden sind⁷⁰, werde ich mich auf die Artikel, die Marx 1842 in der *Rheinischen Zeitung* veröffentlichte, und auf die *Kritik des Hegelschen Staatsrecht* beschränken. Die Verehrung von Dingen und Tieren, die für De Brosses Fetischismus heißt, ermöglicht Marx, die Konzeption und die Rhetorik der ständischen Gesellschaft zu kritisieren, indem er unterschiedliche und verborgene fetischistische Formen der rheinischen Gesellschaft und der „politisch-ästhetische[n] Gourmanderie“⁷¹ des Königs aufzeigt. Im letzten Artikel der *Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz* nimmt Marx rhetorisch die Perspektive der „Wilden von Cuba“ ein, wobei er sich eines Zitates des Texts von Ch. de Brosses bedient. So kritisiert er, ausgehend vom Standpunkt der „Wilden“, die „Landstände“ dafür, durch das Holz verzaubert zu sein:

„Die *Wilden von Cuba* hielten das Gold für den *Fetisch der Spanier*. Sie feierten ihm ein Fest und sangen um ihn und warfen es dann in's Meer. Die Wilden von Cuba, wenn sie der Sitzung der rheinischen Landstände beigewohnt, würden sie nicht das *Holz* für den *Fetisch der Rheinländer* gehalten haben? Aber eine folgende Sitzung hätte sie belehrt, daß man mit dem Fetischismus den Thierdienst verbindet, und die Wilden von Cuba hätten die *Hasen* in's Meer geworfen, um die *Menschen* zu retten.“⁷²

Iacono hat richtig bemerkt, dass Marx den Vergleich zwischen den Anschauungsweisen des Betrachters und des Betrachteten umkehrt, indem er normativ die Ständegesellschaft aus dem Standpunkt der „Wilden“ als eine fetischistische Gesellschaft erscheinen lässt.⁷³ Während Marx seine Abhandlung „über die religiöse

⁶⁸ Ebd., 223 und 225.

⁶⁹ Vgl. Schimmenti, Bruno Bauer's Critical Theory of Art and Hegel's Lectures on Aesthetics in 1828–29, 148–152.

⁷⁰ Vgl. Kagal, Marx' Bonner Hefte im Kontext.

⁷¹ MEGA², I/2, 179.

⁷² MEGA², I/1, 236.

⁷³ “If one looks beyond Marx's ironic tone, one perceives that the image of the Cuban savages, drawn

Kunst“ schrieb, behauptet er, dass die Sache von einem „neue[n] point de vue“ betrachtet werden sollte. Außerdem erklärt er, dass, wenn „der Glaube an die Verthierung der Menschen Regierungsglauben und Regierungsprinzip geworden ist“⁷⁴, dies „der Religiosität nicht [widerspricht], denn die Thierreligion ist wohl die Consequenteste Existenz der Religion und vielleicht wird es bald nöthig sein, statt von der religiösen Anthropologie von der religiösen Zoologie zu sprechen“⁷⁵. Es ist schwierig, die Entdeckung dieser zoologischen Anschauungsweise als den von Marx erwähnten neuen *point de vue* zu identifizieren. Trotzdem hatte auch D. Rjazanov schon vorgeschlagen, in diese Gasse abzubiegen und den Fetischbegriff in Verknüpfung mit dem Konzept der „Zoologie“ zu sehen.⁷⁶

Tatsächlich wird der Begriff der „religiöse[n] Zoologie“ von Marx höchstwahrscheinlich im Zusammenhang mit Feuerbach⁷⁷ gebraucht, um die Ständegeellschaft überhaupt und seine Rhetorik zu kritisieren. In der *Kritik des Hegelschen Staatsrecht* liest man:

„Nicht nur basirt der *Stand* auf der *Trennung* der Societät als dem herrschenden Gesetz, er trennt den Menschen von seinem allgemeinen Wesen, er macht ihn zu einem Thier, das unmittelbar mit seiner Bestimmtheit zu-

from de Brosses's book, is placed in a scenario which anticipates, even though only partially, the analogy drawn in *Capital*. Not so much in the more apparent sense of attributing the notion of fetish to the Spaniards' gold, but rather in the sense that this attribution is structured in a comparative way, starting from the mental and cultural universe of the Cuban savages. In fact, in Marx's scenario, Cuban savages integrate the Spaniards' relation to gold, according to their conception of fetishes. de Brosses refers to this phenomenon when discussing the fear that Spaniards provoked in Cubans. But the integration of the relationship Spaniards had with gold within the cultural universe of the Cubans is, in de Brosses, a sign of the misunderstanding. In Marx, on the contrary, this example is extrapolated with a hint of irony with the aim of ridiculing the Rhenish provincial orders and their culture. Here the irony depends on a hypothetical shift on the part of observer into the cultural universe of the Cuban savages. [...] [T]he shift of the observer enhances a critical understanding of his world. In fact, the shift of the observer enables him to walk out of the frame of the observed world – the world in which the Rhenish provincial orders sentence people for wood theft – and reenter it from another point: a point of observation whose different conceptual and cultural universe enables an implicit comparison and, thus, a display of the relativity (and of the absurdity) of the values held by the Rhenish orders.” (Iacono, *The History and Theory of Fetishism*, 103–104). Endres, Vorwort, 16, Iacono zitierend, erkennt auch eine „Logik der *Inversion*“ an. Siehe auch Grigat, *Fetisch und Freiheit*, 34.

⁷⁴ Karl Marx an Arnold Rüge in Dresden, Trier, 20. März 1842, in MEGA², III/1, 25.

⁷⁵ Ebd., 23.

⁷⁶ MEGA¹, 1, 2Hb., XXIV.

⁷⁷ Im schon zitierten Brief von Marx an Ruge liest man: „In der Abhandlung selbst mußte ich nothwendig über das allgemeine Wesen der Religion sprechen, wo ich einigermaßen mit Feuerbach in Collision gerathe, eine Collision, die nicht das Prinzip, sondern seine Fassung betrifft. Jedenfalls gewinnt die Religion nicht dabei“ (Karl Marx an Arnold Ruge in Dresden, Trier, 20. März 1842, in MEGA², III/1, 25).

sammenfällt. Das Mittelalter ist die *Thiergeschichte* der Menschheit, ihre Zoologie⁷⁸.

Marx kritisiert die Ständegesellschaft, weil diese allgemein-menschliche Eigenschaften mit zufälligen und kontingenten Bestimmungen zusammenfallen lässt. Daraus kann die Kritik an den Privilegien der feudalen Gesellschaft, die die Unterschiede zwischen den Menschen auf naturalistischer Basis festschreibt, verstanden werden. Diese naturalistische Logik bezieht nicht nur die Ständegesellschaft überhaupt, sondern auch den Monarchen ein, weil dieser nur wegen einer naturalistischen Voraussetzung (wie die Geburt in einer besonderen Adelsfamilie, d. h. durch einen kontingenten Umstand) seinen königlichen Titel erhalten kann: weil so nämlich

„die höchsten sozialen Würden die *Würden bestimmter, durch die Geburt prädestinierter Körper* sind. Es ist daher bei dem Adel natürlich der Stolz auf das Blut, die Abstammung, kurz die *Lebensgeschichte ihres Körpers*; es ist natürlich diese *zoologische* Anschauungsweise, die in der *Heraldik* die ihr entsprechende Wissenschaft besitzt. Das Geheimniß des Adels ist die *Zoologie*“⁷⁹.

Die Bezugnahme an der Heraldik ist aber kein Zufall und Marx hatte in der *Debatte über Preßfreiheit* schon die Heraldik mit der Zoologie verbunden: „was uns Weltlichen näher liegt, gibt es nicht eine *fürstliche Literatur*, welche die ganze *Anthropologie* in *Zoologie* verwandelt, wir meinen die *heraldische Literatur*?“⁸⁰ Noch in demselben Artikel hebt Marx die politische Bedeutung des Fetischismus hervor, wobei er auch das produktive Merkmal des Fetischismus, sowie den unbewussten Charakter von selbsterzeugten politischen Verhältnissen bzw. Vermittlungsstufen feststellt: „Allerdings hat die Provinz das Recht, unter vorgeschriebenen Bedingungen, sich diese Götter [hier sind die Landstände gemeint – G.S.] zu machen, aber gleich nach der Schöpfung muß sie, wie der Fetischdiener vergessen, daß es Götter ihres Händewerks sind“⁸¹. Es ist auffällig, wie Marx hier schon die Verselbstständigung des Fetischs, aber auch seiner Schöpfung in Betracht zieht.

Mit Rücksicht auf das Konzept der „religiöse Zoologie“ ist auch die Passage über den Fetischismus in *Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“* in diesen Theoriekontext zu stellen:

⁷⁸ MEGA², I/2.1, 91.

⁷⁹ MEGA², I/2.1, 115.

⁸⁰ MEGA², I/1.1, 133.

⁸¹ Ebd., 135.

„Der leitende Artikel nennt den Fetischismus die „*roheste* Form“ der Religion. Er gibt also zu, was auch ohne seinen Consens bei allen Männern der „wissenschaftlichen Forschung“ feststeht, daß die „*Thierreligion*“ eine *höhere* religiöse Form als der Fetischismus ist, und erniedrigt die Thierreligion den Menschen nicht unter das Thier, macht sie das Thier nicht zum Gott des Menschen?

Und nun gar der „Fetischismus“! Eine wahre Pfennigsmagazingelehrsamkeit! Der Fetischismus ist so weit entfernt, den Menschen *über* die Begierde zu erheben, daß er vielmehr „die *Religion der sinnlichen Begierde*“ ist. Die Phantasie der Begierde gaukelt dem Fetischdiener vor, daß ein „lebloses Ding“ seinen natürlichen Charakter aufgeben werde, um das Jawort seiner Gelüste zu sein. Die rohe Begierde des Fetischdieners *zerschlägt* daher den Fetisch, wenn er aufhört, ihr unterthänigster Diener zu sein.“⁸²

Es zeigt sich hier deutlich, dass Marx den Menschen noch in einer „essentialistischen“ Weise, d. h. nicht als „ensamble der gesellschaftlichen Verhältnisse“⁸³ versteht und dass er die menschlichen Vermögen in einem fortschreitenden Modell konzipiert. In diesem Paradigma spielt die Sinnlichkeit im Vergleich zur Vernunft noch eine untergeordnete Rolle. Trotzdem ist das nicht das Wesentliche. In der Tat kehrt Marx wieder das komparative Verhältnis um und versucht, zu zeigen, dass der Fetischismus noch entwickelter als diejenigen Religionen ist, die der Verfasser als höhere „Form“ von Religionen auffasste. Wenn der Verfasser des leitenden Artikels behauptet, dass „[d]ie Religion [...] die Grundlage des Staates“, „wie die nothwendigste Bedingung jeder nicht bloß auf die Erreichung irgend eines äußerlichen Zweckes gerichteten gesellschaftlichen Vereinigung“⁸⁴ sei, und dann diese These mit dem folgenden Beweis begründet, dass „[i]n ihrer rohesten Form als *kindischer Fetischismus*, [...] sie den Menschen doch einigermaßen über die sinnlichen Begierden [erhebt], die ihn, wenn er sich von denselben ausschließlich beherrschen läßt, zum *Thiere erniedrigen* und zu der Erfüllung jedes höhern Zweckes unfähig machen“⁸⁵, wird vom Verfasser nicht bedacht, dass der Fetischismus im Gegenteil zu seiner Konzeption einen Widerruf bzw. eine Überwindung nicht ausschließt. In diesem Kontext wird deutlich, wieso Marx hervorhebt, dass der Staat unfähig ist, sich von der Religion zu emanzipieren. Im Gegensatz dazu ist der Fetischdiener frei oder jedenfalls freier, insofern er sich von seinem Fetisch emanzipieren kann.

⁸² Ebd., 176–177.

⁸³ MEGA², IV/3, 21.

⁸⁴ MEGA², I/1.1, 176.

⁸⁵ Ebd., 176.

Die Konzeption zum Widerruf oder zur Überwindung des Fetischs ist auf Hegel zurückzuführen. Hegel erkennt im Fetisch ein instrumentelles, teilweise revozierbares Verhältnis:

„Das ist so eine unbekante, unbestimmte Macht, die sie unmittelbar selbst kreiert haben; stößt ihnen daher Unangenehmes zu und finden sie den Fetisch nicht dienstfertig, so schaffen sie ihn ab und wählen sich einen anderen. Ein Baum, Fluß, Löwe, Tiger sind allgemeine Landesfetische. Wenn Unglück eintritt, Überschwemmung oder ein Krieg, so verändern sie ihren Gott. Der Fetisch ist veränderlich und sinkt zum *Mittel* herab, dem Individuum etwas zu verschaffen.“⁸⁶

In *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*, dem Marx eine inhaltliche Affinität mit der Abhandlung „über religiöse Kunst“ zuschreibt⁸⁷, reagiert er auf Fr. K. Von Savigny durch eine Kritik am *Lehrbuch des Naturrechts als eine Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts* von H. G. Hugo, dem Begründer der historischen Rechtsschule. In diesem Beitrag kritisiert Marx noch die Verleugnung der Vernünftigkeit des Rechts bei der historischen Rechtsschule, die das Recht durch eine positivistische Basis bestimmt sieht. Diese Schule schließt die Möglichkeit eines progressiven Rechts aus und begründet ihre Lehre auf der Grundlage einer fiktiven Geschichte. In dieser Schrift findet man eine der ersten Kritiken an der Naturalisierung sozialer Verhältnisse durch die (Rechts-)Wissenschaft:

„Eine gangbare Fiktion des achtzehnten Jahrhunderts betrachtete den Naturzustand als den wahren Zustand der menschlichen Natur. Man wollte mit leiblichen Augen die Ideen des Menschen sehen und schuf *Naturmenschen, Papageno's*, deren Naivität sich bis auf ihre befiederte Haut deren Naivität sich bis auf ihre befiederte Haut erstreckt. In den letzten Decennien des achtzehnten Jahrhunderts ahnte man Urweisheit bei *Naturvölkern* und von allen Enden hörten wir, Vogelsteller die Sangweisen der Irokesen, Indianer u.s.w. nachzwitzchern, mit der Meinung, durch diese Künste die Vögel selbst in die Falle zu locken. Allen diesen Excentritäten lag der

⁸⁶ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, in Werke, Bd. 16, 295; siehe auch Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in Werke, Bd. 12, 123ff. Nach Grigat, Fetisch und Freiheit, 29: „Der Fetischdiener im Sinne Hegels wechselt zwar die Fetische, kommt aber nicht von ihnen los“. Wenn Grigat behauptet, „wo Hegel explizit von Fetischen spricht, lassen sich keine Parallelen zur Marxschen Fetischtheorie herstellen“ (Ebd.), entgeht ihm die in der impliziten Semantik eingebettete, politische Bedeutung der Revozierbarkeit.

⁸⁷ Karl Marx an Arnold Ruge in Dresden, Bonn, 27. April 1842, in MEGA III/1, 26.

richtige Gedanke zu Grunde, daß die *rohen* Zustände naive niederländische Gemälde der *wahren* Zustände sind. Der *Naturmensch der historischen Schule*, den noch keine romantische Kultur beleckt, ist *Hugo*. Sein Lehrbuch des *Naturrechts* ist das *alte Testament* der historischen Schule.⁸⁸

Die Naturalisierung sozialer Verhältnisse der historischen Rechtsschule erlaubt eine allgemeine Justifikation des Bestehenden⁸⁹: „[E]ine Schule, welche die Niederträchtigkeit von heute durch die Niederträchtigkeit von gestern legitimiert, eine Schule [...] der die Geschichte [...] nur ihr *a posteriori* zeigt, die *historische Rechtsschule*, sie hätte daher die deutsche Geschichte erfunden, wäre sie nicht eine Erfindung der deutschen Geschichte“⁹⁰. Der Punkt liegt wieder in der Umkehrung beider Pole des Vergleichs: Die „rohen Zustände“ *sind* „naive niederländische Gemälde der *wahren* Zustände“, d. h. dass sie fiktiv sind, aber eine Fiktion darstellen, die in der Wirklichkeit begründet ist: „Der Weltzustand der Unfreiheit verlangt Rechte der Unfreiheit, denn, während das menschliche Recht das Dasein der Freiheit, ist dies thierische Recht das Dasein der Unfreiheit“⁹¹.

Dieses Zitat, das aus den *Debatten über das Holzdiebstahlggesetz* stammt, bezieht sich auf eine Kritik des Gewohnheitsrechts und ist gegen die historische Rechtsschule gerichtet. Auch hier geht es wieder um die „religiöse Zoologie“: „Wenn die Privilegierten vom *gesetzlichen Recht* an ihre *Gewohnheitsrechte* appellieren, so verlangen sie statt des menschlichen Inhaltes die thierische Gestalt des Rechts, welche jetzt zur bloßen Thiermaske entwirklacht ist“⁹². Marx will zeigen, wie Formen der Gegenwart auf die Vergangenheit projiziert werden, um objektive Zustände der Gegenwart zu mystifizieren. Außerdem hat Hugos Theorie des Rechts eine zoologische Voraussetzung, die auf der Lehre von Domitius Ulpianus (etwa 170–228 n. Chr.) gründet⁹³, wonach dass „[d]as Thierische [...] das *juristische* Unterscheidungsmerkmal des *Menschen*“ ist, d.h. dass das Recht „*thierisches* Recht“ und „[d]as *Recht der willkürlichen Gewalt*“⁹⁴ ist. Diese zoologische

⁸⁸ MEGA², I/1.1, 191. In Bezug auf die Hegelsche Konzeptualität dieser Schrift vgl. Schimmenti, »Gemälde der wahren Zustände«. Der frühe Marx im Schatten Hegels. Die Kritik wird keineswegs gegen die Rechtswissenschaft im Allgemeinen, sondern gegen eine besondere Strömung gerichtet, die die wirklichen Verhältnisse verbirgt.

⁸⁹ Cingoli, Il giovane Marx, 25, schreibt der Historischen Schule einen „historischen Justifikationsismus“ zu. Heinrich, Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft, 184 findet in der Historischen Rechtsschule den Umstand vor, dass „konservative Rechtsinhalte mit dem Nimbus der Objektivität [...] versehen“ sind.

⁹⁰ MEGA², I/2, 172.

⁹¹ MEGA², I/1.1., 205.

⁹² Ebd. Vgl. aber die ganze Passage.

⁹³ Kelley, The Science of Anthropology: An essay on the Very Old Marx, 248–253.

⁹⁴ MEGA², I/1.1, 198.

