

Zum
philosophischen
Praxis-Begriff

XX
XX
XX
XX
XX
XX
XX

Die zweite
Praxis-Diskussion
in der DDR

Zum philosophischen Praxis-Begriff

Die »zweite Praxis-Diskussion in der DDR«

Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen 2002

TEXTE ZUR PHILOSOPHIE

Im Auftrag der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e. V.
herausgegeben von Volker Caysa, Helmut Seidel und Dieter Wittich

Heft 12

© ROSA-LUXEMBURG-STIFTUNG SACHSEN e. V.

Harkortstraße 10

04107 Leipzig

Telefon: (0341) 9 60 85 31

Telefax: (0341) 2 12 58 77

RosaLuxemburg-Stiftung.Sachsen@t-online.de

ISBN 3-89819-107-9

Redaktion: Lutz Höll/Helmut Seidel/Gerhild Schwendler

Satz: Lutz Höll

Herstellung: GNN Verlag Sachsen/Berlin GmbH

Badeweg 1, D-04435 Schkeuditz

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	5
Rede zur Eröffnung des Kolloquiums Die »zweite Praxis-Diskussion in der DDR« (<i>Monika Runge</i>)	7

I.

Die Praxis-Diskussion und ihre Stellung in der Geschichte der Philosophie der DDR. Versuch einer Ortsbestimmung auch aus persönlicher Erfahrung (<i>Hans-Martin Gerlach</i>)	9
Erinnerungen an die Erprobung der Praxiskonzeption in der Lehre (<i>Siegfried Kätzel</i>)	17
Bemerkungen zur »zweiten Praxis-Diskussion« in der DDR (<i>Horst Pickert</i>)	23
35 Jahre danach – Erinnerungen (<i>Helmut Seidel</i>)	33
Die »zweite« Praxis-Diskussion in der DDR (<i>Hans-Christoph Rauh</i>)	43

II.

Vorwort (<i>Volker Caysa</i>)	63
Der Ausgangspunkt Marxschen Philosophierens – eine Textanalyse (<i>Georg Quaas</i>)	69
Sieben überwindbare Denkblockaden. Zur Entwicklung des Praxiskonzepts (<i>Georg Quaas</i>)	95
Theorie und Praxis der Kultur im 21. Jahrhundert (<i>Andreas Eichler</i>)	105
Theoretische Wurzeln und Arbeitsaufgaben des Praxiskonzepts (<i>Horst Müller</i>)	141
Anhang	
Thesen zur Habilitationsschrift »Philosophie und Wirklichkeit – Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie« (<i>Helmut Seidel</i>)	165

Vorwort

Das hier vorgelegte Heft enthält den Ertrag eines Kolloquiums, das vom philosophischen Arbeitskreis der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen vorbereitet wurde und unter der Thematik »Die ›zweite Praxis-Diskussion in der DDR‹ – Philosophische, politische und historische Aspekte« am 27. Oktober 2001 in Leipzig stattfand.

Den Teilnehmern dieser wissenschaftlichen Veranstaltung lag eine »Materialsammlung« vor, die alle wichtigen Diskussionsbeiträge enthielt, die im Zeitraum von 1966–1968 veröffentlicht wurden und die noch bei der Geschäftsstelle der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen erhältlich ist. Sie wurde von Volker Caysa eingeleitet. Da dieses »Vorwort« wesentliche philosophische Aspekte der genannten Diskussion berührte, wurde es hier ebenso aufgenommen wie ein zweiter Beitrag von Georg Quaas, der sich auf Caysas Darstellung bezieht.

Wir haben die auf dem Kolloquium gehaltenen oder eingereichten Beiträge in zwei Gruppen geteilt. Die erste enthält vorwiegend Historisches. Diese Beiträge machen die politische und geistige Atmosphäre deutlich, innerhalb derer die Diskussion geführt wurde. Die zweite Gruppe enthält Beiträge, die die theoretischen Ansätze, die in der damaligen Diskussion entwickelt wurden, aus heutiger Sicht kritisch weiterführen.

In Fortsetzung der genannten »Materialsammlung« dokumentieren wir im Anhang die Thesen zur Habilitationsschrift »Philosophie und Wirklichkeit – Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie« von Helmut Seidel. Die Mitte der 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts verfaßte Habilitationsschrift, von der bisher nur ein Auszug veröffentlicht wurde, stand zwar nicht im Mittelpunkt der »zweiten Praxis-Diskussion«, aber sie war die Grundlage für den die Diskussion auslösenden Artikel.

Die Herausgeber

Rede zur Eröffnung des Kolloquiums Die» zweite Praxis-Diskussion in der DDR«

Monika Runge

Meine sehr verehrten Damen und Herren!

Wir sind heute zusammengekommen, um auf ein philosophisches Ereignis an der Leipziger Universität in den Jahren 1966/67 zurückzublicken, was innerhalb der philosophischen Zunft und unter den damaligen verantwortlichen Politikern der DDR erheblichen Wirbel verursacht hat. Dieses Ereignis wurde vom Philosophen Helmut Seidel ausgelöst und dessen damals vertretene Auffassungen sollen heute – rund 35 Jahre später – kritisch gewürdigt werden.

Anlaß für die zweite Praxisdiskussion in der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie« 1966 war die Veröffentlichung eines Aufsatzes von Helmut Seidel mit dem Titel »Vom praktischen und theoretischen Verhältnis zur Wirklichkeit«. Das Anliegen Seidels bestand darin, die ökonomistische Verkürzung des Praxisbegriffes im dogmatisierten marxistischen Denken der DDR zu überwinden und zugleich gegen dessen politische Instrumentalisierung vorzugehen. Seidel stellte damit mutig Dogmen des stalinisierten Philosophierens in der DDR in Frage, wonach die Theorie zur bloßen Magd einer insgesamt ideologisch legitimierten politischen Praxis degradiert wurde.

Seidels Auffassung von der konkreten Identität des theoretischen und praktischen Verhältnisses der Menschen zur Wirklichkeit hatte naturgemäß auch Folgen für andere wissenschaftlich institutionalisierte Teildisziplinen der Philosophie, so für den historischen Materialismus, für Erkenntnistheorie und Ästhetik.

Erkenntnistheorie war für Seidel als Theorie des gesellschaftlichen Seins vor allem als Kritik alltäglicher, ideologischer und wissenschaftlicher Erkenntnisformen zu entwickeln und nicht auf Sprachanalyse und Wissenschaftstheorie wie in der positivistischen Denktradition reduzierbar. Freilich ohne die dort entwickelten Denkwerkzeuge bzw. Denkmethode etwa gering zu schätzen. Diese reflektierte und gelebte Toleranz des Philosophen Helmut Seidel machte ihn als Persönlichkeit anziehend und interessant – nicht nur für Studenten, sondern vor allem für junge Nachwuchswissenschaftler.

Für die damalige Sektion Philosophie an der Leipziger Universität sprach, daß sich sowohl eine eher positivistische Denkart als auch eine am Werdegang des originären Marx orientierte Denkart in institutionalisierter Gestalt zweier Lehrstühle etablieren konnte. Ich meine den Lehrstuhl »Erkenntnistheorie« und den Lehrstuhl »Geschichte der Philosophie«. Selbstverständlich hatte allein dieses Faktum Wirkungen auf die philosophische Ausbildung von Studenten und von Nachwuchswissenschaftlern. Kontroversen blieben nicht aus. Wir, die wir damals Studenten und Doktoranden waren, wurden so mit pluralen philosophischen Auffassungen und Denkmethode vertraut.

Mich selbst sehe ich als Wanderin zwischen diesen beiden philosophischen Denkwelten. Als Forschungsstudentin am Lehrstuhl »Erkenntnistheorie« unter Leitung von Dieter Wittich war ich zunächst stark von dessen Denkart beeinflußt. Es begann damit, daß wir Doktoranden semantische Analysen anfertigen und uns mit den Werkzeugen semiotischer Analysen vertraut machen mußten. Im Verlaufe der Bearbeitung eines historischen Themas zur marxistischen Erkenntnistheorie verstand ich allmählich, daß mir der Zugang zu diesem Thema mit den bisherigen philosophischen Denkmethode weitgehend verschlossen blieb. Zugleich wuchs zu der von Dieter Wittich vertretenen Widerspiegelungs- und Wahrheitstheorie kritische Distanz. Dieser eigene Lernprozess veranlaßte mich später zum Lehrstuhl »Geschichte der Philosophie« zu wechseln, dessen umsichtiger Leiter Helmut Seidel war. An diesem Lehrstuhl war dialektisches Philosophieren dominant, so daß ich den Umgang mit verschiedenen Denkschulen der Philosophie üben konnte. Das war und ist nicht von Nachteil. Philosophisch-dialektisches Denken wie auch die analytischen Denkwerkzeuge waren es, die ich später im Zusammenhang mit einem von der DFG 1992–94 geförderten Forschungsprojekt zu Sprachpraktiken sozialer Desintegration in der DDR für das Kapitel »Semantische Makrostrukturen in ideologiegebundenen politischen Texten der SED« gut nutzen konnte.

Daß mit dem heutigen Kolloquium eine wichtige philosophische Leistung Helmut Seidels öffentlich gewürdigt wird, macht mich in besonderer Weise glücklich. Ich wünsche dem Kolloquium einen produktiven und interessanten Verlauf.

I.

Die Praxis-Diskussion und ihre Stellung in der Geschichte der Philosophie der DDR. Versuch einer Ortsbestimmung auch aus persönlicher Erfahrung

Hans-Martin Gerlach

Lieber Helmut,
meine sehr geehrten Damen und Herren,
liebe Freunde,

ich wurde vor einiger Zeit gebeten, im Rahmen unserer heutigen Diskussion einige einführende Bemerkungen zum ersten Teil der Veranstaltung zu machen, also zum historischen. Auf die Frage: warum gerade ich? wurde mir geantwortet, daß ich doch wohl zum »ersten Schülerkreis« um Helmut Seidel gehöre, der seit seiner Studienzeit engstens mit dieser Problematik vertraut sei.

Nun muß und will ich akzeptieren, daß dem wohl in bestimmter Hinsicht so ist, daß man sich jedoch unter einem »Schüler-Lehrer-Verhältnis« in deutschen akademischen Landen zu allen Zeiten und unter allen Verhältnissen etwas anderes vorstellt als das, was zwischen Helmut Seidel und mir bestand. Ist man »Schüler«, so schreibt man wenigstens seine Magisterarbeit (bei uns war es noch eine Diplomarbeit) bei seinem »Meister«, man wird schließlich von ihm promoviert und bei der Habilitation hat er gewöhnlich auch noch seinen nicht gerade unbedeutenden Anteil.

Im Sinne einer solchen »Hilfeleistung« auf dem »akademischen Ochsenweg« muß ich leider sagen, bin ich in keiner einzigen Position ein Schüler Helmut Seidels; ob er sich nun in irgendeiner Weise als mein Lehrer bekennen will, daß muß ihm selbstredend freigestellt werden. Aber meine Diplomarbeit schrieb ich bei Erhard John 1964, promoviert wurde ich 1968 von Dieter Bergner und Reinhard Mocek in Halle an der Martin-Luther-Universität, wo ich mich auch 1975 habilitierte oder historisch gerechter: meinen Dr. sc. erwarb. Meine Gutachter waren Dieter Bergner, Reinhard Mocek und Herbert Mahr.

Helmut Seidel war an keiner dieser Qualifikationsschriften beteiligt, so wie man als ein akademischer Lehrer am Werden seiner Schüler, an der Entwicklung des akademischen Nachwuchses beteiligt ist, und sei es auch nur mit einem Gutachten. Wenn ich dennoch in meiner Perspektive Helmut Seidel als meinen Lehrer und (in den vielen Jahren und Jahrzehnten gemeinsamer Diskussionen und fröhlichen Beisammenseins) auch als meinen Freund bezeichnen darf, so besteht ein anderer inhaltlich-theoretischer Zusammenhang und der ist engstens mit dem Gegenstand unserer heutigen Diskussion verbunden, denn ein akademisches Lehrer-Schüler-Verhältnis erschöpft sich m. E. nicht in einem einmal geschriebenen Gutachten oder aber im Kreise des »Meisters« verfaßten Qualifikationsarbeiten. Mit Kant zu sprechen ist das eher das akademisch-wohlgeordnete Bezugsgefüge zwischen Lehrenden und Lernenden im Rahmen der »Schulphilosophie«. Ich spreche aber hier lieber von jenem Rahmen, der kein einengender, starr begrenzender war, sondern der sich als ein offenes Diskurs-Gefüge darstellte, den oder das man eher mit Kants Vorstellung von »Weltphilosophie« vergleichen könnte.

Es war für uns jungen Leute damals der Einfluß eines theoretisch völlig neuen und weittragenden Konzepts, welches einen Teil der Studierenden und wissenschaftlichen Nachwuchskräfte zutiefst beeindruckt hat; und das nun eben gerade nicht, weil es mit dem Anspruch eines in sich geschlossenen Systems auftrat oder das mit dem äußeren Zwang einer institutionalisierten Theorie daher kam, sondern weil es diejenigen, die in sein geistiges Gravitationsfeld gerieten, geradezu im sokratischen Sinne zu Rede und Widerrede herausforderte.

Diesen Eindruck jedoch gewann ich nicht sogleich als ich im September 1959 am damals eigentlich »herrenlosen« Philosophischen Institut der Leipziger Universität mein Philosophiestudium aufnahm. Herrenlos insofern, weil der letzte namhafte Philosoph, der dieser Einrichtung vorstand – Ernst Bloch – 1957 vom Dienst suspendiert worden war und der darauf folgende Institutsdirektor – Josef Schleifstein – eigentlich nur nominell auf dieser Position fungierte. Und schließlich sei auch noch erwähnt: zwischen unserem neu immatrikulierten Studienjahr und den vorausgehenden klaffte eine Lücke von zwei Jahren.

Es waren jene Jahre einer ideologischen »Tiefenprüfung«, in welchen es festzustellen galt, ob man dieser vom Revisionismus angesteckten Einrichtung noch eine Erziehungsaufgabe im Sozialismus übertragen konnte. Nun man war wohl zu der Überzeugung gekommen, daß man das konnte, denn – wenn ich mich noch recht erinnere und in meinen alten Vorlesungsmitschriften und Seminaraufzeichnungen blättere – die geistige Linie war nach diesen Jahren harter ideologischer Auseinandersetzungen klar vorgegeben und sie wurde ohne Wenn und Aber durchgesetzt.

Die Ausbildung im Fach Philosophie entsprach auch in Leipzig – wie konnte es anders sein – äußerlich wie innerlich voll dem, was man in ministeriellen Lehrplankommissionen, die an feste ideologische Vorgaben des politischen Apparats gebunden waren, festgelegt hatte und was man von einem Philosophiestudium hierzulande in damaliger Zeit erwartete, nämlich am Ende desselben Parteiarbeiter zu sein. Dialektischer und historischer Materialismus – ganz nach den Richtlinien des damals aktuellen sowjetischen Lehrbuches und des Groppschen Abrisses des dialektischen Materialismus, Geschichte der Arbeiterbewegung, der KPdSU, Logik nach Béla Fogarasi und Übungen in Logik nach einem sowjetischen Übungsbuch (ich denke es war Boguslawski). Philosophiegeschichte (Antike und etwas zum Mittelalter) wurde zunächst nur in Seminaren behandelt.

Die philosophischen Fragen einer vergangenen und doch für uns so neuen Welt diskutierten wir nur mit jungen Assistenten (U. Geisler, M. Thom); so über die Welt der Vorsokratiker, über den Streit zwischen Platon und Aristoteles, aber auch die »Summen« des Thomas von Aquin. Es waren die großen Probleme der Weltgeschichte der Philosophie. Das war spannend und äußerst interessant, denn hier wehte uns aus der Vergangenheit ein philosophischer Geist zu, der offenbar auch viele aktuelle Fragen unserer damaligen Zeit berührte, die wir aber in den auf die großen Weltgesetzmäßigkeiten einer materialistischen objektiven Dialektik und einer abgehobenen Diskussion des Materie-Bewußtseins-Verhältnisses gerichteten Lehrkonzepten eines eher an eine abstrakte Naturontologie erinnernden »Dialektischen Materialismus« nicht zu finden vermochten. Und als wir dann im darauffolgenden 2. Studienjahr endlich einen Vorlesungszyklus zur Geschichte der Philosophie des 16.–18. Jahrhunderts absolvieren konnten, da war dieser konzeptionell leider genauso starr an jenem unwandelbaren Dogma der »Großen Grundfrage aller Philosophie« orientiert, wie wir sie immer und immer wieder als unfehlbare Grundlage und als Schlüssel zur Lösung *aller* philosophisch-weltanschaulichen Probleme gebetsmühlenartig vorgesetzt bekamen; links die Materialisten, recht die Idealisten und die unklaren Kandidaten in die Mitte.

Ich übertreibe sicher nicht, denn in einem philosophiegeschichtlichen Anhang zu einer damals besonders für Staatsbürgerkundeführer vorgesehenen Einführung in den dialektischen und historischen Materialismus zu dem wir in Halle, wo diese Lehrer schwerpunktmäßig ausgebildet wurden, ein Gutachten zu erstellen hatten, war dies noch in den 70er Jahren ein gängiges Grundschema.

Erst im 3. Studienjahr änderte sich für uns Studierende die geistige Situation am Institut für Philosophie, denn in den Seidelschen Vorlesungen zur klassischen deutschen Philosophie verschwanden zwar die großen geistigen Ströme von Materialismus und Idealismus nicht, aber die Herangehens-

weise an die Denker dieser Großepoche des philosophischen Geistes war plötzlich eine andere. Hier wurden Denker nicht sklavisches in abstrakte Schemata gepreßt, sondern es wurde – aus den Zeitverhältnissen heraus – ihrem eigenen inneren theoretischen Werdegang gefolgt, der uns von der Philosophiegeschichte her einen neuen Einblick in das vermittelte, was sich in diesem historisch-konkreten Umfeld als Subjekt-Objekt-Dialektik entfaltete, in welchem Maß Kants Metaphysikkritik die tragenden Voraussetzungen zur Kritik aller Metaphysik geschaffen hatte und warum dennoch nach ihm ein metaphysisches System nach dem anderen das philosophische Haupt erhob, warum Fichtes »Ich« eine so revolutionäre Rolle im Ringen um einen neuen totalen Freiheitsbegriff des Subjekts spielte, da es sich nicht abzufinden vermochte mit der spinozistischen Fassung des Freiheitsbegriffs als Einsicht in die Notwendigkeit und handeln danach, aber warum auch Spinozas Substanz innerhalb der Subjekt-Objekt-Dialektik einen unverwechselbaren und notwendigen Stellenwert besaß, obgleich Marx die spinozistische Substanz als »metaphysisch travestierte Natur in der Trennung vom Menschen«¹ als Ausgangspunkt der Philosophie ablehnte und warum Hegel schließlich in der vermittelnden Tätigkeit des Geistes versuchte, das Problem der dialektischen Spannung zwischen Subjekt und Objekt in der Totalität des absoluten Geistes aufzuheben, was geniale Ansätze für die spätere Marxsche Herangehensweise an dieses Problem schuf, die ihrerseits aber schon in ihrem Gedankenansatz vom Philosophisch-Werden der Welt und dem Weltlich-Werden der Philosophie einen im Grunde antimetaphysischen Kern enthielt, der die Hegelsche Absolutheitsmetaphysik hinter sich zurückließ, um in das Feld des Historisch-Konkreten aufzubrechen, oder besser – wieder in es zurückzukehren.

In dem auf diese Periode der Philosophiegeschichte folgenden Vorlesungszyklus zur Geschichte der marxistischen Philosophie wurde uns klar, daß es bei dieser Philosophie nicht mehr um ein absolutes System im Sinne eines in sich geschlossenen, ja abgeschlossenen und deshalb wie einen kleinen Katechismus zu handhabendes Wissenssystem ging, was natürlich auch im Kontrast zum bislang eingeübten ideologischen Dogma stand, sondern um ein ständiges und offenes philosophisches Erkenntnisstreben, das sich notwendigerweise aus der Auseinandersetzung des Menschen mit seiner natürlichen und sozialen Umwelt ergab und aus der sich allein ein wirkliches theoretisches Begründen für reales menschliches Handeln in und für eine neue, menschliche, sozialistische Gesellschaft ableiten ließ. Die gesellschaftlichen, historisch gewordenen Individuen, ihre Aktionen und ihre materiellen Le-

1 Friedrich Engels/Karl Marx: Die heilige Familie. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke. Bd. 2. Berlin 1969. S. 147.

bensbedingungen, sowohl die vorgefundenen, wie die durch die Individuen selbst erzeugten, sind es, die den zentralen Gegenstand der Philosophie ausmachen.

»Weder Substanz noch Selbstbewußtsein ist der Ausgangspunkt für Marx, sondern die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit der Menschen, die Arbeit, die gesellschaftliche Praxis. Die Kategorie Praxis steht nicht nur im Mittelpunkt des historischen Materialismus, wie meist interpretiert wird; eben weil sie dort steht, ist sie die Zentralkategorie der marxistischen Philosophie überhaupt.«² Dieser geradezu programmatische Satz ist erstmalig so deutlich nachzulesen in Helmut Seidels kurzem, aber doch so bedeutsamen Aufsatz in der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie«, im Heft 10/1966. Für eine Reihe der Studierenden, die durch seine Schule gingen, war dieses Konzept schon im Frühjahrssemester 1962 Programm ihres weiteren Studiums und wohl auch ihrer zukünftigen wissenschaftlichen Arbeit geworden. Sie haben diese Konzeption entsprechend ihrer individuellen Interessen und der bestehenden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen je für sich typisch und so auf ihre Weise weiter ausgebaut. Den Versuch einer sicher unvollständigen Auflistung dieser Wege hat Volker Caysa im Vorwort zum Wiederabdruck der Artikel zur »Zweiten Praxis-Diskussion« in der DDR unternommen.³ Aus meiner Kenntnis der geistigen Situation der Zeit und ihrer Repräsentanten ließen sich sicher eine Reihe weiterer Namen und fortführender Richtungen hinzufügen, die später das kritisch-geistige Leben in der DDR mitbestimmen sollten.

Der Abdruck des von Seidel verfaßten, theoretisch sehr knappen, aber alle wichtigen Punkte präzise umfassenden neuen (»alten«) marxistischen Philosophiekonzepts, das gewonnen worden war aus der historisch-konkreten Aufarbeitung der philosophischen Entwicklung Marxens aus dem Boden seiner Zeit und den philosophiehistorischen und theoriegeschichtlichen Quellen der fernen und jüngsten Vergangenheit (z. B. G. Lukács), schien sich zunächst wohl einzupassen in eine Diskussion, die zwischen 1961 und 1964 in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie von Georg Klaus, Dieter Wittich, Klaus Gößler, Hermann Ley, Rolf Löther u. a. um das Verhältnis Theorie-Praxis geführt wurde und deren Wurzeln teilweise zurückreichten in die in den 50er Jahren geführte Diskussion über das Verhältnis zwischen formaler und dialektischer Logik.⁴ Auch hier bemühten sich Klaus und Wittich am

2 Helmut Seidel: Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 14. Jahrgang. Berlin (1966)10. S. 1182.

3 Vergleiche das Vorwort von Volker Caysa zur Materialsammlung »Die ›zweite Praxisdebatte« in der DDR/Philosophische, historische und politische Aspekte«. Leipzig 2001 (Konferenzmaterial der Rosa-Luxemburg-Stiftung e.V.). S. IV.

4 Vergleiche dazu den Sammelband von Volker Gerhardt/Hans-Christoph Rauh: Anfänge der DDR-Philosophie / Ansprüche, Ohnmacht, Scheitern. Berlin 2001.

Beginn der 60er Jahre angesichts der Herausforderungen, die die wissenschaftlich-technische Revolution an die neuen gesellschaftlichen Entwicklungsprozesse auch im realen Sozialismus stellte, um eine neue Definition der Praxis im Rahmen der marxistischen Philosophie. Auch bei ihnen ging es darum, die theoretische Tätigkeit als eine Form der Praxis anzusehen.

Diese sogenannte »erste Praxisdiskussion« zeigte aber in ihrem weiteren auch schon recht kritischen Verlauf, daß es sich doch um ein etwas anders gelagertes Problemfeld handelte, nämlich um ein erkenntnistheoretisches, welches zweifelsohne den großen Vorteil in sich barg, daß damit einer seit Jahrzehnten im Marxismus vorhandenen Verkürzung der menschlichen Praxis auf eine lediglich pragmatisch-ökonomistische Produktionspraxis zielorientiert entgegen getreten wurde. Angesichts der schon erwähnten wissenschaftlich-technischen Revolution und ihren sozialen Folgewirkungen in Ost und West ging es darum, einen wirklich handhabbaren philosophischen Praxisbegriff zu haben, der den neuen Anforderungen von Wissenschaft und Technik bezüglich einer wirkungsvollen Umsetzung in soziale Prozesse besser entsprach als der bisherige. Zwar war dies auch in der Seidelschen Programmatik nicht ausgeschlossen, aber Helmut Seidel befürchtete (und das nicht zu Unrecht, wie die weitere Entwicklung zeigte), daß damit allein die allseits brennenden Probleme der Zeit nicht adäquat zu erfassen sind. Er spürte die Gefahr, daß eine erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Präzisierung bzw. Ausdehnung des Theorie-Praxis-Verhältnisses den ökonomistischen Reduktionismus lediglich um den Preis eines dem Geist der Zeit entsprechenderen scientistischen ersetzen könnte. Deshalb wohl auch der erste Punkt in der Seidelschen »Mängelliste« bezüglich der bisherigen systematischen Darstellungen der marxistischen Philosophie, der besagt: »Das praktisch-tätige Verhalten der Menschen zu ihrer natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt wird ungenügend reflektiert, das theoretische Verhältnis zur Wirklichkeit dagegen überbetont. Der Hauptakzent in den bisherigen Darstellungen liegt auf der Erklärung dessen, was ist, nicht aber auf einer theoretischen Begründung der praktischen Veränderung, nicht auf der Anleitung zum Handeln. Der Philosophie, der es auf die Veränderung der Welt ankommt, kann es nicht genügen, die durchgängige Gesetzmäßigkeit der Welt, deren Erkenntnis historisch bedingt, relativ ist, aufzuzeigen; sie hat den Sinn des menschlichen Handelns zu begründen. Dieser aber kommt weder aus der Transzendenz, noch kann er in logischen mathematischen oder Naturgesetzen gefunden werden. Er ist nur in den materiellen und geistigen Schöpfungen der menschlichen Kultur zu finden, wenn er ständig neu gesetzt wird. Es ist in der Tat der Weisheit letzter

Schluß: »Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, der täglich sie erobern muß.«⁵

Helmut Seidels Position – und das begriffen seine Kontrahenten in der »zweiten« Praxisdiskussion, allen voran R. O. Gropp, sehr genau – ging tiefer und leuchtete das philosophische Feld weit über alle mehr oder weniger umfangreichen, aber dennoch immer auf einem speziellen Terrain verbleibenden Bereiche aus. Er wollte nicht schlechthin nur verbessern, er setzte in das Zentrum der marxistischen Philosophie etwas anderes als die Materie-Bewußtseins-Relation, nämlich das praktische und theoretische Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt, welches sich nur über den Arbeitsbegriff im Marxschen Sinne vollzieht und dabei alle ökonomistischen, aber auch die nur zweckrationalistisch oder instrumental angelegten Reduktionismen ausschließt. Ich denke, daß Volker Caysa in seinem Vorwort zu der vorliegenden Textsammlung darauf sehr treffend eingegangen ist. Seidels Ansatz als – wie Caysa bemerkt – »Anthropologie in praktischer Absicht«⁶ – konnte und sollte wohl auch die tragende Säule für das Konzept eines neuen Lehrbuches der marxistischen Philosophie werden. Die Umrisse der Seidelschen Idee lassen sich m. E. noch ganz schwach in dem 1967 unter Leitung von Alfred Kosing von einem Autorenkollektiv verfaßten Lehrbuch »Marxistische Philosophie« erkennen, wenn wir dort lesen: »Wie Marx und Engels darlegten, steht im Zentrum des Gegenstandes der marxistischen Philosophie der Mensch, der konkret-historisch bestimmte gesellschaftliche Mensch mit seinen Bedürfnissen und Interessen, Schöpferkräften und Fähigkeiten, Sorgen und Nöten, der Mensch, der die Welt und sich selbst durch seine Arbeit, seine revolutionäre, praktisch-kritische Tätigkeit, verändert.«⁷

Aber nicht dem Zoll, den dieses Lehrbuch an die »Modewelle« der Kybernetik und Systemtheorie auch unter sozialistischen Bedingungen entrichtete, war es geschuldet, daß es unter Beschuß geriet und auch dieser Versuch scheiterte, wie die Autoren des Buches »Philosophie für eine neue Welt / Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie« 1988 bemerkten, sondern viel mehr der Tatsache, daß – wie gleichfalls dort bemerkt wird – der »historische Materialismus [...] seiner Bedeutung gemäß sowohl für die marxistisch-leninistische Philosophie als Ganzes als auch als ihr relativ selbständiger Bestandteil nicht ausreichend zur Geltung kam.«⁸

5 Helmut Seidel: Vom praktischen und theoretischen Verhältnis... A.a.O. S. 1179.

6 Vergl. Volker Caysa: Vorwort. A.a.O. S. II.

7 Alfred Kosing und Autorenkollektiv [Hrsg.]: Marxistische Philosophie / Lehrbuch. Berlin 1967. S. 20.

8 Vera Wrona u.a. [Hrsg.]: Philosophie für eine neue Welt / Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie. Berlin 1988. S. 561.

Ich denke jedoch, daß die Ursachen des Scheiterns auf einer anderen Ebene zu suchen sind als im gerade erwähnten Buch festgehalten wurde. Sie bestanden m. E. darin, daß man zwar etwas Neues wollte und auch den neuen Anfang im Blick hatte, der eigentlich ein »alter« Marxscher war, daß man dann aber wieder in die Fehler der alten Dogmatik verfiel. Auch in einem neuen Gewand gehüllt, konnte der Riß zwischen einer marxistischen Naturontologie und einer Sozialphilosophie (oder wie immer man es bezeichnen will) nicht wirklich aufgehoben werden. Auch die neuen Zuordnungsverhältnisse traditioneller kategorialer Gefüge und Theoriebereiche änderten nichts an der alten »Metaphysik«. Man ist nur zu sehr an den Satz von Heidegger hinsichtlich der Einschätzung der Sartreschen Position erinnert, wo er bemerkt, daß auch »die Umkehr eines metaphysischen Satzes ein metaphysischer Satz«⁹ bleibt.

Die nachfolgenden Generationen wollten aber nicht mehr in »alt-neuen« metaphysischen Sätzen philosophieren und so brachen sie auf je spezifische Art und Weise zu ihren eigenen neuen Ufern auf. Helmut Seidels Theorie-Praxis-Konzept war vielen von ihnen auf diesem Weg wohl ein guter Stab und Stecken. Und dafür möchte ich für meine Person jetzt und heute nochmals herzlichen Dank meinem Lehrer und Freund Helmut Seidel sagen. Ich hoffe, daß unsere Diskussion sich auf vielfältige Weise mit dem historischen Kontext und den theoretischen Leistungen dieses philosophischen Konzepts produktiv auseinandersetzt, um zu zeigen, daß es sich nicht um ein historisch abgeholtenes Thema handelt, sondern um eines, welches in den geistigen Auseinandersetzungen unserer Zeit eine unverwechselbare Rolle spielt und auch zukünftig spielen wird.

9 M. Heidegger: Brief über den Humanismus. In: Martin Heidegger. Gesamtausgabe. Bd. 9. Wegmarken. Frankfurt/M. 1996, S. 328.

Erinnerungen an die Erprobung der Praxiskonzeption in der Lehre

Siegfried Kätzel

Als Student des 3. Studienjahres am Institut für Philosophie der Karl-Marx-Universität Leipzig hörte ich am 12. Oktober 1963 eine Vorlesung, die der Dozent »Standort und Bedeutung der klassischen deutschen Philosophie in der Philosophiegeschichte« genannt hatte.

Ich habe mir damals – sicherlich unvollständig – in meiner Mitschrift u. a. folgende Thesen notiert:

Erstens: Die klassische deutsche Philosophie, namentlich Kant, Hegel und Fichte, verkörpern die deutsche Theorie der französischen Revolution. Was die Franzosen politisch in die Wirklichkeit umsetzten, vollzogen die deutschen Philosophen im Geist.

Zweitens: Die klassische deutsche Philosophie stellt einen gewaltigen Fortschritt im philosophischen Denken dar, indem sie den Gegenstand nicht mehr kontemplativ auffaßt und die Wirklichkeit in der Entwicklung, als Prozeß betrachtet.

Drittens: Mit zweitens steht im engen Zusammenhang, daß die klassische deutsche Philosophie die Mittlerrolle der Praxis im Subjekt-Objekt-Verhältnis aufdeckt.

Viertens: Die klassische deutsche Philosophie überwindet die metaphysische Beschränktheit des französischen Materialismus und schafft wesentliche Voraussetzungen, an die Marx in seiner philosophischen Entwicklung produktiv anknüpft.

Dozent dieser Vorlesung war Helmut Seidel, der in zwei Semestern, wobei Kants »Kritiken« und Hegels »Phänomenologie des Geistes« im Mittelpunkt standen, seine Thesen detailliert begründete.

Womöglich werden heutige Studentengenerationen diesen Vorlesungsauftritt nicht besonders aufregend finden. Für uns stellte sich die Situation im Jahre 1963 jedoch vollkommen anders dar. Sicherlich, der eine oder andere Student dieses Jahrgangs war stolz darauf, bereits einen antiquarisch beschafften oder von Reclam publizierten Hegel- oder anderen Klassikertext im Original gelesen zu haben. Die Mehrzahl der Studierenden unterlag jedoch einer Denkweise, die auf J. W. Stalin zurückging. Allerdings wußten wir das damals nicht.

Die DDR-Philosophengeneration, die der unsrigen vorausging, hatte zum großen Teil Stalins Arbeit »Über dialektischen und historischen Materialismus« aus der berühmt-berüchtigten »Geschichte der KPdSU(B). Kurzer Lehrgang« bereits mit der Muttermilch eingesogen.¹ Uns war das erspart geblieben, aber nur, um mit einem kaum besseren Aufguß vorlieb nehmen zu müssen. Stalins dogmatisch-scholastische Denkweise trat uns in der von Rugar Otto Gropp vertretenen Variante entgegen, die in dem kleinen Büchlein »Der dialektische Materialismus. Kurzer Abriß«² Ausdruck gefunden hatte. Bereits als Abiturient hatte ich unter Anleitung meines Physiklehrers in einem Philosophiezirkel Gropps Schrift vollständig gelesen.

In den ersten vier Semestern meines Philosophiestudiums, die u. a. den Grundkursen zum dialektischen und historischen Materialismus gewidmet waren, wurde Gropps (und Stalins) Konzeption nicht grundsätzlich in Frage gestellt. Trotz einiger Modifizierungen wurde Stalins unkritischer Materiebegriff als Dreh- und Angelpunkt der marxistischen Philosophie gesetzt. Es blieb dabei: Die Materie, auch die sogenannte gesellschaftliche Materie, sollte nach ewigen Gesetzen wirken. Zwar werde die Geschichte von Menschen gemacht. Aber diese waren faktisch lediglich Vehikel der historischen Gesetzmäßigkeit. Der Gesetzesfetischismus führte zu einer teleologischen Welt-schematik, derzufolge der Kommunismus ein unabänderliches Ergebnis des Geschichtsprozesses darstellt.

Der dialektische Materialismus galt als allgemeinste Theorie, der historische Materialismus als deren Ausdehnung auf die Gesellschaft. Dialektischer und historischer Materialismus wurden als zwei relativ eigenständige Bestandteile der marxistischen Philosophie gelehrt, so daß insbesondere der dialektische Materialismus zu einer Sammlung äußerst abstrakter Thesen erstarrte.

Auch in den Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, die in den ersten vier Semestern Antike, Mittelalter und Neuzeit behandelten, folgte der Dozent Herbert Lindner der geschilderten dogmatisch-scholastischen Sicht der Philosophieentwicklung. Die Geschichte des philosophischen Denkens wurde weitgehend auf den Kampf zwischen Materialismus und Idealismus reduziert, wobei der Materialismus im wesentlichen Fortschritt und der Idealismus Reaktion bedeutete. Nicht zu leugnende Erkenntnisleistungen von Platon und Leibniz etwa waren danach trotz des idealistischen Systems erzielt worden.

1 Josef W. Stalin: Über dialektischen und historischen Materialismus. In: Geschichte der KPdSU(B). Kurzer Lehrgang. Unter Redaktion einer Kommission des ZK der KPdSU(B). Berlin 1946. S. 126ff.

2 Rugar Otto Gropp: Der dialektische Materialismus. Kurzer Abriß. Leipzig 1957.

Mit der uns als Marxismus präsentierten, letztlich Stalin nicht überwindenden Denkweise, die auch die Rolle der Individuen als Gegenstand der Philosophie weitgehend ignorierte, waren wir Studenten unzufrieden, ohne den Grund dafür artikulieren zu können. Unsere Unzufriedenheit brach sich in gelegentlichen Rebellionen gegen einzelne Lehrveranstaltungen Bahn. Das betraf zum Beispiel das von einer jungen Assistentin vertretene Lehrgebiet der Ethik oder die Lehrveranstaltung »Wissenschaftlicher Kommunismus«, die ein sowjetischer Gastprofessor namens Iwanow vertrat und dessen Vorlesungsreihe wir mit einem Boykottaufruf bedachten. Nach anfänglichen scharfen ideologischen Auseinandersetzungen gelang es mühselig, Universitätsleitung und Ministerium zu veranlassen, den »führenden« Vertreter der Sowjetwissenschaft klammheimlich nach Hause zurückzuschicken. Das gelang allerdings erst, nachdem sich der Repräsentant des wissenschaftlichen Kommunismus auch in der Kybernetik als führender Spezialist aufgespielt und dabei selbst als Scharlatan entlarvt hatte.

Die stalinistische Philosophieauffassung hatte von Beginn an Konsequenzen für die Betrachtung der Geschichte des philosophischen Denkens, insbesondere für das Hegelbild. Helmut Seidel wußte das ganz genau und stellte sich deshalb bewußt in eine Reihe mit A. M. Deborin, den Stalin bereits 1931 in der Auseinandersetzung mit M. B. Mitin als menschewisierenden Idealisten hatte abkanzeln lassen. Er folgte den deutschen kommunistischen Theoretikern, die im Hegeljahr 1931 und im Goethejahr 1932 tragfähige Positionen zur klassischen deutschen Philosophie und Literatur erarbeitet hatten. Er stand an der Seite G. W. Alexandrows, der im dritten Band der »Geschichte der Philosophie« die klassische deutsche Philosophie als höchste Blüte der menschlichen Kultur gefeiert hatte.³ Daraufhin war bekanntlich Stalins Reaktion erfolgt, wobei er sich zur Charakteristik der klassischen deutschen Philosophie als einer aristokratischen Reaktion auf die französische Revolution und den französischen Materialismus verstieg.

Dieses extrem gegensätzliche Hegelbild wurde auch in den Diskussionen nach 1945 in der sowjetischen Besatzungszone und danach in der DDR weitergetragen. Helmut Seidel hat noch als Student im Jahre 1956 aktiv in diese Diskussion eingegriffen und sich gegen die dogmatische Kritik an Hegel durch Gropp in dessen Artikel »Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels« gewandt.⁴

3 G. F. Aleksandrov (Hrsg.): Istorija filosofija. Tom III. Moskva 1943.

4 Rugar Otto Gropp: Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zu Hegel. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin (1954)1. Siehe die Diskussion dazu in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin (1954)4; (1955)2,6; (1956)2,5/6.

Vor diesem Hintergrund, den wir jedoch 1963 nicht kannten, wird verständlich, daß es Seidel nicht nur um eine gerechte Würdigung der philosophischen Leistung Hegels ging, sondern um eine neue, antistalinistische Sicht der marxistischen Philosophie. Darauf bereitete er uns mit den Vorlesungen zur klassischen deutschen Philosophie zielstrebig vor. Das haben wir aber damals noch nicht durchschaut.

Erst im Studienjahr 1964/65 wurde uns allmählich mehr oder weniger klar, worum es ging. Helmut Seidel las auch den Kurs zur Geschichte der marxistischen Philosophie, in dem die ausführliche und gründliche Darstellung der Herausbildung vor allem des Marxschen philosophischen Denkens bis 1848 im Mittelpunkt stand. Besonders breiten Raum nahm die Behandlung der »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte« und der »Deutschen Ideologie« einschließlich der »Feuerbachthesen« ein. Ein weiterer Schwerpunkt der Lehrveranstaltung war die Entwicklung des Marxschen philosophischen Denkens in den ökonomischen Schriften, vor allem in den »Grundrisen« und im »Kapital«. Darin war auch das Thema »Marxistische Philosophie und das menschliche Individuum« eingeschlossen, womit Seidel der ebenfalls auf Stalin zurückgehenden Tendenz entgegenwirken wollte, das individuelle Subjekt in die Geschichte aufzulösen.

Die Ausprägung der Subjekt-Objekt-Dialektik durch Marx durchzog jede einzelne Vorlesung. Am Schluß des Kurses hielt Seidel fest: Marx hat auf den Errungenschaften der Geschichte des philosophischen Denkens aufbauend eine neuartige Philosophie der Praxis entwickelt.

