

Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie:
Aufhebung #4

**Herausgeberin:
Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie**

Aufhebung

**Zeitschrift für dialektische
Philosophie**

#4 | 2014

Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie
redaktion@dialektik-salzburg.at
www.dialektik-salzburg.at
Franziskanergasse 1, A-5020 Salzburg
©beiden AutorInnen
Salzburg, 2014
Eigenverlag
ISBN 978-3-9503428-3-3
Herstellung: Druckerei Fiona, Wien.

Hans Heinz Holz gewidmet.

INHALT

- 7 ... Vorwort
Andreas Egger, Salzburg.
- 10 ... Der Vorzug des Zerreißens
Renate Wahsner, Berlin.
- 20 ... Claude Lévi Strauss und Jacques Derrida und die
große Grundfrage aller neueren Philosophie
Marcus Dick, Salzgitter.
- 43 ... Philosophie, Arbeit und Wahrscheinlichkeit - Zu
einer philosophischen Katadioptrik im Anschluss an Josef
König, Hans Heinz Holz und Joachim Schickel
Kaan Kangal, Nanjing.
- 79 ... Die Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit bei
Marx und Engels
Helmuth Fellner, Wien.
- 96 ... Rezension: Thomas Metscher, Kunst - Ein
geschichtlicher Entwurf
Peter Ostertag, Salzburg.

Vorwort

*Von Andreas Egger für den Vereinsvorstand der
„Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie“
vorstand@dialektik-salzburg.at*

Aufhebung Nummer vier erscheint rechtzeitig zur von uns veranstalteten „3. Salzburger Tagung für dialektische Philosophie“ am 22. März 2014 an der Universität Salzburg. Als Hauptreferenten konnten wir Professor Andreas Arndt gewinnen, der über „Hegels dialektische Methode“ vortragen wird. Da viele LeserInnen diese Seiten erst nach der Tagung aufschlagen werden, sei schon einmal darauf hingewiesen, dass wir die Vorträge aufzeichnen wollen. Sie sollen anschließend für alle Vereinsmitglieder online zugänglich sein.

Tradition ist und bleibt neben der Tagung auch der von uns veranstaltete Lesekreis an der Uni Salzburg. Im Wintersemester 2013/14 trafen wir uns, um über Ernst Blochs Buch „Experimentum Mundi“ zu diskutieren. Wir bleiben auch im Sommersemester 2014 thematisch beim Denker der „Ontologie des Noch-Nicht-Seins“. Alle InteressentInnen sind herzlich eingeladen, mit uns „Das Materialismusproblem – seine Geschichte und Substanz“ zu lesen. Wir haben das Ziel, Aktivitäten dieser Art auch in anderen Städten durchzuführen.

Seit Erscheinen des Heftes #3 hat sich aber auch abseits der regulär gewordenen Tätigkeiten – rund um Tagung, Zeitschrift und Lesekreis – etwas getan: Wir haben im Herbst mehrere Veranstaltungen mit Jörg Zimmer, Thomas Metscher und Werner Seppmann organisiert, und zwar in Salzburg und in Wien. Dadurch und durch die häufiger werdenden Einladungen, Einführungsseminare abzuhalten oder bei anderen Tagungen Vorträge beizusteuern – wie es etwa unser Vorstandsmitglied Dr. Hannes A. Fellner bei der Hans-Heinz-Holz-Tagung am 1. März in Berlin getan hat – bleibt unser Wirkungsbereich inzwischen nicht mehr auf Salzburg beschränkt. Wir hoffen und arbeiten daran, dass er sich noch weiter ausdehnen wird.

Die Aufhebung online: Auch daran arbeiten wir im Moment. Alle Mitglieder der „Salzburger Gesellschaft für dialektische Philosophie“ werden in absehbarer Zeit die Möglichkeit erhalten, über Internet auf die jeweils aktuellsten Nummern zugreifen zu können. Ältere, ev.

auch schon vergriffene Ausgaben werden wir generell über Internet zugänglich machen.

Auch in diesem Vorwort darf der gewohnte Appell nicht fehlen: es gibt viele Wege unsere Arbeit zu unterstützen. Jeder Beitritt, jedes Abonnement der *Aufhebung*, jede Spende, jeder neue Kontakt zu potentiellen AutorInnen und ReferentInnen hilft uns und ist höchst willkommen.

Nun aber zu den Artikeln der vorliegenden Ausgabe: Renate Wahsner analysiert anhand des Begriffes des „Zerießens“ Aspekte der Hegelschen Dialektik in Hinblick auch auf ihre Bedeutung für die moderne Naturwissenschaft. Marcus Dick entwickelt in seinem Beitrag die These, dass die strukturalistische Philosophie von Claude Lévi Strauss als Erneuerung und Erweiterung des historisch-dialektischen Materialismus gesehen werden kann. Kaan Kangal diskutiert Aspekte der Spiegelmetapher und zeigt, dass diese durch Kategorien wie „Brechen“, „Ergänzen“ oder „Verähnlichen“ ergänzt werden muss. Helmuth Fellner stellt uns als abschließenden Teil seiner Serie zum Freiheitsbegriff das in der marxistischen „Klassik“ entwickelte Verständnis einer „Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit“ vor. Auch eine Rezension ist wieder dabei: Peter Ostertag bespricht Thomas Metschers Buch „Kunst – Ein geschichtlicher Entwurf“.

Wir wünschen eine spannende Lektüre.

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 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 !

Der Vorzug des Zerreißens

Von Renate Wahsner, Berlin.
wahsner@mpizwg-berlin.mpg.de

„Was die Schwierigkeit macht“ – sagt Hegel – „ist immer das Denken, weil es in der Wirklichkeit verknüpften Momente eines Gegenstandes in ihrer Unterscheidung auseinanderhält. Es hat den Sündenfall hervorgebracht, indem der Mensch vom Baume der Erkenntnis des Guten und des Bösen gegessen, es heißt aber auch diesen Schaden.“¹ Mithin können wir die Bewegung nicht denken, nicht vorstellen, nicht einmal wahrnehmen, ohne zu versimpeln, zu vergrößern, ohne das Lebendige zu zerstückeln, abzutöten, ohne das Kontinuierliche zu unterbrechen, zu zerreißen.²

Ist man sich dieses Mangels, der unvermeidbaren Notwendigkeit dieses Mangels, bewußt, kann man ihn beheben, genauer gesagt: kompensieren.¹²

Man kann ihn „beheben“ durch das spekulative Denken, durch eine dialektische Philosophie – so man diese nicht als Wissenschaftsverbesserung oder gar Wissenschaftersatz versteht und wenn man notwendige Stufen nicht ausspart, sondern begreift, daß das *Wesen und der Sinn der Philosophie, vor allem einer dialektischen Philosophie, darin besteht, die durch die Eigenart des Erkennens bedingte Trennung der Momente aufzuheben, sie in ihrer Einheit zu denken*. Die Verstandestätigkeit, das sogenannte analytische Erkennen, vor allem aber das naturwissenschaftliche bzw. überhaupt das fachwissenschaftliche Denken³ werden so als Voraussetzung des dialektischen Denkens, als *Voraussetzung* für die philosophische Erkenntnis genommen, das Zerreißen als Voraussetzung der Synthese.

1 G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, in: Werke, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe unter der Redaktion von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M. 1986, Bd. 18, 314.

2 Vgl. H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Wider das Trennen von Verstand und Vernunft, in: dies., Physikalischer Dualismus und dialektischer Widerspruch. Studien zum physikalischen Bewegungsbegriff, Darmstadt 1989, insbes. 1-8.

3 Zur epistemologischen Stellung der Naturwissenschaft zu den verschiedenen Erkenntnisstufen vgl. z.B.: R. Wahsner, Naturwissenschaft zwischen Verstand und Vernunft, in: Vom Mute des Erkennens. Beiträge zur Philosophie. G.W.F. Hegels, hg. von M. Buhr und T.I. Oiserman, Berlin 1981, 183-203; dies., Tausch – Allgemeines – Ontologie. Oder: Das Auseinanderlegen des Konkreten und seine Aufhebung. Preprint 451 des MPI für Wissenschaftsgeschichte, Berlin 2013; H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Das physikalische Prinzip. Der epistemologische Status physikalischer Weltbetrachtung, Würzburg 2012.

Aber nicht nur *daß* zerrissen wird, ist maßgeblich, sondern die Art des Zerreißens bestimmt die Art bzw. die Möglichkeit der Synthese. (Vor allem muß der entscheidende Unterschied des wissenschaftlichen Denkens sowohl zum Alltagsdenken als auch zum rein analytischen Denken beachtet werden.)

Hegels Weg der Konkretion

Im Gegensatz zu Leibniz wurde Hegel die Unvermeidlichkeit des Zerreißens und dessen indirekt erkenntnisfördernder Charakter bewußt. Er wollte – belehrt durch die Kantische Philosophie – das Denkprinzip der neuzeitlichen Wissenschaft in seinem Verhältnis zur Philosophie auf den Begriff bringen, dargestellt als eine *dialektische Logik, als eine Logik des spekulativen Denkens*.⁴

Nach Hegel bestimmt sich die höchste Aufgabe der Philosophie dahin, „die Einheit des Denkens und Seins, welche ihre Grundidee ist, selbst zum Gegenstande zu machen und sie zu begreifen, d. i. das Innerste der Notwendigkeit, den Begriff zu erfassen“.⁵

Dies wird oftmals mißverstanden: sei es unreflektiert mechanizistisch bzw. lebensweltlich als These der unmittelbaren Identifizierung von Denken und Sein, oder es wird philosophisch durchdacht im Sinne eines idealistischen Monismus aufgefaßt.

Ersteres Verständnis übersieht die notwendige Entzweiung als Bedingung für das Bedürfnis nach Philosophie,⁶ übersieht, daß die Einheit zum Gegenstand gemacht werden muß, man sie nicht als selbstverständlich unterstellen darf, sondern sie entwickeln muß. Auch zu denken, dass man denkt, führt noch nicht zu der erstrebten Einheit.

4 Ausführlicher dazu: R. Wahsner, „Das Bedürfnis einer Umgestaltung der Logik ist längst gefühlt“. Hegels Anliegen und der Mißbrauch einer dialektischen Methode, in: Mit und gegen Hegel. Von der Gegenstandslosigkeit der absoluten Reflexion zur Begriffslosigkeit der Gegenwart, hg. von A. Knahl, J. Müller und M. Städtler, Lüneburg 2000 und 2011, 205-235.

5 G.W.F. Hegel, Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie III, in: G.W.F. Hegel, Werke, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe unter der Redaktion von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M. 1986, Bd. 20, S. 314. Kommentierend dazu: R. Wahsner, Zur Aufhebung des Gegensatzes von Bewußtsein und Gegenstand des Bewußtseins bzw. von Denken und Sein (XXIX. Internationaler Hegel-Kongreß, Istanbul, 3.-6. 10. 2012), in: Hegel-Jahrbuch. Hegel gegen Hegel, Berlin (im Druck); dies., Tausch – Allgemeines – Ontologie. Oder: Das Auseinanderlegen des Konkreten und seine Aufhebung. Preprint 451 des MPI für Wissenschaftsgeschichte, Berlin 2013.

6 Vgl. G.W.F. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in: Werke, Bd. 2, 20–25.

Das zweitgenannte Verständnis überdenkt nicht konsequent die Möglichkeit einer anderen als der Hegelschen Lösung, prüft nicht, ob Hegel immer konsistent argumentiert – bzw. ob es einen Monismus geben kann, auch wenn ein Unerkanntes unvermeidbar ist.

Den abstrakten *Gegensatz von Denken und Sein* sieht Hegel als die höchste Entzweiung, um deren Aufhebung es der Philosophie zu tun sein muß.⁷ Nur wegen der Entzweiung eines ursprünglich Zusammengehörigen gibt es Subjekt und Objekt, Gut und Böse, stehen sich Mensch und Gott, Sinnliches und Übersinnliches, Bedingtes und Unbedingtes, Absolutes und Relatives, Unendliches und Endliches gegenüber.⁸ Diese Entzweiung soll aufgehoben, die Gegensätze sollen „versöhnt“ werden, indem beide zur Identität entwickelt und bejaht werden. Ihre (absolute) Identität drückt sich als Antinomie aus.⁹ Sie zeigt, daß der Gegensatz real ist (jede Seite für sich ist ideell). Die Identität faßt Hegel als transzendente Anschauung. In ihr ist alle Entgegensetzung aufgehoben, aller Unterschied der Konstruktion der Welt durch das Subjekt und der scheinbar davon unabhängigen Objektivität vernichtet. Das Bewußtsein dieser Identität zu erzeugen bestimmt Hegel als Spekulation, „und weil Idealität und Realität in ihr eins ist, ist sie Anschauung“.¹⁰ Das transzendente Wissen ist demnach Reflexion und Anschauung, Begriff und Sein zugleich.¹¹ – Hegel beschreibt das, worauf er abzielt.

Aber man muß schon fragen, warum die Synthese bzw. Einheit der Entzweiten als Identität gedacht wird. Später allerdings heißt es dann Idee bzw. Absolutes. Dennoch wird man den Verdacht nicht los, daß der Begriff eines echten Gegeneinander (wie es der „Prinzip des kollektiven Individuums“ genannte ist)¹² fehlt. (War es Hölderlins Gedanke, einen solchen Begriff zu suchen?¹³)

7 Vgl. G.W.F. Hegel, Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie III, 65. – Etwas ausführlicher behandelt wird das Thema in: R. Wahsner, Kann eine moderne Naturphilosophie auf Hegelsche Prinzipien gegründet werden? Spekulatives und naturwissenschaftliches Denken, Preprint 427 des MPI für Wissenschaftsgeschichte, Berlin 2012.

8 Vgl. G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen, in: Werke, Bd. 8, 21 (Vorrede zur zweiten Ausgabe), 80–106 (§§ 23–36).

9 Vgl. G.W.F. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, S. 39.

10 Vgl. ebd., 43.

11 Vgl. ebd., 42.

12 Vgl. R. Wahsner, Die fehlende Kategorie. Das Prinzip der kollektiven Einheit und der philosophische Systembegriff, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie XXXI (1999), Wien 2000, 43–60.

13 Vgl. F. Hölderlin, Urteil und Sein, in: Sämtliche Werke, hg. von F. Beißner, Leipzig 1965, 947–948; D. Henrich, Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus, in: Hölderlin-Jahrbuch, 14 (1967), 73–96.

Hegel diskutiert an den Philosophemen der Neuzeit, vor allem an denen seiner Periode, ausführlich, wie die Aufhebung vollzogen werden muß. Eine echte Aufhebung wird seines Erachtens nicht erreicht, versucht man, das System aus einer an den Anfang gestellten Definition abzuleiten oder es durch einen ersten Grundsatz zu begründen bzw. durch ein Kausalverhältnis aufzulösen.¹⁴ Jeder Lösungsansatz, der ein Festes unterstellt, verfehlt die angestrebte Einheit, ebenso wie die Unterordnung einer Seite unter die andere. Ein Ausweg besteht darin, viele Anfänge zuzulassen, gar für unabdingbar zu halten –¹⁵ ein Ausweg, der nur gelingt, wird jeder Teil der Philosophie als ganze Philosophie begriffen.¹⁶ Zudem darf das Angestrebte nicht nur gefordert werden, sondern muß vom philosophischen System auch erzeugt werden können.

Obwohl Hegel es nicht sehr betont, gründet sein Ziel, die Entgegensetzung von Denken und Sein aufzuheben, in Kants epistemologischer Wende.¹⁷ Diese impliziert: Wie etwas völlig unabhängig von uns ist, das können wir nicht wissen. Denn es sind immer wir, die danach fragen, und die Antwort ist nicht unabhängig von der Frage. Und „wir“ heißt: das menschliche Subjekt als Gattung. Das *Ich* darf sich nicht als festes, unbezweifeltes Atom verstehen, sondern als *Element einer Ordnung*. Als solches ist es selbstredend bedingt, mithin nicht im abstrakten Gegensatz zum Erfragten, das Subjekt nicht frei vom Objekt und umgekehrt.

Wenn Hegel Leben als Einheitsprinzip faßt, als ein Prinzip, um die Teile und das Ganze, Subjekt und Objekt miteinander zu verbinden, die Entzweiten wieder zusammenzuführen und als Für-sich-Seiendes zu etablieren, so korrigiert er letztlich eine unzutreffende Betrachtungsweise (insbesondere der Mechanik) durch den Wechsel des Erkenntnisobjekts (von *Materie* zu *Leben*).

14 Vgl. G.W.F. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, 23, 36, 54.

15 Vgl. hierzu G.W.F. Hegel, Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie I, in: Werke, Bd. 18, 167–170; ders., Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie III, 454–462; H. Glockner, Hegel. Schwierigkeiten und Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie, Stuttgart 1954, 17–19, 28, 30, 33.

16 Vgl. F.W.J. Schelling (G.W.F. Hegel), Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, in: Kritisches Journal der Philosophie 1802/1803, Leipzig 1981, 164–209; G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen, in: Werke, Bd. 8, 60 (§§ 15, 16).

17 Vgl. R. Wahsner, Der Widerstreit von Mechanismus und Organismus. Kant und Hegel im Widerstreit um das neuzeitliche Denkprinzip und den Status der Naturwissenschaft, Hürtgenwald 2006.

Doch bietet er mit seinem Vorgehen auch einen Ansatz, um die metaphysische Entgegensetzung von *Kausalität* und *Finalität* aufzuheben bzw. die philosophische Auffassung vom Status der Naturwissenschaft partiell zu korrigieren. Wenn Kant den Gedanken der inneren Zweckmäßigkeit für die neuzeitliche Philosophie erschlossen und ein organisiertes Produkt der Natur als ein solches bestimmt hatte, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist, so vertiefte Hegel den Begriff der inneren Zweckmäßigkeit, indem er das Mittel als Werkzeug dachte, das Subjekt-Objekt-Verhältnis unter der Kategorie der Arbeit faßte.

Die konstituierende Rolle des Mittels, des Werkzeugs, für die Art und Weise, in welcher der Mensch seine Zwecke realisiert, erklärt nach Hegel den Übergang von den tierischen zu den menschlichen Bedürfnissen, begründet eine wirkliche Synthese von Subjektivität und Objektivität oder – so könnte man sagen – eine neugeschaffene Natur, eine vom Subjekt hervorgebrachte Objektivität. Sie erklärt den Übergang von der Gestalt des Verhältnisses *Individuum – Gattung im Tierreich* zu der in der „Welt des Geistes“.¹⁸

In der Welt des Geistes erhält sich die Gattung nicht, während die Individuen untergehen, sondern deren Entwicklung ist Bedingung für die Erhaltung der Gattung. Der entscheidende Unterschied im Subjekt-Objekt- bzw. im Individuum-Gattung-Verhältnis zwischen Tier und Mensch gründet nach Hegel darin, daß sich das Werkzeug erhält und damit auch die menschlichen Zwecke. Die Mittel der menschlichen Produktion, mithin auch die Technik, sind quasi die *Gene der menschlichen Kultur*, die Gene, welche die von der menschlichen Gattung errungene rationale und praktische Naturbeherrschung an die nachfolgenden Generationen vermittelt.¹⁹

Die Kategorie *Arbeit* für die Philosophie entdeckt zu haben, verdankt Hegel der englischen politischen Ökonomie. Indem er sie philosophisch verarbeitete, konnte er für die Lösung des philosophischen Grundproblems, den Gegensatz von Subjekt und Objekt zu überwinden, Elemente gewinnen, die der spekulativen deutschen Philosophie bislang fremd waren.

18 Vgl. hierzu R. Wahsner, „An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußere Natur“. Hegels Rezeption des τέχνη-Begriffs in seiner Logik«, in: Jahrbuch für Hegelforschung 2002/2003, hg. v. H. Schneider, Sankt Augustin 2004, 173–195; dies., Die Macht des Begriffs als Tätigkeit (§ 208). Zu Hegels Bestimmung der Betrachtungsweisen der Natur, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie XXXIV (2002), Wien 2003, 101–142; dies., Der Widerstreit von Mechanismus und Organismus, insbes. 231–252.

19 Vgl. R. Wahsner und H.-H. v. Borzeszkowski, Die Wirklichkeit der Physik. Studien zu Idealität und Realität in einer messenden Wissenschaft, Frankfurt a.M. u.a. 1992, 251.

Zwar hat Hegel diesen Ansatz nicht konsequent durchgeführt, aber erkannt, daß die Arbeitsteilung die Gesellschaft zu einem neuartigen Ganzen macht, daß durch sie ein charakteristisches Menschlich-Allgemeines entsteht.²⁰ Er bemerkt in diesem Zusammenhang, daß in diesem Allgemeinen das Bedürfnis als solches in seine vielen Seiten zerlegt wird, und er rezipiert dies als ein Auseinanderlegen des Konkreten.²¹

Auf die Frage, wie man zum Konkreten zurückkehrt, antwortet Hegel, da er das Allgemeine im Wert sieht: „Die Rückkehr zur Konkretion, dem Besitz, ist der *Tausch*.“²² Die Rückkehr zum Besitz ist für Hegel wesentlich, da dieser seines Erachtens etwas Substantielles ist, nicht nur Tätigkeit. Im Besitz hat die Tätigkeit ihm zufolge ihre ruhende Seite.²³

Kritische Bemerkungen zu Hegels Weg

Mit der Überlegung, daß Gesellschaftlichkeit nicht nur oder erst durch Tausch von Produkten, also schon vorhandenen Gegenständen, entsteht, sondern auch Gegenstände und Tätigkeit gegeneinander getauscht werden, daß ein Bedürfnis, um ein konkretes zu sein, nicht das Bedürfnis eines Einzelnen sein muß, bietet sich hier ein entscheidender Ansatzpunkt für eine konstruktive Kritik der Hegelschen Logik und seines Weges zur Einheit von Denken und Sein.²⁴

Da man ohne Konkretion, da man ohne das Konkret-Allgemeine zu erreichen (was nicht nur eine Rückkehr ist, also nicht etwas, das man schon kennt) nicht zur Totalität gelangt, kann Hegel sein Ziel im strengen Sinne nicht erreichen.²⁵

Man kann zeigen, daß der Tausch nicht zum Konkret-Allgemeinen führt,²⁶ sondern gefordert ist, Arbeit als werkzeugvermittelten Gattungsprozeß zu denken, als ein gegenständlich vermitteltes Gegeneinander von Subjekt und Objekt, derart, daß das Gegenein-

20 Vgl. z.B. G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Werke, Bd. 7, 346–351 (§§ 189–195).

21 Vgl. G.W.F. Hegel, Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie, neu hg. v. K. Düsing und H. Kimmerle, Hamburg 1986, 229–231.

22 G.W.F. Hegel, Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, hg. v. R.-P. Horstmann, Hamburg 1987, 207.

23 Vgl. G.W.F. Hegel, Jenaer Systementwürfe I, insbes. 229–231. Zur weiteren Kritik dieses Standpunktes siehe R. Wahsner, Tausch — Allgemeines — Ontologie. Oder: Das Auseinanderlegen des Konkreten und seine Aufhebung, insbes. 32–45.

24 Vgl. R. Wahsner, Der Widerstreit von Mechanismus und Organismus, 238–252.

25 Ausführlicher dazu: R. Wahsner, Die Macht des Begriffs als Tätigkeit (§ 208).

26 Ausführlich dazu R. Wahsner, Tausch — Allgemeines — Ontologie. Oder: Das Auseinanderlegen des Konkreten und seine Aufhebung.

anderverhalten weder dem einen noch dem anderen Etwas als Ansicht-Eigenschaft zugeschrieben werden kann, das Gegeneinander aber auch nicht unabhängig von diesen Etwasen ist, diese nicht nur Stellen im System sind. So dies gelingt, wird Arbeit als ein Gegeneinander gedacht, bei dem „jedes der beiden Momente eine Einheit von Gegenständlichkeit und Verhalten ist“, nicht aber „das Subjekt der Arbeit auf bloße Tätigkeit oder bloßes Verhalten und ihr Objekt auf bloße Gegenständlichkeit reduziert wird“,²⁷ womit beide Seiten gegeneinander verselbständigt werden und somit den Charakter abstrakter Bestimmungen annehmen, derart, daß Aktivität nur dem Subjekt, dem Objekt hingegen nur Passivität zugeschrieben wird. Erst wenn man dieses Konzept aufhebt, wird es möglich, die Natur als ein an sich selbst mit sich Vermittelndes zu denken, das nicht erst durch die Aktivität des Subjekts zu einem solchen wird. Und nur unter dieser Bedingung ist die Entzweiung von Subjekt und Objekt wirklich aufzuheben.

So kann man sagen, daß Hegels unzulängliche Konkretisierung maßgeblich in seinem Begriff der Arbeit gründet.²⁸ Sie gründet aber auch in seinem nur partiell adäquaten Begriff *Naturwissenschaft*. Denn eine Auseinanderlegung des Konkreten vollzieht sich auch bei der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.²⁹ Damit wird es erforderlich, sich im Interesse der Aufhebung des Gegensatzes von Denken und Sein mit der naturwissenschaftlichen Größenbildung zu befassen (eine Ebene, die Hegel im Prinzip ausläßt).

Wenn von Hegel sowie von seinen Nachfolgern die Einheit von Denken und Sein, Begriff und Gegenstand der Philosophie als Besonderheit zugeschrieben wird, man meint, in den Einzelwissenschaften seien die Sachen und unsere Gedanken, die Begriffe und Logoi, jedoch verschiedene,³⁰ so irren sie. *Es ist dies nicht so*. Den einzelwissenschaftlichen Gegenstand gibt es nicht an sich, über den sich dann die entsprechende Theorie Gedanken macht, sondern er ist das, was die jeweilige Wissenschaft darüber sagt. (Das erkennt man natürlich nicht, wenn man ein Blümchen für einen naturwissenschaftlichen Gegenstand hält.)

27 Vgl. P. Ruben und C. Warnke, Telosrealisation oder Selbsterzeugung der menschlichen Gattung, in: Dt. Zs. für Philosophie 27 (1979), 20–30, 25.

28 Vgl. R. Wahsner, Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie. Über ihren Sinn im Lichte der heutigen Naturerkenntnis, Frankfurt a.M. u.a. 1996, 17, 93, 120, 176–181.

29 Vgl. H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Das physikalische Prinzip. Der epistemologische Status physikalischer Weltbetrachtung, Würzburg 2012.

30 Vgl. J. König, Das spezifische Können der Philosophie als εὖ λέγειν, in: ders., Vorträge und Aufsätze, Freiburg 1978, 21.

Allerdings gibt es zwischen Philosophie und Einzelwissenschaft bedeutende Unterschiede. So hat die Philosophie ein Problem, das die Einzelwissenschaften nicht haben. Sie müssen sich nicht am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen, sich nicht selbst denken, und sie können es nicht.³¹ Dieser Unterschied ergibt sich aus der für die Naturwissenschaften (überhaupt die Fachwissenschaften) erforderlichen *Fassung der Welt unter der Form des Objekts* im Gegensatz zu der philosophischen *Fassung der Welt unter der Form des Subjekts* (verstanden als Gattungswesen), als Subjekt-Objekt-Einheit.³²

Die Objekte der Naturwissenschaft sind keine Dinge, Gegenstand der Naturwissenschaft ist auch nicht die Beziehung oder die Bewegung von Dingen, sondern die *Bewegung selbst*, die Bewegung als substantiviertes Verhalten. Den Gegenstand der Wissenschaft so zu denken wird durch das neuzeitliche Denkprinzip ermöglicht (und erfordert), durch das Prinzip, wonach – vereinfacht gesagt – nicht das *Sein* das *Verhalten*, sondern das *Verhalten* das *Sein* bestimmt.³³ Der neuzeitliche Umbruch impliziert, daß das Ding, das Element oder der Gegenstand nicht als bestimmt vorgegeben genommen, sondern als durch die Bewegung, durch den Vorgang oder das Verhalten erzeugt wird (ohne es in Verhalten aufzulösen).

Das naturwissenschaftliche Denken ist auf dem Weg zur Philosophie (wie Hegel sagt: zum absoluten Wissen) eine notwendige Stufe. Dies schon deshalb, weil die Philosophie für sich keinen unmittelbaren Zugang zur Wirklichkeit hat. Der Gedanke muß den Weg über die Fassung der Welt unter der Form des Objekts, eines bestimmten Zerreißens, genommen haben, um die Subjekt-Objekt-Einheit denken zu können. Dabei ist die wissenschaftliche Form dieser Weltfassung nicht mit dem Alltagsdenken, dem gewöhnlichen Bewußtsein, gleichzusetzen,³⁴ sondern *maßgeblich* verschieden.

Negiert man nicht lediglich den gesunden Menschenverstand, sondern erkennt das fachwissenschaftliche Denken – in seinem wirklichen Status – als notwendige Voraussetzung der spekulativen (also der dialektischen) Philosophie, so kann man hoffen, einen Ansatzpunkt zu finden, um die Unzulänglichkeiten des Hegelschen Konzepts zu beseitigen.

31 Vgl. G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil, in: Werke, Bd. 6, 490.

32 Vgl. H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner insbes. S. 248–264, 265–272.

33 Vgl. hierzu H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Erkenntniskritische Betrachtungen zur Physik, Preprint 330 des MPI für Wissenschaftsgeschichte, Berlin 2007, 40 (Anmerkung 168).

34 Vgl. ausführlich hierzu: H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Das physikalische Prinzip, sowie die darin zitierte Literatur.

Wenn die Physik, wenn die Naturwissenschaft die Welt unter der Form des Objekts betrachtet, so unterstellt sie eine objektive Außenwelt, unterstellt somit, *daß* es etwas gibt, etwas außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein, etwas, das im Prinzip erkannt werden kann, wenn auch niemals total erkannt *ist*. Sie setzt also ein Etwas voraus, aber eben nicht einen vorhandenen Gegenstand, über den die Theorie dann dies oder jenes sagt, sondern der Gegenstand zeigt erst in der von der Theorie gefaßten Bewegung, was er ist. Der Begriff dieser Etwase ist mithin erst mit der jeweiligen ausgebildeten Theorie gewonnen, mithin nur als Moment des Verhältnisses *Gegenstand – Verhalten* resp. *Gegenstand – Bewegung* zu begreifen, als Moment, das erst durch dieses Verhältnis bestimmt wird.

In den Größen, mit denen die Physik operiert, wird Verhalten *substantiviert* – allerdings nicht das Verhalten als *totum*, sondern aus der Mannigfaltigkeit des sinnlich-konkreten Verhaltens wird eines isoliert und als Größe substantiviert. Insofern sind Größen keine Konkreta, aber auch nicht etwas nur Gedachtes, sondern sie erfassen etwas Wirkliches, etwas Seiendes. Sie bilden in ihren Beziehungen eine ideale Welt.³⁵ Hierin gründet die Unterscheidung von Naturgegenstand und Gegenstand der Naturwissenschaft, die erkannt sein muß, soll der Gegensatz von Denken und Sein aufgehoben werden.³⁶

Hegels Bestimmung des absoluten Wissens, eines Wissens, in dem der Gegensatz von Bewußtsein und Gegenstand des Bewußtseins aufgehoben ist – derart, daß in der Einheit der Gegensatz und in dem Gegensatz die Einheit gewußt wird, und die Wissenschaft dies ist, diese Einheit in ihrer ganzen Entwicklung durch sich selbst zu wissen –,³⁷ muß in der Weise rezipiert werden: Insofern die Welt niemals total erkannt und angeeignet ist, bleibt beim Zusammenschluß von Objekt und Subjekt, von Mensch und Natur, immer Unerkanntes, Nichtangeeignetes. Hierüber kann man nichts sagen, aber man muß mitdenken, daß es existiert. Der Mensch muß sich, um Mensch sein zu können, die Natur aneignen, aber er wird nie Eigentümer oder absoluter Beherrscher der Natur sein. Die spekulative Philosophie muß diesen Gedanken in sich aufnehmen.

Eine Lösung dafür, daß das möglich ist, ohne des Monismus verlustig zu gehen, erforderte eine Kritik und eine sich aus ihr ergebenden Neufassung einiger Hegelschen Begriffe (z.B. *Möglichkeit – Wirk-*

lichkeit, Verhältnis, Arbeit, Naturwissenschaft). Entwicklung müßte so konzipiert werden können, daß sie – auf der Basis des Sachverhalts, daß jede Lösung ein neues Problem gebiert – die Produktion neuer Möglichkeiten denkbar macht.

