

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

## I.

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

## II.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

### III.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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