Seine letzte Vorlesung am 25. Mai 1965 widmete Seidel den theoretischen Hauptproblemen der Marxschen Philosophie. Er entwickelte darin die wichtigsten Thesen, die er später in absichtsvoller besonderer Akzentuierung hinsichtlich der Praxis als Zentralkategorie in dem berühmten Artikel »Vom praktischen und theoretischen Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit«⁵ niederlegte. »Im Mittelpunkt der marxistischen Philosophie steht«, so habe ich damals notiert, »das praktische und theoretische Verhältnis der Menschen zur Natur und Gesellschaft. Der Mensch gestaltet die Gegenstände entsprechend seinen Bedürfnissen und Zwecken um. Er verhält sich demnach praktisch zur Wirklichkeit. Aus der praktischen Aneignung der Welt durch den Menschen entspringt das theoretische Verhältnis, indem die Eigengesetzlichkeit der Gegenstände zur Geltung kommt. Beide Verhältnisse sind eng miteinander verflochten. In der Praxis vollzieht sich das Werden der Natur für den

5 Helmut Seidel: Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. Zur Neuherausgabe des Kapitels I des I. Bandes der »Deutschen Ideologie« von K. Marx und F. Engels. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin (1966)10. S. 1177ff.

Menschen wie auch seine Selbsterzeugung und Selbstveränderung. Marx' Denken ist auf die Totalität der menschlichen Aneignungsweisen der Wirklichkeit gerichtet, wobei neben der praktischen und theoretischen Aneignungsweise an die praktisch-geistige und ästhetische zu denken ist.« Soweit aus meiner damaligen Mitschrift, die – wenn auch unvollkommen – zeigt, wie Helmut Seidel uns in der Vorlesung sein Konzept vorgedacht hat.

Mir geht es an dieser Stelle nicht darum, Seidels Praxiskonzeption theoretisch zu bewerten. Ich möchte vielmehr unterstreichen, daß er – wie es sich für einen hervorragenden Hochschullehrer gehört – die Forschungsergebnisse, die in seiner 1965 verteidigten Habilschrift »Philosophie und Wirklichkeit – Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie« Niederschlag fanden, zuerst vor seinen Studenten ausgebreitet hat.⁶

Fühlten wir uns in den ersten vier Semestern des Philosophiestudiums frustriert, so forderte uns die marxistische Philosophie jetzt erstmals heraus. Es kam uns vor, als wären wir einer Zeit geistiger Dürre entkommen. Die marxistische Philosophie erschien uns erstmals als eine lebendige, auch uns selbst betreffende Lehre, die nicht aus unveränderlichen abstrakten Formeln besteht. Auch bei den Studenten der von uns gewählten Nebenfächer (bei mir handelte es sich um Geschichte und Literaturgeschichte) avancierten wir mit den neuen Ideen zu gefragteren Gesprächspartnern. Deshalb strömte eine große Anzahl von Philosophiestudenten in den von Helmut Seidel zum Thema »Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie« geleiteten wissenschaftlichen Studentenzirkel. Dort wurden Jahres- und Diplomarbeiten erarbeitet, die den konzeptionellen Ideen der Seidelschen Praxiskonzeption zu folgen versuchten.

Als die Diskussion und Auseinandersetzung um die Praxiskonzeption nach 1966 einsetzte, befand ich mich bereits in einer damals für Philosophen favorisierten »Praxisform«, der der Parteiarbeit in der FDJ.

Helmut Seidels Auffassungen, darauf gerichtet, die marxistische Philosophie endlich auf die Höhe der Zeit zu heben, wurden bekanntlich von Gralshütern der Wahrheit aus der SED und von DDR-Philosophen als Entstellung bzw. Revision der marxistischen Philosophie gewertet. Jedoch hat sich der als Revisionist stigmatisierte nicht von seinen Überzeugungen abgewandt. Allerdings verhinderte die SED durch ihr Eingreifen, daß Seidel seine Konzeption weiter ausarbeiten konnte, um so ihre Potenzen zu verdeutlichen.

So gesehen stellt Seidels Praxiskonzeption ein uneingelöstes Projekt dar.

⁶ Helmut Seidel: Philosophie und Wirklichkeit. Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie, Leipzig 1965 (unveröffentlicht).

Nach der parteilichen Aburteilung publizierte Helmut Seidel eine Zeitlang nur sehr wenig. Er zog sich in Forschung und Lehre in politisch scheinbar nicht so brisante Zeiten des philosophischen Denkens zurück. Spinoza wurde zu einem der Heiligen in seinem philosophischen Kalender. Seine (teilweise auch publizierten) Vorlesungen zur Geschichte des philosophischen Denkens und seine Einführungen in Fichte und Spinoza legen Zeugnis ab von der Tätigkeit eines schöpferischen marxistischen Philosophiehistorikers.

Ich hatte das Glück, viele Jahre mit Helmut Seidel zusammenzuarbeiten. 1963–1965 hatte ich beim ihm Vorlesungen gehört und Seminare besucht. Später wurde ich Assistent in seinem Lehrstuhl »Geschichte der Philosophie« und gehörte von ihm geleiteten Forschungsgruppen an. Er verstand es stets, eine schöpferische Atmosphäre zu entfalten. Er schickte uns in die Spur, ließ uns aber auch eigene Wege oder Abwege gehen, eigene Erfahrungen machen. Seine Anregungen waren für mich unverzichtbar. Ich weiß nicht, ob Helmut Seidel eine eigene Schule in der Philosophie begründet hat. Aber ich weiß um die große Zahl derer, die sich wie ich zu seinen Schülern rechnen und stolz darauf sind.

Bemerkungen zur »zweiten Praxis-Diskussion« in der DDR

Horst Pickert

I.

Wenn ich, meine philosophische und politische Position als die eines kritischen Marxisten bestimmend, in dem zeitlichen Abstand eines halben Menschenlebens mich erneut in die Materialien der »zweiten Praxis-Diskussion« in der DDR vertiefe, so sehe ich keinen Grund, meinen damaligen Standpunkt, der durch die grundsätzliche Zustimmung zu Helmut Seidels Auffassungen geprägt war, zu ändern. Es drängt mich vielmehr dazu, ihn zu bekräftigen.

Wie andere Gleichgesinnte auch, bin ich bemüht, die Ursachen des Scheiterns des »real-sozialistischen Experimentes« zu ergründen, meine kritische Haltung zu den nunmehr herrschenden kapitalistischen Wirtschafts- und spätbürgerlichen Gesellschaftsstrukturen zu fixieren und mich an der Debatte um das Wesen eines »demokratischen Sozialismus« zu beteiligen. Ein derartiges Engagement führt zu Einsichten, die maßgeblich den heutigen Blick auf die philosophischen Auseinandersetzungen der späten sechziger Jahre determinieren, die mit der Bezeichnung »zweite Praxis-Diskussion« belegt werden. Wie gesagt – nichts erscheint mir heute in einem prinzipiell anderen Licht als seinerzeit, geht es darum, einen Standpunkt in dem Meinungsstreit zu beziehen. Aber vieles vermeine ich, nunmehr schärfer wahrnehmen zu können.

Die letzte Bemerkung soll sogleich erläutert werden. Die Explikation des von mir Gemeinten zielt auf die Erörterung des Zentralproblems der Auseinandersetzung ab. Es ist dies der Platz und die Gewichtung des Wesens und der Entwicklung menschlicher Subjektivität in einer derartigen geistigen Aneignung und systematischen Darstellung der marxistischen Philosophie, die deren revolutionären Charakter gerecht zu werden vermögen. Über die zutreffende Antwort entscheidet nicht ein abstrakt aufgefaßter Scharfsinn der jeweiligen Opponenten. Marx' achte Feuerbach-These ist zu beherzigen: »Das gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche

die Theorie zum Mystizismus verleiten, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis.«¹

Wie stellt sich nun das betrachtete philosophische Problem dar, bedenken wir es im Lichte jener Erfahrungen, die wir als Linke in der jüngsten Vergangenheit sammeln konnten?

Es ist ein tiefes Wort Hegels, daß die »Weltgeschichte [...] das Weltgericht« sei.² In diesem Sinne hat die Geschichte ihr Urteil über diejenige Gesellschaft gesprochen, die seinerzeit von den damals ideologisch Mächtigen »der reale Sozialismus« genannt wurde. Er wurde, wie das Sprichwort sagt, »gewogen und zu leicht befunden«.

In dem Bestreben, die grundlegende Ursache des Scheiterns des »realsozialistischen Experimentes« aufzuspüren, lasse ich mich von der marxistischen Auffassung leiten, daß sich die verschiedenen Gesellschaftsordnungen hinsichtlich des je erreichten Grades an individueller und kollektiver Subjektivität voneinander unterscheiden. Demzufolge müßte ein Sozialismus, sollte er in der gesellschaftlichen Realität überhaupt jemals existieren, ein höheres Maß an Subjektivitätszugewinn aufweisen als eine bürgerliche Gesellschaft. Legt man ein derartiges Kriterium an den sogenannten »realen Sozialismus« an, fällt die Prüfung negativ aus. Es kann wahrlich keine Rede davon sein, daß das von der bürgerlichen Gesellschaft erreichte Niveau prinzipiell überschritten wurde. In vielerlei Hinsicht wurde es noch nicht einmal erreicht. Dieser Sachverhalt bekundet sich darin, daß in einem gewissen Sinne und Umfange der Sache nach vorbürgerliche Verhältnisse reproduziert wurden. Alle diese Feststellungen nähren in mir die Überzeugung, daß der »reale Sozialismus« gewiß eine antikapitalistische Gesellschaft war, aber das auszeichnende Attribut »sozialistisch« nicht verdient hat.

Welche Relevanz hat die vorstehende Gesellschaftsanalyse für die Lösung des oben aufgeworfenen philosophischen Problems? Ich glaube, die Antwort liegt auf der Hand.

Helmut Seidel stellt in seinem Aufsatz von 1966 und in seiner Entgegnung von 1967, in der er sich mit den Argumenten, Vorwürfen und Unterstellung der Opponenten auseinandersetzt, völlig zutreffend fest, daß in der damals geläufigen und üblichen Darstellung der marxistischen Philosophie, so wie sie in Lehrbüchern, Lehrprogrammen u. a. zum Ausdruck kommt, der philosophischen Reflexion des praktischen Verhältnisses der Menschen zur

1 Karl Marx: Thesen über Feuerbach. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke. Bd. 3. Berlin 1983. S. 535.

2 Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. In: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Bd. 6. Stuttgart 1927. S. 299.

Wirklichkeit nicht jene Beachtung geschenkt und jene Gebühr beigemessen wird, die sie – in ihrer Art für marxistisches Denken konstitutiv – verdient. Ich glaube, daß ich nicht nur für mich spreche, wenn ich heutzutage – viel deutlicher und bewußter als in den sechziger Jahren – die eigentlichen Ursachen des von Seidel zurecht kritisierten Ungenügens zu erkennen vermeine. Meine Auffassung auf den Punkt gebracht – die Defizite in der theoretischen Behandlung des Wesens und der Entwicklung menschlicher Subjektivität hatten ihre Wurzel in der defizitären Ausprägung individueller und kollektiver Subjektivität in der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Es soll nicht zynisch klingen – das Prinzip der Adäquatheit blieb gewahrt.

Die von den Opponenten vorgebrachte Behauptung, die Seidelsche Argumentation sei mit der materialistischen Grundposition der marxistischen Philosophie unvereinbar, sei dazu angetan, dieselbe zu unterhöhlen und dergleichen mehr, ist schlicht haltlos. Der entscheidende Streitpunkt ist – was diesen Gegenstand der Polemik angeht – durch im Grunde genommen entgegengesetzte und sich einander ausschließende Auffassungen gekennzeichnet, wie innerhalb marxistischen Denkens über den Ursprung, den Charakter und die Bedeutung der Grundfrage der Philosophie befunden werden solle. Steht diese Frage, losgelöst von der gesellschaftlichen Lebenspraxis der Menschen, am Anfang alles Philosophierens – ein spekulatives Gepräge wäre damit präjudiziert – oder erwächst sie nicht vielmehr aus dem weltanschaulichen Bedürfnis individueller und kollektiver Akteure, sich über die Beziehung ihres praktischen und theoretischen Verhältnisses zur Wirklichkeit zueinander Klarheit zu verschaffen? Stellt sie nicht den in die Form philosophischer Reflexionskultur gehobenen Versuch der Befriedigung eben dieses Bedürfnisses dar? Seidel entscheidet sich dezidiert für die zweite Antwortmöglichkeit, wenn er schreibt : »Sollen also Natur und Mensch, Sein und Bewußtsein, Materielles und Ideelles in ihrem eigenen *konkreten*, und in keinem einseitig-abstrakten oder gar phantastischen Zusammenhang erfaßt werden, dann ist das Begreifen der sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit, der historisch-gesellschaftlichen Praxis der Schlüssel, der uns diesen Zusammenhang eröffnet«³. Wird hingegen von diesem »Schlüssel« kein Gebrauch gemacht – so fahren wir, im Bilde bleibend, fort – so ist das »Tor zur Wahrheit« verschlossen. Was sich hinter ihm befindet, kann dann nur spekulativ postuliert werden. Eine auf diesem Wege bezogene materialistische Grundposition trägt trotz Berufung auf die »Wissenschaftlichkeit« unübersehbar den Charakter eines Glaubensbekenntnisses.

3 Vergl. Helmut Seidel: Praxis und marxistische Philosophie. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin 1967(12). S. 1476.

Negiert man die die fundamentale Bedeutung, die das Begreifen der sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit, der historisch-gesellschaftlichen Praxis hinsichtlich des zutreffenden Verständnisses des Ursprunges der Grundfrage der Philosophie sowie deren materialistischer Beantwortung besitzt – bzw. hält man dieses Begreifen für eine »abgeleitete«, eine im Grunde genommen »zweitrangige« philosophische Problematik –, dann errichtet man ein Denkgelände, das dem Wesen marxistischen Philosophierens widerspricht. Das Resultat der Konstruktion ist eine entsubjektivierte und verobjektivierte materialistische Ontologie. Mit den heutigen Erfahrungen und Einsichten ausgestattet, erscheint diese mir mehr denn je als eine »Ordnungs- und Einordnungsideologie«, die deutlich konservative Züge aufweist. Auch in diesem Sinne – zumindest ist dies meine Überzeugung – ist sie der geistige Reflex eines der Sache nach konservativen Gepräges, das dem sogenannten »realen Sozialismus« anhaftete, auch wenn die sich seinerzeit mit ihm politisch und ideologisch verbunden Fühlenden, wozu auch der Verfasser dieser Zeilen gehörte, ihn als die Verwirklichung der »sozialistischen Revolution« ansahen.

Alle an der »zweiten Praxis-Diskussion« Beteiligten – Helmut Seidel, seine Protagonisten und seine Opponenten – stellten die in der damaligen DDR herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse und politischen Machtstrukturen nicht in Frage – zumindest nicht in einem grundsätzlichen Sinne. Insofern glich Seidels mutiges und von der Verantwortung eines Marxisten getragenes Bestreben, unter den damals gegebenen Bedingungen den organischen Marxschen Ansatz wieder zum Tragen zu bringen, doch – sit venia verbo – dem aussichtslosen Versuch der Quadratur des Kreises. Ich hoffe, daß er mir eine derartige Bemerkung nicht verübelt, sondern mir beipflichtet. Ich bin mir seiner Zustimmung sicher, wenn ich sage, daß sein auch heute noch nicht vollends abgegoltene Anliegen auf einen gesellschaftlichen »Ort« verweist, der den gescheiterten »realen Sozialismus« samt der ihm eigentümlichen Entstellung des Wesens marxistischen Philosophierens transzendiert. Die nüchterne und illusionslose Analyse sowie die humanistische Antizipation eines Karl Marx jedoch gilt es hochzuhalten.

II.

Seidels Ansatz, der – an Marx orientiert – auf die unverstellte Rekapitulation und Rekonstruktion dessen Denkens abzielt, kann auch als ein »ontopraxeologischer« gekennzeichnet werden. Er bettet die marxistische Philosophie in die große Traditionslinie neuzeitlicher Subjektphilosophie ein.

Ich bin mir bewußt, daß die Termini »Subjekt«, »Subjektivität« und »Subjektphilosophie« unterschiedliche Interpretationen zulassen. Um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, merke ich an, daß ich – wie in diesem Text bereits geschehen – den Begriff »Subjektivität« nicht nur auf individuelle, sondern auch auf kollektive Subjekte beziehe. Marxistisches Philosophieren als Subjektphilosophie verstanden, redet selbstverständlich nicht der Auffassung eines immanenten Bewußtseinssubjektes das Wort. Auf den Begriff gebracht werden soll die Totalität von individuellen und gesellschaftlichen Subjekten und den von ihnen hervorgebrachten und sie bestimmenden Verhältnissen und Zusammenhängen in Natur und Gesellschaft.

Die marxistische Philosophie, auf die geschilderte Weise aufgefaßt, untersteht in einem weiten Sinne jenem Ensemble von Basisannahmen und Grundüberzeugungen, das in der einschlägigen Literatur als »das Paradigma der Moderne« charakterisiert wird.

Das Bild, das soeben von unserer Philosophie gezeichnet wurde, läßt nach meinem Dafürhalten zumindest dreierlei zu.

- (1) Es ist dazu angetan, die Genesis der marxistischen Philosophie adäquat zu erfassen. Sichtbar wird, daß die Letztere die bereits von Hegel auf objektiv-idealistischer Grundlage vollzogene Überwindung des dualistischen Auseinanderfallens von Subjekt- und Substanzphilosophie materialistisch fortführt. Die Einheit von Materialismus und Dialektik erhält den ihr gemäßen philosophischen Rahmen. Die materialistische Geschichtsauffassung entgeht jener fehlerhaften Interpretation, sie entspringe einer Ausdehnung und Anwendung des dialektischen Materialismus auf die Gesellschaft und deren Geschichte – gleichsam, als ob es einen dialektischen Materialismus ohne einen historischen je geben könnte.
- (2) Die oben getroffene Aussage, die marxistische Philosophie unterstünde »dem Paradigma der Moderne«, impliziert eine Bestimmung, was deren Platz und Bedeutung in den geistigen Auseinandersetzungen unserer Zeit angeht. Sicherlich kann man unterschiedlicher Meinung darüber sein, ob es sinnvoll ist, sich der beiden Ausdrücke »Moderne« und »Postmoderne« zu bedienen. Ich sehe keinen Grund, der mich zwingen würde, mich ihrer Verwendung zu enthalten. Dabei weiß ich mich in der Pflicht, hinlänglich genau anzugeben, was z. B. mit dem Begriff »Paradigma der Moderne« eigentlich gemeint sei. Insbesondere gilt es, bestimmte Hypertrophierungen zu vermeiden, die sich angesichts der Bedingungen und Erfordernisse der Gegenwart nicht halten lassen würden. So ist die tradierte Formel »Herrschaft des Menschen über die Natur« nach meiner Überzeugung nicht a limine zu verabschieden, wohl aber um den Ausdruck »Partnerschaft mit der Natur« zu ergänzen. Auch die apostrophierte »Herrschaft über die Gesellschaft« bedarf, was ihren nachvollziehbaren

Anspruch betrifft, einer an einem Realitätssinn ausgerichteten weltanschaulichen Beschränkung. Freilich hält eine Weltanschauung nur eine geistige Orientierung bereit. Sie vermag nicht, die in der Wirklichkeit zu leistenden Problemlösungen zu ersetzen.

Nach meiner Auffassung besitzt das soeben Dargestellte Relevanz für die Debatte um das Wesen eines »demokratischen Sozialismus« .

- (3) Mir scheint, daß die im obigem Sinne vollzogene Kennzeichnung der marxistischen Philosophie als eine Form der Subjektphilosophie die Möglichkeit eröffnet, sich überzeugender mit der zeitgenössischen bürgerlichen Philosophie auseinanderzusetzen, als dies vom Boden einer im Vorstehenden skizzierten entsubjektivierten und verobjektivierten materialistischen Ontologie aus der Fall wäre. Ich denke nicht nur an die polemische Befragung von Philosophischer Anthropologie und Existenzphilosophie. Im Blick habe ich auch Heideggers »Seinsdenken« und den Strukturalismus, die beide nachgerade die Subjektphilosophie als überwunden betrachten, was nicht zuletzt die Protagonisten »der Postmoderne« dazu bewegt, sich auf sie zu berufen. Im übrigen meine ich, daß die Analyse und die Auseinandersetzung mit einem nichtmarxistischen Denken den kritisch-produktiven Dialog mit demselben nicht auszuschließen braucht. Die Zeiten sind zu ernst, als daß wir uns von vornherein möglichen Anregungen, die auf diesem Wege gewonnen werden können, verschließen sollten. Ein kritischer Marxist, der souverän genug ist, wird dabei keinen Identitätsverlust befürchten.

III.

Im zeitlichen Umkreis der »zweiten Praxis-Diskussion« in der DDR wurden in der Ästhetik und in der Kulturtheorie konzeptionelle Neuansätze unternommen, die mit Helmut Seidels Aufsatz »Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit« korrespondierten. In diesem Sinne äußerten sich auch der Ästhetiker Michael Rammler und der Kulturtheoretiker Werner Geidel, meinem diesbezüglichen Eindruck beipflichtend, mir gegenüber.

Ich erinnere mich lebhaft an eine Begebenheit, die sich anfangs der siebziger Jahre zutrug. Von ihr soll sogleich die Rede sein.

Wenige Jahre vorher war in unserem Lande eine Publikation mit dem Titel »Die Politische Ökonomie des Sozialismus und ihre Verwirklichung in der DDR« erschienen. Im Nachgang zu dieser Veröffentlichung wurde die Erarbeitung einer ihr an die Seite zu stellenden und auf die Philosophie bezogenen Schrift in Angriff genommen. Es erfolgte die Verbreitung eines als

»Diskussionsentwurf« deklarierten Materials »Die marxistisch-leninistische Philosophie und ihre Verwirklichung in der DDR« mit der ausdrücklichen Aufforderung, sich zu ihm zu äußern.⁴ Zu diesem Zwecke lud das Autorenkollektiv, das Alfred Kosing leitete, zu dezentralisierten Diskussionsrunden in die damalige Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED ein. An einem derartigen Gespräch, das mit »Künstlern und Kulturschaffenden« vorgesehen war, nahm auch ich teil. Außer mir waren noch drei (!) andere der Einladung gefolgt – der Schriftsteller Fritz Selbmann, der Leipziger Ästhetiker und Kulturtheoretiker Robert Zoppeck und ein Dramaturg der DEFA. Seitens der Autoren war Alfred Kosing anwesend. Im vorliegenden Kontext sind Zoppecks kritische Anmerkungen aufschlußreich.

Zoppeck stellte einleitend fest, daß in dem unterbreiteten Diskussionsentwurf der Grundfrage der Philosophie und solchen Kategorien wie »Materie« und »Bewußtsein« bzw. »Materielles« und »Ideelles« eine große weltanschaulich-theoretische und methodologische Bedeutung beigemessen werde. Er nehme diesen Umstand zustimmend zur Kenntniss, so führte er weiter aus; schließlich handele es sich um einen philosophischen Text. In diesem Kontext lenkte er die Aufmerksamkeit darauf, daß in der Ästhetik seit einer geraumen Zeit solche Begriffe wie »Subjekt« und »Objekt«, »Tätigkeit«, »Aneignung« und »Vergegenständlichung« eine entscheidende Rolle spielen würden. Sie seien dazu angetan, Problemsichten zu erschließen und Problemlösungen herbeizuführen, wie dies auf einem anderen Wege nicht der Fall wäre. Er vermute nun, fuhr Zoppeck fort, daß den genannten Kategorien auch in der Philosophie eine ebenso gewichtige Rolle und Bedeutung zukomme. Mit einer derartigen Erwartungshaltung habe er den Diskussionsentwurf gelesen, sei aber enttäuscht worden. Die oben genannten Grundbegriffe, ihre weltanschaulich-theoretische und methodologische Trächtigkeit eingeschlossen, hätten in ihm seiner Meinung nach eine ungenügende Beachtung erfahren. Dies halte er für einen Mangel.

Kosing dankte Zoppeck sinngemäß für dessen »kritische Hinweise« und sagte zu, bei der notwendigen Überarbeitung des Textes »mehr Wert« auf den Gebrauch der angesprochenen Kategorien »zu legen«, »ihre Bedeutung stärker zu betonen« und dgl. mehr. Es muß ihm in diesem Moment wohl klar gewesen sein, daß die konsequente Befolgung der von Zoppeck angedeuteten Linie eine grundlegende konzeptionelle Neuorientierung zur Folge gehabt hätte, in Richtung auf Seidels Anliegen hin. Wohlgedenkt – die geschilderte Diskussion fand nach dem damaligen 10. Plenum des ZK der SED statt, auf

4 Vergleiche: Die marxistisch-leninistische Philosophie und ihre Verwirklichung in der DDR. [Diskussionsentwurf, ohne Autoren-, Verlags-, Orts - und Jahresangabe]

dem Kurt Hager die Konzeption von H. Seidel – ohne Namensnennung – auf doktrinäre Weise scharf zurückgewiesen hatte.

Im übrigen scheint die geplante Publikation nicht über ein Diskussionsstadium hinaus gelangt zu sein. Ein Buch ist jedenfalls – aus welchen Gründen auch immer – später nicht erschienen.

Was nun die Kulturtheorie angeht, so berichtete mir Werner Geidel, sei die ursprüngliche Arbeit in Forschung, Publikation und Lehre konzeptionell am Leitfaden der Herausbildung einer allseitig gebildeten sozialistischen Persönlichkeit orientiert gewesen. Die darin inkorporierte abstrakte Gegenüberstellung von Ideal und Wirklichkeit habe man schließlich, da nicht wissenschaftsförderlich, als frustrierend empfunden. Der daraufhin notwendige konzeptionelle Neuanfang erfolgte auf jene Weise, daß in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit die tatsächliche Lebenspraxis der Individuen hinsichtlich ihrer kulturellen Relevanz gestellt wurde. Die Einnahme einer solchen Position gab den Blick frei auf den Prozeß der Entstehung und Befriedigung der realen – und nicht illusionären – individuellen und kollektiven kulturellen Bedürfnisse und Interessen.

IV.

Ich habe in der DDR im damaligen Marxistisch-leninistischen Grundlagenstudium im Fach Dialektischer und historischer Materialismus jahrzehntelang Lehrveranstaltungen vor Kunststudenten gehalten. Von 1964 bis 1976 war ich am einstigen Institut für Literatur »Johannes R. Becher« Leipzig beschäftigt. Von 1976 bis zu meiner 1990 erfolgten Abberufung habe ich an der Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig gelehrt.

In meiner Tätigkeit war ich, wie meine Kollegen auch, an das jeweils offiziell gültige Lehrprogramm gebunden. Dies wies jedesmal, was die Darstellung der marxistischen Philosophie anbelangte, genau diejenigen Mängel und Unzulänglichkeiten auf, von denen in Helmut Seidels Aufsatz die Rede ist.⁵ Mit diesem Sachverhalt war die Unzufriedenheit vorprogrammiert – auf seiten der Studierenden und auf seiten des Lehrenden. Der Haltung, aus diesem Dilemma »das Beste zu machen« konnte selbstverständlich nur ein begrenzter Erfolg beschieden sein. Daß ich mich in diesem Sinne einzubrin-

5 Vergl. Helmut Seidel: Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. Zur Neuherausgabe des Kapitels I des I. Bandes der »Deutschen Ideologie« von K. Marx und F. Engels. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin 1966(10). S. 1179f.

gen versucht habe, haben bestimmt viele Studenten bemerkt und wohl auch anerkannt. Am allgemeinen Resultat hat es freilich nicht viel geändert.

In der Tat sahen die Studenten – und dies mit Recht – in der Art und Weise der an sie herangetragenen Darstellung der marxistischen Philosophie – vielleicht in einem geringeren Maße in meinen Lehrveranstaltungen, sicherlich mehr in den Lehrbüchern – ihre eigenen weltanschaulichen Fragen ungenügend beantwortet. Dies kann wahrlich nicht verwundern. Erhält ein marxistisches Philosophieren, das eigentlich zum kreativen Denken anregen sollte, die entstellte Gestalt einer entsubjektivierten und verobjektivierten materialistischen Ontologie, fühlt sich ein Künstler nicht angesprochen. Die existentielle Dimension seiner Subjektivität wird nicht erreicht, auch nicht seine »Botschaft«, die er der Gesellschaft übermitteln will. So kam es, daß z. B. einige Maler und Grafiker der damals jüngeren Generation, die sich weltanschaulich durchaus dem Marxismus verbunden fühlten, erklärten, die Antworten auf die Fragen, die ihre künstlerische Existenz betrafen, fänden sie weniger bei Marx, sondern mehr bei Schopenhauer und Nietzsche.

Aber dies alles ist – um mit Theodor Fontane und neuerdings auch mit Günter Grass zu sprechen – »ein weites Feld«.

Ich schließe meine Bemerkungen mit der Überzeugung ab, daß die marxistische Philosophie, allen gegenteiligen Versicherungen zum Trotz, nicht veraltet und nicht überlebt ist. Sie hat sich in den geistigen Kämpfen unserer Zeit zu bewähren. Sie vermag dies aber nur, wenn sich ihre Vertreter auf ihre originären Wurzeln besinnen und Entstellungen und Verkrustungen abstreifen. Dem dient auch die Wiederaufnahme und Fortführung der seinerzeit in der DDR stattgefundenen »zweiten Praxis-Diskussion«.

35 Jahre danach – Erinnerungen

Helmut Seidel

1. Zur Vorgeschichte der »zweiten Praxis-Diskussion«

Daß jedes Individuum ein Kind seiner Zeit ist und Philosophie in Gedanken gefaßte Zeit, sind bekannte Hegelsche Sätze. Wer die Zeit nicht berücksichtigt, in der die sogenannte Praxis-Diskussion geführt wurde, wird die Erregtheit der Teilnehmer nicht mehr verstehen. Um zu charakterisieren, um was es hier ging, beginne ich mit der »Hegel-Diskussion«, die Mitte der fünfziger Jahre in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie geführt wurde.

Heute verläuft die Hegelforschung in geordneten akademischen Bahnen. Ich sage nicht, daß sie keine politischen Implikationen mehr hätte, aber essentielle und existentielle sind damit kaum noch verbunden. Das war in den 50er Jahren anders. Es waren vor allem zwei Bücher, die in dieser Zeit in der DDR die Diskussion entzündeten: Georg Lukács' »Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft« und Ernst Blochs »Subjekt – Objekt – Erläuterungen zu Hegel«. Lukács' Hegel-Buch war zwar schon 1948 im Europa Verlag Zürich/Wien erschienen, aber für die DDR wurde es erst relevant, als es 1954 der Aufbau-Verlag herausgab. Im selben Verlag erschien 1951 Blochs Hegel-Studie. Es gab noch ein drittes Hegel-Buch; Herbert Marcuses »Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit«. Ich besitze nur die zweite, unveränderte Auflage, die 1968 bei Vittorio Klostermann Frankfurt/M. erschien. Da Marcuse vorschnell als Heidegger-Marxist charakterisiert wurde, spielte es in der Hegel-Diskussion der DDR kaum eine Rolle.

Die Hegel-Bücher von Lukács und Bloch bewirkten, daß die Stellung zur Hegelschen Philosophie zum Maßstab wurde, an dem philosophische Grundhaltungen, kulturpolitische Einstellungen und politische Konzeptionen gemessen wurden. Es ließe sich ohne Übertreibung sagen, daß sich in der »Hegel-Diskussion« der 50er Jahre »zwei Kulturen« gegenüberstanden, von denen beide beanspruchten, marxistisch zu sein. Die eine wurde in der DDR repräsentiert von Lukács, Bloch, Cornu, Behrens, Mayer u. a. Die andere wurde dezidiert von Rugard Otto Gropp zum Ausdruck gebracht, der allerdings mit seiner Konzeption, die eine kritikwürdige Tradition innerhalb der

KPD fortsetzte, für die das Buch von Sauerland über den dialektischen Materialismus steht, keineswegs allein stand. Im Grunde ging es um die Stellung zum Stalinschen Diktum, wonach die Hegelsche Philosophie die aristokratische Reaktion auf die französische Revolution und den französischen Materialismus sein sollte. Letztgenannte »Kultur« schwamm in diesem Fahrwasser, die erste wandte sich entschieden gegen diese Auffassung. Die Hegel-Diskussion brachte den Gegensatz der beiden Erbe-Konzeptionen klar zum Ausdruck. Die Frage, ob der Marxismus dem französischen Materialismus näher stünde als der klassischen deutschen Philosophie, war von vornherein falsch gestellt. Sie hatte Abstraktheit und Ahistorismus zur Voraussetzung. Daß die französische Aufklärungsphilosophie besser war, als sie von ihren Protagonisten in den 50er Jahren gemacht wurde, konnte man nicht nur von der Krauss-Schule, sondern auch von Hegel selbst lernen.

Vielleicht nicht ganz so ausgeprägt wie in der DDR, aber doch ähnlich war die Situation in der Sowjetunion, zumindest in Moskau, wo ich zu jener Zeit studierte. Einige wenige Erinnerungen mögen ein Licht auf die damalige geistige Situation werfen:

Im Frühjahr 1956 hatten sich in dem chaotisch anmutenden Arbeitszimmer von Ewald Iljenkow, das sowohl Reparatur-Werkstatt für Fernseher als Gelehrten-Kabinett war, spontan eine Gruppe von »Freunden der Hegelschen Philosophie« versammelt, die natürlich über das Verhältnis des Marxismus zur Hegelschen Philosophie diskutierte. Just in diesem Moment tauchte Sascha Sinowjew auf, der sich später als formaler Logiker einen Namen gemacht hat, damals aber auf die Hegelsche Logik schwor. In der Hand hielt er ein Heft der Deutschen Zeitschrift für Philosophie, das einen Artikel zur eben diskutierten Thematik enthielt. Er glaubte, uns eine Neuigkeit zu präsentieren und staunte nicht schlecht, als sich homerisches Gelächter erhob. Es war das Heft, in dem mein, gemeinsam mit Klaus Gäbler verfaßter studentischer Beitrag zur Hegel-Diskussion enthalten war. So schülerhaft mein Aufsatz auch gewesen sein mag, daß er gegen Diskreditierungen der Hegelschen Philosophie gerichtet war, kann nicht bezweifelt werden.

In unserer Studentengruppe, die in Ewald Iljenkow ihren Mentor hatte, verfolgten wir zwar aufmerksam die Diskussion in der DDR, aber das Studium von Lukács' »Jungen Hegel« stand im Mittelpunkt. Von der Begeisterung, mit der wir Lukács' Buch aufnahmen, zeugt vielleicht jener Brief, den ich im Namen unserer Gruppe an Georg Lukács schrieb. Da dieser Brief, der vom 20. September 1955 datiert ist, bisher nicht veröffentlicht wurde, sei er in seinen wichtigsten Passagen hier wiedergegeben:

»Wir haben in der letzten Zeit Ihre Werke, vor allem ›Der junge Hegel‹ und ›Die Zerstörung der Vernunft‹ kennengelernt und sind begeistert von der Tiefe der Analyse, von dem Reichtum des Wissens. Bei der Aneignung der

Philosophie des Marxismus und ihrer Quellen – insbesondere der Hegelschen Philosophie – haben Sie uns sehr geholfen. Der Gedanke lag nahe, diese Ihre Werke einem breiteren Kreis von Studenten zugänglich zu machen. Wir begannen deshalb, einige Abschnitte Ihres ›Jungen Hegel‹ ins Russische zu übersetzen. Und zwar interessierte vor allem Ihre Analyse der ›Phänomenologie des Geistes‹. Dieser Teil unserer Übersetzung soll in Kürze im Journal der wissenschaftlichen Studentengesellschaft unserer Fakultät erscheinen. Wir bitten Sie sehr um Ihre Zustimmung zur Veröffentlichung dieser Übersetzung. [...]

Gestatten Sie uns bitte, hochverehrter Genosse, eine Frage, die den Inhalt Ihres Hegel-Buches betrifft. Es handelt sich um die Begriffe ›Entäußerung‹ und ›Entfremdung‹. Während ›Entfremdung‹ einfach mit dem russischen Wort ›отчуждение‹ übersetzt werden kann, ist es bei der ›Entäußerung‹ schwieriger. Es gibt kein Wort im Russischen, das diesen Begriff genau ausdrücken könnte. Manchmal hat man es mit ›отречение‹ (vom russischen Wort ›отрещать‹) übersetzt. Wir sind damit nicht einverstanden, denn es drückt nicht aus, was gesagt werden soll. Wir haben uns vorläufig geeinigt, ›Entäußerung‹ und ›Entfremdung‹ mit ›отчуждение‹ zu übersetzen, wobei wir jeweils den entsprechenden deutschen Begriff in Klammern anfügen. Aber das ist nur die formelle Seite.

Viel wichtiger ist für uns die inhaltliche Seite. Wir haben über die Frage, ob mit den Termini ›Entäußerung‹ und ›Entfremdung‹ ein und derselbe Inhalt ausgedrückt wird, diskutiert und sind zu der Auffassung gekommen, daß das nicht der Fall ist. Wir kamen zu dem Resultat, daß die ›Entfremdung‹ nur ein spezieller Fall der ›Entäußerung‹ ist, denn nicht alles Entäußerte muß als Fremdes dem Sichentäußernden gegenüberstehen. (Bei Hegel ist vielleicht alles Entäußerte, als Entäußertes des Selbstbewußtseins, auch Fremdes, aber bei Marx?) Allein unsere Gedanken sind nur abstrakt-logisch. Wir haben zwar begonnen, bei Hegel, Marx und in Ihren Werken zu untersuchen, in welchem Sinne beide Termini angewandt werden. Zu einem Ergebnis sind wir jedoch bisher nicht gekommen. Wir wären Ihnen sehr dankbar, wenn Sie uns auch bei der Lösung dieser Frage helfen würden.«

Schon zehn Tage später hielt ich die Antwort von Georg Lukács in meiner Hand und zeigte sie mit stolz geschwellter Brust meinen Freunden. Da Lukács' Brief veröffentlicht worden ist, muß hier nicht weiter auf ihn eingegangen werden. Nur an eines sei erinnert: Lukács hatte uns den Ratschlag gegeben, Michael Lifschitz zu bitten, uns bei der Übersetzung zu beraten. Von Lifschitz wußte ich bis dahin nur, daß Lukács seinen »jungen Hegel« dem Freunde gewidmet hatte und daß er den Dokumentenband »Marx und Engels über Kunst und Literatur« herausgegeben hatte. Die Älteren unter uns werden sich an den opulenten grauen Band noch erinnern. Wir, d. h. hier Iljenkow,

Naumenko und ich griffen den Hinweis von Lukács auf, setzten uns mit ihm in Verbindung und wurden von ihm eingeladen. Er wohnte in einem Nebengebäude der berühmten Tretjakow-Galerie. Ich erwähne diese Begebenheit vor allem deshalb, weil nicht nur von der Umgebung, sondern auch von der Persönlichkeit des Freundes von Lukács kultureller Geist ausging. Dieser wurde noch bestärkt durch das Erscheinen des damals schon berühmten Dichters Twardowski, der in unsere Runde platzte und damit unsere philosophische Diskussion in eine andere Richtung brachte. Mich hat dieser Besuch bei Lifschitz stark beeindruckt, weil ich hier mit einer philosophischen und künstlerischen Atmosphäre in Berührung kam, die ich so an der offiziellen Fakultät nicht erlebt hatte.

Dieser Besuch verstärkte nicht nur unsere Bemühungen um die Übersetzung des Buches von Lukács, sondern auch um das Unterbringen einer Rezension in der zentralen philosophischen Zeitschrift. Die Übersetzung des Kapitels über die »Phänomenologie des Geistes« ist dann auch im Journal der wissenschaftlichen Studentenzeitschrift erschienen. Ewald Iljenkow gelang es, unsere Rezension in »Fragen der Philosophie« unterzubringen. Sie wurde kurze Zeit später – unter dem Einfluß der Ungarn-Ereignisse – in einem redaktionellen Artikel dieser Zeitschrift heftiger Kritik unterworfen. Der Artikel der Redaktion wurde auch ins Deutsche übersetzt und in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie abgedruckt. Glücklicher Weise haben die Übersetzer einen der Autoren nicht mit H. sondern mit G. Seidel übersetzt.

Dies Episodenhafte soll nur bestätigen, daß damals von der Hegelschen Philosophie ein Wärmestrom ausging, der die vereisten Strukturen des Dialektischen zum Schmelzen brachte. Tauwetter! Ich habe es jedenfalls so empfunden. Das erste philosophische Buch, das ich verstanden zu haben glaubte, war Stalins »Über dialektischen und historischen Materialismus«. Nach dieser Lektüre schien mir alles klar und alle Welträtsel gelöst. Das zeigte allerdings nur, daß meine philosophische Bildung gegen Null ging. Im zweiten Studienjahr las ich Hegels »Phänomenologie« und Problembewußtsein ging auf. Lukács' »Junger Hegel« und Blochs Aufsatz über Marxens Feuerbachthesen stellten Weichen. Ohne die Hegel-Debatte hätte es eine »zweite Praxisdiskussion« kaum gegeben, war doch die Frage nach der Stellung zur Hegelschen Philosophie engstens mit der Frage nach dem Wesen der marxistischen Philosophie verbunden. In gewisser Weise galt: Sage mir, wie du zur Hegelschen Philosophie stehst, und ich sage dir, wie dein Verhältnis zum Marxismus ist.

2. Studien zur Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie

In Moskau gab es eine kleine feine »Bibliothek für ausländische Literatur«. Im Handapparat standen die Bände der alten MEGA. Zwar waren auch hier die Vorworte herausgeschnitten, aber die Texte des jungen Marx waren frei zugänglich. Ich las die Bände und fühlte mich in eine andere Welt versetzt.

Der Geist, der mir hier entenschlug, nahm mich gefangen. Im Zentrum meines Interesse stand natürlich das Entfremdungsproblem, das in den universitären Lehrveranstaltungen überhaupt nicht vorkam. Als das Thema meiner Diplomarbeit, die eben die Entfremdungsthematik zum Gegenstand hatte, im wissenschaftlichen Rat der Fakultät zu bestätigen war, mußte Oiserman manchem Mitglied dieses Gremiums erklären, worum es sich bei diesen Begriff handelt. Die Diplomarbeit wurde in unserer Studentenzeitschrift veröffentlicht.

