
Aufhebung und Verwirklichung
der Philosophie 3

Integrale der Praxis

Aurora und die Eule der Minerva

Hans Heinz Holz

Aurora Verlag

Vom Autor ist in der Reihe »Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie«
im Aurora Verlag erschienen:
Die Algebra der Revolution – Von Hegel zu Marx (Band 1)
Theorie als materielle Gewalt – Die Klassiker der III. Internationale (Band 2)

Sämtliche Inhalte dieser Leseprobe sind urheberrechtlich geschützt.
Sie dürfen ohne vorherige schriftliche Genehmigung weder ganz noch auszugsweise kopiert,
verändert, vervielfältigt oder veröffentlicht werden.

Aurora Verlag –
eine Marke der Eulenspiegel Verlagsgruppe

ISBN 978-3-359-02520-7

2. Auflage 2020

© 2011 Eulenspiegel Verlagsgruppe Buchverlage GmbH, Berlin
Alle Rechte der Verbreitung vorbehalten. .

Umschlaggestaltung: Buchgut, Berlin, mit Andreas Töpfer

www.aurora-verlag-berlin.de

Vorwort _____ 7

Einleitung

Friedrich Engels – das Konzept einer wissenschaftlichen Weltanschauung _____ 9

Teil I

Von der Metaphysik zur Wissenschaftlichen Weltanschauung _____ 21

Kapitel 1: Von der Möglichkeit, über die Gegenstände der Metaphysik
angemessen zu reden _____ 23

Kapitel 2: Metaphysik – Herkunft und Geschichte _____ 36

Kapitel 3: Verfall und Erneuerung der Metaphysik _____ 48

Kapitel 4: Metaphysik im dialektischen Materialismus _____ 88

Kapitel 5: Dialektik und Materialismus _____ 110

Kapitel 6: Das Problem des spekulativen Materialismus _____ 118

Teil II

Kategorien _____ 123

Kapitel 7: Gegenstände und ihre Klassifizierung _____ 125

Kapitel 8: Vorstellung und Begriff _____ 133

Kapitel 9: Kategoriale Gegenstandsbestimmung _____ 148

Kapitel 10: Ontologische Aspekte der Kategorienlehre _____ 161

Kapitel 11: Probleme der Systematisierung der Kategorien _____ 176

Teil III

Widerspiegelung _____ 193

Kapitel 12: Spekulation _____ 195

Kapitel 13: Zur Systematik spekulativen Denkens _____ 207

Kapitel 14: Das Widerspiegelungstheorem _____ 220

Kapitel 15: Rationalität, Totalität, Widerspiegelung _____ 287

Kapitel 16: Todor Pawlows Universalisierung der Widerspiegelung _____ 300

Kapitel 17: Spekulative und materialistische Philosophie _____ 316

Kapitel 18: Die elfte Feuerbachthese _____ 338 _____

Vorwort

Wie eine Philosophie aussehen und mit welchen Problemen sie konfrontiert sein wird, die einmal in Zukunft eine sozialistische und weiter dann eine kommunistische Gesellschaft reflektiert, kann natürlich vorweg nicht gesagt werden. Das hängt von der Entwicklung der neuen Gesellschaftsformation und von ihren vielfältigen Erscheinungsformen in aller Welt ab. Jedenfalls haben die Menschen immer ein Verhältnis zur Welt, in der sie leben, das heißt sie haben eine Weltanschauung. In den vielen Einzelheiten, mit denen sie täglich befaßt sind, denken sie einen Zusammenhang und schließlich mehr oder minder klar, mehr oder minder systematisch den Gesamtzusammenhang. Je unsinnlicher und abstrakter die Erscheinungsformen des Wirklichen im alltäglichen Leben werden, bedarf das natürliche Weltverhältnis einer Theorie, aus der Verstehen und Verhalten begründet werden. Im wissenschaftlichen Zeitalter kann die Weltanschauung nur eine wissenschaftliche sein. Sie tritt an die Stelle der Metaphysik in der traditionellen Philosophie. Das Programm hat Engels aufgestellt.

Die Struktur von Theorie wird durch formale Vorgaben bestimmt, die ein Raster für die Begriffsbildung schaffen. Diese Begriffskoordinaten nennen wir Kategorien. Diese Kategorien wandeln sich zwar mit der Entwicklung der Begriffssysteme auf den Grundlagen des empirischen Wissensfortschritts. Aber sie sind an Naturverhältnisse und deren Darstellungsweise und an die logischen Vernunftprinzipien gebunden, formieren sich also aus einem Bestand an Konstanten, der sich in gesellschaftlichen Veränderungen durchhält. Auch eine zukünftige Philosophie wird dieser Kategorienlehre bedürfen, deren Konstituentien aus der Geschichte der Kategorien hervorgehen.

Eine materialistische Philosophie begründend und ihren Kategorien vorhergehend ist das Widerspiegelungskonzept. Menschen verhalten sich zur Wirklichkeit immer nur, indem sie sie denkend in Begriffen repräsentieren. Die reine sinnliche Gewißheit vermittelt nur den Eindruck des Augenblicks, zu einem Indiz der Wirklichkeit wird er im Zusammenhang der Gedanken,

die ihn als Moment der Welt verarbeiten. Die Welt der Begriffe wäre aber ohne die von ihr unterschiedene Wirklichkeit, auf die sie sich bezieht, nur eine Fiktion, ein beliebiges Gedankengebilde. Wie die Repräsentation beschaffen ist und wie sie sich aus dem Gesamtzusammenhang herausbildet, ist Gegenstand der Widerspiegelungstheorie. Aus ihr ergibt sich, daß das gegenständliche Verhältnis der Tätigkeit nur im spekulativen Verhältnis der Theorie zur Praxis wird. Die Einheit von Theorie und Praxis ist kein Postulat, sondern das Gattungswesen der Praxis.

Daraus folgt der Aufbau dieses Bandes. Er umfaßt 1. Die Überführung der Metaphysik in wissenschaftliche Weltanschauung. 2. Die Klärung des Kategorienbegriffs. 3. Die Entwicklung der Widerspiegelungstheorie. 4. Die Erläuterung des Theorie-Praxis-Verhältnisses mit besonderem Bezug auf die elfte Feuerbach-These von Marx. Die Aufhebung der Philosophie vollzieht sich auf dem Boden der Philosophie selbst. Ihre Verwirklichung kann nur in der Praxis geschehen, die mit dem revolutionären Beginn einer neuen Gesellschaftsordnung, einer neuen Ära der Menschheitsgeschichte einsetzt.

Einleitung

Friedrich Engels – das Konzept einer wissenschaftlichen Weltanschauung

Ihre Werke erscheinen zusammen, fast als wäre es ein Doppelname: *Marx-Engels-Werke* (MEW), auch die große, historisch-kritische Gesamtausgabe, die MEGA. In den programmatischen Schriften kommunistischer Parteien werden sie gemeinsam genannt; im Statut der DKP heißt es, die Partei handle auf der Grundlage der Lehren von Marx, Engels und Lenin.

Fragt man sich aber, welches diese Lehren sind, auf die man sich stützt, so fallen einem vor allem die großen Werke von Marx ein, zuerst natürlich das *Kapital*, dann die *Grundrisse der politischen Ökonomie*, die *Theorien über den Mehrwert*; ergänzend dazu Lenins Imperialismus-Schrift sowie *Staat und Revolution*. Daneben stehen von Engels die kleinen Schriften, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, der *Ludwig Feuerbach*, mehr für die Bildung von Partei und Arbeiterbewegung geeignet, jedenfalls nicht vergleichbar mit den Marxschen Mammut-Werken. Koautoren waren die beiden Freunde nur zu ihrer Jugendzeit, in der *Heiligen Familie*, der *Deutschen Ideologie*, dem *Manifest*. Engels hat mit ungeheurer Bescheidenheit, die zu den sympathischsten Zügen dieses liebenswerten Menschen gehört, Marx stets den Vorrang zuerkannt und sich selbst in den Schatten gestellt.

Warum nennen wir Engels in einem Atemzuge mit Marx den Begründer der neuen Denkhaltung und Wissenschaftseinstellung, die abgelöst von den Namen ihrer Gestalter als dialektischer und historischer Materialismus bezeichnet wird? Gewiß, die Theorie wurde in einem lebenslangen Gedankenaustausch entwickelt, und Engels, der über ein enzyklopädisches Wissen verfügte, war dabei durchaus der gebende Teil; Marx hat unzählige wissenschaftliche Informationen von ihm bekommen, Erkenntnisse der historischen Zusammenhänge und der naturwissenschaftlichen Forschung, sprachwissenschaftliche Querverweise und vieles mehr. Die Engels-Briefe sind eine Fundgrube für den Wissensstand seiner Zeit und darüber hinausführende Perspektiven.

