

Gesellschaft für dialektische Philosophie
Aufhebung #16

Gesellschaft für dialektische Philosophie (Hg.)

Aufhebung

Zeitschrift für dialektische Philosophie
#16/2021

Hans Heinz Holz gewidmet

Gesellschaft für dialektische Philosophie
redaktion@dialektische-philosophie.org
c/o Andreas Hüllinghorst
Heidestraße 26, D-13467 Berlin
© bei den Autorinnen und Autoren
Berlin 2021
Eigenverlag
ISSN: 2567-3629
Layout: Atelier Stankowski, Dresden
Satz: Kurtulus Mermer, Köln

Inhalt

Vorwort	6
---------------	---

Essays

Hans-Jörg Glattfelder

Die Schriften zur Ästhetik des Hans Heinz Holz	11
--	----

Jörg Zimmer

Exzentrische Positionalität als gegenständliche Tätigkeit des Menschen.	24
---	----

Andreas Hüllinghorst

Das Programm der Verwirklichung der Philosophie. Einleitung in einer Studie – Teil II	34
--	----

Andreas Fisahn

Gesellschaftliche Kohäsion als Voraussetzung der Demokratie?	68
---	----

Berichte

Tagungsbericht 9. Hans-Heinz-Holz-Tagung	84
--	----

Rezensionen

Martin Küpper

Über die Möglichkeiten des Atheismus	90
--	----

Hans-Joachim Petsche

Transzendentaler Materialismus, Emergenz und Quantengravitation	94
--	----

Vorwort

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

auch das Jahr 2021 steht weiterhin ganz im Zeichen der COVID-19 Pandemie. Zwar sorgten die rasch entwickelten und wirkungsvollen Impfstoffe vor allem in den westlichen Staaten relativ rasch für eine Entspannung der Lage, in den wirtschaftlich und weltpolitisch unterdrückten Staaten in Afrika, Südamerika und Asien sind die Impfdosen aber weiterhin knapp. Während im Westen bereits Termin-Vergaben für die 3. Impfung vorgenommen werden, warten viele Menschen in den genannten Teilen der Welt noch immer auf die Möglichkeit einer ersten Teilimpfung – eine Verzögerung, die das Aufkommen von gefährlichen Mutationen des Virus wahrscheinlicher macht. Das von der WHO im April 2020 ins Leben gerufene COVAX-Programm versagt in dieser Situation weitestgehend. Auch die ökonomischen Auswirkungen der Pandemie sind nach wie vor spürbar. Die imperialistischen Staaten erklären zwar die weltweite Krise des Kapitalismus für beendet, und beleben die jeweilige nationale Wirtschaftsleistung mit teilweise enormen staatlichen Subventionen, die prekäre Situation für große Teile der Bevölkerung wurde aber weiter verschärft. Die progressiven bis revolutionären Kräfte können diese Kluft in der Gesellschaft aber bis dato noch nicht besetzen und sind vor allem im Westen mit Kämpfen um den Sozialstaat und mit den Auswirkungen der Pandemie auf die Arbeitswelt beschäftigt. Der Sommer war weltweit zudem vor allem von den Auswirkungen der zerstörerischen Produktionsweise des Kapitalismus auf die Ökologie unserer Erde überschattet. In vielen Gebieten kam es zu massiven Waldbränden, Stürmen und Überflutungen. In solch krisenhaften Zeiten ist auch die dialektisch-materialistische Philosophie gefordert. Das Vereinsleben der Gesellschaft für dialektische Philosophie war den Umständen entsprechend stark eingeschränkt und so fokussierten wir uns auf unseren Online-auftritt. Unsere Website wurde generalüberholt und mit einigen Neuerungen ausgestattet. So finden Sie dort nun Archivtexte der *Aufhebung*, zudem können einzelne Hefte oder Abonnements bequem online über die Website bestellt werden. Die jährliche Hans Heinz Holz-Tagung musste dieses Jahr das erste Mal komplett online stattfinden. Die Referentinnen und Referenten widmeten sich dem Zusammenhang von Natur – Mensch – Technik im Werk von Hans Heinz Holz und seinen aktuellen Bezügen zur ökologischen Seite der gesellschaftlichen Reproduktion. Die große Zahl an Teilnehmenden und die spannenden Diskussionen unterstrichen einmal mehr die Wichtigkeit und Aktualität dieses Themenfeldes.

Rund um die Holz-Tagung fanden einige weitere Online-Vorträge statt. Beispielsweise sprach Hannes Fellner über die sozialphilosophischen Grundlagen des Daoeijing und Jörg Zimmer referierte über den Begriff der bürgerlichen Gesellschaft bei Hegel und Marx. Alle Vorträge sowie auch die Referate der Holz-Konferenz finden Sie online und jederzeit abrufbar auf unserem Youtube-Kanal. Dort finden Sie auch eine bis dahin unveröffentlichte Aufnahme eines Vortrags von Hans Heinz Holz selbst, den er 2003 zum Thema der Geschichte studentischer Opposition hielt.

Am 18. September organisierte die Gesellschaft für dialektische Philosophie in Kooperation mit dem Gesprächskreis akdiamat Hamburg und der Marx-Engels-Stiftung ein Symposium zum Thema: *Philosophie und Weltbegründung: Dialektischer Monismus oder dialektischer Materialismus? Zur Notwendigkeit der philosophischen Begründung des Materialismus*. Es diskutierten Prof. Andreas Arndt (Vorstand der Internationale Hegel Gesellschaft/Beirat Marx-Engels-Stiftung), Prof. Jörg Zimmer (Vorstand der GfdP), Prof. Richard Sorg, Dr. Eva Bockenheimer (Club Dialektik), Haziran Zeller (CAU Kiel) & Marc Püschel (Redakteur junge Welt). Auch diese Veranstaltung wurde online durchgeführt und war sehr gut besucht. Sie finden alle Beiträge auf unserem Youtube-Kanal.

In dem ersten Beitrag des vorliegenden Heftes zeichnet Hans Jörg Glattfelder in seinem Aufsatz *Die Schriften zur Ästhetik des Hans Heinz Holz* ein klares Bild der Holzschen Ästhetiktheorie. Im Text werden die für Holz diesbezüglich zentralen Bausteine, wie seine Konzeption des ästhetischen Gegenstandes oder seinen Begriff von Mimesis erläutert und im Holzschen Werk verortet.

Als zweiten Beitrag dokumentieren wir den Vortrag *Exzentrische Positionalität als gegenständliche Tätigkeit des Menschen*, den Jörg Zimmer auf der Holz-Tagung gehalten hat und in dem er sich der dialektischen Anthropologie bei Helmuth Plessner und Hans Heinz Holz widmet.

Der dritte Beitrag knüpft an die letzte Ausgabe der *Aufhebung* an. Andreas Hüllinghorst führt den ersten Teil seiner Skizze eines *Programms der Verwirklichung der Philosophie* fort und vertieft seinen Ansatz.

Schlussendlich reflektiert Andreas Fishan in seinem Text *Gesellschaftliche Kohäsion als Voraussetzung der Demokratie* das Verhältnis von allgemeinem Willen und Demokratie und thematisiert dabei auch die Legitimationskrise der Demokratie. Fishan bewegt sich in seinem Text von der Philosophie der Antike, über die Epoche der Aufklärung bis zu Hegel, Marx aber auch bis hin zu Carl Schmitt und Ernst Wolfgang Böckenförde und skizziert so zugleich eine Ideengeschichte demokratiethoretischer Problemstellungen.

In unserer Rubrik Rezensionen bespricht Martin Küpper Winfried Schröders neues Buch *Atheismus. Fünf Einwände und eine Frage*. Hans-Joachim Petsche widmet sich in seiner Rezension der aktuellen Publikation des Physikers und Phi-

losophen Rainer E. Zimmermann *Metaphysik als Grundlegung von Naturdialektik. Zum Sagbaren und Unsagbaren im spekulativen Denken.*

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

Essays

Die Schriften zur Ästhetik des Hans Heinz Holz

Hans Jörg Glattfelder, Basel

Die nachfolgende Auseinandersetzung mit den ästhetischen Schriften von Hans Heinz Holz erschien 2012 in der italienischen Zeitschrift *Belfagor* als Nachruf auf den damals wenige Monate zuvor Verstorbenen. Seine Biografie lasse ich an dieser Stelle außer Acht, da sie den Lesern der Zeitschrift *Aufhebung* ohnehin bekannt sein wird. Dafür weite ich die Ausführungen auf die ab diesem Zeitpunkt erschienenen wichtigen Publikationen aus, wie etwa *Kunst-Theorien* (2013) oder *Freiheit und Vernunft* (2015) mit maßgeblichen Beiträgen zu Lukács und zur Kunst als sinnlicher Reflexion. In Italien war Hans Heinz Holz als unbeugsamer Dialektiker wohlbekannt, auch wurde sein Wirken von einem Kreis Gleichgesinnter aufmerksam verfolgt. Weniger bekannt hingegen war seine Beschäftigung mit der Ästhetik. Diese aber war, wie wir wissen, ein bedeutsamer Faktor in seinem Werdegang. Schon als Kind begleitete er seine Mutter, der er zeit seines Lebens besonders zugehörig bleiben sollte, in die Frankfurter Museen und erfuhr durch sie die Nützlichkeit des Dialogs vor den jeweiligen Kunstwerken. Spätere Lebensumstände bewirkten dann eine Vertiefung seiner damals geweckten Interessen – etwa Anfang der 60er Jahre, als er sich nach anderen Erwerbsmöglichkeiten umsehen musste, weil die Veröffentlichung seiner Dissertation und somit der Antritt einer akademischen Laufbahn durch Intrigen verzögert wurden. Diese verschaffte er sich durch journalistische Aktivitäten, u. a. beim Hessischen Rundfunk, wo er sich auch als Kunstkritiker zu betätigen begann. Schon bald fanden die Objektivität und Treffsicherheit seiner Urteile breite Anerkennung. 1972 publizierte er die soziopolitische Analyse *Vom Kunstwerk zur Ware* und wurde im selben Jahr in die Ausstellungskommission der *Documenta* berufen.

Von da an verfolgte er die Gestikulationen der zeitgenössischen Kunst, die er als „Überbau der spätkapitalistischen Gesellschaft“ analysierte, mit gesteigerter Aufmerksamkeit. Sein insgesamt negatives Urteil dehnte er aber nicht auf klassische Namen wie Max Beckmann, Juan Mirò oder die russischen Konstruktivisten aus, von denen er El Lissitzky ganz besonders nahestand. Unter den lebenden Künstlern freundete er sich mit so unterschiedlichen Persönlichkeiten wie Richard Paul Lohse oder Hans Josephsohn an. Ich selbst lernte Hans Heinz Holz in den 70er Jahren während des Seminars „Zum Begriff der Serie“ (1977) in Varese kennen. Aus dieser Begegnung erwuchs eine Freundschaft und ein intensiver Dialog, die sich über drei Jahrzehnte erstrecken sollten.

1995, anlässlich eines Besuches bei ihm in San Abbondio, sagte mir Holz, er arbeite gerade an der Herausgabe seiner Schriften zur Ästhetik und beabsichtige, bereits erschienene Texte in einen systematischen Zusammenhang zu stellen. Im folgenden Jahr erschien im Aisthesis Verlag in Bielefeld dann *Der ästhetische Gegenstand* mit dem Untertitel *Die Präsenz des Wirklichen* als erster Band seiner *Philosophischen Theorie der bildenden Künste*. Dass der Freund mich mit mehreren Zitaten im Bildteil überraschte, erfüllte mich mit besonderem Stolz.

Dem Leser wird schon auf den ersten Seiten klar, dass er einem Versuch gegenübersteht, dem ästhetischen Phänomen auf den Grund zu gehen und es durch ein System von Definitionen zu erfassen, die gleichzeitig konzis und allgemeingültig sind. Was unterscheidet einen ästhetischen Gegenstand von einem Gegenstand im Allgemeinen? Holz vermeidet jeglichen Rekurs auf die klassischen Definitionen des Ästhetischen als „des Schönen“. Er stützt sich vielmehr auf die Kategorie „menschliche Arbeit“, auf die „gegenständliche Tätigkeit“ oder auf „Praxis“. Ein Kunstwerk ist das Resultat einer Veränderung des Materials – es ist geplant und ausgeführt von einem Individuum, folglich ist es sogleich subjektiv als auch objektiv. Auf diese allgemeine Feststellung folgt sogleich die Präzisierung, dass ästhetische Gegenstände sich von anderen Produkten menschlicher Tätigkeit, wie etwa Bauten oder Werkzeuge, dadurch unterscheiden, dass sie keinen praktischen Nutzen haben. Sie sind für das Sehen, beziehungsweise für die Wahrnehmung durch andere Sinne gemacht. Offensichtlich muss der ästhetische Gegenstand, um als Objekt der reinen Wahrnehmung funktionieren zu können, über besondere Qualitäten verfügen; diese Form-Bestimmtheit zeichnet ihn dann als Kunstwerk aus. Somit übernimmt im ästhetischen Kommunikationsprozess der Gegenstand selbst – und nicht der Autor – die Rolle des Senders. In diesem Zusammenhang muss man sich klarmachen, dass eine ästhetische Wahrnehmungshaltung vor jedem beliebigen Objekt möglich ist: vor einer Landschaft, einem Tier oder einem Werkzeug. Holz ruft seinem Leser immer wieder in Erinnerung, wie wichtig es sei, zwischen Rezeptions- und Produktionsästhetik zu unterscheiden.

Die Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt, wie sie bei der Produktion eines Kunstwerks auftritt, zeigt sich ebenso im Akt der Wahrnehmung dieses Produkts, wenn der Betrachter oder die Betrachterin sein oder ihr subjektives Empfinden den Inhalten des ästhetischen Gegenstands gegenüber öffnet. Aber auch im intersubjektiven Gedankenaustausch zwischen zwei oder mehreren Personen im Dialog vor und über das Kunstwerk selbst spielt das eine Rolle: macht diese Verquickung von Subjektivität und Objektivität das Kunstwerk doch zu einer hervorstechenden dialektischen Angelegenheit. Es ist jedenfalls unzureichend, von einem „Objekt“ (somit auch von einem „Kunstobjekt“) zu sprechen, ohne es in Verbindung zu einem Subjekt zu setzen. Eine systematische Theorie der ästhetischen Erscheinungen wird erst denkbar mit der kartesischen Konstitution des *cogito*, der Sub-

ektivität, welche allen nachfolgenden philosophischen Systemen zugrunde liegt. Es ist sicherlich kein Zufall, dass die erste Ästhetik zu Beginn des 18. Jahrhunderts vom Leibniz-Schüler Alexander Gottlieb Baumgarten verfasst wurde, dem Ersten überhaupt, der diese Bezeichnung gebrauchte.

Der ästhetische Gegenstand wirkt auf den Betrachter durch das, was Holz „modifizierende Prädikate“ nennt. Diese Anmutungen gehen der analytischen Wahrnehmung von „determinierenden Prädikaten“ voraus: der Beobachter nimmt die Feierlichkeit einer Gestalt unmittelbar wahr, etwa die Sanftheit einer Landschaft, usw. In der Erscheinung, in der Form des wahrgenommenen Gegenstands gibt es etwas, das unsere Auffassungsweise beeinflusst, uns veranlasst, ihn rein als solchen zu sehen, in seiner eigentlichen Bedeutung; immer unter der Bedingung, dass wir geneigt und fähig sind, diese Betrachtungsweise – eben: die ästhetische – anzuwenden. Beim ästhetischen Gegenstand stehen wir also vor einem Geflecht, bestehend aus der Einmaligkeit des erscheinenden Allgemeinen und den unmittelbaren Bestimmungen des Besonderen als der einzigen Möglichkeit, das Wesen des Wirklichen sichtbar zu machen. In zwei umfangreichen Kapiteln beschreibt Holz die Region des Ästhetischen als ein komplexes Gewebe von sich spiegelnden Bezügen zwischen Künstler und dem materiellen Werk im Allgemeinen, und in der Folge zwischen Betrachter und Kunstwerk. Im letztgenannten Spiegelungsverhältnis entsteht Bedeutung als wesentlicher Bestandteil des ästhetischen Gegenstands. Neue Bedeutung entsteht in jedem einzelnen Wahrnehmungsakt, folglich handelt es sich jedes Mal um eine subjektive Interpretation, und diese ist keinesfalls eindeutig bestimmt. Der Künstler definiert keine Begriffe, er präsentiert vielmehr seine Sichtweise, indem er Formen schafft.

Im dritten Kapitel ist schließlich die Rede von der Beziehung zwischen der Alltagswirklichkeit und dem ästhetischen Gegenstand. Dass jedes Erkennen mit sinnlicher Erfahrung anhebt, steht außer Zweifel, dies gilt in besonderem Masse für die ästhetische Erkenntnis. In der Kunst erfahren wir also etwas Wirkliches, aber diese Wirklichkeit wird auf besondere Weise vermittelt: durch die Mimesis. Dieser Begriff wurde von Aristoteles eingeführt, der ihn als „Nachahmung des Seienden“ definierte.

Georg Lukács stellte 1963 die Mimesis ins Zentrum der *Eigenart des Ästhetischen*. Holz erwähnt dies in *Der ästhetische Gegenstand* zwar nur am Rande – vielleicht, weil er einen von Lukács abweichenden Gebrauch der Mimesis entwickelte –, darauf werden wir noch zurückkommen. Aber über die Bedeutung von Lukács für die Entwicklung seines Denkens in der Nachkriegszeit lässt er in *Freiheit und Vernunft* keinen Zweifel aufkommen (Holz 2015). In *Der ästhetische Gegenstand* verfolgt er die Metamorphose des Begriffs im Verlaufe der Geschichte: ursprünglich war mit *Mimesis* der Akt der Nachahmung eines Ereignisses gemeint (vgl. „etwas mimen“). Erst in der Renaissance wurde daraus – vor allem in den

bildenden Künsten – die Fähigkeit, die materiellen Formen in ihrer Besonderheit zu imitieren. Die Dinge, nicht die Welt, sollten nachgeahmt werden. Auch für Leonardo da Vinci war das Nachbilden der Natur die höchste Aufgabe für den Maler. Dabei dachte Leonardo aber nicht an eine mechanische, illusionistische Nachahmung, sondern an eine selektive Rekonstruktion, beruhend auf sorgfältigster Beobachtung und ausgerichtet auf die Sehfähigkeit des Menschen. Auswählen bedeutet stets, durch Selektion und Weglassen eine Form geben, oder auch: eine spezifische, persönliche Sichtweise zu formulieren. Holz bezeichnet solche Schöpfungen als „ding-mimetisch“, womit er den Versuch, die Komplexität eines Dings zu zeigen, meint. Deutlich davon unterschieden ist die „Material-Mimesis“ in welcher nur – dies aber peinlich genau – die Oberflächenerscheinung reproduziert wird.

Wie weit gefasst der Begriff der Mimesis bei Holz ist, lässt sich an drei Beispielen aufzeigen, die er als „Grenzfälle von Mimesis“ anführt: erstens an orthodoxen Ikonen, zweitens an den gestuellen Improvisationen Kandinskys und drittens an den geometrischen Farbstrukturen von Richard Paul Lohse. Bei der Ikone wird der Bezug zum Wirklichen – die Ähnlichkeit – auf ein Minimum reduziert. Die Aufgabe der Ikone ist es, in der Vorstellung der Gläubigen einen spirituellen Inhalt zu evozieren. Da sich die gedachte transzendente Realität nur im Bewusstsein des Menschen manifestiert, konzentriert sich die Darstellung ausschließlich auf diese Gestalt und ist extrem kodifiziert. Immerhin bleibt ein Gebiet für die sinnliche, emotionale und mithin künstlerische Kommunikation offen: nämlich mittels der Farbe. Es ist sicherlich kein Zufall, dass sowohl Kasimir Malewitsch als auch Wassily Kandinsky der Ikonen-Kunst eine hohe Achtung zollten, dies in erster Linie aufgrund ihrer Suche nach „Spiritualität“. Zwischen 1912 und dem Beginn des 1. Weltkriegs malte Kandinsky eine Serie von großformatigen „Improvisationen“, welchen auf den ersten Blick jegliche mimetische Absicht fehlt. Betrachtet man die Praxis dieser Gesten aber im gesellschaftlichen Kontext, wie Holz dies nahelegt, wird erkennbar, dass sie sich als Spur einer erlebten, psycho-physischen Realität versteht, also gewissermaßen als Mimesis einer inneren Bewegung. Auch in der konstruktiven oder „konkreten“ Kunst, die Holz als dritten Grenzfall heranzieht, in welcher die Werke bewusst und programmatisch auf Repräsentation verzichten, und wo jeder Illusionismus verpönt ist, scheint es zunächst schwierig, irgendwelche Anzeichen von Mimesis auszumachen. Dennoch entdeckt Holz auch in dieser Kunstrichtung eine mimetische Komponente, eine Widerspiegelung der Strukturen, die der sozialen, administrativen und wirtschaftlichen Organisation unserer Gegenwart zugrunde liegen. Tatsächlich ist es so, dass das Funktionieren einer Großbank, einer Verkaufsorganisation oder eines U-Bahn-Netzes nicht mehr dinglich sichtbar ist; es braucht einen hohen Grad an Abstraktion, um sich davon einen Begriff, genauer: ein Bild zu machen. Um diese

Wirklichkeit mimetisch zu thematisieren, greift die bildende Kunst auf Visualisierungen mit Hilfe von Modellen zurück. Meines Erachtens liegt eines der großen Verdienste der Ästhetik von Hans Heinz Holz in dieser Erweiterung des Begriffs der Mimesis auf Gebiete, die vordem davon ausgeschlossen waren, was zu neuen, unerwarteten Einsichten führte. Diese Unterschiede zur Mimesis-Konzeption in der Ästhetik von Lukács verdienen es sicher, weiterverfolgt und entwickelt zu werden, wie es 2019 in der HHH-Tagung „Realismus als ästhetisches Prinzip“ geschehen ist.

Eine Frage, die sich Holz ständig neu und von ungewohnten Gesichtspunkten aus stellte, lautete: Wie bildet sich der ästhetische Gegenstand im Bewusstsein des Betrachters ab? Aus seinen Untersuchungen geht deutlich hervor, dass die als ästhetische Wahrnehmung registrierten Daten sich klar von alltäglich praktischen oder von wissenschaftlichen Beobachtungen unterscheiden. Es ist mithin eine Frage der Modalität, der Art und Weise der Beziehung – und keine Eigenschaft des Dings an sich. Holz zitiert in diesem Zusammenhang die *boutade* von Marcel Duchamp: „Das Bild der Mona Lisa könnte auch als Bügelbrett dienen.“ Umgekehrt kann jeder beliebige Gegenstand auch ästhetisch wahrgenommen werden, wie Duchamp dies am Readymade seines Flaschentrockners vorgeführt hat. Auf dieses geistreiche Aperçu stützt sich ein guter Teil postmoderner Kunstproduktion. Um die Grenze einer solchen Praxis wahrzunehmen, genügt es vermutlich, sich zu fragen, ob die ästhetische Reflexion angesichts des Flaschentrockners eine vergleichbare Vertiefung erfahren kann wie beim Anblick der Mona Lisa.

Holz unterscheidet also zwischen ästhetischem Gegenstand und Kunstwerk: obschon beide auf ästhetische Weise wahrgenommen werden können, ist lediglich das Kunstwerk speziell zu diesem Zweck geschaffen: nämlich, um die ästhetische Reflexion anzuregen, ihr dafür Ansatzpunkte zu bieten. Das Kunstwerk stammt aus der Region des Möglichen, des Noch-nicht-Seins, sonst wäre es nicht Schöpfung. Holz bezieht sich hier auf Ernst Bloch, der diesen Sachverhalt als „Vor-Schein“ umschreibt, und zwar in dreifacher Bedeutung: als Erscheinung, als Sichtbarmachen einer zuvor versteckten Sache und schließlich als trügerisches Aussehen. Diese kennzeichnende Besonderheit des Kunstwerks verleiht ihm auch seinen historischen Charakter, es erscheint zu einem bestimmten Zeitpunkt, und es gibt eine Entwicklung der Bedeutungen und Interpretationen im Laufe der Generationen, wird Gegenstand in seiner semiotischen Funktionsweise. Auch hier geht er aus von einer philosophischen Unterscheidung in ein Ding an sich und in ein Ding für andere als grundlegend für jede Art von Zeichen. Hierauf entwickelt er die bekannten, mehr pragmatischen Aspekte der Zeichenlehre. Äußerst interessant sind in diesem Teil seine Reflexionen zur Beziehung zwischen Schrift, Typographie, Emblem und Bild, mit einem Abstecher in die Welt der Reklame, der Fabrikmarken, in die Vermarktung der Bilder als Ware. Wir entdecken in diesen

Abschnitten einen überaus scharfsinnigen Beobachter des Alltags, der Systeme zur Steuerung des Konsumverhaltens und des Wucherns eines neuen, mächtigen Bild-Imperiums.

Der Untertitel des ersten Bandes „Präsenz des Wirklichen“ wird in diesen letzten Abschnitten noch deutlicher. Die Überlegungen drehen sich immer um die Beziehung zwischen Zeichenträger und Wirklichkeit, beispielhaft erläutert am Kunstwerk, aber nicht nur da. Es scheint, dass Holz hier das Bedürfnis hatte, seine Gedanken an konkreten Beispielen zu illustrieren und auf die Probe zu stellen. So ist ein ganzes Kapitel René Magritte gewidmet, lange Passagen Paul Klee, Juan Mirò oder Giuseppe Capogrossi. Zum Abschluss verweist er auf die spekulative Bedeutung des Kunstwerks, die ihn im Bestreben bestärkt, eine Philosophie der Kunst, eine „ontologisch fundierte Ästhetik“ zu schaffen. Er erinnert an das Postulat seines Lehrers Ernst Bloch, einen „Kategorialbestand objektiv-bildhafter Art“ zu schaffen, und kündigt an, im nächsten Band auf die „Strukturen der Darstellung“ einzugehen.

Im zweiten Band wird folglich gleich zu Beginn die Frage gestellt, ob im „Sich-Zeigen-der-Dinge“ allgemeine, universelle Strukturen erkennbar werden, und falls dem so wäre, welches ihre Kennzeichen seien. Als erstes könnte man an Modalitäten denken, die dem menschlichen Wahrnehmungsvermögen eingeboren sind: dies wären folglich anthropologische Konstanten. Aber universelle Strukturen könnten ihren Ursprung auch in den Gesetzmäßigkeiten der Materie selbst haben: dies wären ontologische Konstanten. In der Entwicklung der Argumentation wird erkennbar, dass Holz beide Hypothesen weiterverfolgt und daraus aufschlussreiche spiegelhafte Verweise zieht. Dass diese Analyse nicht Selbstzweck ist, sondern einer Sorge um die geschichtliche Entwicklung der Gegenwart entstammt, wird deutlich in der Bemerkung: Eine Theorie der Formbestimmungen unseres „kulturellen Biotops“ könne mehr als jedes kulturkritische Lamentieren über die Dekadenz und mehr als jede Umwertung aller Werte dazu beitragen, die Bedingungen zu erkennen, unter denen wir – die Menschheit insgesamt und im besonderen wir Erben der Antike und der Aufklärung – eine produktive Zukunft haben.

Es scheint mir wichtig hervorzuheben, dass Holz sich nicht im Spezialistentum einer „ontologischen Hermeneutik“ isolierte, sondern oft Stellung zu aktuellen Problemen bezog und sich stets bemühte, das Besondere in Beziehung zum Allgemeinen zu setzen; und das durchaus nicht, um die Guten von den Schlechten zu scheiden, sondern um der Vernunft Platz zu schaffen. Als 1984 die Verwaltung der Stadt Varese Holz anfragte, ob er dort eine Ausstellung zeitgenössischer Kunst kuratieren würde, schlug er als Titel spontan „Strukturen der Darstellung“ vor. Im Ausstellungskatalog entwickelte er die Thesen, die das Rückgrat des zweiten Bandes der *Ästhetik* bilden. In dieser Ausstellung gelang es Holz, sowohl an das Sehvergnügen des Publikums zu appellieren als auch an seine Fähigkeit zu denken.

Holz nennt vier universelle Strukturen, in denen sich bildhafte räumliche oder flächige Darstellungen notwendigerweise zeigen:

- die Beziehung zwischen Körper und Raum
- Räumlichkeit und Wiederholung
- Raum, Zeit, Bewegung
- Konfiguration des Lichts

Holz räumt ein, dass die Liste noch ergänzt werden könnte, zunächst ginge es ihm lediglich darum zu zeigen, dass Strukturen dieser Art tatsächlich existieren und sich über längere Zeiträume manifestieren.

In seinen Untersuchungen zum Verhältnis zwischen Körper und Raum versucht er, den Betrachter auf das ursprüngliche Erlebnis der eigenen Körperlichkeit zurückzuführen, auf jene Erfahrung, dass es die Grenze zwischen Innen und Außen sei, welche das Verhältnis zwischen Körper und Körper sowie zwischen Körpern und den sie umschließenden Raum festlege. Mittels eines Zitats des von ihm sehr geschätzten Guido von Kaschnitz-Weinberg hebt er hervor, dass es Verbindungen und Stellungen gibt, welchen die Menschen einen besonderen Wert beimessen, etwa die aufrechte Stellung oder das Herausheben einer isolierten Figur. Besonders interessant für den zeitgenössischen Leser werden die Ausführungen, wenn Holz derlei Strukturen auch in den nicht-abbildenden Skulpturen der Gegenwart nachweist, etwa in den Werken von Eduardo Chillida oder Naum Gabo. Dort wird klar, dass Holz seine Analyse auch als Werkzeug zum Verständnis und zur Klassifizierung zeitgenössischer Kunst verstand. Als Menschen der Frühzeit begannen, Zeichen ins Felsgestein zu ritzen, wurde ihnen nach und nach bewusst, dass sie die einzelnen Gestalten entweder völlig frei oder in einer gewissen Ordnung, in Reihen, in Kolonnen oder als Symmetrien ausführen konnten. So entstand Raum, oder genauer: ein Abbild von Raum. Dies spielte sich innerhalb eines Strukturfeldes ab. Holz durchläuft den Bogen dieser strukturellen Notwendigkeiten von den Felszeichnungen der Val Camonica bis zu Jackson Pollocks *Drip Painting*. Die unterschiedlichen Arten, einzelne Formen zu positionieren, bekam mit der Zeit eine Bedeutungsfunktion – aus ihr entsprang eine Logik als System von Entsprechungen und sich wiederholenden Beziehungen. In dieser Logik, die aus der Verbindung von Identischem und Verschiedenem resultiert, sieht Holz eine universelle Konstante, die über Jahrtausende in der Entwicklung einer kombinatorischen Strategie in den Diensten der visuellen Kommunikation stand. Dies sind Passagen, in denen Holz auf meisterhafte Art und Weise das Konzept einer logischen Struktur im Sichtbaren vertieft, in der Entsprechung der Formen, in der Beziehung von Figur und Hintergrund, im nach und nach immer komplexeren Gleichgewicht der Kompositionen. So wird auch deutlich, dass es ihm nicht um den Aufbau einer

normativen Ästhetik geht, sondern um eine hermeneutische, interpretative Ästhetik im Dienst einer diskursiven Erklärung, um ein Werkzeug zur Orientierung in den ästhetischen Erkundungen. Auch im dritten Beispiel einer universellen Struktur, in dem es um die Darstellung von Bewegung geht, bestätigt Holz seine universalistische Grundhaltung. In der Bewegung, schreibt er, sehen wir die Verbindung von Zeit und Raum, wir visualisieren notwendigerweise die Zeit im Raum. Beim Betrachten eines Gemäldes oder einer Skulptur bewegt sich unser Auge ununterbrochen hin und her; der Rhythmus dieser Bewegung ist ein wichtiger Teil der ästhetischen Wahrnehmung. Ausgehend von Bewegung als Abfolge lenkt Holz seine Aufmerksamkeit auf die Richtung der Bewegung und den notwendigen Einbezug des Körpers des Beobachters, um eine Orientierung im Raum zu ermöglichen. Die Wahrnehmung der Zeit durch das räumliche Empfinden ist daher eine apriorische Gegebenheit in allen Formen der Repräsentation.

Das vierte Beispiel einer konstanten Struktur ist das Licht, welches als enthüllende Kraft der sichtbaren Materie wirkt und als reflektierte Energie die Welt der Bilder in unser Bewusstsein überträgt. In jeder Art von plastischem Ausdruck, vom Pastell zur Photographie oder zur kinetischen Konstruktion ist das Licht in vorgeordneter Weise gegenwärtig und, als symbolische Beleuchtung oder als dramatische Akzentuierung, immer strukturell beschreibbar. In seiner Auseinandersetzung mit der Bedeutung des Lichts in den bildnerischen Darstellungen enthüllt Holz meisterhaft, was er unter einer „Philosophie der bildenden Künste“ versteht: eine Erkundung der Dialektik zwischen Objektivität und Subjektivität, zwischen Schein und Sein, zwischen dem Leuchten des Lichts und seiner Negation: der Dunkelheit. Schon immer materialisiert sich Licht in der Malerei als Helligkeitswerte der Farbe, und dies bleibt auch so in der zeitgenössischen Malerei, wo Licht und Farbe nicht mehr dazu dienen, Gegenstände abzubilden, vielmehr schafft autonome Farbe durch ihre Helligkeitsstufungen hier eine Lichthaftigkeit für unsere Wahrnehmung.

Auch in diesem Teil versucht Holz anhand einiger konkreter Beispiele die Brauchbarkeit der strukturellen Analyse zu prüfen. In einem ersten Beispiel befasst er sich mit den Darstellungsformen in den überlieferten tribalen Kultgegenständen Afrikas, die den Entwicklungen der ägyptischen Kunst vorausgingen. Hier verfolgt er die Veränderungen in den räumlichen und expressiven Darstellungen der menschlichen Gestalt beim Übergang von einer Hirtenkultur zur Kunst einer imperialen Gesellschaft. Er schließt den zweiten Band mit einer Analyse des Raums in der chinesischen Kunst, insbesondere der Pagoden, gefolgt von Überlegungen zur Beziehung zwischen Schrift und Bildhaftigkeit.