Die Hinwendung zum jungen Marx und besonders zum Entfremdungsproblem veränderte meinen Plan, den ich mir für mein Studium zurecht gelegt hatte. Dieser Plan war vor allem politisch motiviert. Die Frage war: Wie konnte in Deutschland, das über hervorragende humanistische Traditionen verfügte, der Faschismus triumphieren? Also schrieb ich im 3. Studienjahr meine Jahresarbeit zum Thema »Nietzsche und der Faschismus«. Sie war natürlich wenig kenntnisreich und sehr einseitig. Immerhin habe ich damals Nietzsches Werke und Literatur über ihn in der Hand gehalten. Im nächsten Jahr war der Neukantianismus mein Thema. Genauer: Der neukantianische Einfluß auf das politische Denken der deutschen Sozialdemokratie. Es war ein mühsames Unterfangen z.B. die drei dicken Bände von Cohen durchzuarbeiten. Das Thema der Diplomarbeit sollte dann eine Art Zusammenfassung werden. Daraus ist also nichts geworden, ganz umsonst allerdings war die nebensächliche Beschäftigung auch nicht.

Natürlich glorifiziert man die Studentenzeit. Wenn ich heute diese frühen Texte ansehe, dann stelle ich fest: Kindsköpfe waren wir, voller Illusionen und ungenügendem Wissen. Trotzdem: Wir waren damals ein munteres Völkchen in Aufbruchstimmung. Ich hatte das Glück, daß ich in Moskau mit Ewald Iljenkow einen älteren Freund und in meiner Studentengruppe gute und kluge Kumpels gefunden hatte. Wer über die philosophische Literatur, die in der folgenden Zeit in der Sowjetunion erschienen ist, einen Überblick hat, der wird die Namen Lew Naumenko, Wadim Meschujew, Nelly Motroschilowa, Heinrich Batschew schon gehört haben. Sie alle waren in unserer Seminargruppe. Nach der Rückkehr nach Leipzig wurde die Lage komplizierter. Die Vertreibung Blochs überschattete vieles. Darüber aber habe ich an anderen Orts berichtet.

3. Die Habilarbeit

Ich bin oft und von den verschiedensten Seiten gefragt worden, wie ich mir erkläre, daß das in der Leipziger Deutschen Bücherei befindliche Exemplar derart zerlesen sei, daß es kaum noch lesbar ist. Ich glaube, es lag an den Verhältnissen, am wenigsten an mir. Ich habe in dieser Arbeit ja nichts anderes getan, als die geistige Entwicklung von Marx nachzuzeichnen. Aber das genügte, um die wesentliche Differenz zwischen der Marxschen Denkweise und der etablierten, wesentlich von Stalins Schrift »Über den dialektischen und historischen Materialismus« geprägten Denkweise deutlich zu machen. Nicht wenigen Studenten ging es damals wie mir, daß sie nicht durch die Lehrbücher, sondern durch das Studium der Geschichte der Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie in ihr Wesen eingeführt wurden. Daß die offizielle systematische Darstellung der marxistischen Philosophie unbefriedigend war, fiel selbstverständlich nicht nur mir auf. Ich erinnere hier an das Lehrbuch, das unter der Leitung von Alfred Kosing geschrieben wurde. Der Gegensatz zu meinem Ansatzpunkt bestand darin, daß im Kosing-Buch die Kategorien des historischen Materialismus unter die des Diamat subsumiert wurden, während für mich die materialistische Geschichtsauffassung der Kernpunkt der marxistischen Philosophie war. Ich habe mit Alfred Kosing, der sich übrigens in den später erfolgten Auseinandersetzungen sehr anständig verhalten hat – was leider nicht von allen gesagt werden kann – häufig diskutiert. Wäre er in Leipzig geblieben, hätte weitgehende Übereinstimmung erzielt werden können.

Beim Kramen in meinen Papieren, die die Praxis-Diskussion betreffen, fiel mir der Durchschlag eines kurzen Artikels (eine Seite) in die Hände, den ich für die Wandzeitung des Instituts Anfang der 60er Jahre geschrieben hatte. Darin wird gesagt, daß es die Aufgabe des Instituts und der marxistischen Philosophen überhaupt sei, die Grundstrukturen einer undogmatischen Darstellung der marxistischen Philosophie zu entwickeln. Dabei müsse – so heißt es weiter – der Gesichtspunkt des Lebens, der Praxis der Ausgangspunkt sein. Und es folgt die 8. Feuerbach-These. Das war die erste Schwalbe, die die Praxis-Diskussion ankündigte, aber noch kein Echo fand.

Im Frühjahr 1964 schrieb ich einen Artikel über Karl Marx und Friedrich Engels, der in dem Taschenbuch »Von Cusanus bis Marx – Deutsche Philosophen aus fünf Jahrhunderten« veröffentlicht wurde. In diesem Artikel habe ich zum ersten Mal öffentlich den Begriff der Praxis als Zentralkategorie der marxistischen Philosophie gebraucht. An diesem Wort klebten ja später meine Kritiker ständig. In ihm hieß es: »Ohne Praxis ist die Theorie leer, ohne Theorie ist die Praxis blind. Es ist das Grundanliegen der Philosophie von Marx und Engels, durch wissenschaftliche Analyse der Praxis der Menschen

diesen ein klares Bewußtsein darüber zu geben, wie sie eigentlich und warum sie eigentlich so und nicht anders handeln und denken, was die Resultate ihrer Handlungen sind, die ihnen oft als fremde, feindliche Mächte gegenüberstehen. Nicht von außen her, nicht aus der abstrakten Vernunft, aus Gott, dem moralischen Gefühl, aus dem Menschsein schlechthin wird die Forderung abgeleitet, so und nicht anders zu handeln, sondern aus dem realen Geschichtsprozeß. Die historisch-gesellschaftliche Praxis wird daher zur Zentralkategorie ihres philosophischen Denkens.«

Ich komme auf die »Zentralkategorie« nochmals zurück. Hier bemerke ich nur, daß der Witz an der Sache war, daß dieses Büchlein von Rugard Otto Gropp (gemeinsam mit Frank Fiedler) herausgegeben wurde, der damals noch keinen Anstoß daran nahm. Zwei Jahre später war dies allerdings ganz anders.

4. Der »anstößige« Artikel

In dem Aufsatz »Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit« habe ich die Quintessenz der Habil-Arbeit dargestellt, diese insofern fortgesetzt, als die »Deutsche Ideologie« einbezogen wurde, und vor allem in kritischer Weise der Differenz zur damals etablierten Denkweise Ausdruck gegeben. Genau das Letztere war der Stein des Anstoßes. Alle gegen mich gerichteten Artikel beziehen sich allein auf diese Kritik. Kaum einer der Autoren hat auf die Habil-Arbeit und auf die Interpretation der »Deutschen Ideologie« Bezug genommen. Der Angriff auf die dogmatische Denkweise war es, der zurückgeschlagen werden sollte. Daß die von mir vorgeschlagene »neue Denkweise«, die für mich keineswegs neu, sondern die originäre Marxsche war, politische Implikationen enthielt, versteht sich von selbst. Aber es waren keineswegs jugoslawische Einflüsse, wie in der Literatur vielfach angenommen wird, die mich beeinflussten. Es war der Widerspruch zwischen der etablierten Denk- und Handlungsweise und dem Marxschen Denken, der sich ja schon in der Hegeldiskussion gezeigt hatte. Dieser Widerspruch fand auch in der Lehrtätigkeit seinen Ausdruck. Ich habe mich darauf mehrmals bezogen.

Die Diskussion drehte sich um zwei Pole: Um das Wort »Zentralkategorie« und um die »Grundfrage der Philosophie«. In meinem Erwidertartikel habe ich das Wort »Zentralkategorie« zurückgenommen, um dem bloßen Wortstreit zu entgehen. Die entsprechende Passage lautet: »Die Marxschen Thesen über Feuerbach bringen gerade dieses Verhältnis von Praxis und Theorie auf den Begriff. Erst mit dem Begreifen der Praxis, die ja wesentlichste und unmittelbarste Voraussetzung der Philosophie ist, kann diese wahr-

res Selbstbewußtsein gewinnen. Der Praxis-Begriff, wie er von Marx entwickelt wurde, ist *conditio sine qua non* selbstbewußten Philosophierens. Von hier aus sind daher alle weiteren philosophischen Probleme anzugehen. Wie der marxistische Praxis-Begriff die Erkenntnistheorie revolutionierte, ist allgemein bekannt. Das Gleiche trifft Ethik und Ästhetik. In diesem Sinne habe ich vom Praxisbegriff als Zentralkategorie gesprochen.« Und nun kommt ganz unvermittelt der Satz: »Ich muß aber feststellen, daß damit der Sachverhalt nicht richtig getroffen ist.« Dieser Satz stammt nicht von mir. Er wurde von Rolf Kirchoff, damals Chefredakteur der DZfPh, geschrieben. Zur seiner Ehre muß gesagt werden, daß er mich angerufen, mir den Satz vorgelesen und bemerkt hat, daß ohne diesen Satz der Er widerungsartikel nicht erscheinen könne. Um meine Verteidigung zu retten, habe ich den Satz »abgesegnet«. Ich mußte das Wort preisgeben, um die Sache zu retten. Auch wollte ich der Redaktion der Zeitschrift keine weitere Schwierigkeiten machen, denn diese war scharf dafür kritisiert worden, daß sie meinen Artikel gebracht hatte – und dazu noch an hervorragender Stelle. Ich habe die Selbstkritik der Redaktion auf einer Sitzung mit Vertretern der Abteilung Wissenschaft des ZK der SED in der Berliner »Möve« erlebt. Fast galt dieses Scherbengericht mehr den führenden Repräsentanten der Redaktion als mir. Nur ein einziges Mitglied der Redaktion nahm mich in Schutz. Es war dies Hermann Ley. Nicht aber, weil er meine Konzeption teilte, sondern weil er meinte, der junge Mann könne doch seine Meinung vertreten. Außerdem war er R.O. Groppe nicht gerade freundschaftlich gesonnen.

Nachwehen der Diskussion löste der im Deutschland-Archiv erschienene Artikel von Stölting aus. Er brachte mich einerseits in eine schwierige Lage, da in ihm von Revisionismus die Rede war und ein neuer »Fall Seidel« angekündigt wurde. Andererseits half er mir in gewisser Weise, weil er ganz richtig konstatierte, daß meine Position auf die DDR bezogen sei, die nicht abgeschafft, sondern verändert, verbessert werden solle. Es gibt eben nichts, was den Widerspruch nicht in sich hätte. Da nun 1969 ein neuer Fall von Revisionismus nicht in die politische Landschaft paßte und auch ich nicht an einen solchem interessiert war, kam es zu einer kuriosen Situation. In dem Referat, das Kurt Hager auf einem ZK-Plenum hielt, wurde zwar die Praxis-Konzeption verurteilt, aber mein Name wurde herausgenommen. Die folgende Passage enthielt eine gemäßigte Kritik an Georg Mende, so daß der Eindruck entstand, als ob dieser der Protagonist der Praxis-Konzeption sei. Dieser Eindruck war natürlich völlig falsch, denn Mende hatte auf der oben erwähnten Sitzung der Redaktion entschieden gegen mich Front gemacht, obwohl er vorher mir versichert hatte, daß er im Wesentlichen mit mir einverstanden wäre.

5. Bemerkungen zur »Grundfrage der Philosophie«

Sollte das von Stalin überkommene dogmatische System des dialektischen und historischen Materialismus aufgesprengt werden, dann mußte auch die sogenannte »Grundfrage der Philosophie« unter die kritische Lupe genommen werden, da dieses System die »Grundfrage« zum Ausgangspunkt und zur Grundlage gemacht hatte. Nicht die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein, insbesondere von Denken und gesellschaftlichen Sein habe ich ignoriert, was mir meine Kontrahenten immer wieder unterstellten, sondern die abstrakte, ahistorische, metaphysische Stellung dieser Frage und die dementsprechenden Antworten darauf habe ich kritisiert. Die Stellung der Grundfrage und die Antworten darauf erklären sich eben aus der Praxis, nicht umgekehrt. Marxens Religionskritik ist hierfür ein beredtes Beispiel. Das Denken von Marx ist weit davon entfernt, die »Grundfrage« in abstrakter Weise zur Grundlage eines philosophischen Systems zu machen. Aus den praktischen Lebensverhältnissen der Menschen das Bewußtsein und seine Formen abzuleiten, das war seine Sache. Und auch Engels hätte wahrscheinlich gestaunt, wenn man seine Formulierung der Grundfrage zum Konstruktionsvehikel eines dogmatischen Systems gemacht hätte. Mache ich die Grundfrage zu einem solchen Konstruktionsvehikel, dann geht der spezifische Marx'sche Ansatzpunkt, wie er gerade in der »Deutschen Ideologie« erscheint, verloren und – was noch schlimmer ist – die Antwort darauf wird zum Glaubensbekenntnis. Auf dem Fuchs-Kolloquium habe ich vom »Katholischen« gesprochen, das in den Marxismus als Fremdkörper hineinkam. Ich hatte dabei das Allein-Seelig-machende und den Besitz der absoluten Wahrheit im Auge. Heute will mir scheinen, daß die »Katholisierung« des Marxismus durch das ahistorische Stellen der Grundfrage gefördert wurde. Weiterhin verwischt eine solche Denkweise den gravierenden Unterschied zwischen dem alten, vormarxistischen Materialismus und dem historischen Materialismus von Marx. Die These, wonach Marx den Materialismus auf die Geschichte ausgedehnt habe, ist deshalb von mir der Kritik unterworfen worden. Schließlich ist die Grundfrage als methodisches Prinzip für die philosophiehistorische Arbeit nur bedingt brauchbar. Spinozas Identitätsphilosophie z. B. läßt sich nicht einfach in das abstrakte Schema Materialismus – Idealismus einordnen. Dagegen gehören Historischer Materialismus und Metaphysik-Kritik zusammen.

6. Marx und Spinoza

Parallel zu meinen Marx-Studien lief meine Beschäftigung mit Spinoza. Die Herausgabe des Theologisch-politischen Traktats mit dem einführenden Essay »Spinoza und die Denkfreiheit« war ein erstes Resultat. Zwei Denkmotive haben die Praxis-Konzeption gefördert. Einmal die bei Spinoza bewunderungswürdige Einheit von lebendiger Philosophie und philosophischem Leben, zum anderen jene Passage aus dem Traktat über die Läuterung des Verstandes, in der der Amsterdamer die Entwicklung der Denkinstrumente mit der Entwicklung der materiellen Werkzeuge in Verbindung bringt. Andererseits hat die Beschäftigung mit Marx den Blick für Eckpunkte spinozistischer Philosophie geschärft. Es ging nicht mehr nur um den Substanzbegriff, der in der Geschichte der Spinoza-Rezeption eine dominante, manch Wichtiges verdrängende Rolle gespielt hat, sondern um seine Affektenlehre, ohne die keine Ethik geschrieben werden kann, also um das reale menschliche Leben. Von hier aus habe ich die Spinoza-Rezeption von Plechanow kritisiert, weil die Gleichsetzung von Substanz und Materie den Zugang zum Lebendigen bei Spinoza und Marx erschwert und die Möglichkeit eines dogmatischen Gesetzesfetischismus nicht ausschließt. Groppe meinte, daß ich Plechanow schlage, aber Lenin meine. Das war nicht meine Intention, weil es den Lenin von »Materialismus und Empiriokritizismus« gibt, aber auch den Lenin der »Philosophischen Hefte«.

7. Abschließende Bemerkung

Was ich heute selbstkritisch festzustellen habe, ist die Tatsache, daß ich über Ansätze eines systematisch betriebenen marxistischen Philosophierens nicht hinausgekommen bin. Nach der Diskussion habe ich mich auf die philosophie-historische Arbeit geworfen, was ich nicht bereue. Daß ich meine Ansätze nicht preisgegeben habe, davon zeugt auch die Tatsache, daß sich die Kritik der Vorlesungen »Von Thales bis Platon«, die auf einer Tagung des Zentralinstituts für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der DDR geübt wurde, allein auf die »Unterschätzung der Grundfrage der Philosophie« bezog.

Die »zweite« Praxis-Diskussion in der DDR

Hans-Christoph Rauh

Berliner PRAXIS-philosophische Erinnerungen

Für uns junge Berliner Philosophie-Assistenten der 60er Jahre (noch 1959/60 illegaler Besuch von Philosophieveranstaltungen an der FU im »Westein-satz«, u.a. »Marxismus-Tage« 1961; 1964 Philosophie-Diplom an der HUB und 1969 Promotion zum Marxschen Ideologiebegriff), die sogenannten (auch stalinistisch-dogmatischen) *Anfänge der DDR-Philosophie* erschienen gewissermaßen »ausgestanden« und unsere so »siegreich« angeschlagenen Lehrer schwiegen sich wohlweislich über ihr bemerkenswert Streitbares Gewordensein in den vorangegangenen 50er Jahren weitgehend aus, – bedeutete Helmut Seidels **Praxis**artikel *Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit*¹, anlässlich einer Neuedition der, allerdings bis heute immer noch nicht vollständig MEGA-erschienenen *Deutschen Ideologie*, ein bleibend wirksamer und prägender Einschnitt in das eigene, sich zu dieser Zeit gerade erst entwickelnde philosophisch-marxistische Selbstverständnis.

Nicht mehr alles ausschließlich und lehrbuchgerecht auf *die eine Grundfrage der Philosophie* und ihre sogenannte zweite *erkenntnistheoretische Seite* zurückführen zu müssen, – eine schöne, aber völlig unerklärte Dominanz der Ontologie über die Erkenntnistheorie, denn jene Frage fragt ja eigentlich ganz neuzeitlich-modern nicht mehr »ontotheologisch«, sondern höchst subjektphilosophisch, also in einem *Ich denke*-emanzipatorischen Sinne *nach dem Verhältnis des Denkens zum Sein* und keineswegs ABC-materialistisch verkürzt einzig und allein nach einem groppschlächtigen *Primate der Materie gegenüber dem Bewußtsein* (von der Kantschen kopernikanischen Wende, dem revolutionsgepriesenen Fichteschen Denkansatz und der Hegelschen Phänomenologie/Dialektik des Geistes ganz zu schweigen), – das erschien

1 Helmut Seidel: Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. Zur Neuherausgabe des Kapitels I des I. Bandes der »Deutschen Ideologie« von K. Marx und F. Engels. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin (1966)10. S. 1177ff.

uns nun selbst regelrecht erkenntnisbefreiend und korrespondierte mit unserem ausgiebigen philosophiegeschichtlichen Interesse, welchen wiederum nichts als eine fortlaufend nachholenden Bildungsgeschichte und Selbstverständigung über unser aktuelles philosophisches Tun, keineswegs nur bezogen auf Feuerbach und Marx, Lenin und Hegel darstellte (wobei letzterer »als Problem« ja für manche »orthodoxe« Marx-Bekenner immer »schon lange gelöst« bzw. einfach nur trivial-materialistisch »übersetzbar« erschien).

Ausdrücklich sei jedoch angemerkt, daß wir als der »ewige Nachwuchs« zu dieser Zeit durch keinerlei stalinistische Dogmatik der DDR-philosophischen Anfangsjahre 1948/1955 mehr belastet wurden, denn unsere parteipolitischen Großereignisse waren allein der XX. Parteitag der KPdSU 1956 und der V. Parteitag der SED 1958, während über die tragischen Ungarnereignisse *oder* die merkwürdige Verhaftung Wolfgang Harichs Ende 1956 nach 1958/61 einfach überhaupt nicht mehr öffentlich gesprochen wurde. Auch vom damaligen Ausschalten Ernst Blochs in Leipzig und sein schließliches Verbleiben in Westdeutschland (ebenso wie bei Georg Lukács mit seiner gesamten Werkausgabe, was für ein geistiger Verlust und marxistischer Ausverkauf war das eigentlich!?) erfuhren wir in Berlin, jedenfalls als damals noch parteilose Philosophie-Studenten lediglich etwas aus der »feindlichen Westpresse«. Wir kauften nur noch die bis dahin schon in der DDR erschienenen »blauen Bände« des Aufbauverlages von Lukács und Bloch, einschließlich ihre jeweils so huldvollen Festschriften von 1955 wie später nur noch polemisch abrechnenden Revisionismus-Verurteilungen von 1957 und 1960 antiquarisch auf und kopierten ebenso nachholend die ersten fünf Jahrgänge der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* 1953/57; Stalins einst auch philosophisch »epochale« und ewig »erleuchtende« 13-schmalbändige dunkelbraune Werkausgabe gab es dagegen für uns derartig verspätet angetretene ober-schulische Nicht-»Praxiskader« nur noch gegen eine Flaschenleergutabgabe beim volkseigenen Altstoffhandel.

Neben der neuzeitlichen und modernen *Philosophiegeschichte* (allerdings schon ohne jedes Mittelalter und fast ohne jede Antike, was wohl mit Helmut Seidel in Leipzig so nicht zu machen war), die uns durch unsere wichtigsten Lehrer (ich rede hier nicht über die unsäglichen 2-jährigen Grundstudiumseinführungen von Herbert Hörz und Erich Hahn, unsere beiden späterhin universitätsfern politphilosophisch führenden Staats- und Partei-»Akademiks«, die in Berlin 1960/61 überaus krampfhaft und priesterlich versuchten, Klaus Zweiling und Hermann Scheler zu ersetzen und uns fast zur Aufgabe des ersehnten Philosophiestudiums veranlaßten, sondern von) Gottfried Stiehler und Wolfgang Heise vermittelt wurde, orientierten wir uns weiterhin, zum Teil wegen einer mathematisch-naturwissenschaftlichen Nebenfachausbildung an der durch Georg Klaus und Dieter Wittich angesag-

ten *besonderen Spezialisierung auf die Erkenntnistheorie* und betrieben ansonsten – dann schon als Jungassistenten am Bereich Logik und Erkenntnistheorie von Georg Klaus, der sich schon an der Akademie befand – vor allem ein gründliches *Kapital*-Studium mit unseren neuen Philosophiestudenten. Letzteres geschah eigenartigerweise angesichts des doch schon so überaus siegreich verkündeten Sozialismus (sozusagen als eine realsozialistische »Kapitalslogik«!), vor allem zu dem Zweck, um auf diese Weise »einfach« den unerträglichen politökonomischen Märchenstunden und moralisierenden Sozialismusutopien jener Jahre (»10 Gebote« bestimmten unsere »schöne neue« Menschengemeinschaft!) ausweichend, irgendwie ökonomietheoretisch (es war immerhin die Zeit des versuchten NÖS) genetisch-strukturell Aufschluß über unsere eigene, uneingestanden doch wohl auch letztlich nur warenwertgesetzlich strukturierte und funktionierende DDR-sozialistische Gesellschaftswirklichkeit zu erhalten.

Als entscheidende »Grundfrage« unseres philosophischen Tuns erschien uns so gesehen, ganz folgerichtig das von Seidel in seinem Grundsatzartikel unterstellte *praktische und theoretische Verhältnis zur Wirklichkeit*, und sogar die seit 1953 alles beherrschende, so noch keineswegs »abgeschlagene« Marxsche 11. Feuerbachthese nicht mehr nur in ihrer bedrohlichen Engelschen Alternative des praktischen *Veränderns* »der Welt« statt ihrer angeblich bisher nur verschiedenartigen *Interpretation* durch »die Philosophen«, was ja im schlimmsten Fall bekanntlich immer eine »Bewährung in der materiellen Produktion« bedeutete. Selbst sich einfach nur ausbildungsmäßig daraus unmittelbar ableitende, ebenso unausbleibliche wie abenteuerliche »Praxis-einsätze« zur vermeintlich unmittelbaren Veränderung der Wirklichkeit *wie* »unsere«, sich ebenso angeblich unmittelbar verallgemeinernd aus den Einzelwissenschaften ableitende dialektisch-materialistische »Weltanschauung« (doch diese reduzierte Philosophie zwangsläufig für den einen aufs »naturwissenschaftliche« *Weltbild* und für den anderen auf gesellschaftsbezogene *Ideologie*), – das alles erschien uns »aufgelöst«, keineswegs nur »begrifflich-kategorial«, in eine ganzheitlich in sich geschlossene, allein durch (ökonomisch) *Arbeit* bzw. *Praxis* (philosophisch) vermittelte **Subjekt-Objekt-Dialektik**, wobei für uns in Berlin dabei die ideengeschichtliche Bezugnahme auf Blochs entsprechendes Hegelbuch offensichtlich ziemlich unbelastet von andersörtlichen Institutsvorkommnissen vonstatten ging. Und die Erkenntnistheorie glaubte traditionell, mit einer solchen Subjekt-Objekt-Bezüglichkeit am allgeschicktesten umgehen zu können, was jedoch noch keineswegs »weltanschaulich« oder »praxisphilosophisch« schon entschieden war.

Die anschließend allerdings relativ kurze, aber wiederum ganz prinzipientreu und dogmatisch ausgehende *Diskussion* zu diesem Basisartikel (aber der Autor hatte, so einmalig in der DDR-Philosophie, wenigstens noch die

Möglichkeit zu einer abschließenden, teilweise sicher auch selbstkritischen, doch im Prinzip wohl ungebrochenen Stellungnahme *Praxis und marxistische Philosophie*², wiederum in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, die sich später auch noch in der parteioffiziellen Zurücknahme des offensichtlich auf dieser, zunächst von Helmut Seidel vorgegebenen und dann von Alfred Kosing entschieden mit vertretenen originären, also nun *historisch-dialektisch-materialistisch* ganzheitlichen Anschauungsweise von Marx basierenden **Lehrbuch**-Versuchs *Marxistische Philosophie* (1967, man nannte es in Berlin immer nur das »gelbe Ungeheuer«!) fortsetzen und vollenden sollte, belehrte uns kurz darauf sofort wieder nachhaltig, um welche »einheitliche marxistisch-leninistische Lehrmeinung« (III. Hochschulreform 1968, ihre entsprechend namentlich stigmatisierten ML-Philosophie-Institute und der schließlich ab 1971 mehrschichtig-altersgerecht agierende, wieder ganz SU-ideologisch kanonisierte Lehrbuch-Marxismus) es sich dann bis zum Ende der offiziellen DDR-Philosophie 1989/90 allein nur noch handeln sollte und durfte. Diesen zentralen Stellenwert und Schnittpunkt nimmt die damalige Seidelsche Praxis-Diskussion jedenfalls für mich bis heute ein, und zwar trotz aller sonstigen, oft nur spezifisch Berliner *Robert Haveman*- (offizielle Vorlesungsteilnahme 1963/64) und *Wolf Biermann*- (polittheaterspielender Mitstudent 1960/64) Ereignisse, die aber unser eigentliches philosophisches Tun nicht substantiell, sondern auf eine ganz andere Weise, vor allem natürlich politisch-kulturell sowie persönlich tangierten und so keineswegs unberührt ließen; – deren allzuoft heroisch-pathetischen und utopisch-privilegierten Kommunismusbekenntnisse allerdings beeindruckten uns zu dieser Zeit schon überhaupt nicht mehr. Und die wirklich konzeptionell-»alternative« Kritik *Rudolf Bahros* am »real existierenden Sozialismus« von 1977 war und ist damit m. E. in keiner Weise vergleichbar.

Doch schon 1968 brach mit dem vorzeitigem Ende der linken 68er (westeuropäischen/neomarxistischen) Studentenbewegung (von den gleichzeitig und eigentlich realsozialistisch tragischen, angeblich allein konterrevolutionären CSSR-Ereignissen hier einmal abgesehen, was so eigentlich aber gar nicht geht!) auch das letztmalig große internationale Marxinteresse bekanntlich zusammen. Das m. E. dann nur noch »verspätet-unrühmliche«, um nicht zu sagen schon tragisch-komische Ende der offiziellen »marxistisch-leninistischen LB-Philosophie« (die ja nicht identisch ist mit dem Marxschen Denken!) findet offensichtlich bereits in all diesen Ereignissen von 1966/68 schon seine entscheidende Wegbereitung und Vorgeschichte. Denn das völlig

2 Helmut Seidel: *Praxis und marxistische Philosophie*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlin (1966)12.

unverständliche Nichtbegreifenkönnen oder -wollen, Leugnen und Verdammten, also philosophiebegrifflich gefaßt: *der Praxis als Vermittlung von Subjekt und Objekt*, – philosophiegeschichtlich verstanden: – als Aufhebung von spinozistischer Substanz und idealistischem Selbstbewußtsein, sozialgeschichtlich gesehen: – als Einsetzung von revolutionärer und verändernder Subjektivität sowie wirklich befreiter bzw. befreiender Tätigkeit und Arbeit usw. bedeuteten doch ein weiteres Mal den Anfang vom Ende des *theoretischen und praktischen Sozialismus* dieser/unserer Zeit. Der geradewegs 200jährige Rückfall zur versuchten theoretisch-praktischen Lösung der nationalen wie *sozialen Frage* hinter die politisch-rechtlichen Ergebnisse der freiheitlich-bürgerlich-demokratischen Revolution von 1789ff., also keineswegs erst und allein der russische Revolutionsversuch von 1917 oder der Stalinismus, ist ohne Frage eine unbeschreibliche Tragödie der neueren Menschheitsgeschichte (unerbittlich symbolisiert durch Wolfgang Mattheuers roststählernen *Jahrhundertschritt* von 1984/87), wofür auch wir sicher in jeder Hinsicht weiter mit verantwortlich sind und bleiben.

Der »praktisch« wie »theoretisch« eigentlich so einsichtige, also verständliche wie vernünftige *praxisphilosophische* Standpunkt von Marx, der uns durch Helmut Seidel – einerseits so »verspätet«, andererseits aber durchaus noch rechtzeitig genug – vermittelt wurde, diente dann im weiteren aber auch bei jeder nur erdenklichen, nachfolgend beliebigsten revisionistischen Verdächtigung, Anklage, Abrechnung und Ausgrenzung immer wiederkehrend, wie eine politideologische Keule dazu, unliebsame, sprachlich-gedanklich nicht ganz konforme, irgendwie doch noch in die öffentliche Diskussion geratene philosophische Positionen (zumeist machten jedoch erst bestimmte »Westmedien«, wie das »Deutschland-Archiv«, also wiederum der »wachsame Klassengegner«, die bekannten »ideologischen Wächter« der ZK-Abteilung Wissenschaft auf unsere angeblichen Versäumnisse oder vermeintlichen Abirrungen, diese so oftmals erst als solche kenntlich machend und unmittelbar auslösend, aufmerksam!) ebenso schlicht und einfach wie rückbezüglich-schablonenhaft wirksam als *Seidel-praxisphilosophisch* ideologisch-politisch zu verdächtigen, abzuwerten, vorzuerurteilen, auszugrenzen, auszuschalten. Das war für manche ausgewiesene »Deterministen« und »Orthodoxe« in Berlin, wie Hörz und Redlow, erklärterweise immer in Hagers Nähe oder Auftrag agierend, zu einer ganz bösartigen »ideologischen Leerformel«, vor allem aber zu einem politherrschaftlich vernichtenden und parteidisziplinierenden Schlagwort geworden, womit sich jede weitere, fachinterne philosophische Argumentation und Rechtfertigung bereits vollständig erübrigte. Doch auf diese immer wieder von neuem erschreckend und bedrückend, stets uneinholbar und ungebremst ablaufende poststalinistische Weise erstarrte jedes Mal geradewegs das lebendigste und wichtigste Moment

der Marxschen Lehre, die *tätige Seite* bzw. der »Gesichtspunkt« der *revolutionären, der praktisch-kritischen Tätigkeit*, der menschlichen Tätigkeit *als umwälzende Praxis* (Feuerbach-Thesen) und wurde »ersetzt« durch einen selbst nur definitorisch mißverstandenen, scheinbar völlig »subjektfreien« naturobjekthaften bzw. bloß erkenntnistheoretischen »Leninschen Materiebegriff«, völlig isoliert von jeder menschlichen Praxis.

Daran erinnere ich mich natürlich deshalb besonders gut, weil schließlich selbst als zeitweiliger Chefredakteur (das war er nun, der allgemein gefürchtete, aber unausbleibliche *Praxiseinsatz* eines marxistischen DDR-Philosophen auf seiner üblichen universitätsakademischen »Karriere«leiter!) unseres einzigen DDR-Philosophie-Fachorgans 1978/82 in einem derartigen »ideologischen Störfall« = die »Rubenscheiße« (Ratsvorsitzender Hahn) verwickelt. Und wiederum versuchten wir, nach dem endgültigen Abbruch all dieser vorangegangenen »Denkeinsätze« der 60er Jahre, nunmehr in einer abschließend schon wieder ganz klassisch erstarrten, poststalinistischen Honeckerphase, durchaus ernsthaft und unvoreingenommen, tatsächlich jedoch schon ziemlich illusionslos keineswegs mehr gewillt, nun aber auch »Alles« *philosophisch* einfach so kritik- und ergebnislos weiter laufen zu lassen (nichts als ein letzter sinnlos-verzweifelter, daher auch vollständig gescheiterter Versuch, wie sich sehr bald zeigen sollte), unser *praktisch* wie *theoretisch* nur noch partei- und lehrbuchgerecht ausgestaltetes philosophisch-wissenschaftliches Leben geradewegs im Geiste dieses ursprünglichen Seidelschen Ansatzes, aktuell nun mit Hilfe des ganz ebenso unmittelbar von Marx und Hegel ausgehenden *dialektisch-arbeits-philosophischen* Konzepts von Peter Ruben (dies nun auch mit neuen, anderen und vor allem jüngeren Autoren, denn unsere wortführenden Vordenker zitierten sich ja fast nur noch selbst) schlicht und einfach nochmals »etwas zu *beleben*«. Jedoch schon allein dieses elementare, allerdings auf die Veränderung einer dogmatisch festgefahrenden *Denkungsart und Wirklichkeit* hinauslaufende Tätigkeitswort erzeugte bei manchen, für uns und alles immer voll verantwortlichen Mitkämpfern aber sofort regelrecht wahnwitzige Angstreaktionen und Wutausbrüche, weshalb auch dieser zu allerletzt nochmals angedachte und tatsächlich auch noch publizistisch öffentlich gemachte *praxisphilosophische* Rettungs- und Ausbruchversuch der offiziellen marxistischen DDR-Philosophie bzw. ihres einzigen Fachorgans (einst allein dazu im Karl-Marx-Jahr 1953 begründet!) wiederum, deshalb nachbedacht als *Gefesselter Widerspruch* (1991) bezeichnet und dokumentiert, mit den bekannten Folgen für diese »Rubenbande«, – weniger für mich selbst, denn ich wurde ja nur ins Philosophie-»Fernstudium« nach Greifswald »berufen – versetzt – befördert«, gründlichst danebengehen mußte. Nebenbei möchte ich dazu nur noch anmerken, daß mir diese vormalige Absetzung 1982 (sie ist aber auch in keiner Weise vergleichbar mit der

anderen, politisch weit folgenschwereren von Wolfgang Harich 1956!) bei der nachwendischen Abwicklung, westdeutschen Evaluierung und universitären »Ehrenkommission« keineswegs irgend etwas »nützte«, denn mir wurde ganz »folgerichtig« erklärt, daß dies zwar persönlich sehr ehrenvoll für mich sei, aber ich doch wohl ebenso erwartungs- und vertrauensvoll von der gleichen ZK-Abteilung 1978 ausgewählt und eingesetzt worden sei! Ich antwortete stotternd gefaßt und wahrheitsgerecht: nah *ideologisch!*, – eine ganz andere philosophische Wirklichkeit+Praxis hatte mich also schon längst wieder eingeholt und verrechnete nun »weststandardisiert«-siegreich unser gesamtes vorangegangenes DDR-philosophisches Tun und Lassen.

Und das erinnerte mich wieder an meine fast ausweglose Berliner Lage 1982/86, in der diese Rubensche *praxis-* bzw. *arbeitsphilosophische* Gruppierung (»ehrenhaft«-lächerlich ist allein der uns hinterlassene staatsichernde OV »Theorie«!) nichts mehr publizieren und öffentlich vortragen durfte und brauchte, sowie vor allem von jeglichen Philosophie-Direktstudenten universität ferngehalten wurde, was uns fast bis an »die Wende« zur unproduktivsten Untätigkeit zugleich freistellen und verurteilen sollte. Die Philosophie brauchte offenbar, nicht nur in Gestalt dieser aparten Gruppierung, gar nicht mehr in die Wirklichkeit einzugreifen oder noch irgendetwas sachgerecht von ihr zu begreifen oder sie gar weitergehend kritisch-revolutionär zu verändern. Insofern war sie schon lange vor der Zeit als ein solch ursprünglich Marxsches Denken gerade nicht »aufgehoben« und »verwirklicht« oder auch nur anerkannt und eigenständig wissenschaftlich weitergebildet worden, sondern einfach nur »erledigt« und »abgestellt« bzw. lehrbuchartig kanonisiert und geistig verelendet; – und dadurch sind wir wohl unsere eigenen, unfreiwillig gründlichsten und eifrigsten *Marxtöter* geworden!

Alles dies verband sich dabei – wie gesagt besonders in Berlin – immer wiederkehrend, ebenso warnend wie drohend, verdächtigend wie beschimpfend, vor allem aber stets *leibhaftig* »personifiziert« mit dem Hinweis auf den inzwischen in Leipzig trotzallem so ungemein erfolgreich *philosophiegeschichtlich* lehrenden Helmut Seidel; – und wenn ihm das damals nicht so richtig bewußt gewesen sein sollte bzw. so besser überhaupt nicht nach Leipzig übermittelt wurde, so tue ich das hiermit und heute zu seinem »*Praxis*«-*Kolloquium*« mit einer anerkennenden und erfreulichen Genugtuung sehr gern post festum!

Wir wollten deshalb auch früher schon immer sehr gern nach Leipzig fahren, ging es doch bei unseren dortigen, von Dieter Wittich alljährlich veranstalteten ET-Tagungen, jedenfalls in meinem eigenen philosophischen Grundverständnis auch in erkenntnis- wie ideologietheoretischer Hinsicht, letztendlich immer wieder um den von Helmut Seidel 1966/67 so überzeugend herausgearbeiteten, und wie gesagt so oder so ungebrochen und weiter-

hin wirksam bleibenden, ursprünglichen und konstitutiven »philosophischen« Ansatz und Standpunkt von Marx 1844/45 (insbesondere natürlich dessen *Feuerbach-Thesen*; – dies übrigens auch noch in der relativ eigenständigen und geistig gehaltvollen Interpretation von Ernst Bloch und dem jungen Wolfgang Heise im »Karl-Marx-Jahr« 1953) bzw. auch um Marxens so grundsätzlich verändertes, nun also primär *praxis- und wirklichkeitsorientiertes Philosophieverständnis*.

Doch gerade um letzteres wurde angesichts des bereits wieder parteioffiziell festgeschriebenen poststalinistischen Marxismus-Leninismus, der inzwischen endgültig, statt wie ursprünglich angelegt, noch kritisch-revolutionäre und dialektische Philosophie zur *praktisch-theoretischen Veränderung der Wirklichkeit* zu sein, mehr und mehr zu einer schließlich gänzlich erstarrten, absolut nicht mehr hinterfragbaren wie nichts mehr ernsthaft hinterfragenden, dafür nur noch staatstragenden und systemstabilisierenden Ideologie bzw. universal- (keineswegs nur doppelt) deterministischen Weltanschauungslehre verkommen und umgestaltet worden war, eigentlich noch nie wirklich ernsthaft und konsequent, es sei denn auf eine rein »negativ-feindliche« bzw. anti-»revisionistische« Weise – was insbesondere die jeweils nur gut 10jährige DDR-philosophische Anwesenheit von Lukács und Bloch zeigte – gerungen. Und daran änderte m. E. in jenen Jahren auch Havemanns zwar antidogmatisch entschiedenes, aber dennoch eigentlich nur ideologiekritisch-positivistischer Abschaffungsversuch der offiziellen ML-Philosophie, herzlich wenig.

Und nochmals sei gesagt, daß mich persönlich in dieser Situation der dissertationsgerechten Aufarbeitung (1965/69) des ursprünglich gesellschaftskritischen und emanzipatorischen Gehaltes des *Marx-Engelsschen Ideologiebegriffs*, wodurch doch die Marxsche Lehre grundsätzlich und insgesamt charakterisiert ist, die von Helmut Seidels damaligem Basisartikel zur bevorstehenden Neuherausgabe der *Deutschen Ideologie* ausgehenden Impulse natürlich besonders nachhaltig prägten und beeinflussten. Wie wir uns vielleicht noch erinnern werden, erschienen jedoch die eigentlich philosophierelevanten Texte von Marx wie auch von Engels, die sogenannten *Frühschriften* (doch selbst dieser Ausdruck war ja inzwischen auch schon zu einem erklärten revisionistisch-verdächtigten Kampfbegriff geworden, der sich nun ebenso bereits auf den »früheren Lukacs« von 1923 wie dessen späteres Werk *Der junge Hegel* bezog!), also insbesondere die gewichtigen Marxschen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* von 1844, mit einer nun schon fast 125 jährigen Verspätung ganz zum Schluß der fast abgeschlossenen MEWerke-Ausgabe (seit 1956ff; einzelne Teile waren allerdings schon 1953/55 vorpubliziert worden), somit nochmals verspätet, erst 1968 als aufgeteilte sogenannte *Ergänzungsbände*, dieser vorläufigen Gesamtausgabe ä-

berlich angehängt bzw. nachträglich vorangestellt. Und dies vollzog sich so für uns Philosophiestudenten und Jungassistenten völlig unerklärlich (selbst auf ausdrückliche Nachfragen gab es nie irgendeine sachgerechte Aufklärung), obwohl man doch genauestens um die konstituierende Rolle gerade dieser frühen Basistexte bei der Herausbildung der Marxschen Hauptlehre, der *Kritik der politischen Ökonomie* (dem dann bleibenden Untertitel des *Kapital*) sowie um ihre keineswegs überraschende und nachhaltige Wirkung bei der vormals doch auch schon ungemein verspäteten und ebenso isolierten Erstveröffentlichung kurz vor dem Machtantritt der Nationalsozialisten (1932 und 1952 im Rahmen einer Krönerausgabe, da bereits unter der ganz folgenreich charakteristischen Überschrift *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, hrg. von S. Landshut und J. P. Mayer erschienen) zumindest allgemein »Revisionismus«-geschichtlich ziemlich genau Bescheid wußte. Doch gerade hinsichtlich der Vorgeschichte unserer eigenen revolutionären Bewegung wie ihrer philosophisch-kritischen Reflexion zwischen 1895–1945 waren wir ja ungebrochen weitergehend stalinistisch geprägt, nicht nur erschreckend uninformatiert und direkt unwissend, sondern vor allem bleibend ideologisch borniert und blockiert, wahrhaftig total eingemauert und so eigentlich schon vorabgewickelt, wenn ich mich nur an das absichernde System unserer elenden »Sperrbibliotheks«-abteilungen, sinnlosentwürdigender Fachliteratur-Genehmigungsbescheinigungen, tagelanger handschriftlicher Abschreibaufwendungen und total ideologisierte Zolleinfuhrbeschränkungen hinsichtlich sogenannter »Westliteratur« zurückerinnere. Nebenbei, wenn man heute, 10 Jahre nach der Wende, erstmalig wieder ein derartiges, jetzt natürlich wiederum »selbstkritisches« Marx-Seminar, als solches nun aber durchaus in praktisch-politischer Hinsicht völlig freizügiger und philosophisch-gedanklich auch befreiender Weise, zu eben diesen Marxschen Frühschriften veranstaltet, so greifen unsere neu-gesamtdeutschen Studenten wiederum allein zu dieser, inzwischen schon wieder neu aufgelegten Kröner-Ausgabe, was sicher symbolträchtig bezeichnend ist, aber vielleicht auch schon wieder etwas hoffen läßt.

