

Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie:
Aufhebung #2

**Herausgeberin:
Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie**

Aufhebung

**Zeitschrift für dialektische
Philosophie**

#2 | 2013

Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie
redaktion@dialektik-salzburg.at
www.dialektik-salzburg.at
Franziskanergasse 1, A-5020 Salzburg
© bei den Autoren
Salzburg, Dezember 2012
Eigenverlag
ISBN 978-3-9503428-1-9
Herstellung: Druckerei Fiona, Wien.

Hans Heinz Holz gewidmet.

INHALT

- 7 ... Vorwort
Andreas Egger und Stefan Klingersberger, Salzburg.
- 10 ... Marginalien zum großen Werk eines marxistischen Denkers aus Österreich - über Walter Hollitscher.
Martin Krenn, Wien.
- 33 ... Historisch-systematische Überlegungen zur Frage der Ethik. Aristoteles - Kant - Hegel
Gottfried Schweiger, Salzburg.
- 52 ... Auf den Standpunkt kommt es an. Eine Interpretation der Grundfrage der Philosophie.
Andreas Hüllinghorst, Berlin.
- 70 ... Nochmals zur „Grundfrage“ und zur Erkenntnistheorie. Einige Entgegnungen an Andreas Hüllinghorst.
Andreas Egger, Salzburg.
- 75 ... Das Freiheitsproblem in der bürgerlichen Philosophie vor Marx und Engels.
Helmuth Fellner, Wien.
- 88 ... Zur Dialektik finanzkapitalistischer Entwicklung.
Gerfried Tschinkel, Wien.

Vorwort

*Von Andreas Egger und Stefan Klingersberger
für den Vereinsvorstand der
"Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie"
vorstand@dialektik-salzburg.at*

Seit Erscheinen der ersten Ausgabe unserer Zeitschrift hat sich wieder einiges getan:

Die Konstituierende Generalversammlung am 10.08. hat die Weichen für die zukünftige Arbeit der "Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie" gestellt. Sie ist nun offiziell als Verein eingetragen (ZVR 873440583). Einstimmig in den Vorstand gewählt wurden Andreas Egger, Hannes Fellner, Stefan Klingersberger, Gerhard Mack, Peter Ostertag und Gottfried Schweiger. Der kritische Rückblick, der auf unsere bisherige Arbeit geworfen wurde, ermöglicht uns für die Zukunft eine professionellere und effizientere Arbeitsweise.

Folgender Vereinszweck wurde bei dieser Versammlung statutarisch festgelegt:

"Die Gesellschaft hat die Förderung der dialektischen Philosophie zum Ziel. Sie versteht sich insbesondere in der philosophischen Tradition Hegels, der marxistischen Klassiker und Hans Heinz Holz'. Die weitere Ausarbeitung, Vertiefung und Entwicklung der dialektischen Philosophie ist ihr Grundanliegen. Schwerpunkte der Arbeit sind außerdem die Förderung junger PhilosophInnen, die verständliche Aufbereitung der dialektischen Philosophie für ein breiteres Publikum sowie die kritische Auseinandersetzung mit der analytischen Philosophie."

Im Wintersemester 2012/2013 wurde zum ersten Mal ein Lesekreis an der Universität Salzburg abgehalten, und zwar zu Holz' Hauptwerk „Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik“. Voraussichtlich werden wir auch in den kommenden Semestern Lesekreise oder Diskussionszirkel organisieren.

Kurz nach Erscheinen dieser vorliegenden Ausgabe (und zwar am 26.01.2013) findet die 2. Salzburger Tagung für dialektische Philosophie statt, zudem ist für Sommersemester 2013 eine Tagung zum Thema Ästhetik und Irrationalismus geplant.

Das bedeutet natürlich auch: Es gibt viel für uns zu tun. Die zahlreichen positiven Rückmeldungen, der unerwartet rasche Verkauf

der ersten Ausgabe der „Aufhebung“ sowie die rege Beteiligung an unseren Veranstaltungen wären zwar Motivation genug für die Arbeit, die wir aufwenden. Doch müssen wir an dieser Stelle ausdrücklich darauf hinweisen, dass unsere Tätigkeiten auch Geld kosten und dass wir von Spenden, Mitgliedsbeiträgen und Abos unmittelbar finanziell abhängig sind! Wer also unsere Arbeit unterstützenswert findet, möge sich überlegen, ob er/sie vielleicht unserem Verein beitreten, uns eine kleine Spende überweisen oder unsere Zeitschrift abonnieren möchte. Alle nötigen Informationen dazu finden sich auf der gegenüberliegenden Seite.

Die Themen der Aufsätze dieser Ausgabe sind breit gestreut: Martin Krenn erinnert an den österreichischen marxistischen Philosophen Walter Hollitscher und dessen enzyklopädische Darstellung der Resultate der Einzelwissenschaften auf Grundlage der materialistischen Dialektik. Gottfried Schweiger diskutiert in seinen historisch-systematischen Ausführungen zur Ethik bei Aristoteles, Kant und Hegel Theoreme von beständiger und weiterhin gültiger Wirkung. Hat Friedrich Engels die Grundfrage der Philosophie nicht nur gestellt, sondern diese auch beantwortet? Dieser Frage geht Andreas Hüllinghorst nach. Dabei bezieht er sich mehrfach kritisch auf einen Artikel zur Widerspiegelungstheorie in der ersten Ausgabe der „Aufhebung“. Der Autor, Andreas Egger, antwortet auf die Kritik¹. Auf drei Teile ist der Betrag von Helmuth Fellner zum marxistischen Verständnis von Freiheit angelegt. Der nun vorliegende erste Teil führt – sozusagen vorbereitend – anhand von problemgeschichtlichen Überlegungen durch die entsprechenden „bürgerlichen“ Begrifflichkeiten vor Marx. Gerfried Tschinkel schlägt in seinem Artikel einen Bogen von der Philosophie zur Ökonomie und analysiert die Entwicklung des Finanzkapitals unter dialektischen Gesichtspunkten.

Wir wünschen viel Freude beim Lesen!

¹ Das ist so etwas eine Premiere und gleichzeitig eine Einladung: wir hoffen, dass noch viele weitere kritische Diskussionen und Kontroversen in der „Aufhebung“ folgen werden.

Aufhebung bestellen



Abonnement

(pro vier Ausgaben;
inklusive Versandkosten)

Österreich

Sozialpreis: 24€

Normalpreis: 30€

Förderpreis: 50€

Deutschland

Sozialpreis: 26€

Normalpreis: 32€

Förderpreis: 50€

EU (außer Ö und D)

Sozialpreis: 32€

Normalpreis: 38€

Förderpreis: 60€

Einzelexemplare

8€ pro Exemplar, zzgl. Versandkosten: 2€ in Österreich, 4€ in der restlichen EU.

6€ pro Exemplar beim Kauf von mindestens 10 Exemplaren.

6€ pro Exemplar für (ausgewiesene) Buchhandlungen.

Bestellungen bitte an
redaktion@dialektik-salzburg.at

Dem Verein beitreten

Wenn Sie der „Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie“ beitreten möchte, schreiben Sie bitte ein Email mit dem Betreff „Beitritt“ an vorstand@dialektik-salzburg.at

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

Die Mitgliedsbeiträge sind gestaffelt: Für StudentInnen, SchülerInnen, Erwerbslose und NiedrigverdienerInnen gibt es den Sozialbeitrag von 24€. Wer ein wenig Kleingeld auf der Seite hat und uns damit unterstützen möchte, kann dies mit einem Förderbeitrag um 50€ tun. Alle anderen haben den Normalbeitrag zu bezahlen, nämlich 30€. Diese Beträge sind jährlich zu bezahlen und beinhalten bereits ein Abonnement unserer Zeitschrift.

Spenden

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

SPARDA-Bank, Kontoinhaberin: Salzburger Gesellschaft f. dialektische Philosophie,
Kontonummer: 39986520000, BLZ: 49460,
IBAN: AT484946039986520000,
BIC: SPDAAT21XXX.

Vielen Dank !

Marginalien zum großen Werk eines marxistischen Denkers aus Österreich

– über Walter Hollitscher

Von Martin Krenn, Wien.
martin.krenn@univie.ac.at

Das sich über ein halbes Jahrhundert erstreckende wissenschaftliche Werk des österreichischen Philosophen Walter Hollitscher versteht sich als Beitrag zu einer dialektisch-materialistischen Theorie des „Gesamtzusammenhangs“ (Engels) und gleichsam als Versuch einer enzyklopädischen Darstellung der mannigfaltigen Resultate der Human-, Sozial- und Naturwissenschaften auf der allgemeinen Grundlage der materialistischen Dialektik. Es ist dies nichts weniger als die Wiederaufnahme eines Programmes, wie es bereits Engels mit seiner Schrift zur Dialektik der Natur vorgegeben hat und dessen theoretisches Herzstück – der dialektische Materialismus – eine neue philosophische Qualität in der Synthesis von Geistes- und Naturwissenschaften bezeichnet, ohne, so Hollitscher, „eine besondere philosophische ‚Überwissenschaft‘ zu sein, ein fix und fertiges System, in dessen Prokrustesbett die Natur durch Strecken und Stauchen hineingezwungen wird“¹.

Ein solcher Anspruch, das „Ganze“ zu denken, impliziert zwangsläufig auch die Klärungsbedürftigkeit der anthropologischen Frage nach der spezifisch menschlichen Verfasstheit. Zwar entwickelt Hollitscher (genauso wenig wie Marx) eine systematische Explikation dieser Fragestellung, kommt jedoch in nahezu allen seinen Werken auf sie zurück. Die angesprochene anthropologische Konstitution des Menschen ist demnach nur in der herausragenden (mit Plessner: „exzentrischen“) Positionalität des menschlichen Seins innerhalb der allgemeinen Naturgeschichte zu erfassen; der Mensch ist als Naturwesen jedoch zugleich Kulturwesen. Dies ist die entscheidende Wendung Hollitschers, der die Auffassung einer a-historischen Wesenheit des Menschen vehement ablehnt und diese vielmehr als historisch variable Größe auf der Grundlage eines allgemein verstandenen Entwicklungsparadigmas verortet. Der Mensch ist nicht, er wird. Der Aspekt des Werdens liefert Hollitscher gleichzeitig das einheitsstiftende Moment, um überhaupt vom Menschen als Ganzheit sprechen und einen ansonsten unvermeidlichen Dualismus vermeiden zu können. Bewusstsein und (menschliches) Sein, Leib und Geist entfalten sich damit vor dem Hintergrund eines naturgeschichtlichen Entwicklungszusammenhangs, dessen Dispositionen gleichzeitig – und in einem nicht-teleologischen Sinne – zu den „Existenzialen“ des menschlichen Seins werden. Determination bedeutet für Hollitscher eben nicht Automatismus, sondern nur die Bedingung der Möglichkeit, warum etwas überhaupt ist und nicht vielmehr nicht (ist).

Einführung

„[...] es ist hohe Zeit, dass die Dialektik aus der Wirklichkeit abgeleitet wird, anstatt daß man sie aus der Geistesgeschichte ableitet und aus der Wirklichkeit nur Beispiele für die Gesetze auswählt.“

(Brecht, Arbeitsjournal, 31.1.1940)

Die Legitimation einer Beschäftigung mit dem Denken von Walter Hollitscher (1911-1986) wird in erster Linie nicht durch die Tatsache begründet, dass es sich bei seiner Person um einen der führenden Intellektuellen in den Reihen der Kommunistischen Partei Österreichs nach 1945 handelte; sie ist auch nicht originär in der (durchaus bemerkenswerten) thematischen Breite und dem quantitativen Umfang zu sehen, den sein wissenschaftliches und publizistisches Werk im Laufe eines über fünfzigjährigen geistigen Schaffens erreicht hat – wenngleich an dieser Stelle (und nicht versteckt im Fußnotentext) darauf hingewiesen werden muss, dass die Vorlage einer elaborierten historischen Biografie Walter Hollitschers¹ sowie einer vollständigen Bibliografie seiner Arbeiten² unbedingte Desiderate der leider nur zu oft diverse Moden bedienenden Forschungslandschaft Österreichs darstellen. Es ist der prinzipielle Zugang Hollitschers zu Problemen der natürlichen und menschlichen „Welt“ (in dezidiert philosophischem Sinn), der von Interesse ist und, utilitaristisch gesprochen, die Beschäftigung mit seinem Denken zu einem lohnenden Unterfangen macht. Die zunehmende Komplexität der gesellschaftlichen Verhält-

1 Die Zeit, als auch der Marxismus den Status einer Modeerscheinung beanspruchen durfte und die Beschäftigung mit marxistischen Inhalten bzw. historischen Persönlichkeiten der österreichischen Arbeiterbewegung noch nicht als „gestrig“ abgetan wurde, scheinen jedenfalls endgültig vorüber. Bis heute fehlen nicht nur einschlägige Biografien über die politischen Führungspersönlichkeiten der Kommunistischen Partei Österreichs wie etwa Johann Koplenig, sondern auch einschlägige Untersuchungen zu Leben und Werk der führenden Intellektuellen der Partei (neben Walter Hollitscher seien hier nur Eva Priester – mit der Ausnahme eines biografischen Aufrisses von Claudia Trost aus dem Jahr 2000 sowie einer an der Universität Innsbruck verfassten Diplomarbeit von Eva Holzknicht aus dem Jahr 1986 – oder Ernst Wimmer zu nennen). Ausnahmen stellen in diesem Zusammenhang einzelne Arbeiten zu Eduard Rabofsky (an erster Stelle: Oberkofler, Gerhard: Eduard Rabofsky (1911-1994). Jurist der Arbeiterklasse. Eine politische Biographie. Innsbruck 1997) sowie vor allem zu Person und Werk von Ernst Fischer dar (zuletzt: Baryli, Sebastian: Zwischen Stalin und Kafka. Ernst Fischer von 1945 bis 1972. Dipl.-Arbeit. Wien 2006).

2 Eine vollständige Bibliographie aller selbstständigen und unselbstständigen Publikationen Walter Hollitschers liegt nicht vor und wird angesichts der weiten Streuung der Publikationsorte wohl noch längere Zeit auf sich warten lassen. Eine erste Aufnahme der Werke wurde von Willi Weinert für den die Beiträge des Hollitscher-Symposiums der Alfred Klahr-Gesellschaft versammelnden Tagungsband Zwischen Wiener Kreis und Marx (2001) angefertigt (S. 146ff.).

nisse hat weitreichende Konsequenzen für die Notwendigkeit und die Wichtigkeit einer integrativen philosophischen, mithin weltanschaulichen Perspektive, deren Zielhorizont weniger darin liegt, „Sinn“ zu stiften, sondern vielmehr das Moment der Einheit in der Vielheit herauszuschälen und argumentativ abzusichern.

Diese Gewinnung und Verteidigung einer Perspektive des materialistisch fundierten „Gesamtzusammenhangs“³ (Friedrich Engels) zieht sich als allgemeiner Entwicklungsgedanke durch das gesamte Denken und wissenschaftliche Oeuvre Walter Hollitschers. Geboren am 16. Mai 1911 in Wien, wurde der Remigrant Hollitscher nach politisch erzwungenem Exil in England während der Zeit des deutschen Faschismus vom akademischen Wissenschaftsbetrieb in Österreich in der für dieses Land nicht untypischen Art nahezu vollkommen ignoriert, zu selteneren Gelegenheiten als „Paradekommunist“ und „Schreibtischbolschewik“ verunglimpft und im besten Fall als bloßer „Populisateur“ naturwissenschaftlicher und gesellschaftstheoretisch-philosophischer Fragen angesehen – letzteres eine Ansicht, die in der ohnehin recht schmalen Literatur zu seinem Werk auch heute noch vereinzelt anzutreffen ist⁴. Dem gegenüber steht die (zutreffende) Auffassung Josef Rhemanns, wonach sich das intellektuelle Lebenswerk Hollitschers nur „als Versuch einer enzyklopädischen Darstellung des Weltbildes der modernen Human-, Sozial- und Naturwissenschaften auf der allgemeinthoretischen Grundlage der materialistischen Dialektik“⁵ begreifen lasse.

Der jüngst verstorbene Hans Heinz Holz nimmt diesen „Enzyklopädie“-Gedanken bei und für Hollitscher produktiv auf und stellt ihn in Relation zum Gesamtkonzept dessen Philosophierens: So ist Hollitscher für ihn, Holz, neben dem in Österreich weitgehend unbekanntem italienischen Philosophen Ludovico Geymonat (1908-1991) nicht nur „der Einzige von den Schülern Schlicks im Wiener Kreis, der von da aus den Weg wieder zum Gesamtkonzept einer

Philosophie gefunden hat“⁶. Diese Interpretation verfolgte bereits Jörg Schreiter in seiner Schrift Zur Kritik der philosophischen Grundposition des Wiener Kreises⁷. Holz geht einen Schritt weiter. Die dezidierte Vorbildfunktion von Friedrich Engels' Bestimmung der marxistischen Dialektik als einer „Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs“ und die daraus resultierende Konsequenz eines Verständnisses von Philosophie als einer – im strengen Sinn – „wissenschaftlichen Weltanschauung“, die „die empirischen Möglichkeiten menschlichen Erfahrungswissens im Hinblick auf das Ganze, auf die Kategorie Totalität überschreitet“, stehe, so Holz, „über dem gesamten Lebenswerk“ von Walter Hollitscher⁸. „Enzyklopädie“ bedeutet in dieser Begrifflichkeit nicht mehr etwa bloße Sammlung von Einzeldaten, sondern verweist bereits implizit auf einen Aspekt darüber hinaus. Natur- und gesellschaftswissenschaftliche Erkenntnisse sollen, wie Rhemann richtig feststellt, „auf der methodischen Grundlage der materialistischen Dialektik und der philosophischen Theorie eines materiell einheitlichen Weltzusammenhangs integrativ verknüpft werden“⁹. Nicht anders hat Walter Hollitscher selbst seine philosophische Agenda verstanden. Hubert Laitko gebührt das Verdienst, die Berliner Personalakte Hollitschers (aus dessen Zeit als Ordinarius für Philosophie an der Humboldt-Universität Berlin) der Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu haben¹⁰. In aufschlussreichen Worten entwirft Hollitscher darin in einer kurzen Selbstbeschreibung sein wissenschaftliches und philosophisches Programm:

„Heute, im Alter von 38 Jahren, bin ich von der Wissenschaft und der wissenschaftszugewandten Philosophie ebenso fasziniert, wie ich dies als kleiner Junge war, dem es nach der Lektüre von Humboldts Kosmos zum

3 Engels, Friedrich: Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft. In: Karl Marx/ Friedrich Engels – Werke. Band 20. Berlin (O) 1962, S. 1-303 [Kurzbezeichnung: MEW 20], hier S. 24f.

4 Vgl. etwa Wittich, Dieter: Walter Hollitscher als Interpret und Populisateur wissenschaftlicher Prozesse. Feststellungen und Gedanken zu seinem Leben und Werk – unter besonderer Beachtung seiner Jahre in der frühen DDR. In: Zwischen Wiener Kreis und Marx. Walter Hollitscher (1911-1986). Hg. von der Alfred Klahr Gesellschaft. (= Alfred Klahr Gesellschaft, Quellen & Studien, Sonderband 2). Wien 2003, S. 15-44.

5 Rhemann, Josef: Walter Hollitscher (1911-1986). In: Benedikt, Michael/Knoll, Reinhold/Zehetner, Cornelius (Hg.): Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung. Band V: Im Schatten der Totalitarismen. Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie. Philosophie in Österreich 1920-1951. Wien 2000, S. 1012-1021, hier S. 1012.

6 Holz, Hans Heinz: Walter Hollitscher – Vom Wiener Kreis zu Marx. In: Zwischen Wiener Kreis und Marx, S. 9-14, hier S. 10.

7 Vgl. Schreiter, Jörg: Zur Kritik der philosophischen Grundpositionen des Wiener Kreises. (= Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie, Bd. 82). Berlin 1977, S. 13ff.

8 Holz: Walter Hollitscher, S. 10.

9 Rhemann: Walter Hollitscher, S. 1016.

10 Hollitscher trat 1949 eine zunächst auf ein Jahr begrenzte Professur mit vollem Lehrauftrag für Philosophie an der Berliner Humboldt-Universität an. Nach einem Jahr wurde diese Befristung aufgehoben und in eine ständige Professur umgewandelt. 1951 erhielt Hollitscher schließlich die Professur für den neu eingerichteten Lehrstuhl für Logik und Erkenntnistheorie. Unter bis heute nicht restlos geklärten Umständen wurde er 1953 (wohl auf Betreiben der sowjetischen Administration) inhaftiert und wenig später nach Österreich ausgewiesen. 1965 ernannte ihn die DDR schließlich zum ordentlichen Gastprofessor für philosophische Fragen der Naturwissenschaften an der Karl-Marx-Universität Leipzig, wo er nun jedes Jahr einige Monate verbrachte. Vgl. Wittich: Walter Hollitscher als Interpret und Populisateur, S. 18f. sowie zuletzt: Rau, Hans-Christoph: Verdächtig. Gedeemüht. Ausgewiesen. In: Neues Deutschland, 14.5.2011, S. 23.

ersten Mal klar wurde, dass man die Welt verstehen und auf Grund seiner Einsichten rational und human handeln könne. [...] Meine Haupttugend (und zugleich mein Hauptlaster) ist eine unstillbare wissenschaftliche Neugierde – von der Kosmologie über die Biologie zur Geschichte und Psychologie treibt mich ein brennendes Interesse zu erfahren, was man weiß, forscht und künstlerisch schafft. Da ich zum Allgemeinen tendiere, nicht zum Selbstbetrug neige und merke, wenn ein Gedanke der Klärung bedarf, habe ich philosophische Begabung. So hoffe ich, dass es mir gelingt, zu einem Philosophen im modernen Sinn des Begriffes zu werden: zum Spezialisten der klärenden Synthese im Bereiche der Wissenschaften; zum geistigen Handlanger bei der Schaffung des modernen Weltbildes – eines Bildes, das der dialektischen Einheit der Welt gewahr wird und der humanistischen Verpflichtung, die in dieser Einheit beschlossen ist: dem friedlichen Fortschritt zu dienen.“¹¹

Es ist die Frage der Einheit der Welt, die Hollitscher im Zentrum seines Denkens beschäftigt und mit der er an die großen Entwürfe der Philosophiegeschichte anknüpft, ganz im Sinne der „Metaphysik“ seit Aristoteles nach der Wesenheit und dem Grund der Dinge fragt und damit auf jene Grunddimension einer ganzheitlich strukturierten Welt abzielt, die sich nicht im Rückgriff auf die „sinnliche Gewissheit“ (Hegel) beantworten lässt. Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden ein bruchstückhafter Einblick in einige Aspekte von Hollitschers Denken gegeben werden, das eine produktive Verbindung von Natur- und Geisteswissenschaften als unerlässlich begreift und immer auch die politische Immanenz eines solchen Denkens betont, das kein Selbstzweck ist, sondern als menschliches Denken immer dem menschlichen Fortschritt dient. Das Junktim von Wissenschaftlichkeit und Fortschrittsdenken zerfällt bei Hollitscher eben nicht, da er Philosophie niemals als Formaldisziplin sui generis begreifen will, wie dies in der Konstitution eines nur vermeintlich a-politischen Wissenschaftsideals der Gegenwart so gerne praktiziert wird.

Der Ausgang: Hollitschers Verständnis von dialektischem Materialismus

In seinem opulenten Werk *Die Natur im Weltbild der Wissenschaft*, in dritter Auflage 1965 erschienen, gewährt Hollitscher

¹¹ Zit. nach Laitko, Hubert: *Walter Hollitschers Konzept der Naturdialektik: Die Berliner Vorlesung im Kontext seiner intellektuellen Biographie*. In: *Zwischen Wiener Kreis und Marx*, S. 75-130, hier S. 76.

einen systematischen Einblick in sein Verständnis von marxistischer Philosophie. Die von Marx und Engels auf genuin materialistischer Grundlage entwickelte Naturdialektik sei demnach ein fundamentaler „Wendepunkt“¹² innerhalb der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte und damit verbunden auch eine „radikale Wendung in der bisherigen Naturauffassung“, indem nun nämlich „in direkter oder indirekter Weise alle Auseinandersetzungen über das Wesen der Natur durch die Existenz der marxistischen Naturdialektik bestimmt“ wären¹³. Ganz dem Leninschen Diktum folgend, betrachtet auch Hollitscher dabei das Marxsche Verhältnis zum Erbe der vorangegangenen deutschen Philosophie mit ihrer „Vollendung“ im Denken Hegels, der englischen politischen Ökonomie und des französischen Sozialismus als grundlegend und kehrt den Aspekt ihrer produktiven Aneignung hervor, der schließlich zur Entwicklung einer eigenständigen materialistischen Position durch Marx und Engels führen sollte¹⁴. Bei dieser „kritisch-revolutionären Übernahme des Erbes“, so Hollitscher, „traten an die Stelle der erwähnten drei Quellen des Marxismus drei grundlegend neue Bestandteile: der dialektische Materialismus, die marxistische politische Ökonomie und der wissenschaftliche Sozialismus“¹⁵.

Die hier zum Ausdruck kommende philosophische Grundposition Hollitschers geht vom „materiellen Charakter“¹⁶ der Welt aus – „sie [die materialistische Deutung der Welt, M.K.] begreift die Materie als das Ursprüngliche (Primäre) gegenüber dem Bewußtsein, das abgeleitet (sekundär) ist, und sie lehrt die fortschreitende Erkennbarkeit der Welt“¹⁷. Die Bewusstsein-Sein-Spezifika bzw. die von Hollitscher in seiner Rezeption der philosophischen Fundamente des Marxismus angebotene Antwort auf die Problematik konstituiert dergestalt ein spezielles Feld seiner anthropologischen Auseinandersetzung, auf das später noch näher eingegangen wird. Von zentraler Bedeutung in diesem Kontext erscheint die von ihm verfolgte Gegenüberstellung zwischen dialektischem Materialismus und idealistischen Positionen. Während letztere „leugnen, daß die Erscheinungen verschiedene Formen der sich bewegenden Wirklichkeit darstellen“ und somit in „Widerspruch mit den Ergebnissen aller in der Praxis erprobten

¹² Hollitscher, Walter: *Die Natur im Weltbild der Wissenschaft*. Bearbeitete dritte Auflage. Wien 1965. [Kurzbezeichnung: NaW], S. 91.

¹³ NaW, S. 91.

¹⁴ Vgl. NaW, S. 92f. Siehe auch: Lenin, Wladimir Iljitsch: *Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus*. In: *Lenin – Werke*. Band 19. Berlin 1977, S. 3-9, hier S. 4.

¹⁵ NaW, S. 93.

¹⁶ NaW, S. 97.

¹⁷ NaW, S. 97.

Wissenschaft“ kämen¹⁸, anerkennt ersterer „als Ergebnis aller Wissenschaft, daß die Natur das Ursprüngliche, Primäre, Bewußtseinsunabhängige ist“¹⁹.

Als mögliche (philosophische) Begründung dieser materialistischen Position kann daher nicht eine bloße Reduktion alles Seienden auf messbare, physikalisch-technische Größen und, in weiterer Konsequenz, auf bestimmte Naturgesetzmäßigkeiten dienen; diese Begründung ist vielmehr in der Perspektive einer Unlösbarkeit von diesen Gesetzmäßigkeiten und der philosophischen Begründung dieser Unlösbarkeit zu gewinnen²⁰. In bewusster Vereinfachung: der „Gesamtzusammenhang“ des Naturgeschehens ist dem menschlichen Erkennen ja empirisch nicht gegeben, er liegt gegenständlich nicht vor, auch nicht im einzelnen Objekt, das – mit Hans Heinz Holz – selbst nur „ein künstliches Abstraktionsprodukt diairetischer Verfahren der erkenntnistheoretischen Reflexion“ ist²¹. Die neue philosophische Qualität des dialektischen Materialismus erschließt sich für ihn wortmächtig darin, zu theoretischen Aussagen vorstoßen zu können, ohne „eine besondere philosophische ‚Überwissenschaft‘ zu sein, ein fix und fertiges System, in dessen Prokrustesbett die Natur durch Strecken und Stauchen hineingezwungen wird“²². Demgemäß ist es auch die spezifische Aufgabe einer marxistischen Theoriebildung, eine „wirklichkeitsgetreue Verallgemeinerung der Ergebnisse der Naturwissenschaften mit Hilfe der dialektischen Methode“ zu vollziehen, wobei das so zu konstatierende „Allgemeine [...] nicht ‚über‘ oder ‚unter‘, sondern in der Wirklichkeit zu finden“ sei²³.

Im Zentrum dieser theoretischen Reflexionen steht hier eine bestimmte Auffassung von Dialektik, deren Grundkonzeption von Friedrich Engels im Anti-Dühring als Wissenschaft „von den allgemeinsten Gesetzen aller Bewegung“²⁴ vorgestellt wurde: „Es ist hierin eingeschlossen, daß ihre Gesetze Gültigkeit haben müssen für die Bewegung ebensowohl in der Natur und der Menschheitsgeschichte, wie für die Bewegung des Denkens.“²⁵ Naturdialektische Grundsätze sind demnach auch qua definitionem nicht formal-logische Verfahren oder einfache Naturgesetze, wie sie von den Einzelwissenschaften er-

18 NaW, S. 97.

19 NaW, S. 97.

20 Vgl. Holz, Hans Heinz: Mensch – Natur. Helmut Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie. Bielefeld 2003, S. 77.

21 Holz, Hans Heinz: Dialektik und Widerspiegelung. Köln 1983, S. 33. Holz: Dialektik und Widerspiegelung, S. 33.

22 NaW, S. 94.

23 NaW, S. 94. Hervorhebung im Original.

24 MEW 20, S. 285.

25 MEW 20, S. 285.

arbeitet werden. Unter ihnen versteht Hollitscher in seinem Aufsatz Philosophie und Naturwissenschaften nichts weniger als „durch die Wirklichkeit nahegelegte höchst allgemeine Forschungshaltungen, welche sich an neuen synthetischen Leistungen zu bewahrheiten und bewähren haben“²⁶. Als die drei Hauptthesen marxistischen Philosophierens fungieren, ausgehend von dieser umfassenden Bestimmung der Dialektik der Natur, darum die „Realität der Außenwelt, die von ihrer wissenschaftlichen Erkennbarkeit und schließlich die vom sekundären Charakter der psychischen und geistigen gegenüber den sie bedingenden materiellen Vorgängen in der Welt“²⁷.

Orientierungspunkt dieser materialistischen Dialektik bleibt auch für Hollitscher der Begriff einer ganzheitlich strukturierten Natur. Erst vor diesem Hintergrund kann die ontologische Dimension der Dialektik entfaltet werden und „den Zusammenhang, die ständige Bewegung, den qualitativen Wechsel, das widersprüchliche Wesen“²⁸ dieser sich entwickelnden Natur konzipieren darstellen. Da die Natur eben als ein „zusammenhängendes, einheitliches Ganzes“ aufzufassen ist, könne die Dialektik in den von Hollitscher zitierten Worten Engels' aus dem Anti-Dühring „die Dinge und ihre begrifflichen Abbilder wesentlich in ihrem Zusammenhang, ihrer Verketzung, ihrer Bewegung, ihrem Entstehen und Vergehen“²⁹ begreifen. Dieser Schritt ist nur zu setzen, wenn „Natur“ nicht als statische Entität, sondern als dynamisch-reflexiver Begriff entfaltet wird, der nicht „in dauernder Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit beharrt, sondern [...] ewige Bewegung, Veränderung und Entwicklung“³⁰ impliziert und zur „Wesenseigenschaft der Materie“³¹ selbst macht. Die für das Dialektik-Konzept entscheidende Kategorie der Entwicklung bedeutet für Hollitscher „ewiges Emporsteigen von Neuem und Vergehen von Altem, Überlebtem. Der Zusammenhang der Materie, das gegenseitige Aufeinanderwirken der materiellen Gebilde und deren Teile – dies eben ist materielle Bewegung.“³² Eine solche materielle Bewegung vollzieht sich jedoch nicht allein als „Denkoperation“, sondern muss als real gesetzt angesehen werden: Dialektik als Realdialektik³³.

26 Hollitscher, Walter: Philosophie und Naturwissenschaften. In: Ders.: Tierisches und Menschliches. Essays. Wien 1974, S. 233-243 [Kurzbezeichnung: TM], hier S. 235.

27 Hollitscher, Walter: Vorlesungen zur Dialektik der Natur. Erstveröffentlichung der 1949/50 an der Humboldt-Universität gehaltenen Vorlesungsreihe. Marburg 1991 [Kurzbezeichnung: VDN], S. 22f.

