

Monique Lathan

Emanzipatorische Subjektivität in der Psychologie

Von der Handlungsfähigkeit in
gesellschaftlichen Widersprüchen



Springer VS

Emanzipatorische Subjektivität in der Psychologie

Monique Lathan

Emanzipatorische Subjektivität in der Psychologie

Von der Handlungsfähigkeit in
gesellschaftlichen Widersprüchen

 Springer VS

Monique Lathan
Zentrum für Schul- und Bildungsforschung
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Halle/Saale, Deutschland

Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät I der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 2020
u. d. T.: Emanzipatorische Subjektivität in der Psychologie. Oder: Die Handlungsfähigkeit in gesellschaftlichen Widersprüchen.

ISBN 978-3-658-33119-1 ISBN 978-3-658-33120-7 (eBook)
<https://doi.org/10.1007/978-3-658-33120-7>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Der/die Herausgeber bzw. der/die Autor(en), exklusiv lizenziert durch Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2021

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Planung/Lektorat: Stefanie Eggert

Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Danksagung

Das Thema Emanzipation in der Psychologie hat nun über einen langen Zeitraum mein wissenschaftliches Interesse geleitet. Dass die verschiedenen im Laufe der Zeit dazu entstandenen Überlegungen schließlich die Gestalt des vorliegenden Buches bekommen haben und ich diese Arbeit darin vorläufig zu einem Abschluss bringen konnte, das habe ich auch einigen Begleitern und Unterstützern auf diesem Wege zu verdanken.

Zunächst gilt mein herzlicher Dank meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Manfred Stock, der meine Arbeit nicht nur mit wissenschaftlichem Rat begleitete und bereicherte, sondern der mir auch in schwierigen Phasen der Promotion vorbehaltlos zur Seite stand.

Des Weiteren möchte ich mich auch herzlich bei Herrn Prof. Dr. Werner Helsper bedanken, der die Zweitbegutachtung meines Dissertationsprojekts mit erhellendem inhaltlichen Interesse übernommen hat.

Mein besonderer Dank gilt ebenso Herrn Prof. Dr. Wolfgang Maiers, der zunächst als Professor, später auch als Kollege und Freund in kaum zu überschätzender Weise meinen wissenschaftlichen Weg begleitete. Seine vielen konstruktiven, aber auch seine kritischen Urteile zu meinen theoretischen Überlegungen waren mir besonders wertvoll, unsere – gerade auch die kontroversen – Debatten ein großer Gewinn für die Arbeit – selbst dann, als unsere wissenschaftlichen Positionen auseinandergingen.

Schließlich gebührt der Rosa-Luxemburg-Stiftung mein herzlicher Dank, deren materielle Förderung mir die Promotion überhaupt ermöglicht hat und von deren ideeller Unterstützung ich ebenfalls sehr profitieren konnte.

Einleitung

Der Gegenstand der Untersuchung

Der Gegenstand der vorliegenden Arbeit sind psychologische Emanzipationskonzepte, also Theorien innerhalb der Psychologie, die die Selbstbestimmung des Menschen zum wissenschaftlichen bzw. professionellen Ziel erhoben haben.

In der alltäglichen Vorstellung könnte Selbstbestimmung schlicht als die Abwesenheit äußerer Zwänge verstanden werden. Sie kennzeichnet ein Individuum, das seinem Willen, seinen selbst gesetzten Zwecken, mithin dabei keinen ihm fremden Notwendigkeiten folgt. In diesem Sinn ist es jedermann geläufig, dass, kaum ist die Umsetzung eines Zwecks ins Auge gefasst, man prompt daran erinnert wird, dass es so etwas wie Naturgesetze, Preisschilder, soziale Erwartungen oder einen Mangel an den nötigen Mitteln gibt, sodass sich folgern ließe, je weniger solcher Hindernisse auftreten, umso selbstbestimmter handelt der Mensch. Emanzipation, so verstanden, verweist auf solche äußeren Hürden oder Schranken und trachtet nach ihrer Aufhebung. Doch ist es wirklich so einfach, bleibt es bei dieser schlichten Vorstellung eines Dualismus von Freiheit und Zwang? Steht Selbstbestimmung bloß für die Realisation der eigenen Zwecke und Emanzipation für das Ausräumen möglicher Hindernisse auf dem Weg dorthin?

Schon beim ersten genaueren Hinsehen lässt sich diese Vorstellung irritieren, verweise doch bereits der Terminus auf ein Selbst, das einerseits sein eigener Bestimmer ist und andererseits auf ein Selbst, das durch sich selbst *bestimmt* wird. Selbstbestimmung oder das griechische Äquivalent Autonomie, zusammengesetzt aus „autos (selbst) und nomos (Gesetz)“, könne Schirlbauer zufolge kaum „anders denn in politischer Konnotation“ verstanden werden; es bedeute so viel wie „Selbstgesetzgebung“ (2008, S. 13). Ganz unvermittelt sind mit einem Mal Gesetze im Spiel, deren Herkunft jedoch keineswegs so unmittelbar auf der Hand liegt. Ging

es schließlich gerade noch um ein Verhältnis des Selbst zur Welt, also ein identisches Selbst, ein Ich-will, das nach Diesem oder Jenem trachtet, so ist nunmehr das Selbst in doppelter Besetzung vorhanden, es ist Herr und Knecht gleichermaßen. Wollen und Müssen sind demnach, so scheint es, nicht nur dann Alternativen, wenn dem subjektiven Wollen eine *äußere* Schranke aufgemacht wird.

Wenn Kant von Selbstbestimmung spricht, dann meint auch er nicht, dass jeder-mann einfach das tue, was er sich vornimmt, sondern die „Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist“ (2012, S. 80). Der Inbegriff der so bestimmten Freiheit sei die Sittlichkeit, „das Prinzip der Autonomie das alleinige Prinzip der Moral“ (ebd., S. 81). Die Freiheit bestehe also nun gerade in Gesetzen, die sich der Wille selber *gegen seine* speziellen Bestrebungen gibt. Denn sobald „der Wille irgendworin anders, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich hinausgeht, in der Beschaffenheit irgendeines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus“ (ebd.). Warum sollte aber ein Wille, sobald er etwas *Bestimmtes* will, gerade dadurch seine Selbstbestimmtheit verlieren, die seiner Entscheidung, sich auf ein Objekt zu beziehen, doch just vorausging?

Hegel zufolge wäre dies erst einmal eine Unmöglichkeit, denn „ich will nicht bloß, sondern ich will etwas. Ein Wille, der ... nur das abstrakt Allgemeine will, will nichts und ist deswegen kein Wille“ (2000, S. 53). Wenn Hegel in dem Sinn gegen Kant darauf besteht, dass ein Wille gerade dadurch einer sei, dass er einen Inhalt hat, also *immer* „über sich hinausgeht“, dann könnten Beschränkungen seiner Realisation nicht bereits im Willen selbst liegen. Allerdings, so Hegel, brauche der Wille, der als praktischer Geist ein „Trieb, sich Dasein zu geben“ (2000, S. 47) sei, eine Sphäre, in der und durch die er wirklich werde. Diese sei die Sphäre des Rechts, speziell des Eigentums, weil im Recht auf eine Sache des Begehrens, ein Objekt des Wollens, die Sache überhaupt erst ihrer Benutzung zugänglich werde, also sich die „bloße Subjektivität der Persönlichkeit aufhebt“ (ebd., S. 102) und der Wille wirkliches Dasein erhalte: Denn „der Wille des Eigentümers, nach welchem die Sache die seinige ist, ist die erste substanzielle Grundlage, von der die weitere Bestimmung, der Gebrauch, nur die Erscheinung und besondere Weise ist, die jener allgemeinen Grundlage nachsteht“ (ebd., S. 128). So leitet Hegel aus dem bestimmten Wollen des Individuums den allgemeinen Willen zur Freiheit, dessen Verwirklichung das Recht sei, ab: „Der Boden des Rechts ist ... der *Wille*, welcher *frei* ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit“ (ebd., S. 46) ist. Wenn der Wille des Subjekts demnach Ausgangspunkt des Rechts ist, dann wäre das Recht in der Tat der Selbstbestimmung nicht nur vorausgesetzt, sondern eigen.

Dagegen, dass das Recht die Verwirklichung der Freiheit des Willens sei, individuelle Zwecke real werden zu lassen, sich die Dinge des Begehrens anzueignen, wandte Marx wiederum ein, dass es allerdings sehr darauf ankomme, *wovon* einer der Eigentümer ist. Zwar sei z.B. die Freiheit des Lohnarbeiters tatsächlich realisiert, er könne mit seinem Eigentum, der Arbeitskraft, ebenso wie ein Geldbesitzer auf den Markt treten und Käufer wie Verkäufer „kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen“ (1975a, S. 190). Aber spätestens am Fabrikator würde klar, dass sich der Arbeiter von seinem Eigentum gar nicht trennen könne, er damit erst einmal über gar nichts verfüge, sondern *über ihn verfügt werde*: „Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter“; entsprechend zeige sich „der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andre scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigne Haut zu Markt getragen und nun nichts andres zu erwarten hat als die – Gerberei“ (ebd., S. 191). Und auch nach getaner Arbeit, in der Freizeit, diene der Mensch in der sozialen Rolle als Lohnarbeiter nicht sich selbst, sondern müsse sich ob des notwendig beschränkten Lohns stets aufs Neue für den ihm fremden Zweck herrichten, und was immer er diesbezüglich im Einzelnen tun und lassen mag, gesellschaftlich betrachtet, Sorge der Produktionsprozess als ganzer dafür, „daß diese selbstbewußten Produktionsinstrumente nicht weglaufen“ (ebd., S. 599), der Lohn stets von Neuem zu verdienen sei: „Der römische Sklave war durch Ketten, der Lohnarbeiter ist durch unsichtbare Fäden an seinen Eigentümer gebunden. Der Schein seiner Unabhängigkeit wird durch den beständigen Wechsel der individuellen Lohnherrn und die *fictio juris* des Kontrakts aufrechterhalten“ (ebd.).

