

Abschlussarbeit

zur Erlangung des Magister Artium
im Fachbereich 8 - Philosophie und
Geschichtswissenschaften

der Johann Wolfgang Goethe - Universität
Institut für Philosophie

Thema:

Das Problem der Irrationalität. Georg Lukács'
Kritik des modernen Rationalismus

1. Gutachter: Prof. Dr. Axel Honneth
2. Gutachter: Dr. Martin Hartmann

vorgelegt von: Peter Mühlbach
aus: Ettlingen (Baden - Württemberg)

Einreichungsdatum: 11. September 2009

INHALT

Einleitung

1. Über den Begriff der Irrationalität.....	4
2. Der Kristallisationspunkt der Lukácsschen Rationalitätskritik.....	10
3. Aufgabe und Methode	13

Erstes Kapitel

<i>Die von Lukacs kritisierten Versuche einer Auseinandersetzung mit dem Irrationalitätsproblem.....</i>	17
--	----

1. Kritik des mathematischen Erkenntnisideals	18
2. Das Problem des Dinges an sich (Kant)	24
3. Das Prinzip des Praktischen (Fichte).....	32
4. Das Prinzip der Kunst oder das Schaffen einer konkreten Totalität (Schiller) 38	

Zweites Kapitel

<i>Die Herrschaft des Begriffs. Kritische Interpretation.....</i>	46
---	----

Drittes Kapitel

<i>»Logik der Totalität«: die das bürgerliche Denken überschreitende Funktion der Dialektik.....</i>	54
--	----

Viertes Kapitel

<i>Die Grenze der Dialektik: die Dialogik gegenseitiger Anerkennung</i>	67
---	----

Literaturverzeichnis	75
-----------------------------------	-----------

Für Margita,
die mir dieses späte akademische Abenteuer
ermöglicht hat, in Liebe und großer Dankbarkeit

EINLEITUNG

Irrational sein,
das heißt Ganzheit haben.¹

1.

Über den Begriff der Irrationalität

Wird ein Erlebnis, ein Phänomen oder eine Aussage als *irrational* bezeichnet, so wird ein jeder wohl ohne weiteres verstehen, was damit gemeint ist: es soll sich bei dem so Charakterisierten um etwas Abwegiges oder Widersinniges handeln. Wenn das Irrationale diese Bedeutung annimmt, setzt das einen Maßstab voraus, an dem gemessen ihm gerade diese und keine andere Bedeutung zukommt. Dieser Maßstab liegt im begrifflichen Denken. Das Irrationale wäre also keineswegs „das Dumpfe Dumme, das noch nicht der Ratio unterworfen, das im eigenen Triebleben oder im Getriebe des Weltlaufes gegen die Rationalisierung Störrische“², sondern das, was sich dem begrifflichen Denken durch seinen Eigensinn grundsätzlich und unweigerlich entzieht. Damit ist aber über seine Erkennbarkeit entschieden. Denn nur, was begrifflich festgestellt, also aussprechbar ist, kann erkannt werden. Das Irrationale als das durch den Verstand nicht Auflösbare ist zwar bestimmten Lebensgebieten, wie z.B. der Religion oder Kunst, zugehörig, aber nichtsdestoweniger unerkennbar. „Jene irrationalen Gebiete einerseits und die Wissenschaft andererseits können einander weder bestätigen noch widerlegen [...] es führt kein Weg vom Kontinent der rationalen Erkenntnis zur

¹ Günter Ralfs, *Das Irrationale im Begriff. Ein methodologischer Versuch*, Tübingen 1925, S. 2.

² Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1991, S. 75.

Insel der Intuition [...] so können irrationale Intuition und religiöser Glaube [...] nicht »Erkenntnis« genannt werden“³.

Der Begriff der Irrationalität entstammt dem mathematischen Sprachgebrauch. Der Sache nach ist das Irrationale um 400 v.Chr. von den unteritalischen Pythagoreern entdeckt worden⁴. Allein zu vermuten, daß mit ihm in der Mathematik die Sphäre des Nicht-Rationalen oder Alogischen festgelegt würde, wäre vorschnell. Denn in der Arithmetik versteht man unter *rational* und *irrational* geradewegs etwas der gewöhnlichen Verwendungsweise Entgegengesetztes. Was den Begriff der *rationalen Zahlen* betrifft heißt rational „hier nicht etwa vernunftgemäß, sondern hängt mit dem Begriff »Ration« zusammen, den wir für eine besondere Zuteilung nach bestimmtem Maß gebrauchen (ratio = Verhältnis)“⁵. Demnach hat das Irrationale im Bereich der *reellen Zahlen* gleichfalls „nichts mit dem Begriff »vernunftwidrig« zu tun“⁶. Ihm entspricht im formellen System der Mathematik ein durchaus rationaler Zweck.

In der Philosophie Kants und in der Auseinandersetzung mit ihr stellt sich dem Denken zum ersten Mal in aller Schärfe das Problem der Irrationalität. Daß die Kantische Erkenntnistheorie als Organontheorie der Erkenntnis, als die sie Hegel an exponierter Stelle kritisiert⁷, verstanden wird, ist im Hinblick auf das Problem der Irrationalität nicht das Entscheidende. Denn das Überprüfen des Erkennens selbst,

³ Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg 1998, S. 257. - Carnap spricht vom Glauben als von einem begrifflich nicht Formulierbaren, als von einer inneren Haltung des Menschen, und folgert daraus, daß es sich dabei „gar nicht um das Gebiet der Theorie (handelt), und das Ergebnis dieser Haltung nicht als Erkenntnis bezeichnet werden (kann)“ (ebd., S. 256f.).

⁴ Vgl. Joseph E. Hofmann, *Geschichte der Mathematik. Erster Teil. Von den Anfängen bis zum Auftreten von Fermat und Descartes*, Berlin 1963², S. 5 u. S. 32ff. - Zu den unteritalischen Pythagoreern gehören die bei Platon (im »Theätet«) erwähnten bedeutenden griechischen Mathematiker *Theodorus* (470/460 - 390/380 v. Chr.) und dessen Schüler *Theätet* (~ 415 - 369 v.Chr.).

⁵ Paul B. Fischer, *Arithmetik*, Berlin 1958³, S. 70, Anm. 22.

⁶ Ebd., S. 91, Anm. 24.

⁷ Vgl. Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1968, S. 14-35.

unabhängig von seiner Ausrichtung auf besondere Gegenstände⁸, führte noch nicht zu einer Scheidung von Rationalität und Irrationalität. Erst wenn begriffen wird, daß das bei Kant „ganz Neue und Unerhörte [...] in der Überführung des Seinsbegriffs in einen Begriff der transzendentalen Logik (besteht)“⁹, stößt das Denken in aller Härte auf das Problem der Irrationalität. Denn bei diesem Vorgang wird das Sein rationalisiert, seine Unabhängigkeit aufgehoben und die Gegenständlichkeit an den Gegenständen als logischer Gehalt begriffen¹⁰. Erkenntnis wäre also nur möglich, wenn sie, gleichsam bei sich selbst bleibend, ihren Gegenstand spontan und aus sich heraus entstehen ließe. So verstanden scheint sich aber das Erkenntnisproblem aufzulösen, weil Erkenntnis, ohne daß ihr etwas Fremdes entgegen stünde, gar nicht sein könnte, was sie ist. Insofern kann sinnvoll nur dann von ihr gesprochen werden, wenn sie auf etwas angewiesen bleibt, das über sie hinaus geht. Sie ist also indem sie auf sinnliche Gegenstände ausgerichtet ist von diesen abhängig. „Da der Verstand aus sich allein nicht zur Erkenntnis der Gegenstände gelangen kann, sondern dabei von der Sinnlichkeit abhängig ist, so können diese Gegenstände nicht Dinge an sich sein; der sensible Bestandteil in ihnen macht sie abhängig von den Formen der sensiblen, d. h. der Erscheinungswelt; so müssen sie selber als Erscheinungen angesprochen werden, mag auch der Verstand und seine reinen Begriffe über alle Erscheinung hinaus gelten.“¹¹ Der Verstand

⁸ „Kant [...] machte das Ich zum »höchsten Punkt« der Transzendentalphilosophie, an den zunächst die ganze Logik und nach ihr die Lehre vom Erkennen der Gegenstände geheftet werden muß. [...] Er denkt das Ich als jenen Akt, in dem das Subjekt des Wissens von allen besonderen Gegenständen absieht, sich in sich selbst zurückwendet und so die stetige Einheit seiner mit sich gewahrt. Im einzigen Fall des Selbstbewußtseins sind Gedanke und Gedachtes, Haben und Gehabtes, Noesis und Noema nicht voneinander unterschieden“ (Dieter Henrich, Fichtes unmittelbare Einsicht, Frankfurt am Main 1967, S. 11).

⁹ Emil Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, in: ders., Gesammelte Schriften, II. Band, hrsg. v. Eugen Herrigel, Tübingen 1923, S. 28. - Im folgenden zitiert als **Lask II**, nebst Seitenzahl.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 29.

¹¹ Richard Kroner, Von Kant zu Hegel. Erster Band. Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie, Tübingen 1961², S. 97f.

vermag also die Gegenstände nur insofern zu erkennen, als sie ihn sinnlich affizieren. Er weiß zwar, daß sie darüber hinaus auch noch Dinge an sich selbst sind, kann sie denken¹², aber seine synthetische Kraft reicht nicht aus, sie als diese in ihrer ganzen Wirklichkeit zu erkennen. Dem erkennenden Verstand ist also durch die sinnliche Anschauung eine Grenze gezogen. An dieser, die bei Kant durch den Begriff des Dinges an sich abgesteckt ist, stellt sich nun aber ganz ausdrücklich das Problem der Irrationalität, und zwar als Frage nach der *Art* der Wirklichkeitserkenntnis des rationalen oder begrifflichen Denkens.

In der nachkantischen Spekulation war es, wie Lukács in *Geschichte und Klassenbewußtsein* betont, der unmittelbare Nachfolger Kants, nämlich Fichte, der das Irrationalitätsproblem „von allen Vertretern der klassischen Philosophie [...] am deutlichsten gesehen und am klarsten formuliert (hat)“¹³. Emil Lask, dem Lukács in dieser Einschätzung folgt, unterscheidet bei der Beantwortung der Frage, „welcher Wahrheits- und Wirklichkeitsgehalt den Gattungsbegriffen zuzuerkennen ist“¹⁴ in seiner Dissertation von 1902 zwei erkenntnistheoretische Grundansichten, mit deren Hilfe er „die logischen Voraussetzungen von Kants und Hegels Rationalismus und die Einordnung Fichtes in den Entwicklungsgang der deutschen Spekulation“¹⁵ zu klären unternimmt. Die eine nennt er die analytische und die ande-

¹² In der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt Kant, „daß wir [...] Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungeheimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint“ (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXVI). - Kant wird nach dem Text der von Wilhelm Weischedel herausgegebenen *Theorie - Werkausgabe* (Frankfurt am Main 1968) zitiert. Bei der *Kritik der reinen Vernunft* werden die Seitenzahlen der zweiten Ausgabe (= B) angegeben.

¹³ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, in: Georg Lukács Werke, Band 2, Neuwied u. Berlin 1968, S.297. - Im folgenden zitiert als **Lukács, GuK**, nebst Seitenzahl.

¹⁴ Emil Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, in: *Gesammelte Schriften*, I. Band, Tübingen 1923, S. 29. - Im folgenden zitiert als **Lask I**, nebst Seitenzahl.

¹⁵ Ebd., S. 28

re die emanatistische Logik. Mit der ersten, die „das Empirische [...] zur einzigen und vollen Wirklichkeit“¹⁶ und den Begriff „zu einem künstlich ausgesonderten Teilinhalt ohne eigene Existenzfähigkeit“¹⁷ erklärt, ist das Sein aus dem Begriff nicht ableitbar; mit der zweiten, die „die logische Herrschaft des Begriffs über das Einzelding zur realen Macht einer höheren Wirklichkeit (umdeutet), der gegenüber die Welt des Empirischen zu einer niederen und abhängigen Daseinsform herabgedrückt wird“¹⁸, ist es der Begriff, der „aus seiner überreichen Fülle“¹⁹ die Wirklichkeit aus sich hervorgehen läßt. Bei der einen Auffassung bleibt also das Wirkliche dem rationalen Begriff gegenüber zufällig oder irrational, und das heißt selbständig, bei der anderen verliert es seine Irrationalität oder Selbständigkeit und erscheint nur noch als Teil des Begriffs, der das Ganze ist. Fichte schwankt nun in seiner Entwicklung seit der *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* von 1794, dem Urteile Lasks zufolge, zwischen diesen beiden scharf abgegrenzten Grundansichten, zeigt aber in seinem Werk bis zu seinem Tod 1814 „das Fortwirken gewisser Ergebnisse des strengsten Kritizismus“²⁰. Das heißt, daß er sich, trotz allen Schwankens, zeitlebens der Undurchdringbarkeit des Irrationalitätsproblems bewußt bleibt und es nicht, wie in der emanatistischen Logik, zu überwinden versucht. In der *Wissenschaftslehre* von 1804 spricht er vom Denken als von einer *proiectio per hiatum irrationalem*²¹, also von dem Bewußtsein, „wahrhafte Realität“²² nur dann gewinnen zu können, wenn der Abgrund zwischen Denken und Sein überbrückt wird; und zwar, ohne daß von dem, was da

¹⁶ Ebd., S. 30.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd., S. 79.

²¹ J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1804), in: *Fichtes Werke*, Band X, *Nachgelassenes zur theoretischen Philosophie II*, Hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Nachdruck der Ausgabe Bonn 1834/1835. - Berlin 1971, S. 210.

²² Ebd., S. 200.

überbrückt worden ist, „Rechenschaft abgelegt wird, also per hiatum“²³.

Der Terminus Irrationalität und die Auseinandersetzung mit dem durch ihn gestellten Problem hatte zu Beginn des 20. Jahrhunderts regelrecht Konjunktur. In zahlreichen Texten der Neukantianer und derer, die im Umkreise des Neukantianismus wirkten, wie z.B. Nicolai Hartmann, wird das Irrationale thematisiert. Über das Irrationale in der Mathematik²⁴ wird genauso nachgedacht wie über „das Irrationale im Gegenstande der Erkenntnis“²⁵ oder über „das Irrationale im Sein der Prinzipien“²⁶. Deshalb ist es auch nicht verwunderlich, daß in einer Zeit, in der so gründlich über das Irrationalitätsproblem reflektiert wurde, auch ein marxistischer Denker wie Georg Lukács es zum Kristallisationspunkt seiner Kritik am modernen Rationalismus gemacht hat. Wir werden uns damit im nächsten Kapitel dieser Einleitung befassen.

²³ Ebd.

²⁴ „Das Irrationalitätsproblem der Mathematik findet man am schärfsten behandelt im Aufsatz von Rickert: »Das Eine, die Einheit und die Eins« (Lukács, GuK, S. 296, Anm.1). Der Aufsatz trägt den Untertitel *Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs* und ist 1910/11 im LOGOS und 1924, in zweiter Auflage, als Buch in Tübingen erschienen. - Emil Lask sieht die Mathematik in seiner Dissertation *Fichtes Idealismus und seine Geschichte* „als Mittelglied zwischen analytischer und emanatistischer Logik“ (Lask I, S. 44) und zeigt, daß „die für die begriffliche Erkenntnis bestehende *Kluft* zwischen Allgemeinem und Besonderem [...] in der mathematischen Anschauung *überbrückt* (wird) durch die Möglichkeit der Konstruktion“, denn „die einzelnen Verwirklichungsfälle des mathematischen Begriffs können durch den Begriff selbst erzeugt werden“ (Lask I, S. 45).

²⁵ Günter Ralfs, *Das Irrationale im Begriff*, Tübingen 1925, S. 9.

²⁶ Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin/Leipzig 1921, S. 197.

2.

Der Kristallisationspunkt der Lukácsschen**Rationalitätskritik**

Lukács setzt sich im zweiten Teil seiner berühmten dreiteiligen Abhandlung *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats*²⁷, der den Titel *Die Antinomien des bürgerlichen Bewußtseins* trägt, mit der modernen kritischen Philosophie auseinander. Dabei geht er von der Voraussetzung aus, die Frage der Verdinglichung des Bewußtseins im ersten Teil seines Aufsatzes geklärt zu haben. Das spiegelt sich gleich zu Beginn des zweiten Teils wider, wenn er behauptet: „Aus der verdinglichten Struktur des Bewußtseins ist die moderne kritische Philosophie entstanden“²⁸. Die Hauptlast der Begründung dieser Behauptung trägt der Begriff der Warenform, so wie ihn Marx in seiner Analyse der kapitalistischen Warenproduktion entwickelt hat, genauer gesagt: der Begriff der „Ware als *universeller* Form der Gestaltung der Gesellschaft“²⁹. Damit ist nicht nur gemeint, daß die Warenform die ökonomischen Handlungssphären, in denen die Menschen sich als dingliche Objekte wahrnehmen, beherrscht, sondern auch, daß die durch sie hervorgebrachten Formen der Verdinglichung in alle Bereiche gesellschaftlichen Handelns eindringen. „Um die Warenform zur konstitutiven Form einer Gesellschaft zu machen [...] muß sie [...] sämtliche Lebensäußerungen der Gesellschaft durchdringen und nach ihrem Ebenbilde umformen, nicht bloß an sich von ihr unabhängige, auf Produktion von Gebrauchswerten gerichtete Prozesse äußerlich verbinden“³⁰. Um diese Ausweitung der Verdinglichungsformen auf alle Lebensbereiche der Gesellschaft plausibel zu machen, verweist Lukács auf die Rationalisie-

²⁷ Diese, den westlichen Marxismus prägende, Abhandlung ist der zentrale Text in Lukács' Essaysammlung *Geschichte und Klassenbewußtsein*, die 1923 im Berliner Malik - Verlag erschienen ist.

²⁸ Lukács, GuK, S. 287.

²⁹ Ebd., S. 259. - Hervorhebung von mir.

³⁰ Ebd.

rungstheorie Max Webers. Denn diese bestätigt für die entwickelte kapitalistische Gesellschaft „eine immer stärker *formell* - rationalistisch werdende Behandlung aller Fragen in objektiver Hinsicht“³¹ und stellt, im Zusammenhang einer Analyse der staatlichen Bürokratie³², eine „Steigerung der verdinglichten Bewußtseinsstruktur“³³ fest. Axel Honneth, der den Lukácsschen Verdinglichungsbegriff handlungstheoretisch reformuliert und deshalb von dem, „was sich im Modus der Verdinglichung auf der Ebene des sozialen Handelns vollzieht“³⁴, als von einer Haltung der Teilnahmslosigkeit³⁵ der sozial Agierenden spricht, und dementsprechend Verdinglichung als eine „im ganzen verfehlte Form der Praxis“³⁶ ansieht, läßt in diesem die soziale Praxis verzerrenden Motiv auch den Grund für die Verdinglichung des Bewußtseins aufscheinen: „Der wachsende Gestaltwandel der sozialen Praktiken in Richtung eines teilnahmslosen Handelns verdankt sich den Zwängen, die die Teilnahme an bloß kalkulatorischen Tauschprozessen auf die Deutungsgewohnheiten der Subjekte ausübt“³⁷. Daß von diesen alltäglichen „Deutungsgewohnheiten“ auch das philosophische Denken nicht unbehelligt bleibt, ist naheliegend. Sie führen in seiner Theoriegestalt zu dem Vorurteil, „mit der rationalen Formbestimmung der Wirklichkeit zu-

³¹ Ebd., S. 274.

³² „Die Bürokratie ist »rationalen« Charakters: Regel, Zweck, Mittel, »sachliche« Unpersönlichkeit beherrschen ihr Gebaren“ (Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Paderborn o. J., S. 1092).

³³ Lukács, *GuK*, S. 275. - Zählt man Max Webers Theorie der Rationalisierung zu den bürgerlichen Versuchen, das Phänomen der Verdinglichung bewußt zu machen, so kann, mit Lukács, festgestellt werden, daß sie bei der „Unmittelbarkeit der Verdinglichung“ (Lukács, *GuK*; S. 269) stehen bleibt und nicht vordringt zu deren „Urphänomen“ (ebd.). Dadurch aber, daß sie die „Phänomene der Verdinglichung vom ökonomischen Grund ihrer Existenz, von der Grundlage ihrer wahren Begreifbarkeit“ (ebd., S. 270) ablöst, hat sie in Lukács' Konzept, im Unterschied zur Marx'schen Analyse der Warenform, den Status einer die „Oberflächendimension“ der Verdinglichung analysierenden Theorie.

³⁴ Axel Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt am Main 2005, S. 23.

³⁵ Vgl. ebd., S. 23f.

³⁶ Ebd., S. 25.

³⁷ Ebd., S. 36.

gleich auch deren Inhalt [...] bestimmen zu können“³⁸. Aber das Denken, das sich auf diese Weise zur Wirklichkeit stellt, „läßt das ihr letztthin zugrunde liegende materielle Substrat in unangetasteter Irrationalität (»Unerzeugtheit«, »Gegebenheit«) auf sich beruhen, um in der so entstehenden, abgeschlossenen, methodisch rein gemachten Welt mit unproblematisch anwendbaren Verstandeskategorien [...] ungehindert operieren zu können“³⁹. Die Lukácssche Rationalitätskritik hat also in dieser „unangetasteten Irrationalität“⁴⁰ ihren Kristallisationspunkt erreicht. Sie folgt in programmatischer Hinsicht Emil Lask, der in seiner 1902 bei Heinrich Rickert angefertigten Dissertation *Fichtes Idealismus und die Geschichte* zu untersuchen beabsichtigt, „wie sich das Irrationalitätsproblem durch die ganze Entwicklung des deutschen Idealismus hindurchzieht“⁴¹. Genauer noch bezeichnet Lask als den eigentlichen Mittelpunkt der Probleme bei der Auseinandersetzung mit dem Rationalismus Kants, Fichtes und Hegels „die Lehre von der Irrationalität der empirischen Wirklichkeit“⁴². Unter diesem thematischen Stichwort, das Lukács mit der Wendung

³⁸ Wolfgang Lefèvre, *Zum historischen Charakter und zur historischen Funktion der Methode bürgerlicher Soziologie. Untersuchung am Werk Max Webers*, Frankfurt am Main 1971, S. 13. - Daß Lefèvre sich an den Gedanken Lukács' orientiert, sollte nicht unerwähnt bleiben (vgl. ebd., S. 113, Anm. 5).

³⁹ Lukács, *GuK*, S. 298.

⁴⁰ Wenn von Lukács im Zusammenhang mit dem Begriff der Irrationalität die Rede ist, wird für gewöhnlich an sein „livre maudit“ (Nicolaus Tertulian, »Die Zerstörung der Vernunft - Ein Rückblick nach 30 Jahren«, in: Michael Löwy/ Arno Münster/ Nicolas Tertulian [Hrsg.], *Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100. Geburtstag*, Frankfurt am Main 1987, S. 93) gedacht: an das 1954 erschienene Werk *Die Zerstörung der Vernunft*. Denn mit diesem Buch versuchte Lukács, Tendenzen in der Philosophie (und Soziologie) der neueren Zeit nachzuspüren, die der ausdrücklichen Destruktion der Rationalität in der „nationalsozialistischen Weltanschauung“ vorgearbeitet haben. Allerdings wird schnell klar, daß der in diesem Buch verwendete Begriff des *Irrationalismus* nicht mehr das meint, was sein Vorgänger, nämlich der Begriff der *Irrationalität* gemeint hat. Denn die erkenntniskritische Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein aufzuwerfen, entsprach schwerlich der Funktion dieses Begriffs. Ihm war hauptsächlich die Rolle zugeordnet, den reinen Gegensatz zum rationalen oder dialektischen Denken auszudrücken. Das konnte geschehen, weil das kritisierte Denken in seiner Unfähigkeit, die Wirklichkeit zu erfassen, hypostasiert (vgl. Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Werke, Band 9, Neuwied und Berlin 1962, S. 88f.) und nicht, wie im Verdinglichungsaufsatz, problematisiert wurde.

⁴¹ Lask I, S. 79.

⁴² Ebd., S. 29.

von „der Undurchdringbarkeit jeder Gegebenheit durch Verstandesbegriffe“⁴³ wieder aufnimmt, wird unsere Studie versuchen, seine Kritik des modernen Rationalismus zu rekonstruieren.

