

2013

**PREPRINT 451**

Renate Wahsner

**Tausch - Allgemeines - Ontologie**  
oder  
**Das Auseinanderlegen des Konkreten  
und seine Aufhebung**



*Renate Wahsner*

**TAUSCH – ALLGEMEINES – ONTOLOGIE**

ODER

**DAS AUSEINANDERLEGEN DES KONKRETEN UND SEINE AUFHEBUNG**



## *Inhalt*

Einleitung.....	1
Die Notwendigkeit der Spekulation oder: die höchste Aufgabe der Philosophie.....	1
Kritik des Hegelschen Negationsverfahrens.....	4
Der Begriff des Ganzen .....	8
Die Verfaßtheit der Natur oder der Charakter der Objektivität .....	13
Die Auseinanderlegung des Konkreten .....	18
Der aufgehobene Gegensatz von Bewußtsein und Gegenstand des Bewußtseins in der Naturwissenschaft.....	21
Anmerkung zur Beziehung von Philosophie und Naturwissenschaft.....	28
Arbeitsteilung – eine Stufe zur Realisierung des Allgemeinen?	
Meßtheoretisch bestimmte Verstandesgegenstände und die ökonomische Unterscheidung von Gebrauchswert und Wert .....	31
Austausch als Moment des ökonomischen Prozesses .....	32
Der Wert als Meßgröße .....	45
Arbeit als Telosrealisation? .....	61
Mystifizierung des gesellschaftlichen Seins – insofern es durch mangelhafte Kenntnis naturwissenschaftlicher Begriffsbildung bedingt ist.....	73
Fazit.....	79
Anhang	
Gedanken zum Charakter der angestrebten Einheit.....	84
Bemerkungen zum Status einer heutigen Ontologie.....	94

Ich danke dem Institut und vor allem Jürgen Renn dafür, daß ich als ehemalige Mitarbeiterin meinen Text, den ich unter Nutzung der Technik des Instituts erarbeitete, an dieser Stelle publizieren kann.

## *Einleitung*

Zwei Thesen Hegels, die auf den ersten Blick vielleicht etwas entfernt voneinander sind, erweisen sich als eng miteinander verknüpft.

Zum einen erkennt Hegel: "Die Aufgabe der Philosophie bestimmt sich dahin, die Einheit des Denkens und Seins, welche ihre Grundidee ist, selbst zum Gegenstande zu machen und sie zu begreifen, d.i. das Innerste der Notwendigkeit, den Begriff zu erfassen."<sup>1</sup>

Zum anderen bestimmt er: "Das Allgemeine ist der *Wert*; die Bewegung als sinnliche ist der Tausch – dieselbe Allgemeinheit ist Vermittlung als wissende Bewegung – *Eigentum*, also ein unmittelbares *Haben*, das vermittelt ist durch das *Anerkanntsein* – oder sein Dasein ist, ist das geistige Wesen."<sup>2</sup>

Ausgehend von diesen Aussagen werden der Begriff des *Allgemeinen* und die Möglichkeit bzw. der Sinn einer nach-Kantischen Ontologie betrachtet.

## *Die Notwendigkeit der Spekulation oder die höchste Aufgabe der Philosophie*

Die höchste Aufgabe der Philosophie bestimmt sich nach Hegel dahin, "die Einheit des Denkens und Seins, welche ihre Grundidee ist, selbst zum Gegenstande zu machen und sie zu begreifen, d.i. das Innerste der Notwendigkeit, den Begriff zu erfassen",<sup>3</sup> den abstrakten *Gegensatz von Denken und Sein* aufzuheben (was nicht bedeutet, nicht zwangsläufig bedeutet, ihren Unterschied aufzuheben).

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

Ersteres Verständnis übersieht die notwendige Entzweiung als Bedingung für das Bedürfnis nach Philosophie,<sup>4</sup> übersieht, daß die Einheit zum Gegenstand gemacht werden muß, man sie nicht als selbstverständlich unterstellen darf, sondern sie entwickeln muß. Auch das Denken zu denken führt noch nicht zu der erstrebten Einheit resp. vom Denken zum Sein.

---

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie III, in: G.W.F. Hegel, Werke, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe unter der Redaktion von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M. 1986, Bd. 20, S. 314, vgl. auch 454 f.

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, hg. von R.-P. Horstmann, Hamburg 1987, S. 207 – Zur Charakterisierung des Tausches und des Geldes siehe auch S. 246.

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie III, a.a.O., S. 314, 454 f.

<sup>4</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in: Werke, a.a.O., Bd. 2, S. 20-25.

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

Braucht man – so eine Frage unter anderen –, um diese Aufgabe der Philosophie zu erfüllen, die Naturphilosophie? Nach Hegel ist sie notwendig. Er erklärt: "Ist Gott das Allgenügende, Unbedürftige, wie kommt er dazu, sich zu einem schlechthin Ungleichen zu entschließen? Die göttliche Idee ist eben dies, sich zu entschließen, dieses Andere aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurückzunehmen. [...]. *Die Naturphilosophie gehört selbst zu diesem Wege der Rückkehr; denn sie ist es, welche die Trennung der Natur und des Geistes aufhebt.*"<sup>5</sup> Wie ist dies zu verstehen? Welcher Art ist diese Rückkehr?

Die höchste Entzweiung, um deren Aufhebung es der Philosophie zu tun sein muß, sieht Hegel mithin in dem *abstrakten Gegensatz von Denken und Sein*. "Das Prinzip der neueren Philosophie ist [...] nicht unbefangenes Denken, sondern hat den Gegensatz des Denkens und der Natur vor sich, Geist und Natur, Denken und Sein sind die beiden unendlichen Seiten der Idee." Die Idee aber "kann erst wahrhaft hervortreten, wenn ihre Seiten für sich in ihrer Abstraktion und Totalität gefaßt werden".<sup>6</sup> Nur wegen der Entzweiung eines ursprünglich Zusammgehörigen gibt es Subjekt und Objekt, Gut und Böse, stehen sich Mensch und Gott, Sinnliches und Übersinnliches, Bedingtes und Unbedingtes, Absolutes und Relatives, Unendliches und Endliches gegenüber.<sup>7</sup> Die Entzweiung soll aufgehoben, die Gegensätze sollen versöhnt werden, indem beide zur Identität entwickelt und bejaht werden. Ihre entwickelte (absolute) Identität drückt sich als Antinomie aus.<sup>8</sup> Die Antinomie zeigt, daß der Gegensatz real ist (jede Seite für sich ist ideell). Real ist erst – so könnte man es verstehen – das wiedergewonnene Ganze.<sup>9</sup> Die Identität faßt Hegel als transzendente Anschauung, in der alle Entgegensetzung aufgehoben, aller Unterschied der Konstruktion der Welt durch das Subjekt und der scheinbar davon unabhängigen Objektivität vernichtet ist. Den Gang zu dieser Identität zu entwickeln bestimmt er als Spekulation, "und weil Idealität und Realität in ihr eins ist, ist sie Anschauung".<sup>10</sup> Das transzendente Wissen ist Reflexion und Anschauung, Begriff und Sein

---

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen, in: Werke, a.a.O., Bd. 9, S. 24 (§ 247 Z) – [Hervorhebung – R.W.]

<sup>6</sup> G.W.F. Hegel, Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie III, a.a.O., S. 65.

<sup>7</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen, in Werke, a.a.O., Bd. 8, S. 21 (Vorrede zur zweiten Ausgabe), 80-106 (§§ 23-36).

<sup>8</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, a.a.O., S. 39.

<sup>9</sup> Auch wenn man diese Aufgabe nicht restlos lösen können sollte, so ist es dennoch sinnvoll zu wissen, worauf sie abzielt und sie stets so weit wie objektiv möglich zu erfüllen.

<sup>10</sup> G.W.F. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, a.a.O., S. 43.

zugleich.<sup>11</sup> – Inwiefern das schlüssig ist, sei zunächst dahingestellt. Hegel beschreibt das, worauf er abzielt.<sup>12</sup>

Warum wird die Synthese bzw. Einheit der Entzweiten als Identität gedacht? Es ist dies eine Frage auch dann, wenn man *Identität* im spekulativen Sinne versteht. Später allerdings faßt Hegel die Identität als Idee bzw. Absolutes.<sup>13</sup> Man wird den Verdacht nicht los, daß der Begriff einer echten Einheit, eines irreduziblen Gegeneinander-Seins (wie es der "Prinzip des kollektiven Individuums" genannte ist)<sup>14</sup> fehlt. War es Hölderlins Gedanke, einen solchen Begriff zu suchen?<sup>15</sup>

Die Synthese der zwei von der Reflexion gesetzten Entgegengesetzten (Reflexion und Anschauung bzw. Begriff und Sein oder Ding) forderte ihre Vervollständigung, und zwar als Antinomie. Diese Antinomie hebt sich als solche auf, sie hat ihr Bestehen, ihre Realität, in der transzendentalen Anschauung, in der eben nach Hegel alle Entgegensetzung aufgehoben, aller Unterschied der Konstruktion des Universums durch und für die Intelligenz und des Unterschieds als ein Objektives angeschauten, unabhängig erscheinenden Organisation vernichtet sein soll.

Das Unbefriedigende dieser Lösung klären vielleicht Hegels eigene Worte, wenn er einschränkend sagt: "Wenn man bloß auf das *Formelle* der Spekulation reflektiert und die Synthese des Wissens in *analytischer* Form festhält, so ist die Antinomie, der sich selbst aufhebende Widerspruch, der höchst formelle Ausdruck des Wissens und der Wahrheit."<sup>16</sup>

---

<sup>11</sup> Vgl. ebd., S. 42.

<sup>12</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes, in: Werke, a.a.O., Bd. 10, S. 285-287 (§ 467).

<sup>13</sup> Die verschiedenen Stufen der Hegelschen Lösung dieses Problems werden u.a. diskutiert in: A. Arndt, Die Arbeit der Philosophie, Berlin 2003, S. 25-45.

<sup>14</sup> Vgl. R. Wahsner, Die fehlende Kategorie. Das Prinzip der kollektiven Einheit und der philosophische Systembegriff, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie XXXI (1999), Wien 2000, S. 43-60; siehe auch dies., It is Not Singularity that Governs the Nature of Things. The Principle of Isolated Individual and its Negation by Marx in his Doctoral Thesis "Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature", Poznan Studies in the Philosophy of Science and the Humanities, Vol. 60. "Marx's Theories Today", ed. by R. Panasiuk and L. Nowak, Amsterdam-Atlanta 1998, pp. 99-111; vgl. auch im Anhang "Gedanken zum Charakter der angestrebten Einheit".

<sup>15</sup> Vgl. F. Hölderlin, Urteil und Sein, in: Sämtliche Werke, hg. von F. Beißner, Leipzig 1965, S. 947-948.; D. Henrich, Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus, in: Hölderlin-Jahrbuch, 14 (1967), 73-96.

<sup>16</sup> G.W.F. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, a.a.O., S. 39 [Hervorhebung – R.W.]. – Zur Erläuterung des Hegelschen Gedankengangs zwei wörtliche Formulierungen: "In der absoluten Idee, im Element des Denkens ist Gott dies schlechthin konkrete Allgemeine, d.i. sich als Anderes zu setzen, so aber daß dies Andere unmittelbar sogleich bestimmt als Gott selbst, daß der Unterschied nur ideell, unmittelbar aufgehoben ist, nicht die Gestalt der Äußerlichkeit gewinne, und das heißt eben, daß das Unterschiedene an und im Begriff aufgezeigt werden soll. [...] Wenn wir sagen »Gott«, so haben wir nur sein Abstraktum gesagt; oder »Gott der Vater«, das Allgemeine, so haben wir ihn nur nach der Endlichkeit gesagt. Seine Unendlichkeit ist eben dies, daß er diese Form der abstrakten Allgemeinheit, der Unmittelbarkeit aufhebt, wodurch der Unterschied gesetzt ist; aber er ist ebenso, diesen Unterschied aufzuheben. Damit ist er erst wahrhafte Wirklichkeit, Wahrheit, Unendlichkeit. – Diese Idee ist die spekulative Idee, d.h. das Vernünftige, insofern es gedacht wird, das Denken des Vernünftigen. Das nicht spekulative Denken, das

Betrachtet man den Gang der philosophischen Entwicklung (resp. der Menschheitsgeschichte), so kann man zeigen, daß – wie Hegel fordert – Subjekt und Objekt einander nicht abstrakt gegenüberstehen, sondern beide, Subjekt wie Objekt, ein Subjekt-Objekt sind, das Subjekt ein subjektives Subjekt-Objekt, das Objekt ein objektives Subjekt-Objekt. Aber wie vollzieht sich die philosophische Entwicklung zum Ganzen? Woher weiß man, daß *dieses* Verhältnis das Ganze ist, die absolute Totalität, nicht irgendein Ganzes, daß es sich um die Totalität handelt, die keinen Grund außer sich hat? Ist es schon im Anfang angenommen? Das zu erreichende Ziel bestimmt Hegel so: "Das Spekulative oder Vernünftige und Wahre besteht in der Einheit des Begriffs oder des Subjektiven und der Objektivität."<sup>17</sup> Das heißt (vom Ziel her gesehen): Es gibt kein Speklatives ohne Objektives, und dies ist notwendigerweise ein durch Notwendigkeit Bestimmtes, keine Phantasterei.

Die Aufhebung des Gegensatzes von Bewußtsein und Gegenstand des Bewußtseins ist ein vernünftiges, *ein die Berechtigung der Spekulation begründendes Anliegen*.<sup>18</sup> Aber gelingt es? Obzwar Hegel im Verlauf der Ausgestaltung seines Konzepts sich selbst mehrfach korrigiert, bleibt Bedenkliches.

### *Kritik des Hegelschen Negationsverfahrens*

So muß Hegels Negationsverfahren kritisch betrachtet werden.<sup>19</sup> Das wurde es bereits Mitte des 19. Jahrhunderts, und die Kritik hält bis heute an. Ein grundlegendes Problem scheint

---

verständige Denken ist das, in welchem stehengeblieben wird beim Unterschied als Unterschied, so [beim Unterschied] Endliches und Unendliches. Es wird den beiden Absolutheit zugeschrieben, doch auch Beziehung aufeinander, insofern Einheit, damit Widerspruch." (G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, in: Werke, a.a.O., Bd. 17, S. 226 f.) "Gott ist Erscheinen, aber nicht nur überhaupt, sondern als das Geistige bestimmt er sich als sich selbst erscheinend; d.h. er ist nicht Gegenstand überhaupt, sondern sich selbst Gegenstand." (G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, in: Werke, a.a.O., Bd. 16, S. 84.)

<sup>17</sup> G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, a.a.O., S. 227 (§ 436 Z).

<sup>18</sup> Zusammenfassend zu diesem Anliegen siehe G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Teil, in: Werke, a.a.O., Bd. 5, S. 35-62 (Begriff der Logik).

<sup>19</sup> Zur Diskussion des Hegelschen Negationsverfahrens siehe u.a.: D. Henrich, Hegels Grundoperation, in: Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx, hg. von U. Guzzoni, B. Rang, L. Siep, Frankfurt 1976, S. 208-230; ders., Formen der Negation in Hegels Logik, in: Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, hg. von R.-P. Horstmann, Frankfurt a.M. 1978, S. 213-229; R.-P. Horstmann, Einleitung: Schwierigkeiten und Voraussetzungen der dialektischen Philosophie Hegels, in: ebd., S. 9-30; M. Theunissen, Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Frankfurt a.M. 1980, S. 171-183; A. Arndt, Negativität und Widerspruch in Hegels Ökonomie, in: Hegel-Jahrbuch 1988, Bochum 1989, S. 315-328; D. Brauer, Die dialektische Natur der Vernunft. Hegels Auffassung von Negation und Widerspruch, in: Hegel-Studien, Bd. 30, Bonn 1995, S. 89-104, sowie die jeweils zitierte Literatur.

hierbei zu sein, daß ein klarer Begriff von *formaler Logik*, der die Hegelsche Logik nicht widersprechen darf, die sie aber selbst nicht sein will und nicht sein kann, fehlt.<sup>20</sup>

Hegel selbst ging davon aus, daß der bisherige Begriff der Logik auf der vorausgesetzten Trennung des *Inhalts* von der *Form* der Erkenntnis beruhte. Es wurde mithin unterstellt, "daß der Stoff des Erkennens als eine fertige Welt außerhalb des Denkens an und für sich vorhanden, daß das Denken für sich leer sei, als eine Form äußerlich zu jener Materie hinzutrete, sich damit erfülle, erst daran einen Inhalt gewinne und dadurch ein reales Erkennen werde".<sup>21</sup> Somit wurde das Objekt als ein für sich Vollendetes, Fertiges angesehen, das Denken hingegen als etwas Mangelhaftes, das sich erst an einem Stoff vervollständigen kann, daher in seinem Empfangen und Formieren des Stoffes nicht über sich hinauskommt. Nach Hegel drücken diese Ansichten über das Verhältnis des Subjekts und Objekts zueinander die Bestimmungen aus, die unser gewöhnliches, das erscheinende Bewußtsein ausmachen. Aber in die Vernunft dürfe dieses Verhältnis nicht übertragen werden.<sup>22</sup> Das Gehaltlose der logischen Formen liegt Hegel zufolge nicht in den Formen an sich, sondern "allein in der Art, sie zu betrachten und zu behandeln".<sup>23</sup>

Es wird hier ganz deutlich, daß Hegel die formale Logik nicht liquidieren wollte, aber auch, daß er zwischen dem Anliegen einer formalen und dem einer dialektischen Logik, dem Verhältnis einer Logik des antiken zum neuzeitlichen Denken und dem einer Logik fachwissenschaftlichen zu dem philosophischen Denkens nicht klar unterscheidet.

Aufgrund dieser begrifflichen Unklarheiten ist die Kritik von F.A. Trendelenburg an Hegels Negationsverfahren bis heute noch nicht endgültig widerlegt.<sup>24</sup> Trendelenburg ein Unverständnis des Hegelschen Anliegens nachzuweisen, erfaßt nicht die Gesamtheit seiner Einwürfe. Denn *de facto* erweist sich das, was er die "Anschauung des vollen Seins" nennt,<sup>25</sup> als Rückgriff auf die Wissenschaft und die Philosophiegeschichte.<sup>26</sup> Die Denkfigur, nach der das

---

<sup>20</sup> Zu Hegels Motiven für die Begründung einer dialektischen Logik siehe: R. Wahsner, "Das Bedürfnis einer Umgestaltung der Logik ist längst gefühlt". Hegels Anliegen und der Mißbrauch einer dialektischen Methode, in: Mit und gegen Hegel. Von der Gegenstandslosigkeit der absoluten Reflexion zur Begriffslosigkeit der Gegenwart, hg. von A. Knahl, J. Müller und M. Städtler, Lüneburg 2000 und 2011, S. 205-235.

<sup>21</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Teil, a.a.O., S. 37 (Begriff der Logik).

<sup>22</sup> Vgl. ebd.

<sup>23</sup> Vgl. ebd, S. 41; vgl. auch G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Werke, a.a.O., Bd. 7, 84 f. (§ 31).

<sup>24</sup> Die gegen Trendelenburgs Kritik (F. A. Trendelenburg, Logische Untersuchungen, Leipzig 1840) vorgebrachten Einwände bedürfen noch der weiteren Analyse. (Vgl. z.B. R. Bubner, Strukturprobleme dialektischer Logik, in: Der Idealismus und seine Gegenwart, a.a.O., S. 36-52, insbes S. 43 f.; J. Schmidt, Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg, München 1977.)

<sup>25</sup> Vgl. F.A. Trendelenburg, Logische Untersuchungen, a.a.O., Bd. I, S. 45.

<sup>26</sup> Vgl. R. Wahsner, Inwieweit ist Hegels Rückgriff auf die Anschauung ein Rückgriff auf eine inadäquate oder rudimentäre Rezeption der Naturwissenschaft?, in: Naturwissenschaft und Methode in Hegels Naturphilosophie, hg. von W. Neuser, Würzburg 2009, S. 59-75.

geschieht, entspringt nach Baum dem Organismusbegriff Kants.<sup>27</sup> Es wurde gezeigt, daß Hegels Ausführungen über die bestimmte Negation zwar paradox sind, daß man aber einen Ansatz zu einer (möglichen) Rechtfertigung des Hegelschen Verfahrens gewinnen kann, greift man auf Argumente Kants, die seinem Organismusbegriff entspringen, zurück bzw. belegt man, daß und wie Hegel auf sie zurückgreift. Hiermit wird nahegelegt, Hegels Naturphilosophie insgesamt unter dem Aspekt ihrer Rezeption des Kantschen Organismusbegriffs zu untersuchen, womit verbunden ist, den Kantschen Organismusbegriff weniger biologistisch zu sehen, ihn vielmehr als Wissenschaftsprinzip zu erkennen,<sup>28</sup> als ein Wissenschaftsprinzip, in das bei Hegel ebenso wie bei Kant das praktische Verhalten des Menschen zur Natur integriert ist, nicht unabhängig von dem jeweiligen Zweckbegriff, der bei Hegel eben stark durch seine Begriffe von Arbeit und Schöpfung geprägt ist.

Im allgemeinen vernachlässigt Hegels Negationsprinzip, daß man *nicht Beliebiges zur Einheit bringen kann*, selbst dann nicht, wenn man Gründe für die Annahme hat, daß das Vorliegende nur ein Moment ist. Dieses Wissen impliziert nicht das Wissen, *was fehlt resp. welche Momente außer den erkannten notwendig sind*, um eine Einheit konstituieren zu können. Und es steht auch nicht von vornherein fest, daß es immer zwei Momente sein müssen; mitunter bedarf es eines dritten oder eines noch weiteren Moments, um vereinigen zu können. Wenn Hegel davon ausgeht, daß es berechtigt ist zu glauben, es gebe zu jedem Paar von Getrennten genau ein sie vereinigendes Höheres, dessen man unabhängig von ihnen inne zu sein vermag,<sup>29</sup> so zeigt dies keine Lösung, sondern markiert ein Grundproblem der Hegelschen Logik. Der Schein, daß man so vorgehen könne, wie Hegel glaubt, entsteht durch die Kenntnis, die fragmentarische Kenntnis, der nachfolgenden wissenschaftlichen Entwicklung, aus der man (und sei es in freier Interpretation) das eine die Getrennten vereinigende Höhere abliest.

Das Ziel, eine universale Theorie der Grundbegriffe des Denkens zu geben, die ihre Basis in den Aussageformen der natürlichen Sprache und der klassischen Logik hat, Dialektik als eine solche Theorie zu verstehen,<sup>30</sup> kann nicht gelingen. Selbst wenn man den Weg von der Autonomisierung der Negation bis zur zweifach doppelten Negation zwingend ausweisen

---

<sup>27</sup> Vgl. M. Baum, Anmerkungen zum Verhältnis von Systematik und Dialektik bei Hegel, in: Hegels Wissenschaft der Logik, hg. von D. Henrich, Stuttgart 1986.

<sup>28</sup> Vgl. R. Wahsner, Technizismus – Mechanismus – Organismus. Der epistemologische Status der Physik als Gegenstand von Kants *Kritik der Urteilskraft*, in: Naturphilosophie im Deutschen Idealismus, hg. von K. Gloy und P. Burger, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993; dies., Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie. Über ihren Sinn im Lichte der heutigen Naturerkenntnis, Frankfurt a.M.–Berlin–Bern–NewYork–Paris–Wien 1996, S. 90-116; dies., Der Widerstreit von Mechanismus und Organismus. Kant und Hegel im Widerstreit um das neuzeitliche Denkprinzip und den Status der Naturwissenschaft, Hürtgenwald 2006, insbes. S. 11-39, 54-72.

<sup>29</sup> Vgl. H.F. Fulda, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, München 2003, S. 57. – Fulda verweist hierbei auf: G.W.F. Hegel, Entwürfe über Religion und Liebe, in: Werke, a.a.O., Bd. 1, S. 251.

<sup>30</sup> Vgl. D. Henrich, Hegels Grundoperation, a.a.O., S. 225.

könnte,<sup>31</sup> so erweist das die Dialektik noch nicht als universale Theorie der Grundbegriffe des Denkens und faßt nicht schlüssig Hegels Begriff von Negation, Negieren und Negativität. Es ist so wie Theunissen sagt: zu erfassen, was Hegel unter diesen Begriffen versteht, ist "nur möglich im Rückgang auf inhaltliche Überzeugungen, von denen Hegel sich leiten ließ".<sup>32</sup>

Hegel meinte, daß die angestrebte universale Theorie nicht (künstlich) konstruiert werden kann, sondern der Philosoph nichts weiter tun könne, "als den Zusammenhang zu gewahren und ihm zu folgen, in dem die Grundbegriffe des Denkens von sich aus ohnehin stehen" und daß diese Theorie "mit dem einfachsten Gedanken anfangen" müsse.<sup>33</sup> Doch es fragt sich, was die Grundbegriffe des Denkens sind, was der einfachste Gedanke ist, woher man das weiß – ohne Rückgriffe.

Wenn – wie gesagt wird – Hegels logische "Theorie beansprucht, die wesentlichsten Tendenzen des natürlichen Denkens aufzunehmen, die nur von einer philosophischen Reflexionskultur verstellt worden sind",<sup>34</sup> so kann dies in einem Sinne zugestanden werden, in dem Sinne, daß keine Logik ersonnen werden soll, daß vom Philosophen nur das bloße "Zusehen" verlangt wird.<sup>35</sup> Aber worauf soll er sehen? Faßt Hegel das (fach)wissenschaftliche Denken lediglich als verstellende Reflexionskultur auf? Vielleicht tut er das. Er bringt der Wissenschaft große Achtung entgegen und betont ihre Notwendigkeit. Die Bestimmung der Wissenschaft als reine Reflexionskultur ist unter heutigen Hegel-Forschern vorrangig. Dies festzustellen aber ist eine Kritik an der heutigen Philosophie, nicht so sehr eine an Hegel. Allerdings hat er diese Sicht veranlaßt, indem er in § 1 der *Enzyklopädie* erklärt: "Die Philosophie entbehrt des Vorteils, der den anderen Wissenschaften zugute kommt, ihren *Gegenstände* als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben sowie die *Methode* des Erkennens für Anfang und Fortgang als bereits angenommen *voraussetzen* zu können"<sup>36</sup> Es wird somit von vornherein das philosophische Denken mit dem Vorstellen verglichen. Ein Vergleich des philosophischen Denkens mit dem fach- bzw. naturwissenschaftlichen scheint nicht zu interessieren und wird aufgrund dieses Desinteresses auch falsch bestimmt. Wenn man die Fachwissenschaft mit einer verstellenden Reflexionskultur gleichsetzt,<sup>37</sup> so werden ihre Potenzen nicht angemessen erfaßt bzw. aufgespürt.

Außer der genaueren Charakterisierung des naturwissenschaftlichen Denkens bedarf es der Untersuchung, ob eine spekulative Logik anzustreben ist, in der die Entwicklung neuer Denk-

---

<sup>31</sup> Vgl. ebd., S. 227.

<sup>32</sup> M. Theunissen, *Sein und Schein*, a.a.O., S. 172.

<sup>33</sup> D. Henrich, *Hegels Grundoperation*, a.a.O., S. 225.

<sup>34</sup> Ebd., S. 229.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., S. 227.

<sup>36</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie I*, a.a.O., S. 41 (§ 1).

<sup>37</sup> Die Hegel-Literatur vermittelt mitunter den Eindruck, daß man die Fachwissenschaft in dieser Gleichsetzung sieht.

prinzipien, etwa der Übergang vom antiken Denkprinzip ("Substanzdenken") zum neuzeitlichen ("Funktionsdenken") begründet werden kann. Man kann den Verdacht haben, daß Hegel in der angestrebten dialektisch-logischen Entwicklung keinen Neuansatz zu denken vermag, sondern nur "Linearität", indem Entwicklungsergebnisse ohne ihre volle Bedingtheit genommen und in eine notwendige Reihe gestellt werden. Dies gründet vermutlich in einer Entwicklungsauffassung, die sich in dem Satz ausdrückt: "Die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophien und muß daher die Prinzipien aller enthalten; [...]".<sup>38</sup> Doch nicht alles notwendig Gedachte kann sofort aufgenommen werden. Manches bleibt auch liegen – zumindest zeitweise. So konnte das vom antiken Atomismus begründete Prinzip physikalischen Denkens<sup>39</sup> als solches erst erkannt und philosophisch verarbeitet werden, als sich Bedingungen herausgebildet hatten, die eine auf diesem Prinzip beruhende Wissenschaft und zudem das Bewußtsein ihrer Existenz ermöglichten. Die von Hegel gedachte Abgeschlossenheit in der logischen Entwicklung kann begründet bezweifelt werden. Deshalb zeigen sich auch nachweisbare Differenzen zwischen seinem logisch begründeten Fortgang in der Naturphilosophie und der wahren Verfaßtheit der Naturwissenschaften, auf die er sich bezieht. So gibt es beispielsweise – entgegen der Hegelschen Darstellung – keine aufsteigende Linie: träge Materie, Stoß, Fall, weshalb das realisierte Endstadium (Absolute Mechanik) dann auch nicht der physikalischen Mechanik entspricht.

### *Der Begriff des Ganzen*

Hegels Negationsverfahren unterstellt die Existenz und Kenntnis des Ganzen. Hegel kennt das Ganze als Sinnlich-Konkretes, es sei nur noch nicht bewiesen, noch nicht – wie er sagt – gerechtfertigt. Es geht ihm um das Wiederherstellen der Vorstellung, des Sinnlich-Konkreten.<sup>40</sup> In diesem Sinne wird gesagt: "Der Geist darf nicht fürchten, etwas zu verlieren, was wahrhaftes Interesse für ihn hat; [...]" Die Philosophie "wird ihm alles wiedergeben, was Wahres in den Vorstellungen ist, [...]".<sup>41</sup> Aufgrund dieser Sicht gibt es bei ihm keinen "Rest", kein in seiner Existenz zu denkendes Unerkanntes. Selbstredend gibt es (trotz der Forderung, beides zusammenzudenken) einen Unterschied zwischen Anfang und Resultat. Aber der Unterschied ist in die Einheit integriert. Diese "Kenntnis" des Ganzen gründet in der Auffassung, Anschauung, Vorstellung, Denken, mithin Kunst, Religion, Philosophie, seien Ausdruck dessel-

---

<sup>38</sup> G.W.F. Hegel, Enzyklopädie I, a.a.O., S. 58 (§ 13).

<sup>39</sup> Vgl. R. Wahsner, Das Aktive und das Passive. Zur erkenntnistheoretischen Begründung der Physik durch den Atomismus – dargestellt an Newton und Kant, Berlin 1981.

<sup>40</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Enzyklopädie I, a.a.O., S. 41-64 (§§ 1-18); ders., Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes in Berlin, in: Werke, a.a.O., Bd. 10, S. 399-417.

<sup>41</sup> G.W.F. Hegel, Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes in Berlin, a.a.O., S. 417.

ben Inhalts.<sup>42</sup> "Die Philosophie" – schreibt Hegel – "hat mit Kunst und Religion denselben Inhalt und denselben Zweck; aber sie ist die höchste Weise, die absolute Idee zu erfassen."<sup>43</sup>

Das Konkret-Allgemeine ist nicht schlechthin – wie Hegel zu meinen scheint – die Reproduktion des Sinnlich-Allgemeinen. Aber die Kompliziertheit des Konkretisierungsprozesses hat Hegel durchaus erkannt. Er überlegt, daß die Vereinigung, die Aufhebung der Auseinanderlegung des Konkreten, nicht beim Nullpunkt beginnt, weil der Geist stets mehr enthält als er begrifflich klar zu formulieren vermag: "Die Vereinigung ist die Tätigkeit; diese Tätigkeit, reflektiert als Objekt, ist das Geglaubte. Um zu vereinigen, müssen die Glieder der Antinomie als widerstreitende, ihr Verhältnis zueinander als Antinomie gefühlt oder erkannt werden; aber das Widerstreitende kann als Widerstreitendes nur dadurch erkannt werden, daß schon vereinigt worden ist; die Vereinigung ist der Maßstab, an welchem die Vergleichung geschieht, an welchen die Entgegengesetzten, als solche, als Unbefriedigte erscheinen. Wenn nun gezeigt wird, daß die entgegengesetzten Beschränkten als solche nicht bestehen können, daß sie sich aufheben müßten, daß sie also, um möglich zu sein, eine Vereinigung voraussetzen (schon um zeigen zu können, daß sie Entgegengesetzte seien, wird die Vereinigung vorausgesetzt), so wird damit bewiesen, daß sie vereinigt werden müssen, daß die Vereinigung sein soll. *Aber die Vereinigung selbst, daß sie ist, ist dadurch nicht bewiesen*, sondern diese Art von Vorhandensein der Vorstellung von derselben wird geglaubt; und [sie] kann nicht bewiesen werden, denn die Entgegengesetzten sind die Abhängigen, die Vereinigung in Rücksicht auf sie [ist] das Unabhängige; und beweisen heißt die Abhängigkeit [aufzeigen]; das in Rücksicht auf diese Entgegengesetzten Unabhängige kann freilich wieder in anderer Rücksicht ein Abhängiges, Entgegengesetztes sein; und dann muß wieder zur neuen Vereinigung fortgeschritten werden, die jetzt wieder das Geglaubte ist."<sup>44</sup>

Hegel zeigt die *Notwendigkeit* der Vereinigung und weiß selbst, daß dies noch nicht deren Vollzug impliziert. Und was folgert er daraus? Zweifel daran, daß er sein Ziel erreicht, wären angebracht. Nicht alles, was notwendig ist bzw. wäre, kann verwirklicht werden. Manches geht auch unter – vielleicht weil noch nicht alle Bedingungen dafür reif sind oder weil mehr als die beiden ins Auge gefaßten Momente nötig sind, um zur Einheit zu gelangen.

---

<sup>42</sup> Vgl. z.B. G.W.F. Hegel, Enzyklopädie I, a.a.O., S. 44 (§ 3). Hegel schreibt: "Der Inhalt, der unser Bewußtsein erfüllt, [...] , welcher *ein und derselbe* bleibt, ob er gefühlt, angeschaut, vorgestellt, gewollt und ob er *nur* gefühlt oder aber mit Vermischung von Gedanken gefühlt, angeschaut usf. oder ganz *unvermischt* gedacht wird." Vgl. auch ebd, S. 150-152 (§ 63).

<sup>43</sup> G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil, in: Werke, a.a.O., Bd. 6, S. 549; siehe auch ders., Enzyklopädie I, a.a.O., S. 41 (§ 1); ders., Enzyklopädie III, S. 366-395; ders., Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes in Berlin, a.a.O., S. 408-417 – Zum Verhältnis von Philosophie und Religion siehe z.B. ders., Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie I, in: Werke, a.a.O., Bd. 18, S. 81-115.

<sup>44</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Entwürfe über Religion und Liebe, in: Werke, a.a.O., Bd. 1, S. 251. [Hervorhebung – R.W.]

Ausführlich diskutiert Hegel, wie die Aufhebung der Auseinanderlegung vollzogen werden muß an den Philosophemen der Neuzeit, vor allem an denen seiner Periode.<sup>45</sup> Eine echte Aufhebung wird seines Erachtens nicht erreicht, versucht man, das System aus einer an den Anfang gestellten Definition abzuleiten oder es durch einen ersten Grundsatz zu begründen bzw. durch ein Kausalverhältnis aufzulösen.<sup>46</sup> Jeder Lösungsansatz, der ein Festes unterstellt, verfehlt die angestrebte Einheit, ebenso wie die Unterordnung einer Seite unter die andere. Die Gegensätze müssen zum Widerspruch vermittelt werden.<sup>47</sup> Dabei darf das Angestrebte nicht nur gefordert werden, sondern muß vom philosophischen System auch erzeugt werden, erzeugt werden können. Doch keines der analysierten Philosopheme erfüllt Hegel zufolge diese Bedingung. Ein möglicher Weg, dahin zu gelangen, besteht darin, bei der Entwicklung des philosophischen Systems viele Anfänge zuzulassen, gar für unabdingbar zu halten.<sup>48</sup>

Hermann Glockner hat diese Einsicht anhand der Frage, womit in der Philosophie der Anfang gemacht werden muß, sehr einsichtig dargestellt.<sup>49</sup> "Hegel erkannte: die verhängnisvolle Voraussetzung besteht gerade in der Meinung, daß bei der philosophischen Grundlegung so etwas wie ein 'Minimum' an Vorausgesetzten anzustreben ist."<sup>50</sup> Die Wahrheit aber ist, daß Hegel prinzipiell jeden beliebigen Anfang gestatten muß, wenn nur die Erfüllung des Ganzen erreicht wird.<sup>51</sup> Dabei bringt Glockner ins Spiel, daß Hegel nur von einem gebildeten Bewußtsein, nur von einem im universalen Sinne problemgriffenen Kulturmenschen verstanden werden kann.<sup>52</sup> Was die Philosophie selbst anbelangt, so ist ihr eigentlicher Anfang "da zu machen, wo das Absolute nicht als Vorstellung mehr ist, sondern der freie Gedanke nicht bloß das Absolute denkt, [sondern] die Idee desselben erfaßt", wo das Allgemeine als das allumfassende Seiende aufgefaßt wird, der Gedanke "das Allgemeine zu seinem Gegenstande macht oder das Gegenständliche sich als das Allgemeine bestimmt".<sup>53</sup> Nur für Leser – so Glockner – kann ein solcher, kann der logische Anfang Wahrheit sein, die fähig sind, ihn un-

---

<sup>45</sup> Vgl. z.B. G.W.F. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, a.a.O., S. 314-454.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., S. 23, 36, 54.

<sup>47</sup> Vgl. dazu auch: C. Warnke, Systemdenken und Dialektik in Schellings Naturphilosophie, in: Dialektik und Systemdenken. Historische Aspekte, hg. von H. Bergmann, U. Hedtke, P. Ruben, C. Warnke, Berlin 1977, S. 99-146, insbes. S. 114.

<sup>48</sup> Vgl. hierzu G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, in: Werke, a.a.O., Bd. 3, S. 11-67 (Vorrede), insbes. S. 24-31; ders., Wissenschaft der Logik. Erster Teil, a.a.O., S. 65-79; ders., Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil, a.a.O., S. 548-573; ders., Grundlinien der Philosophie des Rechts, a.a.O., S. 30 f. (§ 2); ders., Enzyklopädie I, a.a.O., S. 62 f. (§ 17); ders., Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie I, a.a.O., S. 167-170; ders., Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie III, a.a.O., S. 454-462.

<sup>49</sup> Vgl. H. Glockner, Hegel. Schwierigkeiten und Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie, Stuttgart 1954, S. 4-33.

<sup>50</sup> Ebd., S. 6.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., S. 17.

<sup>52</sup> Vgl. ebd., S. 18.

<sup>53</sup> G.W.F. Hegel, Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie I, a.a.O., S. 116 f.; siehe auch ebd., S. 167-170; ders., Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie III, a.a.O., S. 454-462.

ter dem Gesichtspunkt des Ganzen aufzufassen.<sup>54</sup> Für diese besteht die Notwendigkeit eines bestimmten und einzigen Anfangs nicht. Kein Anfang ist hier schlechthin der wahre, sondern jeder setzt in gewisser Hinsicht den anderen voraus; sie ergänzen einander. Und zwar ergibt sich diese Dialektik des Anfangs ohne Zweifel aus der Eigentümlichkeit des konkreten Philosophierens, mithin daraus, welthaft denken zu wollen und nur als System wirklich sein zu können. Das schließt einen Anfang im eigentlichen Wortverstand aus.<sup>55</sup> Ein *bestimmter* Anfang ist nur im Lehrer-Schüler-Verhältnis möglich, da er Vertrauen und Gläubigkeit erfordert, "wie sie nur im Schulunterricht, nicht aber in der Wissenschaft gefordert und dargebracht werden können".<sup>56</sup> Was Hegel fordert – schlußfolgert Glockner –, ist also in Wahrheit die philosophische Anfangslosigkeit.<sup>57</sup>

Wenn es keinen absoluten Anfang gibt, dann auch keine Erste Philosophie im Sinne einer solchen, sondern sie müßte sein eine Wissenschaft, die das "Seiende, insofern es ist" betrachtet, d.h. neuzeitlich: die das sich selbst denkende Subjekt als Subjekt-Objekt-Einheit betrachtet, als das seine Objektivierungsprinzipien erkennende und begreifende Subjekt, als das Subjekt, das sich des *Logos*, in dem es agiert, seiner selbsterzeugten Bestimmtheit bewußt ist. Ontologie wäre demnach das *jeweils*, das in gewisser *Hinsicht* Vorausgesetzte, nicht das Voraussetzungslose schlechthin, nichts Absolut-Evidentes, und Monismus bedeutet nicht Ableitung aus einem bestimmten Prinzip bzw. Reduktion auf ein solches.

Aber geht es überhaupt um Voraussetzungslosigkeit? Geht es nicht vielmehr um Bedingungen, die Erfahrung ermöglichen. Die ermöglichen zu erkennen, was das Sein ist? Ontologie als – wie Bloch sagt – Wirklichkeitsblick durch die Oberfläche des unmittelbar Gegebenen hindurch.<sup>58</sup> Nicht akzeptabel oder doch zumindest verwirrend ist m.E. die Auffassung Adornos, wonach Ontologie in gewisser Weise eine Alternative zu Dialektik ist. Zwar versucht er, diesen Gegensatz dann wieder abzubauen, aber die Einheit bzw. Zusammengehörigkeit beider sieht er nicht. So liest man beispielsweise: "Ontologie heißt also Philosophie über das Sein in einem pointierten Gegensatz zu einer Philosophie, die im wesentlichen bei der Vorfrage stehen bleibt, nämlich bei der Frage, wie Erkenntnis überhaupt möglich sei; die im allgemeinen das, was erkannt werden soll und worauf es der Erkenntnis wesentlich ankommen soll, gar nicht mehr erreicht."<sup>59</sup> Gewiß wird es Philosophien geben, die über der Frage nach der Erkenntnismöglichkeit die nach dem Sein vernachlässigen. Aber das folgt nicht zwangsläufig, spricht nicht gegen die Notwendigkeit der Erkenntnisfrage.

---

<sup>54</sup> Vgl. H. Glockner, Hegel. Schwierigkeiten und Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie, a.a.O., S. 28.

<sup>55</sup> Vgl. ebd., S. 32.

<sup>56</sup> Ebd., S. 30.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., S. 33.

<sup>58</sup> Vgl. E. Bloch, Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz, Frankfurt a.M. 1972, S. 453.

<sup>59</sup> Siehe Th.W. Adorno, Ontologie und Dialektik, hg. von R. Tiedemann, Frankfurt a.M. 2008, S. 17 f., auch insbes. S. 10-21, 50, 425.

Und diese impliziert zudem, das Verhältnis von Naturwissenschaft und Philosophie (damit auch Ontologie) klar zu bestimmen. Dieses ist keineswegs mit dem Verhältnis von logischem Positivismus (einer spezifischen philosophischen Rezeption der Wissenschaft) und Heideggerischer Philosophie gegeben. Wenn dieses Verhältnis nicht korrekt gefaßt ist, kann man auch die Frage "wodurch nun dieser unheilbare Bruch zwischen den Naturwissenschaften und der Philosophie tatsächlich hervorgerufen worden ist"<sup>60</sup> nicht beantworten und wird man nicht verstehen, warum es keinen Sinn hat, vom vollkommenen Hinter-den-Naturwissenschaften-Zurückbleiben der Philosophie<sup>61</sup> zu sprechen.

Daß verschiedene Anfänge konsistent möglich sind, unterstellt, daß jede "Teil"philosophie die ganze Philosophie ist bzw. jede "Teil"philosophie das Ganze unter einem bestimmten Aspekt sieht, mithin den Gegensatz von Gegenstand und Bewußtsein auf einem bestimmten (aber dem anderen nicht widersprechenden) Weg aufhebt.<sup>62</sup> "Jeder der Teile der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes [...], aber die philosophische Idee ist darin in einer besonderen Bestimmtheit oder Elemente."<sup>63</sup> Dabei ist jedoch gefordert, daß "der Teil nicht nur ein vereinzelt Moment, sondern selbst eine Totalität sein muß, um ein Wahres zu sein".<sup>64</sup> Es muß also auch die Naturphilosophie die ganze Philosophie sein, mithin muß sie den Gegensatz von Bewußtsein und Gegenstand unter einem bestimmten Aspekt aufheben.

Dies hinwiederum unterstellt den unabdingbaren philosophischen Zweifel.<sup>65</sup> Hegel: "Der alte Skeptizismus hat sich die Mühe nicht verdrießen lassen, in allen Begriffen, die er in den Wissenschaften vorfand, diesen Widerspruch oder die Antinomie aufzuzeigen."<sup>66</sup> Widerspruch meint, daß die Vernunft aufgrund ihrer dialektischen Natur *jeden* Begriff als Einheit entgegengesetzter Momente aufzeigt, denen man die Form einer antinomischen Behauptung geben könnte.

Wenn jeder Begriff als Einheit entgegengesetzter Momente aufgezeigt werden könnte, dann gäbe es außer dem Ganzen als Totalität auch Ganzheiten als Besondere (die nicht abstrakt gegen die Totalität stehen, aber auch nicht schlechthin mit ihr identisch sind). Nur wenn

---

<sup>60</sup> Ebd., S. 160.

<sup>61</sup> Vgl. ebd., S. 161.

<sup>62</sup> Vgl. F.W.J. Schelling (G.W.F. Hegel), Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, in: Kritisches Journal der Philosophie 1802/1803, Leipzig 1981, S. 164-209; G.W.F. Hegel, Enzyklopädie I, a.a.O., S. 60 (§§ 15, 16).

<sup>63</sup> G.W.F. Hegel, Enzyklopädie I, a.a.O., S. 60 (§ 15).

<sup>64</sup> Ebd., S. 60 (§ 16).

<sup>65</sup> Vgl. z.B. L. DeVos, Absolute Wahrheit? Zu Hegels spekulativem Wahrheitsverständnis, in: Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels, hg. von H.F. Fulda und R.-P. Horstmann, Stuttgart 1996, S. 179-205; D. Henrich, Erkundung im Zugzwang: Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten, in: Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht, hg. von W. Welsch und K. Vieweg, München 2003, insbes. S. 9-32.

<sup>66</sup> G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Teil, a.a.O., S. 217.; siehe auch ders., Phänomenologie des Geistes, a.a.O., S. 72-75; Enzyklopädie I, a.a.O., S. 87 (§ 24 Z), 112 (§ 39), 167 f. (§ 78), 172-178 (§ 81).

man *das Ganze* derart begrifflich unterscheidet und das Unterschiedene einander angemessen zuordnet, hat es Sinn, einen Monismus, der ein Unerkanntes und Unangeeignetes mitdenkt, zu konzipieren, ohne ihn als Monismus zu liquidieren.

### *Die Verfaßtheit der Natur oder der Charakter der Objektivität*

Nur eingebettet in diese Sicht hat auch die Naturphilosophie Sinn und vermag die Aufhebung des Gegensatzes von Bewußtsein und Gegenstand des Bewußtseins zu gelingen.

Obwohl Hegel es nicht sehr betont, gründet sein Ziel, die Entgegensetzung von Denken und Sein aufzuheben, in Kants epistemologischer Wende.<sup>67</sup> Diese impliziert: Wie etwas völlig unabhängig von uns ist, das können wir nicht wissen. Denn es sind immer wir, die danach fragen, und die Antwort ist nicht unabhängig von der Frage. Und "wir" heißt: das menschliche Subjekt als Gattung. Das *Ich* darf sich nicht als festes, unbezweifeltes Atom verstehen, sondern als *Element einer Ordnung*. Als solches ist es selbstredend bedingt, mithin nicht im abstrakten Gegensatz zum Erfragten, das Subjekt nicht frei vom Objekt und umgekehrt.

Aufgrund dieses Subjekt-Objekt-Zusammenhangs unterschied Kant zwischen allgemeinen und besonderen Naturgesetzen. Allgemeine Naturgesetze sind für Kant das, was Natur denkbar macht, den Begriff *Natur* (die ein System, ein Ganzes sein muß) fassen läßt.<sup>68</sup> Von diesen reinen oder allgemeinen Naturgesetzen, sind die empirischen Gesetze der Natur zu unterscheiden, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, während die allgemeinen, ohne daß besondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, die *Bedingungen* ihrer notwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten.<sup>69</sup>

Hegel rezipiert diese Erkenntnis in der folgenden Weise: "Der Gegenstand, wie er ohne das Denken und den Begriff ist, ist eine Vorstellung oder auch ein Name; die Denk- und Begriffsbestimmungen sind es, in denen er *ist*, was er *ist*."<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> Vgl. R. Wahsner, Der Widerstreit von Mechanismus und Organismus, a.a.O.

<sup>68</sup> Daß man *Natur* denken *können* muß, ist der heutigen Auffassung im allgemeinen nicht geläufig. Doch gab es zunächst nicht einmal ein Wort dafür. Und Schrödingers Untersuchungen sowie, von einer etwas anderen Seite her, diejenigen Cassirers zeigen recht einsichtig, daß eine gewisse Haltung des Menschen zur Welt erforderlich ist, um "Natur" denken zu können. Der neuzeitliche Umbruch überwand das geozentrische Weltbild und hob nicht nur die Trennung von Himmel und Erde auf, sondern auch die von Natur und Kunst resp. von Natur und Technik, insofern der Newtonschen Mechanik die Synthese von τέχνη und φύσις inhärent war.

<sup>69</sup> Vgl. I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, in: Werkausgabe in 12 Bdn., hg. von W. Weischedel, Frankfurt a.M. 1974, Bd. V, S. 189 (§ 36), auch S. 233-236 (§ 58). – Ausführlicher zu Kants Objekt- und Naturbegriff siehe R. Wahsner, Der Widerstreit von Mechanismus und Organismus, a.a.O., S. 27-42, 86-88.

<sup>70</sup> G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil, a.a.O., S. 560.

Wie etwas an sich, d.h. völlig unabhängig vom Erkenntnissubjekt beschaffen ist, kann grundsätzlich nicht gesagt werden. Demzufolge gibt es keine reine, keine gnoseologieunabhängige Ontologie.<sup>71</sup> Was das Subjekt ist kann vor der Bestimmung seines Verhältnisses zum Objekt nicht angegeben werden, ebensowenig wie das Objekt ohne Bezug auf das Subjekt bestimmt werden kann. Der Begriff *Ich* ebenso wie der Begriff *Gegenstand* gestaltet sich erst in dem Fortschritt der Erfahrung.<sup>72</sup>

Diese Gegenseitigkeit belegt in repräsentativer Weise das Mensch-Natur-Verhältnis. Da Aussagen darüber, wie die Natur – vermeintlich – an sich selbst ist, stets Aussagen menschlicher Erkenntnis über die Natur sind, muß man das so urteilende Subjekt charakterisieren. Der Mensch kann nicht unabhängig von sich die Natur bestimmen. Natur als Natur (Objekt) hat Sinn und Bedeutung nur als Gegenpol des Menschen (des Subjekts), und zwar als ganzem, als Gattung. Die Natur ist das Andere des Menschen, das für seine begriffliche Bestimmung und seine Existenz notwendige Andere. Dabei stehen – entgegen Hegels Sicht – Mensch und Natur nicht im Verhältnis der reinen Zweckrealisation, derart, daß der Mensch durch seine Aktivität die von ihm gesetzten Zwecke an der Natur, die ihrerseits als passiv unterstellt nur als Material dient, verwirklicht. Vielmehr verwirklicht das Subjekt durch seine Tätigkeit Möglichkeiten der Natur, die aktuell nicht verwirklicht, aber ihr eigen sind, ihr nicht von außen aufgezwungen werden können. Natur als bloßes, totes Material könnte die vom Subjekt gesetzten Zwecke nicht realisieren.

Zwecks Aufhebung der höchsten Entzweiung fordert Hegel, daß die Natur als lebendig erkannt werden muß,<sup>73</sup> daß die Philosophie geradezu das Denken des Natürlichen als etwas Lebendigen ist, daß es die Bestimmung der Naturphilosophie ist, die Natur als lebendig zu erkennen. Aber die Natur ist in Hegels System Lebendiges, Allgemeines nur durch die "Initia-

---

<sup>71</sup> Vgl. R. Wahsner, "Die Materie der Erkenntnis kann nicht gedichtet werden." Zu den Bedingungen einer materialistischen Spekulation bzw. Dialektik und zur Unmöglichkeit einer monistischen Abbildtheorie, Z., Heft 77, März 2009, S. 138-157; dies., Noch einmal zu den Bedingungen einer materialistischen Spekulation. Bemerkungen zu den Beiträgen von A. Hüllinghorst und Th. Metscher, in Z. 81, Z, Heft 82, Juni 2010, S. 122-133.

<sup>72</sup> Eine erläuternde Darstellung dieses Sachverhalts gibt der folgende Text: "Allgemein müssen wir uns deutlich machen, daß die Begriffe des 'Subjekts' und 'Objekts' selbst kein gegebener und selbstverständlicher *Besitz* des Denkens sind, sondern daß jede wahrhaft schöpferische Epoche sie erst erwerben und ihnen ihren Sinn selbsttätig aufprägen muß. Nicht derart schreitet der Prozeß des Wissens fort, daß der Geist, als ein fertiges Sein, die äußere, ihm entgegenstehende und gleichfalls in sich abgeschlossene Wirklichkeit nur in *Besitz* zu nehmen hätte; daß er sie Stück für Stück sich aneignete und zu sich hinüberzöge. Vielmehr gestaltet sich der Begriff des 'Ich' sowohl wie der des Gegenstandes erst an dem Fortschritt der wissenschaftlichen Erfahrung und unterliegt mit ihm den gleichen Wandlungen." (E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Darmstadt 1994, Bd. I, S. 8 f., auch 1-18.)

<sup>73</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Enzyklopädie II, a.a.O., S. 27-29 (§ 248); ders., Vorlesung über Naturphilosophie Berlin 1823/24, Nachschrift von K.G.J. v. Griesheim, hg. und eingeleitet von G. Marmasse, Frankfurt a.M–Berlin–Bern–Bruxelles–NewYork–Oxford–Wien 2000, S. 96.

tive" des Geistes, nicht durch sich selbst. Der realisierte Zweck erst macht sie ihm zufolge zu etwas mit sich Vermitteltem.<sup>74</sup>

"Die Natur liegt" – seines Erachtens – an sich selbst "in den Banden der Vereinzelung".<sup>75</sup> *De facto* polemisiert Hegel hier gegen den Mechanizismus. Dies tut er zu Recht, verkennt dabei aber, daß die Naturwissenschaften, und zwar schon die zu seiner Zeit bestehenden, namentlich die Mechanik, die Selbstbewegung der Natur unterstellen, daß also der naturwissenschaftliche Geist die Natur nicht als totes Material betrachtet. Ohne diese Unterstellung hätten die Naturwissenschaften, hätte die Mechanik nicht begründet werden können.