Resümee

Hegel hat erkannt, daß ohne Zerreißen Erkenntnis nicht möglich ist, das Zerreißen aber die „Erkenntnis“ verfälscht.

Man muß sich des unvermeidlichen Zerreißens und Verfälschens bewußt sein und nach einem Weg suchen, dieses Dilemma zu lösen.

Dabei zählt nicht der kürzeste Weg, sondern der „wahre“.

Es sind somit alle möglichen Formen des Zerreißens zu suchen und zu analysieren.

Wesen und Sinn der Philosophie, die *als* Philosophie dialektisch sein sollte, besteht hiernach darin, die durch die Eigenart des Denkens bedingte Trennung der Momente aufzuheben, sie in ihrer Einheit zu denken. Die Verstandestätigkeit bzw. das sogenannte analytische Erkennen, vor allem aber das (natur)wissenschaftliche Erkennen (Denkformen, die keinesfalls identisch sind), wird so als Voraussetzung des dialektischen Denkens, als *Voraussetzung* für die philosophische Erkenntnis begriffen.

Ohne zu wissen, *wie* in den genannten Formen auseinandergelegt wird, ist eine Synthese nicht möglich, die Konkretion nicht zu erreichen.

Um die Hegelsche Dialektik zu entzerren, ist es vor allem unabdingbar, den erkenntnistheoretischen Status der meßtheoretisch begründeten Naturwissenschaft aufzuklären – eine Aufgabe, die zu lösen nur notwendig, nicht hinreichend ist. *Denn Dialektik als Negation der Isolierung wird sich unterscheiden, je nachdem, welcher Art die Isolierung ist, die aufgehoben werden muß*. Es ist daher sowohl zu untersuchen, wie diese Isolierung im Hegelschen System bestimmt ist als auch wie sie sich vom Standpunkt der modernen Wissenschaft aus darstellt.

35 Zu dieser Problematik siehe: H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Zur Beziehung von experimenteller Methode und Raumbegriff, in: Dt. Zs. für Philosophie 28 (1980), 685–696.; dies., Die Wirklichkeit der Physik, insbes. 239–285.

36 Vgl. H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Das physikalische Prinzip, 174–180.

37 Vgl. G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, in: Werke, Bd. 20, 460.

Claude Lévi-Strauss und Jacques Derrida und die große Grundfrage aller neueren Philosophie

Von Marcus Dick, Salzgitter
dickma@uni-hildesheim.de

Für die post-metaphysische Philosophie gibt es nur zwei Wege: Entweder sie verfolgt eine Epoché der wirklichen Wirklichkeit, oder sie untersucht den objektiven Gesamtzusammenhang dessen, was ist. Obwohl die zweite Möglichkeit nicht automatisch auf den historisch-dialektischen Materialismus hinausläuft, ist es doch so, daß keine philosophische oder meta-philosophische Position geeigneter ist, den Gesamtzusammenhang des Seienden zu erhellen, als eben der historisch-dialektische Materialismus. Ihn zu erweitern und zu erneuern, darum war es Claude Lévi-Strauss zu tun. Dessen Strukturalismus ist durchaus nicht — wie Jean-Paul Sartre fälschlicherweise meinte —, die letzte Bastion der Bourgeoisie gegen den Marxismus, sondern ganz im Gegenteil dessen Befreiung aus dogmatischer Abhängigkeit. Und mehr noch: Keine Methode bzw. Methodologie ist geeigneter, die Aporien des sogenannten Post-Strukturalismus ad absurdum zu führen, als eben Lévi-Strauss' materialistischer und dialektischer Strukturalismus.

I. Situierung

Inner- und außerakademisch galt der Strukturalismus, gleich welcher Spielart, spätestens seit den mittleren 1970er-Jahren als überholt. Die Hauptrichtungslinie danach: der sogenannte Post-Strukturalismus in all seinen Formen. Auch dessen Hausse ist inzwischen vorüber. Warum also erneut den Differenzen zwischen Claude Lévi-Strauss und Jacques Derrida nachgehen? – Aus mindestens zwei Gründen.

Erstens: Lévi-Strauss' erkenntnisoptimistischer Strukturalismus einerseits, Derridas erkenntniskeptischer Dekonstruktivismus andererseits sind die äußersten Ausläufer jener Spaltung, die mit der großen Frage aller modernen Philosophie entsteht. (Insofern bilden Strukturalismus und Dekonstruktivismus die zwei Enden der modernen Philosophie.)¹ Ab dem Augenblick, da Gott sich als tot

¹ Um jedes Mißverständnis auszuschließen: Daß in diesem Aufsatz Lévi-Strauss und Derrida gegeneinander antreten, hängt weder von einer Laune des Verfassers noch von

erweist – sein Tod eröffnet philosophisch die Moderne –, ist das Verhältnis von innerem Bewußtsein und gegenständlicher Wirklichkeit radikal *entmetaphysiziert*. Philosophisch bleiben zwei Möglichkeiten. (Die dritte Möglichkeit, weiterhin, als sei nichts vorgefallen, an eine göttliche Ordnung zu glauben, darf hier vernachlässigt werden.) Eine Möglichkeit ist, das intramentale Bewußtsein zu privilegieren, das heißt: die Welt als Vorstellung zu setzen. Die andere, dem gegenständlichen, materiellen Sein die Vorhand einzuräumen. So weit, so klar. Was diese Angelegenheit kompliziert macht, ist die Frage nach der konkreten Wirklichkeit der Relata Bewußtsein und Sein. Wie wir sehen werden, führt die erste Möglichkeit, ob gewollt oder nicht, zu einer vollständigen *Semifikation* der Welt: zu einer *Textualisierung* ontologischer und gesellschaftlicher Verhältnisse im Zeichen der Zeichen. Das non plus ultra dieser Richtung ist Derridas Œuvre. Die zweite Möglichkeit bringt ein Weltlich-Werden des Logos mit sich, eine dialektische *reductio ad materiam* sowohl der Welt der Zeichen (des Bewußtseins) wie der Zeichen der Welt (des Seins). Am Ende dieser Entwicklung steht Lévi-Strauss' als Anti-Philosophie auftretender Strukturalismus.

Zweitens: Besonders klar treten die natürlichen Grenzen des Dekonstruktivismus – dessen Anspruch nicht zuletzt darin besteht, die dialektische Logik und Methode ad absurdum zu führen –, in der Auseinandersetzung mit Lévi-Strauss' materialistisch-dialektischem Strukturalismus hervor. Die inneren Widersprüche des Dekonstruktivismus, sage ich, zeigen sich nirgendwo so deutlich wie in Derridas Versuch, Lévi-Strauss' Arbeiten zu „zerlegen“.

II. Zeichen und Welt, Welt und Zeichen

Beide, Lévi-Strauss wie Derrida, beziehen und berufen sich auf Ferdinand de Saussures strukturelle Linguistik. Ein allgemeines Interesse darf Saussures *Wissenschaft von den Zeichen des Menschen* deshalb beanspruchen, weil sie zwischen jenen zwei Grundmöglich-

anderen Zufälligkeiten ab. Ich behaupte und zu zeigen ist: Lévi-Strauss und Derrida sind tatsächlich die beiden Hauptfiguren auf jenem Schauplatz, auf dem seit der Mitte der 1960er-Jahre der philosophische Kampf zwischen Universalismus und Agnostizismus ausgefochten wird. — Meine Sympathien gelten dem Universalismus. Daß ich durch eine Vorurteilsbrille schaue, folgt daraus nicht. Ich beanspruche, hermeneutisch und philosophiehistorisch korrekt zu sein. Besonderer Erwähnung bedarf das, weil es sich in den vom Relativismus heimgesuchten Geisteswissenschaften keineswegs von selbst versteht, zu unterscheiden zwischen dem, was ist, und dem, wie man es gerne hätte. Wer, zum Beispiel, weiß, wie Gutachterverfahren dazu dienen, unerwünschte Diskussionsbeiträge mit herbeikonstruierter Kritik zu überziehen, kann davon ein Lied singen.

keiten oszilliert, die sich in der Moderne herausbilden und einander gegenüberstehen. Wohnt der Mensch im Haus der Sprache, das, um im Bild zu bleiben, statt Fenstern und Türen Spiegel hat: seinem Bewohner den Sinn zur Sprache als äußere Grenze seiner Welterfahrung reflektiert? Oder ist der Mensch Produkt der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit und also das Denken in seine materiellen Möglichkeitsbedingungen aufzuheben? Auf dieser Folie: Ist Saussures Lehre eine Wissenschaft von den *Zeichen* des Menschen oder eine Wissenschaft von den Zeichen des *Menschen*?² (Während es jener um die Merkmale des Zeichens als solchem zu tun ist, nähme letztere sich der Arten und Weisen an, wie Menschen durch *Zeichengebrauch* Welt erkennen und gestalten.) Die Antwort lautet: Saussure hat beide Seiten im Blick, jedoch de facto nur die Wissenschaft von den *Zeichen* erweitert (und revolutioniert), ohne parallel eine von den Zeichen des *Menschen* auszuarbeiten. (Daß dies kein Vorwurf sein kann, versteht sich von selbst. Saussure war Sprachwissenschaftler, nicht Philosoph oder Soziologe.)

In Übereinstimmung mit der philosophischen Grundfrage der Moderne eröffnet Saussures strukturelle Linguistik zwei Horizonte: einen semiotischen Idealismus, eine materialistische Semiotik.³ Der

2 „Wir haben soeben gesehen, daß die Sprache eine soziale Einrichtung ist; aber sie unterscheidet sich durch mehrere Züge von andern Einrichtungen, wie den politischen, rechtlichen usw. [...] Die Sprache ist ein System von Zeichen, die Ideen ausdrücken und insofern der Schrift, dem Taubstummenalphabet, symbolischen Riten, Höflichkeitsformen, militärischen Signalen usw. usw. vergleichbar. Nur ist sie das wichtigste dieser Systeme. / Man kann sich also vorstellen eine Wissenschaft, welche das Leben der Zeichen im Rahmen des sozialen Lebens untersucht; diese würde einen Teil der Sozialpsychologie bilden, und infolgedessen eine Teil der allgemeinen Psychologie; wir werden sie Semeologie nennen [...]. Sie würde uns lehren, worin die Zeichen bestehen und welche Gesetze sie regieren. Da sie noch nicht existiert, kann man nicht sagen, was sie sein wird. Aber sie hat ein Anspruch darauf, zu bestehen, ihre Stellung ist von vornherein bestimmt.“ (Saussure, *Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft*, 19)

3 Besonders deutlich wird dies in folgender Passage: „Oder endlich, man beachtet zwar, daß das Zeichen in sozialer Hinsicht untersucht werden muß, berücksichtigt aber nur diejenigen Züge der Sprache, die ihr mit anderen sozialen Institutionen gemein sind, nämlich diejenigen, welche mehr oder weniger von unserm Willen abhängen; auf diese Weise trifft man aber auch nicht das Richtige, indem man diejenigen Eigenschaften außer acht läßt, die nur den semeologischen Systemen im allgemeinen und der Sprache im besonderen angehören. Denn das Zeichen ist immer in einem gewissen Maß vom Willen des Einzelnen oder der Gemeinschaft unabhängig – das ist seine wesentliche Eigenschaft; aber es ist diejenige, welche sich am wenigsten auf den ersten Blick zeigt. / Diese Eigenschaft also zeigt sich nur in der Sprache deutlich, da aber gerade in solchen Dingen, die am wenigsten untersucht werden; infolgedessen erkennt man die Notwendigkeit oder den besonderen Nutzen einer semeologischen Wissenschaft nicht recht. Für uns dagegen ist das sprachwissenschaftliche Problem vor allem ein semeologisches, und alle unsere Darlegungen gewinnen ihre Bedeutsamkeit von dieser wichtigen Tatsache. Wenn man die wahre Natur der Sprache entdecken will, muß man ihr zuerst das ins Auge fassen,

semiotische Idealismus klammert zugunsten eines selbstbezüglichen Spiels der Zeichen die gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit, worin *Zeichengebrauch* stattfindet, ein, wohingegen die materialistische Semiotik sich mit der Dialektik von gesellschaftlich-geschichtlicher Wirklichkeit und Zeichengebrauch beschäftigt. Derrida nimmt den ersten Weg, Lévi-Strauss den zweiten. Beide vindizieren Saussures Zeichentheorie, vollenden sie, ohne mit ihr zu brechen, allerdings auf entgegengesetzte Weise. Derrida, indem er die Welt der (oder des) *Zeichen(s)* ins Auge faßt, Lévi-Strauss, indem er sich der *Welt* der Zeichen zuwendet. Indem Derrida Semiotizität auf eine sich selbst hervorbringende, doch selbst nichtzeichenhafte Bewegung von Differenzen zurückführt – auf die *différance* – und Lévi-Strauss Semiotizität von einer materiellen Matrix herleitet, konkretisieren sie die zwei Grundmöglichkeiten des modernen Denkens. Derrida vollendet die Richtung, die von Arthur Schopenhauer über Friedrich Nietzsche bis zum linguistic turn und post-strukturalistischen *Semiotropismus* führt. Lévi-Strauss steht in jener Kontinuität, die von Ludwig Feuerbach über Karl Marx und Friedrich Engels, zum Teil auch Wilhelm Dilthey, bis zum Wissenschaftlichen Realismus in seinen unterschiedlichen Ausprägungen reicht.⁴ – Diese zwei Grundmöglichkeiten zeigen sich bei Saussure als Spannung zwischen der semiotischen *valeur* des Zeichens und seiner Existenz als *fait social* – zwischen der unbestimmten Wirklichkeit des Zeichens und seiner Existenz als Zeichen einer bestimmten Wirklichkeit –,⁵ um dann bei

was sie mit allen andern Systemen der gleichen Ordnung gemein hat; und sprachliche Faktoren, die auf den ersten Blick als sehr wichtig erscheinen (z. B. die Betätigung der Sprechwerkzeuge), dürfen nur in zweiter Linie in Betracht gezogen werden, indem sie dienen, die Sprache von andern Systemen zu unterscheiden. Auf diese Weise wird man nicht nur das sprachliche Problem aufklären, sondern ich meine, daß mit der Betrachtung der Sitten und Bräuche usw. als Zeichen diese Dinge in neuer Beleuchtung sich zeigen werden, und man wird das Bedürfnis empfinden, sie in die Semeologie einzuordnen und durch die Gesetze dieser Wissenschaft zu erklären. (Ebd., 20 f.)

4 Was Dilthey mit Marx und Engels verbindet, ist, daß er, wie sie, geschichtliche und gesellschaftliche Strukturen zu erhellen sucht, die unserer Erfahrung und unseren Vorstellungen apriorisch zugrunde liegen. Dabei gilt seine Aufmerksamkeit aber nicht der Basis, sondern dem Überbau.

5 „Um sich zu vergegenwärtigen, daß die Sprache nichts anderes als ein System von bloßen Werten ist, genügt es, die beiden Bestandteile zu berücksichtigen, welche beim Ablauf der Vorgänge im Spiele sind, nämlich die Vorstellung und die Laute. / Psychologisch betrachtet ist unser Denken, wenn wir von seinem Ausdruck durch die Worte absehen, nur eine gestaltlose und unbestimmte Masse. Philosophen und Sprachforscher waren immer darüber einig, daß ohne die Hilfe der Zeichen wir außerstande wären, zwei Vorstellungen dauernd und klar auseinander zu halten. [...] / Die Beliebigkeit des Zeichens läßt uns auch besser verstehen, warum nur der soziale Zustand ein sprachliches System zu erschaffen vermag. Die Gesellschaft ist notwendig, um Werte aufzustellen, deren einziger Daseinsgrund auf dem Gebrauch und dem

Derrida als referenzlose bzw. selbstreferentielle *dissémination du sens* und bei Lévi-Strauss als materielle *activité structurale universelle et innée de l'esprit* in Erscheinung zu treten.

Wie gesagt: Eine erste Erscheinungsform des semiotischen Phänomenalismus finden wir bei Schopenhauer. Der *Wille* – wie die *différance* keinem principium rationis sufficientis unterworfen und „frei von aller Vielheit, obwohl seine Erscheinungen in Zeit und Raum unzählig sind“⁶ –, wirkt im inneren Bewußtsein dergestalt, „Vorstellungen, die demselben ein Mal gegenwärtig gewesen, zu wiederholen, überhaupt die Aufmerksamkeit auf dieses oder jenes zu richten und eine beliebige Gedankenreihe hervorzurufen.“⁷ Bereits das Bewußtsein ist eine Sprachfunktion in dem Maße, wie die Vorstellungen „dem Bewußtsein ganz entschlüpfen und [...] den damit beabsichtigten Denkopoperationen gar nicht Stand halten; wenn sie nicht durch willkürliche Zeichen sinnlich fixiert und festgehalten würden: dies sind die Worte.“⁸

Diesem frühen linguistic turn folgt Nietzsche mit einer Semiotik der *Machtquanten*. „Ein Machtquantum“, heißt es in den späten Fragmenten,

„ist durch die Wirkung, die es übt und der es widersteht, bezeichnet. Es fehlt die *Adiaphorie* [...]. [...] / Eine Übersetzung dieser Welt von Wirkung in eine sichtbare Welt [...] ist der Begriff ›Bewegung‹. Hier ist immer subintelligiert, daß etwas bewegt wird, – hierbei wird [...] immer noch ein Ding gedacht, welches wirkt, – d. h. wir sind aus der Gewohnheit nicht herausgetreten, zu der uns Sinne und Sprache verleiten. Subjekt, Objekt, ein Thäter zum Thun, das Thun und das, was es thut, gesondert: vergessen wir nicht, daß das bloß eine Semiotik und nichts Reales bezeichnet.“⁹

Spätestens seit Nietzsche trägt der moderne Skeptizismus das Kleid des semiotischen Phänomenalismus (bzw. Perspektivismus). Daß das Ding an sich unerkennbar, daß die Sache selbst ein Phänomen bleibe,

allgemeinen Einverständnis beruht. Das Individuum ist allein für sich außerstande, einen Wert festzusetzen. [...] / Tatsächlich beruht jedes in einer Gesellschaft rezipierte Ausdrucksmittel im Grunde auf einer Kollektivgewohnheit, oder, was auf dasselbe hinauskommt, auf der Konvention. Die Höflichkeitszeichen z. B., die häufig aus natürlichen Ausdrucksgebärden hervorgegangen sind (man denke etwa daran, daß der Chinese seinen Kaiser begrüßte, indem er sich neunmal auf die Erde niederwarf), sind um deswillen doch nicht minder durch Regeln festgesetzt; durch diese Regeln, nicht durch die innere Bedeutsamkeit, ist man gezwungen, sie zu gebrauchen.“ (Ebd., kombiniert aus 80, 132 f., 135)

6 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 158.

7 Ders., *Ueber die vierfache Wurzel des Seins*, 163.

8 Ebd., 115.

9 Nietzsche, *Fragment 14* [79], Abt. 8/Bd. 3, 50.

dafür Sorge die Sprache. Die „Welt, deren wir bewusst werden können, [ist] nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt, eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt.“¹⁰ Wenn das, worin wir uns bewegen, keine *Zeichenwelt*, sondern nur eine *Zeichenwelt* sein könne, dann seien wir es, „die das ›Ding‹, das ›gleiche Ding‹, das Subjekt, das Prädikat, das Thun, das Objekt, die Substanz, die Form geschaffen haben, nachdem wir das Gleichmachen, das Grob- und Einfachmachen am längsten getrieben haben. / Die Welt erscheint uns logisch, weil wir sie erst logisiert haben.“¹¹ Damit ist in der modernen Philosophie, in der Philosophie der Moderne, die vollständige Semifikation der Welt, ihre Textualisierung im Zeichen der Zeichen, vollzogen. Wenn das Denken sprachlich ist und die Sprache als System, wie Saussure lehrt, nicht aus Positivitäten, sondern aus bloßen Differenzen besteht, dann ist unserem Bewusstsein nur mehr eine „bloße Semiotik der Folgen“¹² zugänglich. Im Grunde unternimmt Derrida nichts anderes, als Nietzsches Semiotik der Machtquanten unter Einbeziehung von Saussures Zeichenmodell und Martin Heideggers *ontologischer Differenz* in eine Hyper-Semiotik der *différance* zu transformieren.^{13 14}

Im Gegensatz dazu ist es Lévi-Strauss um ein Weltlich-Werden der *θεωρία* zu tun. Dabei aktualisiert er, sie zu einer materialistischen Allgemeinen Strukturanalyse ausweitend, Marxens und Engels' Analysen der Praxis. Während Derrida in Nietzsches Fußstapfen fortschreitet und einer ursprunglos-nichtzeichenhaften *dissémination* nachsinnt,¹⁵ zeigt Lévi-Strauss, mit Bezug auf Marx und Engels, wie die Lebensweise einer Gesellschaft, wie ihr Umgang mit den

10 Ders., *Die fröhliche Wissenschaft*, Abt. 5/Bd. 2, 275.

11 Ders., *Fragment 9* [144], Abt. 8/Bd. 2, 82.

12 Ders., *Fragment 14* [82], Abt. 8/Bd. 3, 54.

13 Die Hauptpointe des Saussureschen Zeichenmodells besteht ja darin, daß Zeichen keinen eigenen positiven Wert haben und (ihre) Bedeutung nur, weil sie sich von (allen) anderen Zeichen unterscheiden (vgl. Saussure, *Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft*, 104 ff.). Es ist die als solche sich entziehende Differenz zwischen diesem und jenem (Zeichen), die Bedeutung hervorbringt.

14 Die ontologische Differenz ist das Nicht zwischen Seiendem und Sein, das selbst verborgen bleibt. Anders gesagt: Das, was da ist, ist nicht das Sein, weil das Sein die Daheit oder Istheit dessen ist, was als Seiendes ek-sistiert (= aus dem Sein heraustritt). Das Sein ist das fundamentale Es gibt, das in jeder einzelnen Sache und in jedem Sprechakt als Gabe sich ereignet. Es ist die als solche sich entziehende Differenz zwischen dem, was da ist, und jenem Urgrund, der macht, daß es etwas und nicht nichts gibt, die den Sinn- und Bedeutungshorizont unserer *Ek-sistenz* eröffnet.

15 „Keimung, Dissemination. Es gibt keine erste Befruchtung [insémination]. Der Samen ist im Anfang zerstreut. Die ›erste‹ Befruchtung ist Dissemination. Spur, Pflöpfung, deren Spur man verliert. Bis es sich um etwas handelt, was man ›Sprache‹ nennt (Diskurs, Text etc.) oder ›echte‹ Aussaat, jedes Wort [terme] ist bereits ein Keim, jeder Keim ist bereits ein Ausdruck [terme]. Das Wort, das atomare Element, bringt sich hervor, indem es sich teilt, aufpropft, rasch vermehrt.“ (Derrida, *La dissémination*, 337 f.)

materiellen Existenzbedingungen, auf die Produktion und Distribution von Zeichen Einfluß gewinnt. Lévi-Strauss' Strukturalismus ist ganz durchdrungen von der Tendenz, die Stellung des Gedankens zur Wirklichkeit von der Wahrheit der Sache her klarzulegen. Lévi-Strauss läßt sich von jener Erkenntnis leiten, zu der Marx und Engels – auf ihre Weise auch der späte Edmund Husserl und der frühe Heidegger –¹⁶ gelangt sind: daß Sinn und Bedeutung sich aus dem Wechselspiel von Sein und Denken erklärt, genauer: aus einer dialektischen Vermittlung von Praxis und Wissen.

Worin Derrida und Lévi-Strauss noch übereinstimmen, ist, daß sie Konsequenzen aus Saussures und der modernen Zeichenlehre im allgemeinen ziehen. Aber während Derrida die Sphäre der Zeichen-Ökonomie verläßt, um sich jener außersemiotischen *archi-écriture*, woraus schlechthin alles sich entberge, zuzuwenden,¹⁷ bleibt Lévi-Strauss, da sie zwischen der Natur der Tatsachen und der Natur des Denkens vermittelten, den Zeichen treu. Er versucht zu zeigen, worin Zeichen bestehen und von welchen Gesetzen sie innerhalb des sozialen Lebens regiert werden.

II. Buchstabe und Herrschaft (Strukturalismus als historischer Materialismus)

In Gestalt von Derrida und Lévi-Strauss ereilt dem modernen Denken ein doppeltes Schicksal. Ein doppeltes Schicksal ist paradox, doch paradox ist auch das moderne Denken. Noch einmal: Post-metaphysisch existieren zwei einander sich ausschließende Möglichkeiten: Eine mehr oder weniger gewaltsame Trennung von Bewußtsein und Sein einerseits, deren dialektische Vermittlung andererseits. Die Semiotik spielt dabei eine so große Rolle, weil die Fähigkeit des Menschen, naturnotwendigen Entwicklungen eine gesellschaftliche Praxis entgegensetzen, nolens volens zeichenvermittelt ist (aber nicht zeichenbedingte).¹⁸

¹⁶ Vgl. dazu Edmund Husserls Spätschrift *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936) und Martin Heideggers *Sein und Zeit* (1927).

¹⁷ Die Ur-Schrift (*archi-écriture*) „ist von einer Anwesenheit her undenkbar, deren Lebendigkeit sich selbst innerlich wäre. Das Eigene der lebendigen Gegenwart ist ursprünglich eine Spur. [...] Man muß das ursprüngliche Sein von der Spur her denken und nicht umgekehrt.“ (Derrida, *La voix et la phénomène*, 101)

¹⁸ „Konfrontiert mit technischen und ökonomischen Bedingungen, die mit den Eigenschaften des Milieus verbunden sind, bleibt der Geist nicht passiv. Er reflektiert nicht seine Bedingungen; er reagiert darauf, und verbindet sie logisch zu einem System. Das ist nicht alles; denn der Geist reagiert nicht nur auf das Milieu, das ihn umgibt, er hat auch Bewußtsein von den verschiedenen Milieus, die existieren, und von ihren Bewohnern, die

In seiner brillanten Studie *De la grammatologie* (1967) untersucht Derrida u. a. das Verhältnis empirischer Gewaltformen zu jenem unschriftlichen Hinterlassen von Spuren im weitesten Sinne, das seinerseits bereits, weil es die Möglichkeitsbedingung jedweder Bezeichnung, Kennzeichnung, Klassifikation sei, mit Zwang und Gewalt einhergehe. Jeder Akt des Bezeichnens, Kennzeichnens und Klassifizierens tue dem, was bezeichnet, gekennzeichnet, klassifiziert wird, Gewalt an. Davon nicht ausgenommen: der Gegensatz von *φύσις* und *λόγος*. – Ebenfalls gegen Lévi-Strauss gerichtet ist der Aufsatz *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines* (1966), eine Art Mittelding zwischen philosophischem Kommentar und Dithyrambe. Eher philosophischer Kommentar als Dithyrambe dort, wo Derrida Lévi-Strauss' Versuch, dem Spiel der Zeichen materialistisch-dialektisch beizukommen, eine Absage erteilt. Eher Dithyrambe als Kommentar immer dann, wenn Derrida eine ursprung- und ziellose Drift der Zeichen preist und darin die erste und letzte Wahrheit alles dessen, was ist, erkennt.

Was Derrida an Lévi-Strauss' Beschreibungen außereuropäischer Gesellschaften stört, ist zum einen, daß der Ethnologe die Einrichtung der Schrift nur jenen Kulturen zuerkennt, die gesprochene Sprache auch graphisch darstellen. Im Lichte der *différance* betrachtet erscheint das als Fehler, weil die differenzielle Ur-Schrift das Spiel der Bedeutungen und des Sinns unabhängig davon eröffne, ob es mündlich oder schriftlich gespielt wird. Da *jede* Hervorbringung von Bedeutung und Sinn einen (Ur-)Schrift-Charakter habe, führe die Unterscheidung schriftloser und der Schrift kundiger Kulturen sich selbst ad absurdum. Des weiteren tadelt Derrida Lévi-Strauss' Ansinnen, jenen semiotischen Vorgang zu ergründen, der Tatsachen in Ideen, die Wahrheit der Sache in eine Sache der Wahrheit verwandelt. Für Derrida ein bedenkliches Unterfangen, da es weder eine Wahrheit der Sache noch die Sache der Wahrheit gebe. Beides verliere sich im buchstäblich abgründigen Spiel der Zeichen.

Bei seinem Zusammentreffen mit dem Stamm der Nambikwara verteilt Lévi-Strauss, wie auch sonst in solchen Situationen, Papier und Stifte. Zunächst ohne größeren Nutzen, doch dann mit einer entscheidenden Ausnahme. Als einziges Stammesmitglied scheint der Häuptling die Funktion der Schrift sofort zu begreifen. Er verlangt nach Papier und Stift, um die Informationen, die Lévi-Strauss ihm

darin reagieren, jedes Volk auf seine Weise. Präsent oder absent, alle diese Milieus fügen sich ein in ideologische Konstruktionen, die sich anderen, ihrerseits mentalen, Zwängen fügen, welche Gruppierungen verschiedenen Geistes zwingen, denselben Entwicklungen zu folgen.“ (Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, 146)

entlockt, zunächst niederzuschreiben. Besser gesagt: Er tut, als könne er schreiben, um die Blätter mit Schlangenlinien zu füllen. Danach organisiert er sogar den üblichen Austausch der Geschenke, indem er vorgibt, einer selbst erstellten Liste zu entnehmen, welcher Gegenstand für wen bestimmt ist.

Dieses Erlebnis inspiriert Lévi-Strauss zu einer historisch-materialistischen Theorie der Schrift. Die also der Erkenntnis folgt, daß das Bewußtsein nichts anderes sein könne als das bewußte Sein. Im Hinblick auf den Nambikwara-Häuptling, und grundsätzlich im Hinblick auf die Entwicklung von Gesellschaften, notiert Lévi-Strauss:

„Es handelte sich nicht darum, zu wissen, im Gedächtnis zu behalten oder zu verstehen, sondern darum, Prestige und Autorität eines Individuums – oder einer Funktion – auf Kosten der anderen zu vermehren. Ein Eingeborener, noch im Steinzeitalter, hatte erraten, daß das große Mittel, um zu verstehen, in Ermangelung davon, es zu verstehen, anderen Zwecken dienen konnte. [...] Nun, der Schreiber ist selten ein Funktionär oder ein Angestellter der Gruppe: Seine Wissenschaft geht einher mit Macht, so weit, daß dasselbe Individuum oft die Funktionen des Schreibers und des Wucherers vereint, gewiss nicht nur, weil er lesen und schreiben können muß, um sein Gewerbe auszuüben, sondern weil er sich auch, in doppelter Hinsicht, als derjenige Mensch erweist, der Einfluß hat auf die anderen.“¹⁹

Die allgemeine Ansicht ist, Schrift(lichkeit) befähige Gesellschaften vor allem, Wissen weiterzugeben. Erst vermöge der Schrift(zeichen) könne die Wahrheit der Sache Teil der omnis rerum memoria werden. Lévi-Strauss widerspricht und verweist auf das einige tausend Jahre dauernde Neolithikum, aus dem die wichtigsten Entdeckungen und Fortschritte der Menschheitsgeschichte hervorgegangen sind: Siedlungswesen, Agrikultur, Viehzucht, Domestikation, Werkzeugherstellung, Bergbau, Metallurgie, Handel. Alles das entstand vor der Erfindung der Schrift, und *unabhängig* von ihr wurde das dazu nötige Wissen überliefert. Eine unerlässliche Bedingung des kulturellen und wissenschaftlichen Gedächtnisses sei Literalität also nicht. Was vielmehr zusammen mit der Schrift auftauche, das sei

„die Formation von Städten und Reichen, das heißt der Zusammenschluß einer beträchtlichen Zahl von Individuen in ein politisches System und ihre Hierarchisierung in Kasten und in Klassen. Die Schrift scheint die Ausbeutung der Menschen vor ihrer Aufklärung zu begünstigen. [...] Wenn meine Hypothese zutrifft, müssen wir annehmen, daß es die primäre

19 Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, 352 f.