3.

Aufgabe und Methode

Der Irrationalitätsgedanke, der im Zusammenhang mit der Frage nach der Wirklichkeitserkenntnis des Rationalismus steht, führt in einen Bereich hinein, wo die „logische Messung“⁴⁴ dieses Denkens möglich wird - mit anderen Worten: auf die spezifische Stellung des Begriffs zur Realität reflektiert wird. Dadurch entscheidet sich aber, zugespitzt formuliert, ob der Begriff im Begriffenen nur sich selber realisiert, also totale logische Herrschaft über das Seiende ausübt, oder selbstkritisch seinen Inhalt als das, was er ist, sein läßt⁴⁵; und das heißt: ihn in seiner „im Wortverstande »con-creten« Selbständigkeit“⁴⁶ anerkennt. Am Irrationalitätsgedanken läßt sich dementsprechend zeigen, ob das rationale Denken in der Lage ist, die Selbständigkeit des Seienden zuzulassen. Wir werden deshalb im ersten Kapitel dieser Untersuchung alle von Lukács kritisierten Versuche, das Irrationalitätsproblem zu bewältigen, an diesem kritischen Maßstab messen; und dann im zweiten Kapitel zeigen, inwiefern das von Lukács kritisierte Denken das Irrationalitätsproblem nicht zu lösen

⁴³ Lukács, GuK, S. 293.

⁴⁴ Lask I, S. 79.

⁴⁵ Auf das Verhältnis zweier Liebender bezogen, hat Rainer Maria Rilke das, was hier gemeint ist, in seinem *Requiem* (1908) überschriebenen Gedicht für seine verstorbene Freundin Paula Modersohn-Becker sehr schön auf den Punkt gebracht: „Wir haben wo wir lieben, ja nur dies: einander lassen; denn daß wir uns halten, das fällt uns leicht und ist nicht erst zu lernen“ (Rainer Maria Rilke, Werke in drei Bänden, Erster Band, Frankfurt am Main 1966, S. 410).

⁴⁶ Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München 1928, S. 169.

vermag, weil es die Gegenstände des Erkennens überwältigt, sie nicht als das, was sie wirklich sind, anerkennt.

Hinter all den Schwierigkeiten, die das Problem der Irrationalität indiziert, sieht Lukács als Grund die der Epoche des modernen, kritischen Rationalismus fehlende „Möglichkeit zur gedanklichen Bewältigung der Gesellschaft als Totalität“⁴⁷. Und das heißt, daß der Rationalismus die Wirklichkeit in ihrer konkreten Ganzheit logisiert oder sie gleichsam um das, was sie zur Totalität macht, nämlich ihre Irrationalität, reduziert und dadurch vorgibt, die derartig reduzierte zu nehmen, als ob sie das Ganze wäre. Der Begriff der Totalität dient Lukács demnach als „Maßstab für die Irrationalität gesellschaftlicher Rationalisierung“⁴⁸. Er ist insofern ein kritischer Begriff⁴⁹, als das an ihm gemessene rationale Denken als defizitäres zu durchschauen ist. In diesem Fall repräsentiert der Begriff der Totalität ein Formprinzip, „auf das die Gleichgültigkeit dem Inhalt gegenüber [...] nicht mehr zutrifft“⁵⁰. Um diesem Inhalt „ein konkretes und wirkliches Erfüllungsgebiet“⁵¹ zu schaffen, muß das den Rationalismus bestimmende Prinzip der Kontemplation⁵² - auch und gerade in seiner bei Hegel vollendeten Gestalt - überwunden werden. „Damit geht“, wie Lukács betont, „die Fragestellung [allerdings, P.M.] über die reine

⁴⁷ Lukács, GuK, S. 299.

⁴⁸ Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band I, Frankfurt am Main 1981, S. 476. - „Lukács analysiert als erster die universelle Durchsetzung »formaler« Rationalität nicht nur als eine Tendenz, die der Irrationalität des Systems als Ganzem korrespondiert, sondern vor allem auch als Ausdruck einer Ideologie, welche das dem Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital zugrunde liegende Herrschaftsverhältnis zugleich verhüllt und legitimiert“ (Albrecht Wellmer, »Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur sprachanalytischen Wende der kritischen Theorie«, in: Urs Jaeggi/Axel Honneth (Hrsg.), Theorien des Historischen Materialismus, Frankfurt am Main 1977, S. 476).

⁴⁹ Vgl. Rüdiger Dannemann, Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács', Frankfurt am Main 1987, S. 145.

⁵⁰ Lukács, GuK, S. 318f.

⁵¹ Ebd.

⁵² Darunter versteht Lukács die rein gedankliche oder philosophische Haltung hinsichtlich der Bewältigung der gesellschaftlichen Probleme (vgl. Lukács, GuK, S. 299).

Erkenntnistheorie [...] hinaus“⁵³, denn sie zielt auf den praktisch zu verwirklichenden Versuch einer Überwindung „der ertötenden Wirkung des verdinglichenden Mechanismus“⁵⁴ ab. In diesem Falle wird die dialektische Methode, „die allen [...] isolierten und isolierenden Tatsachen und Teilsystemen gegenüber die konkrete Einheit des Ganzen betont“⁵⁵, zu einer Methode, mit der nicht nur die Realität gedanklich reproduziert, sondern auch in ihrer „verdinglichten Zerissenheit“⁵⁶ erkannt und ein Bewußtsein der Möglichkeit und Notwendigkeit ihrer Befreiung entwickelt wird. Das Irrationalitätsproblem oder, wie Lukács sagt, „das logische Problem des Inhalts“⁵⁷ rückt so auf eine gänzlich neue Weise ins Zentrum einer „Logik der Totalität“⁵⁸ - allerdings nicht als deren Schranke, sondern als das sie allererst ermöglichende Prinzip. Das dritte Kapitel unserer Studie wird sich also auf die die Antinomien des bürgerlichen Denkens überschreitende Funktion der Dialektik konzentrieren, und das vierte schließlich feststellen, daß erst dann, wenn dialektisches Denken seine Grenze reflektiert, die Möglichkeit einer Restitution des „von der Verdinglichung vernichteten Menschen“⁵⁹ aufscheint.

Wie schon aus früheren Bemerkungen (§. 10) hervorgegangen, wird sich unsere Untersuchung auf den mittleren Teil des Verdinglichungsaufsatzes in *Geschichte und Klassenbewußtsein* beziehen, und die dort durchgeführte Rationalitätskritik rekonstruieren. Was unter Rekonstruktion verstanden werden soll, kann durch einen Hinweis auf Dieter Henrich verdeutlicht werden. In seinem Buch über Kants transzendente Deduktion⁶⁰ bestimmt er das rekonstruktive

⁵³ Ebd., 322.

⁵⁴ Ebd., 320.

⁵⁵ Ebd., 177.

⁵⁶ Ebd., 322.

⁵⁷ Ebd., 323.

⁵⁸ Lukács, GuK, S. 323.

⁵⁹ Ebd., S. 330.

⁶⁰ Dieter Henrich, Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion, Heidelberg 1976.

Verfahren als den Versuch, einen philosophischen Text argumentativ aufzuschließen, und das heißt, ihn in eine Sprache zu übersetzen, die ihn, hinsichtlich seiner Substanz, als schlüssig erscheinen läßt⁶¹. Obwohl wir uns an diesem Anspruch messen, werden wir versuchen, den Lukácschen Text, wo es möglich und angebracht erscheint, durch das Denken des zur südwestdeutschen Schule des Neukantianismus zählenden Emil Lask⁶² - und dasjenige anderer, in den Kontext des Gedankens passender, Denker - verständlich zu machen.

⁶¹ Vgl., ebd., S.10. - Ähnlich auch Habermas: „Rekonstruktion bedeutet [...], daß man eine Theorie auseinandernimmt und in neuer Form wieder zusammensetzt, um das Ziel, das sie sich gesetzt hat, besser zu erreichen: das ist der normale [...] Umgang mit einer Theorie, die in mancher Hinsicht der Revision bedarf, deren Anregungspotential aber noch (immer) nicht ausgeschöpft ist“ (Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1976, S. 9).

⁶² Lukács sagt im Hinblick auf sein Verhältnis zu Emil Lask in einem Gespräch über sein Leben: „Das war eine schöne Freundschaft. Aber es kann keine Rede davon sein, daß Lask meine Entwicklung beeinflußt hätte“ (Georg Lukács, *Autobiographische Texte und Gespräche, Werke, Band 18*, Bielefeld 2005, S. 66). Eine Arbeit, die dessen ungeachtet davon ausgeht, daß Emil Lask Einfluß auf den jungen Lukács genommen hat, stellt sich also bewußt dem Selbstverständnis Lukács' entgegen. Tatsächlich gibt es bis dato nur eine Monographie, die - *Geschichte und Klassenbewußtsein* berücksichtigend - die beiden Denker in ein Verhältnis zueinander zu setzen versucht hat, und zwar die von Hartmut Rosshoff: *Emil Lask als Lehrer von Georg Lukács. Zur Form ihres Gegenstandsbegriffs*, Bonn 1975. Ausführlich hat sich indessen auch Andreas Hoeschen in seiner Arbeit über Lukács' Frühwerk (*Das »Dostojewski«-Projekt. Lukács' neukantianisches Frühwerk in seinem ideengeschichtlichen Kontext*, Tübingen 1999) um die Rezeption zentraler Kategorien des Laskschen Denkens bemüht, allerdings ohne *Geschichte und Klassenbewußtsein* in sein Konzept mit einzubeziehen. Das gleiche gilt - wenn auch die Darstellung Lasks „nicht über Lukács' Nachruf zu Lask hinausführt“ (ebd., S. 8) - für die bei Otto Pöggeler angefertigte Dissertation von Elisabeth Weiser: *Georg Lukács' Heidelberger Kunstphilosophie*, Bonn/Berlin 1992. - Kurt Beiersdörfer (*Max Weber und Georg Lukács. Über die Beziehung von Verstehender Soziologie und Westlichem Marxismus*, Frankfurt am Main/New York 1986) weist darauf hin, daß Lukács, was die Terminologie und die Fassung der Problemstellungen betrifft, „neben der Laskschen Dissertation [...] vor allem durch die »Logik der Philosophie und die Kategorienlehre« [...] sowie von der »Lehre vom Urteil« [...] beeindruckt war“ (ebd., S. 223f.).

Erstes Kapitel

Die von Lukács kritisierten Versuche einer Auseinandersetzung mit dem Irrationalitätsproblem

Max Weber spricht vom okzidentalischen Kapitalismus als von der "schicksalsvollsten Macht unseres modernen Lebens"⁶³. Seine "besondere Eigenart"⁶⁴ zeige sich vor allem darin, "daß die rationale betriebsmäßige Kapitalverwertung und die rationale Arbeitsorganisation [...] beherrschende Mächte [...] des wirtschaftlichen Handelns geworden"⁶⁵ seien. Aber nicht nur das kapitalistische Wirtschaften ist, Weber zufolge, dem rationalen Prinzip unterworfen, sondern auch alle anderen Bereiche des modernen Lebens. Karl Löwith faßt die problematischen Folgen dieser Universalisierung des Rationalen in seinem berühmten, 1932 erschienenen Essay *Max Weber und Karl Marx* wie folgt zusammen: "Dieser allgemeine Geist der »Rationalität« beherrscht ebensosehr Kunst und Wissenschaft wie das rechtliche, staatliche, gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben der modernen Menschenwelt. Was diese universale Rationalisierung des Lebens bewirkt, ist ein System allseitiger Abhängigkeit, ein »stahlhartes Gehäuse« von »Hörigkeit«, eine allgemeine »Verapparatisierung« des Menschen, ein unentrinnbares Eingebundensein eines jeden in den maßgeblichen »Betrieb« - der Wirtschaft oder auch der Wissenschaft"⁶⁶. Sich auf Weber stützend, zieht Lukács ebenfalls die gerade von Löwith erwähnten und herausgestellten Konsequenzen aus dem Prozeß gesellschaftlicher Rationalisierung. Allerdings begründet er denselben anders als Max Weber. Während ihn dieser "von der Fähigkeit und Disposition der Menschen zu bestimmten Ar-

⁶³ Max Weber, *Die protestantische Ethik I*, München und Hamburg 1969, S. 12.

⁶⁴ Ebd., S. 20.

⁶⁵ Ebd., S. 49.

⁶⁶ Karl Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1960, S. 21.

ten praktisch - rationaler Lebensführung [...] abhängig"⁶⁷ macht, sieht Lukács "die Grundlage seiner wahren Begreifbarkeit"⁶⁸ in der Kategorie der Warenform gegeben. Diese sei nämlich fähig, "das ganze äußere wie innere Leben der Gesellschaft zu begründen"⁶⁹. In Lukács' Augen ist deshalb die Warenform das "Urbild aller Gegenständlichkeitsformen und aller ihnen entsprechenden Formen der Subjektivität"⁷⁰. Die der Warenform entsprechende Form der Subjektivität identifiziert Lukács mit der rationalen Form der Erkenntnis in Wissenschaft und Philosophie⁷¹. Deshalb beginnt das Antinomienkapitel mit dem Satz: "Aus der verdinglichten Struktur des Bewußtseins ist die moderne kritische Philosophie entstanden"⁷².

1.

Kritik des mathematischen Erkenntnisideals

Lukács öffnet sich den Zugang zur Kritik des modernen Rationalismus durch eine Vergleichung desselben mit der griechischen Philosophie. Dabei stellt er zwischen diesen beiden historischen Denkformen einen qualitativen Unterschied fest. Zwar hat das Phänomen der Verdinglichung, so wird behauptet, auch in der "entwickelten griechischen Gesellschaft eine Rolle gespielt"⁷³, aber doch wohl eher in einem episodischen, keineswegs in einem universellen Sinn

⁶⁷ Max Weber, Die protestantische Ethik I, München und Hamburg 1969, S. 20f.

⁶⁸ Lukács, GuK, S. 270.

⁶⁹ Ebd., S. 258.

⁷⁰ Ebd., S. 257.

⁷¹ Für Lukács "findet die formale Rationalität [...] ihren genauesten Ausdruck in den modernen Wissenschaften; und Kants Erkenntniskritik erklärt die Verstandestätigkeit, die sich in diesen Wissenschaften [...] ausdrückt" (Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band I, Frankfurt am Main 1981, S. 482).

⁷² Lukács, GuK, S. 287.

⁷³ Ebd.

wie im modernen Kapitalismus. Die griechische Philosophie stehe deshalb "mit einem Fuß in dieser, mit dem anderen Fuß in einer naturwüchsig aufgebauten Gesellschaft"⁷⁴. Im Geiste des "Kommunistischen Manifests"⁷⁵ folgert Lukács aus dieser Tatsache, daß die Probleme der griechischen Philosophie, wenngleich "mit Hilfe energischer Umdeutungen"⁷⁶, auch Probleme der modernen Philosophie haben werden können. Allerdings bildet sich in dieser - aufgrund des universellen gesellschaftlichen Rationalisierungsprozesses - ein qualitativ anderer Erkenntnisbegriff heraus als in jener. Lukács weist auf den entscheidenden Unterschied hin, indem er die berühmte Stelle⁷⁷ zitiert, in der Kant den Vorschlag macht, die Gegenstände sich nach der Erkenntnis und nicht mehr, wie in der vormaligen Philosophie, die Erkenntnis sich nach den Gegenständen richten zu lassen⁷⁸. Lukács faßt den Sinn dieser Drehung des Erkenntnisproblems in der Formel von der "Erzeugung des Gegenstandes aus den formellen Voraussetzungen einer Gegenständlichkeit über-

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Marx und Engels gehen davon aus, daß "die Ausbeutung des einen Teils der Gesellschaft durch den andern [...] eine allen vergangenen Jahrhunderten gemeinsame Tatsache" sei, und deshalb auch "das gesellschaftliche Bewußtsein aller Jahrhunderte, aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit zum Trotz, in gewissen gemeinsamen Formen sich bewegt, in Bewußtseinsformen, die nur mit dem gänzlichen Verschwinden des Klassegegensatzes sich vollständig auflösen" (MEW 4, S.480f.). Dabei ist natürlich zu beachten, daß die "Warenproduktion [...] einen Grundzug der ökonomischen Basis der Klassengesellschaft in allen ihren aufeinanderfolgenden Epochen bildet" (George Thomson, Die ersten Philosophen. Forschungen zur altgriechischen Gesellschaft II, Berlin 1974, S. 296). - Damit in der altgriechischen Gesellschaft philosophisches und mathematisches Denken (z.B. der begriffliche Gehalt der Geometrie) hervortreten können, "bedurfte es des Eintritts einer reinen Formabstraktion und ihrer Erfassung in reflektiertem Denken, und das erfolgte erst durch die Verallgemeinerung des Austauschs und der Warenform im innergesellschaftlichen Verkehr und seiner durchgängigen Beziehung auf einen einheitlichen Münzfuß" (Alfred Sohn - Rethel, Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte, Rev. u. erg. Neuaufl., Weinheim 1989, S. 120).

⁷⁶ Lukács, GuK, S.287.

⁷⁷ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XVI.

⁷⁸ "Diese »veränderte Methode«, gemäss welcher wir nicht vom Gegenstand ausgehen, wenn wir nach der Möglichkeit der Erkenntnis a priori fragen, sondern von den Bedingungen, die ihn zum Objecte der Erkenntnis machen, ist die transcendente Methode" (Abram Gideon, Der Begriff Transscendental in Kant's Kritik der reinen Vernunft, Marburg 1903, S. 4).

haupt"⁷⁹ zusammen. Was mit dieser Formel aber gemeint ist, ist zunächst nichts anderes als die Methode der Mathematik⁸⁰, die sich, bei Lukács, in Rücksicht auf Kant, als die Methode einer "Konstruktion der Begriffe"⁸¹ erweist. Und das bedeutet, daß sich der Gegenstand in der Mathematik nach Bedingungen der reinen Anschauung bestimmt. "Zur Konstruktion eines Begriffs", erläutert Kant, "wird [...] eine *nicht empirische* Anschauung erfordert, die folglich, als Anschauung, ein *einzelnes Objekt* ist, aber nichts destoweniger, als die Konstruktion eines Begriffs [...], Allgemeingültigkeit für alle mögliche Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, in der Vorstellung ausdrücken muß."⁸² Indem die Mathematik ihre Gegenstände konstruiert, also selbst hervorbringt⁸³, verfährt sie vollständig rational. Und zwar deshalb, weil sie auf nichts, was der bloßen Verstandestätigkeit fremd wäre, sich einläßt. Ihre Begriffe, schreibt Friedrich Kambartel, "entsprechen nicht *Figuren* der Anschauung, sondern »Verfahren« der Herstellung, Erzeugung von Figuren in der Anschauung"⁸⁴. Aus diesem Grund können ihre Gegenstände klar und sicher erkannt werden. Die Erkenntnisweise der Mathematik wird deshalb - vor dem Hintergrund des Heraufkommens der Erfahrung der Naturwissenschaften seit den Tagen von Kepler (1571 - 1630) und Galilei

⁷⁹ Lukács, GuK, S.288.

⁸⁰ Vgl. ebd.

⁸¹ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 741. - Die erste umfassende Darstellung der komplizierten Probleme, die Kants Mathematikbegriff stellt, liefert das Buch von Darius Koriako, Kants Philosophie der Mathematik. Grundlagen - Voraussetzungen - Probleme, Hamburg 1999.

⁸² Ebd.

⁸³ Der Entdecker der mathematischen Methode durfte, so Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, "um sicher etwas a priori zu wissen [...] der Sache nichts beilegen [...] als was aus dem notwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäß selbst in sie gelegt hat" (Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XII).

⁸⁴ Friedrich Kambartel, Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus, Frankfurt am Main 1968, S.114. - Ähnlich begreift auch Ernst Cassirer den konstruktiven Zusammenhang der mathematischen Begriffe. Er sieht ihre Funktion darin, "die Mannigfaltigkeit, die den Gegenstand der Betrachtung bildet, erst zu schaffen, indem aus einem einfachen Akt der Setzung durch fortschreitende Synthese eine systematische Verknüpfung von Denkgebilden hervorgebracht wird" (Ernst Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchung über die Grundfragen der Erkenntniskritik, Berlin 1910, S.15).

(1564 - 1642) - sowohl zur Herausforderung, als auch "zum Wegweiser und Maßstab der [neuzeitlichen, P. M.] Philosophie, der Erkenntnis der Welt als Totalität"⁸⁵. Demnach sucht der moderne Rationalismus - worauf Lukács mehrmals verweist⁸⁶ - nicht nur das der Mathematik eigene Verfahren der Erzeugung der Gegenstände anzuwenden, sondern übernimmt vor allem den ihr inhärenten Anspruch auf ein seine Formen aus einem Grundprinzip erzeugenden System. Und das heißt, daß dieses Denken, wie selbstverständlich, das All, den Inbegriff alles Seienden, erkennen zu können glaubt. Dieser All-Macht des Denkens entzieht sich aber das nicht in ein rationelles Formensystem Auflösbares. "In diesem Falle erlangt die Frage der notwendigen Korrelation des irrationellen Prinzips eine entscheidende, das ganze System auflösende und zersetzende Bedeutung."⁸⁷

Lukács expliziert diese Problematik des näheren am Begriff des Dinges an sich bei Kant⁸⁸. Wir werden darauf später, im zweiten Teil dieses ersten Kapitels, zurückkommen. Zunächst jedoch soll die epistemologische Stellung des mathematischen Rationalismus genauer ins Auge gefaßt werden. Denn auf diese Weise - oder anders gesagt: mit Hilfe "der Beleuchtung durch das Mathematische"⁸⁹ - können die durch "den irrationellen Charakter der Gegebenheit des Begriffsinhalts"⁹⁰ aufgeworfenen Fragen schärfer gefaßt werden. Dazu verhilft uns ein kurzer Blick auf Emil Lasks Philosophie der Mathematik. Auf sie stützt sich Lukács in seiner Kritik des modernen Rationalismus, indem er, gleichsam zwischen den Zeilen, deren Positionen referiert.

Lask diskutiert das von Kant aufgeworfene Problem der transzendentalen Grundsätze oder Kategorien, die, aufgrund ihrer Bestim-

⁸⁵ Lukács, GuK, S. 288.

⁸⁶ Vgl. ebd., S. 288, 290, 294, 296, 308.

⁸⁷ Ebd., S. 291.

⁸⁸ Vgl. ebd.

⁸⁹ Lask I, S. 46. Vgl. auch S.45.

⁹⁰ Lukács, GuK, S. 295.

nung, von der Erfahrung unabhängig zu sein, "durch die Kluft der Irrationalität von der empirischen Mannigfaltigkeit getrennt sind"⁹¹, obwohl sie doch dieser letzteren in bestimmter Weise bedürfen, damit Erkenntnis als das, was sie ist, nämlich Form und Material verbindende, überhaupt zustande kommt. Diese Schwierigkeit versucht Kant mit dem "Schematismus der reinen Verstandesbegriffe"⁹² auszuräumen, also mit der Möglichkeit, "daß sich zwischen die Kategorien und das rein aposteriorische Element das apriorisch - sinnliche Verbindungsglied der Zeit einschieben lasse"⁹³. Die Zeit bietet sich als Vermittlung zwischen dem Denken und dem, worauf es geht, dem Seienden, deshalb an, weil sie, als "ein apriori gegebener Stoff"⁹⁴, wie jenes, ein Allgemeines und, wie dieses, ein Sinnliches ist. Indem Lask den skeptischen, gegen Kant vorgebrachten, Einwand Salomon Maimons⁹⁵, der sich gegen "die *Begreiflichkeit des Ueberganges vom Rationalen zum Empirischen*"⁹⁶ richtet, wieder aufnimmt, kann er behaupten, daß das transzendente Schema der Zeit dem philosophischen Begriff eben doch "nur ein Vordringen bis zu apriorischen Bedingungen der Sinnlichkeit"⁹⁷ verbürge. Und daraus folgert er, eines Sinnes mit Maimon, daß "wir [...] zum Individuellen, Konkreten nur unter der Bedingung (gelangen), daß dieses ein apriori konstruierbares Mannigfaltiges, also ein mathematisches und d. h. [...] ein außerhalb der empirischen Wirklichkeit Liegendes sei"⁹⁸. Gerade dadurch aber, daß die Mathematik sich nicht von sich aus

⁹¹ Lask I, S. 47.