Hegel faßt Leben als Einheitsprinzip, als ein Prinzip, um die Teile und das Ganze, das Subjekt und Objekt zu einem Ganzen zu verbinden, die Entzweiten wieder zusammenzuführen und als Für-sich-Seiendes zu etablieren. Indem er aber zum Leben durch den Übergang von der Mechanik (der Kritik des Mechanizismus) über die Physik zur Organik gelangt, korrigiert er letztlich eine unzutreffende Betrachtungsweise durch den Wechsel des Erkenntnisobjekts. Mit anderen Worten: Er ontologisiert eine Betrachtungsweise, was nicht dasselbe ist wie die Aufhebung des in Rede stehenden Gegensatzes.

Die These "Die Natur ist Geist nur für den erkennenden Geist" heißt für Hegel auch: Sie ist funktionaler Zusammenhang nur für den erkennenden Geist, denn die bloße Materie ist ihm zufolge ein Vieles, ein Auseinander, etwas Festes, sie hält sich gegen sich selber auseinander, trennt sich in konkrete Punkte, in materielle Atome.<sup>76</sup> Hegel könnte seinem eigenen Konzept gemäß *Materie* auch als einen unter einem bestimmten Aspekt gefaßten *Begriff* fassen, (z.B. als reinen Gegenpol zu Geist, d.h. als etwas, das Sinn und Bedeutung nur als Gegenpol zu Geist hat. "Die *Materie*" – erklärt Hegel – "ist [...] nicht ein *seiendes Ding*, sondern das Sein als *allgemeines* oder in der Weise des Begriffs."<sup>77</sup> ) aber er nimmt Materie in der Tradition des metaphysizierenden Mechanismus: "[...] so daß in der Tat die Materie nur als affirmativ, als *absolut-selbständig*, *ewig*, angenommen wird. Dieser Irrtum wird durch den allgemeinen Irrtum des Verstandes, daß das Metaphysische nur ein Gedankending *neben*, d.i. *außer* der Wirklichkeit sei, eingeführt."<sup>78</sup>

---

<sup>74</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Naturphilosophie. Die Vorlesung von 1819/20, Nachschrift von G. Bernhardt, in Verbindung mit K.-H. Ilting hg. von M. Gies, Napoli 1982, S. 9, auch 14. Wörtlich: "In der Natur ist alles auseinander. In der Natur *ist* alles: Der Geist ist das Vermittelnde durch Aufhebung, durch das Affirmative und Negative, [...]. So ist sie [die Natur] nicht das mit sich Vermittelnde."

<sup>75</sup> G.W.F. Hegel, Enzyklopädie II, a.a.O., S. 90 f.

<sup>76</sup> Vgl. z.B. G.W.F. Hegel, Enzyklopädie III, S. 18 f. (§ 381 Z); ders., Vorlesung über Naturphilosophie Berlin 1823/24, a.a.O., S. 68 f.; ders., Naturphilosophie. Die Vorlesung von 1819/20, a.a.O., S. 14; ders., Fragment zur Philosophie des Geistes, in: Werke, a.a.O., Bd. 11, S. 526.

<sup>77</sup> G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, a.a.O., S. 195; vgl. auch R. Wahsner, "Die Materie ist nicht ein seiendes Ding, sondern das Sein in der Weise des Begriffs". Hegels Konzept der Materie, Preprint 95 des MPI für Wissenschaftsgeschichte (Titel: "Hegel über das mathematisch Unendliche und Materie"), Berlin 1998.

<sup>78</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Enzyklopädie II, a.a.O., S. 169 (§ 298).

So sehr es nun zutrifft, daß auf der Basis des Begriffs *Materie* bzw. des Begriffspaares *Materie (Sein) – Bewußtsein* ein konsequenter Monismus nicht fundiert werden kann,<sup>79</sup> so sehr irrt Hegel, wenn er dies auf den prinzipiellen Unterschied von Materie und Leben gründet, eine These, die letztendlich auf den Hegel vorgängigen mechanizistischen Materiebegriff zurückgeht, aber zugleich auch auf die theologische Herkunft seines Begriffs des Lebendigen,<sup>80</sup> auf seine Tendenz einer theosophischen Weltbetrachtung.

Mit diesem (ontologistisch bzw. theosophisch gefärbten) Vorgehen, das Hegel dann auch als die drei Stufen der Objektivität, *Mechanismus*, *Chemismus*, *Teleologie*, begriffslogisch entwickelt, bot er aber auch einen Ansatz, um die metaphysische Entgegensetzung von *Kausalität* und *Finalität* aufzuheben.

Hatte Kant den Gedanken der inneren Zweckmäßigkeit für die neuzeitliche Philosophie erschlossen und ein organisiertes Produkt der Natur als ein solches bestimmt, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist,<sup>81</sup> so vertiefte Hegel den Begriff der inneren Zweckmäßigkeit, indem er das Subjekt-Objekt-Verhältnis unter der Kategorie der Arbeit und das Mittel als Werkzeug dachte. Es ist dies nicht – wie mitunter vermutet – anti-spekulativ, faßt man das Werkzeug nicht als einen für sich bestehenden Gegenstand, sondern nimmt es in Einheit mit dem Akteur, der es betätigt, faßt also das Subjekt in Einheit mit seiner Tätigkeit, trennt das Mittel nicht vom Zweck. (So wie sich dies implizit mit der Begründung der Newtonschen Mechanik vollzog, indem sie τέχνη und φύσις synthetisierte.)<sup>82</sup>

Die gegenteilige Auffassung kritisiert Hegel mit den Worten: "Die Ungeduld verlangt das Unmögliche, nämlich die Erreichung des Ziels ohne die Mittel. Einesteils ist die *Länge* dieses Weges zu ertragen, denn jedes Moment ist notwendig; – andernteils ist bei jedem sich zu *verweilen*, denn jedes ist selbst eine individuelle ganze Gestalt und wird nur absolut betrachtet, insofern seine Bestimmtheit als Ganzes oder Konkretes oder das Ganze in der Eigentümlichkeit dieser Bestimmung betrachtet wird." Und er fügt mahnd hinzu, daß diese Geduld aufgebracht werden muß, "weil sogar der Weltgeist die Geduld gehabt".<sup>83</sup>

Die konstituierende Rolle des Mittels, des Werkzeugs, für die Art und Weise, in der der Mensch seine Zwecke realisiert, erklärt nach Hegel den Übergang von den tierischen zu den

---

<sup>79</sup> Vgl. R. Wahsner, Kann Materie neu entstehen? *Astronomie in der Schule* 5 (1968), 9-12 (Heft 1); dies., Die Bedeutung des philosophischen Materiebegriffs für die Astronomie, *Astronomie in der Schule* (1968), 30-35 (Heft 2); dies., Der Widerstreit von Mechanismus und Organismus, a.a.O., S. 212 f.

<sup>80</sup> Vgl. hierzu M. Baum, Das Lebendige in Hegels früher Metaphysik, in: *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, hg. von K. Gloy und P. Burger, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, S. 224-237.

<sup>81</sup> Vgl. R. Wahsner, Mechanism-Technizism-Organism, a.a.O., S. 1-23.

<sup>82</sup> Ausführlicher dazu H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Die Natur technisch denken? Zur Synthese von τέχνη und φύσις in der Newtonschen Mechanik oder das Verhältnis von praktischer und theoretischer Mechanik in Newtons Physik, a.a.O., S. 135-168.; vgl. auch den entsprechenden Passus im Abschnitt "Arbeit als Telosrealisation?".

<sup>83</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S. 33 f.

menschlichen Bedürfnissen, begründet eine wirkliche Synthese von Subjektivität und Objektivität oder – so könnte man sagen – eine neugeschaffene Natur, eine vom Subjekt hervorgebrachte Objektivität. Diese Rolle bestimmt den Übergang von der Gestalt des Verhältnisses *Individuum – Gattung* im Tierreich zu der in der "Welt des Geistes".<sup>84</sup>

Wenn Hegel davon überzeugt ist, daß das Allgemeine der Wert, mithin das durch abstrakte Arbeit Erzeugte, sei, scheint die Rolle des Werkzeugs vergessen zu sein – des Werkzeugs, das ja nur im konkreten Produktionsprozeß, nicht im Tausch, eine Rolle spielt.

In der durch die menschliche Arbeit erzeugten Welt des Geistes erhält sich die Gattung nicht, während die Individuen untergehen, sondern deren Entwicklung ist Bedingung für die Erhaltung der Gattung. Der entscheidende Unterschied im Subjekt-Objekt- bzw. im Individuum-Gattung-Verhältnis zwischen Mensch und Tier zwischen der Welt des Geistes und der Welt der Natur gründet nach Hegel darin, daß sich das Werkzeug erhält, und sich damit auch die menschlichen Zwecke erhalten.<sup>85</sup> Die Mittel der menschlichen Produktion, mithin auch die Technik, sind quasi die *Gene der menschlichen Kultur*, die Gene, die die von der menschlichen Gattung errungene rationale und praktische Naturbeherrschung an die nachfolgenden Generationen vermittelt.<sup>86</sup> Aufgrund dieses Unterschieds hat das Allgemeine der Natur nach Hegel keine Geschichte.<sup>87</sup>

Die Kategorie *Arbeit* für die Philosophie entdeckt zu haben verdankt Hegel bekanntlich der englischen politischen Ökonomie.<sup>88</sup> Indem er sie philosophisch verarbeitete, konnte er für die Lösung des philosophischen Grundproblems, den Gegensatz des Bewußtseins zu seinem Gegenstand zu überwinden, Elemente gewinnen, die der spekulativen deutschen Philosophie bislang fremd waren. Aufgrund dieses Subjekt-Objekt-Zusammenhangs kann Ontologie weder eine reine Objektdarstellung noch Gnoseologie eine reine Subjektdarstellung sein.

---

<sup>84</sup> Vgl. hierzu R. Wahsner, "An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußere Natur [...]", Hegels Rezeption des τέχνη-Begriffs in seiner Logik, in: Jahrbuch für Hegelforschung 2002/2003, hg. von H. Schneider, Sankt Augustin 2004, S. 173-195; dies., Die Macht des Begriffs als Tätigkeit (§ 208). Zu Hegels Bestimmung der Betrachtungsweisen der Natur, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie XXXIV (2002), Wien 2003, S. 101-142; dies., Der Widerstreit von Mechanismus und Organismus, a.a.O., insbes. S. 231-252.

<sup>85</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil, a.a.O., S. 453.

<sup>86</sup> Vgl. R. Wahsner und H.-H. v. Borzeszkowski, Die Wirklichkeit der Physik. Studien zu Idealität und Realität in einer messenden Wissenschaft, Frankfurt a.M.–Berlin–Bern–NewYork–Paris–Wien 1992, S. 251.

<sup>87</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Enzyklopädie II, a.a.O., S. 31 (§ 249), 345 (§ 339 Z).

<sup>88</sup> Diese Aussage ist neutral gegenüber der Entscheidung, ob Hegel den ökonomischen Begriff *Arbeit* zum spekulativen Begriff ausweitete oder ob er durch seine vorherige spekulative Konzeption den ökonomischen Arbeitsbegriff mittels der Integration einer Einzelwissenschaft in ein philosophisches Arbeitskonzept begreifen konnte. (Vgl. entgegengesetzt dazu: A. Arndt, Die Arbeit der Philosophie, a.a.O., S. 25-45.)

## *Die Auseinanderlegung des Konkreten*

Hegel erkannte, daß die Arbeit, insbesondere die Arbeitsteilung,<sup>89</sup> die Gesellschaft zu einem neuartigen Ganzen macht, durch sie ein charakteristisches Menschlich-Allgemeines entsteht. Es entsteht, weil hierdurch das Bedürfnis als solches (das allgemeine Bedürfnis) in seine vielen Seiten zerlegt, partikularisiert, das Konkrete auseinandergelegt wird.<sup>90</sup>

Auf die hieraus entspringende Frage, wie man zum Konkreten zurückkehrt, antwortet Hegel, da er das Allgemeine im Wert sah: "Die Rückkehr zur Konkretion, dem Besitz, ist der *Tausch*."<sup>91</sup> Die Rückkehr zum Besitz ist für Hegel wesentlich, da dieser seines Erachtens etwas Substantielles ist, nicht nur Tätigkeit. Im Besitz hat die Tätigkeit des Arbeitens ihre ruhende Seite.<sup>92</sup>

Hiergegen ist zu bedenken, daß Besitz nicht der Besitz eines Individuums sein muß. Es kann auch Gattungsbesitz gedacht werden, aber nur im Prinzip. Hegel kann das nicht denken.<sup>93</sup> Hierdurch sind seine Argumentation und sein Begriff des Allgemeinen geprägt. Und ob Gesellschaftlichkeit durch den Tausch von Produkten, also von schon vorhandenen Gegenständen entsteht, das Allgemeine durch den Austausch von Etwasen, die nicht in Einheit mit ihrer Bewegung, sondern in Abstraktion von ihrer Produktion genommen werden, oder ob nicht der Tausch *nur die Reflexion* des Allgemeinen in der Produktion, der Entstehung, ist, muß zumindest gefragt werden.

Man kann Hegel zugestehen, daß er die Frage nicht für ganz und gar abwegig hält, aber er stellt sie nicht, weil das Konkret-Allgemeine (das, was er dafür nimmt) in seinem Begriffssystem nicht durch Produktion, also durch die gegenständliche Tätigkeit des Gemeinwesens, sondern durch Politik entsteht, nicht die Gesellschaft, sondern der Staat das höchste Allgemeine ist. "Denn nur *das Gemeinsame existiert* in der bürgerlichen Gesellschaft" – schreibt er –, "was gesetzlich konstituiert und anerkannt ist".<sup>94</sup>

---

<sup>89</sup> Vgl. A. Smith, Eine Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Reichtums der Nationen, in 3 Bdn., übersetzt und eingeleitet von P. Thal, Bd. I, Berlin 1976, S. 20-24.

<sup>90</sup> Vgl. z.B. G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, a.a.O., S. 346-351 (§§ 189-195); siehe auch: ders., Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie, neu hg. von K. Düsing und H. Kimmerle, Hamburg 1986, S. 229-231.

<sup>91</sup> G.W.F. Hegel, Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, hg. von R.-P. Horstmann, Hamburg 1987, S. 207.

<sup>92</sup> Hegel beabsichtigt also nicht, den Gegenstand zum verschwindenden Moment zu machen. Es ist dies nur eine Konsequenz seiner Bestimmung des Allgemeinen als Wert und der Rückkehr zum Konkreten durch den Tausch (als Wechsel, Besitzerwechsel, fertiger Gegenstände in Abstraktion von ihrer Erzeugung und deren Bedingungen). – Zur weiteren Kritik dieses Standpunktes siehe den Abschnitt "Austausch als Moment des ökonomischen Prozesses".

<sup>93</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, a.a.O., S. 395 (§ 253).

<sup>94</sup> Ebd. [erste Hervorhebung – R.W.].

Da man ohne Konkretion, also ohne Rückkehr zum Konkreten, nicht zur Totalität gelangt, ist es für das hier diskutierte Problem entscheidend zu untersuchen, ob durch Tausch das Konkret-Allgemeine gewonnen werden kann, mithin, ob Hegel sein Ziel auf die von ihm gewählte Weise erreicht,<sup>95</sup> bzw. wie man es vielleicht erreichen könnte.

Zudem kann die Philosophie nicht unbeachtet lassen, daß sich eine Auseinanderlegung des Konkreten auch bei der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung vollzieht. Somit wird es erforderlich, sich im Interesse der Aufhebung des Gegensatzes von Denken und Sein auch mit der physikalischen Größenbildung zu befassen. Hegel läßt dies letztlich aus. Zwar betrachtet er den Übergang vom gewöhnlichen Bewußtsein zum Denken, verkennt bzw. unterschätzt aber die *Spezifik* (natur)wissenschaftlichen Denkens. In der Folge hiervon übersieht er, daß wissenschaftlich-theoretisches Denken oftmals etwas leistet, was in seinem System erst dem spekulativen Denken zugestanden wird.<sup>96</sup>

Obzwar auf den ersten Blick kaum zu sehen, ist dieser Mangel eng mit der vertauschten Rolle von Staat und Gesellschaft verknüpft.

Hegel vergleicht stets Philosophie mit dem gewöhnlichen Bewußtsein, nicht dieses mit der Wissenschaft und fachwissenschaftliches Denken mit der Philosophie bzw. der Spekulation. Er verkürzt so unzulässig den Weg zum Absoluten, mithin den Weg zur Aufhebung des Gegensatzes von Bewußtsein und dessen Gegenstand.

Das wissenschaftlich-theoretische Denken macht das spekulative nicht überflüssig, aber es kann nicht schlechthin als Verstandesdenken charakterisiert werden, nicht so, wie Hegel es bestimmt.<sup>97</sup> Durch die partiell unzutreffende Charakterisierung und Berücksichtigung des naturwissenschaftlichen Denkens wird es fraglich, ob er sein Ziel erreicht.

Zugleich ist zu sehen, daß es in Hegels Sinne wäre, die Auseinanderlegung des Konkreten sorgfältig und detailliert zu untersuchen.<sup>98</sup> Sein Argument: Die "Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt".<sup>99</sup> "Nur darum, daß das Konkrete sich scheidet und zum Unwirklichen macht, ist es das sich Bewegende. Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des *Verstandes*, der verwundersamsten und größten oder vielmehr der absoluten Macht." Seines

---

<sup>95</sup> Ausführlicher dazu: R. Wahsner, Die Macht des Begriffs als Tätigkeit (§ 208), a.a.O.; H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, das physikalische Prinzip. Der epistemologische Status physikalischer Weltbetrachtung, Würzburg 2012.

<sup>96</sup> Als Beispiel sei die im nachfolgenden Abschnitt erwähnte Aufhebung des Gegensatzes von Denken und Sein angeführt sowie die physikalische Erfassung der Bewegung als daseiendem Widerspruch. (Siehe dazu H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Physikalischer Dualismus und dialektischer Widerspruch, Darmstadt 1989; dies., Das physikalische Prinzip, a.a.O., insbes. S. 26-33.)

<sup>97</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Enzyklopädie I, a.a.O., S. 344 f. (§ 192); Enzyklopädie II, a.a.O., S. 27 (§ 248), 34-36 (§ 250), 41 (254), 169 (§ 298 A), 203 (§ 312 A); ders., Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, a.a.O., S. 227.

<sup>98</sup> Siehe auch Zitat von Anm. 83.

<sup>99</sup> G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, a.a.O., S. 24.

Erachtens gewinnt der Geist seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet.<sup>100</sup>

Hegel war nun allerdings der Meinung, daß die Arbeit der Auseinanderlegung des Konkreten im wesentlichen getan sei, wir – wie einmal auf einer Tagung gesagt wurde (Richli) – die Abstraktionen bereits haben und es jetzt nur noch darum geht, sie zum Konkreten zu synthetisieren: "Jetzt" – so schreibt er – "besteht darin die Arbeit nicht so sehr darin, das Individuum aus der unmittelbaren sinnlichen Weise zu reinigen und es zur gedachten und denkenden Substanz zu machen, als vielmehr in dem Entgegengesetzten, durch das Aufheben der festen, bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeistern."<sup>101</sup>

Wenn diese Unterstellung richtig wäre, brauchte man auch nicht mehr zu untersuchen, "wie das Denken in der Physik ist", den epistemologischen Status der Naturwissenschaft (bzw. Einzelwissenschaft) nicht mehr erkunden. So aber ist es ebenso notwendig, wie gemäß Hegel das Analysieren einer Vorstellung, um das Bekannte aufzuheben, es zum Erkannten zu führen.<sup>102</sup> Im gleichen Sinne ist zu bedenken, daß es selbst dann, wenn wir die Abstraktionen schon hätten (insofern oder insoweit die Fachwissenschaften schon existierten), sie uns *bekannt* wären, noch ausstünde, sie zu *erkennen*.

Hegels Konkretion ist mithin unzulänglich. Dies gründet maßgeblich in seinen Begriffen *Naturwissenschaft* und *Arbeit*. Er denkt letzteren nach dem Modell der göttlichen Schöpfung. Aber Arbeit ist eine andere Tätigkeit als Schöpfung,<sup>103</sup> eine kategorial andere. Die nicht mit Schöpfung identische Arbeit bedarf der Natur als sich selbst erzeugenden Zusammenhang, als etwas sich mit sich selbst Vermittelndes.<sup>104</sup> Im Falle der Schöpfung ist die Welt ein reines Produkt, das es zuvor als Idee gab. Gott bedarf keiner gegenständlichen Mittel, und diese wären für ihn auch nicht möglich.<sup>105</sup>

Es ist gefordert, Arbeit als Gattungsprozeß zu denken, als ein gegenständlich vermitteltes Gegeneinander von Subjekt und Objekt, derart, daß das Gegeneinanderverhalten weder dem einen noch dem anderen Etwas als An-sich-Eigenschaft zugeschrieben werden kann, das Gegeneinander aber auch nicht unabhängig von diesen Etwasen ist, diese nicht nur Stellen im System sind. Arbeit wird dann als ein Gegeneinander gedacht, bei dem "jedes der beiden Momente eine Einheit von Gegenständlichkeit und Verhalten ist", nicht aber "das Subjekt der Arbeit auf bloße Tätigkeit oder bloßes Verhalten und ihr Objekt auf bloße Gegenständlichkeit

---

<sup>100</sup> Vgl. ebd., S. 35 f.

<sup>101</sup> Ebd., S. 37.

<sup>102</sup> Vgl. ebd., S. 35.

<sup>103</sup> Vgl. R. Wahsner, Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie, a.a.O., S. 17, 93, 120, 176-181.

<sup>104</sup> Nach Hegel ist Gott "Tätigkeit, freie, sich auf sich selbst beziehende, bei sich bleibende Tätigkeit". (G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, a.a.O., S. 368.) Der Mensch jedoch, indem er arbeitet, bleibt sowohl bei sich, muß aber auch aus sich herausgehen, bedarf eines außer ihm Seienden.

<sup>105</sup> Vgl. hierzu Abschnitt "Arbeit als Telosrealisation".

reduziert wird",<sup>106</sup> womit beide Seiten gegeneinander verselbständigt werden und so den Charakter abstrakter Bestimmungen annehmen, derart, daß Aktivität nur dem Subjekt, dem Objekt hingegen nur Passivität zugeschrieben wird. Wenn man dieses Konzept der Verselbständigung der Momente aufhebt, wird es möglich, die Natur als ein sich selbst mit sich Vermittelndes zu denken, das nicht erst durch die Aktivität des Subjekts zu einem solchen wird. Nur unter dieser Bedingung ist die Entzweiung von Subjekt und Objekt wirklich aufzuheben.

### *Der aufgehobene Gegensatz von Bewußtsein und Gegenstand in der Naturwissenschaft*

Die Einheit von Denken und Sein, Begriff und Gegenstand wird von Hegel sowie von seinen Nachfolgern der Philosophie als Besonderheit zugeschrieben, "in den Einzelwissenschaften jedoch" – so meint man – "sind die Sachen und unsere Gedanken, die Begriffe und Logoi, verschiedene".<sup>107</sup> Letzteres *ist nicht so*. Den einzelwissenschaftlichen Gegenstand gibt es nicht an sich, über den sich dann die entsprechende Theorie Gedanken macht, sondern er *ist* das, was die jeweilige Wissenschaft darüber sagt. (Das erkennt man natürlich nicht, wenn man ein Blümchen für einen naturwissenschaftlichen Gegenstand hält.)<sup>108</sup>

Allerdings haben die Einzelwissenschaften ein Problem, mit dem sich die Philosophie abmühen muß, nicht. Sie müssen sich nicht am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen, sich nicht selbst denken, und sie können es nicht. Dieser Unterschied ergibt sich aus der für die Naturwissenschaften erforderlichen *Fassung der Welt unter der Form des Objekts* im Gegensatz zu der philosophischen *Fassung der Welt unter der Form des Subjekts* (verstanden als Gattungswesen), als Subjekt-Objekt-Einheit.<sup>109</sup>

Die Objekte der Naturwissenschaft sind keine Dinge, Gegenstand der Naturwissenschaft ist nicht die Beziehung oder die Bewegung von Dingen, sondern die *Bewegung selbst*, die Bewegung als substantiviertes Verhalten, die Bewegung unter einem jeweils bestimmten Aspekt (auch "mechanische", "physikalische", "chemische", "biologische" usw. Bewegung genannt).<sup>110</sup> Die Bewegung wird hier gefaßt in dynamischen Beziehungssystemen (Gleichungssysteme) von Meßgrößen, die ihrerseits ein substantiviertes Verhalten fixieren – ein Verhal-

---

<sup>106</sup> Vgl. P. Ruben und C. Warnke, Telosrealisation oder Selbsterzeugung der menschlichen Gattung, Dt. Zs. für Philosophie 27 (1979), 20-30, S. 25; P. Ruben, Substanz und Subjekt, in: P. Ruben und C. Warnke, Philosophische Schriften I, Aarhus-Paris-Florenz 1981, S. 18-30.

<sup>107</sup> J. König, Das spezifische Können der Philosophie als εὖ λέγειν, in: ders., Vorträge und Aufsätze, Freiburg 1978, S. 21.

<sup>108</sup> H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Das physikalische Prinzip, a.a.O.

<sup>109</sup> Vgl. H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Das physikalische Prinzip, a.a.o., insbes. S. 248-264, 265-272.

<sup>110</sup> Vgl. hiermit die Fassung von *Wert* als Austauschverhältnis.

ten, in bezug auf das Verschiedenes gleichgesetzt werden kann, ein Verhalten, in dem verschiedene sinnlich-konkrete Gegenstände gleich *sind*.

Den Gegenstand der Wissenschaft so zu denken wird durch das neuzeitliche Denkprinzip ermöglicht (und notwendig), durch das Prinzip, wonach nicht das *Sein* das *Verhalten*, sondern das *Verhalten* das *Sein* bestimmt.<sup>111</sup> Der neuzeitliche Umbruch impliziert, daß das Ding, das Element oder der Gegenstand nicht als bestimmt vorgegeben genommen, sondern als durch die Bewegung, durch den Vorgang oder das Verhalten (durch die Methode) erzeugt wird (ohne es in Verhalten aufzulösen).<sup>112</sup>

Auf dieser Grundlage konzipierte Hegel das Objekt als nichts anderes denn als den Ausdruck und die Zusammenfassung von Gesetzen, die das Wesen des Geistes selbst und seiner Funktionen ausmachen. Allerdings verkannte er – wie schon erwähnt –, daß nicht nur die Philosophie, sondern auch "die anderen Wissenschaften" auf diesem Prinzip beruhen. Aus diesem Grunde ist seine Aussage in § 1 der *Enzyklopädie*, sofern sie sich auf "die anderen Wissenschaften" bezieht, unzutreffend.

Doch die Selbstbeziehung der Subjektivität,<sup>113</sup> die ihrerseits erst die völlige Totalität in Hegels System ermöglicht (womit noch nicht entschieden ist, ob sie erreicht wird), gründet auf dem neuzeitlichen Denkprinzip. Sie beruht darauf, daß die Subjektivität kategorial so verfaßt ist wie die Selbstbeziehung. Selbstbeziehung ist ein Verhalten oder eine Tätigkeit. Und Hegel faßt die Subjektivität als substantiviertes Verhalten resp. als substantivierte Tätigkeit. Im Prinzip wäre aber auch eine als Ding oder als substantivierte Eigenschaft verfaßte Subjektivität denkbar. Es gäbe dann zwischen Subjektivität und Selbstbeziehung immer eine Fremdheit bzw. letztlich gegenüber der Subjektivität doch noch ein Anderes oder Zweites. Die genannte kategoriale Verfaßtheit der Subjektivität im Hegelschen System ist nun aber keine für das Subjekt gemachte Ausnahme, sondern zieht sich durch das gesamte Hegelsche System,

---

<sup>111</sup> Vgl. z.B. K. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, Hamburg–Berlin 1890; E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Darmstadt 1990; E.J. Dijksterhuis, *Die Mechanisierung des Weltbilds*, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1956; B. Heidtmann, *Die sich selbst bewegende Substanz. Zu Voraussetzungen und Konsequenzen des philosophischen Grundsatzens Hegels*, in: *Arbeit und Reflexion. Zur materialistischen Theorie der Dialektik – Perspektiven der Hegelschen Logik*, hg. von P. Furth, Köln 1980; H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, *Erkenntniskritische Betrachtungen zur Physik*, Preprint 330 des MPI für Wissenschaftsgeschichte, Berlin 2007, S. 40 (Anmerkung 168).

<sup>112</sup> Cassirer charakterisiert diesen Denkmbruch (nicht ganz unproblematisch) so, daß der Begriff des Gegenstandes durch das Problem der Erkenntnisart ersetzt wird, in der allein Objektivität erreicht und begründet werden kann (Vgl. E. Cassirer, *Die Grundprobleme der Kantischen Methodik und ihr Verhältnis zur nachkantischen Spekulation*“, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hamburg 2001, S. 201–216; ders., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft III*, in: derselbe, *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Hamburg 2003, S. 274.)

<sup>113</sup> Vgl. hierzu: K. Düsing, *Noesis Noeseos und absoluter Geist in Hegels Bestimmung der Philosophie*, in: *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der "Wissenschaft der Logik" zur Philosophie des absoluten Geistes*, hg. von H.-Ch. Lucas, B. Tuschling und U. Vogel, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, S. 443–358.

derart, daß das, was jeweils der Gegenstand ist, als substantiviertes Verhalten gedacht wird – in der Naturphilosophie die Bewegung.

Auf diesem Denkprinzip beruht die gegenseitige Bestimmung der einander gegenübergestellten Begriffe oder Etwase *als Momente*, nach ihm ergibt sich, daß sie *nicht als Festbestimmte vor* der Untersuchung ihrer Gegenseitigkeit, ihres Gegeneinander angenommen werden.<sup>114</sup> Es ermöglicht, die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse mittels der mathematischen Sprache zu formulieren oder – wie auch gesagt wird – das Substanzdenken durch das Funktionsdenken zu ersetzen, wobei die “Etwase“, deren gegenseitige Bestimmung durch das Gleichungssystem dargestellt wird, eben keine Dinge sind, sondern physikalische Meßgrößen, mithin Kunstprodukte (also etwas Subjektabhängiges), keine reinen Naturgegenstände.

Schon das naturwissenschaftliche Denken führt ausgewählte, sogenannte abstrakte Momente zusammen. So realisieren physikalische Meßgrößen eine Einheit von Gegenstand und Verhalten; die Substantivierung eines Verhaltens in einer Meßgröße muß ein gegenständliches Verhalten darstellen.<sup>115</sup> Wird dies mißachtet, dann werden Gesetze durch mathematisch formulierte Beziehungen charakterisiert, nicht aber werden die Elemente, zwischen denen diese Beziehungen bestehen sollen, durch diese gebildet. Die Elemente treten dann nur als Träger der jeweiligen Beziehungen in Erscheinung, als Stellen im System. Als Gegenstand haben sie keine eigene Bedeutung bzw. die Elemente werden als an sich bestehend unterstellt und äußerlich den Beziehungen zugeordnet. Dieser Fehler läßt es so scheinen, als bedinge der mathematische Zugriff auf wirkliche Bewegungen, die Bewegung als ungegenständliche Bewegung zu denken, als bedinge er die Auflösung der philosophisch notwendigen Einheit von Gegenstand und Verhalten in bloßes Verhalten, also die Verabsolutierung des Seins-für-Anderes, bzw. als erfordere er, das Wesen an sich und das Wesen außer sich gegeneinander ersetzbar zu machen. Es zeigt sich aber, daß in diesem Schein das Wesen der messenden und rechnenden Wissenschaft nicht in Erscheinung tritt. Die Naturwissenschaft ist so nicht beschaffen.

Die Kritik, die von Hegel,<sup>116</sup> später auch von der Systemtheorie,<sup>117</sup> gegenüber der Physik vorgebracht wurde, ist sachlich nicht stichhaltig. Sie kann es auch nicht sein, akzeptiert man,

---

<sup>114</sup> Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, in: Werke., a.a.O., Bd. III/IV, Frankfurt a.M. 1977, S. 165-169 (A 104-A 110), 275-285 (B 305-B 315).

<sup>115</sup> Vgl. H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Das physikalische Prinzip, S. 55-61.

<sup>116</sup> Vgl. z.B. G.W.F. Hegel, Enzyklopädie III, a.a.O., S. 390 f. (§ 573 A). So ist es unzutreffend, wenn Hegel der Physik vorwirft, sie fasse die Einheit abstrakt, indem sie nicht beachte, daß die Eigentümlichkeit und der ganze Unterschied aller natürlichen, unorganischen und lebendigen Dinge allein auf der *verschiedenen Bestimmtheit dieser Einheit* beruht. "Statt aber diese Einheit in ihren verschiedenen Bestimmtheiten zu erkennen, faßt die gewöhnliche Physik [...] nur die eine, die äußerlichste, schlechteste auf, nämlich die *Zusammensetzung*, wendet nur sie in der ganzen Reihe der Naturgebilde an und macht es sich damit unmöglich, irgendeine derselben zu fassen." Hiergegen siehe die in Anm. 97 zitierten Arbeiten sowie: R. Wahsner, Formelle und konkrete Einheit. Hegels Begriff des physikalischen Gesetzes, in: Die Natur in den Begriff über-

daß die Physik seit Newton eine Wissenschaft ist. Und sie konnte es – wie gezeigt wurde –<sup>118</sup> nur dadurch werden, daß sie – den antiken Atomismus modifizierend – abging von der Konzeption des vereinzelt Atoms als des physikalischen Objekts, daß sie ein Konzept erarbeitete, nach dem "physikalisch erklären" nicht mehr bedeutet: Zurückführung auf die als inhärente Qualitäten verstandenen Eigenschaften des Atoms als einer selbständigen Wesenheit, sondern: Zurückführung auf physikalische Wechselwirkungen, auf sogenannte aktive Prinzipien, wie es z.B. die Gravitation ist. Für diese ist nun aber typisch, daß sie eine Systemeigenschaft darstellt, die Eigenschaft eines Systems von mindestens zwei Elementen. Die Körper sind nur *gegeneinander* schwer. "Gegeneinander" bedeutet hier nicht, einander bekämpfend, sondern etwas erzeugend, das ein Systemeffekt ist, das nur im systembestimmten Aufeinanderwirken entwickelt wird, nicht auf die Pole verteilt werden kann. Die Gravitation ist also ein Verhalten, das sich erst im Gegeneinander der Massen (die in ihrer Spezifik wirken) konstituiert. Entsprechendes gilt für alle anderen dynamischen physikalischen Bewegungen.

In der Physik findet nicht – wie mitunter behauptet – eine Auflösung in reines Verhalten bzw. in Beziehungen statt.<sup>119</sup> Es wird hier die Bewegung durchaus als gegenständlich gedacht, als Einheit von Gegenstand und Verhalten bzw. als Einheit des Wesens an sich und des Wesens außer sich gefaßt – natürlich in einer spezifischen, den meßtheoretischen Belangen angepaßten Weise. Diese Spezifik erscheint in dem sogenannten *Dualismus* von passiven und aktiven Prinzipien. Jener Dualismus kann gefaßt werden als Verhältnis des Seins für sich, des Wesens an sich (passive Prinzipien) und des Seins für Andere, des Wesens außer sich (aktive Prinzipien).<sup>120</sup>

---

setzen. Zu Hegels Kritik des naturwissenschaftlichen Allgemeinen, hg. von G. Marmasse und Th. Posch, Frankfurt a.M.–Berlin–Bern–Bruxelles–NewYork–Oxford–Wien 2005, S. 17-37.

<sup>117</sup> Vgl. hierzu R. Wahsner, Ist Wissenschaft nur im System möglich? Bedeutet die Fassung als System den Übergang von der Einzelwissenschaft zur Philosophie?, in: Systemtheorie, Selbstorganisation und Dialektik, hg. von W. Neuser und S. Roterberg, Würzburg 2012, S. 159-174; H.-H. v. Borzeszkowski, Bedarf die Physik der systemtheoretischen Umbildung?, in: ebd., S. 175-190.

<sup>118</sup> Vgl. H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Newton und Voltaire. Zur Begründung und Interpretation der klassischen Mechanik, Berlin 1980; dies., Einleitung zu: Voltaire: Elemente der Philosophie Newtons/ Verteidigung des Newtonianismus/ Die Metaphysik des Neuton, hg., eingeleitet, mit Anmerkungen und einem Anhang versehen von Renate Wahsner und Horst-Heino v. Borzeszkowski, Berlin 1997, S. 1-77; R. Wahsner, Das Aktive und das Passive. Zur erkenntnistheoretischen Begründung der Physik durch den Atomismus – dargestellt an Newton und Kant, Berlin 1981.

<sup>119</sup> Vgl. H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Erkenntnistheoretischer Apriorismus und Einsteins Theorie. Einstein in seiner Beziehung zu Newton und Kant, Dt. Zs. f. Philosophie 27 (1979), 213-221; dies., Physikalischer Dualismus und dialektischer Widerspruch, a.a.O.; dies., Das physikalische Prinzip, a.a.O.

<sup>120</sup> Man könnte den Dualismus auch ein (im Gegensatz zu einem dialektischen Verhältnis) analytisch gefaßtes Verhältnis nennen, *wenn* man dabei im Auge behielte, daß man in der Physik, um Naturzusammenhänge analytisch zu fassen, Größen benötigt, und zwar verschiedene Größen sowie einen meßtheoretisch bestimmten Hintergrund und vor diesem Hintergrund bewegte Massen. Im allgemeinen wird das jedoch mit dem Begriff analytisch nicht assoziiert, nicht gedacht, und demzufolge wird die physikalische und allgemeiner: meßtheoretisch bestimmte Vorgehensweise von der systemtheoretischen oder mathematisch-abstrakten nicht unterschieden.

Nur auf der Grundlage einer Konzeption, in der der (spezifisch beschaffene) Körper in Einheit mit seiner Bewegung, in der der Gegenstand mit seinem Verhalten oder das Für-sich-Sein, das Wesen an sich, in Einheit mit dem Sein für Anderes, dem Wesen außer sich, gedacht wird, war es möglich, eine Wissenschaft von der physikalischen Bewegung zu begründen oder war es möglich, die Bewegung meßbar und berechenbar zu machen. Diese Einheit ist – dies sei noch einmal betont – spezieller Natur, d.h. sie ist nicht identisch mit der spekulativ gefaßten Einheit. Der Dualismus ist ein *meßtheoretisch bestimmtes* Verhältnis zwischen Gegenstand und Verhalten.

Um zum Absoluten zu gelangen, bedarf es zweifellos des spekulativen Denkens. Aber – es sei dies wiederholt – theoretisches Denken ist nicht schlechthin schon spekulatives Denken. Fachwissenschaftliches Denken ist theoretisches, vom gewöhnlichen Denken stark unterschiedenes Denken. Dieser Unterschied wird nicht hinreichend untersucht. Hegel erfaßt das naturwissenschaftliche Denken nicht in seinem ganzen Umfang und seiner ganzen Kompliziertheit, seiner Geistigkeit.

Das liegt vor allem darin begründet, daß Hegel dem Übergang vom einzelwissenschaftlichen zum spekulativen Denken das Muster des Übergangs vom antiken zum neuzeitlichen Denkprinzip unterlegt – dabei übersehend, daß auch die nach-antiken Einzelwissenschaften auf dem neuzeitlichen Denkprinzip beruhen.

Das (natur)wissenschaftliche Denken ist auf dem Weg zur Philosophie (wie Hegel sagt: zum absoluten Wissen) schon deshalb eine notwendige Stufe, weil die Philosophie für sich keinen unmittelbaren Zugang zur Wirklichkeit hat. Der Gedanke muß den Weg über die Fassung der Welt unter der Form des Objekts genommen haben, um die Subjekt-Objekt-Einheit denken zu können. Dabei ist die fachwissenschaftliche Form dieser Weltfassung nicht mit dem Alltagsdenken, dem gewöhnlichen Bewußtsein, gleichzusetzen.<sup>121</sup> Es darf nicht das einzige Interesse der Philosophie sein darzustellen, was das wissenschaftliche Denken im Gegensatz zur Philosophie *nicht* vermag, sondern sie muß auch herausfinden, was dieses im Unterschied zu ihr vermag, was es geleistet haben muß, damit sie, damit das spekulative Denken, möglich wird (insofern konkret wird, wenn auch nicht absolut).

Negiert man nicht lediglich den gesunden Menschenverstand (der selbstredend auch negiert werden muß), sondern erkennt das fachwissenschaftliche Denken – in seinem wirklichen Status – als notwendige Voraussetzung der spekulativen Philosophie, so kann man hoffen, einen Ansatzpunkt zu finden, um die Unzulänglichkeiten des Hegelschen Konzepts zu beseitigen. Daß der Philosoph (um eine dialektische Logik zu begründen) nur zusehen, nicht konstruieren soll, hieße dann auch, sich von der Naturwissenschaft zeigen zu lassen, wie sie agiert, bzw. zu

---

<sup>121</sup> Vgl. ausführlich hierzu: H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, *Physikalischer Dualismus und dialektischer Widerspruch*, a.a.O.; dies., *Die Wirklichkeit der Physik*, a.a.O.; dies., *Das physikalische Prinzip*, a.a.O., sowie die jeweils angegebene Literatur.

beobachten, wie von ihr Konkretes zwecks Erkenntnisgewinn auseinandergelegt und spezifisch, in ihrem Rahmen, synthetisiert wird.

Wenn für Hegel das Denken in seiner Bestimmung nicht an eine "Erscheinung", ein Etwas außerhalb des Denkens, gebunden sein darf, so schließt das seine Bindung an die Naturwissenschaft nicht aus, denn sie ist – wie ja auch Hegel meinte – Denken (sogar eines, in dem der Gegensatz, wenn auch nur in bestimmter Weise, aufgehoben ist).

Wenn die Physik, wenn die Naturwissenschaft – wie vorangegangene Untersuchungen gezeigt haben –,<sup>122</sup> die Welt unter der Form des Objekts betrachtet, so unterstellt sie eine objektive Außenwelt, unterstellt somit, *daß* es etwas gibt, etwas außerhalb und unabhängig vom menschlichen Bewußtsein, etwas, das im Prinzip erkannt werden kann, wenn auch niemals total erkannt *ist*. Sie setzt also ein Etwas voraus, aber nicht einen vorhandenen, einen bestimmten Gegenstand, über den die Theorie dann dies oder jenes sagt, sondern das vorausgesetzte Etwas zeigt erst in der von der Theorie gefaßten Bewegung, was es ist. Deshalb ist der Begriff dieser Etwase erst mit der jeweiligen ausgebildeten Theorie gewonnen. Er fixiert einen im Rahmen der entsprechenden Theorie konstruierten Kunstgegenstand – realisierbar in Experimenten, deren Aufbau und deren Meßergebnisse nur in den Begriffen und Zusammenhängen der Theorie gedacht und verstanden werden kann. Er ist mithin nur als Moment des Verhältnisses *Gegenstand – Verhalten* resp. *Gegenstand – Bewegung* zu begreifen, als Moment, das erst durch dieses Verhältnis bestimmt wird.

Die Voraussetzung einer Außenwelt fällt unter die Entzweiung, von der Hegel spricht. Bedingt ist sie durch die Erfordernisse der Messung, die ihrerseits notwendig ist, um die Stufe der bloßen sinnlichen Wahrnehmung zu überschreiten. Ohne die *Spezifik* dieses Entzweuens zu erkunden, kann die Entzweiung nicht aufgehoben, die "Identität" nicht erreicht werden.

In den Größen, mit denen die Physik operiert, wird Verhalten *substantiviert* – allerdings nicht das Verhalten als *totum*, sondern aus der Mannigfaltigkeit des sinnlich-konkreten Verhaltens wird eines isoliert und als Größe substantiviert. Das Herausgelöste und Substantivierte fixiert die erkannte Qualität, bezüglich der Verschiedenes gleich ist, dadurch aneinander gemessen werden kann. Die Größen sind somit keine Konkreta, aber auch nicht etwas nur Gedachtes, sondern sie erfassen etwas Wirkliches, etwas Seiendes. Sie bilden in ihren Beziehungen eine ideale Welt.<sup>123</sup> Hierin gründet die Unterscheidung von Naturgegenstand und Gegenstand der Naturwissenschaft, die erkannt sein muß, soll der Gegensatz von Denken und Sein aufgehoben werden.<sup>124</sup>

---

<sup>122</sup> Vgl. z.B. die in der vorhergehenden Anm. zitierte Literatur.

<sup>123</sup> Zu dieser Problematik siehe: H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Zur Beziehung von experimenteller Methode und Raumbegriff, Dt. Zs. für Philosophie 28 (1980), 685-696.; dies., Die Wirklichkeit der Physik, a.a.O., insbes. S. 239-285; dies., Das physikalische Prinzip.

<sup>124</sup> Vgl. H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Das physikalische Prinzip, a.a.O., insbes. S. 174-181.

Erkannt werden muß die *Spezifik* dieser Unterscheidung. Denn sonst könnte man versucht sein, auf andere Konkretisierungen zu setzen bzw. zu hoffen, z.B. auf die *Absicht*. Letzteres, weil Hegel schreibt: "Aber die Wahrheit des *Einzelnen* ist das *Allgemeine*, und die Bestimmtheit der Handlung ist für sich nicht ein zu einer äußerlichen Einzelheit isolierter, sondern den mannigfaltigen Zusammenhang in sich enthaltender *allgemeiner* Inhalt. Der Vorsatz, als von einem *Denkenden* ausgehend, enthält nicht bloß die Einzelheit, sondern wesentlich jene *allgemeine Seite* – die *Absicht*".<sup>125</sup> Man glaubt zunächst vielleicht, dem zustimmen zu können – zumal dann, wenn sich die Bemerkung anschließt "Die Wirklichkeit wird zunächst nur an einem Punkte berührt [...], aber die allgemeine Natur dieses Punktes enthält seine Ausdehnung."<sup>126</sup> Doch: Es gibt keine Selbstentwicklung dahin, keinen kontinuierlichen Weg, auf den Hegel hofft, indem er sagt: "Im Lebendigen ist das Einzelne unmittelbar nicht als Teil, sondern als Organ, in welchem das Allgemeine als solches gegenwärtig existiert."<sup>127</sup> Setzt Hegel auf die *Ahnung* des Zusammenhanges, der angestrebt wird?

Man kann nicht aus *einem* Verhalten (und in einer Meßgröße ist nur eines substantiviert) die Totalität aller Verhalten ableiten, sich entwickeln lassen.

Die spezifischen Auseinanderlegungen der Physik wurden ursprünglich als Lösung eines *philosophischen* Problems entwickelt – wie man an der Begründung des antiken Atomismus gut erkennen kann. Dieser beruht auf der Erkenntnis, daß Begriff und Wirklichkeit *nicht* übereinstimmen, sowie auf der Erkenntnis der *Widersprüchlichkeit der Bewegung*.<sup>128</sup> Die antike Erkenntnis, daß Denken und Wirklichkeit *nicht schlechthin* (nicht ohne List, nicht ohne das Konkrete in spezifischer, in geeigneter Weise auseinandergelegt zu haben) übereinstimmen, war Voraussetzung, für die Aufhebung des Gegensatzes von Denken und Sein. Die Vorgänger der Atomisten, Eleaten wie Herakliteer, hatten erkannt, daß die Bewegung widerspruchlos nicht gedacht werden kann, woraus sie schlossen, sie könne überhaupt nicht gedacht werden. Die Welt sei – wie die Eleaten meinten – erkennbar, dies aber nur deshalb, weil in Wahrheit die Bewegung nicht ist. Den Herakliteern zufolge ist die Welt in ständiger Bewegung, hat die Bewegung ein Sein, könne aber nur sinnlich wahrgenommen, nicht gedacht werden. Nach beider Auffassung soll die Bewegung nicht gedacht werden können, weil das Nichtsein nicht denkbar ist. Die Atomisten fanden den Ausweg, indem sie das Prinzip physikalischen Denkens begründeten. Es war dies eine (notwendige, wenn auch nicht hinreichende) Bedingung für die Aufhebung des Gegensatzes von Denken und Sein. Diese Lösung, die Bewegung denkbar zu machen, das Denken mit der Wirklichkeit in Übereinstimmung zu bringen, ist die eine mögliche Lösung des Bewegungs-, Denk- und Realitätsproblems. Die andere mögliche –

---

<sup>125</sup> G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, a.a.O., S. 223 f. (§ 119).

<sup>126</sup> Ebd., S. 224 (§ 119 A).

<sup>127</sup> Ebd.

<sup>128</sup> Vgl. R. Wahsner, Das Aktive und das Passive, a.a.O., S. 7-46.

*und notwendige* – Lösung des Problems ist die philosophische (die sich zu jener Zeit in dem Werk Platons niederschlug), eine Lösung, die das Denken selbst zum Gegenstand macht.<sup>129</sup>

Die Entzweiung als Vorbedingung der Philosophie wird also von der Naturwissenschaft in spezifischer Weise vollzogen und zugleich in ihr die angestrebte Einheit realisiert, in einer Form, die wiederum eine spezifische Entzweiung ist. Um diese aufzuheben, muß die Fassung der Welt unter der Form des Objekts aufgehoben werden, was nicht möglich ist, wird sie nicht begriffen. Wird unterstellt, die Wirklichkeit sei an sich so beschaffen, wie die Physik sie denkt (denken muß), so entartet Physik zur mechanizistischen "Metaphysik".<sup>130</sup> Wie wichtig es ist, die genannte Entzweiung und deren spezifische Aufhebung zu denken, zeigt sich daran, daß es das "Hauptmerkmal" des Mechanizismus ist, in der philosophischen Reflexion der Naturwissenschaft deren Begriffe mit der Wirklichkeit zu identifizieren. Eine solche "Einheit" (genauer: Indifferenz) von Denken und Sein ist mit der spekulativen Aufhebung des Gegensatzes von Denken und Sein nicht gemeint.

\*

#### *Anmerkung zur Beziehung von Philosophie und Naturwissenschaft*

Aufgrund des Zusammenhangs von Philosophie und Naturwissenschaft bezüglich der Auseinanderlegung des Konkreten ein paar Worte zum allgemeinen Verhältnis dieser beiden Disziplinen, die vielleicht auch prinzipiell die Rolle der messenden Fachwissenschaft auf dem Weg zum Absoluten, zur Konkretion, verdeutlichen (und hieraus folgend eventuell eine Vorstellung vermitteln können vom Verhältnis einer voll entwickelten meßtheoretisch begründeten ökonomischen Theorie zu einer (heute zumeist angestrebten) Ökonomie als Weltbetrachtung.

Es gibt seitens der Philosophie (besser gesagt: der Philosophen) gegenüber der Naturwissenschaft eine maßlose Mißachtung (und umgekehrt). Aber es sind Gebiete gleichen Rechts, die sich gegenseitig abstützen.<sup>131</sup> Beide unterscheiden sich zwar in bedeutsamer Weise, doch sind sie nicht als Niederes und Höheres zu fassen. Anders gesagt: Es geht nicht nur darum, das Absolute zu erreichen, man muß auch zu neuen Erkenntnissen gelangen.

Die Aussage, daß sich Philosophie und Einzelwissenschaften in ihrem epistemologischen Status prinzipiell unterscheiden, kann nicht mit der Formulierung "das Problem des Ausei-

---

<sup>129</sup> Vgl. Platon, *Der Staat*, z.B. VII, 514a-541b.

<sup>130</sup> Vgl. z.B. R. Wahsner und H.-H. v. Borzeszkowski, *Einleitung zu: Voltaire: Elemente der Philosophie Newtons/ Verteidigung des Newtonianismus/ Die Metaphysik des Neuton*, a.a.O.

<sup>131</sup> Vgl. z.B. H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, *Über die Notwendigkeit der Philosophie für die Naturwissenschaft*, in: *Dialektik 1. Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften. Orientierungen der Philosophie*, hg. von B. Heidtmann, Köln 1980, S. 56-80; dies., *Noch einmal über das Bedürfnis der Naturwissenschaften nach Philosophie*, in: *Dialektik 5. Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften. Darwin und die Evolutionstheorie*, hg. von K. Bayertz, B. Heidtmann und H.-J. Rheinberger, Köln 1982, S. 170-179.

inanderlaufens der Philosophie und der Naturwissenschaften"<sup>132</sup> erfaßt werden, nicht mit der Rede von dem unheilbaren Bruch zwischen den Naturwissenschaften und der Philosophie.<sup>133</sup> Wenn Adorno fordert, es möge einmal untersucht werden, wodurch dieser "Bruch" hervorgerufen wurde, so könnte er in der Literatur umfangreiches Material dazu finden, so er es suchte. Wenn gesagt wird, es habe sich zunächst im einzelwissenschaftlichen Betrieb der Positivismus in einer Weise durchgesetzt, wie er zur Zeit des deutschen Idealismus nicht denkbar gewesen wäre,<sup>134</sup> so wird eine bestimmte philosophische Rezeption der Naturwissenschaft mit ihr selbst verwechselt.

Man muß erkunden, wie naturwissenschaftliche Erkenntnisse in ein philosophisches System zu integrieren, besser: *wie* sie philosophisch zu verarbeiten sind. Klar ist auf alle Fälle, daß Naturphilosophie keine populärwissenschaftliche Darstellung der Naturwissenschaft sein kann, auch nicht die Summe von vermeintlichen Philosophien einzelner Fachgebiete, daß sie nicht mit Wissenschaftstheorie gleichgesetzt werden kann oder als naturwissenschaftliches Weltbild mißzuverstehen ist bzw. als philosophische Besserwisseri gegenüber der Naturwissenschaft auftritt.

Um diese Bedingung zu erfüllen, benötigt man einen adäquaten *Begriff* von Naturwissenschaft, allgemeiner: von messender Fachwissenschaft. Bislang aber hat man einen solchen Begriff noch nicht. Man agiert mit einer *Vorstellung*. Es ist aber unbedingt notwendig, die Vorstellung zu einem Begriff zu entwickeln. Ohne Analyse derartiger Wissenschaften ist das nicht möglich – und diese Analyse kann nur eine philosophische sein.

Es ist ein Irrweg zu meinen, man käme zu dem genannten Ziel, wenn man naturwissenschaftliche "Kenntnisse" der populärwissenschaftlichen Literatur bzw. der Lektüre der Präliminarien klassischer Lehrbücher oder der vermeintlich philosophischen Darstellungen von Naturwissenschaftlern entnimmt. Hierbei ist allerdings noch hinzuzufügen, daß Physiker, die das Wesen ihres Fachs erfaßt haben (so wie Planck, Einstein, Schrödinger, Bohr), auch in dieser Hinsicht ernst zu nehmen sind. Man muß sie aber zu lesen verstehen.