Funktion schriftlicher Kommunikation ist, die Unterjochung zu erleichtern. Der Gebrauch der Schrift zu uneigennütigen Zwecken, um intellektuelle oder ästhetische Befriedigungen zu verschaffen, ist ein sekundäres Ergebnis, wenn es sich nicht sogar meistens auf ein Mittel reduziert, um das andere zu verstärken, zu rechtfertigen oder zu verhehlen.“²⁰

Lévi-Strauss, dessen Hypothese sich bestätigt hat,²¹ entwickelt eine marxistische Theorie der Schrift, die den Wert von Literalität in dem Maße einschränkt, wie es mit ihrer Hilfe zuallererst möglich werde, bestehende Produktions- und Reproduktionsverhältnisse zu objektivieren und zu positivieren: einen die wahre Verhältnisse verschleiern und rechtfertigenden Überbau buchstäblich und im übertragenen Sinn in Stein zu meißeln. Im Vorwort zur *Kritik der politischen Ökonomie* (1858) unterstreicht Marx, daß die Herrschaftsformen und die Rechtsverhältnisse politischer Gebilde „weder aus sich selbst zu begreifen sind, noch aus der allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln.“²² Lévi-Strauss fügt hinzu, daß Gemeinwesen, daß politische Systeme nur dann dauerhaft zu existieren vermögen, wenn sie ihre Herrschafts- und Rechtsanschauungen kanonisieren (seine Beispiele: Ägypten und China). Von ebendieser Objektivierung der Gesellschaftsformation anzunehmen, sie sei von alters her die erste Aufgabe jeder Schrift gewesen, liegt nahe.

Von Derridas grammatologischer Warte aus betrachtet, ist *jedes* Hinterlassen von Spuren, ganz gleich, ob unwillkürlich oder bewußt, ein Schriftakt. Wo es Unterschiede gibt, Unterschiede gemacht werden, wirke a fortiori die Ur-Schrift. Mithin von jeher, immer und überall. So erübrige es sich, Gesellschaften in schriftlose und schriftkundige einzuteilen. Derrida kritisiert, daß Lévi-Strauss diese Einteilung übernimmt, gleichzeitig aber den Dualismus geschichtslos-geschichtlich zurückweist. Das sei inkonsequent, denn: Keine Geschichte ohne Literalität. Da Literalität *die* Voraussetzung des kulturellen Gedächtnisses sei und *alle* Gesellschaften eine Geschichte haben, verliere der Gegensatz schriftlos-schriftkundig jeden Sinn.

20 Ebd., 354.

21 Tatsächlich entstanden allererste Formen der Verschriftung in dem Augenblick, wo privates Eigentum aufkam und Klassen sich bildeten. Die Schrift ermöglichte, Gegenstände dauerhaft als Besitz zu kennzeichnen und Besitzstände zu inventarisieren. – Zur Frühgeschichte der Schrift vgl. Schmandt-Besserat, *The earliest precursors of writing*, 38-47; dies., *Before Writing*. – Zur Genese der Schrifts. auch Diamond, *Guns, Germs, and Steel. The Fates of Human History*, 215-238.

22 Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 13, 8.

Wissen, argumentiert Derrida, bedürfe der Schrift(lichkeit), um tradierbar zu sein, und ein kollektives Gedächtnis habe erst in dem Moment entstehen können, wo Schrift(lichkeit) erlaube, „einer genealogischen Klassifikation eine supplementäre Objektivierung anderer Rangordnung zu verleihen und zu bewahren“.²³ Von Beginn an sei Literalität mit der Organisation von Verwandtschaftsbeziehungen verbunden gewesen.²⁴ – Daß Literalität und Genealogie gleichursprünglich seien, ist eine griffige Hypothese. Daß sichere und echte Informationen diese Hypothese bestätigt haben, indes falsch. (Hier verzichtet Derrida übrigens darauf, Quellen zu nennen.) Weder in den 1960er-Jahren noch heute sehen Paläographen einen Entstehungszusammenhang von Schrift und genealogischer Rückerinnerung. Die erste Funktion der Schrift bestand darin, Objekte zu verzeichnen und (oder) ihren Austausch zu erfassen. Was auch unabhängig von den archäologischen Funden, die dies bestätigen, glaubhaft ist. Genealogien mündlich zu tradieren, bereitet kaum Schwierigkeiten. Dahingegen setzt die Aneignung und der Besitz von Produktionsmittel und Gütern – sowie die Durchsetzung einer rechtlichen Verfügungsgewalt über sie – eine abstrakte Ordnung von Privateigentum einerseits und gesellschaftlichem Eigentum andererseits voraus, deren unerlässliche Möglichkeitsbedingung Schrift(lichkeit) ist. Und tatsächlich: Was ist das erste, was der Nambikwara-Häuptling tut, nachdem er die Funktion der Schrift begriffen hat? Ohne daß ihn jemand auf die Idee hätte bringen müssen, inventarisiert er Dinge und wickelt er den Tauschhandel anhand einer Liste ab, die er selbst „geschrieben“ hat. Das ist, worauf Lévi-Strauss zu Recht hinweist, faszinierend. Daß der Anführer sich nur den Schein gibt, schreiben und lesen zu können, ändert nichts daran, daß er die Interaktions- und die Kontrollfunktion des neuen Mediums erkannt hat und sofort zu nutzen versteht.

Alles das muß Derrida, um seine Annahme einer generatio aequivoca der Schrift argumentativ zu immunisieren, außer acht lassen. Er verweist schließlich, um seine Behauptung zu stützen, auf eine Eingeborenen-Zeichnung, die sich in Lévi-Strauss' früher Nambikwara-Studie findet und möglicherweise verwandtschaftliche Verhältnisse darstellt.²⁵ Daraus folgert Derrida erstens, Schriftlichkeit und genealogische Klassifizierung seien gleichursprünglich, und zweitens: Weder die Nambikwara-Gesellschaft noch sonst irgendeine

23 Derrida, *De la grammatologie*, 182.

24 „On sait maintenant, à partir d'informations certaines et massives, que la genèse de l'écriture (au sens courant) a été presque partout et le plus souvent liée à l'inquiétude généalogique.“ (Ebd.)

25 Vgl. Lévi-Strauss, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, 123.

verfüge nicht über Schrift, weil jeder Akt des Spuren-Hinterlassens einen Schrift-Charakter aufweise.

Unrichtig ist der erste Schluß, überallgemein und also (für die Praxis) unbrauchbar der zweite. Soweit es sachlich trägt, sei es unterm Horizont einer philosophischen Universalgeschichte der Zeichenhaftigkeit zugestanden, den klassischen Schrift-Begriff einer Allgemeinen Grammatologie anzuverwandeln, worin *Schrift* und *Hervorbringung von Spuren* dasselbe meint. Allein, empirisch und heuristisch zwischen schriftlosen und literalen Gesellschaften zu unterscheiden, wird dadurch nicht überflüssig. – Was ereignet sich, wenn Gesellschaften, oder einige ihrer Mitglieder, die Fähigkeit zu schreiben und zu lesen haben? Sie entwickeln mit ihr die Fähigkeit, alle im subjektiven sowohl als kollektiven Bewußtsein gespeicherten ideellen Reproduktionen der objektiven Realität unabhängig von Raum und Zeit dauerhaft zu speichern und zu verbreiten. Einige Gesellschaften vermochten diese Fähigkeit früher zu entwickeln als andere, und wieder andere, und zwar die meisten, besitzen sie gar nicht. Daß die grammatologische Wirkung der Ur-Schrift orale und literale Gesellschaften durchdringt, ist, weil der Mensch ein homo semioticus ist, gewiß. Jede Gesellschaft, heißt das, nimmt (unbewußt) am Spiel der *différance* teil. Doch keineswegs alle Gesellschaften spielen dieses Spiel, indem sie Sprache (auch) in graphische Zeichen übersetzen.

Die Nambikwara können als schriftlos gelten, weil sie nicht über die Konvention verfügen, lautsprachlichen Zeichen graphische Symbole zuzuordnen. In dem Maße, wie Derrida die *différance* als das A und O aller semiotischen Phänomene namhaft macht, trifft der Vorwurf des Ethnozentrismus, den er gegen Lévi-Strauss erhebt, ihn selbst. Lévi-Strauss' Studien, sagt Derrida, seien ethnozentrisch, weil der Strukturalist einem traditionellen Schrift-Begriff anhängt und dessen Implikationen den sogenannten primitiven Gesellschaften zumute. Was Derrida übersieht, ist, daß den Nambikwara das, was *Schrift* jenseits der grammatologischen Nomenklatur meint, unbekannt ist. Indem Derrida die semiotischen Praktiken der Nambikwara – und die aller anderen schriftlosen Gesellschaften – unter seiner grammatologischen Optik wahrnimmt, glaubt er, etwas zu entdecken, was a fortiori außerhalb der autochthonen Möglichkeiten liegt. Weil ihr ein im eigentlichen Wortsinne meta-physischer Schrift-Begriff zugrunde liegt, eignet Derridas Argumentation ein ethnozentrischer Zug. Nicht überall, wo Semiotizität ist, kommt es zu einer Graphogenese. Derridas *Grammatologismus* ist der äußerste Triumph eines insofern unverkennbar occidentalen Denkens, als es die Anderen ihrer

Andersheit beraubt, indem es im Anderssein der Anderen das Andere des Eigenen zu erfassen meint und auf diese Weise ihr Anderssein zu einem Modus seiner selbst macht.

III. Die Lektion der Tropen: Die Botschaft sucht sich ihr Medium

Derrida rügt Lévi-Strauss, weil der Strukturalist *Schrift* und *Markierung* nicht gleichsetzt, sondern der klassischen Sprach- und Schrifttheorie folgt. Freilich befindet Derrida sich auf einer anderen Argumentationsebene. Während er (auf inhaltlich unsicherer Grundlage) darzulegen sucht, warum *jede* Gesellschaft im Besitz von Schrift sei, fragt Lévi-Strauss, was einer Gesellschaft anthropologisch, soziologisch, politisch bevorsteht, wenn sie (zusätzlich) über das Medium der Schrift verfügt. Nicht um den gleichsam onto-medialen Charakter einer Ur-Schrift ist es Lévi-Strauss zu tun, sondern um die konkreten gesellschaftlichen Veränderungen, die mit Literalität einhergehen.

Interessanterweise wäre Lévi-Strauss' Schrift-Theorie selbst dann nicht wiederlegt, wenn Derridas Hypothese, daß Schriftlichkeit und genealogische Erkenntnis gleichursprünglich seien, zuträfe. Derrida betont ja, daß einem aus genealogischer Sorge erschaffenen supplementären Zeichen-System früher oder später die Aufgabe erwüchse, Genealogien zu positivieren. Damit wäre das Fundament dessen geschaffen, was für Lévi-Strauss die erste Aufgabe der Schrift ist: politische Systeme zu ermöglichen und Individuen in Kästen und Klassen zu hierarchisieren. Daß Derridas Hypothese letztlich falsch ist, ist unerheblich in dem Maße, wie ihr, wäre sie korrekt, bescheinigt werden müßte, Lévi-Strauss' Erklärungsversuch zu stützen!

Daß Schrift(lichkeit) in erster Linie eine epistemogenetische Funktion habe, bestreitet Lévi-Strauss. Historisch gesehen war ihre erste Funktion, die Ausbeutung von Menschen durch Menschen zu erleichtern. Hier zu unterscheiden, lehnt Derrida ab. Was er dagegenhält, ist, daß die politisch-soziologische Dimension der Schrift mit der onto-medialen ur-schriftlichen in eins falle. Gesetzt, daß die herkömmliche Schrift bereits im Anfang eine Gewalt-Dimension besitzt: Gibt „es dann etwas, sei's die Wissenschaft selbst, was ihr [der Ur-Gewalt] radikal entkommt? Gibt es eine Erkenntnis und vor allem eine Sprache, wissenschaftlich oder nicht, von der man sagen könnte, sie sei fremd zugleich der Schrift und der Gewalt? Wenn man das verneint, was wir tun, ist der Gebrauch dieser Begriffe, um den spezifischen Charakter der Schrift zu unterscheiden, nicht

zutreffend.“²⁶ Wohlgemerkt: *Si l'on répond par la négative*. Also nur dann, wenn man Derrida beipflichtet. Unter der grammatologischen Optik spielt die Ur-Schrift und Ur-Gewalt der *differance* eine wichtigere Rolle als die reale gesellschaftliche Basis, die das Handeln und das Denken der Individuen bestimmt. Daß Derrida und Lévi-Strauss die zwei philosophischen Grundmöglichkeiten der Moderne ausloten, wird nirgends so deutlich wie hier. Während Derrida nietzscheanisch eine unendliche Drift der Zeichen beschwört, die den Unterschied zwischen der Bezeichnung eines Objekts und dem bezeichneten Objekt selbst buchstäblich aus der Welt schafft, erinnert Lévi-Strauss mit Marx und Engels daran, daß es *Tatsachen* sind, die sich auf dem Wege ihrer Zeichenwerdung in Ideen verwandeln.²⁷

Was Derrida ein- oder ausklammert, ist die objektive Realität der Menschen, ihre gesellschaftliche Praxis. Die grammatologische Dimension von Schrift(lichkeit) liegt auf einer anderen Ebene als das, was eine Gesellschaft, sobald sie literal ist, dem neuen Kommunikationsmittel abverlangt. Es ist, dies vorausgesetzt, weder unlogisch noch inkonsequent, zu behaupten, die Schrift befriedige, bevor sie intellektuelle und ästhetische Aufgaben erfüllt, zuerst politische Bedürfnisse. Indem Lévi-Strauss (wieder) die wirkliche, materielle Wirklichkeit als fundamentum inconcussum von Semiotizität ins Blickfeld rückt, bewahrt er das moderne Denken davor, in jene Aporie zu geraten, wo ein scheinbar autokonstitutives Spiel der Zeichen die Ordnung der Dinge hervorbringt und nicht, indem er vermittels Zeichen Tatsachen in Ideen verwandelt, der Mensch.

Mit Recht bemerkt Derrida, daß Lévi-Strauss, wenn er die Bedeutung der Schrift als Medium des Wissens relativiert, sich den Blick trüben lasse. Mit Recht bemerkt Derrida, daß die abendländische Episteme, vor allem in Gestalt von Geometrie und Mathematik, der Schrift bedarf, weil deren Gegenstände überzeitliche Idealitäten sind, die, um ihren idealen Charakter zu erlangen und zu behalten, *iterabel* sein müssen (reproduzierbar unabhängig von Raum und Zeit). Das zu ermöglichen, ist die Aufgabe der Schrift. Unrecht hat Derrida

²⁶ Derrida, *De la grammatologie*, 185 f.

²⁷ Falsch sei, daß „das soziale Leben, daß die Beziehungen zwischen Mensch und Natur, eine Projektion sind, wenn nicht sogar ein Resultat eines Begriffsspiels, das im Geist sich abspielt. [...] Was wir zeigen wollen, ist, daß die Dialektik des Überbaus, wie die der Sprache, darin besteht, konstitutive Einheiten zu setzen, die diese Rolle nur spielen können unter der Bedingung, in einer unzweideutigen Weise definiert zu werden, das heißt, indem man sie paarweise kontrastiert, um anschließend, vermittels dieser konstitutiven Einheiten, ein System auszuarbeiten, welches am Ende die Rolle eines synthetischen Operators zwischen der Idee und der Tatsache spielen wird, indem es letztere in ein Zeichen verwandelt.“ (Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, 159ff.)

jedoch, wenn er Lévi-Strauss vorwirft, „jede Besonderheit gegenüber dem wissenschaftlichen Projekt und dem Wert der Wahrheit im allgemeinen“ zurückzuweisen.²⁸ Das ganze Gegenteil trifft zu. Wie kein zweiter arbeitet Lévi-Strauss daran, das Denken der sogenannten Primitiven, das wilde Denken, als *Wissenschaft (!) des Konkreten* zu erhellen.

Die Erfindungen und Errungenschaften des Neolithikums – durchweg Hervorbringungen eines vor-literalen, wilden Denkens –, setzten

„Jahrhunderte der aktiven und methodischen Beobachtung voraus, kühne und kontrollierte Hypothesen, um sie zu verwerfen oder um sie zu bestätigen vermittelt unermüdlich wiederholter Experimente. [...] Um die, oft langwierigen und komplexen, Techniken auszuarbeiten, [...] war, daran zweifeln wir nicht, eine echte wissenschaftliche Geisteshaltung nötig, eine beharrliche und immerwache Neugier, ein Hunger nach Erkenntnis um des Vergnügens an der Erkenntnis willen, denn ein kleiner Bruchteil nur der Beobachtungen und der Experimente (bei denen man wohl voraussetzen muß, daß sie, zuerst und vor allem, durch die Lust am Wissen inspiriert waren) konnte praktische Resultate zeitigen, und sofort verwendbare. [...] Der Mensch des Neolithikums oder der Proto-Historie ist also der Erbe einer langen wissenschaftlichen Tradition; dennoch, wenn der Geist, der ihn, sowie alle seine Vorgänger, inspirierte, genau derselbe gewesen wäre wie der der Moderne, wie könnten wir uns klarmachen, daß er stehen blieb, und daß sich mehrere Jahrtausende der Stagnation, wie eine Atempause, zwischen die neolithische Revolution und die zeitgenössische Wissenschaft schieben? Das Paradox läßt nur eine Lösung zu: daß zwei unterschiedliche Weisen wissenschaftlichen Denkens existieren, die eine und die andere sicher nicht als ungleiche Stadien der Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern als zwei strategische Ebenen, worauf die Natur sich durch die wissenschaftliche Erkenntnis in Angriff nehmen läßt: Die eine ungefähr der Wahrnehmung und der Einbildungskraft angepaßt und die andere verschoben; wie wenn die notwendigen Beziehungen, die das Objekt aller Wissenschaft bilden – sei sie neolithisch oder modern – auf zwei verschiedenen Wegen erreicht werden könnten: Der eine nahe bei der sinnlichen Intuition, der andere weiter entfernt. [...] [Die] Wissenschaft des Konkreten mußte, ihrer Natur nach, auf andere Resultate beschränkt sein als die, welche die exakten und Naturwissenschaften versprochen, aber sie war nicht weniger wissenschaftlich, und ihre Resultate waren nicht weniger wirklich.“²⁹

28 Derrida, *De la grammatologie*, 188.

29 Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, 28-30.

Dieses längere Zitat zeigt, wie sehr Derrida Lévi-Strauss mißversteht. Richtig ist: Lévi-Strauss behauptet, Schrift(lichkeit) habe *nicht* in die Lage versetzt, „de cumuler les acquisitions anciennes et progressent de plus en plus vite vers le but qu'ils se sont assigné“.³⁰ Falsch jedoch ist, daß Lévi-Strauss den Wert des wissenschaftlichen Denkens zu gering anschlägt. Es ist gerade die Fähigkeit, wissenschaftlich zu denken, die Lévi-Strauss dem wilden Denken unbedingte Anerkennung zollen läßt! Lévi-Strauss betont aufs stärkste, das wilde Denken besitze einen wissenschaftlichen Verstand, sei also systematisch, logisch, methodisch.

Wissenschaftlich zu sein, spricht Derrida dem schriftlosen wilden Denken in dem Augenblick ab, wo er wissenschaftliches Denken und Literalität aufeinander bezieht. Wenn er Lévi-Strauss' Theorie, daß Schrift während der Epistemogenese eine untergeordnete Rolle gespielt habe, anlastet, den Wert des wissenschaftlichen Entwurfs herabzusetzen, so kann das, weil für Lévi-Strauss das wilde Denken de facto wissenschaftlich ist, nur den Wert der neuzeitlichen und modernen Naturwissenschaften betreffen. Anders gesagt: Derrida verabsolutiert den Wert der neuzeitlichen und modernen Naturwissenschaften, während er ignoriert, daß bereits das wilde Denken sich als wissenschaftlich erweist. Erneut schlägt die Argumentation um ins Ethnozentrische, weil Derrida die Eigenschaft, wissenschaftlich zu sein, nur dort zur Kenntnis nimmt, wo die Möglichkeit vorhanden ist, überzeitliche intelligible Idealitäten hervorzubringen: im abendländischen Denken seit Euklid. Hier entpuppt sich Derridas Philosophie der Schrift aus ihrer grammatologischen Hülle, um einen ethnozentrischen Kern zu offenbaren. Weil Derrida im Zeichen einer graphozentrischen Universalgeschichte (worin die Ur-Schrift als *causa efficiens*, *causa finalis* und *finis rerum omnium* wirkt), alle empirischen Unterschiede neutralisiert, zwingt er den sogenannten primitiven Gesellschaften seinen Grammatologismus unter anderem mit der Folge auf, dem wilden Denken a priori die Fähigkeit abzuerkennen, auf seine Art wissenschaftlich, mithin systematisch, logisch und methodisch zu sein.

30 Ders., *Tristes tropiques*, 353.

IV. Der Strukturalismus als Proberstein des Gehirns, das Gehirn als Proberstein des Strukturalismus (Strukturalismus als dialektischer Materialismus)

Derridas Versuch, von Paris aus die semiotischen Praktiken nicht nur der Nambikwara, sondern die aller primitiven Gesellschaften zu deuten, mißlingt. Das ist, wie gesagt, von höchster Bedeutung, weil in Derridas Philosophie jener moderne Semiotismus seinen Höhepunkt erreicht, der das Universum der Sprache im Zustand maximaler Entropie wähnt – so daß, wie es bei Nietzsche heißt, „unsäglich mehr daran liegt, wie die Dinge heissen, als was sie sind“.³¹ Letztes Echo und höchste Spitze dieser subjektiven Semio-Logik Nietzsches ist Derridas Denken der *différance*, das noch eine objektive Semio-Logik erschafft, indem es das Signifikat ganz vom Signifikanten trennt und beide der sogenannten Ur-Schrift überantwortet, der absoluten Differenz in ihrer Selbstentäußerung.

Gleichwohl: Derridas Kritik an der *Philosophie* des Strukturalismus ist ernst zu nehmen. Vermag der Dekonstruktivismus einen materialistischen Strukturalismus bzw. strukturalistischen Materialismus à la Lévi-Strauss philosophisch zu widerlegen? Immerhin findet letzterer seine *raison d'être* darin, „die Kohärenz aller Klassifikations-Systeme eng zusammen mit den Zwängen [darzulegen], die der Arbeitsweise des Denkens eignen.“³² Klar sei, daß „diese Zwänge die Formation der Symbole aus[richten], sie erklären, wie sie sich entgegensetzen und sich untereinander artikulieren. [...] Was wir beobachten und zu beschreiben suchen müssen, sind die Versuche, eine Art Kompromiß zu verwirklichen zwischen, einesteils, bestimmten historischen Ausrichtungen und bestimmten Eigenschaften des Milieus, andernteils mentalen Anforderungen, die, in jeder Epoche, jene bestimmten Anforderungen verlängern, die ihnen in der Zeit vorausgegangen sind. Indem sie sich gegenseitig anpassen, begründen und konstituieren so diese beiden Ordnungen ein bedeutungstragendes Ganzes.“³³

Im oben genannten *Structure*-Aufsatz widmet Derrida sich einem entscheidenden Problem, das virulent bleibt. Widerlegt nicht die Tatsache, daß Sinn und Bedeutung Effekte semiotischer Differenzen sind, sich bis ins Unerreichbar-Unendliche aufschieben, Lévi-Strauss' Suche nach einer universalen Tiefenstruktur, die Denken und Gedachtes synchronisiert? Kann es tatsächlich ein *transzendentes Signifikat* geben, das dem Spiel der Zeichen Einhalt gebietet oder

31 Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 98.

32 Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, 146.

33 Ebd.

Regeln auferlegt? Oder ist, wie Derrida meint, die äußerste Wahrheit die einer unendlichen Vieldeutigkeit der Welt, welche das unausgesprochene Gebot nach sich zöge, „l'aventure séminale de la trace“ zu affirmieren.³⁴

„Der verlorenen oder unmöglichen Präsenz des abwesenden Ursprungs zugewandt [...] ist die fröhliche Bejahung des Spiels der Welt und der Unschuld des Werdens, ist die Bejahung einer schuldlosen Welt aus Zeichen – ohne Wahrheit, ohne Ursprung –, die offen steht für eine tätige Deutung [...]. Diese Bejahung bestimmt das Nicht-Zentrum anders denn als Verlust des Zentrums. Und sie spielt ohne Sicherheit. Denn es gibt ein sicheres Spiel: Dasjenige, das sich beschränkt auf die Substitution gegebener und existierender, präsenter Stücke. Im absoluten Zufall liefert die Bejahung sich auch der genetischen Unbestimmtheit aus.“³⁵

Virulent bleibt das eingangs angesprochene Problem einer Erkenntnistheorie, deren Fluchtpunkt entweder die Welt der *Zeichen* oder die *Welt* der Zeichen ist. Deren Fluchtpunkt entweder in einer sub- oder supra-humanen Semiodizee oder in einer Anthropodizee des homo semioticus liegt. Derrida und Lévi-Strauss, siehe oben, fechten diesen Konflikt zwischen Agnostizismus und Universalismus stellvertretend aus. – Den Strukturalismus erklärt Derrida im Lichte der *différance* für ungültig. Anstatt sie auf das freie Spiel der Differenzen hin zu öffnen, arbeite Lévi-Strauss sogar daran, (metaphysischen) Gegensätzen wie Intelligibilität–Sensibilität, Natur–Kultur, Bezeichnendes–Bezeichnetes, Syntax–Lexik neuen Kredit zu verschaffen. Was Derrida ignoriert, ist, daß Lévi-Strauss erkenntnistheoretisch dem dialektischen Materialismus folgt, also davon ausgeht, daß *alle* Gegensätze sub specie des Ganzen sich aufheben. Streiten somit beide am Ende doch um Nichtigkeiten? Gewiß nicht. Denn während Derrida das Spiel der Differenzen *dissemi*niert und im Rahmen seiner dekonstruktivistischen Philosophie feiert, stößt der strukturalistische Materialist/materialistische Strukturalist Lévi-Strauss auf eine transzendente Instanz, auf *eine* Struktur, die das dialektische Wechselspiel von Signifikant und Signifikat berechenbar macht. Im Strukturalismus ist die transzendente Referenz *aller* Zeichen – oder wie Derrida sagt: das *transzendente Signifikat* – nichts anderes als der menschliche Geist = das Gehirn = die Materie.

Als Gehirn ist der menschliche Geist ein physiko-chemisches, das heißt materielles Produkt der Natur. Daß die Gesetze der Natur

34 Derrida, *L'écriture et la différence*, 409-428.

35 Ebd.

auch für ihn gelten, folgt daraus. Notwendige sowie hinreichende Bedingung aller objektiven und subjektiven Erscheinungen ist die Materie.³⁶ Ohne Materie kein Gehirn, ohne Gehirn keine Signifikate. (A priori gibt es Signifikate nur dort, wo Bewußtseine/Gehirne existieren, die sie als Signifikate erfassen.) Daß die Materie jenes transzendente Signifikat sein könnte, das er schlechterdings in Frage stellt, ahnt Derrida.³⁷ Er weigert sich jedoch, die Materie als erste bzw. letzte ontologische Instanz anzuerkennen, weil mit ihr (wieder) der Referent ins Spiel komme.³⁸

„Kurz, der Signifikant ›Materie‹ erscheint mir problematisch nur in dem Moment, wo seine Wiedereinschreibung nicht verhindert, daraus ein neues fundamentales Prinzip zu machen, oder wo man ihn, durch eine theoretische Regression, als ein ›transzendentes Signifikat‹ wiederkonstituierte. [...] Er wird dann ein allerletzter Referent oder eine ›objektive Realität‹, jeder Arbeit des Zeichens absolut ›vorausgehend‹.“³⁹

In der Tat. Aber warum hat Derrida vor einer nicht zeichenhaften Materie solche Angst? Weil ihre Existenz, insofern es sich um eine nicht dekonstruierbare Entität handelt, seinem Dekonstruktivismus Grenzen setzt? Um (etwas) dekonstruieren zu können, müssen *zeichenhafte* Oppositionen vorhanden sein, – die Materie weder als Konzept noch als physiko-chemische Entität aufweist. Daß sie letzten Endes erneut dem Geist, dem Denken, der Idealität, Intelligibilität usw. entgegengesetzt werde, ist Derridas einziges Argument wider die Materie als transzendente Signifikat. Allein, der dialektische Materialismus Engels' und Lenins, auf den Derrida sich hier bezieht – und den Lévi-Strauss erneuert –,⁴⁰ verfährt durchaus monistisch.

36 *Materie* meint hier physikalisch: die Reziprozität von Energie von Masse, chemisch: die Struktur einer Ansammlung von Atomen bzw. die räumliche Anordnung von Molekülen. 37 Vgl. Derrida, *Positions*, 52-125.

38 Man darf daran erinnern, daß jedwede außersprachliche Referenz bzw. Referentialität als solche zu leugnen, das Hauptziel des Derridaschen Dekonstruktivismus ist: „[M]an muß erkennen, daß die Differenzen [...], die zwischen den Elementen erscheinen oder sie vielmehr produzieren, sie als solche plötzlich auftauchen lassen und Texte, Ketten und Systeme von Spuren konstituieren. [...] [Man kann nicht] den Text auf etwas anderes hin übertreten, auf einen Referenten hin (realiter [sic!], metaphysisch, geschichtlich, psycho-biographisch, etc.), oder auf ein Signifikat außerhalb des Textes hin [...]. Das ist, weshalb die methodologischen Überlegungen, die wir hier wagen, eng zu den allgemeinen Propositionen gehören, die wir, was die Abwesenheit des Referenten oder des transzendenten Signifikats anlangt, erarbeitet haben. Es gibt kein Text-Äußeres.“ (Ders., *De la grammatologie*, 95 u. 227)

39 Ders.: *Positions*, 88.

40 Dazu ausführlich Dick, *Welt, Struktur, Denken. Philosophische Untersuchungen zu Claude Lévi-Strauss*, 169-173 u. 181-201.

VII. Ergebnis und Schluß

Oben hieß es, die natürliche Grenze des Dekonstruktivismus zeichne sich besonders deutlich in der Auseinandersetzung mit Lévi-Strauss' Strukturalismus ab. Dies deshalb, weil Derrida eine ewige, unendliche Bewegung des Zeichens, genauer: des Signifikanten, entwirft, während Lévi-Strauss in jene Strukturen Licht bringt, die das Spiel der Zeichen überhaupt erst ermöglichen. Während Derrida und der Post-Strukturalismus, hierin Nietzsche folgend, die Grenze zwischen Realem und Symbolischem verwischen und beides im Zeichen der Zeichen *textualisieren*, unterscheidet Lévi-Strauss in Übereinstimmung mit Marxens Basis-Überbau-Modell zwischen der Ebene der extramentalen Tatsachen der Welt/Natur, die das Material menschlicher Anverwandlung sind, und der Ebene des menschlichen Geistes, der diese Tatsachen in Zeichen verwandelt.

Die hervorragende Stellung, die Lévi-Strauss auf dem Gebiet des dialektischen Denkens einnimmt, ergibt sich daraus, daß er die Basis-Überbau-Theorie erkenntnistheoretisch um eine Zwischenstufe erweitert. Klar sei, daß „die Vorstellungen, die die Menschen sich von den Beziehungen zwischen Natur und Kultur machen, eine Funktion ist der Art und Weise, wie sie ihre eigenen sozialen Beziehungen verändern.“⁴¹ Während der Schulmarxismus gemeinhin so argumentiert, als entspränge der Überbau unmittelbar der materiellen Praxis, macht Lévi-Strauss darauf aufmerksam, daß die Widerspiegelung des Seins im Bewußtsein in ganz bestimmten kognitiven Bahnen erfolgt. „Die Basis“, schreibt Lévi-Strauss, „wirkt nur, insofern sie gedacht wird, und in dem Augenblick, wo sie gedacht wird, ist sie bereits in eine bestimmte Form gebracht, die etwas Verpflichtendes hat.“⁴² So lautet die entscheidende Frage: Wie erhält Gedachtes (s) eine bestimmte Form und mit ihr die Eigenschaft, berechenbar zu sein?

Der menschliche Geist, betont Lévi-Strauss, verwandelt materielle Tatsachen/die Basis in Ideen/den Überbau. Und, fügt er hinzu, dieser Vorgang sei dialektisch. Wenn nun, wie spätestens seit Saussure in Rechnung zu stellen ist, Denken und Sprache untrennbar miteinander verbunden sind, dann gilt, daß die dialektische Verwandlung von Tatsachen in Ideen, die das Basis-Überbau-Modell beschreibt, im menschlichen Geist den Weg nehmen muß, den die Linguistik aufgedeckt hat. Das Denken spiegelt und strukturiert die Tatsachen nach

41 Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, 144.