⁹² I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 176 - 187.

⁹³ Lask I, S. 47.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Vgl. dazu Roger Hofer, Gegenstand und Methode. Untersuchungen zur frühen Wissenschaftslehre Emil Lasks, Würzburg 1997, S. 202 - 205; und überhaupt zur Lask'schen Philosophie der Mathematik das fünfte Kapitel ("Mathematik und Philosophie") in diesem Buch.

⁹⁶ Lask I, S. 50.

⁹⁷ Ebd., S. 47.

⁹⁸ Ebd.

auf die empirische Wirklichkeit bezieht⁹⁹ oder - wie Lukács es ausdrückt - "das ihr letztthin zugrunde liegende materielle Substrat in unangetasteter Irrationalität [...] auf sich beruhen (läßt)"¹⁰⁰, ist sie in der Lage, "eine von dem Verhängnis der Irrationalität befreite Erkenntnisart"¹⁰¹ zu sein. Das letztere aber nur deshalb, weil sie das Irrationelle intelligibel¹⁰² macht, es als Faktizität ausschließt, also nicht von außen in ihr Formensystem hineinragen läßt. Dies alles geschieht - wie Lukács kritisiert - allerdings auf Kosten einer "abgeschlossenen, methodisch rein gemachten Welt mit unproblematisch anwendbaren Verstandeskategorien"¹⁰³.

Der mathematische Rationalismus kann also nur deshalb ein von der Irrationalität befreites Erkennen sein, weil er sich auf eine "Materie" bezieht, die, allein vom Verstand hervorgebracht, ihm gleich gemacht wird. Er verzichtet insofern auf die Erkenntnis der empirischen Wirklichkeit. Damit aber bleibt für ihn das Seiende nur als Ausgeschlossenes seiend. Es ist in seiner Selbständigkeit in Frage gestellt. Denn sie ist nur, was sie ist, wirkliche Selbständigkeit, wenn sie nicht sowohl für sich, sondern ebenso sehr auch für ein anderes selbstständig ist. Als Ausgeschlossenes ist das Seiende aus dem Verhältnis von Begriff und Realität und damit auch aus dem Zusammenhang der Begreifbarkeit ausgeschlossen. Es bleibt deshalb gleichsam sich selbst überlassen. Nicht ohne Grund behauptet daher Ferdinand

⁹⁹ Diese Ansicht bestätigt, nach dem Bericht von Ernst Cassirer, im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts von mathematischer Seite Felix Klein, wenn er, in Reaktion auf die Entdeckung der Nicht - Euklidischen Geometrie, feststellt, "daß die Mathematik es mit der Untersuchung reiner *Strukturfragen* zu tun habe, die mit irgendwelchen *Existenzfragen* nicht vermischt werden dürften" (Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Viertes Band: Von Hegels Tod bis zur Gegenwart [1832 - 1932], Reprint of the 2nd ed., 1957. - Darmstadt 1994, S. 37). - Franz Rosenzweig vertritt die Auffassung, "daß die Mathematik nicht über das Etwas, das Irgend hinausführt und das Wirkliche selber, das Chaos des Dies, von ihr höchstens noch be-, nicht mehr getroffen wird" (Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Frankfurt am Main 1988, S. 21).

¹⁰⁰ Lukács, GuK, S. 298.

¹⁰¹ Lask I, S. 51.

¹⁰² Vgl. Lukács, GuK, S. 296.

¹⁰³ Ebd., S. 298.

Ebner, daß "alle mathematischen Vorstellungen, Anschauungen und Begriffe [...] ihre Wurzel in der »Icheinsamkeit« des menschlichen Bewußtseins (haben)"¹⁰⁴. Wenn Lukács betont, daß "in der Mathematik Erzeugung und Begreifbarkeit vollständig zusammenfallen"¹⁰⁵, hebt er gerade auf diese in die Immanenz der Bewußtseinswelt eingeschlossene und deshalb ungehindert¹⁰⁶ operierende Erkenntnisweise ab.

2.

Das Problem des Dinges an sich (Kant)

Oben (§. 21) waren wir darauf gestoßen, daß der Rationalismus, indem er zum absoluten sich aufschwingt, also behauptet, in der Lage zu sein, die Mittel zur Erkenntnis der gesamten Wirklichkeit bereitzustellen zu können, einen Systemanspruch erhebt. Wie sehr das mit der Mathematik und der Mathematisierung der neuzeitlichen Naturwissenschaften¹⁰⁷ zusammenhängt, bringt Heidegger - Lukács' Analyse in *Geschichte und Klassenbewußtsein* gleichsam bestätigend - in seiner im Sommersemester 1936 an der Universität Freiburg gehaltenen Vorlesung über Schellings Freiheitsabhandlung wie folgt auf den Punkt: "In einem geschichtlichen Augenblick, wo das Da-

¹⁰⁴ Ferdinand Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Frankfurt 1980, S. 142. - Auf Fragment 12, das die im Text zitierte Stelle enthält, weist auch Karl Löwith auf S. 131 in seiner Habilitationsschrift (*Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München 1928) hin.

¹⁰⁵ Lukács, *GuK*, S.297.

¹⁰⁶ Gerold Prauss erklärt in seinem Buch, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn 1989³, daß ein theoretisches Gebilde wie die Mathematik, weil sie "nur über Nichtempirisches auch nur Nichtempirisches aussagt" (S. 84, Anm. 20), unproblematisch sei. Im Gegensatz dazu die Philosophie (in Gestalt der Transzendentalphilosophie Kants), die - was auf den ersten Blick paradox erscheint - "über Empirisches etwas Nichtempirisches" (S. 84; vgl. auch S. 74 und S. 213 - 227) auszusagen beabsichtigt.

¹⁰⁷ Vgl. dazu: Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie*, hrsg. von Elisabeth Ströcker, Hamburg 1977, und darin vor allem den § 9.

sein des Menschen sich begreift und sich vollzieht als Befreiung zu einer auf sich selbst gegründeten Bemächtigung des Seyns, muß als die äußerste und erste Zielsetzung für ein solches Dasein sich der Wille ausbilden, das Seyn im Ganzen in einem beherrschbaren Gefüge ins leitende Wissen zu heben. [...] Die Bestimmung der *Form* dieses Gefüges ist aber zugleich durch die Herrschaft des *Mathematischen* vorgezeichnet¹⁰⁸. Nun zeigt aber Lukács am Kantischen Problem des Dinges an sich - "der Grundfrage des bürgerlichen Denkens"¹⁰⁹ - daß gerade dieser Anspruch auf ein "beherrschbares Gefüge", und damit auf die Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit des gesamten Seins, im Falle des modernen Rationalismus zum Scheitern verurteilt ist. Und zwar deshalb, weil das Ding an sich, obgleich es gedacht¹¹⁰ oder als denkfremdes vom Denken repräsentiert¹¹¹ werden kann, als dasjenige, was nicht der Sphäre der Sinnlichkeit angehört, und mit dem deshalb kein (dem menschlichen Erkenntnisvermögen entsprechender) positiver¹¹² Begriff zu verbinden ist¹¹³, in gänzlicher Transzendenz verharret. Als Transzendentes aber ist das Ding an sich

¹⁰⁸ Martin Heidegger, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), hrsg. v. Hildegard Feick, Tübingen 1971, S. 39.

¹⁰⁹ Lukács, GuK, S.333.

¹¹⁰ Kant behauptet, daß unser Verstand "problematisch" (I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 311) sei, weil er sich über die Sphäre der Sinnlichkeit hinaus erstreckt, indessen keine Anschauung habe, "ja [...] nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns außer dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben, und der Verstand über dieselbe hinaus *assertorisch* gebraucht werden könne" (ebd.). "Der Verstand begrenzt [...] die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und [...] denkt [...] sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transzendentes Objekt, das die Ursache der Erscheinung [...] ist" (ebd., B 344). - Vgl. auch oben S. 7, Anm. 12.

¹¹¹ Vgl. Nicolai Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin und Leipzig 1921, S. 183.

¹¹² "Wir können [...] das Feld der Gegenstände unseres Denkens über die Bedingungen unserer Sinnlichkeit [...] nicht positiv erweitern, und außer den Erscheinungen noch Gegenstände des reinen Denkens, d. i. Noumena, annehmen, weil jene keine anzugebende positive Bedeutung haben" (I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 344).

¹¹³ Gerold Prauss weist auf die Mißverständnisse hin, die durch den Ausdruck "Grenzbegriff", den Kant für das Ding an sich verwendet (vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B311), entstanden seien, und zeigt sehr überzeugend, daß das Ding an sich "überhaupt keinen Begriff mehr darstellt" (Gerold Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich, Bonn 1989³, S. 144, Anm, 78; vgl. auch S.182, Anmerkung 9).

den Verstandesbegriffen unzugänglich, nicht durch sie erkennbar¹¹⁴, und deshalb aus dem Zusammenhang des Wissens ausgeschlossen. Indem es dergestalt sich seine Unabhängigkeit dem erkennenden Denken gegenüber bewahrt, wird es zum Einspruch gegen das System. Denn das Dasein (und Sosein) des Dinges an sich läßt sich nicht "in rationelle Formen aufgelöst, also als von »unserem« Verstand erzeugt denken"¹¹⁵. Es bleibt für ihn eine ganz und gar irrationale, undurchdringbare Gegebenheit.

Auf dieses Problem der Irrationalität des Gegebenen (oder des Begriffsinhalts) reduziert Lukács, trotz aller Unterschiedenheit der Funktion von der, die das Ding an sich für die Verstandeseinheit hat¹¹⁶, auch das von Kant in der *Transzendentalen Dialektik* aufgeworfene Problem der Vernunfteinheit¹¹⁷. Kant geht es in diesem Kontext darum, "zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden"¹¹⁸, oder - wie Lukács es ausdrückt - die Frage nach "der letzten Substanz der Erkenntnis"¹¹⁹ zu stellen. Das Unbedingte oder die Totalität aller Bedingungen des Bedingten zu denken, heißt die Vollständigkeit der Erkenntnis, und damit die Einheit der Vernunft, herzustellen. Kant nennt diese Absicht (die Totalität aller Bedingungen des Bedingten zu denken) "ein Principium der reinen

¹¹⁴ Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XXVI. - "Nicht weil wir in die Welt der Erkenntnisobjekte, sondern weil wir in die Objektwelt unseres, an Sinnlichkeit gebundenen Erkennens hineingebannt sind, ist uns eine Welt der Dinge an sich versagt" (Lask II, S. 247).

¹¹⁵ Lukács, GuK, S. 293.

¹¹⁶ Ernst Cassirer gibt zu verstehen, daß "die Bedeutung, in welcher der Begriff des »Dinges an sich« zu Beginn der transzendentalen Ästhetik angewandt wird, [...] mit derjenigen, die er am Schluß der transzendentalen Dialektik gewonnen hat, nicht einerlei" sei (Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Zweiter Band, Reprint of the 3rd ed., 1922. - Darmstadt 1994, S. 742).

¹¹⁷ "Vernunfteinheit ist [...] nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, sondern von dieser, als der Verstandeseinheit, wesentlich unterschieden" (I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 364).

¹¹⁸ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 364.

¹¹⁹ Lukács, GuK, S. 291.

Vernunft"¹²⁰. Und das heißt, daß von demselben kein ihm adäquater empirischer Gebrauch gemacht werden kann¹²¹.

Das Ding an sich, als Idee verstanden¹²², erfüllt nun die Funktion, das Prinzip dieser Einheit der gesamten Erkenntnis zu sein. Ihm sind deshalb die Bedingungen zu entnehmen, nach denen "jedem Teile seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen"¹²³ ist. Insofern postuliert das Ding an sich (oder die transzendente Idee¹²⁴) "ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System"¹²⁵. Es wird deshalb, obgleich nicht als Gegenständlichkeit, von der Vernunft gesetzt¹²⁶. Allerdings weist es, als dieses Gesetzte, das kein Seiendes oder Existierendes ist, sondern nur die Funktion einer Systematisierung der Verstandesbegriffe ausübt, schlechthin "jeden Anspruch" - wie Lukács (Kant entsprechend) herausstellt -

¹²⁰ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 364.

¹²¹ Vgl. ebd.

¹²² Wenn Richard Kroner meint, daß die Idee *nicht* das Ding an sich sei, also, wie er sagt, "nicht das Objekt des unendlichen Verstandes" (Richard Kroner, Von Kant bis Hegel, Erster Band, Tübingen 1961², S. 122), so gibt er zu erkennen, daß er dasselbe offenbar auf die Bedeutung reduziert, die es in der *Transzendentalen Ästhetik* hat. Anders dagegen z. B. Hermann Cohen, der vom *Ding an sich als Idee* spricht (vgl. Hermann Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, Vierte Auflage, Berlin 1925, S. 462); ebenso der scharfsinnige Zeitgenosse Kants, Salomon Maimon: "so ist ein ens omni modo determinatum bloß eine Idee" (Salomon Maimon, Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen, Berlin 1790, S. 102); auf Maimon verweist in dieser Hinsicht auch Günter Ralfs (Das Irrationale im Begriff. Ein metalogischer Versuch, Tübingen 1925, S. 12).

¹²³ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 674.

¹²⁴ Vgl. zur Gleichsetzung des Dinges an sich mit der transzendentalen Idee Hermann Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, Vierte Auflage, Berlin 1925, S. 464.

¹²⁵ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 674. - Lukács spricht von einem "System der vollständig begriffenen Welt" (Lukács, GuK, S. 291).

¹²⁶ Richard Höningwald sagt in seiner *Systematischen Selbstdarstellung* (1931) sehr treffend, was mit dem Gedanken der Setzung ausgedrückt werden soll: "»Setzung« [...] heißt [...] einfach dies, daß etwas »ist«, und zwar »ist« nicht in dem besonderen und relativ eingeschränkten Sinn einer »Existenz« irgendwelcher Art, sondern in dem allgemeineren, ja dem denkbar allgemeinsten Sinne, daß etwas anerkannt zu werden fordert. Alles, was Bestimmtheit beansprucht, erhebt diese Forderung, auch relativ Unbestimmtes, Wahrscheinliches, Geahntes, Gefühltes, Angenommenes, Zweifelhafte oder Verneintes" (Richard Höningwald, Grundfragen der Erkenntnistheorie, Hamburg 1997, S. 205).

“»unserer« Vernunft auf [...] Erkenntnis”¹²⁷ ab. Und zwar deshalb, weil “eine vollendete Erkenntnis sämtlicher Phänomene - eben bloß eine Erkenntnis der Phänomene (im Gegensatz zu den Dingen an sich) wäre; [...] also [...] die Antinomien der Totalität¹²⁸ und der Inhalte [...] niemals überwinden könnte”¹²⁹.

Es hat also den Anschein, als ob Lukács das Ganze der Bedingungen des Bedingten als natürliches Objekt der Erkenntnis begreife, das von dem Gegenstand, so wie er dem Verstand als anschaulicher gegeben ist, gar nicht unterschieden sei. Dagegen steht, daß die “Idee [...] von der Form eines Ganzen der Erkenntnis”¹³⁰ eben “nicht als in sich abgeschlossenes Erkenntnisobjekt [...], das man [...] überblicken könnte, wie man einzelne Objekte der Anschauung überblicken kann”¹³¹, präsent ist. Vor diesem Hintergrund gerät Lukács - auf den ersten Blick - in die Nähe der von Kant so vehement kritisierten traditionellen Metaphysik, die, ganz im Gegensatz zu Kant, davon überzeugt war, die Einheit der Vernunft als ein Erkenntnisobjekt wie jedes andere auffassen zu können. Es ist leicht zu sehen, daß Lukács diesen Fehler einer Nivellierung der Prinzipien der reinen Vernunft auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung nicht wirklich begeht. Denn es ist ihm bewußt, daß das Ding an sich nicht nur verschiedene Funktionen¹³² in der Kritik der reinen Vernunft ausfüllt, sondern auch mannigfaltige Bedeutungen auf sich vereint, die es beschwerlich machen, seinen tatsächlichen Sinn jeweils zu erschließen. Daß aber die damit einher gehenden Schwierigkeiten

¹²⁷ Lukács, GuK, S. 292.

¹²⁸ Lukács hält die in der *Transzendentalen Dialektik* thematisierten Ideen (Gott, Seele, Welt) für “begriffsmythologische Ausdrücke” (GuK, S. 292), die “für das einheitliche Objekt der als vollendet (und völlig erkannt) gedachten Totalität aller Gegenstände der Erkenntnis” (ebd.) stehen.

¹²⁹ Ebd., S. 311f.

¹³⁰ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 674.

¹³¹ Holm Tetens, Kants »Kritik der reinen Vernunft«. Ein systematischer Kommentar, Stuttgart 2006, S. 212. - Von mir hervorgehoben.

¹³² Vgl. Lukács, GuK, S. 291.

auf ein alle Funktionen verbindendes gemeinsames Problem zu reduzieren sind - davon ist Lukács überzeugt. Und auch davon, daß dieses Problem (wie bereits oben erwähnt) in der Irrationalität des Begriffsinhalts besteht. Damit ist die rationale Unauflösbarkeit dessen gemeint, worauf der Begriff geht. Denn wenn mit dem Begriff Etwas gedacht wird, aber dieses Etwas, als Sachhaltiges oder Reales, etwas grundsätzlich anderes ist als die Form, in der es gedacht wird, so ist diese nicht identisch mit ihrem Inhalt - zumindest nicht in jeder Hinsicht. Und das gilt in entsprechender Weise auch dann, wenn es die Form (und nicht der sinnliche Gegenstand) ist, auf die der Begriff sich bezieht¹³³. Denn sie vertritt die Stelle des Sachhaltigen genauso, wie das Phänomen dieselbe - gleichsam auf der ersten Stufe des Erkennens - dem Verstand gegenüber vertritt. Für Lukács folgt aus diesem Zusammenhang der unauflösbaren Heterogenität des Gegenstandes: daß das rationalistische Denken - obgleich es, wie bei Kant, das Problem bezeichnet und festhält - darauf verzichtet, "die Wirklichkeit als Ganzes und als Sein zu begreifen"¹³⁴.

Mit dieser Ansicht, die den rein erkenntniskritischen Rahmen sprengt, und diesen in Richtung auf einen ontologisch - positiven Begriff des Dinges an sich¹³⁵ überschreitet, betritt Lukács den Boden der Hegel'schen Kantkritik¹³⁶. Denn Hegel kritisiert den Kantischen Vernunftbe-

¹³³ Emil Lask drückt dieses Sachverhältnis auf radikale Weise folgendermaßen aus: "Irrational [...] im Sinne der Nichtrationalisierbarkeit ist schlechthin alles, also einschließlich des logischen Gehalts selbst. Denn alles logisch Betreffbare, alles Kategorienmaterial, ist logisch undurchdringlich. [...] Auch der logische Gehalt selbst ist, wenn er in Materialstellung steht, nur seinerseits wieder betreffbar, aber nicht durchdringbar durch andern kategorialen Gehalt" (Lask II, S. 77). Lukács erinnert an das von Lask Gesagte seinerseits, wenn er behauptet, daß das "Problem des Begriffsinhalts [...] viel weitergehend als das der Sinnlichkeit" (Lukács, GuK, S. 292) sei - betont aber, daß "die rationelle Unauflösbarkeit des Begriffsinhalts [...] sich in der Beziehung des sinnlichen Inhalts zur rationell - kalkulatorischen Verstandesform am krassesten" (ebd.) zeige.

¹³⁴ Lukács, GuK, S. 299.

¹³⁵ Vgl. in bezug auf diesen Ausdruck Nicolai Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin und Leipzig 1921, S. 184ff.

¹³⁶ Vgl. Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band I, Frankfurt am Main 1981, S. 476.

griff, indem er behauptet, daß die Vernunft nicht fähig sei, "ihren Ideen Realität zu geben"¹³⁷, und außerdem "ein Ideal ohne Wirklichkeit"¹³⁸ hervorbringe. Des näheren führt Hegel dazu aus, daß die Vernunft das Unbedingte ja nur mit Hilfe der Kategorien des Verstandes erkennen könne, aber diese dasjenige, "was Kant objektive Bestimmung nennt, [...] so (geben), daß sie an sich doch wieder nur ein Subjektives sind"¹³⁹ - also das Konkrete, als Einheit unterschiedener Bestimmungen, nicht erreichen können. Hegel resümiert dementsprechend seine Kritik an Kants Erkenntnisbegriff in dem lakonischen Satz: "Die ganze Erkenntnis bleibt innerhalb der Subjektivität stehen, und drüben ist als Äußeres das Ding an sich"¹⁴⁰.

Wenn demgemäß die Vernunft daran scheitert, ihren Inhalt (die Totalität des Seins) aus sich selbst abzuleiten, weil ihr das Gegebene von außen als nicht Ableitbares zufällt, so ist es ihr verwehrt, aus einem Prinzip, das sie selber setzt, ein einheitliches System zu entfalten. Lukács drückt diese Unvollziehbarkeit der Systembildung sehr prägnant auf folgende Art und Weise aus: "Es ist klar, daß dieses Prinzip der Systematisation mit der Anerkennung irgendeiner »Tatsächlich-keit« eines Inhalts, der aus dem Prinzip der Formgebung - prinzipiell - unableitbar und darum schlechthin als Faktizität hinzunehmen sei, unvereinbar sein muß"¹⁴¹. Wenn also der empirische Inhalt nicht, wie im mathematischen Rationalismus, ausgeschlossen oder als nichtseiend angesehen wird, sondern "in die Formgebung, in die Struktur der Formen, in die Beziehung der Formen aufeinander, also in die Struktur des Systems selbst bestimmend hineinragt, so muß das System als System aufgegeben werden"¹⁴².

¹³⁷ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke 20, Frankfurt am Main 1971, S. 354.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Ebd., S. 353.

¹⁴⁰ Ebd.; S. 350.

¹⁴¹ Lukács, GuK; S. 295.

¹⁴² Ebd.

Die Schwierigkeiten, die an der Systembildung zum Ausdruck kommen, und sie schließlich verhindern, sind die Schwierigkeiten, die der Rationalismus grundsätzlich mit seiner Formgebung hat. Denn in diesem Akt bekommt er das Ding an sich nicht zu fassen, weil dasselbe gegen jeden auf es übergreifenden¹⁴³ Versuch - bewußtseinsunabhängig wie es ist - sich als resistent erweist. Adorno spricht in einer Vorlesung von diesem der Vernunft widerstehenden Ding an sich als von einem "Festen"¹⁴⁴, das sogar "eine Art *contrainte sociale*"¹⁴⁵ auf das Subjekt ausübe, die zwar zu formen, gegen die aber nichts auszurichten sei. An seiner "Festigkeit" zeigt das Ding an sich, was den Kern seiner Autonomie ausmacht. Diese - die hier als "freie" oder selbstbezügliche verstanden werden muß - kann sich indessen gerade dann nicht wirklich entfalten, wenn die reinen Verstandesbegriffe, als gesetzgebende, es nicht zulassen, daß zwischen Form und Inhalt ein gegenseitiges Verhältnis entsteht. Lukács deutet es in vergleichbaren Formulierungen an mehreren Stellen des Antinomienkapitels an, daß die Ding - an - sich - Frage nur dann gelöst und der formale Rationalismus nur dann konkret überwunden werden könnte, wenn die "Gleichgültigkeit der Form dem Inhalt gegenüber"¹⁴⁶ aufgehoben würde. "Gleichgültigkeit der Form dem Inhalt gegenüber" heißt aber, daß die Form den Inhalt rein rational auffaßt; als das nämlich, was er unter dieser Voraussetzung allein für sie ist: Inhalt ohne alle weitere Bestimmung. Das bedeutet nun aber umgekehrt, daß die Form, hinsichtlich der Auflösung der Ding - an - sich - Frage, auf die Eigenart des je besonderen, konkreten Inhalts zugeschnitten

¹⁴³ Vgl. zum Begriff des Übergreifens und zur Unterscheidung von "Übergreifen der Realität" und "Übergreifen auf Realität": Michael Theunissen, »Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitabegriffs«, in: Denken im Schatten des Nihilismus (Festschrift für Wilhelm Weischedel), Darmstadt 1975, S. 189 - 195, bes. S. 190f.

¹⁴⁴ Theodor W. Adorno, Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie, Junius - Drucke (Raubdruck), Frankfurt am Main o. J., S. 245. - Vgl. auch Theodor W. Adorno, Vorlesung über Negative Dialektik, Frankfurt am Main 2003, S. 30 u. S. 273.