Zur Lösung der Aufgabe gehört es, die Stellung der Naturphilosophie zu anderen "Teilen" des Hegelschen bzw. des jeweiligen philosophischen Systems zu bestimmen. Jede "Teil"philosophie muß die ganze Philosophie sein.<sup>135</sup>

Ein philosophisches System benötigt auch heute noch eine Naturphilosophie. Denn ihr kommt bei der Suche der Philosophie nach einem wissenschaftlichen Status eine unverzicht-

---

<sup>132</sup> Th.W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, a.a.O., S. 159 f.

<sup>133</sup> Vgl. ebd.,

<sup>134</sup> Vgl. ebd., S. 168.

<sup>135</sup> Vgl. die Zitate von Anm. 62 und Anm. 63.

bare Rolle zu –,<sup>136</sup> eine unverzichtbare Rolle für die *Objektivierung* ihres Gegenstandes. Genauer müßte man sagen: für das *Begreifen des neuzeitlichen Objektivierungsprinzips*, auf dem die Naturwissenschaften im modernen Sinne sämtlich beruhen, dessen Begreifen unabdingbar ist, damit die Philosophie ihre eigentliche Aufgabe, den Gegensatz von Denken und Sein aufzuheben, einlösen kann. Deshalb bezeichnet Hegel die Naturphilosophie auch als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein – wechselseibige Stufe Voraussetzung der nächsten ist, auf der in der Philosophie des Geistes die Idee aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt.<sup>137</sup> Die Phase des Sich-sich-selbst-gegenständlich-Machens kann auf dem Weg zum Selbstbewußtsein weder in der Individual- noch in der Gattungsentwicklung ausgelassen werden, mithin muß sie auch gedacht werden.<sup>138</sup> Hieraus entspringt die Notwendigkeit der Naturphilosophie, die nicht unbedingt so genannt werden muß. Notwendig ist aber, das Andere des Menschen und das Andere des Geistes philosophisch zu denken, mithin sich in diesem Anderen zu erkennen. Die Frage ist also nicht unmittelbar die, ob heute eine Naturphilosophie noch sinnvoll ist, sondern die, ob aus heutiger Sicht das Denken der Objektivität, die Phase des Sich-sich-selbst-zum-Gegenstand-Machens ausgelassen werden kann, und wenn nicht, wie dann aus heutiger Sicht *Objektivität* gedacht werden muß bzw. kann. Um das zu prüfen, kann auf die Bestimmung des epistemologischen Status der Naturwissenschaft nicht verzichtet werden, also nicht auf die Analyse dessen, wie in der konzipierten spekulativen Einheit von Subjekt und Objekt *Objekt* und *Objektivität* gedacht werden (bzw. wie sie als Vorstufe gedacht werden). Und eine Frage unter anderen ist dabei die nach der philosophischen Rezeption der Naturwissenschaft. Der Zwang zur Objektivierung ergibt sich im neuzeitlichen Denken auf eine besonders dringliche Weise, insofern ihm im Unterschied zum antiken Denken das Problem der Außenwelt und des Ich inhärent ist.<sup>139</sup>

\*

Die Analyse der messenden Einzelwissenschaft zeigt, daß die Fassung der Welt unter der Form des Objekts der Idee inhärent ist bzw. daß die naturwissenschaftliche "Objektivierung" die Einheit von Subjekt und Objekt nicht vernichtet hat (sie sogar diese Einheit erst ermöglicht), daß die Entfremdung der Natur gegenüber dem Geist aufgehoben ist. Es war dies im Kern auch Hegels Auffassung, nur war er zu ungeduldig und vertraute zu sehr seiner eigenen spekulativen Intuition.

---

<sup>136</sup> "Wissenschaftlicher Status der Philosophie" heißt nicht, daß Philosophie wie eine Einzelwissenschaft verfaßt sein soll, sondern bedeutet, daß sie sich die Einzelwissenschaft zu ihrem Gegenstand machen soll, daß sie den kategorialen Status der Einzelwissenschaft aufklärt, daß sie nicht subjektivistisch erdachte Fantastereien als Philosophie ausgibt, daß sie ihre höchste Aufgabe löst.

<sup>137</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Enzyklopädie I, a.a.O., S. 63 f. (§ 18).

<sup>138</sup> Vgl. z.B. G.W.F. Hegel, Enzyklopädie III, a.a.O., S. 9-37 (§§ 377-386).

<sup>139</sup> Zu dieser Funktion der Naturphilosophie vgl. R. Wahsner Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie, a.a.O., insbes. S. 1-20; H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Das physikalische Prinzip, a.a.O.

Die Naturphilosophie bzw. allgemeiner: die Realphilosophie, die über die philosophische Reflexion der Naturwissenschaft bzw. überhaupt der messenden Fachwissenschaften zu entwickeln ist, ist keine abgelegte Gestalt des modernen Geistes. Aber es ist unabdingbar, den Status dieser Wissenschaften zu untersuchen und zu belegen, daß philosophische Wünsche oder Phantasien nicht das Kriterium für eine Natur- oder Realphilosophie sein können. Vor allem aber ist zu sehen, daß weder eine moderne Naturphilosophie ohne kritisch-konstruktive Rezeption der Hegelschen Naturphilosophie entwickelt werden noch das Hegelsche System als solches ohne gewissenhafte Analyse seiner Naturphilosophie begriffen werden kann.

Man muß, erkennen, daß die Naturwissenschaft, daß das wissenschaftliche Denken, so wie hier kurz skizziert und anderenorts ausführlich dargestellt,<sup>140</sup> beschaffen ist. Ebenso ist es erforderlich einzusehen, daß diese Stufe erkannt und aufgehoben werden muß, um zum spekulativen Denken und so letztlich zur Konkretion zu gelangen, sie zu ermöglichen. Es ist mithin auf dem Weg zum Absoluten die Unabdingbarkeit der messenden Wissenschaft zu erkennen,<sup>141</sup> d.h. der für sie notwendigen spezifischen Auseinanderlegung und deren Aufhebung.

Auch die Naturwissenschaft legt also das Konkrete auseinander, ebenso wie die Arbeitsteilung, die Hegel – weil sie einen sichtbaren gesellschaftlichen Zusammenhang fixiert – begeistert aufnimmt. Hegels Vorstellung, wie sich die Arbeitsteilung aufhebt, bestimmt sein Konzept des Weges zur Konkretisierung, mithin seine logische Entwicklung.

*Arbeitsteilung – eine Stufe zur Realisierung des Allgemeinen?  
Meßtheoretisch bestimmte Verstandesgegenstände und die ökonomische  
Unterscheidung von Gebrauchswert und Wert*

Welche Folge es hat, wenn man die epistemologische Verfaßtheit der messenden Wissenschaften nicht beachtet und sie nicht als notwendige Stufe erkennt, zeigen die Diskussionen zum ökonomischen Begriff *Wert*, die die Hegelsche Bestimmung, daß das Allgemeine der Wert und die Bewegung, die die Auseinanderlegung des Konkreten aufhebt, der Tausch sei,<sup>142</sup> hypostasieren. Die Unkenntnis der Verfaßtheit der Naturwissenschaft und der politi-

---

<sup>140</sup> Vgl. H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Physikalischer Dualismus und dialektischer Widerspruch, a.a.O.; dies., Die Wirklichkeit der Physik, a.a.O.; dies., Das physikalische Prinzip, a.a.O.

<sup>141</sup> Im Prinzip oder abstrakt verfährt Hegel auch so. Erkennbar wird dies, wenn er in der *Logik* die Objektivität unter den Titeln "Der Mechanismus", "Der Chemismus" und "Die Teleologie" abhandelt und im Zuge dieses Vorgehens z. B. schreibt: "Der Prozeß ist auf diese Weise erloschen; indem der Widerspruch des Begriffes und der Realität ausgeglichen [ist], haben die Extreme des Schlusses ihren Gegensatz verloren, hiermit aufgehört, Extreme gegeneinander und gegen die Mitte zu sein. [...] Die negative Einheit des Neutralen geht nämlich von einer vorausgesetzten Differenz aus; die Bestimmtheit des chemischen Objektes ist identisch mit seiner Objektivität, sie ist ursprünglich. [...]" (6/432) Aber die Naturwissenschaft *Chemie* wird nicht aus sich heraus untersucht, sondern nach zuvor fixierten (begriffs-)logischen Kriterien.

<sup>142</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Jenaer Systementwürfe III, a.a.O., S. 207 f.

schen Ökonomie verhindert zu erkennen, daß der Tausch nicht zur Konkretion führt und der Wert nicht das Allgemeine ist – nicht das Konkret-Allgemeine, sondern nur ein Abstrakt-Allgemeines

Der isolierte, der isoliert betrachtete, Wert ist nur ein Moment des ökonomischen Prozesses, daher für sich nicht vereinigungsfähig, mithin nicht konkretisierbar.

### *Austausch als Moment des ökonomischen Prozesses*

Da Gebrauchswert und Tauschwert in einem entstehen, darf der Wert nicht verselbständigt werden. Gegen eine solche Vorgehensweise spricht auch der Sachverhalt, daß der Tausch nicht nur fertige Gegenstände betrifft, sondern auch Gegenstände und Tätigkeit (bzw. das Vermögen zu arbeiten) gegeneinander getauscht werden,<sup>143</sup> daß der Tausch eine Bewegung ist, als Bewegung gefaßt werden muß, und daß es Gesellschaftlichkeit schon vor dem Tausch gab, daß die unbestreitbare Beherrschung der (heutigen) Gesellschaft durch den Tausch bzw. das Geld<sup>144</sup> bedingt ist durch eine bestimmte vorherige gesellschaftliche Entwicklung. Bevor etwas getauscht werden kann, muß es erzeugt worden sein. Das weiß Hegel natürlich auch, sieht aber nicht die gesellschaftserzeugende Potenz der Produktion bzw. diese Potenz nur in ihren Konsequenzen.<sup>145</sup> Doch "wie die Waare selbst Einheit von Gebrauchswerth und Werth, muß ihr Productionsproceß Einheit von Arbeitsproceß und Werthbildungsproceß sein".<sup>146</sup>

Diese Einheit in der Betrachtung ist maßgeblich auch deshalb erforderlich, weil Gegenstände und erst recht Vermögen nicht an sich Waren sind, sondern es erst durch die Warenbewegung werden, wozu auch die Bedingungen der Produktion der Waren gehören.<sup>147</sup> Im neuzeitlichen Denken wird der Gegenstand durch seine Bewegung bestimmt.<sup>148</sup> Man könnte es aber auch so lesen: Die in bestimmter Weise produzierten Waren repräsentieren *an sich* Werte, die sich aber erst im Austausch realisieren, also wirkliche Werte erst im Austausch, durch die Bewegung im Austausch, werden. Doch ist bekanntlich der Weg vom *Ansich* zum *An-und-für-sich* nicht unproblematisch.

---

<sup>143</sup> Zu Hegels Darstellung dieser Problematik sieh unter anderem R. Wahsner, *Der Widerstreit von Mechanismus und Organismus*, a.a.O., S. 238-252.

<sup>144</sup> Vgl. in einer sehr klaren Darstellung: F. Schandl, *Entwurf einer Metakritik des Tauschs*, in: *Streifzüge* 1/1999.

<sup>145</sup> Vgl. z.B. Furth, *Arbeit, Teleologie, Humanismus*, in: *Dialektik 2. Hegel: Perspektiven seiner Philosophie heute*, hg. von B. Heidtmann, Köln 1981, insbes. S. 105-107.

<sup>146</sup> K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. Hamburg 1883, Berlin 1989 (MEGA), S. 200.

<sup>147</sup> Vgl. hierzu ebd., S. 114. Dort ist zu lesen: "Die Dinge A und B sind hier nicht Waaren vor dem Austausch, sondern werden es erst durch denselben. [...] Dinge sind an und für sich dem Menschen äußerlich und daher veräußerlich. [...] Solch ein Verhältniß wechselseitiger Fremdheit existirt jedoch nicht für die Glieder eines naturwüchsigen Gemeinwesens, [...] Der Waarenaustausch beginnt, wo die Gemeinwesen enden."

<sup>148</sup> Vgl. S. 13, 22, 41 f. sowie Anm. 65 und den Anhang I "Gedanken zum Charakter der angestrebten Einheit".

Hegels Überzeugung, daß die Rückkehr zur Konkretheit, dem Besitz, der *Tausch* sei,<sup>149</sup> gründet sich letztlich auf die Erkenntnis, daß der *Mensch* (im Gegensatz zum Tier, das nicht tauscht, weil es kein Eigentum kennt) selbst in der Abhängigkeit von seinen Bedürfnissen sein Hinausgehen über diese Abhängigkeit und seine Allgemeinheit beweist – und zwar zunächst durch die *Vervielfältigung* der Bedürfnisse und Mittel und dann durch *Zerlegung* und *Unterscheidung* des konkreten Bedürfnisses in einzelne Teile und Seiten, welche verschiedene *partikularisierte*, damit *abstraktere* Bedürfnisse werden.<sup>150</sup>

Hegel hatte in der *Rechtsphilosophie* bekanntlich geschrieben: "Das Allgemeine und das Objektive in der Arbeit liegt aber in der *Abstraktion*."<sup>151</sup> Die Abstraktion bewirkt – ihm zufolge – die Spezifizierung der Mittel und der Bedürfnisse. Sie spezifiziert damit ebenso die Produktion und bringt die *Teilung der Arbeit* hervor. Aufgrund der mit dem Maschinenwesen einhergehenden hochgradigen Arbeitsteilung führt jeder – wie schon gesagt – nur einen Handgriff aus von den vielen, die zur Herstellung eines Produkts notwendig sind. Zudem bedarf der Einzelne mehrerer verschiedenartiger Produkte zur Befriedigung seiner vielen Bedürfnisse. Diese werden von anderen produziert, weil diese anderen – ebenso wie er – von dem, was sie produzieren, mehr herstellen, als sie selbst bedürfen.<sup>152</sup> Und er schließt: Teilung der Arbeit ist allgemeine Arbeit, resp. "*Allgemeine Arbeit [ist] Teilung der Arbeit*, – Ersparnis". Es wird nicht danach gefragt, wodurch diese Verhältnisse erzeugt wurden. Durch die Abstraktion? Warum *diese* Abstraktion? Im Grunde wird nur die vorliegende Situation beschrieben – so wie Hegels Logik nicht auf der "Genese" physikalischer bzw. naturwissenschaftlicher Begriffe bzw. auf den Prinzipien ihrer Notwendigkeit und deren Konstruktion beruht.<sup>153</sup>

Zudem ist es fraglich, ob man aus der beschriebenen Zerlegung das Ganze rekonstruieren kann, wenn man es nicht schon kennt? Hegel zeigt nur die *Notwendigkeit* der Konkretheit, fragt nicht, wie bzw. ob sie erreicht werden kann, ob das Notwendige auch möglich ist. Allerdings

---

<sup>149</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Jenaer Systementwürfe III, a.a.O., S. 207.

<sup>150</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, a.a.O., S. 348 (§ 190). – Oder: "es gehört eben zur Bildung, das Konkrete in seine Besonderheiten zu zerlegen." (Ebd.)

<sup>151</sup> Der volle Text lautet: "Das Allgemeine und das Objektive in der Arbeit liegt aber in der *Abstraktion*, welche die Spezifizierung der Mittel und Bedürfnisse bewirkt, damit ebenso die Produktion spezifiziert und die *Teilung der Arbeit* hervorbringt. Das Arbeiten des Einzelnen wird durch die Teilung *einfacher* und hierdurch die Geschicklichkeit in seiner abstrakten Arbeit sowie die Menge seiner Produktionen größer. Zugleich vervollständigt diese Abstraktion der Geschicklichkeit und des Mittels die *Abhängigkeit* und die *Wechselbeziehung* der Menschen für die Befriedigung der übrigen Bedürfnisse zur gänzlichen Notwendigkeit. Die Abstraktion des Produzierens macht das Arbeiten ferner immer mehr *mechanisch* und damit am Ende fähig, daß der Mensch davon wegtreten und an seine Stelle die *Maschine* eintreten lassen kann. [G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, a.a.O., S. 352 f. (§ 198).]

<sup>152</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Jenaer Systementwürfe III, a.a.O., S. 205-207.

<sup>153</sup> Vgl. unter anderem R. Wahsner, Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie, a.a.O.

meint er tatsächlich, daß man es schon kennt (gefühl, sich vorgestellt, geahnt hat).<sup>154</sup> Aber ist es wirklich dasselbe Allgemeine? Oder *inwiefern* ist es das? Dies wäre zu untersuchen.

Wenn Hegel aus dem aus der Arbeitsteilung folgenden Sachverhalt schließt, daß alles Partikuläre insofern ein Gesellschaftliches wird,<sup>155</sup> hat er durchaus recht. Doch das Gesellschaftliche ist nicht nur eine gegenseitige Abhängigkeit, sondern ein Gegeneinander im Sinne des "Gegeneinander-schwer-seins",<sup>156</sup> kein Gegeneinander im Sinne eines Antagonismus (Abstraktion ist kein Herrschaftsprinzip).<sup>157</sup> Es ist ein Gegeneinander in einem Sinne, den Hegels Konzeption nicht trägt.<sup>158</sup>

Die allseitige Notwendigkeit des Austauschs bedingt keine allseitige Lebenssicherung – wie Hegel nahelegt, wenn er erklärt: "In dieser Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse schlägt die *subjektive Selbstsucht* in den *Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller andern* um, – in die Vermittlung des Besonderen durch das Allgemeine als dialektische Bewegung, so daß, indem jeder für sich erwirbt, produziert und genießt, er eben damit für den Genuß der Übrigen produziert und erwirbt. Diese Notwendigkeit, die in der allseitigen Verschlingung der Abhängigkeit aller liegt, ist nunmehr für jeden das *allgemeine, bleibende Vermögen* (s. § 170), das für ihn die Möglichkeit enthält, durch seine Bildung und Geschicklichkeit daran teilzunehmen, um für seine Subsistenz gesichert zu sein, – so wie dieser durch seine Arbeit vermittelte Erwerb das allgemeine Vermögen erhält und vermehrt."<sup>159</sup>

Es scheint hier so zu sein, als habe Hegel geglaubt oder doch gehofft, initiiert durch den Tausch zum Konkreten-Allgemeinen zu kommen. Die Ausbildung der hierfür erforderlichen Sphäre der Besonderheit sieht er mit dem "in der Idee enthaltenen *Rechte der Besonderheit* des Geistes" gegeben, "welches die von der Natur [...] gesetzte Ungleichheit der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur nicht aufhebt, sondern aus dem Geiste produziert, sie zu einer Ungleichheit der Geschicklichkeit" und des Vermögens erhebt. Gleichheit zu fordern gehöre dem leeren Verstande an. Vielmehr "ist es die im Systeme menschlicher Bedürfnisse und ihrer Bewegung immanente Vernunft, welche dasselbe zu einem organischen Ganzen von Unterschieden gliedert".<sup>160</sup>

---

<sup>154</sup> Vgl. z.B. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S. 10.

<sup>155</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 349 (§ 192 Z).

<sup>156</sup> Vgl. z.B. H.-H. v. B orzeszkowski und R. Wahsner, *Newton un Voltaire*, a.a.O.; R. Wahsner, *Newton's concept of gravity – a categorial change in physics and philosophy*, in: *Scientific Research. ELECTRONIC*, Vol. V (2007-01-17), South-West University, Neofit Rilsky, Blagoevgrad, Bulgaria.

<sup>157</sup> Vgl. dazu R. Wahsner, *Hegels Logik und die Struktur des naturwissenschaftlichen Denkens in der Moderne*, in: *Hegel-Jahrbuch 2011. Geist? Zweiter Teil*, hg. von A. Arndt, P. Cruysberghs, A. Przyłębski, in Verbindung mit Lu De Vos und P. Jonkers, Berlin 2011, S. 148-153.

<sup>158</sup> Vgl. dazu die Ausführungen im Abschnitt "Arbeit als Telosrealisation?" und in Anhang I "Gedanken zum Charakter der angestrebten Einheit".

<sup>159</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 353 (§ 199).

<sup>160</sup> Ebd., S. 354 (§ 200).

*Welcher Art* die Unterschiede sind, wird aber nicht genau analysiert, daher wird übersehen, daß der Warenaustausch erst beginnt, wo die Gemeinwesen enden,<sup>161</sup> deren Ende den Austausch begründet, nicht nur die Arbeitsteilung. Die Gemeinwesen enden damit, daß eine Gruppe eine "unmittelbare eigene Grundlage (Kapital)" besitzt,<sup>162</sup> eine andere nur das Vermögen zu arbeiten, ihre "Geschicklichkeit" – wie Hegel sagt.

Die "allseitige Verschlingung der Abhängigkeit aller" ist so zwar gegeben, aber nicht jeder ist dadurch "für seine Subsistenz gesichert", jedenfalls nicht in gleicher Weise. Das Arbeitsvermögen ist lediglich eine *Möglichkeit*, die die Subsistenz nur sichert, wenn sie verwirklicht wird. Hegel hält es nicht für wesentlich, daß die beiden notwendigen Momente (unmittelbare eigene Grundlage, Geschicklichkeit) auf verschiedene Gruppen verteilt sind. Die beiden notwendigen Momente sind zwar vorhanden, stehen aber im Konflikt zueinander.

Hegel sieht in diesem Konflikt kein Hindernis für den Weg zur Konkretion, obzwar er erkennt: "Die verschiedenen Interessen der Produzenten und Konsumenten können in Kollision miteinander kommen, und wenn sich zwar das richtige Verhältnis *im Ganzen* von selbst herstellt, so bedarf die Ausgleichung auch einer über beiden stehenden, mit Bewußtsein vorgenommenen Regulierung."<sup>163</sup> Gemeint ist eine politische Regulierung. Konflikte erkennt Hegel durchaus. Er spricht vom "Herabsinken einer großen Masse unter das Maß einer gewissen Subsistenzweise, die sich von selbst als die für ein Mitglied der Gesellschaft notwendige reguliert."<sup>164</sup> bzw. davon, daß sich zeigt, "daß bei dem *Übermaße des Reichtums* die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist, d.h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern".<sup>165</sup> Den Ausweg sieht er darin, daß durch diese ihre Dialektik die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausgetrieben wird, die nötigen Subsistenzmittel zu suchen",<sup>166</sup> z.B. Kolonien zu gründen.

Hegel bagatellisiert, was er erkannt hat. Denn die Erkenntnis, daß die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausgetrieben wird, ließe sich mit seiner dialektischen Sicht auch weniger äußerlich auffassen als den Ausweg in einer quantitativen Ausweitung des Landes zu suchen.

Desgleichen wird die "Geschicklichkeit" nicht hinreichend von Hegel charakterisiert, mithin nicht beachtet, daß das Arbeitsvermögen, der Gebrauchswert, den der Arbeiter dem Kapital gegenüber anzubieten hat, den er also überhaupt anzubieten hat für andere, nicht materialisiert in einem Produkt ist, der überhaupt nicht außer ihm, also nicht wirklich existiert, sondern nur der Möglichkeit nach, als seine Fähigkeit, ein Gebrauchswert, der erst wirklich wird, so-

---

<sup>161</sup> Vgl. K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, a.a.O., S. 114.

<sup>162</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 353 (§ 200).

<sup>163</sup> Ebd., S. 384 (§ 238).

<sup>164</sup> Ebd., S. 389 (§ 244).

<sup>165</sup> Ebd., S. 390 (§ 245).

<sup>166</sup> Vgl. ebd., S. 39 (§ 246). Zu den Mängeln des betrachteten ökonomischen Systems siehe auch: G.W.F. Hegel *Jenaer Systementwürfe III*, a.a.O., S. 246.

bald er von dem Kapital solliziert, in Bewegung gesetzt wird, da "Tätigkeit ohne Gegenstand nichts ist oder höchstens Gedankentätigkeit, von der es sich hier nicht handelt".<sup>167</sup>

Alle besitzen: entweder die objektiven (Arbeitsmittel, Arbeitsgegenstände) oder die subjektiven Arbeitsbedingungen (Fähigkeit zu arbeiten). Die hiermit implizierten Folgen werden nicht differenziert. Die Arbeitskraft ist erst Ware, wenn sie arbeitet, der Käufer sie konsumiert; ihr Warencharakter realisiert sich nicht im bloßen Austausch.

Bedenkt man nicht, daß erst der *Gebrauch* der Arbeitskraft Arbeit ist, so wird die Notwendigkeit eines Arbeitsgegenstandes bzw. einer "unmittelbaren eigenen Grundlage" überdeckt. Der Wert, der für die Erhaltung des Arbeitsvermögens notwendigen Lebensmittel ist ausgedrückt im Wert des Arbeitsvermögens. "Wird es nicht verkauft, so nützt es dem Arbeiter nichts, so empfindet er es vielmehr als eine grausame Naturnothwendigkeit, daß sein Arbeitsvermögen ein bestimmtes Quantum Subsistenzmittel zu seiner Produktion erheischt hat und stets wieder von neuem zu seiner Reproduktion erheischt. Er entdeckt dann mit Sismondi: 'das Arbeitsvermögen [...] ist Nichts, wenn es nicht verkauft wird'."<sup>168</sup> "Die eigenthümliche Natur dieser specifischen Waare, der Arbeitskraft, bringt es mit sich, daß mit der Abschließung des Kontrakts zwischen Käufer und Verkäufer ihr Gebrauchswerth noch nicht wirklich in die Hand des Käufers übergegangen ist."<sup>169</sup>

Damit das gelingt, "muß der Geldbesitzer also den freien Arbeiter auf dem Waarenmarkt vorfinden, frei in dem Doppelsinn, daß er als freie Person über seine Arbeitskraft als seine Ware verfügt, daß er andererseits andre Waren nicht zu verkaufen hat, los und ledig, frei ist von allen zur Verwirklichung seiner Arbeitskraft nöthigen Sachen".<sup>170</sup> Damit diese doppelte Freiheit gegeben ist, müssen die gesellschaftlichen Verhältnisse entsprechend beschaffen sein.

Eine solche Situation entsteht nicht von Natur aus (sie ist auch nicht begriffslogisch zu entwickeln). "Die Natur producirt nicht auf der einen Seite Geld- oder Waarenbesitzer und auf der andren bloße Besitzer der eignen Arbeitskräfte. Dieß Verhältniß ist kein naturgeschichtliches und eben so wenig ein gesellschaftliches, das allen Geschichtsperioden gemein wäre. Es ist offenbar selbst das Resultat einer vorhergegangenen historischen Entwicklung, das Produkt vieler ökonomischer Umwälzungen, des Untergangs einer ganzen Reihe älterer Formationen der gesellschaftlichen Produktion."<sup>171</sup>

Die Konsumtion der Arbeitskraft durch den Käufer vollzieht sich mithin außerhalb der Zirkulationssphäre. Verläßt man diese Sphäre und folgt den Geld- und Arbeitskraftbesitzern

---

<sup>167</sup> K. Marx, Grundrisse der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. 42, Berlin 1983, S. 193.

<sup>168</sup> Vgl. K. Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, a.a.O., S. 189.

<sup>169</sup> Ebd.

<sup>170</sup> Ebd., S. 185.

<sup>171</sup> Ebd.

in die "verborgene Stätte der Produktion", so zeigt sich "das Geheimnis der Plusmacherei".<sup>172</sup> Das Geheimnis besteht darin, daß das von der einen Gruppe nur besessene Vermögen zu arbeiten dadurch charakterisiert ist, daß es mehr zu produzieren vermag als seine Arbeitskraft wert ist.

Dies nun ist keine Verletzung des Prinzips, daß stets Äquivalente getauscht werden, sondern der Wert der Arbeitskraft und ihre Verwertung im Arbeitsprozeß sind zwei verschiedene Größen. Der Kapitalist kauft sie, eben weil der spezifische Gebrauchswert dieser Ware darin besteht, Quelle von Wert zu sein, und zwar von mehr Wert, als sie selbst wert ist. Dies ist ein Glück für den Käufer, aber durchaus kein Unrecht gegen den Verkäufer.<sup>173</sup> Denn dem Kapitalisten gehört das Ergebnis der Arbeitskraft, die er gekauft hat, nicht dem unmittelbaren Produzenten. "Der Arbeitsprozeß ist ein Prozeß zwischen Dingen, die der Kapitalist gekauft hat, zwischen ihm gehörigen Dingen. Das Product dieses Processes gehört ihm daher eben so sehr als das Product des Gährungsprocesses in seinem Weinkeller."<sup>174</sup>

Verläßt man die Zirkulationssphäre nicht, begibt man sich nicht in die Sphäre der Produktion und Konsumtion, so ist das nicht zu erkennen. Hierdurch sind Hegels Erkenntnisgrenzen bestimmt: "Die Sphäre der Circulation oder des Waarentauschs, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der That ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. [...] Die einzige Macht, die sie zusammen und in ein Verhältniß bringt, ist die ihres Eigennutzes, ihres Sondervortheils, ihrer Privatinteressen. Und eben weil so jeder nur für sich und keiner für den andren kehrt, vollbringen alle, infolge einer prästabilierten Harmonie der Dinge, oder unter den Auspicien einer allpffiffigen Vorsehung, nur das Werk ihres wechselseitigen Vortheils, des Gemeinnutzens, des Gesamtinteresses."<sup>175</sup> Da Hegel in seiner Hauptargumentation in dieser Sphäre verbleibt, (er tut dies, obzwar er es nicht wahrhaben will), hält er die von ihm erkannten Kollisionen nicht für eine unüberschreitbare Grenze, nicht für ein wesentliches Hindernis bezüglich der Möglichkeit, zum Konkreten zu gelangen. Anders gesagt: Er hält es für möglich, unter den Bedingungen, die allein er betrachtet, die Konkretion zu vollenden.

Der Arbeiter ist real getrennt von seiner Tätigkeit, dem Besitzer der objektiven Arbeitsbedingungen ist sein Besitz selbstverständlich. Alle besitzen – wie Hegel sagt; sie besitzen irgend etwas, der eine Hab und Gut, der andere seine Arbeitskraft. Diese Sachlage befördert nicht das Interesse, die Situation, die Funktion von diesem und jenen genau zu analysieren.

Durch die Arbeitsteilung hat Hegel zufolge die Begierde ein allgemeines, geistiges Sein: "Das *Anerkanntsein* ist *unmittelbare* Wirklichkeit, und in ihrem Elemente die Person, zuerst

---

<sup>172</sup> Vgl. Ebd.

<sup>173</sup> Ebd., S. 206.

<sup>174</sup> Ebd., S. 199.

<sup>175</sup> Ebd., S. 191.

als *Fürsichsein* überhaupt; sie ist genießend und arbeitend. – Erst hier *hat die Begierde das Recht aufzutreten*; denn sie ist *wirklich*; d.h. sie *selbst* hat *allgemeines, geistiges Sein*. Arbeit Aller und für Alle, und Genuß – Genuß Aller; jeder dient dem Anderen, und leistet Hilfe – oder das Individuum hat hier erst als *einzelnes* Dasein. Vorher ist es nur abstraktes, oder unwahres.<sup>176</sup> Aber – wie gesagt – das Individuum hat keine *konkrete* Arbeit, durch Tausch kann es auch aus Hegels Sicht nicht zur konkreten Arbeit zurückkehren, sondern "die Kraft des Einzelnen besteht im Analysieren, in der Zerlegung der konkreten in viele abstrakte Seiten".<sup>177</sup> Der Charakter des Arbeitens als abstraktes bedingt die Fähigkeit des "analytischen Denkens" resp. die reale Analyse. "Das Bedürfnis überhaupt wird *analysiert* in seine vielen Seiten; das abstrakte in seiner Bewegung ist das Fürsichsein, das Tun, Arbeiten."<sup>178</sup> Darum spricht Hegel hier vom Auseinanderlegen des Konkreten.<sup>179</sup>

Und hieraus entspringt – um es zu wiederholen – Hegels Problem (das hier eigentlich zur Debatte steht), wie man zum Konkreten zurückkehrt. Seine Lösung: "Zwischen diesen vielerlei abstrakten Bearbeiteten muß nun eine *Bewegung stattfinden*, wodurch sie wieder zum *konkreten* Bedürfnisse werden, d.h. zum Bedürfnisse eines Einzelnen, dies wieder [im] Subjekte, das viele dergleichen in sich enthält. Das Urteil, das sie analysierte, stellt sie sich als *bestimmte* Abstraktion gegenüber; – ihre Allgemeinheit, zu der es hinaufsteigt, ist die *Gleichheit* derselben, oder der *Wert*. [...] Die Rückkehr zur Konkretion, dem Besitz, ist der *Tausch*."<sup>180</sup>

Die Konkretion im Besitz zu sehen enthält den Mangel, daß *besitzen, haben, und tätigsein, sich verhalten* auch kategorial nicht dasselbe ist. Dennoch ist die spätere Marxsche Einsicht, daß "Tätigkeit ohne Gegenstand nichts ist",<sup>181</sup> implizit enthalten, obzwar Hegel sie explizit nicht teilt resp. seine diesbezügliche Erkenntnis nicht konsequent überprüft. Er unterstellt, daß alle besitzen, etwas besitzen – gleichgültig, was man damit anfangen kann, in welche Position man dadurch kommt.

"Im Besitze ist der Widerspruch, daß ein *Ding* als Ding ein allgemeines ist und doch nur ein einzelner Besitz sein soll. Dieser Widerspruch hebt sich durch Bewußtsein auf, indem es an sich als das Gegenteil seiner selbst gesetzt wird; es ist als Anerkanntes, der einzelne Besitz und allgemeine zugleich, indem in diesem einzelnen Besitz alle besitzen. Die Sicherheit meines Besitzes ist die Sicherheit des Besitzes aller, in meinem Eigentum haben alle ihr Eigen-

---

<sup>176</sup> G.W.F. Hegel, Jenaer Systementwürfe III, a.a.O., S. 205.

<sup>177</sup> Ebd., S. 206.

<sup>178</sup> Ebd.

<sup>179</sup> Über das von Hegel gedachte Verhältnis von Abstraktem und Konkretem im Zusammenhang mit dem von ihm beschriebenen Charakter der Arbeit siehe auch: G.W.F. Hegel, Jenaer Systementwürfe I, a.a.O., S. 229-231. – Hier benutzt er auch die Formulierungen "Auseinanderlegen des Konkreten", "System von Gemeinschaftlichkeit", "die Tätigkeit des Arbeitens und der Bedürfnisse hat eine ruhende Seite im Besitz", "Totalität der Einzelheit".

<sup>180</sup> G.W.F. Hegel, Jenaer Systementwürfe III, a.a.O., S. 207.

<sup>181</sup> Vgl. K. Marx, Grundrisse der politischen Ökonomie, a.a.O., S. 193.

tum, mein Besitz hat die Form des Bewußtseins erhalten; es ist bestimmt [als] mein Besitz, aber als Eigentum ist es nicht auf mich allein bezogen, sondern allgemein."<sup>182</sup>

Wenn Hegel meint, das Urteil, das das Bedürfnis analysierte bzw. partikularisierte, stelle sich als bestimmte Abstraktion eine Allgemeinheit gegenüber, so verkennt er den spezifischen Charakter der Begriffsbildung, die dieses Allgemeine als Wert erzeugt hat. Es ist ein meßtheoretisch bestimmtes Allgemeine, das die Meßgröße oder deren Beziehungen begründet, nicht das Allgemeine schlechthin. Es ist eine Allgemeinheit, die in der Gleichheit des Tauschwertes der verschiedenen Gebrauchswerte der Waren besteht. Wie später zu zeigen ist, stellt dieser Vorgang jedoch keine begriffslogische Entwicklung (wie Hegels Darstellung nahelegt) dar, sondern eine auf der (fachwissenschaftlichen) Untersuchung der ökonomischen Bewegung beruhende (Messung ermöglichende) Konstruktion.<sup>183</sup>

Aus der geschilderten Auseinanderlegung und deren Konsequenzen könnte man folgern, daß es notwendig ist, die Grundlagen des ökonomischen Seins zu ändern. Doch betrachtet man die Sphäre des Austauschs für sich, ergibt sich ein solcher Schluß nicht. Weiterhin ist zu fragen, wieso es sich um die Arbeit eines Einzelnen handeln muß, damit die Arbeit konkrete Arbeit ist. Wieso kann Besitz nur der eines Einzelnen sein?

In der Hochpreisung des Austauschs scheint Hegel – wie schon erwähnt – die große Bedeutung vergessen zu haben, die er dem Werkzeug beigemessen hatte. Seines Erachtens spielt für die Art und Weise der Bedürfnisbefriedigung das Mittel, das Werkzeug, eine konstituierende Rolle. Die Vermittlung durch das Werkzeug unterbricht ihm zufolge den unmittelbaren Kreis der Wechselwirkung, die den tierischen Organismus mit seiner Umwelt verbindet. Der Mensch geht – sagt Hegel – einen Umweg, indem er zwischen seine Begierde und die Dinge das Werkzeug einschleibt. Er ist dadurch im Gegensatz zum Tier nicht mehr unmittelbar durch seine Begierde beherrscht. Diese bleibt hierdurch nicht wie beim Tier *in der Gattung festgelegt*. Durch seine Werkzeugproduktion und Werkzeugverwendung schafft der Mensch eine neue Objektivität, ein neues Verhältnis von Subjektivität und Objektivität. Die erzeugten Produktionsmittel fungieren als Voraussetzungen weiterer Produktion, als Mittel, um neue Produkte herzustellen, quasi als Gene, die die gesellschaftlich errungene rationale und praktische Naturbeherrschung an die nachfolgenden Generationen vermitteln.

Genau deshalb steht nach Hegel das Werkzeug, das Mittel, höher als der Zweck. "An seinen Werkzeugen" – schreibt er – "besitzt der Mensch die Macht über die äußerliche Natur, wenn er auch nach seinen Zwecken ihr vielmehr unterworfen ist."<sup>184</sup> Das Werkzeug erzeugt *neue Zwecke, neue Bedürfnisse* und bewirkt, daß nicht immer wieder von vorn angefangen werden muß. Hierin gründet der Unterschied zwischen biologischer Entwicklung und

---

<sup>182</sup> G.W.F. Hegel, Jenaer Systementwürfe I, a.a.O., S. 231.

<sup>183</sup> Ausführlicher siehe H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, *Das physikalische Prinzip*, a.a.O.

<sup>184</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil*, a.a.O., S. 453.

menschlicher Geschichte, daher ist die menschliche Entwicklung Entwicklung der Gattung *als* Gattung – im Gegensatz zur Natur, die deshalb nach Hegel keine Geschichte hat.<sup>185</sup>

Der Mensch schafft eine neue Wirklichkeit, eine Kultur, erzeugt ein neues *Allgemeines*, dem ein neuartiges Individuum-Gattung-Verhältnis inhärent ist. Hegel spricht daher von der *zweiten Natur*, die der Mensch mittels der Werkzeugproduktion und der hiermit verknüpften Arbeitsteilung hervorbringt. Er versteht hierunter die Welt des Geistes, die menschliche Gesellschaft in ihrer Objektivität,<sup>186</sup> zieht jedoch trotz der großen Bedeutung, die er der zweiten Natur beimißt, für den Begriff *praktisches Verhalten* keine Konsequenzen,<sup>187</sup> sondern versteht auch unter *menschlich-praktischem Verhalten* eines, "das sich nur auf mich bezieht, das vernichten und aufopfern will".<sup>188</sup>

Mit Blick auf Hegels Begriff der zweiten Natur ist es inkonsistent, das Allgemeine nur im Wert zu sehen, die Arbeit nur als abstrakte zu fassen. Hegel sieht seine Auffassung, die Zirkulationssphäre nicht verlassen zu müssen, durch die begriffslogische Entwicklung gesichert oder doch gestützt. Wenn er schreibt, die Arbeit des Einzelnen sei abstrakt, da er sich nach der Weise der Dingheit verhalte,<sup>189</sup> so ist zu vermuten, daß der Weg zur konkreten Arbeit bzw. zum Allgemeinen seines Erachtens getragen wird von der Entwicklung des Dinges, das sich auflöst und zur Erscheinung wird.<sup>190</sup> Das Ding ist hiernach ein Bestehen, das viele verschiedene und unabhängige Eigenschaften hat, ein Sein für andere überhaupt. Es entwickelt sich zu einem Verhältnis selbständiger Maße, zum Maßlosen und zum Wesen. Das Ding löst sich auf und geht zur Erscheinung über.<sup>191</sup> Es wird über mehrere Stufen schließlich zum Absoluten. "Die Entäußerung des Selbst setzt die Dingheit"<sup>192</sup>

Nach Hegel stellt das *abstrakte* Ding im Tausch dar, "diese Veränderung zu sein, an der Dingheit in Ich zurückzugehen, und zwar so, *daß seine Dingheit darin bestand, der Besitz eines Anderen zu sein*". Jedes Individuum gibt selbst seinen Besitz, hebt damit sein Dasein auf, und zwar so, daß es darin anerkannt ist, der Andere es mit *Einwilligung des Ersteren* erhält. Jeder *erhält* von dem Anderen den Besitz des Anderen, er bekommt nur insofern, inwie-

---

<sup>185</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Enzyklopädie II, a.a.O., S. 345 (§ 339 Z), siehe auch S. 31 (§ 249).

<sup>186</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, a.a.O., S. 46 (§ 4).

<sup>187</sup> Zur Kritik der diesbezüglichen Konzeption Hegels siehe: R. Wahsner, Die Macht des Begriffs als Tätigkeit (§ 208), a.a.O.

<sup>188</sup> G.W.F. Hegel, Naturphilosophie. Bd. I. Die Vorlesung von 1819/20, a.a.O., S. 5. – Ausführlicher zum praktischen Verhalten siehe Anhang II "Bemerkungen zum Status einer heutigen Ontologie".

<sup>189</sup> G.W.F. Hegel, Jenaer Systementwürfe III, a.a.O., S. 206 f.; vgl. auch ders., Grundlinien der Philosophie des Rechts, a.a.O., S. 352 f. (§ 198).

<sup>190</sup> Siehe G.W.F. Hegel, Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817, in: Werke, a.a.O., Bd. 4, S. 173 ff.; ders., Wissenschaft der Logik. Erster Teil, a.a.O., S. 415; ders., Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil, a.a.O., S. 129-139, 145 f.; ders., Enzyklopädie I, a.a.O., S. 256-261 (§ 125).

<sup>191</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil, S. 142-147.

<sup>192</sup> K. Marx, Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt, in: MEW, Ergänzungsband. Erster Teil, Berlin 1968, S. 576.

fern der Andere selbst, dies Negative seiner selbst ist. Hegel nennt das: Eigentum durch *Vermittlung*. Hier ist das Sein allgemeines Selbst, und Haben ist allgemein – da vermittelt durch den Anderen. Dieses Allgemeine ist – wie gesagt – nach Hegel der Wert. Als diese Allgemeinheit ist er Vermittlung als wissende Bewegung, "ein *Haben, das vermittelt ist durch das Anerkanntsein*". Sein Dasein ist das geistige Wesen. Die Zufälligkeit des Besitzergreifens soll hier aufgehoben sein. Denn – so Hegel– "ich *habe Alles durch Arbeit, und durch Tausch, im Anerkanntsein*. (Ich bin ebenso ein *Allgemeiner*, nicht diese *einzelne* Person, sondern zugleich Familie; - oder das Eigentum ist [...] die Bewegung des Dinges im Tausch.)"<sup>193</sup> Der Einzelne ist auch Allgemeines, das menschliche Individuum auch Gattung. Aber es sind nicht alle gleich. Gegenstandsbesitzer und Fähigkeitsbesitzer unterscheiden sich maßgeblich. Und dann kommt noch die Frage hinzu, wie diese Differenz entstanden ist. Durch Arbeit und Tausch? Im Anerkanntsein?

Wenn Hegel versucht, die Konkretion durch die begriffslogische Entwicklung zu begründen, so stellt sich die Frage, wodurch diese logische Bewegung fundiert ist. Durch die ökonomische Bewegung ist sie es nicht (wie die vorangehende Betrachtung gerade gezeigt hat). Aber tatsächlich gab es die Entwicklung von der kategorialen *Ding-Eigenschaft-Fassung* zu der von *Gegenstand und Verhalten* bzw. von *Gegenstand und Bewegung* – vollzogen durch den neuzeitlichen Umbruch.<sup>194</sup> Doch die diesem Umbruch inhärenten Änderungen werden in der logischen Entwicklung nur indirekt oder gar nicht reflektiert, und sie können es auch nicht, weil der genannte Umbruch nicht *logisch* zwingend ist bzw. die zugrundegelegte Logik umgebildet werden müßte – derart, daß sie die genannten Änderungen erfaßt.<sup>195</sup>

Bei Hegels begriffslogischem Verfahren werden Ergebnisse (wirklich vorhandene Ergebnisse) miteinander verknüpft, deren Gründe aber nicht erforscht, nicht dargestellt. Hierdurch ergibt es sich, daß sie auch nicht adäquat dargestellt werden. Da real vorhandene Änderungen nicht expliziert werden, erscheinen Übergänge, Entwicklungen mystisch. *Besitz* und *Tätigkeit, haben* und *tun*, werden gleichgesetzt (zumindest der Bedeutung und der kategorialen Verfaßtheit nach). Der Gegenstand wird nicht in Einheit mit seinem Verhalten dargestellt, sondern dieses bzw. dessen Ergebnis ihm (partiell) als An-sich-Eigenschaft zugeschlagen –<sup>196</sup> erschei-

---

<sup>193</sup> Ebd., S. 207 f. – Zur Charakterisierung des Tausches und des Geldes siehe auch ebd., S. 246.

<sup>194</sup> Ausführlicher dazu siehe z.B. R. Wahsner, *Der Widerstreit von Mechanismus und Organismus*, a.a.O., S. 27-42 sowie die dort zitierte Literatur.

<sup>195</sup> Gemeint ist z. B. der mit diesem Umbruch einhergehende Gedanke der naturgesetzlichen Einheit, der Einheit von Himmel und Erde, die Synthese von τέχνη und φύσις, die veränderte Konstellation von Mensch, Gott und Natur oder die neue Position von Ding und Verhältnis.

<sup>196</sup> Erläuternd zu diesem kritisierten Mangel siehe R. Wahsner, "Der Gedanke kann nicht richtiger bestimmt werden, als Newton ihn gegeben hat." Das mathematisch Unendliche und der Newtonsche Bewegungsbegriff im Lichte des begriffslogischen Zusammenhangs von Quantität und Qualität, in: *Hegels Seinslogik – Interpretationen und Perspektiven*, hg. von A. Arndt und Ch. Iber. Berlin 2000, S. 271-300; H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, *Infinitesimalkalkül und neuzeitlicher Bewegungsbegriff oder Prozeß als Größe*, in: *Jahrbuch für Hegelforschung 2002/2003*, hg. von H. Schneider, Sankt Augustin 2004, S. 197-271.

nend (nicht ganz adäquat) als begriffslogische Entwicklung. Den neuzeitlichen Umbruch kann man aber nicht überspringen bzw. als kontinuierliche begriffliche Entwicklung darstellen. Desgleichen ist es zumindest problematisch, die *Aufhebung* der für die fachwissenschaftliche Darstellung notwendige Fassung der Welt unter der Form des Objekts begriffslogisch darstellen zu wollen (was für die volle Konkretion erforderlich ist), ohne zuvor die Bildung methodisch notwendiger Grundlagen, die Bildung dessen, das aufgehoben werden soll, untersucht zu haben. Bleibt Hegel nur der von Fulda beschriebene Weg?<sup>197</sup> Ist das letztlich Konkret-Allgemeine, das Absolute, dasselbe Allgemeine wie das Allgemeine, von dem man ausging? Ist es dasselbe wie die ursprünglich gefühlte Wahrheit, das innerlich geoffenbarte Ewige, das geglaubte Heilige?<sup>198</sup> Wenn das so wäre, brächte die fachwissenschaftliche Untersuchung, die messende und rechnende Wissenschaft nichts Neues, nur die Rechtfertigung des zuvor schon Geahnten.

Führt die Nichtbeachtung des genannten Umbruchs – so muß man fragen – letztlich zur Trennung von Sein und Wirkung? Wenn dies so wäre, dann handelte es sich in Hegels Logik nicht um Gegenstände der Dialektik. Denn ein Gegenstand in seinem Einzelsein, getrennt von seinem Wirken, ist kein konkreter Gegenstand, sondern ein abstrakter. Das weiß Hegel natürlich auch. Die Frage ist, ob er die Mittel hat, die faktische Reduktion des Gegenstandes auf einen abstrakten zu verhindern.

Nimmt man die Waren nicht in Einheit mit ihrer Produktion, sondern betrachtet sie nur als Werte, als Objekte des Austauschs, verschließt man den Weg zur Konkretion. Man betrachtet dann den Begriff *Wert* nicht in seinem ökonomischen Kosmos (vernachlässigt die gegenseitige Bestimmtheit der Begriffe einer Theorie).

Dieser Mangel wirkt sich vor allem auf die Wertdiskussion nach Hegel aus. Statt die gegenseitige Bestimmtheit der Begriffe einer Theorie zu untersuchen, legt man z.B. einen Wortgleichklang zugrunde und redet allgemein von Werten bzw. davon, daß etwas für den Menschen wertvoll ist, womit man dann von der Ökonomie zur Ethik hinübergleitet bzw. zu einer allgemeinen Gesellschaftstheorie.<sup>199</sup>

Natürlich liegt es nahe zu untersuchen, ob ein gleiches in verschiedenen Bedeutungen gebrauchtes Wort einen gemeinsamen begrifflichen Ursprung hat. Aber man muß es untersuchen. Im Falle des Tauschwertes ist es so, daß er nur Sinn im Zusammenhang mit Gebrauchswert hat, daß er ein ökonomischer Begriff ist. Sein eventueller Zusammenhang mit

---

<sup>197</sup> Vgl. H.F. Fulda, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, München 2003, S. 142-145..

<sup>198</sup> Vgl. z.B. G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, a.a.O., S. 587 f. – Siehe auch die in Abschnitt "Der Begriff des Ganzen" zitierte Rede beim Antritt des Lehramtes in Berlin.

<sup>199</sup> Vgl. z.B. G. Lukács, Ontologie – Arbeit, Neuwied und Darmstadt 1973, beispielsweise, S. 92-119.

ethischen Fragen oder dem Problem des Sollens ist nicht – so wie Lukács behauptet –<sup>200</sup> un-mittelbar gegeben, sondern ergibt sich viel weiträumiger.

Lukács mißachtet Hegels Ablehnung einer jeden Sollensphilosophie. Nach Hegel muß die Philosophie sagen, was ist, nicht was sein soll. Er hat seine Logik gerade in diesem Sinne angelegt (ob sie das erfüllt, ist dann noch eine andere Frage). Wenn Lukács der Kategorie des Sollens dennoch eine so große Bedeutung beimißt, wie er es tut,<sup>201</sup> müßte er Hegels Argumente widerlegen. Zunächst sei nur festgehalten: Wert im Sinne von Tauschwert ist ein ökonomischer Begriff und Ökonomie eine Einzelwissenschaft, nicht Philosophie.

Die Gleichsetzung (einer Qualität) im Tauschwert und die Differenzierung zum Gebrauchswert wird zumeist (auch von Hegel) versucht, in irgendeinem Sinne als Begriffsentwicklung zu erklären – sei es philosophisch, lebensweltlich oder auch begriffslogisch. Jedoch wird nicht angestrebt, den Zusammenhang zwischen den beiden Begriffen *Tauschwert* und *Gebrauchswert* durch die Erkenntnis weiterer Gesetze der ökonomischen Bewegung zu erkunden.

Werden Tauschwert und Gebrauchswert nicht sachgerecht verbunden resp. der epistemologische Charakter des Wertes falsch bestimmt, wird die Darstellung des Verhältnisses von Begriff und Quantität bzw. von Allgemeinem und Besonderem und damit die Charakterisierung des gesuchten Allgemeinen bezüglich des Fortganges der Konkretion nicht befördert – wie bei Hegel zu sehen, der schreibt: "Damit tritt es [das Recht in seiner Anwendung auf den einzelnen Fall – R.W.] in die Sphäre des durch den Begriff unbestimmten *Quantitativen* (des Quantitativen für sich oder als Bestimmung des Werts bei Tausch eines Qualitativen gegen ein anderes Qualitativen). Die Begriffsbestimmtheit gibt nur eine allgemeine Grenze, innerhalb derer noch ein Hin- und Hergehen stattfindet."<sup>202</sup>

Der Tausch ist Hegel zufolge die Bewegung, das Geistige, die Mitte, das vom Gebrauch und Bedürfnisse sowie von dem Arbeiten, der Unmittelbarkeit Befreite. In der großen Erfindung *Geld* ist das Ding des Bedürfnisses zu einem bloß vorgestellten geworden, das nicht mehr an sich gilt, sondern nur nach seiner Bedeutung. Der Gegenstand selbst ist entzweit in den besonderen, den Handelsartikel, und das Abstrakte.<sup>203</sup> Das Geld befriedigt unmittelbar kein Bedürfnis ("es ist ein schlechthin *Inneres*"; "so reell ist einer, als er Geld hat"). Das Geld, das die *Bedeutung* aller Bedürfnisse hat, ist selbst nur ein *unmittelbares Ding*. Es ist die Abstraktion von aller Besonderheit. Hegel spricht von der "Härte des Geistes, worin der Besondere ganz entäußert nicht mehr gilt". Aber aufgrund seines Zustandekommens ist es ein "striktes *Recht*, [...], es mag zu Grunde gehen, was will", "Fabriken, Manufakturen gründen gerade auf

---

<sup>200</sup> Vgl. z.B. ebd., S. 92.

<sup>201</sup> Siehe auch den Abschnitt "Arbeit als Telosrealisation?".

<sup>202</sup> G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, a.a.O., S. 366 (§ 214).

<sup>203</sup> G.W.F. Hegel, Jenaer Systementwürfe III, a.a.O., S. 246.

das Elend einer Klasse ihr Bestehen". Diese – wie Hegel es nennt – "gänzliche Unbarmherzigkeit" rechtfertigt er mit dem Argument: "Der Geist ist sich also in seiner Abstraktion Gegenstand geworden – als das Selbstlose Innere. Aber dies Innere ist das Ichselbst – [...] die Gestalt des Innern ist nicht das tote Ding – *Geld*, sondern ebenfalls *Ich*."<sup>204</sup> In der Abstraktion sieht Hegel die Härte. Im *Wert* verändert sich Hegel zufolge das einstige Qualitative (jede Ware hat einen bestimmten konkreten Gebrauchswert) in quantitative Bestimmtheit. "[...] ein Eigentum wird so vergleichbar mit einem anderen und kann qualitativ ganz Heterogenem gleichgesetzt werden. So wird es überhaupt als abstrakte, allgemeine Sache gesetzt."<sup>205</sup> Das Abstrakt-Allgemeine (genauer: *ein* Abstrakt-Allgemeines) ist nicht das Allgemeine schlechthin, nicht das Konkret-Allgemeine.