42 Ders., *Mythos und Bedeutung*, 166.

Maßgabe der Gesetze, die auch der Struktur der Sprache zugrunde liegen. Der Überbau spiegelt die Basis dergestalt, daß die Struktur der Sprache – mit Saussure: der *langue* –, als dritte Ebene zwischen die Ordnung der Tatsachen und die Ordnung der Ideen tritt.⁴³ Die strukturelle Ordnung dessen, was gedacht wird (= der Ideen, des Überbaus), ist der Struktur der Sprache homolog. In beiden Fällen besteht die Dialektik von Bezeichnetem und Bezeichnendem darin,

„konstitutive Einheiten zu setzen, indem man sie [die Einheiten] paarweise gegenüberstellt, um anschließend, vermittels dieser konstitutiven Einheiten, ein System auszuarbeiten, das am Ende die Rolle eines synthetischen Operators zwischen Idee und Tatsache dadurch spielen wird, daß es die Tatsache in ein Zeichen verwandelt.“⁴⁴

Die Widerspiegelungstheorie des historisch-dialektischen Materialismus ergänzt und erweitert Lévi-Strauss in dem Maße, wie er die Tatsachen der Praxis/Basis nicht sofort als Überbau-Phänomen verdoppelt, sondern zunächst untersucht, welche physiologischen Abbildungsgesetze den sensomotorischen Input strukturieren. Wie entstehen Informationseinheiten? Um dann zusammen mit allen anderen Informationseinheiten die Bedeutungsstruktur zu bilden, die der Überbau ist? Strukturalistisch betrachtet ist der Überbau keine direkte, sondern eine vermittelte Abbildung der Basis, die aus einer physiologisch bedingten und kognitiv-intellektuellen Übersetzungsleistung hervorgeht.

Seit seiner epochalen Abhandlung über Verwandtschaftsstrukturen (*Les structures élémentaires de la parenté*, 1949) hat Lévi-Strauss auf mehreren tausend Seiten nichts anderes getan, als den Mechanismen nachzuforschen, die zwischen der extramentalen Ordnung der Dinge und ihrer intramentalen Repräsentation vermitteln (zwischen Basis und Überbau). Wohl gemerkt: Lévi-Strauss sagt nicht, die Sprache determiniere das Denken. Vielmehr verhalte es sich so, daß sowohl die Struktur der Sprache wie die des Denkens der ontologischen,

43 Die bzw. eine *langue* ist ein strukturelles Regelwerk oder Inventar, das, als Bedingung seiner Möglichkeit, jeden Signifikationsvorgang erst ermöglicht. Sie weist den einzelnen Elementen eines Zeichen-Systems eine Funktion zu und bestimmt dadurch ihren Wert sub specie des Ganzen. Die bzw. eine *langue* ist, anders gesagt, ein System differentiell bestimmter Werte, die mit- und gegeneinander eine ideelle Ordnung hervorbringen, deren überindividuelle Realität sich im Überbau manifestiert. — Besonders wichtig ist hier, daß so, wie die einzelnen Elemente eines einzelnen Zeichen-Systems ein Bedeutungsganzes bilden, auch die verschiedenen ideellen Ordnungen ihrerseits mit- und gegeneinander auf einer höheren Ebene ein Bedeutungsganzes konstituieren: den Überbau.

44 Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, 160.

objektiven Struktur der Wirklichkeit/Natur entspricht. Hier liegt übrigens der schwerste Fehler des Post-Strukturalismus. Daß Sprache und Denken, wie dieser nicht müde wird zu betonen, ko-konstitutiv sind, ist wohl so. Freilich erschließt die ganze Wahrheit sich erst, wenn man Sprache und Denken ihrerseits vor dem Hintergrund einer übergreifenden Ontologie betrachtet. A fortiori sind Sprache und Denken Teil eines größeren Ganzen: Teil der materiellen Welt, und mithin verläuft jeder Versuch, die Semiotik zu verabsolutieren, ins Leere. (Da Lévi-Strauss Denken und Sprache auf ihre materiellen Möglichkeitsbedingungen zurückführt, ist er nicht zuletzt vor jenem kulturalistischen Fehlschluß gefeit, in den namentlich Edward Sapir und Benjamin Whorf verfallen – deren *sprachliches Relativitätsprinzip* bekanntlich besagt, die Strukturen der Sprache beherrschten auch die Art und Weise, wie wir die Wirklichkeit beschreiben und deuten.) Beide, Sprache und Denken, widerspiegeln die Gesetze der Materie, so daß in letzter Instanz die Ordnung der Ideen (= der Überbau) das Funktionieren des Geistes und das Funktionieren des Geistes „die Struktur des Draußen“⁴⁵ spiegelt.

Indem Lévi-Strauss den historisch-dialektischen Materialismus mit den Erkenntnissen der modernen Linguistik verbindet, kann er erstens die erkenntnistheoretische Lücke füllen, die der Marxismus zwischen Basis und Überbau gelassen hatte. Des weiteren entkräftet er schon vor dessen Ankunft den sogenannten Post-Strukturalismus. Wohl stimmen Derrida und Lévi-Strauss darin überein, daß die symbolische bzw. kulturelle Ordnung einer Gesellschaft (ihr Überbau) sich fortwährend und gleichsam hinterm Rücken der Menschen transformiert. Der Grund, weshalb Dekonstruktivismus und Strukturalismus sich dennoch diametral entgegenstehen, ist dieser: Während die transformatorische Bewegung der Zeichen im Dekonstruktivismus cum grano salis eine ähnliche Rolle spielt wie Gott in der *theologia apophatike* – als hyper-ontologisch Unbestimmbares, das sich niemals in (s)einer und durch (s)eine Präsenz zeige –, führt sie der Strukturalismus auf eine universale, doch materielle Dialektik zurück, die Erkennen und Praxis, Bewußtsein und Sein, Abstraktes und Konkretes, Logisches und Historisches synchronisiert und ineinander aufhebt. Während im Dekonstruktivismus das, was ist oder zu sein scheint, unterm Horizont einer sich selbst hervorbringenden und sich selbst regulierenden *différance* steht, fallen Sein und Schein in Lévi-Strauss' materialistischem Strukturalismus dialektisch zusammen.

45 Ebd., 285.

Literatur

Derrida, Jacques. *L'écriture et la différance*. Paris 1967

Ders. *De la grammatologie*. Paris 1967

Ders. *La voix et la phénomène*. Paris 1967

Ders. *Positions*. Paris 1972.

Ders. *La dissémination*. Paris 1972.

Diamond, Jared: *Guns, Germs, and Steel. The Fates of Human History*. New York 1997

Dick, Marcus. *Welt, Struktur, Denken. Philosophische Untersuchungen zu Claude Lévi-Strauss*. Würzburg 2009

Lévi-Strauss, Claude. 1948. „La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara“. *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. 37, 1–132

Ders. *Tristes tropiques*. Paris 1955

Ders. *La pensée sauvage*. Paris 1962

Ders. *Mythos und Bedeutung*. Frankfurt a. M. 1980

Ders. *Le regard éloignée*. Paris 1983

Marx, Karl, *MEW*, Berlin 1956 ff.

Nietzsche, Friedrich. *Kritische Gesamtausgabe*. Berlin 1967 ff.

Saussure, Ferdinand de. *Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft*. Berlin 2001

Schmandt-Besserat, Denise. 1978. „The earliest precursors of writing“. *Scientific American* 238.6, 38–47

Dies. *Before Writing*. Austin 1992

Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Werke Bd. 3, Zürich 1977

Ders. *Ueber die vierfache Wurzel des Seins*. Werke Bd. 5

Philosophie, Arbeit und Wahrscheinlichkeit - Zu einer philosophischen Katadioptrik im Anschluss an Josef König, Hans Heinz Holz und Joachim Schickel

Von Kaan Kangal, Nanjing
kaankangal@gmail.com

Man kann nichts wahrnehmen in dem Sinne, dass man etwas wahrnimmt, als ob ein Wahres davor steht und nachträglich (auf-)genommen wird. Es ist vielmehr so, dass, wenn es um die Tatsachen- und Vernunftwahrheit geht, etwas (auf-)genommen und verarbeitet wird, dessen Resultat das Wahre ist oder sein sollte. Das Wahre als solches wird nicht gegeben, sondern es ist etwas zu erwerben bzw. zu gewinnen. Davor ist das, was als wahr zu bestimmen ist, noch nicht wahr, sondern nur wahrscheinlich. Alle Arbeit befindet sich in diesem noch Wahrscheinlichen, Uneindeutigen.

Das Reflexivpronomen des *Sich-Befindens* ist hier in doppelter Weise zu verstehen: philosophische Arbeit befindet sich selbst zum einen innerhalb des Wahrscheinlichen, welches Philosophie zur Wahrheit zu erheben tendiert. Sie befindet aber zum anderen keine sinnliche Gegenständlichkeit, die sich von selbst als wahrscheinlich bezeichnet. Umformuliert: philosophische Arbeit findet sich selbst in der Sphäre des Wahrscheinlichen. Sie findet eine Welt von in der Luft schwebenden Dingen vor, welche sie zunächst festzulegen und zu zerteilen hat. Indem sie die Grenzen der Uneindeutigkeiten bestimmt, entwickelt sie für sich selbst eine Art Wahrscheinlichkeitsbewusstsein. In einem zweiten Schritt muss sie die abstrahierten Zusammenhänge wieder zurückgewinnen: Abstraktion selbst muss sie wieder abstrahieren. Wenn das gelingt, so darf das Endprodukt philosophischer Arbeit – sehr verkürzt gesagt – als Ganzes oder Wahres gelten. Philosophie als solche leistet eine Arbeit innerhalb der Welt des Wahrscheinlichen als Wahrscheinlichen in der Welt, indem sie am Wahrscheinlichen arbeitet bzw. dieses Wahrscheinliche be- und verarbeitet. Philosophische Arbeit im und am Wahrscheinlichen bildet zugleich das Aufhebungsmoment dieser Wahrscheinlichkeitsarbeit selbst. Philosophie leistet aber keine Arbeit, um sich selbst aufzuheben, indem sie ihre Arbeit verwirklicht, sondern: indem sie eine Arbeit im und am Wahrscheinlichen leistet,

dieses Wahrscheinliche be- und verarbeitet, hebt sie sich selbst in abgestufter Weise auf. Arbeit der Philosophie ist *momentanes* Mittel zur Verwirklichung und Aufhebung ihrer selbst. Kehrt man die beiden, *gegenteiligen* Seiten der Genitiv-Relation ‚Arbeit der Philosophie‘ um, so erhält man nicht nur ein zunächst – der Reihenfolge nach – rein formales Spiegelbild derselben

(Arbeit der Philosophie | Philosophie der Arbeit),

sondern einen Seinsbereich der dialektischen Ontologie, in der die Arbeit der Philosophie sich *als Arbeit* und somit die Philosophie selbst *momentan* aufhebt, indem sie eine Philosophie der Arbeit verwirklicht. Dialektische Ontologie bedarf aber unbedingt einer zweiten Umkehrung, die wiederum eine rein formale Spiegelsymmetrie ergibt:

(Philosophie der Arbeit | Arbeit der Philosophie).

Arbeit der Philosophie ist das, was eine Philosophie leistet. Sie ist ihr Tun im allgemeinen und ihre Tat im besonderen. Der Genitiv von ‚Arbeit der Philosophie‘ ist ein subjektivischer: es ist die Philosophie, die arbeitet, und nicht die Arbeit, die philosophiert. Der Genitiv von ‚Philosophie der Arbeit‘ hingegen ist ein objektivischer: man philosophiert über die Arbeit, indem man z. B. das Wesen der Arbeit erforscht, die Arbeit zum Gegenstand der Philosophie macht. Während alles Tun der Philosophie Arbeit ist, muss sie ihre Tat nicht unbedingt in einer besonderen Philosophie der Arbeit verwirklichen, weil Arbeit für Philosophie nicht der einzige, sondern *ein* Forschungsgegenstand neben anderen ist. Arbeit der Philosophie als abstrakt-allgemeines Tun der Philosophie wird in einer Philosophie *der* Arbeit konkret, weil Philosophie der Arbeit ein besonderer Seinsbereich der Philosophie bildet, worin Philosophie durch eine Annäherung an das Arbeitsphänomen ihre eigene Arbeit verwirklicht, zunächst ohne beanspruchen zu müssen, dass es um eine strikte Verdopplung der Arbeit als ‚Arbeit der Philosophie‘ und ‚Philosophie der Arbeit‘ geht. Philosophiert man über die Arbeit, so verwirklicht man eine geistig-philosophische Arbeit. Dass man irgendwie dessen bewußt wird, dass Arbeit in zwei verschiedenen, jedoch miteinander zusammenhängenden Formen erscheint, wäre an dieser Stelle noch etwas Zusätzliches. Verwirklichung der Philosophie als allgemeine Arbeit der Philosophie im Besonderen als Philosophie *der* Arbeit legt nur dar, dass die allgemeine Arbeit der Philosophie einen Unterschied zwischen sich selbst und Arten des Philosophierens setzt, und in Philosophie der

Arbeit die Allgemeinheit philosophischer Arbeit manifest wird. Ein solches Verhältnis zwischen Arbeit und Philosophie heißt bei Hegel übergreifendes Allgemeine.¹

In dem zweiten Spiegelverhältnis, in dem ‚Philosophie der Arbeit‘ gegenüber ‚Arbeit der Philosophie‘ eine Priorität gewinnt, schaut die Sache anders aus. Im ersten Verhältnis greift die Philosophie als Allgemeines sich selbst und die Arbeit als ihr besonderes Gegenteil über. Gegenüber Philosophie gewinnt hier Arbeit eine die Art und Weise des Philosophierens regierende Macht, weil eben Philosophie von einzelnen und besonderen Formen der Arbeit, und umgekehrt, die Arbeit von der Philosophie ausgeht. Das Resultat ist wiederum eine philosophische Leistung. Der objektivische Genitiv von ‚Philosophie der Arbeit‘ wird somit besonders zu einem auktorialen Genitiv, in dem Arbeit nicht mehr einfach als ein Forschungsobjekt der Philosophie erscheint, sondern zum An- und Ausgang, Urheber und Registrator der Philosophie wird. Das Endprodukt einer solchen Philosophie wird wiederum Arbeit, aber nicht unbedingt eine solche, von der am Anfang ausgegangen wird, sondern spezifisch eine geistig-philosophische. ‚Arbeit der Philosophie‘ wird somit nicht mehr ein ihre Arten übergreifendes Allgemeine, sondern ein übergriffenes Besondere, dessen Allgemeinheit in der ‚Philosophie der Arbeit‘ manifestiert ist.

Die Umkehrung dieser Übergreifungsfigur ermöglicht uns, das oben als ‚rein formale Spiegelsymmetrie‘ beschriebene Verhältnis auf ein drittes zu reduzieren, in dem Philosophie und Arbeit jetzt als Gegenteile einer Spiegelung erscheinen. Was das Geschäft der Philosophie ausmacht, ist eine andere Frage als jene, wie eine Philosophie der Arbeit möglich wäre. Eine Arbeit der Philosophie, die ihre eigene Arbeitstätigkeit an ihrem zu bearbeitenden Gegenstand wieder erkennt und bei der Erforschung des Wesens der Arbeit ihre eigene Arbeit leistet und sich somit selbstbewußt verwirklicht, kann nur durch eine dialektische Philosophie der Arbeit geleistet werden. In diesem Fall würde Philosophie sich selbst im Spiegel der Arbeit wieder erkennen, indem er über die Arbeit *logisch* übergreift und somit einen Selbstunterschied setzt. Diese *logische* Übergreifungsfigur zwischen Philosophie und Arbeit auf die *Ontologie* zu reduzieren, ist Idealismus.

Eine Philosophie *an sich* gibt es nicht; Philosophie muss immer *Philosophie von etwas* sein, genauso wie es keine Arbeit an sich gibt;

¹ HW 6, 277.

es ist immer *Arbeit von etwas* oder *an etwas*. Arbeit ist bedingt und bedingend. Man gibt sie unter individuellen und gesellschaftlichen Bedingungen aus, und in materialisierter Form spielt sie eine die bestehenden Arbeitsbedingungen mitformierende Rolle. Was Philosophie über Arbeit sagt, ist der Arbeit zunächst gleichgültig. Auch eine Philosophie, die sich selbst und Arbeit übergreift, kann nicht notwendig setzen und voraussetzen, dass Arbeit sich selbst und Philosophie *ontisch* übergreift. Philosophie kann an dieser Stelle nur die *logische* Arbeit leisten, die zur Ermöglichung einer *ontischen* Übergreifung der Philosophie durch Arbeit beiträgt. Eine Philosophie, welche die *ontischen* und *logischen* Übergreifungen wiederum *logisch* übergreift, ist Materialismus.

Eine dialektisch-materialistische Ontologie der Arbeit besteht *darin*, dass ein Selbstbewusstsein der Arbeit *im Spiegel der Philosophie* und eine Selbstverwirklichung der Philosophie *im Spiegel der Arbeit* möglich wären. Und ohne das eine geht das andere nicht. Aber eine dialektisch-materialistische Ontologie der Arbeit besteht gleichsam *darin*, die logischen Möglichkeitsbedingungen der Widerspiegelung von Arbeit und Philosophie zu konstituieren, die von selbst nicht gegeben, sondern etwas zu *erwerben* sind. Handelt es sich um eine Isomorphie zwischen Arbeit und Philosophie, so ist sie zunächst *herzustellen* und zu *verschärfen*. Eine philosophische Arbeit an Widerspiegelung von Arbeit und Philosophie fordert daher Verwirklichung und Aufhebung eines *logischen* Wahrscheinlichkeitsverhältnisses zwischen Arbeit und Philosophie. Um das zu tun, bedarf man nicht nur der Spiegel, sondern der Linsen; nicht nur des Reflektierens, sondern Verschärfens; nicht nur der Katoptrik, sondern der Dioptrik. Eine *philosophische Katadioptrik* fasst die Wahrscheinlichkeitsarbeit an der Widerspiegelung von Arbeit und Philosophie zusammen.

Arbeitsbewußtsein und Bewußtseinsarbeit

Arbeit ist für Hegel die Einheit des *Bearbeiteten* und *Gearbeiteten*, An- bzw. Ausgangsmaterials und Endproduktes, in der das Prädikat *Arbeiten* die vermittelnde Rolle spielt. Das Arbeitsprodukt spiegelt die in ihr vergegenständlichte, vergangene Arbeit und macht diese gegenwärtig. Das Arbeitssubjekt ist imstande, seine vergangene Arbeit in Gegenwart wieder zu erkennen. So fungiert das Arbeitsprodukt wie ein Spiegel, in dem das *Bearbeitete* erkennbar ist in der Form des *gearbeiteten* Endproduktes. Das Arbeitsprodukt spiegelt das *Bearbeitete* als *Gearbeitetes*, wie ein Spiegel jedes zu *bespiegelndes*

Ding als ein *Gespiegeltes* spiegelt. Auch im Werkzeug ist die Arbeit vergegenständlicht, welches weitere Arbeit ermöglicht. Werkzeug als „vernünftige Mitte“² im Arbeitsprozess stellt eine Einheit der Allgemeinheit und Individualität dar: Es wird erfunden als ein Allgemeines, benutzt wird es von einzelnen; es wird erfunden von einzelnen, benutzbar ist es für jeden. Das Werkzeug als ein „wahrhaft Allgemeines“³, eine „existierende Allgemeinheit des praktischen Prozesses“ erscheint „auf der Seite des Tätigen gegen das Passive, ist selbst passiv nach der Seite des Arbeitenden und tätig gegen das Bearbeitete“.⁴

Das Subjekt der Arbeit ist der Träger der Arbeitskraft der „noch nicht als notwendig gesetzten Ordnung“. Es ist zunächst ein „sich selbst als Kraft erfassende[s] Ich“, das sich noch nicht entäußert hat und gleich in seinem äußerlichen Tun die Unruhe zum Gegenstand, willkürliche Unordnung und Vielfalt in einheitliche Ordnung umschlagen wird. Die Idealität der Arbeit ist die „erste Arbeit“ als Arbeit „des erwachten Geistes“, die durch „Übung des Gedächtnisses“ realisiert wird. Arbeit als solche aktiviert die Sprache, womit und woran der Geist arbeitet. Diese Arbeit ist das „erste innere Wirken auf sich selbst“ und „der Anfang der freien Erhebung des Geistes“. Gesetzt wird somit die Seharbeit als Arbeit am scharfen Sehen, „präzis sehen“ durch geistige Arbeit und geistige Arbeit als „Fixieren, Abstrahieren, Herausnehmen, Anstrengung, Überwindung“.⁵ Philosophisches Sehen ist ein *Spähen* und Bemeisterung der *Späharbeit*.

Die Verarbeitung der Vielfalt möglicher Arbeitsgegenstände ist die Sache des Bewusstseins. Das tut es als ein abstraktes Allgemeines und was es tut und getan hat, gilt zunächst als „abstraktes Arbeiten“. Das Bewusstsein nimmt die Vielfalt der Bedürfnisse auf, verarbeitet diese in Form von „Abstraktion der allgemeinen Bilder“.⁶ Mit der Arbeit des Bewusstseins entzweit sich aber das Bedürfnis in Bedürfnis *und* Befriedigung. Das Subjekt der Arbeit wird sich dessen bewusst, dass seine Bedürfnisse nicht unmittelbar befriedigt werden *können*, weil zuerst die Befriedigung selbst *ermöglicht* werden sollte; „statt der Wirklichkeit der Befriedigung seiner Bedürfnisse, nur die Möglichkeit dieser Befriedigung“. Diese Entzweiung setzt dann notwendig einen gesellschaftlichen Austausch; der Mensch „schränkt sich auf

2HSEI,211.

3 Ebd., 228.

4 Ebd., 211.

5 HSE III, 177ff.

6 Ebd., 206.

die Arbeit für Eins seiner Bedürfnisse ein und tauscht sich dafür das für seine andern Bedürfnisse Nötige ein“. Die anfängliche, voraussetzungslose Sichselbstgleichheit der Bedürfnisbefriedigung ist durch die gesellschaftlich-allgemeine Arbeit gesetzt in eine Nichtidentität, wo eine „allgemeine Abhängigkeit aller voneinander“ entsteht und „alle Sicherheit und Gewißheit“ vergeht, „daß sein Arbeiten als einzelnes seinen Bedürfnissen unmittelbar gemäß ist“.⁷

Bewusstsein als solches kann aber nur ein „unglückliches Bewusstsein“ heißen. Das Subjekt der Arbeit, entzweit in Bedürfnis und Befriedigung, findet sich als „begehrend und arbeitend“ und verliert ihre anfängliche „innerliche Gewißheit seiner selbst“ in der Einheit von Begierde und Arbeit. Ihm bleibt dann „vielmehr noch die gebrochene Gewißheit seiner selbst“ übrig. Die „Bewährung, welche es durch Arbeit und Genuß erhalten würde“, ist eine „*gebrochene*“.⁸ Und eben dadurch kommt das Subjekt der Arbeit „zu sich selbst“, zu dieser gebrochenen Gewissheit und Sicherheit. Ist Ungewissheit gleich Wahrscheinlichkeit, so ist das Wahrscheinliche das Produkt dieser Bewusstseinsarbeit. Am Wahrscheinlichen arbeitet das Bewusstsein. Ein Wiederfinden des eigenen Sinnes in der fremden Form des Wahrscheinlichen setzt gleichsam etwas mehr als ein Selbstbewusstsein.⁹ Jedes Selbstbewusstsein eben, das das Ungewisse und Wahrscheinliche voraussetzt und durch diese gesetzt wird, ist eine Art Wahrscheinlichkeitsbewusstsein. Spricht man von einem Sichselbst-Finden bei der Arbeit, indem das Arbeitsprodukt die Arbeit spiegelt und das Arbeitssubjekt seine Arbeit im Spiegel seines Produkts wieder erkennt, so geht man vom Faktor Wahrscheinlichkeit aus. Nicht nur diese, sondern alle Befriedigung, die nicht gegeben, sondern zu erwerben ist, hat das Wahrscheinliche in sich. Der Grund dafür liegt vielmehr darin, dass jedes Verhältnis, das gleichsam als ein Spiegelverhältnis ausdrückbar ist, ein graduelles und abgestufterweise präzisierbares Ähnlichkeitsverhältnis ist, dessen Wertskala die Verisimilität, also Wahrheitsähnlichkeit (= Wahrscheinlichkeit) ausmacht.

Arbeit des Spiegels und Spiegel der Arbeit

Ein gemeinsamer Punkt von Arbeit und Spiegel ist, dass sie in einer strukturgleichen Form auf dem Verhältnis von Urbild und Abbild

7 HSEI, 229.
8 HW 3, 170.
9 Ebd., 153f.

beruhen. Der Spiegel enthält das vor ihm stehende Urbild als Abbild in sich. Ein Abbild ohne Urbild gibt es nicht. Aber umgekehrt ein Ding, das als ‚Urbild‘ fungiert, setzt notwendig ein Abbild (voraus). Abbild ist etwas anderes als Urbild, obwohl es etwas Identisches mit diesem ausdrückt. Abbild ist identisch mit dem Urbild, sonst wäre es ja kein Abbild. Aber als etwas Verschiedenes vom Urbild ist es doch nicht identisch mit ihm. Da aber das Abbild genau das Abbild *des* Urbildes ist, ist die in der unaufhebbaren Distanz zwischen Urbild und Abbild gesetzte Nichtidentität wiederum negiert. Das Spiegelbild als Abbild des bespiegelten Urbildes ist mit diesem identisch und von ihm verschieden. Das ist auch im Arbeitsprozess der Fall, weil alle eigentliche Arbeit planmäßige, zielgerichtete Tätigkeit ist, Muster- oder Urbild hat, nach dem sie ihr Tun verwirklicht und das Endprodukt hervorbringt, in dem der geplante Zweck als Abbild mit diesem identisch und different erscheint. Aufgrund dieser strukturologischen Gleichheit der Spiegelung und Arbeit ist es möglich, den Arbeitsprozess als Einheit von Arbeitsentwurf und Endprodukt als einen Spiegelungsprozeß zu denken. Umgekehrt ist es wiederum möglich, von der Arbeit des Spiegels zu reden, weil sie die Erhaltung der Identität von Identität und Nichtidentität realisiert.

Der Vergleich zwischen Malerei und Spiegelung bei Josef König scheint eine Lösungsmöglichkeit zur Frage anzubieten, wie Arbeit von Spiegel zu unterscheiden wäre. Malerei ist die Arbeit des Malers. Seine Profession verwirklicht er, indem er malt, und er malt, weil Malerei Profession ist. Das eine ist aber nicht primär gegenüber dem anderen; „keines von beiden ist rücksichtlich des Anderen vorausgesetzt oder das Erste“. Dass der Maler malt, ist eine „identitätshafte Verknüpfung von Subjekt und erschöpfendem Prädikat“. Dem Maler kommt im Malen zu, *zu sein*.¹⁰ Das Bild, das der Maler abmalt, ist das Bild des Malers. Er malt also nicht das Ding, sondern das Bild des Dinges ab. Somit stellt er das Ding im Bild rein eigentlich dar. Das Darstellen, das rein eigentlich ist, ist das Tun des Malers. „Daß *dies Bild diese Sache darstellt*, ist rein uneigentlich gesagt und darf unter keiner Bedingung dahin verstanden werden, daß das Darstellen das Tun des Bildes ist“.¹¹ Das Bild des Malers ist das, was der Maler entworfen und abgemalt hat. Entwerfen und Abmalen ist die Arbeit des Malers. Sein Tun als Darstellen ist die Darstellungsarbeit. Das Gemälde schließlich ist das Endprodukt seiner Arbeit.

10 König 1937, 64.
11 Ebd., 67f.

Im Spiegel hingegen ist rein eigentlich weder Entwurf noch Arbeit existent. Der Spiegel bringt einfach fertig, „ein Ding zu spiegeln, ohne sozusagen gezwungen zu sein, ein Bild des Dinges zu spiegeln“. Das Tun des Malers ist, wie gesagt, nicht das Abmalen des Dinges, während die wesentliche Tätigkeit des Spiegels das Spiegeln des Dinges ist. Der Spiegel kann nichts tun als das Ding abzuspiegeln. Er stellt übrigens das von ihm abgespiegelte Ding nicht so dar, wie der Maler etwas darstellt. Der Spiegel ist der Urheber und die Quelle der Darstellung des Bildes. Er arbeitet aber nicht nach einem Planentwurf wie der Maler. Das Darstellen des Spiegels ist daher weder rein eigentlich noch rein uneigentlich, sondern er stellt nur in mittlerer Eigentlichkeit dar. Die identitätshafte Verknüpfung von Subjekt (Spiegel) und Prädikat (Spiegeln) ist eine andere als die des Malers, weil das Tun des Spiegels gleichsam das Sein des Spiegels ausmacht, während das Malen nicht die einzige Tätigkeit des Tuns des Malers ist.¹² Darin liegt der Unterschied zwischen rein eigentlicher Arbeit des Malers und rein uneigentlicher Arbeit des Spiegels.

Ein näheres Herangehen an die uneigentliche Arbeit des Spiegels bietet Hans Heinz Holz dar. Holz versteht das Prädikat Spiegeln „nicht als Tätigkeit oder Leistung des Spiegels“, sondern vielmehr „als dessen Seinsweise“. Das Spiegeln ist – so Holz – auf das Substantivum ‚Spiegel‘ zurückzuführen, das „wiederum mit einem Verbum, *spiegeln*, eng verknüpft“ ist; und zwar so sehr, „daß logisch zwischen Spiegeln und Spiegel kaum eine Differenz vorhanden ist“.¹³ Kraft seiner materiellen Beschaffenheit, ein poliertes Glas- oder Metall Ding zu sein (natürliche Spiegel seien hier ausgeschlossen), vermag der Spiegel das vor ihm hinzutretende Ding als in ihm Unterschiedenes zu enthalten. Andere sichtbare Gegenstände in sich abzubilden, macht den Spiegel ein ausnehmend besonderes Ding. Dann fügt aber Holz hinzu, dass die Anwesenheit eines einzelnen Bespiegelten für die Spiegelung kontingent ist, obwohl das vom Spiegel gespiegelte Ding dem Spiegel äußerlich ist. Ohne Inhalt bzw. Spiegelbild „wäre der Spiegel kein Spiegel, sondern einfach ein Ding wie andere Dinge auch“. Der Unterschied zwischen dem Spiegel und dem Gespiegelten ist daher ein „notwendiger Inhalt des Spiegels“. Das sei „ein Selbstunterschied des Spiegels“ im doppelten Sinne, „daß der Unterschied zwischen dem Spiegel und dem Gespiegelten im Spiegel selbst liegt und das Bestimmungsmoment des Spiegelseins, seiner „Selbst“, ausmacht“.¹⁴

12 Ebd., 68.

13 Holz 1961, 106.

14 Holz 1983a, 63.

Über diesen Selbstunterschied des Spiegels hinaus baut Holz die identitätslogische Übergreifungsfigur in Verdopplung, auf der Seite des Spiegels und der des Dinges, auf. Es ist das vom Spiegelding gespiegelte Ding, das ontisch sich selbst und den Spiegel übergreift. Der Spiegel hingegen ist logisch die Allgemeinheit, die im Selbstunterschied sich selbst als spiegelndes Dingsein und in ihm enthaltenes Abbildsein übergreift.¹⁵ Somit ist eine doppelte Identität im Unterschied erhalten: Das im Spiegel *sich* spiegelnde Ding ist mit sich im Selbstunterschied identisch einerseits; der das Ding spiegelnde, dieses Ding in sich als Gespiegeltes enthaltende Spiegel ist mit sich im Selbstunterschied identisch andererseits. Jene ist eine ontische, diese ist eine logische Identität im Selbstunterschied. Kategoriale Grenzen zwischen Identität und Unterschied präzisiert Holz dann folgendermaßen: „In diesem Verhältnis gibt es nur zwei Glieder, nämlich Identität und Unterschied, und jedes enthält das andere als eine Art seiner selbst: Der Unterschied ist (logisch) eine Art Identität, denn er ist er selbst als Unterschied; und die Identität ist (ontologisch) eine Art Unterschied, denn sie ist als Identität nur im Sich-Unterscheiden vom anderen, dem Unterschiedenen“.¹⁶

Spiegeln und Nicht-Spiegeln des Spiegels

Im Gegensatz zu den oben geschilderten Gemeinsamkeiten zwischen Malerei und Spiegelung existiert hier noch eine die beiden Phänomene voneinander trennende Bedingung. Das ist, wie Joachim Schickel dies in einer Nebenbemerkung ausspricht, die *Lichtbedingung*: „Das gemalt-Dargestellte [ist] auch ohne das Licht, das gespiegelt-sich-Darstellende nie ohne das Licht da“.¹⁷ Im Dunkeln spiegelt kein Spiegel; er spiegelt nichts. Das hebt aber seine determinierende Qualität¹⁸ nicht auf, ein poliertes Ding zu sein. Das Licht ist eben eine materielle, dem Spiegel äußerliche Bedingung, eine materielle Prämisse und das Material der Spiegelung, das *allein* einem *fertigen* Spiegel das Spiegeln *ermöglicht*. Unter Berücksichtigung dieser Lichtbedingung ist die Bestimmung Holz', das Prädikat ‚Spiegeln‘ sei die Seinsweise des Subjekts ‚Spiegel‘,¹⁹ freilich gefährdet, weil hier ein Fall eintritt,

15 Holz 1983b, 28.

16 Ebd., 19.

17 Schickel 2012, 107.

18 König 1937, 70.

19 Der von Holz öfter zitierte Satz *'praedicatum inest subiecto'* meint übrigens nicht, dass das Prädikat dem Subjekt gleich ist, sondern das Subjekt sein Prädikat in sich enthält. Spiegeln ist etwas anderes als Spiegel, obwohl Spiegeln nur im Spiegel realisiert wird und Spiegel wegen seiner Spiegelungstätigkeit Spiegel heißt. Die Negation des Prädikats hebt

in dem das Prädikat ‚Spiegeln‘ nicht irgendwie weggelöscht wird, so dass man nicht mehr von der Seinsweise des Spiegels sprechen könne, sondern man mit einem Spiegel zu tun hat, der *nicht* spiegelt und *kein* Spiegelbild herstellt, aber doch als poliertes Glas- oder Metallring fortexistiert. Dieses Dilemma ist vielmehr so zu lösen, dass man in der Seinsweise des Spiegels *logische* Kompossibilität und *ontische* Inkompossibilität von Spiegeln und Nicht-Spiegeln zulässt. Der Spiegel *entweder* spiegelt *oder* nicht. Er ist aber auch ein Wesen, das *sowohl* spiegelt *als auch* nicht spiegelt. Er ist schließlich ein Ding, welches das Vermögen besitzt, etwas zu spiegeln, *wenn* er erleuchtet ist. Ist er nicht erleuchtet, so kann er dieses Vermögen nicht aktivieren. Sein Vermögen ‚Spiegeln‘ ist in Erleuchtung aktiviert, im Dunkeln deaktiviert.