Prämisse ermöglicht sogar die Rechtfertigung der Sklaverei, wie Marx anhand von Hugos Zitaten beweist.⁹⁵

Schluss

Am Ende dieser Analyse kann festgestellt werden, dass Marx – als er damit begann, die Kunst durch den Fetischbegriff zu betrachten – auch die fetischistische Dimension in den *politischen* (z. B. die Ständegesellschaft und die Landstände), in den *wissenschaftlichen* und *kulturellen* (z. B. die historische Rechtsschule und höchstwahrscheinlich die Nazarener) sowie in den *sozialen* Phänomenen (z. B. der Holzdiebstahl) in den Blick nahm. Begriffsgeschichtlich stellt die religiöse Semantik aber einen unverzichtbaren Hintergrund dar.⁹⁶ So konnte werden, dass die Konzeptualisierung eines Widerrufs des fetischistischen Verhältnisses in den frühen Schriften Marx' vorkommt, und auch in der Kritik der politischen Ökonomie vielleicht nur zu fehlen *scheint*. Wenn das frühere semantische Spektrum des Fetischbegriffs auch bei der Interpretation seiner späteren Schriften miteinbezogen würde, anstatt die ästhetische Bedeutung dieses Konzepts auszublenden, würde möglicherweise verständlich werden, warum sich Marx des Fetischismusbegriffs überhaupt bedient, wenn er die kapitalistischen Produktionsverhältnisse zu erfassen sucht:

„Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zu einander und zur Natur darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprocesses, d. h. des materiellen Produktionsprocesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht. Dazu ist jedoch eine materielle Grundlage der Gesellschaft erheischt oder eine Reihe materieller Existenzbedingungen, welche selbst wieder das naturwüchsige Produkt einer langen und qualvollen Entwicklungsgeschichte sind.“⁹⁷

⁹⁵ „In Ansehung der thierischen Natur ist Der offenbar mehr vor Mangel gesichert, welcher einem Reichen gehört, der etwas mit ihm verliert und seine Noth gewahr wird, als der Arme, welchen seine Mitbürger benutzen, so lange etwas an ihm zu benutzen ist etc.“ (MEGA², I/1.1, 194; Hugo, Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts, § 190).

⁹⁶ Meine These stellt nun eine Ausdehnung von Marxhausen, Die Entwicklung des Begriffs »Fetischismus« bei Marx, 63–64 dar; siehe auch Schmieder, Zur Kritik der Rezeption des Marxschen Fetischbegriffs.

⁹⁷ MEGA², II/10, 78.

Literatur

- Bauer, Bruno.** 1842. Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkt des Glaubens beurteilt. Leipzig: Otto Wigand.
- Böhme, Hartmut.** 2006. Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne. Hamburg: Rowohlt Verlag.
- Cingoli, Mario.** 2005. Il giovane Marx: 1842-1843. Milano: Unicopli.
- Elbe, Ingo.** Entfremdete und abstrakte Arbeit. Marx' Ökonomisch-philosophische Manuskripte im Vergleich zu seiner späteren Kritik der politischen Ökonomie. Link: <http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/texte/Entfremdete-und-abstrakte-Arbeit> - 2005. Thesen zu Fetischcharakter der Ware und Austauschprozess. Link: http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/Elbe_Fetischcharakter.pdf - 2010. Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965. 2 Aufl. Berlin: Akademie.
- Endres, Johannes.** 2017. Vorwort. In: Endres, Johannes (Hrsg.): Fetischismus. Grundlagentexte vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 9–27.
- Farina, Mario and Marino, Stefano (eds.).** 2018. Forum on Samir Gandesha – Johan Hartle (eds.), “Aesthetic Marx”. In: Lebenswelt, n. 13, S. 1–23.
- Fineschi, Roberto.** 2008. Un nuovo Marx. Filologia e interpretazione dopo la nuova edizione storico critica (MEGA²). Roma: Carocci.
- Gandesha, Samir and Hartle, Johan (eds.).** 2017. Aesthetic Marx. London: Bloomsbury.
- Grigat, Stephan.** 2019. Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus. 2. unveränderter Nachdruck. Freiburg/Wien: ça ira-Verlag.
- Guyer, Paul.** 2014. A History of Modern Aesthetics, 3 Bde., New York: Cambridge University Press.
- Haug, Wolfgang Fritz.** 1995. „Charaktermaske“. In: Haug, Wolfgang Fritz (Hrsg.). Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Bd. 2, Hamburg: Argument Verlag, S. 435–451.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1969. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. In: Moldenhauer, Eva/Michel, Karl Markus (Hrsg.). Werke (TWA). Bde. 16-17. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 1970. Vorlesungen über die Ästhetik. In: Moldenhauer, Eva/Michel, Karl Markus (Hrsg.). Werke (TWA). Bde. 13-15. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heinrich, Michael.** 2006. Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- 2012. Individuum, Personifikation und unpersönliche Herrschaft in Marx' Kritik

der politischen Ökonomie. In: Elbe, Ingo/Ellmers, Sven/Eufinger, Jan (Hrsg.). *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse*. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 15–33.

- 2018. *Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft. Biographie und Werkentwicklung*. Bd. 1 (1818-1841). Stuttgart: Schmetterling Verlag.

Henning, Christoph. 2010. Charaktermaske und Individualität bei Marx. In: *Marx-Engels Jahrbuch 2010*, S. 100–122.

Hörisch, Jochen. 1992. Charaktermasken. Subjektivität als Traum und Trauma bei Jean Paul und Marx. In: Ders. *Die andere Goethezeit. Poetische Mobilmachung des Subjekts um 1800*. München: Fink, S. 29–46.

Hugo, Heinrich Gustav. 1819. *Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts*. 4. Ausgabe. Berlin: August Mylius.

Iacono, Alfonso Maurizio. 2016. *The History and Theory of Fetishism*. New York: Palgrave Macmillan US.

- 2020. *The Bourgeois and the Savage. A Marxian Critique of the Image of the Isolated Individual in Defoe, Turgot and Smith*. New York: Palgrave Macmillan US.

Iannelli, Francesca. 2007. *Das Siegel der Moderne. Hegels Bestimmung des Hässlichen in den Vorlesungen zur Ästhetik und die Rezeption bei den Hegelianern*. München: Fink.

Kangal, Kaan. 2020. *Marx' Bonner Hefte im Kontext. Ein Rückblick auf das Verhältnis von Bruno Bauer und Karl Marx zwischen 1839 und 1842*. Ungedrucktes Manuskript, erscheint bald in *Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2020/21*.

Kelley, Donald R. 1984. *The Science of Anthropology: An essay on the Very Old Marx*. In: *Journal of the History of Ideas*. Vol. 45, N. 2, S. 245–262.

Leopold, David. 2018. "Alienation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Link: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/alienation/>.

Lukács, György. 1954. *Karl Marx und Friedrich Theodor Vischer*. In: Lukács, György, *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*. Berlin: Aufbau, S. 217–285.

- 1954b. *Einführung in die ästhetischen Schriften von Marx und Engels*. In: Lukács, György, *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*. Berlin: Aufbau Verlag, S. 191–216.

Marx, Karl und Engels, Friedrich, Gesamtausgabe (=MEGA²), 1975–1989: Hrsg. vom IML beim ZK der KPdSU und vom IML beim SED, Berlin (DDR); Dietz. 1990–2012: Hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin: Akademie. 2013-: Hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin/München/Boston: de Gruyter.

Marxhausen, Thomas. 1988. *Die Theorie des Fetischismus im dritten Bd. des „Kapitals“*. In: *Beiträge zur Marx-Engels Forschung*, 25, S. 209–243.

- 1988b. Die Entwicklung des Begriffs »Fetischismus« bei Marx. In: Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung, Nr. 22, S. 42–69.

Prawer, Siegbert Salomon. 1976. *Karl Marx and World Literature*. Oxford: Clarendon.

Prestipino, Giuseppe. 1976. L'estetica in Marx. In: Marx, Karl. *Arte e lavoro creativo*. Prestipino, Giuseppe (a cura di). Roma: Newton Compton, S. 7–29.

Raulet, Gérard. 2010. Ideal. In: Barck, Karlheinz/Fontius, Martin/Schlenstedt, Dieter/Steinwachs, Burkhard/Wolfzettel, Friedrich (Hrsg.). *Ästhetische Grundbegriffe*. Bd. 3 (Harmonie-Material). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, S. 86–118.

Reichelt, Helmut. 1973. *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*. 4. durchgesehene Auflage. Frankfurt a. M.: Basis.

Schimmenti, Gabriele. 2016. The Young Marx between 'the End of Art' and 'the Future of Art'. Dorsch, Fabian and Ratiu, Dan-Eugen (eds.), *Proceedings of the European Society for Aesthetics*, Vol. 8, S. 404–416.

- 2018. Bruno Bauer e il (dis)seppellimento dell'arte. Riflessioni sulla tesi della dissoluzione della religione nell'arte. In: Bauer, Bruno. *Sui principi del bello*. Moggach, Douglas e Schimmenti, Gabriele (a cura di). Palermo: Palermo University Press, S. 65–82.

- 2019. »Gemälde der wahren Zustände«. Der frühe Marx im Schatten Hegels. In: Iannelli, Francesca, Vercellone, Federico/Vieweg, Klaus (Hrsg.). *Hegel und Italien. Italien und Hegel. Geistige Synergien von gestern und heute*. Mailand-Udine: Mimesis, S. 283–300.

- 2020. Bruno Bauer's Critical Theory of Art and Hegel's Lectures on Aesthetics in 1828-29. In: *Studi di estetica*, IV/16 (1/2020), S. 147–164.

Schmieder, Falko. 2006. Zur Kritik der Rezeption des Marxschen Fetischbegriffs. In *Marx-Engels-Jahrbuch 2005*, S. 106–127.

- 2018. Charaktermaske. In: Schmieder, Falko/Toepfer, Georg (Hrsg.). *Wörter aus der Fremde. Begriffsgeschichte als Übersetzungsgeschichte*. Berlin: Kadmos, S. 58–64.

Schönke, Manfred. 1994. „Ein fröhliches Jahr in Bonn“? Was wir über Karl Marx' erstes Studienjahr wissen. In: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung*. Neue Folge, S. 239–255.

Sgro', Giovanni. 2019. Marx e il linguaggio. In: Sgro', Giovanni. *Natura, storia e linguaggio*. Studi su Marx. Napoli: La Città del Sole, S. 79–98.

Der materialistische Ursprung der indischen Philosophie.

Zum paradigmatischen Ansatz des marxistischen Indologen Debiprasad Chattopadhyaya (1918–1993)

Eva Niemeyer

Mit der DDR und der Beseitigung ihrer wissenschaftlichen Institutionen fand auch die marxistische Indologie ein vorläufiges Ende. Es folgte in der Orientalistik international eine paradigmatische Abkehr vom angeblich eurozentrischen Marxismus, u. a. in Form der Postcolonial und Subaltern Studies, mit denen sich gegenwärtig der US-amerikanische Soziologe Vivek Chibber kritisch auseinandersetzt und damit möglicherweise eine Wende hin zu einer Wiederaufnahme marxistischer Theorieentwicklung in der Indologie bzw. Orientalistik eröffnet.

1978 erschien im Berliner Akademie-Verlag in 2. Auflage als Standardwerk der marxistischen Indologie „Indische Philosophie“, vorgelegt von dem bengalischen Philosophen Debiprasad Chattopadhyaya, Mitbegründer und Generalsekretär der 1967 in Kalkutta gegründeten Indo-deutschdemokratischen Freundschaftsgesellschaft und Mitglied der Akademie der Wissenschaften der DDR. Die Herausgeber bezeichnen das Werk als „die beste indische marxistisch-leninistische Behandlung der altindischen Philosophie“, die „eine neue Periode indischer Forschungen auf dem Gebiet der indischen Philosophie [einleitete].“¹

Im Auftrag der KP Indiens verfasste Chattopadhyaya 1959 sein Hauptwerk zum indischen Materialismus „Lokāyata – A Study in Ancient Indian Materialism“. Heute sind seine Schriften im deutschen und angloamerikanischen Sprachraum nur spärlich verfügbar, die hier verwendete Primärschrift ist eine im Internet privat eingestellte, handkopierte englische Fassung (eine russische Fassung ist bislang noch antiquarisch erhältlich).

Als Hauptvertreter der marxistischen Indologie, auf den sich heute noch indische Materialisten beziehen (z. B. cārvāka 4 india - „Materialismus für Indien“), ist die Rezeption seiner Werke für an außereuropäischer Philosophie interessierte Marxisten unumgänglich. Seine Erkenntnisse wie seine paradigmatische Methode mögen vor Vergessenheit bewahrt werden, zumindest soll dieser Artikel einen Beitrag dazu leisten.

¹ IP, 12.

Als Bezugssysteme dienen zum einen die *Mainstream-Klassifizierung*² der indischen Philosophie sowie zum anderen die zeitgenössisch am weitesten entfaltenen philosophiegeschichtlichen Betrachtungen des renommierten Wiener Indologen Erich Frauwallner (1898–1974).

1. Zugang zur indischen Philosophie - die besonderen Schwierigkeiten

Beim Nachzeichnen von Chattopadhyayas Materialismusanalyse muss man nicht nur mit den besonderen Schwierigkeiten beim Zugang zur indischen Philosophiegeschichte beginnen, sondern auch jene hinzufügen, die die europäische Rezeption insbesondere in zweiter Übersetzung (aus dem Sanskrit ins Bengalische und von dort ins Englische oder Deutsche) mit sich bringt, einschließlich der Transkription der Begriffe des Sanskrit. Der Einfachheit halber wird hier die deutsche Transkription³ mit Markierung lediglich der Dehnungsvokale (ā, ī und ū) verwendet und nur ein Minimalbestand an gängigen Begriffen eingeführt. Referenzen zu Chattopadhyayas Hauptwerken werden in Kurzform (IP für „Indische Philosophie“ und L für „Lokāyāta“) angegeben.

Die Entstehung der indischen Philosophie wird auf etwa 600 v. Chr. datiert. Sie hat sich in ihren orthodoxen Systemen aus den Veden (bzw. dem Veda) entwickelt, einer Textsammlung, die rund 1500 v. Chr. in verschiedenen Formen (Hymnen, Liedern, Zaubersprüchen, Gebetsformeln, Lehrsätzen) entstanden ist und deren Chronologie bis heute eine Herausforderung an die historisch-kritische Analyse stellt. Neben der Chronologie sind es inhaltliche Widersprüche, die nur im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Entwicklung und historischen Ereignissen verstanden werden können, aus denen wiederum Rückschlüsse auf die Text-Chronologie zu ziehen sind. Die Textform selbst ist zum großen Teil aphoristisch und besteht aus Merksätzen (Sūtras), zu denen mehr oder minder umfangreiche Kommentare (z. B. Abhandlungen in Versform, Kārikās) verfasst wurden,

² Das *Mainstream-Klassifikationssystem* der indischen Philosophie gliedert sich wie folgt (mit in Klammern gesetzter Kerncharakterisierung), fußend auf der Einteilung Haribhadras aus dem 8. Jahrhundert n. Chr.:

I. Orthodoxe Systeme (den Veda bejahend):

- Nyāya und Vaiśeṣika (Logik- und Beweissystem)
- Sāṅkhya und Yoga (Aufzählungssystem und Disziplinsystem, beide dualistisch)
- Mīmāṃsā und Vedānta (rationales Begründungssystem ritueller Handlungen und „Das Ende der Veden“ basierend auf den Upanischaden, beide monistisch)

II. Nicht-orthodoxe Systeme (den Veda verneinend):

- Buddhismus
- Jainismus
- Chārvāka (Hedonismus, Skeptizismus, Materialismus)

³ Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*

die ihrerseits über Zeiträume von Jahrhunderten kommentiert werden. Das noch so umsichtige iterative Vorgehen muss sich dieser Fallstricke ständig bewusst sein, um nicht in die „Konsistenzfalle“ zu geraten, d. h. Glättungen und Vereinheitlichungen sowie Synchronisierungen vorzunehmen, wo diese unzutreffend oder zumindest fraglich sind.

Die Philosophie in Indien erreichte lediglich eine vorübergehende und bis heute unvollständige Emanzipation von der indischen Religion, dem Veda und dem daraus entwickelten Hinduismus, der spätestens mit der Rechtsverfassung Manus (zwischen 200 v. Chr. bis 200 n. Chr.) zum konstitutiven Element des indischen Selbstverständnisses geworden ist, vergleichbar mit dem Christentum seit 325 n. Chr. im europäischen Raum. Die indische Philosophie blieb so „Magd der Theologie“ oder musste zumindest nach außen hin so erscheinen. Jede „orthodoxe“ philosophische Richtung bezog sich explizit und in demonstrativer Reverenz auf die vedischen Lehren – unabhängig davon, wie weit sie sich inhaltlich entfernte oder gar entgegengesetzte. Bis heute ist die fehlende Säkularisierung der indischen Geisteswissenschaften präsent (und wird von den kommunistischen Parteien als wesentlicher Hemmschuh der geistigen wie gesellschaftlichen Entwicklung Indiens betrachtet).

Schließlich bekämpften sich die philosophischen Strömungen erbittert, zuweilen in der Öffentlichkeit – sofern dies in der jeweils gegebenen historischen Konstellation möglich war, ansonsten in den Kommentaren nicht im offenen argumentativen Diskurs und Widerstreit, sondern in Form von Verunglimpfungen andersartiger Gedanken (vergleichbar mit dem Verdikt der Ketzerei in christlich-theologischen Auseinandersetzungen), in Projektionen auf fiktive Dialogpartner, die man zu widerlegen trachtet und in deren projizierter Widerlegung man die eigene Haltung erscheinen lässt. Darüber hinaus wurden im großen Umfang „nicht-orthodoxe“ Schriften vernichtet.

Insgesamt ergibt sich das Bild einer im Mehrfrontenkampf befindlichen Strömung innerhalb der geistigen Elite, die sich – zumeist in verschleierter Form – von religiösen Bindungen zu emanzipieren suchte und die zugleich ihre jeweiligen philosophischen Gegner und Konkurrenten ausschalten musste, um sich Gehör zu verschaffen. Die öffentliche Ächtung schien angesichts der gesetzlichen Kodifizierungen mit einem Ausmaß gefürchtet worden zu sein, die der Furcht europäischer Gelehrter vor der christlich-kirchlichen Inquisition nicht nachstand.⁴

Dabei existierte keine zentrale Klerikalgewalt, sondern ein an Fürsten und Könige gebundenes Priestertum sowie ein seit Manus mit Rechtsgültigkeit bestehendes, unüberschreitbares Kastensystem, in dessen Stellung sich nach orthodoxem Verständnis die Taten des vorherigen Lebens widerspiegeln und in dem man seine

⁴ IP, 224 ff.

Kastenzugehörigkeit lediglich für das nächste Leben mit entsprechendem Wohlverhalten sichern kann.

2. Chattopadhyayas methodisches Paradigma

Grundsätzlich ist zu bemerken, dass es bislang keine systematische und historisch-kritische indische Geschichtsschreibung der Entwicklung und Veränderung der indischen Philosophiesysteme gibt.⁵ Aus der Fülle des geschichtlichen Materials muss der Indologe bis heute eigenständige (Re-)Konstruktionsarbeit leisten.