Der dritte Band der Holz'schen Trilogie, betitelt: *Der Zerfall der Bedeutungen*, ist weniger systematisch konstruiert als die zwei vorhergehenden. Er enthält vor allem kritische Kommentare zu aktuellen Problemen der Gegenwartskunst. Holz nimmt hier nun die in *Der ästhetische Gegenstand* und den *Strukturen der Dar-*

stellung geschmiedeten Werkzeuge zur Hand und setzt sie bei sehr unterschiedlichen Themen an, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Szene beherrschten, etwa bei den Widersprüchen in den künstlerischen Avantgarden, vom Dadaismus bis zur Apotheose des Banalen in der *Pop Art*. Es handelt sich um Werturteile über die „Kunst im Spätkapitalismus“, wie das Holz unentwegt betonte. Er sah diese Epoche gekennzeichnet durch einen allgemeinen Zerfall der Bedeutungen, zuzuschreiben in erster Linie dem Verzicht auf die Form, wie er aus dem Kult der „Antikunst“ entsteht. Mit dem Zerfall des Formbewusstseins verschwinden auch die materiellen Entsprechungen in der Reflexion, welche den hauptsächlichlichen Gebrauchswert des Kunstwerks ausmachen. Noch in den *Ready-mades* (erstmalig 1913) von Marcel Duchamp wirkt ein reflektierter Akt der Verneinung des Kunstgegenstandes und damit ein dialektischer Ansporn zur Reflexion. Doch in den Wiederholungen dieser Geste im *Neo-Dada* fünfzig Jahre danach ist die Reflexionsebene verschwunden und es bleibt bloß in Serie hergestellte Ware. Dieser Metamorphose des ästhetischen Gegenstands vom Kultobjekt der Prähistorie zur Konsumware oder vielmehr zum Konsum-Fetisch widmet Holz mehrere Kapitel. Die Auseinandersetzung mit dem Geldwert (dem Tauschwert) von Kunstwerken ist schwerlich eine Form von Reflexion. Die eher pessimistische Bewertung der gegenwärtigen Kunstproduktion ist bei Holz jedoch nicht absolut negativ, etwa wenn die Rede auf Joseph Albers oder auf Marc Rothko kam, unter schlug er eine gewisse Bewunderung keineswegs. Auch in seiner eher kritischen Bewertung der Bauhaus-Ideen blieb seine deutliche Wertschätzung der fortschrittlichen Absichten, die Anerkennung für mutige formale Klarheit in jenen schwierigen Jahren deutlich nachvollziehbar.

Vier Jahre nach dem Erscheinen der *Philosophischen Theorie der schönen Künste* folgte eine weitere Publikation, in der sich Holz mit jener bildnerischen Richtung auseinandersetzte, die er „strengen Konstruktivismus“ nennt. Das Buch trägt den Titel *Seins-Formen*; im Vorwort äußert Holz, dass „in den Werken des strengen Konstruktivismus logisch-ontologische Verhältnisse sichtbar werden, die als allgemeine Seinsstrukturen eine philosophische Deutung besitzen“, damit werde „Unsinnliches durch sinnliche Modelle erfahrbar gemacht“. Dies sei ein „Grundproblem der spekulativen, dialektischen Philosophie“.

In den *Seins-Formen* bringt Holz den Begriff eines „bildnerischen „Universalienrealismus“ in die Diskussion, welchen er ansatzweise in der holländischen Stijl-Bewegung, bei den russischen Konstruktivisten und im deutschen Bauhaus erkennt. Alle drei Ansätze stützen sich auf „objektive, in den allgemeinsten Strukturen der Wirklichkeit liegende Gesetzmäßigkeiten, die für den Gesamtbereich des Gestalteten gelten sollten“. (Holz 2001, 13) Schließlich münden diese Überlegungen in die im mittelalterlichen Universalienstreit diskutierte Frage: „Gibt es ein Real-Allgemeines in den Dingen selbst?“ Die Frage richtet sich hier auf bildneri-

sche, optische Allgemeinheiten, auf syntaktische Strukturen der Bildsprache. Holz bejaht sie, mit der Einschränkung, dass „die Ausarbeitung einer Theorie der logischen Relationen der Anschauung (des „anschaulichen Denkens“ oder des „bildnerischen Denkens“) sich noch im gleichsam „vor-aristotelischen“ Stadium befindet“ (Holz 2001, 34). Aus Sicht von Hans Heinz Holz erscheint es daher wünschenswert, dass die bildenden Künstler unserer Zeit bewusst an den Universalien arbeiten, diese zu erfassen versuchen, um sie der Gestaltung der menschlichen Umwelt verfügbar zu machen. Alle sind aufgerufen, diese immense Forschungsaufgabe zu formulieren und zu organisieren.

Die 2009 erschienene Textsammlung *Bild-Sprachen* enthält kunstkritische Miscellanea aus vier Jahrzehnten. Neben Ausstellungspräsentationen und Eröffnungsreden finden sich in diesem Buch auch Juwelen hermeneutischer Präzisionsarbeit, wie etwa der Aufsatz „Danae oder die Sprache der Sinne“, in dem die gleichnamigen Bilder von Tizian und Rembrandt verglichen werden, und Holz vorführt, wie im Besonderen der konkreten Form ein Allgemeines durch anschauliche Reflexion unmittelbar erkennbar werden kann. Die Spannweite seiner visuellen, künstlerischen Interessen ist schon an den Themen der Aufsätze ablesbar: sie reichen von Guercino, über Johannes Itten, Fernand Léger bis Anton Stankowski.

Eine Übersicht der ästhetischen Schriften von Hans Heinz Holz wäre unvollständig ohne den Hinweis auf die Textsammlung *Kunst-Theorien*, die Holz in seinen letzten Lebensjahren noch in eigener Regie zusammengestellt hatte, und die 2013 verdienstvoll von Jörg Zimmer veröffentlicht wurde. Der Band hebt an mit dem lapidar „Ästhetik“ betitelten Essay, in dem alle wichtigen Begriffe vorkommen, die Holz im Umgang mit Themen zur Ästhetik benutzte, wie zum Beispiel „Mimesis als Widerspiegelung der Praxis“, „ästhetische Wahrnehmung als doppelte Reflexion der Widerspiegelung“, oder „Realismus unter Einbezug eines erweiterten Wirklichkeitsbegriffs im Hinblick auf die Entwicklung der zeitgenössischen Produktionsverhältnisse“. Seine innovative Konzeption des Realismus ist nicht nur in der Auseinandersetzung mit der Ästhetik von Lukács von großem Gewicht, sie ist auch in der aktuellen Kunstdebatte nach wie vor nicht in ihrer vollen Bedeutung erkannt worden. Zusammen mit einigen kürzeren Texten wie „Thesen zur gesellschaftlichen Funktion der Kunst“ bietet die Lektüre des oben erwähnten Texts „Ästhetik“ einen ausgezeichneten Einstieg zum Verständnis der Denkweise von Hans Heinz Holz.

Literaturverzeichnis

Holz, Hans Heinz. 1972. *Vom Kunstwerk zur Ware. Studien zur Funktion des ästhetischen Gegenstands im Spätkapitalismus.* Neuwied/Berlin: Luchterhand.

- Holz, Hans Heinz.** 1997a. *Der ästhetische Gegenstand. Die Präsenz des Wirklichen. Philosophische Theorie der bildenden Künste 1.* Bielefeld: Aisthesis.
- Holz, Hans Heinz.** 1997b. *Strukturen der Darstellung. Über Konstanten der ästhetischen Konfigurationen. Philosophische Theorie der bildenden Künste 2.* Bielefeld: Aisthesis.
- Holz, Hans Heinz.** 1997c. *Der Zerfall der Bedeutungen. Zur Funktion des ästhetischen Gegenstandes im Spätkapitalismus. Philosophische Theorie der bildenden Künste 3.* Bielefeld: Aisthesis.
- Holz, Hans Heinz.** 2001. *Seins-Formen. Über strengen Konstruktivismus.* Bielefeld: Aisthesis.
- Holz, Hans Heinz.** 2009. *Bild-Sprachen. Gesammelte Aufsätze zu Kunst und Künstlern.* Bielefeld: Aisthesis.
- Holz, Hans Heinz.** 2013. *Kunst-Theorien. Kleine Schriften zur Ästhetik.* Bielefeld: Aisthesis.
- Holz, Hans Heinz.** 2015. *Freiheit und Vernunft Mein philosophischer Weg nach 1945.* Bielefeld: Aisthesis.
- Lukács, Georg.** 1963. *Die Eigenart des Ästhetischen.* Neuwied/Berlin: Luchterhand.

Exzentrische Positionalität als gegenständliche Tätigkeit des Menschen. Dialektische Anthropologie bei Helmuth Plessner und Hans Heinz Holz

Jörg Zimmer, Girona

Im Untertitel seines Buches zu Plessner spricht Holz vom „Konzept einer dialektischen Anthropologie“ (Holz 2003). Diese Charakterisierung als Beitrag zur Dialektik hätte Plessner für sich und sein Projekt sicher nicht in Anspruch genommen. Die Deutung von Holz zielt darauf ab, Plessners Grundgedanken der ‚Stufen des Organischen‘ im allgemeinen und der exzentrischen Position des Menschen im besonderen in eine allgemeine dialektische Ontologie einzutragen bzw. auf ihren Beitrag zu einer Dialektik der Natur zu befragen. Holz interpretiert die Entwicklung der Anthropologie als philosophische Grundlagenwissenschaft bzw. als Grundlegungsdisziplin überhaupt von den Anfängen bei Feuerbach an als systematische Fehlentwicklung, weil sie gegen Hegel von der „Restitution des subjektiven Idealismus“ ausgehe: „Welche Variante von Subjektivität gewählt wird, ist für die Grundstruktur dieser weltanschaulichen Einstellung gleichgültig. Wo sich philosophische Anthropologie als Grund- oder Konstitutionswissenschaft etabliert, verfällt sie in diesen, im Materialismus Feuerbachs angelegten, idealistischen Subjektivismus.“ (Holz 2003, 32) Diese Entwicklung rekonstruiert Holz dann in dem Buch zur Anthropologie bis hin zu Scheler, Gehlen und eben Plessner, der sich in der Perspektive von Holz als Einziger von dieser Tendenz der Anthropologie zum Subjektivismus abgrenzt. Diese Interpretationsperspektive beleuchtet Plessners Konzept, das dieser selbst vor Erscheinen seines Hauptwerkes *Die Stufen des Organischen und der Mensch* unter den schönen Arbeitstitel „Pflanze, Tier, Mensch – Elemente einer Kosmologie der lebendigen Form“ (Plessner 1981, 12) gestellt hatte, um den *Zusammenhang* der menschlichen Lebensform mit dem Ganzen der Natur hervorzuheben, vor dem Hintergrund des Begriffs der *gegenständlichen Tätigkeit*. Dieser Begriff geht auf Marx zurück und wird von diesem schon zur Abgrenzung gegen Feuerbach eingeführt, um gegen den Subjektivismus des anthropologischen Materialismus sein eigenes, an materiellen Verhältnissen orientiertes Konzept eines *dialektischen* Materialismus zu stellen. Dieser Begriff, der von Marx selbst nie ausführlich entwickelt worden ist, spielt in der Philosophie von Holz eine zentrale systematische Rolle. Holz versucht, die Grundthese von

Plessners Anthropologie – die exzentrische Position des Menschen – in eine allgemeine Konzeption dialektischer Ontologie zu integrieren und für sie fruchtbar zu machen. Ich möchte diese Interpretationsstrategie rekonstruieren, indem ich zunächst Plessners und dann Holzens Grundposition darstelle, um sie unterscheidbar zu machen und schließlich auf ihr Gemeinsames hin befragen zu können. Letzten Endes geht es Holz darum, Plessners Beitrag zur Dialektik der Natur hervorzuheben: Plessner, so Holz, „zeichnet einerseits die Kontinuität in der Entwicklung des Lebens auf der Erde nach, spürt aber andererseits die Nahtstellen auf, an denen in der Kontinuität des Evolutionsprozesses der Umschlag in eine neue Qualität des natürlichen Seins stattfindet (...) Ihm geht es darum, die Besonderheit des Menschen aus seinen natürlichen Bedingungen herzuleiten und sie zugleich als etwas ganz und gar Neues kenntlich zu machen.“ (Holz 2003, 71)

I

Dialektik, in welcher Form auch immer sie systematisch vorgetragen wird, zielt immer darauf, Verhältnisse und ihre Entwicklung zu denken.¹ Das ist schon so in Platons *Sophistes* und seiner Frage nach dem *me on*, also dem über das substantielle Seiende hinausgehende Nichtseiende, dem als Schein aber doch eine Wirklichkeit zukommt. Das wird bei Hegel in Form einer Logik substantieller Verhältnisse wiederaufgenommen und auch in Marx' Anspruch, materielle *Verhältnisse* zu denken, wird diese Grundannahme der Dialektik einzulösen versucht. Die Frage, ob es sich bei Plessners Konzept um eine dialektische Anthropologie handelt, kann folglich nur an der Problemstellung entschieden werden, ob und in welcher Hinsicht Plessner die menschliche Wirklichkeit als eine sich in Verhältnissen zum Austrag bringende Struktur entwickelt. Dass Plessner diese Grundstruktur menschlicher Wirklichkeit in die Natur eingebettet und aus ihrem *Zusammenhang* heraus verstanden wissen will, zeigt sich schon an seiner Unterscheidung von organischer und anorganischer Natur: Ein anorganischer Körper wie etwa ein Stein *ist* in Raum und Zeit, der organische, lebendige Körper dagegen *verhält* sich zu seiner Umgebung: „Der lebendige Körper ist nicht in diesem Sinne gleichgültig gegen den Raum und die Zeit: er wächst und er altert“; im Unterschied zum Stein jedoch, der in seiner Verortung und seiner akzidentellen Lageveränderung aufgeht, „sind die belebten Dinge zu ihrem Ort in Raum und Zeit in Beziehung.“ (Plessner 1975, 182) Damit wird der Organismus als eine in sich dialektisch verfasste Erscheinung der Natur verstanden, und Plessner hält das auch fest, indem er diese Wirklichkeit des Organischen vom Begriff der Grenze her begreift, die die Positionalität der verschiede-

¹ Vgl. Zimmer 2020a, 459ff.; zu einem dialektischen Verständnis von Plessners Philosophie vgl. Zimmer 1998, 67ff.

nen Lebensformen bestimmt: „Das über ihm Hinaussein, das in ihm Hineinsein, konstitutive Merkmale eines Körpers, der ‚in‘ seinen Grenzen ist, macht ihn zu einem in den Raum hinein, in die Zeit hinein Seienden. (...) Positionalität heißt Gesetztheit, ein In sich Vermitteltsein.(...) Der raum-zeitliche Körper ist somit ein in ihm selbst vermittelter, d.h. Raumform und Zeitform rücken aus der Stellung bedingender äußerer Formen in die Stellung bedingter ‚innerer‘ Seinscharaktere.“ (Plessner 1975, 183) Der organische Körper *ist* nicht nur im Raum und in der Zeit, sondern ist darüberhinaus dadurch charakterisiert, dass er Raum und Zeit als Medien seiner Entfaltung *schafft* bzw., um es mit dem präzisen Ausdruck Husserls zu sagen: er *modifiziert* den Raum und die Zeit.

Plessner beschreibt hier – ich komme später darauf zurück – die Grundstruktur gegenständlicher Tätigkeit, nämlich dass im Naturzusammenhang das Eine immer am Anderen, als im Ganzen der Natur Situiertes und in dieser Situietheit sich Verhaltendes und Agierendes zu verstehen ist. Im Unterschied zum Stein, der einfach daliegt und allenfalls durch äußere Einwirkungen verändert (z.B. vom Wasser ausgewaschen oder bewegt wird), tritt beim Lebewesen eine innere Kraft hinzu, die das Verhältnis zum Anderen vom Mechanischen auf die Ebene dialektischer Wechselwirkung hebt. Die Pflanze wendet sich heliotropisch der Sonne zu, und das Tier als ‚konzentrische‘ Lebensform hat schon einen wenn auch instinktgebundenen Verhaltensspielraum. Seine Umgebung gliedert sich konzentrisch um seine Leibmitte, die es jedoch nicht erfassen und reflektieren kann. Dies ist der menschlichen Lebensform vorbehalten, die Plessner ‚exzentrische Position‘ nennt und zunächst von der tierischen Position abgrenzt: „Die Schranke der tierischen Organisation liegt darin, daß dem Individuum sein selber Sein verborgen ist, weil es nicht in Beziehung zur positionalen Mitte steht, während Medium und eigener Körperleib ihm gegeben, auf die positionale Mitte, das absolute Hier-Jetzt bezogen sind. (...) Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht als Mitte.“ (Plessner 1975, 288) Gegenüber dieser konzentrischen Lebensform ist das menschliche Leben und seine Ausstattung mit Selbstbewusstsein durch seine exzentrische Position gekennzeichnet: „Damit ist die Bedingung gegeben, daß das Zentrum der Positionalität zu sich selbst Distanz hat, von sich selbst abgehoben die totale Reflexivität des Lebenssystems ermöglicht. (...) Sein Leben aus der Mitte kommt in Beziehung zu ihm, der rückbezügliche Charakter des zentral repräsentierten Körpers ist ihm selbst gegeben. Obwohl auch auf dieser Stufe das Lebewesen im Hier-Jetzt aufgeht, aus der Mitte lebt, so ist ihm doch die Zentralität seiner Existenz bewußt geworden.“ (Plessner 1975, 290)

Der Mensch lebt also einerseits wie das Tier aus seiner Leibmitte heraus, hat jedoch andererseits zu dieser Naturseite seiner Existenzform ein *reflektiertes Verhältnis*. Naturbindung und Weltoffenheit bilden eine dialektische Einheit, indem der Mensch weder ganz Natur noch allein ein geistiges Wesen ist, sondern das

Verhältnis dieser Doppelaspektivität seiner Existenzform zum Austrag bringt und bringen muss. Die Geistigkeit des Menschen als selbstbewusstes Wesen ist nicht, wie in der Philosophie von Descartes bis Kant dargestellt, das erste Prinzip oder ein formales Apriori seines Wirklichkeitsverhältnisses, sondern muss aus den Bedingungen seiner natürlichen Verfasstheit begriffen werden. Die Wirklichkeit des Menschen – und das ist der genuin dialektische Grundgedanke Plessners – entsteht aus der *inneren Widersprüchlichkeit* der Doppelaspektivität seiner Lebensform, nämlich leibzentrierte Reflexivität bzw. naturgebundene Weltoffenheit zu sein: „Beide Aspekte bestehen nebeneinander, vermittelt lediglich im Punkt der Exzentrizität, im unobjektivierbaren Ich.“ (Plessner 1975, 295) Mit anderen Worten: Der Mensch ist von seiner Natur her auf Kultur angelegt. Er ist auf diese Bildung seiner Wirklichkeit durch kulturelle Vermittlungsleistungen einerseits angewiesen, in seiner Verwirklichung durch Kultur jedoch zugleich auf Natur zurückverwiesen. Da Selbstbewusstheit bzw. Reflexivität zu seiner natürlichen Ausstattung gehören, nennt Plessner die Reflexivität der menschlichen Lebensform ein ‚materiales Apriori‘. Ein Apriori ist nach Kant eine Bedingung der Möglichkeit, etwas schlechthin Bedingendes. Seit Kant werden darunter logisch-formale bzw. transzendente Voraussetzungen verstanden. Indem Plessner die *Materialität* des Apriori bzw. der konstitutiven Bedingung menschlicher Reflexivität und Ausstattung mit Selbstbewusstsein betont, versteht er sie als eine Struktur, die zwar die *Abhebung* von Natur ermöglicht, nicht jedoch *Ablösung* von Natur bedeuten kann, da Reflexivität ja ihre materiale Voraussetzung in der Natur selbst hat.

Die ‚Sonderstellung‘ des Menschen, um die Prägung Max Schelers aufzunehmen, ist in der Konzeption Plessners also eine Auszeichnung des Menschen innerhalb des Gesamtzusammenhangs der Natur: Die ‚Stufen des Organischen‘ sind strukturelle Besonderheiten im Selbstunterschied der Natur. Sie können – auch dies ein von Plessner nicht explizit so bezeichneter dialektischer Gedanke – wie am Beispiel von konzentrischer und exzentrischer Lebensform gesehen als ein qualitatives Umschlagen bezeichnet werden, bleiben aber Teilaspekte der Natur selbst in ihrem Selbstunterschied. Der Mensch ist, wie Plessner sich ausdrückt, ‚natürliche Künstlichkeit‘, also von Natur aus auf Abhebung von ihr durch Kultur angelegt. Der Mensch kommt hinter sich, aber nur auf Umwegen durch konstitutive Indirektheit auch zu sich, nämlich zu einer Wirklichkeit und wird so zum *Zuschauer* seiner eigenen Lebensvollzüge. Diese *conditio humana* der reflektierten Lebendigkeit des Menschen macht seine Existenz zu einer unhintergebar problematischen Lebensform, weil sie sich weder in der Unmittelbarkeit ihrer Natürlichkeit noch in den Vergegenständlichungen seiner kulturellen Leistungen ganz verwirklichen kann. Plessner spricht in diesem Zusammenhang der intrinsischen Widersprüchlichkeit des menschlichen Wesens selbst von Dialektik: „Diese dialektische Struktur, die im Wesen der Exzentrizität liegt, macht das Selbstsein zur

Innenwelt, welches man in sich spürt, erleidet, durchmacht, bemerkt *und* welches man ist (...) Wirkliche Innenwelt: das ist die Zerfallenheit mit sich selbst, aus der es keinen Ausweg, für die es keinen Ausgleich gibt...“ (Plessner 1975, 299)

In einen kategorialen Rahmen der Dialektik übertragen bedeutet dies die Einheit von Welt- und Selbstverhältnis, die aller Wirklichkeit des Menschen ihre Grundstruktur als dialektisches Reflexionsverhältnis gibt: Immer, wenn der Mensch bei Anderem in der Welt ist, kommt er auf sich zurück, und er kann sich nicht auf sich beziehen, ohne in und bei der Welt und ihren Dingen zu sein. Bei aller Anwesenheit bei Anderem durch die Beziehungen zur Wirklichkeit bringt sich darin immer zugleich sein Selbstverhältnis zum Ausdruck. Und genau in diesem Zusammenhang der reflexiven Grundstruktur menschlicher Wirklichkeit spricht Plessner von der *gegenständlichen* Gegebenheit der Welt: „Der Mensch lebt in einem Umfeld von Weltcharakter. Dinge sind ihm gegenständlich gegeben, wirkliche Dinge, die *in* ihrer Gegebenheit *von* ihrer Gegebenheit ablösbar erscheinen.“ (Plessner 1975, 327) Plessner spricht von einer Erscheinung, „die freilich zur Wirklichkeit gehört, aber nicht die ganze Wirklichkeit offenbart und in der Gegenständlichkeit allein die dem Subjekt zugekehrte Seite des Wirklichen reell, d.h. direkt präsentiert.“ (Ebd) Sie führt in der Argumentation der Anthropologie exzentrischer Positionalität jedoch nicht in erkenntnistheoretischen Idealismus, eben weil der Gedanke einer *gegenständlichen Vermittlung* des Menschen mit der Welt leitend bleibt. Eine der großen Leistungen der Philosophie Plessners ist es, die *Bewusstseinsimmanenz aller menschlichen Wirklichkeit* festgestellt zu haben, ohne dabei die Wirklichkeit des Menschen in eine subjektivistische Bewusstseinsphilosophie einzuschließen: „*Seine Situation ist die Bewusstseinsimmanenz*. Alles, was er erfährt, erfährt er als Bewußtseinsinhalt und *deshalb* nicht als etwas im Bewußtsein, sondern außerhalb des Bewußtseins Seiendes. Weil der Mensch exzentrisch organisiert und damit hinter sich gekommen ist, lebt er in Abhebung von allem, was er und was um ihn ist.“ (Plessner 1975, 328) Damit ist die Einheit von gegenständlichem Weltverhältnis und der Bewusstseinsimmanenz der Gegebenheit dieses Weltverhältnisses im Selbstverhältnis ausgesprochen. Diese Einheit versucht Hans Heinz Holz in seiner Theorie gegenständlicher Tätigkeit als integralen Teil einer dialektischen Ontologie zu begründen.

II

Die Frage nach der Legitimität der Plessnerinterpretation von Holz hat zwei Aspekte: Zum einen muss gefragt werden, ob das Stufenmodell der Lebensformen von Plessner sich in das allgemeine ontologische Konzept der gegenständlichen Tätigkeit ‚eintragen‘ lässt, und zum anderen muss erörtert werden, welchen philosophischen Zugewinn diese Reformulierung insbesondere auch für die Theorie

der Dialektik bringt. Die Rede vom gegenständlichen Wesen des Menschen geht auf den frühen Marx zurück, der dieses Konzept zur Abgrenzung des *dialektischen* Materialismus gegen den mechanischen und anthropologischen Materialismus einführt, dann aber in seinem späteren Werk nicht systematisch ausgeführt hat. Es ist vor allem der erkenntnistheoretische Materialismus der frühen Neuzeit, den Marx in Feuerbachs Grundlegung einer materialistischen Anthropologie im Begriff der Anschauung weiter wirksam sieht. Sie bedeutet nämlich die Auffassung der Wirklichkeit, wie es in den Feuerbachthesen heißt, ‚unter der Form des Objekts‘ – was dann eben impliziert, dass es analog zum Vorgang der Erkenntnis ein von diesem Objekt abgrenzbares Subjekt gibt. Aber eben diese Auffassung eines Subjekts, das der Wirklichkeit *gegenübersteht* und also von ihr getrennt ist, weist Marx durch die Rede von der sinnlich-praktischen oder gegenständlichen Tätigkeit zurück. Gegenüber dem Begriff einer nur passiven, sich in der Anschauung bloß aufnehmend gegen die Wirklichkeit verhaltenden Subjektivität akzentuiert Marx eine gegenständliche, d.h. an Gegenständen sich vollziehende Tätigkeit, deren Korrelat nicht eine dinglich-selbständige Objektivität ist, sondern eben ein Gegen-Stand, etwas, das sich von vornherein in einem materiellen Verhältnis allererst in seiner Wirklichkeit dem Subjekt *gibt*. Das als ein an Gegenständen Tätiges aufgefasste Subjekt konstituiert also ein dialektisches Verhältnis der Wechselwirkung. Dieses Subjekt wirkt nicht nur, sondern wird *gleichzeitig* vom Gegenstand bewirkt. Hier liegt der Grund, warum Marx' Konzept des gegenständlichen Wesens des Menschen nicht nur eine Idealismuskritik, sondern zugleich eine Materialismuskritik darstellt. Es reicht nicht, an die Stelle der Priorität des idealistischen Erkenntnis-subjekts ein unabhängiges Objekt als Erstes zu setzen: *Dialektisch* wird der Materialismus erst, wenn er Verhältnisse und näher *materielle* Verhältnisse systematisch zu denken gestattet. Insofern kann man sagen – eine Begründung und Diskussion dieser These geht für unseren Zusammenhang an dieser Stelle zu weit – dass Marx' Konzept der gegenständlichen Tätigkeit den Status und die Funktion einer transzendentalen Aussage hat – also in gewisser Weise, um den Ausdruck Plessners aufzunehmen, ein materiales Apriori des dialektischen Materialismus darstellt. In dieser Richtung eines *grundlegenden* Konzepts hat Holz das bei Marx systematisch unausgeführte gebliebene Konzept auch aufgenommen und weiterentwickelt.

Holz schreibt in der Einleitung seines Plessnerbuches zu Marxens Rede vom gegenständlichen Wesen des Menschen: „Das besagt, dass die Materialität eines Seienden in einem Verhältnis ihre Wirklichkeit hat – sie ist ‚materielles Verhältnis‘. Die Reflexion ist das allgemeine und universelle Verhältnis, die Reflexivität ist die allgemeine und universelle Struktur des Seins im Ganzen, der Natur. Darin liegt, dass die Spezifik des Menschseins als ein spezielles Naturverhältnis beschrieben

werden kann...“ (Holz 2003, 16)² Hier schlägt Holz die Brücke von Marx zu Plessner und deutet schon seine Intention an, Plessners Modell der Stufen des Organischen im Rahmen einer allgemeinen dialektischen Ontologie zu reformulieren. Dieser Eintrag eines anthropologischen Konzepts in den Zusammenhang einer allgemeinen Ontologie geschieht mit dem Ziel, die von Plessner beschriebene Struktur der menschlichen Lebensform – über deren Beschreibung innerhalb einer rein anthropologischen Fragestellung nicht hinausgegangen werden kann – in den Zusammenhang eines *Weltbegriffs* zu stellen: Wenn das „fragende Subjekt“ nicht „ein ‚Gegenüber‘, sondern selbst ein Teil der Situation, ein Glied des Verhältnisses“ (Holz 2003, 74) ist, dann wird es zu einem innerweltlichen, einem mit dem Ganzen der Natur Vermittelten, das dann jedoch nicht anders als in einem allgemeinen ontologischen Begriff von Welt im ganzen philosophisch beschrieben bzw. konstruiert werden kann. Diese Perspektive sieht Holz bei Plessner selbst schon angelegt: „Ein Weltbegriff, der je schon eine Leistung reflektierender Synthesis ist, kann als solcher nicht gebildet und vergegenwärtigt werden, ohne dass die konstitutive Funktion des Subjekts im gegenständlichen Verhältnis mitgedacht wird. (...) Plessner nimmt mithin als erster eine entscheidende Verschiebung des Begriffs der Transzendentalität vor, durch die ein systematischer Stellenwechsel der Anthropologie möglich wird. Der Anspruch einer subjekttheoretisch angelegten Anthropologie, an die Stelle der Ontologie zu treten, wird zurückgenommen und die Anthropologie wird zum Zweig einer umfassenden Dialektik der Natur.“ (Holz 2003, 75)³ Das gegenständliche Verhältnis bzw. die gegenständliche Tätigkeit als materiales Apriori oder objektive Transzendentalität legitimiert den Versuch, die Stufen des Organischen als Teil einer dialektischen Ontologie zu verstehen.

Nun liegt es von der Fragerichtung einer materialistischen Dialektik aus betrachtet nahe, das Konzept der gegenständlichen Tätigkeit vom Begriff der Arbeit her näher zu fassen. Das ist mit Plessner selbst auch begründbar, denn er schreibt: „Mit der Arbeit versucht der Mensch sich nur das zu verschaffen, was die Natur ihm schuldig bleibt, weil sie ihm die höchste Organisationsform verliehen hat.“ (Plessner 1975, 320) Eine alleinige, sagen wir *cum grano salis*, eine transzendente Funktion der Arbeit ohne ihre Einbettung ins Ganze des Naturzusammenhangs würde jedoch wieder in eine einseitige Betrachtungsweise führen.⁴ Holz begreift

² Dieses Naturverhältnis muss von „der Leiblichkeit des Menschen“ her gefasst werden: „Die Sinne sind das Medium, in dem die ‚präsentischen Gehalte‘ (also die ‚Gegenstände‘) erscheinen und durch deren physiologische Leistung sich das spezifische ‚gegenständliche Wesen‘ des Menschen konstituiert.“ (Holz 2003, 99)

³ Holz nennt Plessners Stufenmodell „ein ontologisches Modell von Formtypen des materiellen Seins“ (Holz 2003, 96)

⁴ Das lässt sich sehr schön am Unterschied der Ontologieauffassung von Lukács und Holz zeigen, vgl. Göcht 2020, 207ff. und Zimmer 2020b, 209ff.

deshalb Plessners Theorie als Teil einer allgemeinen Dialektik der Natur: „Die Einheit der Welt wird als ein naturgeschichtlicher Prozess der Differenzierung begriffen, in dem der Übergang zu komplexeren Organisationsstrukturen neue Eigenschaften (Qualitäten) entstehen lässt: so z. B. beim Übergang von anorganischer zu organischer Materie die Reagibilität und Empfindung, bei der Ausbildung körpereigener informationsleitender und –speichernder Systeme das Bewusstsein, bei der Arbeit das Selbstbewusstsein und die Reflexion der Reflexion.“ (Holz 2003, 85) Plessners Anthropologie nimmt somit „eine Stelle in einem ontologischen System ein, das die Wirklichkeit als eine Einheit darstellt.“ (Holz 2003, 86) Davon ausgehend entwickelt Holz dann das gegenständliche Wesen „als grundlegendes Moment einer dialektischen Ontologie“, die er seinerseits mit dem leibnizianischen Grundgedanken einer Einheit von *appetitus* und *perceptio* verbindet und als „korrelative Kategorien des In-der-Welt-Seins“ versteht (Holz 2003, 92). Denn schon mit der Metaphysik von Leibniz lässt sich die ‚Doppelaspektivität‘ alles Lebendigen begründen, „an sich fremde Tätigkeit zu erleiden und *aus* sich eigene Tätigkeit auszuüben.“ (Holz 2003, 95) Dieser Doppelaspekt von koinzidierendem Tun und Leiden, der bei Leibniz das Zentrum der Metaphysik ausmacht, stellt auch den Grundgedanken des Konzeptes der gegenständlichen Tätigkeit dar.