28 NaW, S. 98.

29 MEW 20, S. 25f.; NaW, S. 98.

30 NaW, S. 98.

31 NaW, S. 98.

32 NaW, S. 98.

33 Über die damit verbundenen theoretischen Probleme siehe neulich: Schweiger, Gott-

Hollitscher und Engels' Dialektik der Natur

Hollitscher bezieht sich, an diesem Punkt angelangt, mehrfach auf Engels' Schrift Dialektik der Natur, wonach die Materie „undenkbar ist ohne Bewegung“³⁴ und „die gesamte Natur, vom Kleinsten bis zum Größten, von den Sandkörnern bis zu den Sonnen, von den Protisten bis zum Menschen, in ewigem Entstehen und Vergehen, in unaufhörlichem Fluß, in rastloser Bewegung und Veränderung ihr Dasein hat“³⁵. Diese Bewegung charakterisiert Hollitscher in seinem Werk Die Natur im Weltbild der Wissenschaft insofern als objektiv, als sie eine „objektive Entwicklungsrichtung“³⁶ aufweist. Zudem ist sie für ihn kein „bloß quantitativer Wachstumsprozeß“³⁷ – zu bestimmten „Knotenpunkten“ (so seine Formulierung) finde „ein sprunghafter Übergang zu neuer Qualität, zu neuer Verhaltensgesetzmäßigkeit des zur Entwicklung gekommenen Gebildes“ statt³⁸. Der hier zur Entfaltung kommende Begriff der „Negation“ bzw. in weiterer Folge der „Negation der Negation“ verweist auf den Kern des philosophischen Konzepts der Dialektik und wird solcherart „die für jeden Entwicklungsvorgang spezifische Form der geschichtlichen ‚Aufhebung‘ (d. h. Beendigung, Konservierung, Höhertragung), durch welche qualitativ Neues, Entwickelteres entsteht“³⁹. Der qualitative Sprung von einem Modalbereich in einen anderen wird innerhalb des materiellen Seins verankert, bildet jedoch für Hollitscher keine mechanische, sondern wiederum eine dialektische Kategorie und wird solcherart zum Moment der Naturphilosophie selbst. Als sprunghafter, plötzlicher Übergang (gemessen an der Gesamtdauer des Entwicklungsprozesses im Ganzen) erzeugt er erst die „Einheit von evolutionärer Wachstums- und revolutionärer Umbildungsphase“⁴⁰, in deren Widerstreit „Entwicklung“ überhaupt erst generiert wird. Hollitscher:

„In jedem materiellen Gebilde wirken innere Widersprüche, alte und neue, überlebte und sich entwickelnde Seiten. Durch ihren Gegensatz und Kampf wird das Umschlagen der quantitativen in qualitative Veränderungen bewirkt. Der dialektische Grundsatz vom Widerspruch spiegelt also eine doppelseitige Beziehung innerhalb der wirklichen Gebilde wider: die Einheit der Gegensätze und ihre Wechselbeziehung, ihre Widersprüchlichkeit.“⁴¹

Die Widersprüche stehen dabei nicht isoliert zum Gesamtkomplex des Gebildes; sie sind vielmehr integraler und integrierender Bestandteil dessen und konstituieren erst die dialektische Einheit, an der „das Überlebte“ zerbricht und sich „das Neue, Höhere“ entwickelt⁴². Dieser Kampf der Gegensätze stellt überhaupt erst den „inneren Gehalt jedes Entwicklungsprozesses“⁴³ dar. Damit werden „Selbstbewegung eines Dings und Wechselwirkung zwischen den Dingen verständlich sowie der zu stets neuer Qualität fortschreitende Entwicklungsprozeß“⁴⁴ als Ganzes. Unter „Dialektik“ wird hier also nicht ein wie auch immer geartetes heuristisches oder methodisches Prinzip verstanden. Es sei, so Hollitscher, nämlich ganz und gar unverzeihlich, „über diese Dialektik noch so zu sprechen, als sei sie eine primäre Angelegenheit sprachlicher Formeln“⁴⁵; eine an dieser Stelle kaum verhohlene Spitze gegen das Programm der Frankfurter Schule und ihrer Epigonen, die sich zur Behauptung versteigen, dass „eine Dialektik der Natur unabhängig von gesellschaftlichen Bewegungen überhaupt undenkbar ist“⁴⁶. Eine Dialektik, die sich allein auf die Geschichte und die Gesellschaft beschränkt, naturphilosophische Aussagen jedoch definitionsgemäß ausschließen will, steht umgekehrt für Hollitscher „in krassem, absurdem Widerspruch nicht nur zum marxistischen Naturbild, sondern auch zum Menschenbild des Marxismus“⁴⁷. Letzteres ergebe sich daraus, dass innerhalb einer dialektisch-materialistischen Philosophie das Wesen des Menschen unerklärbar werde, wenn unbeachtet bleibt, aus welchem naturgeschichtlichen Zusammenhang und unter welchen konkreten Naturbedingungen er hervorgegangen sei⁴⁸.

fried: Begriff der dialektischen Naturphilosophie. In: Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Theorie, Heft 33/2010 („Naturdialektik“), S. 11-43 bzw. in der Online-Fassung: <http://toposzeitschrift.de/schweiger.htm> (zuletzt abgerufen am 29.9.2012). Siehe hier auch die Druckfassung der Dissertation desselben: Schweiger, Gottfried: Dialektische Naturphilosophie. Geschichte – Probleme – Perspektiven. Frankfurt/Main u.a. 2011, hier insbes. das III. Kapitel („Naturphilosophie zwischen Ontologie und Naturwissenschaften“), S. 177ff.

34 MEW 20, S. 320.

35 MEW 20, S. 320.

36 NaW, S. 98.

37 NaW, S. 98.

38 NaW, S. 98f.

39 NaW, S. 99.

40 NaW, S. 99.

41 NaW, S. 99. Hervorhebung im Original.

42 NaW, S. 99.

43 NaW, S. 99.

44 NaW, S. 99.

45 VDN, S. 79.

46 Habermas, Jürgen: Theorie und Praxis. Neuwied 1963, S. 270.

47 Hollitscher, Walter: Vom Nutzen der Philosophie für die Einzelwissenschaften. In: TM, S. 251-276, hier S. 248.

48 Vgl. TM, S. 248.

Hollitscher entwickelt an diesem Punkt seine Überlegungen weiter in Richtung einer allgemeinen Epistemologie, die er an den Entwicklungsbegriff koppelt und in Beziehung zu den Bewegungsgesetzen der materiellen Welt setzt⁴⁹. Den argumentativen Ausgangspunkt bilden hier die aus dem philosophischen Nachlass von Lenin herausgegebenen Schriften Konspekt zu Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie sowie Zur Frage der Dialektik, wonach die Dialektik „im eigentliche Sinne“ nichts anderes sei als „die Erforschung des Widerspruchs im Wesen der Gegenstände selbst“⁵⁰. Dieser „innere Widerspruch“ treibe nun

„in letzter Analyse die Gebilde der Wirklichkeit vorwärts, die in universellem Zusammenhang stehen, sich quantitativ wie qualitativ in bestimmter Richtung verändern, also entwickeln. Er ist allgemeinsten und tiefster Beweggrund der Wirklichkeit. Diese ist eine einheitliche materielle Wirklichkeit, die objektiv, das heißt außerhalb und unabhängig vom menschlichen Bewußtsein, existiert, von diesem widergespiegelt wird und in zunehmendem Maße erkannt werden kann.“⁵¹

Damit wird die von Engels so genannte „subjektive Dialektik“⁵² (das dialektische Denken) zum Moment der objektiven Natur-Dialektik; die „objektive Dialektik wird durch die subjektive widergespiegelt“⁵³ (Hollitscher). Die Erkenntnis der Natur durch den Menschen ist solcherart als eine Art Selbsterkenntnis der Natur zu lesen. Die Erkenntnis der Natur durch den Menschen ist in spekulativer Hinsicht zwar prekär (der Mensch kann die natürliche Welt als immanenter Teil derselben nie vollständig durchdringen), aber progressiv fortschreitend (in dem Maße etwa, wie die Naturwissenschaften zur Erklärung und Klärung der Natur-Phänomene beitragen). Gerade der Umstand des Hervorgehens des Menschen aus dem Naturzusammenhang garantiert nach Hollitscher auch die Fähigkeit zur adäquaten Natur-Erkentnis: „Durch den arbeitenden und arbeitend-denkenden Menschen ist die Materie zum erstenmal instand gesetzt worden, sich selbst in adäquater Weise widerzuspiegeln.“⁵⁴

49 Vgl. NaW, S. 97.

50 Lenin, Wladimir Iljitsch: Konspekt zu Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In: Lenin – Werke. Bd. 38. Berlin 1981, S. 285 bzw. Ders.: Zur Frage der Dialektik. In: Lenin – Werke. Band 38. Berlin 1981, S. 240; vgl. auch NaW, S. 96.

51 NaW, S. 96. Hervorhebung im Original.

52 Engels, Friedrich: Dialektik der Natur. In: Karl Marx/Friedrich Engels – Werke. Band 20. Berlin (O) 1962, S. 305-570 [Kurzbezeichnung: MEW 20], hier S. 481.

53 NaW, S. 100.

54 VDN, S. 317.

Im Prozess der menschlichen, damit bewussten Naturaneignung findet die „objektive Dialektik der Natur“ somit ihre Entsprechung in einer „subjektive(n) Dialektik des wissenschaftlichen Arbeitens“⁵⁵. Dies ist nicht in dem Sinn misszudeuten, wonach die Natur erst durch den Menschen zu sich selbst komme, hingegen als die „universelle Vermitteltheit des Singulären“ aufzufassen, dessen Charakteristik es ist, dass sie „selbst stets und in jedem Augenblick das Ganze ist, aber immer nur als die Vermitteltheit des Einzelnen erscheint“⁵⁶. Im Prozess der menschlichen, bewussten Naturaneignung findet die „objektive Dialektik der Natur“ somit ihre Entsprechung in einer „subjektive(n) Dialektik des wissenschaftlichen Arbeitens“⁵⁷. Die Willkür beim Festsetzen der Maßeinheit (in naturwissenschaftlichem Verständnis) steht eben nicht im Charakter einer reinen Beliebigkeit; sie wird – im Anschluss an Hegel – „korrigiert durch die in die Maßverhältnisse eingehenden Naturkonstanten“⁵⁸. Die Korrelation zwischen objektiver und subjektiver Dialektik bleibt für Hollitscher die Voraussetzung, um eine philosophische Durchdringung der gesellschaftlichen Praxis wie der Natur im Allgemeinen leisten zu können; wer die objektive Dialektik leugne, der „vermag nicht Rechenschaft Rechenschaft davon zu geben, wie menschliche Naturbeherrschung gelingen könnte. Der Natur- wie der Gesellschaftsprozeß wird bei solcher Leugnung der Naturdialektik in gleicher Weise philosophisch unbegreifbar.“⁵⁹

Der Zusammenhang ist selbst ein materieller, das heißt „ausserbewusst, bewusstseinsunabhängig, vom Bewusstsein widerspiegelbar und so in der Praxis ‚aneigenbar‘“⁶⁰, wie Hollitscher in seinen Grundbegriffen der marxistischen politischen Ökonomie und Philosophie festhält; er ist, wiewohl materieller Natur, als menschliches Reflexionsverhältnis „stets vermittelt“⁶¹. Hollitscher nimmt hier abermals Anleihe bei Lenin und dessen Fragment Zur Frage der Dialektik, wo Lenin es als ultima ratio einer materialistischen Epistemologie (die gleichzeitig auch eine Ontologie sein muss) begreift, dass

55 Hollitscher, Walter: Aneignung der Natur und Natur der Aneignung. In: TM, S. 244-250, hier S. 250.

56 Holz, Hans Heinz: Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik. Stuttgart-Weimar 2005, S. 541. Hervorhebung im Original.

57 TM, S. 250.

58 Holz: Weltentwurf, S. 575.

59 TM, S. 246f.

60 Hollitscher, Walter: Grundbegriffe der marxistischen politischen Ökonomie und Philosophie. 3. ergänzte Auflage. Wien 1975, S. 67.

61 Ebd.

„der gesamten menschlichen Erkenntnis überhaupt die Dialektik eigen ist. Die Naturwissenschaft aber zeigt uns [...] die objektive Natur mit denselben Eigenschaften, Verwandlung des Einzelnen in das Allgemeine, des Zufälligen in das Notwendige, die Übergänge, das Überfließen, den wechselseitigen Zusammenhang der Gegensätze. Die Dialektik ist eben die Erkenntnistheorie (Hegels und) des Marxismus [...].“⁶²

Das Korrelationsproblem zwischen objektiver und subjektiver Dialektik ist als theoretische Fragestellung ersten Ranges innerhalb der materialistischen Dialektik-Konzeption zu begreifen und darf keineswegs als schlicht abbildhafte Widerspiegelungsoption missgedeutet werden⁶³. Der von Marx/Engels beschrittene und von Hollitscher rezipierte Weg folgt ontologischen Fragestellungen (mit Heidegger ist man versucht, gar von fundamentalontologischen Überlegungen zu sprechen) und nicht etwa einem verqueren Mechanismus, der die subjektiv-menschliche Seite des Widerspiegelungsaktes negiert. Hollitscher hat darauf in anderem Zusammenhang aufmerksam gemacht, wenn er die grundsätzliche Problematik der Erkenntnissituation im Kontext der Aufstellung von Allgemeinbegriffen bespricht. Die Realität des Allgemeinen muss auf materialistischer Grundlage positiv gelöst werden, wenn eine nichtempiristische philosophische Position aufgebaut werden soll. Hollitscher benennt das Problem – „Die Dialektik lehrt, daß bereits die Grundsituation des Denkens einen Widerspruch enthält: Das wiedererkannte Ding ist zugleich ‚dasselbe‘ und natürlich auch nicht dasselbe“⁶⁴ – und ist sich im Klaren, dass bloße Induktion nicht ausreicht, um derartige Allgemeinbegriffe zu konstituieren. Diese „Begründungslücke“⁶⁵ wird jedoch nicht, wie manche Kommentatoren meinen, unter Heranziehung historischer und entwicklungstheoretischer Überlegungen rein „pragmatisch“⁶⁶ gelöst, sondern dezidiert philosophisch, indem die Abstraktionsfähigkeit des Menschen, wie sie nicht zuletzt durch die Herausbildung sprachlicher Kompetenzen zum Ausdruck kommt, selbst wieder als Naturverhältnis beschrieben wird⁶⁷. Das hiemit verbundene Grundproblem

62 LW 38, S. 343. Hervorhebung im Original.

63 Dies wird etwa von Laitko indirekt angedeutet, wenn er davon spricht, dass Hollitschers realistisch-materialistischen Erkenntnisposition das „dialektische Pendant“ fehle (Laitko: Walter Hollitschers Konzept, S. 82). Wenngleich viele Formulierungen Hollitschers verkürzt und reduktionistisch erscheinen (siehe Anm. 85), läuft seine Gesamtkonzeption doch niemals auf eine reine Abbildfunktion der menschlichen kognitiven Fähigkeiten und Tätigkeiten hinaus.

64 VDN, S. 43.

65 Laitko: Walter Hollitschers Konzept, S. 87.

66 Ebd.

67 Vgl. VDN, S. 325.

der Begründung eines erkenntnistheoretischen Realismus wird von Hollitscher dahingehend gelöst, dass er diesen als Seinsverhältnis menschlicher Existenz begreift, eine transzendental-subjektivistische Wende im Sinne von Descartes „ego cogito“ hintan hält und auf die Ebene der materiellen Verfassung des Seienden zurückkehrt.

Eine umfassende Systematisierung dieses Ansatzes fehlt allerdings im Werk Hollitschers tatsächlich. Es erscheint aufgrund der grundlegenden Disposition des Welt-Mensch-Verhältnisses unmöglich, dass der Mensch jemals aus der Perspektive des Teilnehmers am Naturgeschehen heraustreten und gegenüber der Natur eine ganzheitliche Beobachterperspektive einnehmen kann. Das damit verbundene hypothetisch-spekulative Moment kann jedoch im Rahmen der dialektischen Widerspiegelungstheorie wieder auf materialistische Grundlage gestellt werden. Eine systematische Entwicklung dieses Gedankens ist bei Hollitscher jedoch, wie bereits erwähnt, ausständig geblieben; eine derartige umfassende Explikation erfährt das Problem, in produktiver Aneignung der unterschiedlichen Vorarbeiten, erst von Hans Heinz Holz in seiner bahnbrechenden Arbeit Dialektik und Widerspiegelung im Jahr 1983.

Determinanten einer materialistischen Anthropologie: Hollitschers Frage nach dem Menschen auf der Grundlage einer allgemeinen Naturphilosophie

In synthetischer Zusammenführung der Aussagen von dialektischem und historischem Materialismus entwickelt Hollitscher einen Begriff der Naturphilosophie – verstanden als „sich der Natur gegenüber in philosophischer Weise verhalten“⁶⁸ – vor, dessen durchaus ehrgeiziges Ziel in der Erfassung der Welt in ihren mannigfaltigsten Bezügen zu sehen ist, die anthropologische Frage nach dem Menschen an prominenter Stelle inkludierend. Die naturphilosophische Position wird somit zum allgemeinen Bezugsrahmen eines anthropologischen Entwurfs; die anthropologische Position tritt nicht einfach im Sinne einer „Ergänzung“ zum Marxismus hinzu: „Das in Raum und Zeit unendliche, verändernde Weltall“, so Hollitscher, „ist Gegenstand der Untersuchung sowie die nach Quantität und Qualität bestimmte Materie einschließlich ihrer höchsten Entwicklungsformen: des

68 VDN, S. 13.

Lebens, der Menschen, des denkenden Gehirns des vergesellschaftet arbeitenden Menschenwesens.“⁶⁹

In seinen Vorlesungen zur Dialektik der Natur frägt Hollitscher nicht nur nach „Gegenstand und Nutzen der Naturdialektik“⁷⁰, sondern unternimmt auch eine umfassende Problematisierung des Natur- und Welt-Konzepts hinsichtlich seiner philosophischen Bezüge und anthropologischen Konsequenzen. „Natur“ erweist sich in diesem Kontext als ein dreifach ausdifferenzierter Begriff. Zum einen bezeichnet Natur das übergreifende Sein im Sinne von „Welt“ oder auch „Universum“⁷¹ als materielle Grundstruktur alles Seienden und damit auch sachliche Grundlage für die Existenz einer Naturphilosophie: „Das ‚Inter-Esse‘, das wir an der Natur nehmen, dieses ‚Dabei-Sein‘, entspringt der Einsicht, daß wir ein Teil von ihr sind, daß, wenn sie abgehandelt wird, von unserer ureigensten Sache die Rede ist.“⁷² Zum zweiten versteht Hollitscher unter Natur das Andere des Menschen – in „diachroner, genetischer (die Natur war vor ihm da, er ist aus ihr hervorgegangen) als auch in synchroner (der Mensch steht der Natur und sie steht ihm gegenüber) Perspektive“⁷³.

Diese letzte Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Mensch setzt die Natur keineswegs nur als das schlichte Gegenüber der Menschheitsgeschichte. Der Mensch tritt nicht aus der Naturgeschichte heraus; in fortwährendem Austausch mit ihr auf den unterschiedlichsten Ebenen bleibt sie Grundlage, Bedingung und potentielle Möglichkeit seiner Existenz und Entwicklung. Im beständigen Austausch mit der Natur eignet sie sich der Mensch gleichzeitig an, im Prozess dieser Aneignung – und dies macht das Spezifikum menschlicher Entwicklung aus – gestaltet er sie und damit auch sich selbst um. Für Hollitscher meint die Kontrastierung von Mensch und Natur damit nicht, die Menschheitsgeschichte als etwas „Über-Natürliches“⁷⁴ aufzufassen und zu postulieren, sie wäre „mit der Natur nicht aufs engste verbunden, nicht objektiv und in Raum und Zeit vorzufinden“⁷⁵. Vielmehr geht es durch die Unterscheidung von Natur und Geschichte darum

„daß im Weltgeschehen eine für uns als Menschen höchst wichtige Stufe auftrat, als ein mit uns gattungsverwandtes Wesen, der Urmensch,

‚Geschichte zu machen‘ begann. Damit war der bisherige und sozusagen selbstvergessene Naturgeschichtsablauf im neuen Bereiche der Menschenwelt zu einer Art ersten und schwächlichen ‚Selbstbewußtsein‘ gelangt, damit begann eine Geschichte, die – zum Unterschied von der Natur – ‚gemacht‘ wird und ihre Akteure durch eben deren Aktionen selbsttätig verändert.“⁷⁶

Der von Hollitscher entfaltete Natur-Begriff, der einerseits den Menschen als Teil der Natur begreift, andererseits auch auf die Gegenüberstellung von Mensch und Natur hinweist, verbindet damit die Einheit von Gleichzeitig-Ungleichzeitigem in einem dialektischen Prozess, wie er bereits in dem philosophiegeschichtlich berühmten Streitgespräch zwischen Aristoteles und Anaxagoras über das Wesen des Menschen angedeutet wird⁷⁷. Laitko weist mit gehörigem Recht darauf hin, dass eine solche Einheit nur dann konsistent zu entfalten ist, wenn „die Selbstständigkeit des Menschen gegenüber der Natur als eine evolutionär entstandene, prozessuale und dabei stets relative, in der übergreifenden Abhängigkeit von der Natur verbleibende gedacht wird“⁷⁸. Das hierbei einheitsstiftende Moment liegt in Hollitschers Gedanke von „Welt“ als übergeordneter naturphilosophisch-ontologischer Kategorie:

„Unter dem Wort ‚Welt‘ versteht man gemeinhin alles, was sich einmal ereignet hat; all das, was sich gegenwärtig ereignet, und all das, was sich weiterhin tatsächlich ereignen wird – also die beziehungsreiche Mannigfaltigkeit des materiellen ‚Weltgeschehens‘ in Natur und menschlicher Geschichte. Man begreift, daß dieses Weltgeschehen von objektiver Art ist, real stattfand, stattfindet und stattfinden wird, daß es in Raum und Zeit abläuft und eine Geschichte hat: die Natur- und Gesellschaftsgeschichte.“⁷⁹

Der Naturphilosophie kommt die Aufgabe zu, eine Gesamtperspektive über die Probleme dieser Natur- und Gesellschaftsgeschichte zu erarbeiten und zu festigen. Es geht ihr „um eine Beurteilung der Natur und der Naturwissenschaft in ihrer Gesamtheit“⁸⁰ und damit immer auch „um die Frage: welches Fazit beim gegenwärtigen Stand der Wissenschaft aus der Gesamtheit unseres Wissens um die Natur

69 NaW, S. 102f.

70 VDN, S. 13.

71 VDN, S. 13.

72 Vgl. VDN, S. 362.

73 Laitko: Walter Hollitschers Konzept, S. 80.

74 VDN, S. 13.

75 VDN, S. 13.

76 VDN, S. 13.

77 Vgl. Jansen, Ludger: Vernünftiger Rede fähig. Das Menschenbild des Aristoteles. In: Ders./Jedan, Christoph (Hg.): Philosophische Anthropologie in der Antike. Heusenstamm 2010, S. 157-185, hier S. 175ff.

78 Laitko: Walter Hollitschers Konzept, S. 81.

79 VDN, S. 13.

80 VDN, S. 16.

gezogen werden muß⁸¹. Dieses Fazit drückt sich aus als „verallgemeinernde Kenntnis um Methoden und Ergebnisse der Naturwissenschaften; um Methoden, auf deren Weg man zur Erkenntnis der Natur gelangt“⁸², zusätzlich auch als die Offenlegung von Resultaten, die „den Gesamtbereich der Natur kennzeichnen, unsere naturwissenschaftliche Weltauffassung bestimmen und uns bei unserer praktischen Einwirkung auf die Natur als Leitprinzipien dienen“⁸³. Aus dieser Forderung nach dem Ganzen ergibt sich auch die innere Systematik von Hollitschers philosophischem Werk. In einer diesbezüglichen Kennzeichnung in seinen Vorlesungen argumentiert er für die Logik eines fortschreitenden Aufbaues auf der Grundlage eines natur-historischen Entwicklungsprinzips⁸⁴. Programmatisch geht es damit darum, „der ‚Entwicklungshistorie‘ jene [...] Kontinuität zu geben, welche die tatsächliche Entwicklungsgeschichte gehabt hat“⁸⁵. Nur so werde nämlich „der naturphilosophische Entwicklungsgedanke aus dem Bereich der Phrase zum real-wissenschaftlichen Mutterboden herabgezogen, dem er entstammt und den er zu befruchten mag“⁸⁶. Vor diesem allgemeinen Hintergrund werden schließlich anthropologische Fragestellungen entwickelt und in das „materialistische Gesamtweltbild“ eingebracht⁸⁷; eine Position, die zuletzt Holz in seiner Auseinandersetzung mit Helmuth Plessner nochmals mit Vehemenz verteidigt hat:

„Eine Anthropologie, die nicht von der Anmaßung ausgeht, die Welt vom Menschen her zu konstruieren, sondern sich bewusst bleibt, dass der Mensch ein Moment im Ganzen der ihn umfassenden Welt ist, wird von der Besonderheit der Stellung des Menschen in der Welt und folglich vom Verhältnis des Menschen zur Welt auszugehen haben.“⁸⁸

81 VDN, S. 16.

82 VDN, S. 16.

83 VDN, S. 16.

84 Vgl. VDN, S. 20. Den Aufbau seiner Naturphilosophie-Vorlesungen erklärt Hollitscher hier wie folgt: „Die natürliche Systematik – zum Unterschied von jeder künstlichen – einer Einführungsvorlesung über Naturphilosophie scheint es mir zu gebieten, der Reihe nach über die Grundmethoden und Grundergebnisse unserer Erforschung der durchlaufenden Entwicklungsvorgänge im Universum zu berichten und vor ihrem Hintergrund die naturphilosophische Problematik darzulegen. Also: nach einführenden Betrachtungen über die Begriffsbildung und die Gesetzesforschung in den modernen Naturwissenschaften, die zur Analyse der Raum-Zeit-Probleme und der Kausalitätsfrage Anlaß geben werden, zur naturphilosophischen Diskussion der Kosmologie, der Biologie, der Psychophysiologie und der Probleme der Menschwerdung überzugehen.“

85 VDN, S. 200.

86 VDN, S. 200.

87 Vgl. VDN, S. 23.

88 Holz: Mensch – Natur, S. 141. Hervorhebung im Original.

In diesem Sinne versteht auch Walter Hollitscher seine Frage nach dem Menschen. In seinem auf die anthropologische Verfasstheit des menschlichen Seins gerichteten Philosophieren geht es ihm immer darum, einerseits den Hervorgang (das „Herausarbeiten“) des Menschen aus der Natur zu begreifen, ihn jedoch andererseits nie anders als zum übergreifenden Allgemeinen der Natur gehörig zu betrachten. Der Dualismus Leib-Seele/Körper-Geist (bzw. der Dualismus von *res cogitans* und *res extensa*) stellt den wesentlichen Anstoß für die Entwicklung von Hollitschers philosophischer Anthropologie dar; die Überwindung dieses Dualismus und des sich aus ihm ergebenden Problems der unlösbaren Dichotomie von Realismus und Idealismus bildet den programmatischen Bezugspunkt, auf den sein anthropologisches wie philosophisches Denken gerichtet bleibt.

Hollitscher bewegt sich hier innerhalb eines Problemhorizonts, der genau dieses (dialektische) Verhältnis des Menschen zur Natur zum elementaren Gegenstand einer jeden materialistischen Anthropologie macht. Diese gewinnt ihre spezifische Position eben nicht aus einer Gegenüberstellung von Mensch und Natur, sondern aus der – um mit Plessner zu sprechen – exzentrischen Position des Menschen innerhalb der Natur selbst. Es gibt keinen Hinweis darauf, dass Hollitscher das Werk Plessners rezipiert hätte⁸⁹, jedoch finden sich teils beachtliche Gemeinsamkeiten in dem Bemühen, das dualistische Paradigma in der Deutung des Menschen zu überwinden und die Einheit der beiden Aspekte der menschlichen Existenz, eines biologischen und eines geistigen, aus einem einheitlichen, materiellen Naturprinzip heraus zu deuten. Das reflektierende Subjekt ist nicht das „Gegenteil“ einer objektiven Situation, in die es geworfen wurde – diese dem klassischen Erkenntnismodell entspringende Subjekt-Objekt-Dualität genügt für Plessner eben nicht, weil

„bloße Korrelation von Erleben und Gegenstand nicht die innerliche Verschmelzung der entgegengesetzt bleibenden Momente von Subjekt und Objekt herbeiführt, so daß das reine Subjekt aus sich selbst allein das Objekt und umgekehrt das Objekt das Subjekt missetzte. [...] Denn Ich und Gegenstand sind nur die (asymptotisch zu setzenden) Grenzen jenes

89 Weder wird Plessner in den Berliner Vorlesungen erwähnt, noch geht Hollitscher in den beiden Hauptwerken *Der Mensch im Weltbild der Wissenschaft* und *Die Natur im Weltbild der Wissenschaft* auf ihn ein. Da Plessners Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch* bereits im Jahre 1928 erschienen ist, hätte Hollitscher dieses Werk durchaus kennen können.

*ungetrennten aktuellen Beziehens, das, im Ganzen genommen, die gegebene Tatsache des Erlebens ausmacht [...].*⁹⁰

Die Frage nach dem Menschen erscheint vor diesem Hintergrund als „Regionalontologie“ menschlichen Seins, das als besonderer Teil der Natur doch immer Teil der Natur bleibt. Die Stellung des Menschen innerhalb einer naturdialektisch aufgefassten Einheit der Welt nimmt darum auch einen zentralen Stellenwert in Hollitschers philosophischem und publizistischem Schaffen ein. Hollitscher fasst „Anthropologie“ nicht als neue Grundlagenwissenschaft auf, sondern als Teilgebiet einer „Dialektik der Natur“ im Allgemeinen. Der Mensch ist eben nicht ein einfaches Glied in der Kette der mannigfaltigen und in dieser Mannigfaltigkeit prinzipiell unbegrenzten Seienden, wie Heidegger in seiner Schrift *Was ist Metaphysik?* richtig, wenngleich mit nur schwer ertragbarem Pathos feststellt: Denn „einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: Daß Seiendes ist [...]. Aber das Sein ist kein Erzeugnis des Denkens. Wohl dagegen ist das wesentliche Denken ein Ereignis des Seins.“⁹¹ In produktiver Verbindung der einzelwissenschaftlichen Forschung im Gebiet der Biologie, Psychologie, Humananthropologie oder Kognitionsforschung mit übergreifenden Fragen der Naturphilosophie verfolgt Hollitscher ein Programm, das sowohl die Gattungseigenschaften des Menschen darstellen wie auch die besondere Konstitution des Menschen als (geschichtlich bedingter) Teil des Naturganzen offenlegen soll. Eine Anthropologie, die den Menschen aus dem Gegensatz von Mensch und Welt begreift und damit eine Schranke zwischen Anthropologie und Naturphilosophie errichtet, verfehlt die innere Einheit der materiellen Welt und muss zwangsläufig zur subjektivistischen Wendung der Frage nach dem Menschen und die Verankerung der Seinswahrheit im Dasein einleiten, wie sie Heideggers Existentialontologie innewohnt. Im Band „Mensch – Natur“ verdichtet Hans Heinz Holz aus diesen Grund den Gegenentwurf einer dialektisch-materialistischen Anthropologie auf vier Hauptthesen:

„Erstens: Die gegenständliche Tätigkeit ist das universelle Seinsverhältnis [...]. Zweitens: Die in der Sinnlichkeit und ihrer Systematik sich realisierende Rezeptivität des Menschen, sein passives Aufnehmen der

*Einwirkungen, wird gemäß der Handlungsrichtung als ‚Leiden‘ (passio) bezeichnet. [...] Drittens: Die menschliche gegenständliche Tätigkeit hat folgende miteinander verknüpfte Eigentümlichkeiten: a) Sie beruht auf der Unterscheidung von Einzelheit und Allgemeinheit und kann darum Erfahrung in Wissen überführen. Diese Leistung ist eng mit der Sprache verbunden. b) Menschliche Tätigkeit nutzt zur Erfüllung von Zwecken zwischengeschaltete Mittel und stellt diese her. [...] Viertens: Aus dieser kursorischen Beschreibung der Parameter des Mensch-Welt-Verhältnisses folgt die systematische Einheit von Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Gesellschaftstheorie. [...].*⁹²

Abschließende Würdigung: Hollitschers Beitrag zur marxistischen Theorieentwicklung

Walter Hollitschers gesamtes Werk ist dem Programm verschrieben, die dialektisch-materialistische Position des Marxismus philosophisch-argumentativ zu untermauern. Dass er hierbei der Diskussion und Rezeption naturwissenschaftlicher Theorien, Einsichten und Problemen breiten Raum zumisst, steht nicht etwa im Gegensatz zu diesem normativen Hintergrund – die Bindung der Philosophie als allgemeinsten Wissenschaft an die Einzelwissenschaften ist für Hollitscher mehr als ein rein heuristisches Desiderat, sie ist die einzige Möglichkeit für das Gelingen einer Philosophie auf materialistischer Grundlage. Nur in diesem wissenschaftlichen Wechselverhältnis kann das methodische Instrumentarium entwickelt werden, um Natur und Geschichte bzw., in der Terminologie Hollitschers, Natur- und Kulturgeschichte als fundamental zusammenhängend zu begreifen und die Anthropologie damit auf eine tragfähige ontologische Basis zu stellen. Hollitscher, der den Begriff der Ontologie meidet und unter „Metaphysik“ ein Synonym für die scholastische Schulphilosophie versteht, hat dies implizit mitbedacht, jedoch niemals ausformuliert. Nun kann aber auf eben diese systematische Explikation einer Ontologie nicht verzichtet werden, weil nur sie „die Seinseinheit der Welt“, den „Zusammenhang der Welt“ (Nicolai Hartmann) denkbar macht⁹³. Es läuft einer materialistischen Position nicht zuwider, ontologische Fragestellungen zu formulieren – im Gegenteil: Es gilt, das spekulative Moment einer jeden Ontologie (bedingt durch die Tatsache, dass sie zwar vom Sein spricht, jedoch dabei immer in der Perspektive des Seienden „gefangen“ bleibt) materialistisch zu deuten und im Sinne

90 Plessner, Helmuth: *Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang*. In: *Gesammelte Werke*, Bd. I. Frankfurt/Main 1980, S. 143-310, hier S. 164.

91 Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik?* Nachwort zur 5. Auflage, Frankfurt/Main 1949, S. 42.