Chattopadhyaya führt in die indische Philosophie ein, indem er die diversen Schwierigkeiten ihrer Erfassung nicht nur benennt, sondern auch detailliert ausführt und sich dazu positioniert. Schon das unterscheidet ihn von den meisten philosophiegeschichtlichen Ansätzen, die es in der Regel bei einem Verweis auf die zeitliche Verstreuung der Schriften, ihre Jahrhunderte lange mündliche Überlieferung und ihren zuweilen widersprüchlichen Charakter bewenden lassen, um dann zu einer ahistorisch-doxographischen Darstellung der philosophischen Systeme überzugehen.⁶

Davon abgesetzt hatte sich der Begründer der europäischen Geschichtsschreibung der indischen Philosophie, Erich Frauwallner, der sich zeitgleich mit Chattopadhyaya mit der Entwicklung der indischen Denksysteme beschäftigte, ohne dass sich beide gegenseitig rezipiert hätten. Frauwallners Analysen sind streng philologisch-kritisch an Originaltexten orientiert, verbleiben jedoch im Ideengeschichtlichen (was an geeigneter Stelle aufgezeigt wird).

Die marxistische Variante von Tokarew⁷ setzt sich zwar intensiver mit der langen Entstehungsgeschichte, Brüchen und vor allem den Beziehungen zu gesellschaftlichen Entwicklungen und Rückwirkungen auf die Ideengeschichte auseinander, synchronisiert allerdings zuweilen unzulässig Denkformen, wobei Einbnungen und Verwirrungen entstehen, die Chattopadhyaya (den auch Tokarew nicht rezipiert) nicht nur vermeidet, sondern die er grundsätzlich historisch-kritisch hinterfragt und aufarbeitet:

So zeichnet er akribisch die Denkströmungen in ihren Entwicklungen, Verdichtungen und Brüchen über einen historischen Zeitraum von über 2000 Jahren nach, beginnend mit den protophilosophischen Texten des Rigveda bis zur im Mittelalter ausgearbeiteten Philosophie des Advaita Vedānta, der bis heute die Hauptströmung der indischen Philosophie und unerlässlicher Bezugspunkt indischer Geisteswissenschaft ist. Sprachwissenschaftliche Analysen, Begriffsent-

⁵ Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, 9.

⁶ Z. B. Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, 33 ff.

⁷ Vgl. Tokarew, *Religion in der Geschichte der Völker*, 365 ff.

wicklungen und -veränderungen, Bruchlinien wie konzeptionelle Wiederaufnahmen werden mit soziologischen und politökonomischen Analysen verbunden, die beständig ins Verhältnis zu konkurrierenden Interpretationen und Rezeptionen gesetzt werden, so dass ein äußerst engmaschiges historisches Gewebe indischer Denkformen entsteht, deren Prägung vom Übergang der indischen Urgesellschaft hin zur Klassengesellschaft, bei Entstehung und Erhalt von Ungleichzeitigkeiten in der gesellschaftlichen Entwicklung bis in die heutige Zeit, aufscheint.

Mit dieser iterativen Bewegung zwischen Ideen- und Gesellschaftsgeschichte, die den ständigen Bezug zu konkurrierenden Modellen und Interpretationen integriert, setzt Chattopadhyaya ein methodisches Paradigma, das sich zwar (aus historischen Gründen) nicht durchsetzen konnte, aber dennoch bzw. gerade deshalb bis heute in der Indologie unvergleichlich geblieben ist.

So tritt sein wesentlicher Forschungsgegenstand „Lokāyata“ (wörtlich „vom Volk gesteuert“) aus seinen Analysen plastisch hervor und wird nicht als bereits fertig bestimmter Gegenstand, als der er im „Regalsystem“ der Klassifizierung indischer Philosophiesysteme erscheint, gesetzt. (Im Hauptwerk taucht der Begriff auf 650 Seiten kaum mehr als ein Dutzendmal auf.) Zum Bestandteil des analytischen Gewebes werden somit alle konkurrierenden, sich abzweigenden oder einmündenden Denkformen, bzw. sie werden als Philosophiesysteme eigenständig behandelt und entsprechend verortet.

3. Die klassengeschichtlich vermittelte Ablösung des Materialismus durch den objektiven Idealismus

Aus der Vielzahl der textkritischen Analysen und Reinterpretationen Chattopadhyayas ergibt sich folgendes Bild der indischen Philosophie (in notwendig geglätteter und verdichteter Form unter Hervorhebung jener Momente, die sich von den indischen und europäischen Mainstream-Analysen wesentlich unterscheiden und für unser – marxistisches – philosophiegeschichtliches Verständnis zentral sind):

Danach war das Sankhya, das zu den orthodoxen, dualistischen Systemen zählt, das älteste mit einer Entstehungsgeschichte, die bis in das 15. Jahrhundert vor Christus zurückreicht. Es zeichnet sich durch eine materialistische Weltansicht aus, insofern es die Welt als aus einer Urmaterie (pradhāna) entstanden versteht, in der eine Störung im Gleichgewicht zwischen den Quellen des Lichts, der Bewegung und der Energie (zugleich Quellen von Bewusstsein, Freude/Leid und Zerstörung) die Evolution in Gang gesetzt habe. Nach Chattopadhyaya gehen die animistischen Vorstellungen dabei auf die urgesellschaftlichen Verhältnisse der Entstehungszeit zurück, die geprägt sind von primitiven, matriarchalisch bzw. matrilinear gestalteten Agrarkulturen sowie von den Überresten der vorarischen Induskultur (2500–1750 v. Chr.).

Mit den indoarischen Einwanderungswellen von nomadischen Viehzüchtern ab 1500 v. Chr. vermischen sich diese Kulturen weiter, werden zunehmend patriarchalisch geprägt, die Agrarkultur wird weiterentwickelt (Verwendung des Pflugs) bis hin zur Entstehung einer Klassengesellschaft um etwa 500 v. Chr., allerdings bei gleichzeitigem Fortbestehen von Clangesellschaften insbesondere in den nordöstlichen Bergregionen und in Südindien. Mit der Entstehung der Klassengesellschaft entsteht das von der einwandernden Bevölkerung zunächst als Abgrenzung zur einheimischen Mehrheitsbevölkerung eingeführte Kastensystem, das bis in die heutige Zeit fortbesteht und durch die kapitalistische Klassengesellschaft einerseits erhalten wird und dadurch andererseits verstärkend auf diese zurückwirkt.⁸

Die Parallelentwicklung sowohl in den Produktivkräften als auch Produktionsverhältnissen (d. h. im gleichzeitigen Bestehen von urgesellschaftlichen und entwickelten Klassenverhältnissen) setzt sich fort bis zur Kolonialisierung durch Großbritannien, was Marx zu der Feststellung veranlasste: „Wie wechselvoll auch immer das politische Bild der Vergangenheit Indiens gewesen sein möge, seine sozialen Verhältnisse waren doch von den frühesten Zeiten bis ins erste Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts unverändert geblieben. ... Die Struktur der ökonomischen Grundelemente der Gesellschaft bleibt von den Stürmen der politischen Wolkenregion unberührt.“⁹

Chattopdhyaya: „In Indien gab es (...) über Jahrhunderte hinweg keine auffallenden Neuerungen in der Technik der Produktion, die dem Menschen irgendeine grundsätzlich neue Möglichkeit der Meisterung – und damit des Begreifens – der Welt, in der er lebte, eröffneten. Selbst eine nur oberflächliche Bekanntschaft mit der indischen philosophischen Literatur vermittelt schon eine Vorstellung davon, wie sehr das Werkzeug des Töpfers und der Webstuhl des Webers (...) im bedeutenden Umfang den geistigen Horizont unserer Philosophen bestimmten. Auf diese Techniken wiesen sie ständig hin, und sie wären selbst bei der Illustrierung der wichtigsten Argumente nicht über diese hinausgegangen.“¹⁰

Der Übergang zur Klassengesellschaft, der mit dem Aufstieg der Königreiche Kossala und Magadha Ende des 6. Jahrhundert v. Chr. markiert werden kann, war allerdings von schweren Erschütterungen der Sozialstruktur sowie den theologischen und philosophischen Denkformen begleitet:

⁸ Chibber, Postkoloniale Theorie und das Gespenst des Kapitals, 203 ff.

⁹ Zit. n. IP, 16.

¹⁰ IP, 16.

Im vedischen Pantheon fand eine „Vergottung“ der ursprünglichen Natur- und Stammesgötter statt - der Übergang von der Magie zur Religion, wie Tokarew ihn für zahlreiche antike Kulturen nachweist. Die im Rigveda ursprünglich mit magischem Zauber bestriekten anthropomorphisierten Götter, „derbe Heroen“, hatten in den Stammesgesellschaften mit den Menschen noch freundschaftlichen Kontakt gepflegt und mit ihnen in ihren Versammlungen zusammengesessen („devas“).

Diese Götterwelt wurde abgelöst mit den Upanischaden (ca. 800–600 v. Chr.), die zugleich als „Ende der Veden“ (Vedānta) gelten. Sie markieren die Abkehr von der vedischen Götterwelt hin zu einer „Weltseele“, Brāhman genannt. Die Götter werden zu Avatare des einen Brāhman.

Die urgesellschaftliche schamanische Priesterschaft wandelt sich entsprechend zum Brahmanentum, das die erste Kaste bildet und im Verbund mit den (weltlichen) Fürsten (Kschatriyas) die Klassengesellschaft formiert. Es entsteht ein Geflecht wechselseitiger Abhängigkeit: Die Brahmanen sind materiell von der Kriegerkaste abhängig, diese wiederum benötigt deren ideologische Absicherung, während die übrigen Kasten und Kastenlose (Sklaven, in Stammesverbänden verbliebene Bevölkerungsgruppen) weiterhin der polytheistischen vedischen Götterwelt frönen und ohnehin vom Geheimwissen der Brahmanen ausgeschlossen sind.

Die Kodifizierung des Kastensystems spiegelt sich u. a. in der Brihadāra-nyaka-Upanischad wider:

„Wahrlich, diese Welt war zu Anfang nur Brāhman allein; dieses, da es allein war, war nicht entfaltet. Selbiges schuf über sich hinaus als ein edler Gestaltetes das Kschatram (Fürstentum, den zweiten Stand – [D.C.]); jene, welche Fürsten sind unter den Göttern mit Namen Indra, Varuna, Soma, Rudra, Parjanya, Yama, Mrtyu, Isāna. Darum gibt es nichts Höheres als das Kschatram. Darum verehrt der Brahmane den Kschatriya in Unterwürfigkeit bei der Königsweihe; dem Kschatram eben zollt er diese Ehre. - Aber eben dieses Brāhman ist der Mutterschoß des Kschatram. Darum, wenn auch der König die höchste Stelle inne hat, so nimmt er doch am Ende seine Zuflucht zum Brāhman als zu seinem Mutterschoße. Wer aber diesen (einen [C.D.]) Brahmanen verletzt, der schädigt seinen Mutterschoß“.¹¹

Mit dem Übergang zur Klassengesellschaft geht die Abwertung des Handwerks einher (es findet sich bestenfalls in der 3. Kaste wieder), die Einheit von Wissen/Weisheit (prajñā) und Handlung (karma) geht auch etymologisch verloren: Karma wird zum „Tatvergeltungsgesetz“ der – wiedergeborenen – Seele (Ātman).

Die Zeit um 500 v. Chr. ist zugleich eine Zeit des offenen Streits der philosophi-

¹¹ IP, 98.

schen Richtungen sowie der Umgruppierung religiöser Strömungen: Es ist die Zeit des Aufstiegs des Buddhismus mit einer atheistischen, am Diesseits ausgerichteten Lehre. Der Verlust der stammesgeschichtlichen Ordnung sowie der Kriegshändel zwischen den um Vorherrschaft kämpfenden Königreichen veranlasste Buddha zur Abkehr von einem Diesseitigen, das lediglich unendliches Leid hervorbringe. Der Rückzug aus der Welt wird von Chattopadhyaya als die unter damaligen Klassenverhältnissen einzig mögliche „Revolution“ gegen die herrschenden Verhältnisse verstanden, notwendig rückwärtsgewandt zu urkommunistischen Verhältnissen, da die damalige Gesellschaftsformation noch keinen Ausweg aus der Klassengesellschaft zuließ. So habe es einige revoltierende Philosophen gegeben, die jedoch in Zynismus und Rückzug bis hin zum Suizid verfallen seien. Buddha habe hingegen in seinen Klöstern jene zusammengebrochene Stammesgemeinschaft wiederhergestellt, die eine offene Absage an das Kastensystem darstellte.

Die Reaktion der herrschenden Klasse habe nicht auf sich warten lassen: Der ursprüngliche Buddhismus wurde (nachdem er in der Maurya-Dynastie (322–185 v. Chr.) vorübergehend zur Staatsreligion avanciert war) in den Klöstern isoliert, der Erlösungsgedanke einer Abkehr vom Irdischen in der Folgezeit mit dem Vedānta verschmolzen, und für die Volksmassen wurde jener Hinduismus geschaffen – mit Tempeln und einer Götterwelt als Avatare des Brāhman, der bis heute in Indien lebendig ist, neben den unzähligen lokalen Schutzgöttern aus urgeschichtlicher Zeit.

Der Buddhismus wiederum reagierte ebenfalls mit einer Vermassung seiner Religion im „Mahayana“, in dem Buddha zum Gott erklärt wurde, der seinerseits die verschiedensten anbetungsfähigen Gestalten annahm. Diese Entwicklung pointiert Schtscherbatskoi (1923) wie folgt:

„Wenn wir eine atheistische, seelenleugnende philosophische Lehre von dem Weg zu letzter persönlicher Erlösung, die in einem absoluten Auslöschen des Lebens besteht, sehen – und wenn wir sehen, wie diese Lehre verdrängt wird von einer allmächtigen Kirchenhierarchie mit einem Obersten Gott, umgeben von einem riesigen Pantheon und einer Heerschar von Heiligen, eine Religion, außerordentlich fromm, voller Zeremonien und zutiefst klerikal, mit einem Ideal der universalen Erlösung durch die göttliche Gnade der Buddhas und Bodhisattvas, eine Erlösung nicht in der Aufhebung, sondern in einem ewigen Leben – sind wir zu der Auffassung völlig berechtigt, daß die Geschichte der Religionen höchst selten Zeuge eines solchen Bruchs zwischen dem Neuen und dem Alten innerhalb der Grenzen dessen, was trotz alledem fortfährt, eine gemeinsame Abstammung von demselben Religionsbegründer zu beanspruchen, war.“¹²

¹² Zit. n. IP, 162.

Die Schriften des Lokāyata wurden vernichtet (es wird daher selten als eigenständiges System in den Mainstream-Klassifizierungen genannt), es überlebte in den Spiegelungen und Abgrenzungen des Hegemonie erlangenden Idealismus, in den es bekämpfenden Schriften des vedischen „orthodoxen“ Advaita-Vedānta bzw. des „nicht-orthodoxen“ buddhistischen Yogācāra. Der Materialismus überlebte in der Auffassung Chattopadhyayas allerdings auch im, den orthodoxen Systemen zugerechneten und 200–400 n. Chr. entstandenen, Logiksystem des Nyāya-Vaischeshika. Dieses diente zwar in seiner Theorie der Beweisführung offiziell ebenfalls der vedischen Offenbarungslehre, kann aber nach Chattopadhyaya (ähnlich wie die aristotelische Logikentwicklung in der Scholastik) von dieser Indienstellung entkoppelt aufgefasst werden, wie sich in der weiteren Darstellung zeigen wird.

Chārvāka und Yoga erkennt Chattopadhyaya nicht als eigenständige Philosophiesysteme an. Ersteres sei zwar materialistisch, insofern es sich kritisch mit dem Brahmanismus auseinandersetzt, verbleibe aber in der einfachen Negation. Das Yoga borge seine philosophische Grundlage von anderen Systemen, sei aber selbst eine reine Praxislehre, die auf schamanische Riten aufsetzt.¹³

So ergibt sich nach Chattopadhyaya folgende Reinterpretation der klassischen Systeme:

- das Sankhya als das älteste Philosophiesystem, das im protomaterialistischen Weltbild der indischen Urgesellschaft wurzele. Es sei über die Jahrhunderte hinweg umgestaltet worden bis hin zur Überführung in ein „orthodoxes“ System (vgl. Kap. 5).
- das Lokāyāta als das eigentliche materialistische System, das bis auf wenige Textfragmente vollständig vernichtet worden sei;
- der Buddhismus als Negation des Brahmanismus und daher eigenständiges „nicht-orthodoxes“ System, das aber im weiteren Verlauf in den idealistischen Mainstream integriert worden sei.

Im Folgenden soll anhand von ausgewählten Beispielen betrachtet werden, wie sich indische ontologische und reflexionslogische Denkformen (als die eigentlichen philosophischen Kernsysteme) gegeneinander behauptet haben.

4. Der Kern der Philosophiesysteme: Ontologische und reflexionslogische Denkformen

Das Verhältnis von Denken und Sein war und blieb auch in der indischen Philosophie umstritten, jedoch verhindere, so Chattopadhyaya, die bis heute vorherrschende Hegemonie des Advaita-Vedānta eine systematische Rezeption dieser – ohnehin weitgehend kryptisch – geführten Auseinandersetzungen.

¹³ Vgl. IP, 129 ff.

Chattopadhyayas umfassender Ansatz, die Heterogenität der indischen Denkformen innerhalb derselben Klassifizierung aus ihrer Entwicklungslogik und dabei vor allem die materialistischen Elemente in ihnen nachzuweisen, ist insofern ebenfalls ein (politischer) Paradigmenwechsel, als er eng verzahnt wurde mit dem Kampf der KP Indiens um eine fortschrittliche geistesgeschichtliche Entwicklung im eigenen Land und dabei über die Rezeption und Adaption des europäischen Marxismus hinausgeht.

Es seien hier nur einige Grundthemen fragmentarisch wiedergegeben, auch weil und insofern sie mit europäischem Gedankengut vergleichbar (und damit für den Laien nachvollziehbar) sind und auf eine Universalität in der Entwicklung philosophischer Systementwicklungen hindeuten.

4.1. Ursprung und Beschaffenheit des Seins

Die im Sankhya noch mit animistischen Elementen vermengte Urmaterie wird im Nyāya-Vaischeschika als Atomtheorie entwickelt, deren geschichtliche Ursprünge bereits 2000 Jahre zurückliegen. Danach besteht die Welt aus unteilbaren Einheiten, deren Bestand ewig und unveränderlich ist und die sich immer wieder neu verbinden und trennen. Anders als Demokrit, der die mythologische ananké (Notwendigkeit) in die Materie selbst verlegte, ging man im indischen System von einer göttlichen Steuerungsinstanz aus, die den Atomen „Befehle“ erteilt, wie sie sich zu verhalten haben.

Für das Lokāyata bestand die Welt aus Erde, Wasser, Feuer, Luft und leerem Raum. Alle Elemente wandeln sich danach beständig ineinander um, aus ihnen geht auch der Geist hervor. Diese Vorstellungen wurden von Uddālaka Aruni bereits im 7. Jahrhundert v. Chr. entwickelt, zeitlich noch vor Thales von Milet (ohne dass es einen Hinweis auf einen griechischen Einfluss gebe). In diesem System haben weder Götter noch Seelen und Geister einen Platz. Es handelt sich um eine hylozoistische Naturphilosophie, die in der Chāndogya-Upanischaḍ brahmanisiert wurde.