Holz hat seine Theorie der gegenständlichen Tätigkeit zuerst in *Dialektik und Widerpiegelung* entworfen und dann in *Weltentwurf und Reflexion* in den Zusammenhang einer allgemeinen Theorie der Dialektik gestellt. Es ist im Rahmen eines kurzen Thesenreferats nicht möglich, sie im Detail zu erörtern. Den Grundgedanken einer gegenständlichen Einheit von Ich und Welt hat Holz in den Vorlesungen, die er 2001 an der Universität Girona gehalten hat, unter dem Begriff der ‚Verschränkung‘ pointiert ausgesprochen: „Wir haben ein Weltverhältnis, bevor wir es reflektieren, und wir stehen der Welt nicht gegenüber in einer Subjekt-Objekt-Antithese, sondern Ich und Welt bilden eine Einheit, in der die aufeinanderwirkenden Kräfte sich gegenseitig durchdringen.“ (Holz 2015, 102) In der Erkenntnisrelation tritt diese Einheit in ein Subjekt-Objekt auseinander, im praktischen Wirklichkeitsverhältnis dagegen kommt sie zu sich: Der Mensch geht immer „von der natürlichen Erfahrungsgrundlage aus, dass er für sich selbst das Erste ist. Man könnte in dieser prioritären und konstitutiven Selbstbezüglichkeit eine anthropologische ‚objektive Transzendentalstruktur‘ der Welterschlossenheit sehen, die im Praxisverhältnis manifest wird. (...) Aber eben dieser subjektive Primat des Ich erweist sich als Schein, dem in der Wirklichkeit die Erzeugung meines Ich, meiner Subjektivität, durch die äußere Welt, die Natur zugrunde liegt (...) Meine eigene Bedingtheit als Naturwesen erfahre ich jedoch nicht in der reinen Erkenntnisbeziehung, sondern in der Tätigkeit, in der ich meine Bedürfnisse befriedige. Die Widerständigkeit der Materie, die natürliche Beschränktheit meiner Kräfte, die Geltung der

Naturgesetze, die Wechselwirkungen mit anderen tätigen Wesen bilden die Parameter, auf die meine Zwecke sich beziehen müssen...“ (Holz 2015, 103) Das Strukturganze gegenständlicher Tätigkeit offenbart sich also in der komplexen Einheit von Wirkungen und Gegenwirkungen, die wir Praxis nennen.

Die Eingelassenheit dieser Praxis des Menschen in den Naturzusammenhang, die gleichzeitig doch eine Abhebung von ihr ist, entspricht Plessners Konzept exzentrischer Positionalität. Holz geht jedoch insofern über Plessner hinaus, als er die Gesellschaftlichkeit der Praxis explizit aus dem theoretischen Kontext einer materialistischen Dialektik heraus entwickelt – also auch mit politischen und weltanschaulichen Vorzeichen versieht, die nicht mehr ohne weiteres mit Plessners Konzeption in Übereinstimmung gebracht werden können. Vor allem jedoch geht es bei Plessner nicht um einen Weltbegriff bzw. einen spekulativen Begriff von Totalität wie in der Widerspiegelungstheorie von Holz, sondern um die Auszeichnung des Spezifischen der menschlichen Lebensform im Zusammenhang des Organischen überhaupt. Holz kann die strukturellen Grundbestimmungen der exzentrischen Positionalität in Übereinstimmung zu seiner Theorie gegenständlicher Tätigkeit entwickeln und sie passgenau in seine dialektische Ontologie integrieren, ohne sie zu ‚verbiegen‘. Dennoch bedeutet es eben einen anderen, über Plessner hinausgehenden Anspruch, eine dialektische Ontologie bzw. eine Dialektik der Natur begründen zu wollen, in dessen Zentrum die Stellung des Menschen im Ganzen der Welt und Wirklichkeit steht.

Literaturverzeichnis

Göcht, Daniel. 2020. „Georg Lukács: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins“ In: Jan Urbich und Jörg Zimmer (Hrsg.): *Handbuch Ontologie*. Stuttgart: Springer.

Holz, Hans Heinz. 1983. *Dialektik und Widerspiegelung*. Köln: Pahl-Rugenstein.

Holz, Hans Heinz. 2003. *Mensch-Natur: Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie*. Bielefeld: Aisthesis.

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

Holz, Hans Heinz. 2015. *Freiheit und Vernunft. Mein philosophischer Weg nach 1945*. Bielefeld: Aisthesis

Plessner, Helmuth. 1975. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin/New York: de Gruyter.

Plessner, Helmuth. 1981. „Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus“ (1924). In: *Macht und menschliche Natur, Gesammelte Schriften Bd. V*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Zimmer, Jörg. 1998. „Dialektik der Grenze. Reflexivität als *conditio humana* in Helmuth Plessners Anthropologie der exzentrischen Positionalität“. In: *Topos 10*. Bielefeld: Aisthesis.

Zimmer, Jörg. 2020a. „Ontologie und Dialektik“. In: Jan Urbich und Jörg Zimmer (Hrsg.): *Handbuch Ontologie*. Stuttgart: Springer.

Zimmer, Jörg. 2020b. „Widerspiegelung als ontologisches Modell: die Lukács-Kritik von Hans Heinz Holz“. In: Jan Urbich und Jörg Zimmer (Hrsg.): *Handbuch Ontologie*. Stuttgart: Springer.

Das Programm der Verwirklichung der Philosophie.

Einleitung in eine Studie – Teil II

Andreas Hüllinghorst, Berlin

Beatrice: Man kann vom Rauche auf das Feuer schließen.
Aus dem 33. Gesang des Purgatorio in Dantes „Göttlicher Komödie“

Marx' Resultat in der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“¹ lautet: „Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.“ (Marx 1844a, 183)

Es ist das Ergebnis seiner Reflexion wesentlicher Phänomene der damaligen sozialen, politischen und philosophischen Verhältnisse und zeigt sich *uns* Lesenden als sein Programm zur notwendigen revolutionären Veränderung dieser Verhältnisse. Von ihm haben wir nicht mehr als diese Vorstellung und ihre Herleitung in der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. Da Marx mit der Entfaltung dieses Programms nicht fortfährt, stellt sich *uns* die Aufgabe nach dessen Bedeutung: Wie ist das Aufheben und Verwirklichen zu denken? Dieser Frage gehen *wir* im zweiten Teil der Einleitungsstudie nach.

Marx zeigen sich die sozialen und politischen Verhältnisse anders, als diese von der damaligen Philosophie reflektiert werden. Dementsprechend zeigt sich ihm auch die Philosophie anders als diese sich selbst in der Gestalt des Hegelschen Systems, der junghegelianischen Kritik inklusive Feuerbach und des erwachenden Neukantianismus begreift. Diese drei Seiten des damals gegenwärtigen philosophischen Denkens (der sozialen und politischen Verhältnisse) *machen sich* in Marx' politisch-philosophischem Denkeinsatz zum Gegenstand; sie zeigen „sich selbst als bestimmtes Denken, d. h. als Denken eines Bestimmten, also eines unterscheidbaren Inhalts“ (Holz 2011, 12). Alle drei Seiten fallen in Marx' Denken als bestimmtes Denken zusammen. Jene Denkweisen zeigen sich ihm, wie sie sind – nämlich als aktuelle Formen eines abstrakten Denkens aufgrund einer abstrakten²

¹ Auch *unsere* Interpretation kommt zu diesem Resultat, weshalb es ratsam ist, den ersten Teil der Einleitung (Hüllinghorst 2021) gelesen zu haben.

² Zur Erinnerung: Marx gebraucht „abstrakt“ wie Feuerbach (1839, 247). „Abstrahieren heißt, das Wesen

Welt.³ Man kann diesen Vorgang in der Philosophie in das Bild des Weckens bringen:⁴ Das Wecken ist ein Erwachen durch den äußeren Anstoß eines Weckers oder Weckenden. Der Schlafende wacht nicht von selbst auf, sondern er wird geweckt; er ist beim Wecken passiv. Der anstoßende Wecker oder Weckende ist die aktive Seite – aber nur dann, wenn der Schlafende erwacht, also selbst aktiv wird. Das Erwachen ist daher das Tun des Schlafenden, während der Wecker oder Weckende passiv ist, denn letztere beide können nicht erwachen. Das Wecken ist eine zweiseitige aktiv-passive Bewegung. Die drei genannten philosophischen Denkweisen übernehmen – ob gewollt oder nicht – die Rolle des Weckenden, Marx' Denkweise ist die des Erwachenden.

Dieses Verständnis von Interpretation ist auch Marx' Auffassung, die in seiner Dissertation aus dem Jahr 1841 durchscheint.

„Daß ein Philosoph [Hegel] diese oder jene scheinbare Inconsequenz aus dieser oder jener Accommodation [Anpassung seiner Philosophie an die restaurativen preußischen Verhältnisse] begehrt, ist denkbar; er selbst mag Dieses in seinem Bewußtsein haben. Allein was er nicht in seinem Bewußtsein hat, daß die Möglichkeit dieser scheinbaren Accommodationen in einer Unzulänglichkeit oder unzulänglichen Fassung seines Principis selber ihre innerste Wurzel hat.“ (Marx 1841, 67)

Diese Unzulänglichkeit des philosophischen Prinzips, die der scheinbar angepassten Philosophie nicht bewusst ist, ist der Anstoß, der Weckruf. Und sie zu erfassen und aufzulösen, liegt bei denen, die sich von der Unzulänglichkeit des philosophischen Prinzips (bei Hegel, Feuerbach und Trendelenburg) angestoßen oder geweckt fühlen und damit die „innerste Wurzel“ jener Philosophie offenbart.

„Hätte also wirklich ein Philosoph sich accommodirt: so haben seine Schüler [Trendelenburg, Feuerbach und Marx] aus seinem innern wesentlichen Bewußtsein Das zu erklären, was für ihn selbst die Form eines exoterischen

der Natur außer die Natur, das Wesen des Menschen außer den Menschen, das Wesen des Denkens außer den Denkkakt zu setzen. Die Hegelsche Philosophie hat den Menschen sich selbst entfremdet, indem ihr ganzes System auf diesen Abstraktionsakten beruhte.“ Siehe Hüllinghorst 2021, 31f.

³ Für Dialektiker gilt, dass ein neuer Denkeinsatz, wie er mit Marx' „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ vorliegt, alle damals gegenwärtigen Denkformen – den Hegelschen, Feuerbachschen wie auch neukantianischen – in sich aufheben muss, um als neuer Denkeinsatz bestehen zu können. Dass es sich so verhält, wird im Weiteren gezeigt.

⁴ Wir haben zur Versinnbildlichung der Reflexion-in-sich vom Abstoßen gesprochen; siehe dazu Fußnote 38 in Hüllinghorst 2021. Die hier nun angerissene Metapher des Weckens ist eindeutiger; siehe dazu Schürmann 1996

Bewußtseins hatte. [...] Es wird nicht das particulare Gewissen des Philosophen verdächtigt, sondern seine wesentliche Bewußtseinsform konstruiert, in eine bestimmte Gestalt und Bedeutung erhoben, und damit zugleich darüber hinausgegangen.“ (Ebd.)⁵

Marx „erwacht“, „geweckt“ von der Philosophie Hegels sowie den philosophischen Denkeinsätzen Trendelenburgs und Feuerbachs. In allen drei steckt die ihnen unvorstellbare, exoterische Vorstellung des Aufhebens des Proletariats und Verwirklichens der Philosophie. Diese Vorstellung ist Marx' Denkeinsatz, sein *erster Schritt* über jene Philosophien hinaus.

Indem sich *uns* Marx' Denken so zeigt, sind *wir* selbst – von seinem Denken geweckt – Erwachende. *Wir* entwickeln keine eigene Interpretation seines Denkens, sondern *schauen* lediglich *zu* (altgriechisch: *theorein*), was in der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ *wie* vor sich geht. *Wir* stehen also – wie Marx zu Hegel, Neukantianer und Junghegelianer – in keinem Subjekt-Objekt-Verhältnis zu Marx, wonach das interpretierende Subjekt ganz nach seinem zufälligen Wissen, und sei es noch so gesichert, etwas in den objektiv vorliegenden Text hineinlegen kann.⁶ Als Erwachende sehen wir – wie oben schon angekündigt – unsere Aufgabe darin, darüber nachzudenken, wie ein Aufheben des Proletariats durch Verwirklichung der Philosophie und Verwirklichen der Philosophie durch Aufhebung des Proletariats zu denken ist. Marx selbst hat es nicht getan. *Wir* schließen – um es mit Dante zu sagen – vom Rauch (Marx' Vorstellung vom Aufheben und Verwirklichen) auf das Feuer (die Dialektik des Aufhebens und Verwirklichens). Mit diesem Zutun verdeutlichen wir Marx' Denkeinsatz.

Aufheben und Verwirklichen zu Marx' Zeit: Reflexion der sozialen Verhältnisse

In den frühen 1840er Jahren, also zu Zeiten der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, haben sich die beiden Hauptklassen des Kapitalismus in einigen europäischen Ländern deutlich herausgebildet. Der Hauptakteur in Marx' Denkeinsatz ist das Proletariat, denn es allein, versichert Marx, kann die feudalistische deutsche, aber auch die kapitalistischen Gesellschaften anderer Länder in eine

⁵ In Marx' Exzerpten zu seiner Doktorarbeit heißt es: „Dies kritische Moment bei der Darstellung einer historischen Philosophie ist ein durchaus notwendiges, um die wissenschaftliche Darstellung eines Systems mit seiner historischen Existenz zu vermitteln, eine Vermittlung, die nicht zu [um]gehen ist, eben weil die Existenz eine historische ist, zugleich aber als eine philosophische behauptet, also ihrem Wesen nach entwickelt werden muss.“ (MEW Erg.-Band 1, S. 246 und 248)

⁶ Was nahe läge, denn der Dialektische Materialismus hat sich von Marx' Doktorarbeit und Engels' Beschreibung der Lage der englischen Arbeiter bis heute bedeutend entwickelt und in vielerlei Hinsicht reiche, von uns anwendbare Begrifflichkeiten erarbeitet.

klassenlose Gesellschaft überführen. In Frankreich und England wurde es bereits geformt, in Deutschland entsteht es gerade. Darum ist die Frage aktuell: Wie ist das Proletariat entstanden? Dazu ziehen *wir* ein Kapitel aus Marx' „Kapital“ heran.⁷

Die Entstehung der beiden kapitalistischen Hauptklassen betrachtet Marx aus der Perspektive der ursprünglichen Kapitalentwicklung, der aus Sicht der Bourgeoisie wichtigsten Produktivkraft. In dem Maße wie das Kapital quantitativ und qualitativ durch die erzwungene Zusammenarbeit von Bourgeoisie und Proletariat gemehrt wird, schreitet auch die Produktivkraftentwicklung voran und damit auch die Entwicklung von Bourgeoisie und Proletariat.

„Geld und Ware sind nicht von vornherein Kapital, sowenig wie Produktions- und Lebensmittel. Sie bedürfen der Verwandlung in Kapital. Diese Verwandlung selbst aber kann nur unter bestimmten Umständen vorgehen, die sich dahin zusammenspitzen: Zweierlei sehr verschiedene Sorten von Warenbesitzern müssen sich gegenüber und in Kontakt treten, einerseits Eigentümer von Geld, Produktions- und Lebensmittel, denen es gilt, die von ihnen geeignete Wertsumme zu verwerten durch Ankauf fremder Arbeit; andererseits freie Arbeiter, Verkäufer der eigenen Arbeitskraft und daher Verkäufer von Arbeit.“ (MEW 23, 742)

Die Bourgeoisie musste sich zum einen gegen Adel und Klerus entwickeln und zum anderen die übrigen im Feudalismus unterdrückten Schichten befreien, indem sie die feudalistischen Produktionsverhältnisse in kapitalistische umwandelte. Die Befreiung der leibeigenen Bauern und Landarbeiter aus den Händen des Adels und des Klerus sowie die Befreiung der Handwerksmeister und -gesellen aus dem Zunftwesen ist die Befreiung der Produzenten des feudalistischen Mehrwerts zum doppelt freien Lohnarbeiter.⁸ Der zweite Aspekt der Befreiung vollzieht sich als Expropriation, als Enteignung der feudalistischen Mehrwertproduzenten.

Es „werden diese Neubefreiten erst Verkäufer ihrer selbst, nachdem ihnen alle ihre Produktionsmittel und alle durch die alten feudalen Einrichtungen gebotenen Garantien ihrer Existenz geraubt sind. Und diese Geschichte dieser ihrer Expropriation ist in die Annalen der Menschheit eingeschrieben mit Zügen von Blut und Feuer.“ (MEW 23, 743)

⁷ Sicherlich kann hier auf eine breite Literatur zurückgegriffen werden. Die hier vorliegende Studie hält sich an Marx' Forschung zur sogenannten ursprünglichen Akkumulation.

⁸ Marx (MEW 23, 742): „Freie Arbeiter in dem Doppelsinn, daß weder sie selbst unmittelbar zu den Produktionsmitteln gehören, wie Sklaven, Leibeigene usw., noch auch die Produktionsmittel ihnen gehören, wie beim selbstwirtschaftenden Bauer usw., sie davon vielmehr frei, los und ledig sind.“

Das enteignete Gut nahm sich die Bourgeoisie und formte aus feudalem Eigentum kapitalistisches.⁹ Vom Ende des 14. Jahrhunderts an wurden in England – als dem klassischen Beispiel für die ursprüngliche Akkumulation – massenhaft Bauern enteignet, um Ackerland in Schafweide für die Rohstoffe für die Wollmanufakturen umzuwandeln.¹⁰ Mit der Reformation in England im 16. Jahrhundert riss die werdende Bourgeoisie des Weiteren das Grundeigentum der katholischen Kirche an sich, ihre Klöster wurden geschlossen und deren Insassen als potentielle Proletarier auf den Arbeitsmarkt geworfen. Mit der Glorious Revolution von 1688 gelangten auch die Staatsdomänen in die Hände der Bourgeoisie. Ende des 18. Jahrhunderts wurde das Gemeineigentum, die Allmende, auf der kleine Bauern ihr Vieh weiden und das Holz für den Winter schlagen konnten, endgültig aufgelöst.

„Trotz der verminderten Zahl seiner Bebauer trug der Boden nach wie vor gleich viel oder mehr Produkt, weil die Revolution in den Grundeigentumsverhältnissen von verbesserten Methoden der Kultur, größerer Kooperation, Konzentration der Produktionsmittel usw. begleitet war und weil die ländlichen Lohnarbeiter nicht nur intensiver angespannt wurden, sondern auch das Produktionsfeld, worauf sie für sich selbst arbeiteten, mehr und mehr zusammenschmolz. Mit dem freigesetzten Teil des Landvolks werden also auch seine frühern Nahrungsmittel freigesetzt. Sie verwandeln sich jetzt in stoffliches Element des variablen Kapitals.“ (MEW 23, 773)

Die Aneignung des Bodens und der Produktionsmittel sowie der Profit aus dem Verkauf der von den zur Arbeit gezwungenen Männer, Frauen und Kinder¹¹ produzierten Lebensmitteln an selbige reicht für die ursprüngliche Akkumulation nicht aus. Das von früh her bestehende Wucher- und Kaufmannskapital wurde mit den Revolutionen Manufaktur- und industrielles Kapital. Diese Kapitalien explodierten geradezu, als es an das Ausrauben fremder Länder ging.

⁹ „Der Flachs [zum Weben von Stoffen] sieht grad aus wie vorher. Keine Fiber an ihm ist verändert, aber eine neue soziale Seele ist ihm in den Leib gefahren. Er bildet jetzt einen Teil des konstanten Kapitals der Manufakturherrn. Früher verteilt unter eine Unmasse kleiner Produzenten, die ihn selbst bauten und in kleinen Portionen mit ihren Familien verspannen, ist er jetzt konzentriert in der Hand eines Kapitalisten, der andre für sich spinnen und weben läßt.“ (MEW 23, 774)

¹⁰ Eine Übersicht über die Entwicklung in anderen europäischen Ländern gibt Autorenkollektiv 1980, 45ff.

¹¹ Kinder wurden selbstverständlich in Konkurrenz zu den erwachsenen Arbeitern in den Produktionsprozess eingegliedert. Marx zitiert den englischen Fabrikherrn Fielden: „[...] daß man eine so große Zahl verlassener Kinder [aus Waisenhäusern] aus verschiedenen Teilen des Landes bekommen hat, so daß die Fabrikherren von den Arbeitern unabhängig waren [...]“ (MEW 23, 425)

„Die Entdeckung der Gold- und Silberländer in Amerika, die Ausrottung, Versklavung und Vergrabung der eingebornen Bevölkerung in die Bergwerke, die beginnende Eroberung und Ausplünderung von Ostindien, die Verwandlung von Afrika in ein Geheg zur Handelsjagd auf Schwarzhäute bezeichnen die Morgenröte der kapitalistischen Produktionsära. Diese idyllischen Prozesse sind Hauptmomente der ursprünglichen Akkumulation.“ (MEW 23, 779)¹²

So schuf die Bourgeoisie sich einen Weltmarkt für die Ware Arbeitskraft; Proletarier und Sklaven sind mit ihrer Erzeugung durch die Bourgeoisie international.¹³ Unzählige Familien wurden in die Städte bzw. in die Manufakturen und auf die Ländereien getrieben. Sie müssen nun ohne eigene Produktionsmittel und darum so gut wie ohne Selbstversorgung als Bauer bzw. ohne Kost und Logis beim Meister ihre Lebensmittel kaufen. Der Bourgeois ist durch die Enteignung nicht nur Eigentümer der Produktionsmittel, sondern zugleich auch Eigentümer der von den Proletariern produzierten Waren, damit diese von jenen gekauft werden. „Die Expropriation und Verjagung eines Teils des Landvolks setzt mit den Arbeitern nicht nur ihre Lebensmittel und ihr Arbeitsmaterial für das industrielle Kapital frei, sie schafft den innern Markt.“ (MEW 23, 775)

¹² Die ursprüngliche Akkumulation geht noch weiter: Mit dem Ergreifen der Staatsmacht plündert die Bourgeoisie auch den Staat. Es entstehen Staatsschulden, die von den Lohnarbeitern in Form von staatlicherseits erfundenen Steuern getilgt werden müssen. „Die Staatsschuld, d. h. die Veräußerung des Staats [...], drückt der kapitalistischen Ära ihren Stempel auf. Der einzige Teil des sogenannten Nationalreichtums, der wirklich in den Gesamtbesitz der modernen Völker eingeht, ist – ihre Staatsschuld. [...] Die öffentliche Schuld wird eines der energischsten Hebel der ursprünglichen Akkumulation.“ (MEW 23., 782)

¹³ Die Arbeiterklasse wächst, wenn auch in Konkurrenz, indem die „industrielle Sklaverei“ von der Bourgeoisie etabliert wird. Dazu kommt noch eine Form der Sklaverei: „Der Arbeiter verkaufte früher seine eigne Arbeitskraft, worüber er als formell freie Person verfügte. Er verkauft jetzt Weib und Kind. Er wird Sklavenhändler. Die Nachfrage nach Kinderarbeit gleicht oft auch in der Form der Nachfrage nach Negersklaven, wie man sie in amerikanischen Zeitungsinserten zu lesen gewohnt ist.“ (MEW 23, 417f.) „Im Schlusskapitel zur Entstehungsgeschichte des Kapitals stellt Marx explizit einen Zusammenhang zwischen der Sklaverei in Europa und in den Kolonien her und ordnet beide Formen der Sklaverei in die Dynamik der kapitalistischen Mehrwertproduktion ein.“ (Frings 2019, 435). Die Sklaverei ist eine „Methode der ursprünglichen Akkumulation“. (MEW 23, 787) Diese zusätzliche Konkurrenz unter den Arbeitern müsste von ihnen aufgelöst werden. „Nach meiner Ansicht“, schreibt Marx (MEW 39, 6), „ist das Größte, was jetzt in der Welt vorgeht, einerseits die amerikanische Sklavenbewegung [...], andererseits die Sklavenbewegung in Rußland. [...] Diese zusammen mit dem bevorstehenden downbreak in Zentraleuropa wird grandios werden.“ Marx greift die Arbeiten des US-amerikanischen Soziologen W. E. B. Du Bois auf, der „die Versklavten ganz selbstverständlich als ‚black worker‘ [bezeichnet] und ihre massenhafte Beteiligung an den Kämpfen den ‚general strike‘ nennt. (Siehe Frings 2019, 433) Es wäre interessant zu wissen, ob und wie Sklavenbewegung und Arbeiterassoziationen zusammen kämpfen.

Aber nicht alle Enteigneten fanden auf dem Arbeitsmarkt Verwendung. Die Besitzlosen mussten erzogen werden, was durch allseitige gesetzliche Bedrohung der Massen geschah: Betteln, Vagabundieren, Räubern wurde mit harten Strafen bis zu besonders qualvoller Hinrichtung belegt. Der Enteignete sollte sich bei Androhung des Todes anstrengen, ein williger Arbeiter zu werden. „So wurde das von Grund und Boden gewaltsam exproprierte, verjagte und zum Vagabunden gemachte Landvolk durch grotesk-terroristische Gesetze in eine dem System der Lohnarbeit notwendige Disziplin hineingepeitscht, -gebrandmarkt und -gefoltert.“ (MEW 23, 765)

Aufheben und Verwirklichen zu Marx' Zeit: Reflexion der politischen Verhältnisse

Ohne Arbeit sind die Vertriebenen mittellos und daher gänzlich abhängig vom Fabrikherrn. Um zu leben, ist jeder Arbeiter gezwungen, seine Arbeitskraft in Konkurrenz zu den anderen Arbeitern anzubieten, weshalb alle Arbeiter relativ vereinzelt sind. Friedrich Engels widmet in *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* dieser Konkurrenz ein ganzes Kapitel:

„Die Konkurrenz ist der vollkommenste Ausdruck des in der modernen bürgerlichen Gesellschaft herrschenden Kriegs Aller gegen Alle. [...] Die Arbeiter konkurrieren unter sich, wie die Bourgeois unter sich konkurrieren. [...] Diese Konkurrenz der Arbeiter gegeneinander ist aber die schlimmste Seite der jetzigen Verhältnisse für den Arbeiter, die schärfste Waffe gegen das Proletariat in den Händen der Bourgeoisie. Daher das Streben der Arbeiter, diese Konkurrenz durch Assoziationen aufzuheben, daher die Wut der Bourgeoisie gegen diese Assoziationen und ihr Triumph über jede diesen beigebrachte Schlappe.“ (MEW 2, 306f.)¹⁴

Die arbeitenden Individuen müssen ihre durch kapitalistische Konkurrenz und den Warencharakter der Arbeitenden entstandene Vereinzelung gegen den Willen der Bourgeoisie *aufheben*.

„Arbeiterkoalition wird als schweres Verbrechen behandelt vom 14. Jahrhundert bis 1825, der Abschaffung der Antikoalitions Gesetze. [...] Die grau-

¹⁴ In den „Umrissen zu einer Kritik der Nationalökonomie“ schreibt Engels 1844: „Weil das Privateigentum jeden auf seine eigne rohe Einzelheit isoliert und weil jeder dennoch dasselbe Interesse hat wie sein Nachbar, so steht ein Grundbesitzer dem andern, ein Kapitalist dem andern, ein Arbeiter dem andern feindselig gegenüber. In dieser Verfeindung der gleichen Interessen eben um ihrer Gleichheit willen ist die Unsittlichkeit des bisherigen Zustandes der Menschheit vollendet; und diese Vollendung ist die Konkurrenz.“ (MEW 1, 513)

samen Gesetze gegen die Koalitionen fielen 1825 vor der drohenden Haltung des Proletariats. Trotzdem fielen sie nur zum Teil. Einige schöne Überbleibsel der alten Statute verschwanden erst 1859. Endlich beanspruchte der Parlamentsakt vom 29. Juni 1871 die letzten Spuren dieser Klassengesetzgebung zu beseitigen durch gesetzliche Anerkennung der Trades' Unions. Aber ein Parlamentsakt vom selben Datum [...] stellte tatsächlich den vorigen Stand in neuer Form wieder her.“ (MEW 23, 767–769)¹⁵

Was die Arbeitenden eint, ist ihre unmittelbare soziale und ökonomische Not, hauptsächlich aber der bald einsetzende industrielle Arbeitsprozess, woraus gemeinsame Bedürfnisse entstehen.

„Die Lohnarbeit beruht ausschließlich auf der Konkurrenz der Arbeiter unter sich. Der Fortschritt der Industrie [...] setzt an die Stelle der Isolierung der Arbeiter durch die Konkurrenz ihre revolutionäre Vereinigung durch die Assoziation. Mit der Entwicklung der großen Industrie wird also unter den Füßen der Bourgeoisie die Grundlage selbst hinweggezogen, worauf sie [die Bourgeoisie] produziert [...]. Sie produziert vor allem ihren eigenen Totengräber.“ (MEW 4, 473)

So sehr die Männer, Frauen und Kinder von der Bourgeoisie zur Arbeiterklasse geformt werden, so sehr ihr Handeln von ihrer Not und dem industriellen Arbeitsprozess bestimmt ist, so passiv sie *an sich* auf dem Arbeitsmarkt für Produktionsmittel sind – einige von ihnen bilden aus spontanem¹⁶ Bedürfnis nach Befreiung aus ihrer Lage Assoziationen.¹⁷ Deren Formen sind abhängig von der kapitalistischen Entwicklung der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse. Sie sind temporäre Zusammenschlüsse in Betrieben zur Linderung der größten Not bis hin zu Berufsgruppen übergreifende, meist gewerkschaftliche Organisationen.¹⁸ Jene In-

¹⁵ Man denke ebenso an das Gesetz von Isaac René Le Chapelier von 1791, also während der Französischen Revolution. Die Zünfte wurden verboten, das Gründen neuer Organisationen aber auch.

¹⁶ „spontan“ ist ein Adjektiv aus dem lateinischen *spontaneus* und bedeutet „aus eigenem, innerem Antrieb“. Es hat damit die gleiche Bedeutung wie das altgriechische *αὐτόματος*. Schickel (2012, 174) erläutert: Leibniz definiere die spontane Handlung von Aristoteles her, da jener schreibe: „Die Spontaneität unserer Handlungen kann also nicht mehr bezweifelt werden. Aristoteles hat sie sehr richtig definiert, indem er sagt, eine Handlung sei spontan, wenn ihr Anfang im Handelnden liege“; siehe auch ebd., 322, und das Lemma „Spontaneität“ im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“. Lenin (LW 5, 385): „Dies zeigt uns, daß das ‚spontane Element‘ eigentlich nichts anderes darstellt als die Keimform der Bewußtheit.“

¹⁷ Dem Substantiv liegt das reflexive Verb „assoziieren“ zugrunde; die Arbeiter schließen sich zusammen; sie vergesellschaften sich; entsprechend der lateinischen Bedeutung von *sociare*.

¹⁸ Hier müsste dargestellt werden, wie sich das Proletariat von ihrer Gründungsphase an politisch or-

dividuen werden aktiv und verändern damit die Arbeiterklasse als solche. Die beginnt, *für sich* zu werden, weshalb die organisierten Arbeiter nicht bloß ein Faktor im kapitalistischen Produktionsbetrieb sind. Sie *vereinigen* sich zum „Wir“.¹⁹ Dadurch *beginnen* sie, ihre von der Bourgeoisie bestimmte Verformung zu möglichst isolierten Arbeitsindividuen, zu „hands“, wie es bei Engels heißt, praktisch umzustülpen, d. h. die von der mit der bürgerlichen Revolution entstandenen und entstehenden neuen sozialen, politischen und philosophischen Verhältnisse aufzuheben.

Die Arbeiter können aber ihre Lage nicht, wie die praktische politische Partei meint, *unmittelbar*, also *spontan* aufheben;²⁰ sie müssen ihrer Singularität Allgemeinheit geben, also *praktisch* Assoziationen bilden und ebenso ihren aus der sozialen Not und den Arbeitsbedingungen entstehenden Bedürfnissen nach Befreiung *theoretische Allgemeinheit* verschaffen. Sie müssen sich „selbst zum Gedanken drängen“ (Marx 1844a, 178), also zur Philosophie.

Die breite Masse der Arbeiterklasse verharrte in christlichen Weltanschauungen. Nur langsam entwickelte sich aus ihren Reihen ein Befreiungsdenkens. So etwa im 17. Jahrhundert bei den Digger und Leveller und im 19. Jahrhundert bei den Chartisten um die „People’s Charter“ in England, bei den Anhängern der Société des Saisons von Louis-Auguste Blanqui und Armand Barbès in Frankreich sowie im Bund der Gerechten in Deutschland mit ihrem Zentrum in Paris und ihrem theoretischen Kopf Wilhelm Weitling.²¹

ganisiert. Denn nicht nur die bürgerliche Philosophie als Philosophie muss aufgehoben werden, sondern auch die bürgerlichen politischen Vereinigungen als solche in Arbeiterassoziationen, die sich im Laufe der Produktivkraftentwicklung und dem damit einhergehenden Klassenkampf zur kommunistischen Partei als höchsten Organisationsform fortentwickelt.

Es müsste die Geschichte der Assoziationen geschrieben werden. „Der Kampf zwischen Kapitalist und Lohnarbeiter beginnt mit dem Kapitalverhältnis selbst“, heißt es bei Marx (MEW 23, 451), also müssen wir auch hier von den Ursprüngen des Arbeiterwiderstands an forschen. Ein sowjetisches Autorenkollektiv (1980, 89f.) gibt frühe Beispiele: „Im Jahre 1345 versuchte in Florenz ein Wollkämmer einen Lohnarbeiterbund ins Leben rufen. Dafür wurde er zum Tode verurteilt. Als Protest dagegen verließen die Arbeiter die Werkstätten ihrer Lohnherren. In Perugia und Siena kam es 1371 zu Arbeiteraufständen. In Florenz brach 1378 der berühmte Aufstand der Ciompi (Wollschläger) aus. Eine Analyse der Programme und Pläne der Ciompi zeigt, daß sie eine für das 14. Jahrhundert hohe politische Bewußtheit an den Tag legten. Sie forderten Lohnerhöhung und kämpften zugleich um Gewährung politischer Rechte und um organisatorische Gestaltung der politischen Macht der Lohnarbeiter. [...] Die am meisten verbreitete aktive Kampfform der Arbeiter waren Streiks, aber darüber hinaus kam es auch zu Unruhen, ja sogar zu Aufständen. Auch passive Methoden des Widerstands waren üblich: Flucht, Herstellung von Waren auf ‚betrügerische‘ Weise usw.“

¹⁹ Ein Aufhebungsschritt deutet sich an: Die Bourgeois bilden Vereinigungen nach dem Prinzip der Konkurrenz; das „Ich“ regiert das „Wir“. Das proletarische „Wir“ wird im Produktionsprozess geschaffen; im „Wir“ entfaltet sich das „Ich“. – Was wir mit diesem „Wir“ zu tun haben, muss sich noch zeigen.