Zu dieser falschen Identifizierung kommt es, wenn man das höchste Allgemeine im Staat, nicht in der Gesellschaft, der durch die Verhältnisse in der Produktion konstituierten Gesellschaft sieht,<sup>206</sup> und wenn man zudem den erkenntnistheoretischen Charakter der Größenbildung nicht kennt und seine Notwendigkeit nicht begreift.

Die abstrakte, allgemeine Sache sieht Hegel im Geld verkörpert. Er schreibt: "Geld ist die allgemeine Ware, die also, als der abstrakte Wert, nicht selbst gebraucht werden kann [...]. Es ist nur das allgemeine Mittel, um die besonderen Bedürfnisse dafür zu erlangen."<sup>207</sup> Hieraus folgt für Hegel, daß man aufhört, im Besitz des Besonderen zu sein. Denn zunächst kann man nur das Allgemeine (das Abstrakt-Allgemeine, den Wert) behalten.<sup>208</sup>

Hier wird im Ansatz die Wurzel oder der Hintergrund des Hegelschen Konkretisierungsverfahrens und Hegels Begriffs des Allgemeinen sichtbar. Wenn auch in seiner *Logik* die Termini "Geld", "Tausch" und "Wert" ("Gemeinwesen") nicht vorkommen, so bestimmen die hier zitierten Gedanken Hegels doch auch seine begriffslogischen Entwicklungen (was detailliert darzustellen eine eigene Aufgabe ist).

Nach Hegel ist der Tausch ein doppelseitiger Vertrag (also nichts durch gegenständliche Arbeit Erzeugtes): "Der Tauschvertrag besteht darin, daß ich von meinem Eigentum einem andern etwas unter der Bedingung überlasse, daß er mir eine Sache von gleichem Wert dafür gibt. Dazu gehört die doppelte Einwilligung eines jeden, etwas wegzugeben und dagegen das

---

<sup>204</sup> G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, a.a.O., S. 246; vgl. ders., *Jenaer Systementwürfe I*, a.a.O., S. 228; ders., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 350-353 (§§ 195-198), 389-391 (§§ 243-256).

<sup>205</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie III*, a.a.O., S.308 (§ 494).

<sup>206</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 397 (§ 256), auch 102, 135 ff., 177 f., 192-196 (§§ 41, 63, 88, 89, 101).

<sup>207</sup> G.W.F. Hegel, *Nürnberger und Heidelberger Schriften*, a.a.O., S. 240; ders., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 137 (§ 63 Z).

<sup>208</sup> Vgl. ebd., S. 119 (§ 53 ).

vom anderen Gebotene anzunehmen.<sup>209</sup> Im Besitz wird sich Ich als freier Wille gegenständlich und so erst wirklich freier Wille.<sup>210</sup>

Doch "nicht der Tausch bildet Waren, sondern Erzeugnisse von gegeneinander unabhängigen Produzenten werden durch den Tausch als Waren *realisiert*, weil sie bereits als Produkte gegeneinander äußerlicher Eigentümer gebildet worden sind. Der Tausch zieht nur die Konsequenz, die die *Privat*produktion schon gesetzt hat."<sup>211</sup> Wenn aber gesagt wird, das Auftreten von Arbeitsprodukten als Waren sei an die Voraussetzung der Existenz von Privateigentum im ganz allgemeinen Sinne der Existenz *verschiedener* Eigentümer gebunden, wobei diese Eigentümer für sich sehr wohl *Gemeineigentümer* sein können,<sup>212</sup> so ist dies nicht eindeutig. Tausch ist nur sinnvoll, wenn es verschiedene Eigentümer gibt. Das stimmt. Doch diese Bestimmung ist nicht hinreichend. Wenn es sich um Gemeineigentümer handelt, dann gibt es keine Trennung zwischen der Verfügungsgewalt über die objektiven Arbeitsbedingungen und der Arbeitskraft, dem Arbeitsvermögen. Und damit handelt es sich nicht um Privateigentum.

Auch der hieraus gezogene bzw. hiermit verknüpfte Schluß trifft nicht zu – der mit Hinweis auf Lukács gezogene Schluß:<sup>213</sup> "[...] wir müssen also vom *Wertverhältnis* (d.h. dem Wert *des Verhältnisses*) zu *Wertdingen* übergehen. In dieser Verdinglichung gewinnen wir mit der Setzung eines *Wertmaßstabs*, eines *gegenständlichen Wertmittels* die *Wertverhältnisse* als *Relationen* zwischen *Wertdingen*, die man in der Mathematik einfach 'Werte' nennt."<sup>214</sup> Der Verdinglichung kommt diese "Nützlichkeit" für die Bildung eines Maßes nicht zu, da in einer Bewegungstheorie Maßstäbe anders gebildet werden.<sup>215</sup>

Es ist zu bedenken: "Der Tauschwert unterstellt die gesellschaftliche Arbeit als die Substanz aller Produkte, [...]. Tauschwert ist die Ware nur, insofern sie in einem andren ausgedrückt wird, also als Verhältnis."<sup>216</sup>

### *Der Wert als Meßgröße*

Wird der Wert nicht richtig ökonomisch eingeordnet und wird die epistemologische Beschaffenheit des Wertbegriffs nicht erkannt, wird also nicht erkannt, daß der Tauschwert den Cha-

---

<sup>209</sup> G.W.F. Hegel, Nürnberger und Heidelberger Schriften, a.a.O., S. 240.

<sup>210</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, a.a.O., S. 107 (§ 45).

<sup>211</sup> P. Ruben und H. Wagner, Sozialistische Wertform und dialektischer Widerspruch, Dt Zs. für Philosophie, 28 (1980), 1218-1230, S. 1221.

<sup>212</sup> Vgl. ebd., S. 1221.

<sup>213</sup> Vgl. G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, Darmstadt und Neuwied 1968, S. 170 ff.

<sup>214</sup> P. Ruben und H. Wagner, Sozialistische Wertform und dialektischer Widerspruch, a.a.O., S. 1227.

<sup>215</sup> Vgl. dazu den folgenden Abschnitt. Die mit der Fetischisierung verknüpfte Verdinglichung ist möglicherweise der Grund dafür, daß das vor-neuzeitlichen Ding-Eigenschafts-Denken nicht vollständig überwunden wurde.

<sup>216</sup> K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf 1857-1858), Berlin 1953, S. 119.

rakter einer Meßgröße hat (und weiß man nicht, was eine Meßgröße ist),<sup>217</sup> gelangt man zu einem falschen Urteil, zu dem Urteil über die angebliche Qualitätslosigkeit des Wertes, also dessen, was das Allgemeine sein soll.

Die Notwendigkeit, die verschiedenen Momente (Austausch, Konsumtion, Produktion) in Einheit zu denken, den Gegenstand in Einheit mit seiner Bewegung, seinem Verhalten zu fassen, widerspricht nicht dem Erfordernis, in der Fachwissenschaft gewisse Verhalten herauszugreifen (und in einer Meßgröße zu substantivieren). Dieses Auseinanderlegen ist aber an bestimmte Bedingungen geknüpft und führt zu neuen Einsichten nur, wenn man die Einheit der Momente (z.B. des erkannten Zusammenhangs von Austausch und Produktion) zugrunde legt. Die verschiedenen für eine Theorie relevanten Größen werden durch ein Gleichungssystem in Zusammenhang gebracht, der seinerseits die jeweils Gegenstand der Untersuchung seiende Bewegung erfaßt.

Mit Blick hierauf sei nochmals daran erinnert, daß es nicht genügt, zwischen analytischem und dialektischem Verfahren zu unterscheiden.<sup>218</sup> Ein rein analytisches Vorgehen kann man (eventuell) der (formalen) Logik und der Mathematik zuschreiben. Meßtheoretisch begründete Fachwissenschaften bedürfen einer anderen Methode,<sup>219</sup> ihr Vorgehen ist nicht auf Analytik oder Dialektik zu reduzieren.

Wenn gesagt wird: "Der ökonomische Wertbegriff läßt keine andere als quantitative Verschiedenheit zu",<sup>220</sup> so bleibt unerwähnt, was diesem quantitativen Vergleich zugrunde liegt, wird nicht klar, daß zuvor etwas konstruiert wurde, damit dieser Vergleich (den allein man dann nur noch sieht) möglich ist. Es wird übersehen, daß die *Qualität*, bezüglich der in Meßgrößen verschiedene Konkreta gleichgesetzt werden, erst durch fachwissenschaftliche Arbeit herausgefunden werden muß und sich erst dann eine brauchbare Größe ergibt, wenn es sich um die "richtige" Qualität handelt.<sup>221</sup> Der Grund für diese Mühsal liegt darin, daß man die verschiedenen Dinge und Verhältnisse eben erst dann miteinander vergleichen, sie erst dann aneinander messen kann, wenn man einen Gesichtspunkt gefunden hat, unter dem sie gleich *sind*, und zwar in einer (bezüglich der Gegenstand seienden Bewegung) wesentlichen

---

<sup>217</sup> Oftmals wird Meßgröße mit Maßeinheit bzw. Etalon verwechselt und werden meßtheoretische Begriffe auf der Basis des kategorialen Ding-Eigenschaftsverhältnisses versucht zu erfassen. So wird die Größe z.B. im Pariser Urmeter gesehen, während die eigentliche Größe das Länge-sein ist, woraus die begriffliche Schwierigkeit und Leistung entspringt. Ob man die Länge in Metern, in Meilen oder Füßen mißt, ob man ein allgemeingültiges Maßsystem hat oder eines, das sich von Fall zu Fall, von einer Lebensgemeinschaft zur anderen ändert, ist technisch von grundlegender Bedeutung, für den *Begriff Länge* aber gleichgültig.

<sup>218</sup> Ausführlich dazu: H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, *Das physikalische Prinzip*, a.a.O.

<sup>219</sup> Siehe z.B. R. Wahsner, *Das Denken des Widerspruchs in der Naturwissenschaft, der Systemtheorie und der Dialektik der klassischen deutschen Philosophie*, in: *Das Denken des Widerspruchs als Wurzel der Philosophie*, Berlin 1991, S. 5-17.

<sup>220</sup> A. Sohn-Rethel, *Warenform und Denkform*, Frankfurt a.M. 1978, S. 122.

<sup>221</sup> Vgl. H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, *Das physikalische Prinzip*, a.a.O., insbes. S. 21-35, 204-209.

Beziehung. Diese wesentlichen realen Gleichheiten sind dann keine konkreten Dinge mehr. Das Konkrete wurde gerade auf spezifische Weise auseinandergelegt.

Schon Hegel hatte davon gesprochen, daß im Tausch der Gegenstand entzweit ist – entzweit in den Handelsartikel und das Abstrakte.<sup>222</sup> Später wird dies rezipiert als Unterscheidung von Gebrauchswert und Wert.

Diese Unterscheidung war nicht nur notwendig, um die politische Ökonomie als Wissenschaft zu begründen, sondern sie entzieht auch – nimmt man sie in ihrer allgemeinen erkenntnistheoretischen Bedeutung – der Mystifizierung heutiger Diskussionen über den Wert den Boden.<sup>223</sup> Sie betrifft die erkenntnistheoretische Unterscheidung von (sinnlich-)konkretem Gegenstand und "Verstandesgegenstand" und erklärt, in welchem Sinne die messenden Wissenschaften wie z.B. die Physik ihre Aussagen nicht unmittelbar über die wirklichen Naturgegenstände treffen, sondern über Größen und deren Beziehungen; Größen aber (in dem angegebenen Sinne) Verstandesgegenstände sind.<sup>224</sup> Ihre Bildung ist eine spezifische (meßtheoretisch bestimmte) Auseinanderlegung des Konkreten, deren Aufhebung auf dem Weg zum Absoluten besonderer Beachtung bedarf (was in der spekulativen Philosophie bisher nicht hinreichend berücksichtigt wurde).

Wenn die Suche nach dem Verhalten, in dem verschiedenes Konkretes gleichgesetzt werden kann, oftmals so gedeutet wird, als werde dieses Verschiedene schlechthin identifiziert (auch Hegel meint: sie sind alle gleich), so kann man dies eine Metaphysizierung nennen – beruhend auf einem Mißverständnis bzw. mangelnder Kenntnis des Größenbildungsprozesses.

In der Diskussion des Wertbegriffs schreibt Marx: Die Aussage "20 Ellen Leinwand = 1 Rock" bedeutet, daß die Warenart Rock gleicher Natur, gleicher Substanz wie die von ihr verschiedene Warenart Leinwand ist. *Diese Gleichsetzung übersieht man meist, "weil die Aufmerksamkeit durch das quantitative Verhältnis absorbiert wird, d.h. durch die bestimmte Proportion, worin die eine Warenart der anderen gleichgesetzt ist".* Und er fährt fort: "Man vergißt, daß *die Größen verschiedener Dinge erst quantitativ vergleichbar sind nach ihrer Reduktion auf dieselbe Einheit.*"<sup>225</sup> Nur als Ausdrücke derselben Einheit sind sie gleichnamige, daher *kommensurable Größen*. Im obigen Ausdruck verhält sich also die Leinwand zum Rock

---

<sup>222</sup> G.W.F. Hegel, Jenaer Systementwürfe III, a.a.O., S.246.

<sup>223</sup> Beispiele für Mystifizierungen aufgrund mangelhafter Kenntnis siehe z.B. im Internet unter dem Stichwort "Tauschwert".

<sup>224</sup> Wenn die (physikalischen) Größen hier oftmals "Verstandesgegenstände" genannt werden, so handelt es sich um eine in Anlehnung an Hegels Terminologie gewählte Bezeichnung, die aber nur dann korrekt ist, wenn man den Begriff *Verstand* modifiziert – gemäß den Konsequenzen, die sich aus der Aufhebung der Hegelschen Identifizierung von analytischer und meßtheoretischer Methode ergeben. (Zu dieser Identifizierung vgl. z.B.: R. Wahsner, Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie, a.a.O., sowie die darin zitierte Literatur; dies., Naturwissenschaft, (Bibliothek dialektischer Grundbegriffe), Bielefeld 1998 und 2002.

<sup>225</sup> Man könnte auch sagen: auf dieselbe Dimension, dieselbe Qualität.

als ihresgleichen [...]. Er wird ihr also *qualitativ gleichgesetzt*.<sup>226</sup> Was nun hierbei die Schwierigkeit macht, ist – wie in den *Theorien über den Mehrwert* vermerkt wird –, diese Qualität zu finden. Damit dies gelingt, müssen die verschiedenen Gegenstände "A, B, C, [...]" als etwas betrachtet werden, das verschieden ist von dem, was sie als Dinge, Produkte, Gebrauchswerte",<sup>227</sup> als sinnlich-konkrete Gegenstände sind. Sie müssen eben – in dem erklärten Sinne – als Verstandesgegenstände genommen werden.

Wenn die gnoseologische Analyse der Physik zu dem schon genannten Ergebnis führte, daß sich die Aussagen der Physik nicht unmittelbar auf das Verhalten der wirklichen Naturgegenstände beziehen, sondern auf in Gleichungssystemen fixierte Beziehungen von Größen, so schlägt sich dieser Sachverhalt in der Ökonomie darin nieder, daß der Gebrauchswert *als* Gebrauchswert jenseits des Betrachtungskreises der politischen Ökonomie liegt. In der Schrift *Zur Kritik der politischen Ökonomie* liest man: "Obgleich Gegenstand gesellschaftlicher Bedürfnisse, und daher in gesellschaftlichem Zusammenhang, drückt der Gebrauchswert jedoch kein gesellschaftliches Produktionsverhältnis aus. [...] Gebrauchswert zu sein scheint notwendige Voraussetzung für die Ware, aber Ware zu sein, gleichgültige Bestimmung für den Gebrauchswert. Der Gebrauchswert in dieser Gleichgültigkeit gegen die ökonomische Formbestimmung, d.h. der Gebrauchswert als Gebrauchswert, liegt jenseits des Betrachtungskreises der politischen Ökonomie."<sup>228</sup>

Diese Jenseitigkeit ist keine Reduktion der Wirklichkeit, wie oft behauptet wird, und begründet keine Dialektik als Alternative zu einer fachwissenschaftlichen Behandlung – es sei denn, man unterstellt, das in der Größe substantivierte Verhalten sei notwendig und hinreichend, um die Welt in ihrer Totalität zu erfassen (wozu man tendiert, faßt man Ökonomie als Weltanschauung oder allumfassende Gesellschaftstheorie auf). Diese Unterstellung wäre jedoch zusätzlich gewählt, folgte jedoch nicht aus der Erkenntnis, daß (Natur-)Gegenstand und Gegenstand der (Natur-)Wissenschaft nicht identisch sind bzw. der Gebrauchswert jenseits des Betrachtungskreises der Ökonomie liegt, die verschiedenen Gegenstände als etwas betrachtet werden müssen, das verschieden ist von dem, was sie als Dinge, Produkte, Gebrauchswerte, als sinnlich-konkrete Gegenstände sind. Dialektik kompensiert nicht fehlende Meßgrößen. Nur: ohne Erkenntnis der vermeintlich dialektischen, eigentlich der fachwissenschaftlichen, Zusammenhänge, erkennt man nicht den Weg zu den fehlenden Größen. Vielmehr ergibt sich der Grund für die "Jenseitigkeit" des konkreten Naturgegenstandes bzw.

---

<sup>226</sup> K. Marx, Die Wertform, in: K. Marx und F. Engels, Kleine ökonomische Schriften, Berlin 1955, insbes. S. 265; s. auch: ders., Das Kapital, in MEW, Bd. 23, Berlin 1962, S. 64.

<sup>227</sup> K. Marx, Theorien über den Mehrwert, in: MEW, Bd. 26.3, Berlin 1962, insbes., S. 125-127, 133, 160 f. a.a.O., S. 160 f.

<sup>228</sup> K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. 13, Berlin 1961, S. 16.

des Gebrauchswertes aus den Erfordernissen der Messung, ohne deren Kenntnis die Auseinanderlegung des Konkreten nicht aufgehoben werden kann.

Denn vom Standpunkt eines nicht hinter die klassische deutsche Philosophie zurückfallenden Philosophems aus gesehen sind wirkliche Gegenstände in ihrem Gegeneinander, in ihrem Zusammenhang zueinander bestimmt; sie sind zwar unterschieden, aber nicht voneinander getrennt. Dementsprechend sind sie begrifflich zu fassen. Durch Vergleich, durch Messung können nur voneinander (in bestimmter Hinsicht) geschiedene (nicht nur unterschiedene) Objekte bestimmt werden. Will man also die Bewegung messen, so muß man bestimmte Momente der Bewegung voneinander scheiden. So ist die basale Auseinanderlegung in der Physik die in *Raum, Zeit* und in die sich in der Raum-Zeit bewegende *Materie*. Diese Auseinanderlegung ist zum Zwecke der Messung unabdingbar.<sup>229</sup> Wie man jedoch auseinanderlegt, entscheidet die jeweilige fachwissenschaftliche Theorie. Dabei vollzieht sich die Auseinanderlegung derart, daß in der einzelwissenschaftlichen Theorie auch wieder ein Zusammenhang zwischen den zunächst Getrennten begründet wird, wenn auch nicht der totale. Aber der Begriff, der die voneinander geschiedenen Momente faßt, bezeichnet natürlich keinen konkreten Gegenstand mehr (weder einen sinnlich-konkreten noch einen philosophisch-konkreten), sondern eben einen – spezifisch, nämlich meßtheoretisch, bestimmten – Verstandesgegenstand, ein Gedankending – ein Gedankending, das aber aufgrund der in den Meßgrößen gefaßten Qualität einen "Bezug zur Realität hat".<sup>230</sup>

Die Qualitätsbestimmtheit des Wertes (der Zusammenhang von Qualitätsbestimmtheit und Meßgröße) wird auch bei Hegel nicht sehr betont; auch für ihn ist der Wert die Abstraktion von aller Besonderheit. Er schreibt: "Das Qualitative verschwindet hier in der Form des Quantitativen. Indem ich nämlich vom Bedürfnis spreche, ist dieses der Titel, worunter die vielfachsten Dinge sich bringen lassen, und die Gemeinsamkeit derselben macht, daß ich sie alsdann messen kann. Der Fortgang des Gedanken ist hier somit von der spezifischen Qualität der Sache zur Gleichgültigkeit dieser Bestimmtheit, also zur Quantität. Ähnliches kommt in der Mathematik vor."<sup>231</sup>

Insoweit die behauptete Ähnlichkeit mit der Mathematik zutrifft, gibt es aber gerade keinen Bezug zur Realität. Es verwandelt sich nicht schlechthin ein Qualitatives in ein Quantitatives, sondern es handelt sich um eine komplizierte Konstruktion (die sich nicht rein begriffs-

---

<sup>229</sup> Vgl. z.B. H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, *Physikalischer Dualismus und dialektischer Widerspruch*, a.a.O.

<sup>230</sup> Vgl. R. Wahsner und H.-H. v. Borzeszkowski, *Die Wirklichkeit der Physik*, a.a.O., Abschn. "Die Spezifik des messenden Vergleichs", S. 271-283; dies., *Marginale zur Bildung von Meßgrößen in der Ökonomie. Idealität und Realität in einer messenden Wissenschaft*, Berlin 1987 (unveröff. Msk); R. Wahsner, *Nicht die Einzelheit herrscht in der Natur der Dinge*, in: *Nicht die Einzelheit herrscht in der Natur der Dinge. Zum Marxschen Wissenschaftsprinzip des kollektiven Individuums*, in: dies., *Prämissen physikalischer Erfahrung*, Berlin 1992 S. 80-91.

<sup>231</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 137 (§ 63 Z).

logisch erschließt). Messen ist stets nur bezüglich der ausgewählten Qualität und aufgrund dieser Qualität möglich. (Mathematische Größen enthalten eine solche Qualität nicht.) Zudem ist zu bedenken, daß es in einer meßtheoretisch begründeten Theorie niemals nur eine Qualität, niemals nur eine Meßgröße gibt, sondern die Gegenstand (der Untersuchung) seiende Bewegung wird – wie gesagt – durch das (in bestimmten Gleichungssystemen fixierte) Verhältnis verschiedener Meßgrößen erfaßt.

Hierdurch ist es möglich, auch eine mathematisch gefaßte physikalische Bewegung als gegenständliche zu denken – entgegen der philosophischen Sicht, die die mathematische Fassung einer wirklichen Bewegung mit dem Denken im Rahmen der reinen Zirkulation identifiziert, die ein mathematisch formuliertes Gesetz als reines Beziehungsgefüge auffaßt, in dem die Elemente oder Gegenstände nicht mehr sind als Stellen im System. Damit *scheint* es so, als bedinge der mathematische Zugriff auf wirkliche Bewegungen, die Bewegung als ungegenständliche Bewegung zu denken, als bedinge er – philosophisch gesprochen – die kategoriale Einheit von Gegenstand und Verhalten aufzulösen in bloßes Verhalten (oder, so man Größen als Dinge auffaßt, in bloßen Gegenstand), als bedinge er die Verabsolutierung des Seins-für-Anderes bzw. als erfordere der mathematische Zugriff, das Wesen an sich und das Wesen außer sich gegeneinander ersetzbar zu machen.<sup>232</sup>

Diese Sicht gründet auf dem unterstellten Begriff der Größe, wonach in den Größen zum Zwecke des Vergleichs die Gegenstände aus ihren Wirkungszusammenhängen herausgelöst und als bloße Träger von Wirkungsfähigkeit unterstellt und damit auf das Moment ihrer reinen Existenz reduziert werden, der Ausschluß des Widerstreits als fundamentale Bedingung dafür angesehen wird, daß die Gegenstände allein als Repräsentanten von Vergleichsmerkmalen genommen werden.<sup>233</sup>

Wie man damit dynamische Veränderungen darstellen können soll, ist nicht recht klar. Wenn die Bewegung als daseiender Widerspruch bestimmt wird,<sup>234</sup> kann man die Bewegung bei Ausschluß des Widerspruchs nicht erfassen, folglich auch nicht bei Ausschluß des Widerstreits. Letztendlich kommt man in die gleiche Schwierigkeit wie bei der Auflösung der Einheit in Beziehungen bzw. in reines Verhalten.

Nach der Konzeption derjenigen, die die Gleichsetzung vollziehen, wonach der mathematische Zugriff auf eine Bewegung ihre ungegenständliche Fassung bedeutet, werden unterschiedliche Gesetze durch unterschiedliche, mathematisch formulierte, Beziehungen charakte-

---

<sup>232</sup> Ausführlicher hierzu C. Warnke, Systemdenken und Dialektik in Schellings Naturphilosophie, a.a.O.; H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Physikalischer Dualismus und dialektischer Widerspruch, a.a.O., S. 164-166; dies., Die Wirklichkeit der Physik, a.a.O., S. 271-285.

<sup>233</sup> Vgl. P. Furth, Die Begründung der Dialektik im "Arbeitskonzept", in: Dialektik heute. Rotterdamer Arbeitspapiere, hg. von H. Kimmerle, Bochum 1983, S. 82.

<sup>234</sup> Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil, a.a.O., S. 76.

risiert und nur durch sie, nicht aber durch unterschiedliche "Elemente" und deren Beziehungen.

Auf der Basis einer so gedachten Bewegung kann man zwar in gewissem Maße Zirkulations- bzw. Austauschprozesse darstellen (es handelte sich dann um reine Kinematik), keinesfalls aber dynamische oder Produktionsprozesse. Daraus könnte man folgern, daß der Übergang zur Produktion (genauer: der Übergang vom Standpunkt der Zirkulation und des Austauschs zum Standpunkt der Produktion) der Übergang von der mathematisch-analytischen Fassung sozialer (oder natürlicher) Zusammenhänge zu deren philosophischer Fassung sei. Wäre dies richtig, so hätte dies zur Konsequenz, daß Produktionsprozesse, Dynamik, Entwicklung grundsätzlich nicht gemessen und berechnet werden können.

Doch ein Vergleich mit der Physik zeigt, daß ein mathematischer Zugriff auf eine Bewegung die Einheit von Gegenstand und Verhalten nicht zwangsläufig auflöst – eben dann nicht, wenn Qualitäten erfassende Größen im Spiel sind. Die Bewegung wird dann durchaus als gegenständliche gedacht, als Einheit von Gegenstand und Verhalten bzw. als Einheit des Wesens an sich und des Wesens außer sich gefaßt (natürlich – wie mehrfach betont – in einer spezifischen, den meßtheoretischen Belangen angepaßten Weise). Anderenfalls handelte es sich nur um Kinematik, nicht um Dynamik.

Eine Bewegung muß mithin nicht ungegenständlich gedacht werden, um sie messen und berechnen zu können. Genauere erkenntnistheoretische Betrachtung zeigen sogar, daß man sie nicht ungegenständlich denken darf, um zu diesem Ziel zu gelangen.<sup>235</sup> Und es läßt sich belegen, daß auch für die ökonomischen Gesetze nicht nur die Verhältnisse, sondern auch die Elemente, die in diesen Verhältnissen zueinander stehen, von Belang sind. Diese Elemente müssen, soll das fachwissenschaftliche Gesetz mathematisch gefaßt werden und soll es geeignet sein, die Bewegung, deren Gesetz es darstellt, zu messen, den Charakter meßbarer Größen haben.

Allerdings spricht in der Ökonomie der Schein für die gegenteilige Auffassung. Er entspringt daraus, daß die Arbeitskraft, das Arbeitsvermögen (also nach der bisherigen Terminologie: das Verhalten als Potenz) in der kapitalistischen Gesellschaft von seinem Gegenstand, von den objektiven Arbeitsbedingungen, wirklich abgetrennt ist und wie ein Gegenstand verkauft wird. Dieses Verhalten als Potenz, die Arbeitskraft, erscheint also als etwas Selbständiges. Doch – wie gesagt – gilt auch: Das Arbeitsvermögen wird erst wirklich in Verbindung mit dem Kapital, "da Tätigkeit ohne Gegenstand nichts ist".<sup>236</sup> Bei Hegel heißt das: "Erst im

---

<sup>235</sup> Vgl. beispielshalber: H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, *Physikalischer Dualismus und dialektischer Widerspruch*, a.a.O.; dies., *Die Wirklichkeit der Physik*, a.a.O.; dies., *Infinitesimalkalkül und neuzeitlicher Bewegungsbegriff oder Prozeß als Größe*, a.a.O.; dies., *Das physikalische Prinzip*, a.a.O.

<sup>236</sup> K. Marx, *Grundrisse der politischen Ökonomie*, a.a.O., S. 178.

Eigentume ist die Person als Vernunft."<sup>237</sup> Der Unterschied besteht also zwischen der realen, gegenständlichen Betätigung und der juristischen Verfügungsgewalt. Hierin gründet der Unterschied zwischen Marx' und Hegels Begriff *Wert*. Daß es sich um einen Schein handelt, wird zumeist übersehen, weil ein methodologisches Problem ihn überdeckt: Da die Ökonomie bislang nur über eine Größenart, den *Wert*, verfügt,<sup>238</sup> erscheint die Auflösung des Gegenstandes in Verhalten, in Tätigkeit bzw. die Gleichsetzung von Gegenstand und Verhalten als nicht unterschieden von der meßtheoretischen Präparierung der Einheit von Gegenstand und Verhalten. Denn wenn das Gesetz als Verhältnis zwischen Elementen vorgestellt wird und man verfügt nur über eine Art von Elementen, dann unterscheiden sich tatsächlich verschiedene Gesetze nur durch verschiedene Beziehungen voneinander. Dies verführt dazu, die Elemente nur noch als Stellen im System der jeweils betrachteten Beziehungen zu berücksichtigen, die *als* Elemente, *als* Gegenstände keine eigene Bedeutung haben.

In voll ausgearbeiteten Theorien erfaßt ein Gesetz jedoch Beziehungen zwischen *verschiedenen* Größen (in der Physik z.B. Längen, Dauern, Massen, Ladungen usw.). Verschiedene Gesetze sind daher nicht nur durch verschiedene Beziehungen charakterisiert, sondern durch *verschiedene* Beziehungen zwischen *verschiedenen* Größen, d.h. zwischen verschiedenen Elementen oder Qualitäten (da jede Größe genau eine Qualität erfaßt). Gibt es in einer Wissenschaft jedoch nur *eine* Größe, dann tritt die notwendige Einheit der Beziehung, genauer: des Verhältnisses der Elemente zueinander, bei mathematischer Fassung nicht in Erscheinung. Nur durch die Einsicht in die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen kann dann der falsche Schein durchbrochen und geltend gemacht werden, "daß Tätigkeit ohne Gegenstand nichts ist".

Man kann vermuten, daß die Unterscheidbarkeit von angestrebten Gesetzen lediglich durch Beziehungen mittels eines Ausbaus der Gegensätzlichkeit von Gebrauchswert und Tauschwert in Richtung auf den in der Physik ausgemachten Dualismus als meßtheoretisch bestimmte Form des (dialektischen) Widerspruchs aufgehoben werden kann.<sup>239</sup> Dabei ist aber zu bedenken, daß *Gebrauchswert* bislang für (mindestens) dreierlei steht: für den (sinnlich-)

---

<sup>237</sup> G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, a.a.O., S. 102 (§ 41 Z).

<sup>238</sup> Eine Klassifizierung innerhalb der Größe *Wert*, z.B. die Differenzierung in verschiedene Fonds, ist etwa der Unterscheidung vergleichbar zwischen der Umlaufbahn eines Planeten und dessen jeweiligen Abstand von der Sonne. Es sind dies verschiedene Parameter, die bei der Berechnung einer Ellipse ins Spiel kommen, aber beide sind Längen, insofern dieselbe Größe. In diesem Sinne gibt es in der Ökonomie nur eine Größe. Die Zeit, die eine andere Größe wäre, wird zwar benutzt, aber nur in lebensweltlicher Bestimmung. Sie ist – im Gegensatz zum Wert – keine in der ökonomischen Theorie begründete Größe.

<sup>239</sup> Über die meßtheoretische Fassung des dialektischen Widerspruchs siehe H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Physikalischer Dualismus und dialektischer Widerspruch, a.a.O. Die weit verbreitete Meinung, die Berücksichtigung des Hegelschen Bewegungsbegriffs laufe in einer einzelwissenschaftlichen Theorie auf einen logischen Widerspruch hinaus, trifft eben nicht zu.

konkreten Gegenstand, für das, was man in der Physik "passive Prinzipien"<sup>240</sup> nennt und als Platzhalter oder Symbol für die noch zu findenden weiteren ökonomischen Größen. Je nach dem, als was er fungiert, modifiziert sich natürlich auch sein Gegensatz, der Wert.

Nebenbei sei bemerkt: Gelegentliche Reden von sogenannten Gebrauchswert-Einheiten beruhen zwar auf der richtigen Erkenntnis, daß es neben dem Wert weiterer Meßgrößen in der Ökonomie bedarf, weisen selbst aber keine Lösungen auf. Natürlich kann man sich *vorstellen*, daß es einmal so etwas wie Gebrauchswert-Einheiten geben wird. Doch bislang vorgetragene Versuche<sup>241</sup> verweisen eher auf die Problematik derartiger Einheiten (bzw. auf die enorme Schwierigkeit, neue und brauchbare Meßgrößen zu bilden).

Fast alle bisherigen Versuche, ökonomische Bewegungen mathematisch zu fassen, beruhen erkenntnistheoretisch gesehen auf der Gleichsetzung der meßtheoretischen und der mathematisch-analytischen Vorgehensweise, weshalb sie auch nicht gelangen

Einen vielleicht glücklicheren Zugang nimmt die sogenannte Econophysics, die die Entwicklung der Ökonomie zu einer messenden und rechnenden Wissenschaft anstrebt. Ihrem eigenen Verständnis zufolge besteht sie hauptsächlich "in dem Versuch, ökonomische Phänomene in Ausdrücken der Physik, die den begrifflichen Apparat für die Untersuchung von Systemen mit einem hohen Freiheitsgrad entwickelt hat, zu verstehen". "Als solche ist sie stark von der Idee der statistischen Mechanik beeinflusst."<sup>242</sup> Es wird aber auch betont, daß es letztlich darum geht, eine "wissenschaftliche Kausaltheorie" für die ökonomischen Prozesse zu begründen. Auf die Frage, wie man zu einer Ökonomie als Wissenschaft gelangt, wird gesagt, daß es nötig ist, ein kausales Modell für reale Phänomene, die in der Welt ablaufen, zu finden. "Man muß schauen, was passiert, und untersuchen, ob es [das Modell] mit dem vorhandenen begrifflichen Apparat zu modellieren ist. Oft wird man feststellen, daß das nicht geht. An dieser Stelle gilt es, eine Theorie zu entwickeln, doch nur in der Konfrontation mit dem Empirischen kommt man weiter. Um voranzukommen, lassen sich möglicherweise Konzepte aus anderen Bereichen entlehnen, aber diese Anleihen müssen durch bereits existente reale Probleme geleitet sein."<sup>243</sup> Unterstellt man, daß mit einer "wissenschaftlichen Kausaltheorie" eine messende, auf Gesetzen begründete Wissenschaft gemeint ist, man unter einem

---

<sup>240</sup> Zum Begriff der passiven Prinzipien vgl. H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Newton und Voltaire, a.a.O.; R. Wahsner, Das Aktive und das Passive, a.a.O.

<sup>241</sup> Vgl. z.B. W.S. Jevons, Theorie der politischen Ökonomie, Jena 1924; P. Sraffa, Warenproduktion mittels Waren. Einleitung zu einer Kritik der ökonomischen Theorie, Berlin 1968. Sraffa schreibt beispielsweise:  $280 \text{ qr Weizen} + 12 \text{ t Eisen} \rightarrow 400 \text{ qr Weizen}$  bzw.  $a_1 p_1 + b_1 p_2 = A p_1$ . Zur Kritik siehe: H.-H. v. Borzeszkowski, Bemerkungen zum ökonomischen Reproduktionsprozeß unter dem Aspekt der Meßbarkeit und Berechenbarkeit von Bewegung, in: Beiträge zur wissenschaftlichen Weltanschauung, hg. von Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin 1983, S. 180-185.

<sup>242</sup> P. Cockshott, Über das Verhältnis von Physik und Ökonomie, den tendenziellen Fall der Profitrate, Marktideologie und sozialistische Planungssysteme, in: Junge Welt vom 16./17. 2. 2013, Beilage, S. 1.

<sup>243</sup> Ebd., S. 2.

"Kausalmodell" keine lineare Ursache-Wirkung-Verbindung versteht,<sup>244</sup> dann kann dieser Zugang ein erster sinnvoller Schritt sein.

Wenn es um die mathematische Fassung der ökonomischen Bewegung geht, wird oftmals übersehen, daß auch bei der mathematischen Fassung die Zirkulationssphäre in den ökonomischen Gesamtprozeß eingebettet, der Zusammenhang mit dem Gebrauchswert erfaßt werden muß. Wird dies berücksichtigt, so kann eine die Beschreibung von "Austauschprozessen" ein wichtiger Schritt zur Begründung der dynamischen Theorie sein – wie man vergleichsweise am Beispiel der Keplerschen Planetentheorie demonstrieren kann.<sup>245</sup> Wie die Geschichte der Physik lehrt, ist die Beschreibung sogenannter Austauschprozesse sogar erforderlich, um zu relevanten Größen zu gelangen und damit zu erreichen, daß die Elemente der zu findenden ökonomischen Gesetze zu Meßgrößen werden.

Der häufig zu hörende Vorwurf, die meßtheoretischen Fassung einer Bewegung brächte einen "Verlust" an Wirklichkeitsnähe oder -treue, trifft nur insofern zu, als sie eine Verschiedenheit zur Philosophie dokumentiert. Der scheinbare Verlust ist jedoch ein Gewinn. Ohne die meßtheoretische Phase zu durchlaufen und zu begreifen, kann man die Konkretion nicht vollenden und es kommt zu verschiedenartigen phantasievollen Auswegen.

So beruht die Tendenz zur Mystifizierung des Wertes auf einer unreflektierten Ontologisierung fachwissenschaftlicher Meßgrößen, die verknüpft ist mit der Auffassung eines grundlegenden Unterschieds zwischen der Messung in Natur und Gesellschaft.

Hierauf wird etwas ausführlicher eingegangen, weil in der Unkenntnis des epistemologischen Status der Naturwissenschaft eine vorzeitige, unseriöse Dialektisierung gründet (und die Rolle der meßtheoretischen Fassung von Bewegungen auf dem Weg zur Konkretion unterschlagen wird).

Die Feststellung, daß eine messende Wissenschaft sich grundsätzlich von der Philosophie unterscheidet, dies aber nicht bedeutet, sie könne den die Bewegung ausmachenden Widerspruch nicht fassen oder sie mache die Philosophie überflüssig, hat Konsequenzen für die

---

<sup>244</sup> Zu einem anti-mechanizistischen Kausalbegriff siehe R. Wahsner, Der Widerstreit von Mechanismus und Organismus, a.a.O., S. 72-81.

<sup>245</sup> Seit Kepler wußte man, daß sich die Planeten unseres Sonnensystems auf ellipsenförmigen Bahnen bewegen und daß die Sonne in einem der Brennpunkte dieser Ellipsen steht. Damit wußte man, daß die Bahnen der Planetenbewegungen (sie seien hier einmal mit einzelnen ökonomischen Zirkulationsprozessen verglichen) durch die Parameter oder Kennziffernarten *große Halbachse* und *Exentrität* mathematisch beschreibbar sind. Daraus könnte man schließen, die für das Gesetz der Bewegung gravitierender Körper relevanten Parameter (Kennziffernarten) seien *große Halbachse* und *Exentrität*. Nun besagt die Physik, daß dem nicht so ist. Das eigentliche physikalische Gesetz, das mit der Newtonschen Gravitationstheorie gegeben ist, enthält als wesentliche Parameter räumliche und zeitliche Abstände, Massen und zudem die Gravitationskonstante. Hätte man sich auf die Keplerschen Parameter beschränkt, wäre man nicht zum Gravitationsgesetz gelangt. Dennoch war die Keplersche Theorie der Planetenbewegung ein wesentlicher Schritt, um das Gesetz, das Gravitationsgesetz, zu finden. Vom Standpunkt der Newtonschen Gravitationstheorie ist sie eine spezielle Lösung des Gesetzes.

Bestimmung des Verhältnisses von (meßtheoretisch bestimmter) Naturwissenschaft und (angenommener meßtheoretisch bestimmter) Sozial- und Geisteswissenschaft.<sup>246</sup>

Sehr verbreitet ist die Meinung, daß eine messende Sozial- oder gar Geisteswissenschaft wesentlich von einer messenden Naturwissenschaft unterschieden oder gar nicht möglich sei. Diese Meinung ist in ihrem Grunde geprägt von dem Standpunkt, daß die Natur an sich selbst im Gegensatz zur Gesellschaft mit Maß und Zahl ausgestattet sei. Doch wie gezeigt wurde,<sup>247</sup> hat die Natur nicht an sich Größen, sondern man muß die Begriffe so bilden (durch Experiment und Theorie), daß man mit ihrer Hilfe messen kann. (Die Gleichheiten, die durch die Größen dann repräsentiert werden, sind in der Natur wirklich vorhanden, aber nicht für sich.)

Als Argument gegen eine messende Sozialwissenschaft wird beispielsweise gesagt, im naturwissenschaftlichen Meßprozeß seien Meßmittel und Meßinstrumente der Natur entnommene und geeignet bearbeitete Gegenstände, die als Vertreter von Größenarten bzw. Vertreter von Zusammenhangsformen natürlicher Größenarten fungieren. (Zu fragen wäre: Woher kommen die Größenarten? Findet man sie vor? Was sind natürliche Größenarten?) Sie haben daher – meint man – als natürliche Gegenstände auch außerhalb des Meßaktes eben diese Bedeutung. Für die Sozialwissenschaft sei es jedoch unwahrscheinlich, daß man so vorgehen könne, daß es z.B. ein soziologisches Pariser Urmeter geben könne.<sup>248</sup> Doch man kann es, hat man begriffen, daß das Pariser Urmeter nur deshalb ein Maßstab ist, eine Meßfunktion hat, weil es die wohldefinierte Größe *Länge* gibt und weil sie in einer gut überprüften fachwissenschaftlichen Theorie (Geometrie, Kinematik, Mechanik) mit anderen Größen in Beziehung gesetzt wurde. Es ist purer Ontologismus zu glauben, das Pariser Urmeter sei an sich, als Ding, ein Meßinstrument.

Insbesondere müsse man fragen – so ein weiteres Argument –, was man tun könne angesichts der Tatsache, daß in der Soziologie kein objektiver Sachverhalt derart erscheint, daß er als singulärer Gegenstand Objekt physischer Manipulationen werden kann. Denn soziologische Sachverhalte könne man nicht aus ihrem objektiven Zusammenhang herauslösen, ohne gerade ihre soziale Bestimmtheit zu zerstören.<sup>249</sup> Man kann aber das als Maßstab Gewählte nicht willkürlich herauslösen, sondern muß so verfahren, daß wesentliche, d.h. gesetzmäßige Zusammenhänge erkennbar werden. Ein singulärer Gegenstand ist übrigens auch in der Naturwissenschaft kein brauchbarer Maßstab. Zwecks Messung muß man zwar etwas herauslösen (z.B. die geradlinig gleichförmige Bewegung aus der Mannigfaltigkeit der mechanischen

---

<sup>246</sup> H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Das physikalische Prinzip, a.a.O., insbes. S. 248-254.

<sup>247</sup> Vgl. H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Physikalischer Dualismus und dialektischer Widerspruch, a.a.O.; dies., Die Wirklichkeit der Physik, a.a.O.; dies., Das physikalische Prinzip, a.a.O., sowie die jeweils angegebene Literatur.

<sup>248</sup> Vgl. Th. Hauf, Indikatoren zur Messung und mathematischen Modellierung sozialer Sachverhalte, in: Indikatoren in der soziologischen Forschung, hg. von H. Berger und E. Priller, Berlin 1982, S. 128 f.

<sup>249</sup> Vgl. ebd., S. 133.

Bewegungen), aber die Herauslösung muß klar bestimmt und für den Vergleich mit dem, was man messen will, geeignet sein,<sup>250</sup> in einer sozialwissenschaftlichen Theorie eben so, daß die sozialwissenschaftliche Bestimmtheit nicht zerstört wird.

Bei den Einwänden gegen die Möglichkeit der Messung in der Sozial- und Geisteswissenschaft wird die Problematik so dargestellt, als folge sie aus dem Umstand, daß man es nicht wie in der Naturwissenschaft mit Objekten zu tun habe, die außerhalb des Meßaktes als Meßmittel fungieren können, sondern mit Sachverhalten, die nicht aus dem "objektiven Zusammenhang" herausgelöst werden dürfen (als sei ein mechanisches Objekt an sich gegeben).

Dieser vermeintliche Unterschied gründet in einer falschen Reflexion. Jedes physikalische Meßgerät ist zwar auch ein natürlicher Körper, aber außerhalb des Meßaktes kein Meßgerät. Eine Pendeluhr ist zum Beispiel in dem Sinne ein natürlicher Körper, in dem sie nach denselben Gesetzen fällt, geworfen werden kann usw., nach denen dies für einen Stein zutrifft. Sie ist in dem Sinne ein natürlicher Körper, in dem sich ihr Gewerk nach denselben Gesetzen bewegt wie andere durch die Schwerkraft betriebene Mechanismen. Sie ist aber kein physikalisches Meßgerät, solange sie nicht im Zusammenhang von geplanten Meßakten unter Zugrundelegung einer Meßtheorie gedacht, konstruiert und benutzt wird. Denn sie soll weder zum Werfen noch schlechthin als mechanisches Triebwerk benutzt werden, sondern als Gerät für eine spezifische Messung.<sup>251</sup>

Hiergegen könnte man noch einwenden, daß ein solches Meßgerät aber doch immerhin ein Körper sei. Dem muß man jedoch entgegenhalten, daß die Objekte der Physik Bewegungsprozesse sind und, wenn man diese meßbar machen will, man im Rahmen der physikalischen Theorienbildung Standardprozesse bestimmen, "herauslösen" und in den Meßmitteln vergegenständlichen, realisieren muß.<sup>252</sup>

Da in der Physik Messen als Vergleichen mit einer Standardbewegung, mit einem Standardsachverhalt bestimmt ist, so besteht der behauptete Unterschied zwischen naturwissenschaftlicher und sozialwissenschaftlicher Messung nicht. Zudem muß eine solche Vergleichsbewegung als Standard fungieren können, sich also nicht ständig ändern. Eine solche Bewegung findet man nicht in der Natur vor, sondern man muß sie konstruieren (so wie die mit der Begründung der klassischen Mechanik bestimmte geradlinig gleichförmige Bewegung).

---

<sup>250</sup> Vgl. z.B. die Darstellung in: H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, *Physikalischer Dualismus und dialektischer Widerspruch*, a.a.O.

<sup>251</sup> Die Ausführungen dieses und der vier weiteren Absätze beruhen auf: H.-H. v. Borzeszkowski, *Bemerkungen zum ökonomischen Reproduktionsprozeß unter dem Aspekt der Meßbarkeit und Berechenbarkeit von Bewegung*, in: *Beiträge zur wissenschaftlichen Weltanschauung*, hg. von Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin 1983, S. 180-185.

<sup>252</sup> Ein klassisches Beispiel hierfür bietet der Zusammenhang zwischen Galileis Fallgesetz und der Huygensschen Theorie der Pendelbewegung.

Wenn es so zu sein scheint, als sei nun das Verhältnis von Meßmittel und Meßobjekt in der Geistes- und Sozialwissenschaft anderes beschaffen, so spricht vieles dafür, daß dieser Eindruck auf den Entwicklungsstand der Sozialwissenschaft bezüglich der Messung zurückzuführen ist, daß das richtige Meßmittel und das richtige Meßobjekt eben noch nicht gefunden wurden.

Eine weitere gängige Behauptung hinsichtlich des Unterschieds von Natur- und Gesellschaftswissenschaft bezieht sich auf den Charakter der jeweiligen Meßgrößen. Physikalische Größen seien Eigenschaften von Körpern, die ökonomischen Größen hingegen seien Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse, wird gesagt. Doch – wie oftmals dargestellt –,<sup>253</sup> ist Naturwissenschaft nur möglich auf der Basis des neuzeitlichen Denkprinzips, des Prinzips, das der gesetzmäßigen Erfassung von Naturbewegungen das kategoriale Verhältnis von Gegenstand und Bewegung zugrunde legt. Mit der Fixierung von Eigenschaften gelingt das nicht. (Zur Illustration sei gesagt: Das z.B. "Elektron" genannte Etwas ist als Moment des Verhältnisses *Gegenstand – Verhalten* resp. *Gegenstand – Bewegung* zu begreifen, als Moment, das erst durch dieses Verhältnis bestimmt wird. Dabei ist nicht dieses Etwas, dieser "Körper", der zunächst nur durch einen geometrischen Punkt markiert ist, als solcher Gegenstand der Theorie, sondern – um schon Gesagtes zu wiederholen – dieses Etwas *in* seiner Bewegung.)

Die Hauptschwierigkeit im Vergleich von Natur- und Geistes- bzw. Sozialwissenschaften unter dem Aspekt der Messung besteht darin zu begreifen, daß auch die Geistes- und Sozialwissenschaften ihren Gegenstand unter der Form des Objekts fassen müssen.<sup>254</sup> Auch die Geistes- und Sozialwissenschaften untersuchen nicht das Subjekt als Subjekt. (Dies vermag eben nur die Philosophie.) "Der Gegenstand, den wir wissenschaftlich untersuchen können" – schreibt Schrödinger –, "ist allemal nur das Nicht-Ich, das Objekt, wie Sankara es nennt, das Objekt katexochen. Und so ist denn auch die *Methode* der Forschung allemal die naturwissenschaftliche, angepaßt der jeweiligen Art des Objekts."<sup>255</sup> "Wenn so das Ich, der Geist, nie im eigentlichen Sinn Objekt der Forschung sein kann, weil objektive Kenntnis vom Geist ein Widerspruch im Beiwort ist, so ist doch andererseits alle und jede Erkenntnis auf ihn bezogen oder recht eigentlich *in* ihm, und dies ist der einzige Grund unseres Interesses an irgendeinem Wissensgebiet, welches es auch sei."<sup>256</sup> Dieser Sachverhalt wird im allgemeinen übersehen,

---

<sup>253</sup> Vgl. z.B. H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, *Das physikalische Prinzip*, a.a.O., insbes. S. 115-144 und vor allem die darin zitierte Literatur.

<sup>254</sup> Vgl. ebd., insbes. S. 156-166.

<sup>255</sup> Vgl. z.B. E. Schrödinger, *Der Geist der Naturwissenschaft* (1954), in: ders., *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. 4, Braunschweig–Wiesbaden–Wien 1984, S. 383. – Wenn Schrödinger von Forschung oder von wissenschaftlicher Untersuchung spricht, so meint er stets fach- bzw. naturwissenschaftliche Forschung. Die Potenzen der Philosophie spart er aus. Vgl. ausführlicher dazu: H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, *Erwin Schrödingers Subjekt- und Realitätsbegriff*, *Dt. Zs. für Philosophie* 35 (1987), 1109-1118.

<sup>256</sup> E. Schrödinger, *Der Geist der Naturwissenschaft*, a.a.O. S. 381.

weil sich die Geisteswissenschaften ja mit dem Menschen, der Gesellschaft, der Kultur des Menschen befassen. Doch sie untersuchen nicht, wie das Subjekt sich selbst gegeben ist, das heißt, sie untersuchen nicht ihre eigenen Prämissen, ihre kategoriale, soziale, weltanschauliche Grundlage. Sie können ebenso wie die Physik gar nichts anderes tun, als "Gedankenbestimmungen ohne deren weitere Untersuchung zu gebrauchen".<sup>257</sup> Wie schon Proklos erkannte, beweist keine besondere Wissenschaft ihre eigenen Prinzipien und stellt sie zur Diskussion, sondern sie hält sie für an sich gewiß. "Wenn aber jemand" – fährt er fort – "die Prinzipien und die Ableitungen hiervon in denselben Topf wirft, so richtet er nur Verwirrung an im ganzen Wissensbereich und vermengt, was miteinander nichts zu tun hat. Denn das *Prinzip* und das davon Abgeleitete sind von Haus aus voneinander gesondert."<sup>258</sup>

Die Sozial- und Geisteswissenschaften können sich mithin ebenfalls nicht selbst erkennen, haben nicht die Mittel dazu. Sie beruhen nicht auf einem anderen Verhältnis von Subjekt und Objekt als die Naturwissenschaften, sondern haben nur ein anderes Objekt ausgewählt, sich den Geist oder den Menschen zum Objekt gemacht. Daß man oftmals unterstellt, wenn der Gegenstand kein mechanischer ist, sei das schon ein Subjekt, liegt daran, daß man *fälschlicherweise* meint, das mechanische Objekt sei eines, das nur durch äußeren Anstoß funktioniert, sich bewegt.

Die für die Geistes- und Sozialwissenschaften notwendigen Idealisierungen (z.B. der von Max Weber konstruierte Idealtypus)<sup>259</sup> können ebenfalls als Erzeugung von Kunstprodukten aufgefaßt werden, nach deren Charakter gefragt werden muß, um die Objektivität der Geistes- und Sozialwissenschaften zu bestimmen. Die messende und rechnende Wissenschaft erfordert es, sich zu einer idealen Welt zu erheben.<sup>260</sup>

Eine messende und rechnende Wissenschaft unterstellt eine außerhalb des Bewußtseins und unabhängig von ihm existierende erkennbare Welt, ohne dies begründen zu können, aber auch, ohne anzunehmen, daß diese Objekte und Strukturen aufweist, die lediglich abgebildet oder widergespiegelt werden können. Vielmehr müssen diese theoretisch konsistent konstruiert werden, und zwar so, daß sie eine experimentelle Realisierung erlauben. Damit sind

---

<sup>257</sup> G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, a.a.O., S. 364.

<sup>258</sup> Ausführlich lautet diese von Proklos anlässlich der Kommentierung der *Elemente* Euklids formulierte Passage: "Da wir behaupten, daß diese Wissenschaft [die Geometrie] auf Voraussetzungen beruhe und von bestimmten Prinzipien aus die Folgerungen beweise [...], so muß unbedingt der Verfasser eines geometrischen Elementarbuches gesondert die *Prinzipien* der Wissenschaft lehren, und gesondert die *Folgerungen* aus den Prinzipien; von den Prinzipien braucht er nicht Rechenschaft zu geben, wohl aber von den Folgerungen hieraus. Denn keine Wissenschaft beweist ihre eigenen Prinzipien und stellt sie zur Diskussion, sondern sie hält sie für an sich gewiß; sie sind ihr klarer als die Ableitungen; erstere erkennt sie in deren eigenem Licht, die Ableitungen aber durch die Prinzipien. (Proclus Diadochus, Kommentar zum ersten Buch von Euklids *Elementen*, hg. Von M. Steck, Halle/ S. 1945, S. 218.)

<sup>259</sup> Vgl. M. Weber, Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904), z.B. in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922.