Doch statt nun, wenn auch im internationalen Maßstab (damals noch im direkten ost-westdeutschen Vergleich) wissenschaftlich schon recht verspäteten und ideologisch bereits nur noch abgrenzend-belasteten Rahmen, aber dennoch seit August 1961 in rundum grenzgesicherter und »störfreier« Abgeschlossenheit (Fichtes *geschlossener Handelsstaat* von 1800 ließ grüßen und sich doch noch mit Buhrs revolutionsträchtiger Interpretationshilfe, trotz allbekannter Popper-»feindlicher« Vorwarnungen hinsichtlich einer andersartig denkbaren *offenen Gesellschaft* fast vollständig, so wie damals welt-historisch offensichtlich nur möglich, verwirklichen!), vielleicht gerade deshalb in einer letztmalig noch einmal reformwilligen Gesellschaft wie

entsprechend diskussionsbedürftigen marxistischen Philosophie in der DDR (was so von Helmut Seidel angesichts deren inzwischen vor allem natürlich massenhaft grundstudiumsmäßig völlig *unhaltbar* gewordenen Lehrbuchsystematik geradewegs gefordert wurde), eine entsprechende Grundlagendiskussion zu Geschichte, Wesen und Begrifflichkeit, Struktur, Aufgaben und Funktion, Darstellungsweise, Lehre und Forschung derselben wirklich zuzulassen, verendete auch diese bemerkenswerte Seidelsche Diskussionsanregung wiederum in den allbekannten ideologischen Einschüchterungen und Abriegelungen unter den sicher bleibend beeindruckenden Überschriften der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Heft 7+8/1967 wie: *Materialismus und Praxis* (G. Herzburg, Institut-Philosophie Berlin), *Wie schärfen wir unsere Waffen?* (H. Römer, ML-Grundstudium), *Über eine unhaltbare Konzeption* (R. O. Gropp, Akademie der Wissenschaften) sowie *Die Praxis und das System der marxistisch-leninistischen Philosophie* (Peters/Wrona, »Gewi«-Akademie des ZK der SED).

Bei allem üblichen »Kritik und Selbstkritik«-Schematismus als Ersatz für einen wirklich ideologisch herrschaftsfreien philosophischen Diskurs, blieb es jedoch bei der entscheidenden Grundaussage von Helmut Seidel, die in keiner Weise zurückgenommen, noch verwässert oder relativiert wurde: »Der *Praxisbegriff*, wie er von Marx entwickelt wurde, ist *Conditio sine qua non* selbstbewußten Philosophierens. Von hier aus sind daher alle weiteren philosophischen Probleme anzugehen.«³ Daß *die Praxis* nun nicht mehr **Zentral-kategorie** sein sollte/durfte/mußte, hat uns doch möglicherweise nur vor einem neuen/anderen/weiteren ideologisch erstarrten, dogmatisch-verstandesmetaphysischen Begriffsschematismus bewahrt!

In pädagogisch-erkenntnistheoretischer Hinsicht war dieser nunmehr 2., schon 1961 eine von nun an so genannte **I. Praxisdiskussion** vorangegangen, in der, eingeleitet von Georg Klaus und Dieter Wittich, *Fragen des Verhältnisses von Praxis und Theorie*⁴ behandelt wurden. Dazu veröffentlichte letzterer, nach offiziellem Abschluß dieser etwas längeren Praxisdiskussion durch eine offizielle Stellungnahme des damaligen Redaktionskollegium der Zeitschrift⁵, seine zuvor noch in Berlin erfolgreich verteidigte Habilitationsschrift *Praxis-Erkenntnis-Wissenschaft*⁶, in der der *marxistische Praxisbegriff* zwar ebenso als ein unveräußerlicher Gesichtspunkt in die ET eingeführt

3 Ebenda. S. 1473.

4 In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin (1966)11.

5 Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin (1964)1.

6 Dieter Wittich: Praxis- Erkenntnis-Wissenschaft. Berlin 1965.

wurde, doch genauer besehen letztlich nur speziell erkenntnis- bzw. wahrheitsfunktional sowie formationsspezifisch in einer bloß (später sogar doppelt determinierenden) Rolle und Funktion im Erkenntnisprozeß, also als Grundlage der Erkenntnis bzw. Kriterium der Wahrheit aufgefaßt und festgeschrieben wurde. Der seinsmetaphysische wie parteiideologische Streit um die Priorität von Leninscher (allgemeiner/abstrakter) *Widerspiegelungstheorie* und/oder Marxscher (besonderer/konkreter) *Praxislehre* war jedoch in Berlin im Prinzip immer schon vorentschieden, und seine angeblich so allein grundfragenmäßig-materialistische Auflösung als unabdingbar vorgegeben. Wie sich jedoch recht bald zeigte und zunehmend auch allgemein eingesehen wurde, ging es nun beim nachholenden Begreifen jenes eigentlich entscheidenden, selbst *praktisch-geistigen* Kernstücks der Marxschen Denkweise, vordergründig gar nicht so sehr bzw. allein um diesen von Lenin in einem ganz anderen Zusammenhang herausgestellten *Gesichtspunkt der Praxis* als *ersten und grundlegenden Gesichtspunkt der Erkenntnistheorie*⁷, sondern vielmehr um *die Wesensbestimmung* (auch nicht mehr nur der *materialistischen Geschichtsauffassung* allein und für sich genommen – nun schon als sogenannter *Zentralkategorie* –, in der nachfolgenden Diskussion historisch gesehen ganz sachgerecht so ausgesprochen) *der marxistischen Philosophie* überhaupt, – was sich jedoch in systematischer und lehrbuchgerechter Hinsicht durchzuführen, als ebenso schwierig wie folgenreich erweisen sollte, und der trotzallem ungemein bemerkenswerte Lehrbuchversuch von 1967 sehr bald offenbar werden ließ. Allein in der ET (vielleicht auch noch in der Ethik und Ästhetik, dort jedoch weniger so explizit ausgesprochen) erschien zunächst die Anwendung dieses praxisphilosophischen Gesichtspunktes als ziemlich unproblematisch und ungemein fruchtbringend, ging es doch hier weit mehr um die konkret-historische Frage des Wieso, Woher, Wodurch, Wozu ... wirklich produzierter menschlicher Erkenntnisse, als um die abstrakt-metaphysische Wesensfrage, was denn nun Erkenntnis an sich sei, usw.

In diesem Zusammenhang muß unbedingt noch aus spezifisch »Berliner Sicht« auf eine kleine, aber nicht nur überschriftlich bedeutsame Schrift *Philosophie und Praxis*⁸ von Heinrich Opitz verwiesen werden, die – was sich in diesem Diskussionszusammenhang natürlich als besonders wichtig hätte erweisen können – eine überaus gründliche philosophie- wie begriffsgeschichtliche *Untersuchung zur Herausbildung des Marxschen Praxisbegriffs* selbst, wie der entsprechende Untertitel dieser Promotiosschrift an der bekannten SED-Parteihochschule Karl Marx bezeichnender Weise wörtlich

7 W. I. Lenin: In: Werke. Bd.14. S. 137.

8 Heinrich Opitz: Philosophie und Praxis. Berlin 1967.

lautete, erstellte. Darin wird ebenfalls vermerkt⁹, daß *mit einem ausschließlich erkenntnistheoretisch festgelegten Praxisbegriff schwerlich* dessen eigentlich *philosophische – genauer gesagt gesellschaftstheoretische* Relevanz –, als **Grundkategorie der marxistischen Philosophie**, zugänglich gemacht werden könne, wie es dann ebenfalls fast übereinstimmend mit Seidel bei Opitz terminologisch fixiert heißt; systematisch gesehen wird dann jedoch auch bei Opitz dieser grundkategoriale *Gesichtspunkt Praxis* wiederum auch nur in seiner schon allgemein bekannt-anerkannten, also bloß speziell erkenntnistheoretischen Hinsicht, Rolle und Funktion abschließend vorgeführt.

Und dennoch konnte selbst in dieser scheinbar und für viele auch tatsächlich eingeeengten, weil mehr *naturabstrakten als historisch-konkreten*, bei Georg Klaus dann zunehmend immer mehr fachwissenschaftlichen Ausgestaltung der **ET des dialektischen Materialismus** (eigentlich auch nur eine postmarxistische, Leninsche Bezeichnung von 1908, die als solche zum Glück von unseren philosophiegeschichtlich wenig gebildeten Spätdogmatikern in ihrer unmittelbaren, nachklassischen, selbst auch sehr problematischen Herkunft aus dem Neukantianismus und seine besondere Spezialisierung auf die ET nie weitergehender »revisionistisch« hinterfragt wurde!) sogar die originelle Marxsche Praxislehre hinsichtlich von Erkenntnis und Wahrheit sozusagen materialistisch-funktional-pragmatisch, ja selbst noch streng widerspiegelungstheoretisch, wie von unseren orthodox-deterministischen *Diamat*-Vertretern stets leninistisch-lehrbuchgerecht in vollständig widersinniger Trennung vom *Hismat*, also der Marxschen materialistischen Geschichtsauffassung, gefordert, aufbewahrt und ausgesprochen werden. Das Problem der *praktisch-gegenständlichen* bzw. *sozialhistorischen Vermittlung* (also gerade nicht die einfache Widerspiegelung bzw. Abbildung der Wirklichkeit im Bewußtsein) des menschlichen Erkennens, ja seine Bestimmung selbst als eine *spezifische Form menschlicher Tätigkeit*, schließlich der Wissenschaft als **allgemeine Arbeit** (Marx), blieben jedoch durch eine derartig abstrakt-widerspiegelungstheoretische und zusätzlich scheinobjektivistisch eingeengte, nur mathematisch-naturwissenschaftliche Auffassung der Erkenntnis, letztlich außerhalb jeder Betrachtung.

Selbst das unverleugbar unmittelbar sozialhistorisch-»determinierte« bzw. »klassenmäßig« vermittelte Phänomen der **Ideologie** wurde dabei auch noch, im definitorischen Endresultat gänzlich abstrakt-logisch und vollständig abwertend, mit einer mehr oder weniger zufälligen, einzigartig verkürzten und fehlinterpretierten Engelsschen Briefstelle an Mehring vom 14. Juli

9 Ebenda. S. 7.

1894¹⁰ entgegen aller vorangegangener sozialhistorisch-kritischen Marx'schen Einsicht, daß alle *Mysterien ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis* finden würden (und nicht etwa per parteidiktatorischem Dekret einfach abzuschaffen oder noch furchtbarer mit politideologischem Terror als reaktionär und fortschrittsfeindlich zu liquidieren sind), lediglich als ein *falsches Bewußtsein* charakterisiert und bezeichnet. Und daran änderte sich im Prinzip auch nichts, wenn weitergehend in leninistisch-verallgemeinerter, apodiktisch-alternativer Fragestellung *bürgerliche und/oder sozialistische Ideologie* nicht nur einfach unterschieden, sondern vor allem klassenkämpferisch (wie wir uns erinnern, gab es dazu eine besondere, über einhundertbändige Buhr-akademische »Kritik-Reihe«!) als gänzlich unversöhnlich und absolut gegensätzlich aufgefaßt wurden und letztere schließlich als die *einzig wahre und wissenschaftliche Ideologie* bzw. Weltanschauung verkündet wurde, so wie anderorts spätbürgerlich-neopositivistisch eigentlich ebenso abstrakt und unhistorisch, eine grundsätzliche Entgegensetzung von Wahrheit/Erkenntnis/Wissenschaft zu Ideologie überhaupt vorherrschte. Eine derartig mehrschichtig reduzierte Auffassung des Ideologischen, weit mehr funktional-klassenkämpferisch fixiert bzw. nur logisch-erkenntnistheoretisch bewertet, als tatsächlich ideologiekritisch bzw. ökonomietheoretisch als ein *verkehrtes Weltbewußtsein einer ebenso verkehrten Welt* sachgerecht erklärt, galt es also kurz gesagt in praxisphilosophischer Weise entschieden entgegen zu treten, worum es in meiner Promotionsschrift von 1968/69 *Zum Problem der »verkehrten Widerspiegelung« bei Marx. Ein Beitrag zu Geschichte, Inhalt und Funktion des marxistischen Ideologiebegriffs* wesentlich ging.

Ich habe daher trotz aller fortlaufend vorgebrachter »materialistisch-widerspiegelungstheoretischer« Anfeindungen und keineswegs völlig widersinniger »dialektisch-materialistischer« Abschaffungsversuche der bzw. meiner praxisphilosophisch wie ideologiekritisch orientierte ET-Lehrveranstaltung in Berlin (der alte Klaussche Logik-*und* ET-Lehrstuhl war schon »erledigt«, denn D. Wittich leitete inzwischen das »Zentrum der ET« in Leipzig und die Logik verselbständigte sich später auch in Berlin zu einem Extrabereich), wozu dem zunächst seins- bzw. »realitätsdialektisch« aufgeteilten *Natur- und Gesellschaft-Determinismus*¹¹ noch eine besondere begriffskategoriale, »hegelmaterialistisch« übersetzte *Dialektik des Den-*

10 Friedrich Engels: Brief an Franz Mehring vom 14. Juli 1994. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke. Bd. 39. S. 97.

11 Herbert Hörz: Der dialektische Materialismus in Natur und Gesellschaft. Berlin 1962; Ders.: Materie und Bewußtsein. Berlin 1965.

*kens*¹² nachgeordnet und hinzuge stellt wurde, immer nur darum gerungen und gestritten, daß die *ET als Spezialveranstaltung* stets nach der bereits vollständig abgeschlossenen Grundausbildung des dialektischen und historischen Materialismus (in *jenem* wurde ja zumeist nur ein reines *Naturerkennen* abstrakt und unhistorisch als bloße Widerspiegelung und »objektive Wahrheit« unterstellt, in *diesem* dann ein *Gesellschaftsbewußtsein* lediglich in seiner Formationspezifität als Ideologie bzw. Klassenbewußtsein, also völlig getrennt voneinander und überhaupt nicht organisch-ganzheitlich aufeinander bezogen, abgehandelt; der revisionistische Neukantianismus ließ grüßen!), immer erst im III. Studienjahr durchgeführt wurde. Und dies lief dann vor allem vollkommen parallel zu der zumindest noch in den 60er Jahren von Gottfried Stiehler und Wolfgang Heise gehaltenen Vorlesungen zur Geschichte der klassischen deutschen und Marxschen Philosophie, was jedenfalls für mich (vielleicht nicht so sehr für G. Herzberg, wie dann sein so übereifriger materialistischer Diskussionseinstieg mehr als deutlich zeigte) sozusagen die ganz spezifisch *Berliner* Variante und Annäherung an die *Leipziger* marxistische Praxiskonzeption von Helmut Seidel darstellte und ermöglichte.

Im Zentrum meiner lehrmäßigen ET-Darstellung standen daher, neben dem *Kapital* und den *Grundrissen zur Kritik der politischen Ökonomie* (Wertformanalyse, Warenfetischismus, trinitarische Formel, – also der/die ganz realgeschichtliche Mystizismus/Verkehrung!) vor allem auch die schon genannten Marxschen Frühschriften der Jahre 1844/45, *Die deutsche Ideologie* ebenso wie eine gründliche Interpretation der *Feuerbach-Thesen*, um damit zusammenhängend von vornherein einen ebenso umfassenden wie *ganzheitlichen Erkenntnisbegriff* im oben angedeuteten Sinne (also Erkenntnis gerade nicht reduziert aufs rein *objektiv*-mathematische *Naturerkennen* und vollkommen abgetrennt vom angeblich nur *subjektiv*-interessenbedingten *Sozialerkennen*: neukantianisch gings wahrlich nimmer!), was sich schließlich auch später als Grundkonzept in meiner Habilitationsschrift *Erkenntnistheorie als Ideologiekritik* (HUB, 1978) genauso gemeint niederschlagen sollte; nebenbei bemerkt, eine Titelüberschrift über deren unbeanstandetes »Durchkommen« (ich mußte lediglich einen entsprechend überschriebenen, schon ausgedruckt-aushängenden Kulturbundvortrag der Universität »sein lassen«) ich mich bis heute immer noch nur einfach verwundern und gelassen freuen kann, denn eine tatsächliche Fortführung der Marxschen Ideologiekritik, nicht nur bezüglich eines sich sowieso immer nur weiter siegreich verschärfenden Klas-

12 Monika Leske/Götz Redlow/Gottfried Steihler: Warum es sich lohnt, um Begriffe zu streiten. Berlin 1982.

senkampfes mit der bürgerlichen Ideologie, sondern vielmehr als wirklicher *ideologischer Widerstreit* bezogen auf unsere eigene realsozialistische Gesellschaftswirklichkeit war natürlich ebenso unvorstellbar wie vollständig »gegenstandslos«(!?), was ich heute nur noch »selbstkritisch« nachtragend als unser/mein allergrößtes Versäumnis hier auszusprechen vermag. Dafür taten das dann andere »für uns«, hinter wiederum allein von uns selbst gesicherten Abgrenzungen »gegen uns«, in der sog. »freien Welt« um so gründlicher und eifriger (Lieber/Ludzy), nicht zuletzt auch allein schon dadurch ideologiebezüglich allerbestens auf unsere postsozialistische Abwicklung und spätere Übernahme thematisch voll eingestellt und langfristig-siegreich vorbereitet zu sein; – was für ideologischer Aberwitz unserer eigenen Geschichte, was inzwischen auch noch dazu führte, daß dieselben Leute meinen, nun auch allein und weit besser als wir selbst diese unsere »abgeschlossene Geschichte« aufarbeiten und endbewerten zu müssen, nur weil wir offensichtlich immer noch meinen, nun nicht einmal dieses abschließend noch selbstkritisch und sachbezogen bewerkstelligen zu können. Nebenbei begrüßte mich kurz nach der Wende bei einer gemeinsamen Diskussion mit Wolfgang Harich zur Ontologie Nicolai Hartmanns an der FU (für mich eine verspätete Rückkehr nach genau 30 Jahren!) der universitäts-freiheitlich-akademische »Seminar-Marxist« W. F. Haug (selbst gerade intensiv beschäftigt mit einer niemals zu späten/nachholenden Ideologie-Faschismus-Theorie) mit den wahrlich ergötzlichen Worten: H.-C. Rauh, der Geschichtler des Marxschen Ideologiebegriffs, dem es nie gelang, denselben auf den realen DDR-Sozialismus systemkritisch anzuwenden! Ja, wer so den ideologischen Schaden hat, muß sich um den ideologiekritischen Spott nicht weiter sorgen.

In unserem damaligen Berliner Diamatbereich der 2. Hälfte der 60er Jahre bildete außerdem (wie man weiß, ungemein nachhaltig wirksam) die *Marxsche Praxislehre* bzw. *Arbeitsauffassung* aber nicht nur *erkenntnistheoretisch*, sondern ebenso auch *naturphilosophisch* und *wissenschaftstheoretisch* (Hubert Laitko), vor allem aber *dialektisch-methodologisch* (P. Ruben) die entscheidende philosophische Grundlage für die Lehre sowie für entsprechende, erst später bekannter und wirksam gewordener Publikationen, womit jedoch an dieser Stelle schon sehr bald nach der Institutsübernahme durch Herbert Hörz und die durch ihn wesentlich herbeigeführte Bereichsübernahme durch den entsprechend ausgewiesenen und sich ständig auch noch dazu ebenso ausdrücklich immer »bekennenden« Hager-Mitarbeiter Götz Redlow schon mit den Jahren 1968/70 endgültig vorbei war. Das ständig seit 1971 neu aufgelegte und aktuell-politisch überarbeitete lehrphilosophische Hauptwerk dieses neuen Bereichsleiters war dann für fast zwei Jahrzehnte eine von ihm angeleitete »Einführung in den dialektischen und historischen Materialismus«, die als erste einer ganzen Serie derartiger Lehrbuchphilo-

sophien das bereits parteiöffentlich abgeurteilte und aus dem offiziellen Lehrverkehr gezogene praxisphilosophische Lehrbuchexperiment *Marxistische Philosophie* von 1967 (ein Jahr zuvor noch mit großem propagandistischen Aufwand in Leipzig vorgestellt und gefeiert) bereits vollständig ersetzen sollte. Zahlreiche neue »grundlagenphilosophische« Studienanleitungen zum dialektische und historischen Materialismus (nun wieder vor allem *praxisphilosophisch bereinigt* in ihrer inzwischen schon »klassischen« post-stalinistischen Trennung installiert!) wurden nunmehr darüber hinaus gezielt »auf Kosten« (ja, sie nannten es wörtlich »Liquidation«!) der sich doch selbst in Berlin auch nur »marxistisch-leninistisch« benennenden ET erarbeitet und in meiner *praxis*eingesetzten Abwesenheit als Chefredakteur unserer Zeitschrift, besonders dann aber nach meiner Absetzung und nachfolgenden Versetzung nach Greifswald, auch praktisch lehrmäßig realisiert, womit es also schon lange vor der dann erfolgenden kampfflosen Institutsaufgabe (Helga Hörz) bzw. Institutsübergabe (Heinz Kuchling) mit dieser besonderen philosophisch-erkenntnistheoretischen Tradition des Berliner Philosophie-Instituts zu Ende war. Allerdings konnte man dann bei der einsetzenden westdeutschen fachphilosophischen Evaluierung, ganz ähnlich wie anderswo vereinzelt mit der Logik und Geschichte der Philosophie, mit eben diesen Lehrgegenstand ET zeitweilig in Berlin und Greifswald sozusagen nun »postmarxistisch« überleben.

Wiederum aus spezifisch Berliner Sicht gesehen, müssen in diesem Zusammenhang, dieser bedauerlichen universitätsphilosophischen Entwicklung gewissermaßen unmittelbar vorangehend und sie im Grunde entscheidend befördernd, zwei wichtige Arbeiten: ein umfangreiches Buch und ein bedeutender Artikel von *Wolfgang Heise* (während meiner Berliner Studien- und Assistentenzeit in den 60ziger Jahren für mich persönlich und viele andere zugleich der wichtigste philosophie-marxistische Lehrer, bevor er ebenfalls im Zusammenhang mit gravierenden partei-politischen Auseinandersetzungen um die schon genannten CSSR-Ereignisse 1968 sowie wohl auch um Robert Havemann an unserem Philosophie-Institut bzw. genauer gesagt, eigentlich *allein* um seine Person, von Hörz/Eichhorn I und ihrer zur gleichen Zeit so übereifrig und folgenreich-belastend betriebenen marxistisch-leninistischen Sektionsgründung regelrecht vertrieben, zum späteren Institut für Ästhetik und Kunstwissenschaften wechselte) abschließend noch angeführt werden. Doch weniger seine arg monströs geratene, darin Lukács *Zerstörung der Vernunft* unmittelbar nachfolgende *Kritik der bürgerlichen Philosophie in Deutschland*, mit dem schon etwas verwunderlich-zweideutigen Haupt-Titel

*Aufbruch in die Illusion*¹³, worin insbesondere die *Marxsche Ideologiekritik* auf das gesamte sogenannte spätbürgerlich-philosophische Denken ungemein kenntnisreich und umfassend angewandt wurde, sondern sein DZfPh-Artikel *Über die Entfremdung und ihre Überwindung*¹⁴ traf im Zusammenhang mit dem sog. »Prager Frühling«, der berühmten Kafka-Konferenz und dortigen Entfremdungsdiskussion den sozial-politischen Nerv dieser Zeit, also wohl geradewegs unseren eigenen, natürlich uneingestanden *Ausbruch aus der Illusion* (!) bzw. durchaus denkbar gewesenen Aufbruch zu einen endlich vermenschlichten bzw. auch demokratischen Sozialismus, erregte postwendend politisches Aufsehen und erbarmungslose Kritik. Es waren für uns Jungassistenten im vormaligen Bereich Geschichte der Philosophie (Partei-gruppe) eine der schlimmsten Parteigruppenversammlungen, in der sich unsere ansonsten so geachteten und verehrten Lehrer praktisch ohne jede intellektuell-argumentative Gegenwehr (ihre eigentliche philosophische Stärke und Bestimmung!) einer völlig irrationalen Parteidisziplin beugen mußten. Und ebenso erinnere mich auch noch an ein gänzlich zufälliges Gespräch mit Wolfgang Heise in einer Kunstaussstellung, wobei ich ihn einfach nur darüber informieren wollte, wie ich gerade versuche seinen, für uns alle auf irgendeine Weise so ungemein wichtig gewordenen *Entfremdungsartikel* unmittelbar für die Klärung der Marxschen Ideologiematik, genauer dem Problem der *verkehrten Widerspiegelung* (so angeführt in seinem damaligen Hauptwerk¹⁵), nutzbringend anzuwenden, und er mich schlicht und einfach nur, regelrecht erschrocken, bleich und ungehalten werdend, ohne jede weitere inhaltliche Begründung, sozusagen nur noch (ver)warnte und von einer solchen Bezugnahme mich in jeder Hinsicht abzuhalten versuchte; und ich habe mich schließlich auch daran gehalten.

Doch letztlich ging es wiederum wie in der laufenden Diskussion um Helmut Seidel einzig und allein um ein authentisches *gesellschaftskritisches* Marxverständnis, worüber wir uns vor allem nicht länger durch die traditionsreiche und immer so gebildete, augenscheinlich nicht nur studentenpolitisch, sondern vor allem sozialwissenschaftlich und international schon lange viel wirksamere *neomarxistische Frankfurter Schule/Kritische Theorie* nun wirklich nicht länger belehren lassen wollten. Wolfgang Heises regelrecht provoziertes Weggang vom Institut und die voll ständige Aufgabe seiner letztlich unersetzlichen Lehre zur *Geschichte der marxistischen Philosophie*,

13 Wolfgang Heise: *Aufbruch in die Illusion: Zur Kritik der bürgerlichen Philosophie in Deutschland*. Berlin 1964.

14 Wolfgang Heise: *Über die Entfremdung und ihre Überwindung*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlin (1965)6.

15 Wolfgang Heise: *Aufbruch in die Illusion*. A.a.O. S. 35f.

also sein Wechsel zur Geschichte der Ästhetik (es waren wieder ungemein bedeutsame und lehrreiche Vorlesungen, zu den alle wirklich interessierten Philosophiestudenten natürlich weiterhin regelrecht »hinpilgerten«) bildeten in jeder Hinsicht das vorläufige Ende unserer ganz analogen *praxisphilosophischen* Überlegungen und Bemühungen in Berlin!

In gewisser Weise verabschiedeten wir uns mit der schon üblichen polit-unwürdigen und parteiundemokratischen Entmachtung Ulbrichts und dem sofortigen Ende all seiner vorangegangenen, dadurch endgültig gescheiterten *Reformversuche* zugleich weitergehend von einer jeder wissenschaftlich begründeten, vor allem aber sachgerecht bilanzierten Wirtschafts- und Sozialpolitik. Ebenso unterlag nun auch die offizielle marxistisch-leninistische DDR-Philosophie, inzwischen unerschütterlich *streng ratsphilosophisch angeleitet*, während der beiden nachfolgenden Honecker-, Mittag-, Mielke- und Hager-Jahrzehnten in den bewährten staats- und parteiakademischen, nach außen feindliche bürgerliche Ideologie *bekämpfenden* und nach innen eigene sozialistische Ideologie *propagierenden* Händen von Manfred Buhr und Erich Hahn, auf die nun unsere parteikanonisch festgeschriebene philosophische Weisheit in Form von massenhaften Wörterbuch- und Kritikreihen sowie altersgerecht gestaffelten Lehrbuchserien zurückgehen sollte, die heute in keiner einzigen philosophischen Fachbibliothek mehr regulär auffindbar sind. Derartig weit hatten wir uns also zum Ende der DDR-Philosophie schon von unseren eigentlichen, nicht ein fach- nur noch derartig erzieherisch-belehrenden Machwerken, sondern entscheidenden kritisch-emanzipatorischen Ursprüngen sowie bemerkenswerten eigenen Anfängen und Denkeinsätzen schon entfernt.

Nochmals sei jedoch gesagt, daß dies alles nicht allein das schließlich unerbittlich offenbar werdene Resultat einer erst viel später über uns kommenden, nochmals ungemein rücksichtslosen »länderspezifischen« Abwicklung unter übergreifender westdeutscher Gesamtaufsicht sein konnte, in deren Verlauf unsere z. T. derartig geistig verkümmerten und ideologisierten philosophischen Inhalte, zum Schluß fast nur noch in der ideologisch-politischen Formbestimmtheit entsprechend klassenkämpferisch bzw. realsozialistisch (marxistisch-leninistisch) festgeschriebener Institutionen, Lehrgebietsbezeichnungen, Forschungsthemen und Anstellungsverhältnissen, sich in Nichts auflösten, sondern m. E. bereits 1968 mit der III. Hochschulreform und ihren damals derartig borniert neubegründeten *ML-Philosophie-Sektionen* eingeleitet wurde, woran in Berlin vor allem Herbert Hörz in seiner völlig unphilosophischen, physikdeterministisch bewährten Diktion, als Wolfgang Heise unmittelbar nachfolgender Dekan wie kurzzeitiger Übergabedirektor unseres Instituts entscheidenden, niemals persönlich zu verantwortenden Anteil hatte, weil er nach dieser seiner unwiederbringlichen

wissenschaftsideologischen universitären Meisterleistung sofort an die, inzwischen vollständig lehrfreie staatliche Akademie und das dortige nur noch forschende und international herumreisende Zentralinstitut für Philosophie verschwand, nicht ohne uns bis zum Abschluß und Ende dieser geistig verelendeten Phase auch noch seine Ehefrau und Moralprofessorin als allerletzte Direktorin unseres traditionsreichen Berliner Philosophie-Institut zu hinterlassen. Derartige sektiererisch-dogmatisch festgeschriebene, rein polit-ideologische Namensgebungen (eine solche erfolgte selbstverständlich nicht für das wie gesagt allein forschungs- und westorientierte akademische Zentralinstitut für Philosophie ganz selbstverständlich nicht) waren natürlich ein Hohn auf das ursprünglich gesamteuropäisch-universelle Marxsche Denken und sie waren dann im Verlauf der erbarmungslos anrollenden westdeutschen Evaluierung und nachfolgenden Abwicklung 1990/91 einfach nicht mehr fachlich begründet abzuschütteln, während unsere so kampferprobten und bewährten DDR-philosophischen Westreisekader mit all ihren internationalen Einsätzen und Gremien, von denen sie uns mit ihren selbstherrlichen und verlogenen Reiseberichterstattungen eigentlich immer nur noch weitergehender fehlorientierten und isolierten, vollständig kampff- und kommentarlos mit ihren schon früher bereinigten Phil.-Professorentiteln in die bundesdeutsche Altersversorgung verschwanden. Über die nachfolgende »Abrechnung« und Kritik dieser einmalig unverantwortlichen nichtphilosophischen Hinterlassenschaft sind viele von ihnen heute (eigentlich ungebrochen wie schon 1957/58, 1967/68 oder 1981/82, was allmählich schon etwas verwundert) aber immer noch ungehalten und empört, was insbesondere ihre völlig unverständlichen Reaktionen auf die beschlossene *Ruben-Dokumentation* (1991) und die *Anfänge der DDR-Philosophie* (2001) mehr als deutlich zeigt.

Dieser also schon weitergehend vorzeitig verschüttete Hintergrund des ursprünglich kritischen und emanzipatorischen Marxschen Denkansatzes, war von *Helmut Seidel in Leipzig* ebenso wie von *Wolfgang Heise in Berlin* vor allem herausgestellt worden, obwohl und gerade weil in den regulären Marx-Engels-Werken wie schon angezeigt, jedenfalls bis 1968 als solcher überhaupt »nicht offiziell« nachlesbar. Statt dessen wurde derselbe wiederum stillschweigend und verborgen, unausgesprochen und unzitiert (eine unsägliche Unkorrektheit und bodenlose Feigheit, über die ich mich persönlich wissenschaftlich-korrekt betrachtet, immer noch nur verwundern und maßlos ärgern kann!) zumeist über Georg Lukács *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) und *Der junge Hegel* (1948) mühsam rekonstruiert. Und es ging in dieser erbärmlich-siegreichen Überheblichkeit immer so weiter: Allein um die später auch in der BRD noch nicht vollständig erschienenen Abschnitte seiner gewaltigen, zweibändigen *Ontologie des gesellschaftlichen Sein* (1984) mit ihren abschließenden beiden großen Abschnitten über *Das Ideelle*

und die Ideologie und *Die Entfremdung* einsehen zu können, fuhren wir insgeheim und privat als Touristen getarnt nach Budapest, um im gerade eröffneten *Georg-Lukács-Archiv* entsprechende Schreibmaschinentexte zum meist handschriftlich abzuschreiben oder vereinzelt kopieren zu lassen, wobei man sich dort auf derartig »ideologisch herumirrende« DDR-Philosophen offensichtlich immer freute. Ich kann hierzu nur ebenso beschämend noch hinzufügen, daß wir zumindest in Berlin (und ich entnehme diesen Tatbestand derartig verspätet einer aktuellen ND-Befragung Helmut Seidels vom Oktober 2001), keineswegs die Möglichkeit hatten, Helmut Seidels damalige, der 2. *Praxis-Diskussion* offensichtlich ganz wesentlich zugrunde liegende Habilitationsschrift von 1965 *Philosophie und Wirklichkeit – Herausbildung der marxistischen Philosophie* irgendwie einzusehen. Ansonsten vermute ich einmal, daß die Rückerinnerung an die Lehrtätigkeit von Ernst Bloch in Leipzig natürlich immer mehr nachgewirkt hat als in Berlin, wo insbesondere die von Wolfgang Harich bis 1956 betriebene Veröffentlichung der Werke von Georg Lukács unvergesslich blieb. Und natürlich blieben uns die unwirklich verkrampt-verzweifelten, letztlich rein ideologischen Abgrenzungsversuche unserer wichtigsten philosophiehistorischen Lehrer am Berliner Philosophie-Institut, also von Gottfried Stiehler und Wolfgang Heise in ihren jeweils zur Habilitation führenden Hegel- bzw. Kritikbüchern von 1964 in keiner Weise irgendwie verborgen. Trotzdem verdanken wir gerade diesen beiden, sicher ebenso bleibend bedeutsamen marxistischen DDR-Philosophen in Berlin die entscheidende Prägung unseres weiteren Philosophieverständnisses, was sicher ebenso viele Leipziger Philosophiestudenten und Assistenten übereinstimmend von Helmut Seidel sagen werden.

Der längere Niedergang und das schnelle Ende der offiziellen Staats- und Parteiphilosophie der DDR war sicher unabwendbar, und es wird wohl länger dauern, bis man sich trotzdem unserer vielfältigen persönlichen philosophischen Bemühungen in der DDR wieder historisch-wohlwollend und sachgerecht bewertend erinnern wird. Die vormalige ostdeutsche philosophische Praxisdiskussion von/um/mit Helmut Seidel könnte und sollte – vielleicht sogar eingeordnet in die gesamte nachkriegsdeutsche Philosophiegeschichte – dann unbedingt dazu gehören.

II.

Vorwort

Volker Caysa

Der hier wieder abgedruckte Aufsatz Helmut Seidels »Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit« gilt gemeinhin als der konzeptionelle Ansatz zu einer DDR-spezifischen Philosophie der Praxis, die, analog zur jugoslawischen Praxisphilosophie, nicht nur für einen »humanistischen Marxismus« unter Berufung auf den jungen Marx, sondern auch für eine Demokratisierung und Humanisierung des Realsozialismus eintrat. Letzteres wird Seidel, dessen Aufsatz sozusagen »nur« der I-Punkt seiner (bis heute unveröffentlichten, viel gelesenen und immer noch lesenswerten) Habilitationsschrift zur Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie mit dem Titel »Philosophie und Wirklichkeit« von 1966 ist, sicher nicht bestreiten. Aber daß er als »Praxisphilosoph« immer wieder eingeschätzt wurde, stellt für ihn in zweifacher Hinsicht ein Problem dar.

Zum einen vertrat er in politischer Hinsicht nicht den mit der Praxisphilosophie verbundenen spezifischen Revisionismus, obwohl ihm das von der Parteiorthodoxie, wie die hier wieder abgedruckte Diskussion um seinen Aufsatz belegt, immer wieder unterstellt wurde. Seidel verstand sich nie als Dissident und wollte auch nie einer sein. Für ihn wäre das Defätismus gewesen. Er wollte im Sozialismus für den Sozialismus wirken, was natürlich einschloß, sich in die Verhältnisse einzupassen, aber nicht notwendig bedeutete, sich ihnen unkritisch anzupassen.

Zum anderen sieht sich Seidel aber auch in theoretischer Hinsicht nicht als Praxisphilosoph, insofern, nach dem vorherrschenden Habermasschen Urteil, mit der Praxisphilosophie eine spezifische, ökonomistische und produktivistische Verkürzung des Marxschen Praxisbegriffs verbunden sein soll. Seidels Aufsatz ist gerade gegen einen ökonomistischen und produktivistischen Marxismus geschrieben. Er greift nicht nur die (unkritische) Ontologie des DiaMat und den mit ihr verbundenen Objektivismus sowie das daraus resultierende Definitionsmonopol der Ideologenkaste an, sondern

auch die Reduktion des Praxisbegriffs auf den zweckinstrumentellen, rein ökonomisch verstandenen Arbeitsbegriff.

Zwar rückt auch Seidel in den Mittelpunkt seines Praxisbegriffs den Arbeitsbegriff. Aber ganz im Marxschen Sinne reduziert er eben Arbeit nicht auf zweckrationales, instrumentelles, erwerbsmäßiges Handeln, sondern deren Grundbestimmung ist zunächst die Arbeit als zwecksetzende und zweckrealisierende Tätigkeit, wie sie in jeder Gesellschaftsform praktiziert wird. Damit wird aber der Arbeitsbegriff nicht bloß in seiner ökonomischen Funktion, sondern vor allem in seiner anthropologischen Dimension für das Begreifen der Praxis verstanden! Der Praxisbegriff wird dadurch nicht auf eine moderne, ökonomische Tätigkeitsform reduziert, sondern für eine Totalität von Tätigkeitsformen geöffnet, die sich im Spannungsfeld von Arbeit, Sprache und herrschaftsfreier, dialogischer Interaktion bewegen. Man kann daher Seidels Ansatz als *Anthropologie in praktischer Hinsicht* bezeichnen, der von der elementaren, anthropologischen, konkrete historische Epochen übergreifenden Dimension des Marxschen Arbeitsbegriffs ausgeht und dadurch eine komplexe, nicht zweckrational reduktionistische Theorie der Praxis entwickeln will, um nicht nur zum ursprünglichen Marxschen Programm zurückzukehren, sondern auch eine Renaissance des Marxismus zu ermöglichen, indem der Historische Materialismus rekonstruiert und in seine grundlegende Funktion für die marxistische Philosophie wieder eingesetzt wird. Marx wird von Seidel demzufolge nicht primär als Philosoph der Produktion und der Dialektik von Produktionsverhältnissen und Produktivkräften, sondern als Theoretiker einer komplexen Theorie der Praxis verstanden, die sich im Spannungsfeld von Arbeit und Interaktion bewegt.

Durch die anthropologische Öffnung des Praxisbegriffs wendet Seidel den praktischen Materialismus Marxscher Prägung um in eine praktische Anthropologie, die, im Gegensatz zu Marx und Engels, in der Lage ist, die Feuerbachsche Liebesphilosophie und vor allem die damit verbundenen dialogischen Ich-Du-Beziehungen zu thematisieren und für die Grundlegung einer Philosophie der Praxis zu berücksichtigen. Diese Aufhebung einer zentralen Feuerbachschen Problemstellung ist bei Seidel durch seine Spinoza-Rezeption vermittelt¹ und hat eine hermeneutische, kommunikative Öffnung der marxistischen Philosophie zur Folge.² Vor allem aber hat die anthropologische Öffnung des Praxisbegriffs zur Konsequenz, daß in einer modernen Philosophie der Praxis nicht mehr nur die monologischen Verhältnisse von

1 Siehe Helmut Seidel: Spinoza zur Einführung. Hamburg 1994.

2 Siehe Udo Tietz: Die Entfaltung des Produktionsparadigmas. Ein blinder Fleck in der Feuerbach-Kritik von Marx. In: Initial. Berliner Debatte 8(1997)1/2. S. 55-68.

Subjekt und Objekt, Mensch und Natur thematisiert werden, sondern daß die dialogischen Verhältnisse von Mensch und Natur, von Ich und Du als grundlegend für die humane Gestaltung menschlicher Gemeinschaften und ihres Verhältnisses zur Natur begriffen werden.