Frauwallner bemerkt hierzu: „Die [philosophischen] Systeme der ersten Periode sind vorwiegend atheistisch, das heißt ein höchster Gott als Prinzip der Weltklärung, als Weltursache und Weltlenker, spielt in ihnen keine Rolle. Ebenso hat eine göttliche Offenbarung in ihnen keine Bedeutung.“¹⁴

Frauwallner teilt hier die Einschätzung Chattopadhyayas:

„Die Faktoren, mit denen man die gestellten Fragen [nach dem Ursprung des Universums etc. – E. N.] hier zu lösen versucht, sind Naturkräfte und Naturvorgänge, und der Geist, in dem die Lösung der Fragen versucht

¹⁴ Frauwallner, Geschichte der indischen Philosophie, 26.

wird, zeigt eine fast naturwissenschaftliche Klarheit und Unbefangenheit ... man kann sich dem Eindruck nicht verschließen, dass es die Anfänge eines neuen Denkens sind, die uns hier entgegentreten und die hier, und fast zur gleichen Zeit auch in Griechenland, eine neue Periode der menschlichen Geistesgeschichte einleiten.“¹⁵

Der Buddhismus hingegen, weiter akzentuiert noch im Yogācāra, vertritt die Impermanenzlehre, wonach weltlichen Zuständen lediglich eine Augenblicksrealität zukommt. Das Reale ist danach nur insofern real, als es eine Funktion, eine Wirkung hat. Sobald diese erfüllt ist, vergeht es zugleich wieder und macht dem Bewirkten Platz, vergleichbar der ontologischen Denkfigur des *panta rhei* in der griechischen Philosophie (Heraklit).

Der idealistische Advaita-Vedānta schließlich sieht im Brāhman, der Weltseele, den Ursprung allen Seins und zugleich die einzige Realität. Die materielle Welt sei demnach ein Schein, der durch den menschlichen Geist nur durch systematische Abwendung (Meditation, Askese) zu durchdringen ist. Es ist eine Form des objektiven Idealismus, der nicht – wie etwa bei Hegel – materialistisch oder rationalistisch gelesen werden kann. In der Auseinandersetzung um die Erkennbarkeit der Welt haben sich in dieser Philosophie Differenzierungen herausgebildet, die zugleich als Konzession an die praktischen Herausforderungen des „Klassenalltags“ zu verstehen sind. Brahmanen, die Fürsten beraten und dafür beschenkt werden (heute sind es Gurus, die diese Rolle u. a. bei Top-Managern einnehmen), müssen in der Lage sein, Bezüge zum Diesseits zumindest anzuerkennen, wenn auch das Hauptaugenmerk auf die Entkopplung von diesem gerichtet wird.

Chattopadhyaya weist darauf hin, dass die (proto-)materialistischen Ansätze in der Mehrzahl gewesen seien, sie jedoch letztlich dem gesellschaftlichen Druck, der sich wie oben geschildert u. a. in entsprechender Gesetzgebung widerspiegelte, nachgeben mussten und entweder Konzessionen in ihre Systeme einbauten oder gänzlich verstummten. Ein Beispiel aus der Astronomie belegt dies eindrucksvoll und weist Ähnlichkeiten mit Auseinandersetzungen zwischen Wissenschaft und Kirche in Europa auf:

So berichtet Alberuni (973–1048 n. Chr.) von bedeutenden indischen Astronomen, die Mond- und Sonnenfinsternis mit entsprechenden Schattenverhältnissen erklärten (darunter Brahmagupta im 7.–8. Jahrhundert n. Chr.), dabei aber nicht versäumten, auf den „tatsächlichen“ Grund hinzuweisen, nämlich dass die Verfinsternung durch den Dämonen Rahu verursacht werde, der Sonne und Mond verschlinge, so wie dies von den heiligen Schriften geoffenbart und von den Rechts-

¹⁵ Ebd., 58.

lehren unterstützt werde.¹⁶ (Alberuni habe diesen Hinweis als Konzession verstanden, um nicht ein „erbärmliches Geschick ähnlich dem von Sokrates“¹⁷ zu erleiden.)

4.2. Die Erkennbarkeit der Welt

Nach Chattopadhyaya hat die indische Erkenntnistheorie (im Mainstream) mit dem Advaita-Vedānta ihr Ende gefunden, denn mit der Unmöglicherklärung jeglicher Erkenntnis sei auch der Erkenntnisgegenstand abhanden gekommen.

Die entwickeltste Erkenntnistheorie enthalte das Nyāya-Vaischeschika – gipfelnd im Navya-Nyāya des 17. Jahrhunderts n. Chr., das nach Chattopadhyaya zum damaligen Zeitpunkt von kaum einem halben Dutzend Wissenschaftlern in Gänze rezipiert worden sei.¹⁸ Hier finden sich die wesentlichen Kategorien und Syllogismen, die sich weitgehend mit dem abendländischen Denken decken (Aristoteles), wenn auch weit umständlicher entfaltet. Als Grundkategorien werden Substanz, Qualität, Aktivität, das Universale, die Besonderheit, die Beziehung/Inhärenz sowie die Nicht-Existenz bestimmt.

Letztere ist tatsächlich insofern eine Eigentümlichkeit, als sie eine „positive“ Existenz in negierter Form darstellt. Danach existiert das Nicht-Existente, also die Abwesenheit einer Sache in folgenden Ausprägungsformen: Jedes Ding hat notwendig die Nicht-Existenz aller anderen Dinge an sich selbst (eine Art Hegel-Figur des Selbstunterschieds). Beim Übergang von einer Sache in eine neue Form (z. B. Faden zu Stoff) ist diese neue Form in der vorigen nicht-existent und stellt somit eine eigenständige ontologische Form dar (nicht identisch mit „nicht-existent“, also der Abwesenheit von Existenz, s. u.). Wird dieser Stoff wiederum in Fäden zerrissen, stellt sich in ihnen die Nichtexistenz des Stoffes her. Der Übergang in eine neue Form ist also eine notwendige Aktivierung der entsprechenden Nichtexistenz der alten in der neuen Form – eine Form der nicht aufgehobenen bzw. aufhebbaren Negation (vergleichbar des Heraklitischen Gedankens des fluktuierenden Seins, das sich in der Wandlung ständig negiert, ohne sich in ihr aufzuheben).

Davon abgegrenzt wird die temporäre „absolute“ Nichtexistenz einer Sache, die auch als solche wahrnehmbar ist, z. B.: Der Krug steht derzeit nicht dort. Darüber hinaus gibt es eine „absolute“ Nicht-Existenz von Dingen, die erst gar nicht in Existenz treten (auch wenn sie denkbar sind), z. B. fliegende Fische. Interessant dabei ist die Zuschreibung „absoluter“ Nichtexistenz für temporäre Abwesenheiten.

¹⁶ Vgl. ebd., 227.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. IP, 214.

Damit füllen alle Dinge Raum und Zeit nicht nur mit ihren Existenzen, sondern ebenso mit ihren Nicht-Existenzen und changieren zwischen diesen Zuständen beständig in Abhängigkeit davon, wann und wo sie sich gerade aufhalten. Man könnte dies als einen absoluten Kontrapunkt gegen die Negierung jeglicher Realität seitens des Advaita-Vedānta bzw. Yogācāra deuten: Das Sein ist danach nicht nur positiv vorhanden (im Parmenidischen Sinne), sondern erweitert um ein Nicht-Sein in Form des Nicht-Existenten, das die Veränderungen in der Welt ermöglicht. Existere (Hervorstehen) ist nicht nur die Seinsform des Seienden, sondern ebenso das Non-Existere. Aus scheinhaften Existenzen à la Advaita-Vedānta werden - reale - Existenzen plus Nichtexistenzen.

Der Beweis für die Richtigkeit einer Sache/Aussage war im Nyāya-Vaischika ausschließlich die Praxis. Insofern handelt es sich um eine empirisch verankerte Erkenntnistheorie. Darüber hinaus gelten in ihm deduktive Ableitungen in Form eines mehrgliedrigen Syllogismus als zulässig.

Die (eigentliche) Nichtexistenz der Realität im Advaita-Vedānta wurde wiederum begründet mit Sinnestäuschungen. Allerdings wiesen im Gegenzug die materialistischen Ansätze Sinnestäuschungen als Beweis einer objektiven Realität nach, zu der sich das individuelle Bewusstsein lediglich temporär nicht in Übereinstimmung befinde. Der Advaita-Vedānta reagierte hierauf wiederum mit einer Abstufung der (Ir-)Realität, insofern sich Bewusstseinszustände in verschiedenen Graden von der eigentlichen Realität, dem Brāhman, entfernen können, beginnend mit traumlosem Schlaf über den Traum bis hin zur Sinnestäuschung und (schein-)realitätsgerechten Wahrnehmung von Objekten. Das bedeutet, je stärker die Übereinstimmung von Wahrnehmen und Handeln mit der Objektwelt ist, desto mehr taucht man ein in den Schein der Welt und je weiter entfernt man sich vom eigentlichen wahren Sein.

Hier erscheint die Logik als auf den Kopf gestellte. Es handelt sich allerdings um eine Form des Irrationalismus, der dem subjektiven Empfinden insbesondere jener (zeitgenössischen) Menschen sehr entgegenkommt, die sich vom „Getriebe der Welt“ gefangen fühlen und sich den Formen der Entfremdung im kapitalistischen Alltag ausgeliefert sehen, ohne diese den Produktionsverhältnissen zuschreiben zu können. Dass man sich in dieser Welt offensichtlich „im falschen Film“ wähnt und den „richtigen“ anderswo verortet, ihn nicht im Außen oder im Denken finden kann, sondern allenfalls im Inneren und dort, wo jedes Denken aufhört, folgt einer nachvollziehbaren Psycho-Logik.

5. Sankhya – Die materialistische Reinterpretation eines dualistischen Systems

Die methodische Stärke Chattopadhyayas zeigt sich insbesondere bei der Charakterisierung philosophischer Systeme in ihrem Entwicklungsmoment. Das sei am Beispiel des Sankhya aufgezeigt, das im Laufe seiner zweitausendjährigen

Geschichte die tektonische Verschiebung vom urgesellschaftlichen Proto-Materialismus hin zum vedântischen Idealismus durchgemacht hat und in dem Chattopadhyaya die philosophische Kernsubstanz des Materialismus verortet.

Rein ideengeschichtlich bzw. ausschließlich kritisch-philologisch orientierte Indologen (von ahistorisch-doxographischen Ansätzen ganz zu schweigen) gelingt es nicht, Denkformen in ihrer durch gesellschaftliche Entwicklungen zumindest mitverursachten Veränderung zu verstehen bzw. sie historisch (chronologisch) korrekt einzuordnen, da sie sie nicht in gesellschaftshistorischen Prozessen und deren Vermittlungen verankern. In der Regel bleiben diese gänzlich ausgeblendet, so dass konzeptionelle Veränderungen lediglich „organisch“ aus den Systementwicklungen heraus verstanden werden bzw. als Resultat der Auseinandersetzung mit konkurrierenden Systemen.

Chattopadhyaya arbeitet hier in einem multiplen Iterationsverfahren: Wann und in welchem Kontext tauchen bestimmte Begriffe auf, welche Bedeutung haben sie im gegebenen gesellschaftlichen Umfeld? Inwiefern waren sie umstritten, und wie war die jeweilige Klassenlage der Kombattanten? Welche Veränderungen lassen sich im Zuge dieser Auseinandersetzungen in den Begriffen nachweisen? Inwiefern ändert sich durch sie der Charakter des Denksystems? Wie wurde auf diesen veränderten Charakter reagiert, wie wirkte es sich insgesamt auf die Stellung des Systems aus? Welche Anhaltspunkte lassen sich in den Schriften nachweisen?

Beim Sankhya-System bestehe die besondere Schwierigkeit darin, dass lediglich zwei mittelalterliche Abhandlungen überliefert sind, eine frühere Schrift (Shashtitantra) sei verloren gegangen. Es galt im Zeitraum zwischen dem 4. Jahrhundert v. Chr. bis zum 6. Jahrhundert n. Chr. als führendes philosophisches System, das eine ausgebildete Naturphilosophie mit Evolutionslehre sowie eine Erkenntnislehre mit Grundkategorien und Kausalitätsgesetzen enthielt. Entsprechend war es Bezugspunkt der unterschiedlichsten philosophischen Schulen, die es zu widerlegen oder weiterzuentwickeln trachteten. Im Zentrum stand dabei ein dualistisches System, wonach alle Erscheinungen der Natur, einschließlich der psychischen (Erkennen, Denken, Ich-Bewusstsein, seelische Zustände), aus einer Urmaterie und deren Bestandteile entstanden sind, die in beständiger Mischung und Umwandlung für alle daraus erwachsenen Veränderungen und Entwicklungen verantwortlich sind. Daneben existierte eine Art Weltseele (Puruscha), die eine passive Rolle einnahm. Im Sankhya-Kārikā (ca. 500 n. Chr.) wurde diese Rolle als „Oberaufsicht“ über die Natur dargestellt, die ebenfalls ewig und unveränderlich sei, ohne sie näher zu charakterisieren.

Diese Bestimmungsarmut veranlasste kritische Schulen, das System als solches anzugreifen bzw. den Seelenbegriff mit Bedeutungen und Funktionen aufzuladen. Was hier augenscheinlich als Fortentwicklung eines noch unausgereiften Systems erscheint (so fasst es im Übrigen auch Frauwallner auf), unterzieht Chattopadhyaya

einer umfassenden historisch-materialistischen und textkritischen Analyse: Zunächst weist er nach, dass Puruscha ein sehr altes Konzept in der indischen Ideengeschichte ist, das sich bereits im Tantrismus entwickelt habe. Seine ursprüngliche Bedeutung sei Mann/Männliches gewesen. Der Begriff für Urmaterie (prakriti) wiederum habe für das weibliche Prinzip gestanden, und nach frühen kosmologischen Vorstellungen sei die Welterschöpfung ein Zeugungsakt dieser beiüden Prinzipien gewesen. Der Tantrismus sei als frühe Volksmythologie aus mutterrechtlichen Clangesellschaften (vornehmlich im Nordosten Indiens) entstanden und weise vergleichbare Züge mit dem frühen Taoismus und dessen dualistischem Prinzip (yin-yang) in China in einem ähnlichen frühgeschichtlichen Umfeld auf. Als solches habe sich der Begriff als Überbleibsel einer urgesellschaftlichen Formation in der auf gewachsenen Denkformen aufbauenden Philosophie wie dem Sankhya erhalten. Man könne ihn daher nicht mit dem wesentlich späteren Begriff der Weltseele, dem Brähman, gleichsetzen.¹⁹

Was nun die passive Rolle des Puruscha angehe, so sei diese ebenfalls nur verständlich aus der ehemals „passiven“ Rolle des Mannes in der mutterrechtlichen Gesellschaftsstruktur, in der die Väter nur die Rolle vorübergehender Besucher innehatten, während den Müttern vollständig die Aufzucht des Nachwuchses oblag. Chattopadhyaya weist außerdem darauf hin, dass die Funktion des Puruscha im Sankhya-System nicht nur unklar und unausgearbeitet ist, sondern die Figur selbst als unvermittelt mit den Bewegungsgesetzen der Natur erscheint. Er zitiert Schriften (u. a. Caraka, ca. 2. Jahrhundert n. Chr.), in denen diese Unsicherheit explizit aufgegriffen und die Existenz des Puruscha gänzlich in Frage gestellt wurden.

Durchgesetzt habe sich jedoch eine andere Lesart, nämlich die vedantische: Bereits das Brähma-Sūtra aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. habe sich vehement gegen die Vorstellung einer Urmaterie gewandt. Von den 550 Aphorismen hätten allein 60 (damit die überwiegende Anzahl im Vergleich zu jenen gegen andere

¹⁹ Hier zeigt sich die Differenz zu nicht-marxistischen Indologen. So erklärt Frauwallner das Konzept des Puruscha als bewusste Bezugnahme auf das Brähman als Weltseele, das zum Zeitpunkt der Entstehung der Sankhya-Texte in der indischen Ideengeschichte noch nicht überwunden gewesen sei. Allerdings weist Chattopadhyaya nach, dass der Gedanke des Puruscha wie überhaupt das Sankhya als Denksystem wesentlich älter als die Upanishaden und das darauf erfolgte (kommentierende) Brähma-Sūtra seien, daher in ihrer geschichtlichen Entstehung und Entwicklung in den indischen Vorstellungswelten aufzuspüren seien, um angemessen aufgefasst und bewertet werden zu können. (Hier zeigt sich die grundlegende Schwäche der rein ideengeschichtlichen Interpretation, insbesondere sofern sie auf eindeutig datierbare Schriften angewiesen ist. In der Analyse Frauwallners finden sich außerdem vom dialektisch-materialistischen Standpunkt weitere logische Ungereimtheiten, die hier nicht Gegenstand der Betrachtung sind. Auch eine kritische Auseinandersetzung mit Frauwallners problemgeschichtlicher Darstellung würde an dieser Stelle zu weit führen. Es sei lediglich darauf hingewiesen, dass auch sie – was Frauwallner explizit vermeiden wollte – die Kennzeichen einer von der historischen Entwicklung losgelösten und daher zum Teil irreführenden Glättung trägt.)

Schulen) gegen dieses Konzept polemisiert. Schankaras²⁰ Kritik im 8. Jahrhundert habe den Dualismus des Systems gänzlich in Frage gestellt und für eine Umdeutung des Puruscha im Sinne einer brahmanischen Weltseele plädiert.

Zwischenzeitlich hätten sich derlei Umdeutungen bereits herausgebildet, u. a. in den Upanischaden, wo der Puruscha als höchster Geist bestimmt wird, dessen Erkennung zur Erlösung führt (Shvestashvatara-Upanischad). Chattopadhyaya verfolgt diese akribisch in den heute noch erhaltenen Textfragmenten, bezieht sie historisch aufeinander, so dass sich ein Gesamtbild ergibt, das er mit Seal (1915) wie folgt zusammenfasst:²¹

Danach habe sich der Kosmos aus unsichtbaren, formlosen Teilen, die die Urmaterie bildeten, infolge einer Gleichgewichtsstörung in die sichtbare materielle Welt entwickelt und dort alle Formen hervorgebracht bis hin zu menschlichem Bewusstsein und Erkenntnisvermögen. Diese Welt habe sich im Wesentlichen geteilt in die Welt der Subjekte und Objekte durch Differenzierung und Integration, des Weiteren in die der Subjekt- und Objektempfindungen eines empirischen, mediatisierenden Ich einerseits sowie der materiellen Potentialitäten (Energie, Masse) andererseits, die die Objekte der (Außen-)Welt bewegen. Zunächst unbestimmt, erhielten diese Bestandteile in ihrer Entfaltung ihre bestimmte Form, Ausgestaltung und Entwicklung. Das Ganze bewege sich auf einen Höhepunkt der Entwicklung zu, nach dem sich alles nach und nach in umgekehrter Reihenfolge wieder auflöst und zum Ursprung (der Materie) zurückkehrt, wo alles von Neuem beginnt. (Man könnte daraus heute die Theorie des pulsierenden Universums herauslesen.)