Was aber Engels und Marx geradezu in einer Symbiose verband, war mehr als nur eine wechselseitige Befruchtung im Denken, mehr als nur die spontane Übereinstimmung in der Einschätzung politischer Lagen und deren gesellschaftlicher Bedingungen. Als die zwei jungen angehenden Wissenschaftler sich begegneten, waren sie beide ebenso fasziniert von der Größe und Darstellungskraft des Hegelschen Systems, wie sie unbefriedigt waren von dessen Beschränkung darauf, die Welt nur in der Form des Begriffs zu erfassen. Sie sahen – wie die Forderung der junghegelianischen Opposition war –, der politische Gehalt des Begriffs (der bei Hegel auf Schritt und Tritt greifbar wurde) müsse so gewendet werden, daß er politisch operationalisierbar, d. h. revolutionär werde. Betroffen vom Elend der einfachen Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft, die sich in Deutschland noch mit der Fortdauer feudalistischer Herrschaftsformen verband, waren Marx und Engels ebenso emotional wie intellektuell davon ergriffen, daß eine Revolution nötig sei. Engels' Schrift über die *Lage der arbeitenden Klasse in England*, Marx' Artikel über den Holzdiebstahl sind Zeugnisse flammender Empörung über die Menschenfeindlichkeit des Systems. Man darf nicht denken, daß diese Empfindsamkeit sich in den Jahrzehnten trockener wissenschaftlicher Arbeit abgekühlt habe; sie wandelte sich nur aus jugendlicher Erregung in einen erbitterten Zorn, der statt spontanem Aufbegehren zu einem methodischen Vorgehen anleitete.

Es war die Zeit des Vormärz, in der Nestroy schrieb: »Die Gärung ist groß«. Die Kaffeehaus-Tiraden der akademischen Bohème, von denen jeder ein Stückchen Weltgeschichte besser verstand als der andere und keiner die ganze, genügten Marx und Engels nicht. Schlecht gedacht und unfähig, zum politischen Handeln anzuleiten, verfehlten die Diskussionen die politische Wirklichkeit. Gemeinsam setzten sich Karl und Friedrich hin und schrieben voll Ungeduld die Kritiken an jenen Linken, die vom Wort nicht zur Tat kommen konnten, weil den Worten die Begriffe von der Sache fehlten: *Die Heilige Familie* und die *Deutsche Ideologie*.

Die Sache selbst ist nicht irgendeine Rechts- oder Regierungsform, eine religiöse oder areligiöse Weltdeutung, ein ethischer Imperativ oder eine romantische Naturharmonie. Die Sache selbst – das sind die Überlebensbedingungen der Menschen, das ist die gesellschaftliche Organisation der Bedürfnisbefriedigung, später sagen wir: die Produktionsverhältnisse. Den Kern der menschlichen Lebensweise beschreibt die Ökonomie, sie ist die

Schlüsselwissenschaft zum Verständnis von Geschichte und Politik. Hatte Hegel die begriffliche Bewegungsform entwickelt, so Adam Smith die materiellen Bewegungsformen. Auch hier arbeiteten die Freunde parallel Hand in Hand. Marx vollzieht in den ökonomisch-philosophischen Manuskripten die materialistische Umkehrung Hegels, Engels entwirft in der kleinen Abhandlung *Umriss einer Kritik der Nationalökonomie* das Konzept einer politischen Ökonomie.

Das sei festgehalten: Die Keimzelle, aus der die Begriffe der Marxschen Ökonomie erwachsen, liegt in diesem Opusculum. Der Jungunternehmer und Kapitalist Friedrich Engels, der in seiner täglichen Arbeit die Mechanismen des Kapitalismus erkennen und beherrschen muß, erkennt als Hegel-Schüler auch die inneren Widersprüche und den Schein dieser Produktionsform. Was wird nicht alles in dieser kleinen Schrift angesprochen: Der Zirkulationszwang des Kapitals, die Warenform des Austauschs der gegenseitigen Bedürfnisbefriedigung, die Wertform im Auseinanderfallen von Gebrauchswert und Tauschwert und damit die Differenz von Wert und Preis; mit der Schlußfolgerung: »Man kann diesen Gegensatz zwischen der wirklichen inhärenten Brauchbarkeit [einer Sache] und der Freiheit der Tauschenden nicht aufheben, ohne das Privateigentum aufzuheben; und sobald dies aufgehoben ist, kann von einem Tausch, wie er jetzt existiert, nicht mehr die Rede sein.« (MEW 1, 507) Das Privateigentum bringt die Zweieinigkeit von Konkurrenz und Monopol hervor. Fast klingt es, als wäre es nicht 1843, sondern 2010 geschrieben: »Der Kampf von Kapital gegen Kapital, Arbeit gegen Arbeit, Boden gegen Boden treibt die Produktion in eine Fieberhitze hinein, in der sie alle natürlichen und vernünftigen Verhältnisse auf den Kopf stellt.« (MEW 1, 516)

In den *Deutsch-französischen Jahrbüchern*, 1844 veröffentlicht, könnten diese *Umriss* eine noch vorläufige und unausgereifte, aber schon das Grundsätzliche akzentuierende Skizze für die Arbeit am *Kapital* sein. So eng sind Marx und Engels beieinander. Die *Umriss* schließen sich mit den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* zusammen zu einer Einheit von ökonomischer und philosophischer Begriffsform.

Marx und Engels begriffen, daß es hier nicht darum gehen konnte, an die Stelle der Hegelschen Dialektik eine andere zu setzen, die der von Hegel ja schon in der *Rechtsphilosophie* beschriebenen Dynamik des Systems der Bedürfnisse eine materialistische Grundlage in den realen Bedingungen der

— Produktion der Mittel zur Bedürfnisbefriedigung geben würde. Vielmehr galt es zu erklären, warum aus der Produktionsweise selbst die Veränderung der Produktionsverhältnisse erwächst und welche Faktoren den Übergang von einer Stufe (Formation) zur nächsten bewirken. Die Erkenntnis einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit dieser Art erlaubt es, die Begriffe der Ökonomie und Philosophie in Handlungsanleitungen zur Gesellschaftsveränderung zu übersetzen. Theorie stünde dann in einem neuen Verhältnis zur Praxis, nicht mehr dieser gegenüber, sondern mit ihr in Einheit.

Das war in der Tat ein revolutionäres Programm und eine Aufgabe von immenser Größe. Um die Gesetze zu formulieren, nach denen geschichtliche Entwicklungen verlaufen, mußten die ökonomischen Bewegungsformen einer Formation im Detail und im Zusammenhang mit den gesamtgesellschaftlichen Prozessen analysiert werden. Zugleich war ihre sich doch historisch wandelnde kategoriale Form so zu verallgemeinern, daß sie als Interpretationsschema formationsübergreifende Geltung besitzen; Grundformen gesellschaftlicher Bewegung halten sich in Sklaverei, Feudalismus, Kapitalismus durch – z. B. die Dominanz der Besitzverhältnisse. Marx nahm sich dieser riesigen Aufgabe an. Er widmete die weiteren vierzig Jahre seines Lebens der Ausarbeitung der Strukturen der politischen Ökonomie und schuf damit das Gerüst der historisch-materialistischen Theorie der Geschichte und des politischen Handelns.

Wir wissen nun: Der Bewegungsform unserer gegenwärtigen Gesellschaftsformation, des Kapitalismus, ist in allen ihren Differenzierungen gemeinsam die Akkumulation des Kapitals, die immer wieder Krisen erzeugt, welche schließlich das ganze System als allgemeine Krise des Kapitals ergreifen. Ökonomisch bedeutet das den unaufhebbaren Gegensatz von Kapital und Arbeit, politisch den Gegensatz der Klassen, die diesen Basisfaktoren der Gesellschaft zugeordnet sind. Der Klassenkampf, ob er nun ausgefochten wird oder nicht, manifestiert sich in der Widersprüchlichkeit kapitalistischer Produktionsverhältnisse und ist stets virulent in der Ausübung der Herrschaft der Besitzenden.

— Das ist die Grundlage unseres Wissens um die politische Verfassung der Gesellschaft. Aber das ist bei weitem nicht alles. Es gibt ja nicht nur den Kampf um den Anteil an dem gesellschaftlichen Reichtum, den die produktive Arbeit schafft und dessen Mehrwert zugunsten des Kapitals abgeschöpft wird.

Reichtum und Armut sind Momente der Lebensweise, die auch die Institutionen der sozialen Vor- und Fürsorge, des Rechts, des Gesundheitswesens, der Ausbildung usw. umfaßt. Zu ihr gehören die Regeln unseres alltäglichen Verhaltens, Bildung und Wissenschaft, Kunst und Spiel, Moral und Glauben – kurz unsere Weltanschauung. Wie wir denken und empfinden, schlägt sich in unserer politischen Einstellung nieder. Um unser Bewußtsein, unsere Ideologie wird ebenso Klassenkampf geführt wie um Löhne und Mitbestimmungsrechte im Betrieb.