Eine weitere charakteristische Besonderheit der Seidelschen *praktischen Anthropologie* ist, daß sie immer auf die Grundlegung einer Ethik zielte, deren vornehmster Gegenstand die Aufklärung unserer Affekte ist. Im Anschluß an Georg Lukács geht sie nicht nur von der Kategorie der Totalität aus, sondern auch von einem anthropologischen Arbeitsbegriff, der sich im Anschluß an Hegel nicht nur auf die zwecksetzende Tätigkeit bezieht, sondern von Anfang an auf das damit verbundene System der Bedürfnisse. Die Welt des Menschen und der Mensch selbst gründet sich diesem Ansatz entsprechend in seiner zwecksetzenden und zweckrealisierenden Tätigkeit und den damit vorausgesetzten und gesetzten Bedürfnisstrukturen, deren Realisierung natürlich immer affektvermittelt ist. Konsequenterweise muß nach Seidel eine praktische Anthropologie in ethischer Absicht durch eine vernunftbezogene Affektenlehre nicht nur ergänzt, sondern begründet werden. Hier erweist sich die Seidelsche Philosophie nicht nur marx-, sondern auch hegelkritisch.

Schon die formale Arbeit als zwecksetzende Tätigkeit ist nach Seidel nicht nur Ausdruck der Fähigkeit des Menschen sich von natürlicher Unmittelbarkeit zu emanzipieren, sondern zugleich Ausdruck der Fähigkeit, die Natur für sich durch sich selbst verändern zu können. Indem der Mensch in der Arbeit sich die Natur unterwirft, *entwirft er sich selbst*, gibt er sich selbst frei. Indem er sich von einer ihm fremden Natur frei macht, macht er sich frei; indem er sich aus eigenem Willen ein Gesetz gibt, ist er ein autonom handelndes Subjekt.

Der Mensch als animal rationale ist ein Lebewesen, dessen Leben nur Wert durch sein Tätigsein-Können hat. Von diesem Gut des Tätigsein-Könnens hängt es ab, ob unser Leben ein gelungenes, lebenswertes, bejahenswertes, kurz: ob unser Leben ein gutes Leben sein kann. Diese Lebens-Kunst des Tätigsein-Könnens ist mehr als ein Überleben-Können, das auf der erwerbstätigen Reproduktion des Daseins beruht, sie ist eine Selbststeigerung des Lebens, die diesem erst wieder einen echten Sinn zurückgibt, in dem sie durch Selbsterzeugung eine nichtentfremdete Selbstbildung des Menschen ermöglicht.

Diese praktisch-anthropologische Position Seidels ist nicht nur der objektivistischen, unkritischen Ontologie des DiaMat, sondern auch einer Anthropologie entgegengesetzt, die das Wesen des Menschen ahistorisch fixiert. Sie ist aber auch gegenüber einer kommunikationstheoretischen Reformulierung des HistMat kritisch, insofern durch die anthropologische Öffnung des

Praxisbegriffs die Suche nach Alternativen zu der produktivistischen Verkürzung des Marxschen Praxisbegriffs nicht auf das Paradigma des kommunikativen Handelns beschränkt wird, weil durch den Einbezug von ästhetischen, sozialen, moralischen, sinnlich-leiblichen, selbstzweckhaften Tätigkeitsformen offene Handlungskontexte und -perspektiven erschlossen werden, die jenseits zweckrationalen Handelns funktionieren und zu ihm Alternativen darstellen.

Seidels Aufsatz ist getragen von der Einsicht, daß der Wille zur Zukunft auf der Macht der Praxis beruht. Letztere ist nicht getrennt von der Macht des Denkens. Die Macht des Denkens besteht aber wesentlich in der Freiheit des Denkens. Wer praktisch-politisch die Verwirklichung der Freiheit propagiert und die Freiheit des Denkens nicht zuläßt, verhindert wirkliche Freiheit. Dahinter steht natürlich auch die auf Hegel und Marx zurückgehende Ansicht, daß die theoretische Arbeit mehr zustande bringt als die praktische, wenn man sie selbst praktisch begreift, und daß die Bedingung der Möglichkeit der Revolutionierung der Wirklichkeit die Revolutionierung der Vorstellungen von dieser Wirklichkeit ist. Das Praktischste für einen echten Marxisten ist also eine gute Theorie der Praxis. Seidel ist überzeugt davon: Wenn erst die Theorie der Praxis revolutioniert sei, dann habe auch der vorherrschende politische Praktizismus keinen Bestand mehr. Konsequenter war es daher »nur«, daß sich Seidels praktische Anthropologie nicht nur gegen die ökonomistische Verkürzung des Praxisbegriffs wandte, sondern auch gegen den damit verbundenen politischen Instrumentalismus. Weil Seidel immer der Ansicht war, daß es keine vernünftige Praxis geben kann, wenn es keine vernünftige Theorie der Totalität der menschlichen Praxis gibt, mußte er auch Gegner einer Philosophie sein, die, in Gestalt des Staatsmarxismus, zur Magd einer bestimmten politischen Praxis geworden war und die Philosophie zur Legitimationswissenschaft des gerade vorherrschenden politischen Kurses degradierte und zur Trennung von Theorie und Praxis im Marxismus führte.

Grundlegend für die Seidelsche Anthropologie in praktischer Absicht ist dagegen die konkrete Identität des theoretischen und praktischen Verhältnisses des Menschen zur Wirklichkeit. Damit wird vom Ansatz her das Auseinanderfallen von Ontologie und Gnoseologie, von Sozialphilosophie und Naturphilosophie, von Erkenntnistheorie und Gesellschaftstheorie aufgehoben. Eine radikale Erkenntnistheorie scheint Seidel nur möglich als Theorie des gesellschaftlichen Seins, wie sich Erkenntniskritik für ihn gründet in einer und zielt auf eine alternative Gesellschaftstheorie und nicht auf die logische Analyse der Sprache und auf Wissenschaftstheorie zu reduzieren ist. Aber auch den Gegensatz von Hegel und Marx wie auch den von Philosophiegeschichte und systematischem Philosophieren versucht der Seidelsche An-

satz aufzuheben. Demzufolge geht Seidels Marxo-Hegelianismus im Anschluß an Lukács' »Jungen Hegel« davon aus, daß marxistische Philosophie systematisches Denken ihrer eigenen Geschichte ist, was auch erklärt, warum ein im Grunde philosophiehistorischer Einführungsaufsatz solch wütende, hier nochmals dokumentierte, Angriffe provozierte.

Seidels praktisch-anthropologische Interpretation der marxistischen Philosophie wirkte auch dadurch nachhaltig³, daß er anscheinend ganz selbstverständlich die Thematisierung des Philosophischwerdens der Welt und des Weltlichwerdens der Philosophie in der Marxschen Doktordissertation mit der Metaphysikkritik von Marx an Spinoza und Fichte in der »Heiligen Familie« und der Hegelschen Auslegung des theoretischen und praktischen Verhältnisses in der »Deutschen Ideologie« bzw. den »Feuerbach-Thesen« verknüpfte.

Der Marxschen Umkehrmetapher in Bezug auf die Hegelsche Philosophie folgend geht Seidel davon aus, daß im Verhältnis von theoretischem und praktischem Verhältnis das Praktische dominiert und dies grundlegend für das Begreifen des Theoretischen ist. Allerdings werden von ihm Theorie und Praxis in ein reflexionslogisches Verhältnis gesetzt, das wiederum (vor allem in den achtziger Jahren) durch das erinnernde und aufklärende Reflexionsverhältnis von Vernunft und Affekten vermittelt ist. Theorie und Praxis sind daher zwei gleichursprüngliche Daseinsweisen eines vernünftigen gesellschaftlichen Seins, die sich in ihrem Sich-Zueinander-Verhalten in der Vermittlung durch eine vernunftgeleitete Praxis und den vernünftigen Umgang mit den Affekten gegenseitig reproduzieren. Seidel glaubt daher nicht nur an die Macht theoriegeleiteter Praxis, sondern auch an die humanisierende Funktion praktisch gewordener Vernunft.

Nun wäre es ein Leichtes zu zeigen, daß auch schon Hegel in Bezug auf das Verhältnis von Theorie und Praxis so denkt wie Seidel und für Hegel immer schon das Theoretische im Praktischen enthalten ist, vom praktischen Verhältnis bestimmt wird und daß auch das Denken bei Hegel, im Anschluß

3 Seidels Ansatz hat nie im institutionellen Sinne schulebildend gewirkt wohl aber im Sinne der Herausbildung einer eigenständigen Rezeptionslinie in der marxistischen Philosophie der DDR, durch die die Seidelschen Ideen in verschiedensten Ansätzen aufgenommen und weiterentwickelt wurden. Als Wichtigste sind zu nennen:

- der genetisch-transzendentalphilosophische Ansatz von Wilfried Lehrke und Steffen Dietzsch,
- der ideologiekritische, historisch-existentialistische Ansatz von Hans-Martin Gerlach,
- der realistisch-ontologische Ansatz von Georg Quaas,
- der hermeneutisch-ontologische Ansatz von Klaus-Dieter Eichler,
- der leib-ontologische, kulturphilosophische Ansatz von Volker Caysa,
- der sprachanalytisch-hermeneutische, transzendental-pragmatische Ansatz von Udo Tietz.

an Fichte, selbst unter der Dominanz des praktischen Verhältnisses gedacht wird. Der Punkt aber ist, daß Hegel die konkrete Identität, die Synthese von Theorie und Praxis auf dem Grund der absoluten Idee denkt, die zugleich den höchsten Zweck des Seins darstellt, während Seidel (im Anschluß an Marx) die Synthese von Theorie und Praxis auf dem Grund des gesellschaftlichen Lebens denkt, dessen höchster Zweck die Aufhebung der Entfremdung von Mensch und Natur, von Mensch zu Mensch, die Humanisierung der Natur und die Naturalisierung des Menschen ist.

Der Ausgangspunkt Marxschen Philosophierens – eine Textanalyse

Georg Quaaas

Inzwischen scheint es sich unter den Philosophen herumgesprochen zu haben, daß nicht alles, was in der DDR unter dem Namen »marxistische Philosophie« lief (und oftmals war es nur der Name), sich auf blanke Ideologie reduzieren läßt. Nachdem potentielle Konkurrenten »abgewickelt« worden sind, ihnen weitgehend die Möglichkeit genommen wurde, auf ihrem Fachgebiet zu lehren, kann man sich nicht nur bei einzelnen etwas mehr Großzügigkeit leisten, sondern dem Ganzen wieder ein gewisses, wenn auch museales, Interesse widmen. Schon aus Gründen des geistigen Trainings sollte man sich ein paar Sparringspartner halten, die im Konfliktfall aber bereit sein müssen, freiwillig zu Boden zu gehen. Außerdem macht es viel zu viel Mühe, die wenigen, die geistig aktiv geblieben sind, mundtot zu machen. Die Effektivität der freien Rede des Bürgers – wenn er nicht durch spektakuläre Aktionen oder seine Wichtigkeit auf sich aufmerksam macht –, die Ignoranz der Gesellschaft gegenüber den Ergebnissen der Geisteswissenschaften und gegenüber den an den Universitäten herrschenden »Gepflogenheiten« sowie die seit Jahrhunderten bewährte Allianz des Schweigens gegenüber unbequemen Kollegen reichen vollkommen aus, um dem verbliebenen Rest so nach und nach das Wasser abzugraben. Welchen ernsthaften Sinn kann es unter diesen Umständen noch machen, Probleme aus dem Umkreis des Marxschen Denkens aufzugreifen und zu diskutieren?

Ich denke, der Sinn liegt für einen Wissenschaftler schon darin, daß es theoretische Probleme gibt, die weiter durchdacht und womöglich gelöst werden müssen. Mit einem solchen Anliegen hat man es in Deutschland schwer, wenn das theoretische Problem mit dem Marxschen Denken zusammenhängt und man nicht bereit ist, sich durch billige Marx-Kritik zu profilieren. Wenn ich dazu auf meine eigene Erfahrung zurückgreifen darf, ergibt sich folgendes Bild. In der DDR hatte man so seine Schwierigkeiten, theoretische Probleme des Marxismus zu erörtern, weil dies von den politischen Verantwortlichen als subversiv empfunden wurde. Das Verständnis der Bonzen und der prinzipienlosen Mitläufer beschränkte sich auf die in politischen Schulungen dargebotene Lesart. Im Nach-Vereinigungs-Deutschland ist es auf andere Weise ebenso schwer, theoretische Probleme des Marxismus zu

erörtern, weil letzterer aus leicht zu durchschauenden politischen Gründen und aus Tradition heraus verteuftelt wird. Die Folge ist, daß man sich den Luxus, ein theoretisches Problem aus dem Umkreis Marxschen Denkens aufzugreifen, um es möglichst unbefangen zu diskutieren, nur dann erlauben kann, wenn man auf berufliche Umstände keine Rücksicht mehr zu nehmen braucht.

Warum erwähne ich diese Dinge, mit denen meine Leser höchstwahrscheinlich vertraut sind? Aus der heutigen Perspektive kann es leicht in Vergessenheit geraten, daß die Brisanz des im folgenden diskutierten theoretischen Problems nur zu verstehen ist, wenn man es in den zugehörigen Kontext stellt. Für die philosophierenden Akteure ging es nicht nur um die berufliche Existenz, bestenfalls um den weiteren Aufstieg, sondern um allgemeine Fragen, die von ihnen und den politisch Verantwortlichen im Staate als außerordentlich wichtig angesehen wurden. Auf der einen Seite erhöhte das den Status des Philosophen und seiner Argumente, auf der anderen Seite grub sich das politische Interesse tief in das philosophische Denken ein. Das ist heute noch zu spüren, wenn man sich den alten Debatten zuwendet, um ihren argumentativen Gehalt erneut zu durchdenken. An sich schon schwer überwindbare Grenzen des philosophischen Begriffs werden zu Denkblockaden, wenn politisch vorgegebene Zielstellungen theoretische Überlegungen überlagern. Die Nachwirkungen können wir noch heute an uns und an anderen studieren. Deshalb lade ich den Leser (und natürlich auch die Leserin – alle konventionell männlichen Sprachformen gelten hier wo immer möglich genauso für Frauen wie für Männer) ein, mit mir gemeinsam noch einmal zurückzugehen zu den Ausgangspunkten Marxschen Philosophierens, genauer gesagt, zu den Texten, die diese dokumentieren, um zu schauen, ob es tatsächlich so beschaffen ist, wie einige seiner Anhänger und Kritiker es uns in immer wieder neuen Versionen vorerzählen: eine auf instrumentelle Vernunft reduzierte Praxisphilosophie.

Der praxisphilosophische Ansatz in der DDR

Die Praxisphilosophie warf in den 60er und 70er Jahren¹ u.a. das folgende Problem theoretischer Art auf: Wie läßt sich der originäre Ausgangspunkt Marxschen Philosophierens formulieren? Das Problem des Ausgangspunktes

¹ Zur Theorie und Geschichte der Praxisphilosophie verweise ich auf das informative Buch von Horst Müller: *Praxis und Hoffnung. Studien zur Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis von Marx bis Bloch und Lefebvre*. Bochum 1986.

dialektischen Denkens ist verwandt mit dem Problem der Prämissen axiomatischen Schließens. Es geht darum, von einem wohl überlegten Punkt aus mit einer mehr oder weniger exakt fixierten Methode vorgegebene (oder auch neue) Inhalte »abzuleiten« bzw. »zu erklären« oder zu »prognostizieren«. Die Güte des Ausgangspunktes entscheidet dabei über den Erfolg des Versuches, die abzuleitenden Inhalte systematisch darzustellen. Marx entwickelte im Laufe seines wissenschaftlichen Lebens sehr präzise Vorstellungen zu diesem Thema, die sich anhand der Methodik in seinen Schriften und anhand seiner gelegentlichen Äußerungen dazu rekonstruieren lassen.² In der vorliegenden Analyse komme ich aber mit weit geringeren Ansprüchen aus. Es geht hier nicht um die logischen Merkmale, sondern um den Inhalt des von Marx 1844 bzw. 1845 vorgeschlagenen Ausgangspunktes philosophischen Denkens – sowie schließlich darum, wie dieser Inhalt von der Praxisphilosophie dargestellt wurde. Für das Folgende genügt die methodologische Einsicht, daß es nicht ganz gleichgültig ist, mit welchem Objekt, mit welchem Begriff oder mit welcher These man beginnt, wenn man versucht, Tatsachen und Zusammenhänge zu erklären oder auf systematische Weise philosophische Probleme zu lösen.

Noch einmal kurz zur politischen Dimension einer solchen Fragestellung in der Mitte der 60er Jahre! Auf dem Hintergrund einer bereits kanonisierten Auslegung der Marxschen Philosophie, die mehreren sich »sozialistisch« nennenden Staaten als legitimierende Grundlage diente, dürfte die Sprengkraft einer solchen Fragestellung wohl pausibel sein. Erwünscht waren bestenfalls systemkonforme Verbesserungen einzelner Teile oder Aspekte des inzwischen ausgearbeiteten Systems der marxistischen Philosophie, was mit einem Wechsel der Ausgangskategorie und den damit verbundenen, unüberschaubaren Konsequenzen unvereinbar war – ein solcher Wechsel hatte, mit *Thomas S. Kuhn* zu reden, eine paradigmatische Dimension. Aus *heutiger* Sicht kann man deshalb sagen: Schon aus diesen Gründen war die Suche nach der originären Ausgangskategorie des Marxschen Philosophierens im »real existierenden Sozialismus« politisch zum Scheitern verurteilt.

Einmal abgesehen von den wenigen verbliebenen Ländern ist diese Denkblockade inzwischen von der Menschheit abgefallen, so daß man sich heute der Analyse des theoretischen Problems – mit den oben genannten Einschränkungen – ziemlich unbelastet widmen kann. Genau das möchte ich versuchen, wobei ich mich aus naheliegenden, persönlichen Gründen auf die DDR-typische Variante der Praxisphilosophie beschränken möchte. Diese lag späte-

2 Vgl. Georg Quaas: Dialektik als philosophische Theorie und Methode des »Kapital«. Eine methodologische Untersuchung des ökonomischen Werkes von Karl Marx. Frankfurt a.M. 1992. S. 36ff.

stens 1966 mit dem Aufsatz Helmut Seidels³ vor und ist in letzter Zeit durch die Bemühungen einzelner wieder auf die Tagesordnung gesetzt worden.⁴

Verständlicherweise hat sich die Problemlage, aus der heraus jener Artikel geschrieben wurde, gegenüber der aktuellen gewandelt. Selbst wenn man von den *politischen* Intentionen Seidels absieht, bleibt bei ihm eine theoretische Problemstellung, die jedenfalls nicht die meinige ist, nämlich: »Vorschläge für neue systematische Darstellungen der marxistischen Philosophie [zu] unterbreiten«.⁵ Dementsprechend sehe ich von allen Fragen ab, die die Struktur der marxistischen Philosophie betreffen, sofern sie keine unmittelbare Bedeutung für die Bestimmung des Ausgangspunktes der von Marx entwickelten neuen Weltanschauung haben. Darunter fällt auch die damals besonders brisante Frage, ob die materialistische Geschichtsauffassung als Ausdehnung des dialektischen Materialismus von der Erkenntnis der Natur auf die der menschlichen Gesellschaft und ihrer Geschichte bestimmt werden kann. Seidel will gegen dieses Dogma zu Felde ziehen – inwieweit es ihm gelingt, ist hier von untergeordnetem Interesse. Unterschieden wird im folgenden zwischen den Intentionen des Autors und dem, was er an theoretischen Grundlagen liefert, um diese philosophisch zu realisieren. Im wesentlichen konzentriere ich mich auf die theoretischen Grundlagen, wobei die aktuelle Fragestellung, mit der ich an die Analyse herangehe, zuletzt von *Volker Caysa* formuliert worden ist.

Caysa glaubt, den praxisphilosophischen Ansatz Seidels vor dem Vorwurf in Schutz nehmen zu müssen, daß er eine »spezifische, ökonomistische und produktivistische Verkürzung des Marxschen Arbeitsbegriffes« sei.⁶ Um eine solche Apologie zu stützen, genügt es nicht, auf die Intentionen hinzuweisen, die hinter jenem Ansatz standen, insbesondere dürfte die bloße Behauptung, daß gerade »die Reduktion des Praxisbegriffs auf den zweckinstrumentellen, rein ökonomisch verstandenen Arbeitsbegriff« durch den Artikel Seidels *angegriffen* worden sei, ohne detaillierte Textanalyse ziemlich in der Luft hän-

3 Helmut Seidel: Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. Zur Neuherausgabe des Kapitels I des I. Bandes der Deutschen Ideologie von K. Marx und F. Engels. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. (1966)10. S. 1177-1191.

4 Gemeint sind vor allem die Internetseiten von Horst Müller, sowie die Bemühungen Volker Caysas und anderer.

5 Vgl. hier und für das Folgende Helmut Seidel: Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. A.a.O. S. 1178f.

6 Volker Caysa: Vorwort zur Materialsammlung des Rosa-Luxemburg-Vereins mit dem Titel »Helmut Seidel. Die ›zweite Praxis-Diskussion‹ in der DDR – philosophische, politische und historische Aspekte«. Leipzig 2000. S. I. [In vorliegender Publikation abgedruckt auf S. 63ff.]

gen. Um diese Leerstelle aus heutiger Sicht zu füllen, ist der vorliegende Artikel geschrieben worden. Es handelt sich um einen Vergleich von drei Texten: dem der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* von Marx (1844), oft auch als *Pariser Manuskripte* bezeichnet, des Textes der *Deutschen Ideologie* von Marx (und Engels) (1845) und des oben bereits erwähnten Aufsatzes Seidels (1966). Dabei konzentriere ich mich auf das Problem der Ausgangskategorie des Marxschen philosophischen Denkens, da es mir am geeignetsten erscheint, den sachlichen Gehalt jenes Vorwurfes zu prüfen. – Doch zuvor sei es gestattet, die Hauptargumente zu sichten, auf die Caysa seine Verteidigung stützt.

Argument Nr.1: »Zwar rückt auch Seidel in den Mittelpunkt seines Praxisbegriffs den Arbeitsbegriff. Aber ganz im Marxschen Sinne reduziert er eben Arbeit nicht auf zweckrationales, instrumentelles, erwerbsmäßiges Handeln, sondern deren Grundbestimmung ist zunächst die Arbeit als zwecksetzende und zweckrealisierende Tätigkeit, wie sie in jeder Gesellschaftsform praktiziert wird. Damit wird aber der Arbeitsbegriff nicht bloß in seiner ökonomischen Funktion, sondern vor allem in seiner anthropologischen Dimension für das Begreifen der Praxis verstanden!«⁷

Analytisch läßt sich die ökonomische Theorie von Marx in drei Ebenen aufspalten: die gebrauchswertmäßig-stoffliche, die wert- und die preismäßige Ebene.⁸ Marx gehört zu den Ökonomen, die einen strikten Unterschied zwischen Wert und Preis machen, aber er teilt wohl mit allen Ökonomen die Auffassung, daß Güter und Leistungen in ihrer qualitativen und quantitativen Bestimmtheit elementare Bestandteile des Gegenstands der Ökonomie sind. Insbesondere sind für den Ökonomen Gebrauchswerte (Güter) von Interesse, die Resultat menschlicher Arbeit sind. Darüber hinaus sind auch die Parameter der Arbeit interessant, obgleich man einräumen muß, daß dieses Interesse mit der jeweiligen ökonomischen Schule variiert. Wenn Marx im »Kapital« eine Analyse des Arbeitsprozesses vornimmt, so mag dies auch philosophisch relevante Aspekte enthalten, es handelt sich aber ganz klar um einen Bestandteil der ökonomischen Theorie. Und als ein ebensolcher Bestandteil wird von Marx der Begriff der Arbeit als zweckrealisierende, werkzeugverwendende, bewußte Tätigkeit des Menschen entwickelt.⁹ Ich kann darin keine aparte Anthropologie erkennen, schon gar nicht, wenn ich den Zusammenhang bedenke, in dem bei Marx ab 1845 die Wesensmerkmale des Menschen mit der Arbeit stehen: im Unterschied zum herkömmlichen anthropologischen

7 Ebenda.

8 Vgl. Georg Quaas: Arbeitsquantentheorie. Mathematische Grundlagen der Werttheorie. Frankfurt a. M. 2001.

9 Vgl. Karl Marx: Das Kapital. Bd. 1. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke. Bd. 23. S. 192ff.

Denken werden sie aus der Arbeit abgeleitet und nicht umgekehrt, die Momente der Arbeit aus dem Wesen des Menschen.

Die Interpretation der allgemeinen Struktur der Arbeit als anthropologische Dimension und die Zuordnung dieser Interpretation zum praxisphilosophischen Ansatz Seidels scheitert aber auch daran, daß sich dieser Autor explizit gegen ein solches Verständnis verwahrt hat.¹⁰ Systematisch gesehen dürfte dem die genetische Betrachtungsweise entgegenstehen, zu der sich Seidel nicht nur einmal bekannt hat.

Mit Skepsis nehme ich deswegen zur Kenntnis, wenn Seidel folgendes unterstellt wird – sozusagen als zukunftsweisendes Argument Nr. 2: »Durch die anthropologische Öffnung des Praxisbegriffs wendet Seidel den praktischen Materialismus Marxscher Prägung um in eine praktische Anthropologie, die, im Gegensatz zu Marx und Engels, in der Lage ist, die Feuerbachsche Liebesphilosophie und vor allem die damit verbundenen dialogischen Ich-Du-Beziehungen zu thematisieren und für die Grundlegung einer Philosophie der Praxis zu berücksichtigen. Diese Aufhebung einer zentralen Feuerbachschen Problemstellung ist bei Seidel durch seine Spinoza-Rezeption vermittelt [...] und hat eine hermeneutische, kommunikative Öffnung der marxistischen Philosophie zur Folge. [...] Vor allem aber hat die anthropologische Öffnung des Praxisbegriffs zur Konsequenz, daß in einer modernen Philosophie der Praxis nicht mehr nur die monologischen Verhältnisse von Subjekt und Objekt, Mensch und Natur thematisiert werden, sondern daß die dialogischen Verhältnisse von Mensch und Natur, von Ich und Du als grundlegend für die humane Gestaltung menschlicher Gemeinschaften und ihres Verhältnisses zur Natur begriffen werden.«¹¹

Es ist mir nicht möglich, diese Einlassung ohne Vorwegnahme der folgenden Analyse zu kommentieren. Deswegen bitte ich den Leser um Geduld und verschiebe die hierzu notwendigen Anmerkungen auf später.

Der methodologische Ausgangspunkt in Marx' Manuskripten von 1844

In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844 beginnt Marx' Analyse nach seiner eigenen Aussage – wovon man sich aber auch leicht selbst überzeugen kann – mit den Tatsachen des wirtschaftlichen Lebens, so

10 Vgl. Helmut Seidel: Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. A.a.O. Fußnote 13. S. 1181.

11 Volker Caysa: Vorwort zur Materialsammlung ... A.a.O. S. II.

wie sie in der von ihm vorgefundenen ökonomischen Literatur reflektiert werden, um dann auf Seite XXII unbefriedigt festzustellen:

»Wir sind ausgegangen von den Voraussetzungen der Nationalökonomie. Wir haben ihre Sprache und ihre Gesetze acceptirt. Wir unterstellten das Privateigenthum, die Trennung von Arbeit, Capital und Erde, ebenso von Arbeitslohn, Profit des Capitals und Grundrente, wie die Theilung der Arbeit, die Concurrenz, den Begriff des Tauschwerthes etc. Aus der Nationalökonomie selbst, mit ihren eignen Worten, haben wir gezeigt, daß der Arbeiter zur Waare und zur elendsten Waare herabsinkt, daß das Elend des Arbeiters im umgekehrten Verhältniß zur Macht und zur Grösse seiner Production steht, daß das nothwendige Resultat der Concurrenz die Accumulation des Capitals in wenigen Händen, also die fürchterlichere Wiederherstellung des Monopols ist, daß endlich der Unterschied von Capitalist und Grundrentner, wie von Ackerbauer und Manufacturarbeiter verschwindet und die ganze Gesellschaft in die beiden Klassen der *Eigenthümer* und Eigenthumslosen *Arbeiter* zerfallen muß.« (MEGA II-2, 234.)

Das unbefriedigende dieser Analyse der Nationalökonomie liegt nicht etwa im Mangel an Dynamik und Gegensätzlichkeit (Dialektik), sondern, nach Marx, in einer ungenügenden Tiefe der Erklärung:

»Die Nationalökonomie geht vom Factum des Privateigenthums aus. Sie erklärt uns dasselbe nicht. Sie faßt den *materiellen* Prozeß des Privateigenthums, den es in der Wirklichkeit durchmacht, in allgemeine, abstrakte Formeln, die ihr dann als *Gesetze* gelten. Sie *begreift* diese Gesetze nicht, d. h. sie zeigt nicht nach, wie sie aus dem Wesen des Privateigenthums hervorgehn.« (Ebenda)

Dieses »Wesen« ist für den Marx von 1844 die *entfremdete Arbeit*, zu der er in zwei Schritten vorstößt: Zunächst ist es das Verhalten des Arbeiters zum Produkt seiner Arbeit als einem fremden Gegenstand, das die Entfremdung (das Fortbestehen und die Mehrung des Privateigenthums!) erklärt: »Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, um so mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft...« (Ebenda. S. 236.) Und um so weniger behält er für sich zurück – an Lebens- und Produktionsmitteln – wobei unterstellt wird, daß der Arbeiter äußerer Naturgegenstände zur Produktion bedarf. (Vgl. ebenda. S. 236f.) Das nennt Marx zusammenfassend die »Entfremdung der Sache«. (Ebenda. S. 239.)

Dieser Erklärungsansatz wird kurz durchgespielt, ob und inwieweit mit ihm die obigen Tatsachen rekonstruiert werden können. Marx meint, damit methodologisch bereits über die Nationalökonomie hinausgegangen zu sein:

»Die Nationalökonomie verbirgt die Entfremdung in dem Wesen der Arbeit dadurch, daß sie nicht das **unmittelbare** Verhältniß zwischen dem **Arbeiter** (der Arbeit) und der Production betrachtet.« (Ebenda. S. 237.)

»Das unmittelbare Verhältniß der Arbeit zu ihren Producten ist das Verhältniß des Arbeiters zu den Gegenständen seiner Production.« (Ebenda. S. 238.)

Der nächste analytische Schritt besteht darin, *zum Prozeß* der Entfremdung vorzudringen:

»Wir haben bisher die Entfremdung, die Entäusserung des Arbeiters nur nach der einen Seite hin betrachtet, nämlich sein *Verhältniß zu den Produkten seiner Arbeit*. Aber die Entfremdung zeigt sich nicht nur im Resultat, sondern im *Akt der Production*, innerhalb der *producierenden Thätigkeit* selbst.« (Ebenda) Das ist die »Selbstentfremdung des Arbeiters«. (Ebenda. S. 239.)

Jetzt sind wir beim tiefsten Wesen, der entfremdeten Arbeit, angelangt, von der aus die Voraussetzungen der Nationalökonomie abgeleitet werden sollen, dabei zunächst das Produkt der entfremdeten Arbeit, die Entfremdung selbst: »Das Product ist ja nur das Resumé der Thätigkeit, d[er] Production.« (Ebenda. S. 238.)

Inwiefern es ihm gelingt, die ökonomischen Grundbegriffe abzuleiten, ist eine Frage, die man leicht am Marxschen Text nachvollziehen kann. Wenn beim Lesen der Eindruck andauernder Wiederholungen entsteht, so liegt das am Forschungscharakter dieses Textes, der mehrere Erklärungsversuche enthält, wobei Marx versucht, den Dreh- und Angelpunkt (das Wesen) zu finden, von dem aus das Privateigentum und die anderen Voraussetzungen der Nationalökonomie abgeleitet werden können. Die Ableitbarkeit muß konkret gezeigt werden, indem aus dem jeweils als Wesen angenommenen Objekt jene Erscheinungen rekonstruiert werden. So folgt aus dem jetzt gefundenen »Wesen«, d. h. der *entfremdeten Arbeit*, das Verhältnis des Arbeiters zum Kapitalisten: »...durch die *entfremdete, entäusserte Arbeit* erzeugt der Arbeiter das Verhältniß eines der Arbeit fremden und ausser ihr stehenden Menschen zu dieser Arbeit. Das Verhältniß des Arbeiters zur Arbeit erzeugt das Verhältniß d[es] Capitalisten zu derselben oder wie man sonst den Arbeitsherrn nennen will.« (Ebenda. S. 244.) Erklärt werden in diesem Sinne das Privateigentum, der Arbeitslohn, die besondere Rolle der Arbeiter für die Emanzipation der Menschheit und andeutungsweise auch andere Kategorien der Nationalökonomie. An die Ableitung der bereits erklärten Verhältnisse könnten nun auch die Darstellungen angeschlossen werden, die bereits vorher produziert worden waren, aber das Verhältnis von Arbeiter und Kapitalist voraussetzen; auf diese Weise entstünde ein Gesamtbild, das den von Hegel übernommenen methodologischen Vorstellungen Marxens und den damit verbundenen Erklärungsansprüchen entspräche.

Insgesamt betrachtet realisiert Marx in den *Pariser Manuskripten* eine Methode, die folgendermaßen charakterisiert werden kann: Zunächst geht er gedanklich die Voraussetzungen der Nationalökonomie durch, um sie in Zu-

sammenhang zu bringen, beginnt also mit der Erscheinung (dem Privateigentum, der Konkurrenz etc.), stößt dann analytisch zum Wesen vor, das er als die entfremdete Arbeit bestimmt, um dieses »Wesen« schließlich zum Ausgangspunkt für die Erklärung des Privateigentums und der anderen Voraussetzungen der Nationalökonomie zu machen. Das Ziel dieser Vorgehensweise ist, eine befriedigende Erklärung für die Fakten, Zusammenhänge und Gesetze zu finden, eine Erklärung, die sie nicht nur in ihrem inneren Zusammenhang, sondern auch in ihrem Werden und ihrer historischen Entwicklung »begreift«.

Für die vorliegende Untersuchung ist es wichtig, worin Marx 1844 den Dreh- und Angelpunkt seiner Gesellschaftskritik sah, in der *entfremdeten Arbeit* nämlich. Es ist anzunehmen, daß die inneren Widersprüche dieser Kategorie Marx dazu bewogen haben, einen weiteren »Paradigmenwechsel« vorzunehmen, der ihn 1845 zu einem anderen Modell, und zwar zur ersten Formulierung seiner neuen Weltanschauung, führte.

Das Modell der entfremdeten Arbeit wird in den *Pariser Manuskripten* vorgestellt als Beziehung des Arbeiters der bürgerlichen Gesellschaft zu den gegenständlichen Momenten seiner Tätigkeit, soll heißen: zum Gegenstand der Arbeit (im allgemeinen die Natur), zu den Produktionsmitteln (teils Naturdinge, teils Produkte vorangegangener Arbeit) und zu den Produkten seiner Arbeit (Lebens- und Produktionsmittel). Es handelt sich um »*das Verhältnis des Arbeiters zu den Gegenständen seiner Production.*« Aus dem Akt der entfremdeten Tätigkeit wird die Entfremdung als Zustand abgeleitet, wobei das Fremdsein der Gegenstände ohne Dazwischentreten eines anderen Menschen, d. h. als »*unmittelbares Verhältnis*«, gedacht werden soll. Die Abstraktion wird noch einen Schritt weiter verdichtet, wenn sich die Analyse auf das Verhältnis des Arbeiters zu sich selbst als Mensch (Gattungswesen) fokussiert und auch darin »Entfremdung« diagnostiziert wird. Aus dem ganzen Komplex der Selbstentfremdung der Arbeit (des Arbeiters) wird sodann die *Entfremdung zwischen den Menschen* abgeleitet, also zwischen den Arbeitern, zwischen den Geschlechtern und vor allem auch zwischen dem Arbeiter und dem Nicht-Arbeiter, dem Kapitalist: »Eine unmittelbare Konsequenz davon, daß der Mensch dem Product seiner Arbeit, seiner Lebenstätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist die *Entfremdung d[es] Menschen von d[em] Menschen*. Wenn der Mensch sich selbst gegenübersteht, so steht ihm der *andre Mensch* gegenüber.« (Ebenda. S. 242.)

Auch hier ist es wohl nicht erforderlich, den Gedankengang im einzelnen zu verfolgen, um das Grundprinzip zu verstehen: Methodologisch will Marx aus der entfremdeten Naturbeziehung des Menschen in der Arbeit die Beziehungen der Menschen untereinander ableiten, wobei letztere durch die Kategorien der Nationalökonomie vorgegeben werden, die erklärt (abgeleitet)

werden sollen. Das Problem dabei ist, daß das Fremdsein der Gegenstände in der Arbeit mit diesem Modell nicht zirkelfrei erklärt werden kann. Warum sind dem Arbeiter die Gegenstände der Arbeit »fremd«, warum ist die Arbeit »entfremdet«? In Marx' Worten: »Wie ist diese Entfremdung im Wesen der menschlichen Entwicklung begründet?« (Ebenda. S. 246.) Darauf finden wir in diesem Text noch keine Antwort – der Text bricht ab. Das mag ein Zufall sein, methodologisch gesehen hat sich Marx aber in einen Widerspruch verwickelt, den er nicht auflösen kann, ohne den soeben gewonnenen Standpunkt wieder zu verlassen. Das *Fremdsein* ist eine zutiefst gesellschaftliche Kategorie, so daß die Kategorie der *entfremdeten Arbeit* nur unter impliziter Bezugnahme auf Formen der Gesellschaftlichkeit gedacht werden kann, die entweder unausgesprochen und unanalysiert bleiben oder aber erklärt werden sollen. Gemäß der von Hegel übernommenen Vorstellungen über die logischen Eigenschaften einer Ausgangskategorie (vor allem ihre Voraussetzungslosigkeit) hätte Marx bei der Beantwortung der obigen Frage zwangsläufig zu der Auffassung gelangen müssen, daß die »entfremdete Arbeit« das nicht leisten kann, was sie leisten sollte, nämlich die Entfremdung zu erklären. Leider wird diese Einsicht nur indirekt dokumentiert, indem Marx 1845 in der *Deutschen Ideologie* einen anderen Ausgangspunkt setzt und durchspielt, einen Ausgangspunkt, den er in seinen folgenden Werken im wesentlichen beibehalten hat.

In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* findet man allerdings bereits einen Vorläufer des neuen Ausgangspunktes – seine weitgehend exakte Beschreibung jedenfalls, ohne daß es Marx klar geworden zu sein scheint, daß das Beschriebene ein grundlegendes Element für die Erklärung der entfremdeten Arbeit ist. Das neue »Wesen« wird nämlich ausdrücklich nur unter der Voraussetzung der positiven Aufhebung des Privateigentums formuliert, und zwar so: »Wir haben gesehen, wie unter Voraussetzung des positiv aufgehobnen Privateigentums der Mensch d[en] Menschen producirt, sich selbst und den andern Menschen; wie der Gegenstand, welcher die unmittelbare Bethätigung seiner Individualität zugleich sein eignes Dasein für den andern Menschen dessen Dasein und dessen Dasein für ihn ist.« (Ebenda. S. 264.)

Das gegenständliche Verhältnis des Menschen zum anderen Menschen und zur Natur wird in der *Deutschen Ideologie* der Dreh- und Angelpunkt werden, mit dessen Hilfe die gesamte bisherige Geschichte erklärt werden soll. In den *Pariser Manuskripten* wird dieses komplexe Verhältnis beschrieben, aber nicht auf die gesamte Geschichte ausgedehnt, sondern in seiner Gültigkeit auf die emanzipierte Gesellschaft, den Kommunismus, eingeschränkt. In Bezug auf die Texte von 1844 könnte man meinen, daß Marx hier nur noch einmal den logischen Gang seiner Erklärung des Privateigentums rekapituliert, allerdings unter Abzug der Kategorie der Entfremdung. Ausgehend vom gegen-

ständlichen Verhältnis des Menschen zur Natur in der (nichtentfremdeten) Tätigkeit soll das Verhältnis der Menschen zueinander erklärt werden. Marx sieht offenbar noch keine Möglichkeit, mit dieser Erklärungsfigur die entfremdete Arbeit zu rekonstruieren. Beide Ansätze stehen parallel zueinander für unterschiedliche Gesellschaftsformen. Vielleicht könnte man in der oben zitierten Formulierung einen Erkenntnisgewinn auch darin sehen, daß die Gleichzeitigkeit von Mensch-Natur-Beziehung und Mensch-Mensch-Beziehung betont wird, symbolisiert durch den Gegenstand, der beide Beziehungen realiter vermittelt. M. E. stellt das die Ableitung der gesellschaftlichen Beziehung aus der gegenständlichen etwas in Frage, zumindest hat diese Ableitung keine historische Bedeutung mehr. Ich räume aber ein, daß für den Marx von 1844 solche methodologischen Feinheiten, die er erst viel später im »Kapital« realisierte, bestenfalls intuitiv eine Rolle gespielt haben können.

Der Ausgangspunkt in der *Deutschen Ideologie*

Die *Deutsche Ideologie*, im allgemeinen als das erste Dokument der von Marx entwickelten eigenständigen Weltanschauung angesehen, enthält mehrere Beschreibungen des methodologischen Ausgangspunktes der von Marx schon 1844 angedachten universellen Wissenschaft der Geschichte – soll heißen, der wissenschaftlichen Darstellung des Werdens und der Entwicklung der (bisherigen) menschlichen Gesellschaft, im wesentlichen also der bürgerlichen Gesellschaft. Während in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* noch nach den Voraussetzungen der Nationalökonomie gefahndet wird, ist jetzt der Gegenstand nicht nur weiter geworden, sondern universell: Gefragt wird nach den Voraussetzungen schlechthin, »von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann«. (MEW 3, 20.) Berücksichtigt man den Kontext, wird klar, daß es um die allgemeinen Voraussetzungen der philosophischen Kritik geht, die nach Marx von der Gesellschaftskritik und damit von der philosophischen Reflexion der wirklichen Geschichte nicht zu trennen ist. Was sind nun die wirklichen Voraussetzungen der Kritik?

»Es sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigene Aktion erzeugten.« (Ebenda.)

