

# I. ‚Naturdialektik‘ (1990)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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