Um sich von diesen Ketten zu befreien, müsse sich der Mensch selbst zum Herrn über seine Produktionsverhältnisse machen. Doch dafür, so Engels (1972), müssten zunächst bestimmte historische Bedingungen realisiert sein. Der historisch-materialistischen Anschauung zufolge ist „die Produktion, und nächst der Produktion der Austausch ihrer Produkte, die Grundlage aller Gesellschaftsordnung“ (ebd., S. 79). Daher seien auch die „letzten Ursachen aller gesellschaftlichen Veränderungen und politischen Umwälzungen zu suchen nicht in den Köpfen der Menschen ..., sondern in Veränderungen der Produktions- und Austauschweise“ (ebd.). Das bedeute mithin, dass die ökonomischen Gesetze selbst die treibenden Momente, die in ihnen wirkenden Konflikte, die zu ihrer Überwindung drängten, in sich trügen, dieselben also nur erkannt sein müssten, um ihnen geistig zu folgen. Dass erst einmal ökonomische Widersprüche in Kraft sind, sei dann aber auch Bedingung: „Jeder ... gesellschaftliche Fortschritt wird ausführbar nicht durch die gewonnene Einsicht, daß das Dasein der Klassen der Gerechtigkeit, Gleichheit etc. widerspricht, nicht durch den bloßen Willen, diese Klassen abzuschaffen, sondern durch gewisse neue ökonomische Bedingungen“ (ebd., S. 97). Folgten die Menschen schließlich

den notwendigen Konsequenzen der Entwicklungsprozesse der Produktionsweise, gelangten sie schließlich „in das Reich der Freiheit“, in dem dann „die gesellschaftlichen Ursachen vorwiegend und in stets steigendem Maß auch die von ihnen gewollten Wirkungen haben“ (ebd., S. 100).

Oder hat vielleicht Popper (1980a) recht und der Mensch müsse sich in gesamtgesellschaftlichem Sinne nicht mehr emanzipieren, sondern sei im Prinzip *längst frei*, müsse diese Freiheit aber nutzen, um seine Selbstbestimmung zu erweitern? „Die Zukunft hängt von uns selbst ab, und wir sind von keiner historischen Notwendigkeit abhängig“ (S. 23). Diese Offenheit der Gesellschaft, wie sie „unabsehbare und moralisch gänzlich verschiedene Möglichkeiten“ (ebd., 1992, S. 29) biete, liege nämlich in der inzwischen erreichten politischen Beschränkung der Ökonomie begründet. „Wir müssen fordern, dass der schrankenlose *Kapitalismus* einem *ökonomischen Interventionismus* weiche. Und das genau ist geschehen“ (ebd., 1980b, S. 154). Mithilfe von Gesetzen seien schließlich „der Ausbeutung Grenzen“ (ebd., S. 156) gesetzt worden. Da man gleichsam nichts sicher wissen könne, jede Intervention von „unerwünschten Nebenwirkungen“ (ebd., 1974, S. 54) begleitet sei, müsse von einem bleibenden Zustand der Korrektur im Sinne permanenten Versuchens und Irrens ausgegangen werden: „Wie Sokrates weiß der Stückwerk-Ingenieur, wie wenig er weiß. Er weiß, dass wir nur aus Fehlern lernen können“ (ebd.). Eine mit solcher Einsicht begabte Figur werde „nur Schritt für Schritt vorgehen und die erwarteten Resultate stets sorgfältig mit den tatsächlich erreichten vergleichen, immer auf der Hut vor den bei jeder Reform unweigerlich auftretenden Nebenwirkungen“ (ebd.). Gegenteilige Auffassungen, die zumindest in Bezug auf die westliche „Gesellschaft des eklatanten Überflusses“ zu erkennen meinen, darin „spielen Hunger, Vertreibung, Krieg und Elend noch immer die Hauptrolle, da Machtgier, Goldgier, Ölgier und unsaubere Rüstungsindustrien die soziale Welt beherrschen“ (ebd., 1992, S. 29), seien mindestens pessimistisch, wenn nicht eigentlich zynisch zu nennen.

Mit dieser Position Poppers ist die hier kursorisch skizzierte Debatte um Definitionen und Deutungen von Emanzipation sicher längst noch nicht erschöpfend dargestellt und auch keineswegs zu Ende. Es zeigt sich vielmehr, auch ohne, dass auf die einzelnen Positionen in diesem Streit, ihr jeweiliges Für und Wider, näher eingegangen wurde, dass die Frage der Selbstbestimmung keineswegs so eindeutig und einfach zu beantworten zu sein scheint, wie es die eingangs paraphrasierte Vorstellung der Alltagsvernunft zunächst nahelegte. Nun ist jedoch der Gegenstand des vorliegenden Buches auch gar nicht die in der skizzierten philosophischen Debatte verhandelte Emanzipation im Allgemeinen, sondern *psychologische* Emanzipation im Besonderen. Und damit wird ein weiteres Feld der Überlegungen zu diesem Gegenstand eröffnet.

Wo Kant nämlich behauptet, die Selbstbestimmung sei in der Bestimmung des Willens zur Sittlichkeit begründet, da stimmte etwa Moritz zwar emphatisch zu, formulierte gleichwohl jedoch ein großes Aber. Was den Menschen in seiner moralischen Selbstbestimmung vor allem behindere, sei seine mangelhafte Kenntnis der *Prinzipien seiner Seele*. Deren empirische Erforschung wäre daher „noch der einzige Weg, wie das menschliche Geschlecht durch sich selber mit sich selber bekannter werden, und sich zu einem höheren Grade der Vollkommenheit empor schwingen könnte“ (Moritz, 1782, S. 501). Mit genügend „Fakta“ (ebd., 1783a, S. 8), dem Wissen, wie die Gesundheit der Seele, ihr inneres „Gleichgewicht am besten wieder hergestellt werden könne“ (ebd., 1786, S. 7), lasse sich der „moralische Schaden“ (1782, S. 486) einzelner im Sinne der „menschlichen Gesellschaft“ (ebd.) als Ganzer und damit des Individuums selbst überwinden.

Gut und schön, doch „was ist inzwischen geschehen?“, fragt Fromm (1961, S. 275). Denn statt der Verwirklichung einer solchen „Vision der guten Gesellschaft, der menschlichen Gesellschaft“ (ebd.) habe es Weltkriege und unbeschreibliche Unmenschlichkeit gegeben, und mit der „Zerstörungskraft der Atomwaffen“ habe sich die Menschheit inzwischen an den Rand ihrer „Auslöschung“ (ebd., S. 283) gebracht. Und wie konnte es dazu kommen? „Mit dem Wachstum des modernen industriellen Systems“, das zu „immer mehr Produktion und gesteigertem Konsumverhalten“ geführt habe, habe sich der Mensch *von sich entfremdet*, sich zu einem „Ansammler und Verbraucher“, einem „Unternehmen“, das sein Leben als Kapital betrachte und „möglichst gut zu investieren“ (ebd., S. 276) suche, entwickelt. So sei der moderne Mensch „nicht nur wenig, sondern nichts, weil er beherrscht wird von den Dingen und Umständen, die er geschaffen hat“ (ebd., S. 279). Doch kann es nicht auch einen Ausweg geben? Dafür müsse man „sich erst bewußt werden, wer wir sind, was uns treibt und wohin wir gehen“ (ebd., S. 283). Dabei sei von einer weitgehend *unbewussten Charakterstruktur* auszugehen, deren „Impulse, Ängste und Haltungen ... das für den Menschen typische manifeste Verhalten bedingen“ (ebd., 1937, S. 164). Ihren Inhalt erhalte diese aus den Aufgaben und Regeln, die eine bestimmte Gesellschaft dem Individuum abverlange, um in der darin möglichen „Weise seine Bedürfnisse zu befriedigen“ (ebd.). So müsse „der bürgerliche Mensch ... in seiner Charakterstruktur einen bestimmten Grad von Aggressivität entwickeln, eine bestimmte Stärke des Impulses zu erwerben, zu arbeiten, mit anderen zu konkurrieren und sie aus dem Felde schlagen zu wollen“ und zugleich „seine Ansprüche auf eigenes Glück und Befriedigung zugunsten des Bedürfnisses nach Pflichterfüllung zu unterdrücken“ (ebd., S. 165). Vor dem Hintergrund, dass „die materiellen Voraussetzungen ... gegeben [sind], daß der Tisch für alle gedeckt sein kann und kein Teil der menschlichen Rasse mehr von ihm ausgeschlossen sein muß“ (ebd., 1961, S. 283 f.), könne die Psychoanalyse schließlich unter dem Vorzeichen

des Humanismus dazu beitragen, dem Menschen auch seine unterdrückten positiven Triebkräfte zu Bewusstsein zu führen, denn „das Unbewußte repräsentiert stets den ganzen Menschen mit allen seinen Möglichkeiten, sowohl mit seinen dunklen als mit seinen hellen Seiten“ (1963a, S. 9). Diese Universalität dem bewussten Erleben zugänglich zu machen, komme der „*Verwirklichung der humanitas*“ gleich, also dem „Erlebnis der eigenen Menschlichkeit“, ver helfe dem Menschen dazu, zu „werden, was er sein kann“ (ebd., S. 10). Nämlich zunächst einmal: der „revolutionäre Charakter“ (1963b, S. 353), also „der gesunde Mensch in einer verrückten Welt, der voll entwickelte Mensch in einer verkrüppelten Welt, der wache Mensch in einer Welt, die im Halbschlaf liegt“, der, sobald „alle wach sein werden“, sich selbst überflüssig mache – „dann wird es nur noch voll entfaltete Menschen geben“ (ebd.).