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Lukács, GuK, S. 304; vgl. auch S. 300, S. 313f. u. S. 318f.

sein müßte, um - wie Lukács es ausdrückt - "die gedachte Welt als vollendetes, konkretes, sinnvolles, von uns "erzeugtes", in uns zum Selbstbewußtsein gelangtes System zu setzen"¹⁴⁷. Wenn Lukács den Formbegriff so bestimmt, hebt er auf eine Konzeption des Subjekts ab, in der sich dessen Stellung zur Realität - verglichen mit der Position einer rein gedanklichen Bewältigung des bezeichneten Problems - grundsätzlich verändert hat. Er nennt den Beweggrund, der diese Konzeption aus sich her austreibt, das "wahrhaft gegenseitige und die Kontemplation wirklich überwindende Prinzip des Praktischen"¹⁴⁸.

3.

Das Prinzip des Praktischen (Fichte)

Das Denken konnte aufgrund seiner jeweiligen Stellung zur Realität, die sich sowohl in der Auseinandersetzung mit dem mathematischen Rationalismus, als auch mit dem Problem des Dinges an sich gezeigt hat, seinen Anspruch, das Ganze der empirischen Wirklichkeit zu erfassen, nicht einlösen. Wenn es aber auf diesen Anspruch nicht verzichten will, muß es versuchen, "jenes Subjekt des Denkens aufzufinden, als dessen Produkt das Dasein - ohne hiatus irrationalis, ohne jenseitiges Ding an sich - gedacht werden kann"¹⁴⁹. Dem Denken, das vor diese Aufgabe sich gestellt sieht, verbleibt als einzig noch gangbarer Weg - so erklärt Lukács - der "Weg nach innen"¹⁵⁰. Das erinnert unwillkürlich an den innerlogischen oder - wie der Mathematiker Hans Hahn (der sich dabei auf Wittgenstein beruft) es

¹⁴⁷ Ebd., S. 319.

¹⁴⁸ Ebd., S. 300. - Von mir kursiv gesetzt.

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ Ebd.

ausdrückt - an den tautologischen¹⁵¹ Charakter der Mathematik. Oben ist indessen deutlich geworden, daß die Mathematik zwar eine Wissenschaft ist, die Verfahren entwickelt, mit deren Hilfe die Gegenstände des Wissens selbst erzeugt werden, die aber gerade deswegen einer Sphäre angehört, die durch die Erfahrung der empirischen Wirklichkeit nicht tangiert wird. Daraus aber folgt, daß die Mathematik - im Gegensatz zur Philosophie - keinen Anspruch erheben kann, irgend etwas über die Wirklichkeit auszumachen. Wenn Lukács den "Weg nach innen" als denjenigen begreift, auf dem das "Erfassen des Ganzen"¹⁵² dem Denken allein noch möglich ist, so ergibt sich daraus, daß dieser Weg ersichtlich von dem der Mathematik sich unterscheiden muß. Allerdings fällt es schwer, diesen Unterschied genau zu bestimmen. Einerseits soll mit dem Ausdruck "Weg nach innen" die Richtung eines Denkens bezeichnet werden, das aus einem Prinzip - und insofern durchaus der Mathematik vergleichbar - alles abzuleiten versucht; andererseits soll es - und darin eben doch im Gegensatz zur Mathematik - die empirische Erfahrung zwar aus sich ausschließen, zugleich aber durch Wechselbestimmung zu ihr in ein Verhältnis treten. Hegel hat diesen Zusammenhang vor Augen, wenn er behauptet, daß Fichtes Philosophie, insofern sie die Realität als aus einem Grundsatz - dem Selbstbewußtsein - herzuleiten beansprucht, nichts Empirisches von außen aufzunehmen bereit sei¹⁵³; dabei aber verkenne, daß die Realität ihr als "in Wahrheit Anderes"¹⁵⁴ gegenübertrete, und insofern keineswegs abzuleiten sei. Daraus läßt sich folgern, daß der Immanenzzusammenhang des Wissens zwar als aufgebrochen erscheint, aber - wenn

¹⁵¹ Hans Hahn, Empirismus, Logik, Mathematik. Hrsg. v. Brian McGuinness, Frankfurt am Main 1988, S. 158ff; vgl. auch S. 41f. und S. 154ff.

¹⁵² Lukács, GuK, S. 300.

¹⁵³ Vgl. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke 20, Frankfurt am Main 1971, S. 392.

¹⁵⁴ Ebd..

dieses "Andere" bei Fichte als bestimmt und bestimmend zugleich gedacht wird¹⁵⁵ - auch als machtvolle Synthese.

Lukács hat vor allem das Motiv im Blick, das diese Synthese bewirkt. Es hat bereits im Denken Kants, dann aber hauptsächlich und ausdrücklich im Denken Fichtes Gestalt angenommen. Gemeint ist die Wendung hin zum Praktischen, zum Handeln oder zur Tätigkeit als dem "methodischen Mittelpunkt der vereinheitlichten Gesamtphilosophie"¹⁵⁶. Die Forderung des Denkens, die aus diesem Mittelpunkt hervorgeht, besteht darin, "ein Niveau der Gegenständlichkeit [...] aufzufinden [...], wo die Zweiheit von Subjekt und Objekt [...] aufgehoben ist, [...] um von dort aus diese Zweiheit [...] in der Empirie, also die Gegenständlichkeitsform der Empirie verständlich zu machen, abzuleiten, zu »erzeugen«"¹⁵⁷. Lukács führt den Gedanken, mit etwas anderen Worten, weiter aus, wenn er hinzufügt, daß "im Gegensatz zum dogmatischen Hinnehmen einer - subjektsfremden - bloß gegebenen Wirklichkeit, die Forderung (entsteht): von dem identischen Subjekt - Objekt aus jede Gegebenheit als Produkt dieses identischen Subjekt - Objekt, jede Zweiheit als abgeleiteten Spezialfall dieser Ureinheit zu begreifen"¹⁵⁸. Was hier "identisches Subjekt - Objekt" heißt, entspricht nicht nur Fichtes Rede vom "Ich", sondern nimmt Umschreibungen auf, die Fichte selber seinem Gedanken gegeben hat. Dieser wird - beispielsweise - in einer Anmerkung zur zweiten Auflage der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1802) folgendermaßen charakterisiert: "Dies Alles heisst nun mit anderen Worten [...]: Ich ist nothwendig Identität des Subjects und Ob-

¹⁵⁵ J. G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer (1794), in: Fichtes Werke, Band I, Zur theoretischen Philosophie I, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Nachdruck der Ausgabe Berlin 1845/1846. - Berlin 1971, 145ff. - Im folgenden zitiert als **Fichte I**, nebst Seitenzahl.

¹⁵⁶ Lukács, GuK, S. 301.

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Ebd.

jects: Subject - Object; und dies ist es ohne weitere Vermittlung"¹⁵⁹, oder - in ähnlicher Weise die Identität des Ich behauptend - im System der Sittenlehre von 1798: "Die Ichheit bestehet in der absoluten Identität des subjectiven und des objectiven (absoluter Vereinigung des Seyns mit dem Bewusstseyn, und des Bewusstseyns mit dem Seyn) [...] Nicht das subjective, noch das objective, sondern - eine Identität ist das Wesen des Ich"¹⁶⁰.

Soll das "Ich" sich als Subjekt - Objekt erfassen, so muß es sein eigenes Sein in einem unmittelbaren Akt der Selbstergreifung oder Selbsttätigkeit konstituieren¹⁶¹; und das heißt: es bleibt, um seine Identität zu wahren, unabhängig von jedem Anderen, und dementsprechend auch vom Vollzug der Reflexion¹⁶². So kommt es "ohne weiteren Grund zum Fürsichsein"¹⁶³ und wird darin sich seiner Wirklichkeit bewußt. Daß im Akt des tätigen Ergreifens seiner selbst sich jeglicher Dualismus aufhebe, mithin das Problem des Dinges an sich aufgelöst sei, ist - wie Lukács deutlich hervorhebt - allerdings nichts weiter als Schein. Denn die "rein nach innen gewendete Form"¹⁶⁴ dieses Subjekts der "Tathandlung"¹⁶⁵ ist, obgleich real und konkret für sich selbst¹⁶⁶, "der verstandes- und sinnesfremden Wirk-

¹⁵⁹ Fichte I, S. 98. - Weiteres zur Subjekt - Objekt - Identität des Ich bei Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte - Rezeption*, Stuttgart 1982, S. 203ff.

¹⁶⁰ J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798), in: *Fichtes Werke*, Band IV, *Zur Rechts - und Sittenlehre II*, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Nachdruck der Ausgabe Berlin 1845/1846. - Berlin 1971, S. 42. - Im folgenden zitiert als **Fichte IV**, nebst Seitenzahl.

¹⁶¹ Vgl. ebd.

¹⁶² Vgl. zur Kritik der Reflexionstheorie des Ich: Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main, S. 11ff; außerdem seinen, ins Deutsche zurückübersetzten, Vortrag am Collège de France vom Frühjahr 1966, *La découverte de Fichte* (»Fichtes "Ich"«), in: Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982, S. 57 - 82.

¹⁶³ Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main 1967, S. 19.

¹⁶⁴ Lukács, *GuK*, S. 302.

¹⁶⁵ Fichte I, S. 91ff.

¹⁶⁶ Hegel spricht in der *Phänomenologie des Geistes* vom "trockenen Ich", das nur das Fürsichsein suche (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Neu hrsg. von Hans - Friedrich Wessels u. Heinrich Clairmont. Mit e. Einl. von Wolfgang Bonsiepen. - Hamburg 1988, S. 63). Hans - Jürgen Krahl kommentiert das folgender-

lichkeit, der Gegebenheit, der Empirie in noch schrofferer Weise"¹⁶⁷ entgegengesetzt als das für das "kontemplative Subjekt der Erkenntnis"¹⁶⁸ - für das "Ich denke", für die Einheit des Bewußtseins, für die "reine Apperzeption" bei Kant - der Fall war. Lukács folgt mit dieser Kritik an Fichtes Konzeption des Ich derjenigen Hegels. Ein Zitat aus seinem - fünfundzwanzig Jahre nach Geschichte und Klassenbewußtsein veröffentlichten - Buch *Der junge Hegel* kann deshalb das Gemeinte weiter verdeutlichen. Lukács behauptet dort, daß Hegel Fichtes Schritt über Kant hinaus als "Halbheit"¹⁶⁹ moniere, und zwar deshalb, weil Fichte "die ganze Welt radikal in Bewußtsein"¹⁷⁰ verwandle, seinem "Ich" aber die Rolle zumute, "Träger einer Objektivität zu sein, die mit den Schranken des Kantschen Bewußtseins nicht behaftet"¹⁷¹ sei. Lukács kann, genauso wie Hegel, an der Radikalität dieser Identifizierung von Bewußtsein und Welt, Fichtes Bestreben, die Kluft zwischen Ich und Anderem auflösen zu wollen, anerkennen; er sieht auch, daß das innerhalb dieser Selbstbeziehung - in der das Ich, wie Habermas sagt, "mit sich als seinem Anderen [...] kommuniziert"¹⁷² - gelingt; erkennt dann aber, im Zusammenhang mit der "Frage nach dem konkreten Wesen"¹⁷³ des aus dieser Konzeption hervorgehenden "Produkts", daß wahrhaftige Gegenseitigkeit von

maßen: "Das geht gegen Fichte, das trockene Ich, das immer nur gefunden wird, ist in Wirklichkeit nicht das Allgemeine, sondern ist ein Fürsichsein, das sich nur auf sich selbst Beziehende und darum Ausschließende, das in seiner bornierten Besonderheit Verstockte und damit noch nicht das An - und - für - sich, also das Besondere, das mit dem Allgemeinen vermittelt ist" (H. - J. Krahl, *Erfahrung des Bewußtseins: Kommentare zu Hegels Einleitung der Phänomenologie des Geistes und Exkurse zur materialistischen Erkenntnistheorie*, hrsg. u. bearb. von Carl G. Hegemann und anderen nach der Bandaufzeichnung der Arbeitsgruppe von H. - J. Krahl u. J. Wieszt vom Frühjahr 1968, Frankfurt am Main 1979, S. 80).

¹⁶⁷ Lukács, *GuK*, S. 302.

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Georg Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, in: *Georg Lukács Werke*, Band 8, Neuwied u. Berlin 1967³, S. 341.

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Jürgen Habermas, »Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ›Philosophie des Geistes‹«, in: ders., *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Frankfurt am Main 1968, S. 13.

¹⁷³ Lukács, *GuK*, S. 302.

Ich und Anderem nicht entstehen kann, wenn die Selbsttätigkeit des menschlichen Bewußtseins dafür allein die Basis abgeben soll. Denn diese betrifft ausschließlich die Form des inneren Handelns und überschreitet deren Grenze in Richtung auf ein Verhältnis sich gegenseitig erkennender Individuen nicht. Trotz dieser Kritik an der spezifischen Form des inneren Handelns begreift Lukács - und das darf aus seiner ganzen Betrachtung wohl geschlossen werden - die Selbsttätigkeit des Subjekts als Modell einer unverdinglicht aufgefaßten Wirklichkeit. Karl Löwith hat diesem Verständnis des praktischen Vernunftbegriffs einer freien Selbsttätigkeit¹⁷⁴ in seinem Buch *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* Ausdruck gegeben. So heißt es dort, daß der Mensch in jenem Akt erkennt, "wie er »an sich selbst«, d. i. seiner eigenen Möglichkeit nach bestimmt ist"¹⁷⁵; sobald er die Antwort darauf aber findet, sich "in dieser seiner Freiheit des Könnens und in nichts anderem"¹⁷⁶ auffaßt - indessen dieses sein Ansichsein (worauf Löwith ausdrücklich hinweist), "soweit er sich gegenständlich vermittelt anschaut"¹⁷⁷, gerade nicht zu ergreifen imstande ist.

Es sieht so aus, als ob Lukács, wenn er das selbsttätige Handeln des Ich als Modell nicht verdinglichten Handelns begreift, inneres oder einsames Handeln zum wirklichen Handeln - das, wie wir bereits wissen, als "wahrhaft gegenseitiges" bestimmt ist - hypostasiert. Dem ist aber nicht so, wenn wir, nach einer Unterscheidung, die der Ethnologe Clifford Geertz getroffen hat, zwei Bedeutungen des Modellbegriffs zugrunde legen: "die Bedeutung »Modell von etwas« und die Bedeutung »Modell für etwas«"¹⁷⁸. In jener richtet sich das Sub-

¹⁷⁴ Vgl. Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München 1928, S.150.

¹⁷⁵ Ebd., S. 152.

¹⁷⁶ Ebd., S. 151.

¹⁷⁷ Ebd.

¹⁷⁸ Clifford Geertz, »Religion als kulturelles System«, in: ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main 1983, S. 52.

jekt des Verstehens auf die Wirklichkeit aus, um sie möglichst genau abzubilden, und in dieser richtet es die Wirklichkeit auf sich aus, um sie zu prägen¹⁷⁹ und dementsprechend zu verändern. Offenbar kann nur die letzte Bedeutung treffen, was für Lukács der praktische Vernunftbegriff freier Selbsttätigkeit ist: ein Modell für die Wirklichkeit. Allerdings muß betont werden: ein Modell für die Wirklichkeit, nicht aber ein Modell der Wirklichkeit. Und zwar deshalb, weil die von Löwith herausgestrichene "Freiheit des Könnens" nur die Form des inneren Handelns oder "die rein innerliche Freiheit der individuellen, sittlichen Praxis"¹⁸⁰ betrifft, nicht aber schon als diese "ein Verhältnis freier Verbindlichkeit zu begründen"¹⁸¹ imstande wäre. Insofern bleibt "der subjektiv - praktische Lösungsversuch in denselben Schranken befangen"¹⁸², die uns in der Auseinandersetzung mit der Ding - an - sich - Frage als "das Problem der Unauflösbarkeit des Faktischen"¹⁸³ oder "der Irrationalität der Materie"¹⁸⁴ bereits begegnet sind.

4.

Das Prinzip der Kunst oder das Schaffen einer konkreten Totalität (Schiller)

Im Unterschied zur freien Selbsttätigkeit des Ich, die, als inneres Handeln, noch kein "konkretes und wirkliches Erfüllungsgebiet"¹⁸⁵ hat begründen können, ist mit der Kunst, obgleich auch sie einem inne-

¹⁷⁹ Vgl. ebd., S. 53 u. S. 55.

¹⁸⁰ Lukács, GuK, S. 314.

¹⁸¹ Karl Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, München 1928, S. 152.

¹⁸² Lukács, GuK, S. 304.

¹⁸³ Ebd.

¹⁸⁴ Ebd.

¹⁸⁵ Ebd., S. 317.

ren Handeln entspringt, ein solches Erfüllungsgebiet tatsächlich gegeben. Und zwar nicht nur mit ihrem Erzeugnis, dem autonomen Kunstwerk, sondern auch mit ihrer befreienden Wirkung auf den Zustand des durch die kapitalistische Arbeitsteilung zerstückelten und mechanisierten Menschen. Jürgen Habermas erklärt diese zur Veränderung der individuellen Lebensformen führende Wirkung in seinem Buch *Der philosophische Diskurs der Moderne* (im Exkurs über Schiller) durch "die kommunikative, gemeinschaftsstiftende, solidarische Kraft [...] der Kunst"¹⁸⁶. Die Kunst hat diese Kraft, weil sie, als menschliches Erzeugnis, den Menschen mit allen seinen Vermögen repräsentiert und jeden, den sie ergreift, als ganzen ergreift und, aufgrund dieser so gearteten Wirkung, ihm vor Augen führt, was er sei "und demnach an sich selber habe" (Schopenhauer). Mit dem Prinzip der Kunst ist also "infolge einer Konzeption der Form, die [...] auf die konkrete Inhaltlichkeit ihres materiellen Substrats gerichtet ist"¹⁸⁷, "das Schaffen einer konkreten Totalität"¹⁸⁸ verbunden.

Lukács unterstreicht indessen vor allem die methodische Funktion, die dem Prinzip der Kunst innerhalb der klassischen deutschen Philosophie zukommt, indem er auf einen Gedanken Fichtes verweist (ohne ihn vollständig zu zitieren), den dieser im System der Sittenlehre von 1798 geäußert hat. "Die schöne Kunst" heißt es dort, "bildet [...] den ganzen vereinigten Menschen. Das, woran sie sich wendet, ist nicht der Verstand, noch ist es das Herz, sondern es ist das ganze Gemüth in Vereinigung seiner Vermögen; es ist ein drittes, aus beiden zusammengesetztes. Man kann das, was sie thut, vielleicht nicht besser ausdrücken, als wenn man sagt: sie macht den transzendenten Gesichtspunkt zu dem gemeinen"¹⁸⁹. Wenn also die Kunst im-

¹⁸⁶Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1985, S. 59f.

¹⁸⁷ Ebd., S. 317f.

¹⁸⁸ Lukács, *GuK*, S. 317. - Von mir kursiv gesetzt.

¹⁸⁹ Fichte IV, S. 353.

stande ist, beide Vermögen, Herz und Verstand, gleichermaßen anzusprechen, so ist damit die Forderung verknüpft, das zu versöhnen, was unter dem "transzendentalen Gesichtspunkt" als auseinandergerissen erscheint: Vernunft und Sinnlichkeit, Erkennen und Handeln, Natur und Freiheit.

In den Briefen Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen hat Schiller diese, durch die "schöne Kunst" bewirkte, Einheit als "lebende Gestalt"¹⁹⁰ bezeichnet. Dieser Begriff setzt sich aus zwei Elementen zusammen, auf die im menschlichen Gemüt ebenfalls zwei auseinander strebende Kräfte sich richten, und zwar in der Absicht, ihre jeweiligen Objekte - zum einen "Leben" und zum anderen "Gestalt" - zu verwirklichen. Schiller betont, daß diese Kräfte uns dazu "antreiben"¹⁹¹, "das Nothwendige in uns zur Wirklichkeit zu bringen und das Wirkliche außer uns dem Gesetz der Nothwendigkeit zu unterwerfen"¹⁹² -, und deshalb am besten "Triebe"¹⁹³ genannt würden. Den einen nennt Schiller den "sinnlichen Trieb"¹⁹⁴ (oder später auch den "Stofftrieb"¹⁹⁵), und den anderen den "Formtrieb"¹⁹⁶. Im "Spieltrieb"¹⁹⁷, dessen Erzeugnis das Kunstwerk ist, sollen dann die durch beide Antriebe jeweils geschaffenen Inhalte, die aus besagten Weisen der Weltaneignung hervorgehen, sich durch "Wechselwirkung"¹⁹⁸ zur "lebenden Gestalt" verbinden und in dieser Einheit,

¹⁹⁰ F. Schiller, »Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen« (1795), in: Schillers sämtliche Werke, Zwölfter Band, Stuttgart u. Tübingen 1857, S. 57 (15. Brief).

¹⁹¹ Ebd., S. 44 (12. Brief).

¹⁹² Ebd.

¹⁹³ Ebd.

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ Ebd., S. 58f. (15. Brief).

¹⁹⁶ Ebd., S. 46 (12. Brief).

¹⁹⁷ Ebd., S. 55f. (14. Brief), S. 57ff. (15. Brief). - Helmut Kuhn spricht vom Spieltrieb als von einer "die Extreme vermittelnden Kraft" (Helmut Kuhn, »Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel«, in: ders., Schriften zur Ästhetik, München 1966, S. 69) und meint, daß in ihm Form - und Stofftrieb derart aufeinander wirken, daß sie sich nicht negieren, sondern in einen "positiven Zustand der »höchsten Bestimmtheit«" (ebd.) geraten.

¹⁹⁸ Ebd., S. 58.

gleichsam als dritte Kraft, gemeinschaftlich wirksam werden. Bei Schiller heißt es: "Die Schönheit [...] kann [...] weder ausschließlich bloßes Leben seyn, [...] noch kann sie ausschließlich bloße Gestalt seyn [...]: sie ist das gemeinschaftliche Objekt beider Triebe, das heißt, des Spieltriebs"¹⁹⁹. Wenn Schiller, "aus transzendenten Gründen"²⁰⁰, die Schönheit - "weil sie ihrem Wesen nach auf Vollendung und auf Wegräumung aller Schranken dringt"²⁰¹ - ihrem Begriffe nach als Bedingung der Menschheit (und die Menschheit als Bedingung der Schönheit) versteht²⁰², so kann die Ambivalenz seiner Konzeption gerade dann nicht verborgen bleiben, wenn sich das Augenmerk auf die Differenz zwischen diesem Ziel und dem negativen Zustand der Gesellschaft - der durch die in den Ästhetischen Briefen geübte Zivilisationskritik²⁰³ Ausgangspunkt jeder Veränderung sein muß - richtet. Dieter Henrich fixiert dieses Problem, indem er feststellt, daß "der ästhetische Zustand, in dem solche Schönheit zu gewahren ist, doch nur die Möglichkeitsbedingung des Freiheitsgebrauchs"²⁰⁴ sei. Der ästhetische Zustand wird demnach in Schillers Ästhetischen Briefen "zu einem Ideal, das stets 'Schein' und also vom Leben abgeschieden ist"²⁰⁵. Und das heißt - wie Lukács ausführt - daß allein das Prinzip aufgezeigt wird, "wie der gesellschaftlich vernichtete, zerstückelte, zwischen Teilsystemen verteilte Mensch gedanklich wieder hergestellt werden soll"²⁰⁶. Obwohl Lukács deutlich erkennt, daß Schiller in seinen Ästhetischen Briefen "die Problematik

¹⁹⁹ Ebd., S. 58f.

²⁰⁰ Ebd., S. 58, S. 61.

²⁰¹ Ebd., S. 58.

²⁰² Vgl. ebd.

²⁰³ Vgl. hinsichtlich der von Schiller erstellten Zeitdiagnose vor allem den 6. Brief (ebd., S. 16 -24).

²⁰⁴ Dieter Henrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794 - 1795)*, Stuttgart 1992, S. 321.

²⁰⁵ Ebd., S. 324. - Henrich weist allerdings darauf hin, daß sich der Gedankengang in Schillers *Ästhetischen Briefen* nicht zur Gänze so verstehen läßt, "als solle die 'erfüllte Unendlichkeit' der Schönheit zurückgenommen werden auf ein Gegenbild des Lebens, das dies Leben am Ende doch in seinen Konflikten unberührt und vor allem unerlöst für sich dahingehen läßt" (ebd., S. 325).

