
Aufhebung und Verwirklichung
der Philosophie 1

Die Algebra der Revolution

Von Hegel zu Marx

Hans Heinz Holz

Aurora Verlag

Vom Autor ist in der Reihe »Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie«
im Aurora Verlag erschienen:

Theorie als materielle Gewalt – Die Klassiker der III. Internationale (Band 2)

Integrale der Praxis – Aurora und die Eule der Minerva (Band 3)

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 978-3-359-02510-8

2. Auflage 2020

© 2010 Eulenspiegel Verlagsgruppe Buchverlage GmbH, Berlin

Alle Rechte der Verbreitung vorbehalten.

Umschlaggestaltung: Buchgut, Berlin, mit Andreas Töpfer

www.aurora-verlag-berlin.de

Vorwort _____ 7

Vorspiel. Von Leibniz über Hegel zu Marx _____ 10

Einleitung. Das Novum der Hegelschen Philosophie und seine Wirkung _____ 26

1. Hauptstück

Spekulation und Praxis _____ 35

Hegels erstes Konzept einer spekulativen Philosophie _____ 37

Hegels Vorstellung von der eigentlichen Metaphysik _____ 50

Hegels Metaphysik und der Geist der Französischen Revolution _____ 68

Der politische Horizont der Metaphysik _____ 81

2. Hauptstück

Recht, Staat und Freiheit. Die Metaphysik des Politischen _____ 93

Revolution, Kritik und Recht bei Hegel _____ 95

Hegels Begriff der Freiheit als logische Vermittlung von
Einzelnem und Allgemeinem und als reale historische Vermittlung
von Individuum und Gemeinschaft im System der Bedürfnisse _____ 135

3. Hauptstück

Von der Theorie zur materiellen Gewalt _____ 165

Hegel-Kritik vor Marx _____ 167

Das Erbe Hegels und die Verwandlung der Philosophie _____ 173

Das »Kommunistische Manifest« –
geschichtsphilosophische Analyse und politischer Appell _____ 220

Materialismus von Lange zu Lenin _____ 248

Vorwort

Politische Philosophie ist nicht politisierende Philosophie und auch nicht philosophierende Politik. Sie ist auch nicht Philosophie der Politik. Politische Philosophie ist Politik, nämlich eingreifendes Begreifen der Polis, d. h. der Gesellschaft in ihren staatlichen, bürgerschaftlichen Formen der Organisation menschlichen Gemeinschaftslebens. Sie ist als Philosophie Politik, als kategoriale Reflexion politischen Handelns. Sie bedenkt die Bedingungen der Kritik des Geschehens und des Geschehenen und des Entwurfs des zu Gestaltenden.

Wenn die drei Bände, die unter dem Übertitel »Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie« zusammengefaßt sind, als ein Beitrag zur politischen Philosophie vorgestellt werden, so meint das, sie sind politische Schriften, auch wo sie rein philosophisch zu reden scheinen. Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie ist das politische Programm des jungen Marx. Es ging ihm um die politischen Parteien – was hier Richtungen bedeutete –, die sich in der einen oder anderen Weise zur Philosophie verhalten, um den Status quo zu durchbrechen. Der Kampf um den Hegelianismus im Vormärz war ein Kampf politischer Parteien mit den Mitteln und auf dem Felde der Theorie. Das wird offenkundig in der Marx-Engelsschen Kritik am Junghegelianismus und im »Kommunistischen Manifest« und zeitigt seine Folgen in der zur Politik umgeschmolzenen Philosophie in der III. Internationale. Die Philosophie verändert sich im Zusammenhang mit der Geschichte des Kommunismus und parallel zu deren Phasen.

In jedem dieser kritischen wie konstruktiven Schritte sind die Denkerfahrungen verarbeitet, die Hegel im Verhältnis von Politik und Philosophie gemacht hat. Von Hegel als der Bruchlinie, die die vormalige Metaphysik von dem neuen Typus Philosophie trennt, ist auszugehen. Daß dann im 20. Jahrhundert entscheidende Richtpunkte des Philosophierens von aktiven Parteiführern gesetzt werden, kennzeichnet das neue Verhältnis von Politik und Philosophie.

— Wenn Hegel die Geschichte in Form eines Kreises aus Kreisen symbolisierte, so möchte ich nach-hegelisch das Bild erweitern als eine Abfolge von Kreisen wie die Ringe von Olympia, einer den anderen übergreifend und über sich hinaustreibend zum nächsten in unabgeschlossenem Fortschreiten von Epoche zu Epoche, von Formation zu Formation. Jeder Zeitabschnitt ist für sich abgeschlossen und bringt am Ende den folgenden aus sich hervor. So steht das 19. Jahrhundert mit Marx im Zeichen der Auseinandersetzung mit Hegels philosophischer Reflexion der bürgerlichen Gesellschaft, das 20. Jahrhundert mit Lenin im Zeichen des Kampfes gegen den Imperialismus, der in die Selbstzerstörung der bürgerlichen Gesellschaft führt. Die Dialektik von Hegel bis Marx zeigt die Form auf, in der sich die Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft vollzieht. Die Dialektik von Lenin und Gramsci ist Mittel der Aufhebung. Das sind zwei gegeneinander selbständige Themen, von denen indessen eines aus dem anderen hervorgeht. Die 11. Feuerbach-These steht im Kontext des Programms der Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie. Marx macht klar, daß Hegels Denken an eine Grenze stößt, die überschritten werden muß, und daß die Junghegelianer diesen Grenzüberschritt in falscher Richtung vollzogen. 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 die wir jetzt eintreten, werden die Funktionen der Philosophie für die Ausarbeitung einer praxis-orientierten 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. In welchen Kategorienregionen wird sich die begriffliche Integration der gesellschaftlichen Tätigkeiten vollziehen? Dazu können Perspektiven, die mit spezifisch philosophischen Mitteln zu bearbeiten sind, aufgezeigt werden.

Philosophie hat ihre eigenen Formbestimmtheiten. Soweit es sich dabei um dialektische handelt, bin ich ihrer Entwicklung in den Bänden »Probleme der Dialektik« nachgegangen und habe versucht, ihre systemati-

—

schen Konstitutionsbedingungen in »Weltentwurf und Reflexion« freizulegen. Beide Untersuchungsgänge waren rein innerdisziplinär angelegt. Es sollte gezeigt werden, was und wie dialektische Philosophie als Philosophie ist. Wenn sich Philosophie, indem sie Philosophie ist, als Politik – eingreifend, nicht nur als Denken über Politik begreifend – erweist, dann muß in den Basiskategorien der Philosophie ihre politische Bedeutung enthalten sein und in der Ausführung spezifisch philosophischer Probleme zutage treten. Auch dafür ist die Hegelsche Dialektik in ihrer Form und in ihren gestalteten Inhalten – z. B. der Rechtsphilosophie, der Philosophie der Geschichte, der Phänomenologie des Geistes – die erste ausgearbeitete Systematik. Alexander Herzen hat sie mit Recht die Algebra der Revolution genannt. Lenin hat sie den Marxisten als Grundlagenstudium auferlegt. In diesem Sinne sind die drei Bände »Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie« konzipiert. Sie sollen die politische Transformation der Philosophie an ihren Einsatzstellen aufzeigen, sozusagen Bausteine zu einem marxistisch-leninistischen Verständnis von Philosophie im revolutionären Prozeß und im Aufbau des Kommunismus zusammentragen.

Daß der Systemgedanke, den ich damit verbinde, eine babylonische Gefangenschaft sei, kann nur aus dem Geiste eines destruktiven Verständnisses von Philosophie, das sich kritisch nennt, behauptet werden. Gern bekenne ich mich zu dem welthistorischen Optimismus, auch nach dem Zusammenbruch der den Sozialismus aufbauenden Gesellschaften in Osteuropa noch in der Oktoberrevolution das Datum zu sehen, das den Beginn des Übergangs zu einer neuen Gesellschaftsformation, zum Kommunismus bezeichnet. Was Goethe die Kanonade von Valmy, möge uns die Salve vom Panzerkreuzer Aurora bedeuten.¹

1 Die Kapitel dieses Buches, als Einheit konzipiert, sind mit großen Unterbrechungen durch akademische Lehrtätigkeit und politische Aktivitäten entstanden. Die Fußnoten beziehen sich daher zum Teil auf verschiedene, jeweils aktuelle Werkausgaben von Hegel.

Vorspiel.

Von Leibniz über Hegel zu Marx¹

In den siebziger Jahren, ich glaube, es war 1876, hat Marx einen Brief an Engels geschrieben, in dem er berichtet, Kugelmann habe ihm beim Abriß des Leibniz-Hauses (das damals offenbar gerade abgerissen wurde) zwei Stücke Tapete aus dem Leibnizschen Arbeitszimmer geschickt, die er dort aus dem Schutt aufgelesen hatte. Marx macht sich dann noch lustig über die dummen Hannoveraner: Wenn sie damit nach London gegangen wären, hätten sie mit diesen Antiquitäten viel Geld machen können, in Hannover sind sie auf den Müll geworfen worden. Kugelmann hat also zwei Stück Tapete mit mythologischen Inhalten, das eine Neptun, das andere Amor und Psyche darstellend, aus diesem Müll herausgelesen und Marx geschickt. Marx hat sie sich eingerahmt und in seinem Arbeitszimmer aufgehängt, schreibt er an Engels und beendet diese kurze Erzählung mit den Worten »You know my admiration for Leibniz« – Du kennst meine Bewunderung für Leibniz.

Zunächst einmal ein sehr ungewöhnliches Wort, denn Leibniz kommt in den Werken von Marx und Engels eigentlich selten vor – bei Engels schon etwas eher, im Zusammenhang der »Dialektik der Natur« – bei Marx aber nur in den Anfängen. In jenen späten Jahren noch diese Hommage an Leibniz bei Marx zu finden ist eher verwunderlich. Man sollte vielleicht daran erinnern, daß der junge Marx während seiner Studienzeit ein ganzes Heft mit Exzerpten aus der Leibnizschen Philosophie angelegt hat, aus der damals noch gebräuchlichen Dutensschen Ausgabe, obwohl in jener Zeit um 1840 bereits die Erdmannsche Leibniz-Ausgabe in Berlin, wo Marx studierte, erschienen war. Aber nach der Dutensschen Ausgabe hatte Feuerbach noch sein großes Buch über die Philosophie von Leibniz aufgebaut und die Zitate aus Dutens' gewählt. Ich nehme an, daß Marx aus diesem Grund, weil er durch Feuerbach auf Leibniz geführt wurde, noch in der älteren Ausgabe studiert hat, und es ist sehr interessant, daß er unter den unzähligen Möglichkeiten, Leibniz zu exzerpieren, aus einem riesigen Œuvre – auch die Dutenssche Ausgabe war schon sechs dicke Bände stark; inzwischen sind die Leibniz-Werke auf etwa

vierzig Bände gediehen und sie sind immer noch nicht fertig herausgegeben – nicht etwa jene Schriften rezipierte, von denen man annehmen müßte, daß sie den jungen, politisch interessierten Marx angehen würden, also die Schriften zur Staatsreform, zur Rechtsphilosophie und so weiter, sondern daß er die metaphysischen Schriften von Leibniz exzerpierte. Warum und was das bedeutet, darauf werden wir gleich zurückkommen.

Zunächst einmal aber müssen wir uns erinnern, daß Leibniz ja nicht nur ein Metaphysiker und Philosoph war, sondern jener Universalgelehrte, der als Diplomat, als Rechtsberater der hannoverschen Herzöge – und nicht nur dieser, sondern auch des russischen Zaren Peter des Großen – tätig wurde, vorher schon für den Erzbischof von Mainz, der damals deutscher Reichskanzler war, diplomatische Aufgaben erledigt hatte; daß er einer der großen Techniker seiner Zeit war, der an Erfindungen gearbeitet hat zur Trockenlegung der damals abgessenen Harzbergbaugruben, daß er einer der größten Mathematiker in der Geschichte der Mathematik war, und noch vieles andere mehr. Ich will nicht die ganze enzyklopädische Schaffensbreite von Leibniz erwähnen, sondern nur sagen: Wir haben es mit einem Geist zu tun, der in der Tat auf allen Wissensgebieten, die in seiner Zeit in der Entwicklung begriffen waren, nicht nur rezeptiv, sondern auch produktiv tätig gewesen ist. Wenn wir uns die Mannigfaltigkeit des Leibnizschen wissenschaftlichen Tuns vergegenwärtigen und fragen: Was ist denn der einheitliche Gesichtspunkt, der nun alle diese verschiedenen Dinge in seinem Denken vereinigt: Technische Erfindungen, die Erfindung der Infinitesimalrechnung in der Mathematik, Entwürfe für ein neues Gesetzbuch, Staatsgutachten über die Reorganisation der Reichsordnung – ich erinnere daran, daß damals das Deutsche Reich ja aus einigen hundert Kleinstaaten bestand, die in einem föderalistischen System nur sehr locker verbunden waren, und Leibniz hat sich Gedanken darüber gemacht, wie dieses Reich um der ökonomischen Entwicklung willen besser zusammengebunden und vereinigt werden könne, weil er eben in den Jahren vor 1700 sah, daß ohne die Entwicklung der Manufaktur, wie es damals hieß, ein Volkswohlstand nicht zu erreichen sei –, wie wächst das aus einer Wurzel und einem Zentrum heraus?

Fragt man so, dann stößt man immer wieder auf seine philosophischen Grundsätze. Philosophische Grundsätze, die im wesentlichen zunächst einmal in der Konzeption bestanden, daß wir in unserem theoretischen Abbild von

— Welt ein Modell müßten entwickeln können, in welchem die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen dieser Welt, das heißt also das, was man heute die »Pluralität der Welt« nennt, mit der Idee, daß sie *eine* Welt ist, daß sie eine *geordnete* Welt ist, zusammengedacht zu werden vermag. Der Einheitsgedanke war ein zentraler Gedanke der Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Man wird hier an Spinoza denken, den großen Denker der Einheit als Prinzip. Aber die Einheit bei Spinoza war gedacht unter der Bedingung, daß die Vielheit nur als eine Erscheinung, als ein Phänomen, als etwas nicht Wirkliches, sondern nur als eine Äußerungsform dieser Einheit zu denken sei. Leibniz hat auf der Realität, auf der Wirklichkeit der Mannigfaltigkeit, der Wirklichkeit des Vielen bestanden. Er hat die Existenz der unzähligen Unterschiedenen in dieser Welt als eine Herausforderung gesehen, wie sie als eine einheitliche Ganzheit zu denken sei. Insofern, würde ich sagen, war er der erste moderne Metaphysiker, im Gegensatz zu den Metaphysikern seiner Zeit und der Zeit vor ihm, der dieses Einheitsmodell nicht als eine Theorie des wahren Seins entwickelte, sondern sagte: Wir haben gegenüber dieser unendlichen Welt mit unserem endlichen Verstand ohnehin nicht die Möglichkeit, sie adäquat abzubilden, sondern wir können sie immer nur unter einer bestimmten Perspektive und in einem bestimmten Verhältnis des Ausschnitts in uns darstellen. Wir können also, wenn wir ein Weltmodell machen, dieses nur als eine Hypothese aufstellen, die dann aber so beschaffen sein muß, daß sie die meisten Phänomene gut zu erklären vermag. Je leistungsfähiger die Hypothese zur Erklärung der Phänomene ist, um so plausibler ist sie als ein Modell – nicht als eine Abbildung, sondern als ein Modell – dieser wirklichen Welt. Das schließt ein, daß natürlich eine solche Hypothese im Gegensatz zu einem geschlossenen System, wie es etwa das spinozistische ist, immer variabel bleibt. Neu hinzukommende Erkenntnisse müssen eingebaut werden können, müssen eine Variation, eine Modifikation der Hypothese erzeugen können und damit den Prozeß eines integrierenden Wissens vom Ganzen in Gang halten.

Es sei, sozusagen im Vorgriff auf Ergebnisse dieser Betrachtungen, hier gesagt: Dies ist genau das Konzept, das Friedrich Engels in der »Dialektik der Natur« unter dem Stichwort »Dialektik ist die Theorie des Gesamtzusammenhangs« entwickelt hat. Nicht eine Wissenschaft *vom* Gesamtzusammenhang, sagt Engels, sondern eine Theorie *des* Gesamtzusammenhangs, und da Engels noch ein ausgezeichneter Kenner der deutschen Sprache war, muß man sich

—

klarmachen, was er mit diesen beiden Genitiven unterscheidet: Eine Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang, die es nicht geben kann, weil wir als endlich denkende Menschen das Ganze, das unendliche Ganze der Welt nicht abbilden können, sondern immer nur eben einen endlichen Ausschnitt; eine Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang, was ein Genitivus Objectivus ist, die wird nicht mehr möglich sein in Zukunft. Das ist nach den Kritiken an allen klassischen Metaphysiken, wie sie sich seit Hegels Kritik an der sogenannten »Vormaligen Metaphysik« im 19. Jahrhundert dann durchgesetzt haben, nicht mehr möglich. Wohl aber haben wir immer die Möglichkeit, Hypothesen zu entwickeln, die die Konstruktion des Ganzen, die Methode, wie ein Ganzes unter den Bedingungen einer gegebenen Mannigfaltigkeit zu konstruieren sei, entwerfen können.

Und eine solche Theorie des Gesamtzusammenhangs, das ist dann ein Genitivus Subjectivus – der Gesamtzusammenhang ist das, was die Theorie hervorbringt –, das ist die Dialektik. Das sagt Engels. Das ist aber genau das Konzept der Leibnizschen Vorstellung von dieser metaphysischen Theoriebildung als einer Hypothese, die leistungsfähig zur Erklärung der Mannigfaltigkeit der Welt sein muß.

Was ist nun eines der entscheidenden Kriterien? Ich will an dieser Stelle nicht das gesamte Leibnizsche System und schon gar nicht die Beziehung aller drei untereinander in allen Einzelheiten entwickeln, sondern kann nur Stichworte geben.

Was steht unter anderem im Zentrum der Leistungsfähigkeit einer solchen Hypothese? Die Hypothese muß so beschaffen sein, daß sie die gegenseitige Abstimmung der Elemente dieser Welt, der Individuen, die in dieser Welt vorkommen, aufeinander zu einem miteinander funktionierenden Ganzen beschreiben, erklären und gegebenenfalls auch normieren kann. Dieser Gedanke, daß die Mannigfaltigkeit der miteinander in dieser Welt zusammen existierenden, koexistierenden vielen einzelnen Dinge, Wesen, Menschen und so weiter, in einem ineinandergreifenden Funktionszusammenhang stehen, dieser Gedanke ist der methodische Leitgedanke, der hinter dem Leibnizschen Konzept steht, daß diese Welt die beste aller möglichen ist, wie er in der »Theodizee« oder auch in der »Monadologie« schreibt. »Die beste aller möglichen« – Voltaire hat seinen bitteren Spott darüber ausgegossen, daß ein Philosoph wie Leibniz diese miserable Welt (damals hatte sich gerade

— das schreckliche Erdbeben von Lissabon ereignet, bei dem Tausende von Menschen ums Leben gekommen sind), in der von der Natur bis zur Bosheit der Menschen, die Kriege führen, alles an Negationen entsteht, als »die beste aller möglichen« bezeichnet. Ich meine, Voltaire ist einem Mißverständnis zum Opfer gefallen, dem die meisten weiteren Leibnizinterpretationen auch wieder zum Opfer gefallen sind.

Leibniz hat bei weitem nicht behauptet, daß diese Welt eine gute sei. Im Gegenteil: Er hat ja sein ganzes Leben lang ununterbrochen Verbesserungsvorschläge gemacht, wie in dieser Welt etwas besser gemacht werden könnte, sowohl in der Regulierung natürlicher Verhältnisse wie vor allen Dingen in seinen vielen Vorschlägen zur Verbesserung der Gesellschaft und des Staatswesens. Jemand, der sein ganzes Leben der Aufgabe widmet, Verbesserungsvorschläge zu machen, kann ja wohl kaum denken, daß diese Welt eine gute oder gar die beste Welt sei. Er hat aber auch nicht gesagt, sie sei die beste Welt, sondern er hat gesagt, sie sei die beste aller möglichen Welten. Wenn wir unter den Bedingungen der Hypothesebildung, wie ich es angedeutet habe, uns ein Weltmodell vorstellen, so ist jenes Weltmodell das beste, welches eine Optimierung von Welt erlaubt, also einen Prozeß modelliert, in dem diese Welt selbst im Hinblick auf ihre mögliche Perfektionierung veränderungsfähig ist.

Also nicht eine Welt, die so ist, wie sie ist; eine Welt, die so bleibt, wie sie ist; nicht eine statische Welt, nicht eine Welt, die unter dem Gesetz der Identität mit sich selbst festgeschrieben ist, kann die beste aller möglichen sein, denn dann bleiben alle jene Unvollkommenheiten, die wir erfahrungsgemäß wahrnehmen, erhalten, sondern die beste aller möglichen Welten ist diejenige, die in sich nicht nur eine Welt der Wirklichkeiten, sondern eine Welt von Wirklichkeit *und* Möglichkeit ist. Möglichkeit ist nicht etwas, was bei uns im Kopf ausgedacht wird, sondern Möglichkeit ist etwas, was im Zusammenhang der unendlichen Mannigfaltigkeit vieler miteinander wechselwirkender Entitäten in dieser Welt aus dieser Wechselwirkung immer aufs Neue wieder entsteht. Und jede verwirklichte Möglichkeit bringt eine neue Möglichkeit im Zusammenhang all dieser Wechselwirkungskomplexe hervor, so daß jene Welt als die beste aller möglichen bezeichnet werden muß, in der ein unendlicher Progreß, ein unendlicher Fortschritt im Hinblick auf Perfektionierung denkbar ist.

— Es gibt ein kleines Manuskript von Leibniz, ich habe es in die von mir betreute Leibniz-Ausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft aufgenommen, das

unter dem Titel steht »An mundus perfectione crescat« – ob diese Welt an Vollkommenheit zunimmt. Und er sagt: Wenn diese Welt entwicklungsfähig ist, wenn in ihr Möglichkeiten enthalten sind, sich weiterzuentwickeln, so haben wir zwar immer auch die Möglichkeit der Rückentwicklung, aber es geht immer ein Stückchen weiter. Also auch die Rückentwicklung wird eine Entwicklung sein, die nicht auf dem gleichen Niveau stattfindet, auf dem sie begonnen hat, sondern die sich zunächst einmal auf einem nächsthöheren Zeitniveau darstellt. Goethe hat später dieses Bild des Fortschritts ins Bild der Spirale gefaßt: Wir gehen in Spiralform nach oben, das heißt wir kehren zwar immer wieder auch an einen Negationspunkt zurück, aber auf einer zeitlich und entwicklungsmäßig reicher gewordenen, höheren Ebene. Reicher geworden, weil inzwischen mehr Entwicklungsstufen, Entwicklungsmöglichkeiten dazugekommen sind, so daß im Zuge der Gesamtentwicklung in der Welt so etwas wie ein Fortschritt stattfindet. Der ist sozusagen unter der Bedingung angelegt, daß diese Welt eine Welt aus Wirklichkeiten und Möglichkeiten ist und daß sie eine Welt ist, die sich selbst in der Zeit bewegt, also nach vorne offen ist und fortschreitet.

Die Bewegtheit der Welt, die Veränderbarkeit der Welt, die Zusammensetzung der Welt aus dem bereits Wirklichen und dem erst noch Möglichen, das, was in unserer Zeit dann Ernst Bloch in seiner Philosophie als das real Mögliche bezeichnet hat, macht das Grundmuster dieses Leibnizschen Weltmodells aus, von dem er sagen kann, daß diese Welt die beste aller möglichen ist.

Das, was in dieser Welt zu verwirklichen ist, müssen nun allerdings die menschlichen Subjekte verwirklichen, denn sie sind die tätigen Elemente, die »Kraftpunkte«, wie Leibniz sagen würde; dieser Weg nach vorn erfordert den Einsatz der menschlichen Subjektivität, des menschlichen Handelns und auch der menschlichen Moralität. Leibniz war ja unter anderem (und das war eigentlich sein Hauptberuf) auch Jurist.

Er hatte Jurisprudenz studiert und war als Rechtsberater zunächst in politische Dienste getreten. Er hat die Konzeption des klassischen Naturrechts in dieser Hinsicht durchdacht und auch immer wieder in systematische Form gebracht. Die drei Grundsätze dieses klassischen Naturrechts, die aus dem römischen Recht übernommen sind, hat er in das Zentrum seines rechts- und staatsphilosophischen Denkens gestellt. Die drei Grundsätze »*suum cuique tribuere*« – jedem das Seine zuteilen, »*neminem laedere*« – niemanden

— schädigen, und als dritten Grundsatz jene Generalklausel, die im römischen Naturrecht und bei den Stoikern sozusagen den Abschluß bildet: »honeste vivere« – auf eine ehrenhafte Weise leben. Wobei er sofort präzisiert: Unter ehrenhaft ist zu verstehen, daß man den Gesetzen seiner Vernunft folgt.

Nun gibt es aber, und darauf haben die meisten Leibniz-Interpreten nicht geachtet, Varianten, die Leibniz zu dieser Trinität der drei naturrechtlichen Grundsätze vorträgt. Das »honeste vivere«, was eine ziemlich unbestimmte Allgemeinklausel ist, präzisiert er in verschiedenen seiner staatsrechtlichen Entwürfe und sagt nicht nur »vernunftgemäß leben«, sondern sagt, was eigentlich »honeste vivere« heißt: Daß wir alle einander unterstützen müßten – »omnes adiuuare«. Das ist eine ganz wesentliche Neuerung im Rahmen des naturrechtlichen Konzepts, und eine Neuerung, die er auch in polemischen Schriften gegen das Konzept der neuauftauchenden bürgerlich-individualistischen Gesellschaft geltend macht.

Thomas Hobbes hatte in jener Zeit gerade die Formel geprägt, daß die Menschen einen Krieg aller gegen alle führen – »bellum omnium contra omnes« –, daß jeder Mensch für den anderen Mensch ein Wolf sei – »homo homini lupus«. Diese Formeln des Hobbesschen Staatsverständnisses, eines auf der individuellen Konkurrenz der Menschen, also auf der sich herausbildenden Struktur der bürgerlichen Gesellschaft aufgebauten Staatsverständnisses, stellt Leibniz in Frage und sagt: Das ist selbstzerstörerisch für die Gesellschaft. Die Konkurrenz der Menschen gegeneinander, das Prinzip des absoluten Individualismus, also alle jene Prinzipien, die in die neuzeitliche Gesellschaftstheorie und Gesellschaftspraxis hineinführen, sind ganz zweifellos in der Form, wie sie hier proklamiert werden, nicht praktikabel, wenn wir eine geordnete, gute und friedliche Welt wollen. Er ersetzt also das Konkurrenzprinzip, das Prinzip des »bellum omnium contra omnes«, durch das Prinzip der Solidarität, das Prinzip, daß Menschen untereinander sich unterstützen sollen. Dieses »omnes adiuuare« als Ergänzung zu »suum cuique tribuere« und zu »neminem laedere«, also zu dem »Jedem das Seine in seiner Individualität zuteilen«, »niemanden schädigen«, fordert, sich gegenseitig zu helfen und zu unterstützen und eine sich fördernde Gemeinschaft zu bilden. Dieses Konzept steht bei Leibniz im Hintergrund dessen, was er dann mit einem ebenfalls aus dem klassischen römischen Recht kommenden Begriff, dem — »commune bonum«, dem allgemeinen Wohl verbindet. Auf dieses allgemeine

Wohl sind alle seine Entwürfe gerichtet, die er von seiner Jugendzeit bis kurz vor seinem Tod für die Ordnung, für die Organisation des Staates hin angelegt hat. Das »commune bonum« ist sozusagen der Fokus, der Kern, auf den sich die Leibnizsche politische, gesellschaftliche, juristische und auch technische, erfinderische Praxis bezieht.

Das ließe sich nun in vielen Sachbereichen im einzelnen ausführen, etwa in seinen Entwürfen, die er für die Ordnung des Gesundheitswesens in Preußen gemacht hat, als er Präsident der Akademie der Wissenschaften wurde, die er angeregt und begründet hat (jener Akademie der Wissenschaften, die nun unter Bruch des Einigungsvertrags nach der Eroberung der DDR liquidiert worden ist). Dies ließe sich zeigen an seinen Entwürfen zu einer Entwicklung des Bergbaus, gerade im Hannoveranischen, seinen Entwicklungsplänen für Manufakturen und ähnlichem. Ich beziehe mich auf meine kleine Monographie², damit ich nicht etwas vergesse von den vielen Dingen, die er gemacht hat.

In einem Entwurf, der unter dem Titel »Sozietät und Wirtschaft« steht, schreibt er, daß zunächst einmal von einem staatlichen oder gesellschaftlichen Zentrum, einer gesellschaftsorganisierenden Institution eine umfassende Wirtschaftsplanung, eine Beschränkung des privaten Profits ausgehen müsse, eine zentrale Vorratswirtschaft – was damals unter den Bedingungen immer wieder auftauchender Hungersnöte natürlich von großer Wichtigkeit war –, eine Stabilisierung des Preisniveaus, Absatzgarantien für die Landwirtschaft, gleichmäßiger Beschäftigungsstand im Handwerk, öffentliche Auftragslenkung und Produktionskontrolle, gleiche Lebensbedingungen für die Menschen sowie Aufhebung des privaten Gewinns.

Man könnte denken, Leibniz sei einer von den Frühsozialisten gewesen. Nun, es gibt mehrere Entwürfe dieser Art, die zum größeren Teil aus der Frühzeit der Leibnizschen theoretischen Produktion stammen, aus den Jahren zwischen 1669 und Ende der siebziger Jahre.

Er hat später unter den Realbedingungen eines Duodezfürstentums, in dem er in Hannover als Hofrat tätig war, aber auch unter den Realbedingungen des Königreichs Preußen, in dem er zwar alle Förderung durch die preußische Königin erfuhr, aber doch auf den Widerstand vor allen Dingen des nahezu analphabetischen preußischen Königs stieß, von diesem utopischen, frühsozialistischen Programm in der Praxis immer mehr Abstriche gemacht.

— Er hat sich sozusagen auf die möglichen Realitäten eingestellt, aber er hat in allen seinen Entwürfen doch diesen Horizont beibehalten, nur nicht mehr mit solcher Radikalität ausgesprochen. Das läßt sich insbesondere von seinen Entwürfen für die Gründung der preußischen Akademie der Wissenschaften sagen, die nach seinem Plan eigentlich so ein zentrales Organisationszentrum für staatliche Funktionen werden sollte.

Als er dann zum ersten Mal die Möglichkeit hatte, solche Dinge auch im großen Maßstab an einen Potentaten herantragen zu können, der nun nicht nur über einen mitteleuropäischen Kleinstaat regierte, sondern der ein Riesenreich hinter sich hatte, nämlich an Peter den Großen, kamen alle diese Ideen wieder auf, und das berühmte Gespräch, das er mit Peter dem Großen bei einer Reise Peters in den Westen geführt hat, enthält eine Reihe von solchen Gedanken, die er wieder aufgenommen hat, von denen er dachte: In einem Land wie Rußland wird das leichter zu verwirklichen sein als unter den kleinstaatlichen Konkurrenzbedingungen der vielen deutschen Fürstentümer.

Ich meine also, daß von seinem Konzept her, wie Gesellschaft zu denken sei, Leibniz ganz sicher nicht in die Vorgeschichte des globalisierten Kapitalismus gehört, sondern in die Vorgeschichte einer utopischen Konzeption von Gesellschaftsordnung, in der das »omnes adiuuare«, die Solidarität aller untereinander auch eine organisatorische Form, nicht nur einen moralischen Anspruch bekommen sollte. Dahinter stand, und das muß man sich klarmachen, natürlich auch eine Lebenserfahrung. Leibniz wurde geboren im vorletzten Jahr des Dreißigjährigen Krieges. Er ist als Kind aufgewachsen unter den Bedingungen eines durch den Krieg zerstörten Landes. Deutschland hatte ungeheure ökonomische Verluste, Verluste an Menschen und so weiter erlitten.

Der Frieden, die Erhaltung des Friedens, war eines der zentralen Elemente im Leibnizschen Denken. Unter anderem widmete er darum einen großen Teil seiner Tätigkeit der Versöhnung der Konfessionen untereinander, denn die Kriege waren damals auch als Religionskriege geführt worden. Er versuchte, den spanischen Erbfolgekrieg von Mitteleuropa fernzuhalten, indem er dem Expansionsbedürfnis des französischen Königs andere Ziele gab und mögliche Ziele der Kolonisation in Afrika als Ausweg anbot: Der »allerchristliche König« (wie Ludwig XIV. sich nannte) müsse ja schließlich nicht über seine christlichen Nachbarn herfallen.

— Dieser Friedensgedanke steckt nun aber wieder zentral in der metaphy-

sischen Konzeption, von der ich gesprochen habe, jener metaphysischen Konzeption, daß sich die Menge der gegeneinander selbständigen Individuen in dieser Welt in einer sich gegenseitig ausdrückenden und gegenseitig aufeinander abgestimmten Ordnung – Friedensordnung – miteinander befinden müßte. Das heißt, daß das Prinzip der Verwirklichung des Möglichen das Prinzip der Kompossibilität sei, wie Leibniz sagt; wir würden heute vielleicht »Koexistenz« sagen. Alles Mögliche drängt danach, wirklich zu werden, sagt er: »omne possibile exigit existere«. Aber nur das kann wirklich werden in einer Ordnung, die eine Friedensordnung ist, was miteinander kompossibel, was miteinander zusammen in einem harmonischen Verhältnis möglich ist, und der Gedanke der harmonia universalis ist einer der Zentralgedanken der Leibnizschen Metaphysik.

Nicht als ein deskriptiver Gedanke, daß die Welt bereits so sei, sondern als ein normativer Gedanke, daß sie als Welt auf einen immer größeren Zustand der harmonia universalis hin sich entwickeln müsse, wenn sie existieren, wenn sie fortexistieren wolle.

Es wäre langwierig, die detaillierten Strukturbeziehungen nachzuzeichnen, die Leibniz in seinem metaphysischen Modell entwickelt, um diese Vision einer harmonia universalis, einer Welt, in der alles aufeinander abgestimmt ist, als ein Ergebnis des perpetuierten Wechselwirkungsprozesses der einzelnen Seienden zu exemplifizieren und zu explizieren.

Ich kann nur sagen, daß wir im Prinzip der Kompossibilität den ersten Ansatz haben, in der neueren Philosophiegeschichte systematisch die in der Welt auftretenden Widersprüche so zu denken, daß sie in einer Ordnung aufgehoben werden, in der sie als Widersprüche sich nicht gegenseitig auslöschen, gegenseitig negieren.

Damit sind wir aber, und jetzt mache ich einen großen Sprung über das 18. Jahrhundert hinweg, bei den Gedanken von Hegel. Denn auch Hegel, und da ist Hegel in vieler Weise prononcierter und deutlicher als Leibniz, denkt die Welt zunächst als eine Welt, die unter den Bedingungen sich herausbildender existierender Widersprüche besteht. Aber sowohl Hegel wie Leibniz sind sich darüber klar, daß – und das ist ein logisches Gesetz – die Widersprüche sich gegenseitig aufheben und daß Widersprüche, die sich logisch aufheben, in dieser Welt als Realwidersprüche – das, was Kant die Realrepugnantz der Dinge nennt – nur zu einer gegenseitigen Zerstörung der widersprüchlichen

— Elemente führen können, wenn sie in Konkurrenz treten, wenn also der Hobbessche Krieg aller gegen alle stattfindet.

Unter diesen Bedingungen wäre der Widerspruch selbstzerstörerisch für die menschliche Gesellschaft, für die Menschheit. Und in den Beschreibungen der bürgerlichen Gesellschaft, die Hegel in der »Rechtsphilosophie« in den Paragraphen 180 f. gibt, spricht er davon, daß diese Gesellschaft in ihre Selbstnegation verfällt, daß sie Elend und Verworfenheit hervorbringt. Diese Stellen sind eindrucksvoll zu lesen, weil sie klingen, als wären sie aus einem Leninschen Pamphlet und nicht aus der Hegelschen Rechtsphilosophie: Hier wird eigentlich die Nichtexistenzfähigkeit oder das Sich-Selbst-Negieren der bürgerlichen Gesellschaft konstatiert.

Aber auch Hegel hat – entgegen einem Mißverständnis, das es immer wieder in der Hegelinterpretation gibt – die Widersprüche ja nicht als einfach fortexistierende Widersprüche gedacht, sondern denkt den Geschichtsprozeß so, daß die aufeinanderprallenden Widersprüche sich im Prozeß ihrer Konfrontation in einer dreifachen Weise aufheben: Daß sie sich einmal aufheben insofern, als diese Widersprüche sich annullieren, wenn sie sich gegenseitig negieren; daß sie zum zweiten aber in diesem Prozeß (und jetzt sind wir wieder in der Spirale) sich auf eine höhere Ebene heben; und daß sie zum dritten, indem sie sich auf diese höhere Ebene heben, auch wiederum aufbewahrt bleiben – Aufheben im Sinne von Aufbewahren. Also zugleich negieren, aufbewahren und auf eine höhere Ebene heben: das sind die drei Sinnelemente, die in dem Wort »Aufheben« von Hegel ausdrücklich genannt werden und die erst zusammen den dialektischen Prozeß ausmachen. Der dialektische Prozeß besteht nicht einfach aus der Negativität, aus der Negation. Das ist ein Irrtum, den Adorno in der negativen Dialektik verbreitet hat. Aber das ist nicht der eigentlich Hegelsche Gedanke.

— Der Hegelsche Gedanke ist der, daß die Negation eines bestehenden Zustands im Widerspruch zu jenem Prozeß weiterführt, in dem sich die Widersprüche vermitteln, wie Hegel sagt, und Vermittlung ist hier nicht ein Kompromiß, sondern ist das *Aufheben* eben auf die höhere Ebene. Damit knüpft nun aber Hegel, obwohl er das nie so wörtlich sagt, an Leibniz' Konzept der Kompossibilität an. Denn das, was auf der höheren Ebene aufgehoben werden kann, was in diesem Zustand des Sich-Entwickelns und Vermittelns der Widersprüche existenzfähig ist und bleibt, ist eben genau das, was

miteinander kompossibel ist. Und im Rahmen dieser Kompossibilität bringt jede der Kompossiblen, die zur Verwirklichung drängen, im Moment der Verwirklichung neue Möglichkeiten hervor und mit neuen Möglichkeiten neue Widersprüche, und so bleibt der Prozeß der Menschheitsgeschichte, oder auch der Naturgeschichte, in einem unendlichen Fortgang, in dem er von Stufe zu Stufe sich in ein höheres Entwicklungsniveau »hineinspiralt«.

Wir finden also in dem Hegelschen Entwicklungskonzept den Leibnizschen Ansatz wieder: eines spiraligen Fortschritts und eines Fortschritts, der nach dem Selektionsprinzip in der Kompossibilität verläuft, der also Vermittlung zwischen den Negationen ermöglicht.

Hegels System war auf die Ereignisse der Menschheitsgeschichte bezogen und als eine Geschichtsphilosophie entwickelt. Dieses geschichtsphilosophische Konzept Hegels erfährt nun gegenüber Leibniz eine Erweiterung durch eine zusätzliche Komponente. Es sind nicht beliebige Negationen, beliebige Widersprüche, die einander bekämpfen und aufgehoben werden. Wo hinein ein Zustand sich entwickelt und worin er sich aufhebt, ist das, was Hegel die *bestimmte* Negation nennt. Der Gedanke führt ursprünglich zurück in die aristotelische Philosophie – das will ich jetzt hier außer Betracht lassen, denn es würde zu weit in philosophiehistorische Verankerungen hineinführen – und hat die Konsequenz, daß der Geschichtsprozeß nicht willkürlich gedacht werden muß: Es ist nicht zufällig dieser oder jener Widerspruch, da tauchen nicht zufällig diese oder jene Gegensätze auf, die kontradiktorisch aufeinanderwirken.

Jetzt können vielmehr als die entscheidenden Triebmomente der Geschichte die Momente genannt werden, die unter den Begriff der bestimmten Negation fallen, einer Negation also, die sich in bezug auf das, was sie negiert, in einer eindeutigen Weise bestimmen läßt, die nicht ein beliebiges Anderes ist, sondern ein ganz bestimmtes Anderes.

Was ist nun die bestimmte Negation oder das ganz bestimmte Andere?

Hegel ging von einer Umfangseinschränkung der Grundfigur der formalen Logik aus und sagte, das bestimmte Andere ist das genaue Gegenteil dessen, was negiert wird. Das heißt, die bestimmte Negation ist nicht irgend etwas anderes (alles Nicht-A gegenüber A), sondern das genaue Gegenteil dessen, was negiert wird. Von daher gewinnt Hegel ein operationalisierbares Prinzip, um im Geschichtsprozeß sagen zu können, diese oder jene Phänomene, die

— widersprüchlich auftauchen, sind nebensächliche – Mao Tse Tung sagte: »Nebenwidersprüche« – oder aber sie sind der grundsätzliche Widerspruch, der Hauptwiderspruch.

Und der Hauptwiderspruch ist jener, der das bestimmte Gegenteil, das genaue Gegenteil dessen ist, was in einer gesetzten wirklichen Situation vorhanden ist.

Damit wurde also ein methodisches Instrumentarium vorbereitet, das unter den Bedingungen der Konkretisierung dieses Denkens auf die historisch-politische Lage einer jeweiligen Gegenwart sich auf bestimmte politisch-ökonomische Verhältnisse anwenden läßt.

Das hat Marx getan. Marx, der nun sagte, bei Hegel vollzieht sich das alles in der Form des Begriffs – als Begriffsdialektik: der negative Begriff ist das genaue Gegenteil des positiven Begriffs. Das läßt sich in die Wirklichkeit übersetzen, denn Begriffe sind Begriffe von einer Realität: Sie existieren ja nicht in einem leeren Raum und sind Begriffe *an sich*, sondern sind Begriffe *von etwas*. Und wenn ich diese Begriffe von etwas als Indizien, als Repräsentationen, als Darstellung – Repräsentation ist der Leibnizsche Ausdruck dafür: wahrscheinlich der beste – einer realen, nicht begrifflichen, sondern materiellen, innerweltlichen Wirklichkeit nehme, dann habe ich die Hegelsche Methode zwar in ihrer methodischen Struktur erhalten, habe sie aber, wie Marx sagt, vom Kopf auf die Füße gestellt: das heißt, aus der Begriffswelt in die Welt der realen, materiellen Wirklichkeit zurückgeholt. Darum kann er in dem berühmten Nachwort zur zweiten Auflage des »Kapital« dann auch schreiben: Man hat meine Methode mit der Hegelschen in Verbindung gebracht, aber das, was ich gemacht habe, ist das – jetzt wieder mit demselben strengen Terminus – das genaue Gegenteil der Hegelschen. Die Widerspruchsdialektik entfaltet sich nämlich nicht im Kopf als Begriffsdialektik, wie es vom Platonischen »Parmenides« bis zu Hegel immer wieder Beispiele gibt, sondern indem ich sie auf den Boden der ökonomisch-politischen Tatsachen stelle. Nun leben wir, sagt Marx, und das beschreibt er in den ersten Kapiteln des »Kapital« sehr eindrücklich, unter den Bedingungen der kapitalistischen Gesellschaft, der bürgerlichen Gesellschaft, deren konstitutives Element das Privateigentum an den Produktionsmitteln ist. Das hat Marx nicht erfunden, sondern in den Theorien der englischen Nationalökonomie und bei den französischen Ökonomen gelesen und von dort auch die Belege ins »Kapital« übernommen.

—

Wenn das Wesensmerkmal der bürgerlichen, kapitalistischen Gesellschaft das Privateigentum an Produktionsmitteln ist, dann ist die bestimmte Negation das genaue Gegenteil dieser Gesellschaftsstruktur, eben das Gegenteil des Privateigentums an Produktionsmitteln; das heißt, das gesellschaftliche Eigentum an Produktionsmitteln.

Marx kommt nicht wie Leibniz, der noch aus der alltäglichen Praxis gegen die Wucherung des Privatkapitalismus in seinen Sozietätsentwürfen Stellung nimmt, von der Erscheinungsebene über das, was er in der Gesellschaft sieht, zu seinem alternativen Gesellschaftsentwurf – das ist nur die eine Seite. Das ist die soziale Not, die Friedrich Engels in seinem Buch »Die Lage der arbeitenden Klasse in England« beschreibt und die für Marx und Engels eines der entscheidenden Erlebnismomente gewesen ist: Das Elend zu sehen, das in der kapitalistischen Gesellschaft der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts produziert wurde.

Nein, Marx kommt von daher auf ein Strukturgesetz, das unabhängig von der Beschreibung der Elendsmomente, die diese Gesellschaft hervorbringt, sich als ein notwendiges, dialektisch-logisches Gesetz der historischen Entwicklung darstellt.

Wenn ich also aus der Tradition der Philosophie – Leibniz' Kompossibilität, Hegels bestimmte Negation – weiterschreite, dann komme ich in der Anwendung, der Konkretisierung dieses *metaphysischen* Konzepts zu dem *historisch-politischen* Konzept: Das Privateigentum an Produktionsmitteln wird im Zuge einer Entwicklung, in der es seine spezifischen Widersprüche hervorgebracht hat, durch gesellschaftliches Eigentum aufzuheben sein – das ist die bestimmte Negation, das ist das genaue Gegenteil.

Mit Marx gewinnt der moralische und politische Impuls der gesellschafts-verändernden Bewegung ein theoretisches Fundament, das unabhängig von Emotionen eine gesellschaftliche, historische Gesetzmäßigkeit formuliert. Und insofern steht Marx in einem direkten Erbeverhältnis zu jenen klassischen dialektischen Philosophien, die sich seit dem späten 17. und seit dem 18. Jahrhundert im Rahmen des bürgerlichen Denkens in Europa entwickelt und immer reicher ausgebildet haben.

Wir können also – und es ließe sich das nun wirklich an vielen Details untermauern und zeigen; es wäre ein eigenes Forschungsgebiet, das im einzelnen darzustellen – die Verankerung der philosophischen Grundlagen, auf denen

— die politökonomische Theorie des Marxismus entstanden ist, in der Geschichte der deutschen Philosophie von Leibniz bis zu Hegel finden.

Es ist ja auch kein Zufall, daß die Klassiker des Marxismus – Lenin hat das in einer eigenen Broschüre³ hervorragend zusammengefaßt und dargestellt – drei Quellen haben, aus denen sie schöpfen: Den französischen utopischen Sozialismus, der im wesentlichen ausgegangen ist von der moralischen Empörung über das Unrecht in der Welt und dem Versuch, dem Zustand von Not und Unterdrückung eine gerechtere Gesellschaftsform entgegenzustellen; die englische Nationalökonomie, die die Bedingungen, unter denen die bürgerliche Gesellschaft ökonomisch existiert und existenzfähig ist, erforscht und auf gesetzliche Formen gebracht hat – vor allem natürlich Adam Smith und David Ricardo; und drittens die deutsche *idealistische* Philosophie von Leibniz über Kant bis Hegel.

Diese drei Elemente: der moralisch-utopische Impetus, der empirisch-wissenschaftliche Impuls der Nationalökonomie und der Entwurf eines allgemeinen, theoretischen Methoden- und Weltmodells – jenes Modells, das Leibniz eine *Hypothese* nannte – haben sich zu dem vereinigt, was Marxismus als Theorie ist und was Marxismus als Theorie auch für die Erklärung *unserer* Welt zu leisten vermag; indem er nicht nur ein Schlagwort im politischen Kampf ist, sondern eben wirklich Verhältnisse zu analysieren fähig ist.

Das, meine ich, sieht man nur, wenn wir uns der theoretischen Vorgeschichte, wenn wir uns des Erbes vergewissern, das in der Theorie des Marxismus angetreten wurde.

Es sind dies nur Aphorismen über ein so ungeheuer breites und ausgedehntes Feld. Aber ich hoffe, daß dies Aphorismen sind, die zum Nachdenken und zum Weiterforschen anregen, denn die Hypothese des Marxismus ist nicht dadurch erschöpft, daß Marx, Engels, Lenin und vielleicht auch noch Mao theoretische Schriften geschrieben haben. Sondern die Hypothese des Marxismus wird gerade erst dadurch erfüllt, daß sie für jede weitere Entwicklung *offen* bleibt. Das heißt, sie behält genau dadurch ihre Leistungsfähigkeit, indem sie die aktuellen Entwicklungen, die neuen Möglichkeiten in sich aufnehmen und kompossibel zu machen vermag.

— 1 Der Text basiert auf einem am 18. Januar 2001 in Hannover gehaltenen Vortrag. Er hatte einen konkreten Anlaß: Bei den Studentenratswahlen 2001 kandidierte eine Gruppierung von

Burschenschaftlern unter dem Namen »Leibniz-Liste«, was die Assoziation Marxistischer Studierender zu Recht nicht hinnehmen wollte. Aus dieser Kontroverse ergab sich die Frage, in welche Traditionslinie Leibniz gehöre. _____

- 2 Hans Heinz Holz: Leibniz – eine Monographie, Stuttgart 1958 (erweiterte Neuauflage Leipzig 1983). Ders.: Leibniz. Einführung, Frankfurt a.M. und New York 1992.
- 3 W.I. Lenin: Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus. In: Werke, Band 19, S. 3–9.

Einleitung.

Das Novum der Hegelschen Philosophie und seine Wirkung

Unter den klassischen deutschen Philosophen war Hegel schon immer der umstrittenste. Blieb Leibniz stets halb verdrängt, strahlte Kants Ruhm eh und je gleichmäßig hell, so gibt es in der Geschichte des von Hegel ausgehenden Einflusses periodisches Schwanken. Auf Zeiten absoluter Höhe, in denen er als Vollender der Philosophie überhaupt galt, folgten Jahrzehnte der Mißachtung, in denen man Hegel »wie einen toten Hund« behandelte. Doch Hegel war, darf man mit einigem Grund sagen, ein weltgeschichtliches Ereignis. Nicht nur, daß er die philosophische Wahrheit zum ersten Mal bewußt als geschichtliche begriff – »Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken gefaßt«¹; nicht nur, daß er den Entwicklungsgang der Weltgeschichte – die Abfolge der »weltgeschichtlichen Reiche«² – als eine Einheit beschrieb, die ihr bewegendes Prinzip im materiellen Prozeß der Arbeit zur Befriedigung der Bedürfnisse und in der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit hat. Ein weltgeschichtliches Ereignis ist Hegel vor allem auch durch die praktischen Folgen, auf die sein Denken hinauslief – ein Denken, von dem der russische Philosoph Alexander Herzen sagte, es sei »die Algebra der Revolution«, und das bei Marx, Engels und Lenin sich zur Triebkraft der Revolution wandelte und in der Oktoberrevolution zur weltverändernden Aktion wurde.

Wer sich vom Idealismus der Geist-Metaphysik verwirren läßt, dem sei Lenins Satz aus der Programmschrift »Über die Bedeutung des streitbaren Materialismus« in Erinnerung gerufen:

Gestützt auf die Marxsche Anwendung der materialistisch aufgefaßten Dialektik Hegels können und müssen wir diese Dialektik nach allen Seiten hin ausarbeiten [...] Die Redakteure und Mitarbeiter der Zeitschrift »Unter dem Banner des Marxismus« sollten nach meiner Meinung eine Art »Gesellschaft materialistischer Freunde der Hegelschen Dialektik« sein.³

In merkwürdigem Kontrast zu dieser enthusiastischen Wertschätzung Lenins steht es, daß Hegel auch unter Marxisten nur eine zwiespältige Resonanz

—
—
fand. So wurde zum Beispiel die erste große ideologische Auseinandersetzung in der DDR unter dem Vorzeichen Hegels geführt, in einer Debatte, die aus einer scharfen und parteioffiziell gebilligten Kritik an dem sogenannten »Hegelianismus« von Lukács und Bloch hervorging. (Erst später war es der sorgfältigen philosophiegeschichtlichen Arbeit am Zentralinstitut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der DDR unter der Leitung von Manfred Buhr zu verdanken, daß die Leninschen Anregungen wirksam wurden und Hegel einen wichtigen Platz im Philosophieverständnis der deutschen Marxisten einnahm.)

Bis heute blieb Hegel ein kontinentaleuropäischer Orientierungspunkt; der angelsächsische Kulturraum schloß sich aus und weiß mit Hegel nicht viel anzufangen (obschon es durchaus einen britischen Universitätshegelianismus gibt, der jedoch auf die Denkhaltung der Nation nie einen erheblichen Einfluß ausübte). Dem englischen Denken fehlte von jeher der Zug zum Spekulativen; ja, es begründete seine nationale Eigenart, den spezifisch englischen Denkstil (so wie es einen französischen, einen deutschen, einen italienischen Denkstil gibt⁴) gerade gegen scholastische Spekulation, gegen den Ideenrealismus der mittelalterlichen Platoniker. Seit Roger Bacon, Duns Scotus und William von Occam gibt es eine antimetaphysische Tradition in England, auf deren Boden dann Francis Bacon seinen radikalen Empirismus entwickeln konnte.

Diese Linie setzt sich bis in die Gegenwart fort: Der Vorrang der positivistischen Logikwissenschaft in der englisch-amerikanischen Schulphilosophie (samt dem übersteigerten Einfluß des – einseitig interpretierten – Wittgenstein) ist ein Erbe des spätmittelalterlichen Nominalismus. Für die Hegelsche Projektion der Empirie in eine spekulative Totalität ist da wenig Raum. Das mag auch damit zusammenhängen, daß die Philosophie in England, dem einzigen Land Europas mit einer parlamentarischen Tradition seit der Magna Charta (1215), nie die radikale ideologische Entlarvungsfunktion übernehmen mußte wie auf dem Kontinent; das geschichtlich Besondere war niemals in gleicher Weise durch den Hinblick auf die Totalität der Weltgeschichte in Frage zu stellen wie im feudalabsolutistischen Europa, statt der Revolutionierung des Gedankens galt das staatsphilosophische Bemühen einer Evolution der Wirklichkeit. So fehlten in England (ebenso wie dann auch in den USA) die Voraussetzungen für eine Aufnahme der Hegelschen Ansätze. Die politische Philosophie bewegte sich stets im Rahmen des Reformismus.

—

Europäische Wirkung

Innerhalb des kontinentaleuropäischen Rahmens wurde Hegel auf schwerwiegende Weise folgenreich. Am ungebrochensten verläuft die Tradition in Italien, wo es seit der neapolitanischen Schule im 19. Jahrhundert und mit dem Höhepunkt Benedetto Croce in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts einen selbständigen Hegelianismus gibt.⁵ Franco Lombardi konnte dort ernsthaft die Frage stellen, ob nach Hegel eine Philosophie noch möglich sei. Mit den Auseinandersetzungen des gegenwärtigen Philosophierens in Frankreich ist die Hegel-Tradition aufs engste verknüpft; kaum einer der großen französischen Philosophen blieb vom Einfluß Hegels unberührt, und die Zahl der hervorragenden Hegel-Interpreten (von Jean Hyppolite über Alexandre Kojève, Jean Wahl bis zu dem Jesuiten Gaston Fessard) ist dort wohl noch größer als in Deutschland. In Dänemark gibt es eine Beschäftigung mit Hegel, die durch Kierkegaard gefiltert ist. In der russischen Philosophiegeschichte ist das Erbe Hegels in einer Doppellinie rezipiert worden, die über Herzen und Belinski einerseits, über Marx und Engels andererseits zu Lenin führte, dann aber im Soziologismus Bucharins und im Vulgärmaterialismus Shdanows versandete. Im Heimatland Hegels, in Deutschland, hat sein Denken vollends vielfältige und gegensätzliche Wirkungen gezeitigt – die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts mit den Richtungsbezeichnungen »Linkshegelianismus« und »Rechtshegelianismus« versehen worden sind. Charakteristisch hierfür ist es, daß sich von Deutschland ausgehend drei internationale Hegel-Gesellschaften um dieses Erbe bemühen – die 1956 von Wilhelm R. Beyer als Begegnungsort des »linken« und des »rechten« Hegelianismus gegründete Internationale Hegel-Gesellschaft, die daraufhin von Universitätsphilosophen ins Leben gerufene Internationale Hegel-Vereinigung und schließlich die Internationale Gesellschaft Hegel-Marx für dialektisches Denken (anfänglich mit dem Untertitel Societas Hegeliana). Die Nuancen zeigen, daß die Hegel-Aneignung sich nicht außerhalb eines politischen Koordinatensystems vollzieht, weil Hegels Philosophie als geschichtsbewußte eben nicht unpolitisch gelesen werden kann.

Damit hängt auch zusammen, daß man in dem von politischen Umbrü-

chen erfüllten 20. Jahrhundert eine Art »Hegel-Renaissance« erlebte, und in gewisser Weise ist dies die Folge der Ausbreitung des Marxismus. Sobald dieser nicht nur eine philosophische und ökonomische Lehre blieb, sondern eine weltgeschichtliche Macht wurde, gab es alle Veranlassung, sich mit seinen Wurzeln zu befassen.

Eine dieser Wurzeln ist, wie Engels und im Anschluß an ihn Lenin formulierten, die klassische deutsche Philosophie und von dieser wiederum in besonderem Maße Hegels Philosophie. Für das Verständnis des Marxismus und die Auseinandersetzung mit ihm wurde mithin gerade die Aneignung des Hegelschen Denkens wichtig, und die Auseinandersetzung mit Hegel gab einen bevorzugten Tummelplatz für die Gegner des Marxismus ab. Andererseits mußte die theoretische Fundierung der marxistischen Philosophie die Klärung ihres Verhältnisses zu Hegel suchen. So begegneten sich auf dem Boden Hegels die großen philosophischen Strömungen unserer Zeit.

Dies bedeutet jedoch, daß Hegel mehr ist als ein philosophiehistorisches Faktum. Von seiner Philosophie gingen die meisten großen Denkbewegungen des 20. Jahrhunderts aus, mit Hilfe seines begrifflichen Instrumentariums konnten Erklärungsmuster für die Erschütterungen der Gegenwart entworfen werden.

Hegel gibt die systematischen Denkmittel an die Hand, um Ereignisse und Bewußtseinsgestalten der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur zu beschreiben, sondern ihre kategoriale Struktur durchsichtig zu machen. Hegels Philosophie ist in ausgezeichneter Weise die Philosophie der Moderne. Sie enthält Erfahrungen des Denkens, die solche der Wirklichkeit abspiegeln.

Das besagt zweierlei: Einmal verarbeitete Hegel Erfahrungen einer Wirklichkeit, die in ihrer Allgemeinheit auch noch die unseren sind – das hat Georg Lukács klar herausgearbeitet⁶; zum anderen stellt jedoch die Hegelsche spekulative Methode selbst eine Denkerfahrung dar, mit deren Hilfe die Erfahrungen unserer geschichtlichen Situation gedeutet und erschlossen werden können. Denn ohne die Theorie, die den Blick auf das Wesentliche richtet, bleibt die Erfahrung stumm und bedeutungslos. Im Durchgang durch Hegels Philosophie gewinnen wir die Blickrichtung, in der wir das Wesentliche in den Erscheinungen wahrnehmen.

Vergegenwärtigung Hegelschen Denkens

In diesem zweiten Sinne sprach Theodor W. Adorno von »Vergegenwärtigung«, die in einer Philosophie aufzeigt, was sie uns heute an Erfahrungsgehalten der Wirklichkeit eröffnet. (Walter Benjamin nannte dies die »Jetztzeitlichkeit« eines Vergangenen.)

Das heißt aber: im spekulativen Kern der Hegelschen Philosophie das Medium der philosophische Bewältigung der heutigen Wirklichkeit erfassen und ihn damit zum Mittel des Selbstverständnisses unserer Epoche zu machen. Adorno wehrt sich mit Recht dagegen, daß man das spekulative Moment bei Hegel als »lästige Zutat« von seinen empirischen Einsichten absondere. Diese sind, wie Adorno betonte, das Ergebnis der Spekulation und verlieren ohne sie ihre Substanz!⁷ Die Metaphysik kann nicht wie ein oberstes Stockwerk von dem Unterbau der historischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit abgetragen werden. Sie ist vielmehr die Form des Bewußtseins von dieser historischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit, welche durch die metaphysische Theorie dem verstehend planenden Subjekt erst in den Griff kommt. Daß dieser Zugriff Adorno durch die Beschränkung auf die Negativität der Dialektik wieder entgleitet, geht zu Lasten seiner eigenen Philosophie und entwertet seine Einsicht in die Positivität des spekulativen Verfahrens bei Hegel nicht.

Hegels Philosophie leistet als erste überhaupt in der Geschichte des Denkens die gedankliche Bewältigung von Geschichte und Gesellschaft aus überempirischen (wenn auch empirisch aufweisbaren) Formgesetzlichkeiten und schafft damit die Voraussetzungen für ein planvolles Eingreifen in die Geschichte auf der Grundlage einer umgreifenden Theorie. Der revolutionäre historische Materialismus hat daraus die Konsequenzen gezogen und das theoretische Konstrukt in eine Handlungsanweisung überführt. Der spekulative Begriff liefert das Schema des Verstehens, so wie etwa der Begriff des »Umschlags« die Einheit von Kontinuität und Diskontinuität begreift, oder der Terminus »Geist« die vermittelte Einheit von Subjekt und Objekt. Die Erfahrungsgehalte des Hegelschen Denkens liegen einer Analyse seiner Begriffe offen, wenn diese ernst, angestrengt und weit genug getrieben wird.⁸ Keineswegs

darf man meinen, vertraute Wörter bedeuteten bei Hegel dasselbe wie im Alltagsgebrauch.

Jeder Begriff ist aus seiner Stellung und Funktion im Ganzen des Systems zu entwickeln. Und da der spekulative Begriff nicht aus dem System ablösbar ist, in dem er seinen Ort hat, muß auf die beliebte Trennung von System und Methode, mit der man oft genug operierte, um Hegel zu »retten«, verzichtet werden.