Das Licht ist die materielle Bedingung, die das bespiegelte und spiegelnde Ding *ontisch* übergreift. Die Abwesenheit des Lichts *widerspricht* dem Spiegel als logischem Übergreifenden. Ist das Licht wieder anwesend, so ist das logische Übergreifen des Spiegels wiederhergestellt. Im Spiegelphänomen ist das Licht eine der obersten Allgemeinheiten, durch welche der Spiegel als übergriffen existiert, weil das Licht bedingt, ob das Spiegelbild in die Existenz eintritt oder nicht. Es ist offensichtlich, dass in der abwechselnden Ab- und Anwesenheit des Lichts ein *einseitiger*, *realer Widerspruch* zwischen ontischem Übergreifen des Lichts und logischem Übergreifen des Spiegels vorhanden ist.

Es mag hier so ausschauen, als dass je nach Lichtzustand ein Fall eintritt, der nach der Hegelschen Terminologie als ‚gewöhnliche Dialektik‘ definierbar wäre: „Gewöhnlich erscheint das Dialektische so, daß von einem Subjekt zwei entgegengesetzte Prädikate behauptet werden.“²⁰ Im Spiegelfall: Spiegeln und Nicht-Spiegeln des Spiegels. Die spekulative Dialektik bestehe hingegen darin, dass in einem Prädikat das ihm Entgegengesetzte manifest ist.²¹ Von Annullieren des Subjekts (Spiegel) ist hier nicht die Rede.

Versucht man zu klären, ob der Gegensatz Spiegeln und Nicht-Spiegeln des Spiegels gewöhnlich- oder spekulativ-dialektisch wäre, so wäre es nicht zureichend, sich nur auf das ontische Übergreifen der

aber nicht das Subjekt dieses Prädikats oder das Subjekt-sein des Subjekts als Seienden, sondern vielmehr dieses Prädikat selbst auf.

20 HW 4, 56.

21 Ebd., 52, 56.

Lichtbedingung zu beziehen. Das Licht ist nicht das einzige materiale Apriori des Spiegelbildes. Ein poliertes Glas- oder Metallring zu sein, besitzt das Vermögen, zu spiegeln, das in Erleuchtung aktiviert und im Dunkeln deaktiviert wird. Der Spiegel ist also etwas Wirkliches, der in sich ein Mögliches enthält, das unter der Lichtbedingung in die Existenz eintritt oder nicht.²² Existiert bereits ein Spiegelbild im Spiegel, so ist es *schon* in die Existenz eingetreten. Ist im Spiegel kein Spiegelbild präsent, so ist es *noch nicht* in die Existenz eingetreten. Die Wirklichkeit des Spiegelbildes besteht deswegen in der Wirklichkeit von Wirklichkeit und Möglichkeit des Spiegels.

Wahrscheinlichkeitsarbeit am Spiegel

Das Element, das dem Wirklichkeit-Möglichkeit-Verhältnis des Spiegels zugrundeliegt, ist die *im Spiegel materialisierte Arbeit*.²³ Unter Spiegelherstellung versteht Christian Wolff zunächst eine theoretisch-geistige Arbeit im Sinne einer „Wissenschaft der sichtbaren Dinge, in so weit sie durch Hülfe der Spiegel gesehen werden. [...] Durch den Spiegel verstehen wir eine jede Fläche, welche oben glatt oder polirt ist, hinten aber einen schwarzen oder undurchsichtigen Grund hat.“²⁴ Diese Theorie der Katoptrik schließt er an den Planetenwurf zur Herstellung der Spiegel als physikalisch-praktischer Arbeit an, die er in einzelne Stufen einteilt. Ist der Zweck einen „platten gläsernen Spiegel zu machen“, so bietet er eine „Auflösung“ an, die er schrittweise als Arbeitsprozeß erläutert.²⁵ In der Darstellung Abel Burjas kommt es in der Theorie und Praxis der Katoptrik auf deutliche²⁶ Bilder an, welche durch eine „wohl polirte Fläche“ zu erhalten

22 Vgl. Holz 1983a, 77.

23 Gemeint sind die künstlichen Spiegel. Natürliche Spiegel werden hier nicht berücksichtigt.

24 Wolff 1763, 42.

25 Ebd., 44f.: „Einen platten gläsernen Spiegel zu machen. Auflösung. 1. Leget auf eine hölzerne Tafel Löchpapier, und überstreuet es mit geschapter Kreide. Darüber aber leget ein Blatt von englischen Zinne, und breitet es sein eben aus, damit nirgend keine Runzel bleibe. 2. Giesset auf das englische Zinn Quecksilber, und breitet es durch dasselbe mit Baumwolle aus, damit es davon durchtreffen wird. 3. Leget ein weisses Papier darauf, nachdem ihr es abgekehret, und wenn ihr die gläserne polirte Tafel mit einem reinen leinen Tuche abgewischt habt, so leget sie auf das Papier. 4. Drückt mit der linken Hand auf das Glas, und ziehet mit der rechten das Papier darunter weg. Decket es oben mit reinem Papier zu: darauf leget eine Pappe, und beschwehret sie mit einem Gewichte. 5. Lasset das übrige Quecksilber abfließen, und hernach den Spiegel ein wenig stehen: so wird sich das Zinn mit dem Quecksilber fest anhängen, und geschehen, was man verlangte. Die 1. Erfahrung. [...] Haltet einen Stab perpendicular an einen Spiegel, so wird sein Bild in dem Spiegel mit ihm eine gerade Linie machen, er mag platt, oder erhaben, oder hohl seyn“.

26 Burja 1793, 42.

wären.²⁷ Klarheit und Deutlichkeit der Spiegelbilder sind nicht nur Sinn und Zweck der Arbeit am Spiegel, sondern auch das Resultat des Fleißes.

Der Endzustand der Arbeit am Spiegel macht auch die Idealität der katoptrischen Vorstellung aus, der nicht nur in dieser, sondern in aller Arbeit enthalten ist. Die Arbeit am Spiegel besteht, mit Holz gesagt, in der Verknüpfung von „Idealität der Vorstellung“ und „Materialität und Singularität der Einwirkung auf den Naturstoff, der verändert wird“. Die „Singularität der materiellen Einwirkung im Arbeitsprozeß ist zugleich im Genus der Allgemeinheit, weil der Begriff der Sache in sie eingegangen ist, und die Materialität ist zugleich ideell, weil sie den gesetzten Zweck in sich aufgenommen hat“.²⁸ Die Arbeit am Spiegel antizipiert die logische Übergreifungsstruktur des Spiegels, während dieselbe Arbeit die Struktur des Übergreifens in sich trägt, welche zwar genau in einer „spiegelbildlichen Lesbarkeit“ vorfindbar ist.²⁹ Somit findet eine Iteration auf zwei verschiedenen, aber miteinander verknüpften Ebenen statt: theoretische Katoptrik wird in der Spiegelarbeit zum „Moment des materiellen Tuns“.³⁰

Die Übereinstimmung der Spiegelungsformen in der *Arbeit am Spiegel* und im *Spiegel der Arbeit* festzustellen, erfordert eine dritte, philosophische Arbeit. Philosophie ist hier wie ein drittes Auge, eine dritte Perspektive. Die guten und schlechten Spiegelbilder sind in der unaufhebbaren Distanz zwischen Urbild und Abbild verortet. Die Bildqualität eines Spiegels ist von der Qualität der in ihm enthaltenen Arbeit bedingt. Was einen „schlechten Spiegel“ von einem guten unterscheidet, ist nicht nur das im Spiegel materialisierte Arbeitsquantum, sondern die „Ähnlichkeit“ der Bilder mit dem bespiegelten Ding. „Aber der Spiegel selbst sagt nichts darüber aus, ob er adäquat abbildet. Das richtige Bild, dem das Gespiegelte angemessen werden könnte, kann nur vom beobachtenden Dritten oder im Vergleich vieler Spiegelbilder gewonnen werden. Dem Bespiegelten ist es *nie* originär gegeben, so daß dem Gespiegelten der Spielraum zwischen wahr und falsch wesensmäßig eigen ist“.³¹

27 Ebd., 98.

28 Holz 1983a, 136.

29 Ebd.

30 Holz 2005, 590.

31 Holz 1961, 85.

Im Spiegel, in der Malerei und in aller anderen Arbeit existiert das Ähnlichkeitsverhältnis. Ein Spiegelbild ist nicht einfach wahr oder falsch, sondern es ist vielmehr so, dass das Ähnlichkeitsverhältnis zwischen Bespiegeltem und Gespiegeltem einen graduellen Charakter hat und zwischen 0 und 1 variabel ist. 0 wäre der Wert für Nicht-Spiegeln, 1 wäre das Maximum der Spiegelqualität oder die Grenze des Gespiegelten zur Identität mit dem Bespiegelten selbst. Es kommt nicht nur darauf an, ob Ur- und Abbild miteinander überhaupt übereinstimmen, sondern *was* der *Übereinstimmungsgrad* ist. Und Übereinstimmung ist, mit Leibniz gesagt, die Wahrscheinlichkeit.³² Der *Übereinstimmungsgrad* ist ein anderer Ausdruck für *Wahrscheinlichkeitswert*.³³

Das im Spiegel materialisierte Arbeitsquantum bestimmt diesen Wahrscheinlichkeitsgrad unmittelbar als Spiegelungsqualität des Spiegels. Der Spiegel als fixes und fertiges Arbeitsprodukt spiegelt in kontingenter und notwendiger Form. Der Arbeitsprozess, der die Spiegelproduktion antizipiert, ist *noch* variabel und veränderlich, *bis* er den Produktionsprozess abschließt.³⁴ Der *Übereinstimmungsgrad* zwischen dessen Arbeitsentwurf und Endprodukt variiert. Die Wahrscheinlichkeit der Arbeit am Spiegel tendiert zur Perfektion, fängt von 0 an, tendiert 1 zu erreichen. Das Maximum der Spiegelqualität zu erreichen ist Sinn und Zweck aller mühsamen Arbeit am Spiegel. Ist dieses Maximum erreicht, so ist die Wahrscheinlichkeit im Ähnlichkeitsverhältnis zwischen Ur- und Abbild zur Wahrheit aufgehoben. Das Spiegelbild ist nicht mehr wahrscheinlich, sondern wahr.

Im Zusammenhang mit Blochscher Möglichkeitstheorie unterscheidet Holz epistemische und ontische Aspekte der Wahrscheinlichkeit: „Tatsachenwahrheiten stützen sich also nur auf eine unvollständige Kenntnis des Bedingungs-nexus und sind daher kontingent, das heißt von größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit“. Eine „Fundierung der Möglichkeit auf die Unvollständigkeit der gegebenen Bedingungskette“ setzt die Wahrscheinlichkeit. Diese drückt sich in zwei Modalitätsformen aus: „Einmal kann die Bedingungskette unvollständig bekannt sein (Kenntnisschranke), ein andermal können die Bedingungen faktisch erst unvollständig vorhanden sein (Seinsmangel)“. Wenn die „wissenschaftliche Forschung auf dem Verhältnis zur

32 LPS 3.2., 493.

33 Ebd., 497, 509ff.

34 Vgl. Holz 1983a, 65.

Kenntnissschranke“ und physisch-körperliche Arbeit auf dem Verhältnis zum Seinsmangel beruht,³⁵ so ist alle Arbeit dann epistemische oder ontische Arbeit am Wahrscheinlichen bzw. epistemische oder ontische Wahrscheinlichkeitsarbeit.

Die epistemisch-ontische Wahrscheinlichkeitstheorie als eine „Theorie von Seinsgraden – von der Möglichkeit mit abgestufter Annäherung an die Verwirklichung bis zur Wirklichkeit“ zu definieren,³⁶ setzt einerseits notwendig voraus, die Hegelsche Negation mathematischer und philosophischer Wahrscheinlichkeit in der *Logik* kategorisch abzulehnen.³⁷ Sie impliziert andererseits, die Aristotelische Dialektik über die Leibnizsche Wahrscheinlichkeitsauffassung³⁸ hinaus zur spekulativen Dialektik zurückzugewinnen, indem man Wahrscheinlichkeit, Unexaktheit und Uneindeutigkeit selbst zum Gegenstand exakter Wissenschaft macht und somit die von Hegel negierte wahrscheinliche Exaktheit in die exakte Wahrscheinlichkeit umkehrt,³⁹ oder die Dialektik als prüfendes und kritisches Verfahren⁴⁰ zum produktiven Vehikel der Demonstration (*apodeixis*)⁴¹ macht, indem man von den allgemein anerkannten (*endoxon*)⁴² oder einleuchtenden, aber uneindeutigen (*eikos*)⁴³ Meinungen ausgeht und eine Kunst des Widersprechens⁴⁴ ausübt, deren mögliches Resultat eine finale Wahrheit wäre.⁴⁵

Das einzelne Tun kann im Sein und Denken zu einem Ende kommen und sich vollenden. Die perpetuierende Praxis aber, die nie zum Stillstand kommt, besteht in der Unfertigkeit und Unvollkommenheit.

35 Holz 2005, 447.

36 Holz 1983a, 78.

37 HW 5, 281f.: „Allein bei dem, was unter mathematischer Bestimmtheit zu verstehen ist, fällt aller Unterschied einer größeren oder geringeren Genauigkeit gänzlich hinweg, wie in der Philosophie nicht von größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit, sondern von der Wahrheit allein die Rede sein kann“.

38 LPS 3.1., 335; LPS 3.2., 515.

39 Ebd., 115: „Es gibt somit in der Philosophie keine Entschuldigung, indem man die Unmöglichkeit der verlangten Exaktheit des Denkens vorschützt. Selbst wenn es sich nur um Wahrscheinlichkeiten handelt, kann man stets feststellen, was unter den Gegebenheiten am wahrscheinlichsten ist. [...] Fehlt es uns somit an ausreichenden Daten, die Gewißheit zu beweisen, so kann man, wenn die Sache nur wahrscheinlich ist, immer zu dem Mittel greifen, die Wahrscheinlichkeit als solche zu beweisen“.

40 Aubenque 1990, 211.

41 AT 100a.

42 Ebd. 100b.

43 Ebd. 115a.

44 Aubenque 1990, 212.

45 Vgl. Kantola 1994, 15f.

„Der Seinsbereich, in dem sich die Partikularität des Gegenwärtigen in den Horizont der Totalität öffnet, ist nicht die Erkenntnis, die sich zunächst auf das Erfahrbare und Erkennbare zu beschränken hat, um gesichertes Wissen zu gewinnen“,⁴⁶ sondern die Wahrscheinlichkeit, die logisch die Unvollständigkeit im Sein und Denken übergreift. Die wissenschaftliche Wahrheit als Arbeitsprodukt der Wissenschaft ist darin enthalten, dass sie durch „die Kenntnis eines neuen Glieds in der Kette des Universums auf den gesamten Bereich der vom Menschen in jedem Augenblick besessenen Kenntnisse in der Weise zurück[wirkt], daß diese nach und nach immer wahrscheinlicher werden. Der Wissenschaftsfortschritt besteht gerade in diesem Anwachsen der Wahrscheinlichkeit“.⁴⁷ Die Wahrscheinlichkeit als solche greift sich selbst und ihr Gegenteil (Wahrheit) über. Die in der Wissenschaft geleistete Arbeit ist die Verwirklichung dieser Übergreifung, und das Übergreifen ist nicht „eine“ oder „vielleicht *die*“,⁴⁸ sondern *genau die* elementare Struktur dialektischer Logik.

Arbeitswissenschaft und Wissenschaftsarbeit

Die Waren-, Geld- und Kapitalanalyse von Marx ist ein Beispiel für die dialektische Philosophie als Arbeit am übergreifenden Allgemeinen in dem Sinne, dass sie sich selbst zum einen als intellektuelle Übergreifungsarbeit verwirklicht und zum anderen an den einzelnen gesellschaftlichen Formen des übergreifenden Allgemeinen arbeitet. So fängt er im ersten Band des *Kapital* mit dem Sein als oberster ontologischer Kategorie an und geht über das Ding-sein zum Gebrauchswert-sein als Arbeitsprodukt-sein über.⁴⁹ Nicht alle, sondern nur besondere Dinge sind Arbeitsgegenstände oder -produkte. Vom Gebrauchswert-Sein eines Dings spricht man, wenn „Arbeit in ihm *vergegenständlicht* oder *materialisiert* ist“.⁵⁰ Das Ding-Sein greift den Gebrauchswert über, der als Ding-Sein ein Seiendes ist und die in ihm materialisierte Arbeit darstellt. Die nächste Stufe des Übergreifens ist die Ware als die Einheit von Gebrauch und Tausch. „Ein Ding kann *Gebrauchswert* sein, ohne *Tauschwert* zu sein. [...] Ein Ding kann nützlich und Produkt menschlicher Arbeit sein, ohne *Waare* zu sein. Wer durch sein Produkt sein eigenes Bedürfnis befriedigt, schafft zwar *Gebrauchswert*, aber nicht *Waare*“.⁵¹

46 Holz 2005, 531ff.

47 Geymonat 1980, 109; vgl. Holz 1980, 26.

48 Holz 1983b, 22.

49 Vgl. König 2005, 19ff., 60ff.

50 MEGAI/5.1., 20.

51 Ebd., 21.

Der in der Ware enthaltene Unterschied besteht darin, dass die Ware nicht nur ein verfertigtes Ding ist, sondern gelegentlich ausgetauscht wird. Die Ware ist „qua Gebrauchswert die *übergreifende* Gattung, die sich selber (den *Gebrauchswert* der Ware) als das Allgemeine und ihr Gegenteil (den Wert der Ware) als das Besondere enthält“.⁵² Der Selbstunterschied der Ware als Gebrauch und Tausch ist aber keine dem Arbeitsprodukt eigentümliche Eigenschaft; weil Arbeit in Form von Arbeitskraft selbst eine Ware ist, ist sie ein Träger dieses Selbstunterschieds, den sie im Arbeitsprozess in Form von Arbeitsprodukt erzeugt. Neben der übergreifenden Gattung des Ware-Seins ist die Arbeit als Arbeitskraft eine besondere Ware, ein übergriffenes Besonderes. Da aber die Ware ein durch die Ware hergestelltes Ding ist, wird die Arbeit als Arbeitskraft, die vorhin ein übergriffenes Besonderes war, eine übergreifende Gattung, die sich selbst und das Warenprodukt übergreift.

Die „*konkrete* nützliche Arbeit“ als übergriffenes Besonderes verwirklicht ihr übergreifendes Allgemeines, indem sie den bestimmten Gebrauchswert der Ware herstellt. Somit wird sie „zur bloßen Verwirklichungsform *abstrakter* menschlicher Arbeit“.⁵³ Nicht dieser Gegensatz zwischen allgemein-abstrakter und spezifisch-konkreter Arbeit, sondern jener Gegensatz zwischen Gebrauchswert und Tauschwert bildet den inneren Widerspruch⁵⁴ der Ware, der durch jenen Gegensatz entwickelt *wird* und jenen Gegensatz dann zum Widerspruch entwickeln *wird*.⁵⁵ Der Gegensatz von Gebrauchs- und Tauschwert ist aber noch ein Gegensatz, bevor er ein Widerspruch wird. Der Gegensatz als solcher besteht darin, dass die Ware, die qua Gebrauchswert sich über den Tauschwert übergreift, ihren eigenen Wert „nicht in ihrem eignen Körper oder in ihrem eignen Gebrauchswert ausdrücken“ kann, obgleich sie sich „auf einen anderen Gebrauchswert oder Waarenkörper als unmittelbares Werthdasein“ beziehen kann. Im Wechselverhältnis sind einzelne Waren konkrete Arbeitsarten und bloße Verwirklichungsformen abstrakter menschlicher Arbeit.⁵⁶

Die konkret-nützliche Arbeit ist der relative Wertausdruck der Ware einerseits und allgemeines Äquivalent als abstrakt-menschliche

52 Schickel 1975, 112.

53 MEGAI/5.1., 32.

54 Ebd., 54; MEGAI/5.1., 116; MEGAI/8.1., 114; MEGAI/10.1., 84.

55 Vgl. Arndt 1994, 302f.

56 MEGAI/5.1., 32.

Arbeit andererseits.⁵⁷ „Indem alle Waaren sich in einer und derselben Waare als Werthgrößen bespiegeln, widerspiegeln sie sich wechselseitig als Werthgrößen“.⁵⁸ Im Tauschverhältnis muss die Ware über ihren relativen Wertausdruck hinaus sich selbst als Äquivalent gleichsetzen.⁵⁹ Indem sie das tut, macht sie den Gebrauchswert realisierbar bzw. verwertbar. Somit wird eine zweite Übergreifungsform geboren, die dem Gegensatzverhältnis von allgemeiner und besonderer Arbeit widerspricht. Die konkret-besondere Arbeit kann die abstrakt-allgemeine Arbeit nicht verwirklichen, ohne dass sich das von ihr hergestellte Produkt als Äquivalent einsetzt. Ist es aber als Äquivalent gesetzt, so wird der Wert der Ware ein übergreifendes Allgemeine, obwohl er vorhin ein übergriffenes Besonderes war. Im weiteren Verlauf des Produktions- und Austauschprozesses wird dieser Widerspruch nicht aufgehoben, sondern es werden Formen geschaffen, worin er sich bewegen kann.⁶⁰ Derselbe Widerspruch produziert eine weitere Übergreifungsform, worin eine „Verdopplung der Waare in Waare und Geld“ stattfindet und „ihren immanenten Gegensatz von Gebrauchswert und Tauschwert“ darstellt. „*Waaren* als *Gebrauchswerte* [treten] dem *Geld als Tauschwert* gegenüber. Andererseits sind beide Seiten des Gegensatzes *Waaren*, also *Einheiten von Gebrauchswert und Werth*. [...] Die Waare ist *reell* Gebrauchswert, ihr Werthdasein erscheint *nur ideell im Preis*“.⁶¹

Das Verhältnis von Ware und Geld macht die Warenmetamorphose und Zirkulationsform aus. Verkaufen-um-zu-kaufen und kaufen-um-zu-verkaufen sind Formen, in denen die Verwandlung von Ware in Geld und von Geld in Ware stattfindet. Das Geld, das in seiner Bewegung kaufen-um-zu-verkaufen beschreibt, erzeugt eine weitere Übergreifungsfigur Geld als Geld und Kapital, indem es sich in Kapital verwandelt: es „*wird* Kapital und *ist* schon an sich, d. h. seiner Bestimmung nach, Kapital“.⁶² Die einfache Warenzirkulation beginnt mit dem Verkauf und endet mit dem Kauf, die Geldzirkulation als Kapital beginnt mit dem Kauf und endet mit dem Verkauf.⁶³ Der von Arbeit produzierte und in Zirkulation realisierte Wert verwandelt sich in Kauf und Verkauf, sodass er quantitativ nicht mehr derselbe ist, sondern mehr als er war; und das kann nur dann geschehen, wenn

57 Ebd., 38.

58 Ebd., 40.

59 Vgl. MEGAI/6.1., 81.

60 MEGAI/5.1., 65; MEGAI/6.1., 129.

61 MEGAI/5.1., 66.

62 Ebd., 102f.

63 Ebd., 104.

Arbeit nicht mehr als übergreifendes, sondern übergriffenes Moment als Arbeitsware in die Produktionsverhältnisse eintritt.⁶⁴

Die Arbeit als Kapital vermehrendes, vervielfältigendes und erhaltendes Element wird vom Kapital als ein Besonderes gesetzt. Das Kapital, das seinem Begriff nach Geld ist, ist nicht mehr ein Gegensatz zum Gebrauchswert, sondern existiert außerhalb des Geldes *in* Gebrauchswerten. Das Gegenteil des Kapitals ist nicht mehr wieder der von Arbeit produzierte und in Ware enthaltene Gebrauchswert. Die Ware als solche bildet auch keinen Gegensatz zum Kapital, weil der in der Ware enthaltene Gebrauchswert die Substanz des Kapitals ausmacht. Nur die „gemeinschaftliche Substanz aller Waaren“, nämlich die „vergegenständlichte Arbeit“ kann einen Gegensatz zum Kapital bilden, und zwar nur in Form von nicht vergegenständlichter, also lebendiger, „sich noch vergegenständlichender“ Arbeit. „Der einzige Gebrauchswert daher, der einen Gegensatz zum Capital bilden kann ist die [wertschaffende bzw. produktive] Arbeit“.⁶⁵ Die Arbeit, die der Arbeiter zum Verkauf stellt, stellt für den Arbeiter den Tauschwert und für den Kapitalisten den Gebrauchswert dar, „indem die Arbeit dem Capital nicht als ein Gebrauchswert, sondern als *der* Gebrauchswert schlechthin gegenübersteht“.⁶⁶

Die lebendige Arbeit als „*Nicht-vergegenständlichte Arbeit*“ geht nur dann zur vergegenständlichten Arbeit über,⁶⁷ wenn der Arbeiter „*unter der Kontrolle des Kapitalisten*“ arbeitet. „Der Kapitalist paßt auf, daß die Arbeit ordentlich verrichtet wird und daß die Produktionsmittel zweckgemäß verwandt werden“.⁶⁸ Der Produktionsprozess kann aber nur kraft einer Erkenntnisarbeit⁶⁹ reguliert und kontrolliert werden. Die Produktion wird zunächst in Erkenntnisform angeeignet, bevor man sie mit der Produktion los wird. Die geistige Aneignung des Produktionsmaterials, -mittels und -prozesses ermöglicht und setzt voraus „die Anwendung der Wissenschaft“.⁷⁰ Wissenschaft als solche repräsentiert zunächst die fremde Intelligenz, den fremden Willen des Kapitals. Wissenschaft spielt eine primäre Rolle bei der Unterordnung der Arbeit, deren gegenständliche Einheit in der Maschinerie existiert. Die Maschinerie ist „capital fixe, das als beseeltes Unge-

64 Ebd., 106.

65 MEGAI/1.1.1., 195f.

66 Ebd., 215.

67 Ebd., 216.

68 MEGAI/5.1., 136.

69 Arndt 2003, 130f.

70 MEGAI/1.1.1., 200.

heuer den wissenschaftlichen Gedanken objektiviert und faktisch das Zusammenfassende ist“.⁷¹

Im Übergreifen der Arbeit durch das Kapital reproduziert die Wissenschaft dieses ontische Übergreifungsverhältnis in Erkenntnis, indem sie an diesem Übergreifen in Form von Erkenntnis arbeitet. Das kann sie aber nur dann, wenn sie als übergreifende Allgemeinarbeit fungiert. Die Wissenschaft kombiniert „die Massenarbeit mit dem Geschick, aber so daß sie erste ihre physische Macht verliert und das Geschick nicht im Arbeiter, sondern in der Maschine existiert und der durch wissenschaftliche Combination mit der Maschine als Ganzes wirkenden factory“. Mittels Wissenschaft erhält der „gesellschaftliche Geist der Arbeit“ eine „objektive Existenz ausser den einzelnen Arbeitern“.⁷²

Die Entwicklung der Wissenschaft ist ein Spiegel des „ideellen und zugleich praktischen Reichthums“. Ideell ist sie „die Auflösung einer bestimmten Bewußtseinsform“. Reel ist sie gleich einem „*bestimmten Grad der Entwicklung der materiellen Productivkräfte* und daher des Reichthums“. Die Wissenschaft entwickelt sich auf der gegenwärtigen Basis existierender Produktionsverhältnisse, welche sich selbst entwickelt. Die höchste Entwicklung dieser Basis selbst aber ist „der Punkt, worin sie selbst zu der Form ausgearbeitet ist, worin sie mit der höchsten Entwicklung der Productivkräfte vereinbar daher auch der reichsten Entwicklung der Individuen“.⁷³ Das meint zugleich die „Basis als Möglichkeit der universellen Entwicklung des Individuums, und die wirkliche Entwicklung der Individuen von dieser Basis aus als beständige Aufhebung ihrer Schranke, die als Schranke gewußt ist, nicht als *heilige Grenze* gilt“.⁷⁴

Wissenschaft als notwendiger Bestandteil individueller Entwicklung ist das notwendige Resultat gesellschaftlicher Entwicklung der Produktionsverhältnisse; sie ist zugleich die epistemische Übergreifungsarbeit am Sein, welche die Schranken der Produktionsverhältnisse im Bewusstsein reflektiert und Möglichkeitsbedingungen der Aufhebung dieser Schranken herstellt. Die Arbeit, die von dieser epistemischen Übergreifungsarbeit der Wissenschaft zur ontischen Übergreifungsarbeit der Gesellschaft zu übergehen tendiert, ist die

71 Ebd., 377f.

72 Ebd., 428f.

73 Ebd., 439.

74 Ebd., 440.

Arbeit der Politik, die zunächst in der Politik der Arbeit konstituiert ist, deren tätiges Subjekt nur ein bestimmtes sein kann, nämlich der Arbeiter. Auf dieser Basis kann die Wissenschaft für das Subjekt von Arbeit und Politik nicht mehr zufällig, gleichgültig und fremd bleiben, sondern sie wird notwendig und unentbehrlich.⁷⁵ Somit ist die Geschichte des Kapitals aber gar nicht zu Ende, sondern sie fängt mit dieser ihm widersprüchlichen Erscheinung erst an. Sonst hätte die kapitalistische Produktionsweise schon aufgehört „Arbeitsprozess in dem Sinne zu sein, daß die Arbeit als die ihn beherrschende Einheit über ihn übergriffe“.⁷⁶

Ein „Einzelner“ kann in der Wissenschaft eine „allgemeine Angelegenheit“ vollbringen. Das Allgemeine wird verwirklicht, wenn die Arbeit gesellschaftlich wird.⁷⁷ Wissenschaftliche Entdeckungen und Erfindungen sind allgemeine Arbeitsprodukte, die durch Einzelne oder mittels gemeinschaftlicher Arbeit hervorgebracht werden können. Entdeckung und Erfindung sind Formen konkret-allgemeiner Arbeit. „Allgemeine Arbeit ist alle wissenschaftliche Arbeit“.⁷⁸ Wissenschaft als solche bildet „das *allgemeine* Moment der materiellen Produktion“. Ihre „*artspezifische* Besonderheit“ besteht darin, „das *Allgemeine* dieser Produktion selbst zum Inhalt zu haben“.⁷⁹ Herstellung theoretischer Modelle, Entwürfe und Pläne sind Bereiche, in denen die Wissenschaftsarbeit sich selbst als konkret-allgemeine Arbeit verwirklicht.⁸⁰ Dass sie von der physisch-materiellen Arbeit verwirklicht wird, ist eine andere Verwirklichungsform der Wissenschaft.⁸¹

Die physisch-materielle Arbeit als konkret-einzelne Arbeit verwirklicht das Allgemeine nicht deswegen, weil die Wissenschaft auf der ideellen Seite der Arbeit über die abstrakte Allgemeinheit verfügt. In der physisch-materiellen Arbeit als konkret-einzelnen Arbeit wird die abstrakt-allgemeine Arbeit verwirklicht, indem die von der Wissenschaft hervorgebrachte konkret-allgemeine Arbeit verwirklicht wird. So verwandelt sich die konkret-einzelne Arbeit auf der Seite der Materialität in die konkret-allgemeine bzw. gesellschaftliche Arbeit.⁸²

75 Vgl. MEGAI/2.1., 366.

76 MEGAI/1.1.1., 572.

77 MEGAI/2.1., 69.

78 MEGAI/15.1., 104.

79 Ruben (1976) 2010, 14.

80 Arndt 2003, 126.

81 Ruben (1976) 2010, 18.

82 Damerow u. a. 1980, 241.

Eine Philosophie, die ihr eigenes Geschäft als Übergreifungsarbeit durch Erkenntnisarbeit am übergreifenden Allgemeinen⁸³ versteht, erhält sich *auch* darin, dass sie die Arbeit nicht zu ihrem Gegenstand macht, obgleich alle ihre Tätigkeit eine Erkenntnisarbeit ist. Jedenfalls realisiert sie eine Übergangsform von der abstrakt-allgemeinen zur konkret-allgemeinen Arbeit. Tut sie das, indem sie die konkrete Arbeit zum Gegenstand macht, so tritt der ausnehmend besondere Fall ein, dass die Strukturform ihres Gegenstandes mit der Verwirklichungsform der Philosophie selbst Identität erhält. Die *differentia specifica* der dialektischen Philosophie wäre, diese strukturformelle Identität selbst auf den Begriff zu bringen.