²⁰⁶ Lukács, *GuK*, S. 319.

des gesellschaftlichen Seins des kapitalistischen Menschen mit voller Kraft ins Bewußtsein"²⁰⁷ hebt, und damit auch im Begriff ist, den "Lebensgrund"²⁰⁸ aufzudecken, aus dem die soziale Zerrissenheit des Menschen zu erklären ist, sieht er die befreiende Idee²⁰⁹ in Schillers Ästhetischen Briefen denn doch vor dem Hintergrund seines Festhaltens an der dualistischen Struktur der Kantischen Erkenntnistheorie. Und das heißt, daß die von Schiller angestrebte Vereinigung von Vernunft und Sinnlichkeit noch unter der Ägide der Vernunft steht, und dementsprechend die von dieser Idee geforderte Lösung der durch "die zerrissene Welt des Sozialen" (Axel Honneth) sich stellenden Probleme eben doch nur im Gedanken²¹⁰ (oder in der Utopie einer ästhetisierten Welt²¹¹) gefunden wird. Auf Schillers "Befangenheit in der Transzendentalphilosophie"²¹² reflektiert Lukács ausführlicher noch als in *Geschichte und Klassenbewußtsein* in der 1935 ge-

²⁰⁷ Ebd., S. 320.

²⁰⁸ Ebd., S. 319.

²⁰⁹ Herbert Marcuse faßt die ästhetischen Ideen Schillers als Ideen auf, die " die Befreiung des Menschen von unmenschlichen Daseinsbedingungen" (Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1977, S. 185) befördern. Die Schönheit, schreibt er, "ist das Vehikel dieser Befreiung" (ebd.). Marcuse hat also vor allem ein Auge für "die explosiven Eigenschaften der Schillerschen Konzeption" (ebd., S.188). "Die Freiheit", heißt es, "müßte in der Befreiung der Sinnlichkeit, nicht in der der Vernunft zu suchen sein [...] Und das ist auch tatsächlich der Gedanke, der hinter der *ästhetischen Erziehung des Menschen* steht: sie zielt darauf ab, die Sittlichkeit auf der Grundlage der Sinnlichkeit zu errichten" (ebd., S. 189).

²¹⁰ Vgl. Lukács, *GuK*, S. 320.

²¹¹ Vgl. ebd. - Hans-Georg Gadamer legt - Lukács vergleichbar - ebenfalls den Finger auf diesen in der Schillerschen Ästhetik, trotz aller Versöhnungsversuche, ungelösten Dualismus: "An die Stelle der wahren sittlichen und politischen Freiheit, zu der die Kunst vorbereiten sollte, tritt die Bildung eines »ästhetischen Staats«, einer für die Kunst interessierten Bildungsgesellschaft. Damit wird aber auch die Überwindung des kantischen Dualismus von Sinnenwelt und Sittenwelt, die durch die Freiheit des ästhetischen Spiels und die Harmonie des Kunstwerks repräsentiert wird, in einen neuen Gegensatz genötigt. *Die Versöhnung von Ideal und Leben durch die Kunst ist lediglich eine partikulare Versöhnung*. Das Schöne und die Kunst leihen der Wirklichkeit nur einen flüchtigen und verklärenden Schimmer. *Die Freiheit des Gemüts*, zu der sie erheben, ist Freiheit lediglich in einem ästhetischen Staat und nicht in der Wirklichkeit" (Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Band 1 [Hermeneutik I], Tübingen 1990 [6. Aufl.], S. 88. - Hervorhebungen von mir).

²¹² Georg Lukács, *Ästhetik Teil I. Die Eigenart des Ästhetischen*. 1. Halbband, in: *Georg Lukács Werke*, Band 11, Neuwied u. Berlin 1963, S. 799. - Im folgenden zitiert als **Lukács, Ästhetik**, nebst Seitenzahl.

schriebenen Arbeit *Zur Ästhetik Schillers*²¹³, deren wesentliche Gedanken auch in seine 1963 veröffentlichte *Ästhetik* einfließen. In der *Ästhetik* verdeutlicht er diese Problematik an der Kantischen Trennung von Form und Inhalt, indem er auf eine Passage im zweiundzwanzigsten der *Ästhetischen Briefe* näher eingeht. Schiller schreibt gegen Ende dieses Briefs: "In einem wahrhaft schönen Kunstwerk soll der Inhalt nichts, die Form aber alles thun; denn durch die Form allein wird auf das Ganze des Menschen, durch den Inhalt hingegen nur auf einzelne Kräfte gewirkt. Der Inhalt [...] wirkt [...] einschränkend auf den Geist, und nur von der Form ist ästhetische Freiheit zu erwarten. Darin also besteht das eigentliche Kunstgeheimniß des Meisters, daß er den Stoff durch die Form vertilgt"²¹⁴. Lukács kritisiert an der von Schiller aufgestellten Formel, daß der Inhalt nichts, die Form aber alles sei, den durch die transzendente Terminologie entstehenden "falschen Schein"²¹⁵, der manche dazu verführte, den Verfasser der *Ästhetischen Briefe* zum "Ahnherrn des *l'art pour l'art*"²¹⁶ zu machen. Wären die gegebenen Inhalte nämlich schlechterdings ungeformt, so hätte Schiller tatsächlich Grund, allein der Form das Vermögen, den Inhalten Sinn zu verleihen, zuzusprechen. "Da aber", argumentiert Lukács, "in der objektiven Wirklichkeit [...] eine untrennbare Einheit von Inhalt und Form, ihr ununterbrochenes Umschlagen ineinander herrscht, sinkt der Satz Schillers haltlos in sich zusammen"²¹⁷. Allerdings hat Schiller dieses dialektische Verhältnis von Form und Inhalt keineswegs verkannt. Denn wenn er in den *Kallias* - Briefen für sich beansprucht, das Schöne (oder den schönen

²¹³ Georg Lukács, »Zur Ästhetik Schillers«, in: *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, Berlin 1956, S. 11 - 96; vgl. im Hinblick auf die Problemstellung im Text v. a. das zweite Kapitel (Schiller und die Ästhetik Kants): S. 40 - 68.

²¹⁴ F. Schiller, »Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen« (1795), in: *Schillers sämtliche Werke*, Zwölfter Band, Stuttgart u. Tübingen 1857, S. 89.

²¹⁵ Lukács, *Ästhetik*, S. 800.

²¹⁶ Ebd.

²¹⁷ Ebd.

Schein der Kunst) "sinnlich objektiv"²¹⁸ erklären zu wollen, und außerdem sagt, "daß die Schönheit nur die Form einer Form ist, und [...] das, was man ihren Stoff nennt schlechterdings ein geformter Stoff sein muß"²¹⁹, so hat er den Primat der Form, also geradewegs den der Vernunft, in Frage gestellt. "Darum", so ließe sich mit Lukács resümieren, "müßte der Satz Schillers, daß der Stoff durch die Form »vertilgt« wird, durch den polar gegensätzlichen, daß der gestaltete Stoff die Form »vertilgt«, ergänzt werden, um wirklich die Wahrheit zu treffen."²²⁰ Die dialektische Verschränkung oder das wechselseitige Aufeinanderbezogenensein der beiden Begriffe Form und Inhalt würde also nicht nur ihr Getrenntsein aufheben, sondern auch die auf Rechnung des transzendentalen Subjekts gehende Herrschaft der Form über den Inhalt. Schillers Versuch, mit seiner Theorie des Schönen den Kantischen Dualismus zu überwinden, gelingt dort, wo er den Stoff der Kunst als schon geformten, ohne daß er eigens konstituiert werden müßte, mithin als objektiv gegebenen, auffaßt und einer neuen Formung für wert hält. Dadurch daß Schiller die Schönheit als Form der Form oder als Form der realen Vollkommenheit des Stoffs begreift²²¹, betont er, in der Auffassung der Wirklichkeit, die einzigartige Bedeutung der Sinnlichkeit, und damit den Vorrang des Objekts, durch das hindurch allererst Schönheit sich vermittelt.²²² Indem Schiller auf diese Weise die "Starrheit der Begriffe"²²³

²¹⁸ F. Schiller, »Kallias, oder über die Schönheit«, in: Friedrich Schiller, Werke und Briefe in zwölf Bänden, Band 8 (Theoretische Schriften), Frankfurt am Main 1992, S. 277.

²¹⁹ Ebd., S. 278.

²²⁰ Lukács, Ästhetik, S. 801.

²²¹ Vgl. F. Schiller, »Kallias, oder über die Schönheit« (1795), in: Friedrich Schiller, Werke und Briefe in zwölf Bänden, Band 8 (Theoretische Schriften), Frankfurt am Main 1992, S. 278.

²²² Adorno reflektiert in der *Negativen Dialektik* auf die Struktur der Vermittlung von Subjekt und Objekt unter Beibehaltung der Präponderanz des Objekts. Es heißt dort: "Vermittlung des Objekts besagt, daß es nicht statisch, dogmatisch hypostasiert werden darf, sondern nur in Verflechtung mit Subjektivität zu erkennen sei; Vermittlung des Subjekts, daß es ohne das Moment der Objektivität buchstäblich nichts wäre" (Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*, Band 6 (Negative Dialektik, Jargon der Eigentlichkeit), Frankfurt am Main 1973, S. 186f. - Im folgenden zitiert als **Adorno, ND**, nebst Seitenzahl.

auf löst und in der Frage nach der Erkenntnis der Wirklichkeit "auf die qualitativ materielle Beschaffenheit des Inhalts"²²⁴ baut, nimmt er zugleich auch die Bewältigung des Irrationalitätsproblems in Angriff. Sein Gedanke greift insofern auf die von Hegel konzipierte "Logik des konkreten Begriffs"²²⁵ vor. Auf diese werden wir, unter dem Titel »Logik der Totalität«, im dritten Kapitel dieser Studie zurückkommen.

²²³ Lukács, GuK, S. 323.

²²⁴ Ebd.

²²⁵ Ebd.

Zweites Kapitel

Die Herrschaft des Begriffs Kritische Interpretation

Bei der Bewältigung der objektiven Wirklichkeit stellt der Rationalismus - wie das erste Kapitel gezeigt hat - die Suprematie des begrifflichen Denkens in keiner der diskutierten Varianten grundsätzlich in Frage - auch nicht in der am weitesten fortgeschrittenen, die uns in der Ästhetik Schillers begegnet ist. „Das Dogma der Rationalität bleibt“, wie Lukács gegen Ende seiner Auslassungen über das Prinzip der Kunst hervorhebt, „unangetastet und unüberwunden“.²²⁶

Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, die Schwierigkeiten, die der Rationalismus mit dem Problem der Irrationalität, „der Undurchdringbarkeit jeder Gegebenheit durch Verstandesbegriffe“,²²⁷ hat, auf ein einheitliches Prinzip abzubilden. Dementsprechend äußern wir die Vermutung, daß das Problem des modernen Rationalismus darin zum Ausdruck kommt, daß er, aufgrund seiner begriffstheoretischen Vorentscheidungen, das Seiende überwältigt, es in seiner Selbständigkeit²²⁸ gefährdet, kurzum: die Herrschaft des Begriffs über die Realität aufrichtet. Wir rekurren dabei - Lukács' rationalitätskritische Gedanken substituierend - auf Überlegungen, die Adorno²²⁹ in seiner Kritik des „naiven Realismus“²³⁰, in erster Linie

²²⁶ Lukács, GuK, S. 320.

²²⁷ Ebd., S. 293.

²²⁸ Gemeint ist hier Selbständigkeit als *gegenseitige*, demnach nicht: sich selbst genügende oder, wie Karl Löwith es ausdrücken würde, „schlechthinnige Selbständigkeit“ (Karl Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, München 1928, S. 128).

²²⁹ Jay Bernstein weist in seinem Essay »Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III. Adorno zwischen Kant und Hegel« [in: Axel Honneth/Christoph Menke (Hrsg.), Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, (Klassiker Auslegen, Band 28), Berlin 2006, S. 89 - 118] darauf hin, daß Adorno - obgleich unter anderen Voraussetzungen - das Vorhaben Lukács', das „erstmal in dem Abschnitt »Die Antinomien des bürgerlichen Denkens« in »Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats« in Angriff genommen wurde“ (ebd., S. 90), aufgegriffen habe. Vgl. ebd., S. 97.

aber in seiner Kritik der klassischen deutschen Philosophie, vor allem in der *Negativen Dialektik* und dem dialektischen Epilegomenon *Zu Subjekt und Objekt*, angestellt hat²³¹. Denn Adornos zentraler erkenntniskritischer Begriff ist der einer „Freiheit zum Objekt“²³², die, einmal hergestellt, „auf die Entmächtigung des Subjekts“²³³, und damit auf die Aufhebung der Herrschaft des Begriffs, hinausläuft. Diese „Freiheit zum Objekt“ erringt das erfahrende Subjekt, Adorno zufolge, dann, wenn es darauf hin arbeitet, in der Sache, auf die es sich bezieht, zu verschwinden oder, ins Extrem gewendet, in ihr unterzugehen.²³⁴ Und das bedeutet, daß die Sache selbst, weil der Begriff sie nicht als seinesgleichen identifiziert, „keineswegs Denkprodukt“²³⁵ ist, sondern „vielmehr das Nichtidentische durch die Identität hindurch“²³⁶. Diese Idee des Erkennens, die Adorno mit dem Ausdruck „Passivität des Subjekts“²³⁷ belegt, ist so auch bei dem, in dieser Hinsicht mit Adorno verwandten, südwestdeutschen Neukantianer Emil Lask zu finden. Denn der billigt dem logischen Gehalt des Begriffs keine Unabhängigkeit zu, sondern betont, daß dieser „seinen Sinn nicht in sich selbst erfüllt, nicht in sich ruht, nicht eine »Welt« für sich bildet, sondern als ein Anschmiegsbedürftiges, Ergänzung Heischendes über sich hinausweist auf ein fremdes

²³⁰ Theodor W. Adorno, »Zu Subjekt und Objekt«, in: ders., *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt am Main 1969, S. 156 (im folgenden zitiert als **Adorno, Subjekt - Objekt**, nebst Seitenzahl). Vgl. auch Adorno, ND, S. 185 u. S.188.

²³¹ Genau analysiert hat die begriffstheoretischen Überlegungen Adornos Andrea Kern in ihrem Aufsatz »Negative Dialektik. Begriff und Kategorien I. Wahrnehmung, Anschauung, Begriff«, in: Axel Honneth / Christoph Menke (Hrsg.), *Theodor W. Adorno, Negative Dialektik (Klassiker Auslegen, Band 28)* Berlin 2006, S. 49 - 69 (im folgenden zitiert als **Kern, ND**, nebst Seitenzahl). Vgl. auch ihren drei Jahre früher geschriebenen Essay »Freiheit zum Objekt. Eine Kritik der Aporie des Erkennens«, in: Axel Honneth (Hrsg.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno - Konferenz 2003*, Frankfurt am Main 2005, S. 53 - 82, in dem sie die Realismus - und Idealismuskritik Adornos bereits in anderer Form entwickelt hat (im folgenden zitiert als **Kern, Freiheit**, nebst Seitenzahl).

²³² Adorno, ND, S. 58.

²³³ Ebd.

²³⁴ Vgl. ebd., S. 189f.

²³⁵ Ebd., S. 189.

²³⁶ Ebd.

²³⁷ Ebd.

Außer - sich“²³⁸. Weiter charakterisiert Lask diese Unselbständigkeit der begrifflichen Form, wenn er auf deren Unerläßlichkeit hinweist, „an einem andern und für ein anderes zu sein“²³⁹, und sie deshalb als „ein inhaltliche Erfüllung erwartendes Hingeltendes“²⁴⁰ bezeichnet. Für diese von Lask angesprochene inhaltliche Erfüllung der begrifflichen Form steht bei Adorno das Nichtbegriffliche (oder Nichtidentische) ein, dessen sich - wie er unermüdlich betont - philosophische Reflexion, indem sie den unbegrifflichen Grund ihrer begrifflichen Fähigkeiten aktualisiert²⁴¹, im Begriff zu versichern hätte.

Ganz anders verhält es sich indessen bei dem von Adorno kritisierten „naiven Realismus“.²⁴² Dieser ist durch das „krude Gegenüber von Subjekt und Objekt“²⁴³ und - wie Adorno polemisch zugespitzt formuliert - durch „das hörige Vertrauen auf die so seiende Außenwelt“²⁴⁴ gekennzeichnet. Das heißt aber, daß der naive Realismus einen ontologischen Gegensatz von Subjekt und Objekt behauptet und insofern das Gegebensein von Objekten schlechterdings voraussetzt, dieses Gegebensein aber nicht der Reflexion auf die Bedingung seiner Möglichkeit für wert erachtet.²⁴⁵ Insofern verkennt der naive Realismus das, was der (transzendente) Idealismus gegen ihn vorbringt, nämlich, daß ein Objekt als das, was es ist, nur dann begriffen werden kann, wenn auf ein Subjekt, das begriffliche

²³⁸ Lask II, S. 32. - „Begriffe“, heißt es bei Adorno, „wie der des Seins am Anfang der Hegelschen Logik bedeuten zunächst emphatisch Nichtbegriffliches; sie meinen, mit Lasks Ausdruck, über sich hinaus“ (Adorno, ND, S. 23).

²³⁹ Ebd., S. 32f.

²⁴⁰ Ebd., S. 33.

²⁴¹ Vgl. Kern, Freiheit, S. 64f.

²⁴² Bei Lask - und wie mir scheint auch bei Lukács - firmiert unter dem, was Adorno „naiven Realismus“ nennt, „der gesamte vorkantische Dogmatismus rationalistischer, empiristischer wie skeptischer Denkungsart“ (Lask II, S. 28). Dieser „hat - hinsichtlich der Beziehung zwischen theoretischer Sphäre und Erkenntnisgegenstand - sein gemeinsames Wesen darin, daß [...] eine Zweiheit von Gegenstand und Wahrheit [...] behauptet, die Gegenständlichkeit jenseits [...] des theoretisch Verstehbaren, außerhalb des logischen Geltungsgehalt gesetzt wird“ (ebd.).

²⁴³ Adorno, Subjekt - Objekt, S. 156.

²⁴⁴ Ebd.

²⁴⁵ Vgl. Kern, ND, S. 50f. u. Kern, Freiheit, S. 56.

Fähigkeiten hat, rekuriert wird.²⁴⁶ Denn „im Gedanken vom Objekt sind sowohl hinsichtlich dessen, was Objekt ist, als auch hinsichtlich der Einstellung, die Objekterkenntnis ermöglicht, Bedingungen eingeschlossen, denen Präsentationen sinnlicher Qualitäten [allein, P.M.] nicht genügen können“²⁴⁷. Der naive Realismus, der von John Searle auch „Wahrnehmungsrealismus“²⁴⁸ genannt wird, glaubt hingegen, „in direktem Wahrnehmungskontakt mit der Außenwelt“²⁴⁹ zu stehen, und alles, was sich ihm auf diese Weise unmittelbar erschließt, aufzufassen, als ob es tatsächlich so sei, wie es aufgefaßt wurde. Diese Erkenntnisweise ist, zumindest hinsichtlich ihrer Naivität, vergleichbar mit der, die Lukács dem vorkantischen, formell - mathematisch orientierten Rationalismus unterstellt. Wenn dieser nämlich sein vom Verstand erzeugtes Formsystem auf die „Erklärung aller Erscheinungen“²⁵⁰ anwendet, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, warum Erkenntnis überhaupt der formell - mathematischen gleichzustellen sei, kann seine Verfahrensweise, ebenso wie die des zuvor angesprochenen Realismus, als naiv und dogmatisch bezeichnet werden.²⁵¹ In methodologischer Hinsicht ist sowohl beim naiven Realismus, als auch beim naiv - dogmatischen Rationalismus festzustellen, daß begriffliche Fähigkeiten unreflektiert, und das heißt: dem Anschein nach: ungehindert, auf Wirkliches angewandt werden. Das scheint bei beiden daher zu kommen, daß sie ihre begrifflichen Fähigkeiten nicht als mit dem Wirklichen ver-

²⁴⁶ Vgl. Kern, ND, S. 51 u. Kern, Freiheit, S. 58.

²⁴⁷ Dieter Henrich, Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion, Heidelberg 1976, S. 17f.

²⁴⁸ John R. Searle, Geist. Eine Einführung, Frankfurt am Main 2006, S. 270. - Lukács spricht statt von „Wahrnehmungsrealismus“ von „borniertem Empirismus“: „Der bornierte Empirismus [...] glaubt - in jeder Gegebenheit, jeder statistischen Zahl, jedem factum brutum des ökonomischen Lebens eine für ihn wichtige Tatsache finden zu können“ (Lukács, GuK, S. 176), ohne zu begreifen, daß die Tatsachen bereits „von einer Methode aus erfaßt, aus dem Lebenszusammenhang, in dem sie sich ursprünglich befunden haben, herausgerissen und in den Zusammenhang einer Theorie eingefügt worden sind“ (ebd.).

²⁴⁹ Ebd., S. 271.

²⁵⁰ Lukács, GuK, S.289.

²⁵¹ Vgl. ebd.

bunden, sondern, ganz im Gegenteil, als von ihm geschieden aufzufassen. Der naiv - dogmatische Rationalismus ist nämlich auf die „vom Verstand erzeugbare und darum vom Verstand beherrschbare, voraussehbare und berechenbare Seite der Erscheinungen gerichtet“²⁵², während der naive Realismus dem von ihm direkt Wahrgenommenen seine Begriffe aufprägt. In beiden Fällen ist deshalb von einem harten Dualismus auszugehen. Und das heißt, daß beide Erkenntnisweisen die begrifflichen Fähigkeiten als *für sich seiende* dem Gegebenen gegenüber auffassen. Diese Form von Selbständigkeit, die allein durch Freiheit vom anderen bestimmt ist, muß indessen vorausgesetzt werden, wenn von einer Herrschaft des Begriffs über die Realität gesprochen werden soll. Denn damit „das Eine das Andere beherrschen kann, muß es unabhängig von diesem für sich vorkommen“²⁵³. Bei den betrachteten Erkenntnisweisen ist diese Voraussetzung gegeben. Allerdings ist damit noch nicht gesagt, daß dieses Kriterium das einzige sei, soll von einer Herrschaft des Begriffs über die Realität die Rede sein. Auf jeden Fall kann von dieser für sich seienden Selbständigkeit des Begriffs, als Bedingung seiner Herrschaft, auch im Hinblick auf den transzendentalen Idealismus gesprochen werden. Das zu zeigen, wird die Aufgabe der nun folgenden knappen, nämlich auf das Prinzipielle sich konzentrierenden, Ausführungen in diesem Kapitel sein.

Wenn der Idealismus gegen den naiven Realismus einwendet, das Gegebensein von Objekten vorauszusetzen, ohne sich die Frage vorzulegen, wie eine Beziehung des erkennenden Subjekts auf dieses Gegebensein überhaupt möglich ist, kritisiert er den naiven Realismus genau an der Stelle, an der, wie oben ausgeführt, deutlich wird, daß dessen Erkenntnisverfahren auf für sich seiende Selbstän-

²⁵² Ebd., S. 290.

²⁵³ Michael Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main 1978, S. 29.

digkeit, und damit auf Herrschaft, aufgebaut ist. Der Idealismus behauptet nun, daß bei der Bestimmung des Objekts - anders als im naiven Realismus - von der konstitutiven Funktion des Begriffs auszugehen und daher - so Andrea Kern mit Blick auf Adornos Idealismuskritik - „das »Subjekt als Ursprung« des Gegebenseins von Objekten“²⁵⁴ zu denken sei. Indem der subjektive Begriff in diese Stellung zum Objekt gebracht wird, ist die Frage nach der Unabhängigkeit des Objekts, zumindest was *unsere* Erkenntnisfähigkeiten betrifft, beantwortet. Es wird, im Akt des Erkennens, rationalisiert, und das heißt, seine Gegenständlichkeit ist der konstitutiven Macht des Subjekts geschuldet. In dieser Eindimensionalität des Erkennens, des vergegenständlichenden Vorstellens, drückt sich die von Lukács vielfach monierte „Gleichgültigkeit der Form dem Inhalt gegenüber“²⁵⁵ aus. Denn die konkrete Inhaltlichkeit des Gegenstandes kann nicht schon durch seine Subjektivierung gegeben sein. Insofern ist mit dieser Gleichgültigkeit eine gesteigerte Form des Für - sich - Bestehens gemeint, eine Form der Einseitigkeit²⁵⁶ des Sich - Beziehens, und zwar deshalb, weil „die eine Seite »das Überwiegende« wird und sich dadurch, daß sie die andere »überwältigt«, »zum einzigen Selbständigen« zu machen versucht“²⁵⁷. Daß im transzendenten Idealismus das Denken sich „zum einzigen Selbständigen“ zu machen versucht, wird daran deutlich, daß es das Ding an sich als Noumenon aus dem Verhältnis des Wissens ausschließt. Damit aber

²⁵⁴ Kern, ND, S. 52.