²⁰ Zum Begriff „abstrakt“ siehe Fußnote 4 in diesem Beitrag.

²¹ Hier müsste die Entwicklung des proletarischen Emanzipationsbewusstseins von ihren Anfängen

Die Wendung der Arbeiterassoziation von einer Organisation mit utopisch-sozialistischen Vorstellungen etwa à la Lamennais, Cabet und Blanqui zu einer wissenschaftlichen kommunistischen Organisation auf europäischer Ebene *beginnt* in Paris im Jahr 1843, nämlich in wechselseitiger Annäherung des Bundes der Gerechten und der beiden Philosophen bzw. Journalisten Marx und Engels. Die Denkanstrengungen des Proletariats genügten nicht, um zu einer theoretischen Allgemeinheit zu kommen, die in der Lage ist, die Klassengesellschaft als Klassengesellschaft und damit sich selbst aufzuheben. Die organisierten Arbeiter benötigten einen Weckruf aus der bürgerlichen Philosophie, um die Welt aus ihrer proletarischen Sicht zu erfassen. Cornu (1961, 16) erkennt in den historischen Begebenheiten das Verhältnis von Arbeiterassoziationen und Marx: „In den französischen und deutschen revolutionären Arbeitern trat nun Marx das Proletariat nicht mehr in einer halb philosophisch-abstrakten Form, sondern in seiner konkreten Gestalt entgegen.“

Marx erlebte weder in Berlin noch im Rheinland eine bestehende Arbeiterbewegung. In Paris war das anders. Die Arbeiterklasse war keine Vorstellung bzw. Gegenstand seiner Lektüre französischer Theoretiker des Kommunismus. Hier kamen wirkliche Arbeiterbewegung und revolutionärer Theoretiker *wirklich* zusammen. Cornu drückt beider Verhältnis treffend im Verb „entgegengetreten“ aus; man steht sich musternd gegenüber. Indem die Arbeiterklasse Marx zum wirklichen Gegenstand wurde, wurde er selbst auch wirklicher Gegenstand der organisierten Arbeiterklasse.²² „Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirk-

über den utopischen Sozialismus und der Wende zum wissenschaftlichen Kommunismus dargestellt werden. Denn früheste Denkanstrengungen, selbstverständlich außerhalb der offiziellen Philosophie, sind Ursprung und Teil des proletarischen Aufhebens. Spätestens seit der Digger-Bewegung in England um 1650 herum, also kurz nach der von Oliver Cromwell angeführten bürgerlichen Revolution, stehen alle folgenden Arbeiterassoziationen und deren programmatischen Erkenntnisse in theoretisch-organisatorischer Tradition der Digger. Das wird in ihrem Revolutionsprogramm besonders deutlich. Hermann Klenner (1998, 78) erkennt in ihm die Grundlage für Jacques Roux' „Manifeste des Enragés“ von 1793 und Büchners „Hessischem Landboten“ von 1834 und schließlich Marx' und Engels' „Manifest der Kommunistischen Partei“ von 1848. Klenner formuliert den methodologischen Ansatz für eine solche Forschung: Es „reflektierten sich objektiv-reale Gesellschaftsprozesse von Jahrhundertdimension und Epochencharakter [in Publikationen der Digger]“ (89) Das Utopische in ihren Schriften ist das erst nur durchscheinende, also vage sich zeigende Realkapitalistische der damaligen Zeit. Maßgebend für das Aufheben dieser Geschichte „ist die sich [...] aus der Jahrhunderte währende Tradition kommunistischer Ideen vor Marx und Engels ergebende Einsicht, daß der Kommunismus in utopischer und in wissenschaftlicher Form ein notwendiges Produkt ein und derselben gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeit, daß er objektiv bedingte Subjektkonzeption ist.“ (89) Uns Nachgeborenen „bleibt [...] die Auseinandersetzung mit den vormarxchen Kommunismus-Konzeptionen ein konstitutives Moment einer marxistisch-leninistischen Theoriepraxis [...]“ (91) – Diese Theoriepraxis wird in der hier vorliegenden Studie theoretisch entwickelt.

²² Ewerbeck, einer der Führungskader des Bundes der Gerechten schrieb: „Karl Marx [...] ist zweifellos ein wenigstens so bedeutendes Genie wie G[ottfried] E[phraim] Lessing. Mit einer außeror-

lichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.“ (Marx 1844a, 178)

Beide Seiten drängen aufeinander zu, schließen sich aber noch nicht zusammen. Aus der Sicht des Proletariats verhält es sich so, dass es über ihre eigenen theoretischen Anstrengungen hinaus einen theoretischen Anstoß für ihr eigenes Aufheben bekommen. Von Seiten der Philosophie verhält es sich umgekehrt: Sie erhält einen Anstoß vom Proletariat, und da keine „halb philosophisch-abstrakten“ Vorstellungen vom Proletariat ohne dessen Existenz gemacht werden können, ist der Anstoß des Proletariats an die Philosophie vor dem Anstoß der Philosophie an das Proletariat zu denken. Dies ist ein Schritt in der Bewegung des Aufhebens des Proletariats. Deren soziale, politische und philosophische Lage und damit ihre Organisationen und Theorien stoßen den Gründungsvorgang der – dann proletarischen – Philosophie an und damit das Verwirklichen der „*seitherige[n] Philosophie*“ (ebd., 176), der „Philosophie als Philosophie“ (ebd., 183).

Aufheben und Verwirklichen zu Marx' Zeit: Reflexion der philosophischen Verhältnisse

Die Philosophie als Philosophie weiß zunächst nichts von ihrer proletarischen Zukunft. Die damalige hegelsche, junghegelianische und neukantianische Philosophie ist von dem *inneren* Widerspruch der Philosophie überhaupt bedrängt: Sie muss ihr Verhältnis zur Wirklichkeit klären.²³ In diese Situation hat sie sich selbst durch die cartesische Wende, das *Cogito ergo sum*, gebracht. Bei Kant steht sich Welt und Philosophie als Ding an sich und oberstes Erkenntnisvermögen gegenüber. Der Mensch wird zwar von den Dingen affiziert, aber die daraus im Menschen verursachten Empfindungen sind Erzeugnisse des Erkenntnissubjekts und haben mit den Dingen an sich gar nichts zu tun. Diesen absoluten Gegensatz will Fichte auflösen, indem er das Kantische Ich die Welt, das Nicht-Ich, setzen lässt – ganz nach dem Willen des setzenden Individuums. Diese Willkür löst Hegel auf, indem

dentlichen Intelligenz, einem eisernen Charakter und einem unbeirrbaren Scharfsinn begabt und im Besitz eines ausgebreiteten Wissens hat sich Karl Marx dem Studium wirtschaftlicher, politischer, rechtlicher und sozialer Fragen gewidmet.“ (Zitiert nach Cornu 1961, 18) Und bei Marx und Engels heißt es im Rückblick: „Wir saßen beide schon tief in der politischen Bewegung, hatten unter der gebildeten Welt, namentlich Westdeutschlands, einen gewissen Anhang und reichlich Fühlung mit dem organisierten [!] Proletariat.“ (MEW 21, 212) „Während meines ersten Aufenthaltes in Paris pflegte ich persönlichen Verkehr mit den dortigen Leitern des ‚Bundes‘ [der Gerechten] wie mit den Führern der meisten französischen geheimen Arbeitergesellschaften, ohne jedoch in irgend einer dieser Gesellschaften einzutreten.“ (MEW 14, 439)

²³ In dieser Studie wird dieser Widerspruch zunächst nur in einfachen Zügen nachgedacht. Die einfache Darstellung konzentriert den Blick auf die allgemeine Bewegung des Aufhebens und Verwirklichens, also auf den Zweck dieser Studie. Die hier nur skizzierte Entwicklung ist in Holz 1997, Band III, präzise dargestellt.

er die Welt in die Gewalt der absoluten Idee bringt, der sich auch die Philosophie fügen muss. Diese in sich bewegliche Idee geht über sich hinaus und setzt sich als die entsprechend bewegliche Welt. Die Idee entäußert sich, um über die mechanischen, dann physikalischen, chemischen, biologischen und gesellschaftlichen Seinsweisen zum Denken zu kommen. Im von der absoluten Idee entäußerten Denken kommt die absolute Idee zu sich zurück, indem sie sich selbst in den Seinsweisen als deren Gesamtzusammenhang begreift. Die Welt ist die Seinsweise der absoluten Idee. Die Welt verschwindet in Hegels Philosophie, indem die Welt als entäußerte absolute Idee in das Denken der absoluten Idee zurückkehrt. Das Denken hebt die gesamte Welt in sich auf. Dennoch bleibt etwas in der Welt, was das Denken nicht aufheben kann. Die Welt hat etwas Eigenes, dass das Denken aufheben müsste, um die Welt vollständig aufzuheben. Das ist ihr Sein selbst, ihr Auseinander der unendlich vielen konkreten Einzelseienden. Hegel ist nicht in der Lage, die Seinsverfasstheit der Welt aufzuheben. Das heißt aber: Die Welt, die die absolute Idee *als sie selbst* gesetzt hat, kann vom Denken, das ja auch von der absoluten Idee gesetzt worden ist, nicht aufgehoben werden. Hegels Philosophie ist mit sich selbst im Widerspruch, da ihr Denken mit dem Sein nicht übereinstimmt.

Bereits 1832, kurz nach Hegels Tod, moniert Immanuel Hermann Fichte (1832, IX f.) das Hegelsche System und lässt die Richtung der weiteren Kritik durchscheinen:

„Das wahre Erkennen ist lediglich die *Anschauung* des sich selbst vor uns entfaltenden Gegenstandes, dessen Natur und dessen Entwicklung jene [Anschauung] nur nachzugehen hat. Nur im *Erleben* eines Dinges und Zustandes habe ich seine Wahrheit, wie eine Einsicht davon. Etwas verstehen oder völlig erkennen heißt nur, es *durcherleben*.“²⁴

Das Erleben der Dinge in der Anschauung derselben ist das Zusammenfallen von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt. Bei aller mit Gedanken von Kant, Fichte, Hegel und besonders von Schelling vermengten Rückwärtsgewandtheit scheint hier doch die Richtung der Hegel-Kritik hervor: Aus dem anschauenden Erleben der Dinge als der Einheit von Denken und Sein soll die Philosophie entspringen.

²⁴ Marx bringt die neukantianischen Bemühungen von I. H. Fichte, Christian Hermann Weiße und Carl Philipp Fischer bezeichnet die drei in seiner Dissertation als „positive Philosophen“. Siehe dazu Taubert (1978, 210ff.) und Niels Mader 1986, 46ff. Nach einem Vortrag von Marx in Bonn im Jahre 1841 empört sich Fichte bei seinem Kollegen Weiße: „Stellen Sie sich vor, daß ein solcher, Dr. Marx, Mitarbeiter von Ruges Zeitschrift, sich jetzt hier als Privatdozent etabliren will, mit der Absicht, ein ähnliches Blatt [wir Bruno Bauers Posaune] hier zu gründen, und der gleichfalls ausdrücklich ausgesprochenen Intension, als ein Gegner aufzutreten und mich zu stürzen.“

Ob Adolf Trendelenburg²⁵ I. H. Fichtes Argumentation in sein Denken einbezieht, bleibt hier unerörtert, jedoch bezweifelt auch er die von Hegel formulierte Identität von Denken und Sein im Denken. Seine Kritik reagiert auf eine Veränderung im System Hegels selbst. Dieser lässt in seiner Berliner Zeit die Herleitung der *Wissenschaft der Logik* und der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* aus der *Phänomenologie des Geistes* verblassen und erklärt 1830 in der dritten Auflage der *Enzyklopädie* den unmittelbaren Anfang seiner Philosophie. Im § 78 heißt es:

„Ebenso sind alle anderen Voraussetzungen oder Vorurteile bei dem Eintritt in die Wissenschaft aufzugeben, sie mögen aus der Vorstellung oder dem Denken gewonnen sein; denn es ist die Wissenschaft, in welcher alle dergleichen Bestimmungen erst untersucht und, was in ihren Gegensätzen sei, erkannt werden soll. [...] Sie [die Voraussetzungslosigkeit] ist eigentlich in dem Entschluß, *rein denken zu wollen*, durch die Freiheit vollbracht, welche von allem abstrahiert und ihre reine Abstraktion, die Einfachheit des Denkens, erfährt.“

Das Ausblenden der *Phänomenologie des Geistes* als zur eigentlichen Philosophie notwendig hinführende Wissenschaft²⁶ ermöglicht den neukantianischen Denk-

²⁵ Trendelenburgs Überlegungen kommen in Marx' und Engels' philosophischen Ansätzen nicht vor, aber Holz (2010, 214) vermutet richtig: „Das Buch [Logische Untersuchungen von 1840], durch Trendelenburgs Vorlesungen an der Berliner Universität seit 1833 vorbereitet, kommt mitten in die Umbruchzeit hinein, in der Feuerbach sich vom Hegelianismus strikter Observanz abwendet und seine Hegel-Kritik entwickelt. Daß er von Trendelenburg angeregt wurde, kann mit Sicherheit vermutet werden. Auch daß Marx und Engels, die den philosophischen Erörterungen insbesondere im Berliner Umkreis genau folgten, Trendelenburg nicht übersahen, ist anzunehmen. Allerdings mußte die akademische Form seiner Hegel-Kritik neben den fulminanten publizistischen Effekten Feuerbachs verbllassen.“ Arndt (2016, 187) weiß präziser zu berichten: „Das besondere Interesse an der Wesenslogik [Hegels] ergab sich ohne Zweifel aus den aktuellen Diskussionen über Hegels dialektische Methode, die durch Friedrich Adolf Trendelenburgs Logische Untersuchungen [...] befeuert wurden. Marx sollte (oder wollte) offenbar im Zuge seiner Studien zur Logik Trendelenburgs Hegelkritik einer Metakritik unterziehen.“ Arndt zitiert dann aus Briefen von Bruno Bauer, die das nahelegen.

Für Dialektiker gilt, dass ein neuer Denkeinsatz, wie er mit Marx' „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ vorliegt, alle damals gegenwärtigen Denkeinsätze – den Hegelschen, Feuerbachschen wie auch den neukantianischen à la I. H. Fichte und besonders Trendelenburg – in sich aufheben muss, um als neuer Denkeinsatz bestehen zu können. Das hat Marx damals getan, es aber – wie so vieles Philosophisches – nicht formuliert. Unsere Aufgabe wird es sein, diese notwendige Aufhebungsarbeit nachzuvollziehen und zu Bewusstsein zu bringen.

²⁶ Mit der Phänomenologie des Geistes hat Hegel erwiesen, dass im Denken alle Wirklichkeit – vom unmittelbaren Dasein bis zu komplexesten Seinsverhältnissen – im vernünftigen Denken enthalten ist. Also kann das vernünftige Denken nun für sich in seiner inneren Systematik, der Wissenschaft der Logik, dargestellt werden.

einsatz.²⁷ Hegels System wird von Trendelenburg vor dem Hintergrund des zitierten § 78 in den Anfangskategorien der *Enzyklopädie* – Sein, Nichts und Werden – kritisch und präzise durchdacht:²⁸

„Es könnte das Werden aus dem Sein und Nicht-Sein gar nicht werden, wenn nicht die Vorstellung des Werdens vorausginge. Aus dem reinen Sein, einer zugestandenen Abstraction, und aus dem Nichts, einer ebenfalls zugestandenen Abstraction, kann nicht ursprünglich das Werden entstehen, diese concrete, Leben und Tod beherrschende Anschauung.“ (Trendelenburg 1840, 25f.)

Trendelenburg moniert zwei Denkfehler: Zum einen setzen die von Hegel zum Anfang seiner Philosophie bestimmten Kategorien „Sein“ und „Nichts“ die Kategorie des Werdens voraus. Hegel beweist somit letztere durch die von Sein und Nichts, obwohl *logischerseits* die Kategorie „Werden“ die Voraussetzung der beiden anderen Kategorien ist. Die Kategorie „Werden“ wiederum setzt *ontischerseits* die wirkliche Welt voraus. Ohne auseinander existierende Dinge im Raum ist das Werden nicht zu denken. Holz (2010, 196) macht auf den Paradigmenwechsel aufmerksam, der bei I. H. Fichte bereits angedacht war, von Trendelenburg aber formuliert wird: „Während Hegel im Denken Verstand und Vernunft einander entgegensetzt, stellt Trendelenburg zwei ontologisch differente Bereiche, Sein und Denken, gegeneinander.“

In den von Trendelenburg herausgearbeiteten beiden Problemen liegt die „Voraussetzung der voraussetzungslosen Logik“ Hegels (Trendelenburg 1840, 29). Darum kann die absolute Idee Hegels in letzter Konsequenz nicht Ursprung der Welt sein; vielmehr muss das Verhältnis von Welt und absoluter Idee anders herum gedacht werden. „Denken und Sein stehen sich gegenüber. Wie dringt das Denken denn in das Sein ein, das es nicht selber ist, und wie kommt das Sein in das Denken hinein, mit dem es nichts zu tun hat? (Ebd., 103) „Wie kommt das Denken zum Sein? Wie tritt das Sein in das Denken? Diese Frage bezeichnen wir als die Grundfrage.“ (Ebd., 105)

²⁷ Dazu der Historiker des Neukantianismus, Klaus Christian Köhnke (1986, 51): „Der Ausdruck ‚Voraussetzungslosigkeit‘ bezeichnet [...] positiv dasselbe wie der des ‚reinen Denkens‘, aber er gewinnt gegen Ende der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts einen zunehmend polemischen Sinn, um dann in den 1840er Jahren sogar zu einem Schlagwort in der Kritik der spekulativen Philosophie zu werden. Voraussetzungslosigkeit der Philosophie oder Erkenntnistheorie? – lautete schon im Vormärz die Alternative [...].“

²⁸ Holz (2010, 193) schreibt: Trendelenburg „geht mit dem kategorialen Instrumentarium weit sorgfältiger um als Feuerbach. Er bohrt sich tiefer in das Verhältnis von Denken und Sein und kann so die Sackgasse des Sensualismus meiden.“

Trendelenburg stellt sich die Einheit von Sein und Denken in der Bewegung vor: Die Bewegung im äußeren Raum sei mit der Bewegung der Vorstellungen im inneren Raum identisch – wenn sie auch irgendwie verschieden sein müssten, da die innere Bewegung das „Gegenbild“ (ebd., 114) zur äußeren sei. Die Einheit von Einheit und Differenz im Verhältnis von Denken und Sein kann Trendelenburg trotz intensiver Hegel-Lektüre nicht denken. Ihm gerät nur eine rückwärts gerichtete Antwort aus Kants transzendentalphilosophischer Perspektive, indem er die Anschauung als Einheit von Denken und Sein erkennt. „Es muss hier unerörtert bleiben, wie sich der Raum des Gedankens, die erste That der sich regenden innern Anschauung, wie eine eigene Welt des Bildes – im Gegensatze der gemeinsamen wirklichen [Welt] hervorarbeiten kann.“ (Ebd., 90)

Die Anschauung zeigt den Gegenstand, wie er ist: „In dieser Ansicht ist die Kluft gar nicht vorhanden, die sonst die Kategorien der Vorstellung und die Principien der Dinge wie zwei Welten unnahbar trennt, denn sie sind in ihrem Ursprung eins.“ (Ebd., 314)

Ist mit der Anschauung die ontologische Frage nach der Einheit von Sein und Denken für Trendelenburg gelöst, folgt daraus (wie übrigens in Engels' Grundfrage) die erkenntnistheoretische Einsicht der Stellung der Philosophie im Erkennen: In der Anschauung zeigt sich der Gegenstand als eine Einheit. Der Verstand löst diese analytisch in ihre Bestandteile auf, um die dort erfassten Prädikate in der Vernunft wieder zu einem einheitlichen Begriff des wirklichen, nun aber allgemeinen Gegenstandes zu synthetisieren.

„Wenn die durch die Abstraction [im Verstand] aufgehobenen oder vielmehr zurückgehobenen Vorstellungen [der Anschauung] nach und nach wieder vorspringen und von Neuem [in der Vernunft] verwachsen, so ist das eine bloße Reaction der natürlichen Anschauung gegen die gewaltsame Abscheidung [durch den Verstand].“ (Ebd., 84)²⁹

²⁹ Zugleich hat die Philosophie keinen direkten Zugang zur Anschauung und damit zum wirklichen Gegenstand, sondern lediglich zu den Verstandesurteilen der empirischen Wissenschaften. Also ist die Methode, philosophisch zu denken, vom Verstand und seinen Weisen zu erkennen – kurz: von den empirischen Wissenschaften und ihren Methoden – abhängig: „Wenn es [das dialektische Verfahren] [...] die empirischen Wissenschaften voraussetzt, so setzt es auch ihre Weisen der Begründung voraus, ohne welche sie selbst nichts sind, und die angeblich absolute Methode ruht also auf einer fremden Grundlage.“ (Ebd., 81) Während bei Hegel das Verhältnis von Erfahrungswissenschaften und Philosophie von der Philosophie bestimmt wird, ist es bei Trendelenburg umgekehrt, die Erfahrungswissenschaften und deren Methoden zu erkennen, bestimmen die Methode zu Philosophieren. Darum rücken diese in den Fokus der Philosophie. Kants transzendentalphilosophische Erkenntnisanalyse in der „Kritik der reinen Vernunft“ bildet das Handwerkszeug für eine Erkenntnistheorie – womit der eingangs erwähnte Schlachtruf des Neukantianismus „Voraussetzungslosigkeit oder Erkenntnistheorie“ seine Begründung gefunden hat.

Daher umfasst die Anschauung die Einheit von menschlichem Erkenntnisvermögen und Wirklichkeit. Was die Wirklichkeit der Anschauung ist, kann Trendelenburg nicht darstellen. Die Identität von Wirklichkeit und Anschauung bleibt eine theoretische Vermutung.

Feuerbach (1839, 257) ist es, der – und insofern Trendelenburg-kritisch – über das bloß *theoretische* Denken des umgekehrten Verhältnisses von Denken und Sein hinausgeht. „Die Hegelsche Philosophie ist die Aufhebung des Widerspruchs von Denken und Sein, wie ihn insbesondere *Kant* [!] ausgesprochen, aber, wohl-gemerkt, nur die Aufhebung dieses Widerspruchs *innerhalb des Widerspruchs* – innerhalb des *einen* Elementes – *innerhalb des Denkens*.“

Feuerbach verharrt nicht länger im Erkennen als Grundlagenproblem der bürgerlichen Philosophie und auch nicht in den Kreisen der Universitätsprofessoren, sprich der Hochschulphilosophie. Die progressive Philosophie verlässt die Fakultät, verlässt das jahrhundertalte Zentrum der bürgerlichen Kritik aller feudalen Verhältnisse.³⁰

„Es ist allerdings eine Tatsache, daß es bereits so weit gekommen ist bei uns, daß Philosophie und Professur der Philosophie absolute Widersprüche sind, daß es ein spezifisches Kennzeichen *eines Philosophen* ist, *kein Professor* der Philosophie zu sein, umgekehrt ein spezifisches Kennzeichen eines *Professors der Philosophie*, *kein Philosoph* zu sein. [...] Dadurch, daß die Philosophie vom Katheder herabgestiegen, ist sie eben äußerlich, faktisch schon über die armseligen Schranken einer Fakultätswissenschaft erhoben, ist sie nicht mehr zu einer bloßen Professorenangelegenheit, sondern zur *Sache des Menschen*, des ganzen, freien Menschen gemacht.“ (Feuerbach 1842, 241)

Feuerbach überblickt aus dieser Position das Hegelsche System und erfasst die Philosophie als Philosophie, *indem* er den Widerspruch im Verhältnis von Welt und Philosophie in die Welt des Menschen auflöst.

„Die *Hegelsche Philosophie* ist nicht über den Widerspruch von Denken und Sein hinausgekommen. [...] Dieser Widerspruch kommt in der ‚Phänomenologie‘ in der Form des ‚Diesen‘ und das ‚Allgemeine‘ zum Vor-

Marx hat den sich in den 1830er Jahren schon heranbildenden Neukantianismus nicht im Blick. Die theoretischen Defizite, die sich daraus ergeben, werden erst von Engels zu einer Zeit in Angriff genommen, als schon breite Teile der kommunistischen, parteilich organisierten Intelligenz dem Neukantianismus unterlegen waren. Das Verhältnis von Verstand und Vernunft wird von Engels als ein dialektisches geklärt. (Siehe dazu Hüllinghorst 2016)

³⁰ Dazu auch Holz 2021, Minuten 1–15

schein, denn das Einzelne gehört dem Sein an, das Allgemeine dem Denken. In der ‚Phänomenologie‘ nun fließt ‚Dieses‘ mit ‚Diesem‘ ununterscheidbar für den Gedanken zusammen; aber Welch ein gewaltiger Unterschied ist zwischen dem ‚Diesen‘, wie es Objekt des abstrakten Denkens [ist], und ebendemselben, wie es Objekt der Wirklichkeit ist! [...] Wir haben im Anfang der ‚Phänomenologie‘ nichts weiter vor uns als den Widerspruch zwischen dem *Wort*, welches allgemein, und der *Sache*, welche immer eine einzelne ist.“ (Feuerbach 1843, 307)

Also schon in Hegels Positionsbestimmung zu seinen Vorgängern, also in seiner *Phänomenologie des Geistes* – und dort bereits am Anfang –, etabliert Hegel den Grundfehler seines idealistisch-dialektischen Philosophiekonzepts – nicht erst in der *Wissenschaft der Logik*. Aus dem Widerspruch zwischen Denken und Sein im Denken folgt für Feuerbach:

„Die Methode der reformatorischen [der Feuerbachschen] Kritik der *spekulativen Philosophie überhaupt* unterscheidet sich nicht von der bereits in der *Religionsphilosophie* angewandten. Wir dürfen nur immer das *Prädikat* zum *Subjekt* und so als *Subjekt* zum *Objekt* und *Prinzip* machen – also die spekulative Philosophie nur *umkehren*, so haben wir die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit.“ (Feuerbach 1839, 244)

Die „pure, blanke Wahrheit“ bleibt aber noch im Element des Denkens. Feuerbachs Umkehrung der spekulativen Philosophie ist nur konsequent, wenn sie kein von der wirklichen Welt losgelöster Akt in der Philosophie bleibt, sondern eine Tat des denkenden Menschen ist. Theologie und die bisherige Philosophie haben folgendermaßen gedacht:

„Das Wesen der Theologie ist das *transzendente*, außer dem Menschen hinausgesetzte Wesen des Menschen; das Wesen der ‚Logik‘ Hegels das *transzendente* Denken, das Denken des Menschen, *außer den Menschen gesetzt*. Wie die Theologie den Menschen *entzweit* und *entäußert*, um dann das entäußerte Wesen wieder mit ihm zu identifizieren, so *vervielfältigt* und *zersplittert* Hegel das *einfache, mit sich identische Wesen* der Natur und des Menschen, um das gewaltsam Getrennte dann wieder gewaltsam zu vereinigen.“ (Ebd., 246)

Feuerbach nimmt also die Philosophie als Philosophie in den Blick. Alle seitherige Philosophie fällt mit Feuerbachs Überlegungen in die ursprüngliche Einheit von Sein und Denken im Menschen theoretisch und praktisch zusammen; dieser ist es, in dem alles Unendliche zusammenfällt.

„Die neue, die allein positive Philosophie ist die Negation *aller Schulphilosophie* [der seitherigen und damit der Philosophie als Philosophie] [...]; sie ist *der denkende Mensch* selbst – der Mensch, der *ist*, und *sich weiß* als das selbstbewußte Wesen der Natur, als das Wesen der Geschichte, als das Wesen des Staates, als das Wesen der Religion – der Mensch, der *ist*, und *sich weiß* als die *wirkliche* (nicht imaginäre) *absolute Identität* aller Gegensätze und Widersprüche.“ (Ebd., 259)

Indem der wirkliche Mensch die „*absolute Identität* aller Gegensätze und Widersprüche“ ist, ist er das allgemeine Seiende und Denkende, der sich selbst in der Wirklichkeit zum Gegenstand seiner selbst und damit auch seiner Philosophie wird:

„Den *Sinnen* sind nicht nur ‚äußerliche‘ Dinge Gegenstand. Der *Mensch* wird *sich selbst nur durch den Sinn gegeben* – und er ist sich selbst als Sinnenobjekt Gegenstand. Die *Identität* von *Subjekt und Objekt*, im Selbstbewußtsein nur abstrakter Gedanke, ist *Wahrheit* und *Wirklichkeit* nur in der sinnlichen Anschauung des Menschen vom Menschen.“ (Feuerbach 1843, 323)

Der wirkliche Mensch wird so zum „Maß der Vernunft“ (ebd., 333) und zum „*höchsten Gegenstand* der Philosophie“ (ebd., 337). Dessen müssen *wir uns* aufs deutlichste vergewissern: Mit diesem Denkkakt begreift sich die Philosophie selbst als Bestandteil der Welt, der Welt des Menschen; die Philosophie integriert *sich* in die Welt. Damit strukturiert sich die Philosophie qualitativ neu. Die Vernunft ist nicht mehr die absolute Wissenschaft; sie wendet sich nicht nur in sich selbst zur Wirklichkeit, indem sie Hegels Philosophie in der Religionskritik materialistisch aufhebt. Wäre sie nur das, bliebe sie ausschließlich Philosophie. Sie ist aber selbst Wirklichkeit, denn sie ist ausschließlich im wirklichen Menschen wirklich. Aber was ist für Feuerbach „der Mensch“?

„Du denkst nur, weil *deine Gedanken* selbst *gedacht* werden können, und sie sind nur wahr, wenn sie die Probe der Objektivität bestehen, wenn sie der andere *außer dir*, dem sie Objekt sind, auch anerkennt, du siehst nur als ein selbst sichtbares, fühlst nur als ein selbst fühlbares Wesen.“ (Feuerbach 1843, 334) „Das *Wesen* des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der *Einheit des Menschen mit dem Menschen* enthalten – eine Einheit, die sich aber nur auf die *Realität* des *Unterschieds* von Ich und Du stützt [...]“ (Ebd., 339)

Ich und Du gehen ein wirkliches, ein sinnliches *Verhältnis* ein, das die reale Basis der menschlichen Gemeinschaft bildet, d. i. die Liebe.

„Die neue Philosophie betrachtet und berücksichtigt das *Sein*, wie es für uns ist *nicht nur als denkende*, sondern [ebenso] als *wirklich seiende Wesen* – das Sein also als Objekt des Seins – als Objekt *seiner selbst*. Das Sein als Gegenstand des Seins – und nur *dieses* Sein ist erst Sein *des Sinns, der Anschauung, der Empfindung, der Liebe*. Nur in der Empfindung, nur in der Liebe hat ‚*Dieses*‘ – diese Person, dieses Ding –, d. h. das einzelne, absoluten Wert, ist das *Endliche* das *Unendliche*.“ (Ebd., 317)

„Die Liebe ist der terminus medius [Mittelbegriff], das substantielle Band, das Vermittlungsprinzip zwischen [...] dem Allgemeinen und Individuellen, dem Gesetz und dem Herzen, dem Göttlichen und dem Menschlichen. Die Liebe ist Gott selbst und außer ihr ist kein Gott. Die Liebe macht den Menschen zu Gott und Gott zum Menschen. Die Liebe [...] idealisiert die Materie und materialisiert den Geist. Die Liebe ist die wahre Einheit von Mensch und Gott, Natur und Geist. [...] Liebe ist Materialismus.“ (Feuerbach 1841, 99)

Die Liebe ist die Negation der Religion, auch der spekulativen, also der Hegelschen Philosophie. Der Mensch findet sein Selbstbewusstsein nicht mehr in einem Jenseits, sondern in der Liebe in seiner Gattung. Mit ihr als wirkliches Grundverhältnis der Gesellschaft fällt Feuerbach „wieder auf eine quasi metaphysische, ahistorische Position zurück, indem er ein emotionales Apriori als *Struktur* des Gattungswesens annahm“. (Holz 1997, 219) Die Liebe führt statt zu einer wirklichen Befreiung von den sozialen, politischen und philosophischen Unterdrückungsverhältnissen zu einer neuen Philosophie in Form einer Anthropologie. Feuerbach wird seinem eigenen Anspruch nicht gerecht, den Widerspruch von Denken und Sein nicht nur im Denken, sondern auch in der Wirklichkeit zu lösen.

Marx hält die Religionskritik, wie sie Feuerbach vorgetragen hat, für „im wesentlichen beendet“ (Marx 1844a, 170) und sieht darin „im *Keim* die *Kritik des Jammerthales*“ (ebd., 171), also der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Der Kritik geht es wesentlich um eine theoretisch-praktische Kritik der gegenwärtigen Welt, in der die Philosophie, nun ihrer Jenseitigkeit beraubt, ein Teil ist. Die bloß logische Umkehrung des Verhältnisses von Philosophie und Welt in die Welt bleibt in den philosophischen Denkeinsätzen von Trendelenburg und Feuerbach. Das Umkehren muss sich also noch weiter zur „Verwirklichung dräng[en]“ (ebd., 178), um selbst wirklich zu sein.