Im Unterschied zu den berühmten *Thesen über Ludwig Feuerbach* betont Marx hier nicht nur die Praxis als revolutionäre, die Welt im kleinen und im großen verändernde Tätigkeit, sondern auch zwei andere Fakten, die für das Verständnis des methodologischen Ausgangspunktes ganz wichtig sind: Erstens, daß die Aktion der Menschen an vorgefundene Bedingungen anknüpfen muß, bevor er diese verändern kann; und zweitens, daß es die wirklichen

Individuen sind, die die Welt durch ihre Aktion verändern. Wesentlich ist hier der *Plural*, der in den Feuerbachthesen durch Worte wie »der Mensch«, »die Menschen«, »ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« (als das Wesen des menschlichen Individuums) und »abstraktes Individuum« mehr verwischt als klar bezeichnet wird. (Vgl. MEW 3, 5-7.) Praxis, als die typisch menschliche Tätigkeit, ist immer gesellschaftlich in dem Sinne, daß mehrere Individuen zusammenwirken, obgleich dies nicht immer in Form der unmittelbaren Gemeinschaft geschieht. In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* führt Marx das Beispiel des Denkers an, der – obgleich selten in unmittelbarer Gemeinschaft mit anderen arbeitend – doch die Sprache, also ein gesellschaftliches Produkt, benutzen muß. (Vgl. MEGA I-2, 267.)

Im folgenden Text erläutert Marx seinen methodologischen Ausgangspunkt unter verschiedenen Gesichtspunkten. Ich werde sie hier einzeln zitieren und dann definitionsartig zusammenfassen.

»Die erste Voraussetzung aller Menschengeschichte ist natürlich die Existenz lebendiger menschlicher Individuen. Der erste zu konstatierende Tatbestand ist also die körperliche Organisation dieser Individuen und ihr dadurch gegebenes Verhältnis zur übrigen Natur.« (MEW 3, 20 f.) Ähnlich wie, aber trotzdem radikaler als vor ihm *Immanuel Kant*, der die Möglichkeit einer synthetischen Erkenntnis a priori (und damit der Philosophie als eigenständiger Wissenschaft) auf die Eigentümlichkeiten des menschlichen Erkenntnisapparats stützte, führt Marx die unbestreitbar gegebene körperliche Organisation des Menschen in die philosophische Debatte ein, deren Reflexion notwendig, wenn auch nicht hinreichend sei, um die philosophische Kritik der bestehenden Verhältnisse vom Himmel auf die Erde zu holen. Diese Reflexion bleibt natürlich im Rahmen der Philosophie: »Wir können hier natürlich weder auf die physische Beschaffenheit der Menschen selbst noch auf die von den Menschen vorgefundenen Naturbedingungen, die geologischen, oro-hydrographischen, klimatischen und andern Verhältnisse eingehen.« (Ebenda. S. 21.) Das würde den Philosophen in der Tat zu sehr von seinem spezifischen Gegenstand entfernen. Trotzdem muß er beachten: »Alle Geschichtsschreibung muß von diesen natürlichen Grundlagen und ihrer Modifikation im Lauf der Geschichte durch die Aktion der Menschen ausgehen.« (Ebenda.)

Nochmals sei betont: Marx spricht hier vom Menschen immer im Plural. Nur unter dieser Voraussetzung reflektiert er das Verhältnis des Menschen zur Natur – »des Menschen« ist in diesem Kontext schon ein ideologischer, ein von Marx überwundener Ausdruck. An einer anderen Stelle sagt er das ausdrücklich: »Diese [Marxens eigene] Anschauung kann nun wieder spekulativ-idealistisch, d. h. phantastisch als ›Selbsterzeugung der Gattung‹ (die ›Gesellschaft als Subjekt‹) gefaßt und dadurch die aufeinanderfolgende Reihe

von im Zusammenhange stehenden Individuen als ein einziges Individuum vorgestellt werden, das das Mysterium vollzieht, sich selbst zu erzeugen.« (Ebenda. S. 37.) Mit anderen Worten, es handelt sich nicht nur um eine sprachliche Finesse, wenn fast durchweg der Plural benutzt wird, sondern um ein wesentliches Moment der neuen Weltanschauung.

Aus der Tatsache, daß bei der Reflexion des Verhältnisses zwischen den menschlichen Individuen auf der einen Seite und der Natur auf der anderen von der Gesellschaftlichkeit dieses Gesamtkomplexes nicht mehr abstrahiert werden kann, folgt, daß die noch in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* vollzogene gedankliche Bewegung vom entfremdeten Mensch-Natur-Verhältnis zum entfremdeten Mensch-Mensch-Verhältnis (im Sinne einer logischen Ableitung des letzteren) jetzt nicht mehr stattfinden kann. Der Ausgangspunkt, der in der *Deutschen Ideologie* fixiert worden ist, ist ein Komplex von auseinander nicht mehr ableitbaren Beziehungen zwischen mindestens zwei menschlichen Individuen auf der einen und »der Natur« auf der anderen Seite.

Man könnte versucht sein, dieses Modell mit dem Drei-Körper-Problem der Physik zu vergleichen, das sich der Berechenbarkeit infolge seiner Komplexität entzieht. Wie im Drei-Körper-Problem handelt es sich um eine Wechselwirkung zwischen mindestens drei beteiligten Seiten, aber im Unterschied dazu geht Marx davon aus, daß es die menschlichen Individuen sind, von denen die Aktionen ausgehen, wenngleich sie dabei immer an dem vorgefundenen Verhältnis zur Natur anknüpfen müssen. Ein weiterer Unterschied wird durch die folgende Textstelle deutlich:

»... die jedesmalige Stufe der Teilung der Arbeit bestimmt auch die Verhältnisse der Individuen zueinander in Bezug auf das Material, Instrument und Produkt der Arbeit.« (Ebenda. S. 22.)

Die »Teilung der Arbeit« ist hier nichts anderes als das konkrete Verhältnis, das die Individuen in der Arbeit, d. h. in der Produktion ihres materiellen Lebens, zueinander eingehen. Es wäre tautologisch, zu behaupten, daß die Teilung der Arbeit die Verhältnisse der Individuen in der Arbeit bestimmt. Was Marx hier sagt ist vielmehr, daß die Teilung der Arbeit »die Verhältnisse der Individuen zueinander in Bezug auf das Material, Instrument und Produkt der Arbeit« bestimmt. Er geht also davon aus, daß die Mensch-Natur-Beziehung in der Arbeit eine werkzeugvermittelte Tätigkeit ist. Damit hätten wir schon ein Vier-Körper-Problem, dessen sinnlich-gegenständlichen Elemente mindestens zwei menschliche Individuen, das Werkzeug und das zu bearbeitende Naturding sind.

Ich übergehe jetzt ein paar Absätze, um die *Sprache* als weiteres »Moment« einzubringen. Marx behandelt die Sprache zugegebenermaßen etwas stiefväterlich, was durch seine polemische Stoßrichtung gegen die Phrasen-

derscherei der kritischen Kritiker bedingt sein mag. Logisch gesehen ist die Sprache aber keineswegs ein Element, das unter »ferner liefen« rangieren kann. Wenn von vornherein die Gesellschaftlichkeit der Arbeit gedacht werden soll, dann müssen die Aktionen der Individuen in Bezug auf ihren gemeinsamen Gegenstand koordiniert werden. Die Sprache ist nichts anderes als das Mittel der Koordination. Im Sinne der Marxschen genetischen Darstellung müßte man richtiger sagen, die Sprache entwickelt sich aus dem Bedürfnis der Koordination der verschiedenen Individuen in der Arbeit. – Hier ist der entsprechende Textbeleg:

»Jetzt erst, nachdem wir bereits vier Momente [siehe dazu weiter unten!], vier Seiten der ursprünglichen, geschichtlichen Verhältnisse betrachtet haben, finden wir, daß der Mensch auch ›Bewußtsein‹ hat. Aber auch dies nicht von vornherein als ›reines‹ Bewußtsein. Der ›Geist‹ hat von vornherein den Fluch an sich, mit der Materie ›behaftet‹ zu sein, die hier in der Form von bewegten Luftschichten, Tönen, kurz der Sprache auftritt. Die Sprache ist so alt wie das Bewußtsein – die Sprache *ist* das praktische, auch für andre Menschen existierende, also auch für mich selbst erst existierende wirkliche Bewußtsein, und die Sprache entsteht, wie das Bewußtsein, erst aus dem Bedürfnis, der Notdurft des Verkehrs mit andern Menschen.« (Ebenda. S. 30.)¹²

Leider geht es Marx hier mehr um eine Distanzierung von der idealistischen Auffassung des Bewußtseins durch seine Gegner als darum, die unverzichtbare Rolle der Sprache (und damit auch des Bewußtseins) für die Koordinierung der Aktionen der Individuen in ihrem wirklichen Lebensprozeß herauszuarbeiten. Aus heutiger Sicht ein Fehler, aber ein kleiner gegenüber dem Fehler derjenigen, die – auf Marx Schultern stehend – zwar die Kommunikation zum Gesellschaftsmodell erheben, darüber aber das Werkzeug als primäres Vermittlungsglied zwischen den Menschen und der Natur »vergessen«.

Ausgangspunkt der Marxschen Geschichtsbetrachtung ist demnach das aktive, durch Werkzeuge und Sprache vermittelte Verhältnis der menschlichen Individuen zueinander und zur Natur. Entscheidend ist weiterhin, daß dieser Komplex die Fähigkeit haben muß, sich selbst zu erhalten. Hervorgehoben werden deshalb solche Aktionen, die existentielle Bedeutung haben: (i) »Zum Leben aber gehört vor allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleider und noch einiges Andere. Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung

12 Man vergleiche diese Aussage mit der Behauptung, daß »Marx und Engels den Verkehr in Form des Dialogs zwischen Menschen überhaupt nicht [kennen – G.Q.] – zumindest was ihre philosophische Basistheorie anbetrifft.« Udo Tietz: Die Entfaltung des Produktionsparadigmas. Ein blinder Fleck in der Feuerbach-Kritik von Marx. In: Berliner Debatte INITIAL 8(1997)1/2. S. 61.

der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst...« (Ebenda. S. 28.) (ii) Das nächste ist der Aspekt der Entwicklung des ganzen Komplexes und vor allem der Motor dieser Entwicklung: »Das Zweite ist, daß das befriedigte erste Bedürfnis selbst, die Aktion der Befriedigung und das schon erworbene Instrument der Befriedigung zu neuen Bedürfnissen führt...« (Ebenda.) (iii) Etwas in der Manier der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* wird erst an dritter Stelle das Soziale genannt – aber es soll jetzt nicht mehr aus den anderen Verhältnissen abgeleitet werden, sondern tritt »von vornherein« neben sie: »Das dritte Verhältnis, was hier gleich von vornherein in die geschichtliche Entwicklung eintritt, ist das, daß die Menschen, die ihr eignes Leben täglich neu machen, anfangen, andre Menschen zu machen, sich fortzupflanzen – das Verhältnis zwischen Mann und Weib, Eltern und Kindern, die *Familie*. Diese Familie, die im Anfange das einzige soziale Verhältnis ist, wird späterhin, wo die vermehrten Bedürfnisse neue gesellschaftliche Verhältnisse, und die vermehrte Menschenzahl neue Bedürfnisse erzeugen, zu einem untergeordneten...« (Ebenda. S. 29.)

Als »viertes Moment« wird schließlich der Zusammenhang der so hervorgehobenen Produktion mit den anderen gesellschaftlichen Sphären hervorgehoben. Dabei gibt Marx eine weitere, zusammenfassende Beschreibung seines methodologischen Ausgangspunktes und eine komprimierte Definition des Begriffes »gesellschaftlich«:

»Die Produktion des Lebens, sowohl des eignen in der Arbeit wie des fremden in der Zeugung, erscheint nun schon sogleich als ein doppeltes Verhältnis – einerseits als natürliches, andererseits als gesellschaftliches Verhältnis – gesellschaftlich in dem Sinne, als hierunter das Zusammenwirken mehrerer Individuen, gleichviel unter welchen Bedingungen, auf welche Weise und zu welchem Zweck, verstanden wird.« (Ebenda. S. 29f.)

Erst an fünfter Stelle wird dann, wie oben bereits bemerkt, die Sprache und das Bewußtsein »eingeführt«, obwohl es wohl genauso elementar ist wie die anderen »Momenten«. Zusammenfassend könnte man den methodologischen Standpunkt Marxens aus der *Deutschen Ideologie* wie folgt beschreiben:

Ausgangspunkt der Marxschen Geschichtsbetrachtung ist das aktive, durch Werkzeuge und Sprache vermittelte Verhältnis der menschlichen Individuen zueinander und zur jeweils gegebenen Natur, das der Befriedigung ihrer Bedürfnisse durch die Veränderung (Aneignung) der Natur dient und dabei zugleich neue Bedürfnisse erzeugt – sich also entwickelt – und letztlich (in einer bislang nicht spezifizierten Weise) die anderen Verhältnisse der menschlichen Individuen zueinander und zur Natur bestimmt.

Vergleichen wir dieses Resultat unserer Analyse kurz mit dem methodologischen Ausgangspunkt der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*. Vor allem fällt die wesentlich differenziertere Darstellung auf – der Komplex, der zum Ausgangspunkt der materialistischen Geschichtsbetrachtung gekürt werden soll, wird wesentlich konkreter beschrieben. Dabei knüpft Marx an die Darstellung nicht-entfremdeter Aneignung aus den *Pariser Manuskripten* an. Die Ableitung der inter-individuellen Beziehung aus der Beziehung des Menschen zur Natur entfällt. Das Problem der entfremdeten Arbeit verschwindet zwar nicht aus dem Text (hier nicht analysiert), ist aber ganz klar nicht mehr mit dem Problem der Ausgangskategorie verbunden. Es rückt in der gesamten Marxschen Analyse insofern an den Rand, als es nun darauf ankommt, die Entwicklung der verschiedenen Eigentumsformen (=Verhältnisse der Individuen zueinander in bezug auf Gegenstand, Mittel und Resultat ihrer Tätigkeit) historisch zu verfolgen, um so die Entstehung des bürgerlichen Privateigentums und damit der Entfremdung zu erklären. Es erfolgt eine klare Abgrenzung von einem Modell, das lediglich »den Menschen« (oder »die Menschheit«) der Natur gegenüberstellt. Eine der ästhetisch ansprechendsten Passagen aus den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* muß damit aus dem Arsenal marxistischer Modelle gestrichen werden. Ich meine folgende Textstelle:

»Wenn der wirkliche, leibliche, auf der festen wohlgerundeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus und einathmende *Mensch* seine wirklichen, gegenständlichen *Wesenskräfte* durch seine Entäusserung als fremde Gegenstände *setzt...*« etc. (Vgl. MEGA I-2, 295.)

Das Modell Helmut Seidels

Kommen wir nun zu unserem eigentlichen Gegenstand und schauen, wie Seidel 1966 anlässlich der Neuherausgabe des Kapitels I des 1. Bandes der *Deutschen Ideologie* von Karl Marx und Friedrich Engels den originären Marxschen Ausgangspunkt charakterisierte:

»Weder Substanz noch Selbstbewußtsein ist der Ausgangspunkt für Marx, sondern die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit der Menschen, die Arbeit, die gesellschaftliche Praxis. Die Kategorie Praxis steht nicht nur im Mittelpunkt des historischen Materialismus, wie meist interpretiert wird; eben weil sie dort steht, ist sie die Zentralkategorie der marxistischen Philosophie überhaupt.«¹³

¹³ Vgl. Helmut Seidel: Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. A.a.O. S. 1182. Bei den folgenden Zitaten aus der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* werden nur noch die Seitenzahlen angegeben.

Das ist also die berühmte These von der »Zentralkategorie« – ein etwas unglücklicher Ausdruck, weil er völlig unbegründet unterstellt, daß die Marxsche Philosophie eine Struktur hat, die mit Kategorien wie »Zentrum« und »Peripherie« beschrieben werden kann. Doch daran möchte ich mich hier nicht stoßen, sondern schauen, was der Inhalt der Ausgangs- oder Zentralkategorie sein soll. – Jene These sollte in den folgenden Jahren die ideologische Auseinandersetzung unter den marxistischen Philosophen der DDR entscheidend prägen. Ihr Inhalt wird folgendermaßen konkretisiert:

»Die Arbeit«, bestimmt Marx, »ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert.« (1182)

Quellenkritisch ein Fehlgriff! Das Zitat entstammt dem »Kapital«, also einem viel späteren und außerdem noch *ökonomischen* Werk, das kaum dazu geeignet ist, den *Ausgangspunkt* der Marxschen *Philosophie* authentisch zu rekonstruieren. Die Selbstverständlichkeit, mit der Seidel auf das »Kapital« zurückgreift, widerlegt die These vom nicht-ökonomischen Charakter seines Arbeitsbegriffes. Aber das sind vielleicht Kleinigkeiten. Jetzt geht es gleich richtig los mit einer Argumentation, die hier als *Seidels Modell* bezeichnet wird (Fußnoten aus dem Original übernommen):

»Das materielle Einwirken des gegenständlichen Menschen auf die Naturgegenstände wird allerdings erst dann zur Arbeit, wenn der Mensch in diesem Prozeß gleichzeitig seine aus Bedürfnissen¹⁴ entspringenden Zwecke¹⁵ setzt und zu verwirklichen trachtet. Was die menschliche Arbeit von der instinktiv-produktiven Tätigkeit des Tieres unterscheidet, ist der Umstand, daß dem materiellen Arbeitsprodukt das ideelle vorausgeht.

Wir lassen zunächst die geistig-praktische Aneignung der Wirklichkeit, wie sie sich etwa in der zwecksetzenden ideellen Tätigkeit (Wille) realisiert, außer acht und betrachten das Verhältnis von praktischer und theoretischer Aneignung.

Daß im Arbeitsprozeß praktische (sinnlich-gegenständliche) und theoretische Tätigkeit eine Einheit bilden – ebenso wie materielle und ideelle Tätigkeit –, ist nicht zu bestreiten. Diese These wird allerdings erst dann zu einer wissenschaftlichen, den Idealismus überwindenden Erkenntnis, wenn die Praxis als die Ursache und die Grundlage des theoretischen Verhältnisses, als

14 Das menschliche Bedürfnis geht ohne Zweifel der menschlichen Produktion voraus. Es kann aber nicht – wenn nicht in eine naturalistische Anthropologie abgeglitten werden soll – zum Ausgangspunkt gemacht werden, weil seine Modifikation, d. h. sein Menschlichwerden, nicht durch sich selbst, sondern durch die Produktion bedingt ist.

15 Da die Zwecksetzung aus dem Bedürfnis abzuleiten ist, trifft für sie dasselbe zu.

das sie letztthin bestimmende Moment gefunden ist. Dies aber kann nur durch eine gründliche Analyse des Subjekt-Objekt-Verhältnisses geschehen.«¹⁶ (1182)

Nach den anfänglichen Abrenzungen von den alternativen Ausgangspunkten »Bedürfnis« und »Zweck« wird eine den Philosophen stark interessierende Unterscheidung eingeführt, nämlich die zwischen Theorie und Praxis, zwischen theoretischer und praktischer Tätigkeit. Dadurch wird in gewisser Weise die Analyseebene für die Bestimmung des Marxschen Ausgangspunktes festgelegt. Auch Marx hatte ein starkes Interesse daran, sich vom Idealismus abzugrenzen, trotzdem nähert er sich dem Problem des Bewußtseins in der *Deutschen Ideologie* viel zögerlicher: Es wird erst nach vier anderen Momenten des wirklichen Lebensprozesses reflektiert, die Marx offenbar für wichtiger hält. Diese unterschiedliche Herangehensweise an die Analyse muß nicht unbedingt Auswirkungen auf die inhaltliche Charakteristik des Ausgangspunktes haben, könnte aber bedeuten, daß unterschiedliche Gesichtspunkte hervorgehoben werden. Ähnliches gilt für den folgenden Aspekt: Seidels Analyse wendet sich dem *Subjekt-Objekt-Verhältnis* zu, betrachtet also die Praxis in ihrem Zusammenhang mit dem Objekt der Veränderung, im allgemeinen also mit der Natur. Der Leser beachte außerdem, daß in dem nächsten Text immer nur von *dem Menschen* die Rede ist:

»Praktisch verhält sich der Mensch den Gegenständen gegenüber dann, wenn er sie seinen Bedürfnissen, Zwecken, Vorstellungen und Ideen gemäß umgestaltet. In seinem auf die Befriedigung seiner Bedürfnisse gerichteten Tun macht er die Erfahrung, daß seine Einwirkung auf die Natur nur in einer durch die Beschaffenheit des Naturstoffes selbst bedingten Weise möglich ist und daß seine zielgerichtete Tätigkeit nur dann zum Erfolg führt, wenn die Eigengesetzlichkeit des Gegenstandes selber berücksichtigt wird. Eben dies bildet den Kern des *theoretischen* Verhältnisses zu den Gegenständen. So entspringt also aus dem praktischen Verhältnis mit Notwendigkeit sein Gegenteil, das theoretische. Wenn im praktischen Verhältnis die Vorstellungen für die Bildung des Gegenstandes bestimmend waren, so sind es im theoretischen die Gegenstände, welche die Vorstellungen und Begriffe bestimmen. Wenn in der materiellen Produktion die Gegenstände den menschlichen Zwecken entsprechend geformt werden, so ist die theoretische Tätigkeit vor allem auf möglichst adäquate Reproduktionen des Gegenstandes im Bewußtsein gerichtet.« (1181f.)

16 Siehe dazu: H. Scheler: Der objektive Charakter der gesellschaftlichen Gesetze im Lichte der Subjekt-Objekt-Dialektik. In: Sonderheft 1964 der DZfPh; H. Klotsch: Zum Problem der Objekt-Subjekt-Dialektik. In: DZfPh. (1965)10.

Der vorab festgelegten Analyseebene entsprechend wird in diesem Text vor allem betont, daß die theoretische Tätigkeit sekundär gegenüber der praktischen ist, daß sie aus der Praxis entspringt. Abgesehen von der m. E. unzureichenden Begründung des Primats der praktischen Tätigkeit, selbst bei Voraussetzung der Unterscheidung zwischen beiden Tätigkeiten (richtiger wäre es wohl, die Genese der Differenzierung von praktischer und theoretischer Tätigkeit nachzuweisen, aber das würde den analytischen Ansatz Seidels sprengen) mit Hilfe der Erfahrungen über Erfolg und Mißerfolg des Tuns, fällt hier auf, daß wir es mit einem reinen *Mensch-Natur-Verhältnis* zu tun haben. Aus heutiger Sicht scheint klar zu sein, daß bei einer solchen Fixierung des Gegenstandes, d. h. unter Abstraktion von den zwischenmenschlichen Beziehungen, das Bewußtsein prinzipiell nicht abgeleitet werden kann: Ohne Sprache kein Bewußtsein, und ohne Mensch-Mensch-Beziehung keine Sprache. Desweiteren ist zu fragen, was hier eigentlich das Subjekt der Mensch-Natur-Beziehung sein soll? Der isolierte Einzelne, zu dessen Anschauung es bereits der bürgerliche Materialismus bringt, oder das Gattungswesen, das zwar noch in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* seine Rolle spielt, aber nicht mehr in der *Deutschen Ideologie*? Das bleibt zunächst unklar. Sehen wir, ob wir Antworten auf diese Fragen im weiteren Text finden!

»Das praktische Verhalten der Menschen zur objektiven Wirklichkeit findet in der Geschichte der Industrie, in der Geschichte der materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft, seinen Ausdruck, das theoretische in der Geschichte der Wissenschaften. Dabei versteht es sich von selbst, daß die geistige Produktion von Wissen über die Naturgegenstände in ihrem Ursprung unmittelbar mit der materiellen Produktion verflochten war, daß erst durch die Entwicklung des Arbeitsprozesses selber, vor allem durch die Arbeitsteilung (Trennung von körperlicher und geistiger Arbeit), Industrie und Wissenschaft möglich wurden. Marx' Analyse des Arbeitsprozesses zeichnet eine solche Einheit von praktischer und theoretischer Tätigkeit, von Industrie und Wissenschaft, in der beide einander in ihrem Entwicklungsgang bedingen, in der aber letzthin die Praxis als das übergreifende Moment erscheint, das ihre notwendige Bedingung selber erst hervorgebracht hat.« (1183)

Trotzdem der Mensch hier im Plural auftritt finden wir noch keine eindeutige Antwort auf die Frage nach dem Subjekt – Marx Position in den *Pariser Manuskripten* zeichnet sich durch eine ähnliche Vagheit aus. Nochmals wird das Primat der praktischen Tätigkeit vor der theoretischen betont und erhärtet.

»Marx enthüllt aber nicht nur den Zusammenhang von praktischer und theoretischer Tätigkeit, von Industrie und Wissenschaft im Produktionsprozeß des materiellen Lebens der Gesellschaft, sondern begründet auch gerade

durch die Erhellung dieses Zusammenhanges die Einheit der Naturwissenschaft und der Wissenschaft vom Menschen. Aus dem Ausgangspunkt des marxistischen Denkens folgt nämlich, daß man von der Arbeit aus sowohl in das Wesen des Menschen als auch in das Wesen der Natur eindringen kann; vollzieht sich doch in ihr das Werden der Natur für den Menschen wie auch der Selbsterzeugungsakt des Menschen. Der Mensch kann seine Wesenskräfte, einschließlich seines Erkenntnisvermögens, gar nicht entfalten, ohne sich die Natur zum Gegenstand zu machen; und er kann sich die Natur nicht zum praktischen, theoretischen oder ästhetischen Gegenstand machen, ohne seine subjektiven Wesenskräfte zu entfalten.« (1183)

Ich glaube, die Anspielungen auf den Text der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* sind eindeutig, insbesondere erinnern sie an die oben kurz zitierte Passage in der Auseinandersetzung mit der Hegelschen Dialektik. Damit neigt sich die Waage hin zu einem Verständnis des Subjekts als Gattungswesen, als eine philosophisch sublimierte Zusammenfassung aller Menschen in ein einziges Subjekt, das sich so in einer tätigen Auseinandersetzung mit der Natur wiederfindet.

»Daß die Natur außerhalb des Menschen vorausgesetzt sein muß, wenn sie zum praktischen Gegenstand des Menschen werden soll, versteht sich von selbst. Wie aber der Mensch ohne Natur ein gegenstandsloses Wesen, ein ›Unwesen‹, ist, so ist auch die Natur für den Menschen in der Trennung von ihm eine bloße Abstraktion. Der Mensch weiß von der Natur, die außerhalb und unabhängig von ihm existiert, nur das, was ihm praktischer und theoretischer Gegenstand geworden ist. Das Atom existiert *an sich* natürlich längst, ehe es Gegenstand des philosophischen Denkens, der Chemie, der Physik und schließlich der Industrie wurde. Für den Menschen aber begann es erst zu existieren, als er seine Wesenskräfte, speziell seine Erkenntnisfähigkeit, durch seine praktische und theoretische Tätigkeit soweit entwickelt hatte, daß das Atom sein Gegenstand werden konnte. Über das *An-sich-sein* eines Gegenstandes läßt sich prinzipiell nichts aussagen, bevor er nicht durch unsere praktische und theoretische Tätigkeit zu einem Gegenstand *für uns* geworden ist.« (1183)

Dem würde ich sehr zustimmen,¹⁷ wenn der Mensch in Abstraktion von den anderen Menschen überhaupt etwas denken oder tun könnte. Das scheint aber sehr zweifelhaft, zumindest, wenn man sich auf den Standpunkt der philosophischen Position der *Deutschen Ideologie* stellt, wonach die Mensch-

17 Ein Beispiel für die ungenügende Unterscheidung dieser Kategorien habe ich in dem folgenden Artikel gegeben – Georg Quaas: Dialektik als Sprachphilosophie ODER Die Kunst, sich überall wiederzufinden. In: Kultur & Kritik. Leipziger philosophische Zeitschrift. Heft 6 / März 1994. S. 95ff.

Natur-Aneignung immer eingebettet ist in die gesellschaftliche Beziehung, und dies so sehr, daß Marx sich bei der Bestimmung des Ausgangspunktes seines Denkens eben keine Abstraktion von der gesellschaftlichen Dimension mehr erlaubt. Wie oben bereits bemerkt, ist damit auch die Ableitung der Mensch-Mensch-Beziehung aus der Mensch-Natur-Beziehung hinfällig geworden, die Marx in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844 zur Erklärung der Entfremdung noch versucht. Offenbar schwebt Seidel 1966 eine ähnliche Methodik vor, wenn er zunächst das Subjekt-Objekt-Verhältnis analysiert, um dann – nach einigen Seiten – zum »gesellschaftlichen Charakter der Arbeit« vorzustoßen. Schauen wir uns abschließend noch an, wie dieser Übergang bewältigt wird:

»Das im materiellen und geistigen Arbeitsprozeß sich vollziehende Werden der Natur zum Gegenstand des Menschen nennt Marx die Vermenschlichung oder ›Humanisierung der Natur‹. Die diesem Prozeß entgegenlaufende ›Naturalisierung des Menschen‹ ist für Marx keineswegs eine Rückkehr zu einem abstrakten Naturwesen, sondern die Entwicklung der ›menschlichen Natur‹, d. h. die Entfaltung seiner Wesenskräfte, seiner Sinne, seiner Geschicklichkeit, seiner Sprache, seines Denkens, seines Arbeits- und Erkenntnisvermögens überhaupt. Mit der Produktion des äußeren materiellen Reichtums produziert der Mensch den menschlichen Charakter seiner Sinne, seiner Hand, seines Kopfes, seiner Individualität. Dergestalt wird offensichtlich, daß sich die Humanisierung der Natur nur als Naturalisierung des Menschen vollziehen kann und umgekehrt.«¹⁸ (1183f.)

Das letzte Zitat belegt die Herkunft jener Vorstellungen über das Subjekt des Mensch-Natur-Verhältnisses. Im nächsten Abschnitt geht Seidel nun endlich zur gesellschaftlichen Dimension über:

»Aus der knappen Analyse des Arbeitsbegriffes wurde ersichtlich, daß Marx und Engels die Produktion nicht nur als notwendige Bedingung der physischen Existenz der Individuen betrachteten, sondern als historisch bestimmte Art ihrer Tätigkeit, ihrer Lebensäußerung. ›Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie. Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion, sowohl damit, was sie produzieren, als auch damit, wie sie produzieren. Was die Individuen also sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion.«¹⁹ Die materiellen Bedingungen der Produktion

18 Vgl.: Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. In: Karl Marx/Friedrich Engels: *Historisch-kritische Gesamtausgabe (MEGA)*. Erste Abteilung. Bd. 3. Berlin 1932. S. 114-116.

19 Vgl. Karl Marx/Friedrich Engels: *Die Deutsche Ideologie*. In: Karl Marx/Friedrich Engels: *Werke*. Bd. 3. S. 21.

implizieren notwendig die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen allein der Mensch seine Wesenskräfte zu äußern vermag; ist doch die Individualisierung des Menschen selbst nur in der Gesellschaft möglich. In Fortsetzung und Konkretisierung der großen Gedanken Aristoteles' und Hegels, daß der Mensch ein *zoon politikon* bzw. ein historisches Wesen sei, das sich als menschliches durch seine eigene Tätigkeit erzeugt hat, überwinden Marx und Engels jegliche Robinsonade. Im Gegensatz zu den bürgerlichen Naturrechtslehren, wie sie etwa von Hobbes, Spinoza und Rousseau begründet wurden, akzentuieren sie den gesellschaftlichen Charakter der Produktion. Den Hobbesschen und Rousseauschen Naturzustand aber charakterisieren sie als ein mehr oder weniger verklärtes Abbild der Welt des bürgerlichen Privateigentums, in der ja die Individualisierung zu einer Vereinzelung der Individuen verzerrt wird.« (1184)

Verbal ist Seidels Darstellung jetzt bei der *Deutschen Ideologie* ange-
langt. Diesem Werk entstammen auch die Zitate, die jetzt vorrangig ange-
führt werden:

»Unter *gesellschaftlich* verstehen Marx und Engels zunächst nichts ande-
res als ›das Zusammenwirken mehrerer Individuen‹²⁰ im Produktionsprozeß
des materiellen Lebens. Jegliche Produktion, jede industrielle Stufe ist mit
einer bestimmten Weise dieses Zusammenwirkens verbunden. In dieser ur-
sprünglichen Form stellen Marx und Engels erstmalig das dialektische Ver-
hältnis zwischen den Produktivkräften einer Gesellschaft und ihren Produkti-
onsverhältnissen dar. Die jeweilige Art und Weise des Zusammenwirkens der
Individuen korrespondiert mit dem Grad der Arbeitsteilung, dieser aber mit
der Produktivität der Arbeit. Einer bestimmten Stufe der Produktivkräfte
entsprechen daher ganz bestimmte Produktionsverhältnisse, die sich mit der
in der Arbeit sich vollziehenden Entwicklung der menschlichen Wesenskräfte
entfalten und verändern. Die durch eine bestimmte industrielle Stufe beding-
te Weise des Zusammenwirkens der Individuen, als Produktionsverhältnisse
bezeichnet, wird dabei von Marx und Engels ebenfalls als eine ›Produktiv-
kraft‹ gefaßt.« (1184f.)

Schlußfolgerungen

Wir können unsere Lektüre an dieser Stelle abbrechen, da die weitere Darstel-
lung des dialektischen und historischen Materialismus für die exegetische
Charakteristik der Anfangskategorie oder des Ausgangspunktes des originär

20 Vgl. Ebenda. S. 30.

Marxschen Philosophierens von 1845 vernachlässigt werden kann. Insgesamt möchte ich festhalten: Helmut Seidel hat 1966 ein Modell für den Ausgangspunkt Marxschen Philosophierens vorgestellt, das sich eher an die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* anlehnt als an die *Deutsche Ideologie*. Ich führe vor allem drei Merkmale an, die das belegen: (i) die (seitenweise realisierte) Abstraktion von der gesellschaftlichen Dimension der Praxis, (ii) der Versuch, die gesellschaftliche Dimension aus der Mensch-Natur-Beziehung abzuleiten oder sie zumindest nach Reflexion der M-N-Beziehung zu behandeln und (iii) die unentschiedene und darum vage Interpretation des Subjekts der Geschichte als eine Zusammenfassung vieler Menschen, als Menschheit oder die menschlichen Wesenskräfte, die zur Entfaltung drängen. Das alles ist nicht mehr die Position, die Marx 1845 einnimmt. Als Ausgangspunkt wird ab diesem Zeitpunkt ein Ganzes gedacht, das die Mensch-Natur- und die Mensch-Mensch-Beziehung in ihrer konkreten Einheit faßt. Das führt uns auf weitere Punkte, die man bei Seidel, zumindest in jenem Schlüsseltext, der den Ausgangspunkt beschreibt, vermissen kann: die Reflexion des Werkzeugs und die Reflexion der Sprache.

Von daher kann es nicht verwundern, wenn nicht nur die Vulgärmarxisten, sondern auch die Anhänger der Praxisphilosophie Seidels mit dem Vorwurf konfrontiert wurden, den kommunikativen Aspekt menschlichen Daseins zu vernachlässigen und statt dessen die menschliche Tätigkeit nach dem Marxschen Arbeitsmodell aus dem »Kapital« auf werkzeugvermittelte Tätigkeit zu verengen. Ich selbst habe noch 1991 einen Praxisbegriff vertreten, der die gesellschaftliche Dimension unterbelichtet läßt.²¹ Hätte in jener Diskussion jemand die Bewußtheit als Wesensmerkmal der Praxis infrage gestellt, wäre es zwar nicht unmöglich, aber ziemlich schwer gewesen, dafür eine funktionale Notwendigkeit anzugeben.²²

Es ist übrigens nicht meine Absicht, die Defizite meines eigenen philosophischen Begriffs meinem wohl wichtigsten Lehrer anzulasten. Er hat unter schwierigen ideologischen Bedingungen den Anstoß für ein Weiterdenken zur Überwindung des Dogmatismus in der DDR gegeben. Dafür wird er von seinen Anhängern stets in Ehren gehalten werden – wie wir andererseits auch niemals vergessen werden, wie standhaft er der schäbigen Behandlung getrotzt hat, der er als Hochschullehrer nach 1989 trotz internationaler Anerkennung ausgesetzt war. Helmut Seidels Leistungen als Lehrer für Philosophie, Philosophiehistoriker und Philosoph reduzieren sich selbstverständlich

21 Vgl. Georg Quaas: Ontologische Implikationen der dialektisch-materialistischen Methode. In: Ethik und Sozialwissenschaften 2(1991). S. 234 f., 6.4 und 6.7.

22 Ich hätte damals zurückgegriffen auf Peter Ruben: Dialektik und Arbeit der Philosophie. Köln 1978. S. 28ff.

nicht auf jene ideologischen und moralischen Großtaten, so wichtig sie für uns Jüngere waren. Ich nehme an, er würde den Ausgangspunkt Marxschen Philosophierens heute auch anders bestimmen.

Abschließend möchte ich nun auf die Frage zurückkommen, ob Seidel mit seiner Bestimmung des Ausgangspunktes eine anthropologische Dimension eröffnet hat, die im Gegensatz zu Marx und Engels die Aufhebung einer zentralen Feuerbachschen Problemstellung – die dialogische Ich-Du-Beziehung – ermöglicht.

An dieser Bewertung ist richtig, daß Seidels Modell mehr von dem philosophischen Standpunkt der *Pariser Manuskripte* geprägt ist als von dem der *Deutschen Ideologie*.²³ Insofern steht es auch der Feuerbachschen Philosophie näher als der von Marx und Engels 1845. Problematisch ist aber die Unterstellung, daß mit dem philosophischen Ansatz der *Deutschen Ideologie* eine Aufhebung der Ich-Du-Beziehung unmöglich wäre, so daß man auf die *Pariser Manuskripte* (oder auf Seidels Artikel) zurückgreifen müßte, um das leisten zu können. Die obige Analyse hat gezeigt, daß gerade das Gegenteil der Fall ist. Erst durch die Überwindung des Denkens in »Wesenskräften« etc. gelangt Marx zu einem Ansatz, in dem Sprache, Bewußtsein und Kommunikation eine Rolle spielen, und zwar als zwischenmenschliche Vermittlung und Repräsentation der näheren und fernerer Umwelt.

Eine völlig ungenügende Unterscheidung zwischen Marx' Ausgangspunkt in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* und dem der *Deutschen Ideologie* liegt auch der Kritik zugrunde, »daß Marx gleich zu Beginn seines Schaffens der Tendenz erlag, das [Hegelsche – G.Q.] Spektrum der Anerkennungsforderungen auf eine einzige Dimension zu verkürzen, auf die Dimension der Selbstverwirklichung in und durch die Arbeit.«²⁴ Diese These wird hauptsächlich auf die *Pariser Manuskripte* gestützt. Wenn der Autor dieser Kritik, Udo Tietz, Marx dann nicht mehr in seiner »reduktionistischen Ausrichtung auf Praxis« folgen will, unterstellt er den Praxisbegriff von 1844.²⁵ Ebenso Caysa, nur daß letzterer sich gegenüber der damit verbundenen »Reduktion« blind stellt und sie – in Form des praxisphilosophischen

23 Sicher spielt auch Seidels Spinoza-Rezeption eine Rolle. In ihr zeigt sich aber der gleiche Mangel: das aus Spinoza herausanalyisierte geschichtsphilosophische Modell kommt ohne Sprache und Interaktion aus. Vgl. Helmut Seidel: Spinoza zur Einführung. Hamburg 1994. S. 33f. – Man wird mir hoffentlich nicht vorhalten wollen, daß an anderen Stellen dieses Buches (z.B. S. 78 ff.) die Marxsche Philosophie durchaus in dem hier erörterten Sinne dargestellt wird. Weder schlägt sich das in der Charakteristik des Ausgangspunktes nieder, noch kann diese Darstellung als Seidels Position 1966 vindiziert werden.

24 Udo Tietz: Die Entfaltung des Produktionsparadigmas. A.a.O. S. 58.

25 Vgl. ebenda. S. 59.

Ansatzes Seidels – als anthropologische Öffnung zu einem »dialogischen Verhältnis von Mensch und Natur« feiert.²⁶

Zur Frage des *Dialogs zwischen Mensch und Natur* ist folgendes anzumerken. Zwar kann man auch in dem 1845er Modell analytisch zwischen dem Mensch-Natur- (Subjekt-Objekt-) und dem Mensch-Mensch-Verhältnis unterscheiden, dieser Unterscheidung sind aber Grenzen gesetzt: Erstens bilden beide Verhältnisse im Ausgangspunkt des Marxschen Denkens eine durch Sprache und Werkzeuge vermittelte Einheit; zweitens dürfen die Pole *Mensch* und *Natur* auch insofern nicht isoliert voneinander betrachtet werden, als der Mensch (für den anderen Menschen) auch ein Teil der Natur ist wie auf der anderen Seite die Natur (für den Menschen) eine bereits vermenschlichte Natur darstellt. Diese Einschränkung jener analytischen Unterscheidung bedeutet, daß man die Sprache und das Bewußtsein nicht eindeutig der zwischenmenschlichen Beziehung und das Werkzeug der Mensch-Natur-Beziehung zuordnen kann.

Anders steht es aber mit dem Begriff des *Dialoges*. M. E. machte es keinen Sinn, von einem Dialog zwischen Mensch und Natur zu sprechen, da (i) die Natur als verschieden vom Menschen seine Sprache nicht spricht und (ii) der andere Mensch im Dialog nicht als Naturwesen, sondern als gesellschaftliches Wesen (siehe die obige Bestimmung des Begriffes »gesellschaftlich«) angesprochen wird. Daher gilt, daß nur Menschen miteinander einen Dialog führen können.

Eine breitere Bedeutung hat allerdings der Begriff der *Produktion*, mit dem Marx zwar eindeutig das Verhältnis zwischen Mensch und Natur bezeichnet, zur Natur gehört aber auch der andere Mensch. Insofern handelt es sich bei Marx um die Produktion des menschlichen Lebens, des eigenen in der Arbeit und des fremden in der Zeugung.