²⁵⁵ Lukács, GuK, S. 304. Vgl. oben S. 31f.

²⁵⁶ Vgl. Michael Theunissen, Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Frankfurt am Main 1978, S. 30.

²⁵⁷ Ebd. - Das in diesem Zitat in Anführungszeichen Gesetzte ist Hegels Seinslogik entnommen: G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Teil, Hrsg. v. G. Lasson, Leipzig 1934, S. 392. - Die Berechtigung, in unserem Zusammenhang auf Elemente der Hegelschen Metaphysikkritik zu rekurrieren, dürfte darin liegen, daß sie „auch Kritik am Herrschaftsdenken der von Aristoteles bis Fichte reichenden Reflexionsphilosophie“ (Michael Theunissen, »Hegels Logik als Metaphysikkritik«, in: Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens. Helmut Gollwitzer zum 70. Geburtstag, München 1979, S. 268) ist. Hegels Metaphysikkritik richtet sich nämlich „gegen ein Denken in Kategorien einer entfremdenden Herrschaft, das heißt einer solchen, die auf der enteignenden Aneignung des Anderen beruht“ (ebd.).

kann es zu keiner konkreten oder gegenseitigen Selbständigkeit kommen, weil das Denken durch die Einseitigkeit seines Sich - Beziehens für sich seiende Selbständigkeit verabsolutiert. Lukács hat diesen Sachgehalt im Blick, wenn er die Schranken des Rationalismus durch die „starre In - sich - Geschlossenheit“²⁵⁸ seiner Begriffe erklärt und das „Fließendmachen der Beziehung von Subjekt und Objekt“²⁵⁹ fordert. Dahin aber gelangt das Denken, seiner Meinung nach, nur dann, wenn es in seiner „Begriffsbildung auf das Inhaltliche, auf das qualitativ Einzigartige und Neue der Erscheinungen“²⁶⁰ aufbaut. Denn nur auf diesem Wege wird - wie Axel Honneth in seiner anerkennungstheoretischen Studie über Lukács' Verdinglichungsbegriff (im Hinblick auf John Dewey) ausführt - der „Vorgängigkeit eines existentiellen Interesses an der Welt, das sich aus der Erfahrung ihrer Werthaftigkeit speist“²⁶¹, Ausdruck gegeben. Dieses Interesse kann Lukács tatsächlich unterstellt werden, und gerade dann, wenn er „die konkrete Totalität der geschichtlichen Welt“²⁶² als das Motiv bezeichnet, das zur Aufhebung der für sich seienden Selbständigkeit von Begriff und Realität führe. „Erst das geschichtliche Werden“, sagt Lukács, „hebt die [...] Selbständigkeit und die dadurch verursachte Starrheit der Dinge und Dingbegriffe wirklich auf“²⁶³. Die dem geschichtlichen Werden angemessene Logik ist aber die des konkreten Begriffs, und die ihm entsprechende Methode: die dialektische²⁶⁴. Welche Bedeutung der Dialektik bei der „Auflösung der Ding - an - sich - Irrationalität“²⁶⁵ oder - wie Lukács, im selben Atemzug, reichlich pathetisch formuliert - bei der „Erwe-

²⁵⁸ Lukács, GuK, S. 326.

²⁵⁹ Ebd., S. 324.

²⁶⁰ Ebd., S. 327.

²⁶¹ Axel Honneth, Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie, Frankfurt am Main 2005, S. 42.

²⁶² Lukács, GuK, S. 327.

²⁶³ Ebd., S. 326.

²⁶⁴ Vgl. ebd., S. 323.

²⁶⁵ Ebd.

ckung des begrabenen Menschen“²⁶⁶ zukommt, soll deshalb Thema des folgenden Kapitels sein.

²⁶⁶ Ebd.

Drittes Kapitel

»Logik der Totalität«: die das bürgerliche Denken überschreitende Funktion der Dialektik

Wenn Lukács im ursprünglichen Vorwort (1922) zu seiner Aufsatzsammlung *Geschichte und Klassenbewußtsein* erklärt, daß die „Frage der dialektischen Methode - als lebendige und aktuelle Frage - zum Gegenstand einer Diskussion“²⁶⁷ gemacht werden soll, so ist dafür das Hauptmotiv das bereits mehrfach angesprochene Problem einer Auflösung der (das bürgerliche Denken²⁶⁸ charakterisierenden) Ding - an - sich - Irrationalität. Es ist daher zu fragen, wie die auf Begriffsherrschaft gegründete Erkenntnis, als die sich die Ding - an - sich - Irrationalität darstellt, mit Hilfe der dialektischen Methode aufgehoben werden kann. Durch deren Anwendung ist dieses Ziel, dem Anschein nach, dadurch zu erreichen, daß „die Dinge unter Verzicht auf den externen Standpunkt eines für sich bleibenden Subjekts ganz an ihnen selbst“²⁶⁹ betrachtet werden. Die Dinge *ganz an ihnen selbst* zu betrachten, setzt allerdings die von Adorno so bezeichnete Haltung einer „Freiheit zum Objekt“ voraus. Und das bedeutet: um der Erkenntnis des Objektes willen sich von diesem so bestimmen zu lassen, daß die begrifflichen Fähigkeiten die Beziehung zu ihm nicht dominieren. Eine Folge dieser Einstellung scheint die Aufhebung der Trennung von Sache und Methode zu sein. Denn „wer der Struktur seines Objektes sich anschmiegen möchte und es als ein in sich Bewegtes denkt, verfügt über keine davon unabhängige Verfahrensweise“²⁷⁰. Die dialektische Methode geht also auf

²⁶⁷ Lukács, GuK, S. 168.

²⁶⁸ Vgl. ebd., S. 333.

²⁶⁹ Rüdiger Bubner, *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart 1980, S. 149.

²⁷⁰ Theodor W. Adorno, »Einleitung zum "Positivismusstreit in der deutschen Soziologie"«, in: ders. *Gesammelte Schriften*, Band 8, *Soziologische Schriften I*, Frankfurt am Main 1972, S. 332. - Vgl. dazu Helmut Reichelt, »Die Marxsche Kritik ökonomischer Kategorien. Überlegungen zum Problem der Geltung in der dialektischen

das Ungetrennte, oder - so Marx im Methodenabschnitt seiner *Einleitung* zur Kritik der politischen Ökonomie (1857) - auf das Begreifen des „schon gegebenen konkreten, lebendigen Ganzen“²⁷¹, auf dessen Reproduktion „im Weg des Denkens“²⁷² oder als „Gedanken-konkretum“²⁷³. Lukács spricht in diesem Kontext, in dem „die einzelnen Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens als Momente einer geschichtlichen Entwicklung in eine Totalität“²⁷⁴ eingefügt werden, in einer Marx vergleichbaren Wendung, von „der Erkenntnis der konkreten Totalität [...] als der gedanklichen Reproduktion der Wirklichkeit“²⁷⁵ oder aber, kurz und bündig, von der „Logik der Totalität“²⁷⁶.

Daß Lukács, wenn er die Erkenntnis der Totalität ins Auge faßt, die Erkenntnis der *Gesellschaft als Totalität* meint, hat Michael Theunissen in seinem erstem Hegelbuch als unangemessene politische Kritik an Hegel kritisiert. Theunissen versucht nämlich nachzuweisen, daß Hegel „obwohl er die Gesellschaft als totale begreifen wollte, nie die Auffassung vertreten (hat), die Totalität sei eine gesellschaftliche“²⁷⁷. „Wir dürfen als seine Meinung“ - sagt Theunissen, das Sachverhältnis paradox zuspitzend - „sogar die betrachten, daß Gesellschaft nur dann als Totalität erfaßbar sei, wenn man die Totalität nicht als Gesellschaft faßt“²⁷⁸. Weiter wird das in der These begründet, daß für Hegel geradezu „das Absolute die Bedingung ist, unter der allein Totalität als sich selbst überschreitende gedacht werden

Darstellungsmethode im „Kapital“«, in: Iring Fetscher u. Alfred Schmidt (Hrsg.), *Emanzipation als Versöhnung. Zu Adornos Kritik der »Warentausch« - Gesellschaft und Perspektiven der Transformation*, Frankfurt am Main 2002, S. 144.

²⁷¹ Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953, S. 22.

²⁷² Ebd.

²⁷³ Ebd.

²⁷⁴ Lukács, *GuK*, S. 179.

²⁷⁵ Ebd., S. 180.

²⁷⁶ Ebd., S. 323.

²⁷⁷ Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch - politischer Traktat*, Berlin 1970, S. 5.

²⁷⁸ Ebd.

kann“²⁷⁹. Denn das Absolute, setzt Theunissen hinzu, ist die Bedingung der Freiheit des Menschen, weil der Mensch nur frei werden kann, wenn er seine Schranken aufhebt, „und seine Schranken kann er nur aufheben in der Erfahrung der Unumschränktheit des Ganzen“²⁸⁰.

Der „vermeintlich unaufgelöste Widerspruch [...] zwischen Totalität und Absolutheit“²⁸¹ ruft bei Lukács - wie Theunissen mit Befremden feststellt - nicht nur „Gereiztheit“²⁸², sondern auch „lebhaften Protest“²⁸³ hervor, und wird, aufgrund der in dieser Reaktion liegenden Entscheidung, zugunsten einer Totalität, die nichts anderes als gesellschaftliche Totalität sein will, aufgelöst. Aber eben gerade aufgrund dieser, von Theunissen festgestellten, Reduktion des Hegelschen Gedankens kann Lukács Hegel ums Ganze kritisieren. Denn er glaubt, daß in dessen Philosophie „der Demiurg [...] nur scheinbar die Geschichte (macht)“²⁸⁴, also der *absolute Geist* (oder die *absolute Idee*) gerade nicht diesen „*lebendigen Körper der Totalität*“²⁸⁵ konkret erzeugt. Und zwar deshalb nicht, weil er, gleichsam über ihm stehend, ihn zu einem Moment seiner selbst degradiert. Hegels Denken - so Lukács klar und deutlich - scheitere infolgedessen, ebenso wie das formal - rationalistische, daran, „den von der Verdinglichung vernichteten Menschen gedanklich wieder herzustellen“²⁸⁶. Denn schließlich sei auch die Hegelsche Philosophie „in die kontemplative Dualität von Subjekt und Objekt zurückgefallen“²⁸⁷. Gleichwohl verbindet Lukács gerade mit dem, was er - mit Hegel -

²⁷⁹ Ebd., S. 16.

²⁸⁰ Ebd.

²⁸¹ Ebd., S. 4.

²⁸² Ebd.

²⁸³ Ebd.

²⁸⁴ Lukács, GuK; S. 330. Vgl auch S. 188ff.

²⁸⁵ Ebd., S. 329. - Von mir kursiv gesetzt.

²⁸⁶ Ebd., S. 330.

²⁸⁷ Ebd.

die *Logik des konkreten Begriffs*²⁸⁸ oder die *Logik der Totalität* nennt, die Auflösung der Ding - an - sich - Irrationalität. Wir müssen uns deshalb fragen, in welchem Verhältnis diese *Logik*, die, wie wir bereits wissen, als dialektische verstanden werden muß (und aus diesem Grund die „festgewordene(n) Gegensätze“²⁸⁹ zwischen Subjekt und Objekt aufzubrechen in der Lage sein soll) zum formal - rationalistischen Denken steht.

Im zweiten Kapitel unserer Studie hatten wir behauptet, daß das moderne rationalistische Denken bis hin zum transzendentalen Idealismus, gerade deshalb auf Begriffsherrschaft aufgebaut ist, weil es, aufgrund der Einseitigkeit seines Sich - Beziehens, sich gleichsam nur auf sich selbst als selbständiges fixiert, und - derart in dieser eindimensionalen Position befestigt - auf seinen Gegenstand übergreift, als ob dieser nichts anderes sei als das, was es - dieses Denken nämlich - selber ist: für sich seiende oder schlechthinnige Selbständigkeit. Begriffsherrschaft kann demzufolge nur aufgehoben werden, wenn die für sich seiende Selbständigkeit der an der Erkenntnis beteiligten Momente aufgehoben wird. Lukács deutet auf diesen Sachverhalt hin²⁹⁰, indem er eine längere Passage aus Hegels *Enzyklopädie* zitiert. Wird nämlich das im § 389 der *Enzyklopädie* über die „*Gemeinschaft der Seele und des Körpers*“²⁹¹ Gesagte unabhängig von seinem bestimmten Inhalt, also logisch, betrachtet, so ist die schon oben (S. 50) erwähnte Bedingung für Begriffsherrschaft deutlich auszumachen. Denn die bei der Erkenntnis gegeneinander stehenden

²⁸⁸ Hegel versteht unter *konkreter Totalität* das „objektiv Allgemeine“ (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Teil, hrsg. von Georg Lasson, Leipzig 1934, S. 489), das an sich „den Anfang [der Wissenschaft, P.M.] macht“ (ebd., S. 490), und deshalb den „*Keim des Lebendigen*“ (ebd.), also „den Anfang des Fortgehens und der Entwicklung“ (ebd.), in sich trägt. Und das heißt, daß das auf diese Weise antizipierte Ganze als das, was es ist, im konkreten Gang der Darstellung eingeholt und in seiner ganzen Inhaltsfülle - also an und für sich - gesetzt wird.

²⁸⁹ Ebd., S. 323.

²⁹⁰ Vgl. ebd., S. 326f.

²⁹¹ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Dritter Teil, in: ders., *Werke*, Band 10, Frankfurt am Main 1970, S. 44.

Momente werden als „*absolut Selbständige*“²⁹² vorausgesetzt, und daher als gegeneinander „undurchdringlich“²⁹³ angenommen. Bei der Aufhebung der Begriffsherrschaft ginge es also darum, keines dieser Momente „in seiner bloßen konkreten Einmaligkeit beharren zu lassen“²⁹⁴. Das ist, nach Lukács' Überzeugung, allein dadurch möglich, daß die Begriffsbildung „auf das qualitativ Einzigartige und Neue der Erscheinungen“²⁹⁵, auf die „konkrete Totalität der geschichtlichen Welt“²⁹⁶ aufgebaut wird. Denn im geschichtlichen Werden findet die Erkenntnis ihren „methodischen Ort“²⁹⁷, von dem aus die *bloße konkrete Einmaligkeit* ihrer Momente, und damit deren Verselbständigung, zu überwinden ist. Die dafür angemessene Methode kann, wie Lukács nicht nur im Antinomienkapitel, sondern auch und vor allem in seinem Aufsatz *Was ist orthodoxer Marxismus?*²⁹⁸ deutlich macht, nur die dialektische sein. Wenn diese Methode, im Unterschied zur formal - rationalistischen, einen Zugang zum *qualitativ Einzigartigen*, sowie zum *geschichtlichen Werden*, haben soll, so ist zu fragen, was an ihr sie dazu eigentlich befähigt. Zunächst einmal sicherlich der Umstand, daß sie keineswegs versucht, Begriffe ein für alle Mal dingfest zu machen, sondern, ganz im Gegenteil, darauf aus ist, sie in Fluß zu halten, also der Entwicklung und Veränderung im geschichtlichen Prozeß auszusetzen. Dadurch aber wird ein fundamentaler Unterschied zur formal - rationalistischen Methode markiert. Denn diese sucht die Tatsachen in ihrer realen Existenz unmittelbar und möglichst rein aufzufassen, ohne dabei allerdings zu berücksichtigen, daß die vermeintlich rein aufgefaßten Tatsachen

²⁹² Ebd.

²⁹³ Ebd. - Lukács betont im Kommentar zu dieser Stelle, „daß alle kontemplativen, formalrationalistischen Begriffe diese dinghafte Undurchdringlichkeit zeigen“ (Lukács, GuK, S. 326, Anmerkung 2).

²⁹⁴ Lukács, GuK, S. 327.

²⁹⁵ Ebd.

²⁹⁶ Ebd.

²⁹⁷ Ebd.

²⁹⁸ Ebd., S. 171 - 198.

„in einer ständigen Umwandlung begriffen“²⁹⁹, mithin historisch vermittelt sind.

„Gerade in der Struktur ihrer Gegenständlichkeit“³⁰⁰, also in der Form ihrer, dem Scheine nach, unmittelbaren Gegebenheit, zeigen sich die Tatsachen, bei genauer Analyse, schließlich auch „in ihrer inneren Kerngestalt“³⁰¹ - insofern aber (in der Periode der Moderne) als „Produkte einer bestimmten Geschichtsepoche: des Kapitalismus“³⁰². Was hier methodisch auffällt, ist die Relation zwischen Schein und Wesen, zwischen dem, was die Dinge auf der Erscheinungsoberfläche von sich zeigen, also dem, was sie scheinbar zu selbständigen³⁰³ macht, und dem, was sie im Inneren, ihrem Wesen nach, tatsächlich sind.³⁰⁴ Dieses Verhältnis von Wesen und Schein richtig zu bestimmen, und dabei zu beachten, daß „der Schein selbst [...] dem Wesen wesentlich“³⁰⁵ ist, ist die Aufgabe der dialekti-

²⁹⁹ Ebd., S. 178.

³⁰⁰ Ebd.

³⁰¹ Ebd., S. 179.

³⁰² Ebd., S. 178.

³⁰³ Vgl. Hinrich Fink - Eitel, *Dialektik und Sozialethik. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels „Logik“*, Meisenheim am Glan 1978, S.163.

³⁰⁴ Obwohl die strukturalistische Marx - Interpretation „glaubt beweisen zu können, daß die Marxsche Dialektik, was ihre grundlegenden Prinzipien angeht, mit der von Hegel nichts gemein hat“ (Maurice Godelier, *System, Struktur und Widerspruch im »Kapital«*, Berlin 1970, S. 3), arbeitet sie die in der Hegelschen Logik analysierte Wesen - Schein - Relation sehr deutlich heraus: „Die wissenschaftliche Erkenntnis des kapitalistischen Systems besteht nach Marx darin, über seinen sichtbaren Funktionszusammenhang hinaus zu seiner verborgenen inneren Struktur vorzustoßen. Für Marx fallen also, wie für Claude Lévi - Strauss, die 'Strukturen' nicht mit den sichtbaren 'gesellschaftlichen Beziehungen' zusammen, sondern konstituieren eine unsichtbare, aber jenseits der sichtbaren gesellschaftlichen Beziehungen gegenwärtige *Ebene der Realität*“ (ebd., S. 5).

³⁰⁵ G. W. F. Hegel, *Ästhetik*, Band I (nach der zweiten Ausgabe Heinrich Gustav Hothos [1842] redigiert und mit einem ausführlichen Register versehen von Friedrich Bassenge), 2. Auflage, Frankfurt am Main o. J., S. 19. - Rüdiger Bubner stellt heraus, daß die Dialektik bei Hegel mit dieser These beginne, und daß Hegel sich damit gegen die traditionelle Ontologie stelle: „Hegel hat allen Wert auf die Einsicht gelegt, daß Wesen sich von Schein und Erscheinung [...] *nicht* bestimmt absondern lasse. Er tritt damit in ausdrücklichen Gegensatz zur traditionellen Ontologie, die seit Plato ihre Aufgabe in der Erkenntnis eines von der Erscheinung unterschiedenen, hinter ihr gar verborgenen Wesens suchte, so daß der Schein sich schließlich als die fälschliche Verwechslung von Erscheinung und Wesen identifizieren ließ“ (Rüdiger Bubner, »Logik und Kapital. Zur Methode einer "Kritik der poli-

schen Methode. Deshalb kommt es - wie Lukács im Anschluß an Hegel und, deutlicher noch, im Anschluß an Marx hervorhebt - „darauf an, die Erscheinungen einerseits aus dieser ihrer unmittelbaren Gegebenheitsform herauszulösen, die Vermittlungen zu finden, durch die sie auf ihren Kern, auf ihr Wesen bezogen und in ihm begriffen werden können und andererseits das Verständnis dieses ihres Erscheinungscharakters, ihres Scheins als ihrer *notwendigen* Erscheinungsform zu erlangen“³⁰⁶. Dieser Forderung folgend, sucht die dialektische Methode das Wahre im Falschen und das Falsche im Wahren zu enthüllen.³⁰⁷ Dadurch aber, daß sie auf diesem Weg „zu der Erkenntnis der konkreten Totalität“³⁰⁸ fortschreitet, kommt ans Licht, daß sie selbst („als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat“³⁰⁹) die Form konkreter Ganzheit haben muß - und daher keineswegs, wie bei Kant, auf die Formen, unter denen die Totalität des Seins erscheint, eingeschränkt bleibt.

Um deutlich zu machen, warum die dialektische Methode als „Gedankenganzes“³¹⁰ erscheint, ist es hilfreich, auf eine Unterscheidung aufmerksam zu machen, die Marx im Nachwort zur zweiten Auflage des *Kapital* (1873) getroffen hat. Dort spricht Marx, in der Entgegnung auf eine Rezension (1872), die der russische Ökonom Illarion

tischen Ökonomie“«, in: ders., *Dialektik und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1974², S. 71).

³⁰⁶ Lukács, *GuK*, S. 179.

³⁰⁷ „Ihrem Wesen nach ist die Wirklichkeit genau das nicht, was sich dem Erkennen unmittelbar darbietet, und doch soll Erkenntnis nur die »Widerspiegelung« dessen sein, was ist. Als Maß ihres gesellschaftlichen Zusammenseins erkennen die Menschen primär die Zirkulationsvorgänge rein *ökonomischer*, »verdinglichter« Marktbeziehungen; deren »Wesen« (die kapitalistische Privatproduktion) besteht darüber hinaus noch darin, sich stets und notwendigerweise in der verkehrten Gestalt der Zirkulations- »Erscheinung« zu manifestieren. Der falsche Schein ist dem Wesen wesentlich. Es selber ist ein *soziales* Verhältnis, das soziologisch zu analysieren und sozialphilosophisch einzuschätzen ist“ (Hinrich Fink -Eitel, *Dialektik und Sozialethik. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels „Logik“*, Meisenheim am Glan 1978, S. 159).

³⁰⁸ Lukács, *GuK*, S. 180.

³⁰⁹ Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953, S.21.

³¹⁰ Ebd., S. 22.

Ignatjewitsch Kaufmann verfaßt hat, von der im *Kapital* angewandten dialektischen Methode. Er begreift diese augenscheinlich als ein Verhältnis, das durch seine Momente, nämlich durch Forschung und Darstellung, gekennzeichnet ist. Die berühmte (und oft traktierte) Passage, die auf dieses Sachverhältnis reflektiert, hat folgenden Wortlaut: „Allerdings muß sich die Darstellungsweise formell von der Forschungsweise unterscheiden. Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren inneres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, kann die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt werden. Gelingt dies und spiegelt sich nun das Leben des Stoffs ideell wider, so mag es aussehen, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu tun“³¹¹. Der Forschungsprozeß, scheint Marx hier sagen zu wollen, muß dem Darstellungsprozeß vorangehen und von ihm unabhängig verlaufen. Mit dieser Ansicht vom methodischen Vorrang der Forschung vor der Darstellung wird indessen nur eine gewöhnliche wissenschaftliche Einstellung bezeichnet, die als solche noch keineswegs die Eigenart der dialektischen Methode zu charakterisieren vermag. Bemerkenswert ist vorläufig nur dies: daß Marx, indem er Forschung und Darstellung formell unterscheidet, „von der idealistischen Idee der mit Philosophie [...] identischen Wissenschaft [...] zum modernen Konzept der Wissenschaft als Forschung“³¹² übergeht, und sich damit „von der Nabelschnur des

³¹¹ Karl Marx, *Das Kapital*, Erster Band (= MEW 23), Berlin 1971, S. 27.

³¹² Michael Theunissen, *Hegel und Marx*. Unkorrigierte Heidelberger Vorlesung, Wintersemester 1974/75, Vorlesung vom 9.1.1975, S. 14. - Im folgenden zitiert als **Theunissen, Hegel und Marx**, nebst Datum der Vorlesung und Seitenzahl. - Theunissen folgert aus der „schlichten(n) Tatsache, daß Marx zehn Jahre seines Lebens darauf verwandt hat, im Britischen Museum die Literatur zur klassischen Ökonomie zu studieren“ (Michael Theunissen, »Möglichkeiten des Philosophierens heute«, in: ders., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1991, S. 22), daß „die Philosophie endgültig zu dem geworden“ (ebd.) sei, „was sie vorher vielleicht nur in gewissen Bestrebungen des 17. Jahrhunderts gewesen war: zur Forschung“ (ebd.). Im Anschluß an diesen durch Marx in Gang gebrachten Wandel der Philosophie formuliert Theunissen folgenden Imperativ: „Seriös ist Philosophie heute nur noch im Modus ihrer Negation und das heißt auch: nur als eine solche, die zunächst einmal Forschung ist“ (ebd.). - Lukács hat die Forderung einer Überwindung der

deutschen Idealismus “³¹³ ablöst. Wie indessen Forschung und Darstellung sich zueinander verhalten, wird erst deutlich, wenn wir deren Verhältnis in einen Zusammenhang mit der Marxschen Methodenreflexion der *Einleitung* von 1857 bringen.³¹⁴ Dort unterscheidet Marx bei der politisch - ökonomischen Betrachtung eines gegebenen Landes zwei Methoden: einmal die, mit dem Realen und Konkreten (zum Beispiel mit der Bevölkerung, dem Staat, dem Kreditwesen) zu beginnen, zum anderen die, mit dem Einfachen und Abstrakten (zum Beispiel mit der Arbeit, dem Geld, dem Wert) den Anfang der Wissenschaft zu machen - also auf dem einen Weg „durch nähere Bestimmung [...] analytisch immer mehr auf einfachere Begriffe zu kommen“³¹⁵, und auf dem anderen von den einfachen zu den immer reicheren, vollständigeren, und das heißt: konkreteren Begriffen aufzusteigen. Marx hält zweifellos den zweiten Weg, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, für den wissenschaftlich richtigen. Der Anfang der ökonomischen Wissenschaft muß also mit dem Abstrakten gemacht werden. „Allein, dieser Weg ist ausschließlich der der Darstellung. Und *als Darstellungsgang ist er nicht das Ganze der Methode* [...]. Deshalb ist er [...] nicht für sich schon wahr, nicht für sich schon die wissenschaftlich richtige Methode. Die Wahrheit, die Richtigkeit der wissenschaftlichen Methode, liegt vielmehr beim Ganzen. Zu diesem Ganzen [...] gehört aber auch [...] der Weg vom Real - Konkreten zum Abstrakten. [...] Wissenschaftlich richtig ist also erst *das in seiner Totalität gefaßte Methodenkonzept*, das mit dem ersten Weg als Forschungsprozeß anhebt, und sich im

Trennung von Philosophie und Wissenschaft bereits im Verdinglichungsansatz in *Geschichte und Klassenbewußtsein* ausgesprochen. Dort heißt es: „Also nur indem die - methodische - Dualität von Philosophie und Einzelwissenschaft, von Methodologie und Tatsachenerkenntnis überwunden wird, kann sich der Weg zur gedanklichen Aufhebung der Dualität von Denken und Sein eröffnen“ (Lukács, GuK, S. 391f.).

³¹³ Ebd.

³¹⁴ Den Inhalt der folgenden Überlegungen zum Marxschen Methodenprogramm verdanke ich der (in Anmerkung 312 angeführten) Heidelberger Vorlesung über Hegel und Marx, die Michael Theunissen im Wintersemester 1974/75 gehalten hat.

³¹⁵ Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953, S. 21.

zweiten Weg als dem Gang der Darstellung fortsetzt.“³¹⁶ Insofern die dialektische Methode das Ganze ist, und somit, als Einheit von Forschung und Darstellung, beide übergreift, kann sie nicht allein (wie zum Beispiel bei Louis Althusser³¹⁷ oder Hans Friedrich Fulda³¹⁸) mit dem Darstellungsgang gleichgesetzt werden. Denn in diesem Fall zerfiele die als Totalität gefaßte Methode in selbständig operierende Teile, hier Forschung (oder Induktion), und dort Darstellung (oder Deduktion) - ohne daß der Forschungsprozeß im Darstellungsprozeß wirklich präsent wäre, mithin als das, was er ist, „gleichsam in die Darstellung (einschösse)“³¹⁹. Wenn also die konkrete Totalität der kapitalistischen Gesellschaftsformation in der Darstellung als „Gedankentotalität“ reproduziert werden soll, so muß sie der gegebenen empirischen Wirklichkeit „methodisch habhaft“³²⁰ werden können. Methodisch habhaft wird derselben aber die Forschung. Denn sie geht, wie Theunissen sagt, „vom 'Real - Konkreten' in dem Sinne

³¹⁶ Theunissen, Hegel und Marx, 9. 1. 1975, S. 15f. - Von mir kursiv gesetzt.

³¹⁷ Althusser behauptet, daß Marx nicht von der durch die Forschung zu erschließenden Totalität der gesellschaftlichen Wirklichkeit, also vom Real - Konkreten, sondern vom System der bürgerlichen Ökonomie, also vom Abstrakt - Allgemeinen ausginge. „Diese erste Allgemeinheit [...] bildet die Grundmaterie, die die theoretische Praxis der Wissenschaft in besondere Begriffe umwandeln wird, d. h. in jene andere konkrete Allgemeinheit [...], die eine Erkenntnis ist [...] Wenn sich eine Wissenschaft konstituiert, [...] arbeitet sie immer an existierenden Begriffen, »Vorstellungen«, also an einer Allgemeinheit I [...]. Sie »arbeitet« nicht an einem reinen, objektiven »Gegebenen« [...]. Ihre eigentliche Arbeit besteht im Gegenteil darin, ihre eigenen wissenschaftlichen Tatsachen auszuarbeiten durch eine Kritik der ideologischen »Tatsachen«, die durch die vorhergehende ideologische theoretische Praxis ausgearbeitet worden sind“ (Louis Althusser, »Über die materialistische Dialektik. Von der Ungleichheit der Ursprünge«, in: ders., Für Marx, Frankfurt am Main 1968, S. 125f.).

³¹⁸ Auch Fulda begreift die dialektische Methode von Marx nicht als Einheit von Forschung und Darstellung, wenn er sie als „die vernünftig und dabei kritisch verfahrenende *Form der Darstellung* eines Stoffs, den die Einzelwissenschaften vorbereitet haben und den sich der Forscher auf andere als dialektische Weise angeeignet haben muß“, versteht (Hans Friedrich Fulda, »These zur Dialektik als Darstellungsmethode [im Kapital von Marx]«, in: Hegel - Jahrbuch 1974, Köln 1975, S. 208).

³¹⁹ Theunissen, Hegel und Marx, 9. 1. 1975, S. 17. - „Das unaufhörliche Oszillieren zwischen der abstrakten dialektischen Entwicklung und der sinnlichen konkreten historischen Wirklichkeit durchdringt das gesamte »Kapital« von Marx“ (Jindrich Zelený, Die Wissenschaftslogik bei Marx und das »Kapital«, Frankfurt am Main / Wien 1970, S. 59).

³²⁰ Ebd.

aus, daß sie [...] die praktische Wirklichkeit der gegenwärtigen Gesellschaftsformation mitsamt ihrem theoretischen 'Überbau' im Vorblick hat und einen Vorbegriff von ihr entfaltet“³²¹. Die dialektische Methode hätte demnach in der Darstellung „von einer abstrakten Allgemeinheit“³²² (also - wie im *Kapital* der Fall - von einem „dinglich realen Abstrakten“³²³: nämlich der Ware) auszugehen, und „das im Forschungszugriff antizipierte 'Real - Konkrete' in seiner Totalität [und das heißt, die bürgerliche Gesellschaft, also die Gesellschaft, in der „kapitalistische Produktionsweise herrscht“³²⁴, P. M.] als ganz andersartig konkrete [...] alle Einseitigkeiten hinter sich lassende 'Gedankentotalität'“³²⁵ einzuholen³²⁶. Ganz andersartig konkret ist die „Gedankentotalität“ aber gerade deshalb, weil sie das im Gang der Darstellung sich entwickelnde Resultat des (bei Marx spezifischen strukturell - genetischen³²⁷) Denkens ist. Als Resultat des Denkens kann sie natürlich nicht, wie das Real - Konkrete im Forschungsprozeß, vorgegeben sein. Gleichwohl muß, wie Marx unterstreicht, „auch bei der theoretischen Methode [...] das Subjekt, die Gesell-

³²¹ Michael Theunissen, Abkürzende Zusammenfassung meiner Interpretationsthesen zum Methodenprogramm der »Einleitung« (Typoskript, vier Seiten), Heidelberg Wintersemester 1971/72, S. 3. - Im folgenden zitiert als **Theunissen, Methodenprogramm**, nebst Seitenzahl.

³²² Ebd.

³²³ Ebd.

³²⁴ Karl Marx, *Das Kapital*, Erster Band (= MEW 23), Berlin 1971, S. 49.

³²⁵ Theunissen, *Methodenprogramm*, S. 3.

³²⁶ Diese Gedankenfigur, in der „das rückwärts gehende Begründen des Anfangs, und das vorwärts gehende Weiterbestimmen desselben ineinander fällt und dasselbe ist“ (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Teil, hrsg. von Georg Lasson, Leipzig 1934, S. 503), verdankt Marx der Hegelschen Logik. - Vgl. Alfred Schmidt, *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, München 1971, S. 64, und den schon oben auf S. 59 (Anmerkung 305) erwähnten Aufsatz *Logik und Kapital* (insbesondere S. 63 - 68) von Rüdiger Bubner, desgleichen die oben (S. 57, Anmerkung 288) gegebene knappe Erklärung „konkreter Totalität“.

³²⁷ „Einmal wird [bei Marx, P. M.] der Nachdruck auf die „innere Organisation“, auf die „innere Struktur“ gelegt, ein anderes Mal auf die „Bewegungsgesetze“, auf die „Entwicklungsgesetze“. „Wissenschaftlich begreifen“ bedeutet also in diesem Sinne [...] den Charakter eines bestimmten, sich entwickelnden [...] Ganzen auszudrücken - die strukturell - genetische Analyse vorzunehmen“ (Jindřich Zelený, *Die Wissenschaftslogik bei Marx und das »Kapital«*, Frankfurt am Main / Wien 1970, S. 21f.).

schaft, als Voraussetzung stets der Vorstellung vorschweben“³²⁸, und zwar deshalb, weil die Darstellung von der Forschung abhängig ist und von Anfang an im Vorblick und Vorgriff auf das der Forschung immer schon gegebene Real - Konkrete geschieht.

Die dialektische Methode ist also weder Forschung noch Darstellung, sondern (als Forschungsweise) das sowohl Forschung wie Darstellung übergreifende Ganze - insofern aber dem Ganzen, auf das sie übergreift, mächtig. Als das übergreifende Ganze ist die dialektische Methode nicht nur logische Macht, sondern auch bestimmte gesellschaftliche Praxis, die den Zweck verfolgt, „Diagnose dessen, was heute ist, mit dem Ziel seiner realen Veränderung“³²⁹ - also, im emphatischen Sinne, *Kritik* des gesellschaftlichen Status quo - zu sein. Insofern scheint die dialektische Methode eine „Wirklichkeitsform“³³⁰ geltend zu machen, in der das, der Unmittelbarkeit des Scheins aufsitzende, unhistorische und praxisferne, formal - rationalistische Denken überwunden wird. Aus diesem Grund kann Lukács - gleichsam im Stil seines Jugendfreundes Ernst Bloch - von einem Denken, das sich der dialektischen Methode bedient, sagen, daß es die Wirklichkeit als „das Wirklichkeitswerden einer Möglichkeit, das Aktuellwerden einer Tendenz“³³¹ begreift, und sich gerade in diesem Verständnis sein Gerichtetsein auf eine Tätigkeit, die als „kritische, eindringliche, aufschließende“³³² auftritt, beweist.

In der „Totalitätsbetrachtung der dialektischen Methode“³³³ hat sich die Stellung des Subjekts zur objektiven Wirklichkeit, verglichen mit derjenigen, die dasselbe einnimmt, wenn es der formal - rationalistischen Methode folgt, radikal verändert. Es positioniert sich, indem es

³²⁸ Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 22.

³²⁹ Theunissen, Methodenprogramm, S. 2.

³³⁰ Lukács, GuK, S. 392.

³³¹ Ebd., S. 393.

³³² Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung. Erster Band, Frankfurt am Main 1959, S. 311.

³³³ Lukács, GuK, S. 187. Vgl. auch S. 181 und S. 185.

die Kategorien historisiert, ihre scheinbare Wirklichkeitsform durchschaut, und somit ihre „Ewigkeitshülle“³³⁴ sowie ihre „Dinghaftigkeitshülle“³³⁵ zerreißt, nicht mehr als eines, das die empirische Wirklichkeit allein als Produkt des Denkens auffaßt, und aus diesem „herrischen *denkerzeugenden* Charakter“³³⁶ des Denkens schließt, sie sei auf ihr Für - sich - sein festzuschreiben. Daß dialektisches Denken gleichwohl erst dann, wenn es seine Grenze reflektiert, also über sich hinaus geht, die logische Herrschaft des Begriffs wird aufheben können, soll Inhalt des nächsten, abschließenden Kapitels sein.

³³⁴ Ebd.

³³⁵ Ebd.

³³⁶ Peter Wust, *Die Auferstehung der Metaphysik*, Münster 1963, S. 204.

Viertes Kapitel

Die Grenze der Dialektik: die Dialogik gegenseitiger Anerkennung

Bei der Beantwortung der Frage, wie das Problem der Irrationalität, oder das, wodurch es hervorgerufen wird, nämlich die logische Herrschaft des Begriffs, aufzulösen sei, spricht Lukács nicht nur von der das formal - rationalistische Denken überschreitenden Funktion der (materialistischen) Dialektik, sondern, zu Beginn seiner Auseinandersetzung mit Fichtes Konzeption des selbsttätigen Subjekts, auch von der Forderung, „das wahrhaft *gegenseitige* und die Kontemplation wirklich überwindende Prinzip des Praktischen aufzufinden“³³⁷. Zwar ist in *Geschichte und Klassenbewußtsein* mit diesem Prinzip des Praktischen das „Subjekt der Tathandlung“³³⁸, das „identische Subjekt - Objekt des gesellschaftlich - geschichtlichen Entwicklungsprozesses“³³⁹, also das *Proletariat* gemeint - aber es hat auch den Anschein, als ob, im angeführten Zitat, mit dem Begriff der *Gegenseitigkeit* etwas ins Auge gefaßt würde, worüber dialektisches Denken keine Macht mehr hätte: ein *dialogisches Verhältnis*, in dem keines der darin stehenden Wesen über das andere verfügt. Und zwar deshalb nicht, weil jedes sich derart auf sein Gegenüber bezieht, daß dessen Selbständigkeit, als für sich selbst seiende, *anerkannt* wird, und, aufgrund dieser wechselseitigen Bestätigung³⁴⁰,

³³⁷ Lukács, GuK, S. 300. - Von mir kursiv gesetzt.

³³⁸ Ebd., S. 331.

³³⁹ Ebd.

³⁴⁰ Axel Honneth spricht im Kontext seiner Darstellung der Überlegungen, die Stanley Cavell in seinem Aufsatz *Wissen und Anerkennen* (in: ders., *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen*, hrsg. von Espen Hammer und Davide Sparti, Frankfurt am Main 2002, S. 39 - 73) angestellt hat, von der „existentielle(n), bis ins Affektive hineinwirkende(n) Tatsache, daß wir den Wert des Anderen in der Einstellung der Anerkennung bejahen müssen“ (Axel Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt am Main 2005, S. 59f.), und nennt diese „Einstellung der Anerkennung eine ganz elementare Form der intersubjektiven Bestätigung“ (ebd., S. 60).

sich allererst als *wahrhaft gegenseitige* erkennen und verwirklichen kann. Dialektik dagegen scheint diesem herrschaftsfreien Zustand, der sich im dialogischen Verhältnis verkörpert, aufgrund ihrer spezifischen Strukturiertheit, nur eingeschränkt entsprechen zu können. Denn sie „ist“, wie Michael Theunissen im Anschluß an Gabriel Marcel³⁴¹ ausführt, „in der tiefsten Wurzel der Umschlag der Aneignung des Anderen in die Veränderung des Eigenen. Aus der Veränderung aber kehrt der Mensch, der als transzendentaler Weltmittelpunkt zunächst sein Ich gegen den Anderen durchsetzt, nicht durch Integration des Anderen in sein Selbst zurück, sondern durch die Gründung seines Selbst auf den Anderen. Er entdeckt den Anderen als den Grund seines Selbstseinkönnens.“³⁴² Dialektische Entsprechung führt demnach nur zu dem Stadium einer „verweltlichenden Veränderung“³⁴³ des Eigenen, zu einer „objektivierenden Dezentrierung“³⁴⁴ des Ich, nicht aber zu dessen dialogischer Dezentrierung. In ihr ist das Ich nämlich dadurch dezentriert, daß es sich „in *Liebe* an das Du hingibt“³⁴⁵. Erst aufgrund dieser Voraussetzung, und nicht allein durch die Veränderung des Eigenen, ist dialogisches Selbstwerden überhaupt möglich.

Die Basis für die Vermutung, daß sich im Antinomienkapitel Spuren dialogischen Denkens finden lassen, ist indessen schmal. Auch der Befund, daß sich Lukács noch an einigen anderen Stellen dieses Kapitels einer Ausdrucksweise bedient, die Momente dialogischen Denkens anklingen lassen, kann daran nichts ändern. Wir wollen trotzdem versuchen, diese Anklänge ernst zu nehmen. Die Anführung einer weiteren Textstelle, soll die Aufmerksamkeit auf die Latenz des Dialogischen in Lukács' Denken weiter verstärken. Etwa in der

³⁴¹ Vgl. Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin / New York 1977², S. 350 - 357.

³⁴² Ebd., S. 490.

³⁴³ Ebd., S. 489.

³⁴⁴ Ebd., S. 489 und S. 490

³⁴⁵ Ebd., S. 490.

Mitte des Antinomienkapitels spricht Lukács kritisch über die formale Rationalität der Kantischen Ethik, und behauptet, daß sie „die [...] geforderte *wechselseitige* Durchdringung von Form und Inhalt“³⁴⁶ - womit die Perspektive einer Auflösung des Irrationalitätsproblems umrissen wird - nicht zu leisten vermag. Obgleich weniger deutlich als mit dem (oben erwähnten) Begriff der *Gegenseitigkeit*, ist hier auch mit dem Begriff der *Wechselseitigkeit* die wesentliche Bedingung dialogischen Denkens, ja dialogischer Faktizität, angegeben³⁴⁷. Lukács indessen scheint diese Begriffe in einen theoretischen Raum zu stellen, der allein durch dialektisches Denken besetzt ist. Daraus läßt sich folgern, daß er dem dialektischen Denken zutraut, was - in unseren Augen - nur einer „Dialogik gegenseitiger Anerkennung“³⁴⁸ zuzutrauen ist: die vollständige Auflösung der logischen Herrschaft des Begriffs.

Daß im Antinomienkapitel Begriffsherrschaft thematisch wird, ist vor allem daran zu erkennen, daß mit dem Begriff der „Gleichgültigkeit“ - wohlgemerkt, der Gleichgültigkeit der Form (oder des Begriffs) dem Inhalt (oder der Realität) gegenüber³⁴⁹ - operiert wird, und zwar gerade dann, wenn angegeben werden soll, warum es im bürgerlichen Denken zu keiner gegenseitigen Durchdringung von Begriff und Realität, und somit zu keiner Auflösung der Begriffsherrschaft (oder Ding - an - sich - Irrationalität), gekommen ist. Aus welchem Grund Lukács nun glaubt, gerade mit dem Begriff der Gleichgültigkeit Herrschaft in den Blick bekommen zu können, soll

³⁴⁶ Lukács, GuK, S. 313. - Von mir kursiv gesetzt.

³⁴⁷ Vgl. Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin / New York 1977², S. 264.

³⁴⁸ Michael Theunissen, »Krise der Macht. Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs«, in: *Hegel - Jahrbuch 1974*, Köln 1975, S. 318. - Vgl. dazu auch Axel Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt am Main 2005 (vor allem Kapitel III) und ders., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1992 (vor allem Kapitel 5).

³⁴⁹ Vgl. Lukács, GuK, S. 304 und S. 318f.

durch eine kurze Erläuterung der Bedeutung, die dieser Begriff in der Hegelschen Logik hat, deutlich gemacht werden.

Mit dem seinslogischen Ausdruck der *Gleichgültigkeit gegen Anderes*³⁵⁰ ist das im Verhältnis von Etwas und Anderem gegeneinander fremde Für - sich - Bestehen gemeint. Einer These Theunissens zufolge - die aus dem Zusammenhang seiner Interpretation der *Wissenschaft der Logik* hervorgeht - sind aber derartige, „durch Gleichgültigkeit gekennzeichnete Beziehungen [...] verschleierte Herrschaftsverhältnisse“³⁵¹. Verschleiert ist Herrschaft deshalb, weil sie in der Gleichgültigkeitsrelation noch nicht ausdrücklich als eine, deren Wesen Subsumtion ist, zum Vorschein kommt. Damit nun aber „das Eine das Andere beherrschen kann, muß es unabhängig von diesem für sich vorkommen“³⁵². Wäre nämlich diese Unabhängigkeit nicht gegeben, fiel das Andere in das Eine und wäre deshalb keines, auf das überhaupt noch übergegriffen werden könnte (oder müßte). Herrschaft setzt also Unabhängigkeit voraus, und zwar in dem genauen Sinn eines „gleichgültigen Für - sich - Bestehens“³⁵³.

Lukács schöpft das diagnostische Potential des Gleichgültigkeitsbegriffs aus, um den formalen Rationalismus als ein Denken zu entlarven, das - wie oben (z. B. S. 57) bereits herausgestellt - alles, was ist, auf sich als selbständig Für - sich - Bestehendes fixiert. Deshalb fordert er, um dieses starre Auf - sich - selbst - fixiert - sein methodisch

³⁵⁰ Vgl. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil, hrsg. von Georg Lasson, Leipzig 1934, S. 103.

³⁵¹ Michael Theunissen, »Hegels Logik als Metaphysikkritik«, in: *Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens*. Helmut Gollwitzer zum 70. Geburtstag, München 1979, S. 267. - Vgl. zum Verhältnis von Gleichgültigkeit und Herrschaft auch Michael Theunissen, *Sein und Schein*. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Frankfurt am Main 1978, S. 25 - 37 (insbesondere S. 36) und S. 433 - 471 (insbesondere S. 448).

³⁵² Michael Theunissen, *Sein und Schein*. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Frankfurt am Main 1978, S. 29.

³⁵³ Michael Theunissen, »Hegels Logik als Metaphysikkritik«, in: *Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens*. Helmut Gollwitzer zum 70. Geburtstag, München 1979, S. 268.

aufzubrechen und dadurch „über den formalen Rationalismus [...] hinauszukommen“³⁵⁴, ein Formprinzip, „auf das die Gleichgültigkeit dem Inhalt gegenüber mit allen daraus entstammenden Problemen des Dinges an sich [...] nicht mehr zutrifft“³⁵⁵. Er ist - auch das wissen wir bereits - davon überzeugt, dieser Forderung mit Hilfe der dialektischen Methode genügen zu können. Doch kann Dialektik selber nicht gänzlich abschütteln, wogegen sie auftritt: dagegen nämlich, daß der formale Rationalismus sich dessen, worauf er geht, bemächtigt. Bemächtigung - genauer gesagt: Bemächtigung der Realität durch den Begriff - charakterisiert daher auch die dialektische Denkungsart. So verstanden bringt der Begriff eine Bewegung in Gang, „die von ihm ausgeht und auch bei ihm bleibt“³⁵⁶. Hegel nennt ihn deshalb den „machthabenden Begriff“³⁵⁷, und identifiziert seine Kraft mit der Kraft, die auf Realität überzugreifen vermag³⁵⁸. Dialektik bleibt insofern dem Rationalismus verhaftet und hätte, um die herrschaftliche Stellung des Begriffs zur Realität wirklich aufkündigen zu können, sich gegen sich selbst zu richten. Dann aber wäre sie über sich hinaus und bei einem Anderen, nämlich bei dem, was dialogische Entsprechung heißt.

Wir wollen im folgenden zeigen, warum *dialektische Entsprechung* als eine, die dem Herrschaftsanspruch des Begriffs untersteht, *vollständige dialogische Entsprechung* aus sich ausschließt. Dabei rekurrieren wir summarisch auf die, im Anschluß an Hegel entworfene, Theorie dialektischer Entsprechung, die Theunissen in seinem Aufsatz

³⁵⁴ Lukács, GuK, S. 319.

³⁵⁵ Ebd., S. 318f.

³⁵⁶ Michael Theunissen, »Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs«, in: Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1975, S. 190. - Im folgenden zitiert als **Theunissen, Begriff und Realität**, nebst Seitenzahl.

³⁵⁷ G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil, hrsg. von Georg Lasson, Leipzig 1934, S. 410.

³⁵⁸ Vgl. Michael Theunissen, »Krise der Macht. Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs«, in: Hegel - Jahrbuch 1974, Köln 1975, S. 318; vgl. auch Theunissen, Begriff und Realität, S. 192.

über *Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs*³⁵⁹ niedergelegt hat.

In diesem Aufsatz wird dialektische Entsprechung auf das Dialogische bezogen, und meint deshalb nicht „bloß faktische Kongruenz, in der sich das eine mit dem anderen deckt, ohne damit einer Forderung des anderen zu genügen“³⁶⁰. Das, was mit dieser Forderung verbunden ist, verwirklicht sich dann, wenn „das eine dem Anspruch des andern dergestalt entspricht, daß beide *einander* entsprechen“³⁶¹. Einander entsprechen heißt aber, *einander gegenseitig* entsprechen, und das wiederum impliziert, daß sich beide, als *geneinander* Selbständige, anerkannt haben müssen, noch bevor sie ihrem Anspruch, den sie *aneinander* stellen, überhaupt genügen können. Mit dieser vorgängigen Anerkennung, die „stets ein Moment der unwillkürlichen Öffnung, Hingabe oder Liebe enthält“³⁶², ist der erste und entscheidende Schritt in den Raum dialogischer Entsprechung gemacht. Die *dialektische* Entsprechung ist nun aber, weil sie „immer die von Begriff und Realität ist [...] gegenüber der voll dialogischen Entsprechung, die sich durch Gegenseitigkeit auszeichnet, [...] auf die Stufe einer bloß eingeschränkt dialogischen herabzusetzen“³⁶³. Zwar ist - wie Theunissen konstatiert - durch den „Anspruchscharakter des Begriffs [...] die eigentümlich dialektische Dialogizität“³⁶⁴ gegeben, doch sie erscheint der dialogischen gegenüber defizitär, weil sie nicht auf Gegenseitigkeit, sondern, letzten Endes, auf Einseitigkeit³⁶⁵, und damit auf Ungleichheit, beruht. Die Ungleichheit entsteht durch den Anspruch des Begriffs, nach dem

³⁵⁹ Vgl. oben S. 71, Anmerkung 356.

³⁶⁰ Theunissen, *Begriff und Realität*, S. 183.

³⁶¹ Ebd.

³⁶² Axel Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt am Main 2005, S. 51.

³⁶³ Theunissen, *Begriff und Realität*, S. 183.

³⁶⁴ Ebd., S. 184.

³⁶⁵ Vgl. ebd.

die Realität sich zu richten hat. Trotzdem darf für die Relation von Begriff und Realität eine Form wechselseitigen Sichbestimmens angenommen werden, weil die Realität den Begriff durch einen „typisch dialektischen »Gegenstoß«“³⁶⁶ ebenfalls sich selbst angleicht. Denn genauso wie beim Übersetzen die fremde Sprache die eigene „umfremdet“ (Franz Rosenzweig), verändert „alles Sichangleichende [...] durch seine Angleichung das, dem es sich angleicht“³⁶⁷. So aber ist die im dialektischen Entsprechungsverhältnis herrschende Art wechselseitiger Bestimmung auf keinen Fall Ausdruck dialogischer Gegenseitigkeit: deren Eigenart wäre nämlich, wenn sie gelingt, am besten durch den Geist des Spiels, der sich durch Leichtigkeit³⁶⁸ und Freiheit auszeichnet, zu bestimmen. Die eigentümliche Art der Wechselseitigkeit des Sichbestimmens, die der dialektischen Entsprechung zuzuschreiben ist, läßt indessen dem Begriff, „auf den die Anpassungsbewegung der Realität zurückschlägt“³⁶⁹, keine Wahl: er kann „den Gegenstoß nur erleiden“³⁷⁰, und ist daher gezwungen, die Freiheit, „aus der in dialogischer Gegenseitigkeit Aktion und Reaktion erwachsen“³⁷¹, aus dem Entsprechungsverhältnis, in dem er steht, auszuschließen. Das impliziert aber, daß auch die (den Begriff nur reaktiv bestimmende) Realität ihre Freiheit eingebüßt haben muß: denn ihre Akkommodation an den Begriff beruht schließlich allein darauf, daß er (als „machthabender“) sie „zu sich emporhebt“³⁷². Was in dem Entsprechungsverhältnis von Begriff und Realität demnach Entsprechung heißt, ist „auf die Bedingungen der

³⁶⁶ ebd.

³⁶⁷ ebd.

³⁶⁸ Vgl. Hans - Georg Gadamer, »Mensch und Sprache«, in: ders., Gesammelte Werke, Band 2 (Hermeneutik II), Tübingen 1993², S. 152 und ders., Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, in: ders., Gesammelte Werke, Band 1 (Hermeneutik I), Tübingen 1990 (6. Aufl.), S. 110 u. S. 113.

³⁶⁹ Theunissen, Begriff und Realität, S. 184.

³⁷⁰ Ebd.

³⁷¹ Ebd.

³⁷² Ebd., S. 193.

Selbstrealisation des Begriffs verpflichtet“³⁷³. Theunissen zieht aus dieser Macht des Begriffs, ausschließlich seine Selbstrealisation zu betreiben, die Konsequenz, daß dialektische Entsprechung „ihre Grenze an jener Freiheit (findet), in der das eine Verhältnisglied dem andern, statt es zu unterwerfen, ebenbürtig begegnet“³⁷⁴. Weil also der Begriff sich selbst realisiert, indem er die Realität sich unterordnet, ist dialektisches Denken wie jedes Denken, das dem Begriff eine dominierende Stellung einräumt, Herrschaftsdenken. Dialektik als „das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist“³⁷⁵ vollendet sich aber im Entsprechen von Begriff und Realität. In dieser Entsprechung, in der „es [...] gilt, einem Anspruch zu entsprechen“³⁷⁶, zeigt Dialektik ihre - wenngleich auch unvollständige - Dialogizität. Diese eröffnet aber, gleichsam proleptisch, die Perspektive einer Aufhebung aller Herrschaftsverhältnisse - und damit die einer Selbstübersteigerung dialektischen Denkens.

³⁷³ Ebd.

³⁷⁴ Ebd.

³⁷⁵ G. W. F. Hegel Phänomenologie des Geistes. Neu hrsg. von Hans - Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont. Mit e. Einl. von Wolfgang Bonsiepen. - Hamburg 1988, S. 57.

³⁷⁶ Theunissen, Begriff und Realität, S. 183.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.:** Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie (Wintersemester 1957/ 58), Junius - Drucke (Raubdruck), Frankfurt am Main o. J.
- »Zu Subjekt und Objekt«, in: ders., Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt am Main 1969, S. 151 - 168.
 - »Einleitung zum "Positivismusstreit in der deutschen Soziologie"«, in: ders., Gesammelte Schriften, Band 8, Soziologische Schriften I, Frankfurt am Main 1972, S. 280 - 353.
 - Negative Dialektik, in: ders., Gesammelte Schriften, Band 6, Frankfurt am Main 1973.
 - Vorlesung über Negative Dialektik, Frankfurt am Main 2003.
- Althusser, Louis:** »Über die materialistische Dialektik. Von der Ungleichheit der Ursprünge«, in: ders., Für Marx, Frankfurt am Main 1968, S. 100 - 167.
- Beiersdörfer, Kurt:** Max Weber und Georg Lukács. Über die Beziehung von Verstehender Soziologie und Westlichem Marxismus, Frankfurt am Main/ New York 1986.
- Bernstein, Jay:** »Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III. Adorno zwischen Kant und Hegel«, in: Axel Honneth / Christoph Menke (Hrsg.), Theodor W. Adorno, Negative Dialektik (Klassiker Auslegen, Band 28), Berlin 2006, S. 89 - 118.
- Bloch, Ernst:** Das Prinzip Hoffnung. Erster Band, Frankfurt am Main 1959.
- Bubner, Rüdiger:** »Dialog und Dialektik oder Plato und Hegel«, in: ders., Zur Sache der Dialektik, Stuttgart 1980, S. 124 - 160.
- »Logik und Kapital. Zur Methode einer "Kritik der politischen Ökonomie"«, in: ders., Dialektik und Wissenschaft, Frankfurt am Main 1974², S. 44 - 88.
- Carnap, Rudolf:** Der logische Aufbau der Welt, Hamburg 1998.
- Cassirer, Ernst:** Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchung über die Grundfragen der Erkenntniskritik, Berlin 1910.
- Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Zweiter Band, Reprint of the 3rd ed., 1922. - Darmstadt 1994.

- Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Vierter Band: Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832 - 1932), Reprint of the 2nd ed., 1957. - Darmstadt 1994.

Cohen, Hermann: Kants Theorie der Erfahrung, Vierte Auflage, Berlin 1925.

Dannemann, Rüdiger: Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács', Frankfurt am Main 1987.

Ebner, Ferdinand: Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente, Frankfurt 1980.

Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer (1794), in: Fichtes Werke, Band I, Zur Theoretischen Philosophie I, hrsg. v. I. H. Fichte, Nachdruck der Ausgabe Berlin 1845/ 1846. - Berlin 1971, S. 82 - 328.

- Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798), in: Fichtes Werke, Band IV, Zur Rechts- und Sittenlehre II, hrsg. v. I. H. Fichte, Nachdruck der Ausgabe von 1845/ 1846. - Berlin 1971, S. 1 - 365.
- Die Wissenschaftslehre (1804), in: Fichtes Werke, Band X, Nachgelassenes zur Theoretischen Philosophie II, hrsg. v. I. H. Fichte, Nachdruck der Ausgabe Bonn 1834/1835. - Berlin 1971, S. 87 - 314.

Fink - Eitel, Hinrich: Dialektik und Sozialethik. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels »Logik«, Meisenheim am Glan 1978.

Fischer, Paul B.: Arithmetik, Berlin 1958³.

Fulda, Hans Friedrich: »These zur Dialektik als Darstellungsmethode (im Kapitel von Marx)«, in: Hegel - Jahrbuch 1974, Köln 1975, S. 204 - 210.

Gadamer, Hans - Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, in: ders., Gesammelte Werke, Band 1 (Hermeneutik I), 6. Auflage, Tübingen 1990.

- »Mensch und Sprache«, in: ders., Gesammelte Werke, Band 2 (Hermeneutik II), Tübingen 1993².

Geertz, Clifford: »Religion als kulturelles System«, in: ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt am Main 1983, S. 44 - 85.

Gideon, Abram: Der Begriff Transscendental in Kant's Kritik der reinen Vernunft, Marburg 1903.

Godelier, Maurice: System, Struktur und Widerspruch im »Kapital«, Berlin 1970.

Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main 1968.

- »Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ›Philosophie des Geistes‹«, in: Technik und Wissenschaft als »Ideologie«, Frankfurt am Main 1968, S. 9 - 47.
- Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt am Main 1976.
- Theorie des kommunikativen Handelns, Band I, Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt am Main 1981.
- Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1985.

Hahn, Hans: Empirismus, Logik, Mathematik, hrsg. v. Brian McGuiness, Frankfurt am Main 1988.

Hartmann, Nicolai: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin und Leipzig 1921.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik. Erster Teil, hrsg. v. Georg Lasson, Leipzig 1934.

- Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil, hrsg. v. Georg Lasson, Leipzig 1934.
- Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Dritter Teil, in: ders., Werke, Band 10, Frankfurt am Main 1970.
- Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke 20, Frankfurt am Main 1971.
- Phänomenologie des Geistes. Neu hrsg. von Hans Friedrich Wessels u. Heinrich Clairmont. Mit e. Einl. von Wolfgang Bonsiepen. - Hamburg 1988.
- Ästhetik, Band I (nach der zweiten Ausgabe Heinrich Gustav Hothos [1842] redigiert und mit einem ausführlichen Register versehen von Friedrich Bassenge), 2. Auflage, Frankfurt am Main o. J.

Heidegger, Martin: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), hrsg. v. Hildegart Feick, Tübingen 1971.

Henrich, Dieter: Fichtes unmittelbare Einsicht, Frankfurt am Main 1967.

- Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion, Heidelberg 1976.
- »Fichtes Ich«, in: Selbstverhältnisse, Stuttgart 1982, S. 57 - 82.

- Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794 - 1795), Stuttgart 1992.
- Hönigswald, Richard:** »Systematische Selbstdarstellung (1931)«, in: ders., Grundfragen der Erkenntnistheorie, Hamburg 1997, S. 206 - 243.
- Hoeschen, Andreas:** Das »Dostojewski« - Projekt. Lukács' neukantianisches Frühwerk in seinem ideengeschichtlichen Kontext, Tübingen 1999.
- Hofer, Roger:** Gegenstand und Methode. Untersuchung zur frühen Wissenschaftslehre Emil Lasks, Würzburg 1997.
- Hofmann, Joseph E.:** Geschichte der Mathematik. Erster Teil. Von den Anfängen bis zum Auftreten von Fermat und Descartes, Berlin 1963².
- Honneth, Axel:** Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1992.
- Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie, Frankfurt am Main 2005.
- Husserl, Edmund:** Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, hrsg. v. Elisabeth Ströcker, Hamburg 1977.
- Kambartel, Friedrich:** Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus, Frankfurt am Main 1968.
- Kant, Immanuel:** Kritik der reinen Vernunft, in: ders., Werke. Band III und Band IV, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1968.
- Kern, Andrea:** »Negative Dialektik. Begriff und Kategorien I. Wahrnehmung, Anschauung, Begriffe«, in: Axel Honneth / Christoph Menke (Hrsg.), Theodor W. Adorno, Negative Dialektik (Klassiker Auslegen, Band 28), Berlin 2006, S. 49 - 69.
- »Freiheit zum Objekt. Eine Kritik der Aporie des Erkennens«, in: Axel Honneth (Hrsg.), Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno - Konferenz 2003, Frankfurt am Main 2005, S. 53 - 82.
- Koriako, Darius:** Kants Philosophie der Mathematik. Grundlagen - Voraussetzungen - Probleme, Hamburg 1999.
- Krahl, Hans - Jürgen:** Erfahrung des Bewußtseins: Kommentare zu Hegels Einleitung der Phänomenologie des Geistes und Exkurse zur materialistischen Erkenntnistheorie, hrsg. u. bearb. v. Carl G. Hegemann und anderen nach der Bandaufzeichnung der Arbeitsgruppe von H. - J. Krahl u. J. Wieszt vom Frühjahr 1968, Frankfurt am Main 1979.

Kroner, Richard: Von Kant zu Hegel. Erster Band. Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie, Tübingen 1961².

Kuhn, Helmut: »Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel«, in: ders., Schriften zur Ästhetik, München 1966, S. 15 - 144.

Lask, Emil: Fichtes Idealismus und die Geschichte, in: ders., Gesammelte Schriften, I. Band, Tübingen 1923.

- Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, in: ders., Gesammelte Schriften, II. Band, hrsg. v. Eugen Herrigel, Tübingen 1923.

Lefèvre, Wolfgang: Zum historischen Charakter und zur historischen Funktion der Methode bürgerlicher Soziologie. Untersuchung am Werk Max Webers, Frankfurt am Main 1971.

Löwith, Karl: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, München 1928.

- »Max Weber und Karl Marx«, in: ders., Gesammelte Abhandlungen, Stuttgart 1960, S. 1 - 67.

Lukács, Georg: »Zur Ästhetik Schillers«, in: Beiträge zur Geschichte der Ästhetik, Berlin 1956, S. 11 - 96.

- Die Zerstörung der Vernunft, in: Georg Lukács Werke, Band 9, Neuwied und Berlin 1962.
- Ästhetik. Die Eigenart des Ästhetischen. I. Halbband, in: Georg Lukács Werke, Band 11, Neuwied und Berlin 1963.
- Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie, in: Georg Lukács Werke, Band 8, Neuwied und Berlin 1967³.
- Geschichte und Klassenbewußtsein, in: Georg Lukács Werke, Band 2, Neuwied und Berlin 1968.
- Autobiographische Texte und Gespräche, in: Georg Lukács Werke, Band 18, Bielefeld 2005.

Maimon, Salomon: Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen, Berlin 1790.

Marcuse, Herbert: Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt am Main 1977.

Marx, Karl / Engels, Friedrich: »Manifest der kommunistischen Partei«, in: Marx/ Engels, Werke, Band 4 (= MEW 4), Berlin 1972, S. 459 - 493.

Marx, Karl: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953.

- Das Kapital. Erster Band (= MEW 23), Berlin 1971.

- Otto, Rudolf:** Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1991.
- Prauss, Gerold:** Kant und das Problem der Dinge an sich, Bonn 1989³.
- Ralfs, Günter:** Das Irrationale im Begriff. Ein methodologischer Versuch, Tübingen 1925.
- Reichelt, Helmut:** »Die Marxsche Kritik ökonomischer Kategorien. Überlegungen zum Problem der Geltung in der dialektischen Darstellungsmethode im "Kapital"«, in: Iring Fetscher / Alfred Schmidt (Hrsg.), Emanzipation und Versöhnung. Zu Adornos Kritik der »Warentausch« - Gesellschaft und Perspektiven der Transformation, Frankfurt am Main 2002, S. 142 - 189.
- Rickert, Heinrich:** Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs, Tübingen 1924².
- Rilke, Rainer Maria:** »Requiem. Für eine Freundin (1908)«, in: Werke in drei Bänden. Erster Band, Frankfurt am Main 1966, S. 403 - 412.
- Rosenzweig, Franz:** Der Stern der Erlösung, Frankfurt am Main 1988.
- Rosshoff, Hartmut:** Emil Lask als Lehrer von Georg Lukács. Zur Form ihres Gegenstandsbegriffs, Bonn 1975.
- Schiller, Friedrich:** »Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen« (1795), in: Schillers sämtliche Werke, Zwölfter Band, Stuttgart und Tübingen 1857, S. 1 - 127.
- »Kallias oder über die Schönheit«, in: Friedrich Schiller, Werke und Briefe in zwölf Bänden, Band 8, Theoretische Schriften, Frankfurt am Main 1992, S. 276 - 329.
- Schmidt, Alfred:** Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik, München 1971.
- Searle, John R.:** Geist. Eine Einführung, Frankfurt am Main 2006.
- Sohn - Rethel, Alfred:** Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte, Rev. u. erg. Neuaufl., Weinheim 1989.
- Tertulian, Nicolaus:** »Die Zerstörung der Vernunft - Ein Rückblick nach 30 Jahren«, in: Michael Löwy / Arno Münster / Nicolaus Tertulian (Hrsg.), Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100. Geburtstag, Frankfurt am Main 1987, S. 93 - 111.
- Tetens, Holm:** »Kants Kritik der reinen Vernunft«. Ein systematischer Kommentar, Stuttgart 2006.

Theunissen, Michael: Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch - politischer Traktat, Berlin 1970.

- Abkürzende Zusammenfassung meiner Interpretationsthesen zum Methodenprogramm der »Einleitung« (Typoskript, vier Seiten), Heidelberg: Wintersemester 1971/72.
- Hegel und Marx. Unkorrigierte Heidelberger Vorlesung: Wintersemester 1974/75.
- »Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs«, in: Denken im Schatten des Nihilismus (Festschrift für Wilhelm Weischedel), Darmstadt 1975, S. 164 - 195.
- »Krise der Macht. Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs«, in: Hegel - Jahrbuch 1974, Köln 1975, S. 318 - 329.
- Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin / New York 1977².
- Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Frankfurt am Main 1978.
- »Hegels Logik als Metaphysikkritik«, in: Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens. Helmut Gollwitzer zum 70. Geburtstag, München 1979, S. 260 - 277.
- »Möglichkeiten des Philosophierens heute«, in: ders., Negative Theologie der Zeit, Frankfurt am Main 1991, S. 13 – 36.

Thomson, George: Die ersten Philosophen. Forschungen zur altgriechischen Gesellschaft II, Berlin 1974.

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft, Paderborn o. J.

- Die protestantische Ethik I, München und Hamburg 1969.

Wellmer, Albrecht: »Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur sprachanalytischen Wende der kritischen Theorie«, in: Urs Jaeggi / Axel Honneth (Hrsg.), Theorien des Historischen Materialismus, Frankfurt am Main 1977, S. 465 - 500.

Weiser, Elisabeth: Georg Lukács' Heidelberger Kunstphilosophie, Bonn / Berlin 1992.

Wildt, Andreas: Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte - Rezeption, Stuttgart 1982.

Wust, Peter: Die Auferstehung der Metaphysik, Münster 1963.

Zelený, Jindřich: Die Wissenschaftslogik bei Marx und das »Kapital«, Frankfurt am Main / Wien 1970.

Lebenslauf

10. Dezember 1949

Geboren wurde ich, *Peter Mühlbach*, in Ettlingen (Baden-Württemberg) als Sohn des Elektromeisters Gunter Mühlbach und seiner Ehefrau Sigrid (geb. Hanfmann).

1956-1960

Besuch der Volksschulen in Karlsruhe - Rüppurr, Karlsruhe und Rastatt.

1960-1968

Am Tulla - Gymnasium in Rastatt (mathematisch-naturwissenschaftlicher Zweig).

31. Mai 1968

Abitur.

11. Oktober 1968

Hebräische Reifeprüfung (Hebraicum) an der Universität Heidelberg.

17. Oktober 1968

Studienbeginn an der Universität Tübingen: Evangelische Theologie.

11. Juli 1969

Griechische Reifeprüfung (Graecum) an der Universität Tübingen.

Sommersemester 1970

Fortsetzung des Studiums an der Universität Heidelberg.

Sommersemesters 1971

Zweites Hauptfach: Philosophie.

Ende des Sommersemesters 1971

Zwischenprüfung (Theologie).

1973-1975

Studentenvertreter (Fachschaft und Fakultät).

1974-1976

Mitglied der Personalkommission am Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg.

1974-1977

Wissenschaftliche Hilfskraft am Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg.

1977-1986

Erwerbstätigkeit: an der Abendakademie in Mannheim und an den Volkshochschulen in Heidelberg und Schwetzingen.

Sommersemester 1980

Zwischenprüfung (Philosophie).

1980

Doktorand der Philosophie (Doktorvater: Prof. Dr. Michael Theunissen).

September 1980 - September 1982

Promotionsstipendium der Universität Heidelberg nach dem Graduiertenförderungsgesetz (GFG).

1983

Abbruch der Dissertation.

1984-1992

Lektor im *Schachverlag Rudi Schmaus* in Heidelberg.

1990 - 2009

Als Kommissionierer (Nachtschicht) bei der *Schmitt KG* in Heidelberg tätig.

Sommersemester 2003

Beginn des Studiums an der Universität Frankfurt: Philosophie (HF), Germanistik (NF), Psychoanalyse (NF).

Wintersemester 2003/2004

Wechsel des 1. Nebenfachs: Historische Ethnologie (statt Germanistik).

Wintersemester 2004/2005

Wechsel des 2. Nebenfachs: Vergleichende Religionswissenschaft (statt Psychoanalyse).

Februar 2009

Anmeldung zur Magisterprüfung.

Ich erkläre hiermit,

dass vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt sowie die Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, durch Angabe der Quellen kenntlich gemacht wurden.

Peter Mühlbach