„Es ist zunächst die *Aufgabe der Philosophie*, die im Dienste der Geschichte [der Wirklichkeit] steht, nachdem die *Heiligengestalt* der menschlichen Selbstentfremdung [die abstrakte Religion bzw. spekulative Philosophie] ent-

larvt³¹ ist, die Selbstentfremdung in ihren *unheiligen Gestalten* [das abstrakten Recht und die abstrakte Politik] zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt [1] sich in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*.“ (Ebd., 171)

Die Selbstzerrissenheit der Welt auflösen bedeutet nicht, aus der Einsicht des Liebesverhältnisses als dem wirklichen Grundverhältnis der Menschen eine neue Philosophie in Form einer Anthropologie zu entwerfen, *durch die* dann die Welt eine andere werden soll. Es geht vielmehr darum, den wirklichen Grund der Selbstzerrissenheit der Welt in der Welt selbst *philosophisch* zu erfassen, somit sich des *wirklichen* Subjekts der Auflösung der Selbstzerrissenheit der Welt bewusst zu werden und *praktisch* die *abstrakte* Welt durch eine „radikale Revolution“ (Marx 1844a, 178) in eine wirkliche Welt zu verändern.³² In seiner Analyse der französischen Revolution³³ erkennt Marx gesellschaftliche Klassenverhältnisse:

„Die Rolle des *Emancipators* geht also der Reihe nach in dramatischer Bewegung an die verschiedenen Klassen des französischen Volkes über, bis sie endlich bei der Klasse anlangt, welche die sociale Freiheit nicht mehr unter der Voraussetzung gewisser, außerhalb des Menschen liegender, und doch von der menschlichen Gesellschaft geschaffener Bedingungen [z. B. Religion] verwirklicht, sondern vielmehr alle Bedingungen der menschlichen Existenz unter der Voraussetzung der socialen Freiheit organisirt.“ (Ebd., 181)

Das grundlegende gesellschaftliche Verhältnis ist also nicht die (sinnliche) Liebe von Ich und Du, sondern der Kampf sich gegenüberstehender Klassen.³⁴ Die un-

³¹ „Larve“ in „entlarven“ bedeutet „Gesichtsmaske“. (Vgl. Pfeifer 1983) Sie wird seit totemistischen Zeiten getragen, um einen Geist zu verkörpern. Entlarven der Philosophie bedeutet daher, sie als abstrakte und nicht wirkliche Form zu kritisieren, um sie in ihre wirkliche Form zu erhalten.

³² Marx' Denkeinsatz wird nicht allein durch die drei damals gegenwärtigen Denkformen (Hegel, Junghegelianer, Neukantianer) geweckt, sondern zugleich aus den sozialen und politischen Verhältnissen. Es ergibt sich für Marx eine Entwicklung von gesellschaftlicher Wirklichkeit und Philosophie, die ihm in seiner Dissertation bewusst wird: „Indem die Philosophie als Wille sich gegen die erscheinende Welt herauskehrt: ist das System zu einer abstracten Totalität herabgesetzt, d. h., es ist zu einer Seite der Welt geworden, der eine andere gegenübersteht. Sein Verhältniß zur Welt ist ein Reflexionsverhältniß. Begeistert mit dem Trieb, sich zu verwirklichen, tritt es in die Spannung gegen Anderes. [...] So ergibt sich die Consequenz, daß das Philosophisch-werden der Welt zugleich ein Weltlich-werden der Philosophie [ist] [...]“ (Marx 1841, 68)

³³ Siehe dazu Hüllinghorst 2021, 38–40

³⁴ Diese Klassen produzieren und reproduzieren sich durch die von ihnen geschaffenen Verhältnissen. Diese hat Marx zum Zeitpunkt der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ noch nicht erfasst. Es wird also noch Präzisierungen in der Bewegung des Aufhebens und Verwirklichens geben, die aber diese Bewegung als solche nicht in Frage stellen.

terste Klasse in der französischen Revolution ist die des Proletariats.

„Wo liegt also die *positive* Möglichkeit der deutschen Emancipation? *Antwort*: In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besondres Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, [...] welche sich nicht emancipiren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft zu emancipiren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*.“ (Ebd., 181 f.)

Darum drängt sich die Philosophie in Gestalt der Marxschen *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. *Einleitung* zum Proletariat hin,³⁵ greift es und die sozialen, politischen und *philosophischen* Verhältnisse, in denen es lebt, in sich auf und macht es zu ihrem Denkantrieb. Die daraus angestoßene *innerphilosophische* Bewegung ist ein Aufheben der gegenwärtigen, also hegelschen, junghegelianischen und neukantianischen Philosophie, wie oben skizziert. War der erste Aufhebungsakt die Assoziationenbildung des Proletariats, so ist der *zweite* das Sich-Aufheben der Philosophie als Philosophie. Die Philosophie wendet sich in sich selbst gegen sich selbst, indem sie mit den Versuchen von Trendelenburg und Feuerbach durch Marx eine Vorstellung von der Philosophie als Philosophie hat, also von der wirklichen Philosophie in der wirklichen Welt der wirklichen Menschen – des Proletariats. Auf diese Weise gibt sich die Philosophie eine andere Form. Sie formiert sich aus einer interpretierenden Philosophie heraus zu einer verändernden.³⁶ Die neue Philosophie erfasst den Widerspruch der abstrakten Philosophie, hebt ihn in sich auf, löst also den Widerspruch von Philosophie und Welt *philosophisch* in sich auf und formuliert daraus ein Programm, mit dem dieses Auflösen auch *praktisch* wird: Aufheben des Proletariats durch Verwirklichen der Philosophie und Verwirklichen der Philosophie durch Aufheben des Proletariats. Mit diesem Programm setzt sich die neue Philosophie ihren Zweck: Wenn die gegenwärtige Philosophie ihren in-

³⁵ Man denke ebenso an Marx' Aufsätze zum Holzdiebstahl und zum Judentum sowie an Engels' Report über die Lage der Arbeiter in England. Auch die utopischen Sozialisten wie Saint-Simon, Fourier, Owen, Blanqui und andere machen schon vor Marx und Engels das Proletariat zum Gegenstand ihrer Überlegungen. Das „Drängen“ zum Proletariat hat bereits Geschichte.

³⁶ So später die 11. „These über Feuerbach“ (MEW 4, 6): „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern.“

neren Widerspruch von Philosophie und Wirklichkeit lösen will, dann ausschließlich durch Vereinigung mit den (organisierten) Arbeitern.

Zu mehr hat der Anstoß seitens des Proletariats und der seitens der damaligen Philosophie nicht gereicht. Mit diesem, nach der Assoziationsbildung des Proletariats *zweiten* Aufhebungsschritt ist eine neue Philosophie *der Möglichkeit nach wirklich* geworden, denn sie ist mit ihrer „Geburt“ Teil der Welt, wenn auch der weiterhin wesentlich abstrakten Welt mit darin ebenso abstrakt lebendem Proletariat sowie der noch abstrakten Philosophie.

Weil dieser Aufhebungsschritt ein Tun der Philosophie ist, scheint es so, als ob das proletarische Aufheben ursprünglich diesem ersten philosophischen Aufheben entspringt; jenes ist nur eine Art des zweiten. Aber so denkt nur die theoretische politische Partei.³⁷ *Tatsächlich* ist der erste Verwirklichungsschritt der Philosophie von der proletarischen Wirklichkeit angestoßen worden – und nicht allein durch den inneren Widerspruch der damals gegenwärtigen Philosophie. Insofern ist die neu entstandene Philosophie *für sich*, als Theorie, *verwirklichend*. Sie reflektiert die „wahre Wirklichkeit“ (Marx 1844a, 170) der sozialen, politischen *und philosophischen* Verhältnisse in der Perspektive des „*wirklichen Menschen*“ (ebd., 176), des *sich befreien wollenden* Proletariats, als Auflösung der Klassengesellschaft und insofern als radikales Bedürfnis nach einer Revolution. Denn die „philosophische Spiegelung dieser Zustände“ (ebd., 175)³⁸ ist qua proletarischem Weckruf die Spiegelung aus der Perspektive des Proletariats. *An sich* ist die neue Philosophie insofern *wirklich*, als sie in der Gesellschaft existiert, aber sie ist noch nicht *verwirklichte* Philosophie. Sie kann sich nicht selbst verwirklichen, weil sie *allgemein* ist und niemals *konkret* sein kann.³⁹ Sie weckt daher lediglich als Programm des Aufhebens und Verwirklichens das (organisierte) Proletariat. Marx' Programm kann vom (or-

³⁷ Auch hier zur Erinnerung: „Sie [die theoretische politische Partei] erblickte in dem jetzigen Kampf nur den kritischen Kampf der Philosophie mit der deutschen Welt, sie bedachte nicht, daß die seitherige Philosophie selbst zu dieser Welt gehört und ihre, wenn auch ideelle, Ergänzung ist. Kritisch gegen ihren Widerpart, verhielt sie sich unkritisch zu sich selbst [...]“ (1844a, 176)

³⁸ Zwar ist dies Marx' Ausdruck für das Verhältnis der Hegelschen Philosophie zu den bürgerlichen Zuständen in Frankreich und England; in dieser allgemeinen Form gilt das Spiegeln aber auch für das Verhältnis der Marxschen Philosophie zur proletarischen Wirklichkeit.

³⁹ Man denke an die zweite Feuerbach-These (MEW 3, 5): „Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i. e. die Wirklichkeit und Macht, Diessseitigkeit seines Denkens beweisen.“ So auch Engels in der Skizzierung der Grundfrage der Philosophie. (MEW 21, 274ff.) Holz (2015, 25) macht diese Bewegung am Begriff „Theorie der Praxis“ deutlich: „Vielmehr frage ich mich nach den Strukturmomenten philosophischer Konstruktion des menschlichen Weltverhältnisses, also nach dem, was Theorie zu sein und zu leisten hat, wenn sie Theorie der Praxis sein will; und der Genitiv Theorie der Praxis ist ein doppelter. Genitivus subiectivus – nämlich Theorie, die der Praxis entspringt; und Genitivus obiectivus – nämlich Theorie für die Praxis, Theorie, die die Praxis zu leiten vermag.“

ganisierten) Proletariat nur verwirklicht werden, um *an und für sich* verwirklichte Philosophie zu sein, wenn das (organisierte) Proletariat es annimmt.⁴⁰ Das Verwirklichen der Philosophie ist darum ein Sich-Aufheben des Proletariats, das dann selbst – soweit das Proletariat sich entwickelt und die Philosophie dessen Verhältnisse reflektiert hat – *an und für sich* Philosophie verwirklichendes und sich dadurch selbst aufhebendes Proletariat wird.

Das Bündnis von Proletariat und proletarischer Philosophie deutet sich mit den beiden Schritten Assoziationsbildung und Revolutionsprogramm erst an. Es gibt zwischen organisiertem Proletariat sowie Marx (und Engels) noch kein festes Band wie wenige Jahre später mit der Mitgliedschaft im Bund der Kommunisten und dem „Manifest der Kommunistischen Partei“.⁴¹ Es ist erst die *Möglichkeit* einer wirklichen, neuen Gesellschaft.⁴²

Aspekte des Aufhebens und Verwirklichens

Für uns beginnt mit dem in der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. *Einleitung* formulierten Programm als Reaktion auf die proletarische Assoziationsbil-

⁴⁰ Es besteht kein Automatismus im Verwirklichen der Philosophie. Holz (2007a, 60) macht klar, „daß jede theoretische Konzeption als ein Moment der Praxis, als eine Position innerhalb der Fronten des Klassenkampfes definiert wird. Das bedeutet [...], daß nur wissenschaftlich gegenständliche Wahrheit ein integrales Moment marxistischer Theorie werden kann – denn das wissenschaftlich Falsche wäre im Klassenkampf schädigend für die eigene Strategie.“

⁴¹ Das Verhältnis war 1844 noch unverbindlich: „Während meines ersten Aufenthaltes in Paris pflegte ich [Marx] persönlichen Verkehr mit den dortigen Leitern des ‚Bundes‘ [der Gerechten] wie mit den Führern der meisten französischen geheimen Arbeitergesellschaften, ohne jedoch in irgend einer dieser Gesellschaften einzutreten.“ (MEW 14, 439) Und umgekehrt waren die Mitglieder dieser Handwerkervereinigung keineswegs von Marx’ Denkeinsatz überzeugt.

Manfred Kliem (1970, 166) konkretisiert: „Natürlich hatte Ruge zu diesem Zeitpunkt recht, wenn er geringschätzig urteilte, ‚eine so partielle Wunde als die Handwerksbursche, und nun wieder diese anderthalb hier eroberten, kann Deutschland aushalten, ohne viel daran zu doktern‘. Doch er verkannte völlig deren Bedeutung. Das Neue entsteht immer aus einem kleinen, mitunter sogar unansehnlichen Keim. Erst die Marxisten haben den Blick auf das sich im Schoße des Alten stets bildende Neue gerichtet und zur Maxime erhoben, durch bewußte Tätigkeit Schrittmacher des Neuen zu werden. [...] Lenin urteilte später ganz im Sinne von Marx, wenn er in den Versammlungen deutscher Handwerker in Paris bereits den Grundstein für die politische Partei des Proletariats erblickt.“

⁴² „Wenn die kommunistischen Handwerker sich vereinen, so gilt ihnen zunächst die Lehre, Propaganda etc. als Zweck. Aber zugleich eignen sie sich dadurch ein neues Bedürfnis, das Bedürfnis der Gemeinschaft an, und was als Mittel erscheint, ist zum Zweck geworden. Diese praktische Bewegung kann man in ihren glänzendsten Resultaten anschauen, wenn man sozialistischen französischen ouvriers vereinigt sieht. Rauchen, Essen, Trinken etc. sind nicht mehr da, als Mittel der Verbindung, oder als verbindende Mittel. Die Gesellschaft, der Verein, die Unterhaltung, die wieder die Gesellschaft zum Zweck hat, reicht ihnen hin, die Brüderlichkeit der Menschen ist keine Phrase, sondern Wahrheit bei ihnen, und der Adel der Menschheit leuchtet uns aus den von der Arbeit verhärteten Gestalten entgegen.“ (MEW Ergänzungsband I, 553f.)

ding das Aufheben und Verwirklichen. *Wir* machen somit die Erfahrung, dass die von Marx programmatisch vorgestellte Bewegung sowohl den *wirklichen Weg* des Proletariats – das Aufheben der sozialen, politischen und philosophischen Verhältnisse der Klassengesellschaft überhaupt durch Verwirklichen der Philosophie – als auch den *im* wirklichen Weg enthaltenen *theoretischen Weg* der proletarischen Philosophie – in der *dieselbe* Bewegung des wirklichen Wegs gedacht ist – umfasst. Hiermit ist Philosophie als Philosophie bestimmt. Sie ist nur Philosophie im Zusammenhang mit den wirklichen weltlichen Verhältnissen und kann auch nur so vorgestellt werden, nämlich als Integral⁴³ der Welt. Was Philosophie sei, ist also keine Definition und kein Begriff, sondern eine innerhalb der Philosophie wirklich gedachte und vom Proletariat zu verwirklichende Handlungsanleitung.

Für uns zeigt sich in dieser Bewegung weiterhin: Marx' Denkeinsatz ist nicht allein aus der bürgerlichen Philosophie entstanden, sondern *wesentlich* aus den sozialen und politischen Verhältnissen, in denen das Proletariat existiert und sein Befreiungsbedürfnis äußert. Es wäre eine Verkehrung der Bewegung des Aufhebens und Verwirklichens, die proletarische Philosophie allein aus dem *inneren* Widerspruch der Hegelschen, junghegelianischen und neukantianischen Philosophie entspringen zu lassen – die ebenso Ausdruck von Klassenverhältnissen sind. Deren Widerspruch zeigt sich in der Philosophie erst, wenn diese das Proletariat und dessen Befreiungsbedürfnis als ihr Wesen erfasst. *Wir* müssen hier die gesellschaftliche Bedingtheit des Marxschen Denkeinsatzes denken, sonst wäre er nicht materialistisch.⁴⁴ Marx muss sein eigenes philosophisches Vorgehen als *wirkliches* Philosophieren, als Bestandteil des proletarischen Aufhebens der bürgerlichen Verhältnisse begreifen.⁴⁵ Sein Aufsatz ist daher kein philosophischer Beitrag zu einem

⁴³ Darum nennt Holz auch seinen dritten Band von „Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie“ „Integrale der Praxis“. Das Substantiv ist eine Ableitung aus dem Verb „integrieren“ und bedeutet: vervollständigen, sich in ein größeres Ganzes zusammenschließen.

⁴⁴ Holz (2007a, 60) bestätigt dieses Vorgehen: „Der Marxismus bringt – als wissenschaftliche Philosophie – die Probleme unserer Zeit auf den Begriff. Das heißt: Er vermittelt nicht nur Vorstellungen von ihnen, [...] sondern er zeigt ihre geschichtliche Herkunft, ihren Zusammenhang untereinander, ihren einheitlichen Charakter als Erscheinungsformen von Wesensmerkmalen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse und der bürgerlichen Gesellschaft. Und er zeigt dies, indem er zugleich sich selbst, den Marxismus, als spezifische Reflexionsform seiner eigenen Epoche erkennt und also nicht außerhalb der Geschichte steht.“ Damit widersprechen wir dem sich später ausbreitenden Marx/Engels-Kult (dessen Entwicklung zu erforschen wäre), wonach die beiden Begründer der proletarischen Theorie die politischen und philosophischen Verhältnisse der Arbeiterbewegung ganz alleine geformt hätten. Und hier muss auch Lenins Einschätzung (LW 5, 386) widersprochen werden: „Die Lehre des Sozialismus ist hingegen aus den philosophischen, historischen und ökonomischen Theorien hervorgegangen, die von dem gebildeten Vertretern der besitzenden Klasse, der Intelligenz, ausgearbeitet wurden. [...] ganz unabhängig [!] von dem spontanen Anwachsen der Arbeiterbewegung entstand als natürliches und unvermeidliches Ergebnis der ideologischen Entwicklung der revolutionären sozialistischen Intelligenz.“

sozialen, politischen und philosophischen Problem, das die Hochschulwissenschaft für sich zu lösen beabsichtigt, sondern er ist dieser *wirkliche* Blitz,⁴⁶ der in den „naive[n] Volksboden“ (ebd., 182), in das damalige Proletariat, mit seinem bloß spontanen, in Assoziationen sich ausdrückenden Befreiungsbedürfnis fährt und das Bündnis zwischen diesem und der neuen, bisher nur als Programm wirklichen materialistischen Philosophie ermöglicht. Daher ist dieser Denkeinsatz nicht nur unmittelbare *philosophia perennis*, sondern vielmehr unmittelbare Fortentwicklung der realen Geschichte, zumal die Philosophie „im Dienste der Geschichte steht“ (ebd., 171); sozusagen – *commune perennis*.

Indem das Proletariat und ihre Philosophie praktisch und theoretisch gerade erst entsteht – so bilden *wir* aus dem, wie sich *uns* Marx' Programm zeigt, dessen Theorie weiter –, kann weder seine Praxis noch seine Philosophie vollständig realisiert sein. Das Proletariat kann nicht mit einem Schlag die Welt revolutionieren und dabei seine Philosophie verwirklichen. Die Bewegung des Aufhebens und Verwirklichens ist kein einmaliger Akt.⁴⁷ Vielmehr sind beide auf dem Weg und erst mit

⁴⁵ Darum schreibt Marx (1844b, 391) wenige Monate nach der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung in den Philosophisch-ökonomischen Manuskripten: „Mein allgemeines Bewußtsein ist nur die theoretische Gestalt dessen, wovon das reelle Gemeinwesen, gesellschaftliche Wesen, die lebendige Gestalt ist [...]. Daher ist auch die Thätigkeit meines allgemeinen Bewußtseins – als eine solche – mein theoretisches Dasein als gesellschaftliches Wesen. [...] Als Gattungsbewußtsein bestätigt der Mensch sein reelles Gesellschaftsleben und wiederholt nur sein wirkliches Dasein im Denken, wie umgekehrt das Gattungsein sich im Gattungsbewußtsein bestätigt und in seiner Allgemeinheit, als denkendes Wesen für sich ist.“

⁴⁶ Siehe zur Metapher des Blitzes Hüllinghorst 2021, 23f.

⁴⁷ Marx und Engels waren des öfteren davon überzeugt, dass die Revolution kurz bevorstünde. Gudopp-von Behm (2020a, 12) gibt davon einige Beispiele und erinnert an die christlichen Heilslehren in Krisenzeiten: Bald sei der Retter da! Doch werden die Gläubigen bis heute immer aufs Neue enttäuscht, da der Heilsbringer ausbleibt. Der Marxismus glaubt nicht, ihm geht es um wissenschaftliche Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit: „um den realen Geschichtsprozess einer bestimmten Epoche mit ihrer folgerichtigen Notwendigkeit, um gesellschaftliches, politisches Handeln, um dessen leitende Theorie [...]“, kurz: um die von Marx in der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Einleitung entwickelte Theorie der revolutionären Bewegung des Aufhebens und Verwirklichens. Doch die Ungeduld der Gründerväter des Marxismus – wie auch das nicht weiter verfolgte Aufheben des sich herausbildenden Neukantianismus – wurde von ihrer Nachfolgeneration missbraucht. Schon in den 1890er Jahren forderten immer öfter Stimmen der SPD-Intelligenz, dass „das letzte Ziel [der Kommunismus] unabhängig gemacht wird von der veralteten Marx-Hegelschen Metaphysik“. So Chajm Schitlowski im Sozialistischen Monatsheft 8/1900. Der Beitrag von Lars Lambrecht (1981) über die Entwicklung des Revisionismus von den 1890er Jahren bis 1914 wird hier vor unserem Hintergrund gelesen. Die Ungeduld der Begründer des Dialektischen Materialismus wurde von Teilen der SPD dazu genutzt, die gesamte marxistische Theorie, besonders ihre von Hegel herkommende Methode, die Dialektik, in Frage zu stellen und ihr eine Revision zu unterziehen. So schreibt M. Maurenbrecher im Sozialistischen Monatsheft 1/1910, 23: „Gerade aufgrund der Lehre von dem Umschlagen des bestehenden Zustands in sein direktes Gegenteil haben Marx und Lassalle den Gedanken entwerfen können, dass das Zeitalter des Sozialismus jetzt vor der Tür stehe. Die

sich selbst fertig, wenn sie Ziel und Zweck des jeweils anderen erreicht bzw. erfüllt haben: die vollständige Aufhebung der Klassengesellschaft und damit die vollständige Verwirklichung der proletarischen Philosophie im Kommunismus.

Diese wirkliche Bewegung ist bei weitem noch nicht abgeschlossen, da *wir* noch nicht im Kommunismus leben, vielmehr sind wir Heutigen der Barbarei näher als unserem Ziel – wie eingangs des ersten Teils der hier vorliegenden Einleitung skizziert worden ist. Wollten *wir* also *wissenschaftlich* wissen, wo *wir* heute in der Entwicklung des Klassenkampfes praktisch und theoretisch stehen, wollten *wir wissenschaftlich* wissen, wie *wir* die heutige allgemeine Krise des Kapitalismus praktisch und theoretisch zu kritisieren haben, müssten *wir* auf den Stand dieses damals beginnenden und sich in den sozialen, politischen und philosophischen

bürgerliche Wissenschaft, von der sie herkamen, schien den nahe bevorstehenden Untergang des Kapitalismus zu beweisen. Nur auf der Hegelschen Geschichtsphilosophie beruht ihr Satz, dass der Sozialismus wissenschaftlich beweisbar ist.“

„Hierbei ist“, so Lambrecht, „interessant, [...] warum sie [die Dialektik] als kognitive Feindfigur par excellence fungieren konnte [...]. Als durchgängiges Argumentationsmuster gegen die ökonomischen Theorien bzw. gesellschaftlichen Entwicklungsprognosen von Marx dienten der Vorwurf der Historizität, die Falsifikation durch die eingetretene gesamtgesellschaftliche Entwicklung [welche die Marxsche Theorie widerlegt haben soll] bzw. als Summe die mangelnde Empirie. Realpolitischer Vordergrund für diese Vorwürfe sind die Diskussionen in der SPD um die Entwicklungstendenzen des Kapitals seit Marx' Analyse [...]“ (1981, 184) Die Revisionisten in der SPD lehnten „Erwartungen auf eine bevorstehende Revolution, ein Ende des Kapitalismus“ ab und verwiesen auf eine „längerfristig stabilisierende Entwicklung des Kapitals“, „die eine reformorientierte Politik der SPD erzwingt“. (Ebd.)

Im Zentrum steht also der Entwicklungsbegriff des Marxismus, seine Methode. Es müssen jetzt, so Schitlowski im Sozialistischen Monatsheft 1/1901, 25, Fragen gelöst werden, „wie die nach den Vorteilen des Monismus gegenüber dem Dualismus, der Dialektik gegenüber der formalen Logik, der triadischen Entwicklungslehre gegenüber der jetzt herrschenden Evolutionstheorie“. Er kommt zu dem Ergebnis: „Die eingehende Analyse sollte zeigen, dass dieser ‚organische‘ Standpunkt, sowie die mit ihm verknüpfte triadische Methode zu den organischen Fehlern des Systems gehören, dass man sie keineswegs als die Ergebnisse objectiv wissenschaftlicher Forschung anzusehen hat und dass mithin auch die aus dieser marxistischen Methode sich ergebenden endzielphilosophischen Prognosen keinesfalls als wissenschaftlich gelten können“ (zitiert nach Lambrecht, 188). Im Sozialistischen Monatsheft 1/1910, 21f. spinnt M. Maurenbrecher den Gedanken weiter: „Die Grundlage, auf der dieser schöpferische Idealismus des grossen Idealisten [Marx!] entstand, ist die Hegelsche Philosophie. Keine Weltanschauung, die die Geschichte kennt, hatte bisher so stark auf die Zukunft gewiesen wie die Entwicklungslehre, auf der Hegel zum ersten Mal sein Weltbild aufbaute. [...] Die Aufgabe einer modernen Theorie des Sozialismus muß eben gerade darin bestehen, die Reste der Hegelschen Dialektik der Entwicklung aus unserem politischen und wirtschaftlichen Denken zu entfernen.“

Als Alternative bietet sich das Nachholen einer bürgerlichen Entwicklung: die Transzendentalphilosophie Kants an. C. Schmidt zeigt 1903 im Sozialistischen Monatsheft 9 diesen Weg auf: „[...] so lässt sich zeigen [...], dass die entscheidenden Züge dieser Auffassungsweise viel einfacher und klarer bereits von Kant herausgearbeitet und merkwürdig frei von aller Einmischung schwärmender Ideologie begründet worden sind.“

Verhältnissen des Klassenkampfes entwickelnden Aufhebens und Verwirklichens sein. *Wir sind* es, weil *wir* als wirkliche Menschen im Hier und Heute des Klassenkampfes leben und das *wirkliche* sozialen, politische und philosophische Resultat dieses Aufhebens und Verwirklichens *sind*, aber *wir wissen* es nicht; den *theoretischen* Weg des Klassenkampfes als Aufheben und Verwirklichen *sind wir* über ihren hier dargestellten Anfang noch nicht gegangen. Ein solches Wissen, welches die Bewegung des Aufhebens und Verwirklichens von ihren 1844 gemachten Ursprüngen bis heute nachvollzieht, wurde im Klassenkampf bisher nicht gebildet.⁴⁸ Ergo: *Wir* haben unsere eigene *momentane* Lage theoretisch nicht er-

⁴⁸ Bestenfalls existieren geschichtswissenschaftliche Darstellungen über die Arbeiterklasse bzw. Arbeiterbewegung, deren Wissenschaftlichkeit insofern zufällig ist, als sie ihren eigenen wissenschaftlichen Standpunkt innerhalb des Aufhebens und Verwirklichens nicht bestimmt haben.

Lenin (LW 21, 135) bietet ein Modell an, die bisherige Entwicklung des Klassenkampfes zu strukturieren: „Die übliche Einteilung der geschichtlichen Epochen, die in der marxistischen Literatur vielfach anzutreffen ist, [...] ist folgende: 1. 1789–1871; 2. 1871–1914; 3. 1914–?. Selbstverständlich sind die Grenzen hier, wie überhaupt alle Grenzen in Natur und Gesellschaft, bedingt und beweglich, relativ und nicht absolut. Auch wir nehmen die besonders hervorstechenden und ins Auge springenden geschichtlichen Ereignisse nur annähernd als Marksteine der großen geschichtlichen Bewegungen. Die erste Epoche, von der Großen Französischen Revolution bis zum Deutsch-Französischen Krieg, ist die Epoche des Aufstiegs und des vollen Sieges der Bourgeoisie. Es ist dies die aufsteigende Linie der Bourgeoisie, die Epoche der bürgerlich-demokratischen Bewegungen im allgemeinen und der bürgerlich-nationalen im besonderen, die Epoche, in der die überlebten feudalsocialistischen Institutionen rasch zerbrochen werden. Die zweite Epoche ist die Epoche der vollen Herrschaft und des Niedergangs der Bourgeoisie, die Epoche des Übergangs von der fortschrittlichen Bourgeoisie zum reaktionären und erzreaktionären Finanzkapital. Es ist dies die Epoche der Vorbereitung und langsamen Krätesammlung seitens der neuen Klasse, der modernen Demokratie. Die dritte, eben erst anbrechende Epoche bringt die Bourgeoisie in die gleiche ‚Lage‘, in der die Feudalherren während der ersten Epoche gewesen sind. Es ist die Epoche des Imperialismus und der imperialistischen wie auch der durch den Imperialismus ausgelösten Erschütterungen.“ Lenins Einteilung ist sicherlich richtig; sie wird hier aber nur behauptet, nur „trocken versichert“, wie Hegel sagen würde. Diese Epochen-einteilung muss anhand der wirklichen Entwicklung des Klassenkampfes wissenschaftlich gedacht werden.

Wagenknecht (1997, 10f.) sieht einen Zusammenhang von marxistischer Denkmethode und Entwicklung der kapitalistischen Welt bis heute: „Es geht darum, zum Verständnis einer Methode durchzudringen, die erwiesenermaßen die Realität – und insbesondere die gesellschaftliche Realität – in ihrer Bewegung und Entwicklung besser und adäquater zu erfassen vermag als jede bisher entwickelte andere. Soll die marxistische Theorie je wieder wirkliche und breite Überzeugungskraft gewinnen, steht sie in der Pflicht, das, was sich seit Lenins Tod auf diesem Planeten zugetragen hat, wissenschaftlich zu analysieren und begrifflich zu fassen. Das betrifft sowohl die Gesamtgeschichte des ersten sozialistischen Weltsystems [...] als auch die Entwicklungen, Veränderungen und Anpassungen im Kapitalismus der zweiten Jahrhunderthälfte. Erst auf dieser Grundlage wird die gegenwärtige Situation in ihrer Spezifik begreifbar und können die notwendigen, dem Hier und Heute angemessenen Strategien entwickelt werden.“ Wagenknechts Auffassung ist insofern enger und damit weniger dialektisch als die von uns hier entwickelte, als sie zum einen unmittelbar eine Denkmethode sucht und zum anderen bei ihr die eine dialektisch-materialistische Denkmethode, sobald sie erfasst worden ist, feststeht und für die Darstellung der Entwicklung des gesamten Zeitraums

gültig ist. Die Methode des Aufhebens und Verwirklichens ist jedoch eine Weise, in der sich beide Seiten immer wieder neu konstituieren müssen, um die sozialen, politischen und philosophischen Verhältnisse in Theorie und Praxis aufzuheben. Das liegt daran, dass wir hier eine Theorie entwickeln, in der die Wirklichkeit nicht wie bei Wagenknecht als Objekt genommen wird, sondern dass das Aufheben und Verwirklichen selbst Teil der Bewegung des Proletariats und seiner Theorie ist. Auch Holz (2010, 8) geht von einer Entwicklung des Marxismus aus. Für dessen Philosophie schreibt er: „Die erste Phase marxistischer Philosophie überführt, ausgehend von Hegel und ihn umkehrend, die Philosophie aus dem Status der Theorie in ihren neuen Status als Theorie-Praxis im Prozeß des revolutionären Übergangs zu einer neuen Gesellschaftsformation. Die zweite Phase umfaßt die Verwandlung der Philosophie als bewußte Reflexion (Reflexion der Reflexion) des revolutionären Kampfes in ein Moment und Instrument der gesellschaftlichen Praxis. In der dritten Phase, in der wir jetzt eintreten, werden die Funktionen der Philosophie für die Ausarbeitung einer praxisorientierten wissenschaftlichen Weltanschauung entwickelt werden müssen. Das 21. Jahrhundert steht vor der Aufgabe, den Reflexionsmodus zu bestimmen, in dem die Dialektik des Aufbaus einer neuen Gesellschaft ihrer selbst bewußt wird.“

Den hier zitierten Überlegungen für die Entwicklung des Klassenkampfes sind offensichtlich andere dialektisch-materialistische Grundannahmen unterlegt. Für uns kann die bisherige Entwicklung von Proletariat und seiner Philosophie jedoch nur im Aufheben und Verwirklichen gedacht werden. Entsprechend des wirklichen Aufhebungsniveaus des Proletariats werden Anforderungen an die Philosophie gestellt, die von ihr erfüllt werden müssen; ebenso entwickelt die Philosophie Theorien, die vom Proletariat verwirklicht werden sollen.

Man muss also alle historischen Interpretationen mit zufälligem theoretischem Hintergrund kritisieren. Dabei ist es möglich und sogar notwendig, das seit Marx' Doktorarbeit entwickelte marxistische Wissen in die Bewegung des Aufhebens und Verwirklichens zu integrieren. Der weitaus größte Teil der bisherigen marxistischen Forschung nahm die Entwicklung von Marx und Engels nur nach der Reihenfolge ihrer Schriften. Sie ging nicht von dem Wesen dieser Reihenfolge aus, nämlich: Wie ist die gegenwärtige Philosophie zu fassen, damit geklärt werden kann, was Philosophie zukünftig sein soll. Marx (MEW 23, 25) selbst macht im zweiten Vorwort von „Das Kapital“ eine Bemerkung zur Methode, wonach die Niederschrift nicht seinen Weg der Forschung nachzeichnet, sondern seine Darstellung nun dem Wesen des Gegenstandes entspricht: „Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren innres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, kann die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt werden. Gelingt dies und spiegelt sich nun das Leben des Stoffs ideell wider, so mag es aussehn, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu tun.“ Engels (MEW 13, 474f.) sieht das auch so: „Die Kritik der Ökonomie, selbst nach gewonnener Methode, konnte noch auf zweierlei Weise angelegt werden: historisch oder logisch. Da in der Geschichte, wie in ihrer literarischen Abspiegelung, die Entwicklung im ganzen und großen auch von den einfachsten zu den komplizierteren Verhältnissen fortgeht, so gab die literargeschichtliche Entwicklung der politischen Ökonomie einen natürlichen Leitfadens, an den die Kritik anknüpfen konnte, und im ganzen und großen würden die ökonomischen Kategorien dabei in derselben Reihenfolge erscheinen wie in der logischen Entwicklung. Diese Form hat scheinbar den Vorzug größerer Klarheit, da ja die wirkliche Entwicklung verfolgt wird, in der Tat aber würde sie dadurch höchstens populärer werden. Die Geschichte geht oft sprunghaft und im Zickzack und müßte hierbei überall verfolgt werden, wodurch nicht nur viel Material von geringer Wichtigkeit aufgenommen, sondern auch der Gedankengang oft unterbrochen werden müßte; zudem ließe sich die Geschichte der Ökonomie nicht schreiben ohne die der bürgerlichen Gesellschaft, und damit würde die Arbeit unendlich, da alle Vorarbeiten fehlen. Die logische Behandlungsweise war also allein am Platz. Diese aber ist in der Tat nichts anderes als die historische, nur entkleidet der historischen Form und der störenden Zufäl-

fasst und können uns nur mittels individuell konstruierter Theorien im Klassenkampf orientieren. Sich von dieser Zufälligkeit des marxistischen Denkens zu befreien, dazu ist das Denken des Aufhebens und Verwirklichens da.

Weil *wir* heute in der Entwicklung des Klassenkampfes stehen, müssen wir *politisch* in der Dialektik des Aufhebens und Verwirklichens denken. Diese drückt zum einen die *praktisch-politische* Bewegung und in ihr ebenso die *theoretisch-politische* Bewegung aus. Beide dialektisch vereint revolutionieren die kapitalistische Gesellschaft zum Kommunismus. Die theoretische Seite darin ist dementsprechend die proletarische Weise, philosophisch – und das bedeutet jetzt: wissenschaftlich – zu kritisieren. Marx' Denkeinsatz ist die proletarische Methode⁴⁹ des Kritisierens zwecks wirklicher Befreiung des Proletariats aus seiner Lage in den Kommunismus.⁵⁰ *Wir* fragen uns daher: Wie ist diese Methode zu denken?

Marx' kritische Methode. Die Logik des Aufhebens und Verwirklichens

Wie die Einheit von Proletariat und Philosophie im Proletariat liegt – entsprechend der religionskritisch erfassten Einheit von Welt und Philosophie in der Welt –, liegt

lichkeiten. Womit diese Geschichte anfängt, damit muß der Gedankengang ebenfalls anfangen, und sein weiterer Fortgang wird nichts sein als das Spiegelbild, in abstrakter und theoretisch konsequenter Form, des historischen Verlaufs; ein korrigiertes Spiegelbild, aber korrigiert nach Gesetzen, die der wirkliche geschichtliche Verlauf selbst an die Hand gibt, indem jedes Moment auf dem Entwicklungspunkt seiner vollen Reife, seiner Klassizität betrachtet werden kann.“ Und auch Jörg Goldschmidt und Lars Lambrecht schreiben in der Europäischen Enzyklopädie im Lemma „Marxismus“: „Diese hier vorgenommene Anleitung ist nicht als chronologische Reihenfolge der begrifflich-kognitiven Aneignung durch Marx zu verstehen; gemeint ist eher ein logisch erschlossene Kategorienkomplex, der in seinen wechselseitigen Bezügen theoriehistorisch noch näher zu belegen wäre.“⁴⁹ „Methode“ hat griechische Wurzeln und ist zusammengesetzt aus *μετα-* und *ὁδός* und bedeutet „der Weg zu etwas hin“, nämlich in unserem Fall zum revolutionären Ziel, zur Auflösung der Klassengesellschaft überhaupt. *μέθ-οδός* bedeutet aber auch „Nachgang“; in der Methode gehen wir einen Weg, der schon besteht. Gudopp von-Behm (2015, 156) erinnert an die Ursprünge der Philosophie: „Man kann, was da [von Parmenides] vorgeführt wird, eine neue, eine intellektuelle Odyssee nennen. Auch sie ist aus dem Verborgenen Gott-geleitet. Aber anders als die Homerische erscheint sie unwirklich und abstrakt. Der Abenteuerer des Geistes bleibt beim Reisen und beim Hören erstaunlich passiv; er lässt sich ziehen, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, und er wird sich belehren lassen.“ Und auf S. 157 wird bestärkt, dass der „unwillkürlich genommene Weg [...], eine auch dem ‚Wissenden‘ aus eigener Kraft nicht erfahrbare Methode“ ist. Das unterscheidet uns von den frühesten Philosophen: Wir können die Methode erfassen, denn sie ist nicht gottgegeben, sondern vom Menschen selbst erarbeitet. Aber auch wir werden uns ziehen lassen, nämlich von der Bewegung des Aufhebens und Verwirklichens vom Jahr 1844 an bis heute, wie sie sich unbewusst realisiert hat.⁵⁰ Holz (2007a, 61) sieht ebenfalls die Theorie im Zusammenhang mit der Praxis und unterscheidet die Theorie in Theoriekritik und Theorieentwurf: „In diesem ‚Dreieck von Theorieentwurf, Praxis und Theoriekritik wirkt eine wechselseitige Rückkopplung. Aus der Praxis entspringt ein Theorieentwurf, dieser wiederum beeinflusst die Praxis, seine Anwendung beeinflusst die Theoriekritik.“ Holz drückt hier genau jene Bewegung aus, die wir mit Marx als Kritikmethode entwickeln.

die Bewegung des Aufhebens und Verwirklichens im Aufheben, in der Proletariat und *Philosophie* Pole bilden. Das Aufheben ist daher die grundlegende Gattung der gesamten Bewegung und das Verwirklichen deren besondere Art.

Das Aufheben ist ein *Aufheben des Proletariats*. Das Proletariat ist aktiv, es hebt sich *an sich* selbst auf, indem es die abstrakten, also die klassengesellschaftlichen sozialen, politischen und philosophischen Verhältnisse aufhebt, in denen es ist, was es ist. Aufheben ist seine soziale und politische Bewegungs- und Seinsweise; beide, Proletariat und Aufheben, sind *an sich* identisch. Als erstes beginnt das Proletariat, sich aus der bürgerlichen Konkurrenz in die proletarische Assoziation aufzuheben und stößt damit das Aufheben der bürgerlichen Philosophie an. Diese wird proletarisch. Der Genitiv „Aufheben des Proletariats“ ist jedoch kein rein subjektiver, er ist genauso als objektiver zu lesen: Das Proletariat wird aufgehoben. Denn weder die eigene Aufhebung noch die Aufhebung der Philosophie schafft das Proletariat aus eigener theoretischer Anstrengung (von den Diggern bis zu Wilhelm Weitling im Bund der Gerechten) aus sich heraus; es wird nicht allgemein genug und braucht dazu die Philosophie, die sich aus der bürgerlichen in eine proletarische aufhebt. So geht das Aufheben des Proletariats in ein Aufheben der Philosophie durch die Philosophie und damit in ein Verwirklichen derselben über. Ihr Aufheben ist ein Umkehren ihrer selbst in ein Verwirklichen.

Das Verwirklichen ist die neue Seins- und Bewegungsweise der Philosophie. Indem das Verwirklichen aus dem Aufheben kommt bzw. eine Art desselben ist, ist es keine reine Bewegung, es trägt das Aufheben als Gattung in sich; philosophisches Verwirklichen ist immer aufhebendes Verwirklichen, ein proletarisches Aufheben in der Art des *Verwirklichens der Philosophie*.⁵¹ Dieser Genitiv ist offensichtlich subjektiv und objektiv. Subjektiv gilt: Die Philosophie verwirklicht sich, indem sie alle bisherige Philosophie *als* Philosophie im Laufe der Zeit in sich aufhebt – und zwar im Modus des proletarischen Aufhebens. Der Inhalt der Philosophie formiert sich derart um, dass sie *für sich* wirklich ist; Philosophie ist von nun an das Selbstbewusstsein des Proletariats im wirklichen Kampf gegen seinen unterdrückenden Herrn und nicht mehr dessen abstraktes, also unwirkliches Jenseits. Logisch heißt das: Wirklich ist sie, wenn sie das Verhältnis des Aufhebens des Proletariats und des Verwirklichens der Philosophie denkt (was *wir* genau in diesem Moment tun): Als Philosophie wirklich sein ist ihre proletarische, also aufhebende Form. In die-

⁵¹ Holz (1997, 279) hat dieses Verhältnis erkannt: „Das Proletariat ist [...] die erste und einzige Klasse, die sich die Philosophie widerspruchsfrei aneignen muss. Denn nur im Begriff des Ganzen gewinnt das Proletariat ein Bewusstsein seiner selbst als einer besonderen Klasse, die sich in der Aufhebung ihrer selbst als allgemeine Klasse verwirklicht. Die Wirklichkeit des Proletariats als allgemeine Klasse besteht in der Identität ihres Wollens mit der vernünftige Allgemeinheit der Philosophie – und das heisst aber auch in der Aufhebung der Philosophie als (blosse) Philosophie und ihrer Verwirklichung in der Herstellung allgemeiner Vernünftigkeit der menschlichen Verhältnisse.“

sem Selbstverwirklichen entsteht der *wirkliche* und damit aufhebende Schein,⁵² dass das Verwirklichen die wesentliche Bewegung sei, in der sich das Proletariat aufhebe. Das Verwirklichen übergreift *virtuell* als allgemeine Bewegungsform das Aufheben des Proletariats. Deren spontanes Befreiungsbedürfnis zeigt sich nun als Kritikmethode und *allgemeines* Revolutionsprogramm.

In *Wirklichkeit* schlägt das Verwirklichen in das Aufheben zurück. Das Sich-Verwirklichen der Philosophie wirkt im Proletariat aufhebend. So ist hier der objektive Genitiv *Verwirklichen der Philosophie* zu lesen. Die Philosophie kann sich nicht selbst verwirklichen, sie muss aufgehoben werden. Das Proletariat eignet sich die philosophische Arbeit am Begriff an und hebt sich im Verwirklichen dieser Arbeit auf. Die Bewegung ist ein *asymmetrisches* doppelseitiges Übergreifen des Aufhebens und Verwirklichens. Asymmetrisch deshalb, weil primär ein proletarisch-aufhebendes Übergreifen in ein philosophisches aufhebend-verwirklichendes Übergreifen übergeht, welches in das proletarische aufhebend-verwirklichende Aufheben zurückkehrt.

Diese Bewegung des asymmetrischen doppelseitigen Übergreifens *ist sogar eine in sich gedoppelte*: Sie ist eine *wirkliche*, die sozialen, politischen und philosophischen Verhältnisse des Proletariats aufhebende Bewegung, und darin eine *ideelle*, ihre wirkliche Seite⁵³ spiegelnd. Es ist ein *praktisches* doppelseitiges asymmetrisches Übergreifen und darin ein *theoretisches*. Denn nicht nur in Wirklichkeit übergreift das praktische Aufheben das theoretische Verwirklichen und umgekehrt, sondern auch begrifflich in der Theorie. Diese gesamte Bewegung zeigt sich *uns* als Resultat *unseres* Herausschälens der Logik dieses Programms aus Marx' Hinführung zu dieser seiner Vorstellung.

Damit ist das Ziel des zweiten Teils dieser Studie erreicht. Es besteht nun die Aufgabe – wie im Abschnitt „Aspekte des Aufhebens und Verwirklichens“ angedeutet –, diese Bewegung über die verschiedenen Phasen des Klassenkampfes von 1844 bis heute auszuarbeiten. Aber auch die Frage, wie sich das Aufheben und Verwirklichen in den vorhergehenden Philosophien vorbereitet, zum Beispiel von Kant über Fichte, Schelling und Hegel, wäre zu beantworten. Ein drittes Problem ist systematischer Art, nämlich wie das Verhältnis des Aufhebens und Verwirklichens zur Spiegelmetapher steht. Die These lautete ja im ersten Teil dieser Studie, dass es für ein dialektisches System nicht akzeptabel sei, die Grundvorstellung desselben einfach – und sei es noch so überzeugend – zu setzen. Deshalb müsse die Spiegelmetapher begründet werden. Diese Frage soll in einem eigenständigen Beitrag, aber auf dieser Studie aufbauend beantwortet werden.

⁵² Der Schein ist nun ein wirklicher, weil von der Philosophie nun gewusst wird, dass ihr Verwirklichen ein Aufheben ist, dass ihre Begriffe wirkliche Reflexionen der Wirklichkeit sind.

⁵³ Also die sozialen, politischen und philosophischen Verhältnisse des Proletariats.

Literaturverzeichnis

- Autorenkollektiv.** 1980. *Die internationale Arbeiterbewegung. Fragen der Geschichte und der Theorie, Erster Band: Die Entstehung des Proletariats und seine Entwicklung zur revolutionären Klasse.* Moskau
- Arndt, Andreas.** 2016. „Hegels Wesenslogik und ihre Rezeption und Deutung durch Karl Marx“. In: Günter Kruck und Andreas Arndt (Hrsg.): *Hegels „Lehre vom Wesen“*. Berlin: de Gruyter. S. 181–194
- Cornu, Auguste.** 1961. *Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk, Zweiter Band: 1844–1845*, Berlin: Aufbau-Verlag
- Feuerbach, Ludwig Andreas.** 1839. „Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie“. In: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 9. Hrsg. von Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie-Verlag. S. 243–263
- Feuerbach, Ludwig Andreas.** 1841. „Das Wesen des Christentums“. In: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 5. Hrsg. von Werner Schuffenhauer und Wolfgang Harich. Berlin: Akademie-Verlag
- Feuerbach, Ludwig Andreas.** 1842. „Zur Beurteilung der Schrift ‚Das Wesen des Christentums‘“. In: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 9. Hrsg. von Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie-Verlag. S. 229–242
- Feuerbach, Ludwig Andreas.** 1843. „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“. In: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 9. Hrsg. von Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie-Verlag. S. 264–341
- Feuerbach, Ludwig Andreas.** 1970. Briefe von und an Hegel, Band III, 1823–1831. Hrsg. von Johannes Hoffmeister, Berlin: Meiner
- Fichte, Immanuel Hermann.** 1832. *Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie.* Heidelberg: J. H. B. Mohr
- Frings, Christian.** 2019. „Sklaverei und Lohnarbeit bei Marx. Zur Diskussion um Gewalt und ‚unfreie Arbeit‘ im Kapitalismus“. In: *Prokla*, Heft 196, S. 427–448
- Gudopp-von Behm, Wolf-Dieter.** 2015. *Thales und die Folgen. Vom Werden des philosophischen Gedankens.* Würzburg: Königshausen & Neumann
- Gudopp-von Behm, Wolf-Dieter.** 2020a. „Ex oriente lux?“ In: *junge Welt* vom 18./19.01.2020, S. 12–13
- Gudopp-von Behm, Wolf-Dieter.** 2020b. „Das Mittlere“ In: *junge Welt* vom 20.01.2020, S. 12–13
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1971. *Werke in zwanzig Bänden.* Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt/M: Suhrkamp
- Holz, Hans Heinz.** 1958. *Leibniz.* Stuttgart: Kohlhammer-Verlag
- Holz, Hans Heinz.** 1997. *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte in der Dialektik der Neuzeit*, Band III. Stuttgart: J. B. Metzler

- Holz, Hans Heinz.** 2003a. *Widerspiegelung*, Band 6 der Bibliothek dialektischer Grundbegriffe, Bielefeld: transcript
- Holz, Hans Heinz.** 2003b. *Mensch – Natur: Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie*. Bielefeld: Aisthesis
- Holz, Hans Heinz.** 2007. „Philosophisch-politische Perspektiven des Marxismus heute“. In: *Topos* 27, Neapel. S. 57–79
- Holz, Hans Heinz.** 2010. *Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie, Band 1: Von Hegel zu Marx*, Berlin: Aurora-Verlag
- Holz, Hans Heinz.** 2011. *Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie, Band 3: Integrale der Praxis*, Berlin: Aurora-Verlag
- Holz, Hans Heinz.** 2021. „Studierende im Klassenkampf, Vortrag aus dem Jahr 2003 in Stralsund“. Auf: www.youtube.com/watch?v=QSJB2oqvr8o&t=733s
- Hüllinghorst, Andreas.** 2016. „Friedrich Engels’ Grundriss eines Systementwurfs“. In: *Aufhebung* #8, Salzburg, S. 43–61
- Hüllinghorst, Andreas.** 2021. „Das Programm der Verwirklichung der Philosophie. Einleitung in eine Studie – Teil I“. In: *Aufhebung* #15, Berlin, S. 11–44
- Klenner, Hermann.** 1998. „Revolutionsprogramm als Reformationsidee. Der Revolutionsbegriff utopischer Kommunisten in England Mitte des 17. Jahrhunderts“. In: Ders.: *Das wohlverstandene Interesse. Rechts- und Staatsphilosophie in der englischen Aufklärung*, Köln: Dinter-Verlag, S. 71–96
- Kliem, Manfred.** 1970. *Karl Marx. Dokumente seines Lebens*. Leipzig: Reclam
- Köhnke, Klaus Christian.** 1986. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- König, Josef.** 1937. *Sein und Denken*. Halle an der Saale: May Niemeyer-Verlag
- Lambrecht, Lars.** 1981. „Hegels Philosophie in der Diskussion zum Geschichtsverständnis der SPD vor 1914 – Eine Dokumentation“. In: *Dialektik, Heft 2*. S. 177–199
- Mader, Niels.** 1986. *Philosophie als politischer Prozess. Karl Marx und Friedrich Engels – Ein Werk im Werden*. Köln: Pahl-Rugenstein
- Marx, Karl.** 1843. „Ein Briefwechsel von 1843“. In: *MEGA*², Band I/2, Berlin, S. 471–489
- Karl Marx.** 1844a. „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“. In: *MEGA*², Band I/2, Berlin, S. 170–183
- Karl Marx.** 1844b. „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“. In: *MEGA*², Band I/2, Berlin, S. 323–444
- Pfeifer, Wolfgang.** 1993. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, 2 Bände, 2. Auflage. Berlin: Akademie-Verlag
- Schürmann, Volker.** 1996. „Die Metapher des Weckens bei Josef König“. In: *Topos*, Heft 7, S. 49–75

Taubert, Irene. 1978. „Probleme der weltanschaulichen Entwicklung von Karl Marx in der Zeit von März 1841 bis März 1843“. In: *Marx-Engels-Jahrbuch 1*. Berlin, S. 205–232

Trendelenburg, Adolf. 1840. *Logische Untersuchungen*. Berlin: Bethge

Wagenknecht, Sahra. 1997. *Vom Kopf auf die Füße. Zur Hegelrezeption des jungen Marx, oder: Das Problem einer dialektisch-materialistischen Wissenschaftsmethode*. Bonn: Pahl-Rugenstein

Zimmer, Jörg. 2021. „Natürliche Künstlichkeit. Exzentrische Positionalität als gegenständliche Tätigkeit des Menschen. Über dialektische Anthropologie bei Helmut Plessner und Hans Heinz Holz“. In: *Aufhebung #16*

Gesellschaftliche Kohäsion als Voraussetzung der Demokratie?

Andreas Fisahn, Bielefeld

Nur 45 Prozent der Bevölkerung sind nach einer Umfrage aus dem Jahr 2019 mit dem Funktionieren der Demokratie zufrieden, während 54 Prozent eher unzufrieden oder sehr unzufrieden sind.¹ Seit 2018 befinden sich Faschisten und Halbnazis in allen deutschen Landtagen und im Bundestag als Volksvertreter, was bei ihrer gestörten Einstellung zur Demokratie kein gutes Zeichen ist. Sie reklamieren zusammen mit Pegida und anderen ausländerfeindlichen Veranstaltungen: „Das Volk sind wir!“, womit sie den Anderen absprechen, ebenfalls das Volk zu sein oder es zu vertreten. Nach der letzten Wahl zum EU-Parlament war die Diagnose schnell zur Hand: „Eine schwere Legitimationskrise“², die Diskussion um die „Krise der Repräsentation“ begann dagegen schon früher (Michelsen/Walter 2013). Man kann also konstatieren: Die Demokratie befindet sich gegenwärtig in keinem guten Zustand.

1. Die Aktualität antiken Denkens

Nun ist es interessant, dass sich schon die antiken Griechen Gedanken zum Zerfall politischer Systeme gemacht haben. Allen voran ist hier Platon zu nennen, dessen Überlegungen seltsamerweise eine unglaubliche Frische haben. Anders als sein konservativer Nachfolger Aristoteles denkt Platon Staatsformen nicht in Gegensatzpaaren. Er denkt dialektisch, den Verfall als voranschreitenden Prozess, bei dem das eine Stadium dem anderen folgt. Er nimmt an, dass es eine Entwicklung von der Aristokratie zur Timokratie (Herrschaft des Geldadels), weiter zur Oligarchie und über die Demokratie zur Tyrannei gibt. Die Oligarchie ist für Platon die Herrschaft der Reichen, während die Aristokratie die Herrschaft der Besten sei. Aus naheliegenden Gründen ist es interessant, nicht nur Platons Ansichten zum Verfall der Demokratie, sondern auch der Oligarchie zu hören. Er schreibt: „Indem sie also in Oligarchien Zügellosigkeit übersehen und freigeben: so werden oft

¹ Vgl. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1902/umfrage/haltung-zur-umsetzung-der-demokratie-in-deutschland> (letzter Zugriff: 17.10.2019)

² So der Politikwissenschaftler Philip Manow im Gespräch mit dem Deutschlandfunk. Vgl. Manow 2019.

Menschen, die gar nicht unedel sind, in die Armut hineingedrängt. – Freilich wohl. – Diese nun, denke ich, sitzen in der Stadt wohlbestachelt und völlig gerüstet, Einige verschuldet, Andere ihrer bürgerlichen Stellung beraubt, noch Andere beides, alle aber denen zürnend und auflauernd welche das ihrige besitzen so wie den Übrigen auch, und nach Neuerung begierig.“ (Platon, Pol. VIII 555d) Und weiter: „Was die Oligarchie sich als das größte Gut vorsteckte und wodurch sie auch zu Stande gekommen war, das war doch der große Reichtum. Nicht wahr? – Ja. – Die Unersättlichkeit im Reichtum aber und die Vernachlässigung alles übrigen um des Geldmachens willen gereichte ihr zum Untergang.“ (Platon, Pol. VIII 562b) Kurz: Geldgier der Oligarchen und ungleiche Verteilung führen dazu, dass die Armen sich verweigern oder rebellieren. Damit stellt sich die Frage, ob annähernde ökonomische Gleichheit eine Voraussetzung der Demokratie ist. Der schlechte Zustand heute könnte dann mit der wachsenden Ungleichheit erklärt werden.

Hören wir aber zunächst Platon zum Verfall der Demokratie, die bei ihm eher so beschrieben wird, wie wir heute Anarchie definieren würden: „Die Freiheit, antwortete ich. Denn von dieser wirst du immer in einer demokratischen Stadt hören, daß sie das vortrefflichste sei ... Die Summe nun von diesem allen, sprach ich, wenn man es zusammenrechnet, merkst du wohl, wie zart nämlich dadurch die Seele der Bürger wird, so daß wenn ihnen einer auch noch so wenig Zwang auflagen will, sie gleich unwillig werden, und es gar nicht vertragen. Und zuletzt weißt du ja, daß sie sich auch um die Gesetze gar nichts kümmern, mögen es nun geschriebene sein oder ungeschriebene, damit auf keine Weise irgend jemand ihr Herr sei.“ (Platon, Pol. VIII 562b, 563d) Anders gesagt: Die Demokratie verfällt durch eine fortschreitende Individualisierung, die mit einer Regelverachtung des Einzelnen im Namen der Freiheit verbunden wird. Die Gesetze werden im Namen des individuellen Vorteils missachtet – man muss die Aktualität wohl nicht erklären.

2. Das Problem – die Fragestellungen

Platons Verfallsdiagnosen führen zu Fragen, welche die Demokratietheorie seit längerer Zeit beschäftigen. Wie wird aus den vielen individuellen Willen ein einheitlicher Staatswille? Oder eher juristisch gedacht: Wie wird in der Demokratie die Einheit des Staates hergestellt? Und weniger staatsorientiert: Wie lässt sich in der Demokratie die Akzeptanz von Entscheidungen der Mehrheit erklären? Umgekehrt: Wann kann diese Akzeptanz nicht mehr erreicht werden? Ist zur Herstellung der Einheit ein homogenes Volk erforderlich, ökonomische Homogenität oder – etwas offener – gesellschaftliche Kohäsion? Das Problem verschärft sich, wenn man fragt: Wieso sollte eine Vielzahl von Einzelinteressen zum Gemeinwohl, d.h. zu vernünftigen Entscheidungen führen?

Das Problem lässt sich im Anschluss an Kants freiheitlicher Begründung der Demokratie formulieren. Kants Rechtfertigung lautet: „Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muss sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht tun können. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen anderen verfügt, immer möglich, dass er ihm dadurch unrecht tue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn *volenti non fit iniuria*). Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille aller, so fern ein jeder über alle und alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein.“ (Kant, *Metaphysik der Sitten*, § 46) Die Demokratie entspringt der individuellen Freiheit, wie sich der Einzelne frei seine Gesetze gibt, gibt sich das Kollektiv, geben sich die im Staat vereinigten Staatsbürger in freier Entscheidung ihre Gesetze und wenn jeder über sich selbst beschließt, kann niemandem ein Unrecht geschehen.

3. Lösung der Aufklärung

Kant sieht durchaus das Problem dieser Rechtfertigung der Demokratie, die er als repräsentatives System denkt, nämlich: Entscheidungen werden delegiert und Mehrheiten entscheiden evtl. auch gegen Einzelne. Seine Lösung begrenzt die Staatsbürgerschaft auf die erwachsenen, ökonomisch selbstständigen Männer. Das macht es wahrscheinlicher, dass Gleiche über Gleiche das Gleiche beschließen, sodass niemandem Unrecht geschehen kann, weil sie über sich selbst beschließen. Den Staatsbürger definiert Kant über die „Fähigkeit der Stimmgebung“, die aber setze „die Selbständigkeit dessen im Volk voraus, der nicht bloß Teil des gemeinen Wesens, sondern auch Glied desselben, d. i. aus eigener Willkür in Gemeinschaft mit anderen handelnder Teil desselben sein will.“ (Ebd.) Und er erläutert, wer von der Staatsbürgerschaft und damit vom Stimmrecht ausgeschlossen ist: „Der Geselle bei einem Kaufmann oder bei einem Handwerker; der Diensthote (nicht der im Dienste des Staats steht); der Unmündige (*naturaliter vel civiliter*); alles Frauenzimmer und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung anderer (außer der des Staats) genötigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz. — Der Holzhacker, den ich auf meinem Hofe anstelle, der Schmied in Indien, der mit seinem Hammer, Amboß und Blasbalg in die Häuser geht, um da in Eisen zu arbeiten, in Vergleichung mit dem europäischen Tischler oder Schmied, der die Produkte aus dieser Arbeit als Ware öffentlich feil stellen kann; der Hauslehrer in Vergleichung mit dem Schulmann, der Zinsbauer in Vergleichung mit dem Pächter u. dergl. sind bloß Handlanger des gemeinen Wesens, weil sie von anderen Individuen befehligt oder beschützt werden müssen,

mithin keine bürgerliche Selbständigkeit besitzen.“ (Ebd.) Kant reduziert also die Demokratie auf eine – davon geht er implizit aus – vergleichsweise homogene Gruppe bürgerlicher oder bourgeoisen Männer. Er postuliert Demokratie innerhalb der herrschenden Klasse, also nach heutigem Verständnis eher eine Oligarchie als eine Demokratie.

Rousseau versucht mit dem *volonté générale* auch das Problem zu beantworten, wie denn aus den verschiedenen Einzelmeinungen ein *vernünftiges* Ergebnis entstehen kann. Der allgemeine Wille bildet sich als „vernünftiger Wille“ durch Abstraktion oder Subtraktion von Einzelmeinungen. Rousseau geht – irgendwie, also unpräzise – davon aus, dass bei Abstimmungen regelmäßig der allgemeine Wille gefunden wird, weil sich die besonderen Interessen gegeneinander aufheben, als Summe der Unterschiede bleibe der allgemeine Wille. Dabei sieht Rousseau durchaus die Schwierigkeit, nämlich dass der Mehrheitswille und nicht mal der konsensuale Wille aller, die *volonté des tous*, mit dem *volonté générale* übereinstimmen müssen, also eine gemeinwohlorientierte Entscheidung über den Willen aller produziert wird. So formuliert er in *Vom Gesellschaftsvertrag*: „Es gibt oft einen großen Unterschied zwischen dem Willen aller und dem allgemeinen Willen; dieser achtet nur auf das gemeinsame Interesse, der Wille aller dagegen auf das private Interesse, ja er ist nur eine Summe individueller Wünsche.“ Aber Rousseau geht – wie Kant – von der Gleichheit der Bürger aus. Rechtliche Gleichheit wird zunächst durch den Gesellschaftsvertrag erzeugt, also alle rechtlichen Standesunterschiede aufgehoben. „Da die Bürger durch den Gesellschaftsvertrag alle gleich sind, können auch alle vorschreiben, was alle tun müssen, während keiner das Recht hat, von einem anderen etwas zu fordern, was er nicht selber macht.“ Hier findet sich schon Kants Überlegung, ein gleicher Beschluss über Gleiche kann nicht zu Unrecht führen. Deshalb muss aber auch Rousseau eine faktische Gleichheit der Bürger annehmen. Diese betrifft die Unterschiede an Vermögen, für die Rousseau formuliert: Es sei nicht erforderlich, „dass das Ausmaß an Macht und Reichtum absolut dasselbe für alle sei, sondern ... dass im Hinblick auf den Reichtum kein Bürger genügend vermögend sei, sich einen anderen kaufen zu können, und keiner so arm, dass er sich zu verkaufen gezwungen wäre.“ Dies kommt als Minimalforderung daher, kann aber sehr weitreichend verstanden werden, wenn man „verkaufen“ nicht wörtlich in dem Sinne nimmt, dass man sich selbst versklavt, sondern darunter versteht, sich in eine ökonomische Abhängigkeit zu begeben, was bei Lohnarbeit regelmäßig der Fall ist. Rousseau idealisiert eine Republik kleiner Produzenten, von Handwerkern und Krämern. Er gibt „dem alten Traum ökonomischer Unabhängigkeit, des ‚freien Handels‘ (zweiter Discours), handwerklicher (städtischer oder agrarischer) Kleinproduktion, Ausdruck.“ (Althusser 1987, 170). Auch Rousseaus Konzept basiert auf der Vorstellung einer weitgehend homogenen, harmonischen Gesellschaft. Der *Allgemeine Wille* habe

zur Voraussetzung, dass die „Menschen sich zusammentun und sich als Einheit empfinden“, so entwickelten sie „nur einen einzigen Willen, der sich auf die gemeinsame Erhaltung und das allgemeine Wohlergehen richtet.“

Hegel und Marx sehen die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft und glauben nicht mehr, dass sich diese glätten lassen. Sie gehen davon aus, dass ein allgemeiner Wille als Konsens unterschiedlicher Einzelinteressen in einer klassengespaltenen Gesellschaft schwierig bis unmöglich ist. Hegel analysiert erstmals die bürgerliche Gesellschaft als das „System der Bedürfnisse“, dass er durch seine Widersprüche, hervorgerufen durch die Konkurrenz und den Gegensatz von Arm und Reich, nicht nur durch Unterschiede charakterisiert. Widersprüche löst Hegel durch dialektische Aufhebung. Die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft werden bei ihm im preußischen, monarchischen Staat „bereinigt“. Die Einheit werde gebildet im Staat oder konkreter: sie existiere im Monarchen, in dem die Entäußerung der bürgerlichen Gesellschaft aufgehoben werde, der Geist wieder zu sich selbst finde.

Bei Marx werden die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft zum Antagonismus der Klassen, zum Widerspruch zwischen Bourgeoisie und Proletariat. Eine parlamentarische Verfassung ist für ihn ein wackeliger Kompromiss zwischen den Klassen. Wackelig oder problematisch deshalb, weil immer die Gefahr bestehe, dass die ökonomisch mächtige Klasse, die Bourgeoisie, ihre Macht und ihr Eigentum dadurch sichert, dass sie hinter die politische Emanzipation zurückfällt und eine autoritäre Staatsform präferiert und etabliert. Das Proletariat stelle dagegen den Kompromiss in Frage, weil es zur sozialen Revolution dränge, mit der die Klassengesellschaft aufgehoben werde und wirkliche Demokratie erst möglich werde.³ Er verschiebt die Lösung des Problems der Akzeptanz und Einheitsbildung in die Zukunft, also in die Zukunft einer kommunistischen Gesellschaft, in der die Klassenwidersprüche aufgehoben sein sollen, die er also als mehr oder weniger homogen und konfliktfrei denkt.

Während Marx Position auf Seiten des Proletariats bezieht, schlägt sich der liberale John Stuart Mill auf die Seite des Bürgertums. Er hat folglich eher das Problem, wie bei allgemeinem Stimmrecht das bürgerliche System gegen die Mehrheit der Arbeiter(stimmen) immunisiert oder stabilisiert werden kann. Die Lösung ist nicht die Einheitsbildung, sondern ein höheres Stimmgewicht für Reiche und Gebildete, zu denen er sich selbstverständlich auch zählt. Ein allgemeines, aber ungleiches Wahlrecht garantiere „vernünftige“ Entscheidungen, weil er bei den Reichen und Gebildeten auch eine höhere Einsichtsfähigkeit, größere Vernunft annimmt.