Diese Differenzierung macht nun wieder deutlich, daß *Dialog* und *Arbeit* auf dem Hintergrund des Marxschen *Praxismodells* von 1845 analytisch klar unterschieden werden können, und das bedeutet, daß die Kategorie der Arbeit nicht ausreicht, um den Ausgangspunkt des Marxschen Philosophierens zu charakterisieren.

Sieben überwindbare Denkblockaden. Zur Entwicklung des Praxiskonzepts

Georg Quaas

Ich gebe sogleich zu, daß ich eine sehr persönliche Sicht auf den Praxisansatz in der von Marx inspirierten Philosophietradition zur Darstellung bringe und dabei von meinen Erfahrungen der Aneignung und Vermittlung der marxistischen Philosophie aus den 70er und 80er Jahren in Leipzig ausgehe. Am Ende dieser Phase stand der Versuch, ontologisches Denken jenseits des Diamat, aber auch jenseits von Georg Lukács, zu rehabilitieren.¹ Das war selbstverständlich nur eines von vielen Problemen, denen man sich hätte zuwenden können und müssen, nachdem die Philosophie aus den Diensten staatlicher Politik entlassen worden war.

1. Die Qual der Grundfrage

Die Vermutung liegt nahe, daß sich das Philosophieren in der DDR vor dem allseits bekannten Artikel Helmut Seidels von dem Philosophieren danach mehr oder weniger unterschieden hat.² Für uns Jüngere, die erst später zur Philosophie gekommen sind und die mehr vom lebendigen Lehrbetrieb als von den einschlägigen Lehrbüchern zehrten, stellten sich in der Tat einige Fragen ganz anders als vorher und als man das von außen wahrnehmen und vermuten konnte. Die berühmt-berüchtigte Grundfrage der Philosophie beispielsweise wurde nicht einfach umgangen, wie das manche gerne sehen möchten, sondern eingeordnet in das Praxiskonzept, Materie und Bewußtsein also als Verhältnis im menschlichen Lebensprozeß begriffen, dessen Eigentümlichkeit u. a. darin besteht, über sich hinauszudeuten. Dieses »Hinausweisen« sollte man übrigens nicht einseitig im Sinne der Utopie verstehen,

1 Vgl. Georg Quaas: Ontologische Implikationen der dialektisch-materialistischen Methode. In: Ethik und Sozialwissenschaften. 2(1991). Heft 2.

2 Vgl. Helmut Seidel: Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. In: DZfPh. 14(1966). Heft 10.

sondern auch den Bezug auf Vergangenes, generell: nicht unmittelbar Gegenwärtiges, mitbedenken. »Weltall-Erde-Mensch«, d. h. der populäre Kommentar auf das von den Einzelwissenschaften vermittelte Weltbild, mußte mit einem solchen Ansatz nicht notwendig konfliktieren, denn Projektionen gehören genauso zur Praxis wie Reflexionen. Konflikte, und zwar politische, waren nur dann zu befürchten, wenn irgendein einflußreicher Grop-Anhänger die stillschweigende Umkehrung zwischen *Praxis* und *Kosmos* bemerkte.

Trotz Einordnung der Grundfrage in das Praxiskonzept stellte ihre Vermittlung in der Lehre stets eine Problem dar, und zwar aus Gründen, die wissenschaftstheoretisch gelagert sind. Irgendwie »schmeckte« die materialistische Antwort auf die Grundfrage der Philosophie nach Willkür. Eine Begründung war von Lenin in »Materialismus und Empirio-kritizismus« teils für unmöglich erklärt worden (die »höchste« Frage der Philosophie – da war keine übergeordnete Instanz denkbar) teils wurde sie dann doch geliefert, aber als Phrase: »bewiesen« sei der Materialismus durch die Praxis, die Geschichte der Menschheit, die Wissenschaft und wer weiß durch was noch alles.

Die einfachste Lösung dieses Problems, die materialistische Beantwortung der Grundfrage – beispielsweise in loser Anlehnung an den kritischen Rationalismus – als Hypothese zu deklarieren, war aus den verschiedensten ideologischen Gründen verbaut, u. a., weil Karl Raimund Popper sich als hartgesottener Antikommunist gebärdete und niemand danach fragte, ob seine Wissenschaftstheorie diese spezielle politische Konsequenz auch trägt.

Rückblickend möchte ich fragen: Wäre das eine Lösung gewesen? Zunächst muß man festhalten, daß Philosophie keine empirische Theorie ist und deshalb nicht umstandslos der kritisch-rationalistischen Methodologie unterworfen werden kann. Die materialistische Beantwortung der Grundfrage kann genausowenig falsifiziert werden wie die idealistische. An die Stelle dieses Kriteriums müssen somit andere treten, Kohärenz zum Beispiel. Die Vereinbarkeit der materialistischen Weltanschauung mit dem, was der Einzelwissenschaftler tut, insofern er »amtiert«, läge auf der Linie dieses Kriteriums. In diesem Sinne argumentiert der transzendente Realismus (Roy Bhaskar): Experimente machen nur Sinn, wenn man von der Hypothese einer außerhalb des menschlichen Bewußtseins existierenden, objektiven Realität ausgeht.³ Analog dazu könnte man die Marxsche revolutionär-humanistische Attitüde in einer argumentativen Begründung heranziehen: Verhältnisse zu ändern, setzt voraus, die Existenz dieser Verhältnisse vorauszusetzen oder

3 Vgl. Roy Bhaskar: A Realist Theory of Science. Hassocks 1978. Sowie ders.: Scientific Realism and Human Emancipation. London 1986.

hypothetisch anzunehmen. – Und schließlich die praxisphilosophische Betrachtungsweise: der menschliche Lebensprozeß erzeugt nicht nur das Verhältnis von Denken und Sein, sondern auch die Notwendigkeit, darüber zu reflektieren. Das Sein, wie es sich darstellt, ist nicht das ganze Sein. Es weist über sich hinaus. Und so versuchen wir, mit unserem Denken einzufangen, was hinter den Dingen steckt. Dieses Denken ist zunächst hypothetisch. Das gilt auch für eine Weltanschauung, die sich in Entwicklung befindet. »Be-währt« sich das hypothetische Denken im weiteren praktischen Handeln, dann trägt es konstituierend zu einem neuen, entwickelteren Verhältnis von Denken und Sein bei. – Es hätte also genügt, den m. E. unverdächtigen, nicht einmal spezifisch kritisch-rationalistischen Gedanken des zumindest partiell hypothetischen Charakters unseres Denkens anzuwenden, um der materialistischen Beantwortung der Grundfrage der Philosophie Plausibilität zu verleihen. Aber schon das war – man glaubt es heute kaum – zu gewagt für den normalen Philosophiebetrieb.

2. Das Kreuz der Wertfreiheit

Der Ehrgeiz fast aller Anhänger der Marxschen Philosophie (Marx eingeschlossen) bestand darin, eine Theorie zu liefern, die Handeln unmittelbar – soll heißen: ohne Bezug auf externe Werte – orientieren können sollte. Woher sollten diese Werte auch stammen, wenn nicht aus einer umfassenden Gesellschaftstheorie? Die Ableitung der kommunistischen Programmatik aus den Entwicklungsgesetzen von Natur, Gesellschaft und Denken oder auch nur aus dem Bewegungsgesetz des Kapitalismus ist von Gegnern oft kritisiert und verspottet worden, beispielsweise unter den Titeln »naturalistischer Fehlschluß« oder »Hebammenkunst der Geschichte«. Das Praxiskonzept hat in diesem Zusammenhang dazu beigetragen, die Hoffnung zu nähren, doch noch irgendeine befriedigende Lösung zu finden, ohne daß bislang eine rationale Klärung erfolgte. Meine These ist, daß auch bei diesem Problem die Scheu vor einem hypothetischen Ansatz oder, anders ausgedrückt, der Zwang, auch noch die letzte philosophische These rational begründen zu müssen, eine Problemlösung verhindert hat. Die Anerkennung des hypothetischen Charakters der obersten Prämissen einer Philosophie, wie zum Beispiel des Materialismus, hätte dammbrechend wirken können: Wenn die theoretische Philosophie keinem Zwang zur Letztbegründung ausgesetzt ist, kann man bei der praktische Philosophie ebenfalls darauf verzichten. Die Schwäche der marxistischen Philosophie auf diesem Gebiet fällt nur deswegen so wenig auf, weil die meisten anderen moralphilosophischen Ansätze ebenfalls

keinen Ausweg aus dem Dilemma der Letztbegründung gefunden haben. Daß es auch anders geht, zeigt die Ethik Richard M. Hares.⁴

Bevor ich nun – nach diesem weiteren Hinweis auf eine Alternative – selber mit dem Vorwurf des »Positivismus« konfrontiert werde, nachdem ich jahrelang gegen unklare Grenzziehungen angekämpft habe, folgende Anmerkung: Natürlich wäre es auch in meinen Augen legitim und äußerst verdienstvoll, die formalen oder/und inhaltlichen Voraussetzungen einer Theorie der Moral praxisphilosophisch zu rekonstruieren, d. h. ihre Konstitutionsbedingungen aufzudecken. Ich möchte aber davor warnen, mit einem solchen Projekt die Hoffnung zu verbinden, das Begründungsproblem der Ethik lösen oder gar den Gegensatz zwischen Sein und Sollen überwinden zu können. Die Ethik – hier in Anlehnung an Hare als nicht-moralische Theorie der Moral verstanden – kommt jedenfalls ohne eine solche Begründung aus. Und sie verliert dadurch nicht an Praxisrelevanz.

3. Die Scheu vor der Ontologie

Die anderen wußten es natürlich schon immer: der Diamat in seiner Lehrbuchvariante war nichts als eine krude Ontologie. Interessanterweise wollte auch kaum ein Vertreter des dialektischen Materialismus Ontologe sein (Ujomow vielleicht ausgenommen). Der Hinweis auf die neue Qualität (das Dialektische) schien aber außerhalb des Diamat niemand besonders zu beeindrucken. Der praxisphilosophische Ansatz weckte die Hoffnung, von diesem Stigma befreit zu werden: die »Ontologen«, das waren nun die Gegner der »Zentralkategorie Praxis«.

Beide Positionen hatten jedoch eines gemeinsam: die generelle Ablehnung der Ontologie, auch einer kritisch-reflektierten. Einige Anhänger der Praxisphilosophie schütteten damit das Kind mit dem Bade aus: mit den Ungereimtheiten einer unreflektierten Ontologie erschien ihnen jede ontologische Fragestellung als suspekt. Nur Georg Lukács versuchte, den ontologischen Gedanken mit dem der Arbeit, also dem praxisphilosophischen Ansatz, zu verbinden.⁵ Allerdings blieb es bei ihm im wesentlichen bei einer Ontologie der Arbeit, die kaum in das durch die Arbeit vermittelte Sein vorstößt.

4 Vgl. Richard M. Hare: Die Sprache der Moral. Frankfurt a.M. 1983. Ders.: Freiheit und Vernunft. Düsseldorf 1973. Ders.: Moralisches Denken. Frankfurt a.M. 1992.

5 Vgl. Georg Lukács: Ontologie – Arbeit. Neuwied/Darmstadt 1973. Ders.: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Darmstadt 1984.

Wenn aber die Praxis das Verhältnis von Denken und Sein genauso geriert wie das Denken über das Denken des Seins, so muß Ontologie auch ein Bestandteil der Praxisphilosophie sein: als historisch bedingte, stets revidierbare und hypothetische Widerspiegelung der allgemeinsten Strukturen des praktisch und theoretisch vermittelten Seins. Der oben bereits erwähnte transzendente Realismus hat dies klar herausgearbeitet: jede Wissenschaft bedarf gewisser Grundannahmen über das Sein; jede Philosophie enthält diese mehr oder weniger explizit; eine Philosophie, die sich wenigstens partiell auf die Wissenschaft stützt, hat die Aufgabe, die zugrunde liegenden »Ontologien« bewußt zu machen. Und für eine Philosophie der Praxis, so möchte ich ergänzen, stellt sich diese Aufgabe ebenfalls.

4. Prozesse und Strukturen: Ausdruck der Entfremdung?

Eine Analyse des Marxschen »Kapital« zeigt, daß man ohne den Begriff des Systems, genauer gesagt: des Systems sich entwickelnder Verhältnisse, bei seiner Interpretation nicht auskommt.⁶ Der emanzipatorische Aspekt liegt in der »Entwicklung« dieses Systems, in seiner Gestaltbarkeit. Mithin ist in einer dialektischen Ontologie das Verhältnis zwischen Praxis und System zu klären. Die Entwicklung, die Marx aufzeigt, bedarf menschlicher Aktivität, existiert nur, sofern Praxis stattfindet. Auf der anderen Seite ist es das System sich historisch entwickelnder Verhältnisse, das menschliches Handeln determiniert. Der Systembegriff scheint das zu sein, was hinter der Praxis steht und ihren Verlauf bestimmt: der Mensch stets Kind seiner Verhältnisse, die er – dem jungen Marx sei es geklagt – leider nicht einfach »umwerfen« kann. Der Entfremdungsbegriff weist in die falsche Richtung: es kann nicht um die Beseitigung determinierender Verhältnisse gehen, sondern nur um deren Transformation zu einer selbstbestimmten Humanität. Der Zusammenhang zwischen System und Praxis ist kein Ausdruck entfremdeter Vergegenständlichung, sondern eine ontologische Tatsache.

In diesem Kontext wird nochmals die obige Charakteristik wichtig, daß das Verhältnis von Denken und Sein (als Moment der Praxis) über sich hinausweist. Ontologisch gesehen verweist es auf übergreifende Prozesse, in denen sich menschliche Praxis bewegt – auf ein komplexes Ganzes, in dem mannigfaltige Systeme gedanklich isoliert werden können und in dem die

⁶ Vgl. Georg Quaa: Dialektik als philosophische Theorie und Methode des »Kapital«. Frankfurt a.M. 1992.

vielbeschworene Offenheit der Praxis (auch offen zur Zukunft hin) verankert ist.

Klarerweise würde ich hier eine Schnittstelle zu anderen Systemtheoretikern sehen. Um das oben erwähnte komplexe Ganze zu begreifen, muß der Systembegriff im Plural gedacht und die Verschränkungen zwischen den Systemen untersucht werden. Bei Luhmann kann man allerdings die Praxis vermissen, die im Zentrum all der Systeme steht, die für uns Menschen wichtig sind, und durch die allein wir einen theoretischen und praktischen »Zugriff« auf jene abstrakten Seinsmomente erhalten.⁷

5. Marx' Entwicklungsdenken: Gemeinsamkeiten mit Hayek?

Um zunächst noch einmal auf Popper zurückzukommen – aus seiner Wissenschaftstheorie folgt m.E. sein Antikommunismus nur unter bestimmten, zusätzlichen Prämissen, und dies dann aber auch nicht im streng logischen Sinn, sondern bestenfalls argumentativ. Eine solche Prämisse wäre die Unterstellung, daß Marx' Gesellschaftstheorie holistisch ist oder daß eine politische Revolution tatsächlich so grundlegend wirkt, daß Nebeneffekte unkontrollierbar werden. Beides läßt sich mit guten Gründen bezweifeln. Worauf ich hier hinaus will, ist jedoch folgendes: Poppers methodologischer und weltanschaulicher Individualismus, der das Erkennen oder Ausnutzen gesellschaftlicher Entwicklungsgesetze für untubar erklärt, stellt selbst innerhalb der liberalen Tradition einen Sonderfall dar. Tocqueville z.B. spricht von einer seit dem Mittelalter ablaufenden (gesellschaftlichen, nicht: politischen) Revolution, deren Inhalt die Gleichheit aller Menschen ist – wobei es auch Gegen Tendenzen gibt und sogar die Haupttendenz gestaltbar bleibt: Demokratie oder Despotie ist die Alternative.⁸ Menschliches Handeln (insbesondere das der Intellektuellen) ist hier eingeordnet und kann (und muß) sich entscheiden. Bei John Stuart Mill finden wir ebenfalls eine (im Sinne Poppers) holistische Betrachtung der Gesellschaft, die ihn in die Lage versetzt, einen sozialwissenschaftlichen Ansatz zu formulieren, wie er heute in der von der Statistik und den empirischen Methoden geprägten Soziologie und Politikwissenschaft gang und gäbe ist.⁹ Klarerweise hat die Wissenschaft hierbei auch die Aufga-

7 Vgl. Niklas Luhmann: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a.M. 1984.

8 Vgl. Alexis de Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika. Stuttgart 1985. S. 20, 44, 215, 242f., 291f.

9 Vgl. John S. Mill: Zur Logik der Moralwissenschaften. Frankfurt a.M. 1997. U.a. S. 80, 129ff., 157f.

be, Prognosen über längerfristige Trends aufzustellen. Und Poppers väterlicher Freund und Förderer F.A. von Hayek wurde nicht müde, zu betonen, daß die Gesellschaft zwei Arten von »Ordnung« enthält, eine, die wir Menschen in unserer Praxis bewußt schaffen, die Taxis, und eine spontan gewachsene Ordnung (Kosmos), wobei beide den Rahmen für menschliches Handeln abgeben. Hayek und Marx haben die Auffassung gemeinsam, daß das Handeln der Individuen von sozialen Institutionen bestimmt wird, die ihre eigene Logik haben. Während Marx (zumindest der frühe Marx) an die Stelle der spontanen Ordnung das bewußte Handeln setzen möchte, sieht Hayek in der gesamtgesellschaftlichen Spontaneität den Garanten für eine höhere Form der Komplexität.¹⁰ Sicher, zwei diametral entgegengesetzte Lösungen des Komplexitätsproblems – in Bezug auf das Kriterium »evolutionäres Denken« läßt sich Marx aber in eine Traditionslinie stellen, die der Antikommunist Popper aus wissenschaftstheoretischen Gründen kritisiert und in die er unter politischem Gesichtspunkt selber gehört. Und wenn meine obige Bemerkung zum Entfremdungskonzept richtig ist, rücken Marx und Hayek in diesem Punkt noch näher zusammen. – Ich meine also, daß hier ein Widerspruch innerhalb der Konzeption des kritischen Rationalismus vorliegt, und das kann uns in einer Welt, die sich nur allmählich vom Antikommunismus erholt, nicht ganz gleichgültig sein.¹¹ Noch wichtiger scheint mir zu sein, daß die Einordnung der Marxschen Dialektik in die Traditionslinie der klassischen deutschen Philosophie vielleicht etwas einseitig ist. Das zeigt sich nicht nur in ontologischer, sondern auch in politischer Hinsicht.

6. Die Verachtung des Liberalismus

Ontologisch gesehen befindet sich die Position des älteren Marx in mancher Hinsicht also gar nicht so weit entfernt von der der großen liberalen Denker des 19. und 20. Jahrhunderts. In Übereinstimmung damit kann man feststellen: Politisch wäre es Marx wohl nie in den Sinn gekommen, daß eine Gesellschaftsordnung, die die modernen Produktivkräfte von den Fesseln des Verwertungsprozesses befreit, die bürgerlichen Freiheiten einschränken könnte. »Dialektisch aufheben« heißt in politischer Hinsicht »vertiefen« und »verallgemeinern«. Ich spreche hier in einem Kreis, in dem entsprechende Zitate ohnehin parat sein werden, so daß ich mir die Exegese ersparen kann.

10 Vgl. Friedrich A. von Hayek: Freiburger Studien. Tübingen 1969.

11 Im Popperschen Begriff der »Welt 3« wäre übrigens ein evolutionistisches Anschlußstück zu sehen.

Trotzdem kann man gar nicht oft genug betonen, daß sich die Linke mit ganzer Kraft der Verteidigung und dem Ausbau der bürgerlichen Freiheiten widmen muß. In diesem Kampf können wir uns auch auf die Ideen der großen Liberalen berufen, die uns in mancher Beziehung klarer als jede Klassenanalyse zeigen können, wo wir auf dem Spektrum zwischen Freiheit und Knechtschaft wirklich stehen. Ich denke da vor allem an Tocqueville, der demokratische Gesellschaften, die die politische Aktivität des Bürgers auf das Votieren reduzieren, eher dem unfreien Teil jenes Spektrums zuordnet.¹² Sicher, auch mir ist bekannt, daß das Bürgertum seine Ideale stets nur partiell und für eine verschwindende Minderheit realisieren konnte. Aber ist das ein Grund, auf die bürgerlichen Freiheiten verächtlich herabzublicken oder sie – wohlgerne als Bestandteil linker Politik – sogar noch weiter einschränken zu wollen? Auch wenn die herrschende Klasse die bürgerlichen Werte in einem Maße für sich ausnutzen sollte, daß man darin fast nur noch hohle Phrasen sehen kann – sollten wir nicht gerade deshalb auf ihre inhaltliche Bewahrung oder Wiederherstellung drängen?

7. Die Fixiertheit auf die Klassenanalyse

Gesellschaftliche Realität ist vielfältig determiniert: Analytisch läßt sie sich in qualitativ unterschiedliche Systeme zergliedern, die miteinander vernetzt sind, menschliches Handeln ermöglichen und seinen Spielraum abstecken – so sehr diese Systeme auf der anderen Seite nur durch gesellschaftliche Praxis zur Existenz gelangen und verändert werden können. Wenn Marx in diesem Zusammenhang die Klassen als die letztlich bestimmende Struktur ausmachte, so hatte das bei vielen seiner Nachfolger das bedauerliche Resultat, politische Analysen nur noch in Klassenkategorien vorzunehmen. Das Letztlich-Bestimmende ist aber selten das Dominante. Zwar kann man hinter jeder politischen Maßnahme Gruppierungen finden, die von ihr profitieren, trotzdem kann es Gründe, Ursachen und Erklärungen geben, die mit der Klassenstruktur überhaupt nichts oder nur wenig zu tun haben und die den meisten von uns trotzdem einfach einleuchten. »Der Verblendungszusammenhang ist eben universell geworden«, könnte da der kritische Theoretiker aus der Zeit vor Habermas einwenden. – Das mag sein. Aber eben deshalb hat das Wort »Verblendung« in diesem Konzept seinen Sinn verloren, es diskriminiert nichts mehr. Eine Philosophie der Praxis impliziert für mich die Chance, elitäres Denken, das für sich einen Ort der höheren Einsicht reservieren

¹² Vgl. Alexis de Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika. A.a.O. S. 343f.

möchte, zu überwinden. Was wir brauchen, ist nicht nur die begründete Hoffnung auf ein für alle lebenswertes Leben, sondern vor allem eine Philosophie mit Realismus, mit Bodenhaftung – auch dann, wenn dieser »Boden« sich vom Standpunkt des kritischen Theoretikers als gesellschaftlicher Schein darstellen sollte. In der je konkret bestimmten gesellschaftspolitischen Situation ist das jeweils entscheidende Kettenglied zu erkennen und zu ergreifen – und dies ist immer seltener von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Schicht oder Klasse abhängig.

Theorie und Praxis der Kultur im 21. Jahrhundert

Andreas Eichler

Eine Menschheit, die das 20. Jahrhundert überstand, braucht sich um ihre Zukunft im 21. Jahrhundert eigentlich keine Sorgen zu machen. Zweifellos sammelten die Menschen gerade im vergangenen Jahrhundert schmerzhaft Erfahrungen. In den Jahren des Kalten Krieges war man mitunter nahe an einem Atomkrieg. Aus dem Wissen um die Gefahr der Selbstvernichtung arbeiteten viele Menschen über die Grenzen der ideologischen Systeme hinweg an einer Politik der friedlichen Koexistenz. Eingedenk dieser Erfahrungen waren deshalb die Hoffnungen der Menschen groß, daß sich nach dem Ende des Kalten Krieges Abrüstung und Demilitarisierung in der internationalen Politik durchsetzen würden. Doch diese Hoffnungen wurden enttäuscht.

Noch während sich der Westen im Lichte des »Siegens« im Kalten Krieg sonnte, brachen bewaffnete Konflikte in vorher nicht gekannter Zahl und Intensität aus.¹ Obwohl in unendlichen Wiederholungen gelehrte Abhandlungen über das vergangene »Reich des Bösen« als »Ursache« aller Probleme geschrieben wurden, verlagerte sich das Konfliktfeld von den alten Ideologien zur Kultur.²

Mitten in den Lobeshymnen auf die Segnungen der »Marktwirtschaft« veränderten sich die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen des Westens dramatisch: Selbst in den Zyklen des Bruttosozialprodukt-Wachstums steigt seither die Massenarbeitslosigkeit.

Schnell vergeht der Ruhm der Welt. Dem Anschein nach hat die Industriegesellschaft die Rolle des »Motors« der Geschichte bereits verloren. Wichtige Zukunftsinvestitionen für die Menschheit werden vom Industriekapitalismus nicht mehr getätigt, weil sich diese nach dem systemimmanenten Maßstab nicht mehr »rechnen«.

1 Samuel Huntington: Der Kampf der Kulturen. Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München und Wien 1996. S. 35. [The Clash of Civilizations and the Remake of World Order].

2 Ebenda. S. 21.

Daß der Übergang von der Industriegesellschaft in eine neue Gesellschaftsform schon begonnen hat, das ist in der Wissenschaft nicht neu. Die bisherigen Antworten greifen zu kurz: »Wissengesellschaft«, »Informationsgesellschaft«, »digitaler Kapitalismus«, »Biotech-Kapitalismus« u. a. werden als Erklärung und Leitbild ins Feld geführt. Zukunft wird hier vorwiegend technisch und strukturell bestimmt. Aber weder »Wissen« noch »Information« sind soziale Subjekte. Von der Verschwommenheit des Informationsbegriffes ganz zu schweigen.³

Scheinbar beharrt man in den vertrauten Mustern, weil man tiefgreifende Veränderungen nicht denken kann.

Wenige Jahre nach dem glanzvollen Sieg des Westens im Kalten Krieg macht sich daher Unsicherheit und Ungewißheit breit. Wenn der Satz gilt, daß Verlierer besonders gut lernen, dann belegt die Zeitgeschichte des letzten Jahrzehntes auch die Umkehrung dieses Satzes: Sieger lernen besonders schlecht.

Am Beginn des neuen Jahrhunderts scheinen nunmehr nicht nur die Gewißheiten des untergegangenen Staatssozialismus, sondern auch die des siegreichen Kapitalismus, der »liberalen Demokratie« verschwunden zu sein.

Die menschliche Existenz ist von diesen Unsicherheiten berührt. Orientierungslosigkeit macht sich breit. Man sucht nach Haltepunkten. Doch die alten Ideologien versagten ihren Dienst schon längere Zeit. Die traditionellen Weltreligionen sind immer öfter sprachlos. Neue Religionen und Sekten entstehen in größerer Zahl.

In einer solchen Situation ist es nicht ungewöhnlich, daß verstärkt auch auf die eigene Identität, die eigene Kultur reflektiert wird. Es bedurfte nicht des Buches⁴ von Samuel Huntington, um auf die Bedeutung der Kultur in unserer Zeit zu verweisen. Gleichwohl thematisierte Huntington die komplizierten Probleme an der Schwelle zum neuen Jahrhundert in einer bemerkenswerten Weise. Deshalb kann seine Arbeit als Ausgangspunkt für einige weiterführenden Überlegungen zur Frage der Kultur im 21. Jahrhundert gelten. Dabei muß ich mich auf die Form von Thesen beschränken.

1. »Kultur« wird im herrschenden politischen Zeitgeist-Diskurs von Westeuropa und den USA als »Wertegemeinschaft« verstanden.

Dieses kulturelle Selbstverständnis entstand in Deutschland im Zusammenhang mit dem »Wirtschaftswunder« der 1950er/60er Jahre, und löste die traditionsreiche Orientierung am »christlichen Abendland« ab. Allerdings

3 Joseph Weizenbaum: Computermacht und Gesellschaft. Frankfurt/Main 2001.

4 Samuel Huntington: Der Kampf der Kulturen. A.a.O.

erfuhr die Auffassung dieser westlichen Werte seit den 1980er Jahren nicht unwichtige Modifikationen. Francis Fukuyama brachte die neokonservativ/neoliberale Ideologie⁵ in einem Zeitschriftenartikel vom Sommer 1989 auf den Punkt, als er den Sieg der »liberalen Demokratie« im »Kalten Krieg« als »Ende der Geschichte« bezeichnete⁶. Trotz der Ankündigung eines Konzeptes für die Zukunft, blieb Fukuyama noch in den Denkmustern des »Kalten Krieges« befangen. So erschien Zukunft bei ihm, wie in einer Computer-Hochrechnung, als lineare Fortsetzung der Gegenwart: Es werde zwar noch Entwicklung geben, aber die »liberale Demokratie« sei quasi der Endzustand der Menschheit. Später veröffentlichte Fukuyama ein Buch mit den Titel »Das Ende der Geschichte«.⁷

Trotz einer eher skeptischen Aufnahme von Fukuyamas Thesen in der Wissenschaft, die mit dessen Orientierung an der Hegel-Rezeption von Alexandre Kojève im Zusammenhang stand, wurde sein Buchtitel als »Medien-Schlagwort« in den westlichen Zeitgeist-Diskurs aufgenommen. Schritt für Schritt setzt sich dann nahezu bei allen etablierten politischen Kräften des Westens eine Transformation von der »liberalen Demokratie« in die These von der Universalisierung der »westlichen Kultur« durch. Die öffentliche Meinung wird seither von der Auffassung beherrscht, daß die westlichen Werte die »Universalkultur« schlechthin repräsentierten. Man habe diese Stufe der »Universalität« nur früher erreicht als andere. Diesen bliebe nur eine »nachholende« Entwicklung, um die »zivilisatorische Lücke« zu schließen. Insofern habe man aber auch nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht zur Hilfe, zum Eingreifen, zur »humanitären Intervention« in »rückständigen« Kulturkreisen. Letztlich wurde die Meinung von der Universalität der westlichen Kultur sogar als Begründung für die Führung neuartiger Kriege herangezogen.

2. Bereits im Jahre 1993 hatte Samuel Huntington in einem Zeitschriftenaufsatz mit dem Titel »The Clash of Zivilisations?«⁸ eine konservative Gegenposition zur These von Fukuyama veröffentlicht. Im Jahre 1996 erschien dann nahezu gleichzeitig in allen Weltsprachen ein Buch Huntingtons mit

5 »Neokonservativ« und »neoliberal« gebrauche ich hier in Bezug auf ihre dominierende Gemeinsamkeit – Orientierung auf kurzfristige Interessen der großen Industrie und Banken – synonym. Aus historischer Sicht ist eine Verbindung dieser Ideologie mit den Namensgebern der jeweiligen Strömung kaum noch nachweisbar und vernachlässigbar.

6 Vgl. Francis Fukuyama: The end of History. In: The National Interest 16 (Sommer 1989), S. 4ff.

7 Vgl. Francis Fukuyama: Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München 1992.

8 Samuel P. Huntington: The Clash of Zivilisations? In: Foreign Affairs. Heft 3/1993.

dem gleichen Titel⁹, nur ohne Fragezeichen. Huntington hob hervor, daß sich auch frühere Gesellschaften dann und wann die Illusion von einem Endzustand gemacht hätten. Er nennt dies mit Arnold Toynbee eine »Fata Morgana der Unsterblichkeit«¹⁰. In der Geschichte hätten solche Illusionen in der Regel nicht zur Problemlösung beigetragen, dann und wann sogar bald zum Zusammenbrechen der betreffenden Imperien oder zur Machtübernahme durch »Barbaren« geführt. Huntington wies nach, daß die lineare Weiterführung der in den letzten Jahrzehnten erfolgreichen Politik-Konzeption nicht nur nicht im nationalen Interesse der USA sei, sondern letztlich die Existenz der USA selbst zur Disposition stellen wird: es drohe ein »Kampf der Kulturen« im Weltmaßstab.

Die westliche Kultur sei einzigartig, aber nicht universell.¹¹ Die USA können kein Imperium sein, weil sie ein demokratisches politisches System besitzen.¹²

Alternativ zu Fukuyama und zur herrschenden politischen Praxis formulierte Huntington mit seinem Konzept die langfristigen Interessen für die Existenz der USA: deren politische Interessen, d. h. Stärkung der kulturellen Identität, Stärkung der europäisch-amerikanischen Kultur (als Kern der Identität der USA).

Für die internationalen Beziehungen, die Weltpolitik, schlug Huntington eine »Politik der kulturellen Koexistenz« vor.¹³ Mit dieser Politik-Konzeption der Bewahrung durch Erneuerung erwies er sich, im Gegensatz zu den neokonservativ/neoliberalen Ideologen, als ein echter Konservativer.

In Europa nahezu unbemerkt erschien jedoch bereits 1997 in den USA ein Strategie-Konzept von Zbigniew Brzezinski, daß die These von der »Universalität der westlichen Kultur« auf spezielle Weise fortsetzte: »The Grand Chessboard. American Primary and Its Geostrategic Imperatives« (Der Titel der deutschen Übersetzung: »Die einzige Weltmacht. Amerikas Strategie der Vorherrschaft«.)¹⁴ Brzezinski stützt sich offensichtlich auf Strategiepapiere aus dem Umfeld des ehemaligen US-Präsidenten George Bush, die seinerzeit unter dem Namen »Neue Weltordnung« und mit dem Krieg gegen den Irak bekannt geworden waren.

In der Theorie baut Brzezinski allen Ernstes auf eine Analogie zum Römischen Reich: Die USA sollen das erste »demokratische Imperium« der

9 Samuel P. Huntington: Der Kampf der Kulturen. A.a.O.

10 Ebenda. S. 495.

11 Ebenda. S. 513.

12 Ebenda. S. 511.

13 Ebenda. S. 525.

14 Vgl. Zbigniew Brzezinski: Die einzige Weltmacht. Amerikas Strategie der Vorherrschaft. Frankfurt/Main 1999.

Weltgeschichte werden.¹⁵ Die Kernsätze des Buches lauten: Die Weltherrschaft werde in Eurasien entschieden. Wer Zentralasien beherrsche, der beherrsche die Welt. Man müsse einige Länder der Region dauerhaft durch US-Truppen besetzen.¹⁶

Zusammenfassend ist zu konstatieren, daß der strategische Neuansatz von Samuel Huntington von der derzeitigen US-Administration nicht angenommen wurde, sondern daß diese auf Konzepte der Georg-Bush-Administration von 1990 zurückgreift.

3. Wie nahm die internationale Wissenschaft die Thesen von Samuel P. Huntington auf? Zunächst in einer ungewohnten Breite. Bereits ein Jahr nach Veröffentlichung des Buches gab es 60 Artikel und Bücher, die sich auf Samuel Huntington bezogen.¹⁷ Inzwischen ist die Zahl der Veröffentlichungen fast unüberschaubar geworden.

Ein wichtiger Ansatzpunkt für diese Reaktion war vielleicht die Tatsache, daß Huntington bereits im Titel den Ausdruck »Kultur«¹⁸ verwendete. Damit brachte sich der Autor in einen laufenden Diskurs um einen wissenschaftlichen Begriff von Kultur ein.¹⁹

15 Ebenda. S. 26.

16 Ebenda. S. 56ff.

17 Ulrich Menzel: Globalisierung versus Fragmentierung. Frankfurt/Main 1998.

18 Ich kann hier leider nicht auf die von Norbert Elias geprägte Position von der Dualität der Begriffe »Kultur« und »Zivilisation« eingehen. Einerseits konnte selbst der Übersetzer des Huntington-Buches diese Unterscheidung nicht durchhalten. (Samuel Huntington: Der Kampf der Kulturen. A.a.O. S. 14.) Andererseits ist die Begründung dieser Unterscheidung durch Norbert Elias meiner Meinung nach ideologischer Natur, geht auf Elias Haltung zum Verhältnis Deutschlands zu Frankreich/England vor und nach dem Ersten Weltkrieg zurück. In der Theorie unterscheidet Elias zunächst zwischen Zivilisation (Prozeß) und Kultur (Produkt). Zum Beleg verweist Elias auf den Text von Oswald Spengler in »Untergang des Abendlandes«: »Die Kulturen sind Produkte der Menschen, die da sind, wie die Blumen auf dem Feld.« (Norbert Elias: Der Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Frankfurt/Main 1990; Spengler Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Bd. I. München 1920. S. 20.) Doch der Spengler-Text belegt nicht die Meinung von Elias. Bei Spengler heißt es im Wortlaut: »Jede Kultur hat ihre eigenen Möglichkeiten des Ausdrucks, die erscheinen, reifen, verwelken und nie wiederkehren... Diese Kulturen, Lebewesen höchsten Ranges, wachsen in einer erhabenen Zwecklosigkeit auf, wie Blumen auf dem Felde, der lebendigen Natur Goethes, nicht der toten Natur Newtons...« Ebenda.

Ich stimme der Position von Fernand Braudel zu, der die Unterscheidung von Kultur und Zivilisation für die historische Forschung als wenig bedeutsam ansah. (Fernand Braudel: Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts. 3 Bde. Bd. II. München 1990. S. 614.

19 Hubertus Busche: Was ist Kultur? In: Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie. Hamburg (2000)1–2.

In einem allgemeinen Standard-Wörterbuch wird das Wort »Kultur« zunächst auf das lateinische »cultura« (Landbau) zurückgeführt. Weiter heißt es »Gesamtheit der geistigen, künstlerischen, gestaltenden Leistungen einer Gemeinschaft als Ausdruck menschlicher Höherentwicklung: die menschliche Kultur [...] Gesamtheit der von einer bestimmten Gemeinschaft auf einem bestimmten Gebiet während einer bestimmten Epoche geschaffenen, charakteristischen geistigen, künstlerischen, gestaltenden Leistungen: die abendländische Kultur, primitive Kulturen; die Kultur der Griechen, der Renaissance; [...] Verfeinerung, Kultiviertheit...«²⁰

In den Geisteswissenschaften setzte seit einigen Jahren eine Differenzierung ein. Man unterscheidet zwischen Kulturwissenschaften, Kulturgeschichte, Kultursemiotik, Kulturökologie u.a. In der Geschichtswissenschaft streitet man sogar über einen »cultural-turn«, der die Ablösung der bisherigen Geschichtsschreibung durch die Kulturgeschichte legitimieren soll.²¹

In einer aktuellen Untersuchung konstatierte Hubertus Busche, daß das Wort »Kultur« heute mehr den je Eingang in den alltäglichen Sprachgebrauch gefunden habe, gleichwohl sei der wissenschaftliche Kulturbegriff jedoch immer noch umstritten.²² Er selbst unterscheidet vier Bedeutungsebenen des Kulturbegriffes: 1. Kultur, die man betreibt: Pflege der individuellen Naturanlagen; 2. Kultur, die man hat: gepflegter Zustand oder hoher Grad erworbener Vervollkommnung; 3. Kultur, in der man lebt: der charakteristische Traditionszusammenhang von Institutionen, Lebens- und Geistesformen, durch die sich Völker und Epochen voneinander unterscheiden; 4. Kultur, die man schaffen, fördern und als (nationalen) Besitz verehren kann: die höhere Welt der Werte und Werke in Kunst, Philosophie und Wissenschaft.²³

In der wissenschaftlichen Diskussion werden die verschiedensten Erklärungen für den Kultur-Begriff genannt: »Bearbeitung der Natur durch den

20 Duden. Deutsches Universalwörterbuch. A-Z. Mannheim. Leipzig, Wien, Zürich. 1996. S. 908

21 Wolfgang Hartwig/ Wehler, Hans-Ulrich (Hrsg.): Kulturgeschichte heute. Göttingen 1996. [Sonderheft 16. Geschichte und Gesellschaft]; Ute Daniel: Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselworte. Frankfurt/Main 2001.

22 Hubertus Busche: Was ist Kultur? Erster Teil: Die vier historischen Grundbedeutungen. In: Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie. Hamburg (2000)1. S. 69.

23 Ebenda.

Menschen«²⁴, das »gestaltende Element im menschlichen Selbstverhältnis«²⁵, »System von Zeichensystemen«²⁶, »Gesamtheit der objektiven und subjektiven Werte«²⁷, »praktisch tätige Einheit des Menschen mit der Natur«²⁸, »Spezifik der menschlichen Tätigkeit in der Auseinandersetzung mit der Natur«²⁹.

Eine existenzielle Bedeutung besitzt Kultur für die Lebensgestaltung des Individuums. Hier treten besonders die Arbeiten von Wilhelm Schmid zur »Lebenskunst«, zum »guten Leben« hervor.³⁰

Man könnte diese Aufzählung fortsetzen. Offensichtlich besitzt der Kultur-Begriff eine hohe Komplexität. Nur so ist es erklärbar, daß derartig viele

24 Im »Wörterbuch der philosophischen Begriffe« führt man den Kultur-Begriff zunächst auch auf das lateinische »cultura« (Landbau, Pflege) zurück und fügt an: »Vervollkommnung einer Sache zu einem bestimmten Zweck, im engeren Sinn die Bearbeitung der Natur durch den Menschen, die Loslösung des Menschen von den einschränkenden Bedingungen des Naturzustandes durch Ausbildung seiner geistigen und sittlichen Kräfte sowie die Erhaltung und Weitergestaltung des so gewonnenen, daher auch der Inbegriff der menschlichen Einrichtungen und Werke...«

25 In der »Enzyklopädie der Philosophie«: »Der Begriff der K. hat verschiedene Dimensionen. Generell bezeichnet er alle Aspekte des gestaltenden Elementes im menschlichen Selbstverhältnis; [...] im Großen wie im Kleinen realisiert sich in der K. der Anspruch des Menschen etwas aus den vorgefundenen Bedingungen und aus sich selbst zu machen.« Der »Begriff der Kultur bildet spezif. gesellschaftliche Verhältnisse ab und bewertet damit eine Seite des Geschichtsprozesses. K. umfaßt diejenigen gesellschaftlichen Verhältnisse, die unmittelbar die Persönlichkeitsentwicklung der Individuen betreffen; sie erstreckt sich folglich auf jene dialektisch verbundenen Gegenstände, Tätigkeiten und Bedürfnisse, die in diesem funktionalen Zusammenhang existieren und über die Eignung verfügen, ihn zu realisieren.«

26 Umberto Eco bestimmt Kultur mit »System von Zeichensystemen, bei dem das Signifikat eines Signifikanten wiederum zum Signifikanten eines weiteren Signifikates oder sogar zum Signifikanten des eigenen Signifikates wird - unabhängig davon, ob es sich hier um Wörter, Gegenstände, Ideen, Werte, Gefühle, Gesten oder Verhaltensweisen handelt. Die Semiotik wird somit zur wissenschaftlichen Form der Kulturanthropologie.« (Umberto Eco: Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte. Frankfurt/Main 1977. S. 185.)