92 Holz: *Mensch – Natur*, S. 168f.

93 Hartmann, Nicolai: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Meisenheim/Glan 1948, S. 29ff.

einer dialektischen Reflexionstheorie auf eine naturgeschichtliche Grundlage zu stellen. Holz formuliert das Programm einer solchen materialistisch fundierten Reflexion darum wie folgt:

„In der Bestimmung des Verhältnisses des metaphysischen Denkweise [...] zur Dialektik liegt demgemäß der wissenschaftstheoretisch-methodologische Aspekt einer allgemeinen Dialektik der Natur. Dieser ist jedoch nur das erkenntnistheoretische Äquivalent der ontologischen These, daß die Vielheit der Seienden eine geordnete Menge, eine Welt ist, daß die Kategorie Totalität mithin den realen Gesamtzusammenhang ausdrückt, dessen Idee nicht induktiv, sondern konstruktiv gewonnen wird. Die Seinsverfassung der Gegenstandsbereiche der Natur selbst, wie sie sich in der kategorialen Bestimmtheit naturwissenschaftlicher Theorien niederschlägt, ist nur im Hinblick auf die Struktur des Gesamtzusammenhangs, auf ihre Vermitteltheit mit diesem und auf ihre Besonderung ihm gegenüber abbildbar und spiegelt sich darum in dem Gehalt von einzelwissenschaftlichen Theorien.“⁹⁴

Hiermit verbunden ist die Aufgabe, die (wenn auch objektive) Verabsolutierung des Subjekts im Sinne von Hegels Phänomenologie des Geistes zu vermeiden – eine derart verstandene dialektisch-materialistische Ontologie als Qualität innerhalb des „Gesamtzusammenhangs“ von „Welt“ entwirft eine Strukturbeschreibung des Verhältnisses von Sein und Bewusstsein, das nicht nur naturgeschichtlich vermittelt ist, sondern in dieser naturgeschichtlichen Vermittlung zugleich gesellschaftlich (da es sich ja um ein menschliches Verhältnis handelt – nur so kann aus Sicht des Autors im Übrigen die von Odo Marquard benannte Aporie von Geschichtsphilosophie und Anthropologie umgangen werden⁹⁵). Das entscheidende Problem hierbei ist, die materielle Mannigfaltigkeit der Welt nicht zu einer bloßen Erscheinung herabzusetzen. Das einheitsstiftende Moment muss im Rahmen eines allgemeinen Entwicklungsgedankens gesehen werden,

94 Holz: Dialektik und Widerspiegelung, S. 92. Hervorhebung im Original.

95 Die Frage von Anthropologie und/oder Geschichtsphilosophie (die hier dezidiert kultur- bzw. sozialanthropologische Fragen mit einschließt) steht etwa in Zentrum der Auseinandersetzung von Odo Marquard. Marquard sieht die Anthropologie in einer unauf löslichen Aporie von Naturphilosophie auf der einen und Geschichtsphilosophie auf der anderen Seite verhaftet (vgl. Marquard, Odo: Anthropologie. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. von Joachim Ritter. Basel 1971, S. 362-374). Ein Außer-Acht-Lassen der Geschichtsphilosophie würde seiner Ansicht nach notgedrungen zu einer rein naturalistischen Wende innerhalb der philosophischen Anthropologie führen. Michael Landmann nimmt diese Frage auf, löst sie jedoch dadurch, dass er die Anthropologie erneut als „Fundament aller Humanwissenschaft“ entwirft (vgl. Landmann, Michael: Fundamentalanthropologie. Bonn 1984).

der das Prinzip der Einheit (der Vielen) wiederum in der Materialität selbst verortet. Hollitscher erkennt das Problem vollkommen richtig und verteidigt mit Nachdruck dieses Entwicklungsprinzip. Er bricht jedoch in gewisser Weise auf halber Stelle ab und gelangt nicht zu einer weiteren, systematischen philosophischen Erörterung. Denn das Erfordernis einer dialektischen Ontologie besteht eben genau darin, die Entwicklungskategorie, das Prinzip der Einheit der Vielen, am Einzelnen selbst nachzuweisen, das in einem reflexiven Verhältnis mit dem „Gesamtzusammenhang“ steht. Eine dialektisch-materialistische Konstruktion dieses Gesamtzusammenhangs kann in diesem Sinne nur durch ein System der Wechselwirkungen zwischen Mensch und Natur gebildet und argumentiert werden; die zentrale Kategorie dieses Reflexionsverhältnisses ist das Widerspiegelungstheorem.

Auch Hollitscher fasst im Gefolge Lenins die Widerspiegelung als genuin menschliche Bewusstseinsleistung und zentral für die gesamte Struktur des menschlichen Erkenntnisprozesses: nur der Mensch „vermag die Wirklichkeit begrifflich widerzuspiegeln“⁹⁶. Jedoch scheint er sich selbst unschlüssig zu sein, welche besondere Qualität hier vorliegt. Tatsächlich verschiebt sich etwa in seinem Aufsatz Widerspiegelungsprobleme die Problematik weg vom reflexiven Gehalt der Struktur der Widerspiegelung und hin zu einer funktionellen Auffassung der „Reizbarkeit von Materie“⁹⁷. Hollitscher scheint hier nicht den Schritt weg von seiner intellektuellen Herkunft, den philosophischen Dispositionen des Wiener Kreises, insbesondere des Logischen Empirismus, gewagt zu haben⁹⁸. So entwirft er etwa in der Vorbemerkung zu seiner 1947 veröffentlichten (philosophischen) Dissertation Über die Begriffe der psychischen Gesundheit und Erkrankung ein methodologisches Motiv, das „auf Allgemeineres“ abzielen sollte: Er wolle nämlich

96 Hollitscher, Walter: Streit um das Menschenbild des Marxismus. (= Schriftenreihe der Vereinigung demokratischer Studenten). Wien 1962, S. 15.

97 Vgl. Hollitscher, Walter: Widerspiegelungsprobleme. In: TM, S. 277-294, hier S. 288ff. Natürlich, so müsste eingewendet werden, sind die physiologischen Voraussetzungen unerlässlich für die Widerspiegelungsleistung – diese auf eine reine Reaktion des organischen Apparates des Menschen zu reduzieren, würde aber das Problem verfehlen, kann doch in einer solchen Sicht niemals der spekulative Aspekt des Reflexionsverhältnisses eingeholt werden. Die „Einverleibung“ der Einwirkungen ist die notwendige Basis der menschlichen Aktivität, erschließt sich jedoch nicht darin.

98 Hier ist durchaus Rhemann zuzustimmen, wenn dieser bemerkt, Hollitscher sei es darum gegangen, den Versuch „einer philosophisch dimensionierten, universalgeschichtlich begriffenen Allgemeinwissenschaft im Anschluss an eine produktive Verknüpfung zwischen Logischem Empirismus und einer im Feld der zeitgenössischen Wissenschaftsentwicklung weiter geführten Marx'schen Theorie auf der Methodengrundlage einer historisch-geneitisch übergreifend verstandenen, materialistischen Dialektik“ zu unternehmen (Rhemann: Walter Hollitscher, S. 1014).

„eine wissenschafts-logische – oder, wenn man will, naturphilosophische – Methode illustrieren, die dem heutigen Stande des Wissenschaftstreibens entsprechen soll. Also eine Methode der Begriffsanalyse und -klärung, die zugleich wissenschaftszugewandt ist und die Arbeitsweise der modernen Logik zu Rate zieht.“⁹⁹

Ganz in diesem Sinne wird er auch in seiner Vorlesung am Institut für Wissenschaft und Kunst 1946/47, Vom Nutzen der Philosophie und ihrer Geschichte, das Programm seiner Philosophie als „Logik, Methodenlehre und Grundlagenforschung“ entwerfen¹⁰⁰. Dass hiermit jedoch nicht die von Marx und Engels gestellte „Grundfrage der Philosophie“, also die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Bewusstsein stringent zu beantworten ist und dass sich Hollitscher der hier innewohnenden philosophischen Problematik (nicht zuletzt für die Konzeption einer einheitlich-materiellen Wirklichkeit unter Einschluss des Menschen) bewusst war, davon zeugen eine Vielzahl von Bemerkungen. So schreibt er selbst in den dezidiert „gemeinverständlich“ gehaltenen Grundbegriffen der marxistischen politischen Ökonomie und Philosophie, dass „Materie und Bewegung miteinander unlösbar verbunden sind, die letztere die ‚Daseinsweise‘ der ersteren ist“¹⁰¹. Der Bewegungsbegriff müsse hier als „allgemeine philosophische Kategorie“ verstanden werden, die eben nicht nur die Ortsveränderung umfasse, sondern „jegliche Form der Veränderung“¹⁰². Von hier aus ist es nur noch ein Schritt zur dialektisch-ontologischen Fundierung des Reflexionsverhältnisses selbst.

99 Hollitscher, Walter: Die Begriffe der psychischen Gesundheit und Erkrankung. Eine wissenschafts-logische Untersuchung. Wien 1947, S. 5.

100 Hollitscher, Walter: Vom Nutzen der Philosophie und ihrer Geschichte. Wien o. J. [1947], S. 10.

101 Grundbegriffe, S. 41.

102 Grundbegriffe, S. 41.

Historisch-systematische Überlegungen zur Frage der Ethik Aristoteles – Kant – Hegel

Von Gottfried Schweiger, Salzburg.
gottfried.schweiger@sbg.ac.at

Ausgangspunkt folgender Überlegungen ist die Frage, welche Frage die Ethik zu stellen hat. Sie zu ergründen, wird hier an einem historischen Leitfaden geschehen, der sich nicht nur willkürlich ergibt als sich an systematischen Gesichtspunkten orientiert. Der Grund für diese Bezugnahme auf den Fundus der Philosophiegeschichte ist ein zweifacher: Zum einen erweisen sich die hier zu diskutierenden Theoreme und Theorien als beständige und weiterhin wirkende. Sie haben sich noch nicht überholt und sind auch nicht in den Schoß des Unbedeutenden zurückgegangen. Weiters ist es für die Ausbildung einer Struktur von Vorteil sich jene zu vergegenwärtigen, die sich dem in Frage stehenden Komplex bereits gewidmet haben. Es ist ein Lernen aus den Einsichten und auch Fehleinschätzungen derer die Vorgegangen sind. Also nicht aus bloß historischem Interesse werden hier „klassische“ Positionen bearbeitet sondern vielmehr aus einem selbst systematischen, aus einer Perspektive, die sich weiters darüber im Klaren ist, dass philosophische Systeme, die Struktur des Zusammenhangs von Begriffen nicht einfach zu Tage treten, sie müssen erarbeitet werden. Wäre der Zusammenhang aus sich selbst heraus ohne die Anstrengungen der Vernunft zugänglich, bräuchte es keine Philosophie. Und diese Anstrengungen liegen geronnen in den verwirklichten Gedanken, die Geschichte der Philosophie heißt.

Im Näheren werden drei Fragen herausgestellt werden: (1) Jene nach dem Zusammenhang von Individuum und Gesellschaft bei Aristoteles als Grundmodell einer am guten Leben orientierten Ethik, die sich auf die Möglichkeit der Verwirklichung des Menschen als Menschen richtet. (2) Jene nach dem Rückgang auf die sich selbst bestimmende Vernunft als alleiniger Horizont der Ethik bei Kant, die sogleich eine Loslösung von der Frage nach dem guten Leben in sich birgt wie auch die Trennung von Moralität und Recht. (3) Jene, die sich der Aufhebung der Kantschen Trennung und damit der Sittlichkeit als verwirklichte Moralität zuwendet. Sie ist im Hegelschen Programm geronnen, welches eine Aufnahme der ersten beiden Fragen in ihrem Zusammenhang sein will. Es schließt sich damit, wenn man so will, ein Kreis, der aber, wie eine Kritik zeigen wird, die Lösung des oben gestellten Erkenntnisinteresses noch außerhalb seiner hat aber hierauf deutet und verfolgenswerte Hinweise liefert. Diese Hinweise werden zum Abschluss gefasst werden.

Individuum und Gesellschaft¹

Zusammenfassend ist die aristotelische Konzeption von Ethik die Erkenntnis der notwendigen Verstrickung von Individuum und Gesellschaft in der Verwirklichung des Menschen als Menschen. Das gute Leben als Glückseligkeit ist so die Verwirklichung der doppelten Natur des Menschen als vernünftiges und politisches Wesen in der ihm angemessenen Gesellschaft, die Polis ist. Hier wird nicht der dem historischen aristotelischen Modell inhärenten Ausschluss diskutiert werden, der diese Verwirklichung nur für die wenigen, die Bürger sind ermöglicht. Es sind dies Kontingenzen, die zwar durchaus auf Gefährdungen hinweisen aber nicht den systematischen Kern treffen, der meint, dass bei Aristoteles die Frage nach dem guten Leben, die Frage der Ethik als jene nach der dem Menschen angemessenen Gesellschaft als Bedingung der Möglichkeit des Menschlichen als Menschlichem gestellt wurde. Damit impliziert ist auch, dass die Frage der Ethik in einem weiteren Horizont expliziert wird als dies etwa bei Kant der Fall ist, da sie das moralisch Gute nicht auf die Struktur der sich selbst genügsamen Vernunft einschränkt. Mit diesem vorausschauenden Ergebnis soll nun die Argumentationsstruktur bei Aristoteles aufgedeckt werden.

Der Ausgangspunkt des Stagiriten ist bekanntlich die Frage nach dem Guten nach dem alles strebt und um dessen willen alle Handlung geschieht.² Es ist dies die Glückseligkeit.³ Sie ist in den Horizont des Menschen gestellt durch das, was er ist, nämlich vernunftbegabt zu sein, weshalb die Glückseligkeit auch eine Tätigkeit der Seele ist.⁴ Das ausnehmend Besondere des Menschen, was ihn als Menschen ausmacht, ist seine Vernunftbegabung und die Realisierung seines Menschseins ist an die Realisierung dieser Begabung gebunden. Dies ist die wohl wichtigste Seite des aristotelischen Modells der Glückseligkeit, dass sie aus einem anthropologischen Ursprung heraus die Glückseligkeit des Menschen als jene bestimmt welche die Realisierung seiner selbst meint, worin er frei ist.

Doch muss dies noch genauer gefasst werden, was es meint sein Menschsein und damit seine Glückseligkeit zu realisieren als ver-

1 Das Folgende orientiert sich zu einem guten Maße an den einschlägigen Arbeiten von Joachim Ritter (1963; 1965; 1967) und Otfried Höffe (1979a; 1979b; 1996). Wichtige Einsichten verdanke ich auch dem Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* von Ursula Wolf (2002), Anthony Kenny (1992) wie den Beiträgen in Höffe (1995).

2 NE, 1094a1ff; Die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles wird zitiert nach der Übersetzung von Eugen Rolfes in der Bearbeitung durch Günther Bien (1995).

3 NE, 1097b21ff.

4 NE, 1098b30ff.

nunftgemäßes Leben. Auf der einen Seite, die man gerne heraushebt, stellt sich hinzu der Blick auf das, was außerhalb den Grenzen der Innerlichkeit liegt: die äußeren Güter und das (zufällige) Glück. Sie fließen als real-empirische Möglichkeitsbedingungen der Glückseligkeit in sein Konzept ein, stellen den Boden auf dem der Mensch sich seiner Natur gemäß *ausbilden* kann.⁵ Auf der anderen Seite, hier bereits angedeutet, meint die Realisierung der Vernunftbegabung auch keinen Naturprozess, der sich von alleine qua natürlich durchsetzt. Auch darin unterscheidet sich der Mensch als ausnehmend Besonderes von seinen tierischen Verwandten: „Während deren Natur von Natur (und geleitet von der Natur) zur Wirklichkeit ihrer Praxis wächst, gelangt der Mensch nicht von Natur, sondern ‚ethisch‘ zur Verwirklichung der Natur.“⁶ Joachim Ritter hat hier bereits einen Hinweis impliziert, der sich noch zeigen wird, doch vorher soll noch kurz angesprochen werden, wie sich das Allgemeine, was hier bisher ausgesprochen, im Besonderen also in dem, was man gerne das echte Leben nennt, setzen und wirklich werden kann. Es ist dies auch die eigentliche Frage nach der Moralität. Dies ist die vernunftgeleitete Praxis⁷, die sich von der Unmittelbarkeit und blinden Naturwüchsigkeit der Leidenschaften und Affekte distanziert, diese in Ordnung, der Mitte, hält ohne sie zu negieren.⁸ Sie ist auch dasjenige, was die praktische Philosophie ausmacht.⁹ Es ist vielleicht die größte Schwäche der aristotelischen Abhandlung, dass sie hier im eigentlichen nicht die vage Formulierung der Anwendung der Vernunft als leitende und bestimmende überschreitet.¹⁰ Zwar bietet die Tugendlehre einige Einsichten, sie kommt aber an dem begrifflich-praktischen Problem nicht vorbei, wie ihr Maßstab konkret zu bestimmen ist.¹¹ Dies zeigt sich

5 Cf. Nussbaum (1999). Hierzu wird noch mehr gesagt werden.

6 Ritter (1967), S. 127. Bei Aristoteles heißt es: „Darum werden uns die Tugenden weder von Natur noch gegen die Natur zuteil, sondern wir haben die natürliche Anlage, sie in uns aufzunehmen, zur Verwirklichung aber wird diese Anlage durch Gewöhnung.“ NE, 1103a24ff. Man könnte dies auch als die Differenz von An-Sich und Für-Sich markieren.

7 NE, 1099a3ff; „Praxis ist Lebensvollzug; als Praxis entfalten sich die von Natur gegebenen Möglichkeiten und Anlagen beim Menschen ebenso wie bei allen Lebewesen.“ Ritter (1965), S. 78.

8 Die Mesoteslehre lässt sich daher als ein versuch verstehen, eine befriedigende Lebensweise zu bestimmen, die zwischen den beiden extremen Konzeptionen der Selbstaufgabe (...) und der Apatheia (...) steht.“ Wolf (1995), S. 101.

9 Cf. Höffe (1979b); „... (denn wir betrachten die Tugend nicht, um zu wissen, was sie ist, sondern um tugendhaft zu werden; sonst wäre unsere Arbeit zu nichts nütze)...“ NE, 1103b26ff.

10 NE 1107a1ff.

11 Vielleicht ist dies auch nicht möglich ohne den Unterschied von moralisierend und moralisch zu unterlaufen: „Das aber möge im voraus zugestanden sein, daß jede Theorie der Sittlichkeit nur allgemeine Umrisse liefern und nichts mit unbedingter Bestimmtheit

am Mangel eines, dem griechischen und damit auch aristotelischen Denken fremden Prinzip der Subjektivität. Letztlich bleibt so nur die Projektion in das Bestehende hinein, die Orientierung an Vorbildern und Sitten. Um es in einer Einsicht kulminieren zu lassen, die ein Problem anzeigt ohne zu lösen: „Daher ist es auch schwer tugendhaft zu sein. Denn in jedem Dinge die Mitte zu treffen ist schwer.“¹²

Damit ist eine Seite des aristotelischen ethisch-anthropologischen Grundmodells abgesteckt. Diese wird ergänzt, wendet man sich der Struktur wie der Möglichkeitsbedingung der Realisierung des Menschseins zu. Sie ist festgehalten in der politischen Natur des Menschen, welche nicht bloß meint, dass der Mensch ein geselliges Wesen ist, dies trifft auch auf viele Tiere zu, sondern die dem Menschen spezifische, ihm angemessene Art und Weise des Zusammenlebens.¹³ Dem Menschen dahingehend angemessen, dass die politische Form des Zusammenlebens jene ist, in der seine Vernunftbegabung realisiert wird, also das Menschsein wirklich werden kann. „Der Mensch ist ein politisches Wesen, weil und insoweit er Logos hat.“¹⁴ Dies ist der Sinn der „ethischen“ Realisierung der Natur des Menschen, die Ritter oben ausspricht. Es wäre hier verkürzt zu sagen, dass dies nur deshalb der Fall ist weil Aristoteles der Polis die Funktion der Erziehung des Menschen zuschreibt, da es einen tieferen, metaphysischen Sinn hat von einer „Dialektik von Polis- und Vernunftnatur“¹⁵ zu sprechen, die sich hier ausdrückt. In der Idee der Polis, wie man sagen sollte um sie aus ihrem historisch-kontingenten Kontext, der auch schon bei Aristoteles verlassen wird, herauszulösen, ist ausgesprochen, dass der Mensch nur als Bürger Mensch ist, was heißt als Freier: „Aber es gibt eine Herrschaft, vermöge derer man über seinesgleichen herrscht, und damit meinen wir die politische Herrschaft.“¹⁶ Hierfür steht auch die Versorgung mit ausreichend äußeren Gütern und die Erziehung durch und in der Gemeinschaft aber vor allem ist es die Idee des Zusammenhangs von individueller und gesellschaftlicher Freiheit¹⁷, individueller und gesellschaftlicher Glückseligkeit¹⁸, dem

vortragen darf.“ NE, 1103b39ff.

12 1109a254ff.

13 NE, 1097b11; P, 1253a2ff.

14 Höffe (1979a), S. 23.

15 Höffe (1979a), S. 28.

16 P, 1277b7ff. cf. „Nur der Bürger als der Freie steht in der Verwirklichung des Menschseins. Das ist der positive und von der geschichtlichen Situation unabhängige Sinn der aristotelischen Theorie.“ Ritter (1965), S. 82 Fußnote.

17 „Voraussetzung der demokratischen Verfassung ist die Freiheit.“ P, 1317a40f.

18 „Und mithin muß man behaupten, dass die staatliche Gemeinschaft der tugendhaften Handlungen wegen besteht, und nicht des Zusammenlebens wegen.“ P, 1281a2ff.

guten Leben und der guten Gesellschaft¹⁹, die nicht von einander gelöst werden können ohne dem Mensch als Mensch *unrecht* zu tun.²⁰ Sie kulminiert schließlich in der Freundschaft „als *frei* gewählte Beziehung zwischen *freien* Bürgern“²¹, in der sich das glückselige Leben als politisches in reziproker Weise in realisiert.²²

Der Zusammenhang von Ethik und Politik ist also darin ausgedrückt, dass „die Polis zugleich das *Medium* und der Ort zur Realisierung des Glücks“ ist.²³ Und die Glückseligkeit von der hier zu sprechen ist, ist durchaus nicht jene, die man gerne Aristoteles vorhält, nämlich jene, dass die Bürger sich als von der Arbeit befreite, über Haus inklusive Frauen, Kinder und Sklaven herrschende und selbstgenügsam ein luxuriöses Leben frönende, der Muße der Kontemplation hingeben.²⁴ Sie hält einen Universalismus durchaus in sich, nämlich jenen, dass „das Menschsein des Menschen als Richtschnur des Ethischen und Politischen“²⁵ genommen wird, womit der Ausschluss des Anderen, sei es als Barbare, Sklave oder Frau, in die Aberkennung seines Menschseins und damit in die Unmenschlichkeit, die den eigenen Ansprüchen widerspricht, verfällt.²⁶ Doch ist der Grund hierfür noch nicht bei Aristoteles gesichert. So verlockend nahe man seine Ausführungen an den Begriff eines aus der Vernunft heraus begründeten

19 „Daß also für den einzelnen Menschen wie für die Staaten und die Menschen im Verein dasselbe Leben das beste sein muß, liegt am Tage.“ P, 1325b30ff.

20 „Und so nennen wir in einem Sinne gerecht was in der staatlichen Gemeinschaft die die Glückseligkeit und ihre Bestandteile hervorbringt und erhält.“ NE, 1129b18ff. Dies meint auch die Identifizierung des politischen wie individuellen höchsten Guts durch Aristoteles: NE, 1094b8ff.

21 Brunkhorst (2002), S. 25.

22 „Freundschaft ist es auch, die die Staaten erhält und den Gesetzgebern mehr am Herzen liegt als die Gerechtigkeit.“ NE, 1155a23ff. Woran in der *Politik* durchaus in ein heute noch immer bemerkenswerter Weise angeknüpft ist: „Das gibt nun einen Staat von Knechten und Herren, aber nicht von freien, einen Staat, wo die einen beneiden, die anderen verachten, und so einen Zustand, der zu Freundschaft und staatlicher Gemeinschaft im größten Gegensatz steht.“ P, 1295b20ff.

23 cf. Höffe (1979a).

24 Hauke Brunkhorst hat diese Problematik pointiert: „Der normative Anspruch an alle Menschen, ihrer Politischen Natur gemäß zu leben, wird nämlich durch die wenigen Prachtexemplare an der Spitze und im Zentrum der sozialen Hierarchie nicht nur hinlänglich erfüllt, sondern setzt schon in der theoretischen Selbstbeschreibung voraus, dass die anderen als dienende Werkzeuge ihrer adeligen der bürgerlichen Herren die Arbeit machen.“ Brunkhorst (2002), S. 38.

25 Ritter (1967), S. 130.

26 Der am Ende der *Nikomachischen Ethik* doch klar ausformuliert ist: „Was einem Wesen von Natur eigentümlich ist im Unterschied von anderen, ist auch für dasselbe das Beste und Genussreichste. Also ist dies für den Menschen das Leben nach der Vernunft, wenn anders die Vernunft am meisten der Mensch ist. Mithin ist dieses Leben auch das glücklichste.“ NE 1178a5ff.

und begründenden moralischen Prinzips rückt, so ist es doch nicht gefasst.

Die Wende zum Subjekt²⁷

Der Karikatur der Kantschen Ethik, wie sie unübertroffen Schiller formulierte²⁸, entgegenzutreten, verlangt den Grund dessen zu bestimmen, was die „Erhabenheit ihrer reinen Norm- und Wertbegriffe“ ausmacht ohne sie aus den „Zusammenhängen menschlichen Daseins“ zu reißen.²⁹ Aus der Idee der Autonomie, der allein durch die Vernunft bestimmten Selbstgesetzgebung des Willens tritt dem Menschen die Moralität als Pflicht gegenüber, was durchaus nicht einhergehen muss mit einem glücklichen Leben, der Glückseligkeit, welche vielmehr in den Horizont der Hoffnung gestellt ist. Doch wäre es nicht richtig, Kant des bloßen Formalismus und der Apathie zu zeihen, wie dies des Öfteren geschehen ist und geschieht.

Kant legt die Frage der Moralphilosophie in aufgeklärter Radikalität in den Ursprung, den Menschen als Subjekt zurück und hierbei in das, was ihn in moralischer Hinsicht als Subjekt qua vernünftiges Wesen auszeichnet, seine Freiheit. Die Frage der Moral stellt sich nur vor dem Hintergrund der Freiheit, der Autonomie.³⁰ Ausdruck und Wirklichkeit der Freiheit des Menschen ist sein (freier) Wille als jenes Vermögen, welches sich aller Kausalität der Natur entzieht und aus sich selbst heraus Ursache, sich selbst Gesetz sein kann.³¹ Damit ist der Wille in den Mittelpunkt gerückt und die Antworten Kants, die er auf die Fragen der Moral gibt, beziehen sich alle auf ihn.³²

27 Besonders Peter Baumanns (2000) hat hier viel beigetragen wie auch Kai Haucke (2002), Otfried Höffe (1979c; 1992), Ernst Bloch und Joachim Ritter (1966).

28 „Gern dien ich den Freunden, doch thu ich es leider mit Neigung

Und so wurmt mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.

Da ist kein anderer Rath, du musst suchen sie zu verachten,

Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut.“ Schiller zit. nach Baumanns (200), S. 51.

29 Ritter (1965), S. 58 bezieht dies nicht direkt auf Kant sondern auf die „moderne Ethik“, es erscheint aber hier angemessen.

30 „Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns garnicht anzutreffen sein.“ KpV, A5. Kant wird zitiert nach der Werkausgabe herausgegeben von Wilhelm Weischedel.

31 „(W)as kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst Gesetz zu sein?“ GMS, BA 98.

32 Hierin ist bestimmt, was Aristoteles noch *vermutete*: „Die Willenswahl scheint vor allem das Eigentümliche der Tugend auszumachen und noch mehr als die Handlungen selbst den Unterschied der Charaktere zu begründen.“ NE, 1111b5ff.

Gut ist so nur ein guter Wille, und was ihn als guten bestimmt, ist, dass er sich allein von der Vernunft bestimmen lässt, da die Vernunftbestimmung des Willens Ausdruck seiner Freiheit ist als Selbstgesetzgebung. Problematisch ist die Frage der Moralität also nur dahingehend, dass der Mensch nicht nur vernünftig ist, sondern auch als endliches Wesen von anderen Antrieben, Begehren etc. bestimmt ist. Und eines dieser Begehren ist das Streben nach Glück, der Wunsch ein gutes, glückseliges Leben zu führen: „Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrensvermögen.“³³ Was dieses Glück ausmacht und wie es sich realisieren kann, versuchte Aristoteles zu ergründen³⁴, für Kant ist es vor allem eine negative Folie, eben weil es zwar ein notwendiges Begehren ist, glücklich zu sein aber keines welches sich nach Kriterien der reinen praktischen Vernunft bestimmen lässt. Jede Vorstellung des Glücks ist, so die kantsche Terminologie, empirisch bestimmt also dem Inhalte nach von außen genommen, etwa in Form von Reichtum etc. Dies trifft aber im strengen Sinne für jeden Bestimmungsgrund des Willens zu, weshalb, wie Kai Haucke es formuliert, Kant das Kunststück zu lösen hat, dass ein guter Wille „weder durch Zweck noch die Verwirklichungsbedingungen bestimmt zu sein, und doch etwas zu wollen (hat).“³⁵ Was so übrig bleibt ist „das formelle Prinzip des Willens überhaupt“ durch welches ein guter Wille bestimmt ist, oder näherin, „wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm (= dem Willen) alles materielle Prinzip entzogen.“³⁶ Der hier eingeführte Begriff der Pflicht erläutert nochmals die spezifische Problematik, dass der Mensch nicht nur ein Vernunftwesen ist, da nur einem Wesen, welches nicht allein durch die Vernunft bestimmt ist, das objektive Gesetz als Pflicht, d.h. in Form des kategorischen Imperativs, gegenüber treten kann.³⁷ Doch welches Gesetz kann dies nun sein, welches sich als unbedingter Anspruch der Vernunft äußert und alleiniger Bestimmungsgrund des Willens sein soll? Dies wurde

33 KpV, A 45. Gleichsame Formulierungen in GMS, BA 12.

34 „Im praktischen bestimmt Aristoteles als das höchste Gute die *Glückseligkeit*, - das Gute überhaupt nicht als abstrakte Idee, sondern so, dass das Moment der Verwirklichung wesentlich in ihr ist.“ Hegel, Werke, 19, S. 222.

35 Haucke (2002), S. 182.

36 GMS, BA 14.

37 „Sinnvoll ist die imperativistische Form nur bei jenen Subjekten, deren Wille nicht von vorneherein und mit Notwendigkeit gut ist; gegenstandslos wird sie bei reinen Vernunftwesen, deren Wille wie bei Gott von Natur aus stets und ausschließlich gut ist. Von Pflicht kann man nur dort reden, wo es neben einem vernünftigen Begehren noch konkurrierende Antriebe, wo es neben dem guten noch ein schlechtes oder böses Wollen gibt.“ Höffe (1992), S. 129.

im eigentlichen schon ausgesprochen, indem dem guten Willen alle möglichen Bestimmungsgründe, Antriebe, Inhalt genommen wurden, bis auf die ursprüngliche Selbstbezüglichkeit sich durch die Vernunft bestimmen zu lassen. Damit bleibt, wie es die erste Formulierung des kategorischen Imperativs ausdrückt, wiederum kein bestimmtes, inhaltlich gefülltes Gesetz übrig sondern nur „die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren, als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle allgemeines Gesetz werden.“³⁸

Man muß sich der Radikalität bewusst sein, die Kant im Rückzug auf das „formelle Prinzip des Wollens überhaupt“ ausdrückt. Sie entblättert der Moralphilosophie allen möglichen empirischen Inhalt, jede Vorstellung eines guten Lebens oder auch Tugendlehre³⁹, da ihr Prinzip als rein formelles auf jeden möglichen Bestimmungsgrund des Willens und uneingeschränkt anwendbar ist.⁴⁰ Was auf dieser Stufe zählt ist allein das Kriterium reiner Gesetzeswürdigkeit⁴¹, d.h. reinen Allgemeinheit und Notwendigkeit der Bestimmungsgründe des Willens, die Kant Maxime nennt, allein.⁴² So nimmt es nicht Wunder, dass Kant des Rigorismus geschimpft wurde, die blindem gehorsam Vorschub leistet.⁴³ Doch muss man immer in Betracht behalten, dass Kant dies als Selbstgesetzgebung des Willens durch die Vernunft bezeichnet hat⁴⁴, es also keine äußere, fremde Macht, auch kein göttliches Gebot ist, welches dem Menschen als Pflicht gegenübertritt, sondern nur, was a priori seinen Sitz und Ursprung in der Vernunft hat, also was sich ein jedes vernünftige Wesen selbst als Gesetz gibt: „Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetz unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als selbstgesetzgebend, und eben um deswillen allererst dem Gesetz (davon er sich selbst als

38 GMS, BA 17.

39 Obzwar diese von Kant entwickelt wurde.

40 „Dies ist sein wohlbestimmter Inhalt, eine formale Willensbestimmung statt materialer Entscheidungsgründe zu wählen.“ Baumanns (2000), S. 58.

41 In ihrer radikalsten Form wohl gemerkt, „dass es nicht bloß für Menschen, sondern alle vernünftige Wesen überhaupt, nicht bloß unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern schlechterdings notwendig gelten müsse.“ GMS, BA 28. was auch überleitet zur zweiten Formulierung des kategorischen Imperativs, die Naturgesetzformel. Cf. GMS, BA 81.

42 „Man muß wollen können, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung überhaupt.“ GMS, BA 57.

43 Bekanntestes Beispiel dürfte weithin Adolf Eichmann sein, der sich mit Bezug auf Kant zu verteidigen versuchte. Wenn schon, dann hätte er sich besser auf Hegel berufen.

44 „Der ‚Rigorismus‘ und ‚Formalismus‘ der Kantischen Ethik bedeutet nichts anderes als kompromissloses Festhalten an der reinen Vernunft (strenger Allgemeinheit und Notwendigkeit des Begehrens) als Moralprinzip.“ Baumanns (2000), S. 59.