Eine Partei, die die Gesellschaftsformation, d. h. den Gattungscharakter der Gesellschaft verändern will, kämpft gegen die herrschende Ideologie, gegen Denk- und Verhaltensgewohnheiten, gegen vertraute Institutionen, gegen das für notwendig und unabänderlich Gehaltene. Die Erkenntnisse von Marx sind Theorie. Wie wird Theorie zur revolutionären Gewalt, zur revolutionären Praxis? Indem sie die Massen ergreift. Wie ergreift sie die Massen? Indem sie nicht nur die Zustimmung des einzelnen Subjekts findet, sondern die Weltanschauung der Subjekte, die Bewußtseinslage der Menschen prägt – Gramsci sagt dann: die ideologische und kulturelle Hegemonie erringt. Die Menschen müssen zu den veränderbaren Ursachen dessen vorstoßen, worunter sie leiden. Die Einsicht in die Ursachen läßt das Hinnehmen des Gegebenen in die Frage nach seiner Umgestaltung umschlagen. Erkenntnis von Ursachen ist wissenschaftliches Denken. Die theoretische Kritik der politischen Ökonomie wird zur praktischen Kritik der durch die Ökonomie bedingten Verhältnisse. Praktische Kritik ist der Umsturz. In der wissenschaftlichen Weltanschauung formiert sich die theoretische Kritik, so daß sie in politische Praxis umschlagen kann.

Engels begriff, daß Marx' Arbeit in eine wissenschaftliche Weltanschauung eingebettet werden mußte, um ihr Ziel, das Ziel der elften Feuerbachthese (»Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt darauf an, sie zu verändern«), zu erreichen. Sein enzyklopädisches Wissen befähigte ihn, nicht nur da und dort die Anwendung der Marxschen Analyse auf die historische Entwicklung aufzuzeigen, sondern den Gesamtzusammenhang zu entwerfen, in dem Menschheitsgeschichte und Naturgeschichte eine Einheit bilden. Man hat kaum beachtet, daß Studien wie *Der Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen* oder über den *Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* für die *Dialektik der Natur* konzipiert waren und

in deren Systematik den Übergang von der Natur- zur Gesellschaftsdiagnostik dargestellt hätten. In dem Fragment steckt die Anlage zu einer universellen Weltlehre von einem Ausmaß, wie wir es von Aristoteles und Avicenna kennen, und daß die Bruchstücke in zerstreuten Partikeln vorliegen, darf uns nicht darüber täuschen, daß hier ein großer Systemgedanke vorlag, der unvollendet geblieben ist. Engels errichtete das Baugerüst über dem von Marx gezeichneten Grundriß. Zugegeben, Ausbau und Einbau waren nun nötig, mancher Anbau wohl auch, kaum ein Umbau. Das ist auch eine Aufgabe für Generationen, nicht für einen einzelnen.

Die wissenschaftliche Weltanschauung, die Engels im Sinne hatte, ist die sich immer erweiternde, systematisch zusammenhängende Gesamtheit wissenschaftlichen Wissens – die »Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs« (MEW 20, 307), die Enzyklopädie, die der Arbeiterbewegung Leitbild sein sollte wie einstmal die französische dem Bürgertum. Und anders als das gesammelte Wissen der Zeit in Einzelartikeln, sollte sie systematisch sein aus der Strenge des Begriffs wie die Hegelsche. In dem Unternehmen der Dialektiker Diderot und d'Alembert lag der Impuls, die Summe neuer, das überlieferte Weltbild sprengender Erkenntnisse so auszubreiten, daß sie als Theorie für eine gesellschaftsverändernde Praxis dienen konnte. Der Anspruch Hegels, die ganze Welt in einem deduzierbaren Systemzusammenhang nach den Gesetzen der dialektischen Logik darzustellen, war die daraus folgende Konsequenz.

Es mag auffallen, daß hier das Wort dialektisch zweifach auftaucht: Sowohl als Kennzeichnung der Denkweise von Diderot wie auch als Definition der Methode Hegels. In beiden Fällen ist Dialektik auf jenen enzyklopädischen Horizont bezogen, der das einzelne immer nur im Hinblick auf eine – wenn auch immer unabschließbare – Totalität zu erfassen erlaubt. Daß diese Totalität konstruierbar sei, ist das Axiom jeder großen Systemphilosophie; daß sie nur spekulativ konstruierbar ist, daß sie jeweils an einem Modell von relativem Wahrheitsgehalt dargestellt wird, das in unendlicher Annäherung an die absolute Wahrheit stets wieder kritisch aufgesprengt werden muß, ist eine Einsicht, die sich im Fortgang der großen metaphysischen Modelle von Leibniz über Fichte und Schelling zu Hegel eingestellt hat und die von Marx und Engels erstmals zum Programm der Philosophie erhoben wurde. Lenin hat in seiner unterscheidenden Lehre von absoluter und relativer Wahrheit unmittelbar an Engels angeknüpft. Marx hatte zugunsten der politischen

Ökonomie auf die Weiterarbeit an der Philosophie verzichtet. Engels hat diese Linie immer weitergeführt, Lenin hat sie als unerläßlichen Bestandteil revolutionären Bewußtseins fortentwickelt. Auf Engels und Lenin wird eine zukünftige Philosophie zu bauen haben.

Der Kommunismus soll eine neue Welteinrichtung herstellen. Dazu müssen auch die Leitplanken des Denkens und Verhaltens versetzt werden. Nicht was geglaubt und gemeint wird, darf für den Gesellschaftsprozess entscheidend sein, sondern was mit Vernunftgründen aus den Tatsachen für die Weiterentwicklung und Veränderung der Tatsachen abgeleitet werden kann. Also auch keine utopischen Entwürfe und Hoffnungen, die eine bessere Welt imaginieren, sondern das Ausloten der realen Möglichkeiten, die in einem Verhältnis zur Wirklichkeit stehen und nicht bloße Denkmöglichkeiten sind. Dies zu erforschen und zu entscheiden ist Sache der Wissenschaft. Die Weltanschauung des Kommunismus beruht nicht auf Glauben und Fühlen, sondern auf Vernunft, in die Glauben und Fühlen eingebettet werden; denn natürlich gibt es immer Lebensbereiche, die sich nur im Glauben und Fühlen erschließen. Eine wissenschaftliche Weltanschauung muß auch Glauben und Fühlen umfassen – wie sollte es sonst Liebe und Vertrauen geben –, aber sie stellt gesellschaftliches Handeln unter die Normen der Vernünftigkeit. Dieser Übergang vollzieht sich in der geschichtlichen Reifung des Bewußtseins, Widersprüche als solche zu erkennen und nicht durch harmonisierende Phantasieannahmen zu verschleiern. Dazu gehört auch die Einsicht, daß die Aufhebung von Widersprüchen (die das Wesen des geschichtlichen Fortschritts ist) neue Widersprüche hervorbringt (was den geschichtlichen Fortschritt in Gang hält). Mit einfacher Klarheit, die Schwierigkeiten der philosophischen Begründung verarbeitend und hinter sich lassend, hat Engels das in seiner Schrift *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* dargestellt, grundlegend für die Orientierung einer den Kommunismus erstrebenden Partei.

Jede Weltanschauung, auch eine wissenschaftliche, ist zunächst die eines Individuums. In ihr vermengen sich sein Schulwissen, seine Alltagserfahrungen, seine Interessen, seine Werthaltung, und dieses Gemenge ist individuell. Aber das Wissen teilt er mit allen, die Bildung besitzen, die Interessen mit vielen anderen, die in ähnlicher Lebenssituation sich befinden, gleiche Alltagserfahrungen machen auch andere, die meisten Werteinstellungen werden durch die Gemeinschaft vorgegeben, individuell ist die Mischung, sind die Nuancen.

In den Personen verschieden sind die Deutungen und Bedeutungen, weil die Elemente, die in das Gemenge eingehen, jeweils aus Selektionen hervorgehen und sich auf verschiedene Weise vermischen. Jeder ist Glied einer Familie, einer Erziehungskette, eines Arbeitszusammenhangs, eines Freundeskreises, einer Nation. Daraus ergibt sich nun der Gemengelage etwa Gemeinsames, das gegenüber den Individuationsprinzipien als Allgemeines wirkt, eine historisch-gesellschaftliche Situation, ein die Zeiten übergreifendes Kultur- und Sprachkontinuum. Auf diesem Boden fließen die Weltanschauungen der einzelnen ineinander, es bildet sich ein allgemeines Bewußtsein, das sich auch institutionell zu dem, was Hegel den ›objektiven Geist‹ nannte, ausdrückte in der Rechtsordnung, im Bildungssystem, in den Organisationsformen der sozialen Sicherungen und der politischen Gestaltungsmächte. Insofern in diese allgemeine Weltanschauung, die beansprucht, die Wirklichkeit abzubilden, ihre partikularen Ursprünge eingehen, ist die von ihr vermittelte Erkenntnis abhängig von Deutungen, die von Interessen, Bildung usw. gesteuert werden. In diesem Sinne sprechen wir von Ideologie im Sinne von ›falschem Bewußtsein‹ und das heißt natürlich partiell falsches Bewußtsein, weil es in dem Gesamtgemenge immer auch richtige Wirklichkeitsabbildungen gibt. Im engeren Sinne falsch sind vor allem die gesellschaftlichen Zielstellungen, die aus Interessen, Werteinstellungen usw. resultieren, welche mit dem objektiven Fortschritt der menschlichen Gattung nicht übereinstimmen.

Kann es überhaupt eine wissenschaftliche Welteinstellung geben, wenn allgemeine Weltanschauung, wie geschildert, auf die historischen Bedingungen relativ und das Integral von subjektiven Bewußtseinsbildungen ist? Dies ist offenbar nur dann der Fall, wenn die subjektiven Motivationen aus Gründen, die nicht in der Subjektivität liegen, im Wesentlichen mit der objektiven Zielrichtung des Entwicklungsprozesses der Menschheit zusammenfallen. Es war die große geschichtsphilosophische Erkenntnis von Marx und Engels, daß sie in der Klassenbedingtheit der geschichtlichen Formationen den theoretischen Schlüssel fanden, um das mögliche Zusammenfallen von subjektiven Antriebskräften und objektiven Entwicklungstendenzen bestimmen zu können. Wenn daher in einer Klassengesellschaft von zwei antagonistischen, aber aneinander gebundenen Klassen eine die Aufhebung dieses Klassenstatus anstrebt und bewerkstelligt, so hebt sie damit auch die Existenz der anderen Klasse auf und stellt die klassenlose Gesellschaft her. Das ist es, was in der

marxistischen Terminologie die ›historische Mission‹ der Arbeiterklasse heißt, weil die Verwirklichung ihres Interesses und des subjektiven Interesses der ihr Angehörigen die Aufhebung der Lohnabhängigkeit und damit die Aufhebung der Herrschaft der Unternehmer ist.

Die Voraussetzungen, unter denen dieser Umschlag vollzogen werden kann, lassen sich wissenschaftlich bestimmen. Der historische Materialismus ist die theoretische Form dieser Bestimmung. Insofern die wissenschaftlich gewonnenen Theorieelemente des historischen Materialismus in die Weltanschauung der Individuen und in die allgemeine Weltanschauung bestimmend eingehen, wird diese Weltanschauung wissenschaftlich und bindet sich in ihrer geschichtlichen Fortbildung an den Fortschritt der Wissenschaft und der Gesellschaft im ›wissenschaftlichen Zeitalter‹ (Brecht). Sie bleibt nach wie vor Ideologie als Weltanschauung aus einer partikularen Perspektive, der der Arbeiterklasse. Aber sie ist objektiv wahr, weil sie dem Entwicklungsprozeß der Gattung entspricht. Ideologie ändert hier also ihren Charakter. Aus dem gleichen Grunde, aus dem sie in der Klassengesellschaft falsches Bewußtsein ist, wird sie in der Phase des Kampfes um die Aufhebung der Klassengesellschaft in der Arbeiterklasse zum Träger der Wahrheit als wissenschaftliche Weltanschauung. Diese Wahrheitsgeltung hängt an einer Vorgabe. Der Mensch wird verstanden als ein sich in gesellschaftlichen Zusammenhängen aus Vernunftgründen selbstbestimmendes Naturwesen, das in die Natur produzierend eingreift. Der historische Materialismus ist darum bezogen auf ein dialektisches Naturverhältnis des Menschen, das theoretisch in der Dialektik der Natur ausgearbeitet werden muß. Unter dem Primat des allgemein-menschlichen Ziels der Emanzipation der Gattung zur Selbstbestimmung aus Vernunft verändert sich die Struktur der Bewußtseinsbildung. Dieser Übergang, den Marx in den Feuerbachthesen programmatisch formuliert, ist die Transformation des auf den besonderen Zweck gerichteten Arbeitsverhältnisses in das Praxisverhältnis, in dem das Allgemeine zum Inhalt der besonderen gegenständlichen Tätigkeit wird. Das Allgemeine kann aber nur in der Theorie erfaßt werden. So wird die Theorie zum Moment der Praxis selbst als dem Vollbringen des Allgemeinen durch das Tun der Einzelnen.

Das philosophische Fundament für eine in wissenschaftlicher Weltanschauung begründete politische Praxis liefert die Arbeit *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Auch in ihr gelingt es Engels,

komplizierte Probleme der philosophischen Tradition so auf ihren Kern zu bringen, daß sie auch ohne den theoretischen Apparat ihrer Entstehung und Begründung in die Weltanschauung (die »Jedermannsphilosophie«, wie Gramsci es nannte) eingehen können. Was Engels mit diesen populären, in sich jedoch hoch elaborierten und von universellen Kenntnissen zeugenden Abhandlungen für die ideelle Einheit der kommunistischen Bewegung geleistet hat, ist unschätzbar. Marx' ökonomische Forschungen, die ihre Beweiskraft in der Ausbreitung ins Detail bewähren, und Engels' großartige Generalisierungen zusammen bilden erst das, was den Marxismus als bewegende Theorie einer weltverändernden politischen Praxis ausmacht.

Sich selbst zurücknehmend, hat Engels sich immer nur als Helfer und Diener an der theoretischen Arbeit von Marx verstanden. Seine Rede am Grabe von Karl Marx (MEW 19, 335 ff.) bekundet dies. Am Tage des Todes des Freundes schrieb er an Bernstein: »Was dieser Mann uns theoretisch und in allen entscheidenden Momenten auch praktisch wert war, davon kann man nur eine Vorstellung haben, wenn man fortwährend mit ihm zusammen war. Seine großen Gesichtspunkte werden mit ihm für Jahre lang von der Bühne verschwinden. Das sind Dinge, denen wir andre nicht gewachsen sind. Die Bewegung geht ihren Gang, aber sie wird des ruhigen, rechtzeitigen, überlegenen Eingreifens entbehren, das ihr bisher manchen langwierigen Irrweg erspart hat.« (MEW 35, 456) Engels hat eigene Arbeiten, so vor allem die Ausführung der *Dialektik der Natur*, zurückgestellt, um die unabgeschlossenen Teile des *Kapital* nach dem Tode von Marx druckreif zu machen. Seine Überzeugung war, daß die Wissenschaftlichkeit der neuen Weltanschauung nur dann fundiert sein würde, wenn sie auf der gesamten Ausarbeitung der Bewegungsformen der Produktionsverhältnisse aufbauen konnte. Darum war ihm die Fertigstellung des *Kapital* wichtiger als die Weiterführung seiner eigenen Arbeiten. Wir können heute aber sagen: Er hat im Entwurf einer wissenschaftlichen Weltanschauung erst die Voraussetzung dafür geschaffen, daß die Marxsche Theorie zur organischen Kraft politischer Praxis wurde. Lenin hat das erkannt; seine theoretischen Arbeiten sind ganz von Engels geprägt. Es ist durchaus symptomatisch, daß die revisionistische Abwendung von Lenin mit der Vernachlässigung und Abwertung von Engels einhergeht. Die bürgerliche Marxismus-Kritik hat hier schon früh eine strategische Linie angelegt, indem sie Engels einen vordergründigen unwissenschaftlichen Popularismus vorwarf.

Klarheit der Grundzüge wurde als Simplifikation verschrien; indem man die komplizierten und vielfältigen Erscheinungsformen der Sachverhalte für ihr Wesen ausgab, konnte man sich der Analyse des Wesens entziehen.

Engels hat aus der Kritik der Gesellschaftsformationen und derer letzten, der bürgerlichen, den Grund der Verkehrtheit der Klassengesellschaft im Eigentumsverhältnis namhaft gemacht. Wo eine Form des Privateigentums die Gesellschaft dominiert, wird Politik zum Herrschaftsinstrument der Eigentümer statt zur kollektiven Gestaltung der menschlichen Entwicklung; und solange gibt es auch keine wissenschaftliche Weltanschauung, die diesen Gestaltungsprozeß reflektieren könnte, weil die Wissenschaft im Dienste der Herrschenden diesen die Ideologie liefert. »Die Wissenschaft« – gemeint ist hier die Nationalökonomie – »sollte unter den jetzigen Verhältnissen Privatökonomie heißen, denn ihre öffentlichen Beziehungen sind nur um des Privateigentums willen da.« (MEW 1, 503) Das heißt: Erst im Kommunismus wird es eine wirkliche wissenschaftliche Weltanschauung geben, aber auf dem Wege zu ihm wird sie sich bilden.

Teil I

Von der Metaphysik
zur Wissenschaftlichen
Weltanschauung

Kapitel 1

Von der Möglichkeit, über Gegenstände der Metaphysik angemessen zu reden

»Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen.« Mit diesem Satz beginnt Aristoteles seine Untersuchungen, die später den Titel *Metaphysik* bekommen werden; und nach einigen Erörterungen über Praxis, Empirie, kunstvolles (methodisches) Verfahren und Theorie nennt er als die höchste Form des Wissens »die Wissenschaft von gewissen Ursachen und Prinzipien«.¹ Dies ist die erste und konstitutive Bereichsdefinition der Philosophie. Das Wissen steht nun wie alles Handeln im Dienste eines Ziels, das wir erstreben, das heißt eines Guts, das wir verwirklichen (herstellen, erreichen, besitzen) wollen.² Die Erkenntnis der Ursachen und Prinzipien leitet uns zum richtigen Handeln an und entspringt über die Erfahrung und die Kunstfertigkeit als Zwischenstufen, die zur Einsicht in das Allgemeine hinführen, der Praxis.³ Das Allgemeine erkennen wir aber allein in der Theorie, weil alle Praxis nur das jeweils Einzelne erfaßt, auf das unser Tun sich richtet.⁴ So ergibt sich eine Rangordnung des Wissens: »Daher gilt der Erfahrene für weiser als der, welcher irgendeine Sinneswahrnehmung besitzt, der Künstler als weiser als der Erfahrene, und wieder der leitende Künstler vor dem Handwerker, die theoretischen Wissenschaftler aber vor den hervorbringenden.«⁵

Daß wissenschaftliches Wissen (*episteme*) der eigentliche Inhalt der Philosophie sei, ist seit Aristoteles in der Tradition des abendländischen Philosophierens festgeschrieben; und wissenschaftlich ist das Wissen, wenn es Sachverhalte aus übergreifenden Ursachen und logisch stichhaltigen Prinzipien erklärt und daraus Erkenntnisse von allgemeiner Gültigkeit ableitet, die auch Prognosen für den weiteren Verlauf des Geschehens gestatten.⁶

Im Laufe der Geschichte haben sich die Wissenschaften über Teilbereiche der Welt als je eigene Wissenskomplexe herausgebildet, die eine spezifische Systematik von Ursachen und Verknüpfungsformen besitzen und weiterentwickeln. So lösten sich wissenschaftliche Einzeldisziplinen aus dem Corpus der

— Philosophie heraus, die sich durch die Besonderheit ihrer Gegenstandsregion definieren; ihnen gemeinsam bleibt die Bedingung, den formalen Regeln logischen Denkens folgen zu müssen und den Gegebenheiten der Erfahrung nicht widerstreiten zu dürfen, sofern sie den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit einlösen wollen. Insofern ist die Philosophie der Boden, in dem die Wissenschaften wurzeln – auch wenn sie vermeinen, sich davon gelöst zu haben. Zugleich fällt der Philosophie die Aufgabe zu, das Verhältnis zu bestimmen, in dem der Allgemeinheitsgrad, der ihren Gegenständen und Aussagen zukommt, zu den Einzelwissenschaften und deren Kriterien steht.

Philosophie des Widerspruchs

Dabei zeigt sich, daß die Philosophie, weil sie über jeden Teilaspekt hinaus das Ganze der Welt zu denken genötigt ist, dem für jede Einzelerkenntnis bzw. -aussage unabdingbar geltenden logischen Postulat der Widerspruchsfreiheit nicht genügen kann, sondern mit Widersprüchen so umgehen muß, daß sie auf den Begriff gebracht, ausgehalten und in der Einheit des Ganzen aufgehoben werden. Die Versuche, dieses Problem so zu lösen, daß die Bedingungen der Wissenschaftslogik nicht preisgegeben werden, haben die Denkfiguren der *Dialektik* hervorgebracht.

Die Frage nach der kategorialen Form von Widersprüchen läßt sich immer nur von den gegenständlichen Gehalten des Wissens her stellen und angehen. Denn alles Wissen vom Allgemeinen entsteht zunächst aus der Feststellung widerspruchsfreier Gemeinsamkeiten zwischen mehreren Einzelnen und unterstellt sich dem Satz vom verbotenen Widerspruch; sonst gäbe es gar kein Wissen. Wären widersprüchliche Aussagen über denselben Gegenstand in derselben Hinsicht zulässig, so könnte Beliebiges mit gleichem Wahrheitsanspruch behauptet werden, und die Unterscheidung von wahr und falsch geriete sinnlos. Das gilt auch für Aussagenkomplexe, also Theorien. Wenn dort einander widersprechende Aussagen gleichermaßen als wahre sich begründen lassen, muß ein übergeordnetes, in sich widerspruchsfreies Prinzip gefunden werden, das den untergeordneten Widerspruch aufhebt; andernfalls gilt die Theorie nicht als zutreffende. Die Allgemeinheit einer Theorie darf nicht durch die Hinnahme von Widersprüchen in dieser Theorie erkaufte werden.

—

Auf dieser Ebene der Verstandesoperationen läßt die Konstitution der Allgemeinheit von Begriffen und Theoremen keinen Widerspruch in sich zu. Das Allgemeine ist widerspruchsfrei; darauf beruht seine *Geltung als Allgemeines*. Die Axiome der formalen Logik – der Identitätssatz, der Satz vom verbotenen Widerspruch, der Satz vom ausgeschlossenen Dritten⁷ – legen die Verfassung jeglichen Denkens fest. Auch dialektisches Denken setzt sie voraus. Die Frage, im Hinblick auf welche Gegenstände diese Axiomatik erweitert werden muß, stellt sich nur auf dem Boden dieser Axiome und annulliert sie nicht.

Tatsächlich aber treten Widersprüche auf, wenn Einzelnes, das einem Allgemeinbereich zugeordnet, das heißt dessen Begriff einem Gattungsbegriff subsumiert wird, in seinem Sachverhalt mit anderen Einzelnen desselben Allgemeinbereichs inkompatibel ist oder auch an sich selbst widersprüchliche Eigenschaften hat. Der *logische* Widerspruch, daß ein und demselben Begriff sein ihn aufhebendes Gegenteil mitgedacht werden muß, ergibt sich aus dem *realen* Gegensatz zweier Elemente ein und desselben einheitlichen Wirklichkeitskomplexes. Kant hat diesem (wenn man so sagen darf: ontischen) Widerspruch als Realrepugnanz neben dem logischen Widerspruch, der Formalrepugnanz, einen besonderen Status zugeschrieben: »Bei der logischen Repugnanz wird nur auf diejenige Beziehung gesehen, dadurch die Prädikate eines Dinges einander und ihre Folgen durch den Widerspruch aufheben ... Die Realrepugnanz beruht auch auf einer Beziehung zweier Prädikate eben desselben Dinges gegen einander; aber diese ist von ganz anderer Art. Durch eines derselben ist dasjenige nicht verneinet, was durch das andre bejaht ist, denn dieses ist unmöglich, sondern beide Prädikate A und B sind bejahend; nur da von jedem besonders die Folgen a und b sein würden, so ist durch beide zusammen in einem Subjekt nicht eins, auch nicht das andre, also ist die Folge Zero.«⁸ Der reale Widerspruch ist letztlich ein Strukturmoment eines komplexen Ganzen, in dem einander logisch ausschließende Faktoren koexistieren. Die Welt im ganzen, die *per definitionem* nicht nur alles Wirkliche, sondern auch alles Mögliche umfaßt, kann gar nicht anders als in sich widerstreitig gedacht werden, weil in der Menge *aller* Möglichkeiten auch die einander kontradiktorischen enthalten sein müssen. Darauf zielt schon Thomas von Aquino, wenn er sagt, »daß die geschaffenen Dinge gemäß der Weise ihrer eigenen Natur tätig sind ... Wegen der Gegensätzlichkeit und des Widerstreits, der in den Dingen ist, ist ein Ding für ein anderes verderblich.«⁹ Leibniz wird diesen

— Gedanken ausbauen und zur Theorie von der Kompossibilität als Bedingung der Möglichkeit von Existenz weiterentwickeln.¹⁰

Nun ist es faktisch unmöglich, sich im Denken der Ursachen und Prinzipien auf einen endlichen, begrenzten Bereich von Gegenständen und Sachverhalten zu beschränken, weil jede Grenze, innerhalb deren ich mich halte, die andere Seite der Grenze impliziert, also über den endlichen, begrenzten Bereich hinausweist. Theoretisches Denken kommt nicht umhin, den Begriff eines nicht zu begrenzenden Ganzen zu bilden. Der Widerspruch von Denken und Anschauung, von Theorie und Erfahrungsgegebenheit ist dem theoretischen Verhältnis zur Welt wesentlich. Im Denken der Totalität muß der Widerstreit der koexistenten Möglichkeiten mitgedacht werden. Die erste Frage nach den Ursachen und Prinzipien, der Ausgangspunkt der *prima philosophia*,¹¹ führt also sogleich auf eine Formbestimmung ihres Gegenstands, die die formalen Regeln des Denkens, die Axiome der Logik, nicht mehr erfüllt. Es muß die Identität mit dem Widerspruch zusammengedacht werden – ein Problem, das sich in der Geschichte der Philosophie von den Zenonschen Paradoxien über Platons *Parmenides* bis zu Hegels *Wissenschaft der Logik* durchhält. Eben dies ist der *Inhalt der Dialektik*, der dem Philosophieren notwendig aus seiner eigenen Bewegung zukommt (und ihm nicht nicht zukommen könnte).

Philosophieren drängt also unausweichlich zur Dialektik hin, sie wird von ihrer Sache dahin gedrängt. Was aber kann es heißen, daß die Grundlegung der Dialektik als eine materialistische vorgenommen wird?

Von der »natürlichen Einstellung« zum Materialismus

— Was besagt es überhaupt, wenn wir von Materialismus sprechen? Die gängigen Lehrbücher des Marxismus definieren den Materialismus gewöhnlich durch die Negation des Idealismus. Wenn das auch philosophiegeschichtlich verständlich ist, weil die meisten der großen Philosophen mit Vorentscheidungen anheben, die man gemeinhin idealistisch nennt, so wird damit methodisch dem Materialismus die Legitimationspflicht aufgebürdet, seine Schlüssigkeit gegen idealistische Systemkonstruktionen behaupten zu müssen; während doch davon ausgegangen werden kann, daß die »natürliche Welteinstellung« mindestens insoweit materialistisch ist, als sie das Ansichsein und die Realität

der Außenwelt voraussetzt.¹² Es ist der Idealismus, der eine »unnatürliche« und ihrerseits begründungsbedürftige Umkehrung dieser Einstellung vornimmt.¹³ In der »natürlichen Welteinstellung« können die nicht unmittelbar dinglich-materiell erfahrenen Phänomene des Bewußtseins als eine von der Außenwelt unabhängige Wirklichkeitssphäre gedacht werden. Die cartesianische Zweisubstanzenlehre von *res extensa* und *res cogitans* beruht auf dieser phänomenalen Differenz.¹⁴ Ein Dualismus, der nebeneinander zwei verschiedene Seinssphären annimmt, die doch miteinander übereinstimmen sollen, bleibt jedoch theoretisch unbefriedigend. Es wird immer die Frage nach dem Prinzip ihrer Übereinstimmung gestellt werden können (und aus Systemgründen gestellt werden müssen). Eine der beiden Sphären soll dann die fundierende sein. Materialismus und Idealismus bilden die beiden möglichen entgegengesetzten Hypothesen über dieses Fundierungsverhältnis.

Betrachtet man nun in »natürlicher Einstellung« die uns primär durch Wahrnehmungsaspekte gegebene dinglich-gegenständliche Außenwelt als ursprünglich und das innerleibliche Bewußtsein als ein dieser äußeren Welt zugehöriges, in ihr vorkommendes und aus ihren Bedingungen erwachsendes, so erfordert die Einheit des Denkens, diese Welt (die materielle wie ideelle Phänomene umfaßt) aus sich selbst zu erklären; denn eine andere Gegenständlichkeit als die weltliche kann nicht gedacht werden. Da nun die anschaulich evidente und im System der empirischen Wissenschaften dargestellte Welt sich als eine der materiellen Gegebenheiten (der Substanzen, Kräfte, energetischen Wirkungszusammenhänge und Strukturen von materiellen Elementen) zeigt und als solche auch beschrieben wird, ist eine »Erklärung der Welt aus sich selbst« für die Wissenschaft allein überzeugend. Sie ist »materialistisch« im präzisen ontologischen und wissenschaftstheoretischen Sinne. Es ist dies der Standpunkt der modernen Wissenschaften, das »Paradigma Galileis«, wie man sagen könnte.¹⁵ Darauf hat Friedrich Albert Lange recht nachdrücklich hingewiesen.¹⁶ Anders als in der Weise weltimmanenter Erklärungsstrategien ist Wissenschaft in strengem Sinne nicht möglich. Daran bindet sich auch eine »wissenschaftliche Weltanschauung«, die also a fortiori materialistisch ausfällt.

Ihr stellen sich dann zwei Probleme: Sie muß die scheinbar gattungsverschiedene Seinsweise des Bewußtseins als Modus des materiellen Seins erweisen können; und sie muß das noch nicht Seiende, aber vielleicht so oder so

zukünftig Seiende, also den Modus des Sein-Könnens, in seiner Materialität bestimmen.¹⁷ Für beide Probleme hat der Idealismus, der ein ideales Sein vor dem materiellen annimmt, zunächst einmal die schlüssiger begründete Hypothese, weil er für jedes Denken und Erkennen von der unhintergehbaren Erfahrung des denkenden Ich – *cogito = sum cogitans* – ausgeht. Es war Feuerbachs ursprüngliche Einsicht, dagegen den Primat des Seins, das notwendiger Inhalt des Denkens ist, geltend gemacht zu haben:

Der Beweis, daß etwas ist, hat keinen ändern Sinn, als daß etwas *nicht nur Gedachtes* ist. Dieser Beweis kann aber nicht aus dem Denken selbst geschöpft werden. Wenn zu einem Objekt des Denkens das Prädikat des Seins hinzukommen soll, so muß zum Denken selbst etwas *vom Denken Unterschiednes* hinzukommen.¹⁸

Nun ist diese These zwar einleuchtend, aber gegen einen konsequent solipsistischen Idealismus kraftlos; denn der würde gerade behaupten, daß das Prädikat des Seins nur ein gedachtes, nur vom Denken hervorgebrachtes ist. Für die Alltagspraxis genügt gewiß die Plausibilität der Realität der Außenwelt, eine philosophische Begründung muß auch deren theoretische Evidenz erweisen. Das für einen erkenntnistheoretischen Materialismus geltend gemachte »Kriterium der Praxis«¹⁹ bedarf der Verankerung in einem ontologischen Apriori, um härter als plausibel zu sein. Dieses ontologische Apriori kann in der Denknötwendigkeit des vermittelten Gesamtzusammenhangs oder der Totalität gefunden werden. Eine materialistische Konzeption von der Welt wird also auf die Frage zurückgeworfen, wie sie eine prinzipiell nicht materiell gegebene Gegenständlichkeit – die Idee des Ganzen – als Fundament akzeptieren und doch materialistisch bleiben, das heißt die Einheit der Welt aus ihrer Materialität begründen kann. Anders gesagt: Es geht um die Frage, wie eine Welt, die als Welt im ganzen unserer Erfahrung unzugänglich ist, wissenschaftlich begriffen werden kann.

Metaphysik im Angesicht des empirisch unzugänglichen Ganzen

Die Metaphysik hatte es seit ihrer ersten Ausformulierung als philosophische Grunddisziplin bei Aristoteles mit den Fragen nach dem Ganzen, nach dem Grunde, nach dem Wesen zu tun, also mit jenen Fragen, deren Beantwortung sich nicht durch Berufung auf das in unmittelbarer Erfahrung Gegebene legitimieren kann. Diese Fragen entspringen zwar aus der Form unserer Erfahrung, in welcher wir Einzelnes mit anderem Einzelnen verknüpfen, und somit in infinitum fortfahren können, aber sie sind innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung nicht zu Ende zu bringen, weil sie Gegenstände betreffen, die durch endliche Bestimmung nicht ausgeschöpft werden können (bzw. gar nicht in unmittelbarer Erfahrung vorliegen). Der hier auftretende Gegensatz von endlicher Logizität und unendlicher Spekulation wurde in der klassischen deutschen Philosophie als der von Verstand und Vernunft gefaßt. Die traditionelle Metaphysik behandelte jene erfahrungstranszendenten Gegenstände so, als ob sie von der gleichen Art wie erfahrungsimmanente Gegenstände seien; die Geschichte der Gottesbeweise gibt dafür ein eindringliches Beispiel.²⁰ Wo die Philosophen sich der Schwierigkeit bewußt wurden, in die sie sich bei diesem Vorgehen verwickelten, wichen sie auf theologische Positionen aus, indem sie die Gegenstände der Metaphysik als etwas »ganz Anderes« auffaßten. Feuerbachs Diktum, das Geheimnis der spekulativen Philosophie sei die Theologie,²¹ macht auf diese Substitution aufmerksam. Wenn die Metaphysik ihre Gegenstände in der gleichen Weise auffaßt wie die Wissenschaften ihre Erfahrungsgegenstände, so verdinglicht sie diese nach Art der Verstandeserkenntnis von Einzelnen. Die als Grundlage jeder Erfahrung unerläßlichen und unumstößlichen Gesetze der formalen Logik, die die Struktur einer fixen Welt zu beschreiben erlauben und die für alles Erkennen und Wiedererkennen notwendig ausbedungen sind, wurden unesehen auf die allgemeinsten Denkgesetze auch der Metaphysik übertragen.²² Friedrich Engels hat diese »metaphysische Denkweise« (die wir heute in allen Arten der analytischen Philosophie und des Positivismus wiederfinden) im *Anti-Dühring* als durchaus berechtigt und notwendig, aber eben als begrenzt dargetan. Weil wir von ihr auszugehen genötigt sind, neigen wir dazu, sie über die Grenzen ihrer Gültigkeit hinaus anzuwenden.

— Diese Denkweise erscheint uns auf den ersten Blick deswegen äußerst plausibel, weil sie diejenige des sogenannten gesunden Menschenverstandes ist. Allein der gesunde Menschenverstand, ein so respektabler Geselle er auch in dem hausbackenen Gebiet seiner vier Wände ist, erlebt wunderbare Abenteuer, sobald er sich in die weite Welt der Forschung wagt; und die metaphysische Anschauungsweise, auf so weiten, je nach Natur des Gegenstandes ausgedehnten Gebieten sie auch berechtigt und sogar notwendig ist, stößt doch jedesmal früher oder später auf eine Schranke, jenseits welcher sie einseitig, borniert, abstrakt wird und sich in unlösliche Widersprüche verirrt, weil sie über den einzelnen Dingen deren Zusammenhang, über ihrem Sein ihr Werden und Vergehen, über ihrer Ruhe ihre Bewegung vergißt, weil sie vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht.²³

Immanuel Kants kritische Prüfung der Metaphysik auf ihren Wissenschaftscharakter hin – durchgeführt unter der Frage, »ob auch so etwas, wie Metaphysik, überall nur möglich sei«²⁴ – endete folgerichtig mit der Destruktion aller bisherigen Metaphysik. Sie entdeckte nämlich, wie unangemessen die Verstandesmittel den transzendenten Gegenständen sind.²⁵ Sie mußte allerdings ebenso folgerichtig auf eine Rückwendung zur Religion und auf philosophischen Agnostizismus hinauslaufen, weil sie die Erkenntnisart metaphysischer Gegenstände nicht von derjenigen der Erfahrungsgegenstände unterschied und beide auf dem Regelsystem der formalen Logik beruhen ließ.

Daß indessen die formale Logik nicht ausreicht, um die Prinzipien der Erfahrung selbst und die Bewegtheit und Zeitlichkeit der Erfahrungsgegenstände abzuleiten, ist seit den Anfängen der Philosophie immer wieder bemerkt worden und hat zur Ausbildung dialektischer Denkfiguren geführt.

Metaphysische Probleme erfordern dialektisches Denken

— Schon Zenons Paradoxien machen auf den Widerspruch zwischen den logischen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung raumzeitlicher Gegenstände und den wirklichen Erfahrungsinhalten aufmerksam. Platons *Parmenides* zieht daraus die Konsequenzen hinsichtlich der dialektischen Struktur metaphysischer Begriffe, und von da an gibt es eine Geschichte der Dialektik, die

sich in der Ausarbeitung metaphysischer Probleme bei Überwindung der »metaphysischen Denkweise« entfaltet. Hatte Kants Kritik der traditionellen Metaphysik dazu geführt, deren Gegenstände aus dem Bereich einer die eigene Zuständigkeit überprüfenden erkenntnistheoretisch orientierten Philosophie zu verweisen, um sie wieder der Theologie zu überlassen, so zeigte Hegel in der *Wissenschaft der Logik*, daß die konsistente Darstellung der Gegenstände und Probleme der Metaphysik in ihrem Zusammenhang und ihrer Genesis möglich ist, wenn die »metaphysische Denkweise« und mit ihr der absolute Anspruch der formalen Logik kritisch aufgelöst wird.²⁶ Hegel zeigte ferner, daß nur auf dialektische Weise über metaphysische Probleme gesprochen werden kann, ohne sie antinomisch aufzuspalten. Und daß die dialektische Denkweise darin besteht, ihren Gegenstand im methodischen Vorgehen zu verflüssigen bzw. ihn nur als das Integral einer methodischen Bewegung zu konstituieren. Anders als auf dialektische Weise kann über die Gegenstände und Probleme der Metaphysik überhaupt nicht angemessen gesprochen werden, weil diese Gegenstände sich auf andere Weise gar nicht philosophisch (sondern höchstens religiös) erschließen lassen.

Engels macht sich Hegels Einsicht zu eigen. Es sei Hegels System gewesen, »worin zum erstenmal – und das ist sein großes Verdienst – die ganze natürliche, geschichtliche und geistige Welt als ein Prozeß, d. h. als in steter Bewegung, Veränderung, Umbildung und Entwicklung begriffen dargestellt und der Versuch gemacht wurde, den inneren Zusammenhang in dieser Bewegung und Entwicklung nachzuweisen.«²⁷ Und Marx sagt übereinstimmend von Hegels Ausarbeitung der Dialektik, »daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat.«²⁸

Nun entwickelte Hegel die Dialektik allerdings in der Form der Selbstbewegung des Begriffs. Er leitete sie nicht aus den materiellen Bedingungen selbst, nicht aus der Verfassung der Dinge ab. Darin liegt die »Mystifikation«, von der Marx, Engels und Lenin sprechen.²⁹ Es wäre indessen nicht minder mystifizierend und bedeutete einen Rückfall in die metaphysische Denkweise mit ihren dogmatischen Setzungen, würde man im Gegenzug die dialektischen Strukturen einfach der Materie oder dem Naturseienden zuschreiben. Vielmehr müssen wir den Ursprung dialektischer Verhältnisse – sowohl als Gesetz des Denkens wie als Verfassung des Seienden – sichtbar machen, wenn wir eine begründete Theorie der Dialektik liefern wollen.

Für eine begründende Theorie der Dialektik

Eine begründete Theorie der Dialektik scheint mir jedenfalls ein Desiderat zu sein, wenn die programmatischen Hinweise von Marx, Engels und Lenin auf den Charakter einer materialistischen Dialektik eingelöst werden sollen. Ohne eine begründende Theorie, die den Ursprung der dialektischen Form aus den materiellen Verhältnissen der Welt ableiten kann, müßte die Dialektik, sozusagen, deskriptiv bleiben. Sie müßte die Prozeßgestalten der Wirklichkeit dem Denken als Methode ablesen. Damit wäre der idealistische Charakter der Dialektik als Begriffsform (im Sinne des späten Platon oder Hegels) nicht überwunden, sondern durch eine behauptete Äquivalenz von Begriffsstruktur und Wirklichkeitsstruktur ergänzt. Einwände gegen den Geltungsanspruch der Dialektik der Natur beruhen zumeist auf deren vermeintlichem Behauptungscharakter und erheben darum den Vorwurf, Engels und Lenin seien auf den Standpunkt der dogmatischen Metaphysik zurückgefallen.³⁰ Ich halte diesen Vorwurf für unberechtigt; er scheint mir auf einem Irrtum über den Status des theoretischen Fundaments der Dialektik als einer Art *prima philosophia* zu beruhen. Die von mir vertretene These besagt: Die dialektische Verfassung der Welt selbst kann aus dem universellen, ontologisch begriffenen Widerspiegelungsverhältnis abgeleitet werden; mit dem Widerspiegelungstheorem liegt uns das Modell einer materialistischen Erklärung der Einheit der Welt in ihrer Mannigfaltigkeit vor; so daß also ein objektives Prinzip der »Spezifikation der Natur« angegeben wird, das Kant nur »in subjektiver Rücksicht« anerkennen wollte.³¹ Die sogenannte subjektive Dialektik (als Inbegriff der dialektischen Denkgesetze und Methoden) ist nach dieser Auffassung dann a priori erweisbar als Widerspiegelung der »objektiven« Dialektik des Gesamtzusammenhangs des Seienden, also der »materiellen Verhältnisse« – und der Grund dieser Apriorität liegt in der notwendigen Identität von Begriffsform und Wirklichkeitsform bei der Kategorie der Totalität.

Totalität begreifen wir durch die – wie Engels das nannte – »Theorie des Gesamtzusammenhangs«. Der Gesamtzusammenhang ist uns – weil die endliche Erfahrung grundsätzlich übersteigend – nie empirisch gegeben. Eben darum hat Hegel die Dialektik nicht von den Gegenständen der Erfahrung her entwickelt, sondern sie als die Form des Denkens der Gegenstände dargestellt. Eine begründende Theorie der Dialektik wird mithin das Verhältnis

des Denkens zu seinen Gegenständen außer ihm, also zum Sein, zu bestimmen haben; die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein ist darum die »Grundfrage der Philosophie«.

Die Antwort auf die Grundfrage der Philosophie ist in dem Widerspiegelungstheorem formuliert. Der Kern der Widerspiegelungstheorie liegt darin, den erkenntnistheoretischen Realismus aus einem Seinsverhältnis zu begründen: Das eine materielle Seiende (der Spiegel) habe die Eigenschaft und sei durch sie definiert, anderes materielles Seiende und seine Relationen (das Bespiegelte) abzubilden.³² Die Vermittlung zwischen Denken und Sein gründet dann in der Verfassung des Seins selbst, das reflektiert. Erst die ontologische Fundierung der erkenntnistheoretischen Abbildbeziehung erlaubt es, hinter die transzendente Subjektivität, die durch Descartes' Reduktion der Erkenntnisgewißheit auf das *cogito* und durch Kants Vernunftkritik konstitutiv für die gegenständliche Welt gesetzt worden war, zu sehen und auf die materielle Verfassung des Seienden zurückzugehen.

Die bloße Substituierung des Erkenntnissubjekts durch den arbeitenden Menschen leistet diesen Übergang zur materialistischen Dialektik noch nicht, denn sie läßt die Vermittlung von Subjekt und Objekt immer noch als eine allein durch den Akt des Subjekts vollzogene erscheinen.³³ Der Übergang gelingt erst, wenn im Begriff der gegenständlichen Tätigkeit die materiellen Verhältnisse als das tätige Subjekt übergreifend gedacht werden, die Subjektivität mithin als das Resultat eines Reflexionsprozesses der Natur selbst erkannt wird, die auch den Spiegel hervorgebracht hat, in dem sie sich (perspektivisch) darzustellen vermag. Das theoretische Weltverhältnis ließe sich dann im praktischen fundieren.

Die Begründung der aktiven Rolle des historischen Subjekts erfordert den Aufweis, daß die Zweckmäßigkeit nicht ein Merkmal der Subjektivität ist, das dieser gleichsam durch Jungfernzeugung zukomme. Vielmehr stellt Zweckmäßigkeit eine Struktur dar, die in selbstregulativen Wechselwirkungsprozessen entsteht und mithin als eine dem Sein immanente zu erklären bleibt. Eine begründende Theorie der Dialektik wird nicht auf die neuerliche Erörterung und neue Bestimmung des Teleologie-Problems verzichten können. Hier verbinden sich die Charakteristika der gegenständlichen Tätigkeit mit denen der Widerspiegelung.

- 1 Metaphysik A, 980 a 21 und 982 a 2.
- 2 Aristoteles, Nikomachische Ethik A, 1094 a 1–2.
- 3 Aristoteles, Metaphysik A 981 a 2–7.
- 4 Ebd., 981 17.
- 5 Ebd., 981 b 29–928 a 1.
- 6 In anderen Kulturen wird philosophisches Wissen – neben seiner Bindung an die wissenschaftliche Erkenntnis und über diese hinaus – durch andere Formen der Bewußtseinsbildung (mit-) geprägt; zum Beispiel durch meditativen Gewinn von Einsichten, durch magisch-ekstatische Praktiken, durch Analogien, die ein Korrespondenzsystem der Phänomene herstellen. Für die Prüfung, ob und in welcher Weise diese anderen Bewußtseinsmodi Aspekte einer objektiven Wirklichkeit widerspiegeln, die im Weltbild der Wissenschaft verdeckt bleiben, fehlt es bisher an Verfahren und Kriterien. Eine philosophische Komparatistik könnte im Vorfeld dieser Prüfung klärend wirken. Die sogenannten »esoterischen« Weltanschauungsmoden dagegen entziehen sich sogar der Frage nach ihrem Grund.
- 7 Bruno von Freytag-Löringhoff, Logik, Stuttgart 1955, S. 15 ff.
- 8 Immanuel Kant, Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, Königsberg 1763, S. 5.
- 9 Thomas von Aquino, Summa contra gentiles, 3,71,4.
- 10 Vgl. Hans Heinz Holz, Einheit und Widerspruch, Problemgeschichte der Dialektik der Neuzeit, Stuttgart und Weimar 1997 f., Bd. I, S. 381 ff., Neuauflage in: Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart, Band III, Darmstadt 2011, 499 ff.
- 11 Siehe Margarita von Brentano, Zum Problem der »Ersten Philosophie« bei Aristoteles, in: Helmut Fahrenbach (Hg.), Wirklichkeit und Reflexion, Pfullingen 1973, S. 37 ff.
- 12 Siehe zum Beispiel: Nicolai Hartmann, Zum Problem der Realitätsgegebenheit, Berlin 1931; Wilhelm Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt, Schriften, Band 5, Berlin 1924, S. 90 ff. Der Begriff »Welt in natürlicher Einstellung« stammt von Edmund Husserl (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Band 1, Husserliana 3, Den Haag 1950, S. 57).
- 13 Deren Paradigma ist das Höhlengleichnis in Platons Schrift Der Staat.
- 14 Vgl. Hans Heinz Holz, Einheit und Widerspruch, a. a. O., Bd. I, S. 155 ff., Neuauflage in: Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart, Band III, Darmstadt 2011, 233 ff.
- 15 Ebd., S. 105 ff.
- 16 Friedrich Albert Lange, Geschichte des Materialismus, Frankfurt a. M. 1974.
- 17 Vgl. Ernst Bloch, Das Materialismusproblem, Gesamtausgabe, Band 7, Frankfurt a. M. 1972, S. 17.
- 18 Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, § 25.
- 19 Siehe W. I. Lenin, Materialismus und Empirio-kritizismus.
- 20 Vgl. dazu: Dieter Henrich, Der ontologische Gottesbeweis, Tübingen 1967; Jos Lensink, Im Spiegel des Absoluten, in: Dialektik 1992/1, S. 75 ff.

- 21 Ludwig Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, Gesammelte Werke, Bd. 9, Berlin 1982, S. 243.
- 22 Christian Wolff, Philosophia prima sive Ontologia, Frankfurt und Leipzig 1729; Alexander Gottlieb Baumgarten, Metaphysica, Halle 1739.
- 23 Friedrich Engels, MEW 20, S. 21. Engels greift hier die Kritik auf, die Hegel seinerzeit an der »vormaligen Metaphysik« geübt hatte (Enzyklopädie, § 27 ff.).
- 24 Immanuel Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Riga 1783, S. 4.
- 25 Die transzendente Dialektik in Kants Kritik der reinen Vernunft besorgt das Geschäft der Destruktion.
- 26 Vgl. hierzu: H. F. Fulda, R. P. Horstmann, M. Theunissen, Kritische Darstellung der Metaphysik, Frankfurt a. M. 1980; Hans Heinz Holz, Reflessioni sulla fillosofia di Hegel, Neapoli 1997, S. 67 ff. und passim.
- 27 Friedrich Engels, MEW 20, S. 22 f.
- 28 Karl Marx, Das Kapital, MEW 23, S. 27.
- 29 Vgl. dazu Hans Heinz Holz, Einheit und Widerspruch, a. a. O., Bd. III, S. 361, Neuauflage in: Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart, Band V, Darmstadt 2011, S. 472 ff. Daß Hegel die Problematik der idealistischen Form des spekulativen Systems wenigstens an einigen Stellen sieht und deren Widerspiegelungscharakter andeutet, habe ich zu zeigen versucht (ebd., S. 161 ff., Neuauflage S. 220 ff.).
- 30 Vgl. dazu: Jean Paul Sartre, Kritik der dialektischen Vernunft, Reinbek bei Hamburg 1967, S. 27 ff.
- 31 Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, Berlin und Libau, S. XXXV. Eine Begründung der Spezifikation der Natur in der Natur selbst wird hier schlankweg ausgeschlossen.
- 32 Vgl. Hans Heinz Holz, Die Selbstinterpretation des Seins, Hegel-Jahrbuch 1961, 2. Hälfte, S. 61 ff.
- 33 Dies gilt für Positionen, wie sie Jürgen Habermas (Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. 1968, S. 36 ff.; Theorie und Praxis, Berlin und Neuwied 1963, S. 317 ff.) und andere Marxismus-Interpreten vertreten haben.