Chattopadhyaya räumt ein, dass beim heutigen (seinerzeitigen) Wissensstand eine derartig eindeutige Interpretation nicht genügend nachweisbar sei. Allerdings hält er – aus historisch-materialistischer Sicht zu Recht – fest, dass hier in einem außerordentlich frühen Stadium der indischen Philosophiegeschichte ein weitgehend ausgearbeitetes materialistisches System entstanden sei, dessen Erosion und schließlich Beseitigung in erster Linie auf die – bis heute ungebrochene – Hegemonie des idealistischen Systems des „nicht-dualistischen“ Advaita-Vedānta zurückzuführen ist.

6. Resümee

Chattopadhyaya löst die klassische Einteilung der orthodoxen versus nicht-orthodoxen philosophischen Systeme historisch-kritisch auf und weist die Übergänge von einem

²⁰ Schankara gilt, auf Gaudapādas Māndūkya-Kārikā fußend, als Begründer des Advaita-Vedānta (auch: Māyāvāda) im 8. Jahrhundert n. Chr. Seine Schriften umfassen Kommentare zum Brāhma-Sūtra (auch: Vedānta-Sūtra) sowie zu allen bedeutsamen Upanischaden und zur Gītā. Vgl. IP, 81 f.

²¹ L, 457 f.

ins andere nach: Danach sei das Sankhya nach seiner Entstehungsgeschichte explizit unorthodox und habe sich lediglich in der weiteren Entwicklung aus Opportunitätsgründen auf die vedische Orthodoxie bezogen bzw. sei von dieser vereinnahmt worden. Der Buddhismus hingegen sei in seinen Anfängen nicht-orthodox gewesen, insofern er sich bewusst vom Veda abgegrenzt habe, sei jedoch mit der idealistischen Lehre des Yogācāra schließlich mit dem Advaita-Vedānta konvergiert.

Alle Systeme seien aus (proto-)materialistischen Vorstellungen hervorgegangen, die fest verwurzelt waren in urgesellschaftlichen Weltbildern. Daraus seien die ersten naturphilosophischen hylozoistischen und kosmologischen Gedankengebäude des Uddālaka Aruni (Lokāyata) sowie des Sankhya entstanden, dessen logische Elemente im Nyāya-Vaisheshika weiterentwickelt worden seien, das wiederum lediglich deshalb als orthodox gelte, als seine Logik dem Ziel der Erlösung der wandernden Seele diene. Seine Rezeption sei nach wie vor bedeutsam, um die Logikentwicklung der indischen Philosophie weiter zu treiben.

Als paradigmatischer Ansatz kann und sollte Chattopadhyayas Ansatz ausdrücklich gewürdigt werden:

Für den Marxisten Chattopadhyaya war die Befassung mit der indischen Philosophiegeschichte ein klassenkämpferischer Auftrag, den er mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln verfolgte. Danach war die Identifizierung der materialistischen Elemente ein wichtiger Baustein nicht nur für die Weiterentwicklung der indischen Philosophie, sondern insbesondere auch für die Schärfung des Massen- und Klassenbewusstseins für die eigene Denkgeschichte. Dieses Bewusstsein sei im Zuge des antikolonialen Befreiungskampfes in erster Linie einseitig auf die „autochthone“ vedische Tradition eingeschworen worden, um sich von westlichen Denkströmungen zu emanzipieren.

Chattopadhyaya sah nun als Aufgabe, die indische Geisteswissenschaft wiederum von dieser vereinseitigenden und fortschrittsbehindernden Tradition zu lösen. Er tat dies im Kontext einer sozialistischen Staatengemeinschaft, die Indien als blockfreiem Staat freundschaftlich verbunden war. Mit ihrem Ende fand auch dieses Projekt sein (vorläufiges) Ende. Sowohl aus wissenschaftlicher wie aus klassenkämpferischer Perspektive erscheint es allerdings bedeutsam, dass es nicht in Vergessenheit gerät, sondern es zu gegebener Zeit – wie Chattopadhyaya das Lokāyata – wieder „auszugraben“ und lebensfähig zu machen.

Insbesondere vor dem Hintergrund der sich verschärfenden reaktionären Entwicklungen in Indien – mit der abermals auflebenden Virulenz des Kastenwesens, der Rückkehr zu archaischen Vorstellungen und Traditionen, Rassismus und Chauvinismus hin zu antimuslimischen Pogromen und Femiziden, erscheint dies als eine bedeutsame Aufgabe.

Die gesamte Methodik wie oben geschildert mag auch dazu dienen, die europäische Philosophiegeschichte um Fragestellungen zu bereichern, wie etwa die

nach den gesellschaftshistorischen Zusammenhängen von Auseinandersetzungen und Brüchen in der Scholastik. Beispielhaft sei hier nur die cluniazensische Reformbewegung genannt, die Hans Heinz Holz in ihrer gesellschaftlichen und ideengeschichtlichen Bewegung nachzeichnet und deren Verzahnung mit einer textkritischen Analyse der zur damaligen Zeit in Umlauf befindlichen Schriften sicherlich weitere Einsichten hervorzubringen vermag.²²

Auch die Frage nach der Universalität von Ideen und Denkformen lässt sich erneut stellen: Inwiefern lassen sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede insbesondere in den Logiksystemen und erkenntnistheoretischen Modellen noch deutlicher auf formationsspezifische und lokale Eigenheiten zurückführen bzw. mit ihnen vermitteln? Wie eng ist der Zusammenhang zwischen ideengeschichtlichen und Klassenauseinandersetzungen bzw. inwiefern sind ideengeschichtliche und gesellschaftshistorische Konstellationen (einschließlich des Stands der Produktivkräfte) als Triebfedern miteinander verwoben?

Eine vergleichende Philosophie- bzw. Problemgeschichte könnte dadurch bereichert werden. Insbesondere als notwendig interdisziplinäres, aber auch interkulturelles Projekt.

Literaturverzeichnis

Chattopadhyaya, Debiprasad. 1978. Indische Philosophie. Berlin: Akademie-Verlag. (IP)

Chattopadhyaya, Debiprasad. 1959. Lokāyata. A Study In Ancient Indian Materialism. London: People's Publishing House. (L)

Chibber, Vivek. 2018. Postkoloniale Theorie und das Gespenst des Kapitals. Berlin: Karl Dietz Verlag

Easwaran, Eknath. 2008. Die Upanischaden. München: Arkana Verlag.

Frauwallner, Erich. 2003. Geschichte der indischen Philosophie. Bd. I. (Hg. Andreas Pohlus) Aachen: Shaker Verlag.

Holz, Hans Heinz. 2012. Die große Räuberhöhle. Religion und Klassenkämpfe im christlichen Mittelalter. Bielefeld: Aisthesis Verlag

Moritz, Ralf; Rüstau, Hiltrud; Hoffmann, Gerd-Rüdiger (Hg.). 1988. Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde? Berlin: Dietz-Verlag.

Störig, Hans J. 2013. Kleine Weltgeschichte der Philosophie. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Tokarew, Sergei A. 1978. Die Religion in der Geschichte der Völker. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag.

²² Vgl. Holz, Die große Räuberhöhle.

Diskussion

Der tiefe Gedanke der ungeselligen Geselligkeit.

Bemerkung zum Beitrag „Ungesellige Geselligkeit. Staat und Recht im Übergang von Hegel zu Marx“, in: *Aufhebung* #14

Renate Wahsner

Die Formulierung „ungesellige Geselligkeit“ stammt von Kant¹, und sie ist gerade für den ins Auge gefaßten Übergang von Hegel zu Marx von großer Bedeutung – wie überhaupt die Kantsche Philosophie für diesen Progreß.² Es ist daher merkwürdig, dass Kant in einem Artikel, der mit dieser bekannten Formulierung sogar betitelt ist, in keiner Weise erwähnt wird. War dieser philosophische Zusammenhang dem Autor unbekannt (oder weniger wichtig als das Rumpelstilzchen)?

Es wird dies nicht erfragt, weil ein Zitat einmal nicht korrekt angegeben wurde, sondern weil Kants Anteil an der Ausbildung der Hegelschen und der (in kritischer Verarbeitung) Marxschen Dialektik oftmals mißachtet wird, was einer Gesellschaft für dialektische Philosophie nicht unterlaufen sollte.

Kant betont in diesem Aufsatz (1784) die Notwendigkeit, zwischen Mensch als Individuum und Mensch als Gattung zu unterscheiden und bestimmt diesen Unterschied als ungesellige Geselligkeit, mithin als einen Widerspruch – als einen Widerspruch, durch den, wie er hofft, eine Gesellschaft sich herausbildet, „die die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder, und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit anderer bestehen könne.“³

Hierin sieht Kant die einzige Möglichkeit, eine vollkommen gerechte Gesellschaft zu schaffen,⁴ und zwar als eigenes Werk des Menschen. Dieser Gedanke findet sich später wieder in Hegels These, daß sich der Mensch zu dem machen muß, was er ist, daß er zwar ebenso wie das Tier das Material in der Natur vorfindet, die unendliche Vermittlung der Befriedigung seiner Bedürfnisse jedoch nur durch Arbeit geschieht⁵.

¹ I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Werke, hg. von W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1977, Bd. XI, 31–50 (Vierter Satz).

² Vgl. z. B. M. Bondeli, *Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System*, Hamburg 1997.

³ S. Fn. 1., 39.

⁴ Kant formuliert dieses Ziel als „Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft“. Hierbei wird zwischen Staat und Gesellschaft nicht klar differenziert, aber diese Unterscheidung war auch bei Hegel noch nicht erkannt.

In einem mit seinem Gedanken der produktiven Widersprüchlichkeit von Individuum und Gesellschaft entwickelt Kant hier die Idee der Übereinstimmung von Naturgesetzlichkeit und Gesetzlichkeit der menschlichen Handlungen, letztlich der Gesellschaft, wobei die Basis für Gesetzlichkeit dieser Handlungen noch offen, die ehemals strenge Trennung zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Sittlichkeit bzw. zwischen dem Reich der Wirkungen und dem der Zwecke aber aufgelöst ist.

⁵ G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, in: Werke, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe unter der Redaktion von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a. M. 1986, Bd. 17, 259.

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!

Rezensionen

Hegel für Existenzialisten. Patrick Eiden-Offe liest zwischen ausgedachten Zeilen

Marc Püschel

Patrick Eiden-Offe: *Hegels Logik lesen. Ein Selbstversuch*. Matthes & Seitz. Berlin, 2021. 250 S. ISBN 978-3-7518-0302-1, 25 Euro.

„In den stillen Räumen des zu sich selbst gekommenen und nur in sich seienden Denkens schweigen die Interessen, welche das Leben der Völker und der Individuen bewegen.“
(G.W.F. Hegel)¹

Jubiläen sind selten vorteilhafte Ereignisse für den Jubilar, wie leider auch das Hegel-Jahr 2020 bewies. Es ist der weisen Voraussicht des Jenaer Professors Klaus Vieweg, der bereits vor einigen Jahren die Arbeit an seiner Hegel-Biographie begonnen hatte, um diese pünktlich zum 250. Geburtsjahr des schwäbischen Philosophen fertigstellen zu können, zu verdanken, dass überhaupt etwas Substantielles zum Thema erschien. Leider kamen dann im Herbst des Jahres die „Schnellschüsse“ auf den Markt – Bücher von Autoren, denen wohl erst Ende 2019 aufgefallen war, dass ein bedeutender Jahrestag ansteht, zu dem sie sich berufen fühlten, ohne Rücksicht auf die eigene Profession unbedingt mitzupublikieren. Wer nichts von Belang zu sagen hat, braucht äußere Anlässe, um sich im öffentlichen Gespräch Ruf und Geltung als Intellektueller zu erringen. War bereits die Hegel-Biographie Jürgen Kaubes eine eher verdrießliche Angelegenheit, so war es dem Berliner Literaturwissenschaftler Patrick Eiden-Offe vorbehalten, am Ausgang des Jahres mit seinem Buch „Hegels Logik lesen. Ein Selbstversuch“ den Tiefpunkt zu setzen.

Nun ist der Bedarf an klärendem Material zur „Wissenschaft der Logik“ in der Tat nicht gering und der universitäre Betrieb lässt einem insbesondere in den überhasteten Zeiten des modernen Bachelorwesens kaum die nötige Ruhe, große Werke in der ihnen angemessenen Dauer durchzuarbeiten. Geradezu legendäre Seminarreihen wie diejenige Alexander von Pechmanns in München, der über zwei Jahre gestreckt mit einer Handvoll Studenten (zu denen der Verfasser dieser Rezension sich glücklicherweise zählen durfte) die „Logik“ Seite für Seite durch-

¹ Hegel, Wissenschaft der Logik, Band I, 23

arbeitete, scheinen heute nur noch im Privaten möglich. Doch das Buch des vor allem durch seine 2017 erschienene „Poesie der Klasse“ bekannt gewordenen Eiden-Offe ist eher Symptom der Krise denn Beitrag zu ihrer Bewältigung. Angelegt ist der Essay – wie der Literaturwissenschaftler es selbst eingeordnet wissen will – als Experiment: Einen Winter lang hat Eiden-Offe jeden Morgen eine Stunde Hegel gelesen. Damit atmet schon die Anlage des Werkes den existenzialistischen Geist, den es selbst verkündet: „Ich habe in meinem neuen Leseversuch bei Hegel von Anfang an dieses *andere, exzessive* Moment gesucht, das die systematische Ordnung des Buches überschreitet und in der Zerstreung der Schrift sich verliert.“ (35)

Wer ist in der Krise?

Geradezu penetrant wird die „Logik“ eingangs als Produkt eines in die Krise geratenen Hegel, eines in seiner „philosophischen midlife crises“ (34) befindlichen Denkers präsentiert. Wozu das dienen soll, legt Eiden-Offe selbst dar:

„Wenn wir versuchen, Hegels Philosophie und auch Hegels philosophische Prosa: seine ganz eigentümliche Sprache und Sprechweise als Ausdruck und als Bewältigungsversuch einer Krise zu entziffern, dann gelingt es uns vielleicht, diese Philosophie »in der Tat« (wie es bei Hegel immer wieder heißt) auch als ein aktuelles Angebot zur Bewältigung *unserer* Krisen, *unserer* Lebensprobleme ernst zu nehmen.“ (33)

Hegel für Existenzialisten also. Für diesen Zweck muss überhaupt erst einmal etwas Krisenhaftes an Hegels Leben aufgewiesen werden, und bereits hier muss Eiden-Offe einiges zurechtbiegen. Er zitiert den berühmten Brief an Windischmann von 1810, worin Hegel davon spricht, an einer „Hypochondrie ein paar Jahre bis zur Entkräftung gelitten“ zu haben: „Jeder Mensch hat wohl überhaupt einen solchen Wendungspunkt im Leben, den nächtlichen Punkt der Kontraktion seines Wesens, durch dessen Enge er hindurchgezwängt und zur Sicherheit seiner selbst befestigt und vergewissert wird...“ (zitiert nach 31) Eiden-Offe bezieht das unmittelbar auf die Nürnberger Zeit (1808–1816) und behauptet, so werde „die Arbeit an der *Logik* kenntlich als Versuch einer Selbst-Befestigung und Selbst-Vergewisserung; und als Versuch einer Selbst-Heilung, die sich allenthalben am Wendepunkt der Krankheit, am Punkt der Krisis, sieht.“ (32) Dass Hegel in seinem Brief deutlich von zurückliegenden und bereits überwundenen Jahren spricht, bekümmert ihn nicht. Die Hegelforschung, die noch Maßstäbe kennt, hat den Bezugspunkt des Briefes zurecht in der Berner Zeit ausgemacht. In seinem „Hegel-Handbuch“ etwa bezieht Walter Jaeschke die Aussage auf ebenjene Phase, als

Hegel dort als Hauslehrer tätig war und von dem wichtigsten intellektuellen Austausch der Jahre abgeschnitten war. Briefe von Freunden aus der Zeit um 1796 schildern einen niedergeschlagenen, vielleicht sogar depressiven Hegel – doch schon ab der Frankfurter Zeit (1797) gibt es keine derartigen Berichte mehr. All das mag wie eine Kleinigkeit erscheinen, ist aber bezeichnend für Eiden-Offes Herangehensweise, sich Hegel so zurechtzulegen, wie es ihm passt. Ebensovienig wie die historisch-biographische überzeugt die inhaltliche Einordnung der „Logik“:

„Hegel treibt die Kant'sche Unternehmung über sich hinaus, indem er die kritischen Begriffe Kants als philosophische und existenzielle Krisen-Begriffe auffasst. Hegel existenzialisiert und emphatisiert die philosophische Sprache (...). Zunächst aber existenzialisiert Hegel Kant, wenn er bei diesem eine ‚Angst vor dem Objekte‘ diagnostiziert, die ihn dazu getrieben habe, alle von ihm getroffenen logischen Bestimmungen wieder bloß dem Subjekt gutzuschreiben (I, 18).“ (30)

Wie fragwürdig es ist, die existenzielle Note einiger weniger Sprachbilder als Beweis für eine existenzialistische Prägung der „Logik“ im Ganzen zu nehmen, zeigt das Beispiel des Ausdrucks der „Flucht“. Über ihn heißt es: „Der ethisch-existenzielle Gehalt lässt sich von der seltsamen Formulierung aus angehen, dass ‚das Endliche im Unendlichen verschwunden‘ sei. Dieses Verschwinden fasst Hegel nun allerdings nicht so sehr als Verlust, sondern als ‚Flucht‘.“ (71) Aus diesem – wie Eiden-Offe behauptet – „emphatischem Begriff der Flucht“ folgert er kühn: „Denn Hegel führt hier einen ethischen Überschuss ins Feld, der deutlich macht, dass es an dieser Stelle eher um eingekapselte Erfahrung, um Haltungen zum Leben geht denn um exakte begriffliche Bestimmungen.“ (Ebd.) Die Originalität des Vorwurfs, Hegel gehe es nicht um exakte begriffliche Bestimmungen, in allen Ehren, doch müsste hier erst einmal begründet werden, was denn das Emphatische an der Verwendung des Begriffs ist, der schließlich auch ganz neutral als schnelles Verlassen eines Ortes verwendet werden kann, von Fachausdrücken wie Fluchtung (Architektur) oder Fluchtpunkt (Malerei) einmal ganz abgesehen. Doch nicht nur bleibt Eiden-Offe eine Begründung schuldig, er widerspricht sich auch noch selbst, indem er in Bezug auf den Abschnitt zur Größe (Quantität) schreibt: „Das Unendliche und das Jenseits treten hier nicht mehr leer und abstrakt, sondern inhaltlich gefüllt auf – als mathematisches Problem. Und auch der ethisch-existenzielle Ruf wird in die Sprache der Mathematik transponiert.“ (73) Wo genau das Emphatische ableibt, wenn es schließlich doch in der (durchaus trockenen) Sprache der Mathematik ausgedrückt wird, erfährt man leider nicht. Zugesagt werden kann man Eiden-Offe immerhin, dass er den Widerspruch seiner Interpretation zu dem Inhalt der „Logik“ nicht verheimlicht. So wird immerhin Hegels

explizit anti-existenzialistische Bestimmung der Logik als „Reich der Schatten“ selbst zitiert: „und ‚die Arbeit in diesem Schattenreich‘ ist, so warnt er, ein ‚von sinnlichen Zwecken, von Gefühlen, von der bloß gemeinten Vorstellungswelt fernes Geschäft‘ (I, 26).“ (25)

Die Willkür der Ironie

Hegel mag bei der Abfassung der „Logik“ gefühllos gewesen sein – war er auch humorlos? Aus Bertolt Brechts „Flüchtlingsgesprächen“ hat folgender Bericht des Intellektuellen Ziffel einige Berühmtheit erlangt:

„Sein Buch *Die große Logik* habe ich einmal gelesen, wie ich Rheumatismus hatte und mich selbst nicht bewegen konnte. Es ist eines der größten humoristischen Werke der Weltliteratur. Es behandelt die Lebensweise der Begriffe, dieser schlüpfrigen, unstabilen, verantwortungslosen Existenzen; wie sie einander beschimpfen und mit dem Messer bekämpfen und sich dann zusammen zum Abendessen setzen, als sei nichts gewesen.“ (zit. n. 16)

Das macht eine hübsche Anekdote, wie man sie Literaten – wenn sie versuchen, das Reich der Schatten mit ihren Farbtupfern aufzuhellen – zur Zerstreung gerne zubilligt. In die Irre führen solche Veranschaulichungen jedoch, macht man sie zur alleinigen Richtschnur der eigenen Interpretation. Eiden-Offe gesteht selbst: „Das mag noch eine sehr allgemeine Art sein, die Dialektik zu beschreiben; eine Art, bei der zumal nicht klar wird, warum sie eigentlich komisch sein soll.“ (15) Dem zum Trotz hält er unbedingt daran fest, es lasse sich „das Leben der Begriffe (...) nur als Komödie darstellen.“ (16) Eine Begründung wird dem Leser auch hier nicht gegönnt, es verhält sich wie mit der existenziellen Sprache, die sich als exakt-begriffliche, mathematische Sprache tarnt: „Die größte Irritationskraft der Hegel’schen Sprache liegt vielleicht darin, dass der sprachliche Humor, die Sprachspiele und Kalauer hier durchweg logisch-wissenschaftlichen Anspruch erheben.“ (112) Man braucht kaum darauf hinweisen, dass Eiden-Offe in dem ganzen Buch kein einziges Beispiel für einen Witz oder gar einen Kalauer nennen kann, denn ohnehin braucht er den Brechtschen Witz über das Witzige der „Logik“ nur, um an beliebiger Stelle Hegel nicht ernst nehmen zu müssen. Sehen wir zu, wie er das anstellt.

Eiden-Offes Hegel gibt Eiden-Offe Recht

Fast das ganze erste Viertel des Buches widmet sich der Frage, was Eiden-Offe von Hegel eigentlich will – wobei angesichts von Sätzen wie „Bei der *Logik* geht es, so viel war für mich von Anfang an klar, ums Ganze, und das hieß auch: dass

ich sie ganz lesen musste.“ (37) dem Autor selbst eine gewisse unfreiwillige Komik nicht abzusprechen ist.

Nehmen wir zunächst das Gute vorweg: Wo es nicht um Eiden-Offes Befinden geht, sondern darum, weswegen Hegel schrieb, wie er schrieb, bietet das Buch gewinnbringende Passagen: Der Gravitation der Hegelschen Vernunft ist nicht leicht zu entkommen, und wer etwas ihr Gemäßes sagen will, muss sich in ihren Bahnen bewegen. Wie Eiden-Offe richtigerweise feststellt, ist Hegels Sprache nicht vom philosophischen Gehalt zu trennen und stark geraten ist in diesem Sinne die Analyse der grammatikalischen Feinheiten zu Beginn der „Logik“, welche die Schwierigkeit, vor die Hegel gestellt war, herausarbeitet: „Hegel sucht nach der Möglichkeit einer Sprache, die nicht urteilt, nach der Möglichkeit einer nichtprädikativen Sprache...“ (129) Und in der Tat ist die Komplexität der Hegelschen Sprache in einer „außergewöhnlich verdichteten Verweisungsstruktur“ (145) zu suchen: „In der Zerdehnung der Sätze geht das Subjekt [des Satzes] verloren, es bleibt ein gleichsam freischwebendes Netz von Zuordnungen und Verknüpfungen.“ (146) Auch zur Theorie der notwendigen Metaphorik bei Holz gibt es einige ordentliche Passagen, auch wenn der Kritik, dass Holz mit seiner „monistischen Lesart“ in „allzu sehr harmonisierendes Fahrwasser“ gerät, eine Rechtfertigung gut getan hätte (vgl. 182).

Der Rest ist ein Ärgernis. Den Kern des ganzen Selbstversuch-Essays bildet die Behauptung, Hegel habe seinem System am Ende selbst widersprochen. Bei der Besprechung der Triplizität, d. h. der Dreischritte (mitunter jedoch auch Vierschritte) bei Hegel, ist dem findigen Eiden-Offe aufgefallen, dass es am Ende der Begriffslogik, in dem zweiten Unterkapitel „Die Idee des Erkennens“ des dritten Abschnitts „Die Idee“, nur noch zwei statt der üblichen drei Absätze gibt: A. Die Idee des Wahren und B. Die Idee des Guten. Dem Anspruch Hegels nach – wir weisen vorsichtshalber vorab darauf hin – werden beide im nächsten (dem wiederum dritten) Unterkapitel „Die absolute Idee“ aufgehoben. Doch Eiden-Offe hält unter Ignoranz gegenüber allem, was bei Hegel im Text steht an der Merkwürdigkeit im Inhaltsverzeichnis fest und behauptet: „Kurz vor Schluss also lässt Hegel seine Dreier-Maschine in einer Wiederkehr des Dualismus vor die Wand fahren.“ (52). Und weiter:

„Das Auslaufen der *Logik* in einer Duplizität kann in seiner Bedeutung für das Ganze nicht hoch genug eingeschätzt werden. Denn wenn die *Logik* schon in ihrer triadischen Anlage die Überwindung der kantischen Entzweiungen anstrebt – die Überwindung der Spaltung von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein durch die Einschaltung des Wesens –, dann markiert das vorletzte Kapitel der *Logik* mit seiner ausgestellten und wiederholten Duplizität das Scheitern dieser Ambitionen.“ (Ebd.)

Ein Hindernis auf dem Weg zu solchen Deklarationen ist lediglich Hegel selbst, der gegen solch eine maßlose Überbewertung der rein formalen Einteilung im Inhaltsverzeichnis in der „Logik“ bereits vorab warnt:

„In Gemäßheit dieser Methode erinnere ich, daß die Einteilungen und Überschriften der Bücher, Abschnitte und Kapitel, die in dem Werke angegeben sind, sowie etwa die damit verbundenen Erklärungen, zum Behuf einer vorläufigen Übersicht gemacht und daß sie eigentlich nur von *historischem* Wert sind. Sie gehören nicht zum Inhalte und Körper der Wissenschaft, sondern sind Zusammenstellungen der äußeren Reflexion, welche das Ganze der Ausführung schon durchlaufen hat, daher die Folge seiner Momente vorausweiß und angibt, ehe sie noch durch die Sache selbst sich herbeiführen.“²

Nun weist Eiden-Offe selbst redlicherweise auf diese Stelle hin – allerdings nur, um sie unelegant beiseite zu wischen:

„Auch diese Stelle muss wohl im Brecht’schen Geist gelesen werden, als Hinweis auf die tiefe Ironie, die in der ausgestellten Ordnung immer auch deren Rückseite mit-kommuniziert. Ich kann diese Stelle nur ironisch lesen, denn sie wörtlich ernst zu nehmen, scheint unmöglich: Die Gegenüberstellung von innerem ‚Inhalt und Körper‘ auf der einen und ‚äußere[r] Reflexion‘ auf der anderen Seite ist in dieser Starrheit bestenfalls ideologisch und abgeschmackt.“ (54)

Hier nun kommt die Ironiebehauptung wie ein Deus ex machina und löst das Problem, vor das Eiden-Offe gestellt wäre, würde er Hegel ernst nehmen. Dabei ist es offenkundig Hegel selbst, der diese starre Entgegensetzung kritisiert, indem er der äußeren Reflexion als einer Form ohne Inhalt abspricht, das Wahre erfassen zu können, und dies im Wissen, dass es genau solche Interpreten gibt, für die die bloß äußere Reflexion auf den Inhalt das Nonplusultra ihres Könnens darstellt. Und es ist – man möchte fast sagen ironischerweise – Eiden-Offe, der hier Hegel eine ideologische Starrheit nachweisen möchte, nur um seine eigene starre Lesart der „Logik“ zu retten, die darin besteht, selbst erst den Dreischritt in den Rang eines formellen Dogmas zu erheben, um dann oberlehrerhaft alle vermeintlichen Abweichungen davon Hegel anzukreiden. (Im Übrigen wäre es unredlich, Hegel vorab jeden Gebrauch der Ironie abzusprechen, doch gilt wie überall: Es muss hinreichend belegt werden. Und warum Hegel gerade an diese Stelle ironisch

² Hegel, Wissenschaft der Logik, Band I, 50

werden sollte, also der gesamte Kontext der Aussage in der Einleitung, wird hier gänzlich ignoriert.)

Kehren wir zur Kernaussage zurück, auf die Behauptung, dass „die Konstruktion dieses Buchs auf die finale Aufspreizung von Wahrem und Gutem hinausläuft, die exakt der von Sein und Sollen entspricht und die im letzten Kapitel zur ‚absoluten Idee‘ nur noch gerechtfertigt, aber nicht mehr überwunden wird.“ (158) Es sollte nicht der Eindruck entstehen, man müsse Hegel vor jeglicher Kritik retten und auch diese formale Dualität von Wahrem und Gutem ist zumindest merkwürdig. Doch abgesehen davon, dass sich noch an einigen anderen Stellen, etwa in der Naturphilosophie im zweiten Band der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“, manche Ungereimtheiten und Abweichungen vom Dreischritt-schema finden, gilt es, die Problematik am Text selbst klar zu machen. So ließe sich Hegel dafür kritisieren, dass seine Aufhebung der Idee des Wahren und des Guten unverständlich oder unzulänglich bleibt, wie es mit einigem Recht etwa der Bonner Professor Rainer Schäfer macht. Schäfer bemängelt auch, dass Hegels implizierte Konzeption einer logisch deduzierbaren Kontinuität zwischen den Instanzen der theoretischen und praktischen Subjektivität nicht hinreichend begründet wird.³ Im Gegenzug könnte man mit Hans Friedrich Fulda argumentieren, dass der Nachfolger der Dualität von Wahrem und Gutem notwendigerweise zugleich Nachfolger der Dualität von Leben und Erkennen überhaupt sein muss, und Hegels Einteilung insofern durchaus sinnvoll ist.⁴ Aus marxistischer Perspektive wiederum ließe sich bemängeln, dass Hegel hier einen durchaus spannenden Begriff der Praxis, der die reine Theorie zwangsläufig überschreitet, entwickelt, der aber in seinem späteren Werk in dieser Form kaum aufgegriffen wird.

Von all diesen Auseinandersetzungen erfährt der Leser ebensowenig wie von Hegels Argumenten, wie überhaupt Eiden-Offes Rücksicht auf die Hegelforschung sich in bemerkenswert engen Grenzen hält.⁵ Wo sie ihm direkt widerspricht, etwa wenn Terry Pinkard der Hegelschen Sprache alles Spielerische abspricht, kommentiert Eiden-Offe begründungslos, das „bleibt mir (und sicher auch Brecht) schleierhaft.“ (111) An anderer Stelle: „Die Volte gegen die neopragmatische Lesart Hegels, die sich bei Comay und Ruda hier anschließt, kann ich an dieser Stelle nicht nachvollziehen. Mir fällt hier eher der Zusammenhang mit Brechts

³ Vgl. Schäfer, *Hegels Ideenlehre und die dialektische Methode*, 255.

⁴ Vgl. Fulda, *Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung*

⁵ Der Blick ins Literaturverzeichnis offenbart ohnehin deutliche Schwächen: so fehlt etwa Vittorio Hösles „Hegels System“, das, insbesondere was die Problematik der Drei- und Vierschritte bei Hegel angeht, als Standardwerk gelten kann. Und vielleicht mag es kleinkariert erscheinen, aber wenn man liest, dass so mancher Forscher falsch geschrieben wird – bei Pirmin Stekeler-Weithofer fehlt der zweite Nachname, Klaus Vieweg wird zu „Uwe Vieweg“ – erhärtet sich der Verdacht, dass hier schlicht nicht sauber gearbeitet wurde.

Lesart der *Logik* ins Auge.“ (159) Brecht, Brecht und immer wieder Brecht, der als Lückenbüßer dienen muss, um über jegliche Konfusion, in die Hegels „Logik“ führen kann, hinwegzugehen.

Wir können an dieser Stelle Hegel nicht rekonstruieren, doch sei zumindest mit Zitaten aus der „Logik“ angedeutet, dass die einzig komplett unmögliche Lesart gerade diejenige Eiden-Offes ist, der erklärt, man habe es mit „einem Ende ohne Schluss zu tun: Es wird kein Schluss gezogen aus den präsentierten Prämissen, keine Synthese gebildet aus These und Antithese.“ (162) Hegel hat das Wort:

„Die Idee des vollendeten Guten ist zwar ein absolutes Postulat, aber mehr nicht als ein Postulat, d. i. das Absolute mit der Bestimmtheit der Subjektivität behaftet. Es sind noch die zwei Welten im Gegensatz, die eine ein Reich der Subjektivität in den reinen Räumen des durchsichtigen Gedankens, die andere ein Reich der Objektivität in dem Elemente einer äußerlich mannigfaltigen Wirklichkeit, die ein unaufgeschlossenes Reich der Finsternis ist. (...) Der Wille steht daher der Erreichung seines Ziels nur selbst im Wege dadurch, daß er sich von dem Erkennen trennt und die äußerliche Wirklichkeit für ihn nicht die Form des wahrhaft Seienden erhält; die Idee des Guten kann daher ihre Ergänzung allein in der Idee des Wahren finden. (...) Die absolute Idee, wie sie sich ergeben hat, ist die Identität der theoretischen und der praktischen, welche jede für sich noch einseitig, die Idee selbst nur als ein gesuchtes Jenseits und unerreichtes Ziel in sich hat, - jede daher eine Synthese des Strebens ist, die Idee sowohl in sich hat als auch nicht hat, von einem zum andern übergeht, aber beide Gedanken nicht zusammenbringt, sondern in deren Widerspruche stehenbleibt. Die absolute Idee als der vernünftige Begriff, der in seiner Realität nur mit sich selbst zusammengeht, ist um dieser Unmittelbarkeit seiner objektiven Identität willen einerseits die Rückkehr zum Leben; aber sie hat diese Form ihrer Unmittelbarkeit ebensosehr aufgehoben und den höchsten Gegensatz in sich.“⁶

Man kann, darauf sei noch einmal verwiesen, an diesen Stellen herumkritisieren, so viel man mag, nicht jedoch behaupten, Hegel habe an einer Stelle einen Dualismus stehengelassen, an der er erklärtermaßen in Anspruch nimmt, diesen Dualismus überwunden zu wollen. Um diese Verdrehung möglichst zu verstecken, gibt Eiden-Offe sich umso mehr Mühe, das folgende Kapitel zur absoluten Idee in Misskredit zu ziehen, wie er überhaupt an Stellen, die ihm unpassend erscheinen, seine Zuflucht in unsachlichen Herabwürdigungen sucht. Statt Jubel über die

⁶ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Band II, 544 f. und 548.

existenzialistische Sprache gibt es dann wütende Bemerkungen über „pompöse und zugleich karge Bestimmungen“ oder über bloßes „Glasperlenspiel“ (71). Besonders dreist jedoch, wie er dem letzten Kapitel bei Hegel sogar noch abspricht, das Ende darzustellen:

„Demnach vollzieht sich das Ende bereits im vorletzten Kapitel, in der Gegenüberdarstellung der Ideen des Wahren und des Guten; im letzten Kapitel wird dieses Ende dann nur noch reflektiert. – Das bestätigt auch meinen Leseindruck: Man erwartet im letzten Absatz ein Feuerwerk, eine Überbietung und Vollendung all dessen, was sich vorher vorbereitet hat, aber dann merkt man ziemlich bald, dass da gar nichts Neues mehr kommt, dass wir eher mit immer neuen Versionen und Zusammenfassungen des schon Bekannten abgespeist werden.“ (152)

Nicht nur stellt Eiden-Offe an dieser Stelle einmal mehr sein inkohärentes Denken unter Beweis – zu Beginn des Buches hatte er noch die wichtige Bestimmung aus dem Schluss der „Logik“ gelobt, dass die Wissenschaft sich als „Kreis von Kreisen“ darstelle und dies die lineare Teleologie des Dreischritts durch zyklische und rekursive Denkbewegungen ergänze –, er offenbart auch eine unfassbar naive Erwartungshaltung, die einem Krimiroman angemessen sein mag, an dessen Ende die große Enthüllung kommt, und demonstriert im Philosophischen sein völliges Unverständnis der Hegelschen Philosophie, deren Kernelement die Bestimmung aus der „Phänomenologie des Geistes“ ist, es sei „die Methode nichts anderes als der Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit aufgestellt“. Wer auch nur ein bisschen Gedankenarbeit daran verwendet, wird es nachvollziehbar finden, dass der Schluss der „Logik“ vorrangig rekursiven Charakter hat.

Doch außer Wiederholungen seiner Behauptungen hat Eiden-Offe am Schluss seines Essays – man mag in dieser ewigen Wiederkehr des Gleichen selbst etwas komödienhaftes erkennen – nichts mehr zu bieten und projiziert nur noch die eigene Begründungsarmut auf Hegel: „Die *Logik* begründet nichts, am allerwenigsten ein System, sie zeigt vielmehr in aller Breite und Souveränität dessen Unbegründbarkeit.“ (170)

Selbstbespiegelung mit Reflexion verwechselt

Solch eine Willkür, deren Niedertracht an der bloßen Wiederholung ihrer Thesen bereits eine Befestigung ihres Grundes zu haben glaubt, überrascht an dieser Stelle aber schon gar nicht mehr. Immer wieder schiebt Eiden-Offe Hegel einfach Dinge unter, für die es in seinem Werk keine Entsprechung gibt. So etwa schreibt er dem Philosophen eine „innere Romantik, Regungen seines romantischen Her-

zens“ (69) zu. Und die heftigen Polemiken Hegels gegen die Romantik? Seien als Abwehr dieser inneren Regungen zu verstehen. Hegels Sprache? Könnte man sich wie die Hölderlins „nicht anders denn als jugendliche und gewissermaßen pop-kulturelle vorstellen.“ (111)

Warum liest jemand überhaupt Hegel, wenn er doch nur sich selbst wiederfinden will? Um Trost gehe es ihm, um „Trost für das Auseinanderklaffen unserer Welterfahrung; Trost für das Gefühl, in einer Endlichkeit verkerkert zu sein, deren Anderes wir uns nur als leeres oder aber als allzu volles Jenseits vorstellen können“ (79 f.). Dass Hegel sich nicht als Trostspender für irgendwelche Literaturwissenschaftler verstanden wissen wollte, weiß Eiden-Offe auch und funktioniert ihn deshalb kurzerhand um. Zwar verfüge er „nach dem Lesen der *Logik*, über keine Metaphysik im Sinn einer einheitlichen Grundlegung, auf die alle meine existenziellen, politischen und theoretischen Leidenschaften und Interessen kohärent zurückgeführt werden können“, doch schlimm sei das nicht, denn „nach dem Lesen der *Logik* maße ich mir an, schon den Anspruch auf eine solche kohärente Grundlegung als Illusion durchschaut zu haben.“ (35 f.)

Hegel als Gewährsmann dafür, dass die Welt nicht grundlegend verstanden werden könne – eine beeindruckende Volte, immerhin, aber letztlich doch nur die übliche, als erkenntnistheoretische Bescheidenheit getarnte Arroganz, Hegel sein System abzusprechen, es endlich ad acta legen zu dürfen und den Respekt, den zu zollen man angesichts Hegels fortdauernder überragender Stellung im Geistesleben nicht umhin kommt, umzulegen auf den aufgewühlten, pop-kulturellen Existenzialisten, den man in ihm sehen will. Dafür bedarf es im Falle des Schwaben, der seinem bewegten Zeitalter die größtmögliche „leidenschaftslose Stille der nur denkenden Erkenntnis“ abgetrotzt hat, einiges an hermeneutischer Anstrengung, umso schlimmer dürfte es bei einem weitaus politischeren Leben wie demjenigen Georg Lukács‘ werden, über den Eiden-Offe im Unbegriff ist, eine Biographie zu schreiben. Es fasst einen das Grauen, und dieser Terminus darf hier gerne existenzialistisch gelesen werden, wieviel reine Selbstverständigung Eiden-Offe in das Leben des ungarischen Philosophen projizieren wird.

Literaturverzeichnis

Fulda, Hans Friedrich. 2004. „Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung.“ In: Halbig, Christoph (Hrsg.): Hegels Erbe. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 78–137.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. Wissenschaft der Logik, Band I und II (= Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel neu edierte Ausgabe der Werke Hegels, Band 5 und 6). Frankfurt

a.M.: Suhrkamp.

- 1986. Phänomenologie des Geistes, (= Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel neu edierte Ausgabe der Werke Hegels, Band 3). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Jaeschke, Walter. 2010. Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule. 2. Auflage, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.

Schäfer, Rainer. 2002. „Hegels Ideenlehre und die dialektische Methode.“ In: Koch, Anton Friedrich und Schick, Friedrike (Hrsg.): Wissenschaft der Logik (= Klassiker Auslegen, Band 27). Berlin: Akademie-Verlag, S. 243–265.

Leibniz und die Folgen

Daniel Queiser

Jörg Zimmer: *Leibniz und die Folgen*. Stuttgart: J.B. Metzler 2018, 150 S., ISBN: 978-3476047403, 19,99 Euro

Mit vorliegender Monographie möchte Verf. auf knapp 150 Seiten einen Überblick über Leben, Werk und Wirkungsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz geben. Keine leichte Aufgabe, bedenkt man die intellektuelle Vielseitigkeit des großen Universalgelehrten, der nicht nur als Philosoph und Mathematiker, sondern auch auf zahlreichen anderen Gebieten teilweise Beachtenswertes geleistet hat. Schon der schiere Umfang seines Nachlasses mit ca. 100.000 Blatt und 15.000 Briefen vermag einen Eindruck von der barocken Fülle seines Denkens zu vermitteln. Der Leser dürfe nun „keine klassische Einführung“ (1) in dieses kaum zu überschauende Werk erwarten. Zimmers Buch möchte lediglich eine „Portraitzeichnung“ sein, „die mit wenigen Strichen Leibniz und sein Denken skizzieren und charakterisieren will“ (2). Gegenstand dieser Skizze soll „ein metaphysisches Grundproblem“ sein, „das sich durch die Entwicklung des Denkens von Leibniz durchhält“ und das „in dem Sinn ‚Folgen‘ für das heutige Denken hat, als ihm Aktualität für die philosophische Reflexion der Probleme unserer Gegenwart zukommt“ (31). Systematische Überlegungen zu diesen (politischen) Folgen bilden den Abschluss des Buchs.

Nach einem kurzen Abriss der Lebensgeschichte (10–29) versucht Verf., „den metaphysischen Kerngedanken von Leibniz“ (32) zu rekonstruieren. Anknüpfend an die Debatte des 17. Jh. sei dessen Philosophie ganz von der Frage nach dem richtigen Substanzbegriff bestimmt. Im Unterschied zu Descartes und Spinoza gehe er von der „Individualität des Seienden“ aus, verankere diese aber zugleich „in einem Begriff des Weltganzen“ (ebd.), weshalb er seine Metaphysik als „System individueller Substanzen“ konzipiere, „die in ihren *Beziehungen* die Einheit des Ganzen bilden“ (35). Zentral sei dafür Leibnizens ontologischer Kraftbegriff: Indem er die Substanz als tätige Kraft auffasse, denke er sie von vornherein als wesentlich in Beziehung stehend zu allen andern Substanzen: „Weil Tätigkeit immer Wirken auf etwas bedeutet, hat die individuelle Substanz mit der ursprünglichen Kraft auch ihr Wirken auf Anderes und also die Beziehung zum Anderen in sich. Als Perzeption bzw. Wahrnehmung reflektiert die individuelle Substanz das Wirken Anderer auf sich, so dass man sagen kann, dass jede Substanz die Einheit von Wirken und Leiden, von aktiver und passiver Kraft ist.“ (39) Leibnizens in-

dividuelle Substanz ist dementsprechend kein weltloses Ich, sondern ein inkorporiertes, mit dem Gesamtzusammenhang aller Substanzen vernetztes Subjekt, „das Wirklichkeit immer von einem Ort in der Welt aus perspektivisch wahrnimmt und denkt“ (36).

In seinem Spätwerk bündele Leibniz diese Überlegungen im Begriff der *Monad*. Indem er die Substanzen als Monaden verstehe, akzentuiere er „den Aspekt der Einheit“, der nicht erst auf der Ebene der Totalität, sondern bereits „im Kleinsten, Unteilbaren, Irreduziblen“ gesucht werden müsse (48 f.). Die Welt ist für ihn aus unendlich vielen, in sich abgeschlossenen Miniaturtotalitäten aufgebaut, die aufgrund ihrer inneren Struktur von vornherein aufeinander abgestimmt sind. Leibniz fasse diesen Gedanken mit einer „sehr exakte[n] Metapher“ (50), indem er die Monaden als *lebendige Spiegel* charakterisiert. Wie nämlich der Spiegel „ein Bild des anderen Dinges“ und damit zugleich „ein Bild seines Verhältnisses zum Anderen“ in sich trage, so enthalte auch die einzelne Monade jeweils „das Ganze in der Weise eines Bildes, das ihr Verhältnis zum Ganzen perspektivisch ausdrückt“ (ebd.). Da die Monade *per se* in diesem perspektivischen Ausdrucksverhältnis steht, sind ihr alle Beziehungen zur Welt in Form ihrer eigenen Perzeptionen eingeschrieben, die sie – als Kraftzentrum – nicht von Außen empfängt, sondern permanent aus sich selbst heraus erzeugt. Daher rühre auch die viel zitierte, aber oft missverständene *Fensterlosigkeit* der Monade. Mit ihr wolle Leibniz verdeutlichen, dass eine Substanz „durch nichts von außen auf sie wirkendes Einzelnes und Isolierbares bestimmt wird, sondern immer durch die Wechselwirkung mit dem Ganzen“ (51).

Freilich fällt dieser Monaden-Begriff nicht einfach vom Himmel. Was Zimmer nicht erwähnt, ist, dass Leibniz hier an einen schöpfungstheologischen Diskurs anknüpft, der auf die ursprünglich pythagoreische, aber bereits in der Spätantike durch neuplatonische wie christliche Vorstellungen überformte Denkfigur der *monas* (gr. *Einheit, Einer*) zurückgreift, um den Ursprung des Vielen aus der göttlichen Einheit bzw. die Erschaffung desselben nach dem Bilde dieser Einheit erklären zu können. Indem er den Terminus ‚Monade‘ wählt, schreibt Leibniz seine Metaphysik bewusst in diese frühneuzeitliche Tradition ein, der so unterschiedliche Geister wie Nicolaus Cusanus, die Cambridger Platoniker oder Athanasius Kircher angehörten.¹ Bei Zimmer werden solche theologischen Momente allerdings systematisch ausgeblendet. So ist Verf. bezeichnenderweise der Ansicht, man könne Leibnizens Gott einfach mit der Ganzheit der Monaden ineinssetzen; denn – so die Begründung, die auf eine Bestimmung des Gottesbegriffs aus der *Monadologie* rekurriert² – „nicht nur Gott, sondern auch die Welt selbst als Ganzes kann so ge-

¹ Vgl. überblickshaft Leinkauf, Der Monadenbegriff in der frühen Neuzeit.

² Vgl. Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadologie*, § 40, 455 f.

dacht werden, dass sie nichts von ihr unabhängig Seiendes außer ihr hat und in ihrer Realität die ‚Folge ihres Möglichseins‘ ist“ (54). Freilich *könnte* man ‚Welt‘ so definieren – wenn man von materialistischen Prämissen ausginge. Leibniz tut das jedoch nicht. Von der Richtigkeit des ontologischen Arguments überzeugt, glaubt er, dass allein Gott „dieses Vorrecht [besitzt], daß er existieren muß, wenn er möglich ist“³, und dass er dergestalt – als das einzig notwendig Seiende – Bedingung für die Existenz aller anderen möglichen Wesenheiten ist. Zwar agiert hier – anders als z. B. bei Descartes – kein nominalistischer Willkürgott, da Gottes Handeln stets durch das *Prinzip des Besten* bestimmt wird. Allerdings ändert dieser konsequente Rationalismus weder etwas an der göttlichen Transzendenz noch der Tatsache einer intentionalen Erzeugung der Monaden, die „nur durch Schöpfung [creation] zu sein beginnen und nur durch Vernichtung zu sein aufhören [können]“⁴.

Die nachfolgenden Abschnitte widmen sich der Wirkungsgeschichte der Leibnizschen Philosophie, die anfänglich stark von ihrer populären Darstellung im *Essai de Théodicée* (publ. 1710) geprägt wurde (vgl. 59–66). Mit Blick auf den deutschen Diskurs zeigt Zimmer hier interessante Rezeptionsverläufe auf. Hier erfährt der Leser z. B., wie Baumgarten Leibnizens Perzeptionslehre „für die Begründung der Ästhetik als philosophische Disziplin“ (71) nutzen kann, während Herder „die ursprüngliche Intention“ derselben „in ihr Gegenteil verkehrt“ (78), indem er Leibnizens Annahme einer vorbewussten Erkenntnis missbraucht, um „das Empfinden gegen die rationalistische Philosophie der Aufklärung in Stellung [zu bringen]“ (77). Erschwert wurde ein adäquates Verständnis der leibnizischen Metaphysik in dieser Zeit auch durch den sog. Pantheismusstreit. So habe Jacobi mit seinem Spinozabüchlein (publ. 1785) „den Topos [...] festgetreten, dass Leibniz von Spinoza her zu begreifen sei“ (85) Das zeige sich dann z. B. bei Goethe, der dort, wo es ihm um „die lebendige Totalität des organischen Naturganzen“ gehe, eigentlich auf „Motive des Denkens von Leibniz“ (86) rekurriere, diese selbst jedoch als spinozanische ausweise.

Diesen Ausführungen folgt ein kurzes Kapitel zur Editions-geschichte der leibnizischen Schriften im 19. Jahrhundert. Dessen „philologische Emsigkeit“ legte den Grundstein für „die allmähliche Herstellung einer angemessenen Quellenlage“ (97) und machte dadurch erstmals die fragmentarische, sich in zahlreichen Entwürfen, Briefen und kleinen Notaten materialisierende Gestalt des leibnizischen Denkens sichtbar. Dies beflügelte wiederum die „weit gefächerte Leibnizforschung“ (98) des 20. Jahrhunderts. Von deren Interpretationsansätzen stellt Zimmer kurz diejenigen von Bertrand Russell, Ernst Cassirer und Hans Heinz Holz vor,

³ Siehe ebd., § 45, 459.

⁴ Siehe ebd., § 6, 441.

wobei er Holzens „metaphysische und zugleich politische Interpretation“, die Leibniz „vom systematischen Ausgangspunkt der Dialektik her [...] beleuchtet“ (111), klar favorisiert.

Unverständlich bleibt, warum Verf. eine nähere Darstellung der frühen französischen Rezeption ausspart. Voltaires philosophischer Roman *Candide oder der Optimismus* (publ. 1759), der in satirischer Form mit Leibnizens *Theodizee* abrechnet, wird zwar erwähnt, aber sogleich mit dem Hinweis abgetan, „dass er den Gedanken nicht gerecht wird, die in diesem umfangreichen Werk niedergelegt sind“ (59; vgl. 66). Das mag richtig sein, rechtfertigt aber kaum, den für die Rezeptionsgeschichte äußerst relevanten Diskurskontext seiner Entstehung zu übergehen. Erhellend wäre in diesem Zusammenhang z. B. ein Hinweis zur Begriffsgeschichte des Optimismus gewesen. Denn der Ausdruck, der von Voltaire wie selbstverständlich mit dem Namen Leibniz verknüpft wird, stammt keineswegs vom Verfasser der *Theodizee* selbst. Es handelt sich ursprünglich um einen Kampfbegriff, der von französischen Jesuiten geprägt wurde, um Leibnizens rationalistische Metaphysik zu diskreditieren.⁵ Erst im 19. Jahrhundert verliert dieser seinen Leibniz-Bezug und gewinnt im Zuge einer ‚Deontologisierung‘ allmählich die für uns heute üblich gewordene Bedeutung einer positiven Geisteshaltung gegenüber der Welt.

Interessanter als die Ausführungen zur Wirkungsgeschichte ist der vorgenommene Aktualisierungsversuch der leibnizischen Philosophie. Zimmers Überlegungen kreisen hier v. a. um den Begriff der *Kompossibilität*, der die Vereinbarkeit von verschiedenen Substanzen in einer gemeinsamen möglichen Welt feststellt. Die „beste Welt“ sei dabei diejenige, „die die größte Menge gleichzeitiger Verwirklichungen möglich macht“ (66), was nun politisch gewendet „auf eine Ordnung zielt, in der sich die individuellen Verwirklichungen der Freiheit nicht ausschließen, sondern miteinander existieren können“ (5 f.). Grundlage dieses Gedankens sei Leibnizens modalontologisches Freiheitsverständnis, das Freiheit nicht als bloße „Abwesenheit von physischem Zwang“ (122), sondern als ein in unterschiedlichen Graden aktualisierbares Vermögen begreife, dessen Verwirklichung jeweils abhängig ist von konkreten Konstellationen und Handlungsspielräumen (vgl. 126 ff.). Getragen von dem Grundsatz, dass alles Mögliche gleichermaßen nach Existenz strebe, gehe Leibniz „von der faktischen Pluralität individueller Verwirklichungsbestrebungen aus“, deren berechnete „Ansprüche [...] *materialiter* so zu vermitteln“ seien, „dass möglichst viele dieser individuellen Kräfte sich zugleich weiterentwickeln können“ (129). Dafür sei es jedoch nötig, einen „Ausgleich“ zu schaffen und „[s]olches Handeln zu begrenzen, das mehr Entwicklungsmöglichkeiten einschränkt als freisetzt“ (134). In solchen Formulierungen

⁵ Vgl. Belaval; Günther, *Optimismus*.

kündigt sich vorsichtig die politische Sprengkraft dieser ontologischen Erwägungen an: Eine „Ordnung der Kompossibilität“ (ebd.), wie wir sie mit Leibniz denken können, wäre unserer „neoliberalen Welt“, „in der die akkumulierte Kraft des Eigeninteresses die Kräfte der Vielen an ihrer Entwicklung hindert“ (138), letztlich diametral entgegengesetzt.

Diese originelle Interpretation erweist die Fruchtbarkeit des hier verfolgten Ansatzes, Leibnizens Substanzphilosophie konsequent vom Begriff der Totalität und dem dialektischen Spannungsverhältnis von Welt und Individuum her zu erschließen. Zimmers Rekonstruktion liest sich erfrischend angesichts manch postmoderner Vereinnahmungsversuche, die den barocken Philosophen zum Sprachrohr des Pluralismus oder irgendeiner ominösen ‚Immanenz‘ umfunktionieren wollen. Für das Buch spricht außerdem, dass es ihm im Gegensatz zu anderen Einführungen gelingt, die oft komplexen Gedanken in eine verständliche und auch Laien zugängliche Sprache zu bringen. Trotz unserer kritischen Anmerkungen ist es daher allen ans Herz zu legen, die zum erstenmal mit Leibniz in Berührung kommen oder nach einer soliden, aber kurzweiligen Einführung suchen. Für eine tiefergehende Beschäftigung lese man dann gleich die oft herangezogenen Darstellungen von Holz und Hans Poser.

Literaturverzeichnis

- Belaval, Yvon; Günther, Horst.** 1984. „Optimismus.“ In: Ritter, Joachim und Karlfried Gründer (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. VI. Basel/Stuttgart: Schwabe, Sp. 1240–1246.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm.** 1965. *Monadologie*. In: ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*. Hrsg. u. übers. v. Hans Heinz Holz. Darmstadt: WBG, S. 438–483.
- Leinkauf, Thomas.** 2009. „Der Monadenbegriff in der frühen Neuzeit.“ In: Hanns-Peter Neumann (Hrsg.): *Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung*. Berlin/New York: De Gruyter, S. 1–23.

Innenansicht reicht nicht

Lena Kreymann

Lara Huber: *Relevanz: Über den Erkenntniswert wissenschaftlicher Forschung* (Blaue Reihe). Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2020. 189 S. ISBN 978-3-7873-3797-2, 22,90 Euro

Für viele Menschen stellt sich durch die Corona-Pandemie die Frage nach dem Wert wissenschaftlicher Forschung neu. Fachleute diskutieren öffentlich, ob Medikamente, die ursprünglich gegen Krebs oder HIV entwickelt wurden, die Symptome von Covid-19 lindern können, Medien berichten täglich über Impfstoffforschung und öffentliche Einrichtungen richten ihre Hygienekonzepte an Empfehlungen von Wissenschaftler/-innen aus. Doch wann wird Forschung relevant? Damit beschäftigt sich Lara Huber in dem Bändchen „Relevanz. Über den Erkenntniswert wissenschaftlicher Forschung“.

Aufbauend auf Feyerabend unterscheidet sie zwischen Erkenntnisleistung, also zwischen dem wissenschaftlich gewonnenen Wissen, und Erkenntniswert, also der Relevanz dieses Wissens. Thema des Buchs ist letzteres, auch wenn eines der erklärten Ergebnisse ist, dass Leistung und Wert eng miteinander verschränkt sind (24 f.). Huber diskutiert die Frage der Relevanz bezüglich der Konzeption, der Durchführung sowie der Anwendung von Forschung. Als Beispiele zieht sie zwei Bereiche heran, die sich augenscheinlich anbieten: Krebs- und Klimaforschung. Hierbei nimmt sie eine „*binnenwissenschaftliche Sicht*“ ein, merkt aber zugleich an, dass „sich Wissenschaft nicht jenseits, sondern als spezifischer Ausdruck gesellschaftlichen Lebens realisiert“ und Wissenschaftler/-innen sich „mit wirtschaftlichen, politischen oder im weitesten Sinne gesellschaftlichen Interessen, die an Wissenschaft herangetragen werden“ (11) auseinandersetzen müssen.

Methodische Erwägungen spielen eine entscheidende Rolle im wissenschaftlichen Alltag. Huber arbeitet heraus, was grundlegende und Wissenschaftler/-innen hinlänglich bekannte Methoden für das Thema Relevanz bedeuten – etwa Abwägungen zu Validität und Reliabilität von Tests, statistische Vorentscheidungen oder die Übertragung von in Tierversuchen gewonnenen Erkenntnissen auf den Menschen. Sie zeigt, wie sich die Werkzeuge einsetzen lassen, um relevante Fragen zu entwickeln oder den Wert von Forschung, etwa für die weitere Anwendung der Ergebnisse, zu beurteilen.

Sie begreift Forschung als praktische Tätigkeit und überwindet damit eine idealisierte Perspektive auf Wissenschaft. Dem Idealbild zufolge verläuft Forschung

geradlinig; Theorien werden frei von praktisch-gesellschaftlichen Zwängen und Voraussetzungen am Reißbrett entworfen und dann empirisch überprüft. Huber dagegen macht deutlich, dass wissenschaftliche Tätigkeit nicht losgelöst von konkret-praktischen Bedingungen stattfindet und – weit entfernt von einer linearen Entwicklung – fehleranfällig ist. Vielmehr scheitert sie notwendig, wenn etwa Ansätze verworfen werden müssen oder Experimente die Theorie nicht bestätigen; dies ist aber Teil des Prozesses, der ihre Produktivität ausmacht. Bei Huber deutet sich auch ein Bewusstsein für die historische Bedingtheit wissenschaftlicher Praxis an, wenn sie zeigt, wie neue statistische Methoden oder technische Entwicklungen auf das wissenschaftliche Selbstverständnis rückwirken und dass in der wissenschaftlichen Praxis bestimmte Ansätze favorisiert werden, während Alternativen marginalisiert oder als unwissenschaftlich diskreditiert werden. Ansätze abseits des wissenschaftlichen Mainstreams werden aufgrund von fehlenden Finanzierungsmöglichkeiten gar nicht erst verfolgt oder gar von der wissenschaftlichen Community geächtet. Laut Huber trifft dies vor allem „bestimmte Vorannahmen, Erklärungsansätze oder methodische Strategien, die entweder selbst hinter dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit zurückbleiben oder dezidiert für pseudowissenschaftliche Ansätze entwickelt wurden“ (105). Dies leuchtet ein bei Beispielen wie der Eugenik, deren Finanzierung durch bis heute weithin bekannte Einrichtungen sie eindrücklich schildert. Überraschenderweise bleibt jedoch unerwähnt, dass auch das, was als wissenschaftlich gilt, umkämpft ist und insofern Marginalisierung sowie Diskreditierung weit mehr Ansätze betrifft, die trotz ihrer Wissenschaftlichkeit (noch) nicht anerkannt sind.

Ihre Reflexion auf die Praxis wissenschaftlicher Forschung führt zu einer klugen Kritik an oft bemühten Dichotomien – Forschung versus Wissenschaft, grundlagenschaffend versus anwendungsorientiert, Wissenschaft versus Technik. Sie zeigt, wie sich diese Bereiche durchdringen, gegenseitig bedingen und verschiedene Seiten einer wissenschaftlichen Praxis darstellen, die darauf abzielt, die Welt zu erkennen und zweckmäßig in ihr wirken zu können.

Dank der aufschlussreichen Analyse drängen sich allerdings Fragen auf: Welche Zwecke werden von wem gesetzt? Wer entscheidet darüber, welche Forschung relevant ist? Indem Huber den Charakter von wissenschaftlicher Forschung als praktischer Tätigkeit *innerhalb* eines gesellschaftlichen Zusammenhangs anerkennt, geht sie hinaus über eine binnenwissenschaftliche Sicht im engeren Sinne, die nur „genuin wissenschaftliche Kriterien“ akzeptiert (24). Sie belegt durchweg plakativ den Einfluss verschiedener Interessen auf Forschung, wenn sie etwa am Beispiel der Klimapolitik aufzeigt, „[w]ie weit die Einflussnahme von Wirtschaft und Industrie unter Umständen reicht“ (83).

Huber macht klar, dass Relevanz sich nicht durch wissenschaftliche Erwägungen allein bestimmen lässt, und zeigt, dass außerwissenschaftliche Faktoren wie der Ein-

fluss von Konzernen den Anspruch an Wissenschaftlichkeit untergraben und dass die Auseinandersetzung zwischen Theorien oft interessengeleitet ist. Während sie zeigt, dass das so ist, bleibt jedoch unklar, warum das so ist oder sogar so sein muss.

Huber beantwortet letztlich nur unzureichend, „wann Relevanz als Kriterium der Bewertung von Forschungsdesigns und ihren Hintergrundannahmen wie auch von Ergebnissen der Forschung, um mit Alfred Schütz zu sprechen, ‚thematisch‘ wird und sich in der Folge als Problem der Relevanzermittlung darstellt“ (10), also, wann die Relevanzfrage zur Streitfrage wird. Denn auch wenn Huber außerwissenschaftliche Kriterien reflektiert, bleibt ihr Ansatz am Ende tatsächlich binnenwissenschaftlich: Sie nimmt ihren Ausgangspunkt bei den Forschenden selbst, tut aber der Tatsache nicht genüge, dass Wissenschaftler/-innen den gesellschaftlichen Verhältnissen entspringen und diese in ihrem Denken und Handeln widerspiegeln. Obwohl Huber Forschung als Praxis und „Ausdruck gesellschaftlichen Lebens“ versteht, erscheint Wissenschaft als Sphäre, die nicht der Gesellschaft selbst entspringt, sondern in ihr als gesonderter Raum existiert, an den „von außen“ Interessen herangetragen werden. Zwar ist es sinnvoll, Wissenschaft als besonderes Tätigkeitsfeld zu begreifen und in diesem Sinne nach eigenen Kriterien abzugrenzen. Doch die binnenwissenschaftliche Perspektive verstellt den Blick auf die ökonomisch-gesellschaftliche Grundlage von Wissenschaft und verschleiert damit auch die Gesellschaftskritik, die eigentlich an Hubers Analyse anschließen müsste. Das Buch ist ein Lehrstück, wie sich Kritik an den Auswirkungen dieses Systems aus den Maßstäben der bürgerlichen Wissenschaft „im besten Sinn“¹ ergibt, aber ohne Analyse der herrschenden Verhältnisse ohnmächtig bleibt.

Als Konsequenz liegt Hubers Augenmerk auf den offensichtlichen Fällen von Einflussnahme, die auch nur „unter Umständen“ weit reicht; das macht die Problematik zunächst greifbarer, verschleiert aber letztlich die Dimension, in der die ökonomische Basis die Wissenschaftsentwicklung in letzter Instanz bestimmt. Der Wissenschaftler, der wegen eines Patents die Wirksamkeit seines Medikaments gar nicht mehr in Frage stellen möchte, oder der Pharmakonzern, der lieber in dem einträglichen als dem medizinisch dringlicheren Bereich forscht, erscheinen so als unliebsame Ausreißer und nicht als Ausdruck eines systematisch hervorgebrachten Widerspruchs zwischen Wissenschaftlichkeit und interessengeleiteter Forschung und Produktion. Denn die vermeintlichen Verfehlungen werden notwendig immer wieder hervorgebracht. Dabei spielen nicht nur die Interessen bestimmter Teile des Kapitals, also einzelner Konzerne, eine Rolle, sondern auch, welche Bereiche oder Fragestellungen vor dem Hintergrund der Produktivkraftentwicklung auf internationaler Ebene besonders relevant werden: Die Strategie der Bundesregierung zur Digitalisierung verdeutlicht diesen Zusammenhang, das

¹ Dath, Maschinenwinter, 31

Cyber Valley in Tübingen veranschaulicht ihn. Nicht anders verhält es sich in der medizinischen und in der Klimaforschung, um bei Hubers Beispielen zu bleiben. Ohne die gesamtgesellschaftliche Reflexion auf die Rolle von Wissenschaft fällt die Verantwortung für das Handeln auf den einzelnen Wissenschaftler zurück, der sich gut oder schlecht verhalten kann. Die Kritik bleibt eine moralische.

Ähnlich verhält es sich bei den Lösungen, die sie diskutiert: Wissenschaft sollte nach bestimmten Kriterien betrieben werden, wie etwa dem CUDOS-Modell (ein Akronym, das sich amüsanterweise als „Communism, Universalism, Disinterestedness, Organized Scepticism“ ausbuchstabieren lässt²). Dafür ließen sich Schutzmechanismen einrichten wie „Institutionen (...), die Rahmenbedingungen für einen freien Wissenschafts-, Forschungs- und Lehrbetrieb gewährleisten“ und mit entsprechenden Mitteln auszustatten seien (93). Entscheidend sei außerdem der Beitrag des – mit Schütz – „gut informierten Bürgers“ (130).

Das Ideal des informierten Bürgers ist ein fortschrittlich-aufklärerisches, beißt sich aber letztlich dennoch mit der Realität, denn die Zwecke von Wissenschaft werden nicht unter Gleichen im gesellschaftlichen Raum ausgehandelt. Dem „entkenntnißten‘ Arbeiter“³, der nur so viel Bildung erfährt wie für seine Rolle in der Gesellschaft nötig, stehen Monopole gegenüber, denen in der Krise ohne Wimpernzucken Milliarden zur Verfügung gestellt werden, weil sie „systemrelevant“ sind, also zur Aufrechterhaltung der bestehenden Verhältnisse unverzichtbar. Der einen Seite wird so die Möglichkeit zur informierten Teilhabe verwehrt, während die andere Seite über Möglichkeiten verfügt, ihre Interessen auch über rationale Argumente hinweg durchzusetzen. Ähnlich verhält es sich mit der Forderung nach Strukturen und Mitteln, die Forschung nach wissenschaftlichen Kriterien ermöglichen. Diese ist richtig, liegt aber so auf der Hand, dass man sich sogleich fragt, warum es sie denn nicht längst in ausreichendem Maße gibt. Das lässt sich nur durch Bezug auf die gesellschaftlichen Verhältnisse erklären.

Zu der letztlich doch vorgenommenen Trennung von Wissenschaft und Gesellschaft passt Hubers Skepsis gegenüber einer parteilichen Wissenschaft, wenn sie über die Herausforderung spricht, „dass die Konzeption von grundlagenschaffender Forschung bewusst perspektivisch ausgerichtet sein kann. Am deutlichsten ist dies der Fall, wenn Wissenschaft mit einer politischen Agenda zusammenfällt. Hier wären zwei Ausdrucksformen zu unterscheiden, die verpflichtende Indienstnahme (...) einerseits und die willfährig dienstbare Wissenschaft (...) andererseits. (...) Ob und wie weitreichend bestimmte Bereiche der Forschung zwischen 1945 und 1989 unter den Einfluss der jeweils vorherrschenden Weltanschauungen politischer Systeme gerieten, wird in der jüngeren Wissenschaftsforschung unter

² Merton, *The Sociology of Science*

³ Marx, MEGA2 II/3.6, 2062

dem Schlagwort ‚Cold War Science‘ kritisch diskutiert“ (102 f.) Der Einfluss der Systemkonkurrenz auf Wissenschaft ist natürlich ein spannender Untersuchungsgegenstand, aber so wird politische Haltung in der Wissenschaft als etwas Schlechtes hingestellt, ohne sich zu Inhalt oder Ergebnis verhalten zu müssen. Parteiliche Wissenschaftler geraten pauschal unter Ideologieverdacht.

Zugrunde liegt dieser Haltung die Verwechslung von Objektivität mit Neutralität, und die Annahme einer Unvereinbarkeit von Objektivität und Parteilichkeit. Doch grundlegende Forschung ist in gewissem Sinne stets „perspektivisch ausgerichtet“, wenn auch nicht immer bewusst, denn der Wissenschaftsbetrieb entsteht aus den ökonomisch-sozialen Bedingungen und spiegelt diese wider, inklusive der gesellschaftlichen Widersprüche. Forschende selbst sind in dieser Gesellschaft zu solchen geworden. Insofern spiegeln sie die Verhältnisse wider, häufig ohne, dass es den Akteuren selbst bewusst ist. Vermittelt, etwa durch implizite Vorannahmen, Moralvorstellungen oder persönliche ökonomische Interessen beeinflusst dies ihre wissenschaftlichen Entscheidungen und Überlegungen, beispielsweise darüber, was überhaupt ein zu erforschender Bereich ist. Das bedeutet umgekehrt nicht, dass Wissenschaft generell unmöglich oder auch nur im Kapitalismus nicht möglich sei. Doch unterlaufen die gesellschaftlichen Bedingungen systematisch den wissenschaftlichen Anspruch, was Huber in Bezug auf die Einflussnahme von „außen“ durchaus benennt. Gerade wenn Forscher/-innen ein Interesse an Objektivität haben, wäre es konsequent, dass sie Partei ergreifen für diejenigen, die die Ausrichtung von Forschung an Partikularinteressen zurückdrängen wollen.

Huber nimmt dann auch gegenüber der Zivilklauselbewegung, die sich an Hochschulen gegen den Missbrauch von Forschung für das Militär einsetzt, letztlich eine abwägende Einerseits-Andererseits-Haltung ein: Statt es zu begrüßen, dass Wissenschaftler/-innen sich zu den Zwecken, für die ihre Forschung eingesetzt wird, verhalten und gegen Militarisierung Stellung beziehen, zitiert sie nach dem Verweis auf die Zivilklausel der Universität Darmstadt den Beschluss des Deutschen Hochschulverbands, der Zivilklauseln als „Gesinnungsvorbehalt in der Wissenschaft“ ablehnt (116). In ganz ähnlicher Manier erscheint bei Huber das Profitstreben von Pharmakonzernen als gegebene, legitime Perspektive und das DRG-System⁴ als geeignetes Mittel zur Durchsetzung dieses Interesses (72). Doch genau weil sie diesem Interesse entgegenkommen, haben Fallpauschalen in den letzten Jahren massiv zum Verfall des Gesundheitswesens beigetragen.

⁴ DRG steht für „Diagnosis Related Groups“, also diagnosebezogene Fallpauschalen. Krankheitsfälle werden nach diesem System in Fallgruppen eingruppiert und dem behandelnden Krankenhaus auf dieser Grundlage ein bestimmtes Budget für die Behandlung zur Verfügung gestellt. Wirtschaftlicher Gewinn oder Verlust hängt so vom „Haushalten“ mit diesen Budgets ab; das verfügbare Geld bemisst sich nicht nach den im Einzelfall notwendigen medizinischen Maßnahmen.

So gesehen fehlt dem Buch der zweite Teil, der nach einem gelungenen ersten Teil zu den binnenwissenschaftlichen Kriterien für Relevanz die Rolle und Funktion von Wissenschaft ergründet und deren Wert aus einer gesellschaftlichen Perspektive diskutiert.

Dafür bedürfte es der Reflexion auf die Rolle von Wissenschaft, also letztlich genau der Beantwortung der Frage, was Wissenschaft in dieser Gesellschaft relevant macht. Dies, wie auch die daraus resultierende Stellung des Wissenschaftlers umreißt Marx folgendermaßen:

„Die Entwicklung der Naturwissenschaften selbst (und sie bilden die Basis allen Wissens) wie alles auf den Productionsproceß bezüglichen Wissens, entwickelt sich selbst wieder auf der Grundlage der capitalistischen Production, die ihr zum grossen Theil erst die materiellen Mittel der Forschung, Beobachtung, Experimentirung schafft. Die men of science, sofern diese Wissenschaften als Mittel der Bereicherung von dem Capital gebraucht werden, und dadurch selbst zu einem Mittel der Bereicherung für ihre Entwickler werden, concurriren untereinander *praktische Anwendungen* dieser Wissenschaft zu finden. Andererseits wird die *Erfindung* zum eigenen métier. Mit der capitalistischen Production wird daher der wissenschaftliche Factor zuerst mit Bewußtsein und auf einer Stufenleiter entwickelt, angewandt, und ins Leben gerufen auf einem Maaßstab, von dem frühere Epochen keine Ahnung.“⁵

Das Problem bei Huber ist, dass sich im Weglassen der gesamtgesellschaftlichen Perspektive eine Leerstelle zeigt, die typisch ist für die universitäre Wissenschaftskritik. Und ohne diese Seite ist die Auseinandersetzung mit der Relevanz wissenschaftlicher Forschung eben unvollständig. In der Methodenlehre wird an Universitäten auch „gute wissenschaftliche Praxis“ unterrichtet. Kritik an der Abhängigkeit von Drittmitteln, am Einfluss der Industrie oder an der Teilhabe von Wissenschaftler/-innen an Firmen oder einträglichen Patenten ist keine Seltenheit mehr. Universitäten thematisieren diese Aspekte durchaus in der akademischen Ausbildung von Nachwuchswissenschaftler/-innen. Wer aber darüber spricht und sich nicht auf die reine Methodenlehre begrenzt, sollte von den Ursachen nicht schweigen. Denn wer die Frage offenlässt, warum Wissenschaft in dieser Gesellschaft so funktioniert, kann dem wenig mehr entgegenhalten als den moralisch erhobenen Zeigefinger. In diesem Sinne geht Huber in der kritischen Reflexion nicht über das hinaus, was an Universitäten bereits zum guten Ton gehört.

⁵ Marx, MEGA² II/3.6, 2062

Literaturverzeichnis

Dath, Dietmar. 2008. *Maschinenwinter: Wissen, Technik, Sozialismus; eine Streitschrift*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Merton, Robert K. 1973. *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations*, The Chicago: University of Chicago Press.

Marx, Karl. 1982. „Ersetzen der Arbeit durch Maschinerie.“ In: *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861–1863)*. Band 2. MEGA² II/3.6, Berlin: Dietz-Verlag, S. 2036–2089.