27 Dittrich Mühlberg definierte Kultur mit der »Gesamtheit der objektiven und subjektiven Werte« (Dittrich Mühlberg; Woher wissen wir, was Kultur ist. Berlin 1983. S. 222.).

28 Wadim Meshujew bestimmt Kultur als »praktisch tätige Einheit des Menschen mit der Natur und mit der Gesellschaft, eine bestimmte Art seiner durch natürliche und soziale Faktoren determinierten Existenz« (Wadim Meshujew: Kultur und Geschichte. Berlin 1983. S. 98.).

29 Eduard Markarjan bestimmt Kultur mit der »Spezifik der menschlichen Tätigkeit in der Auseinandersetzung mit der Natur« (Eduard Markarjan. Theorie der Kultur. Moskau 1986. S. 36.).

30 Wilhelm Schmid: Philosophie der Lebenskunst. Frankfurt/Main 1998. Einen Überblick bietet: Volker Caysa: Aktuelle deutschsprachige Konzeptionen einer Philosophie der Lebenskunst. Ein Bericht. In: Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie. Hamburg (2000)2. S. 161ff.

Aspekte der Sache vorgebracht werden können. Wenn man eine vorläufige Klassifizierung vornehmen will, dann muß man auf eine »weite« Kulturauffassung, hinter der das Bemühen, die Gesamtheit der menschlichen Lebens-tätigkeit, ihrer Voraussetzungen und Resultat zu erfassen, steht, und eine »enge« Kulturauffassung, hinter der die Frage nach der Reflexion von Kultur, nach dem kulturellen Selbstverständnis einer Gesellschaft, nach ihrer Identität steht, unterscheiden.

Will man den Begriff von der Kultur erfassen, muß man über die Auflistung der reinen Wortbedeutung hinausgehen. Sicher ist es interessant darzustellen, in welcher unterschiedlichen Zusammenhängen das Wort Kultur verwendet wurde. Terry Eagleton, der nach dieser Methode vorgeht, verfehlt jedoch in seiner Untersuchung den wissenschaftlichen Begriff von der Kultur³¹. Der Begriff ist nicht zu erfassen über die Auflistung der unterschiedlichsten Wortbedeutungen von »Kultur«, auf die sich Eagleton, obgleich sehr geistreich und amüsan, beschränkt. Man muß sich schon die Mühe einer historischen Analyse machen, um unterscheiden zu können, hinter welchen Wortausdrücken der Kultur-Begriff formiert wurde. Doch der Ausgangspunkt für eine solche Analyse müßte eine Nominal-Definition des Kultur-Begriffes sein. Diesen sucht man bei Eagleton vergeblich, auch wenn er einmal »Kultur« und ein andermal »KULTUR« schreibt.³²

4. Trotz der hohen Beachtung, die man in Deutschland den Thesen Samuel P. Huntingtons gewährte, versagte der intellektuelle Diskurs, der fast ausnahmslos von Wissenschaftlern aus den alten Bundesländern geführt wurde, nahezu völlig. Ulrich Menzel konstatierte, daß bereits ein Jahr nach dem Erscheinen etwa 60 Bücher und Zeitschriftenartikel zu Huntington vorlagen. Die meisten Wortmeldungen enthielten entweder eine völlige Ablehnung oder eine Zustimmung, nur ganz wenige Beiträge waren nüchtern, sachlich und ausgewogen.³³ Menzel hebt diese Besonderheit kritisch hervor, weil Huntington anregend wirke, auch wenn man seine Meinung nicht teile: »Etl-iche Kritik, die an Huntington geäußert wurde (>Rassist«, >Beliebigkeit der Argumentation«, >Kulturpessimist«) greift zu kurz und gehört eher ins Fach Neid und Mißgunst.«³⁴

31 Terry Eagleton: Was ist Kultur? München 2001.

32 Ebenda. S. 162.

33 Ulrich Menzel: Globalisierung versus Fragmentierung. Frankfurt/Main 1998. S. 79.

34 Ebenda. S. 85.

Zwei typische Kritiken, die das allgemeine Niveau repräsentierten, waren vielleicht die Arbeiten von Dieter Senghaas³⁵ und Harald Müller³⁶. Beide gehen, im Unterschied zu Huntington, von der Universalität der westlichen Kultur aus. In der Analyse der Weltprobleme gelangen sie jedoch zu einer ähnlichen Sicht der Dinge, wie Huntington. Ihre Kritik richtet sich dezidiert gegen die theoretischen Voraussetzungen von Samuel Huntington. Senghaas geht dabei dem Anschein nach von den allgemeinen Positionen der Systemtheorie Niklas Luhmanns aus. Aus seiner Sicht vollzieht sich der Prozeß der Herausbildung der westlichen Universalkultur als »Ausdifferenzierung« des Systems, Problemdruck und erzwungener kultureller Wandel »nolens volens«: »Zivilisierung wider Willen« nannte er auch den Titel seines Buches. In der Konsequenz ist es für Senghaas unerheblich, ob die Menschen der »nichtwestlichen Welt« die westliche Kultur wollen oder nicht.³⁷

Senghaas gesteht ein, daß es eine philosophische Begründung (er nennt es »Letztbegründung«) für seine Auffassung nicht gibt, vielmehr seien die »westlichen Werte« deshalb von »allgemeiner Relevanz«, weil sich ihre »Entstehungszusammenhänge« in der »Moderne universalisiert« hätten.³⁸

Im Klartext: sie sind universell, weil der Westen die heutige Welt dominiert. (Huntington nennt solche Vorstellungen »kulturellen Imperialismus«.)

Harald Müller dagegen kritisiert Huntingtons konzeptionelle Vorschläge dem Anschein nach von der Position des Ideals der kommunikativen Vernunft Jürgen Habermas. Deshalb versucht Müller auch, trotz aller aufgeführten Probleme, mit der »herrschaftsfreien interkulturellen Kommunikation« zu argumentieren.³⁹ Am Ende bleibt ihm aber nur die vage Hoffnung, daß sich die Habermassche normative Ethik durchsetzen werde.⁴⁰

Die entscheidende Differenz zwischen Huntington und seinen Kritikern liegt also auf philosophischem Gebiet. Nach Huntington ist die westliche Kultur einzigartig, eine Besonderheit, aber nicht universell.⁴¹ Seine Kritiker halten dagegen die westliche Kultur für die universale Kultur der ganzen Welt.

35 Dieter Senghaas: *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst.* Frankfurt/Main 1998.

36 Harald Müller: *Das Zusammenleben der Kulturen – ein Gegenentwurf zu Huntington.* Frankfurt/Main 1998.

37 Dieter Senghaas: *Zivilisierung wider Willen.* A.a.O. S. 16f.

38 Ebenda. S. 20

39 Harald Müller: *Das Zusammenleben der Kulturen – ein Gegenentwurf zu Huntington.* A.a.O. S. 57.

40 Ebenda. S. 242.

41 Samuel Huntington: *Der Kampf der Kulturen.* A.a.O. S. 513.

Unter politischem Aspekt hat diese Auffassung eine ideologische Funktion zur Aufrechterhaltung der Machtverhältnisse in der heutigen Welt. Damit werden, trotz allen Reform-Geredes, gerade die notwendige Reformen verhindert.

Huntington warnte dagegen vor den Gefahren die mit der schlichten Beibehaltung der westlichen Strategie verbunden sind. Er bezeichnete die Vorstellung von der westlichen Unversalkultur als »provinzielle Einbildung«.⁴²

5. Wie ist die Entstehung dieser Auffassung, die westliche Kultur sei die Unversalkultur, Gipfel- und Endpunkt der Geschichte, zu verstehen?

Sie geht zunächst aus einer allgemeinen Sehnsucht der Menschen nach Harmonie, der endgültigen Klärung aller Probleme und der Überwindung aller Widersprüche hervor.

Unter theoretischem Aspekt ist es eine metaphysische Hypostasierung des abstrakten Allgemeinen. Man sucht letztlich nach einem fixen Haltepunkt im Leben und in der Geschichte.⁴³ In der »Kultur«, in der »Unversalkultur« meint der Mainstream des westlichen Denkens jenen festen Halt scheinbar gefunden zu haben, quasi als »Religionersatz« der Moderne. Auch die Gegenposition von der deutschen »Leitkultur« hypostasiert abstrakt Allgemeines. Die Ironie der Geschichte besteht darin, dass auf diese Weise gerade die radikalsten Metaphysik-Kritiker des »modernen Denkens« wieder in die Denkmuster der alten Metaphysik verfallen.

Die Metaphysik⁴⁴ und ihre Kritik hat in der Geschichte des europäischen Nachdenkens über Vernunft, Kultur und Geschichte eine lange Tradition.

Konzentriert kommt diese Problematik seit Plato, in der Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein zum Ausdruck. In der jeweiligen Sicht auf diese Fragestellung konzentriert sich das Verhältnis von Theorie und Methode.

Diese Frage war auch deshalb so bedeutsam, weil es um den Ausgangspunkt des Philosophierens ging.

⁴² Ebenda. S. 75.

⁴³ Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen Deutschen Philosophie. In: Karl Marx/Engels, Friedrich: Werke. Bd. 21. Berlin 1956. S. 270; Helmut Seidel: Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 14. Jahrgang. Berlin (1966)10. S. 1182

⁴⁴ Philosophische Lehren, die auf das Wissen vom Absoluten zielen und dies mit absoluten Wissen gleichsetzen. Helmut Seidel: Hegels Kritik der Metaphysik und die Kritik der Hegelschen Metaphysik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 30. Jahrgang. Berlin (1982)4. S. 462.

Seit Descartes ist dieser Aspekt offen einsichtig. In seiner Descartes-Kritik hypostasierte Spinoza die Substanz/Natur. Fichte hypostasierte dagegen in seiner Spinoza-Kritik das Selbstbewußtsein/ Denken.

Hegel war der erste, der das Verhältnis von Denken und Sein in seiner Vermittlung begreifen konnte. In seiner Wissenschaft der Logik führte Hegel die philosophische Tradition auf zeitgemäße Weise weiter.⁴⁵ Allerdings vermochte er sich die Vermittlung der Gegensätze Denken und Sein wieder nur im Geistigen, im absoluten Geist vorzustellen. Seinen Entwicklungs-Grundgedanken machte Hegel wieder an dessen Gegenteil, einem abgeschlossenem System fest.⁴⁶

In seiner Kritik würdigte Marx Hegels Leistung in der Kritik der Metaphysik, unterzog aber gleichzeitig die Hegelsche Metaphysik einer Kritik: »Das Große an der Hegelschen Phänomenologie ist die Dialektik der Negativität.«⁴⁷ Wie ist »Negativität« zu verstehen? »Kein philosophischer Satz hat so sehr den Dank beschränkter Regierungen und den Zorn ebenso beschränkter Liberaler auf sich geladen, wie der berühmte Satz Hegels ›Das was wirklich ist, ist vernünftig, und alles was vernünftig ist, ist wirklich‹ (Vorrede zur Philosophie des Rechts). Der Satz von der Vernünftigkeit alles Wirklichen löst sich nach allen Regeln der Hegelschen Denkmethode auf in den anderen: ›Alles was besteht, ist wert, daß es zugrunde geht‹ (Goethe. Faust, 1. Teil, Studierzimmer) Darin aber gerade lag die wahre Bedeutung und der revolutionäre Charakter des Hegelschen Philosophie [...], daß sie der Endgültigkeit aller Ergebnisse des menschlichen Denkens und Handelns ein für allemal den Garaus machte.«⁴⁸

Die Hegelsche Philosophie wurde nach seinem Tode von verschiedenen Seiten kritisiert. Die erste positive humanistische und naturalistische Kritik der Hegelschen Philosophie hat Ludwig Feuerbach geleistet.⁴⁹ Feuerbach setzte an Stelle der absoluten Idee die Natur. Aber Feuerbach kannte nur die sinnliche Anschauung der Natur, Kontemplation. Er kannte nicht die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit der Menschen.⁵⁰ Damit blieb auch Feuerbach in seiner Hegel-Kritik auf der Hälfte des Weges stehen.

45 Ebenda. S. 464

46 Helmut Seidel: Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. A.a.O. S. 1181.

47 Karl Marx: Philosophisch-Ökonomische Manuskripte. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke. Ergänzungsband I. Berlin 1977. S. 574.

48 Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen Deutschen Philosophie. A.a.O. S. 266f.

49 Ebenda. S. 468.

50 Karl Marx: Thesen über Feuerbach. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke. Bd. 3. Berlin 1978. S. 5.

Im Unterschied zu Feuerbach widmete sich Marx 1843/44, von der neu gewonnenen Einsicht aus, der Untersuchung der praktischen Tätigkeit der Menschen und ihrer Darstellung in der Nationalökonomie.⁵¹ Hegel hatte selbstverständlich auch die englische politische Ökonomie zur Kenntnis genommen, aber vom Standpunkt der absoluten Idee her.

Mit dem Begriff der Kultur bezeichnete Marx in den Pariser Manuskripten die konkrete Totalität, d. h. die Gesamtheit der inneren Zusammenhänge, der Auseinandersetzung der Menschen mit der Natur, sowohl in ihrer historischen Entwicklung als auch in der Einheit von praktischem, praktisch geistigem und theoretischem Verhältnis der Menschen zur Natur: »menschliche Natur«⁵², »vermenschlichte Natur«⁵³ und »menschliches Wesen«⁵⁴.

6. Wenn man die Genesis des Industriekapitalismus begreifen will, dann kann man Hegel und Marx nicht ignorieren, denn beide erfaßten ihre Zeit konzentrierter in Gedanken, als viele andere Zeitgenossen.

Der Marxsche Kulturbegriff ist die Konkretisierung seines Praxisbegriffes: »Die Industrie ist das aufgeschlagene Buch der menschlichen Wesenskräfte, die sinnlich vorliegende menschliche Psychologie«.⁵⁵ Die Industrie ist das wirkliche geschichtliche Verhältnis zur Natur, das menschliche Wesen der Natur oder das natürliche Wesen der Menschen in der Gegenwart.⁵⁶

Ein möglicher Einwand wäre, daß Marx mit jener Definition von Kultur, die er gleichzeitig als Humanisierung der Natur und Naturalisierung des Menschen bezeichnet⁵⁷ nur ein fernes Ideal an den Horizont »malte«. Doch die Hinwendung zur Praxis war grundsätzlicher Art. Letztlich ist die gesamte Geschichte der (Menschheits-)Kultur die Auseinandersetzung der Menschen mit der Natur. Kultur gibt es, seit es Menschen gibt. Nichts anderes besagen die Ausdrücke: Vermenschlichung der Natur und Naturalisierung des Menschen. Damit konstituierte Marx ein völlig neues Verständnis von Philosophie, von Kultur und vom Menschen: »Der reiche Mensch ist zugleich der einer Totalität menschlicher Lebensäußerungen bedürftige Mensch.«⁵⁸

Man könnte einwenden, daß Marx 20 Jahre später einen Bruch mit den »Jugendschriften« vollzog und mit seinem Lebenswerk, dem »Kapital«, »le-

51 Karl Marx: Ökonomisch-Philosophische Manuskripte. A.a.O. S. 510.

52 Ebenda. S. 535.

53 Ebenda. S. 541.

54 Ebenda. S. 537.

55 Ebenda. S. 542.

56 Ebenda. S. 543.

57 Ebenda.

58 Ebenda. S. 544.

diglich« ein politökonomisches Werk schuf. Doch die Hinwendung zur modernen Industrie seiner Zeit war gerade die Konsequenz aus seiner Hegel-/Feuerbachkritik. Dies war aber nur von dem in den Manuskripten entworfenem Ansatz her erfolgreich möglich. Die Beschränkung auf die Veröffentlichung von Forschungsergebnissen in einem Teilgebiet widerspricht zudem nicht diesem Ansatz. Erst auf der Grundlage dieser neuen Auffassung von Kultur konnte Marx das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft erfassen. Einzelne Publikationspläne deuten zudem auf den Kultur-Hintergrund des »Kultur«-Projektes.⁵⁹

Ein Einwand wäre, daß Marx in den Manuskripten einen Religionsersatz, eine Erlösungsauffassung, eine Eschatologie schuf. Ohne Zweifel sind in den Manuskripten auch Illusionen fixiert. Diese Einsicht hatten Marx und Engels selbst.⁶⁰ Entscheidend ist aber die umfassende Sicht auf Geschichte und die Konzentration auf das Wesen der Wirklichkeit. Nach den aktiven Kräften im hier und heute fragte er, im Unterschied zu romantischen Gesellschaftskritikern oder liberalen Industrie-Ideologen. Entscheidend war für ihn die Suche nach einem Ausweg aus der Misere der Gegenwart, nicht die Formulierung eines Ideals: »Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben (wird). Wir nennen den Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.«⁶¹

Ein weiterer Einwand wäre, daß sich Marx nirgends als »Kulturhistoriker« bezeichnete. Walter Benjamin antwortete indirekt auf diesen Vorwurf, indem er auf den grundsätzlichen Fehlansatz der, im späteren 19. und 20. Jahrhundert modischen, »Kulturgeschichte« verwies, die sich nur noch die »Rosinen« aus der Geschichte herauspicken wollte. Zur »Kultur« habe aber immer auch die Barbarei gehört. Man müsse Geschichte als Ganzes begreifen. Die ganze Geschichte sei die Herausbildung der Kultur.⁶²

Marx konnte Kultur als Praxis und Praxis als Kultur begreifen: »Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft von der Geschichte. Die Geschichte kann von zwei Seiten aus betrachtet, in die Geschichte der Natur und die Geschichte der Menschen abgeteilt werden. Beide Seiten sind

59 Karl Marx: Einleitung (zu den Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie). In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke. Bd. 42. Berlin 1983. S. 43ff.

60 Friedrich Engels: Einleitung zu Marx »Klassenkämpfe in Frankreich« von 1895. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke. Bd. 22. Berlin 1974. S. 511.

61 Karl Marx/Friedrich Engels: Die Deutsche Ideologie. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke. Bd. 3. Berlin 1978. S. 35.

62 Walter Benjamin: Eduard Fuchs. Der Sammler und der Historiker. In: Angelus Novus. Ausgewählte Schriften. Bd. 2. Frankfurt/Main 1988. S. 311.

indes nicht zu trennen; solange Menschen existieren, bedingen sich Geschichte der Natur und Geschichte der Menschen gegenseitig.«⁶³ Wenn die Wissenschaft von der Geschichte die Entwicklung der Kultur erfaßt, dann ist die Bezeichnung »Kultur-Geschichte« eine unsinnige Doppelung, eine Tautologie.

Es gilt daher die Begriffe »Praxis«, »Kultur« und »Geschichte« in ihrem Zusammenhang zu bestimmen. Der Begriff der »Kultur« war die aus dem »Praxis«-Begriff konkretisierte Zentral- und Ausgangskategorie des Marxschen Denkens.⁶⁴

7. Es ist heute unbestritten, daß die Industriegesellschaft in einem Prozeß der industriellen Revolution aus der feudalen Gesellschaft heraus entstand. Damit muß aber der Zusammenhang von Revolution, Industrie und Kultur in den Mittelpunkt der Untersuchung gerückt werden.

Marx bezeichnet die Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur als »praktisch-kritische«, »revolutionäre« Tätigkeit.⁶⁵ Das scheint zunächst nach einer unvermittelten Verbindung des Revolutions- und des Kulturbegriffes zu klingen.

Es mag sein, daß er selbst anfangs dem revolutionär-demokratischen Geist seiner Zeit verhaftet blieb und »Revolution« auch mit »Aufstand« und »Fortschritt« gleichsetzte. Seit den Pariser Manuskripten, spätestens aber in seinen Arbeiten am »Kapital«, setzte sich bei Marx jedoch die nüchterne Konsequenz aus seinem neuen Ansatz durch: Wenn Hegel das Wirken der Vernunft im »Unterirdischen« vermutete, sie mit einem »Maulwurf« verglich, so sah Marx das revolutionäre Moment in der Geschichte in der praktischen Lebenstätigkeit der Menschen, in deren »Werkeltagsleben«.

Damit verabschiedete sich Marx von romantischen Revolutions-Erinnerungen und widmete sich der Untersuchung des profanen Lebens: eben des Prozesses der industriellen Revolution.

Widerspricht das nicht der tradierten Bedeutung des Revolutions-Begriffes?

Unter etymologischen Aspekt geht das Wort »Revolution« auf spätlateinischen Ursprung zurück und bedeutet wörtlich »Zurückwälzung, Zurückdrehen«.⁶⁶

63 Karl Marx/Friedrich Engels: Die Deutsche Ideologie. A.a.O. S. 18.

64 Helmut Seidel: Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. A.a.O. S. 1182.

65 Karl Marx: Thesen über Feuerbach. A.a.O. S. 5.

66 Duden. Deutsches Universalwörterbuch. A.a.O. S. 1252.

Dies widerspricht der heute noch üblichen Identifizierung von »Revolution« und »Fortschritt«. Walter Benjamin versuchte zunächst diese unbewußte Identifizierung aufzulösen, indem er die einmal von Marx gebrauchte Metapher »Revolutionen seien die Lokomotiven der Weltgeschichte« mit der Bemerkung kommentierte, die Revolution erinnere ihn eher an das Ziehen der Notbremse durch das in diesem Zuge mitreisende Menschengeschlecht.⁶⁷

Damit erhellt Benjamin die Grenzen der Marxschen Metapher, die aus dem 19. Jahrhundert heraus für das 20. Jahrhundert sehr treffend geprägt wurde. Die »Lokomotive« war schließlich ein Symbol des »Fortschritts« der bürgerlichen Gesellschaft geworden. Die Marxsche Theorie war jedoch nicht auf diese Metapher beschränkt.

In der Sozialdemokratie entstand unabhängig von aller Theorie ein Fortschrittsdenken, im Sinne von Verbesserung der Lebensverhältnisse für die Masse, auch weil die Menschen der unteren Schichten nicht ewig unter den unmenschlichen Bedingungen der Frühindustrialisierung leben wollten, auch weil ein »Gegengewicht« zur Ausdehnung der Macht der großen Industrie auf das gesamte Leben der Menschen gesucht wurde. Man forderte die Verkürzung der langen Arbeitszeit, die Verbesserung der Lebenslage, menschliche Wohnbedingungen usw. Als gewerkschaftliches, unreflektiertes Massenbewußtsein verblieb diese Fortschritts-Auffassung jedoch in einer bloß quantitativ geprägten Sicht auf Politik und Geschichte. Letztlich wurde diese Position Kern der »Sozialstaats-Verfassungen«.

Dies ist der Hintergrund der, wenn man so will, »eschatologischen« Sehnsucht im Massenbewußtsein der Arbeiterbewegung.

Zum Problem wurde diese Position, als man sie in der Sozialdemokratie zu einer Theorie des Fortschritts erhob. Benjamin setzte sich wiederholt mit dieser Auffassung von »Fortschritt« auseinander, wie sie durch die Führung der deutschen (und internationalen) Sozialdemokratie unreflektiert aus dem Massenbewußtsein übernommen wurde: »Der Fortschrittsbegriff mußte von dem Augenblick an der kritischen Theorie der Geschichte zuwiderlaufen, da er nicht mehr als Maßstab an bestimmte historische Veränderungen herangebracht wurde, sondern die Spannung zwischen einem legendären Anfang und einem legendären Ende der Geschichte ermessen sollte. Mit anderen Worten: sobald der Fortschritt zur Signatur des Geschichtsverlaufes im ganzen wird, tritt der Begriff von ihm im Zusammenhange einer unkritischen Hypostasierung statt in dem einer kritischen Fragestellung auf.«⁶⁸

67 Walter Benjamin: Notizen über den Begriff der Geschichte. In: Allegorien kultureller Erfahrung. Leipzig 1984. S. 168.

68 Walter Benjamin: Erkenntnistheoretisches. Theorie des Fortschritts. In: Das Passagen-Werk. Bd. I. Frankfurt/Main 1988. S. 598.

Damit macht Benjamin aber auch deutlich, daß der Vorwurf der »Heilsgeschichte« an Marx vorbeigeht.

Letztlich sah Benjamin den Ursprung jener »Fortschritts«-Hyperthropierung in der europäischen Aufklärung und der Französischen Revolution.

Michel Foucault verwies in einem Aufsatz zum 200. Jahrestag des Kantischen Aufsatzes »Was ist Aufklärung?« darauf, daß Kant die entscheidende Wirkung der Französischen Revolution auf unbeteiligte Beobachter sah, daß die Revolution mehr als »Symbol« wirkte, denn in ihrer »Politischen Umstülpung«. ⁶⁹ Foucault ging ebenfalls von einem Ansatz aus, wonach Herrschaft ein Moment der Kultur sei, ein Moment des Verhältnisses der Menschen zur Natur, ein System von Verhältnissen.

Umberto Eco fügte an die Gedanken Foucaults an, daß Revolutionen scheinbar aus einem »einzigem Kraftakt« bestünden. Aber die traditionelle Gleichsetzung der Revolution mit »einem einzigen Kraftakt«, einem Aufstand, führte dazu, daß man den Machtwechsel in der Französischen Revolution verkenne. Der Sturm auf die Bastille erfolgte, als die alte Macht schon abgelöst worden war: der Aufstand habe den Charakter einer Theateraufführung gehabt, die der Öffentlichkeit in der symbolischen Sprache der Politik verdeutlichen sollte, daß die alte Macht nicht mehr herrschte. Ähnliches könne man zum Verhältnis von Russischer Revolution im Oktober/November 1917 und dem »Sturm auf das Winterpalais« sagen. ⁷⁰

Eco verwies darauf, daß die Ablösung einer Macht nur aus einer langfristigen strukturellen Veränderung heraus erklärbar sei. Sicher hätten Aufstände etwas mit dem revolutionären Prozeß zu tun. Aber sie seien eher aus der Dummheit der alten Mächte zu erklären: die »Katastrophe von Reformprozessen«. ⁷¹ Eine kluge Regierung leitete notwendige Reformen selbst ein. Es gäbe keinen vernünftigen Grund Reformen zu verweigern, da eine Herrschaft, ob sie es wolle oder nicht, sich letztlich der langfristigen strukturellen Veränderung stellen müsse. Insofern formulierte Eco, dass es aus der Sicht der Herrschaft keinen Unterschied zwischen Reform und Revolution (im Sinne der langfristigen strukturellen Veränderung) gäbe. ⁷²

(Hier sei an die Nähe Hegels zu den bekannten preußischen Reformpolitikern erinnert.)

69 Michel Foucault: Was ist Aufklärung, was ist Revolution. In: »Tageszeitung« vom 1. Juli 1984.

70 Umberto Eco: Die Sprache, die Macht und die Kraft. In: Über Gott und die Welt. Essays und Glossen. Tb-Ausgabe. München 1987. S. 278.

71 Ebenda. S. 279.

72 Ebenda. S. 279ff.

Eco hebt weiter hervor, daß man sich aus der Sicht des Individuums der Macht, in der man lebe, nicht entziehen könne. Aus der Sicht des Individuums könne eine Macht daher nur von innen heraus zerfallen, wenn sie zu Reformen nicht mehr fähig ist.

8. Was ist »Revolution«? Mit dem Begriff »Revolution« bezeichnen wir eine grundlegende Umwälzung der Gesellschaft: »Umwälzung durch Zurückgehen« – diese Spezifik resultiert aus der Besonderheit menschlicher Tätigkeit: die Menschen setzen sich bewußte Zwecke. Die Resultate ihrer Tätigkeit weisen aber eine Differenz zur Zwecksetzung auf, weil die Menschen in ihrer Tätigkeit auch Dinge vollbringen, die nicht in ihrer Absicht lagen. Weil die Zielstellung ihre Zwecksetzung nur allgemein sein kann, die Resultate sind aber besonders. Mit den Worten Hegels: »Jener Zusammenhang enthält nämlich dies, daß in der Weltgeschichte durch die Handlungen der Menschen noch etwas anderes überhaupt herauskomme, als sie bezwecken und erreichen, als sie unmittelbar wissen und wollen. Sie vollbringen ihre Interessen; aber es wird noch ein Ferneres damit zustande gebracht, daß auch innerlich darin liegt, aber das nicht in ihrem Bewußtsein und ihrer Absicht lag.«⁷³

Hier handelt es sich um eine besondere Zyklizität der menschlichen Natur: In Folge der Differenz von Zwecksetzung und Resultat im sozialen Reproduktionsprozeß ist eine zyklische Korrektur, ein zyklisches Zurückgehen in der menschlichen Geschichte nicht zu vermeiden, ja dieses »Zurückgehen« bricht sich, wenn nicht von der jeweiligen Herrschaft als Reform eingeleitet, auch selbst Bahn, mitunter kommt es zu Aufständen.

Die Reproduktionszyklen umfassen auch solche Prozesse, die in philosophischer Terminologie als »Entfremdung« und »Aufhebung der Entfremdung« benannt werden.

Politische Ereignisse geben, wie andere wichtigen Entscheidungen in der Politik, der Geschichte ihre konkrete Besonderheit. Ohne die Einbeziehung der Politik ist Geschichte in ihrem konkreten Verlauf nicht erfaßbar. Die Reduzierung historischer Analyse auf »Strukturen« trennt gerade die Tätigkeit der Menschen von den sozialen Verhältnissen.

Dennoch ergibt sich die Frage, ob die historischen Zäsuren der Geschichte weiterhin an ausschließlich politischen Ereignissen und einzelnen Aufständen fest gemacht werden können. Auch die dualistische Betrachtung von

73 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Philosophie der Weltgeschichte. Bd. 1. Die Vernunft in der Geschichte. Leipzig 1944. S. 66.

»industrieller Revolution« und »bürgerlicher Revolution« bringt keine Lösung des Problems.

9. Einen wichtigen Ansatz gab Nikolai Kondratjew mit seiner Theorie der »langen Wellen« oder »langen Zyklen«. ⁷⁴ Für die Zeit vom Ende des 18. bis Anfang des 20. Jahrhunderts konstatierte Kondratjew in den 1929er Jahren grundlegende Entwicklungszäsuren im Abstand von 50–60 Jahren.

Damit fand Kondratjew den Zusammenhang von sozialem Reproduktionszyklus und historischen Zäsuren heraus.

Fernand Braudel diskutiert diese Zyklen im Zusammenhang mit seiner Forderung nach historischen Forschungen über lange Zeiträume ⁷⁵, weil wesentliche Veränderungen nur über solche Untersuchungen erfaßbar seien. Gleichzeitig bringt er die Dauer des Kondratjew-Zyklus mit der Lebensarbeitszeit von zwei Generationen in Zusammenhang. ⁷⁶ An anderer Stelle hebt er hervor, daß in der europäischen Geschichte kennzeichnend gewesen sei, daß alle bedeutenden Unternehmen von Familien aufgebaut worden seien. ⁷⁷ So bringt Braudel die »langen Wellen« mit dem Wechsel von der 2. auf die 3. Generation in Zusammenhang. Dieser Wechsel ist oft mit gravierenden Umbrüchen verbunden. Braudel schränkt ein, daß die Untersuchungen dieser Frage noch kein abschließendes Urteil zulassen. ⁷⁸ Einstweilen stehen verschiedene Zäsuren mit verschiedenen Kriterien, auf verschiedenen Ebenen zur Diskussion.

Ich gehe zunächst von 1765/75–1820/30–1865/75–1920/30–1965/75 aus. Ohne Zweifel stellen diese Zäsuren aber wesentliche Einschnitte der europäischen Geschichte und der von Europa dominierten Weltgeschichte dar.

Die Generationsfolge ist ein wesentliches Moment der Kultur. Entscheidende kulturelle Leistungen werden stets von einer ganzen Generation vollbracht, der Gründer- oder Pioniergeneration. Die Frage ist, ob der Generationswechsel, besonders der Wechsel von der zweiten auf die dritte Nachfolgegeneration mit einem tiefgreifenden kulturellen Wandel verbunden ist. Umgekehrt ist auch dem Anschein nach eine wesentliche kulturelle Verände-

74 Nikolai Kondratjef: Strittige Fragen der Weltwirtschaft und der Krise. In: Ulrich Hedtke: Stalin oder Kondratjef. Berlin 1990. S. 135ff.

75 Fernand Braudel: Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts. Bd. 3. München 1990. S. 73ff.

76 Ebenda. S. 84. Allgemein zur Bedeutung der Generationen: Karl Mannheim: Das Problem der Generationen. In: Kölner Vierteljahresschrift. (1929)2.

77 Fernand Braudel: Die Dynamik des Kapitalismus. Stuttgart 1997. S. 63.

78 Fernand Braudel: Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts. A.a.O. S. 85.

nung nur von Dauer, wenn sie über mindestens drei Generationen hinweg erfolgt.

Wenn das so wäre, dann käme den Zäsuren dieses Wandels, in den verschiedenen Schichten der Gesellschaft, entscheidende Bedeutung im Geschichtsprozess zu. Aufschluß über den konkreten Zusammenhang von Generationsfolge und historischen Zäsuren kann jedoch nur die weitere Forschung geben.

10. Ein wichtiges Moment und Resultat der Herrschaft der industriellen Revolution ist die Beschleunigung der Lebensprozesse. Herrschaft ist eine soziale Erscheinung, die notwendig ist, um den Willen von Millionen Menschen zu mobilisieren. Hans Freyer hebt hervor, daß Technik und Planung wichtige Grundlagen für Herrschaft darstellen. Ohne Herrschaft gibt es keine Hochkulturen. Man muß in Bezug auf dieses soziale Phänomen simple Vorstellungen vermeiden, es geht hier weniger um die Fähigkeit Menschen etwas verbieten zu können als um die Fähigkeit Menschen massenhaft zu Handlungen zu bewegen, die diese eigentlich nicht wollen. In der Frage der Herrschaft geht es daher um die Position einer Gesamtlage in einer Gesellschaft.⁷⁹

Die technische Entwicklung der Verkehrsverhältnisse führt zu einem scheinbaren Verschwinden von Entfernungen. Dörfer wuchsen zu Städten. Kleinstädte wurden fast explosionsartig zu Großstädten. Aus feudalen Teilstaaten entstanden zentralisierte Nationalstaaten. Die Verkehrsmittel erreichten bald immer größerer Geschwindigkeit. Kleine Fabriken wuchsen zu riesengroßen. Die große Industrie dehnte ihre Aktivitäten auf die ganze Welt aus. »Fortschritt« hieß die Zauberformel. Mit Riesenschritten vergesellschaftete die große Industrie das Leben der Menschen. Alle Menschen wurden immer mehr von allen abhängig. Aber seit der letzten Kondratjew-Zäsur von 1965/75 wird deutlich, daß die Industriegesellschaft gerade an ihren gewaltigen Erfolgen schwer zu tragen hat: Mega-Unternehmens-Fusionen zeigen kaum noch echte wirtschaftliche Wirkung. Der Nationalstaat wurde durch die übernational organisierte Großindustrie neutralisiert. Die große Industrie setzt auf Automatisierung und benötigt keine Massen von Arbeitskräften mehr, baut in absoluten Zahlen nur noch Stellen ab. Die größten wirtschaftlichen Akteure zahlen zudem oft keine Steuern an den Sozialstaat und werden gleichzeitig mit Milliarden Steuergeldern subventioniert. Bruttokennziffern geben kaum noch Aufschluß über die wirkliche Entwicklung, die wirkliche Leistungsfähigkeit eines Landes. Entscheidend ist der Preis eines Unterneh-

⁷⁹ Hans Freyer: Herrschaft und Planung. Zwei Grundbegriffe der politischen Ethik. In: Herrschaft, Planung und Technik. Aufsätze zur politischen Soziologie. Weinheim 1987. S. 30.

mens an der Börse. »Kultur« wird immer stärker auf Börsenauftritte ausgerichtet und auf »Events« reduziert. Weltwirtschaft wird als Betriebswirtschaft betrachtet.

Die große Industrie fordert Reformen und genießt gleichzeitig Steuerprivilegien, die sich auf über hundert Jahre alte Gesetze stützen, mit denen vorwiegend Konzentration und Größe honoriert werden.

Doch die Beibehaltung veralteter Strategien hat absurde Konsequenzen. Die ausschließliche Fixierung auf »Unternehmensgröße« ist nicht zukunftsfähig und hat wahrscheinlich nur noch Bedeutung, um Steuergeschenke und Subventionen in Milliardenhöhe zu verteilen. Einen zwingenden Zusammenhang zwischen wirtschaftlicher Leistungsfähigkeit und Gigantismus gibt es nicht. Die steigende Produktivität der Industrie wird mit dem Verlust des sozialen Zusammenhanges bezahlt.

Programmatische Forderungen der Politik nach »Fortschritt« erscheinen angesichts dieser Entwicklung absurd. Wer wollte die große Industrie und die Banken an Beschleunigung und Fusionseifer noch überbieten?

Hans Freyer konstatierte in den 1950er Jahren, daß der Sozialstaat seine verfassungsgemäße Neutralität bereits verloren habe und durch Umverteilung von mehr als 40% des Sozialproduktes zu einem der größten wirtschaftlichen Akteure wurde. Verbunden damit sah Freyer, daß wirtschaftliche Interessenverbände (Unternehmerverbände und Gewerkschaften) den entscheidenden Einfluß auf die Gestaltung der Politik ausübten, obwohl sie verfassungsmäßig dazu nicht legitimiert sind.⁸⁰

Die Verhinderung anstehender Reformen in der Politik durch die Macht der großen Industrie und Banken wirkt sich verheerend auf die internationale Entwicklung aus: Trotz wachsender Abhängigkeit aller Menschen von allen Menschen, trotz wachsender Vergesellschaftung des Lebens, nehmen die sozialen Spannungen in der Welt explosionsartig zu. Unfähigkeit zu akzeptablem Konsens führt zu Intoleranz und Gewaltausbrüchen. Die sozialen Differenzen, die den Zerfall bisheriger National- und Multinationalstaaten bewirkten, werden von einzelnen Gruppen als kulturelle Differenzen formuliert. Die Begründung erfolgt in der Regel in der Terminologie der Weltreligionen. Der Mechanismus kultureller Konflikte führt dazu, daß die Beteiligten die Ursachen des Konfliktes selbst bald aus den Augen verlieren. Ein Dialog der Kulturen scheint in weite Ferne zu rücken. Droht ein »Kampf der Kulturen«, vor dem Samuel Huntington zu warnen versuchte, ist die Menschheitskultur überhaupt zu bewahren?

80 Hans Freyer: Kultur und Gesellschaft. In: Propyläen-Weltgeschichte in 10 Bänden. Bd. 10. Berlin und Frankfurt/Main 1986. S. 510ff.; Hans Freyer: Das soziale Ganze und die Freiheit des Einzelnen unter den Bedingungen des industriellen Zeitalters. In: Herrschaft. Planung und Technik. Aufsätze zur politischen Soziologie. Weinheim 1987. S. 110.

11. Die große Politik ist gegenüber der »Globalisierung der großen Wirtschaft« dem Anschein nach ohnmächtig. Dieser wachsenden Komplexität politischer Verhältnisse steht heute ein immer hilfloseres politisches Personal der etablierten Parteien gegenüber. Entscheidende Impulse kommen nicht mehr aus dem Bereich der Berufspolitik. Spektakulär treten daher neue Formen sozialer Proteste hervor.

Kann man auf diesem Wege die Entwicklung aufhalten?

Nein. Die rasante Entwicklung der Technik und der globalen Kapitalkonzentration ist nicht aufzuhalten oder zu verhindern. Wer das versucht, der wird »überrollt«. Nach Hans Freyer besteht nur die Möglichkeit, die moderne Gesellschaft an tiefere Schichten des sozialen Zusammenlebens zu erinnern: Heimat, Familie, Nachbarschaft, gegenseitige Hilfe, Freundschaft. Dieses seien Schichten, die die Entwicklung nicht bremsen, sondern »wachsen lassen« könnten, wie der Acker das Getreide. Schichten, von denen der »Fortschritt« nicht »zehrt«, sondern die den »Fortschritt« tragen, ohne zu beharren. Es müssen allgemeine Kräfte wachgehalten werden.⁸¹

Man müßte heute anfügen: Dezentralisierung, Regionalisierung, Selbstverwaltung, Selbständigkeit.

Diese Schichten des sozialen Zusammenlebens sind wesentlich älter als die heutige kapitalistische Gesellschaft.

Fernand Braudel hob hervor, daß Kultur im Kapitalismus mehr ist als kapitalistische Kultur. Die heutige Gesellschaft werde zwar vom Kapitalismus dominiert, der Kapitalismus sei auch dynamisch, aber es existierten gleichzeitig immer auch ältere soziale Verhältnisse weiter: die »Civilisation materielle«.⁸² Diese grundlegende, allgemeine Schicht menschlicher Geschichte sei von hoher Stabilität und existiere weit länger als alle bekannten Hochkulturen. Man müsse die Dominanz der heutigen kapitalistischen Kultur von der Vielfalt älterer Schichten unterscheiden. Auch dem Kapitalismus sei keine kulturelle Nivellierung gelungen.

Aus dieser Differenz erwächst immer wieder die Möglichkeit der Weiterentwicklung der menschlichen Gesellschaft.

81 Hans Freyer: Der Fortschritt und die haltenden Mächte. In: Herrschaft, Planung und Technik. Aufsätze zur politischen Soziologie. Weinheim 1987. S. 82.

82 Der französische Originaltitel des dreibändigen Werkes »Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts lautet »Civilisation matérielle, économie et capitalisme«. Bereits im ersten Band legt Braudel seine Auffassung dar, daß »Civilisation matérielle«, im Sinne einer allgemeinen, grundlegenden Kultur (die Begriffe Kultur und Zivilisation könne man ohne Bedenken synonym gebrauchen, Bd. II. S. 614), eine Art Basis aller bisherigen Gesellschaften sei (Bd. I. S. 13ff.), daß sich auf dieser Kultur verschiedene Stockwerke, