

Tätigkeitstheorie

Naturdialektik als kritische Prozess-Ontologie

Volker Schürmann

2015, Heft 13

TÄTIGKEITSTHEORIE

Journal für tätigkeitstheoretische Forschung in Deutschland •
herausgegeben von Georg Rückriem und Hartmut Giese

ICHS

Naturdialektik als kritische Prozess-Ontologie

Volker Schürmann

Tätigkeitstheorie

Heft 13

2015

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Informationen sind im Internet unter: <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

2015 © by Tätigkeitstheorie (www.ich-sciences.de)
Herausgeber: Georg Rückriem und Hartmut Giest
Umschlagsgestaltung: Hartmut Giest

Verlag: lehmanns media
Hardenbergstraße 5 • 10623 Berlin
Published in Germany
ISSN 2191-6667
ISBN: 978-3-86541-425-0

Das Werk ist einschließlich aller seiner Teile urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung der Herausgeber unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Medien.

„Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstatet, das hat eine Würde.“ (Kant GMS: 68 [= BA 77])

„Die Gegenstandslehre ist so der *Ort der Kategorien* als allgemeinsten und sodann als charakteristisch-typischer Daseinsweisen, Daseinsformen.“
(Bloch 1959: 266)

„Das reale Anliegen dieser Objektgemäßheit ist demgemäß ein kategorial gegenstandstheoretisches.“ (Bloch 1959: 265)

Editorial

„Der Schutz des ganz Bestimmten ist, daß es nicht wiederholt werden kann, und eben darum duldet es das andere.“ (Adorno 1951: 99)

Die hier versammelten, z.T. sehr alten Studien sind ein Beitrag zur Bestimmung des wissenstheoretischen Status der Tätigkeitstheorie Leont'evs. Ich werde zwei Unterstellungen ausbuchstabieren, die ich selbst nicht eigens begründe, sondern die mit der Darstellung plausibel werden sollen:

1. Ich gehe davon aus, dass die Bezugnahmen auf Engels in und für Leont'evs *Probleme der Entwicklung des Psychischen* (Leont'ev 1959) keine rhetorischen Verbeugungen vor dem Politbüro der KPdSU, sondern systematisch ernst gemeint sind. Sie wollen als Grundlage einer ausgeführten Naturdialektik ernst genommen werden (vgl. Messmann & Rückriem 1978).
2. Ich gehe davon aus, dass Leont'evs Tätigkeitstheorie, wie sie sich primär, aber nicht ausschließlich in *Tätigkeit – Bewusstsein – Persönlichkeit* (Leont'ev 1975) manifestiert, die Ausführung dessen ist, was Vygotskij beiläufig bemerkt: Dass es darauf ankomme, ein eigenes *Kapital* für die Psychologie zu entwickeln (vgl. Vygotski 1927: 252). Die Tätigkeitstheorie ist dann eine Kritik der Psychologie – im analogen Sinn, in dem Kant eine *Kritik* der reinen Vernunft oder Marx eine Kritik der politischen Ökonomie vorlegt.

Unter einer Bestimmung des wissenstheoretischen Status verstehe ich, dass es im Folgenden nicht (primär) um inhaltliche Aussagen und konkrete Durchführungen tätigkeitstheoretischer Texte geht, sondern um die Klärung von praxeologischen, ontologischen, erkenntnistheoretischen und methodologischen Grundannahmen („Präsuppositionen“), die in die Tätigkeitstheorie bzw. in unterschiedliche Lesarten derselben eingehen. Die Leitfrage der Studien ist also nicht: Was sagt die Tätigkeitstheorie? Sondern: Was ist ihr wissenschaftstheoretischer und praktisch-politischer Status? Auf welche Erkenntnissituation ist die Tätigkeitstheorie eine Antwort?

Diese Frage begleitet mich schon sehr lange – daher hier die Sammlung z.T. sehr alter Texte. Ihre Beantwortung verlangte auch manch vermeintliche Umwege, weshalb es andernorts veröffentlichte Arbeiten zur Hermeneutik Josef Königs (Schürmann 1999) und zur Anthropologie Helmuth Plessners (Schürmann 2014) gibt. Nunmehr nehme ich die Frage auch wieder direkt auf (vgl. etwa Alkemeyer, Schürmann & Volbers 2015).

Im philosophischen Kern geht es, auf den Spuren von Hans Heinz Holz und Renate Wahsner, um die Frage, was eine materialistische Transzendentalphilosophie sein soll und sein kann (vgl. Holz 1983b; Wahsner 1981). Im politischen Kern steht hinter dieser Frage die Überzeugung, dass nur eine Transzendentalphilosophie eine Schutzfunktion des Individuums, also die unantastbare Würde jeder einzelnen Person, begründen kann – selbstverständlich kann eine *Philosophie* dies nur auf weltanschaulicher Ebene begründen, und nicht schon praktisch-politisch zur Geltung bringen. Als These formuliert: Nur die konsequente Unterscheidung von Geltung und Genese – von Bedeutungsartikulation und Bedingungsanalyse – bewahrt davor, Individuelles auf wirkende Bedingungen dieses Individuellen zu *reduzieren*.

Es ist daher kein Zufall, sondern systematisch bedingt, dass die für uns leitende Konzeption von *Würde* von *dem* Transzendentalphilosophen, nämlich von Kant stammt, denn die Differenz von Preis und Würde ist nur dann zu haben, wenn man auf dem Unterschied von Geltung und Bedingungsanalyse beharrt. Der Unterschied „zwischen Etwas und Jemand““ (Spaemann 1996) ist durch noch so akribische Analyse von Bedingungen und Merkmalen von Entitäten nicht zu haben, *weil* Personalität ein Geltungsstatus, und keine Eigenschaft, ist. Als Würdige oder als Würdiger zu zählen, heißt, im täglich-alltäglichen Miteinander-Umgehen nicht darauf reduziert zu werden, ein Mittel zu einem Zweck zu sein, also als unaustauschbar einmalig zu gelten. Ein solches Versprechen, wie wir miteinander umgehen wollen, ist ersichtlich nicht durch eine Bedingungsanalyse zu begründen, sondern liegt allen Bedingungsanalysen konkreter Personalität bereits im Rücken. – In praktisch-politischer Hinsicht ist daher das Kapitel 4.4 von Leont’evs *Tätigkeit – Bewusstsein – Persönlichkeit* das alles entscheidende Kapitel. Die Würde des Individuums spiegelt sich tätigkeitstheoretisch in der unaufhebbaren Nicht-Reduzierbarkeit *des persönlichen Sinns auf gesellschaftliche Bedeutungen*. Dies ist die konzeptionelle Minimalbedingung dafür, dass „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (Marx & Engels 1848: 482). Damit wird gerade nicht der Autarkie und Willkür-Freiheit des Einzelnen das Wort geredet. Die Macht des Einzelnen ist tätigkeitstheoretisch vielmehr ein logisch Mittleres von Aktivität und Passivität – eine „Unentscheidbarkeit von Macht und Ohnmacht“ (so in Plessner 1931).

Wäre *Freiheit* das Postulat eines Spielraums im Wirken von Bedingungen, dann gibt es nur zwei Möglichkeiten: Entweder personale Entscheidungen sind auch nur eine von zahllosen Bedingungen, die ihrerseits selbst bedingt sind – die Geschlossenheit

der kausalen Welt –, oder aber ein Pfingstwundersymptom, das rein von außen in die kausale Welt einbricht. Peter Bieri hat dazu alles Nötige gesagt (vgl. die *Generelle Einführung* in Bieri 1981) – und es ist völlig klar, dass im Gefolge dieser Konstellation die Karte der Naturalisierung des sog. menschlichen Geistes (= mind) gezogen wird und gezogen werden muss. Pfingstwunder-Philosophien sind weder sachlich attraktiv noch in der Moderne plausibel zu machen.

Der *Mainstream* des Marxismus hatte sich brav in diese Konstellation eingegliedert. Schon die Rede vom sog. „subjektiven Faktor““ bekundet *terminologisch*, dass es ausschließlich um das Wirken von Bedingungen geht, nicht aber um das, was Freiheit und unaustauschbare Einmaligkeit des Individuums ist und bedeutet. Konsequenterweise wird auch der „subjektive Faktor“ in einer Gesamtbilanz von Faktoren verrechnet.

Transzendentalphilosophisch muss daher die Suche nach einem angemessenen Freiheits-Verständnis aus dieser Konstellation aussteigen. Der Unterschied von Freiheit | Nicht-Freiheit ist eine kategoriale Grenze – oder personales Tun bleibt pures Ergebnis des Wirkens zahlloser Bedingungen. Naturdialektik gilt daher hier als Prozess-Ontologie. Dies hat seinerseits zwei entscheidende Momente: 1) Prozesse gelten als unergründlich, was jetzt einfach heißt: Sie gelten als Vollzüge, die nicht als das *Ergebnis* des Wirkens von Bedingungen konzipiert sind, sondern als eigenwirksame Selbstbewegungen; – 2) personale Prozesse differenzieren sich im Raum der gesellschaftlichen Bedeutungen, d.h.: sie vollziehen sich in quasi fünf Dimensionen, nämlich in den vier Dimensionen von Raum und Zeit und in der „5. Quasi-Dimension der Bedeutungen“ (Leont’ev 1981).

Volker Schürmann, im November 2015

Inhalt

Editorial.....	3
Inhalt.....	7
Abstracts	9
Einleitung	11
Erinnerung	19
I. ‚Naturdialektik‘ (1990).....	23
II. Naturdialektik als System eigentümlicher Logiken eigentümlicher Gegenstände (1995).....	33
III. Naturdialektik und Marxsche Kritik der Philosophie (1998).....	49
IV. „Der Geist ist das Leben der Gemeinde“. Zur Interpretation der Hegelschen Philosophie des Geistes durch Josef König (1998).....	61
V. Prozess und Tätigkeit. Zur Spezifik der Tätigkeitstheorie (2008).....	75
VI. Ausdruck im Medium des Geistes (2011)	87
VII. Zur Unterscheidung von Gesellschaftstheorie und Sozialtheorien	105
Textnachweise	116
Literaturverzeichnis	117

Abstracts

Die hier versammelten Aufsätze sind ein Beitrag zur Bestimmung des wissenstheoretischen Status der Tätigkeitstheorie Leont'evs. Ihnen liegen drei Thesen zugrunde: 1. Leont'evs *Probleme der Entwicklung des Psychischen* knüpft systematisch an Friedrich Engels' Fragmenten zu einer Naturdialektik an; 2. Leont'evs *Tätigkeit – Bewusstsein – Persönlichkeit* will systematisch im Anschluss an Vygotskij ein eigenes *Kapital* für die Psychologie entwickeln, d.h. eine Kritik der Psychologie sein; 3. beide Anliegen gehen dann konsistent zusammen, wenn man eine solche Kritik als *Kategorienlehre* und präziser: *als Prozess-Ontologie* durchführt.

Die ersten drei Studien rekapitulieren die Diskussionen und systematischen Problemlagen, die sich einer Naturdialektik stellen, und ziehen aus diesem Befund den Schluss, eine Naturdialektik als Kategorienlehre zu konzipieren. Dies ist zugleich die These, dass die Marxsche *Kritik der Politischen Ökonomie* im selben Sinne eine Kategorienlehre (und nicht eine ökonomisch-empirische Theorie) ist. Die fünfte Studie weist die Tätigkeitstheorie Leont'evs in diesem Sinne als Prozess-Ontologie auf.

Nicht alle Momente einer solchen Kategorienlehre sind in den Werken Leont'evs explizit herausgearbeitet. Manches wird erst im Vergleich zu anderen Konzeptionen sichtbar. So bleiben u.a. das logische, das hermeneutische und das anthropologische Moment einer solchen Prozess-Ontologie weitgehend implizit und drohen verloren zu gehen, wenn man die Arbeiten Leont'evs zu eng als empirische Psychologie liest. Die vierte und sechste Studie (sowie die in den *Textnachweisen* aufgelistete Ergänzung) sind daher eine Hommage an Hegel, an Josef König, an Georg Misch (und an Helmuth Plessner), ohne deren Arbeiten unklar bleiben müsste, was eine Tätigkeitstheorie erfüllen muss, um eine konsistente Prozess-Ontologie zu sein.

Die siebte Studie formuliert ein Prüfkriterium für den wissenstheoretischen Status der Tätigkeitstheorie. Sie müsste das Gesellschaftliche vom Sozialen und vom Psychischen unterscheiden (können), um eine konsequent selbsttransparente und kritische, um eine radikal nicht-dogmatische Naturdialektik zu sein.

Schlagwörter: Ausdruck, Geist, Gesellschaftstheorie, Kategorienlehre, Kritik, Medium, Naturdialektik, Ontologie, Persönlichkeit, Prozess-Ontologie, Tätigkeitstheorie, Würde

The essays collected in this volume inquire into Leontiev's *activity theory* and its epistemological status. They are based on three claims: 1. Leontiev's *Problems of the Development of the Mind* systematically continue Friedrich Engels's *Fragments for a Dialectics of Nature*; 2. Leontiev's work *Activity, Consciousness and Personality* is supposed to develop a counterpart of Marx's *Capital* for psychology, i.e. a critique of psychology, subsequent to Vygotsky; 3. both aims are consistent with each other if their critical work is carried out in the form of a *theory of categories*, or, more precisely, of a *process-based ontology*.

The first three studies review the discussions and the systematic problems relevant for a dialectics of nature. They conclude that a dialectics of nature must be conceived as a theory of categories. Accordingly, they claim that Marx's *Critique of Political Economy* itself is a theory of categories instead of an empirical economic theory. The fifth study shows that Leontiev's activity theory is a process-based ontology.

Leontiev did not make explicit every aspect of his theory of categories. Only a comparison with other theories brings some of these aspects to light. Especially the logical, hermeneutical and anthropological aspects of his process-based ontology are in danger of being overlooked if Leontiev's work is understood principally as empirical psychology. The fourth and sixth studies (as well as the supplement listed in the bibliography) address Hegel, Josef König, and Georg Misch (as well as Helmuth Plessner), since without their work it would remain unclear how an activity theory must be conceived in order to become a consistent process-based ontology.

The seventh study proposes a criterion for putting the epistemological status of activity theory to test. It must be able to distinguish between the communal, the psychic and the social if it claims to be a radically un-dogmatic dialectics of nature, critical and transparent to itself.

Keywords: activity theory, category, critique, dialectics of nature, dignity, expression, medium, ontology, personality, process-based ontology, social theory, spirit

Einleitung

„Man sah, daß der Austauschproceß der Waaren widersprechende und einander ausschließende Beziehungen einschließt. Die Entwicklung der Waare hebt diese Widersprüche nicht auf, schafft aber die Form, worin sie sich bewegen können. Dieß ist überhaupt die Methode, wodurch sich wirkliche Widersprüche lösen.“ (Marx 1867/1872: 65/129 [MEW 23, 118])

Naturdialektik ist zurzeit ein Unprojekt. Es ist unhintergebar mit dem Namen Friedrich Engels verbunden – und schon deshalb im akademischen Betrieb, insbesondere in der akademischen Philosophie, nicht diskutierbar. Ist die Rolle von Marx als Philosoph und Kritiker schon, gelinde gesagt, schwierig – so taucht Friedrich Engels als Philosoph erst gar nicht auf. Die Sache einer Naturdialektik ist diskreditiert.

Projektiert war eine *Dialektik der Natur* – und dieser Genitiv konnte nie hinreichend vor der Interpretation geschützt werden, dass es in der Natur selbst, also im ontisch verstandenen Kosmos, dialektisch zugehe. Im (in Osteuropa) Staat gewordenen Marxismus *sollte* das Projekt einer Naturdialektik zudem nicht vor dieser Interpretation geschützt werden, weil diese Interpretation dafür gebraucht wurde, die Individuen zu Erfüllungsgehilfen behaupteter Fatalitäten der gesellschaftlichen Entwicklung zu entwürdigen. Im Staat gewordenen Marxismus war diese Vereindeutigung zu einer so verstandenen Dialektik *der* Natur nie eindeutig und nie unumkämpft. Aber der Staat gewordene Marxismus war und blieb gerade an diesem systematischen Ort der Kategorienentwicklung stalinistisch imprägniert. Der *philosophische* Stalinismus kann geradezu dadurch definiert werden, dass er das Projekt einer Naturdialektik *eindeutig* als Behauptung so genannter dialektischer Grundgesetze im und für den Bereich des ontischen Kosmos interpretiert.

Sehr betont ist hier von *philosophischem* Stalinismus die Rede. Diese Betonung indiziert mindestens drei Aspekte. Erstens, und am wichtigsten: Diese Betonung beugt einer Verharmlosung vor. Stalinismus ist wesentlich mehr und anderes als ein philosophisches Theoriegebäude – Stalinismus ist eine (furchtbare) politische Praxis, die sich wesentlich im Terror gegen die eigenen Genossen ausdrückt. Und eine politische Praxis ist, gut marxistisch, etwas grundsätzlich Anderes als die Umsetzung einer Weltanschauung, gar eines philosophischen Theoriegebäudes in Handeln.

Diese Nicht-Identität von philosophischem Stalinismus und Stalinismus als politischer Praxis ist, zweitens, in beide Richtungen hin ernst zu nehmen: Man schafft eine poli-

tische Praxis nicht dadurch ab, dass man ihre philosophische Basis verändert; und man wird einer politischen Praxis nicht allein dadurch gerecht, dass man sie am Reißbrett des Schreibtischs aus ihrer philosophischen Basis ableitet. Zum Stalinismus als politischer Praxis gehört dessen Tragik, zugleich Ausdruck des furchtbaren Terrors gegen die eigenen Genossen *und* unersetzbarer Beitrag zum Sieg über den Hitlerfaschismus zu sein. Hier kann und muss man an den Deutschlehrer von Horst Dreier erinnern, der immer gesagt hat: „Tragisch ist was anderes als traurig.“ (Dreier 2009) Tragik ist Ausdruck einer Antinomie und entzieht sich deshalb, als moralisches Dilemma, einer moralischen Beurteilung. Eine tragische Konstellation braucht eine Rechtsform, in der sie sich moralisch gut bewegen kann. Und solche Rechtsstaatlichkeit hat der Stalinismus verlacht.

Drittens ist der Beitrag, den eine Weltanschauung zu ihrer politischen Praxis leistet, ungeklärt. Man macht sich zum philosophisch-idealistischen Schaf, das sich für einen Wolf hält (vgl. Marx & Engels 1845/46: 13), wenn man eine politische Praxis für die Umsetzung einer Weltanschauung in Handeln hält. Immer gilt vielmehr das, was selbst noch für Rousseau und für Stalin zu reklamieren ist: Die Philosophie von Rousseau ist noch nicht Rousseauismus, die Philosophie von Kant ist noch nicht Kantianismus, die Philosophie von Marx ist noch nicht Marxismus, der Katechismus von Stalin ist noch nicht Stalinismus – und zwar jeweils weder als Weltanschauung, geschweige denn als politische Praxis. Umgekehrt macht man sich zum antiphilosophischen Praktizisten, wenn man jene anti-idealistische Einsicht dafür ausbeutet, sich nicht weiter um die philosophische Basis einer Weltanschauung kümmern zu wollen. Der Beitrag einer Weltanschauung zu ihrer politischen Praxis mag ungeklärt sein – klar ist aber ganz gewiss, dass eine Weltanschauung nicht unschuldig ist an ihrer politischen Praxis. Und auch das gilt grundsätzlich: Auch Rousseau ist ganz gewiss nicht unschuldig am Tugendterrorismus des unseligen Rousseauismus.

Ist eine ontische Dialektik der Natur erst einmal unterstellt, dann konnte mit herbeizitierten Wortlauten von Marx und Engels ‚gezeigt‘ werden, dass auch gesellschaftliche Entwicklung ein Naturprozess sei; ‚folglich‘ machen sich auch in der gesellschaftlichen Entwicklung dieselben dialektischen Grundgesetze geltend, um sich unvermeidlich durchzusetzen. Es gab dann ‚nur‘ noch die Schwierigkeit, diese Gesetzmäßigkeiten hinreichend zu erkennen und im politischen Kampf umzusetzen. Minimalbedingung dafür ist ein korrektes Klassenbewusstsein – und da das überall auf der Welt gefährdet ist, maß sich das jeweilige ZK der jeweiligen kommunistischen Partei

die Hohepriesterfunktion zu. Auf der Basis dieser Konstruktion konnten Individuen dann ‚legitimerweise‘ zu ihrem Glück gezwungen werden.

Stalin hatte diese Sicht der Dinge (einer Naturdialektik) geradezu katechetisch zu Protokoll gegeben: „Ferner. Wenn die Welt sich in ununterbrochener Bewegung und Entwicklung befindet, wenn das Absterben des Alten und das Heranwachsen des Neuen ein Entwicklungsgesetz ist, so ist es klar, dass es keine ‚unerschütterlichen‘ gesellschaftlichen Zustände, keine ‚ewigen Prinzipien‘ des Privateigentums und der Ausbeutung, keine ‚ewigen Ideen‘ der Unterwerfung der Bauern unter die Gutsbesitzer, der Arbeiter unter die Kapitalisten mehr gibt. Also kann man die kapitalistische Ordnung durch die sozialistische Ordnung ersetzen, ebenso wie die kapitalistische Ordnung seinerzeit die Feudalordnung ersetzt hat. [...] Um also in der Politik nicht fehlzugehen, muss man vorwärts schauen und nicht rückwärts.“ (Stalin 1938: 653)

Im nach- und nicht-stalinistischen Marxismus gab es im Wesentlichen zwei Joker, um den philosophischen Stalinismus zu neutralisieren: die Versicherung, dass alles bloß ein Missverständnis sei einerseits, und die Verharmlosung der Naturdialektik zu einer bloßen Dialektik der Naturwissenschaften andererseits.

Ich lasse die Bestimmung des Verhältnisses von Stalinismus und nach-stalinistischem Marxismus hier offen, und zwar sowohl als innerphilosophisches Verhältnis von philosophischem Stalinismus und philosophischem Marxismus als auch, und erst recht (s.o.) als Verhältnisbestimmung von nach-stalinistisch-marxistischer Weltanschauung und Staat gewordenem Marxismus. Ich teile die Verhältnisbestimmung, die Michael Brie (2014) gibt, nicht, aber in drei Ausgangspunkten scheint er mir völlig recht zu haben: Das, was er „Parteikommunismus“ nennt, hat seine Basis nicht im Stalinismus, sondern ist 1) ein qualitativer, und nicht nur gradueller, Unterschied zum Stalinismus, der 2) gleichwohl bis 1989 stalinistisch imprägniert blieb.¹ Der springende Punkt dabei ist 3) die Einschätzung des „Leninismus als System“.

Die entscheidende Rolle des Leninismus scheint mir, wie gesagt, unstrittig. Aber es scheint mir mehr als zweifelhaft, den philosophischen Leninismus mit ‚Parteidiktatur‘ zu identifizieren. Für den philosophischen

¹ „Der Stalinismus wurde erst *möglich*, weil sich in der kommunistischen Bewegung der Leninismus durchgesetzt hatte. Während aber für Lenin und den originären Bolschewismus die Macht der eigenen Partei letztlich ein diktatorisches Mittel für solidarisch-emanzipatorische Ziele war und daran immer wieder gemessen wurde, wurde sie im Stalinismus zum Selbstzweck. [...] Der Stalinismus ist zugleich Erbe und er ist ein gewalttätiger Bruch mit dem Leninismus. / Soweit der Parteikommunismus stalinistisch wurde – und er wurde es nur in wenigen Jahren ganz und verlor zugleich niemals wieder völlig dieses Moment –, wurde die Vormacht der Partei selbst, der Parteiführung und letztlich der Führer zum alleinigen Zweck.“ (Brie 2014: 108)

Stalinismus ist genau dies der Fall: Das Konzept einer ontisch verstandenen Naturdialektik liefert die Legitimationsbasis für die Idee der Inbesitznahme des Wahrheitsmonopols, oder abkürzend: für Monotheismus – „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben!“ Der philosophische Stalinismus ist Kontingenzexorzismus und damit nicht zuletzt, mit Feuerbach, zutiefst antichristlich, denn das Christentum sei „der Widerspruch von *Monotheismus* und *Polytheismus*“ (Feuerbach 1843: 244). Aber die Identifizierung des Kontingenzexorzismus als Legitimationsbasis von Stalinismus und Vatikanstaat mit dem philosophischen Leninismus kann nicht recht überzeugen. Es funktioniert schon begriffspolitisch nicht: Die Rede von „Diktatur des Proletariats“ ist eine affirmative Selbstzuschreibung des Leninismus, und deshalb *muss* die Bedeutung von *Diktatur* in dieser Rede eine andere sein als die gewöhnliche Rede von Diktatur als Einsatz diktatorischer Herrschaftsdurchsetzung. Es ist entweder intellektuelle Dummheit oder hartnäckige antikommunistische Tradition (oder, wie wohl bei Brie: zutiefst sozialdemokratische Verwechslung von Politik und Moral), diese Bedeutungsdifferenz zu ignorieren und schon in dem Terminus von der *Diktatur des Proletariats* einen Beleg gewollter Inbesitznahme eines Wahrheitsmonopols zu sehen. Und es funktioniert historisch nicht: Es gibt m.W. keine Stalinisten, die mit dem Monotheismus brechen, aber es gibt Leninisten, die mit dem Kontingenzexorzismus brechen und unter „Praxiskriterium der Wahrheit“ etwas ganz anderes verstehen als die kontingenzexorzierende Annahme, die Praxis könne die Wahrheit einer Theorie beweisen. Z.B. muss man Gramsci als Leninisten lesen, aber sein Konzept von *Hegemonie* ist das direkte Gegenteil einer Inbesitznahme eines Wahrheitsmonopols. Kommunismus ist minimal der Widerspruch von Monotheismus und Polytheismus.

Der erste Joker der Neutralisierung des philosophischen Stalinismus ist omnipräsent: Ökonomistisch, deterministisch, soziologisch, kulturalistisch oder pauschal-reduktionistisch denken immer nur die Anderen, und selbstverständlich ist das alles nicht so gemeint gewesen von den Klassikern. Selbst auf Stalin kann man noch verweisen, um zu ‚belegen‘, dass der so genannte ‚subjektive Faktor‘ im Marxismus nie ausgeschaltet werden sollte. In der Tat hat selbst Stalin den Verweis auf diesen Faktor nötig: Um nicht alles selber machen zu müssen, braucht es die Individuen immerhin noch als Erfüllungshelfen der ach so objektiven Naturprozesse. In der Logik dieses Jokers muss man es nur besonders doll undeterministisch *meinen* – man *meint* dann z.B. eine Determination in bloß letzter Instanz –, um es dialektisch zu denken. Die Anstrengung *der Logik* des Begriffs ist dabei auf den Hund gekommen – hier kann nichts mehr auf die Füße gestellt werden, da nicht einmal ein Kopfstand eingeübt wurde.

Der zweite Joker, die Reduktion von Naturdialektik auf eine Dialektik der Naturwissenschaften, ist ein Spezialfall von kantianisierendem Ontologie-Bashing. Weil dort nicht gelernt wurde, zwischen Ontischem und Ontologischem zu unterscheiden, gilt *alles*, was eine Erkenntnistheorie hin zu einer Gegenstandstheorie übersteigen will, als Rückfall hinter Kant, genannt „Ontologie“. Hinter dem schönen Schein eines falschen Namens wird dort, nicht denkunfaul, ein philosophisches Problem einfach entsorgt, und alle sind beruhigt. Die, die nicht beruhigt sind, und hinter einer Er-

kenntnistheorie weiter denken, gelten fortan als Stalinisten (zuletzt noch und wieder bei Zunke 2014).

All dem gegenüber setzt das hier verfolgte Projekt einer Naturdialektik auf ein logisch Drittes. Die zentrale Bezugsquelle dafür ist Kapitel 18: *Die Schichten der Kategorie Möglichkeit* von Blochs *Prinzip Hoffnung*. Mit diesem Kapitel ist es möglich, Naturdialektik als Natur-Ontologie zu begreifen – und d.h. mit Bloch: als *Kategorienlehre*. Bloch macht nämlich auf eine dreifache Unterscheidung aufmerksam: Er unterscheidet Sachverhalt, Gegenstand und Objekt resp. hinsichtlich des „Kannseins“ das *sachlich-objektiv Mögliche* als Entsprechungsstück zum Kennen-Erkennen, das *sachhaft-objektgemäß Mögliche* als Entsprechungsstück einer Gegenstandstheorie resp. Kategorienlehre, und das *objektiv-real Mögliche* als Entsprechungsstück real-ontischer Prozesse. Der *Gegenstand* fällt weder mit dem *Sachverhalt* noch mit dem *Objekt* zusammen. Eine Kategorienlehre zielt nicht auf das Erkennen der Bedingtheiten der Prozesse, sondern auf die Bedingtheiten selbst, und deshalb lebt „das sachhaft Mögliche nicht von den unzureichend *bekannt*en, sondern von den unzureichend *hervorgetretenen* Bedingungsgründen“ (Bloch 1959: 264). Die gegenständliche Seite der Prozesse ist nicht einfach ein bestimmter Anteil der Sachverhaltsseite, sondern dieser Unterschied „bedingt auch einen Unterschied der Disziplin“ (ebd. 265), nämlich den Unterschied von Erkenntnistheorie und Ontologie (ebd.). Präziser gesprochen: Ein Sachverhalt ist ein Doppeltes aus sachlich-objektiv und sachhaft-objektgemäß Möglichem, denn ein Sachverhalt „ist das ‚Verhalten von Sachen‘ als *Gegenständen* der Erkenntnis“ (ebd. 264). Andererseits fallen Gegenstand und Objekt nicht zusammen, da „die rein strukturelle Möglichkeit der Anlage zu etwas“ noch nicht dasselbe ist wie „diese reale Anlage selber“. Und so beharrt Bloch auf der „angegebene[n] Unterscheidung zwischen Gegenstand und realem Objekt“ und versichert nachdrücklich, dass „das *sachhaft-objektgemäß Mögliche*, *gegenstandstheoretisch* *erfaßt* und *definiert*, also durchaus eine eigene Differenzierung in der Kategorie der Möglichkeit aus[macht] und nicht etwa eine überflüssige Verdopplung des objekthaft-real Möglichen [ist]“ (ebd. 266). Naturdialektik als Natur-Ontologie ist dann eine Kategorienlehre im Sinne Kants, also eine Kritik des *Gegenstands* ‚Natur‘ – nicht aber eine Ordnungs-Lehre des ontischen Kosmos.

Naturdialektik als Kategorienlehre ist deshalb nicht ohne Bloch zu haben – aber sie fällt nicht mit Blochs Verständnis von Gegenstandstheorie zusammen. Es ist im Gegenteil ein Unterschied ums Ganze. An dieser entscheidenden Stelle nämlich ist Bloch

schlechter Hegelianer. Er versteht den guten und berechtigten Sinn eines Primats der Wirklichkeit vor der Möglichkeit nicht (vgl. ebd. 283f.), und konsequenterweise verbleibt seine Argumentation für die Unhintergebarkeit einer Kategorienlehre ganz im Rahmen der Figur der schlechten Unendlichkeit (ausführlich dazu und dagegen vgl. Schürmann 2011). Blochs Credo, an dem „festzuhalten“ gelte, lautet: „Mögliches ist partiell Bedingtes.“ (Bloch 1959: 260). Diesem Grundsatz ist die Suche nach dem vollständigen Satz aller Bedingungen unvermeidbar eingeschrieben. Blochs Unterscheidung von Gegenstand und Objekt zielt daher lediglich auf die Unterscheidung des Erkennens der Bedingungen und den Bedingungen selber, aber er bringt den genuin transzendentalphilosophischen Unterschied von Geltung und Bedingungen nicht ins Spiel. *Dadurch* hat er keinen Sinn für die Eigenbedeutsamkeit des Gegenstandes, die gerade nicht auf die mehr oder minder vollständige Reihe seiner Bedingungen reduziert werden kann. Bloch kennt kein „Prinzip der Ansprechbarkeit von X als X“ (so sinngemäß in Plessner 1931), das als kategoriale Unterscheidung schon im Spiel sein muss, um sagen zu können, von *wessen* Möglichkeit denn die Rede ist: Mögliches ist partiell Bedingtes – wohl wahr; aber Mögliches ist als Mögliches auch stets Mögliches *eines bestimmten X*. Dieses, Bloch wiederum ureigene, Motiv einer *konkreten* Utopie unterläuft jeden Primat von Möglichkeit gegenüber Wirklichkeit, denn Mögliches ist, im Rahmen einer *konkreten* Utopie, nur zu haben als *Rückschluss* von Wirklichem auf *dessen* Möglichkeiten. Blochs Unterkapitel zum sachhaft-objektgemäß Möglichen dagegen endet mit einer Hommage an Spinoza. Die ganze ‚Offenheit‘ des Weltprozesses reduziert sich nun darauf, dass das Erreichen des Heils nicht *garantiert* ist, sondern stets ‚umkämpft‘ bleibt. Aber zum Erreichen dieses Ziels wird der ‚Horizont der causa sui oder der gelungenen Identität von Existenz und Essenz‘ von Bloch entschieden nicht verabschiedet. Im Gegenteil sei dieser Horizont die „entschiedenste Heilskategorie“ und bilde den „ideale[n] Punkt, wo Wesen und Erscheinung zusammenfallen“ (Bloch 1959: 270f.). Das ist „zuviel Zärtlichkeit“ (Hegel gegen Kant) für die Prozesse.

Blochs Motiv für diese Heimat-Melancholie ist der, in aller historischen Regel nur zu berechnete, Verdacht, das Konzept eines Primats des Wirklichen vor dem Möglichen falle zusammen mit der philosophischen Legitimierung eines statischen Konzepts der Beweihräucherung einer unveränderbaren Wirklichkeit. Bloch wittert hier philosophisches Schindluder im Geiste des Megarikers Diodoros Kronos (ebd. 280f.), und schüttet damit das Kind mit dem Bade aus. Aus berechtigter Sorge, die *Veränderbar-*

keit von Welt zu denken, verabschiedet sich (auch) Bloch von der Suche nach einer historischen Kategorienlehre, d.h. von der Suche nach einem Konzept *kontingenter Geltung*. Hier ist Marx zwar sicher nicht „der essentielle Lehrer“ (ebd. 288), aber doch der entscheidende, und nach meinem Wissensstand einzige Stichwortgeber: Einer dialektischen Kategorienlehre muss es darum gehen, das „praktisch Wahr-Werden“ der Kategorien (Marx 1857: 635) aufzuzeigen und konsistent denkbar machen zu können.

Minimalbedingung dafür ist ein – sozusagen emanzipatorischer, und nicht fatalistischer – Primat des Wirklichen vor dem Möglichen, mithin ein Primat des geschichtlich Gegenwärtigen vor dem Zukünftigen. Deshalb gilt hier die Tätigkeitstheorie Leont’evs als Erbin und Fortführung der Engelsschen Naturdialektik: „Demnach hat die Untersuchung nicht von den erworbenen Fertigkeiten, Fähigkeiten und Kenntnissen zu den durch sie charakterisierten Tätigkeiten überzugehen, sondern vom Inhalt und von den Verbindungen der Tätigkeiten zu der Art und Weise ihrer Realisierung durch jene Prozesse, die sie ermöglichen.“ (Leont’ev 1975: 162; vgl. Marx 1867/1872: (46)/106 [MEW 23: 89])

Letzte Konsequenz der Figur der schlechten Unendlichkeit ist der Umstand, dass Bloch eine zentrale Unterscheidung in jenem Kapitel 18 nicht thematisieren konnte, nämlich den Unterschied zwischen dem Gegenstand ‚Natur‘ und den vielen Gegenständen *in* der Natur. Bei Engels war Naturdialektik dezidiert gedacht als „Theorie des Gesamtzusammenhangs“; im Rahmen der Figur der schlechten Unendlichkeit aber kann ein solcher Gesamtzusammenhang nur in den Status einer *aufgegebenen* Größe, also in den Status eines „idealen Punktes“ (s.o.) geraten. Daran ist immerhin im emanzipatorischen Interesse zutiefst verteidigungswert, dass *jeder* Zugang zum Gegenstand ‚Natur‘ einzig und allein im Durchgang durch Gegenstände in der Natur zu haben ist – bei Strafe eines Holismus *der* Natur vor ihren Teilen, dessen politische Funktion darin besteht, die Individuen an das Gängelband einer pseudo-legitimierten Über-Ordnung zu nehmen. Aber die Figur der schlechten Unendlichkeit, und so auch Bloch, blendet aus, dass der Gesamtzusammenhang „wenn nicht in seiner fertigen Gestalt, so doch in seiner grundlegenden Funktion“ (Cassirer 1910: 22) im Umgang mit den Gegenständen *in* der Natur schon „ganz gegenwärtig“ (Hegel) ist. Im sich orientierenden Durchgang durch Gegenstände in der Natur ist der Gegenstand ‚Natur‘ bereits fungierend im Gebrauch. Eine Naturdialektik als Kategorienlehre ist daher die Verschränkung eines metaphysischen Modells von ‚Natur‘ als Gesamtzusammen-

hang einerseits und der Klärung des epistemischen Status der Gegenstände der (Natur-)Wissenschaften, der Künste, der Lebenswelten etc.pp. *Verschränkung* meint (minimal), dass dieses Verhältnis weder holistisch noch atomistisch zu konzipieren ist, sondern medial: Das metaphysische Modell des Gesamtzusammenhangs ist das Lebenselement (=: Medium) seiner Prozesse, in dem diese Prozesse erst das sind und bedeuten, was sie sind und bedeuten.

Will sagen: Eine so verstandene Naturdialektik ist die Verschränkung einer philosophischen Natur-Ontologie – hier: im Anschluss an H.H. Holz (1983a; 2005) – und einer Kritik der wissenschaftlich, künstlerisch, alltagswissenschaftlich (= „folkloristisch“ im Sinne von Gramsci GH: H. 11, § 12, hier: S. 1375) konstituierten Gegenstandsfelder, also etwa eine Kritik der Physik, der Biologie, der politischen Ökonomie, der Psychologie, der Malerei, der Musik, der Sportwissenschaft, des Sports, des Rechts etc. Der Prototyp einer solchen Kritik ist das Marxsche *Kapital* – und den Prototypen einer dazu analogen Kritik der Physik bilden (hier) die Arbeiten von Renate Wahsner und Horst Heino von Borzeszkowski (exemplarisch Borzeszkowski & Wahsner 1989; zuletzt Wahsner 2013 mit breiter Dokumentation der darin eingegangenen Arbeiten).

Man kann daraus zwei Prinzipien einer Naturdialektik destillieren:

1. auch und gerade eine Natur-Ontologie ist und bleibt ein Spiegel-Sehen (Holz);
2. jeder Zugang zu und Zugriff auf Dinge in der Natur ist und bleibt vermittelt durch die kategorialen Mittel, die diese Dinge und Erfahrungsfelder erfahrbar *gemacht* haben (Wahsner & Borzeszkowski).

Wenn dieses Programm nicht einfach nur eine Dialektik sein will, sondern eine Dialektik *der Natur*, dann ist und bleibt dieses Programm in dem Sinne an Friedrich Engels gebunden, als dort eine Naturdialektik eine Theorie der gegenständlichen *Bewegungsformen* ist: Eine Naturdialektik ist eine Prozess-Ontologie.

Erinnerung

„Wenn die Philosophie der Praxis theoretisch behauptet, daß jede für ewig und absolut gehaltene ‚Wahrheit‘ praktische Ursprünge gehabt hat und daß sie einen ‚provisorischen‘ Wert dargestellt hat (Geschichtlichkeit jeder Welt- und Lebensauffassung), so ist es sehr schwierig, ‚praktisch‘ verständlich zu machen, daß eine solche Interpretation auch für die Philosophie der Praxis selbst gilt, ohne dabei die zum Handeln notwendigen Überzeugungen zu erschüttern.“ (Gramsci GH: H. 11, § 62, S. 1476)

Was bleibt von Hegels Konzept einer absoluten Methode?

Im Rahmen der sich auf Marx beziehenden Theorietradition liegt keine ausgearbeitete Theorie des Absoluten vor. Im Gegenteil – unter Verweis auf eine postulierte Geschichtlichkeit des Wissens wird in der Regel die Vereinbarkeit des Marxismus mit dem Postulat des Absoluten bestritten. Insbesondere Hegels Redeweise einer absoluten Idee wird als Idealismus kritisiert. In der vorliegenden Studie wird nach den Kosten dieser Grundannahme für den Marxismus selbst gefragt und die These vertreten, dass hier eine Grundanlage liegt für mechanistische Auffassungen. Dagegen wird Naturdialektik als Wissenstheorie gedacht, die notwendig eines Absolutums bedarf und vor der Aufgabe steht, dieses Absolutum nicht zu substantialisieren. (Klappentext von Schürmann 1993)

„Man muss sich auf jeden Fall über einen Punkt klar werden: *die einzigen Mittel, um zu einer tiefgreifenden Analyse von Evolutionen in der Zeit vorzudringen, sind nicht zeitlicher Natur.*“ (R. Thom, Mathematiker, zit. n. Schürmann 1993: 13, Fn 3)

Was bleibt von Engels' Konzept einer Dialektik der Natur?

(R. Wahsner)

„Nichts; das wissen wir doch schon lange; und heute können wir es ja auch zugeben – ist vermutlich das, was den meisten zunächst zu dieser Frage einfällt. Und irgendwie ist das auch wahr. [...] ‚Irgendwie‘ ist natürlich keine Bestimmung.

Engels' großes Ziel war es zu zeigen, daß Natur, Gesellschaft und Denken von (erkennbaren) Gesetzen beherrscht wird, derart, daß das Bestehende der Welt aus sich heraus bewiesen werden kann, infolgedessen ein Schöpfer oder äußerer Beweger

nicht benötigt wird. [...] Das Hauptziel des philosophischen Systems, das Engels ‚modernen Materialismus‘ nannte, war es daher zu zeigen, daß die Idee einer aus sich selbst heraus bestehenden Welt es erfordert, die Geschichtlichkeit und Gesetzmäßigkeit der Gesellschaft sowie die Gesetzmäßigkeit und Geschichtlichkeit der Natur zu denken. Den ersten Teil dieser Aufgabe sah Engels durch Marx geleistet, die Gesetzmäßigkeit der Natur war wenigstens seit Beginn der Neuzeit kein Streitpunkt mehr. Die Geschichtlichkeit der Natur zu demonstrieren, war der noch offene Part des Gesamtprogramms, dem Engels sich verpflichtet sah und dem er mit seinem naturdialektischen Konzept zu entsprechen meinte. [...]

Um nun zu erkennen, daß und warum diese vorgestellte Starrheit in die Natur hineingetragen wurde, muß man Gegenstand und Methode der Mathematik und Physik sowie der Naturwissenschaft überhaupt kennen. Man muß sie studieren, um zu der Einsicht zu gelangen, daß das Fixieren von Grenzen eine Notwendigkeit für die naturwissenschaftliche Erkenntnis ist. [...]

Die Frage ist nur, ob Engels das so gemeint hat bzw. inwiefern er es so gemeint hat. [...] Es ist nun ganz klar: Ganz genau so hat er es nicht gemeint. Man kann geradezu den Hauptmangel der Engelsschen Naturdialektik darin sehen, zwischen Philosophie und Naturwissenschaft, zwischen dem epistemologischen Ausgangspunkt der Philosophie und dem der Naturwissenschaft, nicht unterschieden und die Berechtigung beider so differenzierter Gebiete anerkannt zu haben.. [...] Der eigene Status einer messenden und rechnenden Naturwissenschaft wird nicht erkannt. [...]

Ausgehend von einem materialistisch-monistischen Anliegen gerät Engels so in die Nähe eines ontologistischen Widerspiegelungskonzepts [womit gegen ein *ontologisches* Widerspiegelungskonzept noch nichts gesagt ist; V. Sch.], eines Konzepts, demzufolge die sogenannte subjektive Dialektik die Widerspiegelung der objektiven ist (und wir als Herrgott sehen von oben auf beides und vergleichen, wie gut oder schlecht das Subjektive das Objektive widerspiegelt).

Dialektik als Kitt zu verwenden, der alles zusammenklebt, kann nicht als wissenschaftliche Vorgehensweise angesehen werden und diskriminiert den Versuch, die Erkenntnisse des deutschen Idealismus und der Philosophie Feuerbachs in der Begründung eines konsistenten materialistischen Philosophems konstruktiv aufzubauen. [...]

Man findet dann zum Beispiel, daß Engels im Ansatz dem Hegelschen Konzept der Bewegung, wonach im Verhältnis von Gegenstand resp. Materie und Bewegung der

Gegenstand resp. die Materie ein zwar notwendiges [lies: nötiges; V. Sch.], aber letztlich verschwindendes Moment ist, ein Konzept entgegenstellt, in dem keines der beiden Momente ein verschwindendes ist, in dem Bewegung tatsächlich als *gegenständliche* Bewegung gedacht werden kann (und muß). [...]

Wenn sich Philosophie in Staatsreligion verwandelt, dann kann sie ihrer Aufgabe, das Selbstverständliche zu problematisieren, nicht mehr nachkommen, sondern hat das Bestehende zu segnen. Sie ist dann keine Philosophie mehr.“ (Wahsner 1992)

I. ‚Naturdialektik‘ (1990)

1. *Das Grundkonzept.* Das Konzept einer Naturdialektik ist untrennbar mit dem Namen F. Engels verbunden, der die Dialektik als Wissenschaft des – sich selbst bewegenden – Gesamtzusammenhangs charakterisierte (vgl. Holz 1986a, Kuhlmann 1978, Griese & Pawelzig 1985). Engels fasste die Natur als ein System qualitativ verschiedener, ineinander übergehender Bewegungsformen auf, von der einfachen Ortsbewegung über die Bewegungen der Organismen bis hin zur gesellschaftlichen Bewegungsform. Die enge Anbindung an den je aktuellen Forschungsstand der Wissenschaften gibt das Prinzip an, das einen so verstandenen Gesamtzusammenhang von einem spekulativen, sich zu einem Absolutum verfestigenden System unterscheidet. Die empirisch fundierte Naturdialektik führt zu einem systematischen Wissen, ohne je ein für alle Mal abgeschlossenes Wissenssystem zu werden (vgl. Engels 1877/78: 23f.; ders. 1886: 265-273). Dies wird in der ‚Skizze des Gesamtplans‘ (Engels 1873-1882: 173f./293f. [= MEW 20: 307f.]) ebenso deutlich wie z.B. in seiner ‚notgedrungenen dem damaligen Stand der Wissenschaften gemäßen‘ Einsicht, „die organischen Bewegungsformen aus dem Spiel zu lassen“ (ebd. 187/401 [= MEW 20: 354]). Die Dialektik erweist sich bei Engels als gültig für den gesamten Bereich der Wirklichkeit – außermenschliche Natur, Gesellschaft und Denken; er wollte zeigen, „daß in der Natur dieselben dialektischen Bewegungsgesetze im Gewirr der zahllosen Veränderungen sich durchsetzen, die auch in der Geschichte die scheinbare Zufälligkeit der Ereignisse beherrschen“ (Engels 1877/78: 11).

Als Anliegen, den dialektischen Materialismus als monistische Philosophie zu erweisen, ist dieses Ziel von zentralem systematischem Stellenwert; gerade deshalb war es kein bloßer Selbstzweck, sondern konkreten politischen Auseinandersetzungen geschuldet, denn „inhaltlich wurde dieser theoretische Kampf maßgeblich auch um die Dialektik geführt“ (Kuhlmann 1978: 61; vgl. auch Merkel 1987).

Es bleibt aber festzuhalten, dass Engels diese Aufgabe selbst nicht systematisch bearbeitet hat; neben der Polemik gegen Dühring liegt eine ‚Dialektik der Natur‘ nur in Fragmenten vor. Dieser Aspekt wird besonders deutlich in der Neuedition als Band I/26 der MEGA2; alle Fragmente finden sich hier doppelt wieder: in einer chronologischen und einer systematischen Anordnung (vgl. Griese et al. 1985).

Eine auf Engels fußende Naturdialektik ist damit einerseits synonym mit Dialektik, insofern sie die Einheit von gesellschaftlicher und nicht-gesellschaftlicher Natur auf-

zeigen will; andererseits bezeichnet bzw. postuliert dieser Begriff im engeren Sinne eine vom Menschen unabhängige Dialektik als ontologisches Relat dialektisch-materialistischer Erkenntnis- und Geschichtstheorie.

Es ist unbestritten, *dass* dies den Kern des Engelsschen Konzepts ausmacht. Insofern aber Aussagen über *die* Natur nicht möglich sind – weil sie *als Aussagen* Erkenntnisakte wären, also selbst ‚Momente‘ innerhalb der Gesellschaftsdialektik –, scheint das Postulat einer vom Menschen unabhängigen Dialektik ein Widerspruch in sich zu sein. Die weitere theoriegeschichtliche Entwicklung beinhaltet entsprechend die Kontroverse, ob dies ein akzeptables Konzept sei oder nicht vielmehr der philosophische Sündenfall schlechthin. Von den Verfechtern der Naturdialektik wird betont, dass es eine objektive Dialektik gibt, die der Natur nicht erst durch den Menschen zukommt; bei einigen Kritikern reichen schon – hergeleitet über die Gedankenkette ‚Grundgesetze der Dialektik, Anwendung dieser Gesetze auf..., Dogmatismus‘ – Begriffe wie Naturalisierung, Ontologisierung, Weltanschauung als Kritik aus (vgl. zu den verschiedenen Positionen in dieser Kontroverse die Wörterbuchartikel: Acton 1967, Frese 1972, Kernig et al. 1973, Kosing 1975, Kosing 1985, Macherey 1984, Schwemmer 1980, Schwemmer 1984, Tosel 1984, Wetter 1973).

2. *Problematierungen*. Die kritische Position gegen das Konzept der Naturdialektik geht im Kern auf Lukács (1919) zurück (dessen Äußerungen offenbar eher unbewusst gemeinsame Züge tragen mit früheren Auffassungen von M. Adler und Lunatscharski; vgl. Lukács 1967, 18f.). In Verteidigung der dialektischen Methode bezieht sich Lukács zunächst ganz wesentlich auf Engels, wenn er überzeugend die Rolle des Ganzen, des Zusammenhangs, der Totalität für die Dialektik herausarbeitet in Abgrenzung gegen die ‚metaphysische‘ Isolierung von Einzelphänomenen. Aber gerade *deshalb* wirft er Engels Inkonsequenz vor, weil die wesentlichste Wechselwirkung – „die dialektische Beziehung des Subjekts und Objekts im Geschichtsprozeß“ (Lukács 1919: 173) – im *Anti-Dühring* weder erwähnt noch in den Mittelpunkt gerückt und so die Trennung von Sein und Denken reproduziert werde. Das Revolutionäre der dialektischen Methode liegt aber gerade in ihrer Auffassung der Einheit von Theorie und Praxis, derzufolge „die Theorie *unmittelbar und adäquat* in den Umwälzungsprozeß der Gesellschaft eingreift“ (ebd.). Würde dieser Punkt aufgegeben, bliebe die Betrachtungsweise anschauend, d.h., sie könne keine Veränderung des betrachteten Gegenstandes bewirken.

Der berechnete Hintergrund dieser Position ist Lukács' Kritik am unveränderbaren, ‚gesetzmäßig‘ vonstattengehenden Charakter der Wirklichkeit im anschauenden Materialismus, der letztlich zum Fatalismus (oder Voluntarismus) führe. Deshalb sei die dialektische Methode strikt auf die historisch-soziale Wirklichkeit zu beschränken (vgl. Lukács 1919: 175, Anm.).

Dies ist der Kernpunkt aller Kritiken an Engels: Das Postulat einer objektiven, vom Menschen unabhängigen Naturdialektik sei eine Absage an die kausale Kraft des Subjekts im Geschichtsprozess, die durch eine ‚gesetzmäßige‘ Entwicklung der Geschichte ersetzt würde. Ergebnis sei ein Set an festen ‚Gesetzen‘, die nur noch auf gegebene Gegenstandsbereiche angewendet werden müssten, womit die kritische Funktion der Dialektik – ‚ontologisch abgesichert‘ – zum Dogmatismus erstarre. Als Zwillingsschwester der Naturdialektik erweise sich die Widerspiegelungstheorie – hier geht der Vorwurf vor allem gegen Lenin (1909) –, die ebenfalls die Trennung von Denken und Sein vornehme. Dieser Kern findet sich u.a. bei Djuric 1978, Dudek 1976, Markovic 1968, Merleau-Ponty 1968, Negt 1969, Sartre 1965, Schmidt 1971, Woesler 1978 und Zivotic 1969.

Diese Kritik erweist sich in Auseinandersetzung mit Stalin (1938) als durchaus berechnigt. Hier finden sich deutliche Tendenzen der Gleichsetzung von ‚gesetzmäßiger‘ und ‚unvermeidlicher‘ Entwicklung und von ‚Erkennbarkeit der Welt/Objektivität der Wahrheit‘ und ‚absoluter Wahrheit‘. Aber selbst Stalin benötigt noch die verbale Abgrenzung gegen den Vulgärmaterialismus, um die bedeutende Rolle der Theorie im Klassenkampf zu ‚retten‘.

Von diesen Kritiken kann und muss gelernt werden, dass „jeder Versuch einer Wiederaufnahme dieses Programms [der Naturdialektik] [vor der Aufgabe steht], die Sackgasse der Interpretation materialistischer Dialektik als eines deterministisch-finalistischen Systems zu vermeiden“ (Rheinberger 1978: 75).

Von diesen Kritiken kann und muss aber auch gelernt werden, dass sie ihren eigenen Intentionen zuwiderlaufen. Ausgangspunkt der Kritik war die behauptete Trennung von Denken und Sein bei Engels bzw. Lenin. Ergebnis ist aber, dass die Einheit von Gesellschaft und gesellschaftlich vermittelter Natur selbst nicht mehr als historisches Produkt hergeleitet werden kann. Die Gesellschaft wird zum *Ganz*-Anderen der Natur („Im Gegensatz zur Natur, betont Hegel [und Lukács], in der ‚die Veränderung ein Kreislauf ist, Wiederholung des Gleichen‘, geht die Veränderung der Geschichte ‚nicht bloß an der Oberfläche (...) vor‘; Lukács 1919: 191); das ‚Erkenntnisideal der

Naturwissenschaften' wird – bei leiser Kritik – im Kern akzeptiert, aber als nicht zutreffend für die Geschichte aufgezeigt (vgl. ebd. 176f.).

Eine interessante, weil ungewöhnliche Konsequenz zieht Schmied-Kowarzik (1977) aus dieser Sachlage: Unter Aufrechterhaltung der Kritik an Engels und Lenin zeigt er Ansätze bei Marx auf, die diesen als (undogmatischen) Naturdialektiker erweisen sollen. Dies gelingt ihm so vorzüglich, dass es die behauptete Kluft zwischen Marx und Engels eher schließt als belegt. Denn entgegen der expliziten Auffassung u.a. von Merleau-Ponty (1968: 78) bleibt festzuhalten, dass die Kritik am Konzept einer Naturdialektik lediglich als eine an deterministisch-finalistischen Interpretationen gerechtfertigt ist – *dieses* ist von Merleau-Ponty im Nachzeichnen von Lukács glänzend herausgearbeitet worden -, was auf Engels und Lenin aber gerade nicht zutrifft. Sachlich ist der Vorwurf falsch – beide Autoren betonten z.B. ausdrücklich, dass die objektive Wahrheit *nicht* absolut erkannt werden kann -, und auch indirektere Hinweise belegen die Unhaltbarkeit dieser Kritik. Gegen das Gegeneinander-Ausspielen von Marx und Engels spricht ihre offensichtlich gute Zusammenarbeit (vgl. u.a. Engels 1877/78: 9; Marx 1877: 246); spätere Arbeiten von Lukács sind von den Kritikern kaum noch beachtet worden (vgl. Kuhlmann 1978); nicht zuletzt spricht die ‚Güte‘ der Textbelege eher gegen diese Kritik (dies ist besonders am Beispiel Schmidt 1971 kritisiert worden; vgl. Kuhlmann 1978, Schmied-Kowarzik 1977).

Engels hat die gesellschaftliche Vermitteltheit der Erkenntnis, der Gestaltung, kurz: der Aneignung der Natur nicht bestritten – ganz im Gegenteil. Was er (und ebenso Lenin) aber hervorgehoben hat, ist die Nicht-Identität von Natur und *angeeigneter* Natur. Wer mit dem Argument, dass in jedem Aneignungsakt aus der ‚Natur an sich‘ eine ‚Natur für uns‘ geworden ist, diese Differenz aufgibt, macht dieses 1. notwendigerweise inkonsequent – er bleibt „heimlicher Ontologe“ (vgl. Bayertz 1978) – und hat 2. einen Dualismus von Subjekt und gegenüberstehender Natur eingeführt. Dieser Dualismus muss dann durch die Erkenntnis, durch Arbeit oder irgendeine andere dritte Größe wieder aufgehoben werden; das führt zu dem Schein, als stelle das Subjekt die Subjekt-Objekt-Beziehung überhaupt erst her, (wogegen es nur ihre *Art* (mit) konstituiert).

So erweist sich gerade die Einbettung der Gesellschaft in den Naturprozess bzw. die Engelssche *Kritik* an Hegel, dass er der Natur keine zeitliche Entwicklung zugestehe (vgl. Engels 1877/78: 12), als Voraussetzung, die tatsächliche Einheit von Denken und

Sein zu begründen. So hat Negt (1976) mit Bezug auf die ökologische Krise seine Kritik deutlich relativiert.

Nun ist mit dem Aufzeigen der relativen Berechtigung dieser Kritik und der Zurückweisung ihrer Absolutheit keinesfalls das Problem gelöst. So tauchen auch in Positionen, die eine Naturdialektik begründen wollen, ähnliche Schwierigkeiten bei der theoretischen Reflexion der Nicht-Identität von ‚Natur an sich‘ und ‚Natur für uns‘ auf.

Diese Schwierigkeiten werden schon bei der Wahl des Titels des Engelsschen Nachlasses sichtbar. So gibt Kedrow (1979) der chrestomathischen Ausgabe programmatisch den Titel „Friedrich Engels über die Dialektik der Naturwissenschaften“ (vgl. ebd., vor allem S. 425ff., 449-451, 506f.; vgl. dagegen Holz 1983a: 92-96; vgl. auch Bayertz 1978). Ohne die Objektivität der Naturdialektik zu leugnen, sieht Kedrow es als Grundabsicht von Engels an, dass ihn „in erster Linie die Frage interessierte, wie die Natur vom Menschen erforscht und erkannt wird und nicht der Verlauf der Naturprozesse selbst“ (Kedrow 1979: 506). Kedrow tendiert damit zu einem Dualismus von so genannter subjektiver Dialektik (der Naturwissenschaften) und objektiver Dialektik, deren innere Bezüge ungeklärt bleiben und ausschließlich einen äußerlichen Vergleich der Prozesse der Erkenntnis der Natur mit denen der Natur selbst zulassen (vgl. ebd. 506f.).

Ruben (1978) zeigt die Notwendigkeit auf, auch der Natur eine Entwicklung zuzugestehen und damit gesellschaftliche Entwicklung als Naturprozess zu begreifen. Dazu führt er den Arbeitsbegriff ein, den er als speziellen Naturprozess fasst. Um die zwar notwendige, nicht jedoch wesentliche Rolle des Verstandes bzw. der ‚teleologischen Setzung‘ im Arbeitsprozess besser verstehen zu können, sei unbedingt der Status der *Arbeitsmittel* als der materiellen Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt näher zu beleuchten (vgl. ebd. 21-24). Im Ergebnis setzt er der *Überbetonung* der ‚teleologischen Setzung‘ das *Arbeitsmittel* als „materialisierte Einheit des Subjekts und Objekts“ (ebd. 24) entgegen, wodurch er aber keinesfalls den Dualismus aufhebt, da nun das *Arbeitsmittel* die die Beziehung *herstellende* Rolle erhält. „Entzieht man diesem Zusammenhang das *Arbeitsmittel*, so freilich stehen sich Subjekt und Objekt einander äußerlich gegenüber, und es gibt in der Tat *nichts*, das sie vermittelt“ (ebd.), schreibt Ruben – allerdings in positiver Absicht. Ungelöst bleibt seine eigene Aufgabenstellung: Wie lässt sich Gesellschaft als Produkt eines Naturprozesses begreifen? Er verweist zwar auf empirische Untersuchungen von Holzkamp, aber auf der philo-

sophischen Ebene verbleibt er in dem Dilemma, ob der Verstand aus der Arbeit oder die Arbeit aus dem Verstande abzuleiten sei (vgl. ebd.).

So hat zwar auch Rubens Kritik einen berechtigten Kern, wesentlich gemeinsam mit den Kritisierten ist ihm aber, dass er *ein* Moment der Arbeit zum Wesen derselben stilisiert. Arbeit ist aber *als Tätigkeit* nichts anderes als die reale, nicht weiter reduzierbare Einheit aller Momente selbst; es gibt weder bewusstseins- noch werkzeuglose *Arbeit* und deshalb kann die entwicklungsgeschichtliche Frage nicht sein, ob das Werkzeug vor dem Bewusstsein ‚da‘ war oder umgekehrt, sondern nur: Wie ist Arbeit entstanden?

Aber auch bei dem eigentlichen Stein des Anstoßes – was unter Objektivität dialektischer Gesetze zu verstehen sei –, wird das Spannungsverhältnis zwischen Subjektivismus und deterministisch-finalistischer Interpretation nicht immer überzeugend aufgelöst.

So wird z.T. die Notwendigkeit zur Unterscheidung zwischen objektivem Gesetz und wissenschaftlich formuliertem Gesetz (vgl. z.B. Griese 1972: 97; Jaeglé & Roubaud 1986) geleugnet. Z.B.: „Da das Resultat objektive Wahrheit ist, muß die sozialökonomische Spezifik, die den Erkenntnisprozeß beeinflusst, im Resultat vernachlässigbar sein, wenn nicht die objektive Wahrheit in Frage gestellt werden soll“ (Hörz 1986b: 153; vgl. auch ebd. 25 über objektive Naturerkenntnis; vgl. *dagegen*: „Die Einwirkung auf das Objekt führt im Prinzip zu Veränderungen, die sich an beiden Systemen, am Gerät und am Objekt, vollziehen. Insofern *ist die sogenannte ‚Störung‘ des Erkenntnisobjektes unvermeidlich*, wengleich sie *graduell höchst unterschiedlich* sein kann“; ebd. 97).

Nun betont Hörz (1986a: 21) ausdrücklich, dass die Prinzipien immer „eine Einheit von schöpferischer Konstruktion und darstellender Abbildung [sind]“ und dass die Dialektik kein Schema biete, sondern „die Grundprinzipien der Dialektik vor allem in ihrer heuristischen Bedeutung herauszuarbeiten [sind]“ (ebd.). Bei der Ausführung zum Entwicklungsprinzip ist dann aber zu lesen: „Entwicklung umfaßt die Tendenz zur Höherentwicklung, die sich durch Stagnation und Regression und die Ausbildung aller Elemente einer Entwicklungsphase durchsetzt.“ (ebd. 25)

Dieser Satz ist gemeint als Abgrenzung gegen Auffassungen von Entwicklung als Aufeinanderfolge zwar qualitativ verschiedener, aber gleichberechtigter Entwicklungsstufen. So berechtigt diese Abgrenzung auch ist, so legt dieser Satz doch die Interpretation nahe, dass sich auch in Zukunft ‚das Höhere‘ in jedem Fall durchsetzt – garan-

tiert durch die Objektivität des Prinzips. Setzt man nun für das Höhere ‚Sozialismus‘ ein, landet man in der von Rheinberger konstatierten Sackgasse.

Auch in Hörz (1986b) findet sich zunächst (S. 106) diese Aussage von Hörz. Später jedoch wird das mögliche Missverständnis relativiert durch die Einführung des Begriffs des Entwicklungszyklus, „der sich als wesentlich für die Charakterisierung des genetischen Zusammenhangs zwischen niedriger und höher entwickelten Systemen erwiesen [hat]“ (ebd. 128). Ein solcher Entwicklungszyklus liegt nämlich erst vor, „wenn die höhere Qualität erreicht ist“ (ebd.).

3. *Ausblick.* Damit scheinen die dialektischen Prinzipien überhaupt nur Abstraktionen von bereits stattgefundenen Prozessen zu sein – Verallgemeinerungen über gegebene Sachverhalte. In keinem Fall aber lässt sich aus ihnen ableiten, *dass* eine mögliche höhere Stufe erreicht wird. Dass dialektische Grundgesetze kein Rezept liefern, das auf beliebige Gegenstände lediglich angewendet werden muss, hat Engels klar ausgesprochen: „Es versteht sich von selbst, daß ich über den *besondren* Entwicklungsprozeß, den z.B. das Gerstenkorn von der Keimung bis zum Absterben der fruchttragenden Pflanze durchmacht, gar nichts sage, wenn ich sage, es ist Negation der Negation. Denn da die Integralrechnung ebenfalls Negation der Negation ist, würde ich mit der entgegengesetzten Behauptung nur den Unsinn behaupten, der Lebensprozeß eines Gerstenhalms sei Integralrechnung oder meinetwegen auch Sozialismus. Das ist es aber, was die Metaphysiker der Dialektik fortwährend in die Schuhe schieben.“ (Engels 1877/78: 131)

Es bleibt die Frage, welchen Stellenwert eine solche ‚Zusammenfassung unter *ein* Bewegungsgesetz‘ (vgl. ebd.) hat. Hier zeigt sich am deutlichsten, dass die Frage der Naturdialektik kein Keil wird, den man zwischen Marx und Engels treiben kann. So vollzieht auch Marx ‚verständige Abstraktionen‘ (Marx 1857: 617; vgl. Pätzold 1986), von denen zwar gesagt wird, dass damit eine konkrete geschichtliche Stufe gar nicht begriffen ist (vgl. Marx 1857: 620), die aber gleichwohl notwendig sind, um überhaupt ‚Entwicklung‘ fassen zu können. Eine verständige Abstraktion fixiert den zu beschreibenden Sachverhalt, indem sie die allen Stufen gemeinsamen Merkmale hervorhebt, die den Sachverhalt charakterisieren und damit ein ‚Ganzes‘ bilden. Entwicklung kann dann begriffen werden als je spezifische, qualitative Unterschiedenheit dieses ‚Ganzes‘ – nicht aber als additiver Zusatz neuer Merkmale.

Eine konsequente Durchführung dieses Verfahrens führt nun von Marx gleichsam ‚rückwärts‘ zur Engellschen Konzeption der ineinander übergehenden Bewegungs-

formen. („Um Komplexe allgemeiner und invarianter Bestimmungen herauszuheben (...) verwenden wir den Begriff der ‚Bewegungsform‘.“; Hörz 1986b: 68) Die Entwicklung der menschlichen Produktionsweise ist als Teilbereich der Natur einbettbar in einen größeren Teilbereich. Hier ist wiederum in verständiger Abstraktion das Gemeinsame dieses Teilbereichs bestimmbar derart, dass von diesem Standpunkt aus die (vorher allgemeine) Kategorie ‚Arbeit überhaupt‘ als eine *besondere* Form *dieses* Gemeinsamen erscheint. So ergibt sich eine Art Stufenfolge von Bewegungsformen, bis schließlich in der einfachsten Kategorie die Einheit der Welt auf den Begriff gebracht ist. Die je bestimmten Bewegungsformen werden dabei durch die Einzelwissenschaften bestimmt; die Philosophie liefert einen methodologischen Rahmen, dessen Fruchtbarkeit z.B. die Untersuchungen Leont’evs belegen. Unter explizitem Bezug auf Engels (Leont’ev 1959: 20) hat er in hypothetischer Form eine solche Stufenfolge herausgearbeitet (vgl. Messmann & Rückriem 1978). Für den Bereich der organischen Materie bestimmt Leont’ev die Kategorie der Tätigkeit als die verständige Abstraktion. Unter Heranziehung neuerer Forschungsergebnisse zeigt Jantzen (1986) die Aktualität dieser Leont’evschen Bestimmungen. Dadurch ändert sich allerdings nichts an der prinzipiell hypothetischen Form: Ein solches System bleibt der Selbstkritik durch Auswertung neuer Forschungen zugänglich (vgl. u.a. Engels 1877/78: 34f). Beispielsweise müsste sich ‚Tätigkeit‘ als besondere Form eines Gemeinsamen der organischen und anorganischen Materie erweisen oder aber gegebenenfalls modifiziert werden.

Eine mögliche Zusammenfassung kann damit zugleich als Forschungsauftrag begriffen werden: Die Nicht-Identität von Begriff und Sein ist in beide Richtungen hin ernst zu nehmen. Insofern das Sein nicht im Begriff ohne Rest aufgeht, bleibt Aufgabe *materialistischer* Theoriebildung, die Naturdialektik als Ontologie aufzuzeigen. Insofern aber der Begriff nicht schon das Sein ist, ist er immer auch konstruiert und eine Naturdialektik erschöpft sich nicht in einem Set von unveränderbaren Kategorien. Wiederum rückwärts folgt aus der Pluralität von *Weltbildern* nicht schon die Pluralität von Welten. Gerade weil die Naturdialektik die Relativität jeglichen Wissens ausdrücklich hervorhebt, wird sie nicht zum Relativismus; beides ergibt sich aus dem konsequenten Festhalten an dieser Nicht-Identität.

So bleibt es permanente Aufgabe darzustellen, wie Natur als System von Bewegungsformen gefasst werden kann: Bewegungsformen aufgefasst als verständige Abstraktionen und damit insbesondere als Einheit von Konstruktion und Darstellung; da sie

als philosophische Kategorien nur einzelwissenschaftlich zu bestimmen sind, entspringt es dem Charakter der Naturdialektik selbst, dass sowohl das Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaften als auch die einzelnen Bewegungsformen selbst immer wieder neu konkret zu bestimmen sind. Nur so lässt sich das scheinbare Paradoxon auflösen, empirisch fundierte (d.h. insbesondere: veränderbare), quasi-apriorische Kategorien angeben zu müssen, um zu einem offenen System des Wissens zu kommen.

II. Naturdialektik als System eigentümlicher Logiken eigentümlicher Gegenstände (1995)

„Jede Idee ist Kreis in sich selbst [...]. Es ist Kreis, der in sich vollendet, aber dessen Vollendung ebenso ein Übergehen in einen anderen Kreis ist, - ein Wirbel, dessen Mittelpunkt, worein er zurückgeht, unmittelbar in der Peripherie eines höheren Kreises liegt, der ihn verschlingt.“ (Hegel, HW 18: 400)

Naturdialektik ist kein theoretisches Unternehmen, das den Einzelwissenschaften ins Handwerk pfuscht. Auch nicht in *den* Spielarten, die das Gemüt bei unklaren Angelegenheiten schnell zu beruhigen vermögen: Naturdialektik hat keine heuristische Funktion; sie ist auch nicht das wandelnde schlechte methodische Gewissen; und erst recht hat sie nicht die Aufgabe, einzelwissenschaftliche Erkenntnisse ‚weltanschaulich‘ zu interpretieren, zu verallgemeinern und zu popularisieren: All das kann die jeweilige Einzelwissenschaft besser. Deshalb muss sich Naturdialektik entweder als *philosophisches* Theorieunternehmen bewähren – oder aber sie löst sich, verdienstermaßen, als schlechte Metaphysik auf.

Die Frage nach der Aktualität einer Naturdialektik ist insofern zunächst die Aktualität des, klassisch von Korsch formulierten, Problems: Ob die Frage, ob der Marxismus ein philosophisches Moment hat oder nicht, ein ernsthaftes theoretisches Problem ist, oder lediglich eine Frage des Namens. Und wenn ja: warum?¹

Was eine Einzelwissenschaft als Einzelwissenschaft nicht kann: den ihr eigenen, und eigentümlich bestimmten, inneren Grund selber begründen. Dies ist nicht zu verstehen als Vorwurf, sondern als logisches Argument: Im Rücken jeder Einzelwissenschaft

¹ Korsch hat beide Fragen mit Ja beantwortet: Es ist ein ernsthaftes Problem, und der Marxismus hat ein philosophisches Moment. Letzteres für Korsch *deshalb*, weil es eine Phase des Übergangs der Aufhebung der Philosophie geben muss/wird: Der ideologische Klassenkampf geht weiter, wenn sich der wissenschaftliche Sozialismus etabliert hat. Insofern benötigt die marxistische Theoriebildung eine Art Analogon zu dem, was die Diktatur des Proletariats ist im Prozess der Aufhebung des Staates. Dieses Analogon gilt Korsch als das philosophische Moment des wissenschaftlichen Sozialismus; der wissenschaftliche Kommunismus wird dereinst keines mehr benötigen. Korsch denkt nicht ein *inneres* philosophisches Moment marxistischer Theorie. – Vgl. auch Hartmann 1970, insb. die *Einleitung*.

sind bestimmte Annahmen immer schon getroffen, sonst wäre es nicht *diese* Einzelwissenschaft.²

Eine Analyse des Rückens einer Einzelwissenschaft kann es deshalb prinzipiell nicht unmittelbar mit gewissen einzelnen Ergebnissen dieser Einzelwissenschaft zu tun haben, sondern es wird eine Analyse dieser Einzelwissenschaft *als dieser* Einzelwissenschaft sein: Es wird eine Reflexion *auf* diese Einzelwissenschaft als einer Ganzheit sein. Und eine Reflexion auf X kann nicht zugleich im selben Sinn von X *in* dieser Ganzheit angesiedelt sein: Eine Reflexion auf X ist diesem X transzendental.

Was eine ‚Reflexion auf X‘ meint, ist metaphorisch einsichtig: Wenn man zehnmal den gleichen Fehler macht, hat man vermutlich nicht zehnmal exakt denselben Fehler gemacht; man wird je etwas gelernt haben und das Problem in anderer Weise versucht haben zu lösen. Dennoch passiert es, dass es einem zu bunt wird, weil man ahnt oder weiß, dass es gleichwohl lediglich Varianten desselben Fehlers waren. Wenn man *dann* diese zehn Fehler analysiert, interessieren nicht mehr unmittelbar diese einzelnen Fehler, sondern dasjenige, was an ihnen das Fehlerhafte war. Hat man *dazu* eine Meinung, beginnt sozusagen ein neuer Lebensabschnitt bezüglich des zu lösenden Problems: Nun sucht man nicht mehr nach der 11., 12., usw. Variante, sondern die 11. Variante wird eine solche sein, die sich absetzt von dem vermeintlich Fehlerhaften aller zehn Varianten: Sie wird *auch* eine andere Variante der Problemlösung sein, darüber hinaus aber auch *als* Variante eine andere. Eine ‚Reflexion auf X‘ ist verbunden mit einem qualitativen Unterschied.

Immer noch metaphorisch: Wenn man viele verschiedene Dinge, sagen wir x, y und z, weiß, ist dies zweifellos, gemessen an irgendeiner Bedeutung von ‚Wissen‘, eben ein Wissen. Wenn man nun dazu kommt, ein Wissen davon zu erlangen, *dass* man x, y und z *weiß*, dann ist dieses sog. Wissen durch einen Wechsel der Reflexionsstufe definiert. Streng genommen ist es ein Wissen ganz anderer Art oder eben: in anderer Bedeutung von Wissen. Aber wir haben wenig Bedenken, diese ganz andere Art des

² „[...] so kann die Ausgangsposition des wissenschaftlich Erkennbaren ihrerseits weder das Objekt der wissenschaftlichen Erkenntnis [der *episteme*] noch des praktischen Könnens [der *techné*] noch der sittlichen Einsicht [der *phronesis*] sein. [...] Aber auch die philosophische Weisheit [die *sophia*] kann jene Ausgangs-sätze nicht liefern [...]; und wenn von diesen [...] keine in Frage kommt, so bleibt nur, daß der intuitive Verstand [der *nous*] es ist, dessen Sache die erwähnten Ausgangssätze sind.“ (Aristoteles, EN: 1140b-1141a) – „Wie wir wissen, hat der gesicherte Gang einer jeden Wissenschaft zur unabdingbaren Voraussetzung, daß einige Fragen ungestellt bleiben.“ (Henrich 1988: 83)

Wissens, die einem gänzlich anderen Gegenstandscharakter geschuldet ist (man ‚weiß‘ nunmehr Wissen), immer noch als Wissen zu bezeichnen. Vergleicht man dies jedoch mit der Situation, dass man verschiedene Dinge *sieht*, zeigt sich ein struktureller Unterschied: Eine Reflexion darauf, *dass* man diese Dinge *sieht*, bezeichnen wir nicht mehr als Sehen: Wir ‚sehen‘ nicht, dass wir sehen – während wir doch ‚wissen‘, dass wir wissen. Der mit solcherart Reflexionen auf... verbundene qualitative Unterschied kann offenbar verschiedenen Charakters sein.

Dies scheint mir der logische Grund, dass man darüber streiten *kann*, ob etwa Kants Philosophie noch Metaphysik ist oder nicht, oder auch darüber, ob ein marxistisches Theoriekonzept noch Philosophie ist oder nicht. Kants Kritik an der alten Metaphysik war radikal. Was er inhaltlich kritisiert hat, ist für das Argument belanglos; Fakt ist, dass er der Ansicht war, es könne so wie bisher mit der Metaphysik nicht weitergehen. Es reicht gleichsam nicht aus, eine falsche metaphysische Ansicht durch eine richtigere zu ersetzen, sondern die These Kants lautet, dass jegliche bisherige metaphysische Theorie, welchen Inhalts auch immer, als eine *metaphysische* Theorie einen allen gemeinsamen Mangel hätte; dementsprechend komme es nicht darauf an, die Metaphysik zu reparieren, also eine bessere Metaphysik zu betreiben, sondern diesen grundlegenden Mangel zu beseitigen. Kants eigenes Konzept ist immer noch ein philosophisches; aber es ist ein gänzlich anderer Typus gegenüber alter Metaphysik, der dadurch definiert ist, entweder überhaupt nicht mehr Metaphysik zu sein (Analogie zum Sehen), oder aber Metaphysik in einem ganz anderen Sinn zu sein (Analogie zum Wissen) – derart, dass die Übernahme des Wortes Metaphysik wesentlich irreführend wäre. Und dies, was bei Kant in Bezug auf die Metaphysik gilt, ist in der Struktur analog zur Situation der Marxschen Kritik an der Philosophie: Er will die Philosophie nicht reparieren durch eine bessere, durch einen richtigen *Inhalt*, sondern die Philosophie hat *als Philosophie* einen Mangel, den es zu überwinden gilt. Das Ergebnis wird zweifellos ein Theoriekonzept sein, aber es wird ein ganz neuer Typus im Vergleich zur alten Philosophie sein, der dadurch definiert ist, entweder überhaupt nicht mehr Philosophie zu sein, oder aber Philosophie in einem ganz anderen Sinn zu sein – derart, dass die Übernahme des Wortes Philosophie wesentlich irreführend wäre.

Die mit einer solchen Reflexion verbundene qualitative Bedeutungsverschiebung ist die formale Struktur, die definiert, was ich oben ‚transzendental‘ nannte: Eine Refle-

xion auf X kann nicht zugleich im selben Sinn von X *in* dieser Ganzheit angesiedelt sein.

I.

Zur Klärung dessen, was eine materialistisch-dialektische Naturdialektik sein könnte, scheint es mir nur einen Weg zu geben: eine Klärung des theoretischen Status der Marxschen *Kritik der politischen Ökonomie*.

Mein Vorschlag: Das Marxsche *Kapital* ist eine Reflexion auf die Politische Ökonomie als Politische Ökonomie. Eine *Kritik* der Politischen Ökonomie ist nicht selbst eine Politische Ökonomie neben allen anderen; wenn überhaupt, ist es eine Politische Ökonomie in einem gänzlich anderen Sinne (was nicht pathetisch zu verstehen ist, sondern logisch). Ihr Gegenstand ist nicht *unmittelbar* die kapitalistische Ökonomie, sondern ihr Gegenstand ist, *wie* die Politischen Ökonomien diesen Gegenstand bestimmen. Die *Kritik der politischen Ökonomie* ist eine Kritik des Gegenstandes *im Medium der Nationalökonomien*.³ Es ist der Versuch, dasjenige Kategoriensystem zu bestimmen, das Nationalökonomien immer schon gebrauchen, wenn sie Etwas als Ökonomisches ansprechen. Dies unterstellt, dass wir Menschen durchaus nicht in der Situation sind, dass wir gewisse Vorgänge in der menschlichen Gesellschaft so lange und so gut analysieren und beschreiben können, bis wir einigermaßen berechtigt und sinnvoll von diesen Vorgängen als ökonomischen wissen. Zwar wird nicht bestritten, dass wir diese Vorgänge empirisch analysieren und beschreiben können, aber dass wir sie *als* ökonomische beschreiben, ist nicht das *Resultat* einer solchen empirischen Analyse, sondern ist diejenige Perspektive, die wir schon einnehmen, wenn wir *gewisse* Vorgänge der Gesellschaft, und nicht x-beliebige, empirisch analysieren. Das Ziel des *Kapital* ist die Bestimmung des inneren Maßes des Gegenstandes der Nationalökonomien; in diesem Sinne ist es nicht selbst eine ‚messende‘ Einzelwissenschaft, sondern eine Maßwissenschaft. Es geht um die Bestimmung der eigentümlichen Logik des Gegenstandes ‚Politische Ökonomie‘, oder mit anderem Namen: um die Bestimmung der Bewegungsform dieses eigentümlichen Theorie-Gegenstandes.

³ Insofern ist es eine nicht unerhebliche Nivellierung eines konstitutiven Spannungsverhältnisses, wenn Engels der englischen Ausgabe den Untertitel gibt: „A critical analysis of capitalist production“.

Dieser Vorschlag gründet in der Interpretation, dass Marx den Terminus ‚Kritik‘ in einem strengen Sinne gebraucht:⁴ als Bestimmung der logischen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung von X, bzw. die Bestimmung von X als X, oder abkürzend: als Grenzbestimmung. Und logische Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung von X können nicht in der Erfahrung von X ausgemacht werden, sondern sind vielmehr deren Grund: Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung von X mögen als ein Gegenstand Y erfahrbar sein, aber sicher nicht in der Erfahrung von X. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung *überhaupt* sind dann der Erfahrung überhaupt transzendental, und, wenn überhaupt, nur ‚erfahrbar‘ in einem gänzlich anderen Sinn von ‚Erfahrung‘, also nicht mehr erfahrbar in der Erfahrung eines bloß anderen Gegenstandes. Vielleicht sind sie ‚erfahrbar‘ in der ‚Erfahrung‘, die das Denken mit sich macht.

Man *kann* dann darüber streiten, ob die Marxsche *Kritik der politischen Ökonomie* noch Politische Ökonomie ist oder nicht. Insofern sie eine Reflexion auf die Nationalökonomie ist, ist sie keinesfalls Nationalökonomie in demselben Sinn, in dem *sie* die Theorien Smiths, Ricardos, etc. als Nationalökonomien anspricht. Sie selbst wäre entweder Politische Ökonomie in qualitativ verschobener Bedeutung, oder aber sie wäre überhaupt nicht mehr Politische Ökonomie, sondern, z.B., Geschichtsphilosophie.

Das *Kapital* wäre dann nicht eine *Kombinatorik* alter und neuer nationalökonomischer Einsichten: keine Übernahme einzelner schon eingeführter Kategorien plus geniale Neuentdeckung. Als Reflexion auf die Politische Ökonomie als einer solchen handelt das *Kapital* von einem kategorialen *System*, innerhalb dessen auch vermeintlich alte Kategorien aus logischen Gründen prinzipiell eine verschobene Bedeutung haben. Vor allem aber: Das *Kapital* wäre dann als Bedingungsanalyse der Möglichkeit empirischer Analyse ökonomischer Prozesse nicht widerlegbar durch einen unmittelbaren Bezug auf empirische ökonomische Sachverhalte. Wer heute behauptet, Marx sei widerlegt, wie der Niedergang der sozialistischen Ökonomien beweise, wer heute behauptet, Marx sei nicht widerlegt, *weil* es immer noch ökonomisches Elend gibt; wer heute behauptet, es gäbe die Arbeiterklasse nicht mehr, wer heute behauptet, es gäbe die Arbeiterklasse doch noch, und sich dazu auf empirische *ökonomische*

⁴ Zur Begriffsgeschichte vgl. Bormann et al. 1976, Goldschmidt 1986, Röttgers 1982, Röttgers 1990; vor allem aber Hartmann 1970 und Röttgers 1975. Dort wird insbesondere deutlich, dass die Verbindung von ‚Kritik‘ und ‚Logik‘ nicht willkürlich ist.

Sachverhalte beruft – der hat und reproduziert das sehr eigentümliche Verständnis von Kategorien als Werkzeugen: Der verhält sich wie jemand, der an den Rat der Stadt London schreibt, um zu fragen, ob London existiert (Mendelssohn 1784: 378). Es ist dann ganz wesentlich ein *Problem*, was überhaupt eine *Darstellung* eines solchen Kategoriensystems sein kann. Das *Kapital* müsste eine Darstellung geben derjenigen Kategorien, die immer schon im Gebrauch sind, wenn immer wir Etwas als ökonomischen Vorgang ansprechen. Wenn Kategorien keine Werkzeuge wären, scheinen sie auch gar nicht darstellbar zu sein unabhängig von dem, was sie vermitteln; es scheint, dass wir immer nur an einer konkret vorliegenden Theorie, gleichsam *post festum*, feststellen können, was die Idee von Ökonomie dieser vorliegenden ökonomischen Theorie war. Dann könnte auch Marx seine Idee von Ökonomie nur dadurch darstellen, dass er eine andere Politische Ökonomie formuliert.⁵ Eine Analyse *des Rückens der Politischen Ökonomie* würde *voraussetzen*, dass dieser Rücken unabhängig wäre von der konkreten Durchführung, d.h.: der immer gleiche Rücken für welche Nationalökonomie auch immer. Marx kritisiert dies als metaphysischen Schematismus und stellt dem das Konzept der eigentümlichen Logik des eigentümlichen Gegenstandes entgegen: Eine Idee von Ökonomie wäre dann immer nur in Gestalt einer Politischen Ökonomie manifest. Und erst hierin liegt der Rechtsgrund dafür, dass das *Kapital* zwar wesentlich nicht mehr Politische Ökonomie im selben Sinne ist wie Ricardos Theorie, dass es trotz dieser wesentlichen Bedeutungsverschiebung aber noch eine Politische Ökonomie ist. Das *Kapital* als ein politökonomisches Werk anzusehen, ist zwar notwendigerweise mit einer Doppelbedeutung von ‚Politische Ökonomie‘ verbunden, denn die Art und Weise, Politische Ökonomie zu sein, ist eine ganz andere, aber gleichwohl wäre es kein bloßes Glaubensbekenntnis, weiterhin von Politischer Ökonomie zu sprechen: Das *Kapital* hat *als* Kritik, *als* Reflexion auf ... ein philosophisches Moment, *ist* aber deshalb nicht Philosophie, sondern bleibt Politische Ökonomie.

Die Alternative, dass das *Kapital* selbst Philosophie *ist*, wäre *by doing* verbunden mit der Annahme der Einen Idee der Ökonomie als Ökonomie. Nur dann nämlich wäre diese Idee allen Ökonomien auf gleiche Weise gemeinsam und insofern unabhängig von einer konkreten Politischen Ökonomie; insbesondere könnte sie dann rein als

⁵ Ein vergleichbares Problem liegt vor in dem Streit darum, ob aus dem *Kapital* eine allgemeine dialektische Methode extrahiert werden kann, die man dann anwenden kann auf andere Gegenstände, z.B. die Sozialistische Ökonomie, die Physik, oder was auch immer.

solche dargestellt werden. Diese Annahme wäre insbesondere mit der Unterstellung verbunden, dasjenige, was ein ökonomischer Vorgang *ist*, sei in allen menschlichen Gesellschaften und zu allen geschichtlichen Zeiten dasselbige, sodass es einen Grundbestand an Kategorien gibt, der immer derselbige bleiben *könnte*, weil er diesen ökonomischen Vorgängen eigentlich angemessen wäre. Wäre dem so, dann gäbe es viele ideologische Perspektiven des Gegenstandes und Eine wissenschaftliche bzw., in bescheidener Variante, nur ideologische Perspektiven gegenüber der idealen eigentlichen Perspektive des Gegenstandes. Demgegenüber behauptet Marx, dass es diese Eine Idee des Ökonomischen nicht gibt; und spricht stattdessen vom Praktisch-Wahr-Werden der Kategorien. Das *Kapital* kann dann widerlegt werden durch eine ökonomische Theorie, die Kategorien gebraucht, die nicht in dem Kategoriensystem integriert bzw. integrierbar sind, das das *Kapital* bereitstellt. Eine Reflexion auf X ist eine Analyse post festum: Sie bezieht sich auf die bis dato vorliegenden Theorien von X.

Versicherungen, beim Marxschen *Kapital* handele es sich nicht um (Geschichts-) Philosophie, sondern um eine empirisch gesättigte Theorie, können genauso leicht gegeben werden wie die komplementären Gegenversicherungen: Dass es sich nicht um eine gewöhnliche einzelwissenschaftliche ökonomische Theorie handele, die entsprechend unmittelbar empirische Geltung beanspruchen müsste und insofern auch ökonomisch-empirisch widerlegbar wäre. Doch beide komplementären Versicherungen zugleich als *einen* Tatbestand zu behaupten, dies trägt die Belastung einer sehr bestreitbaren *logischen* Hypothek: Die *Kritik der politischen Ökonomie* ist nur qua notwendiger Äquivokation selbst noch Politische Ökonomie.

II.

Was eine Bewegungsform sein könnte, scheint mir verwandt zu sein dem, was Plessner „dynamische Form““ genannt hat (Plessner 1928: 136 [= GS IV: 192]).

Plessner konzipiert eine *philosophische* Anthropologie, eine nicht-empirische Wesenslehre des Mensch-seins. Dies heißt jedoch nicht, dass er auf der Suche ist, einen gewissen *Inhalt* als eine wesentliche Bestimmung des Mensch-seins zu behaupten. Der tragende Grund seines Konzepts sind *methodologische* Argumentationen dazu, was diesseits von schlechter Metaphysik und bloßer Empirisierung bzw. Historisierung die Redeweise vom Wesen einer Sache überhaupt noch meinen kann. Eine Wesenslehre des Mensch-seins ist keine „empirische Disziplin“: „Denn aus der Erfahrung etwas von der Vorstellung erkennen, die selber der Erfahrung vom Menschen

und ihrer Auswertung zugrunde gelegt werden soll, heißt einem unendlichen Zirkel verfallen.“ Eine empirische Wesenslehre ist „ein Unding“ – aber dies unter einer konstitutiven Bedingung: Nur wenn „die so vollklingende Frage nach dem Wesen“ einer Sache, z.B. des Menschen, fragt nach dem, „woraufhin sie als eine solche ansprechbar ist“, als Frage nach den Bedingungen, „denen die jeweilige Sache, so wie sie *angesprochen* ist, offenbar ‚gehört‘, *indem* sie so angesprochen wird“ – „im Sinne einer Kategorialanalyse also, kann die Frage empirisch nicht beantwortet werden“. Rekuriert man dagegen auf ein eigentliches So-Sein der ontischen Ebene – „faßt man Wesen anders [...], etwa als die tragende Substanz oder Kraft, als das eigentlich Bedeutsame einer an dem jeweils in Rede Stehenden selbst nicht ablesbaren Funktion, sein Geheimnis, seine verborgene Qualität, dann müßte eine Wesenslehre des Menschen eminent empirisch sein“ (Plessner 1931: 151-153).

Sind die hier als notwendig behaupteten Wesensmerkmale so zwar gerade nicht Bestimmungen eines – ontisch verstandenen – Objekts, so sind sie gleichwohl als ontologische Bestimmungen zu charakterisieren, insofern es sich um die – in der Erkenntnis des Sachverhalts impliziten – Bestimmungen *dieses* Gegenstandes handelt. Auf dieser Ebene geht es nicht lediglich um die logischen Apriori von Erkenntnis *überhaupt*, sondern im Blick sind notwendige Apriori der *Formbestimmung* dieses – und nicht jenes – Gegenstandes; von Plessner als *materiale* Apriori bezeichnet. Materiale Apriori sind nicht *deshalb* materiale Bestimmungen, weil es sich um inhaltliche Festlegungen der Wesensbestimmungen handelt, sondern als Apriori handelt es sich um *Formbestimmungen*, wenn auch um solche des je bestimmten Gegenstandes. Plessner nimmt hier somit eine *eigen-bedeutsame* Dimension von *Gegenstandsbestimmungen* in Anspruch als denjenigen Bestimmungen, die die (empirische) Analyse eines Sachverhalts immer schon als Analyse *dieses* Sachverhalts in Gebrauch nimmt: Dies sind die Bestimmungen der Ansprechbarkeit einer Sache. Das Postulat einer Wesenslehre ist dann die These der prinzipiellen Nicht-Identität von Sachverhalt und Gegenstand.

Gleichwohl jedoch modifiziert die Rede von materialen Apriori auch das Apriori-sein dieser Bestimmungen: Es handelt sich nachdrücklich nicht um einen Apriorismus. Ein Apriorismus ist für Plessner dadurch definiert, dass er die geschichtliche und kulturelle Relativität der Wesensbestimmungen nicht denken kann, sondern sie als überzeitliche Wahrheiten denkt; für einen Apriorismus sei die Inanspruchnahme eines absolut geltenden Bezugssystems definitiv. Dies sei offenkundig für diejenigen Varianten,

die vermeintliche Wesensbestimmungen *inhaltlich* festlegen; dies gelte aber gleichermaßen für einen methodologischen Apriorismus. In *beiden* Typen gilt das Prinzip der *Ansprechbarkeit* des Menschen als Menschen immer schon als das Prinzip des Seienden – als dasjenige Prinzip, das den Menschen zum Menschen macht: „An der Ansprechbarkeit auf sein Menschentum hin hat dann die Wesenslehre die Garantie ihrer Beantwortbarkeit. [...] Ein wenn auch nur methodisch gemeinter Apriorismus führt zwangsläufig zur universalistisch-rationalistischen Ontologisierung menschlichen Wesens. [...] Im Enderfolg kommt mit der apriorischen Anthropologie so oder so eine Verabsolutierung bestimmter menschlicher Möglichkeiten heraus. Schon der Katholik z.B. wird die Heideggersche Angabe des Sinnes von Existenz ablehnen müssen. Und wie erst müssen sich die Aspekte außereuropäischer Kulturen und Daseinsysteme dagegen ausnehmen.“ (ebd. 151, 153-159) Sichert die These der prinzipiellen Nicht-Identität von Sachverhalt und Gegenstand die Möglichkeit, von einer Wesenslehre zu reden, so behauptet Plessner darüber hinaus die prinzipielle Nicht-Identität von Gegenstand und Objekt: Diejenigen Bestimmungen, die eine Sache als eine solche ansprechbar machen, sind prinzipiell nicht schon zugleich diejenigen Bestimmungen, die diese Sache zu dieser Sache machen.

Bezogen auf die Sache ‚Mensch-Sein‘ sei es nun überhaupt nicht möglich, diejenigen Bedingungen anzugeben, die den Menschen zum Menschen machen. Dies anzunehmen, wäre vielmehr genau der Fehler des Apriorismus. *Wenn* man aber daran festhält, dass es zum Begriff des Mensch-seins gehört, dass das, was je Mensch-sein ist, historisch und kulturell relativ ist, dann kann das Prinzip dieses Seienden nur sein, dass keinerlei Prinzip formuliert werden darf, welches Eine, ein für allemal gültige, Bestimmung dessen behauptet, was Menschen zu Menschen *macht*. „Bejahung unserer Kultur und Religion bedeutet also den Verzicht auf ihre Verabsolutierung [...]. Aber diese Relativierung führt sich nur durch, indem der Grund, auf dem sie beruht: Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt, vor Gott, selber als Prinzip zum Vorschein kommt.“ (ebd. 148f.; vgl. ebd. 151) Dieses Prinzip heißt bei Plessner Prinzip der Unergründlichkeit des Menschen. Es ist ein positives Prinzip, und nicht etwa resignative Anerkennung, dass wir im irdischen Jammertal die Bestimmung des Eigentlichen werden niemals erreichen können; die je konkreten Bestimmungen, die das Mensch-sein ausmachen, sind nicht *deshalb* relativiert, weil sie ein unerreichbares Ideal zum Maßstab hätten, sondern deshalb, weil wir uns positiv für die Anerkennung der Gleichheit aller Menschen entschieden haben. „In den Aussagen über die

Unfaßbarkeit des Lebens und die Unerschöpflichkeit menschlichen Könnens kommt nicht ein Denken, das in Form negativer Grenzbegriffe asymptotische Anשמiegung an das Leben sucht (vgl. Bergson), zum Ausdruck, sondern eine sehr positive Haltung im Leben zum Leben, die um seiner selbst willen die Unbestimmtheitsrelation zu sich einnimmt.“ (ebd. 160ff., hier: 180)

Dieser Text von 1931 ist eine wesentliche Präzisierung, wenn nicht gar Erweiterung, des anthropologischen Hauptwerks. In den *Stufen des Organischen und der Mensch* von 1928 hatte Plessner das Mensch-sein als exzentrische Positionalität bestimmt, ohne jedoch *explizit* dieses Prinzip als Prinzip der *Ansprechbarkeit* des Mensch-seins herauszustellen. 1931 stellt er dann klar, dass die exzentrische Positionalität keinesfalls in dem Sinne ‚Wesens‘bestimmung des Mensch-seins sein *kann*, dass man nunmehr wüsste, was den Menschen zum Menschen macht. Das Prinzip der Unergründlichkeit ersetzt aber auch nicht das Prinzip der exzentrischen Positionalität, denn um die historische *Relativität* dessen, was Mensch-sein *ist*, *verbindlich* sagen zu können, bedarf es eines historisch geronnenen, aber nunmehr invarianten Prinzips, das den Menschen als Menschen ansprechbar macht. „Das Prinzip der Verbindlichkeit des Unergründlichen““ ist nicht analytisch enthalten im Prinzip der Unergründlichkeit, sondern ein zusätzliches Argument, das erst das Prinzip der Unergründlichkeit zu einem *positiven* Prinzip macht; es „ist die zugleich theoretische und praktische Fassung des Menschen als eines historischen und darum politischen Wesens.“ (Plessner 1931: 184)

Implizit war aber auch schon 1928 die exzentrische Positionalität als Prinzip der Ansprechbarkeit des Menschen konzipiert. Klares Anliegen war schon dort, dass die exzentrische Positionalität nicht eine *Möglichkeit* ist, die sein kann oder auch nicht, sondern dass sie das Mensch-sein qua Mensch-sein bestimmt. Andererseits soll dies nicht ausschließen, dass sich dieses Mensch-sein entwickelt. Programmatisch formuliert Plessner den Satz: „Als exzentrisch organisiertes Wesen muß er [der Mensch] sich zu dem, was er *schon ist*, *erst machen*.“ (Plessner 1928, 309 [= GS IV: 383]) Was der Mensch ist, ist also nicht eine unwandelbare, überzeitlich gültige Bestimmung: Dass er sich zu dem, was er schon ist, erst *machen* muss, ist Ausdruck der „konstitutiven Heimatlosigkeit des menschlichen Wesens“. Zugleich aber kann dies nicht so formuliert werden, dass er dies nur der Möglichkeit nach ist: Dann würde sich Exzentrität erst verwirklichen und geriete damit unter der Hand zu einer Bestimmung eigentlichen Mensch-seins; dass er *schon* ist, was er erst wird, das allein sichert, dass

es eine Bestimmung des Menschen qua Menschen ist.⁶ Die *Verbindlichkeit* des Prinzips der Exzentrizität kommt hier darin zum Ausdruck, dass der Mensch „in dem Aspekt einer absoluten Antinomie [steht]: Sich zu dem erst machen zu müssen, was er schon ist, das Leben zu führen, welches er lebt.“ (ebd. 310 [384])

Da Plessner 1928 jedoch noch nicht über die kategoriale Differenzierung des Prinzips der Ansprechbarkeit und des Prinzips des Seienden verfügt, gibt es in den *Stufen* eine Tendenz, beides miteinander zu identifizieren. So gilt ihm der „Typus“ oder die „Gestaltidee“ als das „reell durchgehaltene Identische“.⁷ Dies führt in den *Stufen* dazu, dass der Terminus *dynamische Form* nicht gefasst wird als kategorialer Ort für das Prinzip der *Ansprechbarkeit* (welcher Sache auch immer), sondern definiert wird durch eine gewisse Spezifik *lebendiger* Körper. Nur bei lebendigen Naturseienden, die ein *spezifisches* Verhältnis zu ihrer Grenze realisieren, verwendet Plessner den Terminus Grenzübergang. So richtig es sein mag, diese qualitative Differenz zu konzipieren, so hat dies hier zur Folge, *nur* für lebendige Körper den *Bewegungsvollzug* als deren Seinsweise zu denken. So fasst Plessner 1928 die äquivalenten Termini *Typus*, *Gestaltidee* und *dynamische Form* nicht konsequent als *Formbestimmtheit* des Gegenstandsbezugs, sondern definiert sie über die Spezifik eines Inhalts. Und auch für die *lebendigen* Körper ist diese Inkonsequenz mit einem deutlichen Schwanken verbunden: Die formulierte Antinomie, die die exzentrische Positionalität charakterisiert und die in verallgemeinerter Fassung für Positionalität überhaupt gilt, will Plessner gelegentlich dadurch plausibel machen, dass er „die widersprechenden Momente [...] sinngemäß verteilt“ (ebd. 136 [191]) So aber löst er für die rein kategoriale Ebene die konstitutive Antinomie gerade auf, und entsprechend gilt ihm Positionalität, und insbesondere exzentrische Positionalität, je nach Argumentationsbedarf mal als im Vollzug gegeben und mal als diesem Vollzug vorgelagertes „Zentrum der Gestelltheit“.

Hält man an der strikten Differenzierung von 1931 fest, dann kann man den Terminus *dynamische Form* strikt als Formbestimmtheit lesen und als kategorialen Ort des Prinzips der Ansprechbarkeit. Dann steht die von Plessner programmatisch formulier-

⁶ „Exzentrische Lebensform und Ergänzungsbedürftigkeit bilden ein und denselben Tatbestand. Bedürftigkeit darf hier nicht in einem subjektiven Sinne und psychologisch aufgefaßt werden. Sie ist allen Bedürfnissen, jedem Drang, jedem Trieb, jeder Tendenz, jedem Willen des Menschen vorgegeben.“ (Plessner 1928: 311 [385]; deutlicher Plessner 1931: 156f.)

⁷ Plessner (1928: 136 [192]); vgl. dagegen Plessner (1931: 152), wo ihm „begriffliche Allgemeinheit und ideelle Gestaltseinheit“ als Ebene des Prinzips der Ansprechbarkeit gilt.

te Zusammenfassung nicht mehr in der Gefahr, vermeintlich ontische Prinzipien der Natur zu formulieren und muss auch nicht mehr auf die organische Natur beschränkt werden: „So versteht man die inneren Gründe, aus welchen sich die ganze organische Natur von dem Gesetz des Typus beherrscht zeigt. Nirgends tritt ein lebendiger Körper sozusagen als absolute Einmaligkeit auf. Er ist stets ein (der vielleicht einzige) Fall eines Typus und untersteht einer Stufenfolge solcher typischen Einheiten, die nach Graden der Verwandtschaft zu ordnen sind. Die Typizität und damit die Einstufungsmöglichkeit belebter Einzeldinge ist keine glückliche Tatsache, die den Interessen der systematischen Biologie zufällig entgegenkommt, und sie ist kein empirisch zu erklärendes Faktum. Empirisch erklärt kann der einzelne Typus und seine Stufenhöhe werden. Typizität und Stufung der organischen Welt sind dagegen wesensnotwendige Modi, nach denen Leben (als Verwirklichung der Grenze eines physischen Dinges) allein physische Realität gewinnt.“ (ebd. 137 [193])

III.

Für eine solche Interpretation einer Theorie der Bewegungsformen sind im Rahmen marxistischer Theoriebildung wesentliche Elemente entwickelt worden. Z.B. bei Bloch und in der Kulturhistorischen Schule der Sowjetischen Psychologie.

In den *Schichten der Kategorie Möglichkeit* beharrt Bloch auf der *Dreiheit* von Sachverhalt, Gegenstand und Objekt. Die Dimension des Gegenstandes – des „sachhaft-objektgemäß Möglichen“ – ist eine eigenbedeutsame: Sie ist weder zu reduzieren auf die Dimension des Sachverhalts noch fällt sie mit der Dimension des Objekts unterschiedslos zusammen; sie „macht also durchaus eine eigene Differenzierung in der Kategorie der Möglichkeit aus und ist nicht etwa eine überflüssige Verdoppelung des objekthaft-real Möglichen“. – Wenn man den Terminus ‚eine Geschichte erzählen‘ sehr weit fasst als ‚eine Auswahl vornehmen aus möglichen Sätzen‘, dann ist das Aufstellen einer Theorie eine spezifische Variante von ‚eine Geschichte erzählen‘. Dann kann man Blochs Argument für diese *Dreiheit* ganz unmetaphorisch so erläutern: Eine Geschichte zu erzählen *ist* das Auswählen gewisser Sätze. Dass gerade diese Sätze ausgewählt werden, macht diese Geschichte zu *dieser* Geschichte; die Auswahl ist der relativ zu ihr apriorische Grund dieser Geschichte. Offenbar kann dieser Grund nicht in *dieser* Geschichte selbst begründet werden: Eine Geschichte, die zugleich begründet, warum sie gerade diese Geschichte erzählt, ist schon eine andere Geschichte. Offenbar aber ist dieser Grund keinesfalls der Grund des Objekts, sondern eben der Grund der *Geschichte*, die *wir erzählen*. Bloch notiert entsprechend

ein „Vorangelegtsein einer Gegenstandstheorie vor der Objektstheorie“, und „die Gegenstandslehre ist so der *Ort der Kategorien* als allgemeinsten und sodann als charakteristisch-typischer Daseinsweisen, Daseinsformen“ (Bloch 1959: 258ff., insbes. 264ff.).

Man interpretiert die Kulturhistorische Schule von vornherein in sehr eigentümlicher und problematischer Weise, wenn man sie lediglich als *psychologische* Schule versteht. Die *Krise der Psychologie* ist Vygotskij Anlass *methodologischer* Überlegungen: Ihm geht es keinesfalls darum, in einer solchen Krise unmittelbar eine ‚richtigere‘ Psychologie zu entwerfen, sondern zu verstehen, *wie* die Psychologie *ihren* Gegenstand fasst und was das Krisenhafte der Krise ausmacht. „Geradeaus weitergehen, einfach immer die gleiche Arbeit fortsetzen, mehr und mehr Material anhäufen erweist sich bereits als fruchtlos oder sogar als unmöglich. [...] Es geht folglich nicht um Tatsachen, sondern um Begriffe, das heißt um die Art und Weise, diese Tatsachen zu denken.“ (Vygotskij 1927: 57-63) Statt unmittelbar eine ‚richtige‘ marxistische Psychologie zu entwerfen, *muss* es darum gehen, eine „allgemeine Psychologie“ zu entwerfen, so die These: „Die Analyse der Krise und der Struktur der Psychologie beweist untrüglich, daß kein philosophisches System die Psychologie unmittelbar, ohne Methodologie, das heißt, ohne daß eine allgemeine Wissenschaft geschaffen wird, beherrschen kann. Die einzige berechtigte Anwendung des Marxismus auf die Psychologie besteht darin, eine allgemeine Psychologie zu schaffen [...]. Um solche vermittelnden Theorien – Methodologien, allgemeine Wissenschaften – zu schaffen, muß man das *Wesen* des gegebenen Gebietes von Erscheinungen ergründen, die Gesetze ihrer Veränderungen, ihre qualitativen und quantitativen Charakteristika, ihre Kausalität, man muß entsprechende Kategorien und Begriffe schaffen, mit einem Wort – ein *eigenes* ‚Kapital‘.“ (ebd. 250-252)

A.N. Leont’ev folgt dieser Einsicht Vygotskij’s ohne Vorbehalte, wie das Vorwort zu *Tätigkeit, Bewußtsein, Persönlichkeit* bekundet. Gegen eine „methodologische Sorglosigkeit“, nicht zuletzt in den eigenen Reihen, geht es ihm weder um eine allgemeine Philosophie für Vorworte noch um eine spezielle Psychologie, sondern „um die Bearbeitung der speziellen methodologischen Probleme der Psychologie als einer konkreten Wissenschaft auf marxistischer philosophischer Grundlage. Und dies erfordert wiederum das theoretische Eindringen in ihre ‚innere Struktur‘.“ (Leont’ev 1975: 19) Leont’evs Theorie gewinnt ihre Kraft durch eine Kritik am „Unmittelbarkeitspostulat“ der Psychologen. Dieses Postulat gründet in der impliziten Annahme einer ur-

sprünglichen Trennung von Subjekt und Objekt, die durch die Aktivität, und insbesondere durch die erkennende Aktivität, des Subjekts als erst zu überwindende gedacht wird. In der Psychologie reproduziert sich diese Annahme in einem zweigliedrigen Analysenschema, welches sowohl das Bewusstsein als auch das Verhalten als Reaktion auf einwirkende Reize interpretiert. Selbst wenn sich dieses Analysenschema in modernen Varianten sehr gewandelt hat, verschleiert es dieses zweigliedrige Schema immer dann, wenn es das ursprüngliche Modell lediglich durch Einführung von Zwischenvariablen verkompliziert. Dies gilt insbesondere und vor allem für die beliebte Annahme der Rückwirkungen. Stattdessen „muß man das zweigliedrige Analysenschema prinzipiell durch ein anderes Schema ersetzen und das Postulat der Unmittelbarkeit aufgeben“.

Deshalb konzipiert Leont'ev ein dreigliedriges Analysenschema und führt „als Mittelglied (,als Zentralbegriff‘) die Tätigkeit des Subjekts“ ein. Dieses so genannte Mittelglied *kann* nunmehr nicht mehr ein Glied sein, das logisch in der gleichen Dimension angesiedelt ist wie die anderen beiden Glieder; wäre es ein Glied *neben* den anderen beiden, wäre dies wiederum lediglich ein verkompliziertes zweigliedriges Schema. Es kann gerade keine dritte Größe sein, die in die Mitte tritt zwischen zwei für sich bestehenden Gliedern, sondern diese Art Mittelglied ist „ein Glied, das die Zusammenhänge zwischen ihnen vermittelt“. Explizit ist ‚gegenständliche Tätigkeit‘ nicht gedacht als Aktivität oder Verhalten, sondern diese Kategorie bezeichnet diejenige Ganzheit, die die beiden anderen Glieder *als Momente in sich* enthält: Tätigkeit ist keine „additive Lebenseinheit des körperlichen materiellen Subjekts“. Diese Differenz in dem, was es heißt, Mittelglied zu sein, *definiert* den Leont'evschen Gebrauch der Kategorie Tätigkeit – sonst wäre es kein *dreigliedriges* Schema, das das Postulat der Unmittelbarkeit überwinden könnte (ebd. Kap. 3, insbes. Kap. 3.1).

Man ebnet diese definitive Differenz ein, wenn man Leont'ev auch nur ansatzweise in Verbindung bringt mit Konzepten, denen Tätigkeits- und Handlungsprozesse gelten „als zielgerichtete, auf das Initiieren von Handeln in Bezug auf die Natur und anderer Subjekt orientierte Prozesse“ (stellvertretend Friedrich 1993: 17). Dieses Verfahren sichert ab, dass man auch bei Leont'ev einen Rückfall in einen Subjekt-Objekt Dualismus konstatieren kann; mit Leont'evs Theorie hat dies wenig zu tun. Leont'ev hatte vorsorglich „die Wasserscheide zwischen den verschiedenen Auffassungen über die Stellung der Kategorie ‚Tätigkeit‘“ nachdrücklich benannt: Sie „ist darin zu sehen, ob die gegenständliche Tätigkeit nur als Bedingung der psychischen Widerspiegelung

und als ihre Äußerung betrachtet wird oder aber als Prozess, der jene inneren bewegendenden Widersprüche, Differenzierungen und Transformationen in sich trägt, die das Psychische erzeugen, das ein notwendiges Moment der Eigenbewegung der Tätigkeit und ihrer Entwicklung ist“ (Leont’ev 1975: 24) Prozessualität wird hier nicht als irgendeine Eigenschaft der Tätigkeit konzipiert,⁸ sondern Tätigkeit *ist* ein Prozess. Ein Prozess ist eine solche Bewegung, die konzeptualisiert ist als *Eigenbewegung*: Hier ist die Bewegtheit *vorausgesetzt* (und es gilt, Ruhe zu erklären); Bewegtheit gilt nicht als verursachte Abweichung aus vorausgesetzter Ruhe.⁹ Und dies, und wohl erst dies, ist die Überwindung des Subjekt-Objekt Dualismus. Die Differenz von ‚Prozess‘ und ‚verursachter Bewegung‘ ist, „mit anderen Worten“, diejenige Differenz, die sich zeigt als prinzipielle Differenz in der Art und Weise, Analyseeinheiten in der Theorie zu bilden. Eine Zerlegung eines Ganzen in seine „Elemente“ muss nachträglich die bewegendenden Vermittlungen wieder einführen, die sich in dieser Art der Zerlegung gerade verflüchtigt haben; stattdessen wollen Vygotskij und Leont’ev eine Analyse in „Einheiten“ vornehmen: Darunter „verstehen wir ein solches Analyseergebnis, das – im Unterschied zu den Elementen – *über alle grundlegenden Eigenschaften verfügt, die das Ganze kennzeichnen*, und das nicht weiter zerlegbare lebendige Teile dieses einheitlichen Ganzen darstellt.“ (Vygotskij 1934: Kap. 1, hier: 47; vgl. Leont’ev 1975: 24f.)

Was immer die Folgeprobleme sein mögen, und was immer bei Leont’ev und Vygotskij im Einzelnen ungelöst sein mag:¹⁰ Es definiert die Kategorie Tätigkeit, eine solche Analyseeinheit zu sein, die ihr Objekt als Eigenbewegung konzeptualisiert; und eine solche Analyseeinheit ist nicht *Resultat* empirischer Analyse, sondern bestimmt „im voraus, welchen Charakter die Einheit der einzelnen Disziplinen hat und damit die Art, wie die Tatsachen erklärt werden“ (Vygotskij 1927: 69).

⁸ Etwa diejenige, „die Form eines jeden Gegenstandes nachvollziehen zu können“; stellvertretend Friedrich (1993: 28).

⁹ Hier ordnet sich Leont’ev ein in eine Traditionelle Romantische Naturphilosophie, Hegel, Marx, u.a.: Prozesse gelten nicht mehr als unternommene, sondern als einfach stattfindende Bewegungen; zu den Anfängen dieser Begriffsgeschichte vgl. Röttgers 1983.

¹⁰ So richten sich meine Ausführungen *nicht* gegen das von Friedrich formulierte Programm, „jedes Realitätsbewußtsein zugleich [als] selbstbezüglich“ (Friedrich 1993: 7) zu erweisen, mithin den „Gehalt der Sprachform“ zu erweisen. Dies ist selbstverständlich mit Leont’evs Ansatz allein noch nicht getan.

Insbesondere bekommt die Kategorie Tätigkeit eine je verschobene Bedeutung, je nachdem, welche Ganzheit so als Gegenstand bestimmt ist. Es ist der größte sozusagen taktische Mangel dieser Konzeption, dass bisher keine festen Namen für diese jeweiligen materialen Bestimmtheiten etabliert sind. So ist Tätigkeit mal die „primäre Abstraktion“ für die Wissenschaft des Organischen, mal für die Wissenschaft des menschlich-Organischen oder auch für die Wissenschaft des Bewusstseins. Dieser Mangel ist einem inhaltlichen Argument geschuldet, nämlich der These der Strukturidentität organischer Prozesse. In der Sache konzipiert Leont'ev eine solche Verwirrung nicht. Eine je bestimmte Analyseeinheit (als ein Zusammen der Form der Tätigkeit und der jeweiligen materialen Bestimmtheit) heißt bei ihm „Bewegungsform“, die dann „offensichtlich“ verschieden sind – „was wiederum notwendigerweise zu einem weiteren Problem führt, dem der inhaltlichen *Übergänge*, die diese Bewegungsformen miteinander verknüpfen“ (Leont'ev 1975: 20). Ein ausgearbeitetes Konzept führt so zu einer Stufung (oder zu Kaskaden?) von Bewegungsformen.¹¹ Die vorausgesetzte Analyseeinheit *dieser* Durchführung ist die These der *Strukturidentität* der Tätigkeit, oder allgemeiner: der Prozesse.

Dies, meine ich, sollte Engels gemeint haben mit seinem Programm einer Theorie der Bewegungsformen. Deshalb konnte die Kulturhistorische Schule auch wesentlich (und nicht nur in den Vorworten) an Engels anknüpfen (vgl. etwa Leont'ev 1959: 20, 22, 24).

Sollten Marx und Engels darüber hinaus aber gedacht haben, dass sich eine eigenbedeutsame Wissenschaft der Logik ohne Rest auflösen ließe in eine ungeheure Ansammlung eigentümlicher Logiken eigentümlicher Gegenstände, dann zeigte sich darin das Missverstehen der Hegelschen Philosophie durch die Junghegelianer, auf das Hartmann aufmerksam macht (vgl. Hartmann 1970: 25ff., 62f., 145f., 174f., 181-183, pass.). Der wissenschaftliche Sozialismus könnte dann Vieles sein, aber eines nicht: ein *intrinsisch-philosophisches* Theoriegebilde. Engels wenigstens schein gehnt zu haben, dass dieser Preis zu hoch ist: „Was von der ganzen bisherigen Philosophie dann noch selbständig bestehn bleibt, ist die Lehre vom Denken und seinen Gesetzen – die formelle Logik und die Dialektik.“ (Engels 1877/78: 24)

Und so lässt sich zum Glück die 11. Feuerbach-These immer noch verschieden interpretieren.

¹¹ Für eine solche Stufung in der Wissenschaft des Organischen vgl. Leont'ev 1959 und Messmann & Rückriem 1978 als Kommentar.

III. Naturdialektik und Marxsche Kritik der Philosophie (1998)

Ich möchte im Folgenden* ein Programm dessen skizzieren, was Naturdialektik heute sein könnte. Ich knüpfe damit an ein Anliegen an, das untrennbar mit dem Namen Engels verknüpft ist. Scheinbar werde ich jedoch gar nicht über die Engelsschen Texte reden – und dies in bewusster methodischer Distanzierung: Engels hat lediglich Fragmente hinterlassen, und insofern scheint es mir eher darum zu gehen, die Prämissen der je eigenen Engels-Lektüre freizulegen, als um eine direkte Bezugnahme auf einzelne Fragmente; letzteres birgt die Gefahr, Engels' Werk lediglich als Steinbruch zu benutzen.¹

Meines Erachtens kommt es darauf an, das Engelssche Anliegen als ein philosophisch-dialektisches zu begreifen, um erst auf dieser Basis zu fragen, ob sinnvoll auch von einer sogenannten Dialektik in den Einzelwissenschaften gesprochen werden kann.² In diesem Sinne handelt es sich im Folgenden um einen Interpretationsvorschlag zu einer von Engels so genannten Theorie der „Bewegungsformen“.³ Der entscheidende Schritt liegt dabei darin, eine eigenbedeutsame ontologische Dimension gegenüber dem Epistemologischen und gegenüber dem Ontischen zu behaupten.

* Überarbeitete Fassung eines Vortrags beim Kongress „Friedrich Engels (1820-1895) — cent'anni dopo. Ipotesi per un bilancio critico“, der vom 16.-18.11.1995 an der *Università degli Studi di Milano* stattfand. Geringfügig verändert gegenüber der italienischen Fassung, die in den geplanten Kongress-Akten erscheint.

¹ Man vergleiche etwa den Beginn des Fragments 82 (der Nummerierung in MEGA², I/26) mit den Fragmenten 56 und 97, um den Spielraum möglicher Interpretationen zu ermessen.

² Letzteres steht in der Gefahr bloßer Sophisterei oder einer Aufweichung des Begriffs ‚Dialektik‘. Die Problemstellung der Dialektik taucht — paradigmatisch etwa in Platons Parmenides — bei der Frage auf, ob das Denken des Denkens mittels grundsätzlich anderer Denkweisen gedacht werden muss als das Denken von Gegenständen. Wenn man dies in der Tradition dialektischer Philosophie bejaht, mag dies eventuell gewisse Rückwirkungen haben darauf, wie das Denken von Gegenständen gedacht werden muss. Letzteres ist aber keinesfalls der Einsatzpunkt der Problemstellung. — Zur Naturdialektik als einem philosophischen Programm vgl. auch Holz 1983a, Holz 1986a.

³ Basierend etwa auf den Fragmenten 2 (Dialektik der Naturwissenschaften), 26 (Wechselwirkung), 47 (Klassifizierung der Wissenschaften), 170 (Grundformen der Bewegung) und 186 (Erkennen).

1. Naturdialektik als System von Kritiken

Die These, die ich begründen können möchte, ist, dass eine Naturdialektik ein konstitutives Moment für marxistische Theoriebildung ist. Mir scheint, dass bisher in marxistischer Diskussion die theoretischen Mittel, diese These begründet akzeptieren oder verwerfen zu können, nur sehr unzulänglich oder in zarten bzw. wenig rezipierten Ansätzen entwickelt worden sind. Bisher scheint mir die Strategie vielfach eher die zu sein, Zustimmung oder Ablehnung für fraglos sicher zu halten; also entweder wie selbstverständlich davon auszugehen, dass eine Naturdialektik — weil vermeintlich vorkritische Ontologie — bereits im 19. Jh. philosophischer Unsinn schlechthin war, oder aber, dass eine Naturdialektik — komme, was da wolle — ein unverzichtbarer Bestandteil einer materialistischen Theoriekonzeption zu sein hat. Gegen solche wechselseitigen Versicherungen, die zudem die jeweils andere Position der puren Ideologie bezichtigen, scheint mir die vordringlichste Aufgabe heute zu sein, sehr ernsthaft nach den Folgelasten zu fragen, die eine solche These mit sich bringt.⁴

Ich lege im Folgenden einen bestimmten Vorbegriff von Naturdialektik zugrunde, um auf der Basis dieses, und eben nur dieses, Vorbegriffs von Naturdialektik die Suche nach Folgelasten zu beginnen. Das Szenario, das diesem Vorbegriff zugrunde liegt, lautet: entweder Naturalisierung oder Naturdialektik, wobei das ‚oder‘ als ausschließendes gedacht ist. Dabei verstehe ich unter ‚Naturalisierung‘ eine jegliche Begründungsstrategie, die versucht, kategoriale Bestimmungen ohne Rest zurückzuführen auf — und somit aufzulösen in — die inhaltlichen Bestimmungen von Wissen bzw. deren Veränderungen. Dabei ist es unerheblich, ob eine Reduktion auf ‚Natur‘ angezielt wird (Naturalisierung im engeren Sinne) oder aber eine Reduktion auf ‚menschliche Geschichte‘ (Historisierung); beiden Strategien gemeinsam ist der Versuch der Auflösung der kategorialen Funktion als solcher.⁵ Eine Naturdialektik ist damit zunächst negativ bestimmt: Sie wäre für den Marxismus konstitutiv in dem Sinne, dass eine solche Naturalisierung eben nicht möglich ist.

⁴ Zu einer ausführlicheren Darstellung der Wirkgeschichte des Engelsschen Ansatzes von Naturdialektik vgl. Schürmann 1990.

⁵ Dies scheint mir ein moderner Ausdruck der alten Problemstellung (vgl. oben, Anm. 3) zu sein: ob eine Analyse der Verhältnisse der Kategorien untereinander und deren Selbstfundierung im Denken durch das Denken einfach in Extrapolation des Denkens von Gegenständen gedacht werden kann. - Im Marxismus liegen solche Naturalisierungsstrategien immer dort vor, wo sich hinter dem Ritual der Beschwörung einer ‚dialektischen Einheit‘ des sog. Logischen und des sog. Historischen nichts anderes verbirgt als eine Identifizierung beider (und wenn auch nur „in letzter Instanz“).

Eine solche Parteinahme gegen alle Versuche der Naturalisierung ist gleichsam die Kurzformel der Lehre, dass wir als Antwort auf die Frage nach der Bedeutung und Geltung eines gewissen Wissens in keinem Fall eine Geschichte erzählen können über das Gewordensein und/oder permanente Werden dieses Wissens. Eine solche Geschichte würde über Beispiele und Gegenbeispiele, Vorstadien und entwickelte Stadien, etc. erzählen. Eine solche Geschichte macht damit schon Gebrauch von dem, was in Frage stand: nämlich der Bestimmung dessen, was ein jeweiliges Beispiel oder Stadium zu einem Beispiel oder Stadium von... macht. Jegliche empirische, insbesondere naturwissenschaftliche, Analyse nimmt Kategorien in Gebrauch, die diese Analyse dieses Gegenstandsbereichs allererst ermöglicht; diese Kategorien sind nicht begründete Ergebnisse dieser empirischen Analyse, sondern bereits im Gebrauch, wenn und indem gewisse, und nicht x-beliebige, Phänomene analysiert werden. Ich gehe somit aus von einer strikten logischen Differenz: Im Rücken jeder Einzelwissenschaft sind bestimmte Entscheidungen immer schon getroffen, die zwar weiter begründbar sind, aber aus rein logischen Gründen nicht von der jeweiligen Einzelwissenschaft selbst. Die weitere Begründung dieser Kategorien kann nur die Aufgabe einer Art Meta-Theorie dieser bestimmten Einzelwissenschaft sein. Ich betone: aus rein logischen Gründen. Die These, dass die Grundannahmen einer Einzelwissenschaft nicht von dieser selbst begründet werden können, ist keinesfalls ein Vorwurf; es ist gerade nicht die die Behauptung eines Mangels, den es gleichsam philosophisch auszugleichen gilt. Vielmehr könnte eine Einzelwissenschaft gar keine bestimmte Wissenschaft sein, wenn sie nicht solche Entscheidungen immer schon getroffen hätte. Eben dies meint, dass diese Kategorien diese bestimmte empirische Analyse logisch erst ermöglichen, insofern sie den Gegenstandsbereich allererst bestimmen, d.h. dessen Grenzen ziehen.⁶

Alle Naturalisierungsversuche laufen darauf hinaus, diese logische Differenz einzuebennen. Kategorien werden dann gedacht als Werkzeuge, die den eigentlichen Bestand des Wissens nichts angehen; dies scheint mir vergleichbar dem Versuch, an den Rat der Stadt London zu schreiben, um zu fragen, ob ein London existiert.⁷ Solche Naturalisierung liegt z.B. dann vor, wenn den Kategorien eine heuristische Funktion zugesprochen wird: Kategorien werden dann gedacht als aus rein pragmatischen Gründen

⁶ Am Beispiel der Physik ist dies etwa von Wahnner und Borzeszkowski nachdrücklich herausgearbeitet worden; vgl. z.B. Borzeszkowski & Wahnner 1989.

⁷ So eine Polemik Mendelssohns; vgl. Mendelssohn (1784: 378).

unvermeidliche Vorannahmen, und die dann folgende empirische Analyse hätte, so die Unterstellung, diese Vorannahmen zu begründen; Kategorien wären dann gleichsam der Mohr der Theoriebildung, der nach getaner Arbeit seine Schuldigkeit getan hätte. Kategorien aber sind konstitutive, und nicht bloß pragmatische, Bedingungen der jeweiligen empirischen Analyse. Ihr inhaltlicher Bestand mag geschichtlich wandelbar sein, denn selbstverständlich ist das, was z.B. als Physik gilt, nicht zu allen Zeiten und an allen Orten dasselbige. Der logische Status der Kategorien ändert sich aber nicht dadurch, dass eine Geschichte erzählt wird über den historischen Wandel des Inhalts dieser Kategorien. Jede empirische Analyse bedarf irgendeines Apriori, was immer sein Inhalt sein mag und wie immer dieser Inhalt wechseln mag.

Die gesuchte Art Meta-Theorie kann es prinzipiell nicht unmittelbar mit gewissen einzelnen Ergebnissen der jeweiligen Einzelwissenschaft zu tun haben, insofern ihr Gegenstand gerade die Bestimmung dieser Einzelwissenschaft als dieser Einzelwissenschaft ist. Es handelt sich um eine Reflexion auf diese Einzelwissenschaft als einer Ganzheit; und eine Reflexion auf X kann nicht im selben Sinn von X in dieser Ganzheit angesiedelt sein. Eine ‚Reflexion auf X‘ ist prinzipiell verbunden mit einem qualitativen Unterschied. Eine Reflexion auf eine Einzelwissenschaft ist nicht einfach eine andere Durchführung dieser Einzelwissenschaft, sondern bezieht sich vielmehr darauf, was diese Einzelwissenschaft zu eben dieser Einzelwissenschaft macht. Und weil eine solche Art Meta-Theorie sich nicht auf die Frage der Gültigkeit einzelner Ergebnisse dieser Einzelwissenschaft bezieht, ist sie auch nicht durch unmittelbare Bezugnahme auf empirische Ergebnisse dieser Einzelwissenschaft zu widerlegen.

Der traditionelle philosophische Terminus für solcherart Meta-Theorien ist der der ‚Kritik‘. Gleichsam paradigmatisch wird er so von Kant gebraucht:⁸ Die Kritik der reinen Vernunft liefert ja keineswegs eine Destruktion der reinen Vernunft, sondern eben ihre Gegenstandsbestimmung qua Gegenstandsgrenzbestimmung. Dieser Kritik-Begriff hat Wurzeln bei Platon und Aristoteles, vor allem aber in der stoischen Logik. Hinsichtlich der Beurteilung überlieferter Texte wurde von der Stoa ausdrücklich eine philosophische Kritik von einer philologischen Beurteilung der Texte unterschieden; bei der philosophischen Kritik ging es um eine Beurteilung des Überlieferten hinsichtlich der logischen Konsistenz. Dieser Kritik-Begriff gerät im Anschluss an Cicero wieder in Vergessenheit, und erst Petrus Ramus greift im 16. Jh. wieder auf

⁸ Im Unterschied zum Terminus ‚Zensur‘ als Beurteilung einzelner Ergebnisse; vgl. Röttgers (1975: 46f.).

diese stoische Doppelbedeutung von ‚Kritik‘ zurück. Seitdem ist ein Schwanken in der Bedeutung von ‚Kritik‘ charakteristisch für diesen Begriff: Er bezeichnet einerseits ein bestimmtes Verfahren des Umgangs mit Überliefertem, und andererseits — und strenger — ist der Kritik-Begriff reserviert zur Bezeichnung einer Methodologie, die allererst die Geltung der kritischen Methode legitimiert. Und es ist diese geltungslogische Tradition, an die Kant später anknüpfen kann. Sichtbar wird diese Doppelheit vor allem in der Frage nach der Legitimität des zugrunde gelegten Maßstabs der Kritik: Schon in unserem Alltagsverständnis kann Kritik niemals bloß ein Verfahren der Beurteilung sein, denn es stellt sich damit sofort die Frage der Berechtigung dieser Beurteilung ein. Und so ist es alles andere als zufällig, dass Kant die Metaphorik des Gerichtswesens bemüht als vermeintlich neutraler Instanz über den streitenden Parteien. Ist dies lediglich der Versuch, die eigene Parteilichkeit zu verschleiern, so gerät der umgekehrte Versuch der permanenten Selbstlegitimierung der Kritik leicht zu einer bloßen Karikatur von ‚Kritik‘ — etwa im Konzept der ‚kritischen Kritik‘ Bruno Bauers. ‚Kritik‘ stilisiert sich bei Bauer selbst zur eigentlich revolutionären Tat und verzichtet auf die Kritik der Waffen.⁹

Mein Interpretationsvorschlag lautet nun, dass auch Marx den Terminus ‚Kritik‘ im strengen Sinne gebraucht. Der Gegenstand des Marxschen *Kapital* ist nicht unmittelbar die kapitalistische Ökonomie, sondern Gegenstand ist, wie die Nationalökonomien diesen ihren Gegenstand bestimmen; es ist der Versuch, dasjenige Kategoriensystem zu bestimmen, das die Nationalökonomien immer schon gebrauchten, wenn sie gewisse Vorgänge der kapitalistischen Gesellschaft als ökonomische Vorgänge ansprechen. Eine Kritik der Politischen Ökonomie ist dann nicht im selben Sinne selber eine Politische Ökonomie, in dem sie die Theorien Smiths, Ricardos, etc. als Politische Ökonomien anspricht. Um es zu pointieren: Gegenstand des Marxschen Kapitals ist gerade nicht die kapitalistische Ökonomie, sondern ihr unmittelbarer Gegenstand sind die Theorien dieses Gegenstands, und nur darüber vermittelt bezieht sich das Kapital auch auf die kapitalistische Ökonomie. Das Kapital ist nicht einfach eine neue, eine weitere Politische Ökonomie, sondern es ist eine Theorie der Theorien der kapitalistischen Ökonomie - eine Gegenstandsbestimmung im Medium der Nationalökonomien. Engels scheint dies ganz anders verstanden zu haben, gab er doch der

⁹ Zur Geschichte des Begriffs ‚Kritik‘ vgl. Bormann u.a. 1976, Goldschmidt 1986, Röttgers 1982, 1990; vor allem aber Hartmann 1970 und Röttgers 1975.

englischen Ausgabe des *Kapital* den Untertitel „A critical analysis of capitalist production“.

Wäre jedoch mein Interpretationsvorschlag haltbar: wäre eine Kritik der Politischen Ökonomie im angegebenen Sinne eine Reflexion auf die Politischen Ökonomien, und eben deshalb nicht mehr selbst im selben Sinne Politische Ökonomie, dann ist es wesentlich ein Problem, warum sie selbst noch als Politische Ökonomie, wenn auch in verschobener Bedeutung, angesprochen werden kann. Viel naheliegender wäre dann ja, das Marxsche Kapital z.B. als Geschichtsphilosophie anzusprechen.

Dagegen ist es aber das wesentliche Anliegen des Marxschen Kritik-Begriffs, dass eine Kritik der Politischen Ökonomie gerade nicht eine Meta-Theorie zu den Politischen Ökonomien ist im Sinne einer gänzlich außerhalb liegenden Theorie. Dies würde voraussetzen, dass es eine Darstellungsmöglichkeit ‚des‘ Kategoriensystems ‚der‘ Politischen Ökonomien gibt; es würde also eine wesentliche ahistorische Invarianz sowohl des Gegenstandes ‚Ökonomie‘ als auch des Kategoriensystems voraussetzen. Dieser impliziten Voraussetzung aber gilt die ganze Marxsche Polemik; er verurteilt sie als metaphysischen Schematismus mit unmittelbar ideologischem Schatten. Stattdessen spricht er vom Praktisch-wahr-werden der Kategorien, und dargestellt werden soll stattdessen die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstands. Marxens Kritik-Begriff insistiert darauf, dass eine Grenzbestimmung nicht eine Theorie des Außen dieses Gegenstandes ist, sondern eben Bestimmung seiner Grenze.

Eine Kritik der Politischen Ökonomie hätte also zweierlei zugleich zu gewährleisten: Zum einen müsste es die Darstellung des grundlegenden Kategoriensystems der Politischen Ökonomien sein - oder abkürzend: die Bestimmung der Bewegungsform der kapitalistischen Ökonomie; dies heißt, dass sie nicht selbst im selben Sinne Politische Ökonomie ist, es sei denn, sie begibt sich auf den langen Marsch der Naturalisierung. Trotz dieser logischen qualitativen Differenz soll die Bestimmung der Bewegungsform nicht zu einer Ableitung aus gänzlich außerhalb des Gegenstandes liegenden, z.B. geschichtsphilosophischen, Sicherheiten geraten; dies heißt, dass das Marxsche Kapital in irgendeinem Sinn gleichwohl Politische Ökonomie sein muss. Wenn es nicht ‚die‘ Idee von Politischer Ökonomie darstellen kann, kann es seine eigene Idee von Politischer Ökonomie selbst nur in Form einer bestimmten Politischen Ökonomie darstellen. Oder als Formel formuliert: Eine Kritik im Marxschen Sinne hat, unreduzierbar, ein philosophisches Moment, ist aber nicht Philosophie. Was sich so vielleicht mit guten Gründen als das Anliegen Marxens rekonstruieren lässt, ist also weit

davon entfernt, eine klare und einsichtige Lösung zu haben: Immerhin wäre einsichtig zu machen, was eine notwendige Äquivokation, hier: von ‚Politischer Ökonomie‘, ist — also eine solche, die nicht nur nicht als logischer Fehler gilt, sondern gar eine Äquivokation ist, die allererst besagt, was ‚Kritik‘ hier ist und meint.

So gesehen ist eine Kritik gerade der Politischen Ökonomie nur eines von möglichen Beispielen durchgeführter Kritik. Insofern der Gegenstand der Politischen Ökonomie nicht nur an sich selbst historisch relativ ist, sondern auch qua relationaler Bezogenheit auf andere Gegenstände relativ ist, wäre das Marxsche Kapital lediglich Paradigma für andere kritische Grundlegungen anderer Gegenstände. In diesem Sinne fordert Vygotskij – Mitbegründer der Kulturhistorischen Schule der Sowjetischen Psychologie – etwa ein eigenes Kapital für die Psychologie. Die Bedeutung der Engelschen Naturdialektik als einer Theorie der Bewegungsformen läge dann darin, ein System solcher Kritiken im Marxschen Sinne zu sein, also ein System eigentümlicher Logiken eigentümlicher Gegenstände. Dies ist mein Vorschlag, was ‚Naturdialektik‘ heutzutage sinnvoll sein kann. Die Berechtigung dieses Vorschlags und die Fruchtbarkeit dieses Konzepts lassen sich meines Erachtens nur klären durch eine Analyse des theoretischen Status des Marxschen *Kapital*; mit den Arbeiten der Kulturhistorischen Schule – insbesondere denjenigen zu methodologischen Fragen – liegt nunmehr aber auch weiteres empirisches Material vor, an dem ein solches Konzept von Naturdialektik Bewährung finden kann.¹⁰

2. Kritik der Naturdialektik

Nur: Was sind die kategorialen Grundannahmen einer solchen Theorie der Bewegungsformen als solcher? Wo wäre in einem solchen System von Kritiken die Kritik dieses Systems angesiedelt? Es müsste ja eine Reflexion auf dieses System sein,

¹⁰ Eine ausführlichere Skizze dieses Programms findet sich in Schürmann 1995. Ich habe dort zu zeigen versucht, dass der Begriff der Bewegungsform verwandt ist mit Plessners Konzept der „dynamischen Form“; dass die angegebene Lesart von ‚Kritik‘ Unterstützung findet in Blochs Betonung der Eigenbedeutsamkeit des Ontologischen gegenüber dem Epistemologischen und gegenüber dem Ontischen – dass das ‚sachhaft-objektgemäß Mögliche‘ „durchaus eine eigene Differenzierung in der Kategorie der Möglichkeit aus[macht] und nicht etwa eine überflüssige Verdoppelung des objekthaft-real Möglichen [ist]“ (Bloch 1959: 266) –; und dass dieses Konzept bei Leont’ev etwa dort fruchtbar wird, wo er der Strategie der bloßen Verkomplizierung des Reiz-Reaktions-Schemas in der Psychologie die Kategorie ‚Tätigkeit‘ als eines dreigliedrigen Analyseschemas gegenüberstellt.

könnte also nicht im selben Sinn in diesem System liegen, aber außerhalb kann es erst recht nicht liegen. Liegt hier etwa eine reine Dezision zugrunde, beschönigend ‚Parteilichkeit der Wahrheit‘ genannt? Soll ein solches System von Kritiken selbst noch einmal fundiert werden, gilt auch hier das bisher Gesagte: Auch ein solches System von Kritiken hat ein ‚philosophisches‘ Moment und ist nicht zu reduzieren auf eine ungeheure Ansammlung eigentümlicher Logiken eigentümlicher Gegenstände. Das, was eine eigentümliche Logik als solche ist, und das, was ein eigentümlicher Gegenstand als solcher ist, das klärt sich nicht durch Aufzählung noch so vieler Beispiele. In der Gegenrichtung droht hier jedoch – folgt man Marxens Hinweisen – die Gefahr purer Scholasterei: Der letztlich tragende Grund der eigenen Theorie der Welt kann nicht rein theoretisch bewiesen werden, vielmehr hat der Mensch die „Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit“ eines solchen Systems von Kritiken in der Praxis zu beweisen (2. Feuerbach-These).

Hier bahnt sich also ein Konflikt mit dem ureigensten Anliegen von Marx an. Bekanntlich ist das Marxsche Konzept in seinem Kern eine radikale Kritik an der Philosophie. Die bisherige Philosophie soll nach Marx nicht durch eine andere, bessere Philosophie ersetzt werden, sondern sie hat als Philosophie einen Mangel, den es nicht zu reparieren, sondern grundsätzlich zu überwinden gilt. Das Marxsche Konzept kann also nicht Philosophie im Sinne bisheriger Philosophie sein. Es bleiben dann nicht viele Möglichkeiten der Interpretation der 11. Feuerbach-These. Entweder ist gemeint, das Marxsche Konzept ist in gar keinen Sinne mehr Philosophie; dann muss man diese These interpretieren als Aufruf ‚verändern statt interpretieren‘. Diese Konsequenz scheint mir nicht nur in der Sache fatal zu sein, sondern auch dem Marxschen Anliegen zu widersprechen, denn sie läuft auf einen politischen Aktionismus hinaus. Diese Konsequenz würde sich am hier diskutierten Thema darin spiegeln, dass das skizzierte Konzept von Naturdialektik tatsächlich auf einer bloßen Dezision beruhen würde und im Kampf der Ideologien überlebensfähig gemacht werden müsste; Parteilichkeit wäre dann nichts anderes als ein Ausdruck eines zugrunde liegenden Konzepts von Ideologiedarwinismus. Engels aber formulierte nicht: Was der Arbeiterklasse nützt, ist wahr, sondern vielmehr umgekehrt: was wahr ist, nützt der Arbeiterklasse; dies galt Marx und Engels gerade als Konzept rücksichtsloser Kritik. Wenn man aber andererseits zu schnell und ungehemmt bereit ist, zuzugestehen, dass die Aufforderung ‚verändern statt interpretieren‘ doch so nicht gemeint sein könne, steht man in der Gefahr, die Marxsche radikale Kritik an der Philosophie zu verwässern. Man muss dann nämlich aushalten können – und besserenfalls auch

gut begründen können – dass hier eine notwendige Äquivokation des Begriffs Philosophie vorliegt. Gerade diese Äquivokation definiert dann das Marxsche Theoriekonzept. Es hilft also keinen Deut weiter, lediglich zu beteuern, dass Marx nicht gemeint haben kann ‚verändern statt interpretieren‘, denn das logische Folgeproblem ist erheblich.

Wie schwierig hier eine Antwort ist, kann man etwa bei Korsch ablesen. Korsch hat sehr vehement, und in klassisch gewordener Weise, 1. behauptet, dass hier überhaupt ein ernsthaftes Problem für den Marxismus vorliegt, und er hat 2. behauptet, dass der Marxismus ohne ein philosophisches Moment nicht denkbar ist. Seine Begründung jedoch läuft darauf hinaus, dass dieses philosophische Moment nicht etwa konstitutiv ist für den Marxismus, sondern in der historischen Epoche des Übergangs zum Kommunismus pragmatisch unverzichtbar. Korsch vergleicht das Theorem der Aufhebung der Philosophie mit dem Theorem der Aufhebung des Staates. Im letzteren Falle sei klar, dass im Kommunismus der Staat abgeschafft sei; genauso klar aber sei, dass im Sozialismus, also in der nach-kapitalistischen Übergangszeit, der Staat zwar wesentlich umgestaltet werden müsse, aber nicht ersatzlos gestrichen werden könne; diese Einsicht sei im Theorem der Diktatur des Proletariats auf den Begriff gebracht worden. Und ganz analog benötigt der wissenschaftliche Sozialismus in dieser Übergangszeit eine Art funktionales Äquivalent zu dieser Diktatur des Proletariats, denn auch der ideologische Klassenkampf geht weiter. Im wissenschaftlichen Kommunismus aber wäre dereinst jegliche Philosophie abgeschafft. Ersichtlich ist dieses Korsch'sche Konzept auch nur eine Variante der Historisierung des philosophischen Moments des Marxismus. Korsch denkt nicht ein verbindliches philosophisches Moment des Marxismus – und vielleicht hat er ja völlig Recht.

Falls er jedoch Recht hat, dann wäre die Aufgabe jetzzeitiger Selbstfundierung des Marxismus lediglich eine ad-hoc-Begründung und ein Zugeständnis rein taktischer Art. Auch hier läge der Maßstab der Kritik nicht mehr im Kampffelde, sondern würde als außerhalb liegend suggeriert; nunmehr zwar nicht mehr als vermeintlich neutraler Gerichtshof, sondern als dezisionistische Entscheidung von einem vermeintlich theorieunschuldigen politischen Außen der Theorie. Es wäre nicht eine „Kritik im Handgemeine“ (Marx 1844: 173); konsequenterweise läge die korrespondierende politische Strategie darin, den Bürgern Klassenverrat zu empfehlen, d.h. die Welt von einem anderen Standpunkt aus zu interpretieren. Hier wird sichtbar, dass Verzichtserklärungen auf jegliches philosophische Moment – geboren aus der Unterstellung,

philosophische Varianten würden als philosophische prinzipiell auf überhistorische Grundlegungsquellen rekurrieren – Hand in Hand geht mit einem politischen Dezisionismus; die Berufung auf das Praxiskriterium der Wahrheit legitimiert einen Pragmatismus, dem wahr ist, was praktisch nützt.

Und dagegen kann man mit guten Gründen Philosoph bleiben wollen. Als ein solcher würde man die Begründung des Systems nicht den Priestern überlassen, sondern von einem System von Kritikern noch erwarten können, dass es mindestens den Ort benennt, an dem eine fragliche Kritik des Systems als System konstitutiv eingeht. Ein solcher Philosoph – nämlich der, der das philosophische Moment einer Selbstbegründung nicht bloß, wie etwa Korsch, für eine pragmatisch notwendige Randbedingung hält, sondern für ein verbindliches Moment marxistischer Theoriebildung – würde den Ball einfach wieder zurückspielen zur 3. Feuerbach-These: „Die bisherigen Veränderer haben stets verschleiert, dass die Erzieher selbst erzogen werden müssen. Sie haben daher die Gesellschaft stets in zwei Teile – von denen der eine über ihr erhaben ist – sondiert. Wollen wir etwa so weiterverändern?“

Aus philosophischer Sicht bedarf es mithin einer Kritik der Naturdialektik. Soweit ich bisher sehe, gibt es dafür zwei Ansatzpunkte. Zum einen müsste eine solche Art Meta-Theorie der Naturdialektik den methodologischen Monismus der Naturdialektik begründen, d.h. den Invarianzpunkt all dieser eigentümlichen Logiken bestimmen, der bei einem systemischen Zusammenhang vorausgesetzt ist. Plakativ formuliert: Ein solches Konzept von Naturdialektik verlangt als ein Moment seiner Kritik ein funktionales Äquivalent zur Hegelschen Wissenschaft der Logik. Zum zweiten wäre weiter der eigentümlich besondere Status einer Kritik der Politischen Ökonomie in diesem System zu bedenken. Zwar handelt es sich hier ja offenbar auch um eine eigentümliche Logik neben anderen, etwa neben einer Kritik der Psychologie, der Biologie, der Soziologie, etc. Gleichwohl aber scheint es doch nicht auf individuellen Vorlieben des Individuums Marx zu beruhen, dass er ausgerechnet eine Kritik der Politischen Ökonomie geschrieben hat. In einem zu klärenden Sinn ist doch offenbar die Politische Ökonomie nicht nur ein anderer Gegenstand als die Psychologie, sondern als Gegenstand ein anderer. In diesem zu klärenden Sinne scheint die Kritik der Politischen Ökonomie so etwas zu haben wie einen Grundlegungscharakter gegenüber den anderen Kritiken. Alle anderen Kritiken scheinen allererst eigentümliche Logiken ihres eigentümlichen Gegenstandes auf Basis oder im Lichte einer Kritik der

Politischen Ökonomie zu sein. Es wäre somit die Politische Ökonomie, die dem Gesamtsystem seine spezifische Färbung geben würde.

3. Naturdialektik und Praxis der Kritik

Dies alles einmal zugestanden, bleibt unmittelbar fraglich, mit welchem Recht gleichwohl das Gesamtsystem noch als Naturdialektik angesprochen werden kann: Es ist nicht unmittelbar verständlich, dass ein System von Kritiken, das seine spezifische Färbung durch die Politische Ökonomie bekommt, mit Recht Naturdialektik heißen kann. Und hier hat sich dann in der Tat der materialistische Gehalt eines solchen Systems von Kritiken zu erweisen. Die hier skizzierte Naturdialektik ist nicht deshalb Naturdialektik, weil sie irgendwo einen unmittelbaren Zugriff auf Naturgegenstände kennen würde. Im Gegenteil. Naturdialektik ist hier gedacht als ein System kategorialer Grundlegungen empirischer Analysen, ja letztlich als ein System kategorialer Grundlegungen unseres wohlbestimmten Redens von je bestimmten und eigenbedeutsamen Gegenständen. Eine solche Naturdialektik ist auch nicht deshalb Naturdialektik, weil einige Kritiken Reflexionen auf „Natur“gegenstände sind. Im Gegenteil. Es sei ja zugestanden, dass gerade auch diese Kritiken allererst im Lichte einer Kritik der Politischen Ökonomie Kritiken sind.

Die philosophiehistorische Spezifik eines solchen Systems kategorialer Grundlegungen liegt wohl in diesem letzteren Punkt: dass diese Kategorien weder gedacht werden als Bestimmungen einer als überhistorisch unterstellten Vernunft noch als Kategorien, die ‚der‘ Mensch in seinem wohlbestimmten Reden gebraucht; dass es hier vielmehr um kategoriale Gebrauchsweisen des Menschen einer je bestimmten ökonomischen Gesellschaftsformation bzw. einer durch sie bestimmten historischen Epoche geht. Doch diese Spezifik allein ist neutral gegenüber der grundlegenden Frage des materialistischen Gehalts; diese Spezifik allein könnte auch gewendet werden zu einer Konstitutionstheorie im schlecht-idealistischen Sinne - also zu einer Konstitutionstheorie, die einen Begriff von Welt ohne Rest auflöst in einen Begriff von menschlicher Geschichte oder Kultur oder eben von Politischer Ökonomie. Und demgegenüber bleibt zu erweisen – und hier ist das Prinzip der Feuerbachschen Philosophie zu bewahren –, dass jegliches menschliche produktive Tun an sich selbst konstituiert ist durch ein passives Moment; will sagen: dass Natur keineswegs lediglich den Status einer notwendigen Randbedingung menschlichen produktiven Tuns hat, sondern dass menschliches produktives Tun ein Naturprozess ist. Nur dann ge-

währleistet der Marxsche Begriff von produktivem menschlichem Tun das Anliegen, dass der Mensch seine Geschichte selbst macht, ohne deshalb in einen politischen Voluntarismus umzuschlagen. Es hilft also z.B. nicht, lediglich das bürgerliche, meinestweilen: Fichtesche, Ich durch ein sozialistisches Wir zu ersetzen, trotzdem aber weiter davon auszugehen, dass die Welt die Funktion der Setzung dieses Wir ist.

Selbstfundierung der Naturdialektik heißt also, über den Nachweis des methodologischen Monismus und der spezifischen Fundierungsfunktion der Kritik der Politischen Ökonomie hinauszugehen. Das Gesamtsystem solcher Kritiken ist gleichsam als Ganzes noch einmal einzuklammern und als Ganzes zu relativieren: Es wäre kategorial verbindlich zu machen, dass menschliches Tun ein Tun in der Welt ist – und nicht ein Tun gegenüber der Natur. Dass dieser theoretisch einsehbarer konzeptioneller Unterschied auch ein real wirksamer ist und gegebenenfalls in anderer Weise wirksam wird, dies scheint mir eine rein praktische Frage zu sein.

Eine theoretisch-materialistische Parteinahme hätte jedenfalls für den Begriff von produktivem menschlichem Tun als solchem konzeptionell durchzuhalten, was Marx am Beispiel der Produktion von Gütern hervorhob: „Der Mensch kann in seiner Produktion nur verfahren, wie die Natur selbst, d.h. nur die Formen der Stoffe ändern.“ (Marx 1867/1872): 23/76) Eine Kritik der Politischen Ökonomie mag im skizzierten Sinn eine Grundlegungsfunktion für die anderen Kritiken haben; sie selbst ist jedoch ihrerseits bedingt. Sie gründet bei materialistischem Anliegen in einer bestimmten, d.h. gegen andere abgrenzbaren, Bedeutung dessen, was ein Natur-Prozess ist: Eine Kritik der Politischen Ökonomie gründet ihrerseits in bestimmten Antworten darauf, 1. was ein *Naturprozess* ist und 2. was ein *Naturprozess* ist. Und erst diese doppelte Antwort konstituiert die Spezifik einer Theorie der Bewegungsformen gegenüber anderen Weisen kategorialer Grundlegungen.

IV. „Der Geist ist das Leben der Gemeinde“.

Zur Interpretation der Hegelschen Philosophie des Geistes durch Josef König (1998)

Das Thema der folgenden Überlegungen ist der Hegelsche Geist-Begriff unter dem Aspekt des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft. Das Thema liegt somit quer zu dem des Kongresses, und ich werde auch im direkten Sinne beim Thema *Geschichtsphilosophie und Ethik* gar nicht ankommen. Im 1. Teil möchte ich deshalb einige Verbindungslinien zwischen beiden Themen wenigstens skizzieren, die dartun sollen, dass ich eine Verständigung über Hegels Theorem des Anerkennens für eine notwendige Vorüberlegung im Hinblick auf mögliche Ethiken und/oder Geschichtsphilosophien halte. Erst danach werde ich zu meinem eigentlichen Thema kommen, nämlich zu Hegels Konzept des Anerkennens (II.), und schließlich zu einigen Bausteinen von Königs Interpretation der Hegelschen Philosophie (III.).¹

I.

Eine solche Vorverständigung scheint mir notwendig zu sein, weil m.E. gar nicht klar ist, ob bzw. in welchem Sinne eine Philosophie im Anschluss an Hegel überhaupt eine Ethik oder Geschichtsphilosophie sein kann. Mindestens gibt es Konzeptionen von ‚Ethik‘, die mit Hegel gänzlich unvereinbar sind. Ich erinnere an dessen berühmte Kritik am schlechten Sollen.² Es ist, so Hegel, eine pure Illusion, dass der Verlauf der Geschichte gesteuert oder gar angetrieben sei durch moralische Vorstellungen. Bei Marx ist dies gar zum Forschungsgrundsatz geworden: Die Stärke und besondere Pointe des Marxschen *Kapital* liegt darin, dass es zeigen kann, dass ‚Ausbeutung‘ keine moralische Kategorie ist. Vielmehr steht hier im Rahmen des Wertgesetzes

¹ Ich beziehe und beschränkte mich dabei ausschließlich auf ein bisher nicht veröffentlichtes Vorlesungsmanuskript ‚Hegel I‘, gelesen im WS 1935/36 in Göttingen. Dieses, sowie ein ebenso ausführlich ausgearbeitetes Manuskript ‚Hegel II‘ (SoSe 1936) finden sich im Nachlass von Josef König bei der *Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen*. Ich danke den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen der *Abteilung für Handschriften und seltene Drucke*, insbesondere Herrn Dr. Rohlffing und Frau Fibiger, für freudlichst gewährte Unterstützung.

² „Aber die Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee ist besonders bei dem Verstande beliebt, der die Träume seiner Abstraktionen für etwas Wahrhaftes hält und auf das *Sollen*, das er vornehmlich auch im politischen Felde gerne vorschreibt, eitel ist, als ob die Welt auf ihn gewartet hätte, um zu erfahren, wie sie sein *solle*, aber nicht sei; wäre sie, wie sie sein soll, wo bliebe die Altklugheit seines Sollens?“ (Hegel, Enz: § 6; vgl. dazu Marquard 1964).

Recht gegen Recht, weshalb die Bewegungsform des Verhältnisses von Kapital und Arbeit der Klassenkampf ist, nicht aber ein Diskurs über die Moralen der Kapitalisten und Arbeiter. In diesem Sinne ist das Marxsche *Kapital* radikal *deskriptiv* in Bezug auf das gegenwärtig Bestehende, und es rekurriert keinesfalls auf eine besser sein sol-lende Zukunft. Nach Hegel geht es eben um die „kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache“, und die Philosophie muss sich „hüten, erbaulich sein zu wollen“. (Hegel, PhG: 16f.) Jeder Rekurs darauf, dass die Gegenwart doch bitte besser sein soll, ist in diesem Licht pure Ideologie im schlechten Sinne: Eine moralische Bewertung der tatsächlichen Übel ist entweder eine direkte Kaschierung oder bestenfalls eine Stellvertreterdiskussion.

Bei Hegel ist solche Polemik gegen das schlechte Sollen vor allem ein Schutz des Individuums, nämlich ein Schutz vor der ‚moralischen Gedrücktheit‘ (vgl. Hegel, RPh: § 149); dies richtet sich insbesondere gegen Kant und dessen Maxime, dass wir den Gegner „hier jederzeit in uns selbst suchen [müssen]“ (Kant, KrV: B 805).

Mindestens also alle Ethiken, die *als Ethik* dazu beitragen wollen, dass es dereinst besser zugehen soll auf dieser Welt – sei es in der Variante regulativer Formalia, sei es in der Variante handfester Handlungsanweisungen – sind schlicht unverträglich mit Hegels Konzept.³ Gemessen am Leisten des schlechten Sollens, kann man geradezu sagen, dass es um Geschichtsphilosophie *statt* um Ethik geht, bei Strafe schlechter Ideologie. Hier gilt wohl, was Röttgers (1996, insb. 151-156) – abgesehen von allem Narrativismus – herausgestellt hat: Es liegt ein prinzipieller ‚Moralitätsbruch‘ vor zwischen der Moral unseres Geschichtsschreibens und der Moral der beschriebenen Geschichte.

Nun wird man einwenden, dass die Individuen in der Zeit nach Hegel viel weniger Schaden erlitten haben durch moralische Gedrücktheiten als durch philosophisch scheinlegitimierte Opfermentalitäten: Hatte nicht der Gang der Geschichte in seiner kalten Notwendigkeit seine höhere Weihe nun zwar nicht aus partikularen Moralen gewonnen, sondern, viel schlimmer, aus dem vermeintlichen Gang der Dinge selbst? Hatte Marx sich nicht anheischig gemacht, das Bewegungsgesetz des Kapitalismus selbst zu suchen und zu finden? Und folgte nicht genau daraus, dass das konkrete Individuum zur bloßen Durchgangsstation auf dem heute noch sehr kalten Wege in eine verheißene Wärme für unsere Enkel degradierte? Spekulative Geschichtsphilosophie

³ Entsprechend bemüht sich etwa Habermas (1986), die Irrelevanz der Hegelschen Einwände für die Diskursethik zu erweisen.

sophie scheint *eo ipso* objektivistisch zu sein, und dies ist wahrlich keine attraktivere Alternative zum schlechten Sollen. Lutherisch-kantischen Verinnerlichungszumutungen mag man sich, ebenso individuell, noch entziehen können, aber was kann man schon noch der Erfahrung entgegensetzen, dass wir alle nur kleine Lichter sind im großen Weltgeschehen? Zumal, wenn diese Erfahrung auch noch mit philosophischer Weihe ausgestattet wird.

Nicht zuletzt deshalb haben wohl auch Ethiken wieder Hochkonjunktur. Gelegentlich werden sie sogar in dieser Gegenstellung zur spekulativen Geschichtsphilosophie inszeniert; etwa bei Jonas, dessen *Prinzip Verantwortung* ein Gegenkonzept sein will zu Blochs Konzept konkreter Utopie, wobei nichts anderes entsteht als ein philosophischer Legitimationsversuch einer Diktatur einer Elite. Objektivistische Geschichtsphilosophie tritt bei Jonas auf im Gewande einer Ethik.

Ich selbst versuche es deshalb vorläufig mit einem Ausstieg aus dieser Konstellation Ethik und/oder Geschichtsphilosophie; die folgenden Überlegungen ordnen sich in ein Projekt ein, dem man den Namen ‚Philosophische Anthropologie‘ geben mag.

II.

Die entscheidende theoretische Grundlage für Hegels *Kritik* am schlechten Sollen ist sein Konzept des Unendlichen *im* Endlichen; seine *Kritik* am schlechten Sollen ist gleichsam nur ein Sonderfall seiner grundsätzlicheren *Kritik* am Konzept der schlechten Unendlichkeit. Insofern ist das Problem des Verhältnisses der vielen Einzelwillen und des Gemeinschaftswillens nur einer von mehreren möglichen Fällen, in denen Hegels Konzept einer wahren Unendlichkeit virulent ist. Es scheint mir jedoch zugleich derjenige besondere Fall zu sein, an dem sich dieses Konzept letztlich zu bewähren hat. Dies nicht aus Gründen der Emphase gerade für dieses Thema – nicht weil dies das wichtigste Thema wäre, an dem sich zuletzt die Güte eines philosophischen Konzepts entscheidet –; nicht deshalb also, sondern aus internen Gründen der Hegelschen Konzeption selber. In diesem ausgezeichneten Fall ist das Allgemeine ein Allgemeines derart, dass es ein Allgemeines tatsächlich selbständiger Einzelner ist; und erst hier gilt im strengen Sinne, bzw. hat sich zu bewähren, dass das Allgemeine nicht ein All-Gemeines gegenüber beliebigen Vielen *dieser Art* ist, sondern in der Tat ein Gemeines *dieser*, und nur und gerade dieser, Einzelnen. Selbstverständlich ist ein Allgemeines immer ein Allgemeines von Einzelnen; aber es ist ein besonderer Fall, wenn man sagen kann und muss, dass es ein Allgemeines *dieser* Einzelnen ist – also der Fall, bei dem dieser Genitiv konstitutiv ist für das Allgemeine, insofern es ein

Allgemeines ist. Es ist dann eben nicht ein All-Gemeines gegenüber beliebigen Einzelnen, und insbesondere keine Verallgemeinerung potentiell unendlich Vieler. Diese Fälle gelten Hegel als ein *geistiges* Verhältnis oder besser eine geistige Bewegung, und gleichsam *die* geistige Bewegung ist diejenige konkreter Individuen einer konkreten Gemeinschaft, nämlich ihr sich-Anerkennen.⁴ Die gemeinschaftliche Bande der Individuen ist nichts diesen Individuen Gegenüberliegendes, unter das sie gleichsam subsumiert wären, sondern *ist* nichts als die gelebten Verhältnisse dieser Individuen. In diesem Sinne kann Hegel formulieren, dass „der Geist das *sittliche Leben* eines *Volks* [ist]“ (Hegel, PhG: 326), oder auch – unter Ausnutzung der sprachlichen Zusammenhänge von ‚das Allgemeine/Gemeine/Gemeinde‘ –, dass der Geist das Leben der Gemeinde *ist* (vgl. ebd. 396, 556ff., 565f., 568, pass.).

Freilich ist der Genitiv auch in umgekehrter Leserichtung konstitutiv: Ein Individuum ist als Individuum ein solches einer Gemeinschaft. Dies meint, dass ‚Selbstbewusstsein‘ überhaupt nur ist *als Anerkanntes*; Selbstbewusstsein ist, als der Begriff des Geistes, in sich gedoppeltes Selbstbewusstsein: nämlich verschiedene für sich seiende Selbstbewusstsein in ihrer Einheit genommen. Es sind dort also gerade nicht *zwei* Selbstbewusstseine, die dann, *auch noch*, in ihrem Verhältnis zueinander betrachtet werden können, und gleichsam miteinander einen Geist stiften (so, wie man einen Verein stiften mag); vielmehr können nur *im Geiste* Selbstbewusstseine unterschieden werden. In Bezug auf diese Einheit von Selbstbewusstsein in seiner Verdoppelung spricht Hegel von „der sich im Selbstbewußtsein realisierenden Unendlichkeit“ (ebd. 145), und die Realisationsform ist eine „unendliche Bewegung“ oder auch ein „lebendiger Prozeß“ (vgl. ebd. 141).

Der entscheidende Punkt der Hegelschen Theorie des Anerkennens liegt darin, ein prinzipielles Gegenkonzept zu allen Gesellschaftsvertragstheorien zu sein (vgl. Amengual 1990: 129). Unter einer ‚Vertragstheorie‘ verstehe ich hier alle diejenigen Konzeptionen, die an irgendeinem Ort atomistisch gedachte Individuen kennen – also

⁴ „Was für das Bewußtsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich für sich seiender Selbstbewußtsein, die Einheit derselben ist: Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist. Das Bewußtsein hat erst in dem Selbstbewußtsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbeigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet. [...] Das Selbstbewußtsein ist an und für sich, indem und dadurch, dass es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes.“ (Hegel, PhG: 145)

Einzelne vor allen Relationen –, so dass die Vergesellschaftung der Individuen zu einem zusätzlichen Akt gegenüber dieser vermeintlich ‚natürlichen‘ Individualität gerät. Eine Vertragstheorie erzählt keine Geschichte dazu, wie die Gesellschaftlichkeit wohl aus einem Naturzustand historisch entstanden sein mag, sondern ist eine These bzw. eine Umstellung zum logischen Status von ‚Gesellschaftlichkeit‘ im Verhältnis zu ‚Individualität‘, nämlich als eines hinzukommenden Aktes. Aus rein logischen Gründen liegt deshalb eine *Entscheidung* der Individuen zum Vertrag vor, d.h. ein Akt, der auch unterlassen oder zurückgenommen werden könnte; Vertragstheorien bedürfen deshalb einer zusätzlichen Gewaltinstanz, die die Individuen bei der Stange hält – und zwar ganz unabhängig davon, ob diese nötige Entscheidung der Individuen als bewusste oder unbewusste, als rationale oder irrationale gedacht wird, und unabhängig davon, ob diese Entscheidung aus egoistischen Motiven der Selbsterhaltung oder altruistischen Motiven der Rücksichtnahme erfolgt. Paradigma einer solchen Konstruktion ist Hobbes' *Leviathan* (Hobbes 1651). Besonders drastisch zeigen sich Hobbes' theoretische Grundannahmen in seiner Konzeption von ‚Namen‘ (vgl. Hobbes 1655: 25ff.): Gedanken sind zunächst und vor allem reine Selbstgeburt eines individuellen Denkers; aus rein pragmatischen Gründen bedarf dieser dann, wenn er an bereits Gedachtes wieder anknüpfen will, so genannter Erinnerungshilfen, und deshalb gibt er den Gedanken Namen, um sie später reidentifizieren zu können; diese Namen haben dann „nebenher“ (ebd. 28) den angenehmen Begleiteneffekt, dass die eigenen Gedanken nun Anderen mitteilbar werden. Sinn und Bedeutung ist für Hobbes nichts, was interindividuell erst entspringt, sondern nachträgliche – glückende oder misslingende – Übereinkunft zwischen je individuell produzierten und willkürlich benannten Gedanken.

Nun könnte man argwöhnen, dass dies lediglich die Karikatur eines Konzepts ist, das wir heutzutage allemal hinter uns gelassen haben. Wer würde heute bestreiten, dass Sinn und Bedeutung in irgendeiner Weise intersubjektive Phänomene sind? Und ist es nicht trivial, dass Individuum und Gesellschaft wechselseitig aufeinander verweisen, nur zwei Seiten einer Medaille sind, oder auch: eine ‚dialektische Einheit‘ bilden, wie man dann so sagt?

Dies ist in der Tat trivial und entsprechend nichtssagend. Auch für Hobbes ist es eine Selbstverständlichkeit, dass Individuen nur in Gesellschaft leben; die Annahme eines Naturzustandes ist eine aus theoretischen Gründen eingeführte Fiktion, die eben jenen Zustand qualifizieren soll, „der sich theoretisch ergäbe, wenn jedes politische

Steuerungsorgan vom gesellschaftlichen Leben nachträglich fiktiv abgezogen würde“ (Honneth 1992: 17), und der eben deshalb die Notwendigkeit eines Vertragszustandes für die Individuen dartun soll. Insofern ist es eine Sache, die egozentrische Konzeption Hobbes abzumildern oder auch zu ersetzen durch eine Art solidarisch gedachten Naturzustand; eine ganz andere Sache aber ist es, das atomistische Grundmodell als solches aufzugeben. Die Beschwörung einer dialektischen Einheit von Individuum und Gesellschaft, auch im Namen Hegels, ist nicht als solches schon die *Aufgabe* einer Vertragstheorie. Und dagegen ist die These, die ich hier vertreten möchte, die, dass Hegels Theorie des Anerkennens primär ein Gegenmodell zum Vertragsmodell ist, und dass es nicht so ist, dass Hegels Individuen lediglich solidarische statt egozentrische sind.

Dies ist die direkt gegenteilige Interpretation etwa zu Honneth (1992). Auch er kann selbstverständlich nicht umhin, die Gegenstellung Hegels zu Hobbes nachdrücklich herauszustellen (vgl. ebd. 20ff., pass.), aber seine Pointe, für die er meint, bei Hegel Anschlüsse gefunden zu haben, besteht allein darin, „dass die Hervorbringung des Gesellschaftsvertrages und damit die Entstehung von Rechtsverhältnissen ein praktischer Vorgang ist, der aus der sozialen Ausgangslage des Naturzustandes selbst mit Notwendigkeit hervorgeht; es soll sich gewissermaßen nicht mehr um eine theoretische, sondern um eine empirische Notwendigkeit handeln, mit der es innerhalb jenes Situationsgefüges wechselseitiger Konkurrenz zum Vertragsschluß kommt.“ (ebd. 71) So ist es ganz generell Honneths Anliegen, auf diesem Wege weiterzugehen, und auch noch den im „nachmetaphysischen Denken“ nicht mehr haltbaren „vernunft-idealistischen Voraussetzungen“ Hegels „eine empirische Wendung zu geben“ (ebd. 7f.). Honneth verbleibt innerhalb des vertragstheoretischen Ansatzes, insofern er einen Naturzustand denkt, der egozentrische Individuen kennt plus einem Minimum an Sozialbeziehungen; dieses Minimum an Sozialbeziehungen gilt zugleich als normativ gehaltvoll und bildet damit ein Maß für eine weitere *gute* Entwicklung des Miteinander der Individuen. Der Vertragstheorien konstituierende zusätzliche Akt der Vergesellschaftung ist weder als ein solcher problematisiert, geschweige unterlaufen, sondern vielmehr lediglich in den Naturzustand selbst hinein verlagert (vgl. auch ebd. 11f.). Dies mag, gegen Hobbes, ein kommunikationstheoretisch reformulierter Rousseau sein (vgl. Rousseau 1762: Kap. I.8), aber dies scheint mir an der Pointe Hegels vorbeizugehen.

Hegels Ansatz will die Idee der Vergesellschaftung als eines zusätzlichen Akts unterlaufen, und deshalb scheint mir, dass bei Hegel ein „Begriff des moralisch motivierten Kampfes“ (Honneth 1992: 7) gerade nicht zu gewinnen ist. Honneth liest ‚Anerkennung‘ jedoch gerade nicht als eine Strukturbestimmung von Individualität als Individualität, sondern reduziert deren Bedeutung auf unseren Alltagssprachgebrauch; er muss ‚Anerkennung‘ gleichsam sozialpsychologisch interpretieren: Er spricht von einem „Anspruch“ der Individuen auf Anerkennung, und meint damit nichts mehr als einen „Anspruch auf Zuspruch und Unterstützung durch seine sozialen Interaktionspartner“ (vgl. ebd. 41, pass.). Über den Wert und Nutzen seines Ansatzes als eines sozialwissenschaftlichen vermag ich nichts zu sagen; als ein sozialphilosophischer Ansatz wird er sicher viel anerkennende Zustimmung finden: In einer Gesellschaft, der die Arbeit ausgeht, ist es nett, von der „Überlegenheit der interpersonalen Beziehung gegenüber der instrumentellen Handlung“ (ebd. 64) zu hören. Honneth stärkt das Wir-Gefühl, denn Kommunikations-Unternehmer sind wir doch alle, oder? Hegels Begriff des Geistes ist gerade charakterisiert durch eine Simultaneität von Einheit und Verdoppelung von ‚Selbstbewusstsein‘; diese Struktur kann nicht aufgelöst werden in ein Nacheinander: Dass da erst Zweie sind, die Ansprüche stellen, und sich dann, *auch noch*, anerkennen in und mit diesen Ansprüchen. Die so hegelsch anmutende Redeweise von „Entäußerung und Rückkehr“ scheint mir grundsätzlich missverstanden, wenn die „unendliche Bewegung“ des Anerkennens als ein unendliches Hin und Her zwischen „Entzweiung“ und „Vereinigung“ gedacht wird. Bei Hegel realisiert sich diese „vielseitige und vieldeutige Verschränkung“ (Hegel, PhG: 145) vielmehr als innere Differenzierung der modernen Gesellschaft in eine Sphäre des Rechts und eine Sphäre der Sittlichkeit und *deren* Kampf um Anerkennung: eine unendliche *innere* Verweisungsbewegung dieser Sphären als Existenzweise der Gesellschaft (vgl. ausführlicher Menke 1991). Die so unscheinbar anmutende Differenz im Konzept ist eine, vermutlich gravierende, Differenz im Freiheits-Konzept: In vertrags-theoretischen Modellen ist ‚Gesellschaftlichkeit‘ der Ort der Beschränkung individueller Freiheitsspielräume, während im anerkennungstheoretischen Modell – wie auch Honneth (1992: 24) ahnt, dann aber wieder preisgibt (vgl. ebd. 72) – ‚Gesellschaftlichkeit‘ der Ermöglichungsgrund individueller Freiheit ist.

III.

Der vielleicht wichtigste Punkt der Königschen Hegel-Interpretation liegt noch vor jeder ins Einzelne gehenden inhaltlichen Darstellung; es handelt sich um eine Art

Warntafel: einen Großteil der Hegelschen Termini könne man nur in „gehemmter Lesart“ verstehen. Uns völlig vertraute Worte unseres Alltagssprachgebrauchs – wie etwa ‚Anerkennung‘ oder ‚Versöhnung‘ – bedeuten bei Hegel gerade nicht das, was sie gewöhnlich bedeuten. In gewisser Hinsicht ist dies natürlich selbstverständlich und das Kennzeichen von wissenschaftlichen Termini überhaupt. Königs Warntafel zielt jedoch auf etwas dazu gänzlich quer Liegendes;⁵ und dies sei am Beispiel von ‚Versöhnung‘ dargestellt.

Hegels Philosophie kann als Versuch charakterisiert werden, den Gegensatz von Glauben und Wissen oder auch von Philosophie und Theologie „nicht eigentlich zu ‚beseitigen‘ oder irgendwie zu ‚überwinden‘, sondern bestimmt, wie er sagt, zu ‚versöhnen‘.“⁶ Gewöhnlich wird man dies nun so verstehen,⁷ dass Hegel als christlich gesinnter Denker, der er zweifellos war, eine Reihe von Gedanken entwickelt hätte, die dartun sollen, dass die Einsichten christlicher Theologie und der Philosophie durchaus nicht unvereinbar sind, und dass insofern Übereinkunft zwischen den Parteien ohne wesentliche Aufgabe je eigener Interessen und Einsichten möglich sei. In diesem Sinne wäre die Hegelsche Philosophie einer der zahlreichen Versuche, dies darzutun, und sie könnte dies mehr oder weniger gut tun. Dies ist die gleichsam ungehemmte Lesart, die so naheliegend ist, dass nicht einmal klar ist, was denn eine andere Lesart überhaupt sein könnte. Wir verstehen doch, was mit dem Wort ‚Versöhnung‘ gemeint ist, und infolgedessen sind wir nicht daran interessiert, was dieses Wort meint, sondern daran, *wie* Hegel es wohl fertig gebracht hat, Theologie und Philosophie miteinander zu versöhnen. König besteht nun darauf, dass man Hegel nur verstehen kann, wenn man sich gleichwohl in diesem so naheliegenden Gedankengang hemmen lässt: Hegel sei in der Tat daran interessiert, was denn ein Verhältnis Versöhnter *ist*, und nicht daran, wie es zustande kommt. Die Komplikation liegt also *nicht* darin, dass Hegel etwa ein ganz eigenwilliges Verständnis des Wortes ‚Versöhnung‘ gebraucht – dass er ‚Versöhnung‘ also anders definiert, als wir es gewöhnlich tun -; dann könnten wir gewisse Schwierigkeiten damit haben, diese Definition zu verstehen, aber das würde nichts an der grundsätzlichen Zielrichtung ändern: Auch dann würden wir erwarten, dass Hegels Text uns über das *Wie* des Versöhnens, nunmehr in einem komplizierteren Sinn von ‚Versöhnung‘, informiert. Und dass dies

⁵ Vgl. König (1935/36): Zwischenblatt 15/2 (zur 8. Std.) nach S. 24 ad 38.

⁶ Ebd.: S. 24a/2 ad 38.

⁷ Und Nicolaus (1995) etwa hat es *nur* so verstanden.

nicht gemeint ist, dies ist nur in gehemmter Lesart einsichtig. Hegel will nämlich, so König, dartun, dass das Verhältnis von Theologie als Theologie und Philosophie als Philosophie ein solches Verhältnis ist, in dem Versöhnte als Versöhnte miteinander stehen. Dass Theologie und Philosophie in einem Verhältnis der Versöhnung zueinander stehen, ist dann eine Strukturbestimmung, die gänzlich davon unabhängig ist, ob Theologen und Philosophen gerade miteinander streiten oder nicht, und auch unabhängig davon, wie wohl der Vorgang des Versöhnens zu bewerkstelligen ist. Vielmehr sieht Hegel in dem Verhältnis zweier Menschen, die miteinander versöhnt *sind*, eine Art Paradigma eines gewissen Gegensatz-Verhältnisses; und es ist die Strukturbestimmung dieses sehr bestimmten Gegensatz-Verhältnisses, die Hegel am Fall der Versöhnung interessiert. Er sieht hier ein Verhältnis realisiert, das berühmt geworden ist unter der Hegelschen Redeweise der Identität Verschiedener, die weder eine Identität in gewisser Hinsicht sein soll, noch aufteilbar in ein ‚einerseits Identität/‘andererseits Verschiedenheit‘, also insbesondere kein Nacheinander und kein abwechselndes Hin und Her von Identität und Verschiedenheit. Vielmehr stellt sozusagen diese Identität der Verschiedenen deren Verschiedenheit allererst in ihrer Spezifik heraus. Deshalb sprach ich von ‚einer Art Paradigma‘: In vielen Fällen – etwa im Falle des Verhältnisses von Glauben und Wissen – mag es eine einsehbare gedankliche Forderung sein, dass es eine solche Weise der Identität Verschiedener geben solle oder müsse. Aber dies bleibt dann doch zunächst eine gedankliche Forderung. Hegel sieht nun in dem Verhältnis Versöhnter ein solches, sonst nur problematisches, Verhältnis *realisiert*. Das Verhältnis Versöhnter ist also nicht nur eines von mehreren möglichen Beispielen einer solchen Struktur, sondern ist an sich selbst die Realisation dieser Struktur. Dies heißt dann umgekehrt, dass das Verhältnis Versöhnter keine *Erklärung* ist dessen, was eine Hegelsche Identität Verschiedener meint,⁸ denn ein Verhältnis der Versöhnung stellt nur vor das gleiche Problem, nämlich diese problematische Struktur als solche zu verstehen. Der Unterschied besteht alleine darin, dass dieser *logos* im Falle Versöhnter gleichsam mitten unter uns lebt, und nicht nur eine gedankliche Forderung ist, die man auch abweisen könnte.

Am Falle der Versöhnung lässt sich nun noch etwas mehr von dieser Struktur ausmachen: Die Identität Versöhnter ist eine solche, in der der Gegensatz der Verschiedenen zu einem gleichgültigen herabgesetzt ist. Dies ist nun sehr missverständlich: dies besagt nicht, dass den Beteiligten das Bestehen des Gegensatzes – dass einer der

⁸ Vgl. König (1935/36): 12. Std., S. 2/2.

beiden verletzt wurde und der andere verletzt hat – egal geworden wäre; dies wäre als ‚Verdrängung‘ zu bezeichnen, während sich in der Versöhnung jeder weiß, sei es als verletzt-Habender, sei es als verletzt-Wordener. Es heißt auch nicht, dass beide beides sind; dies wäre der Fall der Rache, was auch eine Art Wiedergutmachung der Verletzung ist, aber jedenfalls keine Versöhnung. Man kann vielmehr formulieren: „Versöhnte als Versöhnte sehen im Anderen *sich als Anderen*“⁹. Dies heißt dann, dass gilt, dass jeder um seinen Part als Verletzter oder Verletzender weiß, und zugleich gilt, dass ein Beobachter sie gerade in dieser Hinsicht miteinander verwechseln dürfte.¹⁰ Was hier ‚als gleichgültig herabgesetzt‘ meint, ist vergleichbar etwa einem Händedruck, der eine echte Versöhnung zwischen zwei Menschen zum Ausdruck bringt. Hier hat faktisch und in der Sache (nicht nur psychologisch) bedeutsam selbstverständlich einer der Beteiligten zuerst die Hand gereicht, aber *im Händedruck* ist gleichgültig, wer als erster die Hand gab. Im Werden echter Versöhnung wird ein zeitliches, wechselseitig unvertauschbares Nacheinander *umgewandelt* in ein wechselseitiges Verhältnis von miteinander Vertauschbaren; die Zeit eines solchen Verhältnisses sei insofern eine „rein innere, in sich erstreckte [...] Gegenwart.“¹¹

Die allgemeine Formel, auf die solcherart Identitäten Verschiedener gebracht werden können, lautet: B ist A als B. So etwa im Falle des Verhältnisses Versöhnter: „der, welcher verletzt hat, ist der, welcher verletzt wurde, aber er ist das nur *als der*, der verletzt hat“¹². Hier gilt sogar Umkehrbarkeit, was nicht in allen Fällen solcher Identitäten Verschiedener gilt.

Wenn Hegel nun Theologie und Philosophie als im Verhältnis der Versöhnung miteinander stehend erweisen will, so besagt das eben nicht, „dass zwischen diesen beiden Dingen früher einmal Differenzen bestanden, dass sie nun aber wieder in Eintracht zusammenleben“¹³, sondern dass deren Verhältnis eine solche Identität Verschiedener ist: Philosophie ist Theologie als Philosophie. Und dazu noch einige Erläuterungen:

In „der ganzen christlichen Epoche“¹⁴ verweist der Unterschied von Theologie und Philosophie zurück auf ein bestimmtes Verständnis von ‚Welt‘; es gehört hier gleich-

⁹ Ebd.: 11. Std., S. 5/1.

¹⁰ Vgl. ausführlicher ebd.: 11. Std.

¹¹ Ebd.: S.17; vgl. auch Königs Ausführungen zum ‚Wecken‘ (König 1937: 24f., 41ff.).

¹² König (1935/36): 11. Std., S. 7/1.

¹³ Ebd.: 11. Std., S. 6/2.

¹⁴ Ebd.: Zwischenblatt 8/1 nach S. 19 ad 38.

sam zur Ontologie der Welt, Schöpfung Gottes zu sein. Zu dieser christlichen Ontologie der Welt gehört ein Aspekt einer gewissen Freiheit und Selbständigkeit der Welt als Welt gegenüber Gott, und demgemäß ist (christliche) Weltlichkeit *rein* weltliches, rein irdisches Tun und Treiben, und die *reine* Philosophie tritt in dieser Epoche auf als ‚Weltweisheit‘ – nicht im Sinne einer Weisheit von der Welt, sondern wesentlich im Sinne einer *weltlichen*, und nicht göttlichen, Weisheit.¹⁵ Dieses natürliche Wissen steht somit nicht im Gegensatz zum Geistigen, sondern zum Geistlichen. Entsprechend tritt der reinen Philosophie die Theologie als Inhaberin des göttlichen, geoffenbarten Wissens notwendig zur Seite. Das alles heißt: Die reine Weltweisheit, die reine Philosophie weiß hier zwar von der Welt, aber sie weiß nicht von der Welt *als Welt*; davon weiß nur die Theologie. Nun ist diese Grundlinie der reinen Trennung von weltlichem und göttlichem Wissen selten oder niemals in dieser Reinheit dargestellt worden; spätestens seit Augustinus und der mit ihm verbundenen Aufnahme antiker Konzeptionen war die Reinheit dieser Grundlinie „getrübt“ durch die Frage, wo denn die Grenzlinie zwischen diesen beiden Wissensweisen zu ziehen ist – eine Grenzlinie also, die bereits durch das Erstarken der Philosophie als solches fraglich wird. Zudem ist spätestens seit Descartes der Gedanke der Schöpfung auch als solcher fraglich geworden;¹⁶ und in Reaktion darauf kann es dann auch Versuche geben, Theologie und Philosophie miteinander zu versöhnen. Aber es gehört zum *Inhalt* des Christentums, dass der Begriff der Offenbarung wesentlich die Grenzlinie zwischen diesen beiden Wissensweisen enthält. Gegenstand der Weltweisheit ist hier die „wesentlich bekannte“ Welt, nämlich diejenige, von der wir Menschen wissen und wissen können; Gegenstand der Theologie ist eine „wesentlich verborgene“ Welt, wovon wir nur in einem geoffenbarten Wissen überhaupt wissen können. Dabei ist geoffenbartes Wissen nicht zunächst ein Wissen gewisser Sachverhalte, von dem dann, *auch noch*, gilt, dass dieses Wissen verkündet worden wäre, sondern es ist überhaupt

¹⁵ Vgl. ebd.: Zwischenblatt 9/1.

¹⁶ Im Satz *Cogito ergo sum* ist eine innere und unmittelbare Identifizierung von Denken und einem gewissen Seienden ausgesprochen: Insofern ich Denkender bin, bin ich Seiendes; d.h.: ich wäre nicht das Wesen, das ich bin, wenn ich nicht immer schon Seiender bin, insofern ich nämlich Denkender bin. Damit wird der Gedanke der ‚Schöpfung‘ hochgradig problematisch, wenn nicht gar ein Ungedanke: mit ‚Schöpfung‘ ist in irgendeinem Sinne verbunden das Motiv von ‚ins Sein rufen, Sein verleihen‘; wie aber sollte mir Sein noch verliehen werden können oder müssen, wenn ich es immer schon habe? Das Konzept der Schöpfung scheint notwendig verbunden mit dem Konzept des Hinzukommens von ‚Sein‘ zu etwas; und dieses Konzept des Hinzukommens ist im Descartes-Satz unterlaufen (vgl. König 1935/36: Zwischenblatt 3/2-4/1 [zur 8. Std.] nach S. 24a ad 38).

nur Wissen als verkündetes Wissen, d.h. im Status des Glaubens. Ohne solche gleichsam göttliche Hilfe wissen wir lediglich *von* der Welt, und wir wissen von ihr vermittelt unserer Darstellungen von ihr. Der Gegenstand dieser vielen Darstellungen ist das, was hier die ‚wesentlich bekannte Welt‘ heißt: Es ist diejenige Welt, die im Prinzip für uns wissbar ist – wir können Gründe anführen in den Fällen, in denen wir noch auffallend wenig wissen. ‚Weltweisheit‘ hat diese Differenz von vielen Darstellungen und dargestellter Welt *an sich selbst*. Denn ‚Weltweisheit‘ ist nicht ein Klassenbegriff für all die vielen Darstellungen, die jemals gegeben wurden und werden. Jede dieser Darstellungen weiß sich vielmehr als *Darstellung*, als eine neben anderen, und damit bezogen auf eine reale Welt, die sie darstellt. *Diese* reale Welt ist immer nur zugänglich durch ihre Darstellungen, und insofern Darstellungen Darstellungen von etwas sind, ist diese reale Welt *konstitutiv* für die Weltweisheit. Insofern ist diese reale Welt als „wesentlich bekannte“ Welt nicht eine faktisch bekannte Welt (nicht eine ihrer Darstellungen), sondern eben der notwendig unterstellte Gegenstand dieser Darstellungen. Gesagt ist jedoch, dass uns dieser eine Gegenstand nicht außerhalb und neben den vielen Darstellungen zugänglich ist; oder anders: dieser eine Gegenstand ist wesentlich rückbezogen auf das Subjekt der Darstellungen. Entgegen des ersten Anscheins hat *hier* die Frage, ob es denn die reale Welt gibt, gar keinen Boden; die Realität dieser einen wesentlich bekannten Welt ist vielmehr garantiert durch die Immanenz des Unterschieds von vielen Darstellungen und einem Dargestellten, garantiert freilich nur im Status des Im-Gegensatz-zu-den-Darstellungen-seins – „also nur, mit Kant zu reden, als empirische Realität; aber um mehr ist es bei dieser Betrachtung auch nicht zu tun“¹⁷.

Dies macht nun, zumindest probeweise, den Gedanken einer wesentlich verborgenen Welt denkbar: Es wäre eine Welt derart, dass sie uns im Prinzip nicht zugänglich ist, d.h. die in keiner der Darstellungen *von* der Welt bereits erkannt ist; es müssten dann Gründe vorliegen, falls sie dennoch offenbar sein sollte. Die wesentlich verborgene Welt wäre somit gleichsam definiert durch eine prinzipielle Nicht-Identität mit der wesentlich bekannten Welt.

Folgt man König, dann kann die Hegelsche Philosophie nun so charakterisiert werden, dass sie versucht, zwischen zwei möglichen Extremen ein spezifisches Verhältnis dieser beiden Welten zu konzipieren. Das eine Extrem wäre ein Konzept, dass sich rein und lediglich auf die wesentlich verborgene Welt bezieht – und in diesem Sinne

¹⁷ Ebd.: S. 33.

auf ein Jenseits der wesentlich bekannten Welt; ein solches Konzept kann vermeintlich über das Jenseits rein als solches, d.h. ohne Bezugnahme auf die Darstellungen von der Welt, reden, was Hegel definitiv nicht kann. Das andere Extrem identifiziert beide Welten miteinander und tritt entsprechend in zwei zu unterscheidenden Typen auf: entweder als extremer Empirismus, dem die vielen Darstellungen nicht einen Zugang zur wesentlich bekannten Welt garantieren, sondern *unmittelbar* einen Zugang zur tatsächlichen Welt; oder aber als Typus der Kantischen Philosophie, der aus der These, die auch Hegel zugrunde legt – nämlich dass die Darstellungen lediglich einen Zugang zur wesentlich bekannten Welt liefern –, *folgert*, dass die wesentlich verborgene Welt kein möglicher Gegenstand der Philosophie sein kann. *Dagegen*, gegen diese Folgerung, behauptet Hegel, dass die wesentlich bekannte Welt niemals rein aus sich selber verständlich ist, und *insofern* die wesentlich verborgene Welt prinzipiell Gegenstand der Philosophie *ist*, - dass sie es nicht nicht sein kann. Die wesentlich bekannte Welt ist, so Hegel laut König, die wesentlich verborgene Welt als bekannte Welt.

Einseitig genommen, lässt sich Hegel sowohl als harter Empirist lesen als auch als dogmatisch-orthodoxer christlicher Theologe. Nach König definiert es die Hegelsche Konzeption, dies beides nicht zu sein: Sie wäre nicht diese Konzeption, die sie ist, wenn sie nicht auch an diese Extreme erinnern würde. Ihr gerät der Unterschied von Weltweisheit und geoffenbartem Wissen wesentlich ins Wanken und sie hält wesentlich an ihm fest; dieses Zugleich ist ein Zugleich, und nicht, z.B., ein subjektives Nacheinander derart, dass Hegel eine Zeitlang am Bestehen des fraglichen Unterschieds gezweifelt hätte, sich dann aber doch überzeugt hätte, dass er bestehe.¹⁸ „Es ist also gar nicht möglich, die Hegelsche Stellung zu exponieren, ohne das Problem dieser gespannten Mitte zu berühren; und wenn Hegel es *doch versucht* [...] so spricht er wesentlich inadäquat – und seine Sprache wird dann wesentlich dunkel.“¹⁹

In Königscher Lesart ist spekulative Philosophie jedenfalls nicht eine objektivistische. Es wäre vielmehr diejenige Philosophie, die explizit macht, dass all unserem Wissen von der Welt schon ein Verständnis von Welt als Welt zugrunde liegt; und dabei die These vertritt, dass dieses Wissen der Welt als Welt weder reduzierbar ist auf unser Wissen von der Welt noch diesem Wissen von der Welt vorgeordnet ist. Spekulative

¹⁸ Dies ist der Unterschied zwischen Zweifelslehre und Skepsis.

¹⁹ König (1935/36): S. 19/1 ad 38.

Philosophie ist hier definiert als das logisch Mittlere zwischen Naturalisierungsstrategien einerseits und Dualismen von Glauben und Wissen andererseits.

V. Prozess und Tätigkeit. Zur Spezifik der Tätigkeitstheorie (2008)

„Indessen ist das gerade wieder der Vorzug der neuen Richtung, daß wir nicht dogmatisch die Welt anticipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen. Bisher hatten die Philosophen die Auflösung aller Räthsel in ihrem Pulte liegen und die dumme exoterische Welt hatte nur das Maul aufzusperren, damit ihr die gebratenen Tauben der absoluten Wissenschaft in den Mund flogen. Die Philosophie hat sich verweltlicht und der schlagendste Beweis dafür ist, daß das philosophische Bewußtsein selbst in die Qual des Kampfes nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich hineingezogen ist.“ (Marx 1843: 486f.)

Die folgenden Überlegungen verstehen sich als Beitrag zur Klärung der Frage, worin die Spezifik und eigentümliche Leistung des theoretischen Ansatzes der *Kulturhistorischen Schule* der Sowjetischen Psychologie besteht. Dabei geht es vor allem um einen Vergleich in dem Feld der hier so genannten Praxis-Konzeptionen menschlichen Tuns.

Praxis und Wahrheit

Unter ‚Praxis-Konzeption‘ soll dabei *im weiten Sinne* jede Konzeption gefasst werden, die die Relevanz der praktischen Dimension des Tuns, d.h. des Vollzugs des Tuns als solchen, hervorhebt – gegen eine im engen Sinne bewusstseinsphilosophische Konzeption, die den praktischen Vollzug lediglich als Ausführung einer ‚inneren‘ (freien) Absicht konzipiert. Anspruchsvolle Handlungstheorien sind in diesem Sinne sicherlich Praxis-Konzeptionen (geworden). Unter ‚Praxis-Konzeption‘ soll dabei *im engen Sinne* eine solche Praxis-Konzeption gefasst werden, die auf mehr als bloße Relevanz des praktischen Vollzugs abhebt, nämlich auf eine für menschliches Tun konstitutive, unreduzierbare und prinzipiell die ‚Theorie-Dimension‘ menschlichen Tuns überschreitende Dimension. Das *Anliegen* einer Praxis-Konzeption im engen Sinne kann mit Bourdieu (1998, 2001) auf die Formel gebracht werden, dass die Logik der Praxis nicht die Logik der Theorie ist, und dass es den „scholastischen Irrtum“ ausmacht, die Logik der Theorie zum Ursprung der Logik der Praxis zu machen. Leont’ev hatte die Warnung vor dem scholastischen Irrtum lapidar und eher beiläufig auf die griffige Formulierung gebracht, dass „die realisierte Tätigkeit reicher, wahrer [ist] als das sie vorwegnehmende Bewusstsein“ (Leont’ev 1975: 117).

Dass nicht jede Praxis-Konzeption im weiten Sinne bereits eine Praxis-Konzeption im engen Sinne sein muss, kann man am anschaulichsten an den verschiedenen Interpretationen ablesen, die die Marxsche 11. Feuerbach-These erfahren hat: Dass es darauf ankomme, die Welt nicht nur verschieden zu interpretieren, sondern zu verändern. Der Staat gewordene Marxismus kann geradezu dadurch definiert werden, in dieser nachdrücklichen Betonung der alles entscheidenden Relevanz der Praxis nichts weiter zu sehen als die *Ratifizierung* („Verwirklichung“) einer Partei ergreifenden Anschauung der Welt. Wahrheit müsse (auch) praktisch umgesetzt werden, so die verharmlosende Botschaft. Eine Praxis-Konzeption im engeren Sinne beharrt demgegenüber darauf, dass sich Wahrheit erst praktisch bilde (also ‚vor‘ ihrer Verwirklichung theoretisch gar nicht zu haben ist).

Gesetzt den Fall, dieses Anliegen einer Praxis-Konzeption im engeren Sinn ließe sich wohlbegründet und konsistent auf eine Theorie bringen, dann hat das eine entscheidende Konsequenz in ethisch-politischer Hinsicht: Eine humanistische Position ist dann nur als „theoretischer Anti-Humanismus“ (Althusser 1968: 179) zu haben, denn die Logik einer inhumanen Praxis lässt sich letztlich nicht durch Berufung auf die Logik irgendeiner Theorie aushebeln.¹ Die Idee der „Umsetzung“ einer Ethik oder der „Verwirklichung“ einer Weltanschauung erweist sich im Lichte einer Praxis-Konzeption i.e.S. als Paradefall eines scholastischen Irrtums. Aus diesem Grunde hat (z.B.) Plessner (1931) eine politische Anthropologie *statt* einer angewandten Ethik postuliert und grundgelegt. Horkheimer (1938: 221) hat dieselbe Einsicht auf die Formel gebracht: „Es gibt keinen logischen Beweis gegen Tyrannei und Grausamkeit.“

1 „Verstehen wir uns richtig: es handelt sich nicht darum, die Wirklichkeit, die der Begriff des sozialistischen Humanismus bezeichnen soll, zu bestreiten, sondern darum, den theoretischen Wert dieses Begriffs zu definieren. Indem wir sagen, dass der Begriff Humanismus ein ideologischer (und nicht wissenschaftlicher) Begriff ist, behaupten wir gleichzeitig, dass er wohl ein Ensemble bestehender Wirklichkeiten bezeichnet, dass er aber, im Unterschied zu einem wissenschaftlichen Begriff, nicht das Mittel gibt, sie zu erkennen. [...] Der Bruch mit jeder philosophischen Anthropologie oder mit jedem *philosophischen* Humanismus ist kein zweitrangiges Detail: er bildet ein Ganzes mit der wissenschaftlichen Entdeckung von Marx.“ (Althusser 1968: 171, 176) – Auch hier lässt sich ablesen, dass viele Spielarten des Marxismus gerade keine Praxis-Konzeption im engeren Sinn sein wollten, denn sie verweigerten dieser Einsicht Althusser schlicht das Verständnis und meinten, Marx an diesem Punkt gegen Althusser verteidigen zu sollen. Zur Kritik an Althusser vgl. exemplarisch Tomberg 1977.

Prozess und Prozess-Ontologie

Eine Klärung der Frage nach der Spezifik der Tätigkeitstheorie lässt sich auf dieser Folie als Frage danach formulieren, warum und inwiefern es einer Konzeption menschlichen Tuns in der Theorie gelingt, das ‚Leben reicher sein zu lassen als das es vorwegnehmende Bewusstsein‘. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass der Tätigkeitstheorie das dadurch und insofern gelingt, als sie in einem bestimmten Sinne als Prozess-Ontologie konzipiert ist.

Das Verständnis von ‚Prozess‘, das dabei zugrunde liegt, basiert im Wesentlichen auf einer begriffsgeschichtlichen Arbeit von Kurt Röttgers. Dort ist herausgearbeitet (vgl. Röttgers 1983), dass sich innerhalb der Zeit von 25 Jahren, im engeren Sinne sogar innerhalb der zehn Jahre von 1795-1805, das Verständnis von ‚Prozess‘ geradezu auf den Kopf gestellt hat. Der Ort dieser Entwicklung war die sog. romantische Naturphilosophie; das Ergebnis ist im direkten Anschluss mehr oder weniger Allgemeingut geworden, und findet sich u.a. bei Hegel, Marx und Engels wieder. Vor dieser Zeit bedeutete ‚Prozess‘ in der Alchemie so etwas wie Rezeptur; es war ein Vorgang, der ausdrücklich von den Forschern, insbes. Experimentatoren selbst veranstaltet, gestartet, unternommen werden musste – analog zum Kuchenbacken. Nach diesen zehn Jahren bedeutete ‚Prozess‘ dagegen einen Vorgang, der von selber abläuft. Es ist zwar noch die Rede von Kräften, aber die dienen nicht mehr der Erklärung der Verursachung von Prozessen, sondern sind innere Differenzierungen von Prozessen. Erklärungsbedürftig ist jetzt nicht mehr, dass Prozesse stattfinden, sondern erklärungsbedürftig ist, wieso und inwiefern es zu Identitäten, Invarianzen und Ruhezuständen kommt. Die romantische Naturphilosophie bringt dazu komplementäre Gegenprozesse zu jedem Prozess in Anschlag; prototypisch das Verhältnis von Gift und Gegengift.

In den Fällen, in denen dieses Verständnis von ‚Prozess‘ den Erklärungen einer Theorie zugrunde liegt, kann terminologisch von „Prozess-Ontologie“ gesprochen werden. Dabei ist freilich unter ‚Ontologie‘ *nicht* eine Lehre *vom Seienden* gemeint, sondern, angelehnt an Blochs Schichten der Kategorie Möglichkeit (vgl. Bloch 1959: Kap. 18), eine Lehre von *Konzeptualisierungen* des Seienden. Die Idee dabei ist sehr schlicht und, vor allem, in der Zeitrechnung nach Kant beheimatet: Jede einzelwissenschaftliche Theorie muss gewisse, für sie apriorische, Grundsachverhalte in Anspruch neh-

men, die sie nicht ihrerseits erklären kann, sondern die ihr Erklärungsgrund sind.² Fragt man nun, um was für eine Sorte von Entität es sich bei diesen in Anspruch genommenen Basissachverhalten der Erklärung handelt, dann ist die Antwort eine Ontologie bzw. eine Kategorienlehre. Im Groben gibt es drei Ontologien: Basisentitäten können den Status von Dingen mit ihren Eigenschaften haben, oder den Status von Strukturen (also von Relationen zwischen Dingen), oder eben den Status von Prozessen. Eine Ontologie gibt es sozusagen nicht einfach so, sondern nur als Ontologie *einer gegebenen Erklärung*. ‚Prozess-Ontologie‘ in diesem Sinne meint dann, dass die Bewegtheit des zu Erklärenden dieser gegebenen Erklärung vorausgesetzt wird, und nicht eigens erklärt wird bzw. werden muss. In diesem Sinne ist z.B. Whiteheads *Prozess und Realität* keine Prozess-Ontologie; denn dort ist Bewegtheit eine *Eigenschaft*, die den Dingen von Haus aus zukommt.

Tätigkeitstheorie als Prozess-Ontologie

Die zu erläuternde These lautet dann, dass die Spezifik der Tätigkeitstheorie darin liegt, eine Prozess-Ontologie in diesem Sinne zu sein. Dabei bezieht sich die Rede von „Tätigkeitstheorie“ auf den (hier unterstellten) systematischen Kern der *Kulturhistorischen Schule*. Dieses Verständnis von ‚Tätigkeitstheorie‘ basiert im Wesentlichen auf Leont’evs *Tätigkeit – Bewusstsein – Persönlichkeit*, und ergänzend auf Vygotskij 1927, Leont’ev 1959, Leont’ev 1981 und Messmann & Rückriem 1978. Es ist keine Aussage zur Entwicklungsgeschichte der *Kulturhistorischen Schule* (dazu z.B. Keiler 1997), und insbesondere keine positive oder negative Aussage zu Differenzen zwischen verschiedenen Vertretern dieser Schule. Es ist nicht einmal eine These dazu, dass Leont’ev selber diesen hier behaupteten Kern mit klarer Bewusstheit und konsequent vertreten habe. Vielmehr ist es eine These zu dem genannten Textbestand, die – auf eine Formel gebracht – besagt, dass ‚Tätigkeit‘ in diesen Texten als Gegenkonzept zum so genannten ‚Postulat der Unmittelbarkeit‘ (Leont’ev 1975: Kap. 3) *definiert* ist.

² Bei allen axiomatisch aufgebauten Theorien ist das geradezu sichtbar. Ein sehr simples Beispiel für die genannte Idee: Die euklidische Geometrie basiert auf dem Axiom, dass es genau eine Parallele gibt. In all ihren Ausführungen nimmt sie dieses Axiom in Anspruch, ohne es als solches begründen zu können. Man kann nicht zugleich *euklidische* Geometrie betreiben und jenes Axiom fraglich finden. Wohl kann man jenes Axiom fraglich finden und durch ein anderes ersetzen. Dann postuliert man die Existenz von gar keiner oder von unendlich vielen Parallelen und betreibt eine der sog. nicht-euklidischen Geometrien.

Das Verständnis von Prozess-Ontologie lässt sich vielleicht am besten in der Differenz zu anderen Ansätzen fassen. Zur Abgrenzung daher ein Beispiel, nämlich das der Handlungstheorie, wie sie u.a. in der Sportpsychologie weit verbreitet ist und bis in die Lehrbücher hinein Niederschlag findet.

„Das Bild vom *reagierenden* Menschen [gemeint ist der Behaviorismus] wird heute abgelöst von einer *interaktionistischen* Sichtweise. Interaktionistische Modelle zur Erklärung menschlichen Erlebens und Verhaltens sind weit verbreiteter Konsens. [...] Grundlage ist dabei das Bild vom *handelnden* Menschen. Handlungstheorien sehen den Menschen als ein aktiv auf seine Umwelt einwirkendes zukunftsbezogenes Wesen an.“ (Alfermann & Stoll 2005: 25) – Diese Charakterisierung findet sich ausdrücklich aus Anlass der Thematisierung des Menschenbildes der Theorieansätze; und unter nachdrücklichem Hinweis darauf, dass sich in Handlungstheorien eine Spezifik westlicher Kultur niederschlägt, nämlich das Bild vom autonomen, selbstbestimmt handelnden Individuum. – Hier liegt der mir wichtige Punkt: Ob man Handlungstheorien wählt oder es bleiben lässt, und auch: was man darunter versteht, ist in normativer Hinsicht in keiner Weise unschuldig. Und das ist keine Kritik, sondern das ist unvermeidbar. Auf dem Spiel steht letztlich ein bestimmtes Verständnis von Freiheit, und sich darüber zu streiten, ist offenkundig keine akademische Spielerei. Hier liegt ein wesentliches Motiv dieses Beitrags: Alle theoretischen Unterschiede zwischen theoretischen Konzepten, die hier beispielhaft herausgestellt werden, erwecken den Eindruck von Haarspalterei. Aber es sind Unterschiede, die tatsächlich Unterschiede machen, nämlich Unterschiede in Sachen Normativität und Freiheitsverständnis. Etwas plakativ mit Bourdieu formuliert: Hier liegen *feine Unterschiede* vor, die von der Klasse des Geschmacks zeugen.

Alfermann und Stoll stellen den Zusammenhang zur Tätigkeitstheorie selbst explizit her. In einem Merkkasten findet sich eine Anmerkung zu ihren Vorgängern in Leipzig an der *Deutschen Hochschule für Körperkultur* (DHFk): „Eine tätigkeitsorientierte Sportpsychologie, die ebenfalls zur Gruppe der Handlungstheorien gehört, wurde von Paul Kunath entwickelt.“ (ebd. 26)

Sie verweisen auf ein Buch von 1991; der Ansatz selbst ist zu DDR-Zeiten entwickelt worden. Wenn man in dieses Buch schaut (vgl. Kunath & Schellenberger 1991), kann man die These, dass dort ebenfalls Handlungstheorie vertreten wird, durchaus gut nachvollziehen. Kunath und Schellenberger reden von menschlichem Tun als kontrolliertem Verhalten, von biopsychosozialer Einheit und manchem mehr, und grenzen

sich auch gar nicht von Handlungstheorien ab. Zudem haben sie keinerlei Probleme, Rubinstein und Leont'ev in einem Atemzug zu nennen, und alles zusammen dann *Tätigkeitstheorie* zu nennen.

Zu diesem Eklektizismus mag man stehen wie man will. Mit der *Kulturhistorischen Schule* ist dieser Ansatz von so genannter tätigkeitstheoretischer Sportpsychologie grundsätzlich unverträglich, insofern Leont'ev radikal mit jeder Terminologie der Verhaltensbiologie gebrochen hat. Einen entscheidenden Überrest der *Kulturhistorischen Schule* gibt es jedoch noch: Die Autoren halten an einer Unterscheidung von Handlung und Tätigkeit fest, die wichtig und auch notwendig für die Sportpsychologie sei.

Dabei ist die Abgrenzung von Handlungstheorien selbstverständlich lediglich ein Beispiel. Ein anderes, und genauso willkürliches, Beispiel wäre der Unterschied zwischen Tätigkeitstheorie und der kritisch-psychologischen Handlungsfähigkeit im Sinne von Holzkamp und Holzkamp-Osterkamp. Hier ist der zentrale Punkt, dass Tätigkeit *energeia*, Handlungsfähigkeit aber *dynamis* ist, und insofern das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit direkt gegenteilig gedacht wird. Das zentrale Problem des Konzepts ‚Handlungsfähigkeit‘ ist die *Verwirklichung* von bestehenden Fähigkeiten, also von Möglichkeiten; das Konzept ‚Tätigkeit‘ dagegen geht von bestehenden Wirklichkeiten aus, um *deren* offene Möglichkeiten zu analysieren (vgl. ausführlicher Schürmann 1993: 93-100).

Ein drittes und letztes Beispiel ist Bourdieu. Dort findet sich explizit der strukturalistische Gedanke „Das Reale ist relational“ (Bourdieu 1998: 15ff.). Diese Einsicht und Position ist Cassirer zu verdanken und zu schulden, denn der hatte den Übergang von Substanz- zu Funktionsbegriffen auf ein ganzes Buch gebracht. Eines der frühen Bücher Bourdieus knüpft dort an: die *Soziologie der symbolischen Formen* als vermeintlich materialistische Version der letztlich idealistisch verstandenen *Philosophie der symbolischen Formen* Cassirers. Doch das Problem bei und mit Cassirer ist gerade nicht, dass *Geist* bei ihm eine idealistisch gedachte Instanz ist, sondern das Problem liegt darin, dass er *Geist* weiterhin eine *formende* Instanz (eines noch formlos gedachten Materials) sein lässt. Ein Strukturalismus bekommt die Bewegtheit der Strukturen, trotz gegenteiliger Beteuerungen, nicht geschenkt, und er bedarf ausgezeichneter Instanzen, die die Fähigkeit haben, Relationen zu erkennen, zu stiften, zu verändern (vgl. Schürmann 1994). Es hilft nicht, diese (im Strukturalismus notwendigen)

vorgelagerten Bewegungen lediglich ‚materialistisch‘ mit einem Leib auszustatten, ohne ihren Status als Täter von Rezepturen zu ändern.

Demgegenüber wäre mit Hegel, Marx und der *Kulturhistorischen Schule* zu sagen, dass das Wirkliche mehr als bloß relational, nämlich prozessual ist. Dabei bezieht sich in all diesen Fällen die Rede von „Wirklichkeit“ auf die *erklärte* Realität, und nicht auf die Realität selbst. Es geht, wie gesagt, um verschiedene *Ontologien*, nicht um ein Abtauschen des Ontischen.

Es sei nachdrücklich betont, dass hier von Unterschieden die Rede ist. Ein Unterschied ist ein *Anders*-sein, und das hat zunächst rein gar nichts mit besser oder schlechter und auch nichts mit wahrer oder falscher zu tun.

Plädoyer für ein indeterministisches Erklärungsmodell

Mir scheint es nun ein Gemeinsames dieser drei Abgrenzungen zu geben, und das ist zugleich ein Vorschlag bzw. eine These zur Spezifik der Tätigkeitstheorie. Es ist jeweils der Unterschied zwischen einem deterministischen und einem indeterministischen Modell. Das ist zunächst rein methodologisch zu verstehen; es geht nicht darum, ob eine Handlung – z.B. die, einen Text zu schreiben – im ontischen Sinne deterministisch oder indeterministisch *ist*, sondern wie die Tätigkeitstheorie im Unterschied zur Handlungstheorie eine solche Handlung erklären und methodisch erforschen würde. Es geht um Situationen, in denen es (fast) keinen Streit um die Phänomene gibt, sondern einen Streit darum, wie man diese Phänomene verstehen und erklären soll. Kein Vertreter der Tätigkeitstheorie wird ernsthaft die Phänomene bestreiten, die die *Kritische Psychologie* im Blick hat, wenn sie von mangelnder Handlungsfähigkeit spricht.

Unter einem deterministischen Modell sei dabei ein, sei es expliziter, sei es impliziter, Ansatz gemeint, dass das Tun eines Menschen als das Ergebnis des Wirkens zahlloser Bedingungen verstanden und erklärt wird – also als direkte und im Prinzip eindeutige Ableitbarkeit aus den bedingenden Faktoren (bzw. aus unserem Wissen um diese Faktoren). So formuliert kommt ein deterministisches Modell mit dem überein, was Leont’ev „Postulat der Unmittelbarkeit“ nennt. Diesem Postulat gegenüber setzt er seinen eigenen methodologischen Imperativ: „Denn keinerlei Entwicklung ist direkt aus dem ableitbar, was lediglich ihre notwendigen Voraussetzungen bildet, wie detailliert wir sie auch immer beschreiben mögen. Die marxistische dialektische Methode fordert weiterzugehen und die Entwicklung als einen Prozess der ‚Selbstbewe-

gung' zu untersuchen, das heißt ihre inneren bewegenden Beziehungen, Widersprüche und wechselseitigen Übergänge zu analysieren, so dass ihre Voraussetzungen als *in ihr sich transformierende* [Hervorhebung von mir], als ihre eigentlichen Momente auftreten.“ (Leont'ev 1975: 151)

Dieser Imperativ macht Leont'evs Tätigkeitstheorie zu einem indeterministischen Modell. Der methodologische Imperativ definiert eine Prozess-Ontologie; dieser Imperativ *definiert* den Status des zu Erklärenden und damit den Status derjenigen Entitäten, die allen *Erklärungen* zu Grunde liegen. In einer Prozess-Ontologie sind diese Basisentitäten Prozesse; also z.B. weder Strukturen noch Dinge samt Eigenschaften. Dass Ortsbewegungen, tierisches Verhalten, menschliche Handlungen ontisch gesehen ‚Prozesse‘ resp. Bewegungen sind, ist eine Trivialität und taugt nicht für Unterscheidungen von theoretischen Konzepten. Hier kann man nicht ernsthaft anderer Meinung sein. Eine sog. eleatische Welt, in der Bewegtheit ein bloßer Schein wäre, haben nicht einmal die Eleaten vertreten (denn auch die redeten über *Erklärungen* von Bewegtheit). Aber es ist ein erheblicher Unterschied, ob man die Bewegtheit allen Erklärungen zu Grunde legt, oder ob man z.B. Strukturen zugrunde legt und damit Bewegtheit zu einem *zu Erklärenden* macht. Es ist ein erheblicher Unterschied, ob man die Bewegtheit der Welt zugrunde legt, oder ob man einen göttlichen Beweger zugrunde legt, um die Bewegtheit der Welt *erklären* zu können. Engels hat das gar für die (berühmt-berüchtigte) Grundfrage der Philosophie gehalten.³

Spätestens an dieser Stelle dürfte die Versicherung unglaubwürdig sein, dass es hier um ein Anders-sein, und nicht um Wahrer- oder Besser-sein geht. Leont'ev hatte doch gute Gründe, das Postulat der Unmittelbarkeit zu *kritisieren*; und Engels gar

³ „Die große Grundfrage aller, speziell neueren Philosophie ist die nach dem Verhältnis von Denken und Sein. [...] Die Frage nach dem Verhältnis des Denkens zum Sein, des Geistes zur Natur, die höchste Frage der gesamten Philosophie [...] die Frage: Was ist das Ursprüngliche, der Geist oder die Natur? – diese Frage spitzte sich, der Kirche gegenüber, dahin zu: Hat Gott die Welt erschaffen, oder ist die Welt von Ewigkeit da? Je nachdem diese Frage so oder so beantwortet wurde, spalteten sich die Philosophen in zwei große Lager. Diejenigen, die die Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Natur behaupteten, also in letzter Instanz eine Weltschöpfung irgendeiner Art annahmen – und diese Schöpfung ist oft bei den Philosophen, z.B. bei Hegel, noch weit verwickelter und unmöglicher als im Christentum –, bildeten das Lager des Idealismus. Die andern, die die Natur als das Ursprüngliche ansahen, gehören zu den verschiedenen Schulen des Materialismus. Etwas andres bedeuten die beiden Ausdrücke: Idealismus und Materialismus ursprünglich nicht, und in einem andern Sinne werden sie hier auch nicht gebraucht.“ (Engels 1886: 274f.)

fand den Streit völlig entschieden, denn die Wissenschaft hätte bewiesen usw. Das wäre ein ganz eigenes Thema (vgl. Schürmann 2002); hier bleibt nur die wiederholte Versicherung, es tatsächlich so zu meinen. Mindestens beruhen alle Argumentationen allein auf jenem Anders-sein; aus einem Anders-sein ein Wahrer-sein „herauszuklauben“ (Kant), scheint mir ein scholastischer Irrtum zu sein.

Um den Unterschied am Beispiel der Handlungstheorien noch einmal anzugeben: Dem Anliegen nach ist ‚Handlung‘ in Handlungstheorien der Gegenbegriff zu ‚Verhalten‘ im Sinne des Behaviorismus. Zugleich ist völlig unstrittig, dass Handeln selbst nur eine bestimmte Sorte von Verhalten ist, nämlich intentional gesteuertes Verhalten. Und das ist einfach nur ein anderer Ausdruck dafür, dass Handlungstheorien ein deterministisches Modell zugrunde legen: Alles Tun wird erklärt als das Ergebnis des Wirkens von Determinanten. Genau dagegen steht jener methodologische Imperativ Leont’evs, dass diese Determinanten nur die Voraussetzungen bilden, aus denen man das Tun eben nicht direkt ableiten könne.

Handlungstheorie nimmt damit *alles* menschliche Tun als im Prinzip intentional gesteuertes Tun (abgesehen von einem tierischen Untergrund oder auch Abgrund des Menschen, in dem noch pur naturales Verhalten herrsche). Und das wiederum heißt, dass alles menschliche Tun im Rahmen dieses Ansatzes *im Prinzip* (wenn auch sicher nicht de facto) in der Verfügungsgewalt der Person liegt. Darin spielt das *Problem* von Freud, dass das Ich nicht Herr im eigenen Hause ist, gleichsam per Dekret keine Rolle mehr. Heutzutage wird Freud sehr diskret aus dem Hause der Handlungstheorien hinaus komplementiert: „Psychoanalytische Einflüsse haben lange Zeit die Entwicklungspsychologie dominiert (etwa in der Überbetonung der frühkindlichen Einflüsse auf die gesamte Lebensspanne), sie spielen aber heute in der wissenschaftlichen Psychologie wie auch in der Sportpsychologie nur noch eine bescheidene Rolle.“ (Alfermann & Stoll 2005: 24) – Dagegen steht ein altes materialistisches Motiv, etwa bei Feuerbach: Das autonome freie Tun des Menschen ist eben nicht reine Aktivität, sondern ein logisch Mittleres von Aktiv und Passiv. Es ist *als aktives Tun* an sich selbst bedingt; es ist kein unbedingtes Setzen des Nicht-Ich, sondern ein *bedingtes Setzen*. Das Griechische kannte dafür noch die grammatische Form des Mediums. „Weil auch das Objekt *tätig* ist, leidet das Ich – ein Leiden, dessen sich übrigens das Ich nicht zu schämen hat, denn das Objekt gehört selbst zum innersten Wesen des Ich.“ (Feuerbach 1841: 150)

Die Tätigkeitstheorie der *Kulturhistorischen Schule* hat dieses Problem bewahrt und das von Feuerbach eingeklagte „passive Prinzip in Bezug auf den Menschen“ weiter kultiviert (gepflegt): Die Nicht-Identität von Tätigkeit und Handlung bzw. von Motiv und Ziel ist ein Ausdruck dessen, dass nicht alles menschliche Tun auf intentionales Tun zu reduzieren ist. „Das Leben ist reicher, wahrer als das es vorwegnehmende Bewußtsein.“ (Leont’ev 1975: 117)

Unterschied im Freiheitsverständnis

Um es, zugegeben in einem arg weiten Sprung, zuzuspitzen: Der Übergang von „gesellschaftlichen Bedeutungen“ in „persönlichen Sinn“ (Leont’ev 1975: Kap. 4.3, 4.4) ist radikal unableitbar und somit kontingent. Es kann keinen brisanteren Punkt einer Theorie geben als diesen. Die Konsequenzen z.B. hinsichtlich einer Lerntheorie oder hinsichtlich des Verständnisses von zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit – sprich: Gramscis Hegemonie-Konzept – scheinen mir gravierend. Die heute so wohlfeile Rede, dass Lehrende Moderatoren und nicht Instruktoren von Lernprozessen zu sein haben, hat hier ihre eigentliche Begründung und auch ihren Lackmустest – gerade nicht gemeint ist nunmehr, dass die Lernenden „von selber“ (und nicht „fremdbestimmt“) auf die schon festliegende Lösung eines Problems kommen, sondern dass sie auf *ihre* Lösung kommen. Es drängt sich die These auf, dass Leont’ev in der DDR gegen Rubinstein kaum bestehen konnte, weil genau diese Kontingenz des persönlichen Sinns dort nicht ertragbar war. Oder noch weitgehender: Leont’ev selbst ist genau an dieser Stelle nicht eindeutig. Er betont die prinzipielle Nicht-Identität von Bedeutung und Sinn einschließlich der darin liegenden „Dramatik“ (Leont’ev 1975: 138), versichert dann aber beruhigend, dass „die Aufhebung der Beziehungen des Privateigentums diese [in Warengesellschaften notwendige] Entgegensetzung von Bedeutung und Sinn im Bewusstsein der Individuen auf[hebt]“, wobei allerdings auch dann „ihre Nichtübereinstimmung bleibt“ (ebd. 134).

Letztlich drückt sich in der Differenz von deterministischen und indeterministischen Modellen ein je anderes Freiheitsverständnis aus. Der Determinismus unterstellt Freiheit als *Einschränkung* einer (über den Wolken wohl) unbegrenzten Freiheit durch die herrschenden Bedingungen. Im Indeterminismus dagegen machen die je herrschenden Bedingungen je *bestimmte* Freiheiten möglich; die Bedingungen sind hier nicht als Einschränkungen unterstellt, sondern als Ermöglichungsgrund. Gewöhnlich ist eine Hürde ein Hindernis auf meinem Weg, das es wegzuräumen oder zu

überwinden gilt; im Sport ist sie die Möglichkeit der Sportart Hürdenlauf, und ein Hürdenläufer kann sich nicht sinnvoll wünschen, dass da gar keine Hürden stehen – was er sich im gemeinen Leben sehr wohl wünscht. An solch unterschiedlichem Freiheitsverständnis hängt ein unterschiedliches Verständnis, was denn wohl ein „Subjekt des Tuns“ sei. Der Determinismus unterstellt ein autonomes, oder besser: ein autarkes Subjekt. Formal ist ein solches Subjekt ein dem Tun vorgelagerter Täter des Tuns; und inhaltlich ist die Welt, und insbesondere die Welt der Mitmenschen, für ein solches Subjekt ein *factum brutum* und eine Störung dessen, was es ohne solche ‚Einschränkungen‘ aus sich heraus ‚eigentlich‘ täte. Ein Indeterminismus dagegen benötigt das Konzept eines „verführten Subjekts“ (Röttgers 2003) als logisch Mittleres von Autarkie und schicksalhafterm Geschick (Heidegger).

VI. Ausdruck im Medium des Geistes (2011)

„[...] wonach das religiöse Erlebnis etwas rein Subjektives in einem isolierten Binnenleben des Ichs ohne ursprünglichen Bezug zur Gemeinschaft wäre. Aber so gefaßt wäre es dann auch nichts universal Geistiges mehr. Das ist ein unhaltbarer Begriff von Leben, da zum Leben als Geistigem wesentlich gehört die Beziehung von Tun und Wissen um den Sinn dieses Tuns.“ (Misch 1994: 79)

Die folgenden Ausführungen zu Cassirer, Misch (und dereinst: Bachtin und Leont'ev) möchten, selbstverständlich, philologisch korrekt und präzise sein. Aber sie interessieren mich nicht primär als Exegesen von (mir unverzichtbaren) Texten, sondern sie interessieren mich hinsichtlich systematisch möglicher Weichenstellungen, hier: hinsichtlich des Problems des *Ausdrucks*. Sollte also jemand einen anderen Cassirer (oder Misch) gelesen haben als ich ihn präsentieren werde, so würde ich zwar darauf bestehen, dass meine Lesart philologisch möglich und insofern korrekt ist, aber letztlich ist es mir herzlich egal, ob die *systematische* Position, die ich meine, mit Cassirers Texten in Verbindung bringen zu können, de facto lediglich eine Zuspitzung ist, die so noch von niemandem vertreten worden ist. Ich sage das auch deshalb, weil wir ja vermutlich alle unsere privaten Säulenheiligen haben, die wir uns nicht so gerne besudeln lassen. Ich für meinen Teil werde Cassirer durchaus auch ein klein wenig besudeln, während ich auf Misch nichts kommen lasse.

Die Basis: Persönlichkeit und personales Wissen in der Moderne

Ich lasse die politische Moderne mit den Bürgerlichen Revolutionen beginnen; der Bruch (politische) Vormoderne | Moderne ist mit den amerikanischen und französischen Menschenrechtserklärungen vollzogen.¹

Was mit diesem Bruch gewonnen wurde, ist eine Umstellung aller personalen Verhältnisse auf grundsätzliche Vermitteltheit. Das Recht des Stärkeren ist umgestellt auf das Rechtsstaatsprinzip; aus Menschen, die sich von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen, sind Bürger (*citoyens*) geworden, die sich angesichts ihres sich wechselseitig-Anerkennens als Person gleicher Rechte zueinander verhalten. Persönlichkeit ist wieder an die Figur der Maske gebunden.

¹ Ich würde das auch ohne Ottmann, und zur Not auch gegen ihn, so sehen und begründen wollen, aber es beruhigt mich sehr, dass auch Ottmann (2008: 1) das so sieht – denn Ottmann ist ja nicht irgendwer.

Philosophisch artikuliert sich das in Rousseaus Unterscheidung von *Gemeinwille* (*volonté générale*) und *Gesamtwille* (*volonté de tous*). Der allgemeine Wille gilt dort als nicht reduzierbar auf die Summe der vielen Einzelwillen, sondern *Staatsbürgerschaft* heißt eben, dass in jeder Individuierung eines einzelnen Willens bereits das Kriterium fungiert, Willen einer Person gleicher Rechte zu sein. Gesellschaftsvertragstheorie ist jetzt nicht mehr das, was sie noch vorher, paradigmatisch mit Hobbes, war; sie ist nicht mehr in einer atomistischen Sozialontologie fundiert: Menschen, die dann, *auch noch*, genötigt sind, Verträge miteinander abzuschließen. – Diese Unterscheidung Rousseaus wird in (mindestens) zwei grundverschiedenen Traditionslinien fortgesetzt. Rousseauismen bis hin zum Kommunitarismus interpretieren und traktieren die Unterscheidung *holistisch*, d.h. als Vor-Ordnung des Ganzen vor den Teilen – gegen solch latente und oft manifeste Gesinnungsdiktatur bleibt die vormoderne Sozialontologie des Liberalismus zurecht wirkmächtig. Die zweite Traditionslinie liegt darin, jene Rousseausche Unterscheidung *medial* zu interpretieren, also nicht als Vor-Ordnung, sondern als logische Simultaneität von Gemein- und Gesamtwille, was zu einer Artikulationstheorie des Politischen (Richter 2005) führt. „Medial“ deshalb, weil der Gemeinwille hier den systematischen Ort eines Mediums (im alten Sinne des Lebelementes) einnimmt: Im gleichen Sinn, in dem Fische Wasserlebewesen *sind*, weil sie nicht nicht im Medium/Element des Wassers leben können, in dem Sinne sind Bürger Personen, weil sie nicht mehr nicht im Medium von Staats- bzw. Weltbürgerschaft leben (Schürmann 2007).

Dass *citoyens* sich prinzipiell vermittelt durch das Medium ihres sich-wechelseitigen-Anerkennens zueinander verhalten, manifestiert sich u.a. auch im Status des Erkennens resp. Wissens, das mit solcherart Sich-zueinander-Verhaltens verknüpft ist. Auch hier wird in der Moderne auf prinzipielle Vermitteltheit umgestellt, was sich in Kants berühmter kopernikanischer Wendung artikuliert. Nunmehr ist nichts mehr als *gegebenes* („natürlicher“, „unmittelbarer“) Wahrmacher personalen Wissens verbürgt, denn *jedes* personale Wissen bezieht sich, wenn überhaupt, nur noch vermittels anderes Wissens auf die Welt. Erkennen heißt in der Moderne dieses-und-nicht-jenes-erkennen – Wissen gilt jetzt als ein Gelten-als und ist damit ohne produktives resp. performatives Moment nicht zu haben.

Die generelle Logik dieser modernen Absage an jede Form von Unmittelbarkeit in Tun und Erkennen zugunsten einer Umstellung auf prinzipielle Vermitteltheit ist nach Rousseau und Kant verschiedentlich herausgestellt worden. Besonders eindringlich

und nachdrücklich geschieht dies im ersten Kapitel von Cassirers *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* von 1910, dort freilich zugespitzt auf personales Erkennen. Atomistik ist auch wissenstheoretisch nur noch vormodern zu haben: „Was der Theorie der Abstraktion Halt verleiht, ist somit lediglich der Umstand, daß sie die Inhalte, aus welchen der Begriff sich entwickeln soll, selbst nicht als *unverbundene Besonderheiten* voraussetzt, sondern sie bereits stillschweigend in der Form einer geordneten Mannigfaltigkeit denkt. Der ‚Begriff‘ aber ist damit nicht abgeleitet, sondern vorweggenommen: denn indem wir einer Mannigfaltigkeit eine Ordnung und einen Zusammenhang ihrer Elemente zusprechen, haben wir ihn, wenn nicht in seiner fertigen Gestalt, so doch in seiner grundlegenden Funktion bereits vorausgesetzt.“ (Cassirer 1910: 22)

Moderne Unmittelbarkeit und Logik des Ausdrucks

Nun wird man das Problem und die Rede von *Unmittelbarkeit* auch in der Moderne nicht einfach los. Plessner hat das „Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit“ gar zum anthropologischen Grundgesetz erhoben.

In der Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie (vgl. Möckel 2005) kennt sogar Cassirer eine Form von Unmittelbarkeit. Er konzipiert nämlich eine Phänomenologie der Ausdruckswahrnehmung, die den symbolischen Formen im engeren Sinne noch zugrunde liegt. Diese Sphäre der Ausdruckssphänomene kann man folglich nicht im gleichen Sinne als eine symbolische Form ansprechen. Hier muss Cassirer von einem „ursprünglichen ‚Symbolcharakter‘“ reden, der vom „eigentlichen Symbol“ gerade deshalb zu unterscheiden ist, als hier die Differenz von Zeichen und Bezeichnetem noch nicht auftritt (ebd. 195). Hier kann man gerade nicht von einem „sekundären Akt der Deutung“ (ebd. 197) reden, sondern stößt auf eine Wissensform, die jeder Subjekt-Objekt-Unterscheidung noch zugrunde liegt. Sofort drängt sich daher hier die Rede von Unmittelbarkeit auf; mit Schwemmer konstatiert Möckel, dass hier „die einzige Form der Unmittelbarkeit [liegt], die Cassirer anerkennt“ (ebd. 193).

Es wundert daher nicht, dass gerade dort, wo zurecht die eigenbedeutsame Relevanz leiblicher Wissensformen herausgestellt wird – etwa in den Musik-, Tanz-, Sportwissenschaften –, immer wieder auch ganz ungeschützt das Hohelied der Unmittelbarkeit gesungen wird.

Allen Reden von unvermittelter Unmittelbarkeit gegenüber ist mein Anliegen, mit Hegel, Plessner, König und Misch an der prinzipiellen Vermitteltheit allen personalen

Tun und Erkennens festzuhalten, und die vormoderne Unterscheidung zwischen Vermitteltheit und Unmittelbarkeit durch eine Unterscheidung zweier grundsätzlich unterschiedener Weisen von Vermitteltheit – vermittelte Vermitteltheit und vermittelte Unmittelbarkeit – zu ersetzen. Die gemeinsame Grundlage der genannten vier Autoren ist in dieser Hinsicht ein bestimmter Begriff des objektiven Geistes, der durch drei Momente konstituiert ist: 1. durch einen methodologischen Primat des Wir gegenüber dem Ich; 2. durch eine Umstellung der Ontologie: Phänomene werden nicht als Dinge mit Eigenschaften, und auch nicht als Strukturen, sondern als Prozesse gefasst – mit der Binnendifferenzierung von fließenden Prozessen einerseits und zu Produkten geronnenen Prozessen andererseits; und schließlich 3. dadurch, dass diese Produkte, Manifestationen, Ausdrücke die notwendige und die hinreichende Basis dafür sind, Prozesse zu verstehen und darüber zu kommunizieren. Der systematische Gewinn dieses Geist-Begriffes ist ein in sich doppelter: Zum einen liegt der Sinn dort in einem Ausdruck gegeben gleichsam vor uns: Wir müssen ihn nicht in irgendeiner verschlossenen Binnenwelt von Produzenten, Tänzern, Musikern, Autoren oder sonstigen Subjekten suchen. Bei Misch (1994: 78) heißt das kurz und knapp: „Wir bewegen uns in einer Ausdruckswelt und nicht in einer Erlebniswelt.“ Zugleich sind oder stiften diese Ausdrücke die personalen Verstehens-Beziehungen: Es gibt dort keinen Graben zwischen meinem und deinem Verstehen, der erst zu überbrücken wäre, sondern es gibt unterschiedliches Verstehen eines schon als gemeinsam Unterstellten. Sonst würden wir nicht kommunizieren, sondern Geräusche produzieren (vgl. Schürmann 2009).

Der Geist symbolischer Formung bei Cassirer

Es ist innerhalb der Cassirer-Interpreten strittig, ob bzw. inwieweit man Cassirer als Neukantianer ansprechen kann oder sollte. In systematischer Hinsicht kann man durchaus die Position vertreten, dass Cassirers Philosophie eine ganz eigenständige und vom neukantianischen Programm emanzipierte sei.² Ohne Zweifel ist Kant für Cassirer eine *der* Grundfiguren; aber man kann und muss Cassirer ja z.B. auch als

² Cassirers Bemühen um eine Kulturphilosophie könne „zwar durchaus als ein neukantianisches Gemein Anliegen verstanden werden, unterscheidet aber in seiner spezifischen Durchführung Cassirers Position entscheidend von denjenigen so verschiedener Exponenten des Neukantianismus wie eben Herman Cohen einerseits oder etwa Heinrich Rickert andererseits auf profilierte Weise. Entsprechendes gilt für Cassirers Verhältnis zu Kant, insbesondere aber zu Kants Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis“ (Rudolph 1995: 85).

Leibnizianer lesen, oder auch, gerade im Hinblick auf das Thema ‚Symbol und symbolische Prägnanz‘ als Gestalttheoretiker.

Ich habe an anderer Stelle die These vertreten und ausführlich begründet (Schürmann 1994, Schürmann 1996a), dass Cassirers Philosophie als ein einerseits und andererseits zweier verschiedener Anliegen charakterisierbar ist. Das ist nicht als Vorwurf gemeint, sondern als Diagnose, nämlich als Charakterisierung eben des Grenzcharakters seiner Philosophie – halb Kantianer, halb Gestalttheoretiker. Die These daran ist, dass es keine einheitliche, in sich bruchlose Interpretationslinie der Philosophie Cassirers gibt. Aber noch einmal: Das muss nicht zwingend eine Kritik sein – es könnte sein, dass sich darin die Moderne spiegelt.

Festmachen lässt sich das auch am Thema ‚symbolische Formen‘. Cassirers Sprachgebrauch ist schwankend: Mal spricht er von ihnen als *Mitteln*, „ein Individuelles zu einem Allgemeingültigen zu erheben“, mal spricht er von Medien. Dieser schwankende Sprachgebrauch ist ein Indiz für jenes einerseits/andererseits, hier: für die Frage, in welchem Sinne die symbolischen Formen Weisen der Objektivierung sind. Zunächst und in erster Lesung ist der Fall sonnenklar: ‚Symbol‘ ist, unabhängig davon, was man sonst noch dazu sagen kann und muss, ein Gegenbegriff zu ‚Abbild‘. Cassirer kennt kein Gegebenes mehr, das im menschlichen Erkennen lediglich kopiert wird. Das gilt für begriffliches Erkennen genauso wie für mythisches Erkennen. Cassirer inszeniert die prinzipielle Produktivität menschlichen Erkennens. Eben deshalb können die symbolischen Formen keine Mittel, keine Instrumentarien, keine Werkzeuge des Erkennens sein, denn ein Mitteleinsatz ist optional: Es ist klug, mit einer Leiter auf ein Dach zu steigen, aber zur Not, wenn alle Stricke reißen, geht es auch ohne. Wären symbolische Formen Mittel, dann könnte man zwar die These vertreten, dass Menschen immer Mittel einsetzen müssen – aber dennoch würde das ein Gegebenes transportieren, das dann eben mit verschiedenen Mitteln erkannt werden könnte. Ein Medium im Sinne eines Lebenselementes dagegen ist nicht optional: Ein Fisch *ist* ein Wasserlebewesen. Und in gleichem Sinne – Medium als Lebenselement – leben in der symbolischen Welt ‚Mythos‘ andere Gegenstände als im Element des Begriffs. *Das* meint Cassirer mit verschiedenen Weisen der Objektivierung: Die Perspektivität der Gegenstände selbst, und nicht nur die Produktivität *des Erkennens* der Gegenstände – die anderenfalls eben gegebene, immer selbige blieben. Die Notwendigkeit von Mitteln für das Erkennen zu behaupten, ist etwas völlig anderes als die Medialität des Erkennens zu behaupten. Mittel und Medium sind beide ein je

Drittes, ein Vermittelndes – aber sie sind das in völlig verschiedener Weise. Und Cassirer will in erster Lesung sagen, dass symbolische Formen in medialer, und nicht in instrumenteller Weise Vermittelnde sind.

Die Gegenbewegung einer notwendigen zweiten Lesung resultiert aus dem fundamentalen Folgeproblem dieses Ansatzes. Verschiedene Weisen der Objektivierung, verschiedene symbolische Formen, sind und bleiben dann schlicht *andere* gegeneinander. Strikt gesprochen, sind sie völlig unvergleichbar; man könnte weder einen Entwicklungszusammenhang, geschweige eine erkenntniskritische Hierarchisierung aufzeigen. Wenn man das Hohelied des Pluralismus singt, ist das ja auch schön so. Aber Cassirer hat sich das Gespür für die Dissonanzen dieses Hohelieds bewahrt, wie insbesondere und vor allem die Arbeit *Myth of the State* zeigt. So gleichberechtigt sind bei ihm Mythos und Wissenschaft dann doch auch wieder nicht, jedenfalls bei aufklärerischem Grundverständnis. Und diese Arbeit ist nur ein besonders deutliches Symptom: Durchgehend betont Cassirer die Pluralität der symbolischen Formen einerseits *und* die Einheit des menschlichen Geistes andererseits, und unter dem Titel dieser Einheit transportiert er mehr und anderes als die bloß formale Auskunft des puren Dass der immer am Werke seienden produktiven *energeia* des menschlichen Geistes. Genau deshalb konzipiert Cassirer die symbolischen Formen dann doch, gegen die erste Lesung, immer auch als Mittel, und nicht als Medium, denn verschiedene Mittel der Darstellung eines Selbigen sind vergleichend beurteilbar hinsichtlich der Güte dieser Darstellung.

Von außen betrachtet ergibt sich folgende Sachlage: Cassirer hat kein logisches Modell von Entwicklung, das in der Lage wäre, das Zugleich von Simultaneität und Nacheinander der symbolischen Formen zu fassen. Und deshalb bleibt es *entweder* so, dass die verschiedenen symbolischen Formen gleichwertig und als neutral andere nebeneinander bestehen, *oder* sie werden doch in einen wertenden, hierarchisierenden Entwicklungszusammenhang gebracht. Für beides hat Cassirer je gute Gründe, aber Beides zugleich ist mit Cassirer nicht zu haben.

Von innen betrachtet würde ich die Sachlage wie folgt diagnostizieren: Cassirer ist und bleibt Kantianer, wenn auch an der äußersten Grenze. Seine sachlichen Einsichten, die er mit Leibniz, Goethe, Herder, den Gestaltpsychologen und vielen anderen gewinnt, sprengen nicht den kantschen Rahmen, sondern sind Reparaturversuche. Systematisch gesprochen: Ausgangspunkt für Kant *und* für Cassirer ist und bleibt das Locke/Humesche Verständnis von *impressions*, die rein als solche lediglich Material

des Erkennens sind und allererst noch geformt werden müssen. Mit Kant und Cassirer kann man formulieren, dass menschliches Erkennen heißt, immer einen Formungsprozess vollzogen zu haben; aber mit Kant ist das ein Synthesis-Prozess: Eine Zusammenführung zweier verschiedener Dinge, nämlich rein als solches ungeformtes Material plus formende *energeia*. Und das schlägt sich auch in der nunmehr berühmten Formulierung Cassirers nieder: „Unter einer ‚symbolischen Form‘ soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird.“ (Cassirer 1922: 175) Es ist – so meine These – symptomatisch und mit Cassirer nicht anders zu haben, dass er dort deutlich aktivisches Vokabular bemüht: zugeeignet *wird*; er kann nicht sagen: zugeeignet ist. Cassirers Geist ist ein *formender*, nicht aber ein reflexiver, dem angesichts von Etwas etwas innewird.

Dieser Grundansatz ist bereits bei und für Kant als ein problematischer erkannt – und fortan springen an allen systematisch wichtigen Orten dritte vermittelnde *Kräfte* ein: Einbildungskraft, Urteilskraft, Schemata etc. Und dieselbe Problemlage verschärft sich für Cassirer, und trägt u.a. den Titel der symbolischen Prägnanz. Die Formung liegt, so Cassirer, bereits auf der Ebene der sinnlichen Wahrnehmung vor, die ihrerseits gar nicht sinnvoll als ungeformte Rohmasse zu denken ist. Aber selbst wenn man diesen Schritt macht, so muss man noch nicht das Grundmodell der Synthesis aufgeben. Im Prinzip kann man auch jetzt noch Wahrnehmen als Zwei-Komponenten-Kleber konzipieren – und genau das tut Cassirer.

Anders ausgedrückt: Cassirers Philosophie bleibt eine Vermögens-Metaphysik. Das, was er die formbildende *energeia* des menschlichen Geistes nennt, ist gerade nicht eine *energeia*, sondern eine *dynamis*. Es ist gedacht als, freilich immer wirkendes, Vermögen, das Material des Erkennens zu formen. Ganz besonders deutlich wird das in der Bestimmung des Menschen als *animal symbolicum* im *Essay on Man*. Dort hat Cassirer keinerlei Problem mit der *Logik* der Bestimmung des Menschen als *animal rationale*, sondern er kritisiert ausschließlich einen zu engen Rationalitätsbegriff. Und da er die Logik dieser Bestimmung völlig unangetastet lässt, ist die Übersetzung von *animal symbolicum* erklärtermaßen ein normativer Satz: Genau so, wie die Bestimmung des *animal rationale* nicht heißt, dass alle Menschen rational sind, sondern vielmehr die prinzipielle Möglichkeit zur Rationalität im Menschen angelegt ist mit der Vorgabe, diese Rationalität zu entwickeln, so sei eben ein *animal symbolicum* mit dem prinzipiellen Vermögen zur Symbolbildung ausgestattet. Schon bei Aristoteles

kann man nachlesen, dass das dann bedeutet, ein zusätzliches Erklärungsprinzip zu benötigen, um die Verwirklichung einer solchen *dynamis* zu erklären. Das aber heißt, dass Cassirer systematisch zwingend menschliche Tiere kennt, die dieses Vermögen der Symbolbildung brach liegen lassen. – Das mag man alles so sehen, aber man kann auch mit der Herderschen ‚Sprachursprungsschrift‘ prinzipiell mit diesem Ansatz brechen, und den menschlichen Geist tatsächlich als *energeia* konzipieren. Und d.h. z.B. mit Hegel, Marx, Dilthey oder Simmel: Nur von den Objektivationen des Geistes aus kann man gleichsam rückwärts auf ein Geformt-haben schließen.

Insofern liegt in der spezifischen Variante von Lebensphilosophie, wie sie Georg Misch grundgelegt hat, eine systematische Alternative zu Cassirer vor. Dort ist die Entgegensetzung vornehmlich gegen die Existenzphilosophie gerichtet: Leben ist *energeia*, Existenz ist Seinkönnen. Aber gelegentlich findet sich auch eine explizite Abgrenzung zu Cassirer. Die Kritik, die Misch formuliert (1994: 396f.), ist in einer Hinsicht schlicht falsch, und sogar gegen den Cassirerschen Wortlaut derjenigen Stelle, auf die sich Misch, Hand in Hand mit der Dissertation von Paula Matthes, bezieht. Cassirer behauptet dort einen Übergang in der Sprachentwicklung von einer sogenannten „„rein qualifizierenden““ zu einer klassifikatorischen Begriffsbildung (Cassirer 1923: 266f.). Die Kritik von Misch ist zweigeteilt: Die Cassirersche Charakterisierung der rein qualifizierenden, lediglich an der Benennung hängenden Begriffsbildung betrachtet er als „schief“, die Charakterisierung der klassifikatorischen Begriffsbildung als „absurd“ – absurd, weil ein Vergleichsakt bemüht sei. Absurd daran ist aber nur die Kritik von Matthes/Misch, denn Cassirer sagt dort explizit, dass diese Klassifikation *kein* bloßer Vergleichsakt ist. Das steht ja bereits im ersten Kapitel von *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, worauf Cassirer auch ausdrücklich verweist. – Aber in Bezug auf die diagnostizierte Schiefheit scheint mir Misch schlicht recht zu haben. Er diagnostiziert eine andere Konzeption von Benennung/ Namensgebung, die bei Cassirer eben jene Zwei-Komponenten-Kleber-Synthesis-Konzeption sei: „Der Fehler liegt darin, daß der Neukantianer die sinnliche Mannigfaltigkeit [...] statisch als eine bloße nebeneinander vorhandene Mannigfaltigkeit von Qualitätsausdrücken ansieht, statt sie als eine Differenzierung des einheitlichen Seelisch-Geistigen zu verstehen. Und dieser Fehler äußert sich offensichtlich in der Annahme, daß die Benennung ursprünglich schon im Beziehen aus sprachlich-gedankliche Kategorien wie Nomen und Verbum (gesehen wird), so daß gewisse Eindrücke als Dinge, andre als Tätigkeit aufgefaßt würden – demgegenüber haben wir ja festgestellt, daß in dem

primären Akt der Benennung gerade die Aufspaltung in Nomen und Verb noch nicht liegt.“ (Misch 1994: 397) Oder in den Worten von Matthes: Sie meint konstatieren zu können, dass bereits in der „früheste[n] Periode der Sprache“ die dort vorliegenden sprachlichen Einheiten keine puren Atoma sind, sondern gekennzeichnet sind durch „das Miterfassen eines Übergeordneten“ (Matthes 1926: 89; vgl. 90f.). Die Unterscheidung/Unterscheidbarkeit in Form und Material des Erkennens sei ein sekundärer Schritt, dem eine ursprüngliche Einheit und Ununterscheidbarkeit zugrunde liege. Es handle sich gerade nicht um einen Übergang vom sinnlich-Konkreten zum begrifflich-Abstrakten, sondern im Sinnlich-Anschaulichen werde „Geistiges“ ausgedrückt.

Medialität des Sich-Ausdrückens bei Misch

Misch unterläuft solcherart kantische Residuen eines Dualismus von materialer und formaler Dimension unseres Erkennens resp. Wissens. Er geht von vornherein von einer „aufweisbare[n] Sachbezüglichkeit der Bedeutungsformen“ aus (Misch 1994: 53, Anm.). Bedeutungen sind hier nicht das *Ergebnis* einer Synthese von Material und Form, sondern gelten als je schon aufeinander bezogen. Das verlangt ein Drittes – ein Medium, in dem diese Verhältnisse ‚leben‘. Misch thematisiert daher die Zweipoligkeit der Bedeutungen resp. Gedanken – ihr Unterschiedensein in ein materiales und ein Geltungsmoment – von vornherein und ausschließlich in der Eingebundenheit in den Vollzug des Ausdrückens, im Sonderfall: in der Eingebundenheit im Vollzug der Rede. Man kann den Ansatz von Misch gleichsam in einer Formel bündeln: Misch kennt Bedeutungen nur als verkörperte. „Es ist nicht so, daß man beim Reden erst den Gedanken hätte und ihm dann den sprachlichen Ausdruck wie ein Gewand überzöge, sondern der werdende Gedanke gestaltet sich in und mit dem sprachlichen Ausdruck, klärt sich selber erst in der Verkörperung durch den Ausdruck auf. Das Finden des rechten Ausdrucks, des eigentlich bezeichnenden Ausdrucks, ist zugleich ein Sichfinden des Gedankens selber, ein Bestandteil der produktiven Denkbewegung.“ (ebd. 136).³

³ Plessner, auf den sich Misch vielfach bezieht, und Misch selber sind insofern der „Evolution“ bzw. „Stufenfolge“ der Performativitätskonzepte, die ausdrücklich „keine faktisch nachweisbare Chronologie, sondern ein theoretisches Konstrukt“ meint (Krämer 2004: 19), systematisch etwas zuvorgekommen, denn hier ist bereits die dritte Stufe der Performativität – „korporalisierende Performativität“ (ebd. 17f.) – ausgeführt, was seinerseits eine Wiederanknüpfung ist, etwa an den Kleist-Operator: Die allmähliche Verfertigung des Gedankens beim Reden (vgl. auch Schürmann 1999: Kap. 5.1).

Mischs Verständnis von Logik ist definitiv an ein bestimmtes Verständnis des griechisch-antiken Verständnisses von *logos* gebunden.

Der erste und auffälligste Punkt liegt darin, *Logik* resp. Wahrheitsdefintheit nicht an das Urteil, sondern an die Rede zu binden. Anderenfalls müsse man zum Beispiel den „ursprünglich schöpferischen Akt der Namengebung“ aus dem Gebiet des Logischen herausnehmen. „Die traditionelle Logik, die das Logische im Urteil lokalisiert, interpretiert die Benennung als ein Benennungsurteil, z.B.: dies ist ein Baum – Benennungsurteil nach der Art einer Subsumtion.“ Demgegenüber will er „dies ‚Ansprachen von etwas als etwas‘ [...] als einen elementaren geistigen Akt anerkennen“. Diese Aufgabe, die Benennung „in die logische Sphäre einzubeziehen“, hätte sich immer wieder gestellt, sei aber in der Regel „durch intellektuelle Umdeutung jener Urphänomene“ – durch Deutung der Benennung als Benennungsurteil – geschehen, „statt umgekehrt im Hinblick auf sie die logische Sphäre zu erweitern“ (ebd. 58f.). – Mischs Konzept ist insofern tatsächlich ein Konzept von Performativität, als er den „kleinsten gemeinsamen Nenner in den unterschiedlichen Positionen zur Performativität“ teilt, nämlich die entschiedene Ablehnung einer „Identifizierung von ‚Zeichen‘ mit ‚Repräsentation‘“ (Krämer 2004: 19). Wenn hier mit Misch von „Ausdruck“ und „ausdrücken“ die Rede ist, so ist dies nachdrücklich nicht als rein repräsentationales Verständnis zu begreifen, sondern grundlegend als präsentisches. Grundlegend ist es bei Misch gerade nicht so – ganz im Gegenteil –, dass das „was ‚von Bedeutung ist‘“ hinter der Erscheinung liegt resp. eine „unsichtbare Tiefenstruktur [...] jenseits der Oberfläche des Wahrnehmbaren“ wäre. Bei Misch gibt es kein „Zwei-Welten-Modell“ als „Herzstück der Idee vom Zeichen“ (ebd. 20). Grundlegend ist es für Misch so, dass ‚Bedeutung‘ „durch den sichtbaren Ausdruck nicht repräsentiert [wird], sondern in ihm präsent [ist]“ (Misch 1994: 183).

Der zweite Punkt liegt darin, zwischen Rede (*logos*) und Sprache(n) zu unterscheiden. Die Gliederung einer Sprache ist zunächst die der Artikulation. Aber „die artikulierte, lautliche Kundgabe einer gemeinschaftlich verständlichen Lebensbewegung“ trifft noch nicht das spezifisch Personale (resp. Exzentrische⁴) – insofern ist sie „noch keine

⁴ Ein wenig vereindeutige ich Misch hier. Gelegentlich kennt er durchaus die Rede von einem „Vermögen, sich auszudrücken“ (als Erweiterung des Vermögens zu urteilen; vgl. etwa Misch 1994: 76). Solche und andere Formulierungen legen daher gelegentlich nahe, dass er den Unterschied von Tier und Mensch ganz traditionell bestimmt: So, als gäbe es ein Gemeinsames – hier artikulierte, lautliche Kundgabe – plus eine hinzukommende Spezifik des Menschen – hier das Vermögen der Rede resp. des Ausdrucks. Doch erstens sind die Gemeinsamkeiten mit Plessner und König so groß,

Rede.“ (ebd. 93) *Logos* bedeutet eben Gedanke, Rede und Struktur, und insofern „finden wir [in der Rede] Gliederung in einem andren Sinne als jener elementarsten der Artikulation, wir sprechen da von Struktur“ (ebd.). ‚Struktur‘ ist aber andererseits noch nicht gleichbedeutend mit „der logischen Form der synthetischen Verbindung“ im Urteil (ebd.). Rede ist daher wesentlich „Gedankenausdruck“ (ebd. 102), wobei man hier unter „Gedanke“ nicht den Gegenbegriff zu Gefühltes oder Gewolltes, sondern das diese Unterschiede Übergreifende im Sinne von *Bedeutung* oder *cogitatio* zu verstehen hat.

Der dritte Punkt liegt darin, mit *logos* auch an die Bedeutung *Vernunft* anzuknüpfen (ebd. 106-123). Damit macht Misch das Prinzip der Verbindlichkeit des Unergründlichen für die personale Rede geltend (vgl. auch Misch 1929/30: 50f., 192f.; König 1967: 202ff.; Schürmann 1999: Kap. 5.1.4, 5.1.6; Schürmann 2001). Misch kann und muss daher zwischen einer aussagenden und einer aussprechenden Rede (oder genauer: zwischen diesen beiden Momenten an einer jeden Rede) unterscheiden: Der ironische Sinn einer Rede ist nicht im wörtlichen Sinne ausgesagt – gleichwohl ist er nirgends sonst als in der ausgesprochenen Rede selber zu finden; er macht gleichsam den Ton der Musik als das, was zwischen den Zeilen zwar nicht ausgesagt, aber mitgesagt ist. „Nicht alle Aussagen sind von der Art, daß man aus ihnen das Gemeinte voll entnehmen kann.“ (Misch 1994: 115) Gleichwohl muss in diesem Sinne unergründlicher, präziser: unfestgestellter, Sinn, wenn auch unausgesagt, „doch irgendwie aussprechbar sein und durch Ausspruch vernehmbar zu machen sein“, denn sonst könnten wir ja schlicht „nicht davon reden“ (ebd. 107). Die heutzutage beliebige missverständliche Rede von Unergründlichkeit ist bei Misch tatsächlich keine Einladung zum irrationalen Geraune. „Die Ablehnung des Logismus [...] hat nicht die Bedeutung der Aufrichtung von Asylen für ‚Irrationalismen‘ welcher Art immer. Sie kann sich vielmehr nur zur Existenz bringen auf dem positiven Wege eines Forschens, dem es gelingt, *in selber logischer Weise* das Wirkliche noch tiefer und besser zu verstehen, als jener Logismus es vermag. Das *Recht* zu der Unterscheidung von Logismus und Logik ist insofern recht eigentlich das *hic rhodus hic salta* dieser Philosophie.“ (König 1947/49: 133)

um dies als Mischs ‚eigentliche‘ Meinung ausschließen zu können; und zweitens belegen spätestens seine eigenen Ausführungen zur prinzipiellen Gesellschaftlichkeit der Bedeutungen, dass er sehr wohl darum weiß, dass auch das „Lallen des Säuglings“ in anderer Weise „gemeinschaftlich verständlich“ ist als eine „Tiersprache“; genau deshalb insistiert er ja darauf, dass die Struktur der Rede nicht eo ipso die Struktur des Urteilens ist (vgl. ebd. 93).

Die wichtigste Konsequenz liegt darin, zwischen rein diskursiven und evozierenden Reden zu unterscheiden: Rein diskursive Reden sind solche, bei denen das Wie des Aussprechens konstant gesetzt wird, und deren Bedeutung daher aus dem Nacheinander des wörtlich Ausgesagten „entnommen werden kann“; evozierende Reden dagegen bedeuten nur dadurch, dass das Wie des Aussprechens das Ausgesagte modifiziert. In *beiden* Fällen aber ist die Rede ein Doppeltes aus Ausgesagtem und Ausgesprochenem, denn es ist nicht so, dass einmal eine Modifikation durch das Wie des Aussprechens hinzukommt, ein andermal aber nicht. Auch die Modifikation durch ein Konstantsetzen des modifizierenden Wie ist eine Modifikation – sonst wäre die Ordnung der Welt gleichsam in der Sprache der Mathematik geschrieben, um dann von uns sekundär sozusagen verfälscht zu werden. In diesem übergreifenden Sinne müssen Reden *verstanden* werden. *Verstehen* und *in einem Ausdruck gegeben sein* ist korrelativ zueinander (Misch 1994: 75, 125).

Mischs zentrales Thema ist, soviel lassen die bisherigen Ausführungen zur „Rede“ resp. zum *logos*-Verständnis erkennen, die Grenzbestimmung des Logischen: Was ist, und was ist nicht, ‚von Bedeutung‘, um auf Wahrheit resp. Angemessenheit befragt werden zu können und auch befragt werden zu müssen? Sein zentrales Anliegen in diesem Zusammenhang ist, die Sphäre des Präsentischen als logisch relevant zu erweisen, also mit in den Bereich des Logischen hineinzunehmen, statt umgekehrt diese Sphäre unter die Vorherrschaft des Urteilens zu stellen. Bereits für den Bereich der Rede weist Misch diese Sphäre des Präsentischen aus. Im Hinblick auf das Problem der grundsätzlichen Vermitteltheit personalen Tuns und Erkennens zeigt Misch – programmatisch gesprochen – die grundsätzliche Vermitteltheit auch ‚präsentischer Bedeutungen‘, denn sonst wären sie in einer modernen Theorie des Wissens nicht einheimisch, und er zeigt zugleich, dass ‚präsentische Bedeutungen‘ in anderer Weise vermittelt sind als repräsentische, wodurch er den vormodernen Rekurs auf Unmittelbarkeit modern reformuliert.

Der nächste Schritt ist dann naheliegend, und Misch geht ihn auch explizit und ausführlich: Die Thematisierung von Ausdruck und Bedeutung diesseits der menschlichen Rede resp. strukturierten Sprache der Worte, also in den „Ausdrucksbewegungen“ resp. in den strukturierten nicht-wortsprachlichen Sprachen des Leibes. Diese „Anknüpfung an die Ausdrucksbewegungen, mit der wir hinter die Rede mit ihrer Bedeutungsgliederung, ja auch hinter die Sprache mit ihrer Lautartikulation zurückgehen auf eine elementare Schicht“ (Misch 1994: 138), vergewissert sich der Sphäre

des Präsentischen in seiner ganzen Breite, eben auch diesseits der Rede. Misch unterscheidet nachdrücklich zwei verschiedene Bedeutungen von ‚Symbol‘ resp. Sinnbild: „Die bildhafte Gestalt der Ausdrucksbewegungen ist – erklärt Plessner – die symbolische Versinnlichung ihres Sinnes. [...] Diesen eigenen Charakter heben wir ab von der geläufigen hochgeistigen Verwendung des Terminus ‚Symbol‘. Hier dient das Sinnbild grade nicht zur Versinnlichung eines geistigen Gehalts, sei dieser nun ein rein gedanklicher, der durch ein Zeichen vertreten wird [...], oder sei es ein Geheimnisvolles, Unfassliches, das den Gedanken fordert und das künstlerischen Ausdruck im Sinnbild findet.“ (ebd. 183)

Misch weist zunächst nachdrücklich zurück (s.o., Anm. 4), dass dieser Rückgang auf die Ausdrucksbewegungen eine biologische Fundierung etwa im Sinne „der großen naturwissenschaftlichen Bewegung des 19. Jahrhunderts“ im Sinn habe. „Aber so ist es natürlich nicht gemeint. Wir glauben ja überhaupt nicht mehr daran, daß es ein festes Fundament für die Begründung der Philosophie oder der Theorie des Wissens gibt oder geben kann.“ (Misch 1994: 139) Konsequenterweise „[ist] nicht kausale Erklärung, sondern Klärung des Phänomens selbst die Aufgabe“ (ebd. 141).

Mischs Ausführungen sind, generell und insbesondere in diesem Kapitel 3, deutlich tastend, suchend und vorsichtig. Der Sache nach sind sie schwierig und heikel, weil er zwei zusammen spannungsvolle Dinge zugleich sagen will. Der eine Aspekt ist, dass sich die logische Sachlage im Bereich des Nicht-Wortsprachlichen nicht grundsätzlich ändert. Die menschliche Rede ist durchaus das Modell, an dem man die personale Bedeutungs-Logik prototypisch, und insofern auch systematisch erschöpfend, aufzeigen kann. Der dazu in Spannung stehende andere Aspekt ist, dass in diesem Übergang noch ein anderes Moment des *logos* kenntlich wird. Beides widerspricht sich durchaus nicht – man müsste dann nur sagen, dass man das ‚neue‘ Moment des *logos* (im Nachhinein) eben auch an der Rede findet. Misch ist hier insofern vorsichtiger, als er den *logos*-Begriff auf die Sphäre der Rede begrenzt, um in Bezug auf die Ausdrucksbewegungen vom Vorlogischen zu reden, wobei *beides* Modi des Logoshafte sind und insofern auch das Vorlogische vom Nicht-Logischen unterschieden ist. Was so oder so deutlicher wird: Die Frage der Gegenständlichkeit der Bedeutungen stellt sich in der Sphäre des Nicht-Wortsprachlichen zugespitzter. Im Geiste Mischs formuliert: Die Relevanz des Präsentischen für die Logik lässt sich in der Sphäre der Rede zur Not noch umdeuten als Spezialfall des Repräsentischen – in der Sphäre der nicht-wortsprachlichen Ausdrucksbewegungen tendiert solche Umdeutung zur Ab-

surdität. Misch drückt die Differenz, die er mit der Unterscheidung von ‚logos der Rede‘ und ‚vorlogisch-logoshafte der Ausdrucksbewegung‘ im Sinn hat, als Differenz des Gerichtetseins-auf, mithin als Unterschied im *Sinn*, aus, mit der Tendenz, in Bezug auf das Logoshafte der Ausdrucksbewegungen nicht mehr von Intentionalität zu reden:

„Diese Schicht des Verhaltens interessiert uns deshalb, weil in ihr das, wonach wir prinzipiell fragen: der Zusammenhang von Ausdruck, Verständnis und Bedeutung, in einer Weise hervortritt, in der noch nicht ihr *logos* im Spiele ist, – *logos* in dem Sinne, in dem wir ihn in Bezug auf die Rede als die Meinung des Redenden bestimmten. Das Lebewesen, das Ausdrucksbewegungen vollzieht, intendiert damit nichts, es liegt keine Ausdrucksintention vor, die von der Person ausginge, sondern man macht solche Bewegungen ja unwillkürlich, ohne zu wissen, was man tut, vollzieht die in gemeinschaftlichem Lebensvorgang vorgezeichnete Bewegung nicht mit der ratio, sondern mit dem Leibe. Das scheint etwas Minderes zu sein.. Aber vielleicht hat Nietzsche recht, daß der Leib ein erstaunlicherer Gedanke sei als die alte Seele.“ (ebd. 141f.)

Der Punkt, den Misch hier zeitgenössisch geltend macht, ist zunächst der, dass man auch in Bezug auf nicht-wortsprachliche Ausdrucksbewegungen überhaupt von *Bedeutungen* und von *Verstehen* reden kann. Z.B. in der „sonst recht guten Schrift *Die menschliche Rede*“ erkläre Hans Ammann, dass sich die Sprache durch das Merkmal der Bedeutungen auch von der Welt des musikalischen Ausdrucks *scheidet*. „Da ist ‚Bedeutung‘ in einem viel zu engen Sinn gefaßt, lediglich auf die Worte bezogen. Vielmehr ist Bedeutung eine viel umfassendere Kategorie: nämlich eine Kategorie des Lebens überhaupt. Innerhalb dieser umfassenden Gattung gibt es wesentlich verschiedene Arten und Stufen, unter denen das sprachliche Bedeuten seine Stelle erhalten muß.“ (ebd. 145)

Mit dem Leib vollzogene Ausdrucksbewegungen zeichnen sich dadurch aus, dass bei ihnen der Zeichenkörper nicht, oder wenigstens in einem ganz anderen Sinn, austauschbar ist: Das „Auffassen der Bedeutung eines Gesichtsausdrucks oder eines in Leibeshaltungen verlaufenden Tuns [ist] nicht von der anschaulichen Erscheinung ablösbar, die beim Vorgang des Verstehens in die Wahrnehmung fällt.“ (ebd. 159) Das ist zwar im Falle der treffenden Ausdrücke einer Rede, so wie sie „uns aus dem gemeinschaftlichen Sprachgebrauch, aus der Muttersprache entgegenkommen“, ganz genauso (ebd.); aber der Unterschied, an den man schnell denken kann, besteht

darin, dass wir hinsichtlich der Sprachen der Worte Lexika zur Verfügung haben, die gleichsam eine Art Kernbedeutung der Wortlaute festhalten, was die Übersetzbarkeit der Wortsprachen sichert. Solcherart Lexika haben wir für die Sprachen des Leibes in dieser Klarheit eher selten. Misch analysiert diese Differenz später als „die bewegliche strukturelle Verbindung zwischen Ausdruck und Bedeutung in der Rede gegenüber ihrer ungegliederten Einheit in den Ausdrucksbewegungen“ (ebd. 212ff.), oder auch als Differenz von gegenständlichem Auffassen und Gegenständlichkeit (etwa ebd. 236, 241, 246).

Das Anliegen ist klar: Das, was man in Bezug auf die menschliche Rede noch umdeuten kann, ist das performative resp. produktive Moment des Bedeutens als gelten-als in ein rein aktivisches Konzept, also als eine Logik, die ihren ‚Ursprung‘ rein von der Person her nimmt. Das wäre zwar auch schon in Bezug auf präsentisch-Gegenständliches der wortsprachlichen Rede eine Umdeutung – sonst könnte Misch nicht darauf insistieren, dass der treffende Ausdruck *sich* findet; aber dieser Aspekt, auf etwas gerichtet zu sein, ohne doch zu intendieren, ist in Bezug auf Ausdrucksbewegungen gleichsam plakativer. Misch wendet diesen Punkt methodisch: „Weil die Ausdrucksbewegungen unterbewußt vollzogen werden, ist es methodisch geboten, hier nicht, wie wir’s bei der Rede taten, von der produktiven Seite auszugehen, sondern von der Seite dessen, der die Ausdrucksbewegungen gewahrt und sie versteht, indem er sie deutet.“ (ebd. 143)

Aber im Nachhinein heißt das eben, auch in Bezug auf die Rede von der *Relation* sich-verstehender Personen auszugehen, und auch in Bezug auf die Ausdrucksbewegungen die produktive Seite ihres Bedeutens kenntlich zu machen. Dies ist eine tätigkeitstheoretische (also nicht lediglich aktivisch-handlungstheoretische) Konzeption verkörperter Bedeutungen: „Für die in dieser Welt Lebenden ist an keiner Stelle bloße unverbundene sogenannte Wirklichkeit, etwas bloß Vorhandenes, sondern überall der Bezug auf unser Verhalten, auf den Kern unserer Existenz.“ (ebd. 151) Dies habe Heidegger treffend hervorgehoben, und dies sei auch der Ausgangspunkt bei Dilthey: „Es ist nicht so, als ob das Lebewesen, also u.a. der Mensch, zunächst einmal da und für sich wäre und überdies noch einen Lebensbezug zur Umwelt hätte.“ (ebd. 152)⁵

⁵ Bei Heidegger selbst heißt es: „Dasein ist nie ‚zunächst‘ ein gleichsam in-sein-freies Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine ‚Beziehung‘ zur Welt aufzunehmen. Solches Aufnehmen von Beziehungen zur Welt ist nur möglich, weil Dasein als In-der-Welt-sein ist, was es ist.“ (Heidegger 1927: § 12, S. 57)

Die ausdrücklich gemachte Pointe liegt darin, dass dieser nicht nicht sein könnende Umweltbezug nicht als reine Relationalität, mithin nicht rein strukturalistisch rekonstruiert werden kann, sondern eben tätigkeitstheoretisch. In *diesem* Sinne ist „die Welt, in der wir leben, [...] nicht bloß eine Ausdruckswelt, sondern eine durch Ausdruck und Tat gestaltete Welt. [...] Die Ausdrucksbewegungen haben auch an sich selbst einen Aktionszug.“ (ebd. 186f.)⁶

Hier wird somit noch ein ganz anderer Zusammenhang von *Performativität* und *Medialität* sichtbar: Weil das Verhältnis von materialem und formalem Moment einer Bedeutung durch ein Medium vermittelt ist, und weil sich diese Triplizität nur im Vollzug gleichsam herstellt, ist das produktive Moment des Bedeutens ein Mittleres zwischen reiner Aktivität und reiner Passivität, also ein Medium im Sinne der griechisch-antiken grammatischen Form.

Ein solch „passives Prinzip“ (Feuerbach 1843: 253; vgl. Feuerbach 1841) in Bezug auf den Menschen, das den „Aktionszug“ des menschlichen Tuns eben nicht als reines Setzen eines Nicht-Ich (oder Nicht-Wir) durch ein Ich bzw. Wir, sondern als bedingtes Setzen begreift – Misch (1994: 196) spricht von einer „Äquivalenz der aktivischen und passivischen Ausdrucksweise“ –, ist eine doppelte Verankerung des personalen Tuns. Dieses ist – als Tun eines Lebewesens – in der Welt des Kosmos/der Natur verankert, und es ist – als Tun von Personen – in der Welt der Gesellschaft verankert. Bereits als Lebewesen hat eine Person „nicht zuweilen die Laune“ (s.o., Anm. 5), eine Beziehung zur Welt herzustellen, und/aber erst als Person tritt „das gegenständliche Auffassen“ auf (Misch 1994: 246). Personalität aber ist ein Status, kein Merkmal – Personalität gibt es nur als sich-wechselseitig-als-Person-Anerkennen, und ist also nichts, was einem (einzelnen) Naturkörper als solchem zukommen könnte. Insofern ist es ein, wenn auch „geläufige[s] Vorurteil, daß das isolierte Subjekt das Primäre sei“ (ebd. 243). „Sonach geht dem Ich das Wir voran.“ (ebd. 259) Aber es hilft sozusagen nicht, demgegenüber dann ein Wir in dieselbe, d.h. rein aktivisch-setzende Subjektposition zu erheben. „Die Lebenswissenschaft [besser: der naturphilosophische Zug] führt wieder zurück zu dem Ausgang [zum Realismus, dem durch den erkenntnistheoretischen Idealismus seine Naivität genommen wurde] und rettet die Dinge, indem sie

⁶ Misch kann das auch so ausdrücken, dass im Rahmen personalen Wissens Ausdrücke „übergestalt-hafte Ganzheiten“ sind, und dass solche übergestalt-haften Ganzheiten nicht in der Anschauung, sondern im Verhalten gegeben seien (vgl. Misch 1994: 191-208).

dieselben als Bausteine nicht der Welt, sondern der Umwelt, der hier spezifisch menschlichen Umwelt fassen lehrt.“ (ebd. 250)

„Von diesem Ausgang aus stellt sich nun das Problem der Gegenständlichkeit anders, ja umgekehrt dar als bei Kant und Descartes: Die Frage ist jetzt, wie der reale Bezug von Lebewesen und Umwelt durch die ideelle Beziehung von Subjekt und Objekt aufgehoben wird, die das von uns Menschen als selbstverständlich geübte gegenständliche Auffassen kennzeichnet.“ (ebd. 260)

„Die Gegenständlichkeit wird hervorgebracht, produziert im wörtlichen Verstande; sie wird nicht, wie Kant [und letztlich auch Cassirer] annahm, hergestellt durch geistige Formung von chaotischen Empfindungen, sensuellen Daten, sondern sie entspringt auf dem Untergrunde einer vorgegenständlichen, aber bereits standfesten, haltbaren und praktikablen Erscheinungsweise dessen, was wir als Dinge wahrnehmen. Produktiv-objektivierend also ist das Geschehen, was hier eintritt.“ (ebd. 260f.) Und korrelativ ist das Verstehen dieser Gegenständlichkeit „Besinnung“ resp. ein „Innewerden des Lebens“ (ebd. 262f.).

Hier liegt der eigentlich tätigkeitstheoretische Grundzug der *Lebenslogik* von Misch, nämlich in der Umstellung von Bewusstseinsphilosophie, die die Spezifik personalen Vergegenständlichens letztlich als Spezifik *des Erkennens* von Welt nimmt, hin zu einer Praxis-philosophie, die diese Spezifik als eine Spezifik der Bewegungsform nimmt, also als spezifisch personales Sich-in-der-Welt-bewegen. „Aber während Kant und die Kantianer die Vergegenständlichung als eine Leistung des Denkens betrachten, genauer des urteilenden Verstandes [bei Cassirer: des symbolisierenden Geistes (engl. mind)], der die Sinneseindrücke in Form bringt“, kommt es Misch darauf an, „in der Richtung Diltheys vorwärts [zu gehen], die durch dessen Begriff ‚Objektivierung des Lebens‘ gekennzeichnet ist. Mit diesem Begriff ist gemeint, daß das Leben sich von sich aus vergegenständlicht (also der genitivus: ‚des Lebens‘ als genitivus subjectivus und nicht als genitivus objectivus).“ (ebd. 239f.) – „Wir können formulieren: Das elementare Wissen, das als leibgebundenes Verstehen – Verstehen von Mienen und Gebärden, aber auch von Aktionsvorlagen in der Merkwelt – auftritt, ist selber ein realer Lebensbezug und keine ideelle Beziehung.“ (ebd. 262) Mithin „ein Vollzug der Rückwendung zu sich, durch den wirklich mit dem Lebensverhalten etwas geschieht“ (ebd. 267) – Reflexion als „der geistige Grundakt, der in jeglichem menschlichen Lebensverhalten vorliegt“ (ebd. 266).

Meine These ist nicht, dass die Verhältnisbestimmung des natur- und des gesellschaftsphilosophischen Zuges bei Misch hinreichend klar bzw. überzeugend ist. Das ist wohl nur vermittels der Plessnerschen *Exzentrizität* zu haben, die Misch verblüffenderweise, bei aller Plessner-Emphase, gar nicht thematisiert. Misch hat jedoch das Problem in aller Schärfe gestellt, so dass sehr viel klarer ist, worauf Plessners *Exzentrizität* (auch) eine Antwort ist. Vor allem aber hat Misch – dies ist eine der ganz eigenständigen Weiterentwicklungen Diltheys – die zentrale Operation kenntlich gemacht, die es zu vollziehen gilt.

Die zentrale Operation jener Umstellung von Bewusstseins- auf Praxisphilosophie ist nämlich die Umstellung des Geist-Begriffes von *mind* auf *spirit*, d.h. *Geist* nicht mehr, und sei es auch als kollektives, *Vermögen*, sondern als das Medium ‚Sphäre der gesellschaftlichen Bedeutungen‘ des personalen Lebensvollzugs zu begreifen. – Oder um es zu aktualisieren: *joint intentions* sind immer noch Intentionen isolierter Subjekte (Schürmann 2008); auch dort sind gewisse Vermögen von Bedeutungs-Unternehmern in Anspruch genommen, die vermeintlich vor der Aufgabe stehen, Bedeutungen zu generieren, statt sie zu „artikulieren“ (Humboldt-Borsche, Richter).

VII. Zur Unterscheidung von Gesellschaftstheorie und Sozialtheorien

Mediale Moderne ist eine Gesellschaftstheorie. Es handelt sich um den Versuch, das Moderne moderner Gesellschaften zu bestimmen.¹ Eine der zentralen Grundlagen dieses Ansatzes ist die strikte Unterscheidung von *Gesellschaft* und *Gemeinschaften* (als Titel für Formen des Sozialen) und dem entsprechend von Gesellschaftstheorie und Sozialtheorien. Dies knüpft terminologisch an Tönnies an, ist aber der Sache nach eine anders gelagerte Unterscheidung. Der Unterschied von *Gesellschaft* und *Gemeinschaften* ist hier ein Unterschied in der Dimension der Theoriebildung, nicht aber wie bei Tönnies eine Binnenunterscheidung des Sozialen. *Mediale Moderne* behauptet die gesellschaftstheoretische Formatiertheit jeder Sozialtheorie, was nichts weiter besagt, als das klassische Argument kritischen Philosophierens auf Theorien des Sozialen zu beziehen: Kategoriale Gehalte sind die Bedingungen der Möglichkeit von wohlbestimmter Empirie. Und das heißt in Bezug auf sozialwissenschaftliche Empirie (=Sozialtheorien): Gesellschaftstheoretische Kategorien sind immer schon im Gebrauch, wenn Sozialtheorien soziale Erfahrung artikulieren.

Was sonst verloren geht

Wenn ein sozialwissenschaftliches Analyseinstrumentarium auf der Ebene des Gegenstandes nicht (mehr) zwischen *Gesellschaft* und *Gemeinschaften* unterscheiden kann oder will, dann geht einem solchen Ansatz (in Zeiten nach Luhmann) die Möglichkeit verloren, von einem „gesellschaftlichen Bewusstsein“ sprechen zu können. Nach Luhmann ist unhintergebar, das Soziale und das Psychische als unreduzierbar aufeinander zu unterscheiden. Genauso, wie Bienen nur Bienendinge verstehen, so versteht Soziales nur Soziales, nicht aber Psychisches, und genau so versteht Psychisches nur Psychisches, nicht aber Soziales. Angesichts dieser Sachlage nicht zwischen den Dimensionen des Sozialen und des Gesellschaftlichen zu unterscheiden, lässt keine Möglichkeit, das Psychische als einen ‚sozialen‘, sprich: zwischenpersonalen Sachverhalt zu konzipieren. Psychisches müsste dann notwendig als ein Binnenphänomen von Personen gefasst werden, was wiederum vielen Psychologien und Theorien der Person und der Persönlichkeit, und insbesondere der Tätigkeitstheorie, nicht

¹ Zu einer ersten Übersicht vgl. Böckelmann et al. 2013; Schürmann 2014a; Material auch unter (<https://medialemoderne.wordpress.com/>).

gerecht wird. Demgegenüber sichert die Unterscheidung von Gesellschaftlichem und Sozialem, das Soziale *und* das Psychische als (überschneidungsfreie) Facetten des Gesellschaftlichen ansprechen zu können.

Und wenn ein sozialwissenschaftliches Analyseinstrumentarium in seiner eigenen Architektur nicht mehr zwischen der Dimension der gesellschaftstheoretischen kategorialen Gehalte und der Dimension des Sozialtheoretischen unterscheiden kann oder will, dann ist dies eine entschiedene Verweigerung von Reflexivität.

Für Liebsch etwa hat es das Soziale mit der vielfältigen Bezogenheit sozialer Akteure aufeinander und mit den vielfältigen Formen und Modi dieser Bezogenheit zu tun. Weil er das Gesellschaftliche nicht vom Sozialen unterscheidet, verhandeln Theorien des Sozialen bei ihm ausschließlich die Frage, wie diese Bezogenheit und ihre Formen und Modi sachlich und normativ funktionieren. Theorien des Sozialen kennen dort allein „das doppelte Problem“, nämlich wie soziale Bezogenheit aufeinander „*realisiert* wird“ und „*wie sie (normativ) zu regeln* ist“ (Liebsch 2013: 125f.).

Ausgeblendet wird dadurch die gesellschaftliche Formatiertheit des Sozialen. Immer schon sind es nämlich *bestimmte* Wesen, die überhaupt als Kandidaten in Frage kommen, als soziale Andere füreinander auftreten zu können. Liebsch führt es vor, aber sieht es nicht: „Wo sich jemand ‚auf Erwidern hin‘ an jemanden wenden und eine Antwort erwarten kann, geschieht soziales Leben, wie auch immer jemand *als* jemand in Erscheinung tritt, und unabhängig davon, ob und wie eine Antwort überhaupt erfolgt.“ (ebd. 124) – Ein Gebet ist zweifellos ein sich ‚auf Erwidern hin‘ an Gott wenden, und zu einem Gebet gehört dazu, dass offen bleibt, „ob und wie eine Antwort überhaupt erfolgt“. Aber keineswegs ist klar, dass hier *soziales* Leben stattfindet, denn nur in bestimmten Epochen und in bestimmten Kulturen kann Gott als sozialer Anderer auftreten. Es wechselt schlicht mit den Zeiten und den Kulturen, ob nur Menschen, ob alle Menschen, ob bestimmte Tiere, ob Engel, ob Hausgeister, ob Götter, ob Personal Computer etc. pp. als Wesen gelten, die wir Menschen auf Erwidern hin ansprechen können. Die Beziehung zwischen *Mensch* und Person/sozialer Akteur ist historisch kontingent. Dass wir in der Moderne beides miteinander identifizieren, ist eine politische Errungenschaft der Bürgerlichen Revolutionen. Sie haben menschenrechtlich *deklariert*, dass *alle* Menschen Person sind (und auch, dass, bis heute, *nur* Menschen Person sind).

Wer mit dieser Kontingenz nicht rechnet oder sie leugnet, der unterlegt seine Sozialtheorie durch eine positive Anthropologie: Es ist dort vermeintlich von Natur aus schon fixiert, wer (im eigentlichen Sinne) sozialer Akteur ist. Und wer aus dieser Kon-

tingenz folgert, dass es *ausschließlich* das Ergebnis eines Machtspielchens ist, wer gerade zu den sozialen Akteuren zählt und wer nicht, der unterschätzt die historisch situierte Macht von Gesellschaftsformationen – ein antiker Sklave hat nicht irgendein Spielchen verloren, sondern er war kein Kandidat, mitspielen zu können.

Es ist diese Kandidatenfrage, die Rousseau gestellt hat,² und die Plessner zu einer *reflexiven* Anthropologie ausbaut (vgl. Schürmann 2014; dort [ebd. 20-23] auch ausführlicher zu Liebsch). Heute wird genau dies programmatisch z.B. unter dem Obertitel des „Grenzregimes“ von Gesa Lindemann akribisch ausgearbeitet. In dieser Dimension des Gesellschaftlichen kann es keinen Begriff von Ver-Gesellschaftung geben; hier gibt es strikt und ausschließlich ein ontologisches Perfekt. Wenn immer sich jenes „doppelte Problem“ des Sozialen stellt, ist bereits mitentschieden, dass es sich um eine soziale Beziehung, also eine Bezogenheit von Kandidaten von Andersheit, handelt. Hier gibt es nur und ausschließlich Gesellschaftlichkeit, aber keinerlei Übergang *von* einem noch unverbundenen Verbund *hin zu* einer Gesellschaft, also keine Ver-Gesellschaftung. Hier gibt es kein Werden von Gesellschaftlichkeit im Sinne einer Genese, sondern ausschließlich historisch und kulturell bestimmte, also ganz unterschiedliche und unterschiedlich gewordene Formate des Sozialen.

Unterschiede in der Art der Unterscheidung

Mediale Moderne behauptet daher und in diesem Sinne die gesellschaftstheoretische Formatiertheit jeglicher Theoriebildung. In sehr großer Nähe, aber gleichwohl in signifikant unterschiedlicher Weise arbeiten die jüngeren Arbeiten von Gesa Lindemann eine Verwiesenheit jeder Sozialtheorie auf eine Gesellschaftstheorie heraus. Die Theorie der *Weltzugänge* (Lindemann 2014) ist der Versuch einer Sozialtheorie, aus der sich „auch eine Perspektive für die Ausarbeitung einer Gesellschaftstheorie ergibt. Dieser Schritt ist theoriearchitektonisch notwendig, denn dadurch lassen sich die Sozialtheorie und damit auch die durch sie angeleiteten Forschungen reflexiv historisch situieren. Dies ist die Voraussetzung für eine rationale Theoriekonstruktion.“ (ebd. 11)

Mediale Moderne stimmt mit diesem Ansatz buchstäblich überein – bis auf das kleine Wörtchen „notwendig“. *Mediale Moderne* konzipiert an dieser Stelle eine tatsächliche Notwendigkeit, während Lindemann das Wort dort alltagssprachlich gebraucht –

² „Ehe man also den Akt untersucht, mit dem ein Volk einen König wählt, müßte man erst den Akt untersuchen, durch den ein Volk ein Volk wird.“ (Rousseau 1762: 71)

terminologisch streng müsste dort „nötig“ stehen. Man sieht und ahnt, dass der hier behauptete Unterschied ein sehr feiner ist. Diesen Unterschied an seiner *logischen* Seite festzumachen, macht ihn in der Sache schärfer als es das gemeinsame Anliegen eigentlich zulässt. Das gemeinsame Anliegen ist eine doppelte Akzentsetzung. Es geht darum, an beidem zugleich festzuhalten: An einer guten Durchführung „theoretischer Empirie“ (Kalthoff et al. 2008) *und* an der Artikulation der gesellschaftstheoretischen Formatiertheit jeglicher theoretischer Empirie. Dabei ist *theoretische Empirie* ihrerseits ein Doppeltes, woran sich eine *gute* Durchführung zu messen hat: Die anti-positivistische Einsicht, dass wir über keine reinen Rohdaten, die erst nachträglich theoretisiert werden müssten, verfügen können – jedes empirische Datum ist bereits eine ‚kleine Theorie‘; *zugleich* muss methodisch aktiv dafür Sorge getragen werden, dass es dann gleichwohl noch eine *Erfahrungswissenschaft* ist – jede empirische Forschung wäre überflüssig, wenn die empirischen Daten nicht methodisch aktiv in die Lage versetzt werden, ihre nicht nicht sein könnende Theoretisierung zu irritieren. Beides aber fällt nicht mit der gesellschaftstheoretischen Formatiertheit zusammen. Auf dieser Dreiheit zu insistieren, ist die gemeinsam geteilte Grundlage sowohl der *Weltzugänge* als auch von *Mediale Moderne*.

Gleichwohl gibt es einen Unterschied, den man an seiner logischen Seite festmachen kann: Die Theorie der *Weltzugänge* hat eine Gesellschaftstheorie *nötig*, weil dort eine Gesellschaftstheorie lediglich optional für eine Sozialtheorie ist. Es sind angebbare und gute Gründe – historische Situierung, rationale Theoriekonstruktion –, die es dringend angeraten lassen, die Option einer Gesellschaftstheorie zu wählen. Aber im Lichte der *Weltzugänge* könnte man auch *schlechte* Sozialtheorie betreiben, die auf eine gesellschaftstheoretische Einordnung verzichtet. Lindemann geht davon aus, dass man Sozialtheorie betreiben kann, ohne dass dafür und dabei schon gesellschaftstheoretische Annahmen gemacht werden. Erst zusätzlich (sei es vorher, sei es nachher, jedenfalls als bloße Option) *sollte* man dann gesellschaftstheoretische Überlegungen anstellen. Dies ist nicht in den obigen Wortlaut hineingeheimnisst, sondern ausdrücklich so gewollt und gemeint: Gesellschaftstheorie sei eine „Extrapolation“ (Lindemann 2009: 24) und gesellschaftstheoretische Annahmen sind erklärtermaßen „nicht konstitutiv“ (ebd.; vgl. Lindemann 2014: Kap. 5.4).

Lindemann unterscheidet drei Ebenen der Theoriebildung resp. der wissenschaftlichen Erforschung des Sozialen: Sozialtheorien, Theorien begrenzter Reichweite, Gesellschaftstheorien (Lindemann 2009; Lindemann 2011; Lindemann 2014: Kap. 5).

Dabei wird durch Sozialtheorien „konstitutiv festgelegt, was und wie etwas überhaupt als soziologisches empirisches Datum erscheinen kann“ (Lindemann 2009: 21); Theorien begrenzter Reichweite sind „solche Theorien, die in den vorgegebenen Bahnen einer Sozialtheorie und der durch diese determinierten Daten entwickelt werden“ – auch noch die „Differenz von Mikro und Makro ist eine Differenz im Rahmen von Theorien begrenzter Reichweite“ (ebd. 23); und „Gesellschaftstheorien im Sinne Simmels sind Theorien, die Aussagen über historische Großformationen enthalten. [...] Dabei ist immer im Auge zu behalten, dass Gesellschaftstheorien im Sinne Simmels [im Unterschied zu denen etwa von Parsons oder Luhmann] nicht den universellen Geltungsanspruch haben wie Sozialtheorien, die ihrem Anspruch nach für die Analyse jedes historisch vorfindbaren sozialen Phänomens gelten.“ (ebd. 24)

Der entscheidende Wetteinsatz dieses Ansatzes liegt darin, hier *Ebenen* (oder Dimensionen oder Äquivalentes) zu unterscheiden und nicht nur graduelle Unterschiede zu sehen. Dies ist ganz klar im Falle des Verhältnisses von Sozialtheorien und Theorien begrenzter Reichweite. Lindemann stellt heraus, dass Theorien begrenzter Reichweite notwendigerweise sozialtheoretische Grundannahmen gemacht haben müssen, um überhaupt *diese* (und nicht jene) Theorie zu sein. Das sagt sich leicht und kommt locker daher, aber diese Rede von „Grundannahme“ besagt, dass solcherart sozialtheoretischer Annahmen nicht einfach auf derselben Ebene neben anderen Annahmen dieser Theorie begrenzter Reichweite zu stehen kommen, *sondern* eine Bedingung dafür, die je bestimmten Annahmen dieser Theorie begrenzter Reichweite überhaupt machen zu können. In der Sache ist dies bei Lindemann klar, auch wenn sie den eingebürgerten Namen für diese Theoriekonstellation vermeidet. Man redet heute nicht mehr so, und weder Lindemann noch der Rest der Soziologie wollen es hören, weil sie mehr und anderes damit verbinden, aber dies, und zunächst dies allein, ist das *transzendentalphilosophische* Argument: Erfahrungsgehalte sind von den Bedingungen *der Möglichkeit* dieser Erfahrungsgehalte, also von den kategorialen Gehalten zu unterscheiden. Wenn man bei diesem Namen für dieses Argument schlecht hinhört, dann hört man bei „apriorisch“ sofort „vor aller Erfahrung“ (und bekommt entsprechende Beißreflexe). Dass bestimmte sozialtheoretische Annahmen Grundannahmen, sprich: apriorisch sind für bestimmte Theorien begrenzter Reich-

weite, heißt aber mit und seit Kant: *mit* solchen Theorien der Erfahrung gegeben. Das ist ein logischer Unterschied ums Ganze.³

Es kann (und wird dann immer) strittig sein und bleiben, *welche* Annahme noch zu den Annahmen der Theorie begrenzter Reichweite zählt, und welche Annahme als sozialtheoretische Grundannahme dieser Theorie zählt. Aber dieser Streit sollte nicht damit konfundiert werden, dass die transzendentalphilosophische Ebenen-Unterscheidung nur behauptet, *dass* diese Unterscheidung irgendwo gemacht worden ist – bei Strafe eines empiristischen Theorieansatzes, d.h. bei Strafe einer Idee von Theoriebildung als vermeintliche Induktion über Einzelphänomene resp. über reine Daten.⁴

Gleichwohl entspringt genau hier der wichtige Unterschied zu *Mediale Moderne*. Was beim Zusammenhang von Sozialtheorie und Theorie begrenzter Reichweite noch klar war, wird von Lindemann bei der Verhältnisbestimmung von Sozialtheorie und Gesellschaftstheorie unterlaufen, nämlich die Logik des transzendentalphilosophischen Arguments. Dort ist es plötzlich nicht mehr ein Unterschied *der Ebene*, sondern die *Weltzugänge* wollen lediglich gewahrt wissen, dass man die Ebene der Bildung einer Sozialtheorie einklammert und (konsequenzenlos) immer wieder bekundet, dass eine solche Theorie zwar universelle Ansprüche erhebt und erheben muss, aber doch auch kontingent sein könnte. Es ist eine Sozialtheorie „gleichsam in Anführungszeichen“ (Hossenfelder 1994: S. 571, Abs. 22; vgl. Röttgers 1994, Röttgers 2014: 19ff.). Oder drastischer: Es ist eine Sozialtheorie interruptus – man möge aufpassen, dass man es universalistisch meint, aber im Zweifel dann doch nicht. Diese Kritik ist kein Einwand gegen das Anliegen, im Gegenteil. Das Anliegen ist mit dem eingefangen, was Plessner „kritisch statt dogmatisch“ nennt: Man möge den eigenen Wetteinsatz ernst nehmen, aber dabei nicht dickköpfig werden. Die Frage ist lediglich, ob es nicht bessere Verhütungsmittel gegen Dogmatismus gibt. Hier nur „dem Verdacht nachzu-

³ Hier entspringt der Unterschied, ob man das Verhältnis von empirischem und kategorialen Gehalt als Unterschied von Objekt- und Meta-Ebene deutet oder aber als Unterschied der Reflexionsstufe. Nur im zweiten Modell der Reflexionsstufen verändert die Reflexion auch den reflektierten Gehalt, weil es die Binnendifferenzierung *eines* Gehaltes ist. Das Postulat einer Meta-Ebene dagegen tangiert die Objekt-Ebene nicht. Deshalb kann *Reflexion* im Modell der Reflexionsstufen „nicht mehr im Sinne einer wissenschaftstheoretischen Reflexion verstanden werden, die weitgehend unabhängig von der empirischen Forschung betrieben wird. Vielmehr muss sie in die disziplinäre Forschungspraxis einbezogen werden.“ (Lindemann 2009: 30)

⁴ Dieser Unterschied dokumentiert sich daher am deutlichsten in der jeweiligen Idee von *Datenerhebung*: Ein Empirismus kennt theoretisch unschuldige Daten bei ihrer Erhebung (*impressions, sensations*), die erst in einem logisch zweiten Schritt theoretisiert werden.

gehen“ (Lindemann 2011, 5), es könne in den eigenen sozialtheoretischen Konzepten kontingent zugehen, kann man schlicht kostenlos und konsequenzenlos tun – etwas ganz anderes ist es, diese Kontingenz „verbindlich“ zu nehmen.⁵

Der entscheidende Unterschied liegt darin, dass eine verbindlich genommene Gesellschaftstheorie die *Bedingtheit* des Geltungsraums einer Sozialtheorie im Hier und Jetzt artikuliert, und nicht nur einräumt, dass es morgen schon so sein könnte, dass andere Sozialtheorien gelten. Beide Thesen sind logisch verschieden und zunächst auch durchaus unabhängig voneinander. Nimmt man die gesellschaftstheoretische Dimension einer Sozialtheorie verbindlich, dann ist die Bestimmtheit dieser Sozialtheorie – eben diese-und-nicht-jene zu sein – konstitutiv, und nicht nur ein didaktischer Kniff zur besseren Darstellung und auch nicht nur ein wohlfeiles Zugeständnis eines toleranten Zeitgenossen. Es ist das ohne Vorbehalte geteilte Grundanliegen, dass „sozialtheoretische Annahmen von der Möglichkeit ihres Andersseins her gedacht werden [müssen]“ (Lindemann 2011: 4) – aber es ist ein Unterschied ums Ganze, ob man dabei diese Annahmen nur in Anführungszeichen setzt, und dann „bis zum Nachweis des Gegenteils“ (ebd. 5) einfach weiter macht wie bis dato auch, oder ob man angibt, gegen welche anderen Annahmen man die eigenen sozialtheoretischen Annahmen macht.