Urheber betrachten kann) unterworfen, angesehen werden muß.“⁴⁵ Womit wieder der Begriff der Autonomie erreicht ist, welcher, wie eingangs herausgestellt, die Bedingung der Möglichkeit der Moralität und, wie man jetzt sagen kann, auch „das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und Pflichten“⁴⁶ ist. Der kategorische Imperativ als „höchstes Beurteilungskriterium“⁴⁷ der Moral muss so auch verstanden werden als Ausdruck der Freiheit des Menschen selbst, ihm zu folgen heißt seine Freiheit zu verwirklichen, frei zu sein von allen partikulären, äußeren, materiell bestimmten Antrieben.⁴⁸ Und, es meint die kantsche Ethik auch die Verwirklichung der Moralität im Handeln nach der Pflicht, soweit dies dem Menschen möglich ist.⁴⁹ Das ist der positive Gehalt der kantschen Doktrin, die nun mit Blick auf das Verhältnis von Moralität und Recht vervollständigt werden soll, um hiernach auf einige kritische Einwände zu sprechen zu kommen, die dieses sowie das Verhältnis von Glückseligkeit und Moralität, das höchste Gut, nochmals aufgreifen.

Die kantsche Rechtsphilosophie trennt sich von seiner Moralphilosophie, dahingehend, dass es in ihr nicht um die, wie Hegel sagen wird, Verwirklichung der Moralität als Recht zu tun ist. Die Rechtsphilosophie befasst sich vielmehr nur mit den äußeren Verhältnissen der Freiheit, und normiert dahingehend das Zusammenleben von Individuen gegeneinander ohne jeden Bezug auf deren innere Freiheit, die das Gebiet der Moralität absteckt⁵⁰: „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“⁵¹ Der Ursprung des Rechts liegt dabei aber seiner Sache nach ebenso in der praktischen Vernunft und es wird aus dieser heraus entwickelt⁵², ohne aber einen substantiellen Zusammenhang zwischen den Sphären des Rechts und der Moralität herzustellen.⁵³ Das Recht ist vielmehr blind gegenüber

45 GMS, BA 70f. Es ist dies „die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens.“ MdS BA 69.

46 KpV, § 8.

47 Höffe (1992), S. 132.

48 „Negativ meint die Autonomie die Unabhängigkeit von materialen Bestimmungsgründen, positiv die Selbstbestimmung oder eigene Gesetzgebung.“ Höffe (2000), S. 199.

49 Cf. Höffe (2000), S. 180; GMS, BA 3.

50 „Die kantsche Verfestigung der Unterscheidung von Innerlichkeit und Äußerlichkeit zu einem Dualismus der Trennung hat zur Loslösung der philosophischen Ethik aus dem Zusammenhang der in der Folge der kantschen Unterscheidung der Legalität von der Moralität aus der Philosophie emigrierenden Rechts- und Staatstheorie geführt.“ Ritter (1966), S. 289.

51 MdS, AB 33.

52 Cf. MdS, AB 47.

53 „Moral und Recht werden so durch die Subjektivierung der Moral auseinander geris-

der Moralität derer, deren Zusammenleben es regeln soll, wie es auch blind ist gegenüber allen Fragen, die über die Sicherung der äußeren Freiheit hinausgehen. Alleiner Zweck des Rechts ist die Garantie des einzigen „angeborenen Rechts“⁵⁴ des Menschen, seine Freiheit, die auch in der Mitte der Moralphilosophie steht.⁵⁵ Mit Blick auf die kantsche Fassung der Moralität ist dies aber nicht nur ein gesetzter Ausschluss dieser Sphären gegeneinander, sondern selbstbegründend. Der Rückzug auf die bloße Regulierung der äußeren Freiheit im Recht korreliert mit dem Rückzug auf die bloß formelle Seite in der Moralität. Zweitens fordert als einziges Kriterium die strikte Allgemeinheit und Notwendigkeit, also Gesetzmäßigkeit, ihrer Bestimmungsgründe und setzt so jeden Inhalt außer sich, wie auch das Recht jeden Inhalt außer sich setzt. Der Ausschluss der Frage nach dem Glück, nach dem guten, glückseligen Leben in der Moralität verlangt notwendigerweise den Ausschluss desselben in Fragen des Rechts, da diese Inhalte nicht a priori in der Vernunft aufgefunden werden können, aus welcher beide sich allein speisen dürfen.⁵⁶ Doch was tun mit diesen empirischen Inhalten, die doch ein notwendiges Begehren des Menschen darstellen? Da Kant sie nicht gänzlich aus seinem Blick fallen lassen will, werden sie aus der Moral- und Rechtsphilosophie hinaus in die Religionsphilosophie, was heißt, in den Bereich der Hoffnung verschoben.⁵⁷

Handelnd dem Maßstab der Moralität entsprechend also aus Pflicht wird der Mensch des Glückes würdig, aber „(o)hne einen gütigen Gott, der die Welt so eingerichtet hat, dass in ihr menschliches Glück möglich wird, und ohne die Vorstellung einer unsterblichen

sen.“ Rohls (1999), S. 420.

54 Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jeder anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende recht.“ MdS, AB 45.

55 Die Freiheit so zentral bestimmt zu haben ist vielleicht das größte Verdienst Kants, wie es auch Hegel gesehen hat: „Es ist ein großer Fortschritt, dass dies Prinzip aufgestellt ist, dass die Freiheit die letzte Angel ist, auf der der Mensch sich dreht, diese letzte Spitze, die sich durch nichts imponieren lässt, so dass der Mensch nichts, keine Autorität gelten lässt, insofern es gegen seine Freiheit geht.“ Hegel, Werke, 20, 376.

56 „Empirische Bestimmungsgründe taugen zu keiner allgemeinen äußeren Gesetzgebung, aber auch eben so wenig zur innern(.)“ KpV, A 50.

57 „Aber das moralische Gesetz für sich verheißt doch keine Glückseligkeit, denn diese ist, nach Begriffen von einer Naturordnung überhaupt, mit der Befolgung desselben nicht notwendig verbunden. Die christliche Sittenlehre ergänzt nun diesen Mangel (des zweiten unentbehrlichen Bestandstücks des höchsten Guts) durch die Darstellung der Welt, darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele weihen, als eines Reichs Gottes, in welchem Natur und Sitten in eine, jeder von beiden für sich selbst fremde, Harmonie, durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht.“ KpV, A231f.

Seele, die den Menschen in einem unendlichen Progreß zur Pflichtvollkommenheit gelangen lässt, ist eine solche Synthesis von Pflicht und Glück undenkbar.“⁵⁸ Und genau hierin, in der Kulmination der kantschen Ethik in einer Postulatenlehre, öffnet sich das hier entscheidende Problem. Der Ausschluss der aristotelischen Frage nach der Glückseligkeit als dem Menschen mögliche, dem wonach er nicht nur notwendigerweise strebt, sondern, die es auch zu realisieren gilt, erweist sich als *tragisch*, wie Kai Haucke es formuliert.⁵⁹ Der Rückzug auf die Innerlichkeit der reinen Vernunftbestimmung mag den hehren moralischen Ansprüchen genügen, sie verlangt dafür aber einen hohen, zu hohen Preis. Der Mensch als Bürger zweier Welten reibt sich schließlich zwischen ihnen auf, weil er letztlich beides nicht zu verwirklichen mag, weder sein Glück noch die Moralität. Die Hoffnung auf einen gütigen Gott mag hier beruhigen, lösen kann sie das Problem letztlich nicht.

Kein leeres Sollen⁶⁰

Es ist eine historisch wie systematische Einsicht, dass die Ethik Hegels⁶¹ sich im Vergleich zu den bisher durchschrittenen Überlegungen auch als Rückkehr und *Wiederaufnahme* darstellt. Hegel akzeptiert zwar den kantschen Ausgangspunkt, die Autonomie, will aber, gleichsam auf Aristoteles blickend, diesen mit seinem Dasein als Recht vermitteln, was die substantielle Sittlichkeit ist. Der vernünftige Staat ist die Realisierung der Freiheit, und als solcher die Realisierung des kantschen Prinzips, welches, so der hegelsche Vorwurf, bei diesem in leerer Innerlichkeit verharrt. Die Frage, die sich nun stellt, ist, wie Hegel diese Vermittlung, die Sittlichkeit, begreift ohne hinter Kant zurück zu fallen. Um die Antwort voraus zu schicken: Hegel scheitert an seiner Aufhebung, da diese Negation ist.

Der Ausgangspunkt ist, ganz Kant, der Wille als freier, welcher Wille eines Subjekts ist. Hier ist aber sogleich die Kritik aufgegriffen, dass das Gute wirklich sein soll und nicht nur in der Innerlichkeit

58 Haucke (2002), S. 180.

59 „In dieser in sich vervielfachten Tragik gerät der Mensch in der Tat in eine unerträglich und unwürdige Lage: Zwischen zwei gleichermaßen unbedingten Forderungen eingezwängt, findet das spezifisch Menschliche keinen Spielraum.“ Haucke (2002), S. 184.

60 Von großem Wert und eine große Hilfe waren die von Manfred Riedel herausgegebenen Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie (1975), die Arbeiten in Siep (2005) sowie die Kommentare von Herbert Schnädelbach (2000), Axel Honneth (2001), Emil Angerhn (1992) und Hans Heinz Holz (1997).

61 Sofern man zugesteht, dass Hegel überhaupt eine, wenn auch in eigentümlicher Form, Ethik geschrieben hat.

des Subjekts verharren kann. Und, es gilt für Hegel vor allem danach zu fragen, wie es wirklich sein kann und darüber hinaus, was Hegel die schlimmsten Vorwürfe einbrachte, ob es nicht bereits wirklich ist und wenn ja, in welcher Form. Die kantsche Trennung von Moralität und Legalität, wie auch die disziplinäre von Ethik, Moralphilosophie und Rechtsphilosophie, politischer Theorie wird hierfür aufgehoben. Dies ist nun nur dahingehend möglich, wenn bereits im Vorfeld die Fragerichtung neu bestimmt wird, was in diesem Zusammenhang als Historisierung begriffen wird. Die Einheit von Moralität und Recht ist nur denkbar vor dem Hintergrund der Aufhebung eines auf feststehenden formalen Prinzipien a priori qua zeitlosen moralischen Selbstbewusstsein zu Gunsten eines geschichtlich sich ausbildenden und transformierenden.⁶² Dahingehend ist die hegelsche Theorie auch ein gutes Stück Moralkritik.⁶³

Der Begriff mit dem die hegelsche praktischen Philosophie richtigerweise verbunden ist, ist nun nicht jener der Moralität und auch nicht jener des Rechts, als vielmehr jener der Sittlichkeit. Sie ist der schlichte Anspruch: „Hier ist das Gute.“⁶⁴ Das Gute nicht nur als Gesolltes, wie Hegel Kant vorwirft, sondern wirklich, im echten Leben angekommen, wie man sagen könnte. Man muss nur die Augen öffnen und hinsehen, dann steht die Wirklichkeit als Vernünftige und das Vernünftige als Wirklich, vor dem philosophischen Betrachter, der es schöpft. Darin impliziert ist natürlich ein ganzes Paket ontologischer und geschichtsphilosophischer Voraussetzungen, die hier nicht eingeholt werden können⁶⁵, sich dem Leser der *Grundlinien* aber schon durch die harschen Verweise Hegels auf seine *Logik* aufdrängen.⁶⁶ Und doch ist ihr Grundgedanke ein einfacher, konkreter, um den es hier allein auch gehen kann und soll: Sittlichkeit ist die Einheit von (abstraktem) Recht und Moralität, „der *zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewusstseins gewordene Begriff der Freiheit*.“⁶⁷ D.h. dass in der Sittlichkeit die Sphären des Rechts und der Moralität nicht auseinander fallen oder die eine unter die andere subsumiert wird,

62 Die ganze Philosophie Hegels ist geschichtlich in dem radikalen Wortsinn, dass sie nicht nur die Geschichte zu begreifen versucht als sich selbst in diesen Prozess, obzwar als ihr Abschluss, versteht.

63 Cf. GPR, § 129 bis 135. Hegel wird zitiert nach der Werkausgabe editiert von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.

64 Hegel, Vorlesung, §144, S. 148. Ich habe auch die Vorlesungen zu Rate gezogen, werde mich aber fast ausschließlich an die *Grundlinien* halten, was auch damit zusammenhängt, dass ich die Iltting-These nicht teile.

65 Cf. u.a. Holz (1997).

66 Cf. etwa den für Sache so zentralen Übergang von der Moralität in die Sittlichkeit: GPR, § 141.

67 GPR, § 142.

sondern in Einheit, Versöhnung, gedacht werden. Es ist hier wichtig, um den Fortschritt Hegels gegenüber Aristoteles zu erkennen, dass er die kantsche Moralphilosophie als notwendigen und unhintergehbaren Ausgangspunkt anerkennt und nicht versucht den Rückgang auf die Vernunftbestimmung des Subjekts zu suspendieren.⁶⁸ Seine Kritik am „nur *sein sollenden Guten*“⁶⁹ verharnt daher auch nicht in der Negativität, die ein Immoralismus wäre, sondern steigt über sie hinaus. Die Pflichtenlehre wird in eine Institutionenlehre transformiert ohne den Einzelnen darunter verschwinden zu lassen, vielmehr soll der Einzelne die Pflichten der inneren Freiheit in ihrer Wirklichkeit, in diesen sittlichen Institutionen, sich selbst in ihnen aufgehoben erkennen. Darin liegt aber zugleich die Tendenz, der Hegel nicht immer widerstehen konnte, den Standpunkt der Moralität überhaupt aufzugeben, und, wie in §150 formuliert, vom Menschen zu fordern, als Prinzip der Moralität auszusprechen, dass „nichts anderes von ihm zu tun (ist), als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist.“⁷⁰ Doch darf dies nicht sofort affirmativ genommen werden, hat doch Hegel keine deskriptive Arbeit über diese oder jene Verhältnisse verfasst.⁷¹ Der erste, noch unter-schlagene Teil des hier zitierten Satzes bestimmt nämlich, dass dies in einem „sittlichen Gemeinwesen“ so wäre. Erst auf dem Standpunkt der Versöhnung, der wirklich gewordenen Freiheit als Recht stehend, ist „Rechtschaffenheit“ als allgemeine Bestimmung der Moralität hinreichend.⁷²

Und die Sittlichkeit enthält ein weiteres Moment in sich, welches Kant als Problem weitergegeben hat: die Integration des Gegensatzes von Pflicht und Neigung, Glückswürdigkeit und Glückseligkeit. Um sie nicht in den Bereich der Hoffnung abzugeben, bedarf es der Angabe des Ortes der Wirklichkeit dieser Versöhnung, was wiederum für Hegel die sittlichen Institutionen sind, „die die Übereinstimmung von Sollen und Können, Pflicht und Handlung, Aufgabe und Erfolg

68 „Der sittliche Mensch Hegels ist nicht mehr *polis*-Bürger, sondern Person, Subjekt, *bourgeois* und *citoyen* (...) das Prinzip der Subjektivität ist nicht wegzudenken.“ Schnädelbach (2000), S. 246. Bei Hegel selbst in einer Randbemerkung zu § 147: „Griechen hatten *kein Gewissen*“.

69 GPR, § 141 Anm.

70 GPR, § 150 Anm.

71 „Die Grundlinien entfalten die Idee des Rechts, die im Vergleich mit allen bestehenden Rechtssystemen ein Ideal ist.“ Peperzak (2005), S. 172.

72 „Die Freiheit ist weder Utopie noch ein immer zurückweichendes Ideal, sondern die nächste Gegenwart des Lebens in und mit den bestehenden Institutionen. Dies gilt aber nur, wenn diese Institutionen in der Tat die adäquate Objektivierung des Geistes und also wahrhaft vernünftig sind.“ Peperzak (2005), S. 171.

ermöglichen.⁷³ Ein der Sittlichkeit entsprechendes Leben, also ein Leben aus Pflicht im Hegelschen Sinne, ist nicht länger unvereinbar mit dem Glück und dem guten Leben, es ist vielmehr seine Realisierung. Eine Realisierung, die nicht in einsamer Apathie verharret, sondern die Neigungen und Leidenschaften aufnimmt und integriert. Kurz: ein im vollen Sinne moralisch gutes Leben als Glückseligkeit ist nur möglich und notwendig gebunden an die Wirklichkeit der Sittlichkeit, eines, um den Höhepunkt in Hegels Rechtsphilosophie zu benennen, guten Staates.⁷⁴

Alles bisher gesagte, hängt nun daran, welchen Maßstab Hegel bereit hält, um das Bestehende, den Staat und seine Institutionen auf seine Sittlichkeit zu prüfen. Offenbar kann dies nicht der Standpunkt der Moralität sein, da dieser wiederum für sich formal, und immer schon über sich hinaus auf das Sittliche bezogen ist.⁷⁵ Wenn die Moralität erst in der Sittlichkeit zu sich selbst kommt also wirklich wird, dann kann sie kein Kriterium zur Überprüfung der Sittlichkeit sein. Dies ist der negative Gehalt der hegelschen Moralkritik, der überhaupt eingewurzelt ist im Konzept einer geschichtlichen Philosophie, die keinen Standpunkt außer *den* ihrer Zeit mehr einnehmen kann.⁷⁶ So bleibt nur mehr der Weltgeist übrig, „der sein Recht – und sein Recht ist das allerhöchste – an ihnen in der *Weltgeschichte*, als dem *Weltgerichte*, ausübt.“⁷⁷ Dies ist nun aber ebenso unbefriedigend wie die kantsche Trennung von Moralität und Recht, Glückswürdigkeit und Glückseligkeit, da hier nicht die Moralität aufgehoben als vielmehr negiert wird, dem Menschen (wieder) nichts übrig bleibt als in das Geschick des allmächtigen Weltgeists zu vertrauen.

Nicht der Versuch Hegels, eine Wirklichkeit der Moralität zu finden, die nicht nur als „sein sollende“ in der Innerlichkeit des Einzelnen

73 Schnädelbach (2000), S. 249.

74 „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee“ und als solcher „absoluter unbewogter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste recht gegen den Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein.“ GPR, § 257 und 258.

75 „Die Zugehörigkeit zu einem gelebten Ethos, einem gemeinsamen sittlichen Leben ist Voraussetzung der Moralität des einzelnen.“ Angehrn (1992), S. 214.

76 „Es ist ebenso töricht zu wännen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit.“ Damit bezieht sich Hegel nochmals gegen das abstrakt-utopische blosse Sollen: „Geht seine Theorie in der Tat darüber hinaus, baut es sich eine Welt, wie sie sein soll, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen – einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden lässt.“ GPR, Vorrede. Welche weiteren (und gegenläufigen) Implikationen damit verbunden sind, kann hier nicht aufgedeckt werden. Eines ist aber sicher, dass der historische Standpunkt zugleich über sich hinaus gehen muss, ansonsten würde die ganze hegelsche Philosophie ins Partikuläre fallen.

77 GPR, § 340.

verharret, ist abzulehnen, sie verweist vielmehr auf einen offenen Problemstand.⁷⁸ Aber dabei darf nicht Preisgegeben werden, dass die Kriterien, die den Stand der Moralität ausmachen, sich nicht verflüchtigen dürfen, sei es in einen Stand, Sippe oder Staat. Der Anspruch, die Wirklichkeit der Freiheit und des Guten, auch als Integration der Glückseligkeit, einzufordern und aufzusuchen ist davon unangetastet.

Schlussbemerkungen

Nachdem hier kursorisch, in fast schon sträflicher Knappheit drei moralphilosophische Theorien verdaut wurden, bleibt es übrig ein Resümee zu ziehen, welches sich nach systematischen Gesichtspunkten ausrichtet. Es soll zusammentragen, was hier für die Frage nach der Frage der Ethik erblickt wurde.

Alle Menschen wollen ein gutes Leben, die Glückseligkeit. Insoweit sind sich Aristoteles, Kant und Hegel einig. Doch ist dieses vereinbar mit der Frage nach der Moralität? Dies scheint die erste Krux zu sein, die sich, so geht es aus den Überlegungen Aristoteles und Hegels hervor, sogleich um jene nach dem Ort der Wirklichkeit von Moralität und gutem Leben erweitert. Ist er nur in der Gesellschaft, im Staat zu finden? Es kann nun mithin gezeigt werden, dass die kantsche Position selbst auf einer untergründigen Vorstellung des guten Lebens ruht⁷⁹, doch überbrückt dies noch nicht den Hiatus, der zwischen den beiden Polen steht.⁸⁰

Eine Möglichkeit beide Fragen, die nach der Moralität und die nach der Glückseligkeit, zu verbinden ist, ihr gemeinsames Fundament auszumachen, sie in den gemeinsamen Grund zurückzuführen: den Menschen. Doch hier springt der naturalistische Fehlschluss vor einen, und alle möglichen Gefährdungen eines unreflektierten Essentialismus, der kein Wesen als nur die je eigenen Vorstellungen verabsolutiert. Doch hat man bis jetzt noch kein besseres philosophisches Fundament ausgemacht als die Vernunft des Menschen. Ob dieses Fundament unvereinbar ist mit einer Vorstellung des guten Lebens, ist also zu fragen, ob die Argumente Kants hier ausreichend sind. Natürlich hat jeder Mensch eine eigene Vorstellung dessen, was für ihn ein gutes Leben ist, worin sein eigenes Glück besteht,

78 „Damit macht Hegel geltend, dass der Mensch nicht allein in der Innerlichkeit des Gemütes, sondern in den Verhältnissen zu entscheiden und zu handeln hat, in denen er steht, arbeitet, lebt, Interessen hat, Verantwortungen, Pflichten übernimmt.“ Ritter (1966), S. 306.

79 Cf. Haucke (2002).

80 Aber vielleicht anzeigt, wie sie verbunden werden könnten.

und es wäre ein unverzeihlicher Rückfall hinter Kant, würde man das Prinzip der Vernunft für die bloße Pluralität der Lebensformen suspendieren. Wie auch der Blick auf das Bestehende auf höherer Ebene hier wenig schmeichelhaft scheint. War er bei Hegel noch suspendiert und überhöht durch den Weltgeist, so haben heutige Kritiker der Vernunft, welcher Hegel sicher nicht war, wie sie etwa in Form des Kommunitarismus auftreten überhaupt nur mehr ihre „Republik“ oder etwaige „Gesinnungsgemeinschaften“ als positiven Bezugspunkt anzubieten.⁸¹

Und doch hält sich die Frage hartnäckig, nicht nur für jeden Menschen höchstpersönlich, sondern auch für die Philosophie. Auf einem negativen Wege schließt sie bereits gewisse Vorstellungen des guten Lebens als unmoralisch aus.⁸² Auf einem positiven gibt sie die Kriterien der Moralität, sofern man ihr wenigstens dies zugesteht, als nötigende, die zumindest einem *philosophischen* Begriff des guten Lebens nicht entgegenstehen können, ohne sich selbst zu negieren. Doch ist dies durchaus wenig, zu wenig. Ob sich vernünftige Konzeptionen des guten Lebens finden lassen, die in sich beide Ansprüche, den der Moralität und den je eigenen des guten Lebens erfüllen, bedarf so vielleicht einer weiteren Kritik der praktischen Vernunft also dessen, was den Menschen als Menschen ermöglicht.⁸³

Für die Frage nach dem Zusammenhang von Individuum und Gesellschaft, Ethik und Politik hingegen ist wiederum ein doppelter festzuhalten. Einerseits folgt aus dem Anspruch der Moralität selbst, dass sie wirklich sein soll. Wirklich nicht nur im Bereich der eigenen Innerlichkeit, sondern als für alle vernünftigen Wesen. Sie ist selbst auf die Allgemeinheit hin ausgelegt, weshalb es unverständlich erscheint, warum sie sich nicht im Recht niederschlagen sollte. Wenn der Anspruch der Vernunft gerechtfertigt ist, was Kant voraussetzt, ja zu seinem Kernpunkt macht, dann kann er nicht vor der Gemeinschaft halt machen, diese muss vielmehr selbst diesem Anspruch genügen.

81 Die formale Nähe zur „Klassenmoral“ des Marxismus ist hier oft unübersehbar: „Die Begriffe von Person, Moral und Vernunft lassen sich nicht vom substanzialen Horizont einer Lebensform, eines Ethos lösen; so wie es keine kontextlosen, ‚unpersönlichen‘ Personen gibt, so gibt es keine neutrale oder unparteiliche Moral und keine kontextübergreifende Vernunft.“ Frost (1994), S. 306. ist doch gerade die Vernunft, trotz ihrer historischen Form, dasjenige, was Kontext übergreifend einschreitet.

82 Dies bereits zugestehen, ist ein Schritt in die richtige Richtung, der manchen schwer fällt.

83 Damit ist keine Rückkehr zur kantischen Form gemeint, sondern die (Wieder)Aufnahme des Projekts vernünftiger Reflexion auf den Gegenstandsbereich der Vernunft als praktische, aus dem die Frage nach dem guten Leben nicht notwendigerweise heraus fällt. Hier ist der Unterschied zwischen vernünftiger Form und vernünftigen Inhalt zu bedenken, welcher hier nur bemerkt werden kann.

Und dies klingt nach Utopie, wie sie Hegel formulierte, das Recht als verwirklichte Moralität. Als Zielbegriff, als Idee, ist dieser Anspruch aber nicht aufzugeben. Ob sich darin die Einheit von Moralität und gutem Leben allerdings finden lässt, erscheint fragwürdig. Der liberalen Gesinnung klingt dies sehr nach Zwang und ganz wenig nach verwirklichter Freiheit. Doch hierfür müsste erst einmal ein Begriff des guten Lebens gefunden werden, ein Begriff der Glückseligkeit, der nicht nur empirisch, also kontingent gefüllt ist. Dann kann man darüber diskutieren, ob ein solcher Begriff seine Wirklichkeit auch erst im Recht erreicht, und beide Aspekte sich in der substantiellen Sittlichkeit vereinen. Die Frage nach der guten Gesellschaft aufzugeben, wäre aber deshalb verfrüht, da diese als wesentlichen Inhalt, die Verwirklichung der Moralität meint, die so herausgeführt aus der Innerlichkeit erst ins Dasein treten kann.⁸⁴ Welche Gesellschaft diesen Ansprüchen genügen kann, verlangt also auch die Rückkehr auf die Kernfrage der Ethik, die nicht suspendiert werden darf, die Frage nach der Moralität.

Literatur

Angehrn, Emil: Dialektische Ethik, in: Pieper, Annemarie: (Hg) (1992) Geschichte der neueren Ethik 1, Tübingen

Baumanns, Peter: (2000) Kants Ethik. Die Grundlehre, Würzburg

Brunkhorst, Hauke: (2002) Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft, Frankfurt

Haucke, Kai: (2002) Moralische Pflicht und die Frage nach dem gelingenden Leben. Überlegungen zu Kants Glücksbegriff, in: Kant-Studien 93

Höffe, Otfried: (1979a) Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles, in: ders.: (1979) Ethik und Politik. Grundmodelle und –probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt

Ders.: (1979b) Ethik als praktische Philosophie – Die Begründung durch Aristoteles, in: ders.: (1979) Ethik und Politik. Grundmodelle und –probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt

84 Ob diese gute Gesellschaft als einzigen Inhalt die Gerechtigkeit haben kann, wie oft, und im Anschluss an Kant behauptet, ist hier noch offen.

Ders.: (1979c) Kants kategorischer Imperativ als Kriterium der Sittlichkeit, in: ders.: (1979) Ethik und Politik. Grundmodelle und –probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt

Ders.: (1992) Ethik des kategorischen Imperativs, in: Pieper, Annemarie: (Hg) (1992) Geschichte der neueren Ethik 1, Tübingen

Ders.: (Hg) (1995) Nikomachische Ethik, Berlin

Ders.: (2000) Immanuel Kant, 5., überarbeitete Ausgabe, München

Holz, Hans Heinz: (1997) Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit, 3. Band, Stuttgart

Honneth, Axel: (2001) Leiden an Unbestimmtheit, Stuttgart

Ott, Konrad: (2005) Moralbegründungen zur Einführung, 2., ergänzte Auflage, Hamburg

Peperzak, Adriaan Th.: (2005) Hegels Pflichten- und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der Grundlinien der Philosophie des Rechts (§§ 142-157), in: Siep, Ludwig: (Hg) (2005) Grundlinien der Philosophie des Rechts, 2., bearbeitete Auflage, Berlin

Riedel, Manfred: (Hg) (1975) Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, 2 Bände, Frankfurt.

Ritter, Joachim: (1963) „Naturrecht“ bei Aristoteles, in: ders. (2003) Metaphysik und Politik. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt

Ders.: (1965) Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks, in: ders. (2003) Metaphysik und Politik. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt

Ders.: (1966) Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik, in: ders. (2003) Metaphysik und Politik. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt

Ders.: (1967) „Politik“ und „Ethik“ in der praktischen Philosophie des Aristoteles, in: ders. (2003) Metaphysik und Politik. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt

Rohls, Jan: (1999) Geschichte der Ethik, 2., umgearbeitete und ergänzte Auflage, Tübingen

Schnädelbach, Herbert: (2000) Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung, Frankfurt

Siep, Ludwig: (Hg) (2005) Grundlinien der Philosophie des Rechts, 2., **bearbeitete** Auflage, Berlin

Wolf, Ursula: (1999) Die Philosophie und die frage nach dem guten Leben, Hamburg

Dies.: (2002) Aristoteles' ‚Nikomachische Ethik‘, Darmstadt

Auf den Standpunkt kommt es an. Eine Interpretation der Grundfrage der Philosophie

Von Andreas Hüllinghorst, Berlin.
a-huellinghorst@versanet.de

Engels' philosophiegeschichtliche und erkenntnistheoretische Darstellung beantwortet nicht die Grundfrage der Philosophie. Die notwendige (dialektisch-)logische und damit einzig mögliche wissenschaftliche Ausarbeitung fehlt bei ihm bis auf marginale Hinweise komplett. Das Widerspiegelungstheorem als die logische Antwort auf die Grundfrage leistet nur einen ursprünglichen theoretischen, wenn auch wichtigen Teil zur Beantwortung. Es kommt auf den richtigen Standpunkt zur Beantwortung an. Diesen entwickelt der junge Marx in seiner Kritik an der Hegelschen Rechtsphilosophie, in der er den praktisch-theoretischen Standpunkt (der kommunistischen Partei) entwickelt, der Verwirklichung der Philosophie durch die Aufhebung des Proletariats und die Aufhebung des Proletariats durch die Verwirklichung der Philosophie.

Eine dialektisch-materialistische Erkenntnistheorie aus dem Begriffsfeld der Arbeit zu entwickeln, wird wahrscheinlich von der Mehrzahl marxistischer Philosophen befürwortet. Wie man das macht, ist aber in der Entwicklung des Dialektischen Materialismus problematisch. So gibt es immer wieder Bemühungen, eine Erkenntnistheorie unmittelbar aus der dialektisch-materialistischen Beantwortung der Grundfrage der Philosophie heraus zu entwickeln. So verstehe ich z. B. Andreas Eggers Beitrag in „Aufhebung #1“.¹ Der Anstoß für ein solches Vorgehen liegt in Friedrich Engels' Darstellung der Grundfrage der Philosophie: Engels bestimmt in ihr knapp im Rahmen der allgemeinen Bestimmung der Identität von Denken und Sein das Erkennen und argumentiert: Experiment und Industrie seien die „schlagendste Widerlegung“ (MEW 21/276) gegen die Unerkennbarkeit des Seins und damit gegen eine absolute Nichtidentität von Denken und Sein. Bei genauem Nachdenken seiner Argumentation kommt es aus meiner Sicht aber zu Problemen, die sicherlich gelöst werden können (und auch gelöst werden müssen), die aber ebenso deutlich machen, dass eine marxistische Erkenntnistheorie nicht.

¹ Egger 2012.

unmittelbar in der Beantwortung der Grundfrage entwickelt wird, obwohl sie mittelbar dort ihren Ursprung hat.

Das dialektisch-materialistische Denken ist systematisches Denken. Es ist ein solches, weil es nach der dialektisch-materialistischen Methode denkt. Diese Denkungsart „baut“, indem sie aus der Umkehrung der Hegelschen Philosophie, genauer aus der absoluten Idee, heraus sich selbst denkt, ein System. Die dialektisch-materialistische Methode ist kein fertiger Apparat², mit dem man einen beliebigen Seinsverhältnis denken und damit erkennen kann – er ist keine Sammlung von Denkgesetzen. Der Grund dafür ist, dass sich mit dem „Bauen“ des dialektisch-materialistischen Systems auch die Methode entwickelt. Indem der Gegenstand der Philosophie, der Gesamtzusammenhang, im dialektisch-materialistischen System immer komplexer gedacht wird – vom einfachen Begriff „Sein“ bis zur gesellschaftlichen Gegenwart –, wird auch die Denkmethode komplexer.

Eine Erkenntnistheorie hat als philosophische Disziplin daher einen spezifischen Ort im philosophischen System des Dialektischen Materialismus: Für ihre Entwicklung bedarf es wesentlich, aber nicht allein, des philosophischen Begriffs der Arbeit. Der Arbeitsbegriff ist wiederum – obwohl Arbeit die Grundvoraussetzung für alles menschliche Denken ist – kein dialektisch-materialistischer Grundbegriff und hat selbst seine Voraussetzungen in sämtlichen Kategorien und Begriffen der Naturdialektik.³ Sie sind zunächst sein einziger Inhalt.