³ Vgl. Karl Marx: Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850. In: MEW Bd. 7

4. Nationale Homogenität

Carl Schmitt löst das Problem der Willensbildung antiaufklärerisch und rechtfertigt so am Ende die Diktatur. In seinem 1926 erschienenen Werk zur *geistesgeschichtlichen Lage des heutigen Parlamentarismus* meint er, dass Voraussetzung der Demokratie ein ethnisch homogenes Volk sei. Jede Demokratie, meint Schmitt, „beruhe darauf, dass nicht nur Gleiches gleich, sondern mit unvermeidlicher Konsequenz, das Nichtgleiche nicht gleich behandelt wird. Zur Demokratie gehört also notwendig erstens Homogenität und zweitens – nötigenfalls – die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen.“ (Schmitt 2016 13f.) Die ethnische Säuberung und Vernichtung wird hier vorgedacht. Für die Demokratietheorie ist wichtig, dass Schmitt aus der ethnischen Homogenität als Voraussetzung der Demokratie folgern will, dass ein homogener Volkswille entstehe und so – gleichsam als Input der Demokratie – schon ein einheitlicher Wille vorhanden sei. Dieser homogene Wille des Volkes müsse dann nicht im Parlament repräsentiert werden, sondern könne auch von einer Person, z.B. dem Reichspräsidenten oder einem Führer erkannt werden. Ernst Bloch bezeichnete Carl Schmitt zu Recht als „Kronjuristen der Nazis“ (Bloch 1977, 171), denn Schmitt schrieb den Untergang der Republik herbei. Der Unsinn dieser Überlegung ist offenkundig, denn auch in einem ethnisch homogenen Volk – unterstellt man einmal, dass es so etwas gibt – gibt es keinen einheitlichen Volkswillen; es bleiben Differenzen, z.B. der Unterschied der Geschlechter und Klassenunterschiede oder -gegensätze. Das schließt es nicht aus, dass die Forderung nach ethnischer Homogenität Anhänger findet, wie man gegenwärtig wieder erleben muss. Es handelt sich um einen leider sehr erfolgreichen Mythos.

Ernst Wolfgang Böckenförde knüpft an Schmitt an, aber argumentiert nicht antidemokratisch und antipluralistisch. Er akzeptiert eine pluralistische Gesellschaft, der er gleichsam die nationale Identität als Einheit stiftende Kraft überstülpt. Die nationale Identität wird bei Böckenförde zur außerpolitischen Voraussetzung der Demokratie. Der Staat könne, konzediert Böckenförde, nicht allein über seine Institutionen oder durch die Zwangsgewalt zusammen gehalten werden, vielmehr bedürfe es einer „homogenitätsverbürgenden Kraft“ (Böckenförde 1991a, 143/169), die dem Staat vorausliege und dessen Einheit erhalte. Dabei wird der Pluralismus in der Gesellschaft, der Raum für Differenzen lasse, in Rechnung gestellt und nur eine „relative Homogenität“ als dem Staat vorausgehende und als dessen Basis angesehen (vgl. Böckenförde 1999, 103/111). Es brauche eine „vor-rechtliche Gleichartigkeit. Diese begründet die relative Homogenität, auf deren Grundlage allererst eine auf der strikten Gleichheit der praktischen Mitwirkungsrechte aufbauende demokratische Staatsorganisation möglich wird.“ (Böckenförde 1991b, 332)

Die „relative Homogenität“ oder die Gleichartigkeit ist auch bei Böckenförde keine reale, empirische, soziale Gleichartigkeit, sondern die nationale. Sie ergebe sich durch das Zugehörigkeitsgefühl zu einem Volke, es ist das „Wir-Bewusstsein“ (Böckenförde 1999, 110), das dem Staat vorgelagert ist, nicht die Zugehörigkeit zu einem Staat, zu einer politischen Nation, in die man eintreten und aus der man austreten könne, sondern die „ethnisch-kulturelle“ Gleichartigkeit, in die man hineingeboren wird (vgl. Böckenförde 1991b, 333). Warum, fragt man sich, braucht es die nationale Homogenität als Grundlage des demokratischen Staates? Nur die relative Homogenität, so Böckenförde, könne gewährleisten, dass sich die staatliche Herrschaft als „Wirkeinheit“ durchsetzen könne. Indem man sich über die nationale Identität gegenüber dem Fremden abgrenzt, werden Freund-Feind-Beziehungen im Inneren verhindert, so dass Kompromisse und Konsense möglich bleiben. Er schreibt: „Die Bürger wissen sich in den Grundsatzfragen politischer Ordnung ‚gleich‘ und einig, erfahren und erleben Mitbürger nicht als existentiell anders oder fremd und sind – auf dieser Grundlage – zu Kompromissen und loyaler Hin-nahme der Mehrheitsentscheidungen bereit.“ (Böckenförde 1991b, 333) Das Problem bleibt: Nationale Gleichartigkeit ist eine Imagination, allerdings in bestimmten historischen Phasen eine höchst wirksame, in anderen wird sie durchaus durchschaut. Die Abgrenzung gegenüber dem Fremden betreibt allerdings ein gefährliches Spiel, sie impliziert Ausgrenzung, Diskriminierung und Ausgrenzung und damit Rechtsverletzungen. Die nationale Abgrenzung erscheint in einer globalisierten Gesellschaft eher als Relikt und ihre neue Beschwörung als Regression, d.h. als Rückfall in voraufklärerische, irrationale Verhaltensmuster.

5. Soziale Homogenität

In der sozialdemokratischen Variante der Lösung des Problems der Einheit wird ein gewisses Maß an sozialer Homogenität zur Voraussetzung der politischen Demokratie. Die Klassenspaltung der Gesellschaft ist in dieser Konzeption Ausgangspunkt der Überlegung, aber die Aufhebung dieser Spaltung wird nicht – wie bei Marx – in eine ungewisse, nachrevolutionäre Zukunft verschoben, sondern die Angleichung der sozialen Lage im Kapitalismus gefordert. Annähernd gleiche Lebensverhältnisse zwischen Arm und Reich seien Voraussetzung der Demokratie. Im Grunde wird das Argument von Rousseau und Kant aufgegriffen, nach dem materiale Gleichheit Voraussetzung der Demokratie ist. Aber die materiale Gleichheit wird nicht kontrafaktisch unterstellt oder durch Ausschluss der unteren Schichten hergestellt, sondern wird zum sozialpolitischen Programm. Hermann Heller forderte deshalb die soziale Demokratie. Er schreibt: „Ein bestimmtes Maß sozialer Homogenität muß gegeben sein, damit politische Einheitsbildung überhaupt möglich sein soll. Solange an die Existenz solcher Homogenität geglaubt und angenommen wird,

es gäbe eine Möglichkeit, durch Diskussion mit dem Gegner zur politischen Einigung zu gelangen, solange kann auf die Unterdrückung durch physische Gewalt verzichtet, solange kann mit dem Gegner parliert werden.“ (Heller 1971, 426)

Heller veröffentlichte seine Überlegungen zur sozialen Homogenität als Voraussetzung der Demokratie zwei Jahre nach Schmitts Schrift zur geistesgeschichtlichen Lage. Er nahm Schmitts Überlegungen also durchaus auf und versuchte, sie gleichsam sozialdemokratisch, antiautoritär zu wenden. Das ist immer gefährlich, weil Prämissen und Struktur der Argumentation gleichbleiben. Schmitt war allerdings offenkundig kein so origineller Denker wie manche immer noch behaupten, denn Gleichheit als Voraussetzung der Demokratie hatten schon die Aufklärer gefordert. Schmitt wendet dieses Gleichheitspostulat nur rassistisch, also antiaufklärerisch. Heller negiert gewissermaßen nur Schmitts Negation der Aufklärung.

Festzuhalten ist, dass die Konzeption der sozialen Demokratie in der fordistischen Ära des westlichen Kapitalismus relativ erfolgreich war. Der Klassenkompromiss des Fordismus beinhaltete die Partizipation auch der unteren Klassen am Wachstum, produzierte im kapitalistischen Norden einen materiellen Wohlstand, wie er vorher nie existiert hatte – was übrigens für Ost wie West gilt. Aber mit Gleichheit hatte das wenig zu tun, es war Teilhabe am Wohlstand, aber nicht ökonomische Gleichheit: Auch wenn sich die Ungleichheit heute wieder verschärft hat, die Vermögensverhältnisse waren auch im Fordismus ungleich. Für den Durchschnittsverdiener mit einem Jahresgehalt von 28.000 Euro ist es unerheblich, ob die Großverdiener eine Million oder 10 Millionen Euro jährlich „verdienen“ – der Abstand bleibt gigantisch. Relevant ist es für ihn aber, ob der Eindruck entsteht, dass seine Lebenssituation gesichert ist und es vorangeht oder besser wird. Also: Die Teilhabe am wachsenden Wohlstand, nicht eine annähernde ökonomische Gleichheit, lässt sich als Grundlage der recht stabilen Demokratien im kapitalistischen Westen begreifen. Sie erlaubte das „Parlieren“, wie Heller es ausdrückte, auch zwischen den konkurrierenden Parteien. Heller setzt voraus, dass das parlamentarische System als Spielregel zu verstehen ist, wie man gesellschaftliche Konflikte ohne Gewaltanwendung löst oder ausgleicht. Wobei immer unklar ist, wie die Privilegierten, die oberen Schichten, reagieren, wenn es wirklich an ihre Privilegien geht, Umverteilung nicht nur das Wachsen ihres Reichtums verkleinert, sondern diesen selbst angreift. Trotzdem: Heller lag gar nicht so falsch, allerdings haben sich die Voraussetzungen der sozialen Demokratie heute weitgehend aufgelöst und man muss neu überlegen.

6. Pluralismus und deliberative Demokratie

Abschließend sind die Antworten der pluralistischen und der deliberativen Demokratietheorie auf das Problem der Einheit zu erörtern. Beide stellen die Prämisse

– jedenfalls implizit – in Frage. In beiden Modellen wird der einheitliche Wille der Demokratie nicht vorausgesetzt, sondern ist Ergebnis des demokratischen Prozesses in Staat und Gesellschaft. Es gibt gewissermaßen keinen manifesten individuellen Willen, der in den demokratischen Prozess einfließt. Der Wille wird vielmehr im demokratischen Prozess erzeugt. Die Willensbildung und -vereinheitlichung ist Teil des demokratischen Prozesses und diesem nicht vorgelagert, nicht seine Voraussetzung.

Während im Konzept der Aufklärung vereinzelte Individuen oder gesellschaftliche Monaden aufeinandertreffen, und es gilt, aus diesen Einzelwillen eine staatliche Entscheidungsfindung zu generieren, unterteilt die pluralistische Demokratietheorie die Gesellschaft in heterogene Gruppen und Verbände. „Volk,“ schreibt Ernst Fraenkel, „sind die Angehörigen der in verschiedenen Körperschaften, Parteien, Gruppen, Organisationen und Verbänden zusammengefassten Mitglieder einer differenzierten Gesellschaft, von denen erwartet wird, dass sie sich jeweils mit Erfolg bemühen, auf kollektiver Ebene zu dem Abschluss entweder stillschweigender Übereinkünfte oder ausdrücklicher Vereinbarungen zu gelangen, d.h. aber mittels Kompromissen zu regieren.“ (Fraenkel 1991, 290) Die Vermittlung der in Gruppen und Verbänden zusammengefassten Einzelwillen in die Politik und den Staat ist – zunächst auf der normativen Ebene – leichter zu fundieren als die Repräsentation unkoordinierter und meist auch inkonsistenter Einzelwillen. Die Gruppen und Verbände bündeln, so die Konzeption, die gleich gelagerten Interessen und Meinungen und wirken in die Gesellschaft mit dem Ziel, zu einer Meinungsbildung zu kommen, die es gestattet, eine konsistente politische Richtung zu artikulieren und zu repräsentieren. Fraenkel beschreibt das so: „Dieses Regierungssystem beruht letzten Endes darauf, dass das heterogen strukturierte Volk sich in kollektiven Einheiten zusammenschließt und dass diese kollektiven Einheiten ihrerseits wieder zusammengefasst werden in Blöcken, nämlich in den Parteien. In dem Parlament soll sich alsdann aus dem Miteinander und Gegeneinander dieser Blöcke tunlichst ein Kompromiss herauskristallisieren.“ (Fraenkel 1991, 294) Eine andere Gleichheit wird Voraussetzung der Demokratie, nämlich die Chancengleichheit der Parteien und Verbände.

Das pluralistische Modell muss davon ausgehen, dass es keine unvereinbaren Interessengegensätze oder unvereinbare Ideologien in der Gesellschaft gibt, denn diese lassen eine Konsens- oder Kompromissfindung nicht zu. So ist auch die Pluralismustheorie ein Modell der fordistischen Epoche mit einer Massengesellschaft und Massenorganisationen, die auf der Grundlage weiter Verteilungsspielräume in der Lage sind, erstens die Individuen zu organisieren und zweitens politische Kompromisse einzugehen. Mit der neoliberalen Periode des westlichen Kapitalismus löst sich die Massengesellschaft langsam auf. Die Soziologie konstatierte einen Individualisierungsschub (vgl. Beck 1986, 121 ff.). Den Verbänden und Parteien ge-

lingt es immer weniger, die Menschen zu organisieren und an sich zu binden.

Das deliberative Modell der Demokratie antwortet auf diese Verschiebungen. Die Willensbildung geschehe nicht mehr in Großorganisationen, sondern wieder individuell, aber nicht gleichsam intern, sondern extern in Diskursen der Zivilgesellschaft. Den Kern der Zivilgesellschaft, jenseits von Ökonomie und Staat, schreibt Jürgen Habermas, bilde ein „Assoziationswesen, das problemlösende Diskurse zu Fragen allgemeinen Interesses im Rahmen veranstalteter Öffentlichkeit institutionalisiert.“ (Habermas 1992, 443) Gleichzeitig entwertet er die politische Öffentlichkeit. Das Verhältnis zwischen Zivilgesellschaft und staatlichen Institutionen konstruiert Habermas als Schleusen- und Kreismodell. Im Inneren des Kreises findet man die politische Administration, außen, an der Peripherie, die politische Öffentlichkeit. Legitime Entscheidungen des politischen Systems, folgert Habermas, müssten also erstens aus Kommunikationen der Peripherie entstehen und zweitens die Schleusen parlamentarischer oder gerichtlicher Verfahren passiert haben. Die Schleusen sind also Filter der anarchischen öffentlichen Meinung und sie filtern die richtigen, vernünftigen oder respektablen Gründe aus und lassen sie ins Innere des Systems, während „systemwidrige“ Argumente draußen bleiben. Die Öffentlichkeit wird zu einem unspezifischen „Warnsystem“ (Habermas 1992, 435), zu einem Feuermelder für die Politik degradiert. Die Willensbildung erfolgt durch den „rationalen Diskurs“ in den politischen Apparaten und bietet gerade deshalb die Gewähr für ihre Vernünftigkeit oder Allgemeinwohlorientierung. Auf die individuellen Willen kommt es für Akzeptanz politischer Entscheidungen in dieser diskurstheoretisch modifizierten Systemtheorie nicht mehr an. Die eingangs gestellten Fragen werden mehr oder weniger für irrelevant erklärt. Die Halbwertszeit dieses Modells war erstaunlich kurz. Die „Krise der Repräsentation“ hat zwei Seiten, welche Zweifel aufkommen lassen. Erstens lässt sich an der Vernünftigkeit und der Gemeinwohlorientierung der Ergebnisse des institutionalisierten politischen Diskurses ebenso zweifeln wie an seiner Rationalität. Zweitens lässt sich die Öffentlichkeit, lässt sich der demokratische Souverän offenbar auf die Dauer nicht auf die Rolle des Feuermelders reduzieren, denn gegenwärtig werden die parlamentarischen Verhältnisse kräftig aufgemischt, auch wenn einem der Inhalt nicht gefallen mag.

Die Ansätze von Heller, Fraenkel und Habermas müssen trotz der kritischen Bemerkungen weiter verfolgt werden, gleichzeitig aber ergänzt werden um Überlegungen, die der Frage der Einheit nicht explizit nachgegangen sind, diese aber implizit innerhalb der Frage nach der Akzeptanz von Herrschaftsverhältnissen beantwortet haben. Antonio Gramsci erklärt über das Zusammenspiel von Zivilgesellschaft und Staat die Stabilität der kapitalistischen Herrschaft. Die Sicherung der Herrschaft könne nicht allein über die repressiven Staatsapparate oder die Organisation der direkten Machtausübung erklärt werden. Herrschaft sei auf Konsens

und Akzeptanz auch der subalternen Klassen angewiesen. Diese Zustimmung werde über die Zivilgesellschaft „organisiert“ oder hergestellt, nämlich über die Hegemonie in der Kultur, Philosophie, Politik, Kunst, kurz: in der Interpretation der Welt. Herrschaft aktualisiere sich über die staatliche Gewaltausübung, d. h. die repressiven Apparate, während Hegemonie geistig, moralische Führung umfasse. „Das methodologische Kriterium, auf welches die eigne Untersuchung gegründet werden muss, ist folgendes: dass sich die Suprematie einer gesellschaftlichen Gruppe auf zweierlei Weise äußert, als ‚Herrschaft‘ und als ‚intellektuelle und moralische Führung‘.“ (Gramsci 1992, 718) Gramsci betont allerdings, dass Hegemonie nicht nur in und über die Zivilgesellschaft hergestellt werde, sondern dass auch die klassischen Gewalten des Staates mehr oder weniger intensiv politische Hegemonie herstellen (vgl. Gramsci 1992, 772). Hegemonie entsteht in der Zivilgesellschaft nicht nur selbstständig. Schon gar nicht wird sie in individuellen Köpfen isoliert hervorgebracht, sondern sie kann z.B. in der Kulturindustrie, in Schulen und Universitäten systematisch erzeugt werden. Das heißt, der Staat ist auch Produzent von Weltansichten, Einstellungen, Verhaltensweisen und von Zustimmung zur Herrschaft.

7. Das symbolische Kapital des Staates und neue Kohäsionsprojekte

Bourdieu erklärt die Zustimmung und freiwillige Unterwerfung unter staatliche Herrschaft durch die Anhäufung von symbolischem Kapital beim Staat. „Unter symbolischem Kapital verstehe ich“, schreibt Bourdieu, „diejenige Kapitalform, die aus der Beziehung zwischen einer beliebigen Kapitalsorte und den Akteuren entsteht, die so sozialisiert sind, dass sie diese Kapitalsorte erkennen und anerkennen. Das symbolische Kapital hat seinen Platz, wie das Wort sagt, in der Ordnung des Erkennens und Anerkennens.“ (Bourdieu 2014, 337) Kurz: Beim symbolischen Kapital geht es darum, dass die Menschen den Staat als solchen erkennen und anerkennen. Symbolisches Kapital wird angehäuft durch Insignien der Macht wie die Fahne, die Hymne, die Nationalmannschaft, Stempel, Urkunden und anderes. Der Staat universalisiere, so Bourdieu weiter, durch sein Monopol auf das symbolische Kapital die Bewertung und Wahrnehmungsschemata seiner Untertanen und macht sie damit zu Staatsbürgern – die sich als solche erkennen, wenn sie beispielsweise Steuern zahlen und damit den Staat anerkennen und sein symbolisches Kapital reproduzieren. Bourdieu formuliert: „Der Staat ist in der Lage, diese Wahrnehmungskategorien innerhalb der Grenzen eines Territoriums zu universalisieren. Nach dieser Logik ist eine Nation ein Ensemble von Leuten, die die gleichen staatlichen Wahrnehmungskategorien haben und, nachdem sie die gleichen Prozeduren der Konditionierung und Einimpfung durch den Staat, d.h. durch die Schule, durchlaufen haben, mit [gemeinsamen] Wahrnehmungs- und Einteilungsprinzipien zu einer

Reihe von ziemlich ähnlichen grundlegenden Problemen ausgestattet sind.“ (Bourdieu 2014, 604) Das heißt: Das Erkennen des Staates als Staat verschafft diesem einen Legitimitätsvorsprung, eine Protolegitimität, wie Bourdieu das nennt. Man könnte auch sagen: Über das symbolische Kapital gelingt es dem Staat immer wieder, Hegemonie zu erzeugen und damit Akzeptanz für seine eigene Existenz und für politische Entscheidungen zu produzieren.

Der voluntaristische Einschlag ist aber gleich wieder zurückzunehmen. Die Bewertungs- und Wahrnehmungsschemata werden keineswegs nur durch die staatlichen Institutionen geschaffen, sondern durch ein Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse, in denen das Individuum lernt und sich damit konstituiert. Dazu gehören nicht zuletzt auch die Bedingungen der ökonomischen Existenz, d.h. die Produktionsweise oder die gesellschaftlichen Bedingungen und Folgen des Wirtschaftens. Gleichzeitig werden die einmal angeeigneten Schemata als vorbewusste Ordnung internalisiert und perpetuiert, woraus folgt, dass sie zwar änderbar sind und sich ändern, aber gegen solche Veränderungen gleichzeitig Resistenzen aufbauen. Anders gesagt: Die Willensbildung ist ihrerseits an Voraussetzungen gebunden. Sie steht staatlichen Entscheidungen nicht gegenüber – egal ob individuell oder kollektiv, diskursiv in Verbänden oder in der Zivilgesellschaft erzeugt. Die Willensbildung in der Gesellschaft erfolgt immer schon unter den Bedingungen des Staates und der staatlichen Ko-Produktion. Umgekehrt ist es eben nur eine Ko-Produktion, weshalb die realen gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre Veränderungen sich in der individuellen wie kollektiven Willensbildung niederschlagen. Das Problem der Einheit ist damit keineswegs gelöst, aber verschoben zur Akzeptanz, die nicht zum Konsens führen muss, sondern beim Dissens – auch in Passivität – stehen bleiben kann. Zustimmung lässt sich trotz unterschiedlicher individueller „Approaches“ erreichen; der Staat ist der große Vereinheitlicher, aber diese Vereinheitlichung bezieht sich nicht nur auf die ökonomischen Interessen, also Fragen der ökonomischen Gleichheit, wenngleich diese nicht irrelevant sind.

Kurz: Willensbildung ist dem demokratischen Prozess nicht vorgelagert. Aber Willensbildung und Hegemoniebildung werden auch nicht nur im demokratischen, gleichsam zivilgesellschaftlichen Prozess erzeugt, sondern im Staat ko-produziert. Die Gleichheit als Voraussetzung des demokratischen Prozesses muss dann auf weitere Faktoren, politische, kulturelle, religiöse, aus der Geschlechterdifferenz entspringende abstellen und nicht nur auf die ökonomische Situation. Das heißt: Es braucht kein Mindestmaß an ökonomischer Homogenität, sondern ein Mindestmaß an gesellschaftlicher Kohäsion, damit das parlamentarische System im Kapitalismus funktionieren kann.

Gesellschaftliche Kohäsion meint nicht Konsens im Sinne der Zustimmung eines jeden, sondern breite, übergreifende Zustimmung oder Akzeptanz. Sie bezieht sich nicht nur auf die materielle, ökonomische Situation in der Gesellschaft,

sondern umfasst ebenso Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata und kulturelle Faktoren. Solche Kohäsion wird auch durch staatliche Institutionen implizit hergestellt, die eine Vereinheitlichung der Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata und damit eine Grundlegitimation erzeugen, darüber hinaus braucht es aber „Projekte“, über die Hegemonie, also Zustimmung und Akzeptanz erzeugt wird. Diese Projekte können nur begrenzt voluntaristisch gesetzt werden, sie ergeben sich aus verschiedenen Grundströmungen in der Gesellschaft. Das lässt sich am Beispiel des Neoliberalismus als Projekt zeigen.

Mit dem neoliberalen Wirtschafts- und Gesellschaftsmodell wurde die notwendige Kohäsion in den 1980er Jahren noch einmal erzeugt, konnte die Gesellschaft umgebaut werden. Kohäsion meint weder Konsens noch Kompromiss, es reicht eine breite Zustimmung zum Umbau. Verbinden konnten sich der ökonomische Neoliberalismus, die antikeynesianische Interventionsskepsis mit der links-grünen Staatskepsis der 1980er. Die Kritik an der Bürokratie, welche die Wirtschaft einenge, ging zusammen mit der „linken“ Kritik am Staat, der repressiv sei und die Freiheit beschränke. In den Geisteswissenschaften lieferte die Systemtheorie mit ihrem Steuerungspessimismus ein weiteres theoretisches Fundament, welches den Primat der Politik und der Demokratie in Frage stellte. Auch die Europäische Union war Bestandteil dieses Projektes und ist selbst in der Lage, Kohäsion in beschränktem Ausmaß zu produzieren.

Abschließend sei ein Blick auf die gegenwärtige Situation gestattet. Die Bedingungen einer so verstandenen umfassenden gesellschaftlichen Kohäsion haben sich verschoben. Die Beteiligung am Wachstum ist für die unteren Lohngruppen nicht mehr garantiert, d.h. es geht nicht mehr „automatisch“ aufwärts. Der Fahrstuhl wurde zum Paternoster. Für große Teile arbeitender Menschen besteht mit dem Hartz-System die reale Drohung, in relative Armut abzurutschen. Die Massengesellschaft mit Massenkonsum und Massenorganisationen befindet sich weitgehend in Auflösung. Selbst der Antikommunismus als Kitt der westdeutschen Gesellschaft lässt sich nicht mehr nutzen, um Kohäsion herzustellen.

Literaturverzeichnis

Althusser, Louis. 1987. *Machiavelli, Montesquieu, Rousseau. Zur politischen Philosophie der Neuzeit.* Hamburg : Argument Verlag

Beck, Ulrich. 1986. *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne.* Frankfurt/M.: Suhrkamp

Bloch, Ernst. 1977. *Naturrecht und menschliche Würde.* Frankfurt/M.: Suhrkamp

Böckenförde, Ernst-Wolfgang. 1991a. „Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriffs“. In: Ders.: *Recht, Staat, Freiheit.* Frankfurt/M.: Suhrkamp

- Böckenförde, Ernst-Wolfgang.** 1991b. „Demokratie als Verfassungsprinzip“. In: Ders.: *Staat, Verfassung, Demokratie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang.** 1999. „Die Zukunft politischer Autonomie. Demokratie und Staatlichkeit im Zeichen von Globalisierung, Europäisierung und Individualisierung“. In: Ders.: *Staat, Nation, Europa*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre.** 2014. *Über den Staat - Vorlesungen am Collège de France 1989–1992*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Fraenkel, Ernst.** 1991. *Deutschland und die westlichen Demokratien*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Gramsci, Antonio.** 1992. *Gefängnishefte, Bd. 4*. Hamburg: Argument Verlag
- Habermas, Jürgen.** 1992. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Heller, Hermann.** 1971. „Politische Demokratie und soziale Homogenität“. In: Ders.: *Gesammelte Schriften Bd. II*. Leiden: Sijthoff
- Manow, Philip.** 2019. „Eine schwere Legitimationskrise“. Auf: https://www.deutschlandfunk.de/europawahl-eine-schwere-legitimationskrise.691.de.html?dram:article_id=448729 (letzter Zugriff: 17.10.2019)
- Michelsen, Danny und Walter, Franz.** 2013. *Unpolitische Demokratie: Zur Krise der Repräsentation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Schmitt, Carl.** 2016. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. 10. Auflage. Berlin: Duncker & Humblot

Berichte

Tagungsbericht 9. Hans-Heinz-Holz-Tagung

Der Mensch ist von Natur aus auf Kultur angelegt. Diese simple Feststellung verweist bereits auf die komplizierte Sonderstellung des Menschen als Natur- und zugleich aus ihr herausgehobenes »Kunstwesen«. Dem schwierigen Themenkomplex von Natur, Mensch und Technik im Werk von Hans Heinz Holz und seinen aktuellen Bezügen zur ökologischen Seite der gesellschaftlichen Reproduktion hat sich die Gesellschaft für dialektische Philosophie auf der 9. Hans-Heinz-Holz-Tagung am 27. Februar 2021 gewidmet. Aufgrund der COVID-19 Pandemie fand sie mittels der Videokonferenz-Plattform Zoom online statt. Dieser eher unpersönlichen Form ist jedoch zu verdanken, dass die Teilnehmerzahlen der letzten Jahre deutlich übertroffen wurden. Bis zu 120 Zuhörer fanden sich gleichzeitig im digitalen Raum zusammen. Im Anschluss an die Vorträge entspannten sich sowohl durch audiovisuelle Zuschaltung als auch über die Chat-Funktion von Zoom angeregte Diskussionen. Alle fünf Vorträge und die Diskussionen der wohlorganisierten und -moderierten Konferenz sind als Video-Aufzeichnungen unter www.youtube.com/c/GesellschaftfürdialektischePhilosophieGOWien anzusehen. Der Beitrag von Professor Jörg Zimmer ist in einer überarbeiteten Fassung im vorliegenden Heft abgedruckt und wird daher nur kurz wiedergegeben.

Im ersten Vortrag beschäftigte sich Jörg Zimmer mit *Exzentrische Positionalität als gegenständliche Tätigkeit des Menschen. Dialektische Anthropologie bei Helmut Plessner und Hans Heinz Holz*. Die Stufentheorie des Organischen und die als »exzentrische Positionalität« begriffene Stellung des Menschen in der Welt bei Plessner wird von Holz aufgegriffen, in einem Brückenschlag zur Marx'schen Auffassung des Menschen als eines »gegenständlichen Wesens« aber dialektisch-materialistisch reformuliert. Erfreulich klar arbeitete Zimmer heraus, wie Holz über Plessner hinausgehend den Menschen »in den Zusammenhang eines Weltbegriffs« stellt und eine dialektische Ontologie entwirft.

Im zweiten Vortrag referierte Martin Küpper über *Gegenständliche Tätigkeit, Arbeit und Praxis bei Hans Heinz Holz*. Küpper wählte einen eher philosophiehistorischen Zugang und begann mit einigen Streifzügen durch den Marxismus, in denen er zeigen konnte, dass insbesondere Arbeit und Praxis Kernkategorien und -begriffe des Marxismus sind, mit denen in philosophischer, politischer und ökonomischer Hinsicht die Lebensgrundlage und Bestimmtheit der Existenzbedingungen der Menschheit ausgedrückt, beschrieben und bewusst gemacht werden konnten. Erstaunlicherweise, so hob Küpper hervor, sind die vier Begriffe Aktivität, Tätigkeit, Arbeit und Praxis mit Ausnahmen bei Alfred Kosing und Hans Heinz

Holz im Marxismus bisher nie in einen systematischen Zusammenhang gebracht wurden. Indem er sich einzelne Bestimmungen und Definitionen aus der marxistischen Philosophiegeschichte herausgriff, konnte Küpper die Begriffe zumindest in einen vorläufigen Zusammenhang stellen. Dabei verdeutlichten sich bereits Problemfelder, etwa eine drohende Ablösung der Philosophie durch Soziologie oder die Vernachlässigung interner Strukturen und Dynamik der Erkenntnis sowie der Naturgeschichte. Von hier aus leitete der Referent über zum Einsatz von Hans Heinz Holz, der demgegenüber die Forderung nach »einer begründenden Theorie, die den Ursprung der Dialektik nicht aus der Erkenntnistheorie, sondern aus der materiellen Verfasstheit der Welt ableitet«, also nach einer Ontologie, aufstellte. Holz versucht, den Begriff der Gegenständlichkeit als roten Faden zur Erfassung des Zusammenhangs von Aktivität, Tätigkeit, Arbeit und Praxis zu nutzen. Holz versteht diese Systematisierung als eine Auffächerung der »Modi der ›Bewegungsformen der Materie«, in denen das je komplexe Dingverhältnis aus dem einfacheren hervorgeht«. So wird mit Holz einsichtig, wie sich durch gegenständliche Tätigkeit sowohl das Gattungswesen des Menschen als auch der Gattungsscharakter der Dinge (Werkzeuge etc.) realisiert und sich zur Praxis als Gesamtheit der gesellschaftlichen Prozesse fortentwickelt. Küpper beschloss seinen Vortrag mit dem Hinweis auf einige offene Probleme, etwa der Frage nach der Beschaffenheit der Übergänge oder die Frage nach der Einstufung der Aktivität als Tätigkeit oder als Verhalten.

Den dritten Part bestritt Lena Kreymann mit einem Abriss zu *Praxis und Vernunft. Probleme der Philosophie der Kognitionswissenschaften*. Mit Hilfe einer anschaulichen Präsentation beschrieb sie die Spaltung dieses Forschungsgebietes in die zwei entgegengesetzten Strömungen der klassischen Kognitionsforschung und der 4E Cognition (embodied, embedded, enactive und extending). Während erstere sich auf den logischen Empirismus und logischen Atomismus zurückführen lässt und Kognition vor allem als Informationsverarbeitung unter der Voraussetzung einer Subjekt-Objekt-Dichotomie auffasst, bemüht sich die 4E Cognition um eine Aufhebung eben dieser Trennung von Subjekt und Objekt und versteht Kognition als einen Vorgang körperlich-leiblicher Wesen, die in eine Umwelt eingebettet sind. Problematisch ist hier jedoch wiederum die Tendenz zur Ausweitung des kognitiven Systems auf die Umwelt und zur Auflösung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses. Kreymann konnte schlüssig aufzeigen, dass die beiden Strömungen in ihren Grundansätzen und Problemen jeweils der positivistisch-analytischen und der phänomenologisch-lebensphilosophischen Philosophie entsprechen. Zur Aufhebung der gegensätzlichen Strömungen und der mit ihnen entstehenden Probleme brauche es, so Holz, eine »nicht-subjektivistische Begründung einer Theorie von Subjektivität«. Unter Rückgriff auf die Widerspiegelungstheorie von Hans Heinz Holz konnte Kreymann skizzieren, wie sich ein Subjekt-Objekt-Verhältnis bestim-

men ließe, ohne in eine dualistische Trennung oder eine undialektische Auflösung zu fallen. In Anknüpfung an Holz sowie die Beiträge der vorangegangenen Referenten verdeutlichte sie einen Stufengang der Widerspiegelung, der über Aktivität, lebendige Tätigkeit, gegenständliche Tätigkeit, Arbeit, Produktion bis hin zu Praxis führt, und arbeitete so die Fruchtbarkeit der Holz'schen Philosophie auch für Wissenschaftsprobleme der Gegenwart heraus.

Eva Niemeyer brachte im vierten Vortrag unter dem Titel *Produktivkraftentwicklung im Selbstwiderspruch: Chancen und Grenzen von aktuellen Nachhaltigkeitskonzepten* die Tagung zu konkreten gesellschaftlichen Problemen. Ausgehend vom Problemkomplex der Produktkraftentwicklung und des besonderen Reflexionsverhältnisses Mensch-Umwelt behandelte sie die Rolle u.a. von Technik und Wissenschaft in einer auf dem Privateigentum an Produktionsmitteln fußenden Gesellschaft und warf die Frage nach einer bedarfsorientierten Umgestaltung der Produktivkraft auf. Besonders widmete sich Niemeyer dabei dem in der Neuzeit immer beliebteren Begriff der Nachhaltigkeit. Ausgehend von der bekanntesten Definition gemäß dem sogenannten Brundlandt-Bericht von 1987 (»Nachhaltige Entwicklung ist eine Entwicklung, die den Bedürfnissen der heutigen Generation entspricht, ohne die Möglichkeiten künftiger Generationen zu gefährden, ihre eigenen Bedürfnisse zu befriedigen.«), zeigte sie die Problematik und die Lücken der gängigen Nachhaltigkeitsauffassungen auf. So bleibe trotz partieller Berücksichtigung von Nachhaltigkeitsaspekten im Kapitalismus das anarchische des gesamten Produktionsprozesses immer bestehen und rufe immer neue Widersprüche zwischen Wirtschaft, Gesellschaft und Umwelt hervor. Ein positiver Aspekt der Rede von der Nachhaltigkeit sei jedoch, so Niemeyer, dass in diesem Denken hinter jeder Ware ein Gesamtzusammenhang der Produktion erkannt wird. In diesem Sinne forderte sie zuletzt dazu auf, Arbeiterbewegung und Nachhaltigkeitsbewegung nicht gegeneinander auszuspielen.

Noch politischer wurde es mit Philipp Eichhorns Referat über *Menschheitsfrage(n)? Marxistische Lektionen des Friedenskampfs für den Umweltkampf*. Gezielt provokativ stellte er die Frage, ob die Marxisten heute nicht zu wenig über Klassenfragen und zu viel von Menschheitsproblemen sprechen, und ob Revisionismus nicht schon dort beginne, wo Marxisten Kant, sondern bereits dort, wo sie die »Menschheit« für sich entdecken. Eichhorn stellte heraus, dass beispielsweise das vorgebliche Menschheitsproblem Klimawandel vor allem arme Menschen, kaum aber die Reichen betreffe. Mit einigen Zitaten von Hans Heinz Holz räumte der Referent ein, dass Kommunisten insofern im Sinne Aller handeln, als dass die Interessen der Arbeiterklasse auch Menschheitsinteressen seien, doch hinterfragte er dies durch einen Verweis darauf, dass man erst in der klassenlosen Gesellschaft wirklich von »Menschheit« reden könne. Seinen Revisionismus-Vorwurf stützte Eichhorn mit Zitaten von Gorbatschow, der erklärte, allgemein-menschliche Werte

hätten Vorrang vor Klasseninteressen. Des Weiteren verwies Eichhorn auf die Gefahr, sich als Kommunist von bürgerlichen Appellen zu einem gemeinsamen Kampf gegen den Klimawandel dahin drängen zu lassen, eigene Ziele aufzugeben. Marxisten drohten in der konkreten Bündnispolitik mit Friedens- und Klimabewegung, bürgerlichen oder christlichen Gruppen unterzugehen. In erster Linie, so Eichhorn, sollten Kommunisten Klassen- statt Menschheitsprobleme bekämpfen.

Doch wie kann eine Versöhnung mit der Natur gelingen? Mit einem Zitat Ernst Blochs lieferte Doris Zeilinger in der abschließenden Diskussion ein hübsches – wenn auch inoffizielles – Schlusswort: »Naturströmung als Freund, Technik als Entbindung und Vermittlung der im Schoß der Natur schlummernden Schöpfungen, das gehört zum Konkretesten an konkreter Utopie. Doch auch nur der Anfang zu dieser Konkretion setzt zwischenmenschliches Konkretwerden, das ist soziale Revolution, voraus.«

Rezensionen

Über die Möglichkeiten des Atheismus

Martin Küpper

Winfried Schröder: *Atheismus. Fünf Einwände und eine Frage*. Hamburg: Felix Meiner 2021. 144 Seiten, ISBN 978-3-7873-3957-0, EUR 16,90

Laut Umfrage des „Global Index of Religion and Atheism“ aus dem Jahre 2012 bezeichnen sich etwa 13 Prozent der Weltbevölkerung als atheistisch. Während in China fast die Hälfte der Bevölkerung atheistisch ist, verstehen sich in Deutschland immerhin 15 Prozent als glaubens- und konfessionslos. Das Spektrum dessen, was unter Atheismus verstanden werden kann, ist unterdessen vielfältig. Geht man von einem weiten Atheismus-Begriff aus, umfasst er sowohl die Leugnung des Daseins und der Existenz irgendeiner Gottheit oder anderer spiritueller Wesen als auch die Kritik an den gegebenen, durch Religion (mit)geprägten gesellschaftlichen Formen von Sittlichkeit und Politik, steigert sich mithin zur Asebie. In diesem Sinne strukturieren sich um den Atheismus historisch wandelbare weltanschauliche Theorien und praktizierte Weltanschauungen bzw. ist er selbst integraler Bestandteil dieser. Die Spuren weltanschaulicher Atheismen lassen sich bis zu den Anfängen der abendländischen Philosophie sowie in außereuropäischen Kontexten zurückverfolgen. Ein enger Atheismus leugnet ebenfalls die Existenz göttlicher Wesen, ist jedoch darum bemüht, die materialistischen Aspekte auszuklammern und eine ontologisch neutrale Variante zu begründen, die beweistheoretisch gegen den Theismus vorgeht. Seine Ursprünge reichen bis zur pyrrhonischen Form des Skeptizismus der Antike zurück, der bis zur Religionskritik geläutert, in den ersten Schriften der Frühatheisten im 17. Jahrhundert wieder erscheint.

Ihre Geschichte hat der Philosophiehistoriker Winfried Schröder in seinem Werk *Ursprünge des Atheismus* (1997; 2. Aufl. 2012) dargelegt. In seinem neuesten Werk *Atheismus. Fünf Einwände und eine Frage* re-aktualisiert der Autor diese Linie in einem Doppelschritt. Er stellt die Kritik am Atheismus anhand fünf ausgewählter Einwände systematisch dar und diskutiert diese zugunsten seiner Position, der zufolge der Atheismus „streng genommen“ keine Theorie, sondern die These sei, nach der Gott nicht existiere. (11) Ins Fadenkreuz nimmt er hierfür die rationale Theologie, also den Bereich der Metaphysik, in dem über die Möglichkeit des Wissens über Gott, seine Existenz und etwaige Beschaffenheit gerungen wird, wobei dieser die Aufgabe einer philosophischen Fundierung der Offenbarung zukommt. (8)

Zuerst widmet sich der Autor dem Vorwurf des Dogmatismus des Atheismus. Den Kritikern zufolge sei Atheismus nichts weiter als ein „Glaubenssatz und nicht

mehr als der Ausdruck einer ‚fundamentalistischen‘ weltanschaulichen Entscheidung“ (15). Der Atheismus dreht den Spieß um: Die Behauptung der Nichtexistenz Gottes, die den Charakter von Wissen tragen könne, ließe sich zeigen, indem die logische Inkonsistenz der Gottesprädikate aufgezeigt würde. In der Geschichte des Atheismus sind hierfür eine Reihe von Argumenten sowie die Möglichkeit des Agnostizismus vorgetragen worden, die Schröder der Reihe nach sorgfältig prüft. Neben dem Theodizee-Problem diskutiert der Autor das Verifikationsproblem („Theismus als Set von schlichtweg unverständlichen Scheinaussagen“ (23)), das Teekannen-Argument von Bertrand Russell und das Präsumtionsprinzip, das analog der juristischen Unschuldsvermutung funktioniert. Letzteres sei deshalb ein aussichtsreicher Kandidat, weil der Kritik am Atheismus immer wieder die Vorstellung beigelegt würde, dass die tragende Beweislast bei diesem liege. Die Rechtfertigungspflicht obliege aber die stärkere Beweislast, nämlich die, dass Gott existiere. Denn: Solange nicht ein Gottesbeweis überzeugend vorgetragen werden könne, gelte vorläufig die Nichtexistenz Gottes. (31) Der Theismus müsse in diesem Falle auf die irrationale Offenbarung zurückgreifen, was den Anspruch einer rationalen Theologie in ein zweifelhaftes Licht rücke. Das „Maximalziel“ (35) eines starken Atheismus könne damit aber nicht erreicht werden. Daher schlägt Schröder eine Ergänzung durch ein modifiziertes Ad-ignorantiam-Argument in Anlehnung an Michael Scriven vor:

- (1) Gottes Existenz impliziert, dass er ‚Spuren‘ einer Existenz hinterlassen hat.
- (2) Es gibt aber keine Spuren, d. i. Belege für seine Existenz.
- (3) Also ist seine Existenz zu bestreiten. (48)

Die standardtheistischen Götter seien nämlich dadurch charakterisiert, dass sie ihren Geschöpfen „in vielfacher Weise zugewandt“ seien und „von ihnen erkannt, anerkannt und verehrt werden“ (ebd.) möchten.

Eindrucksvoll zeigt Schröder, dass die Schwierigkeiten, Gott zu beweisen, Blüten treiben. Das Argument, dass Atheismus unmoralisch sei, begegnet die rationale Theologie z. T. mit der Absurdität, dass Menschen zwar moralisch handeln können, mithin sollten, weil Gott diese Ordnung initiiert hätte, sie aber durchaus flexibel damit umgehen sollten. (Kap. 4) Denn ein allmächtiger Gott sei nicht durch eine moralische Ordnung eingeschränkt. Vielmehr sei dieser qua seiner Allmächtigkeit in der Lage, die moralischen Normen zu modifizieren oder gar aufzuheben. Geltungsänderungen sei tunlichst zu folgen. Dieses Argument muss in Kombination mit dem Alleinvertretungsanspruch des Christentums immer wieder herhalten, um Gewaltexzesse gegenüber Andersgläubigen und Atheisten zu rechtfertigen.

Im Laufe der Entwicklung der Neuzeit wurden solche Argumentationen immer wieder scharf angegriffen. Die standardtheistischen Argumentationen haben schließlich peu à peu die vormals zentralen Attribute Gottes und zentrale Inhalte der Religionen modifiziert, abgeschwächt, teilweise sogar abgeschafft (Kap. 5 und

6). Allmacht, Allwissenheit und Allgüte werden zusehends seltener vertreten und gegen Einwände verteidigt, was eine „hochproblematische Kluft zwischen der modernistisch-revisionären Theologie und dem Wortlaut der (von der Mehrzahl der Gläubigen akzeptierten) Glaubensbekenntnisse“ (101) erzeuge. Letztlich würden so zentrale Elemente des Christentums wie die Auferstehungs-, Schöpfungs- und Gnadenlehre sowie die Jenseitsvorstellungen bis zur Unkenntlichkeit verwässert. Der Atheismus müsse in dieser Hinsicht wenig unternehmen: „Auch wenn es eigentlich das Ziel von Atheisten ist, den Theismus zu *widerlegen*, könnten sie mit dem selbst erklärten Bankrott, auf den die Preisgabe seiner Kernaussagen hinausläuft, schon halbwegs zufrieden sein.“ (92)

Schröders Argumentation läuft auf einen „lokalen Atheismus“ hinaus, der sich insbesondere gegen den christlichen Theismus zu behaupten weiß. Inwiefern ein „globaler Atheismus“ möglich sei, wird leider nicht erörtert. So bleibt der Atheismus letztlich an sein Gegenüber, den (christlichen) Theismus, gebunden und die Argumentation gegen nicht-theistische Religionen wie den Buddhismus und Hinduismus kraftlos.

Eine Möglichkeit gegen nicht-theistische Religionen vorzugehen, besteht darin, den Atheismus ontologisch abzusichern. Leider fristet der Abschnitt „Atheismus und Ontologie“ aber ein Schattendasein. In dem Kapitel wird auf vier Seiten (Zum Vergleich: Der Abschnitt „Atheismus und Dogmatismus“ umfasst hingegen 36 Seiten) die Verbindung von Atheismus und Materialismus diskutiert. Hierin beschreibt Schröder richtig, dass es, aktuell wie historisch betrachtet, eine Reihe verschiedener Optionen von Materialismus gibt – und auch, dass Atheismus nicht zwangsläufig materialistisch sein muss (jeder Materialismus wiederum muss atheistisch sein). Der „Einwand“ (53) gegen eine materialistische Ontologie bestehe aus zwei Argumenten: a) Materialisten könnten die Existenz „selbstbewusste[r] Ich-Subjekte“ (ebd.) nicht erklären und b) metaphysische Thesen könnten naturwissenschaftlich nicht „verifiziert“ (ebd.) werden. Der Materialismus – so etwa Holm Tetens – basiere lediglich auf einer „weltanschaulichen Entscheidung“, die einer „Glaubensüberzeugung“ gleichkäme. Schröder unterlässt es, diese Einwände zu widerlegen. Stattdessen versucht er mit einem Verweis auf die historische Quellenlage, das „zählige Klischee“ (55) der Philosophiegeschichtsschreibung zu beseitigen, das besage, dass Materialismus untrennbar mit Atheismus verbunden (gewesen) sei: „Diese metaphysikabstinente Strömung des [engen] Atheismus, die im 18. Jahrhundert eine ernstzunehmende Konkurrentin des atheistischen Materialismus war, ist von der anglophonen Forschung bis heute nicht zur Kenntnis genommen worden.“ (57) Der Autor belässt es bei diesen rein auf die Historiographie bezogenen Bemerkungen. Philosophiehistorisch sollte dann aber geklärt werden, inwieweit ein Konkurrenzverhältnis bestand. Der Verfolgung durch die kirchlichen Institutionen waren beide Strömungen gewiss. Außerdem wäre syste-

matisch zu fragen, inwieweit die Frage um die (Nicht-)Existenz Gottes von vornherein ontologischer Natur ist und nicht ausschließlich beweistheoretisch behandelt werden kann? So hat sich der Theismus zwar logisch in eine Sackgasse bewegt, kann aber auf dem Umweg der Metaphysik wieder auferstehen, wenn ihm das letzte Wort erteilt würde, um Materialismus ontologischen Dogmatismus vorzuwerfen. Metaphysikabstinenz läuft Gefahr, eine ontologische Neutralität zu postulieren, die konsequent in den zuvor ausgeschlossenen Agnostizismus (Kap. 1) zurückführt.

Ungeachtet dessen könne der atheistische Materialismus von den in diesem Büchlein vorgetragenen Argumenten viel lernen, denn ein Bekenntnis zu Atheismus und Materialismus bleiben letztlich prekäre Positionen, wenn sie nicht umfassend philosophisch abgesichert werden.

Transzendentaler Materialismus, Emergenz und Quantengravitation

Hans-Joachim Petsche

Rainer E. Zimmermann: *Metaphysik als Grundlegung von Naturdialektik. Zum Sagbaren und Unsagbaren im spekulativen Denken*. Wissenschaftlicher Verlag, Berlin, 2020. 404 S, ISBN: 978-3-96138-228-6, EUR 64

Im Engelsjahr 2020 hat der Physiker und Philosoph Rainer E. Zimmermann mit seinem – Hans Heinz Holz gewidmeten – Buch *Metaphysik als Grundlegung von Naturdialektik* eine weitere Schrift zu dem von ihm begründeten transzendentalen Materialismus vorgelegt.

Zimmermann unternimmt den beeindruckenden, von der analytischen Philosophie nicht zu leistenden Versuch, die zunehmend breiter werdende Kluft zwischen Philosophie und Naturwissenschaft wieder zu schließen. Von den Theorieansätzen zur Physik der Selbstorganisation und Emergenz einerseits, wie den theoretischen Ansätzen zur Vereinheitlichung von Allgemeiner Relativitätstheorie und Quantenphysik andererseits kommend und mit Blick auf eine diskutierte TOE (theory of everything), sieht sich Zimmermann, von den physikinternen Ansätzen zu einer die Physik übersteigenden Rahmentheorie nicht überzeugt, nach einer befriedigenderen Lösung um, die er in der Philosophie findet. Was konnte bei der Suche nach einer adäquaten philosophischen Theorie für eine physikalische „theory of everything“ passfähiger sein als eine dialektisch-materialistische Philosophie mit universalem Anspruch! Von Aristoteles über Spinoza, Schelling, Bloch und Holz rekapituliert Zimmermann eine „Hauptdenklinie“ der Philosophie, an die sich der von ihm als transzendentaler Materialismus bezeichnete Ansatz einer dialektischen Naturphilosophie als anschlussfähig erweisen soll.¹ An die Stelle einer „*prima philosophia* in the Aristotelian sense“ trete damit eine „*ultima philosophia* of considerable heuristic value“ (Zimmermann 2000). Die geforderte „Denklinien-Konsistenz“ wird dabei insofern zu einem Problem, als die Wahl der „Denklinie“ aus der Sicht eines hypothetischen empirisch unzugänglichen physikalischen Ansatzes – der mathematischen Theorie der Spinschäume – erfolgt, die ihrerseits dann durch die transzendenten Momente der gewählten Denklinie ge-

¹ Nur am Rande sei darauf verwiesen, dass der Physiker und Nobelpreisträger Robert B. Laughlin ein völlig konträres Verständnis von einer TOE hat. Siehe Laughlin 2009.

stützt werden soll²: Liefert sich hierbei die präferierte Philosophie der Gefahr aus, zu gründen, worin sich ihre Präferenz gründete.

Das von Zimmermann vorgelegte Buch zerfällt (in 8 Kapiteln) im Wesentlichen in zwei Teile: Einen philosophiegeschichtlichen, der den transzendentalen Materialismus als in einer philosophischen Denktradition stehend nachzuweisen sucht und einem mathematisch-physikalisch-philosophischen Teil³, der, im Wesentlichen an die Idee der Spin-Netzwerke anknüpfend, ein Emergenz-Konzept entwickelt, das von der Quantengravitationstheorie bis zur astrobiologischen Explikation von Leben als intrinsische Systemeigenschaft des physikalischen Universums führt.

Philosophie (Engels, Holz) sei „immer auch auf die Erforschung des *Gesamt-zusammenhanges*“ (13) eingestellt. Im Anschluss an Panajotis Kondylis wendet sich daher Zimmermann zunächst Schelling zu, dem er, Kondylis folgend, den Vorzug vor Hegel gibt, welcher, die Erkennbarkeit des Absoluten unterstellend, dieses zum Subjekt macht, während Schelling, auf die Unerkennbarkeit des Absoluten abstellend, sich vermittels der dialektischen Triplizitätsstruktur der Einheit von Subjekt und Objekt naturphilosophisch verpflichtet sah.

In der Identität von Produkt und Produktivität sei die Dialektik der Natur nach Kondylis – und laut Zimmermann bis heute tragfähig – zu entfalten als „allgemeine Lehre von der sich objektiv vollziehenden Entwicklung im Schoße eines einheitlichen Seins, die stufenweise und durch Gegensätze ein höchstes Ziel erreichen bzw. die Einheitlichkeit des Seins wiederherstellen soll.“ (zit. nach S. 29)

Aufgabe einer Metaphysik der Natur ist es damit, anknüpfend an Schelling und mit Rückgriff auf Spinoza, eine „Strukturtheorie des Absoluten“ (358/359) zu entwerfen, die die Welt erfasst, „wie sie in Wahrheit ist, vom Menschen aber nicht wahrgenommen werden kann. Ihre Struktur ist daher Gegenstand der spekulativen Philosophie (Metaphysik), die auf die vom Menschen unabhängige Wahrheit geht“. (33)⁴

² „The interesting point is that part of the foundation itself (remember the spin foams) can be modelled in terms of (mathematical) physics. But in so far this is a part of the foundation of the world rather than of the world itself, the physical theory associated to it, is a foundational theory, in the sense that it precludes empirical confirmation. ... Hence, it is the formalized counterpart of speculative philosophy. Whilst empirical theories which are subject to experimental testing describe the physics within the world. Unless they are not added to the foundational ingredients of a theory, the latter is not testable. It is not its objective to be testable in fact, because it is designed in order to represent worldly foundation.“ (Zimmermann 2000)

³ Wobei in diesem Teil des Buches (292 ff.) Einschübe aus dem Bereich der theoretischen Physik auftauchen, die – losgelöst von ihrem Kontext – kaum nachvollziehbar sind und laut Zimmermann auch „ohne großen Verlust übersprungen werden“ (292) können.

⁴ Die häufiger anzutreffende Formulierung „die Welt, wie sie in Wahrheit ist... oder nicht ist“, (u.a. S. 30, 33, 74, 108, 378) erscheint übermäßig metaphorisch. Wenn Wahrheit eine Eigenschaft von Abbildern ist, kann diese ohne Abbilden nicht stattfinden und damit auch Wahrheit nicht.

Die Sinnhaftigkeit der Behauptung eines Absoluten, eines Grundes, eines Seins vor dem Seienden und die damit verbundene Differenz von Sein und Seiendem, wie von Schelling inspiriert, ist bereits von Schleiermacher⁵ verworfen worden, spätestens seit Frege logisch umstritten und wohl nur in einem metaphorischen Sinn von Bestand.⁶

Nun lässt sich zwar über eine Strukturtheorie des Absoluten nachdenken, sofern dies als möglicher Weltgrundentwurf ausgewiesen ist (und noch günstiger wäre, wenn sich damit Wirklichkeitszugriff vereinfachen würde), aber es stimmt – philosophisch – bedenklich, dass eine Strukturtheorie des Absoluten zwar Weltgründen kann, selbst aber als grundloser Grund zur Verendlichung und Dedialektisierung verführt.

Mit der Erörterung der Philosophiekonzepte von Bloch und Holz rückt bei Zimmermann nunmehr stärker die Widerspiegelungsdialektik (Holz) und die Dialektik des Zukünftigen (Bloch) in das Zentrum moderner Naturdialektik. Vorbereitet wird damit die Auffassung der axiomatischen Systemdialektik Zimmermanns, dass „Leben eine Eigenschaft des Universums“ (356)⁷ und die „Maximierung von Systemkomplexität“ (385) Gesetzmäßigkeit der Evolution ist.⁸

Mit der „praktischen Anwendung“ des bisher Dargelegten“ (271)⁹ auf die Astrobiologie wendet sich Zimmermann im Kapitel 7 seines Buchs den physikalisch-systemtheoretischen Ansätzen der hierarchischen Komplexitätszunahme in der Emergenz des Lebendigen zu und damit dem „Problem der Initialemergenz“ (292): Der physikalische Raum wird hierbei gedacht als einer, „der sich aus autokataly-

⁵ Nach Schleiermacher, der seine „Dialektik“ in Auseinandersetzung mit Schelling als eine der Empirie verpflichtete philosophische Heuristik entwarf, ist die Idee des Seins in der absoluten Einheit des Realen und des Idealen dem erkennenden Denken „kein Begriff mehr“. „Diese Idee ist also zwar der Materie nach ein Begriff, aber nicht der Form nach.“ Der Grund hierfür ergibt sich Schleiermacher aus der Analyse der Schwächen des Schellingschen Begriffs des Absoluten. Von der absoluten, gegensatzfreien Identität führt kein Weg zum theoretischen Verständnis der gegensätzlichen Wirklichkeit; in der absoluten Identität finden sich keine Ursachen für die Entfaltung gegensätzlicher Seiten. Schleiermacher kommt daher zu der Auffassung, dass die Idee der absoluten Einheit des Seins der Form nach kein Begriff ist, „denn es kann nichts davon ausgesagt werden; sie ist die bloße Sezung, die aber nicht in eine Mannigfaltigkeit in ein System von Gegensätzen zerlegt werden kann“. Der transzendente Grund des Wissens ist damit für Schleiermacher begrifflich nicht fassbar; er liegt außerhalb der Grenzen der Begriffsbildung. Siehe: Schleiermacher 1839, 86.

⁶ Siehe etwa Wessel 1999, 89ff. und Urbich 2020, 317-344.

⁷ „Leben tritt hier in Erscheinung als eine bestimmte Struktur, die auf der allgemeinsten Betrachtungsebene angesiedelt wird, die es gibt: auf jener des physikalischen Universums insgesamt“ (356).

⁸ Eine „einfache Definition von Komplexität gegeben durch das Verhältnis von wirklichen zu möglichen Verknüpfungen der Agenten im interaktiven Netzwerk.“ (380)

⁹ Inwiefern hier Philosophie angewendet wird, bleibt unklar, insofern es sich um physikalische Selbstorganisationstheorie im Kontext von Thermodynamik sowie um physikalische Konzepte der Quantengravitation geht, physikalische Konzepte, die zur vorangehenden Auswahl einer philosophischer Traditionslinie geführt hatte.

tischen, autonomen Agenten auf der Planck-Skala zusammensetzt, die miteinander ko-evolvieren und dabei als Kristallisation von Keimen der Klassizität (im physikalischen Sinn) wirken. Diese Ko-Evolution findet im Rahmen dessen statt, was Kauffman den *vierten Hauptsatz der Thermodynamik* nennt: Das maximale Wachstum des benachbart Möglichen (adjacent possible) im Fluß des nicht-ergodischen Universums maximiert die Rate der Dekohärenz und somit die Emergenz von Klassizität. Es gibt zudem eine Hierarchie solcher Agenten, die von deren expliziter Komplexität abhängt. Spiele verschiedenen Typs von Agenten verschiedenen Typs sind erhellend in einem großen Überblick bei Szabo und Fäth beschrieben. Auf der fundamentalen Ebene der Physik jedoch erkennt Kauffman die Möglichkeit, *Spin-Netzwerke als Knoten vorzustellen, die auf andere Knoten einwirken und dabei weitere Knoten kreieren, in reichhaltigen, gekoppelten Zyklen, einem Metabolismus nicht unähnlich*. Diese können daher als eine Art von „Fundamentalagenten“ angesehen werden. Wenn wir die Sichtweise Kauffmans ernstnehmen, dann liegt es nahe davon auszugehen, die Fundamentalagenten in den Schleifen der Quantengravitation (loop quantum gravity) selbst zu lokalisieren und in der zu der letzteren assoziierten Quanten-Informationstheorie ...“ (293-295)

Mit dieser Interpretation wird Leben zu einem physikalischen Phänomen, dessen Sinn „die Erhöhung von Systemkomplexität“ (381) ist. Eine sich hieraus ableitende Ethik (in Spinozas Sinn) hätte damit den Imperativ einer „Maximierung von Systemkomplexität“ (385). Im Kontext eines von Leben durchwirkten Universums ist Mensch nur ein Übergangswesen, ein „transitorisches Lebewesen“ (403), was einer radikalen Uminterpretation Blochs (und des Zaubers der blauen Blume) entspricht. Auf den Punkt gebracht hat es Zimmermann 2007 in *Die Kreativität der Materie*:

„Im Grunde erweist sich das Universum (also die physikalisch verfaßte Welt) als etwas, das nach den Prinzipien eines Quantencomputers modelliert werden kann. Insofern gewinnt also zugleich der Informationsbegriff die Konnotation eines Grundes der Welt; letztlich begründet Information auch Materie. In diesem Sinne erscheint es als angemessen, von einer »Physik der Logik« eher denn als von einer »Logik der Physik« zu sprechen.“ (Zimmermann 2007, 103)

„Im Grunde also haben wir ein permanent *fluktuierendes* Netzwerk, in welchem der Austausch von Spinzahlen der Umorientierung von ‚Netzwerkzuständen‘ entspricht, die durch den entsprechenden Wert des Netzwerkes charakterisiert werden können. Hierbei handelt es sich um einen rein kombinatorischen Vorgang, das heißt, es werden nur Zahlen *prozessiert*, von Raum, Zeit und Materie ist nicht die Rede, und jene erwähnten ‚Teilchen‘ sind nur Abstraktionen.

Gleichwohl können Raum, Zeit und Materie aber aus jenem Prozessieren (also recht eigentlich aus dieser *Informationsverarbeitung*) heraus tatsächlich *produziert* werden, nämlich durch einen Prozeß der verdichtenden Superposition von Teilen des Netzwerkes: So wie ein zusammengeknülltes, selbst aber sehr feines Gewebe der Beobachtung wie ein dichtes ‚Stück Materie‘ erscheint, so zeigen sich superponierte Teile des Netzwerkes dem klassischen Beobachter als ein ‚Stück Raum‘ oder ‚Stück Zeit‘ oder ‚Stück Materie‘.“ (Zimmermann 2007, 112/113)

Um ein „Stück Materie“ aus Zahlen prozessieren zu lassen taugt eine auf Hegel fußende philosophische Grundlegung nicht. Schellings Behauptung eines der Identität von Subjekt und Objekt naturphilosophisch verpflichteten Absoluten, eines Grundes, eines Seins vor dem Seienden und die damit verbundene Differenz von Sein und Seiendem wird bei Zimmermann zur Rechtfertigung einer Spin-Schaum-Theorie von Zahlen herangezogen, der die materielle Welt entspringt. Spekulation gründet Spekulation.

Im transzendentalen Materialismus gründet – prinzipiell unerkennbar – ein fluktuierendes Netzwerk von Spinzahlen die Welt in ihrer immanenten Kreativität. Einfacher gesagt: *Die ganze Welt wird zu einem rein mathematischen Spiel.*

Fazit: Ohne Mathematik ist Physik nicht mehr vorstellbar; Mathematik allein aber liefert noch keine Physik.¹⁰ Über die Fallstricke der Mathematik beim Zugriff auf Wirklichkeit kann man schon bei Poincaré lernen: Faszinierend¹¹ wie bestürzend¹². Ein transzendentaler Materialismus, gepaart mit einer die Überschreitung der Erfahrung bändigenden Metaphorik, gegründet auf eine wahrhaft axiomatische Systemdialektik, mit dem Mut, einer aus den Wissenschaften (für diese) geschöpften Heuristik¹³ hat zweifelsohne Reiz und philosophische Legitimität und wäre in Fortführung des Werkes von Hans Heinz Holz zutiefst wünschenswert.

¹⁰ Es ist faszinierend, dass das ptolemäische geozentrische und das kopernikanische heliozentrische Weltbild sich mathematischer Apparate bediente, die äquivalent waren (wobei die ptolemäische Version zunächst bessere Ergebnisse lieferte als die kopernikanische).

¹¹ Vgl. Poincaré 1914

¹² „Alles, was nicht Gedanke ist, ist das reine Nichts, weil wir nur den Gedanken denken können, und weil alle Worte, über die wir verfügen, um von Denken zu sprechen, nur Gedanken ausdrücken können; zu sagen, daß es etwas anderes gibt als den Gedanken, ist also eine Behauptung, die gar keinen Sinn haben kann.“ (Poincaré 1921, 208)

¹³ Philosophie als Heuristik wäre zutiefst wünschenswert. Es gibt in der Geschichte wohl nur einen Fall: die von Graßmann erfolgte Begründung der Ausdehnungslehre auf der Grundlage der Dialektik Schleiermachers. Siehe etwa: Petsche 2006 und Petsche 2014, 522–576

Literaturverzeichnis

- Laughlin, Robert. B.** 2009. *Abschied von der Weltformel. Die Neuerfindung der Physik*. München/Zürich: Piper
- Petsche, Hans-Joachim.** 2006. *Graßmann. (Vita Mathematica. Bd. 13)*. Basel: Springer
- Petsche, Hans-Joachim.** 2014. „The ‚Chemistry of Space‘: The Sources of Hermann Grassmann’s Scientific Achievements“. In: *Annals of Science*, Vol. 71, No. 4
- Poincaré, Henri.** 1914. *Wissenschaft und Hypothese*. Leipzig: Teubner
- Poincaré, Henri.** 1921. *Der Wert der Wissenschaft*. Leipzig: Teubner
- Schleiermacher, Friedrich.** 1839. *Dialektik. Aus Schleiermachers handschriftlichen Nachlasse*. Hrsg. von Ludwig Jonas. Berlin: Reimer
- Urbich, Jan.** 2020. „Die Bedeutung von ›sein‹. Philosophische Grundlagen der Semantik von ›sein überhaupt‹.“ In: Jan Urbich und Jörg Zimmer (Hrsg.): *Handbuch Ontologie*. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag
- Wessel, Horst.** 1999. *Logik und Philosophie*. Berlin: Logos Verlag
- Zimmermann, Rainer E.** 2000. „Loops and Knots as Topoi of Substance. Spinoza Revisited.“ Auf: <https://arxiv.org/abs/gr-qc/0004077>
- Zimmermann, Rainer E.** 2007. *Die Kreativität der Materie. Interkulturelle Strukturgeschichte eines Begriffs*. Nordhausen: Traugott Bautz
- Zimmermann, Rainer E.** 2020. *Metaphysik als Grundlegung von Naturdialektik. Zum Sagbaren und Unsagbaren im spekulativen Denken*. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag

Aufhebung bestellen



Abonnement

(vier Ausgaben inklusive
Versandkosten)

Österreich

Sozialpreis: 26 €

Normalpreis: 32 €

Förderpreis: 50 €

Deutschland

Sozialpreis: 26 €

Normalpreis: 32 €

Förderpreis: 50 €

EU (außer Ö und D)

Sozialpreis: 32 €

Normalpreis: 38 €

Förderpreis: 60 €

Einzel Exemplare

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

6 € pro Exemplar beim Kauf von mindestens 10 Exemplaren.

6 € pro Exemplar für (ausgewiesene) Buchhandlungen

Bestellungen bitte an
redaktion@dialektische-philosophie.org

Dem Verein beitreten

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

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

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

Spenden

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

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

Vielen Dank!