<sup>260</sup> Ausführlicher zu dieser Idealisierung und ihren Artefakten siehe: H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Das physikalische Prinzip, a.a.O.

die konstruierten Gegenstände nicht identisch mit den realen Gegenständen. Gleiches gilt für jede Wissenschaft, auch für die mitunter im gegenteiligen Sinne zitierten Wissenschaften, die angeblich nur beobachten.

Gewiß wird es für die Ökonomie bezüglich ihrer meßtheoretischen Begründung Besonderheiten geben. Aber bevor man diese Besonderheiten bestimmen kann, muß man erst einmal – wie eingangs schon bemerkt – die Erfordernisse der Messung als solcher begreifen – und eine funktionierende messende und rechnende ökonomische Theorie begründen. Über die Besonderheiten kann man erst danach reden. Daß man glaubt, es jetzt schon zu können, geht darauf zurück, daß man die "philosophische Totalität" nicht aufgeben will. Man muß aber begreifen, daß eine meßtheoretisch bestimmte Theorie der Sozietät nicht alles erfassen kann, nicht identisch ist mit einer vollen Theorie der menschlichen Gesellschaft. Eine meßtheoretisch bestimmte Theorie ist immer eine *Einzelwissenschaft*. Ihre Integration in eine umfassendere Theorie bzw. ihre philosophische Reflexion gibt man damit nicht auf. Man gibt sie sowenig auf wie man mit der Begründung der exakten Naturwissenschaft die Naturphilosophie schlechthin aufgegeben hat.

Nimmt man also die Waren nicht in Einheit mit ihrer Produktion, sondern betrachtet sie nur als Werte, als Objekte des Austauschs, gelangt man nicht zur Konkretion. Denn wenn in den Begriffen, die als Meßgrößen zu verstehen sind, *ein* Verhalten substantiviert wird, dann kann aus ihnen nicht die Totalität entwickelt werden. Man muß wissen, was weggelassen, was warum nicht gewählt wurde. Nur die ganze (fachwissenschaftliche) Theorie kann sagen, was dazugehört, um (in der ausgewählten Hinsicht) ein Ganzes zu bilden. Um *das* Ganze, die Totalität, zu synthetisieren, genügt selbstredend auch das noch nicht.

Wird der Charakter des Wertes als Meßgröße nicht erkannt, so wird, da die heutige Gesellschaft durch den Wert resp. das Geld beherrscht wird, von einer Realabstraktion gesprochen. Das trifft insoweit zu, als auch in den naturwissenschaftlichen Größen nur ein Verhalten erfaßt ist, von den anderen abgesehen wird. Insofern ist auch die Mondbewegung bzw. sind die Keplerschen Gesetze Realabstraktionen. Erkennt man die Art dieser Begrifflichkeit nicht, so gerät man in eine mechanizistische Ontologisierung – wie sie z.B. für die Mechanisierung der Mechanik charakteristisch war, indem man die Objekte der Mechanik mit Alltagsgegenständen gleichsetzte.<sup>261</sup>

Wenn man aus der Entzweiung des betrachteten Gegenstandes, der Ware, schließt, die Begriffsbildungen messender Wissenschaften seien mechanizistisch, verstanden als undialektisch, so täuscht man sich, verkennt die notwendigen Stufen der Konkretion. Der Fehler liegt darin, das (notwendigerweise) Herausgehobene, das *eine* substantivierte Verhalten, als Totali-

---

<sup>261</sup> Vgl. H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Einleitung zu: Voltaire: Elemente der Philosophie Newtons/Verteidigung des Newtonianismus/ Die Metaphysik des Neuton, a.a.O., S. 1-77.

tät auszugeben oder zu glauben, von dort dahin zu kommen. "Das Allgemeine ist der Wert" stimmt quasi *per definitionem* nicht, denn Wert wurde gerade als Moment bestimmt, nicht als Synthese des Auseinandergelegten.

Meßtheoretisch begründete Wissenschaften werden zur mechanizistischen Metaphysik nur dann, wird unterstellt, die Wirklichkeit sei an sich so beschaffen, wie diese Wissenschaften sie denken, denken müssen, wenn sie messen wollen, wenn übersehen wird, daß die fachwissenschaftlichen Meßgrößen erkenntnistheoretisch gesehen einen *Doppelcharakter* haben: Unter fachwissenschaftlichem Aspekt gesehen sind sie Objekte, erkenntnistheoretisch betrachtet Mittel.<sup>262</sup> Unterscheidet man nicht hinreichend zwischen physikalischem und erkenntnistheoretischem Standpunkt, zwischen Einzelwissenschaft und Philosophie, so führt dies dazu, Erkenntnisobjekt und Erkenntnismittel zu identifizieren resp. zu verwechseln. Und *hieraus* entspringt Mechanizismus resp. eine Metaphysizierung. Ihr ist eine unreflektierte Identifizierung von Denken und Sein inhärent, die mit Hegels Forderung, den Gegensatz des Bewußtseins zum Gegenstand des Bewußtseins aufzuheben, nicht gemeint ist.

Wird der Vorwurf, messende Wissenschaften führten letztlich zum Mechanizismus, ausgeräumt, so wird auch klar, daß eine meßtheoretisch begründete Wissenschaft die Philosophie niemals ersetzen kann oder soll. Im Gegenteil: derartige Wissenschaften und die Philosophie (Erkenntnistheorie und Geschichtsphilosophie selbstverständlich eingeschlossen) setzen einander gegenseitig voraus. Dies zu bemerken ist bezüglich der Zielstellung, den ökonomischen Reproduktionsprozeß meßbar und berechenbar zu machen, deshalb wichtig, weil mitunter (fälschlicherweise) von einer meßtheoretisch begründeten ökonomischen Theorie zugleich verlangt bzw. angenommen wird, eine allumfassende Gesellschaftstheorie oder dialektische Weltsicht zu sein.

Übersieht oder vergißt man, daß die in den Größen gefaßten, in jahrhundertelanger Naturforschertätigkeit, jahrhundertelanger philosophischer und technischer Arbeit sowie praktischer und theoretischer ökonomischer Betätigung herausgefundenen Gleichheiten keine konkreten Dinge mehr sind, behandelt sie deshalb dennoch als solche, so führt dies zu der Meinung, es handle sich um eine sogenannte Realabstraktion. Dies ist jedoch eine Illusion, tatsächlich handelt es sich um eine mechanizistische Ontologisierung – ebenso wie der Glaube, die Verdinglichung liefere Maßstäbe im Sinne einer Meßgrundlage.<sup>263</sup> Der Wert ist wie jede

---

<sup>262</sup> R. Wahsner und H.-H. v. Borzeszkowski, *Die Wirklichkeit der Physik*, a.a.O., S. 269 f.; dies., *Das physikalische Prinzip*, a.a.O., S. 242-248.

<sup>263</sup> Vertreten z.B. in: P. Ruben und H. Wagner, *Sozialistische Wertform und dialektischer Widerspruch*, a.a.O., S. 1227.

andere Meßgröße keine Verdinglichung.<sup>264</sup> Überhaupt sei bemerkt, daß Verdinglichung und Vergegenständlichung nicht dasselbe ist.

Wenn gesagt wird, es gelte, die Gegenständlichkeit des Menschen als Entfremdung aufzuheben, den Menschen nicht als ein rein geistiges Wesen zu fassen,<sup>265</sup> so heißt dies, ihn auch als natürliches Wesen zu begreifen, derart, daß seine Gegenständlichkeit keine Entfremdung ist. Dies kann allerdings konsistent nicht gedacht werden, unterscheidet man nur Sinnliches und Abstraktes, hat man keinen Begriff des Konkret-Allgemeinen.<sup>266</sup>

### *Arbeit als Telosrealisation?*

Der Begriff *Wert* ist also maßgeblich durch den Begriff *Arbeit* bestimmt.<sup>267</sup> Viele, wie z.B. Lukács, sehen deren hauptsächlichste Charakteristik in der teleologischen Setzung.<sup>268</sup> Hierbei berufen sie sich auf die berühmte Formulierung von Marx: "Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen ausschließlich angehört. Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vorn herein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprocesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt, verwirklicht er im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Thuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß. Und diese Unterordnung ist kein vereinzelter Akt."<sup>269</sup>

Wenige Zeilen später liest man jedoch – und das wird zumeist übersehen: "Die einfachen Momente des Arbeitsprocesses sind die zweckmäßige Thätigkeit oder die Arbeit selbst, ihr Gegenstand und ihr Mittel."<sup>270</sup> Wie aus der Wertdiskussion hervorgeht,<sup>271</sup> ändert dies Grund-

---

<sup>264</sup> Vgl. z.B. G. Lukács (der dies fälschlicherweise meint), Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats, in: ders., Über die Vernunft in der Kultur. Ausgewählte Schriften 1909-1969, hg. von Sebastian Kleinschmidt, S. 210-376.

<sup>265</sup> K. Marx, Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt, a.a.O., S. 575.

<sup>266</sup> Ob Marx das Konkret-Allgemeine als expliziten Begriff gedacht hat, bleibe zunächst offen. In seinen Schriften wird zwischen Abstraktem und Sinnlichem unterschieden. Wenn von Konkretem, von konkreter Arbeit gesprochen wird, ist in erster Linie sinnlich-konkrete Arbeit gemeint. Doch implizit zielt seine Theorie der politischen Ökonomie auf Konkret-Allgemeines.

<sup>267</sup> Vgl. hierzu auch den Abschnitt "Die Verfaßtheit der Natur oder der Charakter der Objektivität".

<sup>268</sup> Zur Auseinandersetzung mit dem Konzept von Lukács siehe: P. Ruben und C. Warnke, Telosrealisation oder Selbsterzeugung der menschlichen Gattung?, a.a.O.

<sup>269</sup> K. Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (MEGA), S. 192 f.

<sup>270</sup> Ebd., S. 193.

<sup>271</sup> Siehe vor allem die beiden vorhergehenden Abschnitte.

sätzliches (außer dem Begriff *Arbeit*, das Verhältnis von Ontologie und Gnoseologie, von Kausalität und Teleologie, von Mensch und Natur).

Wie schon zitiert, ist der entscheidende Schritt zur menschlichen Form der Werkzeugherstellung, der von der Ad-hoc-Herstellung zur Werkzeugherstellung für eine künftige Gelegenheit überzugehen bzw. im Voraus benötigte Werkzeuge zu produzieren, das Werkzeug als ein zu erhaltendes Mittel anzusehen.<sup>272</sup> Durch diesen Übergang gewinnt der Mensch die Fähigkeit, in seiner Tätigkeit Zwecke zu setzen. Somit ist nicht die Zwecksetzung Vorbedingung der Arbeit, sondern die Arbeit die genetische Vorbedingung der teleologischen Zwecksetzung.<sup>273</sup>

Dieses Konzept hat weitreichende Auswirkungen: Die Arbeit vermittelt nicht nur den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, sondern sie *ist* dieser Stoffwechsel. Daher kann sie weder ein reiner Naturprozeß sein – wie man oft liest –<sup>274</sup> noch ein rein gesellschaftliches Verhältnis – wie dies letztendlich durch Lukács und die Kritische Theorie aufgefaßt wird.

Das Mensch-Natur-Verhältnis wird durch die nachfolgende Erklärung klar bestimmt – wenn man sie richtig liest: Ein Wesen, welches seine Natur nicht *auch* außer sich hat, das *nur* durch sich selbst bestimmt ist, "ist kein *natürliches* Wesen, nimmt nicht teil am Wesen der Natur."<sup>275</sup> "Ein Wesen, welches keinen Gegenstand außer sich hat, ist kein gegenständliches Wesen. Ein Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinem *Gegenstand*, d.h. verhält sich nicht gegenständlich, sein Sein ist kein gegenständliches."<sup>276</sup> "Aber" – so wird hinzugefügt – "der Mensch ist nicht nur Naturwesen, sondern er ist menschliches Naturwesen; d.h. für sich selbst seiendes Wesen, darum *Gattungswesen*".<sup>277</sup> Der Mensch ist mithin ein durch Gegenstände gesetztes und bestimmtes Naturwesen, aber er setzt auch Gegenstände. Er ist ein Wesen, das Gegenstände setzt, weil es durch Gegenstände gesetzt ist.<sup>278</sup> Er ist also in seiner Arbeit als Einheit von Setzen und Gesetzsein zu fassen – woraus folgt, daß nicht das Bewußtsein für sich Gegenstände setzt und die Totalität nicht als reine Selbstbezüglichkeit gedacht werden kann. So kann der Mensch die Bedingungen seines Tuns nicht immer selbst setzen; sie sind auch vorgegeben. Arbeit ist somit eine werkzeugvermittelte Produktion, kein *reiner* Naturprozeß.

---

<sup>272</sup> Vgl. K. Holzkamp. Sinnliche Erkenntnis – Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung, Frankfurt a.M., 1973, S. 112.

<sup>273</sup> Vgl. P. Ruben und C. Warnke, Telosrealisation oder Selbsterzeugung der menschlichen Gattung?, a.a.O., S. 23.

<sup>274</sup> Man liest es vor allem in Arbeiten, die die Fassung von Arbeit als reine Telosrealisation ablehnen.

<sup>275</sup> Im Original heißt es: "Ein Wesen, welches seine Natur nicht außer sich hat, ist kein *natürliches* Wesen." (K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt, a.a.O., S. 578.) Diese Formulierung könnte in dem Sinne mißverstanden werden, daß ein natürliches Wesen nur von außen bestimmt wird, keinerlei Selbstbewegung hat.

<sup>276</sup> Ebd.

<sup>277</sup> Ebd., S. 579.

<sup>278</sup> Vgl. ebd., S. 576-579.

Kein natürlicher Gegenstand ist nur durch sich selbst bestimmt. Doch Natur als solche, als Ganzes hat keinen Gegenstand außer sich. Hiergegen spricht jedoch die Erkenntnis, daß jede Bestimmung auch eine Abgrenzung ist. Dies angenommen, ist der Mensch der Gegenpol zur Natur. Doch – wie dargestellt – ist dies nicht im abstrakten Sinne der Fall. Natur ist nicht die Summe sinnlich-konkreter Gegenstände.

Dieses Mensch-Natur-Konzept wird von denjenigen, die Arbeit als Telosrealisation verstehen, nicht geteilt oder mechanistisch (unspekulativ) aufgefaßt. Gewiß ist es richtig, daß jede Arbeit unmöglich wäre, wenn ihr nicht eine teleologische Setzung voranginge, um ihren Prozeß in allen seinen Etappen zu determinieren,<sup>279</sup> Aber es ist dies – wie gesagt – zum einen keine hinreichende Bedingung, zum anderen nichts rein Vorangehendes. Lukács unterstellt eine ontologische Scheidung zwischen Natur und Gesellschaft.<sup>280</sup> Das mündet darin, Kant vorzuwerfen, er würde stets versuchen, ontologische Fragen erkenntnistheoretisch zu lösen.<sup>281</sup> Die gegenseitige Bedingtheit von Gnoseologie und Ontologie wird nicht erkannt. Arbeit, Mensch, biologische und gesellschaftliche Sphäre werden als abgeschlossene, an sich vorhandene Seinsschichten behandelt, zwischen *Trennen* und *Unterscheiden* wird nicht differenziert, ebensowenig zwischen verschiedenen Aspekten, unter denen die Welt zu betrachten ist; als Subjekt wird das Individuum angesehen., die Freiheitsfrage als ein rein ethisches Problem.<sup>282</sup>

Wie unmöglich es ist, auf der Basis dieses Konzepts die von Hegel gestellte höchste Aufgabe der Philosophie zu lösen, mag der folgende Text zeigen: "Hier müssen wir uns, um die durch die Arbeit entstehende neue Grundstruktur klar herauszuarbeiten, darauf beschränken, daß in der Widerspiegelung der Wirklichkeit, als Voraussetzung für Ziel und Mittel der Arbeit, eine Trennung, eine Loslösung des Menschen von seiner Umgebung vollzogen wird, eine Distanzierung, die sich im Gegenüberstehen von Subjekt und Objekt klar offenbart. In der Widerspiegelung der Wirklichkeit löst sich die Abbildung von der abgebildeten Wirklichkeit ab, gerinnt zu einer eigenen 'Wirklichkeit' im Bewußtsein. [...] Ontologisch teilt sich das gesellschaftliche Sein in zwei heterogene Momente, die vom Standpunkt des Seins nicht nur heterogen einander gegenüber stehen, sondern geradezu Gegensätze sind: das Sein und seine Widerspiegelung im Bewußtsein. [...] diese Dualität ist eine Grundtatsache des gesellschaftlichen Seins. [...], die Determiniertheit der Widerspiegelung durch ihr Objekt etc. [...]. Mit dieser Dualität tritt der Mensch aus der Tierwelt heraus."<sup>283</sup>

Wenn sich die Auffassung, daß die Arbeit vorrangig die Verwirklichung einer teleologischen Setzung ist, darauf beruft, daß dies ein elementares Erlebnis des Alltagslebens aller

---

<sup>279</sup> Vgl. G. Lukács, *Ontologie – Arbeit*, a.a.O., S. 19.

<sup>280</sup> Vgl. ebd., S. 91.

<sup>281</sup> Vgl. ebd., S. 17.

<sup>282</sup> Vgl. ebd., S. 134.

<sup>283</sup> Ebd., S. 38 f.

Menschen sei, so ist dies ein völlig unphilosophisches Argument – wie dem eingangs Dargelegten zu entnehmen ist. Der Gegensatz von Bewußtsein und Gegenstand des Bewußtseins wird bei Lukács nicht aufgehoben, sondern die Aufgabe ignoriert (z.B. wenn von der ontologischen Scheidung zwischen Natur und Gesellschaft gesprochen wird).<sup>284</sup> Die ontologischen Thesen ihrerseits werden nicht begründet. Es wird unterstellt, man könne wissen, wie etwas absolut ohne uns beschaffen ist, es wird nicht bedacht, daß die Frage die Antwort schon mitbestimmt, die Frage, die ihrerseits wiederum bedingt ist.

Charakteristisch ist zudem die Verknüpfung des Arbeits- und Wertproblems mit der Kategorie des Sollens. Lukács schreibt: "Mit dem Problem des Sollens als Kategorie des gesellschaftlichen Seins ist das des Wertes untrennbar verknüpft. Denn so wie das Sollen als bestimmender Faktor der subjektiven Praxis im Arbeitsprozeß nur darum diese spezifisch determinierende Rolle spielen kann, weil das dadurch Erzielte für den Menschen wertvoll ist, so kann der Wert in einem solchen Prozeß unmöglich verwirklicht werden, wenn er nicht imstande ist, in den arbeitenden Menschen das Sollen seiner Verwirklichung als Richtschnur der Praxis zu setzen."<sup>285</sup>

Wie bereits bemerkt, wird Hegels Einwand gegen eine solche philosophische Sicht weder widerlegt noch begründet, warum er nicht beachtet werden muß. Hegel erklärt: "Es liegt im Empirismus dies große Prinzip, daß, was wahr ist, in der Wirklichkeit sein und für die Wahrnehmung da sein muß. Dies Prinzip ist dem *Sollen* entgegengesetzt, womit die Reflexion sich aufbläht und gegen die Wirklichkeit und Gegenwart mit einem Jenseits verächtlich tut, welches nur in dem subjektiven Verstande seinen Sitz und Dasein haben soll. Wie der Empirismus erkennt (§ 7) auch die Philosophie nur das, was *ist*; sie weiß nicht solches, was nur sein *soll* und somit *nicht da* ist."<sup>286</sup>

Die bereits zitierte Hegelsche Einsicht, daß der Mensch an seinen Werkzeugen die Macht über die äußere Natur besitzt, während er ihr nach seinen Zwecken vielmehr unterworfen ist,<sup>287</sup> widerspricht dem Lukácsschen Konzept (obwohl – wie gezeigt – auch Hegel seinen eigenen Gedanken nicht konsequent verfolgt, es nicht kann, weil sein Begriff *Allgemeines* entgegen seiner Absicht ein Abstrakt-Allgemeines ist).

Notwendiger Bestandteil des Hegelschen Konzepts müßte die Einsicht sein, daß die menschliche Werkzeugproduktion *per se* gesellschaftlichen Charakter hat, daß nicht erst einzelne menschliche Individuen produziert und sich später (durch den erforderlichen Warenaustausch) zur Gesellschaft zusammengeschlossen haben. Vielmehr erfolgte die menschliche

---

<sup>284</sup> Vgl. ebd., S. 91.

<sup>285</sup> Ebd., S. 92. – Nebenbei gesagt, folgt aus dieser Auffassung auch, daß das Freiheitsproblem ein ethisches sei. (Vgl. G. Lukács, *Ontologie – Arbeit*, S. 134 f.)

<sup>286</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie I*, a.a.O., S. 108 (§ 38 A).

<sup>287</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil*, a.a.O., S. 453.

Werkzeugproduktion von je in Arbeitsteilung, war ihr Subjekt von Beginn an der *Mensch als Gattung (oder als Gemeinwesen)*. Diese notwendige "Geselligkeit" bahnt sich schon im Tierreich an. Die menschliche Geselligkeit zeichnet sich jedoch dadurch aus, daß sie eine Kultur zu produzieren vermag.

Hegel *beabsichtigt* durchaus, die Arbeit vom Standpunkt des Konkret-Allgemeinen zu fassen, vom Standpunkt des Gemeinwesens (nicht des Individuums), aber er denkt das Gemeinwesen ("das wahrhaft Allgemeine")<sup>288</sup> nicht als ein durch die Produktionsverhältnisse erzeugtes bzw. als ein in den Produktionsverhältnissen bestehendes.<sup>289</sup> Er denkt es unter Bedingungen, die als Bedingungen des Privateigentums das Gemeinwesen über den Austausch konstituieren, als Abstrakt-Allgemeines.

Als Gemeinwesen fungiert der absolute Geist, "er ist das *Gemeinwesen*, welches *für uns* bei dem Eintritt in die praktische Gestaltung der Vernunft überhaupt das absolute Wesen war und hier in seiner Wahrheit *für sich* selbst als bewußtes sittliches Wesen und als das *Wesen für das* Bewußtsein, das wir zum Gegenstande haben, hervorgetreten ist". Das Gemeinwesen "ist Geist, welcher *für sich* [ist], indem er im *Gegensein der Individuen* sich, – und *an sich* oder Substanz ist, indem er sie in sich erhält. Als die *wirkliche Substanz* ist er *ein Volk*, als *wirkliches Bewußtsein Bürger* des Volkes. Dies Bewußtsein hat an dem einfachen Geiste sein *Wesen* und die Gewißheit seiner selbst in der *Wirklichkeit* dieses Geistes, dem ganzen Volke, und unmittelbar darin seine *Wahrheit*, also nicht in etwas, das nicht wirklich ist, sondern in einem Geiste, der *existiert* und *gilt*".<sup>290</sup>

Dieser Geist kann Hegel zufolge das menschliche Gesetz genannt werden, "weil er wesentlich in der Form der *ihrer selbst bewußten Wirklichkeit* ist. Er ist in der Form der Allgemeinheit das bekannte Gesetz und die *vorhandene* Sitte; in der Form der Einzelheit ist er die wirkliche Gewißheit seiner selbst in dem *Individuum* überhaupt, die Gewißheit seiner als *einfache Individualität* ist er als Regierung".<sup>291</sup>

Ein natürliches sittliches Gemeinwesen ist die Familie. Sie steht "als unmittelbares sittliches Sein der durch die Arbeit für das Allgemeine sich bildenden und erhaltenden Sittlichkeit [...] dem allgemeinen Geiste gegenüber."<sup>292</sup> Das Gemeinwesen kann sich Hegel nur als politisches vorstellen, nicht als sozial produziertes, was auf der Basis der Eigentumsverhältnisse, die er für gegeben hält, auch nicht möglich ist. Weil der Einzelne nur als Bürger wirklich und substantiell ist, so ist er, wenn er nicht Bürger ist und der Familie angehört, nur der unwirkli-

---

<sup>288</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S. 331, auch 328-354.

<sup>289</sup> Vgl. P. Furth, *Arbeit, Teleologie, Hegelianismus*, a.a.O., S. 105.

<sup>290</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S. 328 f.

<sup>291</sup> Ebd..

<sup>292</sup> Ebd., S. 330.

che marklose Schatten.<sup>293</sup> Wenn sich das Gemeinwesen nach Hegel aber nur durch die Unterdrückung dieses Geistes der Einzelheit erhalten kann,<sup>294</sup> so vermißt man die Einheit von Individuum und Gattung, die als charakteristisch für den Menschen im Gegensatz zum Tier hervorgehoben worden war.

Hegel faßt – worin ein großes Verdienst besteht – Denken als Arbeit, verwandelt diese Einsicht aber in die These, daß nur Denken Arbeit ist, hypostasiert die Arbeitsteleologie zum Geist. Er versucht, von der subjektiven Teleologie der Arbeit her Arbeit auf geistige Arbeit zu reduzieren. Infolge dessen wird Natur von manchen seiner Nachfolgern als reine Gesellschaftlichkeit verstanden, der Wert als "Zentralkategorie der gesellschaftlichen Produktion" aufgefaßt (z.B. von Lukács). Hegels Geistbegriff ist der begriffliche Ersatz für das nicht betrachtete Produktionsverhältnis.<sup>295</sup>

In Hegels Sicht kann sich die wirkliche Arbeit von Natur und Endlichkeit nicht befreien. Sie wird somit als eine selbst noch aufzuhebende Vermittlung genommen.<sup>296</sup> Hieraus entspringt die Entfremdung.<sup>297</sup> Für Hegel ist die durch die Arbeitsteilung erzeugte "formale Allgemeinheit" darauf gerichtet, "den Arbeitenden von seiner Abhängigkeit von der Natur zu befreien".<sup>298</sup> Für Marx hingegen bleibt das Gemeinwesen immer im Verhältnis zur Natur, wird nie unabhängig von ihr. Des Menschen Freiheit besteht in der Umgestaltung dieses Verhältnisses, derart, daß die Möglichkeiten der Natur immer weiter erkundet und durch deren gezielte Verwirklichung die menschlichen Bedürfnisse auf höherer Ebene realisiert werden. Die Entfremdung wird so nicht aus der Sicht des Individuums gesehen, sondern das menschliche Wesen wird als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse gefaßt. Doch dieses Ensemble wird nicht über den Tausch gebildet.

Wenn gesagt wird, Tätigkeit ohne Gegenstand sei nichts, wenn es Arbeit ohne Gegenstand nicht gibt, dann muß es Gemeineigentum – im oben erklärten Sinne – geben, damit die Abstraktheit der Arbeit aufgehoben werden kann und konkrete Arbeit möglich wird.

Hegel nähert sich dieser Lösung, ahnt sie, indem er feststellt: "Im Besitz ist der Widerspruch, daß ein Ding als Ding ein allgemeines ist und doch nur ein einzelner Besitz sein soll." Woraus folgt, daß nur ein einzelner Besitz sein soll? Im wesentlichen aus Hegels Vorstellung über die Beschaffenheit der Gesellschaft, die seines Erachtens nur besteht aus Personen, die einen Willen haben.<sup>299</sup> (Einen Willen kann nach Hegel nur der Einzelne haben.) Dieser Widerspruch hebt sich Hegel zufolge durch Bewußtsein auf, indem das Ding an sich als das Ge-

---

<sup>293</sup> Vgl. ebd., S. 332, siehe auch 349-354.

<sup>294</sup> Vgl. ebd., 353.

<sup>295</sup> Vgl. P. Furth, Arbeit, Teleologie, Hegelianismus, a.a.O., S. 105.

<sup>296</sup> Vgl. ebd.

<sup>297</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, a.a.O., S. 362-390.

<sup>298</sup> Vgl. z.B. G.W.F. Hegel, Jenaer Systementwürfe I, a.a.O., S. 229.

<sup>299</sup> G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, a.a.O., S. 110 (§ ).

genteil seiner selbst gesetzt wird. Denn es ist als Anerkanntes der einzelne Besitz und zugleich der allgemeine, – indem in diesem einzelnen Besitz alle besitzen. Inwieweit das zutrifft und inwieweit nicht, wurde bereits in dem Unterabschnitt "Austausch als Moment des ökonomischen Prozesses" diskutiert.

Daß ausschließlich Gegenstandsbesitz gedacht wird, zeigt der Gedanke: "Die Sicherheit meines Besitzes ist die Sicherheit des Besitzes aller, [...] mein Besitz hat die Form des Bewußtseins erhalten; es ist bestimmt [als] mein Besitz, aber als *Eigentum* ist es nicht auf mich allein bezogen, sondern allgemein."<sup>300</sup> Hegel schließt hieraus, daß die Vereinzelung das Setzen des Konkreten in dem Allgemeinen ist. Er bestimmte das als *Totalität der Einzelheit*.

Damit wird das Individuum als Einzelheit überhöht. Der Gedanken des Kollektivums kann nicht gefaßt werden, ebensowenig wie der der gegenständlichen Tätigkeit. Diese wird als Vergegenständlichung des Subjekts (im Sinne von Herabsetzung zum Ding) genommen.

Nach Hegel kann man – wie schon notiert – nur Einzelnes in Besitz nehmen, nicht allgemeine Dinge. "Ich selbst verhalte mich nur zu Einzelnen" – meint Hegel.<sup>301</sup> Doch eine Gesellschaft verhält sich auch zu der vom Menschen selbst geschaffenen Kultur. Diese ist nichts Einzelnes.<sup>302</sup> "Das Allgemeine – als solches – nehme ich mit dem Denken in Besitz" – schreibt Hegel.<sup>303</sup> Er spricht von der Notwendigkeit des Privateigentums und begründet dies damit, daß die Bestimmung des Eigentums darin besteht, daß Ich als freier Wille mir im Besitz gegenständlich und hiermit auch erst wirklicher Wille bin, was das Wahrfhafte und Rechtliche des freien Willens ausmacht.<sup>304</sup>

Das für die Lösung des hier diskutierten Problems zugrunde zu legende Verhältnis von Mensch und Natur sei noch einmal zusammenfassend dargestellt: Es ist ein Gegeneinander, in dem Tätigkeit als gegenständliche Arbeit gedacht wird, nicht lediglich als Zweckrealisation, sondern als werkzeugvermittelter Gattungsprozeß. Tätigkeit wird als ein gegenständlich vermitteltes Gegeneinander von Subjekt und Objekt gedacht, derart, daß das Gegeneinanderverhalten weder dem einen noch dem anderen Etwas als An-sich-Eigenschaft zugeschrieben werden kann, das Gegeneinander aber auch nicht unabhängig von diesen Etwasen ist (diese nicht nur Stellen im System sind) resp. indem Tätigkeit (Arbeit) als ein (gegenständlich vermitteltes) Gegeneinander gedacht wird, bei dem "jedes der beiden Momente eine Einheit von Gegenständlichkeit und Verhalten ist", nicht aber "das Subjekt der Arbeit auf bloße Tätigkeit oder bloßes Verhalten und ihr Objekt auf bloße Gegenständlichkeit reduziert wird".<sup>305</sup> *Wirkli-*

---

<sup>300</sup> Ebd., S. 231 (§)..

<sup>301</sup> G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, a.a.O., 106 (§ 44 A).

<sup>302</sup> Vgl. K. Holzkamp, Sinnliche Erkenntnis, a.a.O.,

<sup>303</sup> G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, a.a.O., S. 106 (§ 44 A).

<sup>304</sup> Ebd., 106-110 (§§ 44-46).

<sup>305</sup> P. Ruben und C. Warnke, Telosrealisation oder Selbsterzeugung der menschlichen Gattung, a.a.O., S. 25.

che Bewegung kann auf dem Prinzip des isolierten Individuums nicht konzipiert werden, sondern nur – was hieraus folgt – auf der Basis eines Prinzips, das in Anlehnung an Kants Begriff der kollektiven Einheit<sup>306</sup> und in kategorialen Gegensatz zu *vereinzelt* genannt werden soll: *Prinzip des kollektiven Individuums*.<sup>307</sup>

Von diesem Standpunkt aus ergibt sich die Situation, die z.B. die Kritische Theorie unter dem Titel "Instrumentelle Vernunft" kritisiert, nicht. Mit dem Ausdruck "instrumentelle Vernunft" bezeichnen Vertreter der Frankfurter Schule (Horkheimer, Adorno, Habermas) eine zweckrational bestimmte Vernunft, die die Welt ausschließlich als Gegenstand technischer Manipulation, die Natur (auch die menschliche) allein als subjektiven Zwecken und Interessen verfügbares Objekt betrachtet. Diese Vernunft zielt einseitig auf die Vergegenständlichung und Beherrschung der Wirklichkeit – wobei mit Vergegenständlichung eben Verdinglichung, das metaphysizierende Denken von Verhältnissen als Ding gemeint ist, und mit Beherrschung der Wirklichkeit die Knebelung des Menschen durch das Geld und deren Folgen. Diese entartete Vernunft könne daher keine akzeptable Grundlage für die Gesellschaftswissenschaften geben. Diese sollten von einem auf Konsens ausgerichteten und auf gegenseitiger Anerkennung beruhenden Diskurs ausgehen, von der kommunikativen Vernunft, also von reiner Ungegenständlichkeit.

Mit dieser Kritik werden die Erscheinungen der kapitalistischen Gesellschaft klar erfaßt, ihre Gründe aber nicht aufgedeckt,<sup>308</sup> natürlich auch nicht beseitigt. Die hierin liegenden Mängel sind die potenzierten "Fehler" Hegels. In der Folgezeit wurden Hegels Mängel von bestimmten philosophischen Richtungen fortgeschrieben und überhöht, so von der Kritischen Theorie, auch von Lukács. Die Kritische Theorie begreift den erscheinenden Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital nicht als Bewegungsform eines wesentlichen Widerspruchs, sondern faßt ihn als verkehrten Ausdruck des Wesens auf.<sup>309</sup> Derartige Deutungen beeinflussen auch die heutige Hegel-Diskussion.

Die Verurteilung der instrumentellen Vernunft und der technischen Rationalität ist letztlich bedingt durch eine falsche Rezeption der Naturwissenschaft (geboren aus völliger Unkenntnis) und der Furcht, Eigentumsverhältnisse zu ändern.<sup>310</sup> Die Kritik an der "Vergottung der

---

<sup>306</sup> Vgl. z.B. I. Kant: Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, a.a.O., S. 197 f. (§ 40).

<sup>307</sup> Ausführlicher siehe den Anhang "Gedanken zum Charakter der angestrebten Einheit".

<sup>308</sup> Vgl. dazu unter anderem den Band "Adorno-Konferenz 1983", hg. von L. v. Friedburg und J. Habermas, Frankfurt a.M. 1983; P. Furth; Arbeit, Teleologie, Hegelianismus, a.a.O.; R. Wahsner, Hegels Logik und die Struktur des naturwissenschaftlichen Denkens in der Moderne, a.a.O.

<sup>309</sup> Vgl. dazu P. Furth. Arbeit, Teleologie, Hegelianismus, a.a.O., S. 117.

<sup>310</sup> Vgl. R. Wahsner, Hegels Logik und die Struktur des naturwissenschaftlichen Denkens in der Moderne, in: Hegel-Jahrbuch. 2011. Geist? Zweiter Teil, hg. von A. Arndt, P. Cruysberghs, A. Przylebski, in Verbindung mit L. De Vos und P. Jonkers, Berlin 2011, S. 148-153.

industriellen Tätigkeit" beruht auf der unbegründeten Gleichsetzung von Industrie und kapitalistischer Produktion.<sup>311</sup>

Lukács hingegen sieht die Lösung im Übergang vom Ding zur Bewegung. Das Ding nimmt er als erzeugt durch den Fetischismuscharakter der kapitalistischen Produktion, durch die hierdurch bedingte Verdinglichung. Diese wird seines Erachtens aufgehoben durch die geschichtliche Bewegung. Sowohl sein Begriff *Ding* als auch sein Begriff *Bewegung* werden hierbei nicht erkenntnistheoretisch fundiert, sondern so behandelt, als seien sie unmittelbar gegenwärtig.

Diese Sicht gründet ebenso wie die Auffassung der Arbeit als Telosrealisation in dem schon kritisierten ontologistischen Standpunkt. So erklärt Lukács: "Ontologisch teilt sich das gesellschaftliche Sein in zwei heterogene Momente, die vom Standpunkt des Seins nicht nur heterogen einander gegenüberstehen, sondern geradezu Gegensätze sind: das Sein und seine Widerspiegelung im Bewußtsein. – Diese Dualität ist eine Grundtatsache des gesellschaftlichen Seins. Die früheren Seinsstufen sind im Vergleich dazu streng einheitlich. [...], die Determiniertheit der Widerspiegelung durch ihr Objekt etc. können diese fundamentale Dualität nie aufheben. Mit dieser Dualität tritt der Mensch aus der Tierwelt heraus."<sup>312</sup> Die Widerspiegelung habe bei dem Verständnis der ontologischen Beziehung von Widerspiegelung und Wirklichkeit eine einzigartige widerspruchsvolle Position: Einerseits sei sie der strikte Gegensatz zu jedem Sein, sie sei eben weil sie Widerspiegelung ist, kein Sein; andererseits und zugleich sei sie das Vehikel zum Entstehen der neuen Gegenständlichkeit im gesellschaftlichen Sein, zu dessen Reproduktion auf gleichbleibender oder erhöhter Stufe.<sup>313</sup> Oder – so ließe sich erwidern – der Mensch tritt mit dieser Dualität aus der Fähigkeit heraus, den Begriff einer aktiven Natur zu fassen, einer Natur, deren Möglichkeiten nicht zu jedem Zeitpunkt schon realisiert sind.

Die von Hegel formulierte höchste Aufgabe der Philosophie ist jedenfalls so von vornherein ausgeschlossen – nicht nur deren Lösung ist versperrt, schon die Aufgabe hat hiernach keinen Sinn.

Wenn man wirklich erkannt hat, daß die Wissenschaft, insbesondere die Naturwissenschaft auf dem Weg der Konkretion zum Absoluten, zur Idee unabdingbar ist, eröffnet sich noch ein ganz anderer teleologischer Aspekt. Wie in der Literatur dargestellt,<sup>314</sup> unterschied das antike

---

<sup>311</sup> Vgl. R. Wahsner, Verstand – Vernunft – Verantwortung, in: dies., Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie, a.a.O., S. 167-174.

<sup>312</sup> G. Lukács, Ontologie – Arbeit, a.a.O., S. 38.

<sup>313</sup> Vgl. ebd.

<sup>314</sup> K. Bartels, Der Begriff Techne bei Aristoteles, in: Synusia, hg. von H. Flashar und K. Gaiser, Pfullingen, 1965; R. Löbl, TECNĤ – TECHNE. Untersuchungen zur Bedeutung dieses Wortes in der Zeit von Homer bis Aristoteles, Bd. I. Von Homer bis zu den Sophisten, Würzburg 1997, Bd. II. Von den Sophisten bis zu Aristoteles, Würzburg 2003; R. Hooykaas, Das Verhältnis von Physik und Mechanik in historischer Sicht, Wiesbaden 1963; F. Krafft, Die Anfänge einer theoretischen Mechanik und die Wandlung ihrer Stellung zur

Denken zwischen τέχνη, dem Wissen von den Gründen des Tuns (Kunst, Kunstfertigkeit, Handwerk, Gewerbe, Dichtkunst, Weissagekunst) und φύσις (Natur, Charakter, Naturell, Wesen, natürliche Lage oder Beschaffenheit), dem naturhaft Seienden, das von sich selbst her ist.

Die antike Mechanik betraf erstere, war also keine Wissenschaft von der Natur, sondern eine Theorie über die Realisierung menschlicher Ziele. Über die Beschaffenheit der Natur gab die Naturphilosophie Auskunft, die zwangsläufig kontemplativen Charakters war. Die mit der klassischen Mechanik auf der Basis des neuzeitlichen Umbruchs vollzogene Synthese beider Gebiete implizierte einen neuen teleologischen Aspekt. Die Umgestaltung der Natur, ihre Modifizierung vollzieht sich ohne Vergewaltigung, ohne in sie einen anderen Zweck (so sie überhaupt einen hat) als ihren ursprünglichen zu legen. Denn es sind ihre eigenen Möglichkeiten.

Das gesetzte Ziel kann nicht einem individuellen Willen entstammen; denn der zugrundeliegten Theorie (der neuzeitlichen Mechanik) ist eine Synthese von theoretischem und praktischem Verhalten inhärent.

Wenn Hegel denkt: "Der Zweck als *Inhalt* ist die an und für sich seiende *Bestimmtheit*, welche am Objekt als gleichgültige und äußerliche ist",<sup>315</sup> so ist dem zu widersprechen, da die Zwecke, die am Objekt verwirklicht werden können, *dessen Möglichkeiten* sind (genauer: die Möglichkeiten der Natur), nicht etwas ihm schlechthin Gleichgültiges und Äußerliches. Zudem ist der Zweck nicht nur geistig gefaßt, da – wie schon gesagt – nicht die Zwecksetzung Vorbedingung der Arbeit, sondern die Arbeit die genetische Vorbedingung der teleologischen Zwecksetzung ist. Das Gleiche gilt für die Auffassung: "[...] das *Produkt* des zweckmäßigen Tuns ist nichts als ein durch einen ihm äußerlichen Zweck bestimmtes Objekt; es ist *somit dasselbe, was das Mittel*."<sup>316</sup> Und er schließt (das Kapitel "Teleologie"): "Die Bewegung des Zwecks hat nun dies erreicht, daß das Moment der Äußerlichkeit nicht nur im Begriff gesetzt, [...], sondern als konkrete Totalität identisch mit der unmittelbaren Objektivität ist. [...]; so ist er [der Begriff] wesentlich dies, als fürsichseiende Identität von seiner ansichseienden Objektivität unterschieden zu sein und dadurch Äußerlichkeit zu haben, aber in dieser äußerlichen Totalität die selbstbestimmende Identität derselben zu sein. So ist der Begriff nun die *Idee*."<sup>317</sup>

---

Wissenschaft von der Natur, in: Beiträge zur Methodik der Wissenschaftsgeschichte, hg. von W. Baron, Wiesbaden 1967; ders., Dynamische und statische Betrachtungsweise in der antiken Mechanik, Wiesbaden 1970; A. Schürmann, Griechische Mechanik und antike Gesellschaft. Studien zur staatlichen Förderung einer technischen Wissenschaft, Stuttgart 1991; H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Die Natur technisch denken?, a.a.O.

<sup>315</sup> G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil, a.a.O., S. 453.

<sup>316</sup> Ebd., S. 456

<sup>317</sup> Ebd.

In Hegels logischem Gang zur Idee ergibt sich die Notwendigkeit einer letzten und höchsten Synthese, in der Erkennen und Wille, das Wahre und das Gute, das Sein und das Sollen nicht mehr als zwei einander ausschließende und sich wechselseitig abstoßende Sphären erscheinen, sondern in eine absolute Einheit zusammengegangen sind. Als letzte und höchste Bestimmtheit ist daher nichts anderes als die Methode selbst zurückgeblieben, die schlechthin als Form zu fassen ist.<sup>318</sup> Kann es eine reine Methode geben? Oder wollte Hegel nur das Prinzip zeigen, das dem jeweiligen Problem gemäß angewandt werden soll? Er selbst gibt an, daß vermöge dieser Natur der Methode sich die Wissenschaft der Logik als Kreis von Kreisen darstellt,<sup>319</sup> die absolute Methode nichts anderes sei als das vollständige Sichbegreifen und Sichumfassen ihrer einzelnen Momente, die bisher als Sein – Nichtsein, Qualität – Quantität usw. gesetzt waren. Da nun aber jedem gelösten Problem ein neues entspringt, müßte Hegels Aussage als Angabe des Prinzips gemeint sein. Wird dies mit gefaßt?

Das Hauptproblem besteht darin, daß bei Hegel und denen, die die Hegelschen Mängel überhöhen, die Entäußerung des Geistes als "Verschmutzung" des Geistes aufgefaßt wird, die aufgehoben werden muß, um den Geist *als* Geist zu verwirklichen, statt als Vergeistigung der Natur bzw. der Gegenständlichkeit. Die Hauptmängel der falschen Bestimmung des Begriffs *Arbeit* gründen darin, daß die Notwendigkeit von Denkprinzipien, z.B. das Erfordernis des neuzeitlichen Denkprinzips, auf dem die neuzeitlichen Wissenschaften beruhen, ebensowenig erkannt wird wie die qualitative Basis von Meßgrößen. Hieraus folgt, daß auch die Notwendigkeit apriorischer Bestimmungen und der Fassung der Welt unter der Form des Objekts für Einzelwissenschaften übersehen wird. Allen Kritikern der *Arbeit als Arbeit* ist zudem die Unkenntnis voll ausgebildeter Wissenschaften gemeinsam.

Aus diesen Sachverhalten wird häufig abgeleitet, daß die Wissenschaft kritisiert werden muß. So kann man als Aufgabe der Philosophie oder der Sozialwissenschaft lesen: "Der Rückgriff auf den Alltag gestattet nämlich einerseits eine Kritik der Wissenschaft, vor allem der wissenschaftlichen Methode vom Blickpunkt einer real fundierten Ontologie, andererseits weist er ihr den neuen Weg, auch bei Tatsachenkomplexen, die wissenschaftlich noch längst nicht geklärt sind, auf Grund eines aus dem Leben herauswachsenden gesunden ontologischen Problemsinns eine philosophische Interpretation zu geben, die der künftigen wissenschaftlichen Lösung keineswegs vorgreifen will, die aber, wenn richtig durchgeführt, im Dunkel des wissenschaftlich Undurchdrungenen neue Lichter zu spenden und damit auch der Forschung unter Umständen die Wege zu erleichtern imstande ist."<sup>320</sup>

---

<sup>318</sup> Vgl. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Geschichte*, a.a.O., Bd. III, S. 360 f.

<sup>319</sup> Vgl. dazu Anm. 48.

<sup>320</sup> G. Lukács, *Nicolai Hartmanns Vorstoß zu einer echten Ontologie*, in: ders., *Über die Vernunft in der Kultur. Ausgewählte Schriften 1909-1969*, hg. von Sebastian Kleinschmidt, Leipzig 1985, S. 445 f.

Woher kommt die 'real fundierte Ontologie'? Wenn das Alltagswissen dieser Kritik fähig ist, weshalb wurde überhaupt der umständliche Weg über die Wissenschaft gewählt? Warum hat man diese "erfunden"?

Für die Philosophie ist die Wissenschaft das Vorgegebene; sie kann die Wissenschaft nicht korrigieren; sie hat keinen eigenen Zugang zur Realität. Sie kann jedoch deren Grundlagen aufdecken und falsche Rezeptionen der Wissenschaft durch die Philosophie kritisieren.

Noch deutlicher wird der Fehlgriff dieses Standpunktes im folgenden: "Nach Marx stelle ich mir die Ontologie als die eigentliche Philosophie vor, die auf der Geschichte basiert. Nun ist es aber historisch nicht zweifelhaft, daß das anorganische Sein zuerst, und daraus – wie, das wissen wir nicht, aber wann, das wissen wir ungefähr – geht das organische Sein hervor, und zwar in dessen pflanzlichen und tierischen Formen. Und aus diesem biologischen Zustand geht dann später durch außerordentlich viele Übergänge das hervor, was wir als menschliches gesellschaftliches Sein bezeichnen, dessen Wesen die teleologische Setzung der Menschen ist, das heißt die Arbeit. Das ist die entscheidende neue Kategorie, weil sich alles in sie faßt. Vergessen Sie nicht, daß wir auch in allen möglichen Wertkategorien sprechen, wenn wir vom menschlichen Leben sprechen. Welches ist der erste Wert? Das erste Produkt? Entweder entspricht ein Steinschlägel seinem Zweck, oder er entspricht seinem Zweck nicht. In dem einen Fall wird er wertvoll sein, in dem anderen Fall wird er wertlos sein. Wert und Wertlosigkeit kommen auch in der biologischen Existenz noch nicht vor, denn eigentlich ist der Tod ein ebensolcher Prozeß wie das Leben. Zwischen ihnen gibt es keinen Wertunterschied. Der zweite grundlegende Unterschied ist das 'Sollen', [...] das heißt, die Dinge verändern sich nicht von selbst, nicht durch spontane Prozesse, sondern infolge bewußter Setzungen. Die bewußte Setzung bedeutet, daß der Zweck dem Ergebnis vorausgeht. Das ist die Grundlage der gesamten menschlichen Gesellschaft. Jener Gegensatz, der sich zwischen Wert und Nicht-Wert, zwischen Zustande-Gebracht-Haben und Zustande-Gekommen-Sein spannt, macht eigentlich das ganze menschliche Leben aus." <sup>321</sup>

Viele Fragen müßten hier gestellt werden: Ist es ein wissenschaftliches Argument, daß man sich etwas *vorstellen* kann? Wie wird die Geschichte erkannt, auf der die Ontologie als eigentlicher Philosophie beruhen soll? Was soll erster Wert, erstes Produkt bedeuten? Wieso verändern sich die Dinge nicht von selbst? Wodurch ist das begründet? Ist eine Telosrealisation möglich ohne Mittel?

---

<sup>321</sup> G. Lukács, Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog, Frankfurt a.M. 1981, S. 235.

*Mystifizierung des gesellschaftlichen Seins – insofern es durch mangelhafte Kenntnis naturwissenschaftlicher Begriffsbildung bedingt ist*

Was folgt, wenn man die epistemologische Verfaßtheit der messenden Wissenschaften nicht beachtet und die zwecks Bildung geeigneter Begriffe herausgehobenen und substantivierten Momente nicht als solche behandelt, sondern als etwas Eigenständiges, zeigen die Diskussionen zum ökonomischen Begriff *Wert*, die die Hegelsche Bestimmung, daß das Allgemeine der Wert und die Bewegung, die die Auseinanderlegung des Konkreten aufhebt, der Tausch sei,<sup>322</sup> hypostasieren. Die Unkenntnis der Verfaßtheit der Naturwissenschaft und der politischen Ökonomie verhindert zu erkennen, daß der Tausch nicht zur Konkretion führt und der Wert nicht das angestrebte Allgemeine ist.

Die hierdurch implizierten nicht sachgemäßen Kritiken gründen in den in den drei vorigen Abschnitten diskutierten Hauptfehlern. Hält man den Doppelcharakter der Ware (d.i. in diesem Falle in sich zwei Momente, Tauschwert und Gebrauchswert, unterscheidend) für etwas Einzigartiges bzw. kennt man die begriffliche Verfaßtheit der Naturwissenschaft nicht, öffnet sich ein weites Feld zur Mystifikation.

So wird – abgesehen von der Vermischung des ökonomischen Begriffs *Wert* mit Wert schlechthin, vor allem mit Wert im ethischen Sinne – die Bildung des Begriffs *Wert* als Realabstraktion gefaßt. Dies ist in folgendem Sinne gemeint: "Das Wesen der Warenabstraktion aber ist, daß sie nicht denkerzeugt ist, ihren Ursprung nicht im Denken der Menschen hat, sondern in ihrem Tun. Und dennoch gibt das ihrem Begriff keine bloße metaphorische Bedeutung. Sie ist Abstraktion im scharfen wörtlichen Sinne. Der ökonomische Wertbegriff, der aus ihr resultiert, ist gekennzeichnet durch vollkommene Qualitätslosigkeit und rein quantitative Differenzierbarkeit und durch Anwendbarkeit auf jedwede Art von Waren und von Dienstleistungen, welche auf einem Markt auftreten mögen. Mit diesen Eigenschaften hat die ökonomische Wertabstraktion in der Tat frappante äußere Ähnlichkeit mit tragenden Kategorien der quantifizierenden Naturerkenntnis [...]. Während die Begriffe der Naturerkenntnis Denkabstraktionen sind, ist der ökonomische Wertbegriff eine Realabstraktion. Er existiert zwar nirgends anders als im menschlichen Denken, er entspringt aber nicht aus dem Denken. Er ist unmittelbar gesellschaftlicher Natur, hat seinen Ursprung in der raumzeitlichen Sphäre zwischenmenschlichen Verkehrs. Nicht die Personen erzeugen die Abstraktion, sondern ihre Handlungen tun das, ihre Handlungen miteinander."<sup>323</sup>

Existieren – so muß man sich wundern – die Personen außerhalb ihrer Handlungen? Zudem trifft die behauptete vollkommene Qualitätslosigkeit – wie dargestellt wurde – nicht zu.

---

<sup>322</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Jenaer Systementwürfe III, a.a.O., S. 207 f.

<sup>323</sup> A. Sohn-Rethel, Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis, Frankfurt a.M. 1972, S. 41 f.

Und beruht die vorgebliche strikte Unterscheidung des Wertbegriffs als Realabstraktion von der auf "Denkabstraktionen" beruhenden Naturerkenntnis auf gewissenhaften Untersuchungen oder auf landläufigen Vorstellungen von der Beschaffenheit naturwissenschaftlicher Erkenntnis?

Es ließe sich zu obigem Zitat sehr viel sagen, hier nur einige herausgegriffene Punkte, die das Grund-Mißverständnis verdeutlichen. Mit dem Hegelschen Anliegen haben die mystifizierenden Interpretationen nicht mehr viel zu tun. Wie schon mehrfach gesagt, erfüllt die unmittelbare Identifizierung von Sein und Denken nicht die Aufgabe, den Gegensatz von Bewußtsein und Gegenstand des Bewußtseins aufzuheben, sondern erkennt die Problematik gar nicht. Diese Auffassung wäre passend als "Ontologismus" zu bezeichnen. (Adorno argumentiert etwas anders, aber im Prinzip ist sein Standpunkt von derselben Art.)

Aus den vorangegangenen Darstellungen geht hervor, daß es geradezu notwendig ist, Tauschwert und Gebrauchswert zu unterscheiden – bei völligem Bewußtsein, daß sie zusammengehören.

"Was die Waren tauschbar macht" – sagt Adorno –, "ist die Einheit der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit. Abstrakte Arbeit, weil durch die Reduktion auf die Einheit abstrahiert wird von den Gebrauchswerten, von den Bedürfnissen".<sup>324</sup> Diese "Reduktion" (soweit sie tatsächlich vorliegt) ist jedoch nicht der wirkliche Mangel. Dieser besteht vielmehr darin, daß es, um die ökonomische Bewegung als Gesetz zu fassen, weiterer Bestimmungen (gefaßt als weitere Meßgrößen) bedarf, die noch nicht vorhanden sind. Doch Adorno meint, daß durch die abstrakte Arbeitszeit von den lebendigen Kontrahenten abstrahiert wird, wodurch das, was getauscht wird, dem Schein nach zu einem Ding an sich werde, und das, was eigentlich ein gesellschaftliches Verhältnis ist, so erscheint, als ob es die Summe dinghafter Eigenschaften des Objekts sei.<sup>325</sup> Doch dieser Schein entsteht nur dann, wenn man den Hintergrund nicht kennt. Der Schein entsteht nur, wenn man die Spezifik dieser "Abstraktion", dieser Begriffsbildung nicht durchschaut. Man folgert dann (irrtümlich): "Daß also die Kategorien des Scheins in Wirklichkeit auch Kategorien der Realität sind, das ist Dialektik."<sup>326</sup> Und man meint: "Die Vergesellschaftung selbst geschieht durch diese Ideologie."<sup>327</sup> In Wahrheit aber sorgt diese Ideologie dafür, daß der Hintergrund, daß der ökonomische Zusammenhang, nicht bekannt oder doch nicht verbreitet wird.

Den Grund dafür, daß die naturwissenschaftlichen Zusammenhänge leichter zu durchschauen sind als die sozialwissenschaftlichen, sieht Adorno darin, daß die Naturwissenschaft

---

<sup>324</sup> Adorno, Über Marx und die Grundbegriffe der soziologischen Theorie. Seminarnachschrift im Sommersemester 1962 von H.-G. Backhaus, in: H.-G. Backhaus, Dialektik der Wertform. Untersuchungen der Marxschen Ökonomiekritik, Freiburg 1997, S. 507 (Anhang).

<sup>325</sup> Vgl. ebd.

<sup>326</sup> Ebd., S. 508.

<sup>327</sup> Ebd.

Objekte hat, die kein Bewußtsein besitzen.<sup>328</sup> Das kann jedoch – wie bereits erklärt – schon deshalb nicht zutreffen, weil auch die Objekte der Sozial- und Geisteswissenschaften kein Bewußtsein haben, wenn man den richtigen Zugang zu der jeweiligen Wissenschaft gefunden hat.<sup>329</sup>

Von anderen Autoren wird die Mystifizierung des Wertbegriffs bzw. der begrifflichen Eigenart von Größen noch weiter ausgedeutet. So kann man lesen:<sup>330</sup> Abstrakte Arbeit sei keine Idee der gehobenen Ökonomie, sondern blindwütiger Durchschnitt von Arbeit in einer "umschriebenen" Gesellschaft, die in einer bestimmten Zeit verrichtet wird, und gefolgert, die Realabstraktion sei also die Absehung von ihrer wirklichen Gesellschaftlichkeit, in der sie als reale Dinge nicht in Beziehung sind. Sie bestehe aus einer Minderung von Bezogenheiten mit dem Ergebnis, daß den Menschen ihre eigene gesellschaftliche Wirklichkeit abhanden kommt.

Man deutet den Charakter der Größe *Wert* als Abstraktifizierung des gesellschaftlichen Zusammenhangs schlechthin. "Die Warengesellschaft ist historisch die erste Gesellschaft, in der der gesellschaftliche Zusammenhang abstrakt wird, getrennt vom Rest [vom Rest wesen?], und in der diese Abstraktion als Abstraktion zur Wirklichkeit wird. Der konkrete Aspekt der Dinge ordnet sich der Abstraktion unter, und deshalb entwickelt die Abstraktion zerstörerische Folgen." "Die abstrakte Arbeit reduziert alles" – wird behauptet – "auf dasselbe, auf eine einfache oder multiplizierte Verausgabung der allen Menschen gemeinsamen Arbeitsfähigkeit, so daß die Arbeit erst dann gesellschaftlich wird, wenn sie jeder konkreten gesellschaftlichen Bestimmung entkleidet ist. Wenn die Gesellschaftlichkeit eines Dinges oder einer Arbeit nicht in der Nützlichkeit besteht, sondern nur in der Fähigkeit, sich in Geld zu verwandeln, werden die gesellschaftlichen Entscheidungen nicht im Hinblick auf den individuellen oder kollektiven Nutzen getroffen. Der Inhalt der konkreten Arbeiten, ihre Voraussetzungen, ihre gesellschaftlichen Folgen, ihre Auswirkungen auf Produzenten und Konsumenten, ihre Umweltverträglichkeit sind nicht mehr Teil ihres gesellschaftlichen Charakters. Gesellschaftlich ist nur der automatische und unkontrollierte Prozeß, bei dem Arbeit in Geld verwandelt wird. Die Unterordnung der Nützlichkeit der Produkte, die zur rein privaten Dimension wird, unter ihre Austauschbarkeit, ihrer einzigen gesellschaftlichen Dimension, muss zwangsläufig zu katastrophalen Ergebnissen führen."<sup>331</sup>

Es ist dies ein Schein, ein Schein, der entsteht, wenn man den falschen Zugang wählt, sich des in dem Abschnitt "Austausch als Moment des ökonomischen Prozesses" dargestellten Sachverhalts nicht bewußt ist.

---

<sup>328</sup> Ebd., S. 503.

<sup>329</sup> H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Das physikalische Prinzip, a.a.O., S. 158-164.

<sup>330</sup> Siehe Internet, Stichwort "Tauschwert"

<sup>331</sup> A. Jappe, Die Abenteuer der Ware, Münster 2005, S. 51.

Bei einer Realabstraktion, so wird behauptet, werde nicht nur vom Mannigfaltigen abgesehen, sondern Wirklichkeit abgezogen, werde konkrete Wirklichkeit auf eine abstrakte Wirkung reduziert. Dieser "Schluß" ergibt sich dann, wenn "Verstandesgegenstände", wie Meßgrößen, mit wirklichen, mit Naturgegenständen, identifiziert werden. Nur unter dieser falschen epistemologischen Voraussetzung kommt man zu dem (auch sonst philosophisch unbedarften) Ergebnis, Nicht-Identisches würde zu einer Identität verschmolzen, die nicht wirklich ist, aber Wirkung hat.

Vorbild für diese Sichtweisen ist das bekannte Buch "Dialektik der Aufklärung". Dort kann man u.a. lesen: "Die bürgerliche Gesellschaft ist beherrscht vom Äquivalent. Sie macht Ungleichnamiges komparabel, indem sie es auf abstrakte Größen reduziert."<sup>332</sup> Oder: "Die Abstraktion, das Werkzeug der Aufklärung, verhält sich zu ihren Objekten [...] als Liquidation." Es wird behauptet, unter der nivellierenden Herrschaft des Abstrakten und der Industrie werde alles in der Natur zum Wiederholbaren gemacht und für die Industrie zugerichtet. Voraussetzung der Abstraktion sei die Distanz des Subjekts zum Objekt, die der Herr durch den Beherrschten gewinnt.<sup>333</sup>

Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei wiederholt, daß mit dieser Kritik nicht der unwürdige Zustand der Gesellschaft bestritten werden soll, sondern die Bestimmung seiner Gründe.

Die sogenannte abstrahierende Arbeit (gemeint ist die Arbeit, die zu Größenbildungen führt) bedeutet *nicht einfach wegstreichen*, sondern Substantivierung eines Verhaltens, eines solchen, durch das ein wesentlicher Zusammenhang, letztlich ein Gesetz, gefaßt wird. Diese Prozedur ist aber (man kann es nicht oft genug wiederholen) nur möglich, unterstellt man die Erkenntnisobjekte nicht als Dinge, sondern als Bewegung.

Es trifft also durchaus zu, wenn geschrieben wird: "Die Abstraktion erwächst also weder aus den Dingen noch aus einem unmittelbaren Verhältnis der Menschen zu den konkreten Dingen."<sup>334</sup> Aber die Erklärung ist problematisch, die Erklärung: "Der Ursprung ist rein relationaler Natur, liegt scheinbar im Verhältnis von Dingen zueinander, jedoch nicht von Dingen als Naturobjekten wie in physikalischen Vorgängen, sondern von Dingen als Waren in dem rein gesellschaftlichen Verhältnis des Austauschs; der Ursprung liegt in Relationen der Menschen."<sup>335</sup> Auch letzteres trifft *cum grano salis* zu. Das heißt, es trifft zu, wenn das, was "Relation" genannt wird, als Verhältnis gefaßt wird, also als etwas, dessen "Relate" nicht nur Stellen im System sind. In diesem Sinne trifft es aber auch für naturwissenschaftliche Gegenstände zu.

---

<sup>332</sup> M. Horkheimer und Th.W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a.M. 1969, S. 13.

<sup>333</sup> Ebd., S. 19.

<sup>334</sup> A. Sohn-Rethel, Warenform und Denkform, Frankfurt a.M. 1978, S. 114.

<sup>335</sup> Ebd.

"Das Phänomen der Warenabstraktion ist nach traditionellen Begriffsmaßstäben [also nach Maßstäben, die der Unkenntnis wissenschaftlicher Begriffsbildungen entspringen – R.W.] ein Unding, etwas, das es schlechterdings nicht geben kann."<sup>336</sup> Diese "Dinge" sind etwas, was es nicht geben kann, wenn man die existierenden messenden Wissenschaften und deren Begriffsbildungen nicht kennt.

Nur wenn man das menschliche Denken als völlig unhistorisch ansieht, Denken nicht in das menschliche Handeln einbindet und die Notwendigkeit von Denkprinzipien nicht erkennt, kann man schreiben: "Die Abstraktion ist also die Wirkung menschlichen Tuns, nicht menschlichen Denkens."<sup>337</sup>

Man kann es (ebenso wie den nachfolgenden Passus) schreiben, wenn man das oben zum Verhältnis von Natur- und Geistes- bzw. Sozialwissenschaft Gesagte nicht beachtet: "Und wenn wir unter diesem Gesichtspunkt die naturwissenschaftliche Methodik im Felde der Ökonomie beurteilen, so sehen wir gleich, warum sie hier so vollständig versagen und sich selber aufheben muß. Denn in der Ökonomie sind unsere Gegenstände keine Naturobjekte, sondern denkende, selbstbewußte, rationale Subjekte, welche alle *selber schon Naturerfahrung haben* und sich in ihrem Wirtschaften auf Naturerfahrung stützen." Es sind keine Naturobjekte – das ist schon wahr. Es sind ökonomische Objekte., die man ebenfalls wie die Naturobjekte unter der Form des Objekts fassen muß. So das gelingt, handelt es sich nicht mehr um "denkende, selbstbewußte, rationale Subjekte". Dies ist kein Fehler, sondern eine Stufe der Welterkenntnis, ein Aspekt, unter dem man die Welt betrachtet haben muß, um sie auf der Basis der hierdurch gewonnen Erkenntnisse unter der Form der Subjekt-Objekt-Einheit erkennen zu können. Die Kritik des fortgehenden Zitats wird somit auch klar sein: "Die Rolle naturwissenschaftlichen oder, besser, naturerfahrenden Verhaltens liegt darum in der Ökonomie *auf seiten des Gegenstandes und nicht auf seiten des Subjekts* der ökonomischen Erkenntnis. Denn der Gegenstand der theoretischen Ökonomie beginnt damit, daß Subjekte von ihrer Naturerfahrung einen wirtschaftlich rationalen Gebrauch machen. [...] *Die Autonomie liegt in der theoretischen Ökonomie beim Gegenstand, weil sie der Natur gegenüber bei der Erkenntnis liegt.*"<sup>338</sup>

Auf welchen Untersuchungen der Naturerkenntnis beruht diese "Einsicht"? Wenn es heißt: "Die Form der Erkenntnis wird immer vom Objekt her bestimmt, die Form des Objekts ihrerseits aber durch den Prozeß der funktionalen Vergesellschaftung",<sup>339</sup> so zeigt sich hier wieder der naturalistisch-ontologische Standpunkt bzw. die mangelnde Einsicht in die Notwendigkeit von Denkprinzipien.

---

<sup>336</sup> Ebd., S. 114 f.

<sup>337</sup> Ebd., S. 127.

<sup>338</sup> Ebd., S. 205 f.

<sup>339</sup> Ebd., S. 22.

Eine andere Richtung der Wert-Mystifizierung zielt darauf ab, die *Tücke des nationalökonomischen Objekts* in den Griff zu bekommen durch die Rekonstruktion der Marxschen Methodologie; sie zielt auf die Entfaltung der dialektischen Entwicklungsmethode.<sup>340</sup> Es ist dies eine seriöse Absicht, sie enthält aber auch eine Mystifizierung, und zwar durch die Dialektisierung einzelwissenschaftlich zu behandelnder Probleme bzw. durch die Verselbständigung der Dialektik als Methode.

Die programmatische Problemstellung aller Arbeiten von Marx umfasse – so die Behauptung – das Problem der zugrunde liegenden abstrakten Wertgegenständlichkeit, eben die sogenannte Realabstraktion, und die Auflösung des dialektischen Widerspruchs, die gebunden gesehen wird an die Ausarbeitung einer alternativen Logik. Alternativ wozu? Diese angestrebte Logik setze die Möglichkeit voraus, die Hegelsche Wesens- und Begriffslogik umfunktionieren zu können.<sup>341</sup> Das wäre erforderlich. Aber müßte man seine Realisierbarkeit nicht erst einmal prüfen, bevor man sich die genannte Aufgabe stellt?

Die genannte Aufgabe tendiert zu einer Verselbständigung der Dialektik als Methode. Erkennbar wird dies auch, wenn gesagt wird, die Kategorie der Verdoppelung habe sich als Generalschlüssel zur Marxschen Dialektik eingeprägt, wenn von der Dialektik des Anfangs als Entfaltung des dialektischen Prinzips "*Ware überhaupt*" gesprochen oder gesagt wird, die Werttheorie sei "adäquat interpretiert, wenn die Ware so gefaßt wird, daß sie sich im Prozeß eines 'immanenten Über-sich-Hinausgehens' als Geld setzt".<sup>342</sup>

Es wird die Situation der Ökonomie, der Begriff des Wertes, als Besonderheit gesehen, was aber nicht zutrifft, sondern nur ein schwieriges Problem kennzeichnet.

Man kann nicht abstrakt für sich eine Methode entwickeln – unabhängig oder getrennt von der Wissenschaft, deren Methode es sein soll. Zudem kann man nicht – und das betrifft alle, die die Hegelsche Logik mit dem *Kapital* vergleichen wollen, die die Hegelsche Logik modifizieren und anwenden wollen, ohne diese kritisch analysiert zu haben.

In ihrem Kern ist die hier diskutierte Frage nach der "Gegenständlichkeit des ökonomischen Gegenstandes"<sup>343</sup> die Frage nach dem epistemologischen Status der Objekte einer messenden und rechnenden Wissenschaft – den physikalischen Entitäten oder Meßgrößen vergleichbar.<sup>344</sup> Die weitverbreitete Auffassung, "daß in der Sozialökonomie offenbar andere

---

<sup>340</sup> H.-G. Backhaus, *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*. Freiburg i. Br. 1997, S. 37.

<sup>341</sup> Ebd., S. 33.

<sup>342</sup> Ebd., S. 45.

<sup>343</sup> Ebd., S. 34.

<sup>344</sup> Vgl. z. B. H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner: *Physikalischer Dualismus und dialektischer Widerspruch*, a.a.O., S. 149-167.

Regeln gelten müssen als in der Naturwissenschaft",<sup>345</sup> verwechselt – wie schon gesagt – den Entwicklungsstand einer Wissenschaft mit ihrem Status bzw. die Behauptung einer gleichen *epistemologischen* Verfaßtheit mit einer reduktionistischen Uniformierung.

Das interessierende Problem ist – wie der Autor sagt – mit einer formal-logischen oder einer axiomatisch-deduktiven Methode nicht lösbar, aber eben auch nicht – so muß man gegen ihn einwenden – mit einem allgemeinen dialektischen Schema. (Dialektik ist keine allgemeine Methode. Sie ist ein philosophisch-spekulatives Verfahren – zwecks Konkretion des zuvor Auseinandergelegten.) Es bedarf – um auch das zu wiederholen – der *ökonomisch-theoretischen* Arbeit (die zugleich eine Überprüfung der unterstellten dialektischen Methode involviert).

Soll die der Wertdiskussion zugrunde liegende ökonomische und kategoriale Problematik gelöst werden, einschließlich der Frage nach dem Gesetzes- und Größenbegriff, so bedarf es der Kooperation von Hegel-Forschern, Naturphilosophen, Erkenntnistheoretikern und Ökonomietheoretikern (das eine Genie, das alle Probleme schlagartig löst, gibt es nicht). Das ist gewiß schwer und noch nicht hinreichend geschehen, aber es ist etwas abenteuerlich zu behaupten, es existiere "nicht eine einzige Arbeit",<sup>346</sup> die den Versuch unternommen habe, die "versteckte Methode" zu rekonstruieren. Man muß weiträumiger Ausschau halten, oberflächlich sind derartige Ergebnisse nicht sichtbar; man kann sie auch nicht finden, ohne das Problem schon erkannt zu haben.

## *Fazit*

Viele Probleme wurden berührt, die auf den ersten Blick wenig miteinander zu tun haben. Aber es ging stets (auch bei der vielleicht als Abschweifung empfundenen ökonomischen Diskussion) um die notwendigen Schritte, die erforderlich sind, um die Auseinanderlegung des Konkreten aufheben zu können bzw. darum, wie (auf dem Weg zum Absoluten) auseinandergelegt werden muß, mithin welche Stufen demzufolge die Konkretion zu durchlaufen hat. Die Abhandlung sollte einige Stolpersteine auf diesem Wege aufweisen und (eventuell) entfernen, um erkennbar abwegige Diskussionen, die sichtbar in die Irre führen, zu beenden.

Ausgehend davon, daß die von Hegel erkannte höchste Aufgabe der Philosophie nicht abgewiesen werden kann (von keiner philosophischen Richtung), war zu zeigen, daß Hegels Bestimmung des absoluten Wissens, eines Wissens, in dem der Gegensatz (nicht der Unter-

---

<sup>345</sup> H.-G. Backhaus, *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, a.a.O., S. 23. – Müßte man nicht, um das behaupten zu können, die Regeln der Naturwissenschaft gründlich analysiert haben?

<sup>346</sup> Ebd., S. 14.

schied) von Bewußtsein und Gegenstand des Bewußtseins aufgehoben ist – derart, daß in der Einheit der Gegensatz und in dem Gegensatz die Einheit gewußt wird, und die Wissenschaft dies ist, diese Einheit in ihrer ganzen Entwicklung durch sich selbst zu wissen,<sup>347</sup> so rezipiert werden können sollte: Insofern die Welt niemals total erkannt und angeeignet ist, bleibt beim Zusammenschluß von Objekt und Subjekt, von Mensch und Natur, immer Unerkanntes, Nichtangeeignetes. Hierüber kann man nichts sagen, aber man muß mitdenken, daß es existiert. Der Mensch muß sich, um Mensch sein zu können, die Natur aneignen, aber er wird nie Eigentümer oder Beherrscher der Natur sein; er wird nie Gott sein. Die spekulative Philosophie muß diesen Gedanken in sich aufnehmen. Und auch bezüglich des Unerkannten und Unangeeignetes ist die Natur als "Lebendiges" zu fassen (als Einheit von Gegenstand und Verhalten), denn das Unerkannte, Unangeeignete ist dem Erkannten, Angeeignetem insofern nichts völlig Fremdes, als jeder Lösung, jeder Antwort ein neues Problem, eine neue Frage entspringt.

Anders formuliert: Es bleibt stets ein Zweites. Und der Kant gegenüber erhobene Vorwurf, sein System sei dualistisch, kann nicht so einfach überwunden werden. Kant wurde durch Hegel nicht schlechthin überwunden (auch nicht umgekehrt). Man muß – und zwar im Interesse Hegels – Kant ernst nehmen und von ihm aus Hegel auf höherem Niveau neu begründen.

Eine Lösung dafür, daß das möglich ist, ohne des Monismus verlustig zu gehen,<sup>348</sup> erforderte – wie anderenorts schon gesagt –<sup>349</sup> eine Kritik und eine sich aus ihr ergebende Neufassung der Hegelschen Begriffe *Verhältnis* und *Arbeit* sowie des Begriffs von *Naturwissenschaft*, des Verhältnisses von *Möglichkeit* und *Wirklichkeit*, was einen anderen Begriff von *Entwicklung* implizierte. Die Kritik dieser Begriffe könnte den Hegelschen Begriff *System* von seinen Mängeln befreien.

Hegel zufolge ist Philosophie Entwicklung des Konkreten (was der von ihm als Hauptaufgabe bezeichneten Aufhebung entspricht) oder System in der Entwicklung. Hiernach kann kein einzelnes System das wahre sein, sondern das wahre System ist die *Gesamtheit* aller philosophischen Systeme. Der Fortgang von einem System zum anderen ist notwendig, und Entwicklung zum Konkreten muß so bestimmt sein, daß dies möglich ist. "*Alles dialektische Denken ist ein Denken aufs Absolute hin*" – so J. Cohn –, "*kein Denken des Absoluten*."<sup>350</sup>

---

<sup>347</sup> Vgl. G.W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, a.a.O., S. 460.

<sup>348</sup> Um es zu wiederholen: Monismus bedeutet nicht, Ableitung aus einem Prinzip bzw. Reduktion des Systems auf ein Prinzip, sondern Konsistenz aller "Anfänge".

<sup>349</sup> Vgl. R. Wahsner, Ist Wissenschaft nur im System möglich? Bedeutet die Fassung als System den Übergang von der Einzelwissenschaft zur Philosophie?, in: Systemtheorie, Selbstorganisation und Dialektik, hg. von W. Neuser und S. Roterberg, Würzburg 2012, S. 159-175; H.-H. v. Borzeszkowski, Bedarf die Physik der systemtheoretischen Umbildung?, ebd., S. 174-190.

<sup>350</sup> J. Cohn, Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie, Leipzig 1923, S. 349; siehe dazu auch Hegel, Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil, a.a.O., S. 462-469.

Fände man einen Weg, Entwicklung – im Unterschied zu Hegel – so zu konzipieren, daß sie die Produktion neuer Möglichkeiten denkbar macht, so ließe sich ein Begriff von einem System konsistent fassen, der Hegels Ambitionen realisiert. Die Bildung der Prinzipien des Systems (des Systems der Philosophie überhaupt) darf nicht als abgeschlossen gelten, die unterstellte Logik nicht als schon fertig. Das System muß so begründet sein, daß es die Neubildung von Prinzipien nicht nur zuläßt, sondern geradezu fordert. Jede Weiterentwicklung oder Negation des Systems wäre dann seine Bestätigung.<sup>351</sup> – In diesem Sinne wäre das ewige Leben des Geistes dieses: den Gegensatz von Denken und Sein ewig zu produzieren und ewig aufzuheben.<sup>352</sup>

Etwas streng geurteilt, könnte man sagen, daß Hegels Konzept eine *Idee* ist, ein Ansatz, um die Kompliziertheit der Erkenntnis (Subjektivität – Objektivität)<sup>353</sup> konsistent aussprechbar zu machen, um falsch Festgeschriebenes aufzuweisen, Verdecktes zu kritisieren bzw. auf dessen Vorhandensein hinzuweisen. Um das Konzept zu verwirklichen, müßte jedoch die prinzipielle Leistungsfähigkeit einer spekulativen Logik kritisch geprüft,<sup>354</sup> der Begriff *Ganzes* differenzierter gefaßt, die Konkretion vollendet werden. Eine spekulative Logik kann nicht am Faden ausgewählter, *einzelner* Verhalten zum Absoluten, zur Totalität, geprüft werden (die Bedingungen der Auswahl müssen einbegriffen werden, d.h. die Grundlagen der jeweiligen Theorie).

Das Konkrete muß also viel mehr und komplizierter auseinandergelegt werden als Hegel dachte, folglich ist auch die Konkretion komplizierter. Daher kann die *Logik des konkreten Begriffs*, die *Logik der Totalität* (falls überhaupt möglich) jetzt noch gar nicht begründet werden. Gewiß ist nur: Hegels Logik kann es noch nicht sein.

Da man durch Tausch (Besitzerwechsel fertiger Gegenstände; Wechsel von Gegenständen, die in Abstraktion von ihrer Produktion gefaßt) das Konkret-Allgemeine nicht gewinnt, kann

---

<sup>351</sup> Vgl. dazu: R. Wahsner, Philosophie als System und Ungeschichtlichkeit der Natur – ein antiquiertes Konzept?, in: Hegel-Jahrbuch 1998. Hegel und die Geschichte der Philosophie. Zweiter Teil, hg. von A. Arndt, K. Bal und H. Ottmann, Berlin 1999, S. 152-156.

<sup>352</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie III, a.a.O., S. 460.

<sup>353</sup> Es wird auch gesagt: "Die Unangemessenheit des Begriffs als solchen soll eingesehen werden." (R. Bubner, Strukturprobleme dialektischer Logik, a.a.O., S. 50.). Siehe auch: "Im Fall Hegels, glaube ich, [...], daß die Konzeptionen eigentlich mehr programmatisch sind; daß ihm mehr das vorgeschwebt hat, was er gesehen hat und was er beweisen will, als daß die Denkopoperationen, die es erhärten, nun auch wirklich durchgeführt wären." (Adorno, *Ontologie und Dialektik*, a.a.O., S. 126).

<sup>354</sup> Vgl. z.B. R. Wahsner, Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie, a.a.O.; dies., Der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen. Bemerkungen zu einer Theorie der Dialektik, *Z. Zeitschrift zur marxistischen Erneuerung*, 11(2000) Nr. 44, Dezember 2000, S. 151-167; dies., "Das Bedürfnis einer Umgestaltung der Logik ist längst gefühlt". Hegels Anliegen und der Mißbrauch einer dialektischen Methode, in: *Mit und gegen Hegel. Von der Gegenstandslosigkeit der absoluten Reflexion zur Begriffslosigkeit der Gegenwart*, a.a.O.; dies., Inwieweit ist Hegels Rückgriff auf die Anschauung ein Rückgriff auf eine inadäquate oder rudimentäre Rezeption der Naturwissenschaft? in: *Naturwissenschaft und Methode in Hegels Naturphilosophie*, hg. von W. Neuser, Würzburg 2009, S. 59-75; H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, *Infinitesimalkalkül oder Bewegung als Größe*, a.a.O.

Hegel sein Ziel im strengen Sinne nicht erreichen. Die Theorie des Austauschs ist eine unfer-tige Theorie. Es bedürfte weiterer Größen, und diese sind weder lebensweltlich noch philoso-phisch zu erdenken, sondern nur durch ökonomisch-theoretische Arbeit (wie die von Petty, Ricardo und Marx geleistete) zu gewinnen. Hätte man dann eine wohlausgestaltete meßtheo-retisch begründete Ökonomie, so wäre sie eine Einzelwissenschaft, nicht Philosophie. Sie würde die Welt unter der Form des Objekts fassen. Das heißt: auch sie könnte die von Hegel der Philosophie gestellte Hauptaufgabe (Denken – Sein) nicht lösen, würde aber durch ihren Beitrag zu der Lösung das spekulative Denken auf den rechten Weg bringen. Die bisherigen Lücken der Ökonomie sind nicht wett zu machen durch "Dialektik". Dialektik darf nicht zu einer Fachwissenschaften ersetzen oder verbessern sollenden Methode verselbständigt wer-den. Es würde dies bestenfalls zu einer falschen Ontologisierung führen. Eine solche Theorie wäre dennoch keine Philosophie und keine Theorie der ganzen Gesellschaft. Es müßte dann immer noch die Fassung der Welt unter der Form des Objekts aufgehoben werden. Erst dann käme man zur Philosophie, in deren Rahmen erst das Konkret-Allgemeine (im strengen Sin-ne) gedacht werden kann.

Ein rein logischer Vorabaufbau einer Wissenschaft ist nicht möglich. Zudem wäre es not-wendig, die Hegelsche dialektische Logik zu prüfen, also kritisch in Beziehung zu setzen zur Vorgehensweise funktionierender, voll ausgebildeter Wissenschaften. Rein logische Untersu-chungen führen zumeist zu symbolischen Darstellungen: Spirale, Gener. Für diese lassen sich zuweilen zutreffende Beispiele anführen, sie vermögen aber keine Bewegungsgesetze zu fi-xieren.

Das Verhältnis von Gebrauchswert und Wert wird im wesentlichen bestimmt als das von konkreter und abstrakter Arbeit. Abstrakte Arbeit aber ist vergleichbar (zumindest in wesent-lichen Zügen) mit abstrakter Bewegung, also mit einer, bei der das Verhalten gegenüber dem Gegenstand äußerlich gedacht wird bzw. der Gegenstand in Verhalten aufgelöst wird. Marx führt diese Verselbständigung der Momente auf seinen objektiven Grund zurück (auf ihre reale Trennung unter den seinerzeitigen Verhältnissen).

Dieser objektive Grund vernebelt jedoch realiter nicht nur – wie im allgemeinen nur betont wird – den wahren Sachverhalt, welchselbige Vernebelung, der Warenfetischismus oder die Mystifizierung des gesellschaftlichen Seins, dann philosophisch aufgehoben werden muß, sondern er legt es auch nahe, die ökonomische Bewegung meßtheoretisch zu denken, insofern er das ökonomische Konkretum in verschiedene Momente auseinanderlegt, hier in die Ar-beitskraft und die objektiven Arbeitsbedingungen (Arbeitsgegenstand, Arbeitsmittel). Denkt man diese in Einheit, so wird eine messende Bewegungstheorie nicht überflüssig, sondern erst möglich. Eine solche zu begründen ist eine Stufe der Konkretion (so wie vergleichsweise der Übergang von der Kinematik zur Dynamik in der Physik). In der Zeit nach Marx wurde diese Möglichkeit unter anderem als Möglichkeit der analytischen Fassung wirklicher Natur -und

Gesellschaftsbewegungen rezipiert. Es zeigt sich jedoch wieder, daß zwischen *analytisch* und *meßtheoretisch* ein entscheidender kategorialer Unterschied besteht,<sup>355</sup> der aber nicht gesehen werden kann, verfügt man nur über eine Größe wie in der heutigen Ökonomie über den Wert. Die Potenzen, die die epistemologische Analyse des Begriffs *Wert* für die Begründung und Prüfung des Marxschen philosophischen Konzepts enthält, können so gar nicht erschlossen werden.

Um zum Absoluten zu gelangen, die Konkretion zu vollenden, kann die messende Wissenschaft nicht übersprungen werden. Aber die Entwicklung vom Abstrakten zum Konkreten im absoluten Sinne ist kein Prozeß innerhalb einer Fachwissenschaft, sondern diese muß zur Philosophie aufgehoben werden, also die Fassung der Welt unter der Form des Objekts muß aufgehoben werden. Bisherige Versuche, die Konkretion zu vollziehen, erkennen zumeist nicht oder simplifizieren die Arbeit der Abstraktion, der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, diffamieren diese Arbeit als Raub, als Reduktion von Wirklichkeit. In beiden Fällen gründet dies darin, daß dieser Schritt nicht gewürdigt wird, nicht erkannt wird, wie wichtig, wie unabdingbar er ist auf dem Wege zur "Totalität", zum Konkreten.

In beiden Varianten simplifiziert dieses Vorgehen den Begriff *Dialektik* sowie den der Naturwissenschaft. Grundlegendes, wie die Notwendigkeit von Denkprinzipien, der Charakter wissenschaftlicher Gegenstände wird in vielerlei Hinsicht nicht verstanden. In der Konsequenz davon beruht die These von der Realabstraktion bzw. der Abstraktifizierung der Gesellschaft, obzwar sie einen wirklich vorhandenen Gesellschaftszustand reflektiert, auf einer falschen Ontologisierung.

---

<sup>355</sup> Vgl. R. Wahsner, Stichwort "Messen/Messung", in: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, hg. von H. J. Sandkühler, Hamburg 1990, Bd. 3; R. Wahsner und H.-H. v. Borzeszkowski, "Die Spezifik des messenden Vergleichs", a.a.O.; H.-H. v. Borzeszkowski, Bemerkungen zum ökonomischen Reproduktionsprozeß unter dem Aspekt der Meßbarkeit und Berechenbarkeit von Bewegung, a.a.O.

## ANHANG

### *Gedanken zum Charakter der angestrebten Einheit*

Wie schon verschiedentlich erwähnt,<sup>356</sup> ist es ein großes Problem, wie die angestrebte Einheit beschaffen sein muß, um das sein zu können, was sie sein soll. Die nachfolgenden Gedanken sollen das hierzu Erkundete zusammenfassen (wodurch Wiederholungen nicht zu vermeiden sind).

Mit der Bestimmung der Sinnlichkeit durch das Denken einer *Kategorie des Für-einander-seins* bzw. des *Gegeneinander* rezipiert Feuerbach philosophisch – allerdings unbewußt – einen Grundzug der neuzeitlichen Naturwissenschaft, den, wonach das Wirken das Sein bestimmt, die Bewegung als Verhalten Gegenstand der Naturwissenschaft ist. Mithin das Denken eines Etwas, das außerhalb des Gegeneinander der angenommenen Entitäten nicht existiert. Mittels dieses Prinzips wird es möglich, eine sinnliche Wirkung des untersuchten Objekts, mithin seine Erkennbarkeit für das Subjekt zu denken und es als notwendigen Zusammenhang zu fassen. Hingegen kann – wie 1841 als kritische Folge des Hegelschen Konzepts erkannt wurde – auf dem Prinzip des isolierten Individuums keine Wissenschaft errichtet werden.<sup>357</sup>

Die Argumentation, daß das Wesen der Welt nur das vergegenständlichte Selbst ist (Feuerbach), das wirkliche Ich aber nur *das* Ich ist, dem ein Du gegenübersteht und das selbst einem andern Ich gegenüber Du, in diesem Sinne Objekt ist,<sup>358</sup> betrifft den Zusammenhang des neuzeitlichen Denkprinzips mit der Möglichkeit, eine konsistente Einheit von Subjekt und Objekt zu denken. Denn nimmt man *Gegenständlichkeit*, *Sinnlichkeit* in der Bestimmung: Wesentliches außer sich habend und selbst Gegenstand für ein Drittes sein, dann liegt im Begriff *Gegeneinander* bzw. *Kollektivum* in einem das Zueinanderverhalten, die Einheit, mithin die Synthese dieser Gegenstände, und ihre wesentliche Individualität.<sup>359</sup> Es gibt daher kein Gegeneinander ohne gegenseitige Wirkungsfähigkeit und Wirkungswirklichkeit, ohne Sinnlichkeit. Faßt man hingegen ein Individuum bzw. ein Atom als Einzelheit oder – wie der Vul-

---

<sup>356</sup> Es ist ein Gegeneinander im Sinne der Ausführungen auf den Seiten 3, 10 f., 19-24, 31, 62 f., 67 f., 79-82.

<sup>357</sup> Vgl. R. Wahsner, It is Not Singularity that Governs the Nature of Things, a.a.O..

<sup>358</sup> Vgl. L. Feuerbach, Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit, in: Ludwig Feuerbach, Gesammelte Werke, hg. von W. Schuffenhauer, Bd. 11, Berlin 1972, S. 171.

<sup>359</sup> Es sei hier wiederholt: Die Bezeichnung "Kollektivum" oder "kollektives Individuum" wurde in Anlehnung an Kants Begriff der kollektiven Einheit (siehe I. Kant, Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, § 40) und in kategorialem Gegensatz zu *vereinzelt* gewählt. Unter einem kollektiven Individuum wird ein sich durch das Gegeneinander der Gegenstände oder Individuen konstituierendes Ganzes verstanden, das als dieses Ganze als ein System oder ein Individuum höherer Ordnung aufgefaßt werden kann.

gärmaterialismus jener Zeit – als ein Ding mit Eigenschaften bzw. Funktion,<sup>360</sup> so fehlt ein Grundsatz der Beziehung aufeinander. Das Wesen ist dann etwas Unsinnliches, erfaßt seinerseits *nur* den Aspekt der Einheit, womit das *Wesen an sich* und das *Wesen für andere* nicht innerlich miteinander verbunden sind.

In der kritischen Nachfolge Hegels wurde nun ein Ansatz dafür geliefert, das Wirkliche nicht als Materie im Sinne eines bloßen Substrats, sondern als das *tätige* Gegeneinander zweier Subjekte resp. als *wechselseitiges* Subjekt-Objekt-Verhältnis zu denken, das gesellschaftliche Verhältnis des Menschen zum Menschen zum Grundprinzip der Theorie zu machen.<sup>361</sup> Doch wurde zunächst die Tätigkeit (letztlich oder vom Prinzip her) auf die Liebe reduziert, d.i. auf eine unmittelbare sinnliche Empfindung, die keine Objektivität schafft. Sie schafft biologische Nachkommen, mithin die Objektivität einer nachfolgenden Generation, aber *keine spezifisch menschliche Objektivität*.<sup>362</sup>

Der auf diese Weise gedachte Ich-Du-Kosmos reproduziert so letztlich nicht das Subjekt *Mensch*, den Menschen als Gattung. Denn das spezifisch menschliche Subjekt, also das Kollektivum *Mensch*, ist nicht aus einer Mannigfaltigkeit von Ich-Du-Verhältnissen zu konstituieren. Es bedarf des Denkens eines Ganzen *als* Ganzes, eines realen Konkret-Allgemeinen. Ein Prinzip oder das Prinzip, das menschliche Ganze zu denken, ist – wie schon Hegel darzustellen bestrebt war (nachdem auch er zunächst *Liebe* als tätiges Prinzip angenommen hatte) – die Arbeit.<sup>363</sup> Das *Prinzip Arbeit* ist von dem *Prinzip Liebe* maßgeblich unterschieden (obwohl sich die beiden Prinzipien auch, und zwar notwendigerweise, überschneiden). Es gestattet, die Produktion des Subjekts *Mensch* zu denken, und zwar in seiner Spezifik.<sup>364</sup>

Die dem Ganzheitsprinzip *Arbeit* inhärenten objektivitätsstiftenden Mittel, mithin auch deren Betätigung, sind dem durch das Prinzip *Liebe* konstituierten Subjekt fremd. Sie sind realiter aber grundlegend für den Begriff *menschliches Wesen* – und zwar gemäß der eigenen, der Feuerbachschen, Bestimmung des Begriffs *sinnliches Wesen*, wonach ein solches zu seiner Existenz anderer Dinge außerhalb seiner bedarf.<sup>365</sup> Die bekannte Kritik, der zufolge Feu-

---

<sup>360</sup> Der berüchtigte Satz "Das Gehirn sondert die Gedanken ab wie die Leber die Galle" war durchaus in dem Sinne gemeint, daß das Gehirn in Einheit mit seiner Gedankenproduktion gedacht werden muß, daß die Funktion des Gedankenproduzierens nicht ohne ein Organ, das so funktioniert, gedacht werden kann. Aber dieses Organ wurde im wesentlichen *als Ding* gefaßt, wodurch das Gemeinte nicht zu einem konsistenten Konzept entwickelt werden konnte.

<sup>361</sup> Vgl. hierzu K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt, a.a.O., S. 570.

<sup>362</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Enzyklopädie II, S. 497-539 (§§ 366-376). Zur Erläuterung siehe: R. Wahsner, "Die Gattung erhält sich nur durch den Untergang der Individuen". Das Verhältnis von Individuum und Gattung, Einzelem und Allgemeinem im Tierreich, in: dies., Mechanismus – Organismus, a.a.O., S. 231-237.

<sup>363</sup> Vgl. R. Wahsner, "An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußere Natur [...]", a.a.O.; dies. Die Macht des Begriffs als Tätigkeit (§ 208), a.a.O.

<sup>364</sup> Ausführlich zur Spezifik menschlicher Sinnlichkeit siehe: K. Holzkamp, Sinnliche Erkenntnis, a.a.O.

<sup>365</sup> Vgl. z.B. L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: Ludwig Feuerbach, Gesammelte Werke, a.a.O., Bd. 9, Berlin 1970, S. 269, 291; ders. Spiritualismus und Materialismus, a.a.O., S. 171.

erbachs Grenze darin bestand, den Menschen nicht als sinnliche Tätigkeit gefaßt zu haben,<sup>366</sup> benennt diesen Mangel.

Die Ausgestaltung dieses Ansatzes eröffnet die Möglichkeit, den Zweckbegriff zu integrieren, die Wirklichkeit – auf der Ebene der Philosophie – nicht unter der Form des Objekts zu fassen.

Die Suche nach einer Fassung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses, das nicht auf eine Gegenüberstellung von Geist und Sinnlichkeit hinausläuft, in der Weise, daß das Subjekt als Geist, das Objekt als Sinnlichkeit gefaßt wird, sondern daß die Sinnlichkeit des Subjekts fixiert und das Subjekt so objektiviert wird, verfolgte Feuerbach. Dabei entwickelte er – wie gesagt – den Begriff *Sinnlichkeit* derart, daß er einen Ansatz fand, das Subjekt *Mensch* als *kollektives Individuum*, als *Gattung* oder unter der Kategorie *Für-einander-sein* zu denken. Dieser Ansatz hatte zur Konsequenz, Sinnlichkeit nicht nur als die Betätigung der fünf (individuell verteilten) Sinne zu fassen. Da Feuerbach jedoch Sinnlichkeit und Denken auf Einzelnes und Allgemeines verteilte, folgte er selbst dieser Konsequenz nur in Ansätzen. Er hatte durch sein Ich-Du-Konzept den Begriff des Konkreten und den des Einzelnen umgestaltet, derart, daß erst die Ich-Du-Einheit das Grundelement ist.<sup>367</sup> Aber er spricht eben Sinnlichkeit nur dem Einzelnen zu. Das Allgemeine, die Gattung nimmt er als etwas Übersinnliches, ein Real-Allgemeines verwirft er.<sup>368</sup>

Wenn man das Einheit von Gegenständlichkeit und Verhalten seiende Subjekt in Einheit mit dem Gegenständlichkeit und Verhalten in einem seiende Objekt denkt, dann kann man sinnvoll nach dem bestimmenden Moment eines gesellschaftlichen Organismus fragen. Das heißt dann weiter nichts, als danach zu fragen, in Einheit mit welchem Objekt ein gesellschaftliches Subjekt ein wirkliches ist. Und ein solches Objekt ist durchaus *insofern* etwas dem Subjekt Vorgegebenes, als z.B. jede Generation ihre Arbeitsmittel und Arbeitsgegenstände in einer bestimmten Verfaßtheit zuerst einmal vorfindet, auch wenn diese natürlich ebenfalls Produkte vorgängiger menschlicher Tätigkeit sind. Das Vorgefundene tradiert die vorangegangene gesellschaftliche Erfahrung und Erkenntnis, wobei jede Generation die vorgefundenen Arbeitsgegenstände und Arbeitsmittel durch deren Gebrauch nicht nur erhält, sondern auch verändert. Hierdurch wird es möglich, den Menschen in seinem Gattungscharakter nicht nur als biologisches Wesen zu fassen und sein ihn vom Tier unterscheidendes Menschsein nicht nur im Verhalten des Individuums zu denken. Objektivität gefaßt als Sub-

---

<sup>366</sup> Vgl. K. Marx, Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, Berlin 1958, S. 5.

<sup>367</sup> Vgl. z.B. L. Feuerbach, *Spiritualismus und Materialismus*, a.a.O., S. 181.

<sup>368</sup> Vgl. z.B. L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, a.a.O., S. 307-309; ders., *Spiritualismus und Materialismus*, a.a.O., S. 68 f., 103 f., 136. – In der Polemik gegen Hegel allerdings überschreitet er gelegentlich auch diese Grenze (z.B. ebenda, S. 145).

jektgegensatz ist natürlich anders für jedes Subjekt, einheitlich für die Menschen nur insofern, inwiefern die Menschheit als einheitliches Subjekt gedacht wird oder gedacht werden kann.

Oft wird Marx' klare Darstellung übersehen, wonach die abstrakte Entgegensetzung von Arbeit als Mühe und Arbeit als Entfaltung menschlicher Wesenskräfte und Genuß, mithin von notwendiger und freier Arbeitszeit überwunden werden wird durch die grundsätzliche Aufhebung des Privateigentums (im Sinne der Trennung des Eigentums an den subjektiven und den objektiven Arbeitsbedingungen). Er schreibt, es verstehe sich von selbst, daß die notwendige Arbeitszeit nicht in dem abstrakten Gegensatz zu der freien Zeit bleiben kann – wie sie vom Standpunkt der bürgerlichen Ökonomie aus erscheint. In der Schrift "Kritik des Gothaer Programms" spricht Marx von der Arbeit als erstem Lebensbedürfnis: "In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, d.h. vor allem, daß der Gegensatz von geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die *Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden*; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen – erst dann kann [...] die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!"<sup>369</sup> Die Phase, in der die Arbeit erstes Lebensbedürfnis sein kann, ist also nur durch Arbeit zu erreichen, durch Arbeit, die noch nicht erstes Lebensbedürfnis ist.

Hiermit ist die Überlegung verbunden: "Die Arbeit kann nicht Spiel werden, [...]. Die freie Zeit – die sowohl Mußezeit als Zeit für höhere Tätigkeit ist – hat ihren Besitzer natürlich in ein andres Subjekt verwandelt und als dies andre Subjekt tritt er dann auch in den unmittelbaren Produktionsprozeß. Es ist dieser zugleich Disziplin, mit Bezug auf den werdenden Menschen betrachtet, wie Ausübung, Experimentalwissenschaft, materiell schöpferische und sich vergenständlichende Wissenschaft mit Bezug auf den gewordenen Menschen, in dessen Kopf das akkumulierte Wissen der Gesellschaft existiert."<sup>370</sup>

Dieser Standpunkt schlägt sich auch in der Bestimmung von Wissenschaft als allgemeiner Arbeit nieder.<sup>371</sup> Wenn diejenigen, die die Abschaffung der Arbeit befürworten, die anzustre-

---

<sup>369</sup> K. Marx, Kritik des Gothaer Programms, in: MEW, Bd.19, Berlin 1962, S. 21 [Hervorhebung – R.W.]. Vgl. auch die in diesem Sinne formulierte Aussage: "Die Gesellschaft findet nun einmal nicht ihr Gleichgewicht, bis sie sich um die Sonne der Arbeit dreht." (K. Marx, Nachwort zu "Enthüllungen über den Kommunisten-Prozeß zu Köln", in: MEW, Bd. 18, Berlin 1962, S. 570.)

<sup>370</sup> K. Marx, Grundrisse, a.a.O., S. 599 f.; siehe auch: ders., Das Kapital, Dritter Band, in: MEW, Bd. 25, Berlin 1964, S. 828.

<sup>371</sup> Vgl. K. Marx, Das Kapital, Dritter Band, a.a.O., S. 113 f.; vgl. auch z.B. K. Zweiling, Vorlesung "Dialektischer Materialismus" am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität von 1955-1957; P. Ruben, Wissenschaft als allgemeine Arbeit. Über Grundfragen der marxistisch-leninistischen Wissenschaftsauffassung, in: ders., Dialektik und Arbeit der Philosophie, Köln 1978, S. 9-51; H. Laitko, Wissenschaft als allgemeine Arbeit. Zur begrifflichen Grundlegung der Wissenschaftswissenschaft, Berlin 1979; A. Arndt, Die Arbeit der Philosophie, Berlin 2003.

bende Alternative in einem "mit Geist erfüllten Tätigsein" sehen, können sie wohl kaum die Wissenschaft davon ausschließen. Doch dieses mit Geist erfüllte Tätigsein ist nicht reines Vergnügen, sondern Arbeit, wenn auch Arbeit anderer Art. Welchen Sinn hätte es, die Alternative so zu bestimmen, wenn Arbeit nur Plackerei und Demütigung wäre?

Was also muß aufgehoben werden? Entfremdung, Plackerei, nicht aber die Entwicklung der menschlichen Wesenskräfte. Und diese ist nicht ohne Mühe zu haben. Auch ein "mit Geist erfülltes Tätigsein" gibt es nicht ohne Mühe, und es ist zudem nur möglich auf der Basis eines – immer wieder neu zu erarbeitenden – gesellschaftlichen Reichtums, der die unmittelbaren Lebensbedürfnisse zu befriedigen gestattet. Die viel gepriesene Selbstverwirklichung ist Unsinn; die Illusion ihrer Möglichkeit unterstellt, daß das "Selbst" schon etwas ist, daß es das, was es durch die vorgesehene Tätigkeit werden will, schon ist, bevor es tätig wurde, und warum fällt eine solide und anspruchsvolle Berufsausbildung und -ausübung nicht unter Selbstverwirklichung, sondern nur Töpfern und Malen?<sup>372</sup>

Zudem ist die Arbeit als Bildnerin von Gebrauchswerten, mithin als konkrete, "eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln".<sup>373</sup>

Die heutigen Argumentationen für die angebliche Notwendigkeit, die Arbeit aufzuheben,<sup>374</sup> beruhen auf einer heillosen Begriffsverwirrung, einem unsauberen Begriffsgebrauch. Und sie zeigen, wie ideologische Fehldeutungen in ungelösten hochtheoretischen Problemen ihren Grund haben können. Hier: Bestimmung der Arbeit als rein abstrakte Arbeit sowie die Gleichsetzung von *Allgemeinem* und *Abstraktem*.

Man könnte einen Ausweg darin sehen, das Problem terminologisch zu lösen, den Kritikern zugestehen, nur entfremdete Arbeit "Arbeit" zu nennen. Doch wäre damit nicht ausgeräumt, daß sie das Verhältnis von Individuum und Gattung nach der Art des Alltagsbewußtseins bestimmen. Sie unterstellen den Menschen in seinem heutigen Status – so es ihm gut geht – und behandeln ihn so, als wäre er an sich so. Sie unterstellen einen Reichtum der Gesellschaft, der nur in den höchstentwickelten Industrieländern, und dort auch nur für einen Teil der Bevölkerung, gegeben ist.

---

<sup>372</sup> Das gängige Verständnis von *schöpferisch* ist recht seltsam. Ein Kreativshop ist ein Bastelladen. Eine Buchhandlung wird nicht so bezeichnet.

<sup>373</sup> K. Marx, Das Kapital, Erster Band, in: MEW, Bd. 23, Berlin 1962, S. 57, siehe auch: S. 192 f.

<sup>374</sup> Vgl. z.B. A. Jaffe, Die Abenteuer der Ware, Münster 2005, insbes. S. 99-117, 240-245. Siehe auch Internet, Stichwort "Arbeit".

Die Tiefe des Arbeitsgedankens zu begreifen ist vielleicht eher möglich, wenn man beachtet, was Hegel über die Arbeit geschrieben hat.<sup>375</sup> Man wird dann vielleicht sachlicher nachdenken, sich nicht von seiner Abneigung gegen eine bestimmte Ideologie leiten lassen bzw. davon, diese unbedingt modernisieren zu wollen, um sie – wie man meint – vom Dogmatismus zu befreien.

Nach Hegel gründet die Besonderheit des Menschen in der Arbeit.<sup>376</sup> Hat sich die Natur im Tier zu einer Stufe emporgearbeitet, auf der das Einzelne, das Individuum, so beschaffen ist, daß es durch sein ihm inhärentes Verhalten zum Allgemeinen strebt, nicht nur im Verhältnis *Einzelnes – Allgemeines* oder *Individuum – Gattung* steht, sondern das Allgemeine in einem gewissen Maße bzw. in einer gewissen Hinsicht zu realisieren vermag. Aber es kann sich seine Gattung nicht zum Gegenstand machen, d.h. es denkt nicht.<sup>377</sup> Den *Grund* für diesen Unterschied von Mensch und Tier sieht Hegel in der Art und Weise, in der beide ihre Bedürfnisse befriedigen. Das Tier hat den Trieb, sein Bedürfnis aufzuheben. Doch der Trieb ist nicht gewußter Zweck, und so weiß das Tier seine Zwecke noch nicht als Zwecke.<sup>378</sup>

Zudem hat jedes Tier nur einen beschränkten Kreis zu seiner unorganischen Natur, die allein für es ist und die es sich aus vielem, und zwar vermöge des Instinkts, heraussuchen muß. Der Mensch, hingegen setzt sich die Natur als solche entgegen.<sup>379</sup> (In dieser Konstellation hat die Natur etwas außer sich, außer sich als *ihr* Anderes.)

Seit längerem hat man erkannt, daß der bloße *Gebrauch* von Werkzeugen auch im Tierreich vorkommt (und es als Voraussetzung menschlicher Werkzeugverwendung auch muß).<sup>380</sup> Der Mensch aber gebraucht nicht nur Werkzeuge, die menschliche Produktion und

---

<sup>375</sup> Ausführlicher dazu siehe: R. Wahsner, "An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußere Natur [...]" a.a.O., S. 174-195; dies., Die Macht des Begriffs als Tätigkeit (§ 208), a.a.O.; dies., Der Widerstreit von *Mechanismus* und *Organismus*, a.a.O., S. 231-295.

<sup>376</sup> Hegel schreibt: "Das Tier arbeitet nicht, nur gezwungen, nicht von Natur; es ißt nicht sein Brot im Schweiß des Angesichts, bringt sein Brot sich nicht selbst hervor: von allen Bedürfnissen, die es hat, findet es unmittelbar in der Natur Befriedigung. Der Mensch findet auch das Material dazu, aber, kann man sagen, das Material, ist das wenigste für den Menschen, – die unendliche Vermittlung der Befriedigung seiner Bedürfnisse geschieht nur durch Arbeit. [...] . *Daß der Mensch sich zu dem machen muß, was er ist*, daß er im Schweiß seines Angesichts sein Brot ißt, hervorbringen muß, was er ist, das gehört zum Wesentlichen, zum Ausgezeichneten des Menschen." (G.W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. II, in: Werke, a.a.O., Bd. 17, S. 259 [Hervorhebung – R.W.]. Hegel nimmt also die Notwendigkeit der Mühe als ein Positivum, als Entwicklungsstimulus, auf.

<sup>377</sup> Über diesen nach Hegel charakteristischen Unterschied siehe z.B. G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Werke, a.a.O., Bd. 12, S. 20; ders., Enzyklopädie III, a.a.O., S. 93 (§ 398 Z); ders. Enzyklopädie I, a.a.O., S. 41 f. (§ 2), 52 (§ 8 A); ders., Wissenschaft der Logik. Erster Teil, a.a.O., S. 20; ders., Grundlinien der Philosophie des Rechts, a.a.O., S. 46 (§ 4).

<sup>378</sup> Zur Frage, inwiefern Arbeit nicht schlechthin als Zweckrealisation bestimmt werden kann, siehe den Abschnitt "Arbeit als Telosrealisation?" der vorliegenden Abhandlung.

<sup>379</sup> Zur Entwicklung des Mensch-Natur-Verhältnisses siehe: R. Wahsner, Naturwissenschaft (Bibliothek dialektischer Grundbegriffe, a.a.O., insbes. S. 8-15.

<sup>380</sup> Vgl. dazu z.B. K. Holzkamp, Sinnliche Erkenntnis, a.a.O., insbes. S. 105-158; P. Beurton, Biologische Evolution und Subjekt-Objekt-Dialektik, Dt. Zs. für Philosophie 27 (1979), 558-570; ders., Werkzeugproduktion im Tierreich und menschliche Werkzeugproduktion, Dt. Zs. für Philosophie 38 (1990), 1168-1182.

Verwendung von Werkzeugen erzeugt auch eine Änderung des praktischen Verhaltens, eine Änderung der Qualität dieses Verhaltens *als* praktisches Verhalten. Denn der Mensch erwirbt durch sein Tun die Fähigkeit zur *systematischen* Werkzeugherstellung, zur Herstellung von Werkzeugen *auf Vorrat*, für eine *künftige Gelegenheit* und *gesellschaftliche Werkzeugherstellung*. Hiermit ist eine entscheidende Umkehrung des Verhältnisses von Zweck und Mittel verknüpft. Werkzeuge werden für einen verallgemeinerten, potentiellen Verwendungszweck geschaffen, und die Orientierung in einer aus Arbeitsprodukten bestehenden Welt schließt eine Orientierung über Gegenstandsbedeutungen ein, wodurch sich eine neue Wahrnehmungsfunktion aufbaut, die eine neue Art der Verallgemeinerung impliziert und die Sinnlichkeit so nicht nur auf das Einzelne geht.<sup>381</sup>

Die gegebene Bestimmung des kategorialen Verhältnisses von Gegenstand und Verhalten findet ihr Pendant in der These, daß eine *wirkliche* Bewegung auf dem Prinzip des isolierten Individuums nicht konzipiert werden kann, sondern nur – was hieraus folgt – auf der Basis eines Prinzips, das – wie gesagt – in Anlehnung an Kants Begriff der kollektiven Einheit<sup>382</sup> und in kategorialen Gegensatz zu *vereinzelt Prinzip des kollektiven Individuum* genannt werden soll. Unter einem kollektiven Individuum wird ein sich durch das Gegeneinander der Gegenstände oder Individuen konstituierendes Ganzes verstanden, das als dieses Ganze als ein System oder ein Individuum höherer Ordnung aufgefaßt werden kann.<sup>383</sup> In der Konsequenz hiervon ergibt sich, daß eine Wissenschaft (sei es nun eine messende und rechnende oder eine Geistes- bzw. Sozialwissenschaft oder auch eine wissenschaftliche Philosophie), so sie beansprucht, Wirkliches zu bestimmen, nicht begründet werden kann, schließt sie den (dialektischen) Widerspruch aus ihrem Gegenstandsbereich aus.<sup>384</sup>

Es wurde gezeigt, wie eine Philosophie angelegt sein muß, die die Verwirklichung und Objektivierung von Prinzipien (gesetzten Gründen) begründen kann. Sie führte zu dem Ergebnis, daß alle wahre und wirkliche Wissenschaft aufgehoben wird, legt man das Prinzip des isolierten Individuums resp. das des abstrakt-einzelnen Selbstbewußtseins zugrunde, da *nicht*

---

<sup>381</sup> Vgl. K. Holzkamp, Sinnliche Erkenntnis, a.a.O., insbes. S. 117-119.

<sup>382</sup> Vgl. z.B. I. Kant: Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, a.a.O., S. 198 (§ 40).

<sup>383</sup> Vgl. R. Wahsner, Die fehlende Kategorie. Das Prinzip der kollektiven Einheit und der philosophische Systembegriff, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie XXXI (1999), Wien 2000, S. 43-60; siehe auch dies., It is Not Singularity that Governs the Nature of Things, a.a.O.; dies., Das Denken des Widerspruchs in der Naturwissenschaft, der Systemtheorie und der Dialektik der klassischen deutschen Philosophie, in: Das Denken des Widerspruchs als Wurzel der Philosophie, Berlin 1991, S. 5-17.

<sup>384</sup> Deshalb trifft es auch nicht zu, daß der Widerstreit ausgeschlossen werden muß, soll eine Bewegung mathematisch-meßtheoretisch gefaßt werden. – Ausführlicher dazu H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Physikalischer Dualismus und dialektischer Widerspruch, a.a.O., insbes. S. 1-23, 149-167; dies., Infinitesimalkalkül und neuzeitlicher Bewegungsbegriff oder Prozeß als Größe, a.a.O.

die Einzelheit in der Natur der Dinge herrscht,<sup>385</sup> was sich auch in Newtons Modifizierung des antiken Atomismus niederschlug.<sup>386</sup>

Das Unerwartete und Aufregende an diesem Ergebnis ist die Übereinstimmung mit dem einer ganz anderen Untersuchung, einer Untersuchung, die den (wohlverstandenen) Atomismus als Denkprinzip der Physik erweist. Fand der antike Atomismus seinerzeit einen Weg, um die Bewegung physikalisch (das schließt ein: logisch widerspruchsfrei) denken zu können, so vermochte er doch nicht, einen notwendigen Zusammenhang zwischen dem von ihm entwickelten Denkprinzip und der sinnlichen Wahrnehmung zu begründen, da er das hierfür notwendige Zusammendenken der Momente (also die Art des Zusammendenkens, die hierfür notwendig ist) nicht zu bewältigen vermochte. Deshalb mußte er modifiziert werden. Diese Modifizierung kann gefaßt werden als Negation des Prinzips des isolierten Individuums und als Übergang zum Prinzip des kollektiven Individuums. Von Newton selbst wurde es als *aktives* Prinzip bezeichnet.<sup>387</sup> Ein solches ist z.B. die Gravitation, insofern kein Körper an sich selbst schwer ist, sondern die Körper nur *gegeneinander* schwer sind (die Gravitation durch das Gegeneinander erst konstituiert wird). Allerdings bedarf die Physik auch sogenannter passiver Prinzipien (wie es z.B. das der Trägheit ist). Mit ihnen bestimmt sie sozusagen ihre Substanz, schreibt sie fest. Daß sie letzteres tun muß, ist der Tatsache geschuldet, daß sie nicht Philosophie ist, sondern eben eine empirische mathematisierte oder messende und rechnende Wissenschaft.

Das wirkliche Dasein des Geistes ist (bei Hegel) die Abstraktion. Logisch gesehen geht er vom Unendlichen aus. Doch das Abstrakt-Allgemeine faßt nicht das Unendliche. Hegel geht von einer fixierten Abstraktion aus. Kann es von diesem Ausgangspunkt aus eine Entwicklung geben? Sein Konkretisierungsverfahren, das den gesellschaftlichen Charakter der Arbeit nur auf die Zirkulationsverhältnisse gründet, erweckt ernsthafte Zweifel und impliziert eine Kritik seiner Logik.<sup>388</sup>

---

<sup>385</sup> Vgl. K. Marx, Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband. Erster Teil, a.a.O., S. 257-365.

<sup>386</sup> Ausführlicher dazu R. Wahsner, Das Aktive und das Passive, a.a.O.; H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Newton und Voltaire, a.a.O.; dies., Physikalischer Dualismus und dialektischer Widerspruch, a.a.O.

<sup>387</sup> Vgl. I. Newton, Opticks, with a foreword by A. Einstein, an introduction by Sir Edmund Whittaker, a preface by I. B. Cohen, Dover 1952, S. 404 (Query 31) [dt: Optik oder Abhandlung über Spiegelungen, Brechungen, Beugungen und Farben des Lichts, übersetzt und hg. von G. W. Abendroth, Leipzig 1898 (Bde. 96 und 97 der Reihe "Ostwalds Klassiker der exakten Naturwissenschaften"), Bd. 97, S. 147] – Zur Erläuterung vgl. die in Anm. 240 zitierte Literatur.

<sup>388</sup> Nebenbei sei gesagt, daß die oft gehörte Behauptung, Hegel habe die sogenannte negative Seite der Arbeit nicht gesehen, nicht zutrifft. [Vgl. dazu: G.W.F. Hegel, G.W.F. Hegel, Jenaer Systementwürfe I, a.a.O., S. 228; ders., Jenaer Systementwürfe III, a.a.O., S. 222 f., 246; ders., Grundlinien der Philosophie des Rechts, a.a.O., S. 350-353 (§§ 195-198), 389-391 (§§ 243-256).]

Setzt man – wie es oft geschieht – dem Hegelschen Vorgehen (nur) den "Gegensatz des abstrakten Denkens und der sinnlichen Wirklichkeit" entgegen,<sup>389</sup> so erfaßt das nicht das ganze Problem. Hegels Ansatz ist weiter; er vermag nur nicht, ihn auszuführen.

Feuerbach hatte darauf aufmerksam gemacht, daß die Empirie ernst genommen werden muß; er faßt diesen Gedanken aber zu kurz.<sup>390</sup> Auch seine Kritik an Hegel unterscheidet nicht differenziert genug. Seine Kritik an der Spekulation schlechthin ist unberechtigt, er argumentiert so, als gäbe es diese nur in der Hegelschen Form (wenn sie nicht hinter dessen System zurückfällt).

In seinem Buch "Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus" untersucht Henrich die Entwicklung der nach-Kantischen Philosophie bis zu Hegel. Er zeigt, daß man die Konzepte von Reinhold, Diez, Jacobi, Niethammer, Süßkind, Erhard, Schelling, Fichte, Hölderlin und Hegel in ihrer Gesamtheit nehmen muß, daß nicht ein bestimmter von ihnen *die* Lösung gefunden hat, sondern die Gesamtheit dieser Denker die philosophische Entwicklung zum Höhepunkt brachte.<sup>391</sup> Dann müßte man noch den neuen Ansatz von Marx hinzunehmen und das Ganze synthetisieren (was bisher noch nicht geschehen ist).

Diez habe gezeigt, "daß die Theorie von Reinhold, die sich mit ihrem Einsatz beim Begriff der Vorstellung scheinbar näher an Kants eigenen Architektur hielt, in Wahrheit untergründig von der Abfolge in der Begründung zehrt, die beim Ich einsetzt. Von ihm allein her könnte sie jedenfalls eine hinreichende Begründungskraft gewinnen. Wenn man den Zusammenhang mit dem selbsttätigen Ich nicht dominant und leitend werden läßt, dann bleiben auch Reinholds Beweise, mit denen er Kant auf sicheren Grund hatte bringen wollen, bloße Sophismen."<sup>392</sup>

Die Begründung sollte, könnte, beim Ich einsetzen, aber nicht enden, sich nicht darauf reduzieren. Der Verdacht, daß hier ein Mangel vorliegt, wird bestärkt durch das Desinteresse an Kants (und anderer) Mechanik-Rezeption und das Unverständnis für Naturwissenschaft – Unverständnis in dem Sinne, daß man die Naturwissenschaft *philosophisch* für unwichtig hält. Wie kommt die Objektivität ins Spiel? Wird das Begreifen der Selbsttätigkeit des Menschen gleichgesetzt mit der Begründung aus dem Ich?

---

<sup>389</sup> Vgl. z.B. K. Marx, Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt, a.a.O., S. 572.

<sup>390</sup> Feuerbach wollte das Subjekt versinnlichen, um es zu objektivieren. Dabei unterstellt er in der Konsequenz die Natur als unmittelbar wahrnehmbares Erkenntnisobjekt und das Erkenntnisobjekt als Natur. Er glaubt daher, keiner Erkenntnismittel zu bedürfen – obwohl sein Ich-Du-Konzept ihn dazu bringt, die Sinnlichkeit so einzusetzen, daß ein neuer Begriff der Sinnlichkeit notwendig wird. Diese Notwendigkeit könnte aber erst verwirklicht werden, wenn Feuerbachs "nur durch die Sinne" ersetzt werden würde durch "nicht ohne die Sinne", mithin "nicht ohne den Gedanken", wenn also eine versinnlichte Rationalität oder rationalisierte Sinnlichkeit konzipiert werden könnte, d. h. Vernunft.

<sup>391</sup> Vgl. D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena 1790-1794, Frankfurt a.M. 2004.

<sup>392</sup> Ebd., S. 21.

Es wird gesagt, daß die Aufgabe, die den genannten Philosophen aus ihrer Zeit mit unabweisbarer Macht aufgegeben war, *immer aufs neue gelöst werden muß* und also auch von uns selbst auf eine uns gemäße Weise zu lösen ist. Warum es aber dabei um *letzte* Gründe und den Einklang mit sich selbst geht,<sup>393</sup> ist problematisch. Vielleicht sind die *jeweils* letzten Gründe gemeint. Man konzentriert sich zu sehr auf das Individuum und die Religion. Andere Strömungen, so der erwähnte neue Ansatz hingegen vernachlässigen diese beiden Aspekte – ohne sie durch etwas Äquivalentes zu ersetzen.

Beide Desiderate haben es zu verantworten, daß bislang die angestrebte Einheit bzw. ihr Begriff noch nicht erreicht wurde.

---

<sup>393</sup> Vgl. ebd, S. 24. Wörtlich heißt es: "Sich über die letzten Gründe philosophischen Wissens zusammen mit den letzten Gründen zu vergewissern, aus denen das Leben der Menschen in einen Einklang mit sich selbst zu kommen vermag."

## *Bemerkungen zum Status einer heutigen Ontologie*

### *"Natürliche" Sichtweisen*

Hegels Forderung, den Gegensatz des Bewußtseins zu seinem Gegenstand aufzuheben, kann zunächst als illusorisch empfunden werden oder auch als philosophisch unsinnig. Man muß es richtig verstehen. Damit verknüpft ergibt sich die Frage: Was ist mit *Ontologie* gemeint?

Ist gemeint, daß der Begriff nicht nur gedacht, sondern auch real ist? Daß er es ist ergibt sich aus dem Aufgehobensein des Gegensatzes von Bewußtsein und Gegenstand des Bewußtseins. Demnach wäre Ontologie die Lösung der höchsten Aufgabe der Philosophie.

Oder ist gemeint, daß die ontologischen Voraussetzungen einzuholen sind? Dies ergibt sich aus der Notwendigkeit vieler möglicher Anfänge und daraus, daß jede "Teil"philosophie die ganze Philosophie sein muß.

Wenn Sein und Denken identisch werden sollen, dann gibt es kein Sein ohne Denken (kein bestimmtes; keines, über das man irgend etwas sagen kann). Dann gibt es also – sollte man schließen – keine bewußtlose Ontologie, mithin keine, die identisch ist mit "natürlichem" Denken oder Alltagsbewußtsein. Aber es gibt "natürliche", d.h. unreflektierte, Haltungen. So ist z.B. was man besitzt, einem selbstverständlich. Man reflektiert es nicht als einen besonderen, die Gesellschaft differenzierenden Sachverhalt.

Oder man betrachte die Einordnung der Natur in den Kosmos von *Mensch, Natur* und *Gott*. In der Antike ist die Natur etwas Göttliches. Es wäre ein Frevel, sie zu verändern, und durch Veränderungen könnte man auch nichts über sie erfahren. In der Neuzeit wird die Natur eher als Material betrachtet, das der Mensch als Geschöpf Gottes nach seinem Bedürfnis umzugestalten befugt ist ("macht euch die Erde untertan").

Aus diesen "selbstverständlichen" Situationen ergeben sich verschiedene, zumeist unbewußte Haltungen. Es sind dies weltanschauliche Überzeugungen. (Gelten diese als Setzungen?)

Aufschlußreich ist auch die Mechanisierung der Mechanik. Sie war eine falsche Ontologisierung der physikalischen Theorie *Mechanik*. Man identifizierte die in dieser Theorie auftretenden Artefakte mit Gegenständen der Alltagswelt, mit der mittels des Ding-Eigenschafts-Prinzips gedachten Alltagswelt. Das heißt, man erkannte nicht, daß diese Entitäten in besonderer Weise und für einen besonderen Zweck unter sehr starken Voraussetzungen (denen des neuzeitlichen Umbruchs) gebildet worden waren. Man abstrahierte also von den Prinzipien ihrer Bildung und den spezifischen Anforderungen, denen sie genügen sollten. Man identifizierte Begriff und Wirklichkeit – allerdings nicht im Sinne der von Hegel gemeinten Aufgabe.

In all diesen Fällen reflektierte man nicht, was man tat oder unter welchen Bedingungen man es tat, tun konnte.

Mit diesem Vorgehen reduzierte man die Realität auf das, was man sich unter den Termini jeweils vorstellte. (So setzte man den ökonomischen Terminus "Wert" mit allem gleich, was einem unter Wert so vorschwebte). Und so man verstanden hatte, daß er etwas bezeichnet, was nur im Zusammenhang mit der Ökonomie einen Sinn hat, verkannte man die Spezifik seiner Bildung, also die Tatsache, daß er nur *ein* Verhalten des ökonomischen Gegenstandes faßt (wollte man die ganze Welt bzw. Gesellschaft mit ihm erklären).

Diese falschen Identifizierungen oder Ontologisierungen von Begriffen konnten sich ergeben, weil die wissenschaftlichen Erkenntnisse in das Alltagsleben und das Alltagsdenken einfließen, ohne verstanden zu werden, ohne über ihre Vorbedingungen nachzudenken – was seinerseits wiederum durch die jeweilige Lebenssituation bedingt ist. Man nimmt aber, auch wenn man über die Vorbedingungen nicht nachdenkt, (implizit) einen bestimmten epistemologischen Standpunkt ein (was im Falle der physikalischen Theorie *Mechanik* dazu führte, sie mit der mechanistischen Weltanschauung zu identifizieren).

Man sieht schon hier, daß es sich bei Ontologie und Gnoseologie nicht um zwei völlig getrennte Gebiete handelt. Hegel wollte dies in seiner Philosophie vorführen – gründend auf der Auffassung: "Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird."<sup>394</sup>

Kant hatte die entscheidende Wendung vollzogen, auf der auch Hegel beruht. Mit ihm ist der neuzeitliche Umbruch explizit in der Philosophie angekommen; Kant hat diesen Umbruch philosophisch rezipiert. Deshalb kann man nicht ohne Blick auf diesen Umbruch die Kantsche oder die nach-Kantsche Philosophie mit Aristoteles vergleichen.

### *Der Begriff von Ontologie nach Kant*

Ontologie bestimmt sich nach Kant so: "Die Ontologie ist diejenige Wissenschaft (als Teil der Metaphysik), welche ein System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze, aber nur so fern sie auf Gegenstände gehen, welche den Sinnen gegeben, und also durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht. Sie berührt nicht das Übersinnliche, welches doch der Endzweck der Metaphysik ist, gehört also zu dieser nur als Propädeutik, als die Halle, oder der Vorhof der eigentlichen Metaphysik, und wird Transzendentalphilosophie genannt, weil sie die Bedingungen und ersten Elemente aller unserer *Erkenntnis* a priori enthält."<sup>395</sup>

Besteht die Ontologie aus dem System dieser Grundsätze, die dann später einzuholen sind? Oder betrifft die Ontologie den Standpunkt, daß das Gedachte auch außerhalb des Bewußt-

---

<sup>394</sup> G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Teil, a.a.O., S. 70; ders., Enzyklopädie I, a.a.O., S. 62 f. (§ 17).

<sup>395</sup> I. Kant, Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?, in: Werke, Bd. VI, S. 590, auch 655.

seins existiert? *Wenn* der Gegensatz von Bewußtsein und Gegenstand des Bewußtseins aufgehoben ist, ist auch die Frage aufgehoben. Wie aber sieht es zuvor aus?

Daß die als ontologisch verstandenen Voraussetzungen einzuholen sind, ergibt sich aus der Notwendigkeit der verschiedenen Anfänge bzw. daraus, daß jede "Teil"philosophie die ganze Philosophie ist. Die hiermit verbundene Notwendigkeit apriorischer Bedingungen wurde von Kant und dem Neukantianismus ausführlich dargetan.<sup>396</sup> Hier sei nur nochmals gesagt, daß es um die apriorische Funktion geht, die nicht aufgehoben wird, wenn die aposteriorische Herkunft der Prinzipien nachgewiesen ist.<sup>397</sup>

Um eine Ontologie zu begründen, müßten demnach die Bedingungen der Erfahrung erkundet werden. (Das ist eine Vorbedingung, die nicht bedeutet – wie Lukács meint –, daß eine ontologische Frage erkenntnistheoretisch beantwortet wird.)<sup>398</sup> Es ist eine Vorbedingung, ohne deren Erfüllung Ontologie nicht möglich ist. Zumeist wird dies mißgedeutet – so wie Hegel meinte, Kant wolle das Erkennen ergründen, *bevor* erkannt wird.<sup>399</sup> Kant setzte jedoch die Existenz von Erkenntnis voraus und wollte die Form der Verknüpfungen in dieser vorhandenen Erkenntnis herausfinden. Er verglich sein Vorgehen mit der Absicht, aus einer Sprache Regeln des wirklichen Gebrauchs der Wörter überhaupt herauszusuchen und so Elemente zu einer Grammatik zusammenzutragen.<sup>400</sup>

Eine Wissenschaft, die das "Seiende, insofern es ist", betrachtet,<sup>401</sup> d.h. neuzeitlich: die das sich selbst denkende Subjekt als Subjekt-Objekt-Einheit betrachtet, als das seine Objektivierungsprinzipien erkennende und begreifende Subjekt, als das Subjekt, das sich des *Logos*, in dem es agiert, seiner selbsterzeugten Bestimmtheit, bewußt ist, könnte hiernach Ontologie in dem Sinne sein, daß sie das *jeweils*, das in gewisser *Hinsicht* Vorausgesetzte, nicht das Voraussetzungslose schlechthin, nichts Absolut-Evidentes fixiert. Und Monismus bedeutet nicht Ableitung aus einem bestimmten Prinzip bzw. Reduktion auf ein solches. Nicht akzeptabel ist m.E. die Auffassung Adornos, wonach Ontologie und Dialektik in einen gewissen Gegensatz zueinander gestellt werden und explizit behauptet wird: "Ontologie heißt also Philosophie über das Sein in einem pointierten Gegensatz zu einer Philosophie, die im wesentlichen bei der Vorfrage stehen bleibt, nämlich bei der Frage, wie Erkenntnis überhaupt möglich sei; die

---

<sup>396</sup> Ausführlich dazu: R. Wahsner und H.-H. v. Borzeszkowski, *Die Wirklichkeit der Physik*, a.a.O., S. 115-120, 239-285; dies., *Das physikalische Prinzip*, a.a.O., S. 55-155, 209-220; R. Wahsner, *Der Widerstreit von Mechanismus und Organismus*, a.a.O., S. 81-93, (40-93), 296-299.

<sup>397</sup> Vgl. R. Wahsner, *Apriorische Funktion und aposteriorische Herkunft*. Hermann von Helmholtz' Untersuchungen zum Erfahrungsstatus der Geometrie, in: *Universalgenie Helmholtz. Rückblick nach 100 Jahren*, hg. von L. Krüger, Berlin 1994, S. 245-259.

<sup>398</sup> G. Lukács, *Ontologie – Arbeit*, a.a.O., S. 17.

<sup>399</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, *Geschichte der Philosophie III*, a.a.O., S. 333 f.

<sup>400</sup> Vgl. I. Kant, *Prolegomena*, a.a.O., S. 192 (§ 39).

<sup>401</sup> Überlegungen zur Problematik einer Wissenschaft vom Seienden siehe: Wieland, in: *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, a.a.O., S. 194-212.

im allgemeinen das, was erkannt werden soll und worauf es der Erkenntnis wesentlich ankommen soll, gar nicht mehr erreicht."<sup>402</sup> Natürlich kann man dieses Stehenbleiben nicht rechtfertigen. Aber folgt es denn zwangsläufig aus der Frage, wie Erkenntnis möglich ist? Auch hier wurde Kant mißverstanden. Genau genommen geht es auch nicht um eine Voraussetzung, sondern um die Prinzipien, auf deren Basis Erkenntnis möglich ist.

Seit Kant muß man beachten: Wie etwas an sich, d.h. völlig unabhängig vom Erkenntnis-subjekt beschaffen ist, kann grundsätzlich nicht gesagt werden. Demzufolge gibt es keine reine, keine gnoseologieunabhängige Ontologie.<sup>403</sup> Was das Subjekt ist kann vor der Bestimmung seines Verhältnisses zum Objekt nicht angegeben werden, ebensowenig wie das Objekt ohne Bezug auf das Subjekt bestimmt werden kann. Der Begriff *Ich* ebenso wie der Begriff *Gegenstand* gestaltet sich erst in dem Fortschritt der Erfahrung.<sup>404</sup>

Dieser Standpunkt wird häufig nicht verstanden bzw. nicht akzeptiert. Daher spielen un-kantische bzw. anti-kantische Auffassungen nach wie vor eine große Rolle. So vertritt beispielsweise Lukács eine extrem gegenteilige Ontologie. Seine Auffassung, daß die Arbeit vorrangig die Verwirklichung einer teleologischen Setzung ist, beruft sich darauf, daß dies ein elementares Erlebnis des Alltagslebens aller Menschen sei. Es ist dies ein völlig unphilosophisches Argument. Der Gegensatz von Bewußtsein und Gegenstand des Bewußtseins wird bei Lukács nicht aufgehoben, sondern die Aufgabe ignoriert (z.B. wenn von der ontologischen Scheidung zwischen Natur und Gesellschaft gesprochen wird).<sup>405</sup> Die ontologischen Thesen ihrerseits werden nicht begründet. Es wird unterstellt, man könne wissen, wie etwas absolut ohne uns beschaffen ist, es wird nicht bedacht, daß die Frage die Antwort schon mitbestimmt, die Frage, die ihrerseits wiederum bedingt ist. Daß gerade diese Frage gestellt wird, ist bedingt durch die Lebenssituation, sie muß zudem nicht bewußt sein.

Wie war Kants Argumentation? "Die transzendente Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: daß der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer mögli-

---

<sup>402</sup> Vgl. Th.W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, a.a.O., insbes. S. 10 f., auch 50, 160, 425.

<sup>403</sup> Vgl. R. Wahsner, "Die Materie der Erkenntnis kann nicht gedichtet werden." Zu den Bedingungen einer materialistischen Spekulation bzw. Dialektik und zur Unmöglichkeit einer monistischen Abbildtheorie, *Z.*, Heft 77, März 2009, S. 138-157; dies., Noch einmal zu den Bedingungen einer materialistischen Spekulation. Bemerkungen zu den Beiträgen von A. Hüllinghorst und Th. Metscher, in *Z.* 81, *Z.*, Heft 82, Juni 2010, S. 122-133.

<sup>404</sup> Eine erläuternde Darstellung dieses Sachverhalts gibt der folgende Text: "Allgemein müssen wir uns deutlich machen, daß die Begriffe des 'Subjekts' und 'Objekts' selbst kein gegebener und selbstverständlicher *Besitz* des Denkens sind, sondern daß jede wahrhaft schöpferische Epoche sie erst erwerben und ihnen ihren Sinn selbstständig aufprägen muß. Nicht derart schreitet der Prozeß des Wissens fort, daß der Geist, als ein fertiges Sein, die äußere, ihm entgegenstehende und gleichfalls in sich abgeschlossene Wirklichkeit nur in *Besitz* zu nehmen hätte; daß er sie Stück für Stück sich aneignete und zu sich hinüberzöge. Vielmehr gestaltet sich der Begriff des 'Ich' sowohl wie der des Gegenstandes erst an dem Fortschritt der wissenschaftlichen Erfahrung und unterliegt mit ihm den gleichen Wandlungen." (E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Darmstadt 1994, Bd. I, S. 8 f., auch 1-18.)

<sup>405</sup> G. Lukács, *Ontologie – Arbeit*, a.a.O. S. 91.

chen Erfahrung überhaupt zu antizipieren, und, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns alle in Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne. Seine Grundsätze sind bloß Prinzipien der Exposition der Erscheinungen, und der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben (z.E. den Grundsatz der Kausalität), muß dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen."<sup>406</sup> Was nicht erscheint, d.h. nicht wirkt, kann nicht Gegenstand der Erfahrung sein. Das heißt aber nicht, daß man das, was ein solcher Gegenstand sein kann, unmittelbar sehen oder hören kann. Es muß auch gedacht werden. Die experimentellen Präparationen der Naturwissenschaft (theoretischer und praktischer Art) sind in diesem Sinne Erscheinungen.

Die Hauptfrage ist also "Was sind die Bedingungen unserer Erfahrung?" Das heißt natürlich nicht, sie sei die einzige Frage.

In welche Illusionen man sich verliert, wenn man diese Frage nicht begreift, zeigt der nachfolgende Standpunkt: "Der Rückgriff auf den Alltag gestattet nämlich einerseits eine Kritik der Wissenschaft, vor allem der wissenschaftlichen Methode vom Blickpunkt einer real fundierten Ontologie, andererseits weist er ihr den neuen Weg, auch bei Tatsachenkomplexen, die wissenschaftlich noch längst nicht geklärt sind, auf Grund eines aus dem Leben herauswachsenden gesunden ontologischen Problemsinns eine philosophische Interpretation zu geben, die der künftigen wissenschaftlichen Lösung keineswegs vorgreifen will, die aber, wenn richtig durchgeführt, im Dunkel des wissenschaftlich Undurchdrungenen neue Lichter zu spenden und damit auch der Forschung unter Umständen die Wege zu erleichtern imstande ist."<sup>407</sup>

Diese Auffassung provoziert viele Fragen: Warum wurde die Wissenschaft begründet? Weil sie weniger leistet als der Alltagsverstand? Oder als Schikane, damit nur Experten verstehen, was in der jeweiligen Wissenschaft geredet wird? Es fällt auf, daß eine Kritik der Wissenschaft zumeist von Leuten gefordert wird, die mit keiner ordentlichen voll ausgebildeten Wissenschaft vertraut sind. Und was heißt: real fundiert? Was ist ein gesunder ontologischer Problemsinn? Wodurch ist er bedingt? Entspricht er dem, was anderenorts als natürliches Denken bezeichnet wird? (Im Prinzip ist wohl beides dasselbe.)

Kants Ontologie-Konzept kehrt die nominalistische Ontologie um, indem sie Dinge in Totalitäten innerer Verhältnisse verwandelt, indem sie also das neuzeitliche Denkprinzip philo-

---

<sup>406</sup> I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., S. 274 f. – "Demnach besteht das ganze System der Metaphysik aus vier Hauptteilen. 1. Der *Ontologie*. Der *rationalen Physiologie*. 3. Der *rationalen Kosmologie*. 4. Der *rationalen Theologie*. Der zweite Teil, nämlich die Naturlehre der reinen Vernunft, enthält zwei Abteilungen, die *physica rationalis* und *psychologica rationalis*." (I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., S. 705 f.)

<sup>407</sup> G. Lukács, Nicolai Hartmanns Vorstoß zu einer echten Ontologie, in: ders., Über die Vernunft in der Kultur. Ausgewählte Schriften 1909-1969, Leipzig 1985, S. 445 f.

sophisch aufgreift und damit der Begriffsbildung in den neuzeitlichen Wissenschaften gerecht wird. Überhaupt ist eine andere Art von Begriffsbildung für die Wissenschaft charakteristisch, eine Art, die nicht auf der Angabe eines Oberbegriffs und des artbildenden Unterschieds beruht.<sup>408</sup>

Wenn es keinen bestimmten Anfang gibt, dann gibt es auch keine Logik als Schema; Man beginnt einfach mit dem, was man "hat" (Alltagserfahrung, Wissenschaft, Kunst) und führt durch "Analyse" zur Philosophie. Insofern beginnt man mit dem *Sein*.

Die Ontologie ist nach Kant anzusehen als zugehörig zu den Bedingungen der Möglichkeit einer Metaphysik.<sup>409</sup> Und unter Metaphysik versteht Kant nicht Wissenschaft im Sinne von Gelehrsamkeit, sondern bloß den sich selbst kennenden Verstand, eine Berichtigung des gesunden Verstandes und der Vernunft.<sup>410</sup> Die Metaphysik "hält den Mensch an seine Bestimmung, was den Gebrauch und die Schranken seiner Vernunft betrifft; es ist die *logische Selbsterkenntnis*. Sie ist befremdend bitter, weil sie den eitlen Stolz niederschlägt und eingebildet Wissen weg nimmt; sie macht unsere Besitze sicherer, aber zum Eintrag der eingebildeten, und hindert die Bücher aufzuschwemmen. [...] Sie macht, das unsre Handlungen aus den Quellen des Gesunden Verstandes können abfließen, ohne die ungewisse und iederzeit wandelbaren Schulgrüblereyen befragen zu dürfen."<sup>411</sup>

Es liegt nahe, sich hier zu der Auffassung verleiten zu lassen, daß Kant seinen Erkenntnis-kritizismus auf der Basis des gewöhnlichen Bewußtseins habe entwickeln wollen, was natürlich absurd wäre. Doch eine Notiz klärt die Sache auf: "Wir können uns auf den gemeinen Menschenverstand berufen, wenn wir die Regeln und die Triebfedern unseres Verhaltens bestimmen wollen, also dasienige, was uns wirklich angeht. Wollen wir aber weiter, als unsere Pflicht angeht, aufsteigen und in theoretischen Behauptungen uns versteigen, so berufen wir uns vergeblich auf den gesunden Menschenverstand."<sup>412</sup>

Kant will verhindern, daß *das Gute* vom Mechanismus der Naturgegenstände abhängig wird. Es soll vielmehr allein durch das Spezifische der Vernunft bestimmt sein. Und dieses Spezifische ist die Selbstbestimmung.

Kants neuem Begriff von Metaphysik, der einen veränderten Begriff von Ontologie implizierte, war eine Synthese von Empirismus und Rationalismus inhärent sowie eine klare Unter-

---

<sup>408</sup> Ausführlicher dazu E. Cassirer, Die Grundprobleme der Kantischen Methodik und ihr Verhältnis zur nachkantischen Spekulation, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 9, Hamburg 2001, S. 201-216; ders., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Darmstadt (Nachdruck).1994, Bde. I-II.

<sup>409</sup> Vgl. auch G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik, a.a.O., S. 61 f.

<sup>410</sup> Vgl. I. Kant, Reflexion 4284, in: Gesammelte Schriften, Bd. 17, Leipzig und Berlin 1926, S. 49.

<sup>411</sup> I. Kant, Reflexion 4284, ebd. [Hervorhebung – R.W.].

<sup>412</sup> I. Kant, Reflexion 4926, in: Gesammelte Schriften, a.a.O., Bd. 18, Leipzig und Berlin 1928, S. 30.

scheidung des epistemologischen Status von Mathematik, Metaphysik und Naturwissenschaft.<sup>413</sup> Unter diesem Aspekt bewegte Kant das Problem, wie die Allgemeingültigkeit der Newtonschen Wissenschaft, also der Sachverhalt, daß sie nicht vom Streit der Meinungen abhängt, möglich ist. Mit seiner kritischen Antwort auf die Frage, was ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, löste er die zunächst noch vorhandene Differenz in der Vorgehensart der Naturwissenschaft und der Mathematik (insofern als er erstere als analytisch, letztere als synthetisch bestimmte). Auch die Gegenstände der Naturwissenschaft sind Konstrukte.<sup>414</sup> Seit Kant gibt es keine Ontologie ohne Gnoseologie und umgekehrt keine Gnoseologie ohne Ontologie. Die Frage ist dabei nicht, was primär ist, Ontologie oder Gnoseologie. Beide sind notwendig, nur zusammen begründen sie ein philosophisches System. Die Metaphysik hat dann die Aufgabe, vom Sinnlichen durch Vernunft zum Übersinnlichen zu gelangen.<sup>415</sup>

### *Die neue metaphysische Methode*

Kants Kritizismus besteht wesentlich in der Umgestaltung der Metaphysik nach den Prinzipien der neuzeitlichen Denkweise.<sup>416</sup> Dies war ihm möglich, weil er die sogenannte metaphysische Methode der neuzeitlich begründeten naturwissenschaftlichen Vorgehensweise nachbildete.<sup>417</sup>

Damit ist sofort die Frage nach dem *Charakter* der Kantschen Philosophie überhaupt und infolgedessen nach dem Gegenstand der nach-Kantischen Philosophie impliziert.<sup>418</sup> Ist Kants Philosophie Metaphysik oder eine Theorie der Naturwissenschaft? So zu fragen verkennt Kants Anliegen. Eine Theorie der Naturwissenschaft ist Kants Philosophie nicht. Aber das heißt nicht, daß die Naturwissenschaft für sie marginal wäre.<sup>419</sup>

Kant hatte – wie gesagt – erkannt, daß nach der Newtonschen Methode auf eine andere als

---

<sup>413</sup> Vgl. dazu R. Wahsner, Die Kantsche Synthese von Leibniz und Newton und deren Konsequenzen für den Mechanik-Begriff des deutschen Idealismus, in: Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin, 26. 3.- 31. 3. 2000, hg. von V. Gerhardt, R.-P. Horstmann und R. Schumacher, Berlin, New York 2001, Bd. 5, S. 381-391.

<sup>414</sup> Vgl. H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Erkenntniskritische Betrachtungen zur Physik, Preprint 330 des Max-Planck-Instituts für Wissenschaftsgeschichte, Berlin 2007.

<sup>415</sup> Vgl. I. Kant, Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?, a.a.O., S. 590 ff, 596 ff.]

<sup>416</sup> Vgl. R. Wahsner, Der Widerstreit von Mechanismus und Organismus, a.a.O., S. 24-39; H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Das physikalische Prinzip, a.a.O., S. 21-25 sowie die jeweils zitierte Literatur.

<sup>417</sup> Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., S. 26; ders., Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, in: Werke, a.a.O., Bd. II, S. 743.

<sup>418</sup> Vgl. Martin Heidegger, Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger, in: ders., Kant und das Problem der Metaphysik, Anhang, Gesamtausgabe, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1991, S. 274-303; Ernst Cassirer, Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation, in: Kant-Studien, Bd. 36 (1931), S. 1-26; siehe auch: W. Schmied-Kowarzik, Annäherungen an Hönigswalds transzendentalanalytische Systematik der Philosophie, in: Erkennen – Monas – Sprache. Internationales Richard-Hönigswald-Symposion, hg. von W. Schmied-Kowarzik, Würzburg 1997, S. 17-21.

<sup>419</sup> Vgl. R. Wahsner, Der Widerstreit von Mechanismus und Organismus, a.a.O., insbes. S. 9-191, 296-299.

die bislang übliche Art das Allgemeine auf das Besondere bezogen und mit ihm verknüpft wurde. Man suchte nicht mehr nach der gleichen Substanz, sondern nach dem gleichen Zusammenhang. Man ging nicht mehr von dem Allgemeinen, z.B. dem Begriff der Schwere, aus, um von ihm aus die Erscheinungen der Schwere zu "erklären", sondern stellte die – wie Kant sagt – "Data" des Problems, des freien Falls, der Planetenbewegung, von Ebbe und Flut sicher, ermittelte quantitativ faßbare und meßbare Zusammenhänge dieser Vorgänge (zweifelsfrei nicht rein empirisch) und fragte erst dann, ob sich diese "Phänomene" auf einen gemeinsamen Begriff bringen ließen. Und das hieß, ob es einen funktionalen Zusammenhang gäbe, der alle diese besonderen Verhältnisse in sich enthält und ausspricht. Im Vorgehen von Kepler, Galilei und Newton hatte sich das neuzeitliche Denkprinzip, in dem der Funktionsbegriff vor dem Dingbegriff den Vorrang hat, durchgesetzt. Man war von dem bisherigen Prinzip "Das Sein bestimmt das Verhalten" zu dem Prinzip "*Das Verhalten bestimmt das Sein*" übergegangen, zu einem Denkprinzip, das durch den Begriff der Relation und des Verhältnisses resp. der Ordnung konstituiert wurde.<sup>420</sup> *Relation* ist nicht mehr als Relatives der wertmindere Gegensatz zum Absoluten, sondern das grundlegende Denkprinzip.

Kant zufolge kann auch das logische Wesen, nach dem die Metaphysik (nicht die Ontologie) fragt, nicht den Anfang der Untersuchung bilden, sondern nur ihr Ende,<sup>421</sup> das eventuell sehr fern liegt. Zum "Wesen" gelangt man nach Kant auch in der Metaphysik nur durch die geduldige und fortschreitende Analyse der Erscheinungen, wobei ihre Vollendung niemals mit Sicherheit behauptet werden kann. Die Bestimmung des Wesens durch die Metaphysik ist mithin nicht absolut, sondern bleibt relativ und vorläufig.<sup>422</sup> Derart begnügt man sich mit einem bescheideneren Ergebnis, aber das Verfahren ist aufrichtiger, insofern als man die Grenzen des Bekannten und des Unbekannten wohl sondiert und sie nicht überschreitet. Hierdurch kommt man aus dem Zirkel der bisherigen Metaphysik heraus, die – gerade umgekehrt verfahren – das Besondere aus dem Allgemeinen ableiten wollte, *de facto* jedoch das, was angeblich abgeleitet wurde, voraussetzte, der Vorstellung entnahm.<sup>423</sup>

Hieraus folgt: *Die Metaphysik kann nichts erfinden*, genauer, sie kann dies wohl in Anse-

---

<sup>420</sup> Zur Erläuterung dieser Vorgehensweise siehe: H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, *Die Natur technisch denken?*, a.a.O., siehe auch die darin zitierte Literatur. – Aus dieser Synthese folgt, daß es kein Sein unabhängig vom Tun gibt und auch keine äußerliche Teleologie.

<sup>421</sup> Näheres über den Zusammenhang der naturwissenschaftlichen und der metaphysischen Methode siehe: E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Darmstadt 1994, Bd. II, insbes. S. 401-407, 585-601.

<sup>422</sup> Das Wesen ist hiernach nichts Vorgegebenes, sondern etwas Erzeugtes.

<sup>423</sup> Vgl. I. Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, a.a.O., S. 756. – Man beachte die Ähnlichkeit des metaphysischen Verfahrens nach Kant mit Newtons Erklärung in seiner *Optik* über das Verhältnis von Analyse und Synthese (Query 31). Allerdings gelingt Kant die korrekte Analogie erst von seinem kritischen Standpunkt aus.

hung des Subjekts, nicht aber in Ansehung des Objekts.<sup>424</sup> Die Metaphysik vermag nur Grundverhältnisse der Erfahrung selbst zu fixieren. Sie bringt das, was uns zunächst als dunkles komplexes Ganzes gegeben ist, zur Klarheit und Deutlichkeit, sie macht seine Struktur durchsichtig, fügt aber aus sich selbst heraus kein einziges Moment hinzu.<sup>425</sup> Die Spekulation besteht nicht darin, seiner Phantasie freien Lauf zu lassen, kuriose Einfälle zu haben.

Die Metaphysik kann daher – so Kant – nicht konstruktiv verfahren, nicht synthetisch. Denn die *Synthese* hat nur dort Raum, wo die Inhalte, um die es sich handelt, selbstgeschaffene Gebilde des Verstandes sind, mithin rein und ausschließlich dem Gesetz des Verstandes unterstehen. Die Mathematik, vor allem die reine Geometrie, kann und muß nach Kant synthetisch verfahren, weil die Gestalten, von denen sie handelt, erst in und mit dem Akt der Konstruktion entstehen. Die Begriffe der Weltweisheit hingegen sind nicht rein ideelle Bestimmungen, sondern an ein bestimmtes festes Material, das vorliegt (an ein Material, das vor allem in Gestalt der Wissenschaft vorliegt), von Anfang an gebunden, an Eigenschaften und Verhältnisse des Realen, die die Metaphysik vor unserem Geiste entfalten will. Es gibt daher zwischen beiden Erkenntnisarten grundsätzliche Unterschiede, weshalb auch nach Kant nichts der Philosophie schädlicher gewesen sei als die Nachahmung der mathematischen Methode in der Philosophie.<sup>426</sup> Aus diesem Grunde darf nach Kant die Begriffsbildung in der Metaphysik nicht haltmachen, ehe sie nicht einerseits zu dem reinen und einfachen Begriff *Dasein*, andererseits zu dem reinen und einfachen Begriff der logischen *Möglichkeit* vorgedrungen ist.

Diese Überlegung geht auf Leibnizens Unterscheidung von *zufälligen* und *notwendigen* Erkenntnissen, von *Tatsachenwahrheiten* und *Vernunftwahrheiten* zurück. Letztere, zu denen nach Leibniz alle Sätze der Logik und der Mathematik gehören, sind vom Bestande des jeweils Existierenden unabhängig; sie bezeichnen nicht das Hier und Jetzt, sondern Verhältnisse, die schlechthin allgemeingültig und für jeden Inhalt verbindlich sind, die richtig sind, auch wenn es keine Materie und keine Körperwelt gäbe. Sie gelten für alle möglichen Welten, für alle abstrakt-möglichen Welten.

Doch es genügt nicht, lediglich logisch Mögliches zu betrachten, man muß auch über Wirkliches reden, über Real-Mögliches, nicht nur über Abstrakt-Mögliches. Daher komplet-

---

<sup>424</sup> Vgl. I. Kant, Reflexion 102, in: Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft, hg. von B. Erdmann, Bd. II, Leipzig 1884, S. 33; vgl. auch: "Die Materie der Erkenntnis kann nicht gedichtet werden." (Reflexion 278, ebd., S. 86.); Kant-Interview, in: Kant am Ende 2004, 100 Et'udov o Kante, in: Istoriko-Filosofsky Almanach, Vipusk 1, Sovremennije Tetradi, Moskau 2005, hg. von Vadim Vasylew, S. 3 - 116.

<sup>425</sup> Vgl. z.B. I. Kant, Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, a.a.O.; ders., Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., S. 15, 33, 37. – Die Philosophie weiß nicht schon das Wesentliche, den Gesamtzusammenhang, sie muß nicht nur hier und da auf die Ausfüllung der Lücken warten (wofür Einzelwissenschaften notwendig sind). Sondern: sie muß die Naturwissenschaften, die Künste, das Alltagsdenken und die Alltagserfahrung usw. als das ihr objektiv Vorgegebene nehmen. Das kann die Träume des Philosophen zerstören. *Vermittelt* beruht *insofern* auch die Metaphysik auf Erfahrung.

<sup>426</sup> Vgl. I. Kant, Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, a.a.O., S. 746, auch 743.

tiert Kant den Nachweis, daß das Sein kein Prädikat ist, mit einer Überlegung, die eine Verbindung zwischen den universellen *Möglichkeiten* und dem *absoluten Sein*, zwischen *allgemeinen* und *notwendigen Zusammenhängen* und *Realem* vorstellt: Gäbe es keinerlei absolutes Dasein, so könnte es auch keinerlei ideelle Verhältnisse, keine Übereinstimmung oder Gegensätzlichkeit zwischen reinen Begriffen geben. Es gäbe dann nichts "Denkliches", es würde dann die Materie zu allem Möglichen entfallen. Kants Argumentation läuft in ihrem Kern darauf hinaus, daß man sich selbst widerstreitet, will man, daß irgendeine Möglichkeit sei, aber gar nichts Wirkliches.<sup>427</sup> Das Dasein, auf das Kant hier "schließt", bezeichnet kein begriffliches Prädikat, das zu anderen hinzukommen könnte, sondern die schlechthin einfache, nicht weiter zerlegbare "absolute Position", *das Worüber*.<sup>428</sup>

Die letzte Rechtfertigung für die Setzung der Existenz als absolute Position liegt hier bereits darin, daß ohne diese Setzung die Möglichkeit der Erkenntnis nicht zu begreifen wäre. Allerdings sind vom späteren kritischen Standpunkt aus alle Positionen, die auf diesem Wege gewonnen werden, nicht absolute, sondern relative: sie sind auf die Erfahrung, die sie ermöglichen, in ihrer Geltung und in ihrem Gebrauch eingeschränkt. Dies bestimmt dann maßgeblich den Unterschied zwischen Erfahrungswissenschaft und Metaphysik, der darauf beruht, daß der Gegenstand der Erfahrung konstruiert werden muß, die Gesamtheit aller möglichen Erfahrung aber niemals Gegenstand wirklicher Erfahrung sein kann.

Kants Umgestaltung der Metaphysik beruht entscheidend auf der Einsicht in den *grundsätzlichen Unterschied zwischen der sinnlichen und der intelligiblen Welt* und der Notwendigkeit, *beide* zugrunde zu legen. Im Zusammenhang damit bestimmte Kant den scharfen Unterschied zwischen der (formal-)logischen und der realen Entgegensetzung. (Ihr Unterschied sagt nichts über ihre Zusammengehörigkeit.) Während erstere nur einen Widersinn zum Ergebnis hat, so hat letztere eine feste und völlig eindeutige Größenbestimmung bzw. den klar bestimmten Zustand eines Gegeneinander. Mit der Erkenntnis dieser prinzipiell verschiedenartigen "Folgebeziehungen" ist die Methode der neuen Metaphysik von der der Syllogistik endgültig geschieden, wurde der rationalistische Standpunkt der Metaphysik eindeutig verlassen, zugleich aber ist etwas Positives gewonnen.

Es wurde nunmehr klar: Es gibt kein Naturgesetz als reines Objekt, es muß stets nach den Bedingungen seiner Erkenntnis gefragt werden, das Erkenntnissubjekt ist partiell auch Produzent des Erkenntnisobjekts. Hieraus folgt sowohl die Notwendigkeit der Philosophie außer der Naturwissenschaft bzw. Einzelwissenschaft und der Wissenschaft neben dem Alltagsverstand als auch die Aufhebung der bisherigen Trennung von Ontologie und Gnoseologie.

---

<sup>427</sup> Vgl. I. Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, in: Werke, a.a.O., Bd. II, S. 638.

<sup>428</sup> Vgl. ebd., S. 630 ff.

Der Kantschen Neubestimmung von Ontologie und Metaphysik vorhergegangen war der Ruf nach einer metaphysikfreien Physik. Es war der Ruf der Naturwissenschaft nach Anerkennung eines eigenen Status neben der Metaphysik bzw. Philosophie.

So wollte z.B. d'Alembert durch eine Neuformulierung der Mechanik zeigen, daß die vorliegende Mechanik gefaßt werden kann, ohne auf mystische Kräfte und verborgene Ursachen, auf unklare, der Erfahrung unzugängliche Prinzipien, Bezug zu nehmen. D'Alembert glaubte, damit die Mechanik von der Metaphysik befreit zu haben. Realiter hatte er gezeigt, daß die Mechanik, die physikalische Theorie *Mechanik*, unabhängig ist von ihrer mechanizistischen Interpretation,<sup>429</sup> daß also eine physikalische Theorie und eine bestimmte philosophische Interpretation nicht unlöslich verknüpft sind.

Aber durch diesen Beweis wurde nicht der epistemologische Status der Naturwissenschaft erkannt oder adäquat bestimmt. Mit anderen Worten: Die *Erzeugung* des physikalischen Begriffs als solchen, mithin den begrifflichen Status der Physik, kann das d'Alembertsche Konzept nicht erklären. Es muß die Existenz dieses Begriffs unterstellen, unterstellen in der Form einer von Gott gegebenen, in Hinblick auf Maße und Größen sehr weit gelangenden Intelligenz.<sup>430</sup> Diese Intelligenz wird als ontologische Voraussetzung genommen (im alten Sinne von Ontologie).

Kant korrigierte die Notwendigkeit einer Voraussetzung in dieser Form, indem er zeigte, daß ohne Philosophie die Physik zwar bestehen, nicht aber begründet werden kann.

Wenn die Naturwissenschaft vor jedem Eingriff der Metaphysik geschützt und auf der anderen Seite der sittliche Vernunftglaube davor behütet werden soll, sich in spiritualistische Gedanken aufzulösen, muß verhindert werden, daß die Prinzipien der sinnlichen und der intelligiblen Welt ineinander übergehen. Denn Mystik entsteht nach Kant nicht, wo eine "intelligible" Welt moralischer Wesen überhaupt angenommen und behauptet wird, sondern wo ihre Grenzen mit denen der empirischen Wirklichkeit zusammenfließen; wo der Versuch gemacht wird, reine Vernunftbegriffe in Bildern der Anschauung vorstellig zu machen. "Wenn ich den mundum sensibilem nach Begriffen des intelligibilis denke, so ist es mundus mysticus."<sup>431</sup>

Wenn Kant meinte, daß Begriff und Anschauung synthetisiert werden müssen, um zu Erkenntnissen zu kommen, hat er Anschauung und Begriff nicht als jeweils fertig, für sich existierend gedacht, sondern als mögliche Tätigkeit.<sup>432</sup>

---

<sup>429</sup> Vgl. H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Newton und Voltaire, a.a.O.; dies., "Unser auf Kombination und Analyse hinielendes Jahrhundert". Zum 200. Todestag von Jean Baptiste le Rond d'Alembert, Wissenschaft und Fortschritt 34 (1984), 23-25.

<sup>430</sup> Vgl. J.B. d'Alembert, Cartesianismus, in: Artikel aus der von Diderot und d'Alembert herausgegebenen Enzyklopädie, hg. von M Naumann, Leipzig 1972.

<sup>431</sup> I. Kant, Reflexion 1152, in: Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft, hg. von B. Erdmann, Leipzig 1884, S. 329. – Vgl. auch E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft, Bd. II, S. 629 f.

<sup>432</sup> H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Das physikalische Prinzip, a.a.O., S. 55-96.

Mit Kants epistemologischer Wende, war das Verhältnis von Einzelwissenschaft und Philosophie im Prinzip geklärt, aber schwer zu begreifen. Deshalb (durchaus nicht nur wegen der philosophischen Mängel der Kantschen Lösung) griff man in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wieder nach der Losung "metaphysikfreie Wissenschaft" und fixierte das, worauf die Naturwissenschaft keinesfalls verzichten kann. In diesen Konzepten mischten sich (und mischen sich bis heute) tatsächliche Erfordernisse der Wissenschaften mit philosophischem Unverstand.

So zielte Ernst Machs anti-metaphysische Argumentation in erster Linie darauf ab, bewußt zu machen, daß *Erfahrung durch nichts ersetzt werden kann*, durch keinerlei logische Ableitung und durch keine metaphysische Überlegung. Durch diese Zielstellung glaubte er, auch den Begriff *Ursache* durch den Funktionsbegriff ersetzt zu haben. Denn die der Wissenschaft angemessene Aufgabe sei es, die funktionale Abhängigkeit der Phänomene zu ermitteln. Denn – so sein Argument – das Ding, der Körper, die Materie ist nichts außer dem Zusammenhang der Elemente (die sinnesphysiologisch bestimmt wurden). Nun hat die Naturwissenschaft zweifellos funktionale Abhängigkeiten, nicht Eigenschaften von Körpern, zum Gegenstand, doch die Elemente einer mathematisch gefaßten physikalischen Gleichung sind keine sinnlichen Elemente. Machs "metaphysikfrei" hieß: um den epistemologischen Status der Naturwissenschaften zu begreifen, bedarf es keiner Philosophie.

Um eine neue Seinslehre zu begründen, bedarf es der Analyse der Naturwissenschaft (und der anderen Wissenschaften). Es geht nicht nur um eine Analogie bezüglich der Methode, sondern darum, was wir durch sie über das Sein erfahren, um die Beantwortung der Frage, welche Bedingungen notwendig sind, um Erfahrung zu ermöglichen. *Insofern* (also vermittelt) trifft die These, daß metaphysische Erkenntnis, Erkenntnis des Übersinnlichen, Unendlichen, Unbedingten unabhängig von Erfahrung ist<sup>433</sup> nicht zu.

Nach Kant können wir bedingungslos nichts erkennen. Und dies wird als Vorteil angesehen. Denn jeder Begriff ist eine allgemeine Vorstellung, die verschiedene Vorstellungen oder Prädikate als Teilvorstellungen unter sich enthält, die durch Vergleich, Reflexion und Abstraktion von gegebenen Objekten gewonnen sind. Der Begriff ist grundsätzlich "der Anschauung entgegengesetzt".<sup>434</sup> Daher gilt: Das menschliche Vermögen zu denken ist das Vermögen, "sich etwas vorzustellen durch Begriffe, d.h. discursiv sich etwas vorzustellen, indem ich von andern Dingen abstrahiere und nur das nehme, was allen gemein ist. – So habe ich ein

---

<sup>433</sup> Sehr oft wird nur den Übergang von der Religion zur spekulativen Philosophie diskutiert. Dieser ist völlig verschieden vom Übergang vom Alltags- zum naturwissenschaftlichen Denken. *Wie* verschieden interessiert dabei nicht, da die *philosophische* Bedeutung des naturwissenschaftlichen Denkens nicht begriffen wird. Man kann den Eindruck gewinnen, daß sie überhaupt nur durch Hegel wissen, daß es ein naturwissenschaftliches Denken gibt. [Vgl. die detaillierte Darstellung von D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich, a.a.O., insbes. S. 9-26, 1717-1726.

<sup>434</sup> I. Kant, Logik, in: Werke, a.a.O., Bd. VI, S. 521 oder 432 (§ 1).

Merkmal und ist dies Erkenntnisgrund, so ist's Begriff. *Ein Wesen, das abstrahiert – schreibt Kant –, "limitiert sich selbst". "Die Menschen müssen sich so einschränken, wenn sie Erkenntnisse haben, denken wollen; denn der Verstand ist nicht Vermögen des Anschauens."*<sup>435</sup>

Der Begriff trennt also etwas Gedachtes vom Angeschauten ab, fixiert es und stellt es als Allgemeines vor; und da ich von Begriffen keinen anderen Gebrauch machen kann als zu urteilen,<sup>436</sup> wird ein Erkenntnisurteil immer eine Funktion der Relation in Begriffen gedachter Vorstellungen zueinander sein. Daher muß Kant zufolge ein Naturzweck für die bestimmende Urteilskraft unbegreiflich sein.

### *Wie ist Erfahrung möglich?*

*Daß* es sichere, allgemein notwendige Gesetzaussagen gibt, ist durch die Existenz der Naturwissenschaft belegt. Die Frage ist, *wie sie möglich* sind. Zu erkennen, daß so gefragt werden muß, um aus dem Hin und Her zwischen Empirismus und Rationalismus herauszukommen, ist Kants große Leistung. Durch Hume animiert, hat er gezeigt, daß *Erfahrung erst durch Kausalität, die selbst kein Erfahrungsergebnis ist, ermöglicht wird*, Kausalität insofern denknotwendig ist. Allgemeiner: Kants Erwachen aus dem dogmatischen Schlummer ist die Einsicht, daß wir mittellos gar nichts erkennen. Seine Arbeit bestand darin zu untersuchen, worin die notwendigen Mittel bestehen. Das Mittel muß konstruiert werden, aber nicht mittels individueller Willkür, sondern es wird aus den bisherigen Vorgehensweisen "abgelesen". Kant will dieses Mittel nicht (wie Hegel ihm vorwirft)<sup>437</sup> *vor* seiner "Anwendung" untersuchen, sondern er unterstellt den realen Prozeß und analysiert ihn.

Einer Antwort auf diese schwierige Frage kann man sich annähern, postuliert man, daß man Erfahrung machen können *muß* (und bisher de facto gemacht hat) und fragt, was wir getan haben, daß wir es bisher konnten.<sup>438</sup> Man kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die Naturwissenschaft nur möglich ist, weil mit Beginn des philosophischen Bewußtseins, in der griechischen Antike, gewisse Entscheidungen getroffen wurden, Entscheidungen, die die Sicht des Menschen auf die Welt (künstlich) einschränken, es dadurch aber ermöglichen, daß der Gegenstand der menschlichen Sinne zu einem zusammenhängenden Ganzen, mithin zu einem durch notwendige resp. gesetzmäßige Zusammenhänge konstituierten Etwas überhaupt werden kann. Allerdings tun sich Probleme auf, wenn vergessen wird, daß unsere gesamte Welt-

---

<sup>435</sup> I. Kant, Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie, in: Kant's Vorlesungen, hg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. V, Berlin 1970, S. 780 f.

<sup>436</sup> Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., S. 110 (B 94, A 68-69).

<sup>437</sup> Vgl. z.B. G.W.F. Hegel, Geschichte der Philosophie III, a.a.O., S. 333.

<sup>438</sup> Vgl. hierzu die Untersuchungen Schrödingers, Die Natur und die Griechen, Wien 1955, insbes. S. 155-169; ders., Naturwissenschaft und Humanismus, Wien 1951, S. 73 ff.; ders., Die Besonderheit des Weltbildes der Naturwissenschaft, in: Gesammelte Abhandlungen, Wien 1984, Bd. IV, S. 409-453; ders., Geist und Materie, Hamburg 1986.

sicht voraussetzungsbelastet ist, deshalb auch vergessen wird, daß gegebenenfalls Präzisierungen, Modifizierungen dieser seinerzeitigen Entscheidungen notwendig sind.<sup>439</sup>

Die Analyse dieser Voraussetzungen ergibt: Der Standpunkt, auf dem das naturwissenschaftliche Weltbild ruht, enthält die Grundeinstellung, daß das Naturgeschehen sich verstehen läßt, das heißt, man sucht nach dem Gesetz, nach einem notwendigen gesetzmäßigen Zusammenhang, nicht nach dem Sinn. Die Verständlichkeitshypothese beruht auf dem Grundsatz, das erkennende Subjekt aus dem angestrebten Weltbild auszuschalten, es in die Rolle eines außenstehenden Beobachters zurücktreten zu lassen.<sup>440</sup>

Daß das Zurückziehen des Subjekts partikularisierte, verengte Sichtweisen zuläßt, verhindert die Forderung der universellen Vergleichbarkeit innerhalb einer Theorie.<sup>441</sup>

Schrödingers Annahmen gehen zurück auf die ionische Naturphilosophie, die das Naturgeschehen (Wind, Blitz, Donner, Erdbeben, Bewegung der Gestirne, Wachsen der Pflanzen) nicht mehr auf Willensentschlüsse von Personen (die auch Götter sein konnten) zurückführte, obzwar diese die einzigen dem Menschen jener Zeit direkt bekannte Ursachen bemerkenswerter Handlungen waren. Man sucht vielmehr, die Natur aus sich selbst heraus zu erklären.<sup>442</sup>

### *Sind diese "Entscheidungen" ontologische Voraussetzungen?*

Den Gedanken zu fassen, daß aus Nichts nichts werden und nichts zu Nichts vergehen könne, war eine umwälzende Überlegung – eine Überlegung, die den Übergang vom mythologischen zum rationalen Weltbild markiert. Im Begriff der ἀρχή sich niederschlagend, besagte der Gedanke: die Dinge werden nicht vernichtet, sondern nur umgewandelt, sie sind nicht absolut endlich und vergänglich. Das widersprach dem Augenschein, aber gerade dadurch drang man zu etwas Allgemeinem und Notwendigem vor, begnügte sich nicht mit der bloßen Erscheinung. Diese Weltsicht implizierte die Forderung nach einem Zusammenhang, nach dem Denken der Natur als zusammenhängendem Ganzen. Man fand sich nicht ab mit dem Verschwin-

---

<sup>439</sup> Vgl. die nachfolgend zitierten Texte Schrödingers sowie: H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Erwin Schrödingers Subjekt- und Realitätsbegriff, in: Dt. Zs. für Philosophie 35 (1987), 1109-1118; dies., Schrödinger über die subjektfreie Physik, in: dies., Die Wirklichkeit der Physik, a.a.O., S. 82-95; R. Wahsner, Der Widerstreit von Mechanismus und Organismus, a.a.O., S. 40-95.

<sup>440</sup> Vgl. E. Schrödinger, Die Natur und die Griechen, Wien 1955, insbes. S. 155-169; ders., Naturwissenschaft und Humanismus, Wien 1951, S. 73 ff.; ders., Die Besonderheit des Weltbildes der Naturwissenschaft, in, Gesammelte Abhandlungen, Wien 1984, Bd. IV, S. 409-453; ders., Geist und Materie, Hamburg 1986. –FdO oder M-O

<sup>441</sup> "Die Überwindung des mythologischen Weltbildes begründete in der griechischen Antike die rationale Weltbetrachtung. In einem damit wurde der Gedanke der universellen Vergleichbarkeit geboren – allerdings zunächst nur geometrisch. Die Griechen hatten den Mut, die Geometrie, also die Landmeßkunst, auf den Himmel anzuwenden, was es ihnen ermöglichte, Astronomie zu betreiben. Physikalisch jedoch setzen sie Himmel und Erde keineswegs gleich bzw. es fehlten ihnen die Mittel, um dies zu tun. Die universelle Vergleichbarkeit auch physikalisch zu denken, begründete eine neue Epoche, erbrachte das neuzeitliche Weltbild." (H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Das physikalische Prinzip, a.a.O., S. 192.)

<sup>442</sup> Vgl. E. Schrödinger, Die Besonderheit des Weltbildes der Naturwissenschaft, a.a.O., S. 425 f.

den der Dinge, sondern strebte eine fortschreitende Erkenntnis an.

Zudem war dieser Betrachtungsweise eine *objektive* Darstellung der Natur inhärent. Es war der erste in der Geschichte unternommene Versuch, die Natur aus sich selbst heraus zu verstehen – ohne Mystik, ohne das Eingreifen übermenschlicher Persönlichkeiten. Das heißt, es kam erstmals der Gedanke auf, daß es möglich sein müsse, die Mannigfaltigkeit des Erscheinenden auf ein paar Grundprinzipien zurückzuführen (Wasser, Feuer, Atome), also im Wechsel der Erscheinungen etwas Konstantes zu bestimmen, etwas Konstantes, das man später "Naturgesetze" nannte, wobei es zunächst unerheblich ist, ob man dieses Konstante als konstantes Substrat oder als konstante Beziehung denkt.

Es ist nicht selbstverständlich, nach dem *Grund* eines zunächst undurchsichtigen Zusammen zu suchen. Man könnte auch nach dessen *Sinn* (*Tao*) suchen. Der Sinnsucher sieht den Einzelfall. Und er begründet dies damit, daß die Natur nur einmal vorhanden ist. Jede einzelne ihrer Handlungen muß ihren besonderen Sinn haben, der aus ihrer frei sich fügenden, nahezu künstlerischen Gestaltung abzulesen ist. Die Sichtweise hingegen, die die Persönlichkeitsanalogie aufgegeben hat, kann dieses Ziel nicht haben.<sup>443</sup> Die Suche nach dem Gesetz, dem Gleichbleibenden, ist *per se* eine Suche nach dem Allgemeinen und impliziert die Fassung der Welt unter der Form des Objekts.<sup>444</sup>

Im Wesen der Verständlichkeitsdoktrin liegt es, daß man bei der Betrachtung des Geschehens immer solche Wahrnehmungen oder Beobachtungen *zusammendenkt*, die im Zusammenhang der Notwendigkeit stehen. Der etwas unglückliche Terminus "Kausalketten" sei als Bezeichnung für das Denken eines notwendigen Bedingungs Zusammenhangs übernommen. Dabei ist zu bedenken, daß *Zusammenhang* in der Antike anders gedacht wird als in der Neuzeit; in beiden Fällen aber handelt es sich um das Denken eines Zusammenhangs von der Art "immer dann, wenn das und das vorliegt, dann liegt auch das und das vor".<sup>445</sup> Oder wie Kant notiert: "Der Grund ist das, wodurch wenn ich es *setze*, etwas anderes gesetzt wird nach einer Regel, nicht nach empirischer Regel, welche keine wahre Allgemeinheit hat, sondern nach einer wahren Regel."<sup>446</sup>

Bei den Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung geht es darum zu untersuchen, wie *das Ganze, das das Primäre ist*, verfaßt ist.

Erfahrung ist nur möglich aufgrund der hier knapp skizzierten Vorbedingungen, die aber nicht einfach willkürliche Annahmen oder Konventionen sind, sondern Weltsichten, Lebenskulturen, zu denen eine Zivilisation durch objektive Entwicklungen gedrängt wurde, Vorbe-

---

<sup>443</sup> Ebd., S. 428.

<sup>444</sup> Ebd., S. 428-430.

<sup>445</sup> Ausführlich diskutiert in: R. Wahsner, Der Widerstreit von Mechanismus und Organismus, a.a.O., S.72-81.

<sup>446</sup> I. Kant, Reflexion 5210, in: Kants Schriften. Handschriftlicher Nachlaß, Bd. 5 (Metaphysik, 2. Teil), hg. von der Königl.-Preuß. Akademie, Bd. 18, Berlin und Leipzig 1926, S. 119. – Mit einer wahren Regel ist ein Prinzip gemeint, das etwas Allgemeines fixiert.

dingungen, die im Seienden verankert sind.<sup>447</sup> Sie sind die Gestalt der Idee des Ganzen, der jeweilige *Logos*. Dieses Ganze kann nicht als reines Objekt gedacht werden. Zu ihm gehört stets auch die Antwort auf die Frage "Wie ist der Frager verfaßt?" Und wie gefragt, wonach gesucht wird (ob z.B. nach dem Sinn oder nach dem Gesetz), beeinflußt schon die Antwort. Es gibt nicht Natur als reines Objekt. Der Frager ist stets irgendwie verfaßt, noch bevor er fragt. Aber *daß* er fragt, liegt in seiner Verfassung.

Der Anerkennung der objektiven Außenwelt liegt nicht lediglich eine Vereinbarung zugrunde, denkt man das Subjekt als seine Zwecke mittels Werkzeugen realisierendes Kollektivum, den Menschen als Gattung. Denn nur in der durch den neuzeitlichen Umbruch begründeten Bedeutung bekommt es Sinn, die Stellung des Subjekts im erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt der Naturwissenschaft zu bestimmen. Der Mensch als Gattung geht in die Naturwissenschaft ein unter dem Aspekt seiner (durch das neuzeitliche Denkprinzip etablierten) Gleichheit mit der Natur.<sup>448</sup> Diese Gleichheit ist objektiver Art, keine Konvention. Die Welt wird unter einem Aspekt betrachtet, unter dem Mensch und Natur gleich *sind* – wenn auch nur unter *einem* Aspekt (der allerdings für die zu untersuchende Bewegung maßgeblich sein muß).

Wie schon gesagt: Was man unter Ontologie versteht, verstehen kann, hängt ab von der Einordnung der Wissenschaft, z.B. davon, ob man an theorieunabhängige, an sich seiende Tatsachen "glaubt" oder nicht. Jedenfalls sind die Erkenntnisse der Naturwissenschaft nicht die ontologischen Tatsachen. Das könnte nur so sein, wenn diese durch Schau oder Offenbarung bekannt werden würden oder angeboren wären.

Aber die Existenz der Naturwissenschaft ist eine "ontologische Tatsache", die beim Ganzen der Erkenntnis berücksichtigt werden muß. Die Einstellung: es sei eine irgendwie auch notwendige, aber von der Philosophie klar verschiedene andere Art von Erkenntnis (was ja zutrifft), die philosophisch nicht relevant ist (eben weil von ihr verschieden), reicht nicht. Es reicht nicht, weil die Philosophie diese Art von Erkenntnis sehr genau kennen muß, um sie aufheben zu können.

Die genannten Entscheidungen ermöglichen die Erfahrung. Es sind Bedingungen der Erfahrung, *Setzungen*, keine sogenannten ontologischen Tatsachen.

---

<sup>447</sup> Zu letzterer Formulierung siehe: E. Angehrn, Der endlose Streit der Vernunft. Metaphysik im Spiegel ihrer Kritik, in: Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie, hg. von U.J. Wenzel, Frankfurt a. M. 1999, S. 75.

<sup>448</sup> Diese Gleichheit denken zu können setzt allerdings die mit der Neuzeit verknüpfte Wende der Denkart voraus.

## *Die Welt als Logos*

Liefert das, was hier "Logos" genannt wurde, die Ontologie bzw. ihre Grundlage? Oder ist Logos eher das Gegenteil von Ontologie?

Bei dem Begriff des Logos geht es darum,<sup>449</sup> den Entwurf eines Horizonts zu begreifen, zu sehen, wie das umgrenzende, quasi definierende Prinzip ins Spiel kommt, aus dem ein "Gegebenes" in seinem Wesen begriffen wird. Das geschieht, wenn der Mensch, das "Gegebene" seines Daseins wie seiner Welt überschreitend, den umfassenden Zusammenhang zu erringen sucht, kraft dessen er das Vereinzelte und Zerstreute bindet und mit Sinn erfüllt. Es ist eine Verhaltensweise, in der der Mensch in der Entdeckung jenes Umfassenderen sich selbst und die Welt zu gewinnen oder zu überwinden sucht.<sup>450</sup> "Die Idee des Ganzen ist das Richtmaß, nach dem das 'Gegebene' sich richtet, durch das es in einen adäquaten Zusammenhang gebracht und damit in seinem selbsteigenen Wert und Wesen offenbar wird. [...] Der menschlichen Daseinshaltung [...] erschließt sich [...] der Logos als das Dasein und Welt auslegende Prinzip."<sup>451</sup> Durch die Idee des Logos sucht und entdeckt der Mensch sowohl sich selbst als auch die Welt in den beiden bindenden Bezügen des Kosmos. (Handelt es sich hierbei um des Menschen Weltanschauung, seine Weltsicht?)

Der griechische Kosmos war geprägt durch die πόλις.<sup>452</sup> *Wie ist der Logos der heutigen Welt bestimmt?* Die Antwort hierauf zu finden ist das Grundproblem, will man herausfinden, ob sich Metaphysik, mithin auch Ontologie in unserem Zeitalter überlebt hat. Sie setzt die Lösung vieler verschiedener Probleme voraus.

"Das Denken ist die Handlung" – schreibt Kant –, "gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen. Ist die Art dieser Anschauung auf keinerlei Weise gegeben, so ist der Gegenstand bloß transzendental, und der Verstandesbegriff hat keinen andern, als transzendentalen Gebrauch, nämlich die Einheit des Denkens eines mannigfaltigen überhaupt. Durch eine reine Kategorie nun, in welcher von aller Bedingung der sinnlichen Anschauung, als der einzigen, die uns möglich ist, abstrahiert wird, wird also kein Objekt bestimmt, sondern nur das Denken eines Objekts überhaupt, nach verschieden Modis, ausgedrückt. Nun gehört zum

---

<sup>449</sup> Der nachfolgende Abschnitt beruht wesentlich auf: R. Wahsner, Von der metaphysikfreien Wissenschaft zur metaphysikfreien Philosophie?, in: Unser Zeitalter – ein postmetaphysisches?, hg. von K. Gloy, Würzburg 2004, S. 155-173.

<sup>450</sup> Vgl. H. Heyse, Unser Verhältnis zum Griechentum als metaphysisches Problem, in: Kant-Studien, Bd. 43 (1943), S. 227-262.

<sup>451</sup> Ebd., S. 228.

<sup>452</sup> Schon für Heraklit war die Gemeinsamkeit das Kriterium der Wirklichkeit, wobei Gemeinsamkeit nicht als Abstrakt-Allgemeines gedacht wurde. Das, was er "Überschneidung der Bewußtseine" nennt, bildet für ihn die allen gemeinsame Welt, in der ein Gesetz, der λόγος, herrscht. Dieser ist allen und allem gemeinsam, alle menschlichen Gesetze leiten sich von ihm ab, sofern sie das Zusammenleben der Menschen in Hinsicht auf das unabänderliche Naturgesetz regeln. Wer das nicht anerkennt ist ein Verrückter, der redet und handelt wie ein Schlafender. (Vgl. H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1951, Bd. I, S. 151, 167, 171, 176 (fr. 2, 73, 114, 89).

Gebrauche eines Begriffs noch eine Funktion der Urteilskraft, worauf ein Gegenstand unter ihm subsumiert wird, mithin die wenigstens formale Bedingung, unter der etwas in der Anschauung gegeben werden kann. Fehlt diese Bedingung der Urteilskraft (Schema), so fällt alle Subsumtion weg; denn es wird nichts gegeben, was unter den Begriff subsumiert werden könne. Der bloß transzendente Gebrauch also der Kategorien ist in der Tat gar kein Gebrauch, und hat keinen bestimmten, oder auch nur, der Form nach, bestimmbaren Gegenstand. Hieraus folgt, daß die reine Kategorie auch zu keinem synthetischen Grundsatz a priori zulange, und daß die Grundsätze des reinen Verstandes nur von empirischen, niemals aber von transzendente Gebrauch sind, über das Feld möglicher Erfahrung hinaus aber überall keine synthetische Grundsätze geben könne."<sup>453</sup>

Kann dies in dem Sinne verstanden werden: die Begründung einer (naturwissenschaftlichen) Theorie ist die Handlung, vom Alltagsbewußtsein konstatierte Sachverhalte zu einer Theorie zu verarbeiten, wodurch der (naturwissenschaftliche) Gegenstand (erst) konstituiert wird und wodurch dann auch synthetische Urteile a priori möglich sind?

Das heutige gängige Selbstverständnis versteht die Idee des Ganzen, die das Richtmaß resp. das Primäre sein soll, als Herrschaft des Allgemeinen über das Individuum,<sup>454</sup> ohne zu bedenken, daß man mit dieser Auffassung einen ganz bestimmten Begriff *Allgemeines* unterstellt und als einzig möglichen ausgibt. Man unterstellt ein Abstrakt-Allgemeines, das das Einzelne unter sich subsumiert. Dies ist zwar nachvollziehbar, blickt man auf die Verfassung der gegenwärtigen dominierenden Weltordnung, doch philosophisch ist es eine dürftige Leistung. Denn ein solcher Begriff des Allgemeinen ist wenigstens seit Kant und Hegel überholt, und er entspricht auch nicht – wie mitunter behauptet – dem Naturwissenschaftlich-Allgemeinen.<sup>455</sup>

Diese Verleumdung des Allgemeinen oder der Idee des Ganzen geht einher mit der Gleichsetzung von Totalität und Totalitarismus.<sup>456</sup> Es wird hier der von der klassischen deutschen Philosophie erbrachte Nachweis des notwendigen Systemcharakters von Philosophie und wissenschaftlicher Erkenntnis liquidiert. Versucht man eine systemlose Philosophie, dann ist Metaphysik nicht möglich.

Realisiert man die notwendige Kritik der Kantschen und Hegelschen Begrifflichkeit, dann

---

<sup>453</sup> I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., S. 275 (B 304-305/ A 247-248).

<sup>454</sup> Siehe z.B. U.J. Wenzel, Statt einer Einleitung. Von metaphysischen Bedürfnissen, in: Vom Ersten und Letzten, a.a.O., insbes. S. 12; E. Angehrn, Der endlose Streit der Vernunft, a.a.O., S. 71.

<sup>455</sup> Ausführlicher dazu siehe z.B.: R. Wahsner, Die Macht des Begriffs als Tätigkeit (§ 208), a.a.O.; + FdO

<sup>456</sup> Vgl. R. Wahsner, Totalität und Totalitarismus. Verschiedene Begriffe des Allgemeinen, in: Hegel-Jahrbuch 1995, hg. von A. Arndt, K. Bal und H. Ottmann, Berlin 1996, S. 236-242; dies., Hegels Logik und die Struktur des naturwissenschaftlichen Denkens in der Moderne, in: Hegel-Jahrbuch 2011. Geist? Zweiter Teil, hg. von A. Arndt, P. Cruysberghs, A. Przyłębski, in Verbindung mit L. De Vos und P. Jonkers, Berlin 2011, S. 148-153.

sieht man die Notwendigkeit eines neuen Begriffs *Allgemeines*.<sup>457</sup> Mit ihm müßte eine Einheit von Gegenstand und Verhalten fixiert werden, in der das Verhalten nicht dem Gegenstand als An-sich-Eigenschaft zugeschrieben werden kann (nicht als etwas, das zwar an sich vorhanden ist, aber erst durch bestimmte Umstände in Erscheinung treten kann), das aber auch nicht als unabhängig von dem Gegenstand gedacht werden kann. Ein solches Allgemeines müßte durch das Gegeneinander des Besonderen und des Einzelnen gebildet, als ein gegenständliches Gegeneinander gedacht werden. So dies gelänge, realisierte es die seinerzeit schon von Moses Heß vermißte Kategorie des *Für-einander-seins*.<sup>458</sup> Diese Kategorie ist nicht als ein moralisches oder anthropologisches Postulat zu verstehen, sondern als eine philosophisch-logische oder metaphysische Begriffsbildung, die auf der Ebene der Vernunft vollzogen wird (sie ist in dem Sinne gemeint, in dem die Körper in der Newtonschen Mechanik nur *gegeneinander* schwer sind).<sup>459</sup> Selbstredend bedingt ein solcher Begriff des Allgemeinen das Denken eines neuen Begriffs *Gesellschaft* bzw. *menschliches Dasein* oder des Begriffs *Ich*. Und genau davon, ob das gelingt, hängt es ab, ob Metaphysik in Zukunft noch möglich sein wird.

Die *Angst*, von der in der modernen Metaphysik als deren Hauptgegenstand gesprochen wird, gründet in dem Sachverhalt, daß das Individuum nicht die Potenzen der Gattung hat, daß das Individuum nur durch die Gattung weiterleben kann, nicht *per se* als Einzelnes. Die menschliche *Seele* ist nur als Kollektivum der Gattung Mensch unsterblich.

Die angedeutete Begriffsverwirrung gründet zu einem großen Teil darin, daß das neuzeitliche Denkprinzip nicht vollständig erkannt wird, man also philosophische Probleme auf der Basis des Substanzen Denkens zu lösen versucht bzw. – in das andere Extrem verfallend – alles in Relationen aufzulösen bemüht ist. Und sie gründet zu einem anderen Teil darin, daß unter den heutigen Bedingungen ein Allgemeines der beschriebenen Art unwirklich ist.

Sowohl wenn man bei dem Substanzen Denken verbleibt als auch wenn man versucht, alles in Relationen aufzulösen, wird nicht beachtet, daß der Gegenstand, das Element, das Individuum konstruiert werden muß – konstruiert im Kantschen Sinne. Die Elemente werden erst durch die Verhältnisse gebildet. In seiner Kritik der Helmholtzschen Betrachtung des Zählens und

---

<sup>457</sup> Ausführlich hierzu: R. Wahsner, Formelle und konkrete Einheit. Hegels Begriff des physikalischen Gesetzes, in: Die Natur in den Begriff übersetzen. Zu Hegels Kritik des naturwissenschaftlichen Allgemeinen, hg. von G. Marmasse und Th. Posch, Frankfurt a.M.–Berlin–Bern–Bruxelles–NewYork–Oxford–Wien 2005, S. 17-37.

<sup>458</sup> Vgl. M. Heß, Die letzten Philosophen, in: ders., Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850, hg. von W. Mönke, Berlin 1980, S. 390.

<sup>459</sup> Siehe H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Newton und Voltaire, a.a.O.; R. Wahsner, It is Not Singularity that Governs the Nature of Things, a.a.O.; dies., Die fehlende Kategorie. Das Prinzip der kollektiven Einheit und der philosophische Systembegriff, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Bd. XXXI (1999), Wien 2000, S. 43-60; dies., Vgl. z.B. Newton's concept of gravity – a categorial change in physics and philosophy, in: Scientific Research. ELECTRONIC, Vol. V (2007-01-17), South-West University, Neofit Rilsky, Blagoevgrad, Bulgaria.

Messens legt Hermann Cohen diese Notwendigkeit exemplarisch dar.<sup>460</sup> Er zeigt, daß die Hauptfrage darin besteht, herauszufinden, wie der Gegenstand konstituiert wird, welche erkenntnistheoretischen Prozesse der Bildung des Gegenstands zugrunde liegen bzw. das Objekt erzeugt haben. Meistens aber werden die Grundbegriffe unter dem Aspekt der schon fertigen Objekte diskutiert, wird die Diskussion in die Relationen zwischen den als gegeben unterstellten Relaten verlegt, nach deren physischer oder sozialer Verknüpfung gefragt. Doch die Relate sind nicht an sich vorhanden, sondern das Verfahren ihres Vergleichs bzw. ihr Verhältnis zueinander erzeugt sie auch.<sup>461</sup> Daß dieses Verhältnis von Einzelem und Allgemeinem, Individuum und Gattung dem heute vorherrschenden Denken nicht geläufig ist, zeigt dessen Rede von *Intersubjektivität*, wenn eigentlich der *Mensch als Gattung* gemeint ist.<sup>462</sup>

Weitgehend unbewußt ist dem vorherrschenden Denken ebenfalls, daß der neuzeitlichen Wissenschaft und der neuzeitlichen Philosophie ein anders als in der Antike gedachtes *Verhältnis von Mensch, Gott und Natur* zugrunde liegt.<sup>463</sup> (Gott stehe hier zunächst für: Übersinnliches, Unendliches, Unbedingtes, Ganzes, Absolutes, vollendetes Konkret-Allgemeines.) Dies hat für die Gestalt des Logos weitreichende Bedeutung. Das Verhältnis von Wissen und Sein wird in beiden Fällen sehr verschieden gefaßt. Die griechische Wissenschaft von der Natur, *φυσικά*, ist ein Wissen von den Gründen des Seins, *τέχνη* ein Wissen von den Gründen des Tuns.<sup>464</sup> Die neuzeitliche Wissenschaft kann als Synthese von *φύσις* und *τέχνη* betrachtet werden.<sup>465</sup>

Wenn – wie gesagt wurde – das heutige gängige Selbstverständnis vehement bestreitet, daß die Idee des Ganzen das Richtmaß resp. das Primäre ist, dann gründet dies auch darin, daß es die Gesellschaft, die Welt, die es kennt, die ihm gegenwärtig ist, daß es seine Welt für die Gesellschaft oder die Welt schlechthin, also ein Besonderes für das Allgemeine nimmt.

Dieses Selbstverständnis kann sich nicht von außen sehen. Doch ohne diese Fähigkeit ist Philosophie verloren, Metaphysik unmöglich. (Daß man dies in das Urteil verkehrt, Meta-

---

<sup>460</sup> Vgl. H. Cohen, Jubiläums-Betrachtungen (Rezension des Eduard Zeller zu seinem 50jährigen Doctorjubiläum gewidmeten Bandes, der auch den Aufsatz von Hermann v. Helmholtz "Zählen und Messen, erkenntnistheoretisch betrachtet" enthält), in: Philosophische Monatshefte, Bd. 24 (1888), S. 257-291.

<sup>461</sup> Siehe H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Infinitesimalkalkül und neuzeitlicher Bewegungsbegriff oder Prozeß als Größe, a.a.O.; R. Wahsner, Ist die Naturphilosophie eine abgelegte Gestalt des modernen Geistes?, a.a.O.; dies., *Mechanismus* und *Organismus* als Thema von Hegels "Phänomenologie" und "Philosophie der Natur", a.a.O.

<sup>462</sup> Im Zusammenhang mit der Cohenschen Kritik offenbart sich auch Kants Begriff der *Anschauung* als eingebettet in das neuzeitliche Denkprinzip sowie die Notwendigkeit diesen Begriff aus der Sicht der nachkantischen wissenschaftlichen und philosophischen Entwicklung zu kritisieren.

<sup>463</sup> Siehe H. Heyse, Unser Verhältnis zum Griechentum als metaphysisches Problem, a.a.O., S. 227-262; R. Hooykaas, Das Verhältnis von Physik und Mechanik in historischer Sicht, Wiesbaden 1963.

<sup>464</sup> Vgl. z.B. K. Bartels, Der Begriff Techne bei Aristoteles, in: Synusia, hg. von H. Flashar und K. Gaiser, Pfuldingen, 1965, S. 276.

<sup>465</sup> Vgl. H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, Die Natur technisch denken?, a.a.O.; R. Wahsner, "An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußere Natur ...", a.a.O.

physik sei in unserem Zeitalter nicht mehr möglich, beweist gerade diese Unfähigkeit.)

Wegen dieses Erfordernisses, sich auch von außen sehen zu können, kommt den Naturwissenschaften, die die Welt unter der *Form des Objekts* fassen, bei der Suche der Philosophie nach der Aufhebung des Gegensatzes von Bewußtsein und dessen Gegenstand eine unverzichtbare Rolle zu –<sup>466</sup> eine unverzichtbare Rolle für die *Objektivierung* ihres Gegenstandes. Genauer müßte man vermutlich sagen: für das *Begreifen des neuzeitlichen Objektivierungsprinzips*,<sup>467</sup> auf dem die Naturwissenschaften im modernen Sinne sämtlich beruhen und dessen Begreifen unabdingbar ist, damit die Philosophie ihre nach Hegel höchste Aufgabe, den Gegensatz des Bewußtsein zu seinem Gegenstand aufzuheben,<sup>468</sup> einlösen kann. Da die Phase des Sich-sich-selbst-gegenständlich-Machens auf dem Weg zum Selbstbewußtsein weder in der Individual- noch in der Gattungsentwicklung ausgelassen werden kann, mithin auch gedacht werden muß,<sup>469</sup> entspringt hier die Notwendigkeit, das Andere des Menschen und das Andere des Subjekts philosophisch zu denken, mithin sich in diesem Anderen zu erkennen.<sup>470</sup>

Um das Logos-Problem zu lösen und so die Frage nach einer heutigen Ontologie zu beantworten, muß die Weisheit, daß außerhalb der Gesellschaft kein Mensch leben kann, auch nicht der Philosoph,<sup>471</sup> in aller philosophischen Konsequenz gedacht werden.

Das schließt das Wissen darüber ein, daß einst im antiken Griechenland für die Entstehung der Philosophie die Befreiung des Denkers von tradierten sozialen Bindungen notwendig war. Der Philosoph wurde hierdurch und in diesem Sinne zu einem Außenstehenden und so zum objektiven, unparteilichen Urteil befähigt. Es war dies die notwendige Loslösung des Philosophen von einer bestimmten, einer tradierten Gemeinschaft (aber eben nicht der Gesellschaft).<sup>472</sup> Der Philosoph gewann damit die Fähigkeit, über die Belange der diese Gesellschaft bildenden Gemeinschaften zu urteilen. Aber er muß den Widerspruch den von Gemeinschaft und Gesellschaft in sich fassen,<sup>473</sup> ihn aushalten, um philosophisch produktiv zu werden.

---

<sup>466</sup> Vgl. H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, *Das physikalische Prinzip*, a.a.O., S. 254-264.

<sup>467</sup> Vgl. z.B. E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Darmstadt 1990; ders., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, a.a.O., Bde. I-IV.

<sup>468</sup> Vgl. H.-H. v. Borzeszkowski und R. Wahsner, *Noch einmal über das Bedürfnis der Naturwissenschaften nach Philosophie*, a.a.O.

<sup>469</sup> Vgl. z.B. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*, in: *Werke*, a.a.O., Bd. 10, S. 9-37 (§§ 377-386).

<sup>470</sup> Dies ist natürlich nahezu unmöglich, meint man, sich dem Anderen auszusetzen, heißt, die eigene Identität zu gefährden. (Vgl. E. Angehrn, *Der endlose Streit der Vernunft*, a.a.O., insbes. S. 64.)

<sup>471</sup> Vgl. C. Warnke, *Rezension von: J. Hahn, Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*, in: *Klio. Beiträge zur Alten Geschichte* 72 (1990), 582-584.

<sup>472</sup> Kant spricht davon, daß der Parteigeist verlassen sein muß. (Vgl. I. Kant, *Prolegomena*, a.a.O., S. 244.)

<sup>473</sup> Zu diesem Unterschied siehe: F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt 1991; auch M. Siemek, *Von Marx zu Hegel*, Würzburg 2002.

Eine metaphysikfreie Philosophie kann es nicht geben, auch keine Metaphysik ohne Ontologie bzw. ohne Bestimmung des Logos. Es wäre dies keine Philosophie, sondern irgendeine Art von Metatheorie. (Solange die angedeuteten Probleme nicht gelöst sind, kann es so scheinen, als sei Metaphysik oder auch Ontologie heute nicht mehr möglich oder nötig.)

### *Kants Bestimmung der praktischen Vernunft zwecks Fixierung der Ontologie*

Keine Fremdbestimmung, nur Bestimmung durch sich selbst – war Kants Devise. Eine Bestimmung durch ein bestimmtes Interesse oder eine Neigung wäre aber Bestimmung durch etwas anderes. Für Kant ist daher nur der Wille autonom, der sich nur aus Vernunftgründen bestimmt: "Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, *der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß* sich selbst zum Handeln zu bestimmen."<sup>474</sup> Wille ist das Vermögen, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln. Darin besteht die *praktische Vernunft*.

Es gibt bei Kant – da hat Hegel mit seiner Kritik recht – keine Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie, nur den Nachweis, daß beide notwendig sind – ein Erfordernis, das erst einmal gedacht werden muß, um die Einheit begründen zu können.

Kant hält streng an einer allgemein-menschlichen Verbindlichkeit moralischer Normen fest, strikt unterschieden von jeder Neigung und jedem privaten Interesse. Sein in der praktischen Philosophie eine große Rolle spielender Begriff des gesunden Menschenverstandes (dessen Einbeziehung in das System zunächst überrascht), wird nicht einfach als ein angeborenes natürlich-naives gesundes Urteilsvermögen abgeleitet, was ja hieße, ihn vom empirischen Erfahrungsfeld des Menschen her zu begründen, sondern er gilt als Repräsentant einer allgemein-menschlichen *Gattungsvernunft*, und zwar einer, die nicht in erster Linie auf eine wissenschaftliche Erklärung der Welt aus ist, sondern auf die *Durchsetzung des Sittengesetzes*, worin ihre Würde besteht. Es ist für Kant hier von der sittlichen Anlage des Menschen die Rede. Dies ist ihm ein "Axiom", was zu unterstellen insofern zulässig ist, als die Menschen bislang ja (trotz aller Kriege und Antagonismen) das Leben in der *Gesellschaft* vollzogen, eine *Gesellschaft* konstituiert haben.<sup>475</sup>

Das Individuum verleiht nach Kant seiner Handlung gerade dadurch moralischen Wert, daß es sich auf den Standpunkt des Ganzen erheben kann: "*Der Werth der Handlung oder Persohn wird immer durch das Verhältnis zum ganzen ausgemacht*. Dieses ist aber nur durch Übereinstimmung mit den Bedingungen einer allgemeinen Regel möglich."<sup>476</sup>

---

<sup>474</sup> I. Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, a.a.O., S. 59 (BA 64).

<sup>475</sup> Kants Prinzipien der Sittenlehre werden auch diskutiert in: R. Wahsner, Kants Begründung der Ethik – nach Cohen und deren Kritik, in: Ethik als prima philosophia?, hg. von H.-D. Klein, Würzburg 2011, S. 151-170.

<sup>476</sup> I. Kant, Reflexion 6711, in: Gesammelte Schriften, hg. von der Kgl.-Preuß. Akademie der Wissenschaften, Bd. 19, Leipzig und Berlin 1923, S. 138 [Hervorhebung – R.W.]

Ist diese Übereinstimmung gegeben, muß das entsprechende Gesetz völlig a priori schon mit dem *Begriff* des Willens eines vernünftigen Wesens schlechthin verbunden sein. Um das zu erreichen, muß man nach Kant einen Schritt in die Metaphysik der Sitten tun, also in ein Gebiet, das verschieden ist von dem der spekulativen Philosophie. Denn in einer praktischen Philosophie geht es nicht darum, Gründe anzunehmen, von dem, was geschieht, sondern von dem, was geschehen *soll*, ungeachtet, ob es vielleicht nie geschieht, d.h., es geht um die Formulierung objektiv-praktischer Gesetze. Man muß dann nicht fragen, worauf das Gefühl der Lust oder Unlust beruht, wie hieraus Begierden und Neigungen entstehen, sondern es geht nur um die Verhältnisse eines Willens zu sich selbst, sofern er sich nur durch Vernunft bestimmt. Es ist die Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens. Alles wird verworfen, was mit einer *allgemeinen Gesetzgebung* nicht zusammenstimmt, hingegen das angenommen, was um der Idee einer allgemeinen Gesetzgebung willen sich auf kein Interesse gründet und daher allein unbedingt sein kann. Der Wille ist unbedingt, weil er gar kein Interesse zum Grunde haben kann.<sup>477</sup> "Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem *Gesetz*, daß jedes derselben sich selbst und alle andere *niemals bloß als Mittel*, sondern jederzeit *zugleich als Zweck an sich selbst* behandeln *solle*. Hierdurch aber entspringt eine *systematische* Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d.i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung *dieser Wesen* auf einander, als Zwecke und Mittel, zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann."<sup>478</sup>

Der Wille ist nach Kant das einzige, was nicht durch äußere Umstände, durch eine "besondere Ungunst des Schicksals" herabgesetzt, entwertet werden kann – selbst dann nicht, wenn es ihm "gänzlich an Vermögen fehlete, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde".<sup>479</sup> Um Mißverständnisse zu vermeiden, fügt Kant hinzu, daß dieser gute Wille "nicht als bloßer Wunsch" gefaßt ist, "sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind".<sup>480</sup> Kant will verhindern, daß *das Gute* vom Mechanismus der Naturgegenstände abhängig wird. Es soll vielmehr allein durch das Spezifische der Vernunft bestimmt sein. Und das ist die Selbstbestimmung.

Der Primat der praktischen Vernunft wird auf folgende Weise erklärt: Unter dem Primat zwischen zweien oder mehreren durch Vernunft verbundenen Dingen versteht man den Vorzug des einen, der erste Bestimmungsgrund der Verbindung mit allen übrigen zu sein. In engerer, praktischer Bedeutung bedeutet es den Vorzug des Interesses des einen, so fern ihm das

---

<sup>477</sup> Vgl. I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, a.a.O., S. 65 (BA 73).

<sup>478</sup> Ebd., S. 66 (BA 75).

<sup>479</sup> Ebd., S. 19 (BA 3).

<sup>480</sup> Ebd.

Interesse der andern untergeordnet ist.<sup>481</sup> Explizit führt Kant dazu aus: "Allein wenn reine Vernunft für sich praktisch sein kann und es wirklich ist, wie das Bewußtsein des moralischen Gesetzes es ausweiset, so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Prinzipien a priori urteilt, und da ist es klar, daß, wenn ihr Vermögen in der ersteren gleich nicht zulängt, gewisse Sätze behauptend festzusetzen, indessen daß sie sich auch eben nicht widersprechen, eben diese Sätze, so bald sie *unabtrennlich zum praktischen Interesse* der reinen Vernunft gehören, zwar als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist, annehmen, und sie, mit allem, was sie als spekulative Vernunft in ihrer Macht hat, zu vergleichen und zu verknüpfen suchen müsse; doch sich bescheidend, daß dieses nicht ihre Einsichten, aber doch Erweiterungen ihres Gebrauchs in irgend einer anderen, nämlich praktischen, Absicht sind, welches ihrem Interesse, das in der Einschränkung des spekulativen Frevels besteht, ganz und gar nicht zuwider ist." – "In der Verbindung also der reinen spekulativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnis führt die letztere das Primat, vorausgesetzt nämlich, daß diese Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig, sondern a priori auf der Vernunft selbst gründet, mithin notwendig sei. [...] Der spekulativen Vernunft aber untergeordnet zu sein, und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuten, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst des der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist."<sup>482</sup>

### *Resümee*

Als Hauptlehre folgt aus Kants Erkenntniskritizismus, daß die Philosophie sich auf das Faktum *Wissenschaft* stützen muß. Das "Faustrecht der Spekulation" muß – so Cohen infolge Kants – beseitigt werden.<sup>483</sup> Dem "Philosophieren auf eigene Faust muss ein Ende gemacht werden".<sup>484</sup> Wird die Philosophie von dem "Zusammenhang mit der Wissenschaft abgelöst, so wird sie selbst vernichtet und vereitelt". "Es bleibt alsdann ein Phantasieren über allgemeine Fragen des menschlichen Daseins übrig, in dessen stilistischer Darstellung ein poetischer

---

<sup>481</sup> Vgl. ebd., S. 249.

<sup>482</sup> Ebd., S. 251 f.

<sup>483</sup> H. Cohen, Einleitung mit kritischem Nachtrag zur "Geschichte des Materialismus" von F.A. Lange, in: Hermann Cohen, Werke, hg. vom Hermann-Cohen-Archiv unter der Leitung von Helmut Holzhey, Hildesheim–Zürich–NewYork 1984, Bd. 5, S. 10.

<sup>484</sup> H. Cohen, Kants Begründung der Ethik, in: Werke, a.a.O., Hildesheim–Zürich–NewYork 2001, Bd. 2, S. VII (Vorrede zur ersten Auflage). – Hiermit wird nicht etwa einem zur Unselbständigkeit und Unkreativität auffordernden Dogmatismus das Wort geredet, sondern eine unabdingbare Anforderung formuliert, der eine wissenschaftlich sein wollende (was nicht heißt, wie eine Einzelwissenschaft sein wollende) Philosophie nachkommen muß.

Schwung und eine gewisse plastische Kraft über die Mängel und Blößen, ja sogar über das gänzliche Fehlen begrifflicher Erörterungen hinwegtäuschen kann."<sup>485</sup>

Die Philosophie "handelt nicht" – schreibt Cassirer – "von Vorstellungen und *Vorgängen im Individuum, sondern von dem Geltungszusammenhang zwischen Prinzipien und 'Sätzen'*, der als solcher unabhängig von jeglicher Betrachtung des subjektiv-psychologischen Denkgeschehens festgestellt werden muß".<sup>486</sup> *Die Wissenschaft wird somit als das eigentliche und unentbehrliche Korrelat der transzendentalen Methodik angesehen. Sie ist, ebenso wie die Kunst und die Religion (und in gewisser Hinsicht die Lebenswelt) das der Philosophie Vorgegebene.* (Die andere Seite dieser Medaille besagt: Die Philosophie sagt nichts über die sinnliche Wirklichkeit aus)<sup>487</sup>

Daher muß der epistemologische Status von (Kunst, Religion), Wissenschaft bekannt sein, bevor man eine Philosophie entwickeln kann. Wenn die bisherige Erkenntnisentwicklung dies noch nicht geleistet hat, muß es nachgeholt werden (Hegel hatte diese Notwendigkeit erkannt, vermochte aber nicht, ihr völlig gerecht zu werden). Das kann aber nur mit philosophischen Mitteln geschehen.

Eine neue Ontologie ist erst möglich, wenn begriffen wurde, daß das Verhältnis von theoretischem und praktischem Verhalten des Menschen zur Natur neu zu denken ist.<sup>488</sup> Der beste Ansatz dafür findet sich bei Kant (wobei für ihn praktisches Verhalten nicht moralisches Verhalten meint). Das heißt: dort sollte man neu ansetzen und von daher Hegels Konzept betrachten sowie das Vernünftige der gegen Marx vorgebrachten Kritik übernehmen. Dabei muß das praktische Verhalten in die Theorie integriert werden, so wie die antike Mechanik als τέχνη in die neuzeitliche Mechanik. Den Gedanken einer solchen Einheit strebte Hegel an, seiner Naturphilosophie zugrunde zu legen. Aber seine Begriffe *Sinnlichkeit, Natur, Arbeit* bedürfen der Änderung, damit dies verwirklicht werden kann.<sup>489</sup>

Zu fragen, was primär ist, Ontologie oder Gnoseologie, hat keinen Sinn. Beide sind notwendig. Nur zusammen begründen sie ein philosophisches System, wobei ihre Konstellation

---

<sup>485</sup> H. Cohen, Einleitung mit kritischem Nachtrag, a.a.O., S. 9.

<sup>486</sup> E. Cassirer, Die Grundprobleme der Kantischen Methodik und ihr Verhältnis zur nachkantischen Spekulation, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 9, Hamburg 2001, S. 201-216, insbes. S. 275 [Hervorhebung – R.W.]; ders., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Darmstadt (Nachdruck).1994, Bd. II, S. 616, 619; A. Görland, Hermann Cohens systematische Arbeit im Dienste des kritischen Idealismus, in: Kant-Studien 17 (1912), 222-251, insbes. S. 226.

<sup>487</sup> Daher sagen auch Kants und Hegels Beispiele (Körper sind schwer; sich negierender Keim zur neuen Pflanze) nichts über die jeweilige Philosophie aus.

<sup>488</sup> Als "Kandidaten" neuzeitlicher Ontologie sind auch im Gespräch: Logos, Erste Philosophie, Logik; das Gegebene, praktische Philosophie, eine aus der naturwissenschaftlichen bzw. einzelwissenschaftlichen Weltfassung sich ergebende Seinslehre. Unmittelbar hiermit verbunden ist das Verhältnis von *Gegenstand und Begriff* sowohl in der Philosophie als auch in den Fachwissenschaften.

<sup>489</sup> Siehe R. Wahsner, Die Macht des Begriffs als Tätigkeit (§ 208), a.a.O.

nicht statisch ist. Man sollte sie überhaupt nicht als Gebiete unterscheiden, sondern als verschiedene Aspekte begreifen.

Die Metaphysik hat dann die Aufgabe, vom Sinnlichen durch Vernunft zum Übersinnlichen zu gelangen.<sup>490</sup>

---

<sup>490</sup> Vgl. I. Kant, Welches sind die wirklichen Fortschritte, a.a.O., S. 590 (A 10, 11)



**MAX-PLANCK-INSTITUT FÜR WISSENSCHAFTSGESCHICHTE**

Max Planck Institute for the History of Science

**Preprints since 2011 (a full list can be found at our website)**

- 411** Henning Schmidgen & Urs Schoepflin (eds.) **Hans-Jörg Rheinberger : a Bibliography**
- 412** Renate Wahsner & Horst-Heino v. Borzeszkowski **Erkenntnis statt Erbauung: Hegel und das naturwissenschaftliche Denken der Moderne**
- 413** Mirjam Brusius **From photographic science to scientific photography: Photographic experiments at the British Museum around 1850**
- 414** Viktor J. Frenkel **Professor Friedrich Houtermans – Arbeit, Leben, Schicksal. Biographie eines Physikers des zwanzigsten Jahrhunderts.** Herausgegeben und ergänzt von Dieter Hoffmann, unter Mitwirkung von Mary Beer
- 415** Ilana Löwy (ed.) **Microscope Slides – Reassessing a Neglected Historical Resource**
- 416** André L. Blum, John Michael Krois und Hans-Jörg Rheinberger (Hrsg.) **Verkörperungen**
- 417** Pietro Daniel Omodeo **Sixteenth Century Professors of Mathematics at the German University of Helmstedt.** A Case Study on Renaissance Scholarly Work and Networks
- 418** Peter Schöttler & Hans-Jörg Rheinberger (éd.s.) **Marc Bloch et les crises du savoir**
- 419** Albert Presas i Puig (ed.) **A Comparative Study of European Nuclear Energy Programs**
- 420** Mathias Grote & Max Stadler (eds.) **Membranes Surfaces Boundaries**  
Interstices in the History of Science, Technology and Culture
- 421** Frank W. Stahnisch **The emergence of *Nervennahrung*: Nerves, mind and metabolism in the long eighteenth century**
- 422** Pietro Daniel Omodeo, Irina Tupikova **Aristotle and Ptolemy on Geocentrism: Diverging Argumentative Strategies and Epistemologies** (TOPOI – Towards a Historical Epistemology of Space)
- 423** Han F. Vermeulen **Linguistik und Völkerkunde – der Beitrag der historisch-vergleichenden Linguistik von G.W. Leibniz zur Entstehung der Völkerkunde im 18. Jahrhundert**  
[Leicht erweiterte Fassung des Working Papers No. 133 aus dem MPI for Social Anthropology]
- 424** Alfred Gierer **Mit Schiller gegen den „Egoismus der Vernunft“.** Zeitübergreifende Gedanken zur Natur des Menschen
- 425** Annette Vogt **Die Berliner Humboldt-Universität von 1945/1946 bis 1960/1961**
- 426** Klaus Geus, Martin Thiering (eds.) **Common Sense Geography and Mental Modelling**
- 427** Renate Wahsner **Kann eine moderne Naturphilosophie auf Hegelsche Prinzipien gegründet werden?** Spekulative und naturwissenschaftliches Denken
- 428** Stefano Bordoni **Widening the Scope of Analytical Mechanics** Duhem's third pathway to Thermodynamics
- 429** Pietro Daniel Omodeo **Copernicus in the Cultural Debates of the Renaissance: Reception, Legacy, Transformation** [Part I & II]
- 430** Mark Geller & Klaus Geus (eds.) **Productive Errors: Scientific Concepts in Antiquity**  
(TOPOI – Dahlem Seminar for the History of Ancient Sciences)
- 431** Klaus Gottstein **The Amaldi Conferences. Their Past and Their Potential Future**
- 432** Mikuláš Teich **The Scientific Revolution Revisited**

- 433** Lorraine Daston & Jürgen Renn (Hrsg.) **Festkolloquium für Hans-Jörg Rheinberger**  
Beiträge zum Symposium am 24. 1. 2011 im Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte
- 434** Conference **Epistemology and History. From Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science**
- 435** Jens Høyrup **Sanskrit-Prakrit interaction in elementary mathematics as reflected in Arabic and Italian formulations of the rule of three – and something more on the rule elsewhere**
- 436** Jens Høyrup **A hypothetical history of Old Babylonian mathematics: places, passages, stages, development**
- 437** Jürgen Renn **Schrödinger and the Genesis of Wave Mechanics**
- 438** Pietro Daniel Omodeo **L'iter europeo del matematico e medico scozzese Duncan Liddel**
- 439** Irina Tupikova & Klaus Geus **The Circumference of the Earth and Ptolemy's World Map**
- 440** Pietro Daniel Omodeo und Jürgen Renn **Das Prinzip Kontingenz in der Naturwissenschaft der Renaissance**
- 441** Horst Kant und Jürgen Renn **Eine utopische Episode – Carl Friedrich von Weizsäcker in den Netzwerken der Max-Planck-Gesellschaft**
- 442** William G. Boltz and Matthias Schemmel **The Language of 'Knowledge' and 'Space' in the Later Mohist Canon** (TOPOI – Towards a Historical Epistemology of Space)
- 443** Stefano Bordoni **Looking for a Rational Thermodynamics in the late XIX century**
- 444** Sonja Brentjes and Jürgen Renn **The Arabic Transmission of Knowledge on the Balance**
- 445** Horst Nowacki **Archimedes and Ship Design**
- 446** Matthias Schemmel **Elements of a Historical Epistemology of Space** (TOPOI – Towards a Historical Epistemology of Space)
- 447** Martin Thiering and Wulf Schiefenhövel **Spatial Concepts in Non-Literate Societies: Language and Practice in Eipo and Dene Chipewyan** (TOPOI – Towards a Historical Epistemology of Space)
- 448** Jürgen Renn **Einstein as a Missionary of Science**
- 449** Hubert Laitko **Der Ambivalenzbegriff in Carl Friedrich von Weizsäckers Starnberger Institutskonzept**
- 450** Stefano Bordoni **When Historiography met Epistemology.** Duhem's early philosophy of science in context