Während lange Jahre hindurch das Ganze des Hegelschen Systems als ein Monstrum idealistischer Konstruktion beiseitegeworfen wurde, worauf man dann munter die isolierten Teile, insbesondere die dialektische Methode (so wie sie dann verstanden wurde) ausschaltete und damit gerade den von Hegel gemeinten Sinn verfehlte, spricht man jetzt wieder von der Integrität des gesamten philosophischen Gebäudes. Hegels Methode erweist sich von seiner Systematik als unabtrennbar. Das wird von so verschiedenen Positionen aus wie denen Ernst Blochs, Dieter Henrichs, Hans Friedrich Fuldas betont.⁹

In der Tat ist gerade im Hinblick auf die Durchdringung der Geschichte die Frage, ob Hegels dialektische Methode mit seinem System eine unlösbare Einheit bildet, von entscheidender Bedeutung. Der systematische Gedanke, die Weltgeschichte als stufenweise Entfaltung des absoluten Geistes auf dem Wege seiner Selbstverwirklichung zu begreifen, erweist sich vordergründig dem historischen Stoff gegenüber oft als Zwang. Die dialektische Methode, die diese Selbstentfaltung des Geistes als eine Produktion von Widersprüchen und deren Aufhebung in einer höheren Einheit beschreibt, ist hingegen unbegrenzt anwendbar. Die vielen dialektischen Schulrichtungen des 20. Jahrhunderts, die mit Hegel nur wenig mehr gemein haben, beweisen das. Ob man bei diesem Gebrauch der Dialektik als eines technischen Hilfsmittels beim Denken nicht einem leeren und toten Schematismus verfallt, erhebt sich nun, dank der Rückwendung zum spekulativen Gehalt des Hegelschen Systems, zum Problem. Nur eine Dialektik, die als Methode notwendig aus dem systematischen Grundgedanken hervorwächst und ihn durchführt, kann letzten Endes als philosophisch zulängliche Verfahrensweise anerkannt werden. Dies ist der Sinn der Einheit des Logischen und Historischen, auf der Marx als dem Wesen seiner Theorie bestanden hat und aus der die widerspiegelungstheoretische materialistische Lesart Hegels, die Lenin programmierte, abgeleitet werden kann.

Offenes und geschlossenes System

Das spekulative System entwirft eine Ordnung von Kategorien, die die Erfahrung einfangen und in einen Sinnzusammenhang gliedern. Wo also in der Aneignung der Hegelschen Philosophie die Kategorien ernst genommen, nicht mehr »rückübersetzt«, sondern als Spiegelungen der Wirklichkeit in ihrer Spiegelverkehrung dechiffriert werden, beginnt die eigentliche Stufe der Vergegenwärtigung, die das System in Bewegung versetzt. Diese Bewegung ist dann zugleich die des Systems und nicht die des Systems, sie ist der Mitvollzug der Geschichte, die ja immer ein Anderswerden ist. Das Denken Hegels wird dann als Wirken, nicht als Werk erfahren – und es sei daran erinnert, daß mit »wirklich« im Deutschen ein Wirkendes, nicht ein Faktum gemeint ist. Dann öffnet sich das System im Vollzug seiner eigenen Methode, aus der Geschlossenheit einer Systemarchitektur wird die Offenheit eines Systemprozesses.¹⁰

Das System Hegels, nach seiner eigenen Metapher als ein Kreis aus Kreisen und also abgeschlossen gedacht, bezeichnet in dieser Gestalt den Sinn jeder Philosophie, das Ganze, die Welt, vorzustellen. Philosophische Kategorien sind, wie Kant sagte, *Weltbegriffe*.

Als abgeschlossenes Ganzes aber steht es im Widerspruch zur Dialektik als der Bewegung ins Offene. Doch das Offene ist nicht minder Hegelisch als das Geschlossene. Das Ganze aber kann nichts anderes als es selbst werden – also ist jeder Zustand in der Zeit noch nicht das Ganze, sondern unfertig, ein Noch-Nicht-sein enthaltend; diese Folgerung hat Ernst Bloch gezogen. Die Welt im ganzen kann nur als infinitesimaler Prozeß gedacht werden. Nur als Begriff des Ganzen kann eine Philosophie System sein, denn alle Erfahrungen sind solche endlicher Teilaspekte der Welt und unabgeschlossen. Darum ist Hegels Philosophie notwendig eine Philosophie des Geistes, der Selbstbewegung des Geistes im Fortschreiten des Begreifens. Man muß Hegels Sätze »Das Wahre ist das Ganze« und »Jede wahre Philosophie ist Idealismus« zusammen lesen und ganz ernst nehmen, um die Schwere des hier sich stellenden Problems begreifen zu können. Marx hat darum vom »Tod der Philosophie« gesprochen, nicht weil es keiner Philosophie mehr bedürfte, sondern weil sie als idealistische

Philosophie aufgehoben werden muß, um als materialistische Tat wirklich zu werden. Die Unvereinbarkeit der geschlossenen universalen Systematik Hegels mit der offenen, noch keineswegs zum Ganzen gewordenen Wirklichkeit führt den Tod der Philosophie herbei, und es bleibt die Frage bestehen, wie die Resurrektion aufgrund der Erfahrungen Hegels und mit Hegel möglich sein kann. Hegel selbst stellt uns vor die Aufgabe, eine philosophische Systematik der Totalität der Welt neu zu entwerfen, und zwar mit Mitteln zu entwerfen, die er selbst bereitgestellt hat. Denn andere Mittel sind weder gegeben noch auch eigentlich denkbar – so wenig wie etwa eine andere formale Logik als die auf der Grundlage der aristotelischen denkbar ist. Der Widerspruch zwischen geschlossenem System und prinzipiell offener dialektischer Methode führt uns vor die Frage, wie das anscheinende Paradox eines »offenen Systems« zu konstruieren sei, also wie die Hegelsche Intention, die Identität des Seienden im Ganzen des Prozesses zu bewahren, mit der unaufhörlichen Negation der Identität im Fluß des Werdens verbunden werden könne.

Die Erfahrung, die uns die Hegelsche Philosophie erschließt, ist die des Komplexen. Das Einzelne reichert sich im System der Vermittlungen mit der Fülle seiner welthaften Beziehungen unendlich an. Der Zusammenhang ist auf den ersten Blick unübersichtlich. Darum hebt im alltäglichen Denken der Verstand jeweils einen Aspekt heraus und wir neigen simplifizierend dazu, diesen Aspekt für das Ganze zu nehmen.

Sich das Erkennen schwerer zu machen ist die Anweisung, die wir aus Hegels Philosophie entnehmen müssen. Das Einfache, leicht Verständliche ist nie das Wesentliche. Die schrecklichen Vereinfachungen sind es, in denen uns die konkrete Wirklichkeit verlorenggeht. Denn diese ist mannigfach erfüllt mit Verschiedenem, mit Anders-sein, sie ist nie Einheit im Sinne einer unterschiedslosen Identität, sondern synthetische Einheit des Unterschiedenen. Diese Einheit verstehen, heißt, die Vermittlungen aufdecken, die das Unterschiedene zusammenbringen und kraft deren die Gegensätze miteinander verbunden sind. In Hegels Worten: Identität ist übergreifend Identität von Identität und Nicht-Identität. Das ist der Inhalt des spekulativen Begriffs.

Dialektik denkt stets gegen den Augenschein. Sie hält Ausschau nach dem, worin die augenscheinliche Vielfalt als Eines zu begreifen ist. Das kann nicht die Wahrnehmung sein, der Begriff ist der Spiegel, in dem sich das wahrgenommene Viele zur Einheit des Spiegelbildes zusammenfügt. Das ist der philo-

sophische Sinn des Wortes Spekulation. Die spekulative Form der Dialektik steht jedoch nicht kontrovers zu ihrem Realgehalt (wie die Empiristen meinen). Weil die Wirklichkeit eine prozessual vermittelte Ganzheit von Einzelnen ist, gibt es eine Realdialektik. Sie ist der Inhalt einer »Logik als positiver Wissenschaft« (Galvano della Volpe)¹¹, die ihrerseits wieder als »entmythologisierte Dialektik Hegels« auftritt, das heißt, die den Prozeß der Dechiffrierung der spekulativen Logik als Methode entwirft. Das ist, wie Mario Rossi sagte, der Tod der Philosophie Hegels, in dem sie lebendig ist.

- 1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Rechtsphilosophie, Vorrede. Werke ed. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, Band 7, S. 26.
- 2 Vgl. Hans Friedrich Fulda: Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel. In: Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie – Societas Hegeliana, Band 2, Köln 1986, S. 58 ff.
- 3 W. I. Lenin: Über die Bedeutung des streitbaren Materialismus. Werke, Band 33, S. 220.
- 4 Zu nationalen Denkstilen in der Philosophie vgl. Hans Heinz Holz: Von den nationalen Stilen in der Philosophie. In: Merkur 167, XVI. Jg., Heft 1, Januar 1962.
- 5 Zum italienischen Hegelianismus siehe Guido Oldrini: L'idealismo Italiano tra Napoli e Europa. Milano 1998. Ders.: Napoli e i suoi filosofi, Milano 1990.
- 6 Georg Lukács: Der junge Hegel. Werke, Band 8, Neuwied und Berlin 1967.
- 7 Theodor W. Adorno: Drei Studien zu Hegel, Frankfurt a. M. 1963.
- 8 Vgl. Hans Heinz Holz: Einheit und Widerspruch, Band 3, Stuttgart und Weimar 1997.
- 9 Ernst Bloch: Subjekt-Objekt, Berlin 1951. Dieter Henrich: Hegel im Kontext, Frankfurt a. M. 1971. Hans Friedrich Fulda: Hegel, München 2003.
- 10 Vgl. Hans Heinz Holz: Logos spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt, Darmstadt und Neuwied 1975.
- 11 Galvano della Volpe: Logica come scienza positiva, Messina – Firenze 1956.