Wolle man herauskriegen, wie die „möglichst volle Entwicklung aller Individuen“ (Sève, 2016, S. XXIV) gelingen könne, dürfe man Sève zufolge jedoch nicht beim Individuum anfangen, sondern müsse die gesellschaftlichen Verhältnisse untersuchen. Denn „dem menschlichen Individuum ist sein Wesen nicht angeboren; es hat es außer sich, auermittig, in der Welt der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (ebd., 1977, 156). Umgekehrt seien diese dem Individuum „nicht äußere Wachstumsfaktoren“, sondern machten „*das Wesen* der Persönlichkeit“ (ebd., S. 159) aus. Der Mensch sei nämlich ein Lebewesen, „das sich in der gesellschaftlichen Arbeit selbst produziert“ (ebd., S. 167), sodass eine psychologische Analyse ebenso wie die der Ökonomie „beim *arbeitenden Menschen*“ (ebd., S. 172) beginnen müsse, die Arbeit ihrerseits also auch nicht bloß eine Tätigkeit mit dem Zweck der Herstellung nützlicher Güter sei, sondern die „Betätigung der Fähigkeiten einer lebendigen Persönlichkeit“ (ebd., S. 171). Unter Verhältnissen, in denen es nicht nur die *konkrete* Betätigung von Persönlichkeiten gebe, sondern zugleich abstrakte Arbeit als *unbestimmte* Betätigung, in Zeit gemessene „Verausgabung menschlicher Arbeit überhaupt“ (ebd.), sei Arbeit nicht nur „in Gegensatz zu sich selbst geraten“, sondern ebenso zur „Persönlichkeit des Produzenten“ (ebd., S. 172). Spiele diese abstrakte Arbeit auch noch die bestimmende Rolle für den Charakter der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse, nämlich als „Wertmaß, als Austauschregel und darüber hinaus als Schlüssel des Mehrwerts“ (ebd., S. 171), so komme dieser Seite, die „die konkrete gesellschaftliche Arbeit des Menschen tiefinnerlich mit ihrem Gegenteil behaftet“, auch psychologisch die Hauptrolle zu: „Dann erscheinen alle psychischen Aktivitäten, über ihre nicht zu vergessenden biologischen Bedingungen hinaus, dem Wesen nach und somit auch hinsichtlich des inneren Determinismus ihres Wachstums als von den gesellschaftlichen Verhältnissen hervorgebracht“ (ebd., S. 173). So trete die menschliche Persönlichkeit in all ihren besonderen und darin zugleich

abstrakten Aktivitäten gewissermaßen zugleich als „Zeitplan“ auf, der die „Infrastruktur der Persönlichkeit bilde“, das heißt, „das zeitliche System der Verhältnisse zwischen ... der konkreten persönlichen Aktivität und der abstrakten gesellschaftlichen Aktivität“ (ebd., S. 346). Gerade mit Blick auf „die historische Perspektive der Emanzipation aller Menschen“ (ebd., 2016, S. XXIV) müsse die Psychologie vor diesem Hintergrund von der Arbeit ausgehen und „die Gesamtheit der gesellschaftlichen Produktionslogiken der Persönlichkeiten und ihrer Biographien in ihren zahllosen Aspekten – wie beispielsweise die Schulpflicht, die Geldbeziehungen, die Geschlechterdifferenzen oder das Eintreten in den Ruhestand“ (ebd., S. XXVI) erforschen, denn „Ausbeuter oder Proletarier zu sein, die zentrale Dimension eines persönlichen Lebens, verdankt sich nicht der Psychophysiologie, sondern der historischen Gesellschaftsformation, in der man sich befindet“ (ebd., S. XXV).

Oder ist die menschliche Subjektivität vielmehr ein eigenständiger Gegenstand mit einer eigenen historischen Genese, der sich also nicht unvermittelt aus ökonomischen Kategorien herleiten lässt, sondern „in den Gesetzen seiner Gewordenheit und Veränderung“ (Holzkamp, 1985a, S. 49) begriffen werden müsste? Nach Holzkamp sind die gesellschaftlichen Lebensverhältnisse in historisch jeweils unterschiedlicher Form zwar einerseits die prägende Grundlage für die Entwicklung der menschlichen Subjektivität, enthalten dabei aber andererseits stets alternative Handlungsmöglichkeiten, die der Mensch ergreifen kann. In dem Sinn sei er „Subjekt der Alternative restriktive/verallgemeinerte Handlungsfähigkeit“ (ebd., 1990, S. 36), nicht aber ein bestimmter Persönlichkeitstypus, etwa ein Unterdrückter oder ein Herrschender. Vielmehr könnten sich Lohnarbeiter wie Manager oder Kapitalisten im Prinzip gleichermaßen affirmativ zu den vorherrschenden Existenzbedingungen verhalten oder aber auch versuchen, sich mehr Verfügung darüber zu verschaffen und damit ihre Lebensqualität zu verbessern, wenngleich das jeweilige Handeln angesichts der divergierenden Prämissenlagen bis gegensätzlichen Klasseninteressen unterschiedlich ausfalle. Da gerade jene Menschen mit gesellschaftlich begründet beschränkter Handlungsfähigkeit wesentlich aus der Befürchtung heraus, ihre Lage weiter zu gefährden, im affirmativ-restriktiven Handlungsmodus verblieben, schädigten diese sich langfristig selbst. So gehe es im Sinne einer emanzipatorischen Psychologie darum, analytisch die Möglichkeit der Alternative aufzuzeigen. Diese liege in der „bewußten Reflexion“ dieser Konsequenzen, um wo möglich in Überwindung der Abhängigkeit die Selbstschädigung vermeiden zu können“ (ebd., S. 38).

Oder ist die Zeit solcher „Meta-Erzählungen“ samt der darin gestifteten „Hoffnung auf eine gerechte Welt“ (Stark, 1996, S. 60) vorbei? Nach Stark jedenfalls seien es „nicht mehr allgemein akzeptierte gesellschaftliche und soziale Normen“, die „unser Leben“ bestimmten, sondern „eine Vielfalt von Lebensstilen

und Lebenswelten“ (ebd., S. 63). Entsprechend fänden „allgemeingültige Ansätze zur Lösung gesellschaftlicher Probleme“ auch „kaum mehr zustimmende Mehrheiten“ (ebd.). Dies gelte gleichermaßen „für die psychosoziale und gesundheitliche Versorgung“ (ebd.); auch hier hätten „selbstorganisiert[e] Problemlösungen“ den „Allgemeinheitsanspruch professioneller Herangehensweisen in Frage gestellt“, sodass heutzutage Betroffene „immer häufiger als Experten ihrer eigenen Problemlage“ (ebd., S. 64) betrachtet würden. Dies habe bereits eine „Politik der Dezentralisierung und Regionalisierung“ nach sich gezogen, die „autonome Entscheidungen“ von Regionen bzw. Subgruppen hinsichtlich „der Entwicklung ihrer Lebens-, Arbeits- oder Umweltbedingungen“ (ebd.) fördere. So könne und müsse denn auch das Individuum wieder zu einem selbstbestimmten „Bewußtsein, Situationen und Ereignisse prinzipiell beeinflussen zu können und nicht von äußeren Einflüssen oder dem Fortgang der Geschehnisse vollkommen abhängig oder diesen ausgeliefert zu sein“ (ebd., S. 131), gelangen. Denn im Kontext dieser Politik solle „der ‚mündige Bürger‘ ... Entscheidungen fällen, die Konsequenzen seines Handelns erleben und eingeschlagene Wege wieder revidieren können, und diesen Prozeß häufig als Individuum, meist jedoch als soziale Gruppe, erst erfahren und erlernen“ (ebd., S. 64). Solche Entwicklungen, die den Versuch zur Teilhabe fördern, dabei aber den Irrtum ermöglichen, müssten, Stark zufolge, auch inhaltlich unterstützt werden. Indem Menschen in entsprechenden Möglichkeitsräumen dazu angeregt würden, „Vorstellungen zur Gestaltung der eigenen sozialen Umwelt und des eigenen Lebens zu entwickeln“ (ebd., S. 83), kämen sie auch auf oftmals bloß verschüttete Ideen. So gestärkt könnten sie sich schließlich emanzipatorisch einmischen, sich beispielsweise öffentlichen „Druck über die Medien“ (ebd., S. 84) verschaffen, „Sitz und Stimme in beratenden oder entscheidenden Gremien etwa kommunaler Gesundheits- oder Sozialpolitik zu erlangen“ (ebd., S. 85).