All diese Denkbewegungen hat die dialektisch-materialistische Philosophie in der Erörterung der Grundfrage noch vor sich, denn hier wird das marxistische philosophische Denken durch den Widerspruch im Denken des Verhältnisses des Denkens zum Sein im Hegelschen System überhaupt erst geboren. Das, was es anfangs nur denken kann, ist völlig abstrakt; Denken und Sein sind seine einzigen, sich gegenseitig ihre leeren Inhalte gebenden Vorstellungen. Es ist also schon aus diesen, für Dialektiker eigentlich selbstverständlichen Überlegungen heraus nicht möglich, eine dialektisch-materialistische Erkenntnistheorie aus der Grundfrage zu entwickeln.

Meine Absicht ist es, anhand Engels' Überlegungen zur Grundfrage zu demonstrieren, was man in ihrem unmittelbaren Horizont denken kann. Darum möchte ich seine Überlegungen mitdenken und dort, wo er nicht ausreichend systematisch denkt, wo ich meine, tiefer

² Wie ihn Kant in seiner „Transzendentalen Analytik“ in der „Kritik der reinen Vernunft“ definiert hat.

³ Hans Heinz Holz erwähnt in seinem Artikel „Grundfrage der Philosophie“ in der „Europäischen Enzyklopädie“ die Kategorie Möglichkeit – womit zum Ausdruck kommt, dass die Begriffe der allereinfachsten Bewegungsformen des Seins im Arbeits- und damit im Erkenntnisbegriff als Momente derselben mitgedacht sind.

fragen zu müssen, dort möchte ich einen Vorschlag machen, wie eine dialektisch-materialistische Antwort der Grundfrage der Philosophie systematisch gedacht werden kann. Ich halte einen solchen Versuch auch deshalb für notwendig, weil es mir wichtig erscheint, dass die marxistischen Philosophen in den Grundlagen dialektisch-materialistischen Denkens zu einer Übereinstimmung kommen sollten. Ich kann mir nicht vorstellen, dass es mehrere Weisen, dialektisch-materialistisch zu denken, geben kann. Sie ist ein – wie Jindrich Zeleny festgestellt hat – „Rationalitätstyp“ und daher kann hier nur eine Ratio, eine Logik herrschen.

Das Verhältnis des Denkens zum Sein

„Die Frage nach dem Verhältnis des Denkens zum Sein (...) hat also, nicht minder als alle Religion, ihre Wurzel in den bornierten und unwissenden Vorstellungen des Wildheitszustandes“ (MEW 21/275). Allgemein gesagt: Dieses Verhältnis philosophisch zu denken, hat seine Denkvoraussetzungen in der Religion und, mit dieser zusammen, im mythischen Denken der frühen Menschheit. Das Denken des Verhältnisses des Denkens zum Sein ist selbst eine Entwicklung in der Geschichte der Menschheit, das in der Philosophie mündet. Engels skizziert diese dreistufige Entwicklung äußerst knapp in den vorhergehenden Sätzen (siehe MEW 21/274f.).⁴ Es muss also in der Geschichte des mythischen oder gar vormythischen Wildheitszustandes eine Zeit gegeben haben, in dem der Mensch das Verhältnis des Denkens zum Sein *erstmal*s gedacht hat. Dieser Fall ist zum Begreifen dieses Vorgangs als erstes vorzunehmen. Es interessiert dabei nicht, was im Wildheitszustand empirisch geschehen war. Der Philosoph kann sich hier nur fragen: Was passiert bei dieser Bestimmung logisch?

Dazu nehmen wir mit Engels einen besonderen logischen Standpunkt ein, den er mittels eines Genitivs ausdrückt. Er spricht nämlich in dieser Textpassage nicht mehr wie Eingang von der Grundfrage der Philosophie als dem „Verhältnis von Denken und Sein“ (MEW 21/274). Durch diesen dativischen genitivus possessivus wird ein äußerliches Haben ausgedrückt, wie man etwa ein Haus haben kann. Engels' Rede ist nun aber von der Grundfrage der Philosophie als dem Verhältnis *des* Denkens zum Sein. Das Denken *hat* ein Verhältnis zum Sein, also auch hier wieder ein genitivus possessivus, aber das

⁴ Gegenwärtige archäologische Forschung kann diesen Entwicklungsgang belegen.

Haben ist nun innerlich. Das Denken kann sein Verhältnis zum Sein nicht als Objekt denken, sondern es ist ein Teil dieses Verhältnisses.⁵

Um Denken in diesem Verhältnis zu sein, um sein Verhältnis zum Sein zu denken, muss das Denken von sich wissen. Dieser Akt ist eine

Reflexion seiner selbst; das Bewusstsein denkt in diesem Moment, dass es denkt. Ohne diese Selbstvergewisserung ist das Denken kein Denken.⁶

Indem es sich seiner vergewissert, denkt es, dass es *ist*. Es muss sich nicht nur seines Denkens bewusst werden, es entwickelt in sich zugleich ebenso eine Vorstellung „Sein“. Es kann sich seines Denkens nicht ohne Sein zu denken vergewissern. Sein und Denken sind so Momente des Denkens. Es setzt, indem es sich selbst setzt, in sich sein Gegenteil. Zur Vorstellung „Denken“ gesellt sich unmittelbar die Vorstellung „Sein“ – und umgekehrt.

Das Verhältnis beider ist daher eines im Denken. Das Denken übergreift sich und sein Gegenteil, die Vorstellung „Sein“, im Denken selbst. Dadurch ist es erst Denken.⁷ Wäre es kein Denken, gäbe es auch keine Seinsvorstellung, denn nur durch sein Sich-selbst-Denken wird es sich des Seins des Denkens bewusst. Und dies gilt auch für das *Verhältnis* des Denkens zum Sein, denn nur indem das Denken sich selbst denkt, denkt es sich seiend und damit das Verhältnis beider zueinander. Dadurch *ist* also auch erst das *wirkliche* Verhältnis von Denken und Sein!⁸ Engels' possessiver Genitiv „Verhältnis des Denkens“ ist darum genauer als genitivus producti zu lesen. Das Denken stellt sich selbst, das Sein und das Verhältnis beider zueinander *im Denken* her.⁹

⁵ Engels nimmt diese Position in diesem Aufsatz nicht ein. Er denkt selbstverständlich auch systematisch, vorrangig aber nimmt er eine philosophiegeschichtliche, eine betrachtende, objektive Position ein.

⁶ Das Denken des Denkens dürfen wir nicht als ein abstraktes Erfahrungsdenken missverstehen. Dann kämen wir in ein bloß empiristisches, und damit vormarxistisches materialistisches Philosophieren. Vor diesem Hintergrund bin ich mir nicht sicher, ob Andreas Egger (a. a. O.) diesem Fehler aufsitzt, wenn er schreibt: Gedanken, Theorien usw. sind ja immer Gedanken, Theorien über ein konkretes Objekt (...)" (S. 63f.). Die Erinnerung an den Streit zwischen Locke und Leibniz kann hier helfen. Der Empirist Locke schreibt: „Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.“ Und Leibniz ergänzt: „Nisi intellectus ipse“ (Nichts ist im Geiste, was nicht vorher in den Sinnen war – ausgenommen der Geist selbst). Das Denken des Denkens ist kein Objekt-Denken. Es ist eine andere Weise zu denken, eine, die keinen Erfahrungshintergrund hat.

⁷ Und nicht natürliches Bewusstsein

⁸ Inwieweit das wirkliche Verhältnis des Denkens zum Sein dem gedachten entspricht, ist ein anderes Problem.

⁹ Für Widerspiegelungstheoretiker: Dieser grundlegende Begriff scheint mir die Spiegeloberfläche zu sein. Indem das Denken „Denken“ und „Sein“ denkt, hat es sich eine Spiegeloberfläche geschaffen. Die innere Logik dieses Begriffs ist die Spiegelweise. Aus dieser Warte der Beantwortung der Grundfrage ergibt sich also ein Idealismus, wonach das Denken eine schöpferische Funktion einnimmt. Dieser reale Schein wird

Mit diesem *Denkakt* ändert sich die *Seinsstruktur des Bewusstseins*. Es ist nicht mehr einfaches, natürliches, tierisches, sondern in sich reflektiertes, menschliches Bewusstsein, also Selbstbewusstsein; das Bewusstsein hat ein Bewusstsein seiner selbst. Das natürliche Bewusstsein verschwindet dadurch und verdoppelt sich in sich in ein Bewusstsein mit einem Bewusstsein und einem Selbstbewusstsein. Das Sein, die Natur, hat in sich ein neues Seiendes, eine neue Seinsform, eine neue Bewegungsform des Seins entwickelt.¹⁰

Das Verhältnis von Denken und Sein

„Die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein hat aber noch eine andre Seite: Wie verhalten sich unsere Gedanken über die uns umgebende Welt zu dieser Welt selbst? (...) Diese Frage heißt in der philosophischen Sprache die Frage nach der Identität von Denken und Sein (...)“ (MEW 21/275).¹¹ Philosophie gründet sich demnach in zwei Seiten ein und derselben Frage. Warum das so ist, schreibt Engels nicht. Zumindest gibt er Hinweise, die das Verhältnis beider Seiten deutlich machen.

„Seite“ erhält durch Hegel eine dialektische Bedeutung und drückt ein Verhältnis in ein und demselben Etwas (mag es ein Gegenstand, ein Verhältnis oder ein Begriff sein) aus, in dem mindestens zwei Seiten zueinander stehen. Alle Seiten verhalten sich auf bestimmte Weisen zueinander und bilden das in sich identische Seinsverhältnis eines identischen Etwas. Für die Grundfrage gilt: Die erste Seite ist das Verhältnis des Denkens zum Sein; dieses Verhältnis steht nun in einem Verhältnis zu einer anderen Seite der Grundfrage der Philosophie.

sich später auflösen; er hat aber seine Berechtigung und ist Teil der Beantwortung der Grundfrage. – Hier wird deutlich, dass der Dialektische Materialismus den Idealismus als Bestandteil in sich hat.

¹⁰ Dies geschieht in der Arbeit des Menschen. Diese wird aber erst Arbeit, wenn der Mensch auch denkt – und denken tut er nur, wenn er ein Selbstbewusstsein hat.

¹¹ Ich halte Engels' Passage „Ist unser Denken imstande, die wirkliche Welt zu erkennen, vermögen wir in unsern Vorstellungen und Begriffen von der wirklichen Welt ein richtiges Spiegelbild der Wirklichkeit erzeugen?“ (ebd.) aus streng systematischen Gründen aus meinen Überlegungen heraus. Wir haben in der Beantwortung der Grundfrage noch keine Inhalte und Formen entwickelt, die es uns ermöglichen, Begriffe wie „Erkennen“, „Welt“ und „Wirklichkeit“ zu denken. Wir können hier – wie sich zeigen wird – neben dem Verhältnis des Denkens zum Sein allein Identität denken, und zwar auch nur eine Art von Identität, die von Denken und Sein. Wir befinden uns ausschließlich auf dem Terrain der Philosophie – wie Engels mit seinen Worten „in der philosophischen Sprache“ (ebd.) auch unterstreicht. So könnte die von mir ausgelassene Passage zum Erkennen als Verständlichmachen dieser Seite der Grundfrage gelesen werden, nicht aber als wissenschaftliche Entwicklung des Begriffs des Verhältnisses von Denken und Sein. Letzteres ist aber mein Anspruch.

Dieses Verhältnis wird durch „andere“ ausgedrückt. Mit dem Adjektiv präzisiert Engels das logische Verhältnis beider Seiten zueinander. Ich setze es mit Hegels Darstellung der Dialektik von Etwas und Anderem in der „Wissenschaft der Logik“ formal gleich. Das Verhältnis des Denkens zum Sein existiert, es ist da. Es ist ein neues Seiendes entstanden, eine neue Art von bewusstem Sein, nämlich Selbstbewusstsein. Insofern ist es bestimmtes Seiendes, Daseiendes, es ist – mit Hegels Wort – Etwas. Etwas hat andere Etwase außer sich, sonst wäre es kein Etwas. In unserem Fall ist es genau ein anderes Etwas: der Gedanke des Verhältnisses von Denken und Sein im Denken. Dieses andere Etwas ist auch ein Etwas. Beide sind Etwase und beide sind dem jeweils Anderen das Andere. Insofern sind alle Etwase Andere. „Es ist gleichgültig, welches zuerst und bloß darum *Etwas* genannt wird (...)“. Beide sind auf gleiche Weise *Anderé*“ (HW 5/125). Das Verhältnis beider scheint gleichgültig zu sein, ein äußerliches Verhältnis, das zum Beispiel von einem Dritten des Vergleichs Willen so bestimmt ist. Es scheint, dass „es nicht für sich so sei“ (HW 5/126). Dieser Schein hebt sich auf, wenn wir das zunächst gleichgültige Verhältnis von Etwas und Anderem logisch und damit nicht auf einen Einzelfall, sondern überhaupt nehmen.¹² Unser Ausgangspunkt: Beide Daseiende sind sowohl Etwase als auch Andere und daher sind beide dasselbe; „es ist noch kein Unterschied derselben vorhanden“ (ebd.). Das Verhältnis ist nachwievor ein äußeres. Das Andere ist aber als Anderes gesetzt. Als dem Etwas Äußeres ist dem Anderen diese Setzung darum sein Inneres. Denn das Andere ist *für sich* in Beziehung auf ein Etwas und *für es* ist das Etwas außerhalb seiner selbst. Das Andere ist daher „isoliert“ zu nehmen, „abstrakt als das Andere“ (ebd.). Das Andere ist in diesem Moment das Andere an sich selbst und nicht das Andere von Etwas. Das Andere hat also sein *Verhältnis zu seinem Etwas* als Identität seiner selbst *verinnerlicht*. Es ist die Negation des Etwas, ist das, was es gegen sein Etwas ist. Das Andere ist demnach das Etwas, das nur bei sich sein kann, indem es außerhalb des (anderen) Etwas ist. Es ist das „*Außer-sich-Seiende*“ (HW 5/127) des Etwas; das, was das Etwas (um genau dieses Etwas zu sein) nicht ohne sein Anderes sein kann bzw. das, was das Andere nur durch sein Etwas sein kann. – Hegel greift als Beispiel Geist und physische Natur auf: Die Natur ist das Andere des Geistes, ist Raum, Zeit, Materie etc., alles das, was der Geist in sich selbst nicht sein kann. – Für sich ist dem Anderen das Etwas *sein* Anderes, weshalb

¹² Wir Philosophen haben ausschließlich das Ganze im Blick. Das Sein ist hier gedacht als die Qualitäten „Etwas“ und „Anderes“. Qualitativ anderes Sein hat sich noch nicht entwickelt.

das Andere (als Etwas) sein Anderes (das erste Etwas) setzt. Inhaltlich: Was das Etwas außer sich als Anderes setzt, ist dem Anderen spiegelverkehrt herum die Negation des vom Etwas Gesetzten; dieses Positiv-Negative setzt das Andere nun als Positives in das Andere des Anderen. *An und für sich* hat nun das Andere des Anderen, das (erste) Etwas, sich selbst, seine Setzung des Anderen, die Negation dieser Setzung im Anderen und das, was das Andere als Etwas ihm reflektiert in sich reflektiert. Es setzt also nicht nur sein Anderes; sein Anderes spiegelt ihm durch dessen Dasein (des Anderen) sein Dasein (des Etwas) in der Weise des Anderen wider. Nur dadurch ist das Etwas, was es ist. Es hat das vom Anderen reflektierte Verhältnis in sich reflektiert und ist dadurch diese Bewegung. Sein Anderes ist die Reflexion des Verhältnisses zum Etwas, dieses reflektiert sein Anderes in das Etwas zurück, sodass das Etwas die Reflexion der Reflexion des Etwas in seinem Anderen ist. Das Etwas ist „das Andere seiner selbst“ (ebd.). Es ist ungleich mit sich, indem es sich in sein Anderes setzt und so negiert wird; es ist zugleich mit sich gleich, denn das Andere ist es selbst als Anderes. Das Etwas geht im Anderen nur mit sich zusammen. Diese übergreifende Bewegung ist die Seinsform des Etwas. Sie ist die in sich reflektierte Form. Ein Etwas, „gesetzt als in sich Reflektiertes mit Aufheben des Andersseins, (als; A. H.) mit sich *identisches* Etwas, von dem hiermit das Anderssein, das zugleich Moment desselben (Etwas; A. H.) ist, ein Unterschiedenes, ihm nicht als Etwas selbst zukommendes ist“ (ebd.).

Kann diese logische Bewegungsform an der Grundfrage und damit am Selbstbewusstsein festgestellt werden? Hier ein Versuch: Das Selbstbewusstsein besteht ausschließlich aus der Bestimmung des Verhältnisses des Denkens zum Sein. Insofern *ist* das Selbstbewusstsein nichts als diese Bestimmung des besagten Verhältnisses in der Form des Begriffs. Es *ist* dieser Begriff – und darum ein Etwas. Mit diesem Begriff sind unmittelbar die in einem Begriff zusammenfallenden Vorstellungen von Denken und Sein entstanden. Der Widerspruch des Begriffs besteht darin, dass er, a) indem *innerlich* er beide im Verhältnis und also in eine *Einheit* bringt, beide *auseinandersetzt*. Diesen Widerspruch hält er nicht aus und setzt sich b) *äußerlich* unmittelbar als sein Anderes. Der Begriff ist sich selbst sein (Denk-)Gegenstand, sein Anderes.¹³ Das Andere spiegelt a) den inneren Widerspruch des Auseinandersetzens-zur-Einheit-Bringen als Vereinheitlichen des Auseinandergesetzten. Deshalb erscheint das

13 Für Widerspiegelungstheoretiker: Der Übergang von der Frage nach dem Verhältnis des Denkens zum Sein zur Identität von Denken und Sein ist das Spiegelbild. Es ist das Bild des Dings und das Bild des Spiegels zugleich.

Verhältnis des Denkens zum Sein als das Verhältnis der Identität von Denken und Sein.¹⁴ Diese Identität ist das Sein-für-Anderes des Verhältnisses des Denkens zum Sein.) Das Andere hält diesem Widerspruch ebenso nicht stand und entäußert sich a) *inhaltlich* als das Identisch-Setzen durch Auseinandersetzen und dieses Auseinandersetzen durch Identisch-Setzen b) *äußerlich* in die andere Seite des Begriffs des Selbstbewusstseins zurück.¹⁵ Das Selbstbewusstsein ist daher diese übergreifende Bewegung der einen Seite über die andere seines Begriffs in sich zurück. Als dieser Dreischritt ist der Begriff und damit das Selbstbewusstsein vollständig.¹⁶

Widmen wir uns nun ausschließlich der anderen Seite des Selbstbewusstseins, dem Verhältnis von Denken und Sein: Wie diese Seite der Grundfrage *dialektisch-materialistisch* beantwortet wird, lässt Engels wie schon bei der ersten Seite offen. Er gibt mit seiner Darstellung anhand Hegels System ein Beispiel für *absolute* Identität von Denken und Sein¹⁷: „(...) denn das, was wir in der wirklichen Welt erkennen, ist eben ihr gedankenmäßiger Inhalt, dasjenige, was die Welt zu einer stufenweisen Verwirklichung der absoluten Idee macht, welche absolute Idee von Ewigkeit her, unabhängig von der Welt und vor der Welt, irgendwo existiert hat; daß aber das Denken einen Inhalt erkennen kann, der schon von vornherein Gedankeninhalt ist, leuchtet ohne weiteres ein“ (MEW 21/275). Engels argumentiert

14 Andreas Egger sieht nur diese Seite des Verhältnisses im Selbstbewusstsein. Erschreibt in seinem Beitrag auf S. 65: „Auch wenn Philosophie einen höheren Verallgemeinerungsgrad hat als einzelwissenschaftliche Erkenntnis, ist sie doch von dieser nicht unabhängig.“ Den Verallgemeinerungsgrad, den Egger der Philosophie zuordnet, legt nahe, dass die Philosophie durch Abstraktion der erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnisse zu ihren Begriffen kommt. Das ist nicht der Fall. Die Philosophie schafft sich ihre Begriffe selbst, denn ihr Denkgegenstand ist der Gesamtzusammenhang. Das menschliche Denken ist zweisprüchlich; das theoretische und das Erfahrungsdenken haben eigene Ursprünge – innerhalb des Arbeitsverhältnisses.

15 Wer diese Logik des dialektisch-materialistischen Selbstbewusstseins nicht beherrscht, erliegt möglicherweise dem Schein des Primats des Anderen, der Identität von Denken und Sein, und versteht ihn als Primat der Erkenntnistheorie. Siehe Renate Wahsner 2009 und dazu meine Auseinandersetzung im Topos-Heft 36, besonders der Abschnitt „Zur Grundfrage“, S. 195ff. – Andreas Eggers Aufsatz in „Aufhebung #1“ ist in dieser Hinsicht nicht eindeutig. Seine Überlegungen zu einer Grundlegung einer marxistischen Erkenntnistheorie gehen nicht auf das Verhältnis des Denkens zum Sein ein – ein Manko, wie ich meine.

16 Wir erfahren hier, wie sich in der Dialektik ein Begriff aus sich selbst heraus entwickelt. Zweitens erfahren wir, dass der Gründungsbegriff des Dialektischen Materialismus das Verhältnis zweier Verhältnisse ist. Die Gründung ist also weit davon entfernt, bloß eine stumpfe Setzung von Axiomen zu beiden Verhältnissen zu sein. Solche logische Anforderungen erfüllt bisher allein das Widerspiegelungstheorem.

17 Nicht anhand von Hegels Erkenntnistheorie, d.i. die „Phänomenologie des Geistes“ innerhalb der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“

hier mit *beiden* Seiten der Grundfrage: Die Welt ist die stufenweise Verwirklichung der absoluten Idee, was heißt, dass die absolute Idee sich selbst als Welt setzt (Verhältnis des Denkens zum Sein). Deshalb kann der subjektive (menschliche) Geist als Teil der Welt (und damit der absoluten Idee) die Welt auch eins zu eins erkennen (Identität von Denken und Sein).

Für den Fall der *absoluten* Nichtidentität nennt Engels Hume und Kant – leider ohne eine den Anforderungen der Grundfrage entsprechende Ausführung. Engels könnte nach meinem Verständnis von Kants Transzendentalphilosophie folgendermaßen argumentieren: Weil das Erkennen nach Kant ein subjektives Vermögen ist, ist das Erkenntnissubjekt von der Wirklichkeit scharf getrennt (Verhältnis des Denkens zum Sein) und kann die Welt nur erkennen, wie sie für das Subjekt *erscheint*, nicht wie sie *an sich* ist (Verhältnis von Denken und Sein). Eine solche Verkehrung des Verhältnisses innerhalb des Selbstbewusstseins ist nur durch ontologische Voraussetzungen möglich. Kants Behauptung der Umkehrung des Verhältnisses innerhalb des Selbstbewusstseins – bevor man an das Erkennen des Absoluten gehe, müsse zunächst das Erkennen selbst erkannt werden – ist nur Schein, sodass er die eigentliche Gestalt des Selbstbewusstseins unbewusst realisiert. Schon in der „Einleitung“ zur „Phänomenologie des Geistes“ legt Hegel diesen elementaren Schwachpunkt der kantischen Transzendentalphilosophie auf: „In der Tat setzt sie (die Besorgnis, d. i. Kants Transzendentalphilosophie; A. H.) etwas, und zwar manches, als Wahrheit voraus und stützt darauf ihre Bedenklichkeiten und Konsequenzen, was selbst vorher zu prüfen ist, ob es Wahrheit sei“ (HW 3/69).

Der dialektische Materialist hingegen denkt die Identität von Denken und Sein relativ: Das Bewusstsein ist mit dem Sein identisch und nichtidentisch zugleich¹⁸ bzw., widerspiegelungstheoretisch ausgedrückt: Im Spiegelbild (Bewusstsein) ist der Erkenntnisgegenstand (Sein) selbst enthalten. Insofern *ist* das Spiegelbild der Erkenntnisgegenstand und mit ihm identisch. Zugleich ist das Spiegelbild das Bild des Spiegels, und daher abhängig von der Reinheit des Spiegels, es ist zweidimensional, links-rechts-verkehrt, enthält dessen Perspektive auf den Erkenntnisgegenstand etc. Das Spiegelbild ist daher mit dem Erkenntnisgegenstand nicht identisch.

¹⁸ Dies ist ein Beispiel für philosophisches Aufheben: Hegel reflektiert Kant noch unmittelbar negativ, der dialektische Materialist hingegen durch die Identitätsauffassung Hegels hindurch, sodass beide, Kant und Hegel, in der Beantwortung der Grundfrage durch den Materialisten enthalten sind.

Statt einer dialektisch-materialistischen Antwort zum Verhältnis von Denken und Sein widmet sich Engels der Widerlegung des Kantischen Begriffs „Ding an sich“: „Die schlagendste Widerlegung dieser wie aller andern philosophischen Schrullen ist die Praxis, nämlich das Experiment und die Industrie“ (MEW 21/276). Im Rahmen des dialektisch-materialistischen Systems ist seine Feststellung sicherlich nicht falsch, aber sie bringt ein Argument, dass nicht in der Beantwortung der Grundfrage der Philosophie seinen systematischen Ort hat, weil die Begriffe „Praxis“, „Experiment“ sowie „Industrie“ und kurz darauf auch „Richtigkeit“ noch nicht entwickelt sein können. Im Kontext der Grundfrage wäre mit dem Blick auf Kants „Ding an sich“ eine Argumentation aus ihrer ersten Seite heraus zu erwarten, denn das Verhältnis des Denkens zum Sein ist das in unmittelbarer Auseinandersetzung mit Hegels absoluter Idee und dadurch in vermittelter Auseinandersetzung mit Kants Transzendentalanalytik an diesem Ort im philosophischen System einzig Gewisse. Die „schlagendste Widerlegung“ der Kantischen Auffassung vom „Ding an sich“ wird aufgrund der dialektisch-materialistischen Bestimmung des Verhältnisses des Denkens zum Sein aus einer systematisch späteren Erkenntnistheorie geführt – dann auch mit wissenschaftlich geklärten dialektischen Begriffen.

Das Gründen in der philosophischen Bewegung

Der Gründungsvorgang der Philosophie und damit des Selbstbewusstseins wurde notwendigerweise abstrakt entwickelt, weil es eben ein einfacher Vorgang ist, in dem es nur die Vorstellungen „Denken“ und „Sein“ gibt, die in einem Begriff in ein Verhältnis kommen. Dennoch wurde diese Gründung selbst noch abstrakt dargestellt. Abstrakt, da der logische Vorgang logisch nachgezeichnet wurde, der entstanden sein muss, als *erstmal*s das Verhältnis zwischen Denken und Sein bestimmt worden ist. Diese Situation ist historisch einmalig. Danach ist sie generell eine andere, weil das Selbstbewusstsein sich nicht immer wieder absolut neu setzt, sondern sich an der vorhergehenden Art, das Verhältnis des Denkens zum Sein im Verhältnis zum Verhältnis von Denken und Sein zu denken, entwickelt. Entsprechend ist die Gründungslogik einer Philosophie, Denken und Sein zu denken, auch immer eine andere. Je komplexer die vorhergehende Antwort ist, desto komplexer die nachfolgende. Der geschichtliche Verlauf der Entwicklung des Gründungsvorgangs aus dem allerfrühesten Denken des Menschen über das mythische und das religiöse zum

philosophischen Denken der Gegenwart¹⁹ ist in der hier vorliegenden Darstellung nicht berücksichtigt worden.²⁰

Eine Interpretation des Engelsschen Textes, wonach es sich um eine Setzung von Axiomen handele, mit denen man weiterdenken könne – etwa „Das Sein bestimmt das Bewusstsein“ oder „Es geht in der Grundfrage der Philosophie lediglich um eine Klassifizierung in materialistische und idealistische Philosophie und um Erkennen oder Nichterkennen des Seins“ –, trifft nicht das Wesen der Grundfrage. Sie gehört weder zur Ontologie noch zur Erkenntnistheorie, sondern gründet vielmehr beide Bestandteile des dialektisch-materialistischen Systems. Sie ist deshalb eine *Frage*, da sich in ihr die Philosophie immer aufs Neue durch dieses immer andere Fragen gründet. Das Fragen ist dabei Ausdruck des Übergangs vom aufgedeckten grundlegenden Widerspruch im Denken der Grundfrage der vorhergehenden Philosophie zur Entwicklung einer grundlegend neuen Philosophie.²¹ Das Fragen hat eine besondere Struktur: Man muss es als von dem Widerspruch der vorhergehenden Philosophie motiviert und zugleich von den fragenden und den Widerspruch aufdeckenden *Kritikern* begreifen. Je komplexer die vorhergehende Antwort ist, desto komplexer wird das Fragen.²²

19 Logischerweise – so hat es sich auch in den obigen Überlegungen dargestellt – ist am Anfang dieser Entwicklung das Verhältnis des Denkens zum Sein ein unmittelbares, eines, in dem Denken und Sein unmittelbar eins sind – ohne Bewusstsein eines Unterschieds beider Vorstellungen des Begriffs. Die denkende Bestimmung des Verhältnisses des Denkens zum Sein erzeugt einen Begriff, in der beide Vorstellungen Seiten desselben sind. Im Verlauf der Geschichte der Bestimmung dieses Verhältnisses kommt es zur Differenzierung. Dies ist dann mit der Trennung von Seele und Körper im mythischen Denken, wie Engels in seiner kurzen Geschichte der Entwicklung der Grundfrage anhebt, der Fall. Ich setze also eine Entwicklungsstufe vor die Denkphase, in der eine Differenzierung in Denken und Sein einsetzt. Engels hebt ja mit dem mythischen Denken an. Aber auch im vormythischen Denken des Menschen muss es logischerweise eine Bestimmung des Verhältnisses des Denkens zum Sein gegeben haben. Dieses zeichnet sich durch das unmittelbare Zusammenfallen von Denken und Sein im Denken aus.

20 Die wesentliche Bewegungsform der Philosophie über mehr als zweieinhalb Jahrtausende hin müsste demnach die des Verhältnisses des Denkens zum Sein und der Identität von Denken und Sein sein.

21 Möglicherweise entspricht die logische Struktur des Fragens der Struktur des Übergangs nicht, und das Fragen ist als Begriff für den Übergang nicht geeignet. Gibt es marxistische Literatur, die sich dem Fragecharakter der Grundfrage bzw. der logischen Struktur des Fragens widmet? Die Klassiker und Hans Heinz Holz kommen in diesem Zusammenhang, mehr oder weniger bewusst, für den einen Fall des Übergangs von Hegel zu Marx auf die Spiegel-Metapher.

22 Weil mehr aufzuheben ist, um den programmatischen Titel dieser Zeitschrift zu betonen. – Daher kann ich der Aussage von Andreas Egger nicht folgen. Er schreibt a.a.O. auf S. 57: „Es kann keinen Zweifel daran geben, dass die erkenntnistheoretischen Positionen von Marx und Engels nur mehr wenig mit jenen schematischen, passiven Konzepten früherer Abbildtheorien gemeinsam hatten – außer der materialistischen Grundposition,

Darum ist die Bewegung des Selbstbewusstseins nicht allein die in den vorhergehenden Kapiteln angedachte Bewegung. Es ist also für materialistische Dialektiker notwendig, einen anderen, weniger abstrakten, theoretischen Standpunkt einzunehmen: Die Bewegung ist innerlich zu denken und zugleich auch äußerlich. Ich will damit sagen, dass das Selbstbewusstsein eine innere historische Bewegung ist, die *qualitativ* über sich hinausgeht. Bildlich *en detail* gesehen, ist diese Bewegung ein in sich reflektierender Kreis innerhalb eines (Haupt-) Kreises aus sich heraus (in den nächsten zu bildenden [Haupt-] Kreis). Das Bild *en general* ist nicht einfach eine Spirale, sondern eine Spirale, die an einem bestimmten Punkt selbst noch einmal einen kleinen Kreis macht, der vom Ende her die gesamte vorausgegangene Spiralbewegung reflektiert und den Anfang des Übergangs aus dem einen Kreis der Spirale in einen anderen, neu zu bildenden Spiralkreis macht. Von diesem nun eingenommenen logischen Standpunkt aus kann gesagt werden: Das ist die wesenseigene Bewegungsform der *Seinsform* Selbstbewusstsein und damit der Philosophie.

Die Antwort auf die Grundfrage ist daher nicht Engels' philosophiegeschichtliche und erkenntnistheoretische Darstellung der Grundfrage der Philosophie, denn die notwendig erforderliche logische und damit einzig wissenschaftliche Ausarbeitung fehlt bis auf marginale Hinweise komplett. Was zu leisten ist, um das dialektisch-materialistische Verhältnis des Denkens zum Sein im Verhältnis zur Identität von Denken und Sein zu denken,²³ ist a) den *logischen* Widerspruch dieses Denkens in der vorhergehenden, also Hegelschen Philosophie aufzudecken, b) ihn als Anfang des Übergangs in das zu gründende dialektisch-materialistische System ins eigene Denken aufzuheben und c) den Widerspruch durch kritisches Umkehren in die neue Art, das Grundverhältnis zu denken, aufzuheben,²⁴ was in diesem speziellen Fall des Übergangs eine Verdopplung des Verhält-

dass die objektive Realität unabhängig vom subjektiven Bewusstsein ist.“ Die Antwort früherer materialistischer Philosophien stimmt nicht mit der des Dialektischen Materialismus überein, denn vormarxistisch wird man wohl sagen, dass die Realität unabhängig vom Bewusstsein existiert. Für den Marxisten ist aber das Bewusstsein auch Realität, genauer Materie, Sein. Das Sein unterscheidet sich in sich; es übergreift sich und sein Gegenteil, das Bewusstsein. Als ausnehmend besondere Seinsform übergreift das Bewusstsein in der Form des Selbstbewusstseins das Sein. Die marxistische Antwort auf die Grundfrage ist daher wesentlich komplexer als in vormarxistischen Philosophien.

23 Dazu genauer, wenn auch – wie leider im Nachhinein eingestanden werden muss – nicht präzise, nicht tief genug gedacht, das Kapitel „Die Umkehrung“ in meinem Artikel im letzten Topos-Heft; dort auch die zahlreiche Literatur von Holz zur Umkehrung.

24 „(...) das Hegelsche System nur einen nach Methode und Inhalt idealistisch auf den Kopf gestellter Materialismus (...)“ (MEW 21/277)

nisses (des Denkens zum Sein und dem der Identität von Denken und Sein) bedeutet.²⁵

Dies alles leistet das Widerspiegelungstheorem, wie es, mittels Hinweisen von Marx und Lenin, von Hans Heinz Holz entwickelt worden ist.²⁶ Es erfüllt mehrere Funktionen: Es ist ein Übergangdenken, das die eben schon genannte Umkehrung der Hegelschen Bestimmung, die Gründung und Entwicklung der dialektisch-materialistischen Denkmethode und des dialektisch-materialistischen philosophischen Systems zugleich realisiert. Es entwickelt die wissenschaftlichen Mittel, den Übergang zu denken. Das Widerspiegelungstheorem ist daher zumindest ein Teil der dialektisch-materialistischen Übergangswissenschaft.

Der praktisch-theoretische Standpunkt der Übergangswissenschaft

Ich schreibe „Teil der Übergangswissenschaft“ und nicht „die Übergangswissenschaft insgesamt“, weil ich mir unsicher bin, ob Letzteres so stimmt. Mir scheint, Engels hat bei der Grundfrage noch mehr im Blick als das bisher Angedachte.

Schon bei der Erklärung der Identität von Denken und Sein nimmt er ein Beispiel aus der erfahrungswissenschaftlichen Praxis. Und als letzten Hinweis in seiner Darstellung der Grundfrage der Philosophie bringt er Naturwissenschaft und Arbeit ins Spiel: „Die Philosophen wurden aber in dieser langen Periode von Descartes bis Hegel und von Hobbes bis Feuerbach keineswegs, wie sie glaubten, allein durch die Kraft des reinen Gedankens vorangetrieben. Im Gegenteil. Was sie in Wahrheit vorantrieb, das war der gewaltige und immer schneller voranstürmende Fortschritt der Naturwissenschaft und der Industrie“ (MEW 21/277). Engels spricht hier für die Epoche der „speziell neueren Philosophie“ (MEW 21/274), der Philosophie des aufstrebenden Bürgertums. Für die ganze bisherige Menschheitsgeschichte genommen, kann für Naturwissenschaft und Industrie auch von Erfahrung (praktisches Bewusstsein) und Arbeit gesprochen werden. Durch diese beiden gründet sich Philosophie/Selbstbewusstsein bzw. wird sie/es gegründet. Warum beide für die Entwicklung der Philo-

25 Die Verdopplung ergibt sich aus der Aufhebung des Hegelschen Idealismus als Bestandteil des Dialektischen Materialismus. Hegels Dialektik des Verhältnisses des Denkens zum Sein z. B. ist nicht irreal, sondern nur einseitig, nur die idealistische Seite des Verhältnisses begreifend und so verabsolutierend.

26 Dazu auch in meinem Topos-Beitrag das Kapitel „Von Hegel über Linkshegelianismus, Marx und Lenin zu Holz“.

sophie maßgeblich sind, schreibt Engels nicht. Mit dem Ausdruck „in Wahrheit“, eine philosophische Kategorie,²⁷ hebt er diesen materiellen Vorgang jedoch auch ins Selbstbewusstsein. Daraus kann geschlossen werden, dass nach Engels die Philosophie als die Struktur des Selbstbewusstseins ihre materiellen Grundlagen mitdenken muss. Es stellt sich die Frage: Ist die Grundfrage der Philosophie in der bisherigen Ausführung vollständig beantwortet worden?

Verneinen wir einen Anteil des Bewusstseins und der Arbeit an der Gründung des Dialektischen Materialismus, ist das Widerspiegelungstheorem die komplette, rein philosophische Übergangswissenschaft von Hegels absoluter Idee zur philosophischen Grundlage des Marxismus. Holz betont in „Dialektik und Widerspiegelung“: „Meine These lautet, daß die *logische* Struktur des in der materialistischen Antwort auf die Grundfrage statuierten Verhältnisses von Denken und Sein *exakt* der logischen Struktur des Verhältnisses von Spiegel und Bespiegeltem entspricht.“²⁸ Dann wird das Verhältnis des Selbstbewusstseins zu Bewusstsein und Arbeit ausgeblendet. Das muss kein Fehler sein. Vom Widerspiegelungstheorem wird aber die Darstellung des weiteren Gangs des dialektisch-materialistischen Systems erwartet. Aus der oben angedachten Struktur des dialektisch-materialistischen Selbstbewusstseins heraus müssten sich die systematisch nächsten Kategorien ergeben. So weit ich das Widerspiegelungstheorem begriffen habe, kann es das nicht.²⁹ Es entwickelt in sich keinen widersprüchlichen Inhalt der eine über es hinausgehende neue in sich widersprüchliche Form bildet.

Bejahen wir einen Anteil des Bewusstseins und der Arbeit *an der Gründung* des Dialektischen Materialismus und verneinen einen Anteil des Widerspiegelungstheorems daran, sind wir hoffnungslos verloren. Eine Erklärung – mehr ist es dann auch nicht, was dabei herauskommt – des Dialektischen Materialismus aus der Erfahrung(swissenschaft) und der gesellschaftlichen Praxis ist bestenfalls historisch interessant, taugt aber nicht für ein begreifendes, philosophisches Modell des Gesamtzusammenhangs.

Bejahen wir einen Anteil des Bewusstseins und der Arbeit an der Gründung des Dialektischen Materialismus und auch des Widerspiegelungstheorems, kommt Letzteres in die Bredouille. Denn es müsste deutlich machen, dass das Selbstbewusstsein sowohl eine Reflexion des

27 Im Gegensatz zu „Richtigkeit“; diesen Begriff nimmt Engels für erfolgreiches Denken im Erfahrungsdenken, im Experimentieren (vgl. MEW 21/276). Dazu auch in Holz 2011 in seiner letzten Publikation vor seinem Tod.

28 Holz 1983, 67.

29 Das ist selbstverständlich diskussionswürdig; ich bin mir bei meiner Interpretation des Widerspiegelungstheorems nicht sicher.

vorhergehenden Selbstbewusstseins als auch zugleich der Erfahrung und der Arbeit ist. Das Theorem müsste begreifbar machen, warum *ein* Spiegelbild (das Selbstbewusstsein als das Verhältnis zweier Verhältnisse) aus *drei unterschiedlichen* Zusammenhängen (Hegelsches Selbstbewusstsein/absolute Idee, Bewusstsein und Arbeit) entsteht.

Meine Überlegungen gehen in die Richtung, das Widerspiegelungstheorem als Moment des *unmittelbaren* Umkehrungs-/Gründungsvorgangs des Dialektischen Materialismus beizubehalten. Es aber zugleich theoretisch mit Bewusstsein und Arbeit zu koppeln. Dafür ist erneut der theoretische Standpunkt, der für den Übergang vom idealistisch-dialektischen zum materialistisch-dialektischen System zu überdenken.

Die Umkehrung der absoluten Idee erfolgt historisch und logisch nicht direkt aus dem Kapitel „Absolute Idee“ in Hegels „Wissenschaft der Logik“, denn sein idealistisch-dialektisches System offenbart keinen *inneren* Widerspruch. Der Widerspruch ergibt sich zwischen ihm und der damals herrschenden gesellschaftlichen Praxis;³⁰ es ist ein *wirklicher* Widerspruch zwischen Praxis und (Hegelscher) Theorie.³¹ Bevor unsere Klassiker das *logische* Zentrum der Umkehrung bei Hegel fixierten, legten sie diesen realen Widerspruch offen. Der junge Marx hat dies in seiner 11. These über Feuerbach verallgemeinert. Alles bisherige Philosophieren war ein Interpretieren der Welt, das dialektisch-materialistische ist ein die Welt veränderndes Philosophieren. Philosophie, als Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs, drückt als Teil der gegenwärtigen gesellschaftlichen Praxis dieselbe so aus, wie diese zukünftig sein soll. Philosophie gibt damit eine Generallinie für die Entwicklung der Praxis. Der Standpunkt zur dialektisch-materialistischen Beantwortung der Grundfrage muss demnach praktisch-theoretisch sein.

Früher als die „Feuerbach-Thesen“ verfasste Marx seine „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ in der er den Grundzug zukünftigen Philosophierens erstmals verdeutlicht:

„Seine Zukunft (die des deutschen Volkes; A. H.) kann sich weder auf die unmittelbare Verneinung seiner realen noch auf die unmittelbare

30 Siehe den philosophiegeschichtlichen Ansatz in meinem Topos-Beitrag: „Von Hegel über Linkshegelianismus, Marx und Lenin zu Holz“.

31 Beim Übergang von Kant zu Hegel z. B. – wenn man die Zwischenschritte Fichte, Schiller, Hölderlin und Schelling beiseite lässt – war es ein immanenter Widerspruch in Kants Transzendentalphilosophie; die Einheit des Erfahrungsbegriffes aus Sinnlichkeit und Verstand kommt in der „Transzendentalen Analytik“ nicht zustande. Wie ist die Identität zweier Gegensätze zu denken? Das ist die Leitfrage der klassischen deutschen Philosophie.

Vollziehung seiner ideellen Staats- und Rechtszustände beschränken, denn die unmittelbare Verneinung seiner realen Zustände besitzt es (das deutsche Volk; A. H.) in seinen ideellen Zuständen, und die unmittelbare Vollziehung seiner ideellen Zustände hat es in der Anschauung der Nachbarvölker (des kapitalistischen England, Frankreich und der Niederlande, A. H.) beinahe schon wieder überlebt. Mit Recht fordert daher die praktische politische Partei in Deutschland die Negation der Philosophie. Ihr Unrecht besteht nicht in der Forderung, sondern in dem Stehbleiben bei der Forderung, die sie ernstlich weder vollzieht noch vollziehen kann. Sie glaubt, jene Negation dadurch zu vollbringen, daß sie der Philosophie den Rücken kehrt und abgewandten Hauptes – einige ärgerliche und banale Phrasen über sie her murmelt. Die Beschränktheit ihres Gesichtskreises zählt die Philosophie nicht ebenfalls in den Bering der deutschen Wirklichkeit oder wähnt sie gar unter der deutschen Praxis und den ihr dienenden Theorien. Ihr verlangt, daß man an wirkliche Lebenskeime anknüpfen soll, aber ihr vergeßt, daß der wirkliche Lebenskeim des deutschen Volkes bisher nur in seinem Hirnschädel gewuchert hat. Mit einem Worte: Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.

Dasselbe Unrecht, nur mit umgekehrten Faktoren, beging die theoretische, von der Philosophie her datierende politische Partei. Sie 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, indem sie von den Voraussetzungen der Philosophie ausging und bei ihren gegebenen Resultaten entweder stehenblieb oder anderweitig hergeholt Forderungen und Resultate für unmittelbare Forderungen und Resultate der Philosophie ausgab, obgleich dieselben – ihre Berechtigung vorausgesetzt – ihre Gegenteil nur durch die Negation der seitherigen Philosophie, der Philosophie als Philosophie, zu erhalten sind. Eine näher eingehende Schilderung dieser Partei behalten wir uns vor. Ihr Grundmangel läßt sich dahin reduzieren: Sie glaubte, die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben“ (MEW 1/383ff).

Es ist also für die Grundfrage der Philosophie, für die Übergangswissenschaft, ein Standpunkt einzunehmen, der die beabsichtigte Aufhebung der theoretischen und praktischen Seite *theoretisch* zusammenbringt: „Die Emanzipation des Deutschen ist die Emanzipation des Menschen. Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie“ (MEW 1/391).

Praktisch ist dies der Standpunkt der kommunistischen Partei.³² *Theoretisch* ist dies der Standpunkt *des wirklichen Widerspruchs zwischen der damaligen deutschen Gegenwart und dem Hegelschen System*, sprich: die materialistische Kritik an Hegels Rechtsphilosophie,³³ speziell ihrer Schlussfigur des Weltgeistes in der Form des Staates, in der Geist und Welt alle Unterschiedlichkeit zur Einheit aufgehoben haben, „so daß die wahrhafte Versöhnung objektiv geworden, welche den *Staat* zum Bilde und zur Wirklichkeit der Vernunft entfaltet“ (HW 7/512). Von Marx' Kritik an Hegels Identität von Vernunft und Wirklichkeit im Staat aus wird die Grundfrage der Philosophie beantwortet. Nachdem der wirkliche Widerspruch offengelegt worden ist und der praktisch-theoretische Standpunkt zum Übergang der Philosophie eingenommen worden ist, wird die theoretische Seite abstrakt ausgearbeitet, indem der Ort im System Hegels aufgesucht wird, in dem der Widerspruch von Sein und Denken *rein* zum Ausdruck kommt: die absolute Idee.³⁴ Ihre Umkehrung vollzieht sich als Widerspiegelungstheorem. Dadurch wird die Grundstruktur dialektisch-materialistischen Denkens entwickelt, die abstrakte Bestimmung des Verhältnisses des Verhältnisses des Denkens zum Sein zur Identität von Denken und Sein. Damit werden wir auf die praktische Seite unseres theoretischen Standpunkts des Übergangs zur neuen Philosophie geworfen, die unmittelbare philosophische Wirklichkeit am Anfang des Hegelschen Systems: die „Phänomenologie des Geistes“. Die Phänomenologie hat den offenen Gegensatz von Erkenntnissubjekt und -objekt zum Gegenstand. Sie ist Hegels Übergangswissenschaft, in der die Erkenntnistheorie der damaligen Zeit kritisch aufgearbeitet wird.³⁵ Sie ist Hegels (bloß) theoretischer Standpunkt. Ihre Umkehrung mündet – so meine ich – in eine „Phänomenologie der gegenständlichen Tätigkeit“ – falls nicht von dialektisch-materialistischer Seite einsichtige Einwände kommen.

Damit wird die wirkliche Entstehung des Selbstbewusstseins zu einer Wissenschaft. Es muss sich jetzt nicht bemüht werden, die in diesem Beitrag anfänglich angestregten Überlegungen der Selbsterschaffung des Selbstbewusstseins auf eine abenteuerliche Weise in einen praktischen und erfahrungswissenschaftlichen Horizont zu bringen. Mit der Umkehrung der Hegelschen Erkenntnisformen „Sinnliche Gewißheit“, „Wahrnehmung“, „Verstand“, „Selbstbewusstsein“ und „Vernunft“ in Tätigkeits- bzw. Praxisformen wird

32 Lenin übernimmt diese Grundeinstellung in „Was tun?“. – Die Philosophie entsteht mit der Klassengesellschaft und sie geht mit deren Ende unter.

33 Das ist das Ende des Hegelschen Systems.

34 Das ist die Mitte des Hegelschen Systems.

35 Dazu in meinem „Topos“-Beitrag die Seiten 194–208.

eine wissenschaftliche Antwort auf die Grundfrage der Philosophie gegeben werden.

Literatur

Egger, Andreas. 2012. „Die fünf Sinne als Arbeit der Weltgeschichte. Eckpunkte einer materialistischen Erkenntnistheorie“. *Aufhebung* #1/2012, 53–71

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1970. Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt/Main

Holz, Hans Heinz. Dialektik und Widerspiegelung. Köln 1983

Ders. 1990. „Grundfrage der Philosophie“. In: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): *Europäische Enzyklopädie*, Hamburg, Bd. 2

Ders. „Theorieform und Erscheinung“. *Topos* 36, 211–221

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

Wahsner, Renate. 2009. „Die Materie kann nicht gedichtet werden“. Zu den Bedingungen einer materialistischen Spekulation bzw. Dialektik und zur Unmöglichkeit einer monistischen Abbildtheorie. *Z. Zeitschrift für marxistische Erneuerung*, 138–157

Nochmals zur „Grundfrage“ und zur Erkenntnistheorie. Einige Entgegnungen an Andreas Hüllinghorst

Von Andreas Egger, Salzburg.
andreas.egger62@aon.at

In seinem Aufsatz zur „Grundfrage der Philosophie“ in dieser Ausgabe nimmt Andreas Hüllinghorst¹ mehrfach kritisch Bezug auf meine Darstellung der Widerspiegelungstheorie im vorherigen, ersten, Heft.²

Aus meiner Sicht gründen sich die meisten Kritikpunkte wohl auf Missverständnisse, anderen aber dürfte tatsächlich eine unterschiedliche Herangehens- und Sichtweise zu Grunde liegen. Ich darf daher zu einigen Punkten klärend Stellung nehmen. Denn wo Missverständnisse entstehen, dort ist zuvor dann vielleicht auch missverständlich formuliert worden. Wo unterschiedliche Positionen vorliegen, sollen diese dann auch kenntlich gemacht werden.

Und noch ein weiterer Grund: Diese meine Entgegnung ist in gewisser Weise auch ein Auftakt und eine Einladung zu weiteren Debatten, Diskussionen, Kritiken, Entgegnungen in dieser Zeitschrift. Auch dafür will „Aufhebung“ ja ein Forum sein.

Eine Erkenntnistheorie entwickeln?

Schon das erste dieser - wie ich meine - Missverständnisse ist ein fundamentales. Hüllinghorst interpretiert meinen Aufsatz als Versuch, eine „Erkenntnistheorie unmittelbar aus der dialektisch-materialistischen Beantwortung der Grundfrage der Philosophie heraus zu entwickeln“³. Ich wollte und musste es bescheidener geben - ich kann ja nichts entwickeln, was es bereits gibt. Die Widerspiegelungstheorie aber liegt vor - in systematisierter und weiter systematisierbarer Form. Insofern konnte ich nur einige mir wesentlich erscheinende Grundpositionen diskutieren.⁴

1 Hüllinghorst, Auf den Standpunkt kommt es an. Eine Interpretation der Grundfrage der Philosophie

2 Egger, Die fünf Sinne als Arbeit der Weltgeschichte. Eckpunkte einer materialistischen Erkenntnistheorie

3 Hüllinghorst, Auf den Standpunkt kommt es an. Eine Interpretation der Grundfrage der Philosophie, S 52

4 Dass dabei die „erkenntnistheoretische Seite“ der Grundfrage der Philosophie (Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, S. 274 ff.) als

Der Autor nun zielt dagegen auf die „wissenschaftliche Entwicklung des Begriffes von Denken und Sein“⁵, die bei Engels fehlt. In diesem Zusammenhang gebe ich gerne zu, dass Hüllinghorsts Ansatz, die Grundfrage der Philosophie zu diskutieren, der im eigentlichen Sinn tiefer-philosophischere Ansatz ist, gegen den meiner wohl eher „referierend“ genannt werden muss. Dass dieser Aspekt also, eine exakte Diskussion der konstatierten Identität von Denken und Sein, bei mir fehlt, das ist sicher „ein Manko“.⁶ Ich nehme diese Kritik gerne an, auch weil ich aus ihr zu lernen glaube: das bei Engels Ausgeführte zu dieser Identität, ihr „Delegieren“ an die Erkenntnistheorie mit dem Wahrheitskriterium der praktischen Bewährung ist zwar nicht falsch, wer aber mehr haben will als diesen „pragmatischen“ Ansatz, etwas das „härter als plausibel“ (Hans Heinz Holz) wäre, muss - wie Andreas Hüllinghorst - philosophisch tiefer schürfen.

Materie und Bewusstsein / Objekt und Subjekt

Ich nannte in meinem Artikel neben den historischen, zeitgebundenen auch gegenständliche Determinanten jeder Erkenntnis.

Gedanken, Theorien, so meinte ich, sind ja immer Gedanken und Theorien über konkrete Objekte, Gegenstände. Damit gerate ich unter Verdacht, in empirisches, vormarxistisches materialistisches Philosophieren zu verfallen. Denn Erkenntnistheorie ist ja auch immer ein „Denken des Denkens“. Und dieses ist „kein Objekt Denken, es ist eine andere Weise zu denken, die keinen Erfahrungshintergrund hat“.⁷

Ist es das? Wenn wir über das Denken denken, spiegeln wir ein Spiegelverhältnis - machen wir dieses damit nicht gerade zum Objekt, zum Erkenntnis-„Gegenstand“? Können wir an diesem Denken nicht auch eine „erfahrene“ Geschichte erkennen? Aber wahrscheinlich

einer der Ausgangspunkte stand, ist natürlich kein Zufall, da sich hier die Grundthesen der später so genannten Widerspiegelungstheorie skizziert finden und diese zudem, wie ich annehme, den bekanntesten und auch „einladendsten“ Einstieg bietet. Keineswegs aber ist dieser Einstieg der einzig geeignete. Man könnte in eine Erörterung der Widerspiegelungstheorie auch mit Marx' Worten, das Ideelle sei das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle einführen (Marx, Das Kapital, Nachwort zur zweiten Auflage, S.27). Die Diskussion dieser beiden Begriffe, Umsetzung und Übersetzung, im Vergleich und als Ergänzung zur Spiegelmetapher könnte durchaus für ein tieferes Verständnis der Spezifik der menschlichen Erkenntnis hilfreich sein.

5 Hüllinghorst, Auf den Standpunkt kommt es an. Eine Interpretation der Grundfrage der Philosophie, S 56

6 Ebenda, S 59

7 Hüllinghorst, Auf den Standpunkt kommt es an. Eine Interpretation der Grundfrage der Philosophie, S 55

liegen Hüllinghorst und ich hier gar nicht im Dissens, könnte er doch mein Zeuge sein: „Der Begriff ist sich selbst sein (Denk-)Gegenstand“.⁸

Und noch einmal vormarxistischer Materialismus: Eine meine Intentionen war, eine auf Tätigkeit, Praxis hin definierte marxistische Widerspiegelungstheorie von vormarxistischen - „mechanischen“ - Abbildtheorien abzugrenzen. Ich wählte dazu jene von Demokrit und John Locke als Beispiele für diesen „anschauenden“ Materialismus. Allen materialistischen Abbildtheorien gemeinsam, so meinte ich weiter, sei allerdings die Sichtweise einer subjektunabhängigen objektiven Realität. Hüllinghorst wiederum kritisch: „Die Antwort früherer materialistischer Philosophien stimmt nicht mit der des Dialektischen Materialismus überein, denn vormarxistisch wird man wohl sagen, dass die Realität unabhängig vom Bewusstsein existiert. Für den Marxisten ist aber das Bewusstsein auch Realität, genauer Materie, Sein.“⁹

Ja, auch das Bewusstsein ist nur im Rahmen der „materiellen Einheit der Welt“ denkbar, steht ihr nicht „äußerlich“ gegenüber. Allerdings – es kommt eben auf den Standpunkt an - erkenntnistheoretisch macht es Sinn und ist es legitim, Materie und Bewusstsein einerseits entgegensetzen und die Frage zu stellen: Was ist letztlich das Primäre? Und, dialektisch-materialistisch, gemäß den Annahmen der Widerspiegelungstheorie, beide dann doch andererseits wieder zusammenzuführen: als Beziehung Abgebildetes und Abbild.

Ich widerspreche Andreas Hüllinghorst hier energisch: Die Sichtweise, dass das Abbild nicht ohne das Abgebildete existiert, das Abgebildete aber sehr wohl ohne das Abbild, ist aus meiner Sicht keineswegs eine Sichtweise des vormarxistischen Materialismus, es ist ein Grundpfeiler eines jeden Materialismus.

Einzelwissenschaft und Philosophie/Erkenntnistheorie

In meinem Artikel machte ich auch den Versuch, den Wert der Widerspiegelungstheorie anhand ihres Verhältnisses zu Einzelwissenschaften zu diskutieren. Ich verwendete dazu vorwiegend Beispiele aus der Psychologie. Mein Grundgedanke war, dass z.B. der Begriff „Bewusstsein“ sowohl einer der Psychologie als auch einer der Philosophie wäre, der philosophische Begriff von Bewusstsein aber einen höheren Grad an Allgemeinheit aufweise.

⁸ Ebenda, S 58

⁹ Ebenda, S 63

„Den Verallgemeinerungsgrad, den Egger der Philosophie zuordnet, legt nahe, dass die Philosophie durch Abstraktion der erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnisse zu ihren Begriffen kommt. Das ist nicht der Fall. Die Philosophie schafft sich ihre Begriffe selbst, denn ihr Denkgegenstand ist der Gesamtzusammenhang“.¹⁰

Tatsächlich, auch wenn keines der in der Folge von mir gebrachten Beispiele das bestätigen dürfte, einige meiner Formulierungen könnten - isoliert gelesen - so interpretiert werden.¹¹

Selbstverständlich aber sehe ich philosophische nicht als „Destilat“ einzelwissenschaftlicher Begrifflichkeit. Ich bleibe beim Beispiel Philosophie und Psychologie. Eine Philosophie, wie - ich nehme an - Andreas Hüllinghorst und auch ich sie verstehen, orientiert letztlich auf den Gesamtzusammenhang, auf die allgemeinsten Gesetze der Natur, der Gesellschaft und des Denkens. Eine Einzelwissenschaft hat andere Ziele. Aber schließt dies aus, dass nicht auch Einzelwissenschaften Teilmaterialien zur Beantwortung grundlegender philosophischer Fragen liefern können, da diese ja Teilaspekte des Gesamtzusammenhangs abbilden? Ich denke, sie können es, und darf das an einem Beispiel demonstrieren:

Es ist schon klar, was Andreas Hüllinghorst meint, wenn er die Entstehung des Selbstbewusstseins, des „Denken des Denkens“ beschreibt, und ich stimme dem prinzipiell auch zu:

„Mit diesem *Denkakt* ändert sich die *Seinsstruktur des Bewusstseins*. Es ist nicht mehr einfaches, natürliches, tierisches, sondern in sich reflektiertes, menschliches Bewusstsein, also Selbstbewusstsein“¹²

Es geht also um einen Bruch – aber es wird wohl ein Bruch innerhalb der Kontinuität der Geschichte des menschlichen Bewusstseins gewesen sein, es war nicht die Trennlinie zu „tierischem Bewusstsein“ und konnte es auch nicht sein, da es tierisches Bewusstsein nicht gibt. Es gibt auch Psychisches, Orientierungsleistungen, Stimmungen bei Tieren, aus denen sich das Bewusstsein evolutionär entwickelt hat, dennoch und deshalb ist dieses die genuin menschliche Form

¹⁰ Hüllinghorst, Auf den Standpunkt kommt es an. Eine Interpretation der Grundfrage der Philosophie, S 59

¹¹ Übrigens könnte diese - von mir nicht geteilte - Sichtweise sich auf z.B. auf eine Stelle in Lenins „philosophischem

Nachlass“ berufen. Wir finden folgende Notiz: „dies die Wissensgebiete aus denen sich Erkenntnistheorie und Dialektik *aufbauen* (Hervorhebung von mir) sollten“. In der Aufzählung finden wir unter anderem die „geistige Entwicklung des Kindes“, die „geistige Entwicklung der Tiere“, die „Sprache“, dazu noch die „Psychologie“ und die „Physiologie der Sinnesorgane“. (Lenin, Konspekt zu Lasalles Buch „Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos“, S.335)

¹² Hüllinghorst, Auf den Standpunkt kommt es an. Eine Interpretation der Grundfrage der Philosophie, S 56

des psychischen Weltzuganges. Der Ratschlag einer dialektisch-materialistisch fundierten Psychologie hätte hier helfen können, eine geeignetere Formulierung zu finden.

Literatur

Egger, Andreas 2012. „Die fünf Sinne als Arbeit der Weltgeschichte. Eckpunkte einer materialistischen Erkenntnistheorie“. *Aufhebung* #1/2012, 53–71

Engels, Friedrich. „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“, in: Werke Bd.21

Hüllinghorst, Andreas 2012. „Auf den Standpunkt kommt es an. Eine Interpretation der Grundfrage der Philosophie“. *Aufhebung* #2/2012, 52-69

Lenin, W.I. „Konspekt zu Lasalles Buch ‚Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos‘“, in: Werke Bd. 38

Marx, Karl. „Das Kapital. Nachwort zur zweiten Auflage“, in: Werke Bd.23

Das Freiheitsproblem in der bürgerlichen Philosophie vor Marx und Engels

Von Helmuth Fellner, Wien.
helmut.fellner@chello.at

Dervorliegende Artikel ist der erste Teil einer umfangreicheren Arbeit über den Begriff der Freiheit bei Karl Marx, in den nächsten Ausgaben folgen Teil 2 (Der Begriff der Freiheit bei Marx) und Teil 3 (Die Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit bei Marx und Engels). Im ersten Teil nun wird der „bürgerliche“, vormarx'sche Begriff von Freiheit anhand von vier Problemdimensionen historisch umrissen: Soziale Grundlagen der Freiheit, Freiheit als Subjektives Vermögen, Freiheit und Determinismus, Freiheit und Gesellschaft.

Nehmen wir - auch in Hinblick darauf, dass dies nur der erste, eigentlich einleitende Teil der gesamten Arbeit ist - als definitorischen Ausgangspunkt eines der bekanntesten Zitate von - welche Überraschung - Karl Marx zur Problematik der Freiheit:

„Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muss, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muss es der Ziviilisierte, und er muss es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnotwendigkeit, weil die Bedürfnisse sich erweitern; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, dass der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es bleibt dies immer in Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann.“¹

1 Marx, Karl: Das Kapital. Band 3, Marx-Engels-Werke (MEW) Band 25. Dietz-Verlag Berlin 1972; S. 828.

Die sozialen Grundlagen von Freiheit

In der Urgesellschaft, von Engels auch als Urkommunismus² bezeichnet, hatte es zwar große individuelle Freiheit gegeben, da es keine Ausbeutung gab, und eine Art von urwüchsiger Demokratie, da alle Arbeiten, die zur Befriedigung der Bedürfnisse notwendig waren, ohne gesellschaftliche Rangunterschiede gemeinsam durchgeführt wurden. Diese Freiheit war aber mit einer weitgehenden Ohnmacht gegenüber der Natur und damit einer Unfreiheit der Menschen gegenüber der Natur verbunden. In der weiteren gesellschaftlichen Entwicklung - die man als Etappen der persönlichen Abhängigkeit der Produzenten beschreiben könnte, in der Sklavenhaltergesellschaft und im Feudalismus, wurden Anfänge in der Beherrschung und Bewältigung der Natur gesetzt, jedoch trat durch persönliche Abhängigkeit der Produzenten nicht nur ein hohes Maß an individueller Unfreiheit auf, sondern auch ein hohes Maß an Unfreiheit ganzer gesellschaftlicher Schichten. Unfreie und Unterdrückte mussten sich dagegen erheben:

„Freier und Sklave, Patrizier und Plebejer, Baron und Leibeigener, Zunftbürger und Gesell, kurz, Unterdrücker und Unterdrückte standen in stetem Gegensatz zueinander, führten einen ununterbrochenen, bald versteckten, bald offenen Kampf, einen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen.“³

Die nächste Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung - die bürgerliche Gesellschaft - brachte zwar persönliche Unabhängigkeit der Produzenten, aber gleichzeitig sachliche Abhängigkeit, d.h. ein Unterworfensein unter die als sachliche Gewalten auftretenden gesellschaftlichen Zusammenhänge. Der Kapitalismus hob also die persönliche Abhängigkeit der Produzenten auf, doch die so genannte Bürgerliche Freiheit war fast ausschließlich eine Freiheit des Eigentums, war an Eigentum gebunden. In der bürgerlichen Gesellschaft kommt es zu einer Vereinfachung der Klassengegensätze:

„Unsere Epoche, die Epoche der Bourgeoisie, zeichnet sich jedoch dadurch aus, dass sie die Klassengegensätze vereinfacht hat. Die ganze Gesellschaft

spaltet sich mehr und mehr in zwei große feindliche Lager, in zwei große einander direkt gegenüberstehende Klassen: Bourgeoisie und Proletariat.“⁴

Und weiter führen Marx und Engels aus, die Bourgeoisie hätte alle „feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse“ zerstört:

„Sie (die Bourgeoisie - H.F.) hat die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst und an die Stelle der zahllosen verbrieften und wohlworbener Freiheiten die eine gewissenlose Handelsfreiheit gesetzt. Sie hat, mit einem Wort, an die Stelle der mit religiösen und politischen Illusionen verhüllten Ausbeutung die offene, unverschämte, direkte, dürre Ausbeutung gesetzt.“⁵

In der Französischen Revolution schließlich wurde die Freiheit als das Recht des Individuums formuliert, alles zu tun, was keinem anderen schadet; damit wurde der Mensch als isolierte Monade, nicht aber als gesellschaftliches Wesen betrachtet. Dem entsprach auch die Entwicklung der bürgerlichen Philosophie, die Freiheit an Eigentum band. Frei war nur der Privateigentümer. Gleichzeitig war die Illusion einer gleichmäßigen Verteilung des Eigentums vorhanden. Rousseau und Fichte forderten im Interesse einer allgemeinen Freiheit unumschränkte Durchsetzung des Privateigentums. Im Widerspruch zu dieser Forderung verlangte Fichte gleichzeitig rechtliche Gleichstellung, gleiche Bildungschancen und gleichen Lebensstandard. Und auch Diderot und Herder, die Geldgier und Egoismus anprangerten, erkannten diese nicht als notwendige Elemente der kapitalistischen Produktion.

Die Bandbreite der politischen Freiheit des Volkes - es sollte seine Souveränitätsrechte wahrnehmen - erstreckte sich von der Hoffnung der französischen Bourgeoisie auf „Einsicht“ der Fürsten in bezug auf die Schaffung demokratischer Verhältnisse bis zum Recht auf gewaltsame Veränderung der politischen Machtverhältnisse durch das Volk.

Immanuel Kant hingegen äußerte deutliche Vorbehalte gegenüber einer allgemeinen Freiheit: Aufklärung sollte nur auf Gebildete⁶ beschränkt werden, Eigenschaften eines „aktiven“ Staatsbürger wurden

4 Ibid. S. 463.

5 Marx, Karl und Engels, Friedrich: Manifest der Kommunistischen Partei. In: MEW Bd. 4; S. 465.

6 Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Berlinische Monatsschrift, Dezember-Heft 1784. In: Horst D. Brandt (Hrsg.): *Philosophische Bibliothek (Bd.512)*. Hamburg 1999.

2 Siehe: Friedrich Engels: „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats“. In: MEW Band 21. Karl Dietz Verlag, Berlin 1975.

3 Marx, Karl und Engels, Friedrich: Manifest der Kommunistischen Partei. MEW, Band 4. Dietz-Verlag Berlin 1972; S. 462.

nur den „höheren“ Schichten des dritten Standes zuerkannt, die Religion sollte zur Beherrschung der unteren Volksschichten dienen⁷. Ein Teil der bürgerlichen Philosophen sah nicht, dass die juristische Gleichheit der Bürger solange formal bleibt, als ihr nicht die tatsächliche Gleichstellung im ökonomischen Bereich zugrunde liegt.

Gottfried Wilhelm Leibniz allerdings erkannte dies, indem er einen Unterschied zwischen juristischer und faktischer Freiheit herausarbeitete. Er zeigte, dass bei gleicher Freiheit sich derjenige größerer faktischer Freiheit erfreut, der über die größeren Mittel verfügt.⁸

Neben der politischen und ökonomischen Befreiung des Bürgertums aus den Fesseln der Feudalverhältnisse forderte die bürgerliche Philosophie vor allem Freiheit für den geistigen Bereich, freie Meinungsäußerung, freie Wissenschaft und Forschung usw. Jedoch wurde der Prozess der Verwirklichung der geistigen Freiheit als streng individueller Prozess aufgefasst.

Bald erkannten auch einige idealistische bürgerliche Philosophen, dass die Religion sowohl der geistigen als auch der politischen Befreiung der Menschen im Wege stand. Führer des Menschen sollte die Vernunft und nicht der blinde Glaube sein. „Wenn ich auf meine Vernunft verzichte, habe ich keinen Führer mehr.“⁹

Für die atheistische und die materialistische Philosophie war diese Erkenntnis richtungsweisend. Für die Materialisten wie Thomas Hobbes, Denis Diderot, Paul Thiry d'Holbach, Ludwig Feuerbach u.a. bedeutete Vernunft nicht geistige Eingebung, sondern ein Sich-Stützen auf die Sinne, ein Verallgemeinern der Erfahrungen. Geistige Befreiung sollte also bedeuten: das Recht zu haben, sich uneingeschränkt auf die Vernunft zu stützen.

Die bürgerliche Idee von der Freiheit war also letztlich ihrem theoretischen Gehalt nach einseitig und ihrem sozialen Sinn nach auf die bürgerliche Klasse bezogen.

Den utopischen Sozialisten (Charles Fourier, Henri de Saint-Simon, Robert Owen usw.) war zwar bewusst, dass die Unfreiheit der ma-

7 Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Hsg. Höfe, Ottfried. Akademie-Verlag Berlin 1999; S. 205ff.

8 vgl. G.W. Leibniz: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*.

9 G.W. Leibniz: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Band 1, Frankfurt 1961; S. 36.

teriellen Produzenten, also der Arbeiterklasse, ihre Wurzel im Privateigentum an Produktionsmitteln hat, sie begriffen das Proletariat aber lediglich als leidende Klasse, der geholfen werden musste. Sie erkannten die - nach Marx - selbst- und menscheitsbefreiende Rolle des Proletariats, die in seiner ganzen Genesis objektiv enthalten ist, die historische Mission der Arbeiterklasse, nicht.

Marx und Engels hingegen hatten die Frage der Freiheit immer als Frage nach der Stellung von Klassen im gesellschaftlichen Reproduktionsprozess behandelt. Sie übernahmen und bedienten sich hiebei, wie auch bei der Erarbeitung anderer Fragestellungen und Probleme, der Erkenntnisse der bürgerlichen Philosophie, jedoch nicht einfach als geradlinige Fortsetzung, sondern brachten sie dialektisch in ihre Konzeption ein.

Freiheit als subjektives menschliches Vermögen

Die Freiheits-Problematik des Individuums ist in der vormarx'schen Philosophie ziemlich komplex, sie umfasst

- die Stellung des Einzelnen zur Gesellschaft,
- das Verhältnis der Gesellschaft zu den objektiven Bewegungsgesetzen der Natur und Geschichte,
- die Beziehung von Erkenntnis und Handeln,
- das Verhältnis von Pflicht und Neigung,
- die Beziehung von Freiheit und Notwendigkeit usw.

Den bürgerlichen Philosophen vor Marx stellte sich das Problem der Freiheit des Menschen primär als Frage nach der Beziehung des Einzelnen zum Einzelnen, nicht jedoch wie bei Marx und Engels als Frage des Verhältnisses des gesellschaftlichen Menschen zu seinen natürlichen und sozialen Existenzbedingungen. Selbst Hegel, der den Menschen zwar als ein auf die Gemeinschaft bezogenes Wesen betrachtete, sah die Gesellschaft nur als funktionales System von Individuen. Für Kant waren alle Erscheinungen der Wirklichkeit dem Wirken von Gesetzen unterworfen. Nur der Mensch sei imstande, sich selbst Gesetze zu geben. Er knüpfte somit Freiheit an die menschliche Subjektivität. Der Mensch ist ein bewusst handelndes, vernünftiges Wesen. Die bürgerliche Philosophie erblickte also in der Erkenntnisfähigkeit des Menschen, in seiner Vernunft, sein eigentliches Wesen.

Für Feuerbach waren Vernunft, Wille und Herz die entscheidenden Kennzeichen des Menschen:

„Aber was ist denn das Wesen des Menschen, dessen er sich bewusst ist, oder was macht die Gattung, die eigentliche Menschheit im Menschen aus? Die Vernunft, der Wille, das Herz. Zu einem vollkommenen Menschen gehört die Kraft des Denkens, die Kraft des Willens, die Kraft des Herzens.“¹⁰

Die bürgerliche Philosophie fasste die menschliche Freiheit einfach als individuelle Möglichkeit des Menschen, zu denken und zu wollen. Die Freiheit des Menschen zeigte sich den bürgerlichen Philosophen letztlich als Willkür des Individuums.

„Die Freiheit“, definierte Diderot, „liegt in dem Vermögen, das ein intelligentes Wesen besitzt, um - seiner eigenen Bestimmung gemäß - das zu tun, was es will.“¹¹

Kant beschreibt in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ die Freiheit als das Vermögen des Menschen, einen Zustand von selbst anzufangen, ohne durch empirische äußere Beweggründe genötigt zu sein. Leibniz kritisierte hingegen die Vorstellung von einer absoluten Spontaneität des menschlichen Willens. Er meinte, es komme zu einem Zusammenreffen innerer Anlagen und äußerer Eindrücke. Der Mensch glaubt nur deshalb, er handle völlig „frei“, völlig nach eigenem Entschluss, weil er sich dieser doppelten Determination seines Handelns nicht bewusst ist. Leibniz betrachtet jedoch den Willen nicht als absolut und streng determiniert: „...das Übergewicht des erkannten Guten macht geneigt, aber es nötigt nicht.“¹² Freiheit sei kein Attribut des Willens, sondern sie komme dem tätigen, handelnden Menschen zu.

Auch Voltaire griff diesen Gedanken auf, indem er feststellte, dass es sich bei der Freiheit um das Können nicht um das Wollen handle. Die Unentschiedenheit bei der Wahl (das So-oder-so-Handeln) ist für Descartes der niedrigste Grad der Freiheit. Für ihn kommt es auf das richtige Denken, die richtige Entscheidung an.

Hegel meinte, der Mensch sei im Denken frei, weil er sich durch das Denken die Natur der Wirklichkeit aufschließe, sich mit ihr in Übereinstimmung setze.

¹⁰ Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christentums. Reclam-Verlag, Stuttgart 1969; S. 39.

¹¹ Diderot, Denis: Philosophische Schriften. Bd. 1, Berlin 1961; S. 305.

¹² G.W. Leibniz: Neue Abhandlung über den menschlichen Verstand. Bd. 1, Frankfurt, 1961; S. 317.

Fichte unterscheidet zwischen zwei Arten der Freiheit: der formalen Freiheit und der materiellen Freiheit. Auch wenn der Mensch seinem Naturtrieb folge, sei er formal frei. Formale Freiheit ist die Bewusstheit des menschlichen Tuns. Materiale Freiheit sein Handeln nach höheren, produktiv in die menschliche Geschichte eingreifenden Zwecken. Wirklich frei sei der Mensch nur, wenn er eine neue Wirklichkeit nach seinen Ideen, Zwecken und Zielen schaffe. Fichte sah als höchstes Ziel der Menschheit die Erringung der Herrschaft des Menschen über die Natur und sein eigenes gesellschaftliches Sein.

Freiheit und Determinismus

Der mechanische Materialismus des 17. und 18. Jahrhunderts vertrat den Standpunkt der objektiven Determiniertheit des menschlichen Handelns. Entwickelt hatte sich dieser Standpunkt aus den antitheologischen Auffassungen der Materialisten, gleichsam um die Welt aus sich zu erklären.

Von René Descartes ausgehend brechen die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts kompromisslos mit allen indeterministischen Vorstellungen und erklären auch das psychische Geschehen mit Hilfe mechanischer Prinzipien. Die objektive Bestimmtheit des menschlichen Seins und Tuns wird verabsolutiert. Die gesamte Wirklichkeit wird als Zusammenhang von Naturprozessen erklärt und der Mensch als Element dieser Naturprozesse. Für Julien Offray de La Mettrie ist der Mensch ein komplizierter Mechanismus, eine Maschine, die mechanischen Prinzipien gehorcht. Die Anschauungen der französischen Materialisten werden zu einem universellen mechanischen Determinismus entwickelt, der seinen prägnanten Ausdruck im Begriff des Laplaceschen Dämons, der aus der Mechanik entlehnt wurde, findet.

Pierre-Simon Laplace nimmt ein intelligentes Wesen an, das als fähig gedacht wird, alle in der Natur wirkenden Kräfte und die Koordinaten aller Körper zu einem bestimmten Zeitpunkt zu kennen und sie der Analyse zu unterziehen. Ein solcher Dämon könnte in einer einzigen Formel die Bewegung der großen Körper wie die des leichtesten Atoms erfassen; aus dem augenblicklichen Zustand des Weltalls könne er auf Grund der Gesetze der Mechanik prinzipiell jeden vergangenen und jeden zukünftigen Zustand berechnen. Der Vorstellung von Laplace liegt wesentlich das Prinzip des mechanischen Materialismus zugrunde, dem zufolge die Natur eine einzige

ununterbrochene Kette von Ursachen und Wirkungen ist, die notwendig miteinander verknüpft sind.

Durch diese Ursache-Wirkungs-Verknüpfung wurden die Unterschiede von wesentlichen und unwesentlichen, notwendigen und zufälligen Zusammenhängen ausgelöscht. Alle Erscheinungen waren ontologisch gleichwertig. Der Mensch war nicht frei, sondern er wirkte wie ein Naturgegenstand: er empfing Impulse und vermittelte sie weiter. Dem idealistischen Hervorheben der subjektiv menschlichen Komponente der Freiheit trat eine metaphysisch verabsolutierte Auffassung der objektiven Bedingungen und Voraussetzungen im mechanischen Materialismus gegenüber.

Für Holbach war der Mensch wie alle Naturdinge von außen determiniert und daher unfrei. Damit wurde auch ein System von Naturzusammenhängen postuliert, das auch die Gesellschaft völlig bestimmen sollte. Die menschliche Subjektivität war damit ausgelöscht.

Der Philosophie stellte sich nun die Aufgabe, die subjektive und objektive Komponente der menschlichen Freiheit gedanklich zu verbinden. Dies leistete vor allem der Idealismus Hegels, der das Prinzip der Freiheit und das Prinzip des Determinismus vereinigte. Indem Hegel den dialektischen Charakter des Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung, Notwendigkeit und Zufall, Notwendigkeit und Freiheit betonte, lieferte er erste Ansätze zu einer Überwindung der mechanisch-metaphysischen Determinismusauffassung. Die Französische Revolution bewies, dass es in der gesellschaftlichen Entwicklung die Freiheit des menschlichen Handelns, die sich als das Realisieren objektiv vorhandener alternativer Möglichkeiten betätigt, gibt. Und auch die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse wiesen deutlich auf die Unzulänglichkeit des mechanischen Determinismus hin.

Kants Meinung war, dass sich die Natur und Freiheit substantiell ausschließen. Der Determinismus kann mit menschlicher Freiheit nur so vereinbart werden, dass beide als verschiedenen Seinsbereichen angehörig gedacht werden.

Bei Fichte findet sich der Versuch einer Aufhebung des Gegensatzes zwischen Freiheit und Notwendigkeit. Ausgangspunkt seiner Überlegungen war der tätige Mensch; Tätigkeit bedeutete für ihn jedoch nicht materielle Praxis, sondern ideologisch-theoretische Aktivität.

Die soziale Wirklichkeit sei das Erzeugnis des tätigen Menschen. Damit habe die Freiheit das Primat gegenüber der Notwendigkeit. Die Notwendigkeit bestimmte er als Produkt und Entäußerung der Freiheit. Notwendigkeit sei Attribut des Seins und Freiheit Attribut des Denkens. Die Klammer beider Sphären erblickte er im Subjekt: Das Sein war für ihn ein Produkt menschlicher Aktivität; damit bestimmte er das Sein wesentlich als gesellschaftliches Sein.

Für Hegel bedeutete Freiheit nicht mehr, wie noch für Fichte, das reine Geltendmachen der Subjektivität, sondern für ihn war sie Resultat bewusster Anerkennung der in der Gesellschaft wirkenden allgemeinen Erfordernisse und Interessen. Hegel überwand die Enge des mechanistischen Determinismus wesentlich durch die vertiefte Ausarbeitung des Gesetzesbegriffs. Im mechanischen Materialismus war die Gesetzmäßigkeit des Wirklichen auf die Notwendigkeit und diese auf die Ursache-Wirkungs-Verknüpfung zurückgeführt worden. Hegel ging dagegen vom Begriff des Wirklichen als Einheit des Inneren und Äußeren, des Notwendigen und des Zufälligen, des Wesentlichen und Unwesentlichen aus. Er definierte das Gesetz als den Erscheinungen innewohnende Allgemeine, Wesentliche und Notwendige. Das freie Handeln des Menschen stimmt mit den Gesetzmäßigkeiten überein, ohne gleichzeitig bloßes Vollzugsmoment einer äußeren Notwendigkeit zu sein. Die Notwendigkeit bildet für ihn die Daseinsform der Gesetzmäßigkeit, sie stellt den inneren Zusammenhang geschichtlicher Ereignisse her. Die Notwendigkeit ist blind, insofern sich aus dem Tun des Einzelnen ungewollte Zusammenhänge ergeben, die den geschichtlichen Fortschritt herbeiführen. (Die blinde Notwendigkeit der Geschichte wurde für ihn allerdings zu einer sehenden, begriffenen durch ein über individuelles Subjekt: den Weltgeist, Gott !)

Freiheit ist für Hegel Bei-sich-Sein ! Der Mensch als Vernunftwesen vermag sein Bei-sich-Sein nur so zu verwirklichen, dass er sich selbst in der Wirklichkeit wiederfindet. Das Freiheitsbewusstsein fasst er als Prozess und nicht als etwas unmittelbar Gegebenes auf. Freiheit ist primär als ein theoretisches Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit zu verstehen. Daher erschien ihm die Überwindung der gesellschaftlichen Unfreiheit wesentlich als Problem der Neuinterpretation der Wirklichkeit. (Für Hegel waren die Sklaven deswegen nicht frei, weil sie noch nicht wussten, dass der Mensch an sich, seinem Wesen nach, frei ist !) Wenn Hegel also die Freiheit als Prozess bestimmt, so primär als einen Prozess der Erkenntnisentwicklung. Hegel ging von der wechselseitigen Durchdringung beider Seiten - der Freiheit

und der Notwendigkeit, des subjektiven und des objektiven Moments
- aus:

„Das Wahre ist aber die Einheit von Gegensätzen; und wir haben zu sagen, dass der Geist in seiner Notwendigkeit frei ist, nur in ihr seine Freiheit hat, wie seine Notwendigkeit in seiner Freiheit besteht.“¹³

Hegel versuchte, das Objektive in seiner Unabhängigkeit vom subjektiven menschlichen Bewusstsein, in seinem An-und-für-sich-Sein zu fixieren. Notwendigkeit ist als solche noch nicht Freiheit; aber die Freiheit habe die Notwendigkeit als Voraussetzung und enthalte sie aufgehoben in sich. Freiheit besteht nicht darin, tun und lassen zu können, was man will. Willensfreiheit ist nicht die wahre Freiheit, weil die subjektive und die objektive Freiheit noch keine Einheit bilden, aber gerade darauf kam es Hegel an. Notwendigkeit und Freiheit sind für Hegel Gegensätze; von Gegensätzen aber gilt, dass sie sich durchdringen, dass sie eine negative, widerspruchsvolle Einheit bilden. Für die Entwicklung der Freiheitsproblematik bei Marx und Engels waren die Hegelschen Erkenntnisse von großer Bedeutung. Engels schreibt darüber im „Anti-Dühring“:

„Hegel war der erste, der das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit richtig darstellte. Für ihn ist die Freiheit die Einsicht in die Notwendigkeit. ‚Blind ist die Notwendigkeit nur, insofern dieselbe nicht begriffen wird.‘ Nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Freiheit, sondern in der Erkenntnis dieser Gesetze, und in der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen. Freiheit des Willens heißt daher nichts anderes, als die Fähigkeit, mit Sachkenntnis entscheiden zu können. Je freier also das Urteil eines Menschen in Beziehung auf einen bestimmten Fragepunkt ist, mit desto größerer Notwendigkeit wird der Inhalt dieses Urteils bestimmt sein.“¹⁴

Freiheit und Gesellschaft

Die bürgerlichen Philosophen gingen in der Gesellschaftsauffassung vom isolierten Einzelnen aus und charakterisierten die Gesellschaft als den Zusammenhang isolierter, spontaner Einzelaktionen. Erst für

Marx war die Gesellschaft das Primäre, da sich der Mensch auch nur in der Gesellschaft vereinzeln könne.

Die bürgerliche Philosophie entwickelte die Idee der Selbstentfaltung des Individuums. So meinte Wilhelm von Humboldt: Je weniger die Gesetze das Individuum einschränken und reglementieren, umso größere Freiheit besitze es. Freiheit sei also die weitestgehende Ungebundenheit des besonderen Willens und Handelns. Die Freiheit des jeweiligen Individuums dürfe jedoch die Freiheit der anderen Individuen nicht beeinträchtigen. [Ökonomisch lag dieser Freiheitsauffassung die kleine Warenproduktion des sich erst entwickelnden Kapitalismus zugrunde.]

Nun stellte sich den bürgerlichen Philosophen die Frage: Wie lässt sich einzelnes Wollen und Handeln mit den Interessen sozialer Gruppen und der gesamten Gesellschaft so verknüpfen, dass die Freiheit des Individuums gewahrt bleibt? Aus den individuellen Handlungen ergebe sich spontan ein gesellschaftlicher Zusammenhang, der den Individuen fremd gegenübersteht, der sie beherrscht, statt dass sie ihn beherrschen.

Die klassische deutsche Philosophie bemühte sich, die Freiheit des Einzelnen mit jener der Gesellschaft zu vereinigen. Dieses Bemühen war getragen von der Zielsetzung, die Entfremdung zwischen Individuum und Gesellschaft aufzuheben. Die Herrschaft des Menschen über seinen eigenen Lebensprozess sollte theoretisch begründet werden. Die Aufhebung der Entfremdung wurde als Prozess des Sich-selbst-Findens des Menschen in einer als „absolut“ gesetzten (bürgerlichen) Gesellschaft. Der ökonomischen Freiheit des Einzelnen wurde der Staat als Organ der gesellschaftlich bewussten Freiheit übergeordnet. Der Staat wurde als Synthese des Individuellen und Gesellschaftlichen gesehen. Der bürgerliche Staat wurde nicht als Organ der Klassenherrschaft, sondern als Stätte des „allgemeinen Wollens“ betrachtet. Für Kant beruht die Gesellschaft auf drei a-priorischen Prinzipien:

- der Freiheit jedes Einzelnen als Mensch,
- der Gleichheit aller Individuen als Untertanen,
- der Selbständigkeit der Individuen als Bürger.

Die bürgerliche Verfassung ist ein Verhältnis von freien Menschen, die zugleich unter Zwangsgesetzen stehen, in welchen sich die Bedürfnisse und Interessen des gesellschaftlichen Ganzen Ausdruck geben. Das Interesse der Gesellschaft ist in der Verfassung fixiert, die jedem Einzelnen seine Freiheit durch Gesetze garantiert.

¹³ G.W.F. Hegel: System und Geschichte der Philosophie. Leipzig 1940; S. 116.

¹⁴ Engels, Friedrich: Anti-Dühring. In: MEW 20; S. 106.

Bei Fichte ist die Freiheit des Einzelnen an Eigentum gebunden ist, daher müsse jeder Eigentum haben. Freie Handlungen dürften sich nicht gegenseitig beeinträchtigen. Später präzierte Fichte seine Anschauungen noch genauer: Es gebe keine Freiheit isolierter Individuen, sondern Freiheit existiere nur in der Gemeinschaft und als gemeinschaftliches Vermögen der Menschen. Fichte übte Kritik an einer Freiheit, die allein das Gewinnstreben des Einzelnen zum Inhalt hat, zugleich aber, da sie die Allmacht des Zufall einräumt, die Freiheit in Unfreiheit verkehrt. (Fichte wollte staatliche Regulierungsmechanismen in der bürgerlichen Gesellschaft, um dies zu verhindern!)

Die gemeinschaftlichen Angelegenheiten sollten zu persönlichen werden; da dies auf der Grundlage ungleicher Eigentumsbedingungen nicht denkbar sei, trat Fichte für die allmähliche Herstellung gleicher Eigentumsbedingungen ein. Das Ziel dieser Überlegung war die Regelung der ökonomischen und politischen Prozesse durch den kollektiven Willen der Staatsbürger. Er stellte der bloßen Willkür des Individuums die Freiheit der Gesellschaft, die sich ihm in der Macht des Staates ausdrückte, gegenüber:

„Wir wollen freilich Freiheit, und sollen sie wollen; aber wahre Freiheit entsteht nur vermittelt des Durchganges durch die höchste Gesetzmäßigkeit.“¹⁵

Hegel entwickelte die Freiheit des Individuums von den gesellschaftlichen Voraussetzungen her. Er maß dabei der verfassungsmäßigen, gesetzlichen Ordnung des bürgerlichen Staates große Bedeutung zu. Er wandte sich damit auch gegen die illusionären Vorstellungen der Französischen Revolution von einer „absoluten Freiheit“. Bürgerliche Freiheit sei nur auf der Grundlage stabilisierter gesellschaftlicher Machtverhältnisse möglich, wo jeder Einzelne seinen Platz in einer sozialen Gemeinschaft findet.

Der bürgerliche Staat war für Hegel dafür die Grundlage; im Staat als Verkörperung des gesamtgesellschaftlichen Willens sah Hegel auch die entscheidende soziale Institution. Das bürgerliche Recht war für ihn das „Dasein aller Bestimmungen der Freiheit“.¹⁶

¹⁵ J.G. Fichte: Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Leipzig 1943; S. 216.

¹⁶ G.W.F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Frankfurt 1970; S. 312.

Gegenüber der abstrakten Freiheit entwickelte er die Idee der konkreten Freiheit, die sich darin äußert, dass die persönlichen Interessen ihre vollständige Entwicklung und Anerkennung finden. Freiheit bestehe also nicht im Verfolgen des persönlichen Vorteils, sondern im jeweiligen einzelnen Handeln, bewusst für das Allgemeininteresse tätig zu sein. Das Allgemeine erhält nur durch das Besondere und Einzelne Existenz; das allgemeine Interesse wird nur mittels der Sicherung des individuellen Interesses realisiert. Das Befolgen der Gesetze ist die Verwirklichung der Freiheit, weil sich im Gesetz das vernünftige Interesse aller Individuen zusammenfassen lässt, Objektive und reale Freiheit ist nur im bürgerlichen Staat realisiert; die Tätigkeit der Institutionen der öffentlichen Ordnung ist für Hegel die wirkliche, erfüllte, gemeine Freiheit. (Dies trug ihm auch oft den Titel „preußischer Staatsphilosoph“ ein!) Feuerbach deckte die „Halbheiten“ in den politischen Stellungnahmen Hegels auf: statt Hegels „konstitutioneller Monarchie“ forderte er eine „konsequente bürgerliche Demokratie“. Freiheit und religiöse Beschränktheit erklärte er für unvereinbar. Wahre Freiheit verlange die Überwindung des Gottesglaubens. Allein die Republik, in welcher der Volkswille oberstes Gesetz sein müsse, stimme mit den Forderungen der Vernunft überein. Feuerbach löste jedoch die soziale Natur des Menschen in eine abstrakte Ich-Du-Beziehung auf.

Marx, und Engels arbeiteten in der „Deutschen Ideologie“ ihre Stellung zum Problem Freiheit - Gesellschaft so heraus:

„Erst in der Gemeinschaft (mit Anderen hat jedes) Individuum die Mittel, seinen Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich. In den bisherigen Surrogaten der Gemeinschaft, im Staat usw. existiert die persönliche Freiheit nur für die in den Verhältnissen der herrschenden Klasse entwickelten Individuen und nur, insofern sie Individuen dieser Klasse waren. Die scheinbare Gemeinschaft, zu der sich bisher die Individuen vereinigten, verselbständigte sich stets ihnen gegenüber und war zugleich, da sie eine Vereinigung einer Klasse gegenüber einer anderen war, für die beherrschte Klasse nicht nur eine ganz illusorische Gemeinschaft, sondern auch eine neue Fessel. In der wirklichen Gemeinschaft erlangen die Individuen in und durch ihre Assoziation zugleich ihre Freiheit.“¹⁷

[In der nächsten Ausgabe dieser Zeitschrift folgt als logische Fortsetzung der zweite Teil: Der Begriff der Freiheit bei Marx.]

¹⁷ Marx, Karl/Engels, Friedrich: Die deutsche Ideologie. In: MEW Bd. 3; S. 74.

Zur Dialektik finanzkapitalistischer Entwicklung

Von Gerfried Tschinkel, Wien.
gerfried.tschinkel@gmail.com

In Analogie zum Widerspruch von Gebrauchswert und Wert wird der Widerspruch von industriellem Kapital und Geldkapital gefasst. Es wird gezeigt, dass die historische Entfaltung dieses Widerspruches verschiedene Entwicklungsetappen des vormonopolistischen Kapitalismus hervorbringt. Auf höherer Stufe reproduziert sich der Widerspruch, sodass sich die finanzkapitalistische Entwicklung als Aufeinanderfolge verschiedener „Dominanzvarianten“ darstellt. Dies wird anhand des empirischen Materials verdeutlicht.

Im Nachfolgenden möchte ich darlegen, dass die finanzkapitalistische Entwicklung als Entfaltung eines Widerspruchverhältnisses verstanden werden kann, sodass sich in verschiedenen Etappen die Dominanz des Finanzkapitals unterschiedlich ausgeprägt findet. Ich gehe davon aus, dass sich gewisse Tendenzen in der finanzkapitalistischen Entwicklung letztlich gesetzmäßig vollziehen und stütze mich dabei auf einige Grundüberlegungen marxistischer Dialektik.

Der dialektische Widerspruch

Gerhard Mack hat die Widerspruchsfigur exponiert, welche der Beziehung von Gebrauchswert und Wert zugrunde liegt. In Weiterentwicklung des Gegensatzes des „differenzierten Wesens“ wie ihn Marx in der Kritik des Hegelschen Staatsrechts entwickelt, handelt es sich beim Widerspruch von Gebrauchswert und Wert um ein „wechselseitig polarisches Gegensatzverhältnis“ dessen korrelative Glieder „entgegengesetzte Bestimmungen eines Wesens“ bilden. Die Pole des substantiellen Gegensatzes stehen in einem „wechselseitig konstitutiven Verhältnis des Sich-Bedingens und Sich-Ausschließens. Beide beziehen sich vermittels ihres jeweiligen Anderen auf sich und haben ihr Anderes zu ihrer eigenen Voraussetzung. Sie bilden Pole innerhalb eines Verhältnisses deren einer ohne den anderen nicht sein kann und bedingen sich somit sowohl in ihrer Existenz wie in

ihrer Bestimmung.“¹ Jede der beiden Bestimmungen der beiden Pole hat „ihren Gegensatz und die Beziehung auf diesen an sich selbst. Diese Beziehung auf ihr Anderes kommt einer jeden Bestimmung des Gegensatzes nicht erst durch die äußerliche Reflexion zu, sondern konstitutiv. Im Begriff und im Wesen eines jeden liegt die Beziehung auf das Andere bereits beschlossen. Und gleichzeitig ist jedes das was es ist nur, weil und insofern es nicht das Andere ist, dieses von sich ausschließt, in einem dialektischen Sinn negiert.“ Das wechselseitig polarische Gegensatzverhältnis ist „Einheit der entgegengesetzten Bestimmungen (...), die nur als (...) Bestimmungen eines bestimmten gemeinsamen Verhältnisses oder Arten einer Gattung (...) existieren (...)“.²

Marx bestimmt die Ware als eine Einheit von Gebrauchswert und Wert. Gebrauchswert und Wert bilden somit „entgegengesetzte Bestimmungen“ eines zu Grunde liegenden Wesens, der Ware, die einander wechselseitig bedingen. Wert und Gebrauchswert bilden so die Extreme eines wechselseitig polarischen Gegensatzverhältnisses. „Der Widerspruch zwischen dem Wert und dem Gebrauchswert, der sich aus dem Umstand ergibt, dass der Wert obwohl mit innerer Notwendigkeit zum Gebrauchswert gehörend, zugleich von diesem wegstrebt und sich ihm gegenüber in gegenständlicher Form selbstständig, treibt den Gegensatz von Gebrauchswert und Wert bis zu dessen entfaltetster Gestalt, der „Geldform“, als dem „Unterschied eines Wesens auf seiner höchsten Entwicklung“, fort, in der die Gegensätze nun zwar nicht in einem Hegel'schen Sinne in einer höheren Einheit versöhnt sind, aber eine „Form“ gefunden haben „worin sie sich bewegen können“. Der Widerspruch „innerhalb der Existenz eines Wesens“ findet und schafft sich in seiner Entwicklung somit eine Bewegungsform in der er sich beständig löst und neu setzt.“³

Dieter Wolf hat darauf hingewiesen, dass die Stellung der Extreme hierbei jedoch keine gleiche bleibt. „Die aus dem Verhältnis zweier Waren zueinander bestehende einfachste Lösungsform des Widerspruchs zwischen dem Gebrauchswert und dem Wert zeigt (...), dass (...) der Wert in der weiterentwickelten Form des Tauschwertes über den Gebrauchswert übergreift (...)“.⁴

1 Mack, *Zur Wiedergewinnung marxistischen Bodens unter den Füßen*, 23.

2 Ebd.

3 Ebd.

4 Wolf, *Der dialektische Widerspruch im Kapital*, 393.

„Es ist wichtig zu bemerken“, führt Marx aus, „dass der Reichtum als solcher, i.e. der bürgerliche Reichtum immer in der höchsten Potenz ausgedrückt ist, in dem Tauschwert, wo er als Vermittler gesetzt, als die Vermittlung der Extreme von Tauschwert und Gebrauchswert selbst. Diese Mitte erscheint immer als das vollendete ökonomische Verhältnis, weil es die Gegensätze zusammenfasst, und erscheint schließlich immer als eine Einseitig Höhere Potenz gegenüber den Extremen selbst; weil die Bewegung oder das Verhältnis, das als vermittelnd zwischen den Extremen ursprünglich erscheint, dialektisch dazu notwendig fortführt, dass es als Vermittlung mit sich selbst erscheint, als das Subjekt, dessen Momente nur die Extreme sind, deren selbständige Voraussetzung es aufhebt, um sich durch ihre Aufhebung selbst als das allein Selbständige zu setzen.“⁵

Widerspruch von produktivem Kapital und Geldkapital

In gewisser Analogie zum Widerspruch von Gebrauchswert und Wert kann der Widerspruch von industriellem Kapital und Geldkapital aufgefasst werden. Marx zeigt zunächst, dass es sich bei der Beziehung von Geldkapital (Zins) und industriellem Kapital (Profit) um eine Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens handelt. Das Kapital verdoppelt sich in industrielles Kapital und Geldkapital, wobei es die Gesamtbewegung G-G-W-G'-G' vollzieht. „Der Geldbesitzer, der sein Geld als zinstragendes Kapital verwerten will, veräußert es an einen dritten, wirft es in Zirkulation, macht es zur Ware als Kapital; nicht nur als Kapital für ihn selbst, sondern auch für andre; es ist nicht bloß Kapital für den, der es veräußert, sondern es wird dem dritten von vornherein als Kapital ausgehändigt, als Wert, der den Gebrauchswert besitzt, Mehrwert, Profit zu schaffen; als ein Wert, der sich in der Bewegung forterhält und zu seinem ursprünglichen Ausgeber, hier dem Geldbesitzer, nachdem er fungiert hat, zurückkehrt (...)“⁶

Die Transaktion des Verleihens geht vor zwischen zwei Sorten von Kapitalisten, wobei der Verleiher des Geldkapitals einen Zins aus der Transaktion zieht, der einen Abzug vom Profit vorstellt. „Dasselbe Kapital erscheint in doppelter Bestimmung, als leihbares Kapital in der Hand des Verleihers, als industrielles oder kommerzielles Kapital in den Händen des fungierenden Kapitalisten. Aber es fungiert nur

einmal und produziert selbst den Profit nur einmal. Im Produktionsprozess selbst spielt der Charakter des Kapitals als verleihbares keine Rolle.“⁷

Aus der quantitativen Teilung des Mehrwerts erwächst die qualitative in Zins und Unternehmergewinn, sodass sich Geldkapitalist und produktiver Kapitalist „wirklich gegenüberstehen, nicht nur als juristisch verschiedene Personen, sondern als Personen, die ganz verschiedene Rollen im Reproduktionsprozess spielen oder in deren Hand dasselbe Kapital wirklich eine doppelte und gänzlich verschiedene Bewegung durchmacht.“⁸ Die qualitative Scheidung von Zins und Unternehmergewinn ist nicht bloß subjektive Auffassung des Geldkapitalisten hier und des industriellen Kapitalisten dort. Sie beruht auf „objektiver Tatsache, denn der Zins fließt dem Geldkapitalisten, dem Leihverleiher zu, der bloßer Eigentümer des Kapitals ist, also das bloße Kapitaleigentum vertritt vor dem Produktionsprozess und außerhalb des Produktionsprozesses; und der Unternehmergewinn fließt dem bloß fungierenden Kapitalisten zu, der Nicht-Eigentümer des Kapitals ist.“⁹ „Und diese Verknöcherung und Verselbständigung der beiden Teile des Rohprofits gegeneinander, als wenn sie aus zwei wesentlich verschiedenen Quellen herrührten, muss sich nun für die gesamte Kapitalistenklasse und für das Gesamtkapital festsetzen.“¹⁰

Hier handelt es sich also darum, dass die Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens (des Kapitals) den Charakter entgegengesetzter Bestimmungen angenommen hat. Die beiden Pole stehen in einem wechselseitig konstitutiven Verhältnis des Sich-Bedingens und Sich-Ausschließens: „Diese beiden Formen, Zins und Unternehmergewinn, existieren nur in ihrem Gegensatz (...) sie sind aufeinander bezogen. Weil der eine Teil des Profits sich in Zins verwandelt, deshalb erscheint der andre Teil als Unternehmergewinn.“¹¹ „(...) das zinstragende Kapital hat (...) das fungierende Kapital zu seinem Gegensatz (...). Das zinstragende Kapital ist das Kapital als Eigentum gegenüber dem Kapital als Funktion.“¹²

Das zinstragende Kapital übergreift schließlich den Gesamtprozess des Kapitals: Das zinstragende Kapital „ist das fertige Kapital, Einheit

5 Marx zit. nach Wolf, a.a.O., 380.

6 Marx, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Dritter Band*, 355.

7 Ebd., 376.

8 Ebd., 385.

9 Ebd., 387f.

10 Ebd., 388.

11 Ebd., 391 f.

12 Ebd., 392.

von Produktionsprozess und Zirkulationsprozess, und daher in bestimmter Zeitperiode bestimmten Mehrwert abwerfend.“¹³ Der Zins ist jene Form, „worin die Quelle des Profits nicht mehr erkenntlich und worin das Resultat des kapitalistischen Produktionsprozesses – getrennt vom Prozess selbst – ein selbständiges Dasein erhält.“¹⁴ Seine Fetischform erhält das zinstragende Kapital, erstens „durch sein fortwährendes Dasein als Geld, eine Form, worin alle Bestimmtheit desselben ausgelöscht“ ist, „daher auch der Unterschied der industriellen Kapitale, die aus diesen Waren und ihren Produktionsbedingungen bestehen; es ist die Form, worin Wert – und hier Kapital – als selbständiger Tauschwert existiert (...)“, zweitens „der von ihm erzeugte Mehrwert (...) erscheint ihm als solchem zukommend.“¹⁵

Das zinstragende Kapital ist das übergreifende Moment des Widerspruches von Produktion und Aneignung: „Die gegensätzliche gesellschaftliche Bestimmtheit des stofflichen Reichtums – sein Gegensatz zur Arbeit als Lohnarbeit – ist, getrennt vom Produktionsprozess, schon im Kapitaleigentum als solchem ausgedrückt. Dies eine Moment nun, getrennt vom kapitalistischen Produktionsprozess selbst, dessen stetes Resultat es ist und als dessen stetes Resultat es seine stete Voraussetzung ist, drückt sich darin aus, dass Geld, und ebenso Ware, an sich, latent, potentiell, Kapital sind, dass sie als Kapital verkauft werden können und dass sie in dieser Form Kommando über fremde Arbeit sind, Anspruch auf Aneignung fremder Arbeit geben, daher sich verwertender Wert sind.“¹⁶ „In seiner Eigenschaft als zinstragendes Kapital gehört dem Kapital aller Reichtum (...)“¹⁷

Entfaltung des Widerspruchs

„Jede Entwicklung“, schreibt Marx, „welches ihr Inhalt sei, lässt sich darstellen als eine Reihe von verschiedenen Entwicklungsstufen, die so zusammenhängen, dass die eine die Verneinung der andern bildet. (...) Auf keinem Gebiet kann man eine Entwicklung durchlaufen, ohne seine frühere Existenzweise zu verneinen.“¹⁸ Mit der Negation wird zur Negation der Negation übergeleitet. Die erste dialektische Negation kann man als Setzung des Widerspruches ansehen, während

13 Ebd., 404 f.

14 Ebd., 406.

15 Ebd.

16 Ebd., 368.

17 Ebd., 410.

18 Marx, *Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral*, 336.

die zweite dialektische Negation dessen Lösung darstellt.¹⁹ Marx zeichnet die historische Entwicklungstendenz des zinstragenden Kapitals nach, nach der sich drei verschiedene Entwicklungsetappen des vormonopolistischen Kapitalismus ergeben:

1. Das zinstragende Kapital ist eine der Vorbedingungen der Herausbildung des Kapitalismus. Das Kapital existiert zunächst in der Zirkulationssphäre. Das zinstragende Kapital schließt sich an die Entwicklung des Kaufmannskapitals und speziell an die des Geldhandlungskapitals. „Der Wucher ist gegenüber dem konsumierenden Reichtum historisch wichtig als selbst ein Entstehungsprozess des Kapitals. Wucherkapital und Kaufmannsvermögen vermitteln die Bildung eines vom Grundeigentum unabhängigen Geldvermögens.“²⁰ „Insofern der Wucher das Doppelte bewirkt: erstens überhaupt, neben dem Kaufmannsstand, ein selbständiges Geldvermögen zu bilden, zweitens die Arbeitsbedingungen sich anzueignen, d.h. die Besitzer der alten Arbeitsbedingungen zu ruinieren, ist er ein mächtiger Hebel zur Bildung der Voraussetzungen für das industrielle Kapital.“²¹

2. Das zinstragende Kapital wird den Bedürfnissen des industriellen Kapitals untergeordnet. Die gewaltsame Bekämpfung des Wuchers, „diese Forderung der Unterordnung des zinstragenden unter das industrielle Kapital ist nur der Vorläufer der organischen Schöpfungen, die diese Bedingungen der kapitalistischen Produktion im modernen Bankwesen herstellen, das einerseits das Wucherkapital seines Monopols beraubt, indem es alle totliegenden Geldreserven konzentriert und auf den Geldmarkt wirft, andererseits das Monopol der edlen Metalle selbst durch Schöpfung des Kreditgelds beschränkt.“²²

3. Die Entwicklung des Kreditsystems führt dahin, dass es alles disponible und potentielle, nicht bereits beschäftigte Kapital zentralisiert und der Gesellschaft zur Verfügung stellt, so dass weder der Verleiher noch der Anwender dieses Kapitals dessen Eigentümer oder Produzenten sind. Es hebt damit den Privatcharakter des Kapitals auf und enthält so an sich die Aufhebung des Kapitals selbst.²³

19 Vgl. Klimaszewsky, *Weltanschauliche und methodologische Probleme der materialistischen Dialektik*, 141.

20 Marx, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Dritter Band*, 611.

21 Ebd., 624.

22 Ebd., 617.

23 Vgl. ebd., 620.

Hinzu kommt die Entstehung der Aktiengesellschaft, welche den wirklich fungierenden Kapitalisten in bloßen Verwalter fremden Kapitals verwandelt und den Kapitaleigentümer in bloßen Geldkapitalisten. Selbst wenn die Dividende, die sie beziehen, den Zins und Unternehmergewinn, also den Totalprofit einschließen, so wird dieser Totalprofit nur noch bezogen als Zins. In den Aktiengesellschaften ist das die Funktion getrennt vom Kapitaleigentum, also auch die Arbeit gänzlich getrennt vom Eigentum an den Produktionsmitteln und an der Mehrarbeit. Dies ist die Aufhebung der kapitalistischen Produktionsweise innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise selbst und daher ein sich selbst aufhebender Widerspruch. Als solcher Widerspruch stellt es sich dann auch in der Erscheinung dar. Er stellt in gewissen Sphären das Monopol her und fordert daher die Staats-einmischung heraus.²⁴

Der Übergang der freien Konkurrenz in den Monopolkapitalismus ist hier also angekündigt. Der Umschlag ins Monopol führt über in eine höhere Entwicklungsstufe des Kapitalismus hin zum Monopolkapitalismus und Finanzkapitalismus, in der sich – so die hier vertretene These – der Widerspruch von industriellem Kapital und Geldkapital (von Produktion und Eigentum) auf neuer Stufe reproduziert.

Zur Theorie des Finanzkapitals

Mit der Negation der Negation findet eine scheinbare Rückkehr zum Alten statt, zum Ausgangspunkt auf höherer Stufe. Offensichtlich sind Industriekapital und Bankkapital auf einer „anderen kategorialen Ebene“²⁵ angesiedelt als industrielles Kapital und Geldkapital. Die kapitalistische Entwicklung hat das Monopol hervorgebracht. Industriekapital und Bankkapital sind Kategorien, welche das Monopol zur Voraussetzung haben. Sie sind entgegengesetzte Bestimmungen eines zugrundeliegenden Wesens, des Monopols. Industrie und Bank bedingen einander wechselseitig. Sie bilden die Extreme eines wechselseitig polarischen Gegensatzverhältnisses. Im Industriemonopol ist das industrielle Kapital konzentriert und im Bankmonopol ist das Geldkapital zentralisiert. Industrie und Bank bilden die Pole des Gegensatzverhältnisses von Produktion und Eigentum.

Das Finanzkapital ist nicht einfach nur zinstragendes Kapital, auch wenn es die Bewegung desselben vollzieht. Es stellt gegenüber dem

24 Vgl. ebd., 452 ff.

25 Kim, *Hilferding und Marx*, 122.

zinstragenden Kapital eine neue Qualität dar. Das Finanzkapital ist die „Verschmelzung“ oder „Verwachsung“ von Industrie und Bank. Es geht aus der Synthese von Industriekapital und Bankkapital hervor.²⁶ Die Verschmelzung von Industriekapital und Bankkapital bedeutet nicht die Verschmelzung der Institutionen oder institutionellen Funktionen des Kapitals, sondern bezieht sich auf die Monopolisierung des Eigentums. Die Trennung von Funktion und Eigentum ist die Voraussetzung für die Herausbildung des Finanzkapitals. „Die Trennung des Kapitaleigentums von der Anwendung des Kapitals in der Produktion, die Trennung des Geldkapitals vom industriellen oder produktiven Kapital, die Trennung des Rentners, der ausschließlich vom Ertrag des Geldkapitals lebt, vom Unternehmer und allen Personen, die an der Verfügung über das Kapital unmittelbar teilnehmen, ist dem Kapitalismus überhaupt eigen. Der Imperialismus oder die Herrschaft des Finanzkapitals ist jene höchste Stufe des Kapitalismus, wo diese Trennung gewaltige Ausdehnung erreicht.“²⁷

Die finanzkapitalistische Entwicklung ist als widersprüchlicher Prozess zu denken, in welchem sich der Widerspruch von industriellem Kapital und Geldkapital – von Produktion und Eigentum – auf neuer Stufe reproduziert. Im Laufe der Entwicklung wird das Eigentum mehr und mehr monopolisiert, wobei das Finanzkapital als das gegen die Produktion verselbstständigte Eigentum den Widerspruch von Produktion und Eigentum übergreift.

Das Finanzkapital ist die Lösungsbewegung des Widerspruchs von Produktion und Aneignung, wobei sich mit der wachsenden Vergesellschaftung der Produktion das Eigentum mehr und mehr gegen die materiellen Prozesse verselbstständigt, um die weitere Durchbrechung der privaten Schranken innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise zu vollziehen. Die zunehmende Monopolisierung des kapitalistischen Eigentums in Gestalt des Finanzkapitals, relativ losgelöst von der produktiven Anlage, ist Resultat des Vergesellschaftungsprozesses. Die Trennung von Eigentum und Funktion ist die Voraussetzung dafür, dass unter Bedingungen einer hohen Vergesellschaftung der Produktion der Zusammenhang von modernem Produktionsprozess und kapitalistischem Eigentum überhaupt noch gewährleistet werden kann.²⁸

26 Vgl. Kumpf, *Probleme der Dialektik in Lenins Imperialismus-Analyse*.

27 Lenin, *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus*, 242.

28 Vgl. Hess, *Das Finanzkapital – Eigentumsform der Produktivkraftentwicklung im gegenwärtigen Kapitalismus*, 20 f.

Entwicklungsvarianten des Finanzkapitals

Rudolf Hilferding fasste bei der Untersuchung des Finanzkapitals weniger die Eigentumsverhältnisse als mehr die Kreditbeziehungen ins Auge und verallgemeinert dadurch eine Entwicklung in der Beziehung von Industrie- und Bankkapital, welche für ihn durch eine Dominanz der Banken gekennzeichnet ist.²⁹ Der Mangel der Hilferdingschen Untersuchung bestand unter anderem darin, dass er das Bankkapital mit dem Finanzkapital überhaupt identifizierte, weshalb ihm der eigentliche Charakter des Finanzkapitals als die Verschmelzung des Eigentums von Industrie- und Bankmonopolen entgeht. Tatsächlich lässt sich aus den Kreditbeziehungen keine dauerhafte Abhängigkeit des Industriekapitals gegenüber des Bankkapitals ableiten, da Industrie und Bank wechselseitig voneinander abhängig sind. Dies schließt jedoch nicht aus, dass in der finanzkapitalistischen Entwicklung abwechselnd Bank und Industrie eine „dominierende“ Stellung einnehmen. Grundsätzlich lassen sich drei verschiedene Varianten finanzkapitalistischer Entwicklung unterscheiden.

1. Nach Paul Sweezy ist die Vorherrschaft des Bankkapitals „eine vorübergehende Phase der kapitalistischen Entwicklung, die im großen und ganzen mit dem Übergang vom Wettbewerbs- zum Monopolkapitalismus zusammenfällt“³⁰. Ist erst einmal die Periode der Bank-Zusammenschlüsse vorüber, in welcher die Banken eine strategische Position innehaben, schwindet ihre Machtstellung. „Das Bankkapital, das seinen Tag der Glorie gehabt hat, fällt wieder in eine Position zurück, die der des Industriekapitals untergeordnet ist, und stellt so die Beziehung wieder her, die vor der Zusammenschlussbewegung bestand. Das heißt nicht, dass der Kapitalismus im allgemeinen zu seinem früheren Status zurückkehrt, im Gegenteil, das Monopol und die Herrschaft einer kleinen Oberschicht von Großaktionären werden gefestigt und schrittweise ausgedehnt, um immer größere Sektoren des produktiven und distributiven Systems einzubeziehen.“³¹

2. Eine bankendominierte Variante wird schließlich durch eine industriedominierte Variante finanzkapitalistischer Entwicklung abgelöst. Insbesondere in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg haben sich die Industriemonopole aus der Abhängigkeit der Banken gelöst.

Eugen Varga führt im Jahre 1961 aus: „Die Großmonopole in der Industrie bilden heute aus ihren Extraprofiten derart umfangreiche Reserven, dass sie in der Regel nicht nur keine Kredite bei den Banken mehr aufzunehmen brauchen, sondern sogar große Bankinstitute errichten oder aufkaufen.“³² „Die Frage nach den gegenseitigen Beziehungen zwischen Banken und Industriemonopolen verliert indessen zusehends an Bedeutung, da die gleiche kleine Finanzgruppe ihre Herrschaft in immer stärkerem Maße sowohl auf die Banken als auch auf die Industriemonopole ausdehnt.“³³

3. Seit Ende der 1970er Jahre hat sich ein hochkonzentriertes finanzielles Anlagekapital herausgebildet. Die Trennung von Bank- und Industriekapital wird zusehends im finanzkapitalistischen Monopol aufgehoben. John Bellamy Foster verortet den gegenwärtigen Kapitalismus zwar auf dem Boden des Monopolkapitals, doch grenzt er den sogenannten Monopolfinanzkapitalismus qualitativ gegen den klassischen Monopolkapitalismus ab: „Yet, the coalescence of nonfinancial and financial corporations makes it difficult to see this as constituting a division within capital itself.“³⁴ Der heutige Monopolfinanzkapitalismus zeichne sich durch eine Finanzialisierung aus, welche eine permanente strukturelle Notwendigkeit der stagnationsanfälligen Ökonomie geworden sei.

Das Verhältnis von Bank und Industrie in Deutschland

In einzelnen Ländern wird die finanzkapitalistische Entwicklung unterschiedlich verlaufen sein. Ich gehe aber davon aus, dass ein Grundzug finanzkapitalistischer Entwicklung durchgehend auszumachen ist. Hier möchte ich mich auf das Beispiel Deutschland konzentrieren. Das Verhältnis von Industrie- und Bankkapital lässt sich entweder über die wechselseitige Beteiligung mittels Aktienpaketen analysieren oder aber über Kredit- und Finanzierungsverhältnisse. Hier soll das Hauptaugenmerk auf die Gläubiger-Schuldner-Beziehung gerichtet werden. Es sollen im Folgenden mehrere Etappen unterschieden werden, in denen sich das Verhältnis von Industrie- und Bankkapital in Deutschland unterschiedlich ausgeprägt findet.

29 Vgl. Hilferding, *Das Finanzkapital*.

30 Sweezy, *Theorie der kapitalistischen Entwicklung*, 316.

31 Ebd., 315 f.

32 Varga, *Der Kapitalismus des zwanzigsten Jahrhunderts*, 75.

33 Ebd., 76.

34 Foster, *The Financialization of Capitalism*.

1. Die erste Etappe setzt an mit der Herausbildung des Imperialismus in Deutschland zu Ende des 19. Jahrhunderts und reicht zurück bis etwa 1870. Ab diesem Zeitpunkt hat sich die kapitalistische Industrialisierung in Deutschland auf eigener Grundlage reproduziert, bis zu diesem Zeitpunkt war sie abhängig gewesen von ausländischen Kapitalimporten und von Staatshilfe.³⁵ Die Berliner Disconto-Gesellschaft verfolgte nunmehr neben der Vermittlung von Staatspapieren das Kontokorrentkredit- und das Depositengeschäft. „Parallel zum Entstehen industrieller Kernbereiche vor allem im Ruhrgebiet entwickelten in der Folge vor allem die Berliner Aktienbanken ein solches Engagement im Industriegeschäft sowohl als Teilhaber als auch im Kreditgeschäft, dass sie im Zusammenwirken mit alteingesessenen Privatbankiers das industrielle Finanzierungsgeschehen weitgehend kontrollierten. Dabei ist es nicht abwegig, angesichts der geringen Anzahl der in diesem Geschäft aktiven Banken von kartellartigen Strukturen zu sprechen, innerhalb derer die Entscheidungsmacht über das industrielle Geschehen allein bei den Bankvorständen zu suchen war.“³⁶

Ab 1880 gewann die Industrie an Selbstständigkeit. Der Konzentrationsschub brachte Unternehmensgrößen hervor, welche die Banken dazu veranlasste, sich in Syndikaten zusammenzuschließen. Ihr Einfluss blieb erheblich, wenngleich sie das Geschehen in der Industrie nicht diktieren konnten. Gegen den ersten Weltkrieg hin beschleunigte sich die industrielle Akkumulation. Die Industrie war von den Diensten der Bank abhängig, da die Profite nicht ausreichten, um die Investitionen zu tragen. Es wäre jedoch überzogen von einer Herrschaft der Banken über die Industrie zu sprechen.³⁷ „Der Konzentrationsgrad im deutschen Bankenwesen hatte ohne jeden Zweifel vor dem ersten Weltkrieg ein sehr hohes Niveau erreicht, wobei die Berliner Großbanken als Kristallisationspunkte großdimensionaler Zentralisationsbewegungen fungierten und eine dominierende Stellung in vielen Bereichen des Kapitalmarktes erreicht hatten. (...) Die Entwicklung und Auffächerung des industriellen Geschäftes schuf über den regulären Bankenverkehr hinausgehende Tätigkeitsfelder – insbesondere das industrielle Emissionsgeschäft –, welche wegen der zu mobilisierenden Kapitalmassen hochkonzentrierte einzelne

Bankinstitute voraussetzte und in vielen Fällen darüberhinaus deren Kooperation, vor allem in Form von Konsortien, erforderten.“³⁸

2. Nach dem ersten Weltkrieg kam es zu einer zunehmenden Emanzipation des Industriekapitals. Die Beziehung der Banken zur Industrie war in Deutschland geprägt durch scharfe Konkurrenz der Banken untereinander. Zudem war es für die Großbanken „eine völlig neue Erfahrung, dass in der Nachkriegsinflation große industrielle Zusammenschlüsse nur aufgrund der Initiative der Industrie und ohne ihre Unterstützung zustande kamen.“³⁹ Auf die Konzentration in der Industrie hatten die Banken zu reagieren. So wurde 1926 der Zusammenschluss der beiden führenden Großbanken, der Disconto-Gesellschaft und der Deutschen Bank, in Erwägung gezogen. „Den Hintergrund bildete die beängstigende Konzentration in einigen Bereichen der deutschen Industrie. So hatten sich im Jahr zuvor fünf führende Chemieunternehmen zum Branchengiganten I.G. Farbenindustrie AG zusammengeschlossen, deren Aktienkapital mit 646 Millionen Reichsmark doppelt so hoch war wie das der zehn nächstgrößten Chemieunternehmen zusammengenommen. 1926 formierte sich mit den Vereinigten Stahlwerken in der Montanindustrie ein Riese von ähnlich großer wirtschaftlicher und politischer Macht.“⁴⁰ Doch erst drei Jahre später sollten die Weichen in Richtung einer Fusion der beiden Großbanken gestellt werden.

In der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg konnte sich die Industrie zusehends aus der Abhängigkeit der Banken lösen. Der Akkumulationsprozess konnte zu einem überwiegenden Teil aus eigenen Mitteln getragen werden.⁴¹ Gegenüber den vorhergehenden Jahrzehnten war die Selbstfinanzierungsquote der Unternehmen stark gestiegen. Während die Selbstfinanzierung 1926 bis 1929 nur mit etwa einem Viertel zur Finanzierung der Anlageinvestitionen beitrug, so in den Jahren nach der Währungsreform bis Ende des Jahres 1956 zu mehr als drei Viertel. In den Großbetrieben spielte die Selbstfinanzierung eine ungleich größere Rolle als in der übrigen Wirtschaft. Die überragende Bedeutung der Selbstfinanzierung tritt bei allen industriellen Aktiengesellschaften in Erscheinung, unabhängig davon, ob es sich um die Grundstoffindustrie, die Investitionsgüterindustrie oder die Verbrauchsgüterindustrie handelt. Die Selbstfinanzierung beschleunigte

35 Vgl. Wellhöner, *Großbanken und Großindustrie im Kaiserreich*, 21.

36 Büschgen, *Banken und Industrie in Deutschland, Frankreich und England*, 58.

37 Vgl. Wellhöner, a.a.O.

38 Ebd., 237.

39 Wixforth, *Banken und Schwerindustrie in der Weimarer Republik*, 510.

40 Eglau, *Wie Gott in Frankfurt*, 28.

41 Vgl. Lipfert, *Wandlungen von Kapitalstruktur und Finanzierungsformen deutscher Industrie-Aktiengesellschaften*, 594.

nigte die Konzentration des Kapitals und sicherte den Konzern oder Trust gegen die Konkurrenz oder gegen den Einfluss von Aktionären oder Großgläubigern.⁴²

3. In den vergangenen vier Jahrzehnten festigte sich die Unabhängigkeit der großen Unternehmen von den Banken. Sowohl kurzfristige als auch langfristige Investitionen konnten zu einem Gutteil aus eigenen Mitteln getätigt werden. Darauf reagierten die Banken in den 1980er Jahren mit einer Erweiterung der Allfinanz-Strategie und der Erschließung neuer Geschäftsfelder. Vor allem aber wurde das Investmentgeschäft ausgebaut.⁴³ Die großen Unternehmen verfügten in den 1990er Jahren schließlich über ein solches Ausmaß an liquiden Mitteln, dass sie bei den Banken Gelder kaum mehr aufnahmen, sondern vielmehr anlegten.⁴⁴ In den letzten zwei Jahrzehnten hat sich der Trend zur Kreditsubstituierung fortgesetzt. Große Konzerne betreiben heute im Konzernverbund ein zentralisiertes Liquiditäts- und Finanzmanagement. Dabei stellen konzerninterne Finanzierungsgesellschaften Finanzierungsmittel zur Verfügung.⁴⁵ Industrie- und Handelskonzerne drängen zudem immer stärker in das Bankgeschäft.⁴⁶ Dass Industriekonzerne bestimmte Bankfunktionen innehaben, verweist auch auf die „funktionelle Verschmelzung“⁴⁷ zum finanzkapitalistischen Monopol. Dies muss auch Druck auf die Bankmonopole ausüben, um ihre Domänen zu erhalten und weiter auszubauen.

Ich möchte noch einmal darauf hinweisen, dass in der hier vorgelegten Ausführung auf das Beteiligungssystem nicht eingegangen wurde. Es ist naheliegend, dass der Einfluss der Großbanken mittels des Beteiligungssystems stets erheblich war und dass heute große Finanzkonzerne eine entscheidende ökonomische Macht ausüben. Letztlich ist die herrschende Finanzoligarchie, deren Einfluss sich sowohl auf die Industrie wie auch auf das Bankmonopol erstreckt, eine überschaubare Größe. Das finanzkapitalistische Monopol, also jenes Monopol, welches zugleich monopolistischen industriellen und

⁴² Vgl. Kuczynski, *Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus*, 250 ff.

⁴³ Vgl. Deeg, *German Banks and Industrial Finance in the 1990s*.

⁴⁴ Vgl. Büschgen, a.a.O.

⁴⁵ Vgl. Deutsche Bundesbank, *Die langfristige Entwicklung der Unternehmensfinanzierung in Deutschland*.

⁴⁶ Vgl. Fuchs, *Industrie und Handel drängen ins Bankgeschäft*.

⁴⁷ Schirmeister, *Neuere Tendenzen im Monopol als finanzkapitalistischem Herrschaftsverhältnis*, 252.

Bankprofit, Unternehmensgewinn und Zins, Grundrente und kommerziellen Profit realisiert, ist die heute herrschende Form des Monopols.

Schlussbemerkung

Ich habe versucht zu zeigen, dass die finanzkapitalistische Entwicklung als widersprüchlicher Prozess zu denken ist, in welchem verschiedene „Dominanzvarianten“, zu verstehen als qualitativ verschiedene Entwicklungsstadien des Monopolkapitalismus, einander ablösen. Der Kapitalismus macht eine Entwicklung und Höherentwicklung durch, wobei sich diese Entwicklung als gesetzmäßige Entfaltung der dem Kapitalismus innewohnenden Widersprüche vollzieht. Die gegenwärtige Krise ist eine Krise finanzkapitalistischer Verwertung. Dass Kredite massenhaft verbrieft werden, um in Form von Wertpapieren weltumspannend verkauft zu werden, deutet auch auf die engen Verflechtungen von Bankgeschäft und Industrie hin. „Durch die Verbriefung, den Verkauf von Wertpapieren auf der Basis gebündelter Kredite, konnten auch Nichtbanken als Kreditgeber auftreten: Hedgefonds oder die Finanzabteilungen großer Unternehmen zum Beispiel, Pensionskassen oder Versicherungen.“⁴⁸ Das finanzkapitalistische Monopol und seine Verquickung mit dem Staat haben einen Entwicklungsstand erreicht, der es überreif macht für die Expropriation. Was auf die gegenwärtige Krise folgt, wird jedoch abhängig sein von den politischen Kämpfen um eine Perspektive jenseits von Finanzmarktdiktatur und neoliberalem Sparzwang. Letztlich muss dieser Kampf ein Ringen um die Überwindung kapitalistischer Eigentumsverhältnisse sein.

Literatur

Büschgen, Hans E. 1999. „Banken und Industrie in Deutschland, Frankreich und England“. *Mitteilungen und Berichte des Instituts für Bankwirtschaft und Bankrecht an der Universität zu Köln*. 26. Jg. 1999. Nr. 73: 47-65

Deeg, Richard. 1996. *German Banks and Industrial Finance in the 1990s*. Berlin: Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung

Deutsche Bundesbank. 2012. „Die langfristige Entwicklung der Unternehmensfinanzierung in Deutschland. Ergebnisse der gesamtwirtschaftlichen Finanzierungsrechnung“. Monatsberichte der deutschen Bundesbank. Jg. 64. 2012. Heft 1: 13-28

Eglau, Hans Otto. 1993. Wie Gott in Frankfurt. Die Deutsche Bank und die deutsche Industrie. München: Wilhelm Heyne Verlag

Foster, John Bellamy. 2007. „The Financialization of Capitalism“. Monthly Review. Volume 58. Issue 11 (April), <http://monthlyreview.org/2007/04/01/the-financialization-of-capitalism>, 05.09.2012

Fuchs, Hans Joachim. 2005. „Industrie und Handel drängen ins Bankgeschäft: Die neue Konkurrenz?“. Die Bank. Heft 3. 2005: 28-33

Hess, Peter. 1989. „Das Finanzkapital – Eigentumsform der Produktivkraftentwicklung im gegenwärtigen Kapitalismus“. IPW Berichte 9/89: 20-26

Hilferding, Rudolf. 1973. Das Finanzkapital. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt

Kim, Kyung-Mi. 1999. Hilferding und Marx. Geld- und Kredittheorie in Rudolf Hilferdings „Das Finanzkapital“ und im Marxschen „Kapital“. Köln: PapyRossa Verlag

Klimaszewsky, Günter (Hrg.). 1976. Weltanschauliche und methodologische Probleme der materialistischen Dialektik. Berlin: Akademie-Verlag

Kumpf, Fritz. 1968. Probleme der Dialektik in Lenins Imperialismus-Analyse. Eine Studie zur dialektischen Logik. Berlin: Verlag das europäische Buch

Kuczynski, Jürgen. 1963. Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus. Band 7a. Berlin: Akademie-Verlag

Lenin, W.I. 1988. Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus. In: Lenin Werke. Band 22. Berlin: Dietz Verlag

Lipfert, Helmut. 1964. „Wandlungen von Kapitalstruktur und Finanzierungsformen deutscher Industrie-Aktiengesellschaften.“ In: Neumark, Fritz (Hrg.): Strukturwandlungen einer wachsenden

Wirtschaft. Zweiter Band. Berlin: Verlag von Duncker & Humblot, 576-639

Mack, Gerhard. 2002. „Zur Wiedergewinnung marxistischen Bodens unter den Füßen. Anmerkungen zur „Fortführung des Werks von Hegel und Marx“ (Lenin)“. NVS. September 2002. 11. Jg. Nr. 4 (78): 19-27

Marx, Karl. 1980. Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral. In: MEW 4. Berlin: Dietz Verlag

-. 1988. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. In: MEW 25. Berlin: Dietz Verlag

Schirmeister, Caspar. 1986. „Neuere Tendenzen im Monopol als finanzkapitalistischem Herrschaftsverhältnis“. Marxistische Studien. Jahrbuch des IMSF 11. II/1986: 248-256

Sweezy, Paul M. 1971. Theorie der kapitalistischen Entwicklung. Eine analytische Studie über die Prinzipien der Marxschen Sozialökonomie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag

Varga, Eugen S. 1982. Der Kapitalismus des zwanzigsten Jahrhunderts. In: E.S. Varga Ausgewählte Schriften 1918-1964. Dritter Band. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag

Wellhöner, Volker. 1989. Großbanken und Großindustrie im Kaiserreich. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Wixforth, Harald. 1995. Banken und Schwerindustrie in der Weimarer Republik. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag

Wolf, Dieter. 2002. Der dialektische Widerspruch im Kapital. Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie. Hamburg: VSA-Verlag

Call for Papers

Wir laden alle Interessierten ein, sich mit wissenschaftlichen Beiträgen an den künftigen Ausgaben der „Aufhebung“ zu beteiligen. Willkommen sind alle Arbeiten, die sich mit der kritischen Erschließung, Entwicklung, Vertiefung, Auf- und Ausarbeitung sowie Anwendung und Umsetzung der dialektischen Philosophie in ihren verschiedenen Ausprägungen und ihrer Geschichte beschäftigen sowie Rezensionen von für die dialektische Philosophie relevanten Werken.

Interessierte könne ihre Beiträge ab sofort an die Redaktion (redaktion@dialektik-salzburg.at) senden. Für AutorInnen steht ein Stylesheet zur Verfügung. Beiträge sollten in einer .doc-Datei und eine anonymisierte .pdf-Datei eingereicht werden. Die .pdf-Dateien werden von der Redaktion zur Peer Review ein bis zwei anonymen GutachterInnen zugesandt. Nach erfolgter Peer Review setzt sich die Redaktion mit den AutorInnen in Verbindung, um die weitere Vorgehensweise in Richtung Publikation festzulegen.

Die Redaktion.