Philosophie als konkret-allgemeine Arbeit unterscheidet sich von der Wissenschaft nicht dadurch, dass jene einfach eine totalisierende und universalisierende Tendenz hat. Das hat jede Einzelwissenschaft. Das Eigentümliche der (dialektischen) Philosophie ist, dass sie in der selbstreflexiven Übergreifungsarbeit alle „Allgemeinheit der theoretischen Mittel selbst *als Mittel*“ erforscht. Eine Philosophie, die *rein* Erkenntnisarbeit ist, repräsentiert ihre theoretischen Mittel als das Allgemeine der Erkenntnisarbeit, indem sie in ihrem besonderen Gebrauch nicht aufgeht.⁸⁴ In der Politik der Arbeit als Arbeit der Politik z. B. verfügt die dialektische Philosophie über ihre Mittel, die doch in ihrem besonderen Gebrauch aufgehen, womit das Subjekt von Arbeit und Politik das Allgemeine philosophischer Erkenntnisarbeit aufhebt. Die perpetuierende Lebenspraxis hebt die momentane Aufhebung philosophischer Erkenntnisarbeit wieder auf und regeneriert diese, indem die Arbeit der Philosophie auf ein neues Anfangsmoment ihrer Verwirklichung selbst zurückgebracht wird. Dass die Wissenschaft sich selbst als selbstreflexive und konkret-allgemeine Übergreifungsarbeit verwirklicht, indem sie die konkret-einzelne Übergreifungsarbeit zu ihrem Gegenstand macht, scheint mir nicht in irgendeiner Einzelwissenschaft oder Philosophie, sondern spezifisch nur in der dialektisch-materialistischen Philosophie realisierbar zu sein.

Reflexionsbewegung der Arbeit

Der Arbeitsprozess ist ein Reflexions- oder Wirkungszusammenhang. Das Subjekt der Arbeit als ein Seiendes erfährt „an einem anderen Seienden seine Verschiedenheit von diesem“. In dieser Verschiedenheit erscheint das Andere des Arbeitssubjekts „als ein

83 Vgl. Arndt 2003, 131.

84 Ebd., 132.

anscheinend externes Moment“. Indem das Arbeitssubjekt „seine Wirkung auf die anderen in deren Wirkung auf es selbst mit erfährt und damit sich selbst im Durchgang durch die Beziehung zu den anderen als das bestimmt, was es ist, also die Wirkung der anderen zugleich die Rückwirkung seiner selbst auf sich einschließt“, erfährt es sich selbst in einem „umgreifenden Wirkungszusammenhang“ mit dem von ihm be- und gearbeiteten Gegenstand. Im Werk der Arbeit hängt eine aktive Einwirkung der Wirkkraft der Arbeit mit der „Einverleibung dieser Einwirkung in die eigene Existenz“ zusammen, „als welche sie dann wieder zum Moment der eigenen Wirkkraft wird“.⁸⁵ Das Arbeitssubjekt ist zum einen ein Handelndes, indem es sein Arbeitsmaterial und -instrument in Bewegung setzt, und zum anderen ein Leidendes, weil es die Rückwirkung seiner Tätigkeit in sich erlebt. Die Arbeitstätigkeit wird somit eine übergreifende Gattung von Handeln und Leiden.⁸⁶

In der Hegelschen *Logik* wird dieses Verhältnis in drei ingressiven Gestalten – setzende, äußere und bestimmende Reflexion – als Reflexionsbewegung genannt. Die setzende Reflexion „findet ein Unmittelbares vor, über das sie hinausgeht und aus dem sie die Rückkehr ist“.⁸⁷ Sie setzt dieses unmittelbar Vorgefundene unmittelbar als Einzelnes und Vermitteltes in die Form des Allgemeinen. Sie ist „die unmittelbare Transformation des Materiellen in die Form des Ideellen“.⁸⁸ Die von der setzenden Reflexion gesetzte Unmittelbarkeit bleibt äußerlich und bildet den Ausgang der äußeren Reflexion. Die von der setzenden Reflexion als Vermittlung gesetzte Unmittelbarkeit bleibt außerhalb der Vermittlung.⁸⁹ Die gesetzte Form ist nicht mehr sich selbst gleich, sondern eine Nichtidentität. Die äußerliche Reflexion „transformiert den Inhalt des Ideellen in ein durch die Form des Ideellen unberührtes Materielles“.⁹⁰ Die bestimmende Reflexion ist die „Einheit der setzenden und äußeren Reflexion“, der Rückkehr des Identischen über das Nichtidentische hinaus zu sich selbst. Eine abstrakte Reflexion-in-sich, die in der äußeren Reflexion nach außen scheint, sich in das Andere reflektiert, erhält sich selbst in einer konkret-allgemeinen Reflexion-in-sich.⁹¹ Der Gegenstand der bestimmenden Reflexion ist

85 Holz 2005, 534f.

86 Vgl. König 1987, 35f.

87 HW 6, 27.

88 Furth 1980, 75.

89 HW 6, 28f.

90 Furth 1980, 76.

91 HW 6, 32f.

die vermittelte Einheit ihrer „Selbstbewegung und des Bezuges auf das tätig erkennende Ich“.⁹²

Die Hegelsche *Logik* der Reflexionsbewegung meint aber keine materielle Arbeit des Menschen, sondern die *Arbeit des Begriffs*, der die Quelle und der Ort aller Realität ist, worin die empirische Mannigfaltigkeit als Form *des Begriffs* erscheint. Die materialistische Dialektik kehrt diese Bewegung ins Gegenteil um, indem sie den Begriff als Zusammenfassung der materiellen Wirklichkeit bestimmt, ohne welche der Begriff nicht existieren würde.⁹³ Die Reflexion-in-sich des Begriffs ist primär die Reflexion-in-anderes der Materialität, die über den Begriff hinaus zu sich zurückkommt. Die im Begriff zusammengefasste Mannigfaltigkeit erscheint wie ein Spiegelbild, das im Spiegel enthalten ist und von diesem gespiegelt wird. Das erleuchtete Ding, das der Spiegel bespiegelt, scheint nach außen, *reflektiert sich in dem Spiegel* als sein Anderes. Es erscheint im Spiegel als Spiegelbild; das Spiegelbild ist der Schein nach innen, das wiederum nach außen zurückgeworfen wird.⁹⁴ Die Arbeit ist diese Reflexionsbewegung; ihr Produkt ist der Doppelschein⁹⁵, die Einheit von Schein nach außen und Schein nach innen. Das Subjekt der Arbeit spiegelt *sich* im Arbeitsprozess.

Im Gegensatz zur idealistischen Dialektik, die die Arbeit als nachträgliche Erhaltung anfänglich gesetzten Zwecks begreift, geht die materialistische Dialektik davon aus, dass ideelle Antizipation wie materielle Realisation als Momente des Zwecks in der praktischen Tätigkeit zusammengehen. Die materielle Reflexionsbewegung ist in allen einzelnen Phasen des gesamten Arbeitsprozesses wirksam und bezieht sich nicht auf die getrennten Stufen der Arbeit.

In der Schlagarbeit z.B. verfügt der Holzhauer über das Wissen und setzt dieses gleichzeitig in die Praxis um, wenn er vor dem Fällen des Baumes die Wurzelanläufe senkrecht am Stamm herunterbeilt,

92 Furth 1980, 76.

93 In dieser Umkehrung kann die Erkenntnisarbeit, deren Wahrheitsgehalt nicht mehr von der Metaphysik des Geistes gesichert werden kann, sondern von der perpetuierenden Praxis materieller Mannigfaltigkeit ausgehen muss, sich selbst nur in der Aufhebung relativer Wahrscheinlichkeit konstituieren. Jede abgeschlossene Aufgabe, die einen Wahrheitsgehalt besitzt, ist wiederum in der Praxis selbst enthalten. Wahrheit als solche kann man aber nur relativ begründen, wenn die Praxis im ewigen Mangel des Seins und der Erkenntnis als absolut Wahrscheinlichen besteht.

94 Holz 1983b, 25.

95 HW 6, 278.

den Fallkerb mit waagerechtem Hieb haut, während des Fällabschnitts die Keile eingetrieben werden. Wissen und Tun, Denken und Handeln machen die optimale Gestaltung seiner Schlagarbeit aus: er muss u. a. wissen, „wie sich das Gewicht des Werkzeuges auf den Wirkungsgrad auswirkt, welches Tempo dem arbeitenden Menschen bei mäßiger Anstrengung bestes Arbeitsergebnis ermöglicht und in welcher Arbeitsstellung waagerechte, in Bodennähe gezielte Hiebe das günstigste Verhältnis zwischen Energieaufwand und Auftreffwucht ergeben“.⁹⁶

Beim Hantieren schwerer Hämmer hat man wiederum mit dem Wirkungszusammenhang zu tun. Der Hammer wird „entweder vom Erdboden oder von der Höhe des Ambosses auf die Ausgangshöhe, von der er herabfällt, gehoben“ und anschließend „entweder mit der Geschwindigkeit, die die Fallbeschleunigung ihm erteilt, in annähernd freien Fall herabfällt oder aber [...] aktiv herabgeschleudert wird, wobei ihm durch den Arbeiter eine Zusatzbeschleunigung erteilt wird, die die Fallbeschleunigung um ein Vielfaches übertreffen kann“.⁹⁷ Entscheidend ist nicht nur die Werkseite, sondern auch die Handseite des Arbeitsmittels: „Zu Beginn der Hubphase hat der Arbeiter den Hammer vor sich stehen; eine Hand hält den Hammerstiel am oberen Ende fest. Sie bewegt sich während des ganzen Bewegungsablaufes nicht von der Stelle des Stieles (feste Hand). Die andere Hand (gleitende Hand) hält etwas tiefer den Stiel lose umfaßt. Zum Heben des Hammers zieht nun [...] die feste Hand den Hammerstiel hoch. Dabei gleitet - „verfährt“ - die gleitende Hand am Hammerstiel entlang gegen den Hammerkopf hin“.⁹⁸

Die Hand als das erste Arbeitsgerät gestattet eine ausgedehnte Bewegungsmannigfaltigkeit⁹⁹ und schöpferische Gestaltungsfähigkeit.¹⁰⁰ Die Anpassung des Arbeiters an die Maschinerie setzt die Anpassung der Arbeitsbewegung an die körperlichen Gesetzmäßigkeiten voraus. „Sind mehrere Gliedmaßen an den Arbeitsbewegungen beteiligt, so müssen sie zusammengreifen, indem sie entweder parallel miteinander wirken oder alternierend einander ablösen“.¹⁰¹ Indem sie mit dem Arbeitsmittel eine Einheit bilden, arbeiten die Hände entweder a) komplementär, b) antagonistisch oder c) komplikativ zusammen: a)

96 Gläser 1952, 448.

97 Meyer 1930, 532.

98 Ebd., 533f.

99 Koelsch 1933, 29.

100 Giese 1928, 65.

101 Koelsch 1933, 34.

Körperseiten ergänzen sich zu einem Gesamtwert durch Teilwahrnehmungen der Hände (Rechts-Links in der Raumlage); b) die Hände trennen sich nach verschiedenen Aufgaben und haben Arbeitsteilung in Wechselwirkung (Leithand-Hilfshand oder Handwechsel); c) eine Hand arbeitet gemeinsam mit anderen Partien des Körpers (Hand-Bein oder Hand-Auge).¹⁰² Die Arbeitsweise der Hände wird durch das Verhältnis von Hand und Arbeitsmittel bestimmt: sie bilden entweder eine funktionelle Einheit, „daß sie die Gliederkette des Menschen verlängern“ und die Wirkung der Arbeitskraft erhöhen; es kann darauf ankommen, „das Werkzeug richtig zu halten und mit ihm jene Manipulation auszuführen, die einen gewissen Grad von Geschicklichkeit und fein dosierte Muskelbewegungen erfordern“; oder der Schwerpunkt der Leistung kann sich in der Muskeltätigkeit des Arbeiters befinden.¹⁰³

Der Arbeitsprozess *drückt sich* spezifisch in der Handhaltung aus. Die Greifhand – „Greifen als Vorstufe des Nehens“ – ist z. B. eine Handhaltung, wodurch die Form des Gegenstandes sich nicht verändert. „Die Arbeitsseite des Werkzeuges muß sich dem Werkstück anpassen“. Im Greifen ist jedenfalls „das allmähliche Sichnähern der einzelnen Finger bis zur Fläche des Fremdkörpers heran und dann die Ausübung eines Druckes, durch den es überhaupt erst möglich wird, das Gewicht des Körpers, die Anziehungskraft der Erde, zu überwinden“. Greifen und Nehmen ermöglichen das Geben. „Geben ist eine Umkehrung vom Nehmen“. Im Nehmen wird „der notwendige Druck aufgehoben“, so daß der „betreffende genommene Körper der Schwerkraft folgend irgendwo abgleiten kann“.¹⁰⁴ Im Gegensatz zum Halten wird im Nehmen und Geben die Lage des Gegenstandes verändert. Im Kneten, Andrücken, Eindrücken, Trennen, Spalten und Schneiden ändern sich die Form und Lage des Gegenstands. „Das Werkstück muß sich der Arbeitsseite des Werkzeugs anpassen“. Der Arbeiter strebt hier einen bestimmten Widerstand zu überwinden.¹⁰⁵ Die Handseite des Arbeitsmittels wird so gestaltet, „daß sie von der Hand ergriffen werden kann“. Die wechselseitige Anpassung ermöglicht die Einheit von Hand und Mittel.¹⁰⁶ In der formgebenden Tätigkeit ist es notwendig, „daß die Arbeitsseite des Werkzeugs in der Lage ist, den Widerstand des Werkstückes zu überwinden“. In

102 Giese 1928, 80.

103 Atzler 1933, 3f.

104 Herig 1934, 31f.

105 Ebd., 39.

106 Ebd., 51.

den Greif- und Haltevorgängen ist die „Richtung der Akkomodation entgegengesetzt als bei den Formgebungsvorgängen. Mußte sich bei letzteren das Werkstück der Arbeitsseite anpassen, so muß sich bei Greif- und Haltewerkzeugen die Arbeitsseite dem Werkstück anpassen“.¹⁰⁷

Auch das menschliche Auge ist ein Bestandteil der Arbeitsseite, dessen Sehfähigkeit mit „optischen Zwischengliedern“ wie katoptrischen und dioptrischen Instrumenten verstärkt werden kann. In den optischen Instrumenten spielt die Arbeitsteilung zwischen Hand und Auge eine primäre Rolle. Das optische Instrument, das man mit der Hand reguliert, ermöglicht und verbessert das Sehen.¹⁰⁸ Sehen, was die Hand tut, und machen, was das Auge sieht, bildet die innere Einheit der Arbeit. Das Sehen, das die Arbeit ermöglicht und überprüft, ist die Arbeit des Auges als Auge der Arbeit. Man sieht aber auch mit der Hand, indem man die vergegenständlichte Arbeit tastet und überprüft. Nicht nur mit dem Auge also, sondern durch die Hand sieht man. Die Hand setzt ihre Sache in Bewegung dadurch, dass das Auge die Arbeit sieht und ihr folgt. Somit wird die Sache nicht nur in Bewegung gesetzt, sondern sie selbst setzt das Auge in Bewegung. Das Auge, das der Arbeit folgt, sucht und findet, bewegt *sich*. Die Hand, die das tut, was das Auge sieht, wird durch das Sehen genauso bestimmt, wie das Sehen durch die Handtätigkeit bestimmt wird. Der Mensch, der arbeitet, bewegt die Sache nur dann, wenn er sich selbst bewegt. Der Arbeiter ist weder ein rein Bewegtes noch rein Bewegendes, sondern ein *Sich-Bewegendes*; ist das Arbeiten ein *Sich-bewegen*, so ist die Arbeit eine *Selbstbewegung*.

Specula et speculum speculatoris

Im Bewegen, Halten, Stehen, Greifen und Warten wird etwas getan, und was getan wird, geschieht durch den Leib.¹⁰⁹ Durch den tätigen Leib geschieht etwas, *weil auch dem Leib etwas geschieht*.¹¹⁰ Sehe ich etwas bewegen, so kann ich diesem bewegten Objekt mit meinem Blick folgen, ohne meine Lage zu verändern, wenn ich einfach meinen Kopf drehe und meine Augen bewege. Das geschieht aber meist von selbst, weil mein Kopf und meine Augen *sich* auch ohne mein aktives Zutun bewegen können. Ich kann mich aber auch aktivisch bewegen,

107 Ebd., 55f.

108 Ebd., 134f.

109 Buytendijk 1956, 4.

110 Ebd., 27.

wenn ich meine Lage gehend verändere, um zu sehen, was da steht,¹¹¹ wenn meine konstante Haltung das Sehen nicht ermöglicht, sondern ihm widerspricht. *Um zu sehen, bewege ich mich*: ich überwinde den Widerspruch dadurch, dass ich die Verhältnisform zwischen mir selbst und meinem Sehobjekt verändere.¹¹² Das ganze Geschehen ist als „Sehen + Bewegen - *einen* Akt zu nennen“.¹¹³ Meine Wahrnehmung ist nicht einfach ein „subjektives Endprodukt, sondern geschehende Bewegung von Ich und Umwelt“. Dabei ist die Umwelt „Träger und Schauplatz dieser Begegnung“.¹¹⁴

In meiner Ortsbewegung *mache ich* das Sehobjekt sichtbar *für mich*, oder es *wird* sichtbar *von selbst*. Seine Sichtbarkeit ist jedenfalls ein Sichtbar-*werden* durch sich selbst oder Sichtbar-*machen* durch mein aktives Zutun. In beiden Fällen kommt es auf das „Zur-Reife-gelangen eines Sehens“ an. Ich nähere mich ihm durch meinen Blick oder es nähert sich mir durch seine Bewegung.¹¹⁵ Das Wechselverhältnis von Sehen und Bewegen ermöglicht die Übereinstimmung zwischen Sehendem und Gesehenem, wobei das Denken den Maßstab oder Wert dieser Übereinstimmung bestimmt. Wenn die Veränderung der Entfernung zwischen Sehendem und Gesehenem den Übereinstimmungsgrad bestimmt, so geht sie mit der relativen Größenveränderung des Gesehenen zusammen, die durch die Annäherung des Sehenden ermöglicht wird.¹¹⁶ „Im fernen Raum sind wir orientiert durch Blickrichtungen, durch den Horizont, durch [...] auf Erfahrung gegründete Distanzwahrnehmung und durch die relative Größe der uns aus Erfahrung bekannten Gegenstände. Im nahen Raum sind wir orientiert durch die Struktur der Situation, durch die Abhängigkeit von unserem Standpunkt und durch die Eigenschaften der Dinge, die ihren Bestimmungsgrund in unseren Bewegungen haben, wie etwa ihre Größe und ihre Form“.¹¹⁷

In meiner Bewegung, die ich wahrnehme, „gliedert sich mir die Ferne in Ferne und Nähe“. Die *bestimmte* Nähe, die ich zu erreichen versuche, indem ich die zwischen mir und Objekt liegende Distanz aufhebe, befindet sich das temporal-modale Spannungsfeld von Nicht-nicht und Nicht-mehr, Möglichkeit und Wirklichkeit, „Bewegen-Können

111 WGS 4, 37.

112 Ebd., 47.

113 Ebd., 110.

114 Ebd., 219.

115 Merleau-Ponty 1967, 16, 21.

116 Buytendijk 1956, 49.

117 Ebd., 50.

und seinem in Distanz gegebenen Zweck“. Auch wenn etwas an mir vorübergeht, „liegt darin ein Herannahen und ein Sich-Entfernen, Ereignisse also, die immer eine Veränderung in bezug auf und durch uns selbst darstellen, sofern eine mögliche Selbstbewegung sich darauf abstimmt und eventuell realisiert“.¹¹⁸

Suchen, um zu finden, Sich-Bewegen, um zu sehen, kann man nur dann, wenn man trennt und wieder zusammenstellt. Darin steckt „das Achten, das Merken, das Aufmerken“ und das Trachten. Die Bewegung *im* Beobachten und Beobachtung *im* Sich-Bewegen ist im *Spähen* enthalten.¹¹⁹ „Scharfsichtigkeit“, „Umsichtigkeit“ und „Augenerfahrung“ sind Merkmale¹²⁰ der „Spähaugen“.¹²¹ Ein „scharfes Insaugfassen des Sichtbaren, ein Sondern und Unterscheiden, Verdeutlichen und Vergleichen“, „Zergliedern“ und „Zusammenfügen“, Sehen, was „sich hinter dem Sichtbaren verbirgt“, ist die *Arbeit des Spähers*.¹²² Um zu bestimmen, was sein Gegenstand abspiegelt oder um zu lesen, was die Spuren seines Gegenteils mitteilt, muss er „aus seinen Beobachtungen richtige Schlüsse auf das wahrscheinliche Verhalten“ ziehen.¹²³

Der Späher heißt im Zedler-Lexikon *Speculator*. Er ist „ein Kundschafter, der einem Dinge nachsinnet, der etwas verborgenes erforschet und ausspähet [...] entweder von der Warte oder Station (Specula)“.¹²⁴ Specula ist ein „Thurm“, wovon man „weit um sich sehen“ kann und die „Bewegung und Annäherung“ des Gegenteils „entdeckt wird“.¹²⁵ Das Spekulative bestehe „in einer scharfsinnigen und beständigen Untersuchung so wohl practischer als theoretischer Wahrheiten“.¹²⁶ Die Scharfsinnigkeit und Gewissheit sind aber nur dadurch zu *erwerben*, dass das *noch Mögliche vergewissert* und der ihm widersprechende Gegensatz *unmöglich* wird.¹²⁷ Dass man „die Möglichkeit des Gegentheils nicht ganzlich abzulehnen“ vermag, macht die Aristotelische Wahrscheinlichkeitsdialektik aus,¹²⁸ die der Späher doch zur Demonstration aufzuheben sucht.

118 Ebd., 52.

119 Grünhagen 1942, 42.

120 Ebd., 28.

121 Ebd., 34, 40.

122 Ebd., 9.

123 Spähen und Streifen 1933, 64.

124 Zedler-Lexikon Bd. 38, 1385f.

125 Ebd. Bd. 52, 2319.

126 Ebd. Bd. 38, 1385.

127 Ebd. Bd. 52, 1019.

128 Ebd., 1020.

Das Spekulative vom Spiegel (speculum), und nicht von der Warte (specula) abzuleiten, verteidigt Thomas von Aquin, weil er glaubte, dass die strukturlogische Form von Ursache–Wirkung und Bespiegelter–Gespiegelter identisch sind.¹²⁹ Dasselbe Argument hat Hans Heinz Holz im Anschluss an Aristoteles, Kant und Hegel stark gemacht. Nicht eine Gegenposition, sondern eine andere Perspektive scheint mir hier *auch* haltbar zu sein, dass die Späharbeit als Sehen und Sich-Bewegen, als Suchen und Finden, als *Sich-Spiegeln* das Speculum in Speculae repräsentiert. Ich würde aber noch hinzufügen, dass auch Specula in Speculum logisch enthalten ist. Die Grundlage dafür befindet sich in der graduellen Erwerbung bzw. Wahrscheinlichkeitsarbeit des Spiegelbildes.

Mit Joachim Schickel gesagt: „der menschliche Geist sei *ein Spiegel, um Vervollkommung bemüht*“.¹³⁰ Sein Schauen ist ein „Verähnlichen“. Der „Geist verähnliche etwas, *indem er es aufnehme*“.¹³¹ Die Ähnlichkeit von Ab- und Urbild könne „*noch ähnlicher*“ werden.¹³² Auch die den Spiegel enthaltende Monade „*macht* etwas, und zwar mit sich selber, indem sie ihren ‚Appetit‘, ihr Trachten und Streben, auf deutliche und stets deutlichere Abbilder der Welt im beliebig Großen wie im beliebig Kleinen richtet“.¹³³ Die Monade kann auch „ihre Perspektive wechseln, d. h. sich dermaßen bewegen, speziell auch drehen, daß wichtige Reflexionen oder Repräsentationen schärfer und unwichtige unschärfer würden“. Die Monade hat übrigens das Vermögen, „deutlicher und deutlicher zu perzipieren“, indem sie auch ihren Ort wechselt.¹³⁴ Die graduelle Verbesserbarkeit der Spiegelperspektive, -lage, -form und -bilder ist zugleich ein Wahrscheinlichkeitszustand in der Katoptrik.¹³⁵

Die *andere Seite* der Bildschärfe ist das *sich im Spiegel sehende* und *spiegelnde* Auge, d. h. der *dioptrische* Apparat des Menschen, der *als Bespiegelter ontisch* über das katoptrische Gegenteil übergreift. Es ist der dioptrische Apparat, der sich aus Hornhaut, Kammerwasser, Linse und Glaskörper zusammensetzt und auf der Netzhaut ein tatsächliches und umgekehrtes Bild entwirft. Die Pupille des Auges ist „von den Rändern der Iris“ gebildet, deren „zirkulär und radiär gestellten

129 Holz 2005, 231.

130 Schickel 2012, 183.

131 Ebd., 202.

132 Ebd., 204.

133 Ebd., 309.

134 Ebd., 310.

135 Burja 1793, 185.

Muskeln sie zu verengern oder zu erweitern vermögen“. Ihre Funktion ist die „Erhöhung der Schärfe wie der Tiefenschärfe der Abbildung“. Eine reflexionslogische Katoptrik ist darin materiell enthalten: der Lichteinfall ins Auge *spiegelt sich* als „automatische Weitänderung der Pupille“, wodurch „die mittlere Beleuchtungsstärke auf der Netzhaut konstant“ gehalten wird.¹³⁶ Das räumliche Verhältnis zwischen Auge und Gegenstand *spiegelt sich* in der „Formänderung der Linse“: „sie wird durch Innervierung eines im Auge selbst gelegenen Muskels, des Ciliarmuskels, kugelig [„...“] und gewinnt dadurch an Brechkraft. Die Linse wird also beim Sehen in die Ferne dauernd angespannt; erst bei der Kontraktion des Ciliarmuskels vermag sie in ihre elastische Ruhelage überzugehen und wird dabei besonders an ihre Vorderfläche stärker gekrümmt“.¹³⁷ Im Laufe des Alters verliert die Linse dann ihre Elastizität, ihre Bilder werden unscharf, so dass man „durch eine außen vor das Auge gesetzte Sammellinse“ die Schärfe künstlich wieder herstellt. Ist die Brechkraft des Auges zu groß und werden Lichtstrahlen „schon vor der Netzhaut vereinigt“ (Myopie), oder zu gering und liegt der Brennpunkt der Lichtstrahlen „hinter der Netzhaut“ (Hyperopie), so hat man mit unscharfen Bildern zu tun, die man durch zusätzliches Tragen von Sammelläsern (Brillen) aufhebt und somit ein scharfes Sehen wieder herstellt.¹³⁸

Der Lichtstrahl ist ein *Tätiges*, weil er das Spiegeln des Spiegels *ermöglicht*, und ein *Leidendes*, weil er im Spiegel *reflektiert wird*. Der Lichtstrahl, der vom Spiegel zurückgeworfen wird und in die Augen fällt, *ermöglicht* das Sehen der Augen und *wird gebrochen* durch diese.¹³⁹ Die Optik ist eine Wissenschaft über das Verhalten des Lichtstrahls als tätigen und leidenden.¹⁴⁰ Die Dioptrik als Art der Optikgattung befasst sich mit dem Lichtstrahl, der „aus einer dichtern Materie in eine dünnere, oder aus einer dünnern in eine dichtere fährt; so wird er gebrochen“.¹⁴¹ *Durchsichtige* Dinge wie Glas sind Gegenstand der Dioptrik. *Undurchsichtige* Dinge wie Spiegel, der meist ein poliertes Glas ist, sind Gegenstand der Katoptrik. *Durchsichtiges* Glas und *undurchsichtiges* Poliermaterial macht die innere Einheit des Spiegels aus.¹⁴² Das Spiegelsehen, das durch die Erleuchtung des Lichtmaterials ermöglicht wird, indem der Lichtstrahl zuerst reflek-

136 Schütz / Rothschild 1979, 405.

137 Ebd., 406.

138 Ebd., 407f.

139 Spengler 1775, 13f.

140 Wolf 1793, 7.

141 Ebd., 10.

142 Burja 1793, 4.

tiert und dann gebrochen wird, übergreift sich selbst und ihr Gegenteil (Dioptrik). Die Dioptrik physiologischen Sehens, die zugleich der Ort für Erleuchtung durch das Licht und Brechen der Lichtstrahlen ist, enthält das spekulative Verhältnis, das im Spiegelbild des Spiegels selbst *logisch* besteht.¹⁴³

Im „Hintreten vor das Spiegelnde“ und „Schauen in das Spiegelnde“ treten Dioptrik und Katoptrik als ontisch-logische *Momente* des Sich-Spiegels auf.¹⁴⁴ Ein planmäßiges „Vor-ihn-hintreten und In-ihn-hineinschauen“¹⁴⁵ ist ein Sehen *durch* Sich-Bewegen. Das sich Bewegende als das Bespiegelte wird „sich im Gespiegelten selbst vorfindlich“.¹⁴⁶ Die mittlere Eigentlichkeit eines solchen Sich-Spiegels aber hat ihr *Anderes*, dass die Dioptrik physiologischen Sehens *sich* an diese Begegnung anpasst: das durch die leibliche Selbstbewegung hergestellte Verhältnis zwischen Bespiegeltem und Spiegelndem *spiegelt sich* rein *uneigentlich*¹⁴⁷ im *dioptrischen Gegenteil* des Spiegelsehens. Sich-Spiegeln, das durch den Leib geschieht, spiegelt sich in dem Leib, weil zugleich dem Leib etwas geschieht. Das Spiegelsehen besteht also aus Sich-Spiegeln in *mittlerer Eigentlichkeit* zum einen und *reiner Uneigentlichkeit* zum anderen. Die reine Uneigentlichkeit des dioptrischen Teils ist in der mittleren Eigentlichkeit des katoptrischen Teils als dem *Anderen* des Sich-Spiegels enthalten.

„Das Seiende, das *sich* nicht spiegelt, ist sich [...] verborgen“. Die Arbeit des Spähers besteht darin, diesem Seienden zu ermöglichen, dass es sich entbirgt.¹⁴⁸ Die Zwischenphase, worin die Arbeit des Spähers besteht, ist Fixierung und Veränderung des Ähnlichkeitsverhältnisses zwischen Ab- und Urbild, bis diese Ähnlichkeit von der Wahrscheinlichkeit in die Wahrheit umschlägt. Im ewigen Mangel des Seins und der Erkenntnis aber erscheint die Wahrheit als relatives *Moment* absoluter Wahrscheinlichkeit. In der perpetuierenden Praxis philosophischer Arbeit bilden die klaren und deutlichen Bilder, welche zugleich durch oder ohne aktives Zutun verschärft und vergewissert werden, nur Zwischenstationen des ewigen Suchens und Findens. Arbeit der Philosophie als Spiegel-Denken¹⁴⁹ ist eine Katadioptrik, die sich selbst und ihr Gegenteil (Dioptrik) übergreift.

143 Ebd., 102.

144 Holz 1961, 66.

145 Ebd., 68.

146 Ebd., 65.

147 Vgl. ebd., 68.

148 Ebd., 85.

149 Holz 1983a, S9.

Literaturverzeichnis

Aristoteles: Topik (AT). Topik, neuntes Buch, oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse (Hg. u. übs. v. H. G. Zekl), Hamburg 1997.

Arndt, Andreas: Arbeit der Philosophie, Berlin 2003.

Arndt, Andreas: Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs, Hamburg 1994.

Atzler, Edgar: Mensch und Arbeitsgerät; in: Deutsche Gesellschaft für Gewerbehygiene (Hg.): Beihefte zum Zentralblatt für Gewerbehygiene und Unfallverhütung, Beiheft 25. Mensch und Arbeitsgerät, Berlin 1933, S. 3-20.

Aubenque, Pierre: Hegelsche und Aristotelische Dialektik; in: Riedel, Manfred (Hg.): Hegel und die antike Dialektik, Frankfurt am Main 1990, S. 208-224.

Buytendijk, F. J. J.: Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung. Als Verbindung und Gegenüberstellung von physiologischer und psychologischer Betrachtungsweise, Berlin u. a. 1956.

Burja, Abel: Anleitung zur Optik, Katoptrik und Dioptrik, Berlin 1793.

Damerow, Peter / Furth, Peter / Heidtmann, Berndhard / Lefèvre, Wolfgang (Damerow u. a.): Probleme der materialistischen Dialektik; in: Furth, Peter (Hg.): Arbeit und Reflexion. Zur materialistischen Theorie der Dialektik – Perspektiven der Hegelschen *Logik*, Köln 1980, S. 234-282.

Furth, Peter: Arbeit und Reflexion; in: Furth, Peter (Hg.): Arbeit und Reflexion. Zur materialistischen Theorie der Dialektik – Perspektiven der Hegelschen *Logik*, Köln 1980, S. 70-80.

Geymonat, Ludovico: Grundlagen einer realistischen Theorie der Wissenschaft, Köln 1980.

Giese, Fritz: Psychologie der Arbeitshand, Berlin – Wien 1928.

Gläser, H.: Untersuchungen über die Schlagarbeit mit Hämmern oder Äxten; in: Arbeitsphysiologie, Band 14, Heft 6, Berlin 1952, S. 448-459.

Grünhagen, Herbert: Kleine Wetterpraktik. Vom Spähen und Schauen – Vom Wind und den Wolken, Dessau 1942.

Hegel, G. W. F.: Jenaer Systementwürfe I (HSE I). Das System der spekulativen Philosophie. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes, Hamburg 1986.

Hegel, G. W. F.: Jenaer Systementwürfe III (HSE III). Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, Hamburg 1987.

Hegel, G. W. F.: Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817, Werke 4 (HW 4), Frankfurt am Main 1986.

Hegel, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes, in: Werke Bd. 3 (HW 3), Frankfurt am Main 1979.

Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik, in: Werke Bd. 6 (HW 6), Frankfurt am Main 1979.

Herig, Friedrich: Hand und Maschine, Halle 1934.

Holz, Hans Heinz: Dialektik und Widerspiegelung, Köln 1983a.

Holz, Hans Heinz: Die Selbstinterpretation des Seins. (Formale Untersuchungen zu einer aufschließenden Metapher), in: Beyer, Wilhelm R. (Hg.): Hegel-Jahrbuch 1961, II. Halbband, München 1961, S. 61-124.

Holz, Hans Heinz: Natur und Gehalt spekulativer Sätze, Köln 1980.

Holz, Hans Heinz: Spekulative und materialistische Philosophie; in: Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie. Societas Hegeliana. Jahrgang 1983, Köln 1983b, S. 22-32.

Holz, Hans Heinz: Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik, Stuttgart – Weimar 2005.

Hüllinghorst, Andreas: Auf den Standpunkt kommt es an. Eine Interpretation der Grundfrage der Philosophie; in: Aufhebung #2 / 2013, Salzburg 2012, S. 52-69.

Kantola, Ilkka: Probability and Moral Uncertainty in Late Medieval and Early Modern Times, Helsinki 1994.

Koelsch, F.: Biologische, pathologische und hygienische Probleme und Ergebnisse; in: Deutsche Gesellschaft für Gewerbehygiene (Hg.):

Beihefte zum Zentralblatt für Gewerbehygiene und Unfallverhütung, Beiheft 25. Mensch und Arbeitsgerät, Berlin 1933, S. 21-59.

König, Josef: Das System von Leibniz; in: König, Josef: Vorträge und Aufsätze, München 1978, S. 27-61.

König, Josef: Denken und Handeln. Aristoteles-Studien zur Logik und Ontologie des Verbuns, Bielefeld 2005.

König, Josef: Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie, Halle-Saale 1937.

Leibniz, G. W.: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand I. Philosophische Schriften Band 3.1. (LPS 3.1.), Frankfurt am Main 1996.

Leibniz, G. W.: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand II. Philosophische Schriften Band 3.2. (LPS 3.2.), Frankfurt am Main 1996.

Leibniz, G. W.: Regeln zur Förderung der Wissenschaften; in: Leibniz, G. W.: Schriften zur Logik und zur philosophischen Grundlegung von Mathematik und Naturwissenschaft. Philosophische Schriften Band 4 (LPS 4), Frankfurt am Main 1996, S. 97-129.

Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band, Hamburg 1894; in: MEGAI/15.1., Berlin 2004.

Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1867; in: MEGAI/5.1., Berlin 1983.

Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1872; in: MEGAI/6.1., Berlin 1987.

Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1883; in: MEGA II/8.1., Berlin 1989.

Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1890; in: MEGA II/10.1., Berlin 1991.

Marx, Karl: Ökonomische Manuskripte 1857/58. Teil 1, MEGAI/1.1.1., Berlin 1976.

Marx, Karl: Ökonomische Manuskripte 1857/58. Teil 2, MEGAI/1.2.1., Berlin 1981.

Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte; in: MEGAI/2.1., Berlin 1982, S. 323-438.

Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie; in: MEGAI/2.1., Berlin 1982, S. 3-137.

Merleau-Ponty, Maurice: Das Auge und der Geist; in: Merleau-Ponty. Maurice: Das Auge und der Geist. Philosophische Essays, Hamburg 1967, S. 13-43.

Meyer, Fritz: Arbeitsphysiologische Studien. VIII. Mitteilung: Arbeitsgröße, Arbeitsaufwand und Arbeitsökonomie beim Hantieren schwerer Hämmer; in: Arbeitsphysiologie Band 3, Heft 7, Berlin 1930, S. 529-557.

Ruben, Peter: Wissenschaft als allgemeine Arbeit. Über Grundfragen der marxistisch-leninistischen Wissenschaftsauffassung; in: Online-Edition www.peter-ruben.de, Berlin (1976) 2010.

Schickel, Joachim: Der Logos des Spiegels. Struktur und Sinn einer spekulativen Metapher, Bielefeld 2012.

Schickel, Joachim: Spiegelbilder. Sappho/Ovid. Wittgenstein/Canetti. Marx/Piranesi. Interpretationen, Stuttgart 1975.

Schütz, Erich / Rothsuh, Karl E.: Bau und Funktionen des menschlichen Körpers. Anatomie und Physiologie des Menschen für Hörer aller Fakultäten und für medizinische Assistenzberufe, München u. a. 1979.

Spähen und Streifen. Ein Jugendbuch für Sport und Spiel in Wald und Feld, Berlin 1933.

Spengler, Joseph: Optick Catoptrick und Dioptrick in Zween Theilen. Der erste Enthält die allgemeinen Grundsätze dieser Wissenschaften: Der Andere Giebt hinreichenden Unterricht von der Verfertigung, dem Gebruche und den Vortheilen fast aller optischen Instrumente; Als der einfachen und zusammengesetzten Mikroskope, des Sonnenmikroskops, der holländischen, astronomischen und gemeinen Fernrohren, der holländischen Fernrohren, der gregorianischen und neutonischen Telescope etc. und einer Neuen Optischen Universalmaschine, Augsburg 1775.

Weizsäcker, Viktor von: Der Gestaltkreis, dargestellt als psychophysiologische Analyse des optischen Drehversuches; in: Gesammelte Schriften 4 (WGS 4), Frankfurt am Main 1997, S. 23-61.

Weizsäcker, Viktor von: Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen; in: Gesammelte Schriften 4 (WGS 4), Frankfurt am Main 1997, S. 77-337.

Wolf, Christian Freyherrn von: Der Anfangsgründe aller Mathematischen Wissenschaften. Vierter Theil, Welcher die Optik, Katoptrik, Dioptrik, und die Perspectiv in sich enthält, und zu mehrerem Aufnehmen der Mathematik so wohl auf hohen als niederen Schulen aufgesetzt worden, Wien 1763.

Zedler, Johann Heinrich: Johann Heinrich Zedlers vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Bände 38 und 52, Leipzig 1732-1754.

Die Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit bei Marx und Engels

Von Helmuth Fellner, Wien
helmuth.fellner@gmail.com

Der vorliegende Artikel ist der dritte Teil einer umfangreichen Arbeit über den Begriff der Freiheit bei Karl Marx. In der letzten Ausgabe erschien Teil 2 (Der Begriff der Freiheit bei Marx), in der vorletzten Ausgabe Teil 1 (Das Freiheitsproblem in der bürgerlichen Philosophie vor Marx und Engels). Teil 3 zeigt auf, wie Engels den Begriff der Freiheit gemäß den mit Marx gemeinsamen An- und Einsichten ausarbeitet und die Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit freilegt.

Die Fortsetzung der Marxschen Ansichten durch Engels

Zwischen Marx und Engels gab es eine tiefgehende intellektuelle Partnerschaft und Freundschaft. Die konkrete Zusammenarbeit erstreckte sich vom Jahre 1844 bis zum Tode von Karl Marx und umfasste auch das gesamte Spektrum ihrer publizistischen Tätigkeit. Sie schrieben zusammen Bücher, publizierten jeder unter dem Namen des anderen. Engels schrieb zum Beispiel Artikel für die New York Herald Tribune, sie diskutierten und ergänzten jeweils die Werke des anderen. So stammt die Abteilung 10 des II. Kapitels im „Anti-Dühring“ vom Marx; im Vorwort zur 2. Auflage des „Anti-Dühring“ heißt es:

„Da die hier entwickelte Anschauungsweise zum weitaus größeren Teil von Marx begründet und entwickelt worden, und nur zum geringsten Teil von mir, so verstand es sich unter uns von selbst, dass diese meine Darstellung nicht ohne seine Kenntnis erfolgte. Ich habe ihm das ganze Manuskript vor dem Druck vorgelesen, und das zehnte Kapitel des Abschnitts über Ökonomie („Aus der Kritischen Geschichte“) ist von Marx geschrieben und musste nur, äußerlicher Rücksichten halber, von mir leider etwas verkürzt werden. Es war eben von jeher unser Brauch, uns in Spezialfächern gegenseitig auszuhelfen.“¹

Und auch nach dem Tode von Marx war Engels der Verleger von dessen unveröffentlichten Werken und wurde als offizieller Interpret von dessen Gedanken allgemein anerkannt.

¹Engels, Friedrich: Anti-Dühring in: MEW 20, 9.

Behandelt man nun das Problem der Freiheit in der Marxschen Theorie, so ist es zunächst unvermeidlich, die gemeinsamen Werke von Marx und Engels in die Arbeit einzubeziehen. Dies geschah schon in den vorhergehenden Teilen dieser Arbeit (hier wurde ausführlich das „Manifest der Kommunistischen Partei“, die „Deutsche Ideologie“ und teilweise die „Heilige Familie“ behandelt); kommt man nun zum Kernpunkt der Marxschen Freiheitsauffassung, zum Problem der Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit, so ist es unumgänglich Werke von Engels, wie den „Anti-Dühring“ oder die „Dialektik der Natur“, in diese Arbeit einzubeziehen. Dazu kommt, dass sich in der ganzen Arbeit zum Thema Freiheit nicht der geringste Widerspruch zwischen Marx und Engels erkennen ließ. Bevor genauer auf das Problem Freiheit–Notwendigkeit eingegangen wird, bedarf es jedoch einer kurzen Skizzierung wie Engels an die Marxsche Theorie der Freiheit anschloss.

Engels teilte Marx' Ansicht, dass Freiheit nicht in der Abwesenheit von Zwang, sondern in der Macht besteht, die den Menschen umgebende soziale und physikalische Umgebung zu beherrschen. Dieser zentrale Punkt seiner Auffassung ist dargelegt in der gemeinsam mit Marx verfassten „Deutschen Ideologie“ und besonders im „Anti-Dühring“ und in der „Dialektik der Natur“. Im „Anti-Dühring“ führt Engels aus, dass Freiheit nicht in der Unabhängigkeit von der Natur, sondern vielmehr „in der Kontrolle über uns selbst und über die äußere Natur“ besteht.² Und in der „Dialektik der Natur“ arbeitet er genau heraus, dass diese Beherrschung der Natur der wesentliche Unterschied zwischen Mensch und Tier ist:

„Kurz, das Tier benutzt die äußere Natur bloß und bringt Änderungen in ihr einfach durch seine Anwesenheit zustande; der Mensch macht sie durch seine Änderungen seinen Zwecken dienstbar, beherrscht sie. Und das ist der letzte, wesentliche Unterschied des Menschen von den übrigen Tieren, und es ist wieder die Arbeit, die diesen Unterschied bewirkt.“³

In den meisten Passagen seiner Schriften, in denen Engels die Freiheit behandelt, weist er nicht auf eine psychologische Charakteristik des Individuums hin, sondern auf die tatsächliche historische Vollendung der Menschheit. Diese ist der Kontrolle des Menschen über seine eigene Entwicklung, die durch die Vervollkommnung der Technologie und durch die Anwendung von verschiedenen sozialen Techniken erreicht wird, zuzuschreiben. Und Engels ist geradezu fas-

² Ebd. 106.

³ Engels, Friedrich: Dialektik der Natur in: MEW 20, 452.

ziniert von der Entwicklung der Technik und von den Auswirkungen dieser Entwicklung auf das konkrete menschliche Leben.

Am Beginn der Geschichte stand die Entdeckung, dass „mechanische Bewegung in Hitze transformiert werden kann“, d.h. dass Feuer durch Reibung erzeugt werden kann. Diese Entdeckung hatte große Auswirkung auf die Befreiung der Menschheit von der Beherrschung durch die Natur, weil es dem Menschen damit zum ersten Mal gelang, eine Naturkraft zu kontrollieren, und weil damit der erste Schritt zur Beherrschung der Natur durch den Menschen getan war. Das war zugleich der erste gewalttätige Schritt vorwärts in der menschlichen Entwicklungsgeschichte.

Eine weitere welterschütternde Erfindung war die Dampfmaschine, und damit die Möglichkeit, Wärme in mechanische Bewegung umzusetzen. Aber die Dampfmaschine werde nie einen so gewaltigen Sprung in der Menschheitsentwicklung zustande bringen, wie die Entdeckung des Reibfeuers,

„so sehr sie uns auch als Repräsentantin aller jener an sie sich anlehenden gewaltigen Produktivkräfte gilt, mit deren Hilfe allein ein Gesellschaftszustand ermöglicht wird, worin es keine Klassenunterschiede, keine Sorgen um die individuellen Existenzmittel mehr gibt, und worin von wirklicher menschlicher Freiheit, von einer Existenz in Harmonie mit den erkannten Naturgesetzen, zum ersten Mal die Rede sein kann.“⁴

Die Kontrolle der Menschen über ihre soziale Organisation entwickelt sich nicht linear mit dem technischen Fortschritt. Sie entwickelt sich dialektisch, d.h. sie muss zuerst negiert werden, um als höhere positive Form zu erscheinen.

Von den ersten primitiven Gruppierungen des Menschen bis zum Monopolkapitalismus stempelt die Arbeitsteilung die Gesellschaft mit unvermeidlichen Kennzeichen: Ausbeutung, Klassenunterschiede, Klassenkampf usw.. Die Menschen haben zunächst wenig Kontrolle darüber. Die Kontrolle vermindert sich sogar bis zur Etappe der Warenproduktion; totale Anarchie der Produktion regiert und führt schließlich zum Untergang des ganzen Systems:

„Es ist die treibende Kraft der gesellschaftlichen Anarchie der Produktion, die die große Mehrzahl der Menschen mehr und mehr in Proletariat“⁵

⁴ Engels, Friedrich: Anti-Dühring in: MEW 20, 106.

⁵ Ebd. 107.

verwandelt, und es sind wieder die Proletariermassen, die schließlich der Produktionsanarchie ein Ende machen werden. Es ist die treibende Kraft der sozialen Produktionsanarchie, die die unendliche Vervollkommnungsfähigkeit der Maschinen der großen Industrie in ein Zwangsgebot verwandelt für jeden einzelnen industriellen Kapitalisten, seine Maschinerie mehr und mehr zu vervollkommen, bei Strafe des Untergangs.⁶⁶

Der Umschwung kommt mit der Besitznahme der Produktionsmittel durch das Proletariat; die gesellschaftliche Anarchie der Produktion wird in einem dialektischen Sprung in ihr Gegenteil transformiert:

„Mit der Besitzergreifung der Produktionsmittel durch die Gesellschaft ist die Warenproduktion beseitigt und damit die Herrschaft des Produkts über den Produzenten. Die Anarchie innerhalb der gesellschaftlichen Produktion wird ersetzt durch planmäßige, bewusste Organisation. Der Kampf ums Einzeldasein hört auf. Damit erst scheidet, der Mensch, in gewissem Sinn, endgültig aus dem Tierreich, tritt aus tierischen Daseinsbedingungen in wirklich menschliche.“⁶⁷

Die Organisation der Produktion macht es möglich, dass die Gesamtheit des gesellschaftlichen Lebens des Menschen unter seiner Kontrolle ist. Somit erhält also die Menschheit ihre letzte und wahre Freiheit, wenn die technologische, die wissenschaftliche Revolution durch die soziale Revolution vervollkommenet wird. Dann wird der Mensch der wahre Beherrscher der Natur sein.

„Das Proletariat ergreift die öffentliche Gewalt und verwandelt Kraft dieser Gewalt die den Händen der Bourgeoisie entgleitenden gesellschaftlichen Produktionsmittel in öffentliches Eigentum. Durch diesen Akt befreit es die Produktionsmittel von ihrer bisherigen Kapitaleigenschaft und gibt ihrem gesellschaftlichen Charakter volle Freiheit, sich durchzusetzen. Eine gesellschaftliche Produktion nach vorherbestimmtem Plan wird nun mehr möglich. Die Entwicklung der Produktion macht die fernere Existenz verschiedener Gesellschaftsklassen zu einem Anachronismus. In dem Maß wie die Anarchie der gesellschaftlichen Produktion schwindet, schläft auch die politische Autorität des Staates ein. Die Menschen, endlich Herren ihrer eigenen Art der Vergesellschaftung, werden damit zugleich Herren der Natur, Herren ihrer selbst - frei.“⁶⁸

⁶⁶Ebd. 255.

⁶⁷Ebd. 264.

⁶⁸Engels, Friedrich: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft in MEW: 19, 228

Doch nicht nur in der Charakterisierung der Freiheit als Erlangen der Macht über die Natur und die Gesellschaft durch den Menschen stimmen Marx und Engels überein. Auch in der anthropologischen Charakterisierung der Freiheit als menschliche Selbstrealisierung, als Realisierung der menschlichen Potenzen bestätigt Engels ausdrücklich die Marxschen Ansichten. Im „Anti-Dühring“, im III. Kapitel, wo Engels über Produktion und produktive Arbeit schreibt, decken sich seine Formulierungen über die menschliche Freiheit sogar fast wortwörtlich mit den Äußerungen Marx’:

„Indem sich die Gesellschaft zur Herrin der sämtlichen Produktionsmittel macht, um sie gesellschaftlich planmäßig zu verwenden, vernichtet sie die bisherige Knechtung des Menschen unter ihre eigenen Produktionsmittel. Die Gesellschaft kann sich selbstredend nicht befreien, ohne dass jeder einzelne befreit wird. Die alte Produktionsweise muss also von Grund aus umgewälzt werden, und namentlich muss die alte Teilung der Arbeit verschwinden. An ihre Stelle muss eine Organisation der Produktion treten, in der einerseits kein einzelner seinen Anteil an der produktiven Arbeit, dieser Naturbedingung der menschlichen Existenz, auf andere abwälzen kann; in der andererseits die produktive Arbeit, statt Mittel der Knechtung, Mittel der Befreiung wird, indem sie jedem einzelnen die Gelegenheit bietet, seine sämtlichen Fähigkeiten, körperliche wie geistige, nach allen Richtungen hin auszubilden und zu betätigen, und in der sie so aus einer Last eine Lust wird.“⁶⁹

Freiheit und Notwendigkeit

Marx und Engels gehen davon aus, dass zwischen Freiheit und Notwendigkeit eine dialektische Wechselbeziehung besteht und nicht das Verhältnis sich ausschließender Gegensätze. Freiheit ist keine Eigenschaft einer abstrakten Persönlichkeit. Sie wird dem Menschen auch nicht durch eine vermeintliche höhere Macht verliehen, sondern stellt sich in erster Linie als das Verhältnis des Menschen zu den objektiven Gesetzmäßigkeiten in Natur und Gesellschaft dar, insbesondere als der Grad der Erkenntnis und der praktischen Beherrschung dieser Gesetze. Die Notwendigkeit ist in jedem Falle die Voraussetzung der Freiheit. Sie hört auf, blind zu wirken, wenn das Notwendige erkannt und gewollt wird und die Menschen ihr zweckmäßiges Handeln danach richten. Deshalb führt Engels aus:

⁶⁹Engels, Friedrich: Anti-Dühring in: MEW 20, 273f.

„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.“¹⁰

Aus dieser Beziehung zur Notwendigkeit ergibt sich zwangsläufig, dass die Freiheit eine historische Kategorie ist: Das Verhältnis des Menschen zur objektiven Determiniertheit des Geschehens in der Realität besitzt auf den einzelnen Entwicklungsetappen der menschlichen Gesellschaft unterschiedliches Niveau.

Das reale Maß an verfügbarer Freiheit wird sowohl gegenüber der Natur als auch innerhalb der Gesellschaft letztlich durch den Stand der Produktivkräfte sowie durch den Charakter der Produktions- und Machtverhältnisse determiniert.

„Freiheit besteht also in der auf Erkenntnis der Naturnotwendigkeiten gegründeten Herrschaft über uns selbst und über die äußere Natur; sie ist damit notwendig ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung. Die ersten, sich vom Tierreich sondernden Menschen waren in allem Wesentlichen so unfrei wie die Tiere selbst; aber jeder Fortschritt in der Kultur war ein Schritt zur Freiheit.“¹¹

Im Ringen um eine ständig höhere Stufe der Freiheit stand zunächst der Kampf der Menschen gegen die Elementargewalten der Natur im Vordergrund. Ihre Beherrschung nahm mit der Entwicklung der Produktivkräfte ständig zu. Dagegen wurden in der Klassengesellschaft die Verhältnisse der Ausbeutergesellschaft und die in ihr spontan-wirkenden gesellschaftlichen Gesetze immer mehr zum entscheidenden Hemmnis für die Freiheit der Menschen. Erst im Sozialismus/Kommunismus kommt es im Hinblick auf die natürlichen und gesellschaftlichen Notwendigkeiten zu einer harmonischen Entfaltung der menschlichen Freiheit. Aus den Ausführungen von Marx und Engels ist also zu entnehmen, dass die Freiheit stets konkret-historisch bestimmt ist. Mit der gesellschaftlichen Entwicklung ändern sich der Inhalt der Freiheit und die Ziele der jeweiligen Freiheitsbestrebungen. Die Menschheit kennt keine abstrakte und unwandelbare Freiheit. Der Freiheitsbegriff von Marx und Engels erstreckt sich auf alle besonderen Aspekte, in denen Freiheit in Erscheinung tritt (ökonomische, politische, moralische Freiheit usw.).

¹⁰ Ebd. 106.

¹¹ Ebd.

Dies gilt auch für die Willensfreiheit. Der Wille als Element des Bewusstseins und die menschliche Entscheidung fallen jedoch nicht aus der allgemeinen Determiniertheit der Realität heraus:

„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; während die auf Unkenntnis beruhende Unsicherheit, die zwischen die vielen verschiedenen und widersprechenden Entscheidungsmöglichkeiten scheinbar willkürlich wählt, eben dadurch ihre Unfreiheit beweist, ihr Beherrschtsein von dem Gegenstande, den sie gerade beherrschen sollte.“¹²

Die Freiheit des Willens hängt also davon ab, wie genau die objektiven Gesetze widerspiegelt werden. Je größer die Genauigkeit, umso mehr erweitert sich die Möglichkeit der Freiheit. Auch die Willensfreiheit ist mit der Notwendigkeit verknüpft; echte Entscheidungsfreiheit ist auf die Verwirklichung realer Möglichkeiten gerichtet. Freiheit ist also die Einsicht in die Notwendigkeit und Entscheidung mit Sachkenntnis zum Zwecke des aktiven Handelns entsprechend der getroffenen Entscheidung. Damit wird die Freiheit von objektiver Willkür und von der Verwandlung in eine leere Fiktion abgegrenzt. Die Freiheitsauffassung von Marx und Engels, wonach Freiheit als Erkenntnis und Beherrschung der objektiven Gesetzmäßigkeit in Natur und Gesellschaft verstanden werden muss, schließt ein, dass Freiheit immer gesellschaftlichen Charakter besitzt.

Freiheit ist ein konkretes soziales Verhältnis; sie kann nur gesellschaftlich und nicht durch ein isoliert vorgestelltes Individuum realisiert werden. Wenn Marx und Engels erklären, dass sich die Freiheit historisch entwickle, so bedeutet das nicht, dass sie einen kontinuierlich (im marxistischen Sinn) aufwärtsführenden Prozess darstellt. Ihre Geschichte ist widersprüchlich und weist mitunter auch rückläufige Momente auf.

Freiheit als umfassendes, durch keine Klassenwidersprüche mehr eingeschränktes gesellschaftliches Phänomen wird erst im Sozialismus/Kommunismus möglich.

„Die eigene Vergesellschaftung des Menschen, die ihnen bisher als von Natur und Gesellschaft oktroyiert gegenüberstand, wird jetzt ihre eigne

¹² Ebd.

*freie Tat. Die objektiven, fremden Mächte, die bisher die Geschichte beherrschten, treten unter die Kontrolle der Menschen selbst. Erst von da an werden die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewusstsein selbst machen, erst von da an werden die von ihnen in Bewegung gesetzten gesellschaftlichen Ursachen vorwiegend und in stets steigendem Maße auch die von ihnen gewollten Wirkungen haben. Es ist der Sprung der Menschheit aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit.*¹³

Erst mit der Erkenntnis der Notwendigkeit, mit der bewussten Ausnutzung der gesellschaftlichen Gesetze und der Schaffung der notwendigen Bedingungen für ihre volle Durchsetzung, vollziehen die Menschen den Sprung in das Reich der Freiheit.

Zufälligkeit herrscht zwischen Dingen und Ereignissen, deren innerer Zusammenhang so gering ist, dass er vernachlässigt werden kann. Wenn der Mensch sich frei fühlt, willkürlich handeln zu können und sich nicht an der ihn bestimmenden inneren Gesetzmäßigkeit ausrichtet, so gewinnt er dabei nur einen Schein der Freiheit, da kein Zusammenhang des Geschehens, der ihm als Zwang erscheinen könnte, gegeben ist. In Wahrheit steht er unter einem größeren Zwang, da die Ursachen für sein Handeln in für den Menschen gleichgültigen, äußerlichen Gegebenheiten bestehen.

*„Der Unterschied des persönlichen Individuums gegen das Klasseindividuum, die Zufälligkeit der Lebensbedingungen für das Individuum tritt erst mit dem Auftreten der Klasse (ein), die selbst ein Produkt der Bourgeoisie ist. Die Konkurrenz und der Kampf (der) Individuen untereinander erzeugt und entwickelt erst diese Zufälligkeit als solche. In der Vorstellung sind daher die Individuen unter der Bourgeoisieherrschaft freier als früher, weil ihnen ihre Lebensbedingungen zufällig sind; in der Wirklichkeit sind sie natürlich unfreier, weil mehr unter sachliche Gewalt subsumiert.“*¹⁴

Die Anerkennung zufälliger Ereignisse, die sich nicht auf notwendige reduzieren lassen, unterscheidet die Auffassungen von Marx und Engels vom mechanischen Determinismus; für alle Materialisten vor Marx war die Identifizierung von Notwendigkeit und Kausalität charakteristisch. Engels unterzog diese Auffassung in seiner „Dialektik der Natur“ einer eingehenden Kritik und legt in dieser Kritik seine und Marx' Positionen dar:

¹³ Marx, Karl und Engels, Friedrich: Deutsche Ideologie in MEW 3, 76
14 Ebd.