*

So unterschiedlich also die Vorstellungen darüber ausfallen, worin Emanzipation bestehen müsse, so vielfältig sind auch die Konzepte dazu, wie sie psychologisch umzusetzen oder zu begleiten wäre. Dieser erste grobe Blick auf unterschiedliche psychologische Emanzipationskonzepte zeigt, dass auch diese im Recht, der Geschichte oder der gesellschaftlichen Produktionsweise Schranken und Chancen auf dem Weg zur Selbstbestimmung erkennen, dass sie aber zugleich der Ansicht sind, dass die philosophisch-gesellschaftstheoretisch begründeten Positionen um psychologisches Wissen über den Menschen ergänzt werden müssten. Denn ihren Untersuchungsgegenstand bildet die Subjektivität des Menschen, sie forschen nach inneren psychischen Bedingungen, die Selbstbestimmung ermöglichen, fördern oder verhindern können. *Welche* inneren Beschränkungen des Bewusstseins überwunden werden müssten, woher sie kommen, welchen Inhalt sie also haben oder

welche Potenziale es zu fördern gelte, auf welchem Weg das geschehen könne usw., scheint sich jedoch ebenfalls nicht ohne Weiteres entscheiden zu lassen. Eine Einigkeit darin ist jedenfalls erst einmal nicht erkennbar, scheint es doch zumindest etwas gänzlich anderes zu sein, ob der Mensch via Analyse seiner unbewussten Charakterzüge zu seiner auch noch vorhandenen moralischen Eigentlichkeit zurückfinden müsste, ob seine Persönlichkeit auf ihren gesellschaftlichen Gegensatz zu sich selbst hin zu untersuchen wäre, ob in der historisch gewordenen Subjektivität alternative Erkenntnis- und Handlungsmöglichkeiten zur gemeinschaftlichen Verfügungserweiterung enthalten sind oder ob es an einem Bewusstsein, die objektiven Möglichkeiten beherrschen und für sich nutzen zu können, fehle.

An diesem Streit und Widerstreit der psychologischen Emanzipationskonzepte setzt die vorliegende Untersuchung an. Sie will einen Beitrag dazu leisten, einerseits einzelne Positionen zu explizieren, einander gegenüberzustellen und so auch den Gegenstand als Ganzen zunächst präzise zu erfassen. Darüber hinaus sollen die Theorien andererseits auf ihre Stimmigkeit hin überprüft, auf mögliche Widersprüche untersucht werden, um einem Verstehen näher zu kommen, was psychologische Emanzipation der Sache nach ist oder sein könnte. Wie genau das geschehen soll und was das im Einzelnen bedeutet, wird im Folgenden näher angegeben werden. Doch zunächst gilt es, eine Auswahl zu treffen.

Diese folgt keinem ausschließenden Kriterium, sondern erst einmal dem Gesichtspunkt größtmöglicher Differenz der Ansätze, sowohl was deren inhaltliche Ausrichtung als auch ihre theoretische und historische Kontextualisierung angeht, um den Gegenstand in seiner Vielfalt möglichst umfassend abzubilden. Aufgrund der Menge der unterschiedlichen Ansätze und des Materials, mit dem die Analyse daher konfrontiert ist, muss sich die Arbeit forschungspragmatisch allerdings auf wenige Konzepte beschränken. Es sind die folgenden drei Theorien ausgewählt worden, die nach ihrem chronologischen Auftreten geordnet nacheinander zum Gegenstand der Untersuchung genommen werden: aus der Phase der Herausbildung der Psychologie als moderner Wissenschaft um 1800 das *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* um Karl Philipp Moritz, aus der Phase ihrer Expansion als Disziplin und Profession ab den späten 1960er Jahren die *Kritische Psychologie* um Klaus Holzkamp sowie aus der Phase ihrer erfolgreichen gesellschaftlichen Verankerung als nicht mehr wegzudenkende Profession das *Empowermentkonzept*.

Dass die drei Konzepte historisch im Kontext gesamtgesellschaftlicher und damit verbundener (zeit)geistiger Veränderungen entstanden sind bzw. im Falle des Empowerments sich in der Psychologie etabliert haben – so die Erfahrungsseelenkunde als Projekt der Aufklärung, die Kritische Psychologie als ein Theoriestrang aus dem Kontext der 1968er-Bewegung und Empowerment im Sinne postmoderner Verweigerung ‚moderner Vernunft‘ – ist gewiss kein Zufall. Der Frage nach einem

inneren Zusammenhang zwischen dem gesellschaftshistorischen Hintergrund und dem jeweiligen Ansatz wird jedoch nicht systematisch nachgegangen. Sondern es werden gemäß der hier zu behandelnden Fragestellung ausschließlich die theorieimmanenten Zusammenhänge der darin jeweils manifesten *emanzipatorischen Subjektvorstellungen* rekonstruiert. Ob und welche gesellschaftlichen Prinzipien sich darin wie Ausdruck verschaffen oder auch ob und inwiefern derlei Theorien in einem diskursanalytischen Verständnis wissenschaftliche oder gesellschaftliche Wirklichkeit erzeugen mögen, wäre demgegenüber ein gesonderter, gleichwohl anschlussfähiger Forschungsauftrag.

Methodische Bemerkungen zum Vorgehen der anschließenden Untersuchung – Was heißt abstrakt und konkret, was ist ein Begriff?

Der Untersuchungsgegenstand ist somit umrissen: Es geht um psychologische Emanzipation bzw. emanzipatorische Psychologie am Material dreier ausgewählter Theorien und ihres jeweiligen theoretischen Kontextes, soweit dieser für das Thema bedeutsam ist. Doch wie soll man sich dem Gegenstand nun nähern, wie wissenschaftliche Erkenntnis über ihn generieren, oder wenigstens einen Beitrag zu solcher Erkenntnis leisten? Zum besseren Verständnis dieser Arbeit, ihres Vorhabens und Vorgehens sollen die folgenden Erläuterungen dienen. Es wird dazu ein bestimmtes Verständnis dessen dargestellt werden, was Wissenschaft sei und zu leisten habe; dazu sollen hauptsächlich die maßgeblichen Vertreter dieses Verständnisses selbst zu Wort kommen. Im Anschluss daran wird auch in Kürze auf die Differenzen der verschiedenen Positionen innerhalb der um dieses Wissenschaftsverständnis geführten erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung einzugehen sein, sodass daran schließlich die Positionierung und Abgrenzung der Arbeit selbst in diesem Streit vorgenommen werden kann.

Einen Gegenstand *denken* – was heißt das?

Der *Inhalt*, der unser Bewußtsein erfüllt, von welcher Art er sei, macht die *Bestimmtheit* der Gefühle, Anschauungen, Bilder, Vorstellungen, der Zwecke, Pflichten usf. und der Gedanken und Begriffe aus. Gefühl, Anschauung, Bild usf. sind insofern *die Formen* solchen Inhalts, welcher *ein und derselbe* bleibt, ob er gefühlt, angeschaut, vorgestellt, gewollt und ob er *nur* gefühlt oder aber mit Vermischung von Gedanken gefühlt, angeschaut usf. oder ganz *unvermischt* gedacht wird. In irgendeiner dieser Formen oder in der Vermischung mehrerer ist der Inhalt *Gegenstand* des Bewußtseins. (Hegel, 1992a, S. 44)

Damit ein Gegenstand untersucht werden kann, muss dieser zunächst bewusst sein, dem Geist gegeben sein. Eine Sache, von der ich nicht oder nichts weiß, kann ich auch nicht untersuchen oder anders ausgedrückt: Damit eine Erkenntnis über einen Gegenstand zustande kommen kann, muss dieser erst einmal zur *Kenntnis* genommen werden. Ein und derselbe *Inhalt* könne nun aber, so Hegel, auf ganz verschiedene Weise oder in unterschiedlicher *Form* Gegenstand des Bewusstseins sein. Es ist ein Unterschied, ob ich eine Universität *anschaue*, mich also z. B. in ihren Gebäuden bewege und die Studenten in ihrer Tätigkeit beobachte oder ob ich, an meinem Schreibtisch sitzend, mir ihre verschiedenen Bestandteile, etwa die Hörsäle oder die Prüfungsordnung *vorstelle*. Wieder etwas anderes ist es, ob ich über diese Dinge *nachdenke*, etwa versuche den Zusammenhang zwischen Wissenserwerb und Notengebung zu ermitteln, oder ob ich einen bestimmten Abschluss erreichen *will*, also in dieser Richtung tätig werde bzw. die Gefahr, bei der dazu geforderten Prüfung durchzufallen, z. B. als Angst *fühle* usw. Jedes Mal ist es die Universität bzw. sind es verschiedene ihr zugehörige Elemente, die in diesem Beispiel Gegenstand meines Bewusstseins sind, und sie sind mir ggf. auch noch in unterschiedlicher Form bewusst. Wie komme ich nun aber von den verschiedenen inhaltlichen Momenten und den unterschiedlichen Weisen, in denen mir der Gegenstand bereits *bekannt* ist, dahin, dass ich ihn *erkenne*, im Sinne eines wirklichen Begreifens? Was kann es heißen, einem Gegenstand, der mir in seiner Gesamtheit zunächst als ‚wüstes Durcheinander‘ von lauter Bestandteilen, Zufälligkeiten, Beziehungen auf andere Inhalte usw. gegenübertritt, auf den Grund zu kommen und darum nicht nur zu wissen, dass er so und so in Erscheinung tritt, sondern zu verstehen, warum er gerade so und nicht anders *ist*? Von dieser Frage handelt das vorliegende Kapitel der Einleitung, und über diese Frage haben sich nicht wenige Theoretiker den Kopf zerbrochen. Eine theoretische Richtung, aus der sich ihr näherkommen ließe, ein Ansatz, der sich ihrer Beantwortung annimmt, soll dazu im Folgenden etwas näher diskutiert werden. Es werden bei Weitem nicht alle, aber einige zentrale Positionen innerhalb dieser Richtung zu Wort kommen, und miteinander darüber ‚in Streit geraten‘, wie der *Prozess des Erkennens* zu fassen sei und wie demnach sein Resultat, eine Erkenntnis über den Gegenstand, gelingen könne. Da das vorliegende Kapitel keine wissenschafts- oder erkenntnistheoretischen Debatten nachzeichnen oder gar entscheiden, sondern lediglich das Vorgehen in der vorliegenden Arbeit selbst verdeutlichen und begründen will, wird weder Vollständigkeit noch Ausgewogenheit der Positionen, sondern schlicht der Fortgang des Gedankens das leitende Kriterium der Materialauswahl sein. Nach Hegel jedenfalls, der bei dieser Untersuchung

den gedanklichen roten Faden liefern soll,¹ geht der Erkenntnisprozess, der also seinerseits den spezifischen Gegenstand dieses Kapitels ausmacht, nicht erst beim Nachdenken über einen Gegenstand los:

Die Intelligenz fängt von der Äußerlichkeit als ihrer *Bedingung*, aber nicht als ihrem Prinzip an, welches sie vielmehr sich selbst ist. Sie ist 1. unmittelbar als *Gefühl*, dessen Inhalt sie 2. zur *Vorstellung* in sich erhebt und 3. als *Denken* den Inhalt von der Zufälligkeit zur Notwendigkeit und der Besonderheit zur Allgemeinheit seiner Bestimmungen reinigt. (Hegel, 1986, S. 42 f.)

Die „Intelligenz“, die bei Hegel auch der „theoretische Geist“ heißt², fasst also verschiedene Weisen, wie ein Gegenstand im Bewusstsein vorhanden ist, unter sich zusammen. Diese Weisen oder Formen stehen nun jedoch nach Hegel nicht einfach zufällig nebeneinander, sondern die Tätigkeit der Intelligenz *vollziehe sich in diesen Formen*, diese hätten also ihrerseits ihr allgemeines und leitendes Moment in eben dieser Tätigkeit. Und was ist nun die bestimmte Tätigkeit der Intelligenz? Wo immer der theoretische Geist sich betätige, sei diese Tätigkeit *Erkennen*, und das „Tun der Intelligenz als theoretischen Geistes ist *Erkennen* genannt worden, nicht in dem Sinne, daß sie *unter anderem* auch erkenne, außerdem aber auch anschau, vorstelle, sich erinnere, einbilde usf.“ (Hegel, 1992b, S. 242), sondern das Anschauen, Vorstellen, Denken usw. seien ineinander übergehende Tätigkeiten der Intelligenz, in denen sie ihren gemeinsamen Zweck – eben einen Gegenstand zu erkennen – *realisiere*.

¹Dass gerade Hegel bzw. einige seiner Gedanken über den Prozess des menschlichen Erkennens zum Zwecke der methodischen Verdeutlichung des Forschungsvorhabens ausgewählt werden, hat nicht den Grund, dass niemand sonst, bzw. nicht auch modernere Autoren Belastbares zu dieser Frage beizutragen hätten. Da es hier auch nicht um die Darstellung und Erläuterung erkenntnistheoretischer Fragen und darin vorhandener Positionen gehen soll, sondern, wie gesagt, darum, das eigene Vorgehen zu verdeutlichen, folgt die Auswahl ohnehin keinem zwingenden, sich etwa aus diesem spezifischen Gegenstandsbereich ergebenden Kriterium. Hegel qualifiziert sich für dieses Anliegen vielmehr dadurch, dass er zum einen einer der ersten war, die das hier zu explizierende Wissenschaftsverständnis systematisch nicht nur dargestellt, sondern auch in seinen sonstigen Schriften streng beachtet hat. Darüber hinaus ist er andererseits, und dies wird an den angeführten Zitaten hoffentlich nebenher deutlich werden, entgegen des gängigen Urteils zwar nicht immer eine einfache Lektüre, jedoch bei genauerem Hinsehen in seinen Gedanken alles andere als unklar.

²Die einzelnen Momente der Tätigkeit der Intelligenz in ihrem jeweiligen Gehalt, ihrem inneren Zusammenhang und Fortschreiten hin zum Denken, ebenso wie den sogenannten „praktischen Geist“ mit seinen Bestandteilen, etwa dem praktischen Gefühl, Willen usw. sind hier selbst nicht Thema. Hegel erläutert sie jedoch ausführlich in seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* in dem Kapitel *Psychologie. Der Geist* (Hegel, 1992b, S. 229–302).

Da es sich für die vorliegende Fragestellung jedoch nicht um den so im Groben aufgeblätterten Erkenntnisprozess im Allgemeinen, also in den verschiedenen Tätigkeiten und Stufen des theoretischen Geistes, sondern vielmehr um den *wissenschaftlichen* Erkenntnisprozess im Besonderen handelt, so ist in den folgenden Ausführungen vor allem eine Tätigkeit näher zu betrachten und zu bestimmen, nämlich das *denkende* Erkennen. Was macht nun das Denken selbst aus, was ist die Spezifik davon, einen Gegenstand zu denken, im Unterschied etwa dazu, ihn vorzustellen? Folgen wir Hegel weiter:

[Es] fällt nicht so leicht auf, worin der Unterschied solcher *Vorstellungen* von den *Gedanken* ... zu setzen sei. [...] Die Eigentümlichkeit der Vorstellung aber ist im allgemeinen auch in dieser Rücksicht darein zu setzen, daß in ihr solcher Inhalt gleichfalls vereinzelt steht. [...] Die Vorstellung bleibt nun entweder dabei stehen, daß das Recht Recht, Gott Gott ist, – oder gebildeter gibt sie Bestimmungen an, z. B. daß Gott Schöpfer der Welt, allweise, allmächtig usf. ist; hier werden ebenso mehrere vereinzelt einfache Bestimmungen aneinandergereiht, welche, der Verbindung ungeachtet, die ihnen in ihrem Subjekte angewiesen ist, außeinander bleiben. Die Vorstellung trifft hier mit dem *Verstande* zusammen, der sich von jener nur dadurch unterscheidet, daß er Verhältnisse von Allgemeinem und Besonderem oder von Ursache und Wirkung usf. und dadurch Beziehungen der Notwendigkeit unter den isolierten Bestimmungen der Vorstellung setzt, da diese sie in ihrem unbestimmten Raume durch das bloße *Auch* verbunden *nebeneinander* beläßt. – Der Unterschied von Vorstellung und von Gedanken hat die nähere Wichtigkeit, weil überhaupt gesagt werden kann, daß die Philosophie nichts anderes tue, als die Vorstellungen in Gedanken zu verwandeln, – aber freilich fernerhin den bloßen Gedanken in den Begriff. (Hegel, 1992a, S. 73 f.)

Was nach Hegel zunächst Vorstellung und Denken im Unterschied etwa zur Anschauung gemeinsam haben, ist, dass sie ihren Inhalt in die Form der Allgemeinheit bringen: Ihr Inhalt ist nicht dieser konkrete Hörsaal, in dem ich mich gerade umsehe mit seinen unendlichen Einzelheiten und Details, sondern die Sache ‚Hörsaal‘ mit den für sie konstitutiven Momenten.³ Man kann nun allerdings, um bei unserem Beispiel zu bleiben, durchaus allerhand Vorstellungen bzw. Kenntnisse über die Sache namens Universität haben – man weiß etwa, es gehören Fakultäten und eine Mensa dazu, Lehrende und ein Rechenzentrum, eine Hochschulrektorenkonferenz und ein Promotionsrecht usw. – jedoch ohne recht zu wissen, was dabei zu denken wäre, also worum es sich bei dieser Sache und ihren Bestandteilen eigentlich

³Es ist natürlich nicht *jede* Vorstellung eine allgemeine Vorstellung im Sinne von ‚ein Hörsaal‘. Ich kann mir durchaus auch einen bestimmten Hörsaal möglichst detailliert in Erinnerung rufen usw. Es geht hier jedoch nicht darum, die Tätigkeiten des Vorstellens und Erinnerens zu bestimmen, sondern das gemeinsame an (allgemeinen) Vorstellungen und Gedanken festzuhalten, um von da aus auf ihren Unterschied zu kommen.

handelt. Was diese Elemente *als Vorstellungen* ausmache, das sei nun nicht einfach, dass ich sie mir als mehr oder weniger klare Bilder aus meinem Gedächtnis vor Augen führen kann, sondern, dass sie als solche Vorstellungen *vereinzelt nebeneinander* stünden und in dieser Vereinzelung bestehen blieben. Die Vorstellung kommt vom Standpunkt des Erkennens über das Trennen, Zusammenfassen, Nebeneinanderstellen usw. der erinnerten Bilder nicht hinaus, selbst dann nicht, wenn sie aus mehreren einzelnen Vorstellungen eine neue allgemeine gewinnt (etwa aus der roten Rose, dem roten Buch, dem roten Kugelschreiber die Farbe Rot). Das *Denken* hätte demnach einerseits in solchen Vorstellungen seinen Stoff und sein Material, darüber hinaus aber die unterscheidende Spezifik, dass es die „Beziehungen der Notwendigkeit“, also den *bestimmten Zusammenhang* der einzelnen Bestandteile des Gegenstandes untereinander bestimme, von denen ich bisher bei aller Kenntnis nicht mehr weiß, als dass dieser Inhalt „auch“ irgendwie zum Gegenstand gehörig ist.

Die dem Gegenstand immanenten Zusammenhänge seiner Momente sowie die Zusammenhänge verschiedener Gegenstände zueinander – dies zu ergründen ist also *die* Domäne des Denkens – offenbaren sich aber nicht einfach so: „alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen“ (Marx, 1975b, 825). Verhältnisse in den Dingen sind also nicht ohne Weiteres sichtbar, doch woher sie dann nehmen, wie kommt ihnen das Denken auf die Spur?

Der Forschungsprozess. Oder: Die Sache auf den Begriff bringen

Es ist also bis hierher von Hegel zu lernen, dass die Wissenschaft die Aufgabe hätte, „Vorstellungen in Gedanken zu verwandeln, – aber freilich fernerhin den bloßen Gedanken in den Begriff“ (Hegel, 1992a, S. 73 f.) und dass es dafür nötig sei, die Vorstellungen aus der Vereinzelung in ihren Zusammenhang zu setzen, also die Beziehung der Bestimmungen des Gegenstandes untereinander aufzudecken. Es ist außerdem festgehalten worden, dass das *Denken* diese Verhältnisse aufzudecken habe. Wie geht das nun vor sich, wie kommt das Denken ‚hinter‘ die Dinge?

Das Denken ist überhaupt das Auffassen und Zusammenfassen des *Mannigfaltigen in der Einheit*. Das Mannigfaltige als solches gehört der Äußerlichkeit überhaupt, dem Gefühl und der sinnlichen Anschauung an. [...] Das Denken besteht darin, alles Mannigfaltige in die Einheit zu bringen. (Hegel, 1986, S. 163)

Das Denken bringe also zunächst dadurch Klarheit in die Totalität der chaotischen Vorstellungen, dass es die verschiedenen und unterschiedenen Momente des Gegenstandes zusammenfasse, „in die Einheit“ bringe und das geschehe nun weiter

dadurch, dass es deren *allgemeines gemeinsames Moment* finde: „Indem Denken als tätig in Beziehung auf Gegenstände genommen wird, das *Nachdenken über* etwas, so enthält das Allgemeine als solches Produkt seiner Tätigkeit den Wert der *Sache*, das *Wesentliche*, das *Innere*, das *Wahre*“ (Hegel, 1992a, S. 76). Der „Wert“ bzw. das Innere des Einzelnen liege also in seiner Allgemeinheit, in der es zusammengefasst werden kann. Folgende Leitfrage könnte für diesen ersten Schritt der Erkenntnis formuliert werden: Wovon bzw. von welcher Bestimmung sind all die unterschiedlichen Momente des zu untersuchenden Gegenstandes ein Fall? Das ist ihre Allgemeinheit, und diese wird gefunden durch die *Abstraktion*:

Das Denken ist *Abstraktion*, insofern die Intelligenz von konkreten Anschauungen ausgeht, eine von den mannigfaltigen Bestimmungen wegläßt und eine andere hervorhebt und ihr die einfache Form des Denkens gibt. [...] Wenn ich *alle* Bestimmungen von einem Gegenstand weglasse, so bleibt *nichts* übrig. Wenn ich dagegen *eine* Bestimmung weglasse und eine *andere* heraushebe, so ist dies abstrakt. (Hegel, 1986, S. 163)

Das Abstrahieren stelle die Tätigkeit des Denkens dar, in der es die verlangte Allgemeinheit der Dinge findet. Doch hier sei Vorsicht, gewissermaßen Fingerspitzengefühl geboten: Abstrahieren führe nicht zum Ziel, wenn einfach willkürlich verschiedene oder gar alle Besonderheiten einer Sache weggelassen und dadurch Allgemeinheiten erzeugt würden, unter die dann zwar alles Mögliche passte, die jedoch gerade deshalb gar nichts mehr erklärten.⁴ Doch welche Bestimmungen lasse ich dann weg, in welcher Allgemeinheit fasse ich die Elemente nun zusammen, welchen Gesichtspunkt wähle ich aus? Damit das Abstrahieren wirklich zu einer Analyse gerate, habe es zunächst einmal die Sache und ihre Bestandteile nicht unter

⁴Der Illusion, man komme mit beliebig groben Abstraktionen dem Wesen der Dinge, ihrer Erklärung, näher, hat Marx entgegengehalten, dass das Abstrahieren *Analysieren* sein müsse, damit es wissenschaftlich sei. Polemisch bemerkt er gegen seinen Zeitgenossen Proudhon: „Ist es zum Verwundern, daß in letzter Abstraktion – denn es handelt sich um Abstraktion, nicht um Analyse – jedes Ding sich als logische Kategorie darstellt? Ist es zum Verwundern, daß, wenn man nach und nach alles fallen läßt, was die Individualität eines Hauses ausmacht, wenn man von den Baustoffen absieht, woraus es besteht, von der Form, die es auszeichnet, man schließlich nur noch einen Körper vor sich hat; daß, wenn man von den Umrissen dieses Körpers absieht, man schließlich nur einen Raum hat; daß, wenn man endlich von den Dimensionen dieses Raumes abstrahiert, man zum Schluß nichts mehr übrig hat als die Quantität an sich, die logische Kategorie der Quantität? [...] Daß alles, was existiert, daß alles, was auf der Erde und im Wasser lebt, durch Abstraktion auf eine logische Kategorie zurückgeführt werden kann, daß man auf diese Art die gesamte wirkliche Welt ersäufen kann in der Welt der Abstraktionen, der Welt der logischen Kategorien – wen wundert das“ (Marx, 1977, S. 127 f.)?

irgendeine Kategorie zu subsumieren, sondern die Allgemeinheit *des Gegenstandes* selber zu finden, oder um es in Engels' Worten auszudrücken: das Denken könne, „ohne Böcke zu schießen, nur diejenigen Bewußtseins-elemente zu einer Einheit zusammenfassen, in denen oder in deren realen Urbildern diese Einheit schon *vorher bestanden*. Wenn ich eine Schuhbürste unter die Einheit Säugetier zusammenfasse, so bekommt sie damit noch lange keine Milchdrüsen“ (Engels, 1975, S. 39). Es muss sich also um die Einheit der Bestandteile des Gegenstandes selber, um *ihre* Einheit, ihr Allgemeines handeln. Doch das löst die Frage noch nicht auf, sondern schränkt sie höchstens weiter ein: Was ist denn nun *ihre* Allgemeinheit? Um hier weiterzukommen, ist zunächst zu klären, was ein Allgemeines überhaupt allgemein macht. Das hilft dann vielleicht auch, zu verstehen, was das alles eigentlich mit Erkenntnis zu tun hat:

Was hierbei zunächst das Erkennen anbetrifft, so beginnt dasselbe damit, die vorhandenen Gegenstände in ihren bestimmten Unterschieden aufzufassen, und es werden so z. B. bei Betrachtung der Natur Stoffe, Kräfte, Gattungen usw. unterschieden und in dieser ihrer Isolierung für sich fixiert. Das Denken verfährt hierbei als Verstand, und das Prinzip desselben ist die Identität, die einfache Beziehung auf sich. Diese Identität ist es dann auch, durch welche im Erkennen zunächst der Fortgang von der einen Bestimmung zur anderen bedingt wird. (Hegel, 1992a, S. 169)

Allgemein ist eine Bestimmung also deshalb und dadurch, so gibt Hegel Auskunft, dass sie einerseits allen unter ihr begriffenen Bestandteilen des Gegenstandes *gemeinsam* ist, sie alle unter sich befasst; und sie ist andererseits *ihre* Allgemeinheit dadurch, dass diese den in Rede stehenden Gegenstand von anderen Gegenständen *abgrenzt* und *unterscheidet*. Ein Schrank etwa, in allen seinen Bestandteilen, ist nicht einfach nur ein Ding, wie auch ein Haus oder eine Geige ein Ding ist, das ist so nicht seine Allgemeinheit. Schon eher ist er ein Möbel, das unterscheidet ihn zumindest schon von der Geige und dem Haus. Doch er ist auch nicht einfach nur ein Möbel, wie der Schreibtisch und die Couch auch Möbel sind. Schon eher ist er ein Behältnis, das unterscheidet ihn wieder von den beiden anderen Möbeln. Doch auch das Regal und die Truhe sind Behältnisse, ohne deshalb Schrank zu sein usw. So nähert man sich per Abstraktion der Allgemeinheit *dieses* Gegenstandes. Die einzelnen Bestandteile des Gegenstandes ihrerseits haben, wie gesagt, in dem gefundenen Element ihr Allgemeines, weil sie in all ihrer Unterschiedlichkeit in diesem Element *gleich* sind. Diese Gleichheit sei jedoch nicht einfach als formale Gleichheit zu verstehen, als Subsumtion aller unter ein beliebiges Moment, das allein die Bedingung hat, dass es die Sache von allen anderen abgrenze. Hegel legt Wert darauf, dass das allgemeine Band, das die verschiedenen Bestimmungen zusammenhält, ein *inneres* sein müsse und kein der Sache bloß äußerlicher Zusammenhang sein dürfe. Er

unterscheidet insofern die wirkliche *Allgemeinheit* der unterschiedenen Momente der Sache von einer bloßen *Gemeinschaftlichkeit*, also einer Bestimmung, die diesen zufällig gemeinsam sei, die aber nicht zu ihrem Wesen gehöre:

Das Allgemeine erscheint hier nur als ein äußeres Band, welches die für sich bestehenden und dagegen gleichgültigen Einzelnen umfaßt. In der Tat ist jedoch das Allgemeine der Grund und Boden, die Wurzel und die Substanz des Einzelnen. Betrachten wir z. B. den Gajus, den Titus, den Sempronius und die übrigen Bewohner einer Stadt oder eines Landes, so ist dies, daß dieselben sämtlich Menschen sind, nicht bloß etwas denselben Gemeinschaftliches, sondern ihr *Allgemeines*, ihre *Gattung*, und alle diese Einzelnen wären gar nicht ohne diese ihre Gattung. Anders verhält es sich dagegen mit jener oberflächlichen, nur sogenannten Allgemeinheit, die in der Tat bloß das allen Einzelnen Zukommende und denselben Gemeinschaftliche ist. Man hat bemerkt, daß die Menschen, im Unterschied von den Tieren, dies miteinander gemein haben, mit Ohrläppchen versehen zu sein. Es leuchtet indes ein, daß, wenn etwa auch der eine oder der andere keine Ohrläppchen haben sollte, dadurch sein sonstiges Sein, sein Charakter, seine Fähigkeiten usw. nicht würden berührt werden, wohingegen es keinen Sinn haben würde, anzunehmen, Gajus könnte etwa auch nicht Mensch, aber doch tapfer, gelehrt usw. sein. Was der einzelne Mensch im Besonderen ist, das ist er nur insofern, als er vor allen Dingen Mensch als solcher ist und im Allgemeinen ist, und dies Allgemeine ist nicht nur etwas außer und neben anderen abstrakten Qualitäten oder bloßen Reflexionsbestimmungen, sondern vielmehr das alles Besondere Durchdringende und in sich Beschließende. (Hegel, 1992a, S. 327)

Das erste Moment von Erkenntnis, der erste Zusammenhang der zwischen den anfangs chaotischen unvermittelten Momenten einer Sache im Denken zu finden wäre, ist somit ihre *Identität*. Sie sind alle zum selben Gegenstand gehörig, das wusste man schon vorher, aber, so ließ sich eingangs fragen, warum eigentlich, inwiefern denn? Die Antwort lautet nun, weil sie alle eine Identität besitzen und diese ist *ihre Allgemeinheit*. Diese Identität zu finden, also diejenige Bestimmung zu entdecken, die diese Identität ausmacht, ist schon ein großer Schritt, sich in einer Sache auszukennen. Nimmt man, um noch ein Beispiel zu bemühen, Kapital als einen zu erklärenden Gegenstand, so lässt sich schnell merken, dass dieser Gegenstand eine Vielzahl der verschiedensten Elemente und Bestimmungen enthält: Industrie, Handelskapital, Zins, Waren, Aktien, Geld, Immobilien, Börse, Weltmarkt, Angebot und Nachfrage usw. Abstrahiert man im Sinne einer Analyse von all den Besonderheiten auf ihr gemeinsames inneres Band, ihre Allgemeinheit, was erhält man dann? Die alten Ökonomen geben die Auskunft, all diese Dinge hätten ihre Allgemeinheit im Tauschwert bzw. im *Wert*, sie seien zunächst *sämtlich* unterschiedliche *Erscheinungsformen* des Wertes, durch ihn hingen sie zusammen, er trete in ihnen allen auf, sei ihr bestimmendes Moment. Sofern das korrekt ist, ist also mit dem Allgemeinen der wesentliche innere Zusammenhang aufgedeckt. Entscheidend ist

in den bisherigen Beispielen für unseren Zusammenhang jedoch nicht, welche Kategorie nun genau die allgemeine des jeweiligen im Beispiel genannten Gegenstandes ist, sondern entscheidend ist dies: „Aus allen diesen Beispielen ist zu entnehmen, wie das Nachdenken immer nach dem Festen, Bleibenden, In sich Bestimmten und dem das Besondere Regierenden sucht. Dies Allgemeine ist mit den Sinnen nicht zu erfassen, und dasselbe gilt als das Wesentliche und Wahre“ (Hegel, 1992a, S. 78). Welche Abstraktion, also welche gesonderte Bestimmung die Einheit und Identität aller Momente des Gegenstandes ausmacht, dies sei allerdings, wie gesagt, weder schon vorher bekannt, noch den Dingen anzusehen⁵, sondern durch den hier methodisch beschriebenen Forschungsprozess herauszufinden. Dass dies kein Leichtes ist, das weiß jeder Wissenschaftler und das hat auch Hegel schon gewusst – doch dazu mehr im nächsten Abschnitt.

Bei dem so gefundenen Allgemeinen, der Identität, kann es jedoch noch nicht bleiben, denn die zu erklärende Sache hat dieses Allgemeine zwar nicht mehr mit ganz anderen und allen möglichen Gegenständen gemeinsam, aber immer noch mit all jenen, die, bei aller sorgfältigen Abstraktion, *dieselbe Allgemeinheit* haben. Wenn jedes Ding letztlich seine eigene Allgemeinheit hätte, wäre diese ja auch schlechterdings nicht mehr unterschieden von der Sache selbst, sondern würde mit ihr zusammenfallen, man käme dabei heraus: Kapital ist Kapital. Und das wäre zwar richtig, aber gleichzeitig tautologisch. Kapital ist also Wert, sagen manche Ökonomen, gut und schön, aber jede Geldsumme ist Wert, ohne deswegen auch gleich Kapital zu sein, überhaupt sind alle Waren Wert, die Ware fällt aber deswegen keineswegs mit der hier zu bestimmenden Sache zusammen.⁶

Es ist also im Forschungsprozess außer der Allgemeinheit eine weitere Bestimmung zu finden, nämlich diejenige, die die *Besonderheit* der Sache ausmacht,

⁵ „Dies Allgemeine existiert nicht äußerlich als Allgemeines: die Gattung als solche läßt sich nicht wahrnehmen; die Gesetze der Bewegung der Himmelskörper sind nicht an den Himmel geschrieben. Das Allgemeine also hört man nicht und sieht man nicht, sondern dasselbe ist nur für den Geist“ (Hegel, 1992a, S. 78).

⁶ „Es ist von großer Wichtigkeit, sich über die wahre Bedeutung der Identität gehörig zu verständigen, wozu dann vor allen Dingen gehört, daß dieselbe nicht bloß als abstrakte Identität, d. h. nicht als Identität mit Ausschließung des Unterschiedes aufgefaßt wird. Dies ist der Punkt, wodurch sich alle schlechte Philosophie von dem unterscheidet, was allein den Namen der Philosophie verdient. [...] Alle jene ... dem Denken so häufig gemachten Vorwürfe der Einseitigkeit, der Härte, der Inhaltslosigkeit usw. haben ihren Grund in der verkehrten Voraussetzung, daß die Tätigkeit des Denkens nur die des abstrakten Identischsetzens sei [...]. Wenn das Denken weiter nichts wäre als jene abstrakte Identität, so müßte dasselbe für das überflüssigste und langweiligste Geschäft erklärt werden. Allerdings sind der Begriff und weiter die Idee mit sich identisch, allein nur insofern dieselben zugleich den Unterschied in sich enthalten“ (Hegel, 1992a, S. 238).

gegenüber all den Gegenständen, die mit ihr die Allgemeinheit teilen. Kapital ist also nicht nur Wert, wie jede Ware oder Geldsumme, sondern ein *bestimmter* Wert. Doch welcher? Was macht das Moment der Besonderheit der Sache aus? „Die *Besonderheit* ist die Beziehung der Einzelheit [der zu erklärenden Sache, etwa Kapital] und Allgemeinheit aufeinander; es ist das Allgemeine in einer Bestimmung gesetzt“ (Hegel, 1986, S. 194). Die Besonderheit, nach der gefragt ist, ist also zunächst die Weise, in der die zu erklärende Sache sich auf ihre Allgemeinheit bezieht. Oder umgekehrt: Die Besonderheit ist gewissermaßen die Richtung, in die die Allgemeinheit bestimmt werden muss, damit sie die in Rede stehende Sache sei. Und wie komme ich auf die ‚Richtung‘ nun wieder?

Das Besondere enthält die Allgemeinheit, welche dessen Substanz ausmacht; die Gattung ist *unverändert* in ihren Arten; die Arten sind nicht von dem Allgemeinen, sondern nur *gegeneinander* verschieden. Das Besondere hat mit den *anderen* Besonderen, zu denen es sich verhält, eine und dieselbe Allgemeinheit. (Hegel, 1990, S. 280)

War die Allgemeinheit also sozusagen die Gattung unter die der Gegenstand fällt, so sei die Besonderheit die Spezifik der *Art* im Unterschied zu den anderen Arten, die auch unter diese Gattung fallen. War es hinsichtlich der Allgemeinheit die Identität aller Bestandteile des Gegenstandes, so ist hier offenbar das bestimmende Verhältnis der *Unterschied*. Doch handelt es sich nicht um den Unterschied zu allen möglichen anderen Gegenständen, sondern spezieller um denjenigen Unterschied, der die in Rede stehende Sache und ihre Bestandteile von denjenigen Gegenständen abgrenzt und unterscheidet, die mit ihr dieselbe Allgemeinheit haben. Die Bestimmung, die die Besonderheit ausmacht, wird nun wieder auf eben dem Wege der Abstraktion gefunden, der schon oben beschrieben war. Von welchen Momenten an dem Gegenstand muss ich absehen, welches hervorheben, damit seine Besonderheit und Unterschiedenheit zu den anderen deutlich wird oder was haben die anderen zur Gattung gehörigen Gegenstände nicht, was jedoch gerade diesen auszeichnet? Angenommen also der Schrank hätte sein Allgemeines darin, ein Behältnis zu sein – und wie gesagt, es kommt hier nicht darauf an, ob damit seine Allgemeinheit wirklich getroffen ist, sondern darauf, zu verfolgen, wie der Erkenntnisprozess fortgeht –, dann wäre jetzt zu fragen, was ihn denn nun von anderen Behältnissen wie etwa dem Regal oder der Truhe unterscheidet. Er könnte etwa seine Besonderheit darin haben, dass er die Dinge, die er enthält, räumlich und visuell vom Rest des Raumes abgrenzt. Er unterschiede sich dann durch seine *Türen* von dem Regal und durch die *blickdichten* Türen von der Vitrine. Und eine weitere Besonderheit könnte darin liegen, dass er seine Inhalte platzsparend nach oben organisiert statt in die Breite. Er unterschiede sich so durch seine *Regalböden* von der Truhe usw. Der

Schrank wäre demnach ein Behältnis, das seine Inhalte nach außen abschließt und ineinander aufrecht organisiert. Oder, um unser Beispiel aus der ökonomischen Wissenschaft fortzusetzen: Kapital ist Wert im Allgemeinen, aber nicht nur das, sondern im Besonderen ist es derjenige Wert, *der sich selbst verwertet*, also beständig eine Bewegung durchläuft, in der er mehr wird:

In der Tat aber wird der Wert hier das Subjekt eines Prozesses, worin er unter dem beständigen Wechsel der Formen von Geld und Ware seine Größe selbst verändert, sich als Mehrwert von sich selbst als ursprünglichem Wert abstößt, sich selbst verwertet. Denn die Bewegung, worin er Mehrwert zusetzt, ist seine eigne Bewegung, seine Verwertung also Selbstverwertung. Er hat die okkulte Qualität erhalten, Wert zu setzen, weil er Wert ist. Er wirft lebendige Junge oder legt wenigstens goldne Eier. (Marx, 1975a, S. 169)

Kapital sei nicht nur Wert, sondern Wert, der sich selbst verwerte. Dies sei seine Besonderheit, sein treibendes Moment. Doch auch damit ist die Sache noch nicht fertig erklärt: Denn wenn ich auf die Frage ‚Was ist diese Sache?‘ antworte ‚Die Sache ist diese Allgemeinheit mit jener Besonderheit!‘ so mag der Gegenstand zwar richtig bestimmt sein, die Antwort provoziert allerdings sofort die nächste Frage: *Inwiefern* ist er denn diese Allgemeinheit mit jener Besonderheit, *wie* hängen denn diese beiden den Gegenstand bestimmenden Momente zusammen? Es ist hier also noch nach einer dritten Bestimmung gefragt, nämlich nach derjenigen, die die beiden anderen vermittelt, also nach dem bestimmten *Zusammenhang*, den die beiden Momente der Allgemeinheit und Besonderheit in dem in Rede stehenden Gegenstand haben. Die Frage nach dieser dritten Bestimmung ist also die Frage nach dem Grund: ‚Der *Grund* ist die Einheit der Identität und des Unterschiedes; die Wahrheit dessen, als was sich der Unterschied und die Identität ergeben hat, – die Reflexion-in-sich‘ (Hegel, 1992a, S. 247 f.). Der Grund ist hier also dasjenige Moment, das die beiden anderen zusammenschließt, ihren Zusammenschluss begründet.

Und durch welche Bestimmung ist nun die Selbstverwertung des Werts vermittelt? Wie sind die beiden bestimmenden Momente des Kapitals ineinander reflektiert?

Indem der Kapitalist Geld in Waren verwandelt, die als Stoffbildner eines neuen Produkts oder als Faktoren des Arbeitsprozesses dienen, indem er ihrer toten Gegenständlichkeit lebendige Arbeitskraft einverleibt, verwandelt er Wert, vergangene, vergegenständlichte, tote Arbeit in Kapital, sich selbst verwertenden Wert, ein beseeltes Ungeheuer, das zu ‚arbeiten‘ beginnt, als hätt’ es Lieb’ im Leibe. (Marx, 1975a, S. 209)

Das Kapital verwerte sich selbst durch ‚Einverleibung‘ der eingekauften Produktionsmittel und der lebendigen Arbeitskraft, also indem es den Produktionsprozess des gesellschaftlichen Reichtums unter seine Regie bringe und zur Mehrwertproduktion anwende. Dies ist, zumindest nach Marx, das vermittelnde Verhältnis der beiden Bestimmungen, das ‚Inwiefern‘ zu dem Gedanken, dass der Wert sich selbst verwerte. Was, unabhängig von diesem oder anderen Beispielen, mit den drei Bestimmungen der *Allgemeinheit*, der *Besonderheit* und der Reflexion in sich in der *Einzelheit* bzw. mit der Identität, dem Unterschied und dem Grund⁷ gefunden ist, das ist der *Begriff*⁸ der Sache:

Der *Begriff* als solcher enthält die Momente der *Allgemeinheit*, als freier Gleichheit mit sich selbst in ihrer Bestimmtheit, – der *Besonderheit*, der Bestimmtheit, in welcher das Allgemeine ungetrübt sich selbst gleich bleibt, und der *Einzelheit*, als der Reflexion-in-sich der Bestimmtheiten der Allgemeinheit und Besonderheit, welche negative Einheit mit sich das *an und für sich Bestimmte* und zugleich mit sich Identische oder Allgemeine ist. (Hegel, 1992a, S. 311)

So bringt Hegel die ganze bis hierher erläuterte Sache auf den Punkt. Und auch wenn ein Satz wie der zitierte beim ersten Lesen unverständlich scheinen mag: Noch deutlicher und genauer kann man es einfach nicht sagen. Was Hegel hier angibt, ist der präzise gefasste Begriff des *Begriffs*. Alle darin enthaltenen Momente sollten aus dem vorangegangenen klar geworden sein. Das Denken ist mit dem Begriff somit am vorläufigen Ziel seiner Bemühungen angelangt, die Sache ist vollständig bestimmt und damit erklärt, der Begriff ist die *Einheit* der drei in ihm enthaltenen Momente und drückt damit das treibende Prinzip und bestimmende Moment der Sache aus.

Doch auch an dieser Stelle ist für die Erkenntnis und ihre Darstellung immer noch nicht das Ende erreicht. Denn, so ließe sich fragen, was ist denn nun eigentlich mit der Produktion, dem Zins, dem Handelskapital, der Börse und all den Bestandteilen

⁷ „Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit sind abstrakt genommen dasselbe, was Identität, Unterschied und Grund“ (Hegel, 1992a, S. 314).

⁸ Es ist zwar kein Geheimnis und auch in jeder Einführung zu lesen, dass Hegel unter dem ‚Begriff‘ etwas anderes verstand und meinte als ein ‚Wort‘ oder einen ‚Ausdruck‘ und auch etwas anderes als eine abstrakte Gattungsbezeichnung oder ähnliches – es sei hier aber dennoch kurz daran erinnert: „Was gewöhnlich unter *Begriffen* verstanden wird, sind *Verstandesbestimmungen*, auch nur allgemeine *Vorstellungen*: daher überhaupt *endliche* Bestimmungen“ (Hegel, 1992a, S. 310). „Was auch Begriffe, und zwar bestimmte Begriffe genannt werden, z. B. Mensch, Haus, Tier usf., sind einfache Bestimmungen und abstrakte Vorstellungen, – Abstraktionen, die vom Begriffe nur das Moment der Allgemeinheit nehmen und die Besonderheit und Einzelheit weglassen, so nicht an ihnen entwickelt sind und damit gerade vom Begriff abstrahieren“ (Hegel, 1992a, S. 314 f.).

des Gegenstandes, von denen wir am Anfang ausgegangen waren? Sie mögen ja im Laufe der Forschung untersucht worden sein, aber im Begriff kommen sie doch gar nicht vor, obwohl er doch auch ihr Begriff sein, also auch sie erklären können soll? Marx hat alle Momente des Begriffs des Kapitals doch bereits am Ende des vierten Kapitels des ersten Bandes vollständig entwickelt – und was steht dann in den zweieinhalb dicken Bänden, die danach noch folgen? Marx könnte vielleicht sagen: Da steht alles das, was jenes „beseelte Ungeheuer“, das hier gerade mal „zu ‚arbeiten‘ beginnt“, dann auch noch anstellt, was alles daraus folgt, wenn das Ding einmal losgelassen ist. Oder noch einmal mit Hegel:

Indem er [der Begriff] nach dieser Seite Sein und Wesen, wozu auch bei anderen Ausgangspunkten Gefühl und Anschauung und Vorstellung gehören ... *sich unterworfen* und sich *als ihren unbedingten Grund* erwiesen hat, so ist nun noch die *zweite Seite* übrig, deren Abhandlung dieses dritte Buch der Logik gewidmet ist, die Darstellung nämlich, wie er die Realität, welche in ihm verschwunden, in und aus sich bildet. (Hegel, 1990, S. 263)

Um diese zweite Seite soll es im Folgenden gehen.

Der Begriff entfaltet sich in den Momenten des Gegenstandes. Oder: die sogenannte „Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen“ (Marx, 2015, S. 35)

Obwohl im Forschungsprozess der Begriff des Gegenstandes gefunden wurde, es jetzt also keine offene Frage mehr ist, womit man es bei diesem Gegenstand zu tun hat, so bleibt für die Erkenntnis doch immer noch ein Mangel, nämlich die noch fehlende Ausführung, wie der Begriff der Sache mit ihren anderen Momenten, also all den konkreten Erscheinungsformen, in denen sie sich in der Wirklichkeit darstellt und von denen wir anfangs den Ausgangspunkt genommen hatten, zusammenhängt:

Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist. Im ersten Weg wurde die volle Vorstellung zu abstrakter Bestimmung verflüchtigt; im zweiten führen die abstrakten Bestimmungen zur Reproduktion des Konkreten im Weg des Denkens. (Marx, 2015, S. 35)

Den Weg, „die volle Vorstellung zu abstrakter Bestimmung“ zu verflüchtigen, haben wir nun also ausführlich verfolgt und sind schließlich beim Begriff gelandet, der als erstes und abstraktestes Moment die Allgemeinheit enthielt und dessen *erste Konkretion* die Besonderheit darstellte. Nun ist der Weg also wieder zurück zum