Die eigenen Annahmen lediglich unter Vorbehalt zu stellen, ist eine Inkonsequenz gemessen am dort formulierten und hier geteilten Anliegen. Lindemann holt sich diese Inkonsequenz aus zwei Gründen ins Haus. Zum einen will sie Gesellschaftstheorien im Sinne Simmels, nicht aber im Sinne Luhmanns. Gesellschaftstheorien, die dem Anspruch nach für jede Gesellschaft gelten, weil sie namhaft machen, was eine Gesellschaft als Gesellschaft ausmacht, könnten *deshalb*, so Lindemann, nicht mehr selbstrelativiert werden. Sie lassen vermeintlich nicht die „Möglichkeit ihres Andersseins“ zu, *weil* dort „die Reflexion auf die eigene Theorie in dem Rahmen [erfolgt], der von der allgemeinen Gesellschaftstheorie vorgegeben wird“ (Lindemann 2009: 33). Doch das ist ein Fehlschluss. Lindemann kennt keine spekulativen Denkfiktionen und weiß sich auf erkenntniserweiternde, und insofern kontingente und nicht-vitiöse Zirkel keinen Reim zu machen – aber sie stößt notwendigerweise wieder da-

⁵ Die „Verbindlichkeit der Unergründlichkeit“, die hier Pate steht, ist ein von Misch formuliertes und von Plessner gebrauchtes *Prinzip* der Theoriebildung. Es ist nicht bloße Emphase, sondern differenziert zwei Modi von Unergründlichkeit, nämlich einmal im Modus eines bloß aufgegebenen regulativen Ideals und einmal als im Hier und Jetzt wirkendes Maß.

rauf, um es dort zu einem „Darstellungsproblem“ zu verharmlosen.⁶ Der zweite Grund jener Inkonsequenz liegt darin, dass sie eine wichtige Einsicht mit einem irreführenden Namen, und insofern falsch, belegt. Sie beharrt auf dem „universellen“ Geltungsanspruch, den eine Sozialtheorie als Sozialtheorie erheben müsse. Was sie damit sagt, ist in der Sache völlig korrekt: Weil eine Sozialtheorie gewisse Phänomene allererst als *soziale* Phänomene ausweist, muss sie eben gelten für *alle* sozialen Phänomene insofern diese eben soziale Phänomene sind. Wie gesagt: Man kann Posivist bleiben, denn man muss die anti-induktivistische resp. anti-positivistische Pointe nicht mitmachen; aber wenn man in einer Sozialtheorie eben die Bedingungen der Möglichkeit des Erfahrens des Sozialen artikuliert sieht, dann ist der Sachverhalt, den Lindemann „universelle [und nicht apriorische] Geltung“ nennt, lediglich eine Umformulierung dieses Anti-Positivismus. Die primären Beißreflexe gegen die Rede von „universell“ an dieser Stelle sind daher nichts weiter als das Bekunden eines eigenen, ggf. klammheimlichen Positivismus. Aber sekundäre Beißreflexe bleiben völlig berechtigt – nämlich gegen die aufgezeigte Inkonsequenz, die sich bereits im Namen „universell“ versteckt. Was nämlich universell ist, kann gewöhnlich nicht kontingent sein – und genau dies unterstellt und bestätigt Lindemann, wenn sie die „universelle“ Geltung einklammern will, um dem Verdacht Rechnung tragen zu können, dass morgen etwas anderes universell gelten könnte.⁷ Gewollt ist aber etwas

⁶ „Die Einsicht in diesen reflexiven Zusammenhang erlaubt es, auf ein Darstellungsproblem der Theorie der Weltzugänge aufmerksam zu machen. Die Theorie formuliert als Bezugsproblem das Problem der Kontingenz der Mitwelt. Damit ist gesagt, dass grundsätzlich sehr verschiedene Entitäten als soziale Akteure auftreten können: Götter, Engel, Tiere, Pflanzen, Menschen, Geister usw. Dennoch wird an keiner Stelle des Buches direkt etwa auf Interviews mit Ameisen oder Engeln Bezug genommen. Es sind immer von Menschen übermittelte Berichte über Kommunikationen mit Ameisen, Engeln oder Geistern. Dies wäre ein Beispiel dafür, wie die Vorgaben des historischen Apriori der Moderne, nämlich die Orientierung am anthropologischen Quadrat [...] operativ in die Formulierung der Theorie hineinwirken. Die Theorie erhebt den Anspruch, auch die Moderne auf Distanz zu bringen, zugleich wiederholt sie aber in der operativen Durchführung der Ausarbeitung ein grundlegendes Prinzip legitimer moderner Kommunikation, indem lebende Menschen primär als soziale Personen in Betracht gezogen werden.“ (Lindemann 2014: 331f.)

⁷ Wie heutzutage üblich, sind das (unkontrollierte) Beißreflexe nicht nur gegen *die* Transzendentalphilosophie, sondern erst recht gegen *spekulative* Philosophie. Hegelsche Dialektik hat es mit einem logischen „indem“ zu tun, nicht mit einem Abwechseln in der Zeit: „Die populären, besonders orientalischen Sprüche, daß alles, was ist, den Keim seines Vergehens in seiner Geburt selbst habe, der Tod umgekehrt der Eingang in neues Leben sei, drücken im Grunde dieselbe Einigung des Seins und Nichts aus. Aber diese Ausdrücke haben ein Substrat, an dem der Übergang ge-

anderes, nämlich kategorische Geltung für alle sozialen Phänomene, die zugleich bedingt ist, weil man auch eine andere „fundierende Deutung“ (Lindemann 2009: 27) hätte in Gebrauch nehmen können, um Soziales als Soziales anzusprechen.

Nimmt man die anti-induktivistische Pointe der *Ebenen*-Unterscheidung ernst, dann ist in Bezug auf jegliche Phänomene immer schon je ein Geltungsraum aufgespannt, in dem diese Phänomene verortet werden. Für gewöhnlich kommt eben nicht *alles* Mögliche in Frage, um als empirisches Datum, als sozialer Akteur, als sozialtheoretische Annahme etc. pp. zu gelten. Vielmehr ist es immer ein bestimmter Kandidatenkreis, der je überhaupt in Frage kommt – und nur ganz gelegentlich, wenn wir über „Gott und die Welt“ reden, ist dieser Kandidatenkreis auch einmal „alles Mögliche“. Gewöhnlich vergleichen wir Kirschen nicht mit Tennisbällen – und wenn doch, dann haben wir eben einen anderen, einen ungewöhnlichen, einen verrückten Kandidatenkreis für X-Phänomene zugrunde gelegt. Diese Logik des transzendentalphilosophischen Arguments ist vielfach herausgestellt worden – eindringlich und schlagend etwa bei Cassirer: „Was der Theorie der Abstraktion Halt verleiht, ist somit lediglich der Umstand, daß sie die Inhalte, aus welchen der Begriff sich entwickeln soll, selbst nicht als *unverbundene Besonderheiten* voraussetzt, sondern sie bereits stillschweigend in der Form einer geordneten Mannigfaltigkeit denkt. Der ‚Begriff‘ aber ist damit nicht abgeleitet, sondern vorweggenommen: denn indem wir einer Mannigfaltigkeit eine Ordnung und einen Zusammenhang ihrer Elemente zusprechen, haben wir ihn, wenn nicht in seiner fertigen Gestalt, so doch in seiner grundlegenden Funktion bereits vorausgesetzt.“ (Cassirer 1910: 22)

Wenn man dieses Argument konsequent verfolgt, dann kann eine Gesellschaftstheorie rein logisch keine „Extrapolation“ sein, denn genau das wäre eine induktivistisch-empiristische Logik, die glaubt, eine Gesellschaftstheorie könne man rein *als Ergebnis* gewinnen, ohne sie einer solchen „Extrapolation“ bereits in der grundlegenden Funktion zugrunde gelegt zu haben. Lindemanns Rede von „Extrapolation“ ist also ein Bruch innerhalb ihres eigenen Ansatzes.⁸

schieht; Sein und Nichts werden in der Zeit auseinandergehalten, als in ihr abwechselnd vorgestellt, nicht aber in ihrer Abstraktion gedacht, und daher auch nicht so, daß sie an und für sich dasselbe sind.“ (Hegel, WdL I: 84f.)

⁸ Dies ist ein Einwand, mindestens ein Bedenken, aber nicht zwingend ein desaströser Einwand. Vordergründig: Warum sollte man konsequent sein müssen, wenn niemand müssen muss, wie Lessings *Nathan* weiß? Weniger vordergründig: Ist es denn so ausgemacht, dass man in der Moderne bruchlose Ansätze vertreten kann? – Freilich auch davor schon: Die Rede von „Extrapolation“ ist

Was davon abhängt

Die entscheidende Konsequenz dieser Differenz zwischen *Mediale Moderne* und den *Weltzugängen* liegt darin, dass Lindemann ihre/eine Sozialtheorie von jeder Normativität zu reinigen versucht. Eine von ihr eingeforderte rationale Theoriearchitektur erfordert eine Selbstrelativierung des eigenen Ansatzes – aber bitte keine Selbstverortung, keine Situiertheit, denn das wäre notwendigerweise der Aufweis eines *normativen* Wetteinsatzes. Und das gehört sich wohl nicht.

Der Unterschied ist drastisch: Der „Institutionenkomplex Mensch/Menschenrechte“ fungiert, so Lindemann (2011: 17), als „eine drastische Kontingenzreduktion“ qua „Durchsetzung eines sachlichen[!] Kriteriums“, die „Grenzen des Sozialen“ zu ziehen. Dies ist schlicht und ergreifend sachlich falsch, denn Personalität als Bestimmung des Kandidatenkreises für soziale Akteure ist als rein sachliche Bestimmung nicht zu haben, denn immer geht dort ein, wer (uns) als frei, als unaustauschbar-einmalig, als würdig gilt – wie auch Lindemann weiß, denn sie spricht vom „durch Menschenrechte normativ gestützte[n] Mensch[en]“ (ebd. 14; vgl. Lindemann 2014: 324). Zudem ist das Insistieren auf reiner Sachlichkeit auch noch an diesem grundlegenden Ort der Theoriearchitektur politisch empörend, denn die Grenzen des Sozialen sind im Kampf gegen das Unrecht politisch erkämpft und prekär, und nicht einfach nach sachlichem Befund mehr oder weniger korrekt gezogen. Immer wieder: „Es gibt keinen logischen Beweis gegen Tyrannei und Grausamkeit.“ (Horkheimer 1938: 221) – „Die Legitimität des Rechts besteht nicht in der Stabilisierung von Ordnung, sondern im Kampf gegen soziale Herrschaft.“ (Menke 2014: 138)

Es ist aber wohl gerade umgekehrt: Das eigentlich Neue an Lindemanns Ansatz liegt darin, dass konsequente Selbstrelativierung einer Sozialtheorie – dann, wenn sie sich als positioniert resp. situiert begreift (vgl. J. Weber 2003, im Anschluss an Haraway) – genau deshalb „attraktiv“ (Lindemann 2009: 33) ist, weil es die *unhintergehbare* Normativität eines wissenschaftlichen Analyseinstrumentariums nicht leugnet, sondern ausweist – und zwar in der Weise ausweist, dass es sich signifikant und erfahrbar von Moralisierungen, Menschenbilder-Anrufungen und Parteinahmen unterscheidet. Parteilichkeit ist situierte, statt pseudo-neutrale Perspektivität (Schürmann 2010) – nicht mehr, aber eben auch nicht weniger.

selbstredend nur ein Symptom und noch kein ‚Beweis‘: Möglicherweise kann man sich auch abduktiv, und nicht induktiv, auf diese sperrige Rede einen Reim machen.

Gesellschaftstheorien unterscheiden sich dann wesentlich auch darin, ob sie ihre eigene Situiertheit offenlegen oder ob sie das bleiben lassen. Hier entspringt das zentrale systematische Problem von *Mediale Moderne*: dass es sich gefühlt um eine Quadratur des Kreises handelt. Es ist aber positives Charakteristikum der Sachlage, Übersetzungsmatrix sein zu wollen, die gleichwohl nicht neutral sein kann. *Mediale Moderne* ist eine Gesellschaftstheorie neben anderen, die gleichwohl „übergreifend allgemein“ (Hegel) sein will, insofern sie sich und die anderen ineinander übersetzen können will.

Textnachweise

Schürmann, V. (1993): Praxis des Abstrahierens. Naturdialektik als relationsontologischer Monismus. Frankfurt a.M./Bern u.a.: Lang.

- I. Schürmann, V. (1990): ‚Naturdialektik‘. In: H.J. Sandkühler (Hg.) (1990): Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Hamburg, Bd. 3, 516-521.
- II. Schürmann, V. (1995): Naturdialektik als System eigentümlicher Logiken eigentümlicher Gegenstände. In: R.E. Zimmermann (Hg.) (1995): Naturdialektik heute (System & Struktur, Bd. 3, H. 1). Cuxhaven/Dartfort: Traude Junghans, 33-51.
- III. Schürmann, V. (1998): Naturdialektik und Marxsche Kritik der Philosophie. In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1997 (ersch. 1998), 73–86 (ital. in: Cingoli (Hg.) – Friedrich Engels cent’anni dopo. Milano 1998).
- IV. Schürmann, V. (1998): „Der Geist ist das Leben der Gemeinde“. Zur Interpretation der Hegelschen Philosophie des Geistes durch Josef König. In: D. Losurdo (Hg.) (1998): Geschichtsphilosophie und Ethik. Frankfurt a.M./Bern u.a.: Lang, 293-308.
- V. Schürmann, V. (2008): Prozess und Tätigkeit. In: Behindertenpädagogik 47 (2008) 1, 21-30.
- VI. Schürmann, V. (2011): Ausdruck im Medium des Geistes. In: Divinatio. studia culturologica 32 (2010), 147-167.
- VII. Schürmann, V. (2015): Zur Unterscheidung von Gesellschaftstheorie und Sozialtheorien. Originalbeitrag.

Ergänzend:

Schürmann, V. (2012): Personalität – Tätigkeitstheorie als politische Anthropologie. Wie modern ist die Tätigkeitstheorie? In: Tätigkeitstheorie (e-Journal) 9 (2012), 73-85. Online verfügbar unter <http://www.ich-sciences.de/index.php?id=139&L=0>, zuletzt geprüft am 13.2.2015.

Literaturverzeichnis

Siglen

- EE: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, 4 Bände. Hg. v. H.J. Sandkühler. Hamburg: Meiner 1990.
- EN: Aristoteles: Nikomachische Ethik (übers. v. F. Dirlmeier). In: Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung. Begründet von E. Grumach. Hg. v. Hellmut Flashar. Berlin: Akademie, Bd. 6 (1983).
- GH: Gramsci, A.: Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe. 10 Bände. Hg. v. W.F. Haug. Hamburg: Argument 1991-2002.
- GMS: Kant, I.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [A: 1785; B: 1786]. In: I. Kant (WA): Werkausgabe. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, Bd. 7, 7-102.
- GW: Feuerbach, L.: Gesammelte Werke. Hg. v. W. Schuffenhauer. Berlin: Akademie 1969ff.
- HW: Hegel, G.W.F.: Werke, in 20 Bänden. Hg. v. E. Moldenhauer & K.M. Michel, Frankfurt a.M. 1986 [1971].
Enz: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1830]. In HW 8-10.
PhG: Phänomenologie des Geistes [1807]. In HW 3.
RPh: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse [1820]. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen. In HW 7.
WdL: Wissenschaft der Logik I-II [1831-1813/16]. In HW 5-6.
- HWP: Historisches Wörterbuch der Philosophie. 13 Bände. Hg. v. J. Ritter, K. Gründer. & G. Gabriel. Basel u. Darmstadt: Schwabe u. WissBG 1971-2007.
- KrV: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft [A: 1781; B: 1787]. Hg. v. R. Schmidt. Hamburg: Meiner 1956.
- KWM: Kritisches Wörterbuch des Marxismus. 8 Bände. Hg. v. G. Labica & G. Bensussan; Hg. der dt. Fassung W.F. Haug. Berlin u. Hamburg: Argument 1983-89.
- MEGA²: Marx, K. & Engels, F.: Gesamtausgabe. Berlin: Dietz 1976ff.
- MEW: Marx, K. & Engels, F.: Marx-Engels-Werke. Berlin: Dietz 1956ff.

Literatur

- Acton, H. B. (1967): 'Dialectical Marxism'. In: P. Edwards (Hg.) : The Encyclopedia of Philosophy. London, New York: Collier Macmillan, Bd. 2 1967, 389-397.
- Adorno, T. W. (1951): Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988.
- Alfermann, D. & Stoll, O. (2005): Sportpsychologie. Ein Lehrbuch in 12 Lektionen. Aachen: Meyer & Meyer.
- Alkemeyer, T.; Schürmann, V. & Volbers, J. (Hg.) (2015): Praxis denken. Konzepte und Kritik. Wiesbaden: Springer VS.
- Althusser, L. (1968): Für Marx. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Amengual, G. (1990): ‚Anerkennung‘. In: EE, Bd. 1, 128-131.
- Arndt, A. (1985): Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie, Bochum: Germinal.
- Arndt, A. (1994): Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs, Hamburg: Meiner.
- Bartels, J., Holz, H.H., Lensink, J. & Pätzold, D. (1986): Dialektik als offenes System, Köln: Pahl-Rugenstein.

- Bayertz, K. (1978): Zum Verhältnis von erkenntnistheoretischen und ontologischen Aspekten der materialistischen Naturdialektik. In: P. Plath & H.J. Sandkühler (Hg.) (1978): Theorie und Labor. Köln: Pahl-Rugenstein, 36-74.
- Bieri, P. (Hg.) (1981): Analytische Philosophie des Geistes. Königstein/Ts.: Hain.
- Bloch, E. (1959): Das Prinzip Hoffnung (stw 3). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979.
- Böckelmann, J.; Johnen, S. & Schürmann, V. (2013): Sport der Medialen Moderne. Ein gesellschaftstheoretischer Entwurf. In: Sport und Gesellschaft 10 (2013) 2, 119-142.
- Bormann, C.v. et al. (1976): ‚Kritik‘. In: HWP, Bd.4, 1249-1282.
- Borsche, T. (1981): Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Borzeszkowski, H.H.v. & R.Wahsner (1989): Physikalischer Dualismus und Dialektischer Widerspruch. Studien zum physikalischen Bewegungsbegriff. Darmstadt: WissBG.
- Bourdieu, P. (1998): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2001): Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Brie, M. (2014): Vom ‚Unrechtsstaat‘ und der Tragödie des Parteikommunismus. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 59 (2014) 11, 101-109.
- Cantor, G. (1885): Über die verschiedenen Standpunkte in bezug auf das aktuelle Unendliche. In: ders., Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts [1932]. Hg. v. E. Zermelo. Hildesheim: Olms 21962.
- Cassirer, E. (1910): Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Darmstadt: WissBG 1990.
- Cassirer, E. (1922): Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften. In: ders., Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt: WissBG 1956.
- Cassirer, E. (1923): Philosophie der symbolischen Formen I: Die Sprache. Darmstadt: WissBG⁹1988.
- Djuric, M. (1978): Der Ansatz einer Dialektik der Natur bei Marx. In: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 4 (1978), 263-293.
- Dreier, H. (2009): „Die Verfassung ist keine Bibel.“ Interview, geführt v. Jan Feddersen. In: taz.de v. 26.3.2009. Online verfügbar unter <http://www.taz.de/1/leben/koepfe/artikel/1/die-verfassung-ist-keine-bibel/>, zuletzt geprüft am 04.06.2010.
- Dudek, P. (1976): Engels und das Problem der Naturdialektik. Versuch einer kritischen Reflexion. In: Prokla 6 (1976) 3, 131-169.
- Engels, F. (1873-1882): Dialektik der Natur. In: MEGA2, I/26 (1985).
- Engels, F. (1877/78): Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“). In: MEW 20 (1983), 1-303.
- Engels, F. (1886): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Nach dem revidierten Sonderdruck 1888. In: MEW 21 (1984), 259-307.
- Feuerbach, L. (1839): Zur Kritik der Hegelschen Philosophie. In: GW 9 (²1982), 16-62.
- Feuerbach, L. (1841): Einige Bemerkungen über den ‚Anfang der Philosophie‘ von Dr. J.F. Reiff. In: GW 9 (²1982), 143–153.
- Feuerbach, L. (1843): Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie. In: GW 9 (²1982), 243-263.
- Fracchia, J.G. (1987): Die Marxsche Aufhebung der Philosophie und der philosophische Marxismus, New York/Bern/Frankfurt a.M./Paris.
- Frese, J. (1972): ‚Dialektik, Abschnitt IV.3.2‘. In: HWP, Bd. 2, 205-207.

- Friedrich, J. (1993): Der Gehalt der Sprachform. Paradigmen von Bachtin bis Vygotskij. Berlin: Akademie.
- Goldschmidt, W. et al. (1990): ‚Marxismus‘. In: EE, Bd.3, 132-220.
- Goldschmidt, W. (1986): Karl Marx als Kritiker. Von der Kritik der Philosophie über die Kritik der Politik zur Kritik der politischen Ökonomie. In: Hahn, M. & Sandkühler, H.J. (Hg.) (1986): Karl Marx. Kritik und positive Wissenschaft, Köln: Pahl-Rugenstein.
- Griese, A. et al. (1985): Einleitung. Editorische Hinweise. Apparat. In: MEGA², Bd. I/26 (1985), 17*-72*; 569-1037.
- Griese, A. & Pawelzig, G. (1985): Natur und Naturwissenschaft im philosophischen Denken von Friedrich Engels. In: Marx-Engels-Jahrbuch 8 (1985), 9-37.
- Griese, A. (1972): Die Gesetzeskonzeption der marxistisch-leninistischen Philosophie und ihre Bedeutung für das philosophische Verständnis der Naturwissenschaften. In: A. Griese (Hg.) (1972): Gesetz, Erkenntnis, Handeln. Beitr. z. marxist.-leninist. Gesetzesbegriff. Berlin: Dietz, 69-100; Anm.: 320-322.
- Habermas, J. (1986): Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? In: W. Kuhlmann (Hg.) (1986): Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 16-37.
- Hartmann, K. (1970): Die Marxsche Theorie. Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften, Berlin.
- Heidegger, M. (1927): Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer 171993.
- Henrich, D. (1988): Grund und Gang spekulativen Denkens. In: D. Henrich & R.-P. Horstmann (Hg.) (1988): Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hobbes, T. (1651): Leviathan. Erster und Zweiter Teil (übers. v. J.P. Mayer). Stuttgart: reclam 1980.
- Hobbes, T. (1655): Elemente der Philosophie. 1. Abt.: Der Körper. Hg. v. K. Schuhmann. Hamburg: Meiner 1997.
- Holz, H. H. (1983a): Dialektik und Widerspiegelung. Köln: Pahl-Rugenstein.
- Holz, H. H. (1983b): Spekulative und materialistische Philosophie. In: Annalen der Int. Ges. f. Dialektische Philosophie – Societas Hegeliana 1 (1983), 22-32.
- Holz, H. H. (1986a): Die Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs. Zu Friedrich Engels' Begründung der Dialektik der Natur. In: Dialektik 12: Die Dialektik und die Wissenschaften. Köln: Pahl-Rugenstein, 50-65.
- Holz, H. H. (1986b): Helmuth Plessner und das Problem einer Dialektik der Natur. In: Delfgaauw, B., Holz, H.H. & Nauta, L. (Hg.) (1986): Philosophische Rede vom Menschen. Studien zur Anthropologie Helmuth Plessners. Frankfurt a.M./Bern/New York: Lang, 41-49.
- Holz, H. H. (2005): Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik. Stuttgart: Metzler.
- Honneth, A. (1992): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. (1938): Montaigne und die Funktion der Skepsis. In: Kritische Theorie. Eine Dokumentation. Hg. v. A. Schmidt, Bd. 2. Frankfurt a.M.: Fischer 21972, 201-259.
- Hörz, H. (1986a): Naturdialektik und moderne Naturwissenschaft. In: M. Buhr & H. Hörz (Hg.) (1986): Naturdialektik – Naturwissenschaft. Das Erbe der Engels'schen ‚Dialektik der Natur‘ und seine aktuelle Bedeutung für die Wissenschaftsentwicklung. Berlin: Akademie.
- Hörz, H. (Red.-Ltg.) (1986b): Philosophie und Naturwissenschaften. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.

- Hossenfelder, M. (1994): Umgang mit Alternativen in der Skepsis. In: Ethik und Sozialwissenschaften 5 (1994) 4, 567-575.
- Jaeglé, P. & Roubaud, P. (1986): Von wissenschaftlichen Konzepten zu philosophischen Kategorien. In: Dialektik 12: Die Dialektik und die Wissenschaften. Köln: Pahl-Rugenstein, 131-143.
- Jantzen, W. (1986): Naturgeschichte und Gesellschaftlichkeit des Psychischen. In: Dialektik 12: Die Dialektik und die Wissenschaften. Köln: Pahl-Rugenstein, 230-240.
- Kalthoff, H.; Hirschauer, S. & Lindemann, G. (Hg.) (2008): Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kedrow, B. M. (Hg.) (1979): Friedrich Engels über die Dialektik der Naturwissenschaften. Berlin: Dietz.
- Keiler, P. (1997): Feuerbach, Wygotski & Co. Studien zur Grundlegung einer Psychologie des gesellschaftlichen Menschen (3., erw. Aufl.). Hamburg: Argument.
- Kernig, C. D.; Marcuse, H. & Kern, W. (1973): ‚Dialektik‘. In: N. Lobkowicz (Hg.): Ideologie und Philosophie. Frankfurt a.M./New York: Herder & Herder.
- König, J. (1935/36): Hegel I, zweistündig (WS 1935/36). In: Nachlaß Josef König. Aufgelistet nach Bärbel Mund: Nachlaßverzeichnis Josef König. Professor der Philosophie, 1893-1974. Göttingen: Nieders. Staats- u. Universitätsbibliothek Göttingen 1987, Acc. Mss. 1987.10, Cod. Ms. Josef König 1.
- König, J. (1937): Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie. Tübingen: Niemeyer 1969.
- König, J. (1947/49): Der ausgedruckte, nicht veröffentlichte Beitrag J. Königs für die Misch-Festschrift: Der logische Unterschied Theoretischer und Praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung. Cod. Ms. 68A: Xerokopien von J. Königs Korrekturen zu seinem Beitrag zur Misch-Festschrift (12 Bl.). In: Nachlaß Josef König. Aufgelistet nach Bärbel Mund: Nachlaßverzeichnis Josef König. Professor der Philosophie, 1893-1974. Göttingen: Nieders. Staats- u. Universitätsbibliothek Göttingen 1987, Acc. Mss. 1987.10 (Nr. 14A, 34A, 68A: Acc. Mss. 1991.18), Cod. Ms. Josef König 68.
- König, J. (1967): Georg Misch als Philosoph. In: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen aus dem Jahre 1967. Philologisch-Historische Klasse. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967, 152–243.
- Korsch, K. (1923): Marxismus und Philosophie. Hg. u. eingel. v. E. Gerlach. Frankfurt a.M./Köln: Europäische Verlagsanstalt 1975.
- Kosing, A. (1975): ‚Dialektik‘. In: G. Klaus & M. Buhr (Hg.) (1964): Philosophisches Wörterbuch. Berlin: Das Europäische Buch 111974, 269-276.
- Kosing, A. (1985): ‚Dialektik der Natur‘. In: A. Kosing (Hg.) (1985): Wörterbuch der Philosophie. Berlin: Das Europäische Buch.
- Krämer, S. (2004): Was haben ‚Performativität‘ und ‚Medialität‘ miteinander zu tun? Plädoyer für eine in der ‚Asthetisierung‘ gründende Konzeption des Performativen. Zur Einleitung in diesen Band. In: S. Krämer (Hg.) (2004): Performativität und Medialität. München: Fink, 13–32.
- Kuhlmann, L. (1978): Friedrich Engels. In: H. Kimmerle (Hg.) (1978): Modelle der materialistischen Dialektik. den Haag: Martinus Nijhoff, 55-84.
- Kunath, P. & Schellenberger, H. (Hg.) (1991): Tätigkeitsorientierte Sportpsychologie. Frankfurt a.M.: Deutsch.
- Lenin, W. (1909): Materialismus und Empirio-kritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie (identisch mit Werke 14). Berlin: Dietz 1971.
- Leont'ev, A. N. (1959 [russ.]): Probleme der Entwicklung des Psychischen. Berlin: Volk und Wissen ⁵1975.

- Leont'ev, A. N. (1975 [russ.]): Tätigkeit – Bewusstsein – Persönlichkeit (neu übers. v. Elena Hoffmann). Hg. v. G. Rückriem. Berlin: Lehmanns Media 2012.
- Leont'ev, A.N. (1981): Psychologie des Abbilds. In: Forum Kritische Psychologie 9 (1981), 5-19.
- Liesch, B. (2013): Zur Rekonfiguration der Sozialphilosophie. *Ontologie – Phänomenologie – Kritik*. In: *Philosophische Rundschau* 60 (2013) 2, 91-129.
- Lindemann, G. (2009): *Das Soziale von seinen Grenzen her denken*. Weilerswist: Velbrück.
- Lindemann, G. (2011): Die Gesellschaftstheorie von der Sozialtheorie her denken – oder umgekehrt? In: *ZfS-Forum* 3 (2011) 1, 1-19. Online verfügbar unter www.zfs-online.org/forum, zuletzt geprüft am 10.07.2014.
- Lindemann, G. (2014): *Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen*. Weilerswist: Velbrück.
- Lukács, G. (1919): Was ist orthodoxer Marxismus? In: ders., *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Neuwied/Berlin: Luchterhand 1968, 171-198.
- Lukács, G. (1967): Vorwort. In: ders., *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Neuwied/Berlin: Luchterhand 1968, 11-41.
- Macherey, P. (1984): ‚Dialektik der Natur‘; ‚Dialektischer Materialismus‘. In: *KWM*, Bd. 2 (1984), 247-249; 250-255.
- Markovic, M. (1968): *Dialektik der Praxis*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp³1971.
- Marquard, O. (1964): Hegel und das Sollen. In: *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964) 1, 103-119.
- Marx, K. (1843): Briefe aus den ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern‘. Zusammengestellt und redigiert v. A. Ruge. In: *MEGA2* I/2 (1982), 469-489.
- Marx, K. (1844): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: *MEGA2*, I/2 (1982), 170-183.
- Marx, K. (1845): Thesen über Feuerbach. In: *MEW* 3 (1983), 3-7.
- Marx, K. (1847): Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons ‚Philosophie des Elends‘. In: *MEW* 4 (1974), 63-182.
- Marx, K. (1857): Einleitung [zur Kritik der Politischen Ökonomie]. In: *MEW* 13 (1975), 615–642 [auch in *MEW* 42, 15-45].
- Marx, K. (1867; ²1872): *Das Kapital*, Bd. I. In: *MEGA2*, II/5 (1983); *MEGA2*, II/6 (1987).
- Marx, K. (1877): Marx an Wilhelm Alexander Freund, 21. Januar 1877. In: *MEW* 34 (1983), 245-246.
- Marx, K. (1879/80): Randglossen zu Adolph Wagners ‚Lehrbuch der politischen Ökonomie‘. In: *MEW* 19 (1987), 355-383.
- Marx, K. & Engels, F. (1845/46): *Die deutsche Ideologie*. In: *MEW* 3 (1983), 9-530.
- Marx, K. & Engels, F. (1848): *Das Kommunistische Manifest*. In: *MEW* 4 (1974), 459-493.
- Matthes, P. (1926): *Sprachform, Wort- und Bedeutungskategorie und Begriff*. Philosophische Untersuchungen im Anschluß an das Kategorienproblem in der neueren Sprachwissenschaft. Halle/S.: Niemeyer.
- Mendelssohn, M. (1784): Ueber die neun und dreißig Artikel der englischen Kirche und deren Beschwörung. In: ders., *Moses Mendelssohn's gesammelte Schriften*. Nach den Originaldrucken und Handschriften hg. v. Prof. Dr. G.B. Mendelssohn. In sieben Bänden. Leipzig: F.A. Brockhaus, Bd. 3 (1843), 374-385.
- Menke, C. (1991): „Anerkennung im Kampfe“. Zu Hegels Jenaer Theorie der Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 77 (1991), 493-507.
- Menke, C. (2014): Die Möglichkeit eines anderen Rechts. Zur Auseinandersetzung mit Andreas Fischer-Lescano. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62 (2014) 1, 136-143.

- Merkel, R. (1987): Zum theoriegeschichtlichen Platz des ‚Anti-Dühring‘ unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses zur ‚Dialektik der Natur‘. In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung 23 (1987), 215-225.
- Merleau-Ponty, M. (1968): Die Abenteuer der Dialektik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974.
- Messmann, A. & Rückriem, G. (1978): Zum Verständnis der menschlichen Natur in der Auffassung des Psychischen bei A.N. Leontjew. In: G. Rückriem et al. (Hg.) (1978): Historischer Materialismus und menschliche Natur. Köln: Pahl-Rugenstein, 80-133.
- Misch, G. (1929/30): Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl. Darmstadt: WissBG³1967.
- Misch, G. (1994): Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens. Hg. v. G. Kühne-Bertram & F. Rodi. Freiburg/München: Alber.
- Möckel, C. (2005): Das Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff. Hamburg: Meiner.
- Negt, O. (1969): Marxismus als Legitimationswissenschaft. Zur Genese der stalinistischen Philosophie. In: N. Bucharin & A. Deborin (Hg.) (1969): Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974, 7-48.
- Negt, O. (1976): Überlegungen zu einer kritischen Lektüre der Schriften von Marx und Engels. Offenbach: Verlag 2000.
- Nicolaus, H. (1995): Hegels Theorie der Entfremdung. Heidelberg: Manutius.
- Ottmann, H. (2008): Geschichte des politischen Denkens. Bd. 3.2: Neuzeit. Das Zeitalter der Revolutionen. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Pätzold, D. (1986): Theorie der Abstraktion als Kernstück materialistischer Methodologie. In: J. Bartels et al. (1986): Dialektik als offenes System. Köln: Pahl-Rugenstein, 139-154.
- Plessner, H. (1928): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin/ New York: de Gruyter 31975.
- Plessner, H. (1931): Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. In: H. Plessner: Gesammelte Schriften. Hg. v. Günther Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, Bd. V (1981), 135-234.
- Rheinberger, H.-J. (1978): Dialektik der Natur – Grundgesetze der Dialektik? In: Sozialistische Politik 10 (1978) 1, 75-83.
- Richter, N. A. (2005): Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Röttgers, K. (1975): Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx. Berlin/New York: de Gruyter.
- Röttgers, K. (1982): ‚Kritik‘. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Hg. v. O. Brunner, W. Conze & R. Koselleck, Stuttgart: Klett.
- Röttgers, K. (1983): Der Ursprung der Prozeßidee aus dem Geiste der Chemie. In: Archiv für Begriffsgeschichte 27 (1983), 93-157.
- Röttgers, K. (1990): ‚Kritik‘. In: EE, Bd. 2, 889-898.
- Röttgers, K. (1994): „Ein Leben innerhalb von Anführungszeichen“. In: Ethik und Sozialwissenschaften 5 (1994) 4, 607-609.
- Röttgers, K. (1996): „Die Moral von der Geschicht“. Zum Thema Geschichte und Ethik. In: Ethica 4 (1996) 2, 133-158.

- Röttgers, K. (2003): Autonomes und verführtes Subjekt. In: Geyer, P. & Schmitz-Emans, M. (Hg.) (2003): Proteus im Spiegel. Kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert. Würzburg: Königshausen & Neumann, 65-85.
- Röttgers, K. (2014): Die Möglichkeit einer an-archischen Praxis (Langfassung; online). Fernuniversität in Hagen. Hagen. Online verfügbar unter <http://www.fernuni-hagen.de/imperia/md/content/philosophie/textdokumente/an-archisch.pdf>, zuletzt geprüft am 15.08.2014.
- Rousseau, J.-J. (1762): Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechtes. In: ders., Politische Schriften. Hg. v. Ludwig Schmidts. Paderborn u.a.: Schöningh, 59-208.
- Ruben, P. (1978): Dialektik und Arbeit der Philosophie. Köln: Pahl-Rugenstein.
- Rudolph, E. (1995): Von der Substanz zur Funktion. Leibnizrezeption als Kantkritik bei Ernst Cassirer. In: Dialektik 1995/1, 85-95.
- Sartre, J.-P. (1965): Referat und Diskussionsbeitrag. In: A. Schmidt et al. (Hg.): Existentialismus und Marxismus. Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite [u.a.]. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schmidt, A. (1971): Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt.
- Schmied-Kowarzik, W. (1977): Die Dialektik von gesellschaftlicher Arbeit und Natur. Ein erneuter Versuch über die ‚Natur‘ bei Marx (Erich Heintel zum 65. Geburtstag). In: Wiener Jahrbuch für Philosophie 10 (1977), 143-176.
- Schürmann, V. (1990): ‚Naturdialektik‘. In: EE, Bd. 3, 516-521 [auch in diesem Band].
- Schürmann, V. (1993): Praxis des Abstrahierens. Naturdialektik als relationsontologischer Monismus, Frankfurt a.M./Bern u.a.: Lang.
- Schürmann, V. (1994): Die Substanz der Relation. Notizen zu Ernst Cassirer. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 48 (1994) 1, 104-116.
- Schürmann, V. (1995): Naturdialektik als System eigentümlicher Logiken eigentümlicher Gegenstände. In: Naturdialektik heute. Hg. v. R.E. Zimmermann, Cuxhaven/Dartfort [auch in diesem Band].
- Schürmann, V. (1996a): Die Aufgabe einer Art Grammatik der Symbolfunktion. In: M. Plümacher & V. Schürmann (Hg.) (1996): Einheit des Geistes. Probleme ihrer Grundlegung in der Philosophie Ernst Cassirers, Frankfurt a.M./Bern u.a.: Lang, 81-112.
- Schürmann, V. (1996b): Die Metapher des Weckens bei Josef König. Vorüberlegungen zum Verhältnis von Genese und Genealogie. In: H.H. Holz & D. Losurdo (Hg.) (1996): Dialektik-Konzepte (Topos 7). Bonn: Pahl-Rugenstein Nachfolger, 49-75.
- Schürmann, V. (1999): Zur Struktur hermeneutischen Sprechens. Eine Bestimmung im Anschluß an Josef König. Freiburg/ München: Alber.
- Schürmann, V. (2001): Die Verbindlichkeit des Ausdrucks. Leibgebundenes Verstehen im Anschluß an Misch und König. In: F. Bockrath & E. Franke (Hg.) (2001): Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck – im Sport. Hamburg: Czwalina, 49-60.
- Schürmann, V. (2002): Heitere Gelassenheit. Grundriß einer parteilichen Skepsis. Magdeburg: Edition Humboldt im Scriptorum Verlag (jetzt Berlin: Parerga).
- Schürmann, V. (2007): Personen der Würde. In: F. Kannezky & H. Tegtmeier (Hg.), Personalität. Studien zu einem Schlüsselbegriff der Philosophie, Leipzig: Universitätsverlag, 165-185.
- Schürmann, V. (2008): Rezension: Hans Bernhard Schmid: Wir-Intentionalität. Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft, Freiburg/München: Alber 2005. In: Philosophisches Jahrbuch 115 (2008/I), 216-219.

- Schürmann, V. (2009): Logik des Ausdrucks. In: S. Huschka (Hg.) (2009): *Wissenskultur Tanz. Historische und zeitgenössische Vermittlungsakte zwischen Praktiken und Diskursen*. Bielefeld: transcript, 107-116.
- Schürmann, V. (2010): ‚Parteilichkeit‘. In: H.J. Sandkühler (Hg.) (2010): *Enzyklopädie Philosophie*. In drei Bänden mit einer CD-ROM. Hamburg: Meiner, Bd. 2, 1912-1916.
- Schürmann, V. (2011): *Die Unergründlichkeit des Lebens. Lebens-Politik zwischen Biomacht und Kulturkritik*. Bielefeld: transcript.
- Schürmann, V. (2014): *Souveränität als Lebensform. Plessners urbane Philosophie der Moderne*. München: Fink.
- Schürmann, V. (2014a): *Warum Gesellschaftstheorie und warum diese? Zu den Grundlagen von Mediale Moderne (Textvorlage zur Abschlusstagung Sport der Medialen Moderne, DSHS 20./21.11.2014)*. Köln.
- Schwemmer, O. (1980): ‚Dialektik‘. In: J. Mittelstraß (Hg.) (1980-1996): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Mannheim/Wien/Zürich: Bibliographisches Institut, Bd. 1 (1980), 463-468; 2: 791-792, 793-795.
- Schwemmer, O. (1984): ‚Materialismus, dialektischer‘; ‚Materialismus, historischer‘. In: J. Mittelstraß (Hg.) (1980-1996): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Mannheim/Wien/Zürich: Bibliographisches Institut, Bd. 2 (1984), 791-792, 793-795.
- Spaemann, R. (1996): *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Stalin, J. (1938): *Über dialektischen und historischen Materialismus*. In: J. Stalin (1947): *Fragen des Lenismus*. Moskau: Verlag f. fremdsprachige Literatur, 647-679.
- Tomberg, F. (1977): *Louis Althusser's antihumanistische ‚Kapital‘-Lektüre*. In: Sandkühler, H.J. (Hg.) (1977): *Betr.: Althusser. Kontroversen über den ‚Klassenkampf in der Theorie‘*. Köln: Pahl-Rugenstein, 135-142.
- Tosel, A. (1984): ‚Dialektik‘; ‚Diamat‘. In: KWM, Bd. 2 (1984), 237-246; 255-256.
- Vygotski, L. S. (1927): *Die Krise der Psychologie in ihrer historischen Bedeutung*. In: L. Vygotski (1985): *Ausgewählte Schriften*. Bd. 1: *Arbeiten zu theoretischen und methodologischen Problemen der Psychologie*. Hg. von J. Lompscher. Köln: Pahl-Rugenstein, 57-277.
- Vygotskij, L. S. (1934): *Denken und Sprechen. Psychologische Untersuchungen (hg. und übers. von J. Lompscher & G. Rückriem)*. Weinheim/ Basel: Beltz 2002.
- Wahsner, R. (1981): *Das Aktive und das Passive. Zur erkenntnistheoretischen Begründung der Physik durch den Atomismus – dargestellt an Newton und Kant*. Berlin: Akademie.
- Wahsner, R. (1992): *Was bleibt von Engels' Konzept einer Dialektik der Natur? Erster Versuch oder erste Annäherung*. In: *Das Argument* 194/1992, 563-571.
- Wahsner, R. (2013): *Tausch – Allgemeines – Ontologie oder Das Auseinanderlegen des Konkreten und seine Aufhebung*. Berlin: MPI für Wissenschaftsgeschichte (Preprint, 451). Online verfügbar unter <http://www.mpiwg-berlin.mpg.de/de/ressourcen/preprints.html>, zuletzt geprüft am 05.08.2015.
- Weber, J. (2003): *Umkämpfte Bedeutungen. Naturkonzepte im Zeitalter der Technoscience*. Frankfurt a.M./ New York: Campus.
- Wetter, G. A. (1973): ‚Dialektischer Materialismus‘. In: N. Lobkowicz (Hg.) (1973): *Ideologie und Philosophie*. Frankfurt a.M./New York: Herder & Herder.
- Woesler, C. (1978): *Für eine be-greifende Praxis in der Natur*. Gießen: Focus-Verlag.

- Wolff, M. (1986): Der Satz vom Grund, oder: Was ist philosophische Argumentation? In: Neue Hefte für Philosophie 26, 89-114.
- Wolff, M. (1989): Realitätsstufen oder Entwicklung? Hegels ‚Realphilosophie‘ und die Philosophie der Wissenschaften. In: Hegel-Jahrbuch 1989, 397-413.
- Zivotic, M. (1969): Die Dialektik der Natur und die Authentizität der Dialektik. In: G. Petrovic (Hg.) (1969): Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Rombach: Freiburg i. Br.
- Zunke, C. (2014): Biologie und Ideologie des Homo sapiens. Theorie und Praxis heteronomer Bestimmungsgründe der menschlichen Natur. In: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie 1 (2014) 1, 4-39.

Autor

Volker Schürmann, Dr., geb. 1960, Professor für Philosophie, insbesondere Sportphilosophie an der Deutschen Sporthochschule Köln. Studium der Mathematik, Philosophie und Erziehungswissenschaften in Bielefeld. 1999 Preis zur Förderung der Studien in der dialektischen Philosophie der Universität Groningen/NL. Arbeitsschwerpunkte: Philosophische Skepsis, Philosophische Anthropologie, Hermeneutik, Sportphilosophie, Tätigkeitstheorie.

Volker Schürmann, born in 1960, study of mathematics, philosophy and pedagogy in Bielefeld (Ger). Professor of philosophy and philosophy of sports at German Sport University Cologne. Award for the Promotion in Studies of dialectical philosophy in 1999 by the University of Groningen (NL).

Main interests: philosophical skepticism, philosophical anthropology, hermeneutics, philosophy of sports, activity theory.

ISSN 2191-6667