*„Dementgegen tritt der Determinismus, der aus dem französischen Materialismus in die Naturwissenschaft übergegangen und der mit der Zufälligkeit fertig zu werden sucht, indem er sie überhaupt ableugnet. Nach dieser Auffassung herrscht in der Natur nur die einfache direkte Notwendigkeit. Dass diese Erbsenschote fünf Erbsen enthält und nicht vier oder sechs, dass der Schwanz dieses Hundes fünf Zoll lang ist und nicht eine Linie länger oder kürzer, dass diese Kleeblüte dies Jahr durch eine Biene befruchtet wurde und jene nicht, und zwar durch diese bestimmte Biene und zu dieser bestimmten Zeit, dass dieser bestimmte verwehte Löwenzahn aufgegangen ist und nicht jener, dass mich vorige Nacht ein Floh um vier Uhr morgens gebissen hat und nicht um drei oder fünf, und zwar auf die rechte Schulter nicht aber auf die linke Wade, alles das sind Tatsachen, die durch eine unverrückbare Verkettung von Ursache und Wirkung, durch eine unerschütterliche Notwendigkeit hervorgebracht sind, so zwar, dass bereits der Gasball, aus dem das Sonnensystem hervorging, derart angelegt war, dass diese Ereignisse sich so und nicht anders zugetragen mussten. Mit dieser Art Notwendigkeit kommen wir auch nicht aus der theologischen Naturauffassung heraus. Ob wir das den ewigen Ratschluss Gottes mit Augustin und Calvin, oder mit den Türken das Kismet, oder aber die Notwendigkeit nennen, bleibt sich ziemlich gleich für die Wissenschaft. Von einer Verfolgung der Ursachenkette ist in keinem dieser Fälle die Rede, wir sind also so klug im einen Fall wie im anderen, die sog. Notwendigkeit bleibt eine leere Redensart, und damit - bleibt auch der Zufall, was er war. Solange wir nicht nachweisen können, worauf die Zahl der Erbsen in der Schote beruht, bleibt sie eben zufällig, und mit der Behauptung, dass der Fall bereits in der ursprünglichen Konstitution des Sonnensystems vorgeesehen sei, sind wir keinen Schritt weiter. Noch mehr. Die Wissenschaft, welche sich daran setzen sollte, den casus dieser einzelnen Erbsenschote in seiner Kausalverkettung rückwärts zu verfolgen, wäre keine Wissenschaft mehr, sondern pure Spielerei; denn dieselbe Erbsenschote allein hat noch unzählige andre, individuelle, als zufällig erscheinende Eigenschaften, Nuance der Farbe, Dicke und Härte der Schale, Größe der Erbsen, von den durch das Mikroskop zu enthüllenden individuellen Besonderheiten gar nicht zu reden. Die Eine Erbsenschote gäbe also schon mehr Kausalzusammenhänge zu verfolgen, als alle Botaniker der Welt lösen könnten. Die Zufälligkeit ist also hier nicht aus der Notwendigkeit erklärt, die Notwendigkeit ist vielmehr heruntergebracht auf die Erzeugung von bloß Zufälligem.“*¹⁵

Der dialektische Materialismus von Marx und Engels widerlegt die idealistische Auffassung vom Zufall als ursachlosen Prozess, indem er den Zusammenhang zwischen Notwendigkeit und Zufall betont und

¹⁵ Engels, Friedrich: Dialektik der Natur in: MEW 20, 487 f.

damit die Existenz von Kausalzusammenhängen auch den Zufall als zutreffend unterstreicht. Es gibt keinen Prozess, in dem sich nicht die Ursache-Wirkungs-Beziehung in konkreten Zusammenhängen vollziehen würden. Marx und Engels haben die Auffassung des mechanischen Materialismus überwunden, der davon ausging, dass Notwendigkeit und Zufall sich gegenseitig ausschließen. Zufall und Notwendigkeit sind objektiv und nicht aufeinander reduzierbar.

Notwendigkeit ist die Bestimmtheit der Verwirklichung bestimmter Möglichkeiten auf der Grundlage von Kausalbeziehungen, die mit der inneren Natur, dem Wesen des Prozesses, in Beziehung stehen. Zufall ist ein entfernter und äußerer Zusammenhang von Ursache-Wirkungs-Relationsreihen; ihre Abfolge begründet sich nicht gegenseitig und ist deshalb auch nicht der Schnittpunkt zweier oder mehrerer Kausalketten. Zufall und Notwendigkeit befinden sich stets in einer dialektischen Einheit und bilden zwei Pole im allgemeinen Netz der Zusammenhänge, die in Natur und Gesellschaft existieren. Diese Einheit drückt sich in verschiedenen Beziehungen aus; die wichtigste von ihnen aber ist: Der Zufall ist die Erscheinungsform der Notwendigkeit und ergänzt dieselbe.

Auch in der Geschichte setzt sich das Gesetzmäßige in Form vieler Zufälligkeiten durch. Indem die zahllosen Handlungen der einzelnen Individuen sich gegenseitig durchkreuzen und in ihnen viele Zufälligkeiten auf Grund von hunderterlei persönlicher Motive und Umstände mitspielen, vollziehen sich dabei bestimmte massenhafte gesetzmäßige zu erfassende Prozesse, die wieder im Ganzen einen notwendigen, gesetzmäßigen Gesamtprozess der gesellschaftlichen Entwicklung ergeben.

„Wo aber auf der Oberfläche der Zufall sein Spiel treibt, da wird er stets durch innere verborgene Gesetze beherrscht, und es kommt nur darauf an, diese Gesetze zu entdecken.“¹⁶

Aber das Verhältnis von Notwendigkeit und Zufälligkeit erschöpft sich nicht darin, dass die Zufälligkeit bloße Form der Notwendigkeit ist. Vielmehr kann das Zufällige auch auf das Notwendige in bestimmtem Grade zurückwirken, seinerseits den Verlauf der Ereignisse beeinflussen.

¹⁶ Engels, Friedrich: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie in: MEW 21, 297.

Wie Marx schreibt, wäre die Geschichte „sehr mystischer Natur, wenn ‚Zufälligkeiten‘ keine Rolle spielten.“ Und er fährt fort:

„Diese Zufälligkeiten fallen natürlich selbst in den allgemeinen Gang der Entwicklung und werden durch andere Zufälligkeiten wieder kompensiert. Aber Beschleunigung und Verzögerung sind sehr von solchen ‚Zufälligkeiten‘ abhängig – unter denen auch der ‚Zufall‘ des Charakters der Leute, die zuerst an der Spitze der Bewegung stehn, figuriert.“¹⁷

Nehmen wir als Ausgangspunkt dieser Frage die bekannte und bereits zitierte Stelle aus dem „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.“¹⁸

Die Freiheit des Menschen besteht also darin, sich selbst als wirkendes Wesen zu setzen, seine Individualität in der Verwirklichung seiner selbst geltend zu machen und eben dazu die Gesetze, unter denen er steht, als seine eigenen Gesetze zu begreifen, zu bejahen, damit sich selbst zu bejahen und tätig in der Erfüllung dieser Gesetze sich selbst zu verwirklichen. Die Trennung von subjektiv begriffenen und objektiv vorhandenen Gesetzen verschwindet und damit auch das Missverhältnis zwischen Vorhaben und tatsächlicher Verwirklichung beziehungsweise Erfolg in dem Maße, wie der Mensch die Bedingungen seines Handelns einsieht und das Ziel der notwendigen Entwicklung begreift.

„Es handelt sich daher auch nicht um die Verwirklichung dieser oder jener Meinung, dieser oder jener politischen Idee; es handelt sich um die Einsicht in den Gang der Entwicklung.“¹⁹

Das objektive Gesetz, dass der Mensch die Natur zu bezwingen hat, gilt auch hier. Die innere Gesetzlichkeit des Arbeitsprozesses muss

¹⁷ Marx, Karl: Brief an Kugelmann in: MEW 33, 209.

¹⁸ Engels, Friedrich: Anti-Dühring in: MEW 20, 106.

¹⁹ Marx, Karl und Engels, Friedrich: Programm der radikal-demokratischen Partei und der Linken zu Frankfurt in: MEW 5, 42.

erkannt werden, führt jedoch nur zur Beherrschung desselben durch den Menschen, wenn die ökonomischen Bedingungen reif dazu sind:

„Die Besitzergreifung der sämtlichen Produktionsmittel durch die Gesellschaft hat, seit dem geschichtlichen Auftreten der kapitalistischen Produktionsweise, einzelnen wie ganzen Sekten öfters mehr oder weniger unklar als Zukunftsideal vorgeschwebt. Aber sie konnte erst möglich, erst geschichtliche Notwendigkeit werden, als die materiellen Bedingungen ihrer Durchführung vorhanden waren. Sie, wie jeder andere gesellschaftliche Fortschritt, wird ausführbar nicht durch die gewonnene Einsicht, dass das Dasein der Klassen der Gerechtigkeit, der Gleichheit etc. widerspricht, nicht durch den bloßen Willen, diese Klassen abzuschaffen, sondern durch gewisse ökonomische Bedingungen.“²⁰

Die Frage nach dem freien Willen des Menschen und daraus folgend die Frage nach der freien Handlung des Menschen stand immer im Mittelpunkt philosophischer Diskussionen: Ist der Wille des Menschen determiniert durch äußere kausale Faktoren oder sind die Menschen in der Lage die Richtung ihrer eigenen Tätigkeit selbst zu bestimmen? Von Marx wird oft behauptet, dass er der ersteren Ansicht war. Doch schon die Fragestellung in dieser Form und die Ausschließung eines dialektischen Verhältnisses von objektiver Determiniertheit und Willensfreiheit werden dem dialektischen Materialismus von Marx und Engels nicht gerecht. Marx erklärt, dass, obwohl jegliche Tätigkeit von objektiven ökonomischen Faktoren determiniert ist, die Richtung des Willens des Individuums – seine Wahlmöglichkeiten – determiniert ist durch Faktoren, die unter seinem Einfluss stehen. Er warnt aber davor, „die sachliche Natur der Verhältnisse zu übersehen und alles aus dem Willen der handelnden Personen zu erklären.“²¹

Wodurch ist nun der Wille des Menschen determiniert? Zunächst durch ökonomische Faktoren:

„Die soziale Macht, d.h. die vervielfachte Produktionskraft, die durch das in der Teilung der Arbeit bedingte Zusammenwirken der verschiedenen Individuen entsteht, erscheint diesen Individuen, weil das Zusammenwirken selbst nicht freiwillig, sondern naturwüchsig ist, nicht als ihre eigene, vereinte Macht, sondern als fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen woher und wohin, die sie also nicht beherrschen können,

20 Engels, Friedrich: Anti-Dühring in: MEW 20, 262.

21 Marx, Karl: Rechtfertigung des Korrespondenten von der Mosel in: MEW 1, 177.

die im Gegenteil nun eine eigentümliche, vom Wollen und Laufen der Menschen unabhängige, ja dieses Wollen und Laufen erst dirigierende Reihenfolge von Phasen und Entwicklungsstufen durchläuft.“²²

Und daraus folgend ist der Wille des Menschen auch durch seine soziale Stellung determiniert; dazu ein Zitat aus „Das Elend der Philosophie“:

„Der Konsument ist nicht freier als der Produzent. Seine Meinung hängt ab von seinen Mitteln und Bedürfnissen. Beiden werden durch seine soziale Lage bestimmt, die wiederum selbst abhängt von der allgemeinen sozialen Organisation. Allerdings der Arbeiter, der Kartoffel kauft, und die ausgehaltene Mätresse, die Spitzen kauft, folgen beide nur ihrer respektiven Meinung; aber die Verschiedenheit ihrer Meinung erklärt sich aus der Verschiedenheit der Stellung, die sie in der Welt einnehmen und die selbst wieder ein Produkt der sozialen Organisation ist.“²³

Wenn der dialektische Materialismus von Marx und Engels davon ausgeht, dass alle Erscheinungen, Dinge und Prozesse dieser Welt, das Bewusstsein, als Funktion der höchstentwickelten Materie, des Gehirns eingeschlossen, determiniert sind von objektiven Gesetzen, so gilt dies auch für den Willen, als Erscheinung des Bewusstseins. Rufen wir uns noch einmal das bekannte Zitat aus dem „Anti-Dühring“ in Erinnerung:

„Freiheit des Willens heißt daher nichts anderes als die Fähigkeit mit Sachkenntnis entscheiden zu können. Je freier also das Urteil des Menschen in Beziehung auf einen bestimmten Fragepunkt ist, mit desto größerer Notwendigkeit wird der Inhalt dieses Urteils bestimmt sein, während die auf Unkenntnis beruhende Unsicherheit, die zwischen verschiedenen Möglichkeiten scheinbar willkürlich wählt, eben dadurch ihre Unfreiheit beweist, ihr Beherrschtsein von dem Gegenstande, den sie gerade beherrschen sollte.“²⁴

Und an einer anderen Stelle geht es um den individuellen Willen: dabei unterscheidet er zwei Aspekte, den formalen Aspekt und den inhaltlichen. Der letztere bezeichnet die aktuelle, konkrete Spezifizierung des Willens, die Typen von Entscheidungen, die tatsächlichen Richtungen, die der Wille den Subjekten gibt. Die formalen Charak-

22 Marx, Karl und Engels, Friedrich: Deutsche Ideologie in: MEW 3, 34.

23 Marx, Karl: Das Elend der Philosophie in: MEW 4, 75.

24 Engels, Friedrich: Anti-Dühring in: MEW 20, 106.

teristika beschreiben dagegen den menschlichen Willen im allgemeinen. Formaler und inhaltlicher Aspekt sind jedoch nicht zu trennen.

„Wie beim einzelnen Menschen alle Triebkräfte seiner Handlungen durch seinen Kopf hindurchgehen, sich in Beweggründe seines Willens verwandeln zu müssen, um ihn zum Handeln zu bringen, so müssen auch alle Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft – gleichviel, welche Klasse gerade herrscht – durch den Staatswillen hindurchgehen, um allgemeine Geltung in Form von Gesetzen zu erhalten. Das ist die formelle Seite der Sache, die sich von selbst versteht; es fragt sich nur, welchen Inhalt dieser nur formelle Wille – des einzelnen wie des Staates – hat, und woher dieser Inhalt kommt, warum gerade dies und nicht anderes gewollt wird. Und wenn wir hiernach fragen, so finden wir, dass in der modernen Geschichte der Staatswille im ganzen und großen bestimmt wird durch die wechselnden Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft, durch die Übermacht dieser oder jener Klasse, in letzter Instanz durch die Entwicklung der Produktivkräfte und der Austauschverhältnisse.“²⁵

Was bedeutet das bisher Gesagte für die Struktur der freien Handlung?

Es ist also nicht nur Einsicht und Kenntnis allein, die die Freiheit bestimmen, sondern die Kenntnis und der Inhalt, den sie einer bestimmten Art von Aktivität gibt. Später hat Engels die Art der praktischen Tätigkeit genauer definiert: die Naturgesetze für die Ausführung bestimmter Zwecke arbeiten zu lassen. Die Kontrolle des Menschen über seine Entwicklung wird realisiert, indem der Mensch, der ja nicht frei von der Natur sein kann, diese durch die Macht der Erkenntnis und der darauf basierenden Handlung in seinen Dienst stellt, für sein Wohlergehen und seine Entfaltung nutzt.

Reich der Notwendigkeit — Reich der Freiheit

Zur Charakterisierung dessen, was die Überwindung des „Reichs der Notwendigkeit“ und der Sprung in das „Reich der Freiheit“ für den Menschen bedeutet, gibt es keine sehr ausführlichen Belegstellen, weder bei Marx noch bei Engels. Marx und Engels verstanden sich ja immer als wissenschaftliche Sozialisten, die aus den gegebenen gesellschaftlichen, vor allem ökonomischen Bedingungen die Möglichkeit und Notwendigkeit zur Veränderung der Gesellschaft erarbeiteten. Der gesellschaftliche Zustand, der mit dem Kommunismus erreicht

wird, ist daher auch nicht Gegenstand breiter Erörterung, sondern wird nur dort angedeutet, wo sich aus bisheriger Entwicklung der Gesellschaft, beziehungsweise aus dem realen Zustand der erreichten gesellschaftlichen Stufe, notwendige Aussagen für die Zukunft machen lassen. Das „Reich der Freiheit“ baut auf dem „Reich der Notwendigkeit“ auf: Das objektive Gesetz, dass der Mensch die Natur zu beherrschen hat, gilt auch hier. Den großen Unterschied zur bisherigen Geschichte bildet die Erkenntnis der inneren Gesetzmäßigkeit des Arbeitsprozesses, und damit beherrscht der Mensch den Arbeitsprozess statt dass jener ihn beherrscht.

Die Vergesellschaftung der Produktionsmittel und die planmäßige Organisation der Produktion hebt die „Anarchie der gesellschaftlichen Produktion“ auf, meint Engels im „Anti-Dühring“. Und damit ist ein entscheidender Schritt gesetzt. Der Kampf ums Einzeldasein hört auf, der Mensch tritt aus dem Tierreich in wirkliche menschliche Lebensbedingungen.

„Der Umkreis der die Menschen umgebenden Lebensbedingungen, der die Menschen bis jetzt beherrschte, tritt jetzt unter die Herrschaft und Kontrolle der Menschen, die nun zum ersten Male bewusste, wirkliche Herren der Natur, weil und indem sie Herren ihrer eigenen Vergesellschaftung werden. Die Gesetze ihres eigenen gesellschaftlichen Tuns, die ihnen bisher als fremde, sie beherrschende Naturgesetze gegenüberstanden, werden dann von den Menschen mit voller Sachkenntnis angewandt und damit beherrscht. Die eigne Vergesellschaftung der Menschen, die ihnen bisher als von Natur und Geschichte oktroyiert gegenüberstand, wird jetzt ihre eigne freie Tat. Die objektiven, fremden Mächte, die bisher die Geschichte beherrschten, treten unter die Kontrolle der Menschen selbst. Erst von da an werden die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewusstsein selbst machen, erst von da an werden die von ihnen in Bewegung gesetzten gesellschaftlichen Ursachen vorwiegend und in stets steigendem Maße auch die von ihnen gewollten Wirkungen haben. Es ist der Sprung der Menschheit aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit.“²⁶

Das „Reich der Freiheit“ setzt also voraus, dass die Entfremdung des Menschen und seine Selbstentfremdung aufgehoben sind, dass seine Produktion nicht mehr ausschließlich durch Not und Zweckmäßigkeit bestimmt wird, dass der Mensch Herr über seine individuelle wie über die gesellschaftliche Entwicklung ist.

²⁵ Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie in: MEW 21, 300.

²⁶ Engels, Friedrich: Anti-Dühring in: MEW 20, 264.

Im dritten Band des „Kapital“ hat Marx dieses Problem noch ausführlicher behandelt:

*„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 in 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 Zivilisierte, und er muss in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Notwendigkeit, weil die Bedürfnisse; 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 ihrer 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 dies bleibt immer ein 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. Die Verkürzung des Arbeitstages ist die Grundbedingung.“*²⁷

Die Dialektik zwischen Reich der Notwendigkeit und Reich der Freiheit ist also eine doppelte: zunächst historisch gesehen, da die Erreichung eines gesellschaftlichen Zustandes, indem sich das Reich der Freiheit verwirklichen lässt, eine Umwälzung der kapitalistischen Gesellschaft, eine Aufhebung der Anarchie der gesellschaftlichen Produktion, eine Vergesellschaftung der Produktionsmittel usw. verlangt. Und zweitens bleibt die Dialektik zwischen Reich der Notwendigkeit und Reich der Freiheit auch dann bestehen, als Dialektik zwischen der Sphäre der materiellen Produktion und der Sphäre der Freizeit.

Marx geht aber davon aus, dass sich der unterdrückende Charakter der Arbeit immer mehr reduzieren lässt und dass das „Vermehren der freien Zeit, d.h. Zeit für die volle Entwicklung des Individuums, (die) selbst wieder als die größte Produktivkraft zurückwirkt auf die Produktivkraft der Arbeit.“²⁸

27 Marx, Karl: Kapital III in: MEW 25, 828.

28 Marx, Karl: Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf). Dietz Verlag

Und weiter bemerkt Marx in den „Grundrissen“:

*„Dass übrigens die unmittelbare Arbeitszeit selbst nicht in dem abstrakten Gegensatz zu der freien Zeit bleiben kann wie sie vom Standpunkt der bürgerlichen Ökonomie aus erscheint – versteht sich von selbst. Die Arbeit kann nicht Spiel werden, wie Fourier will, dem das große Verdienst bleibt die Aufhebung nicht der Distribution, sondern der Produktionsweise selbst in höherer Form als ultimative object ausgesprochen zu haben. Die freie Zeit – die sowohl Mußzeit als Zeit für höhere Tätigkeit ist – hat ihren Besitzer natürlich in ein anderes Subjekt verwandelt und als dieses andre Subjekt tritt er dann auch in den unmittelbaren Produktionsprozess. Es ist dieser zugleich Disziplin. Mit Bezug auf den werdenden Menschen betrachtet, wie Ausübung, Experimentalwissenschaft materiell schöpferische und sich vergegenständlichende Wissenschaft mit Bezug auf den gewordenen Menschen, in dessen Kopf das akkumulierte Wissen der Gesellschaft existiert.“*²⁹

Die Überwindung des „Reichs der Notwendigkeit“ durch das „Reich der Freiheit“, d.h. die Überwindung der Klassengesellschaft durch die klassenlose Gesellschaft, den Kommunismus, bedeutet für die Menschen zunächst in der Sphäre der materiellen Produktion Überwindung der Entfremdung und Selbstentfremdung der bürgerlichen „Anarchie der Produktion“, und damit die volle Entfaltung der Produktivkräfte, die Herrschaft des Menschen über die Natur. In der Sphäre der Freizeit, d.h. besser gesagt in der Sphäre jenseits der unmittelbaren materiellen Produktion, entwickelt sich eine volle Entfaltung der im Menschen angelegten schöpferischen Potenzen, die wiederum auf die Sphäre der materiellen Produktion rückwirken. Diese beiden Sphären sind jedoch nicht als mechanisch nebeneinander stehend zu betrachten, sondern als sich gegenseitig ergänzende, als dialektisch verbundene Bereiche des menschlichen Lebens.

Berlin 1974, 599.

29 Marx, Karl: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie 599 f.

Rezension: Thomas Metscher, Kunst - Ein geschichtlicher Entwurf, Berlin 2012

Von Peter Ostertag, Salzburg
macropeter@yandex.com

Auf knapp 240 Seiten leitet der Autor einen Begriff der Kunst aus geschichtlicher Perspektive her (keine Kunstgeschichte!). Es gelingt Thomas Metscher (emeritierter Professor für Literaturwissenschaft und Ästhetik an der Universität Bremen) dabei ein angenehm lesbares und doch gehaltvolles Werk. Vielleicht wäre es ehrlicher gewesen, dem Buch den Untertitel „Ein marxistischer Entwurf“ zu geben. Aber das hätte wohl zu viele Leute abgeschreckt. So hat es möglicherweise manche Leserin gewonnen, und das ist gut so.

Logik des Begriffs

Das Buch ist kein Lehrbuch, das verschiedene Auffassungen oder Schulen zum Begriff der Kunst lediglich aufführt. Metschers Absicht ist es, einen Begriff der Sache zu gewinnen, der *gleichzeitig* historisch und systematisch ist, also die innere Logik des Begriffs Kunst entwickelt: ein *dialektischer* Ansatz also.

Metscher unternimmt den Versuch, den Kunstbegriff in einem *Gesamtzusammenhang* zu denken, ästhetische Theorie als Teil einer philosophischen Theorie, sowie als Teil einer geschichtlichen Gesamtbewegung. Solche Versuche sind heute selten, und Hegels System ist natürlich Metschers erster Bezugspunkt. Metscher vermutet, dass ganz allgemein der Anspruch, den *Gesamtzusammenhang* zu denken, in der Philosophie heute nur noch im Rahmen des Marxismus möglich ist (S. 73), also mit Hegel über Hegel hinaus, diesen eben vom Kopf auf die Füße gestellt.

Kunst hat es nicht immer gegeben, jedenfalls nicht im heutigen Sinn. Metscher zeichnet die Entwicklung dieser Sphäre zu einem autonomen Sektor über die Jahrhunderte nach, wie eine ästhetische Produktivkraft sich von den Anfängen in der Vorzeit über die Antike bis heute, zur Kunst im imperialistischen Zeitalter, entwickelt hat.

Die Kürze der Darstellung ist hier durchaus ein Vorteil: sie schafft einen Überblick und bewahrt die Leserin davor, den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr zu sehen. Gelegentlich merkt man dem Buch an, dass einzelne Teile zusammengestellt wurden: doch die Überschnei-

dungen und Wiederholungen schaffen sogar so etwas wie Eindringlichkeit.

An manchen Stellen freilich wünschte sich der Leser dann doch Aufklärung über die Details, etwa wenn Metscher die „verheerenden Folgen in Gestalt der ästhetischen Inszenierungen des Faschismus“ (S. 68) erwähnt, aber nicht näher ausführt.

Sinnliche Selbstkonstitution des Menschen

Metschers Kunstauffassung orientiert sich ausdrücklich an Marx' und Engels' Ideen. Die beiden Gründerväter des Marxismus haben freilich keine explizite Kunsttheorie entworfen. Es finden sich in ihren Werken jedoch viele Hinweise und Anregungen für eine solche Theorie – und Metscher versucht, sie zu explizieren.

Im Zentrum der Ästhetik steht nicht der ästhetische Gegenstand, sondern Kunst als kulturelle Konstellation und der gesamte Kunstprozess (181). Kunst ist – wie jede menschliche Aktivität – „ein organischer Teil von Gesellschaft, in Produktion und Rezeption in konkrete Weltverhältnisse [...] eingebunden und vollständig nur aus diesen zu erfassen“ (207). Mit diesem Ansatz löst Metscher den Anspruch des Untertitels ein („ein geschichtlicher Entwurf“), doch er geht mit Marx und Engels auch darüber hinaus: Kunst ist nur zu begreifen als ein Teil eines Prozesses der Selbstkonstitution des Menschen (S. 178ff, Zusammenhang der gegenständlichen Selbstkonstitution des Menschen S. 83).

Metscher zitiert Marx (aus den Pariser Manuskripten (MEW, EB1, S. 541):

„(...) durch den gegenständlich entfalteten Reichtum des menschlichen Wesens wird der Reichtum der subjektiven menschlichen Sinnlichkeit, wird ein musikalisches Ohr, ein Auge für die Schönheit der Form, kurz, werden erst menschlicher Genüsse fähige Sinne, Sinne, welche als menschliche Wesenskräfte sich bestätigen, teils erst ausgebildet, teils erst erzeugt (...) Die Bildung der 5 Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte.“

Indem er dergestalt den zivilisatorischen Prozess „als Bildungsgeschichte produktiver menschlicher Organe“ (S. 185) versteht, ist die Geschichte der Kunst, besser: des Kunstprozesses, als ein Teil der Geschichte des gesellschaftlichen Bewusstseins verstehbar: diese ist Aufklärung, ist „Verdiesseitigung“ (S. 47), weltliche Emanzipation des Bewusstseins, Wissenschaft.

Wir sind damit meilenweit von jenem simplen Basis-Überbau-Modell entfernt, das dem Marxismus oft unterstellt wird: ein Überbau (in diesem Fall die Kunst), der von einer (wirtschaftlich-gesellschaftlichen) Basis determiniert wird. Statt dessen spricht Metscher (mit Brecht) von einer „*relativen Autonomie* [...] des ästhetischen Bereichs, da dieser zwar strukturell selbstbestimmt, doch zugleich durch anderes vermittelt, von anderem bestimmt ist; er ist autonom und heteronom zugleich.“ (Hervorhebung von Metscher)

Mimesis und Realismus

Der Begriff Mimesis ist heute aus der Mode gekommen, jedenfalls in der Kunst. Ich habe mich umgehört und festgestellt, dass mimetische Kunst heute sehr eng als bloße Nachahmung verstanden und abgewertet wird. Das geht an Metschers Verständnis des Begriffs sicherlich vorbei, denn sein Mimesis-Begriff steht im Kontext der umfassenden Widerspiegelungstheorie von Hans Heinz Holz, mit dem Metscher eine enge Freundschaft verband (und dem das Buch auch gewidmet ist). Damit eröffnet sich eine Linie der Ästhetik, die mit Aristoteles beginnt und über Leibniz zu Lukács, Benjamin und Adorno und weiter zu Hans Heinz Holz reicht.

Metscher denkt mit Holz Mimesis nicht als Abbild, als bloßes *Abziehbild*, sondern als Beispielfall des allgemeinen Prinzips der Widerspiegelung. Eine solche Spiegelung ist auf sehr allgemeine Weise zu denken: das mimetische Bild muss keine äußerliche Ähnlichkeit mit dem Objekt haben (bei Walter Benjamin, bei dem die Mimesis eine ähnlich zentrale Rolle spielt, gibt es dazu den Begriff der *unsinnlichen Ähnlichkeit*), es kann auch abstrakt oder verfremdet sein: „Mimesis und Abstraktion sind keine Gegensätze“ heißt es in Metschers Einleitung zur „Ästhetik der Unterwerfung“.

Die Sache wird klarer, wenn wir Metscher in einer Differenzierung des Mimesisbegriffs folgen (S. 35f): er unterscheidet zwischen (1) der realistischen Mimesis: Kunst als Mimesis des gesellschaftlichen Lebens und Handelns, mit dem bürgerlichen, realistischen Roman als Markenzeichen, (2) der ontischen und (3) der ontologischen Mimesis. Die ontische Mimesis ist tatsächlich die Nachbildung der Natur (*imitatio naturae*), während die ontologische Mimesis nicht die Phänomene, sondern die Strukturen des Seins widerspiegelt. Die drei Ebenen schließen einander nicht wechselseitig aus, sondern ergänzen einander.

Wenn also Metscher die realistische Kunst rühmt, dann ist damit nicht die bürgerlich-realistische Stilepoche des 19. Jahrhundert

gemeint, sondern allgemein *welthaltige* Kunst im Gegensatz etwa zu rein dekorativer. Realismus wird zum *ästhetischen Prinzip* (S. 102) als „lebendige Wirklichkeitsdarstellung“ oder gar als „(literarische) Eroberung der Wirklichkeit“ (S. 102). Dass daraus nicht ein sozialistischer Realismus folgen muss, kann man zum Beispiel schon daran erkennen, dass Marx und Engels selbst den Romanen des bourgeois Balzac den Vorzug gaben gegenüber jenen des sozial engagierten Victor Hugo.

Die Kunst der Moderne

Der späte Georg Lukács hat die beiden genannten Aspekte, die mimetische Darstellung und die kulturelle Konstitution, zu einer einheitlichen Konzeption auf der Basis seines Mimesisbegriffs zusammengeschlossen.

Neben der elementaren Mimesis kennt Lukács auch die theoretische und die ästhetische Mimesis. Aber entscheidend ist, dass Mimesis auch welterschaffend sein kann (S. 221):

„Kunst erweist sich so als normative Reflexion der Wirklichkeit, dergestalt, dass die mimetische, aber verfremdende Transformation der wirklichen Welt in die andere Welt des Kunstwerks zugleich die Möglichkeit des Anders-Sein-Könnens der wirklichen Welt in den Blick rückt und zum Eingreifen in die bestehenden Verhältnisse anregt.“ (S. 220)

Beschäftigung mit Kunst ist daher immer „eine Art Archäologie unserer Existenz“ (S. 220), aber eine Archäologie, die auch die Zukunft in den Blick nimmt.

Naturgemäß gibt Metscher auch einen Überblick über die großen Epochen der Kunst, von den vorzeitlichen Anfängen über die Künste (plural!) der Antike, über den Wendepunkt in der Renaissance bis zur Kunst als ästhetische Religion (in und seit der Romantik). Auch hier ist die Kürze nicht unbedingt ein Nachteil, sie schafft Überblick.

Für die Gegenwart diagnostiziert er – dem marxistischen Blickpunkt verpflichtet – die moderne Kunst als Kunst der Krise, der Krise des Imperialismus. Imperialismus verstanden als Stadium des Monopolkapitalismus, in dem Gewalt und Barbarei des Kapitalismus wieder unverhüllt hervortreten.

„Moderne Kunst ist Kunst des imperialistischen Zeitalters, und insofern wir auch heute noch in diesem leben ..., ist auch noch die Kunst der Gegenwart Teil einer so verstandenen Moderne.“

Von einer *Postmoderne* möchte Metscher nicht sprechen, das sei ebenso sinnlos wie die Rede von einer „postimperialistischen Gesellschaft“. Was man gemeinhin als postmoderne Kunst betrachtet, deutet Metscher als Verfallsstufe der Kunst, als ihren *ideologischen Verfall* (S. 139), als Rückfall in den Irrationalismus. Die Unvollständigkeit, Disparatheit oder Inkohärenz von modernen Kunstwerken setzt Metscher noch in den Rahmen der Moderne: Diese Eigenschaften entstehen, weil sich ein Kunstwerk zu den Widersprüchen, in denen es entsteht, verhalten muss. Ebenso gehören die Pluralität der Formen und Funktionen und die Polyphonie in die Ästhetik der Moderne. Den kulturellen Polyzentrismus, den Metscher als weiteres Charakteristikum der modernen Kunstszenen ausmacht, kann ich allerdings nicht nachvollziehen: zu sehr dominieren europäische und amerikanische Kunstschaaffende die Szene. Und er scheint mir mit dem Grundcharakter des Imperialismus auch nicht wirklich vereinbar.

Wer tiefer in Metschers Denken einsteigen will, dem sei sein 2010 erschienenes opus magnum „Logos und Wirklichkeit“ empfohlen, das viele der nur gestreiften Themen genauer ausführt. Eine konkrete Studie zu Shakespeare und zum Elisabethanischen Zeitalter mit dem Titel „William Shakespeare. Epochenkrise und Utopie“ kann man im Internet finden (<http://www.jungewelt.de/2010/12-24/025.php>). Sein Buch über Kunst ist klein und kompakt, mit vielen Ideen und einer einheitlichen (marxistischen) Perspektive auf seinen Gegenstand: es ist mit großem Gewinn zu lesen.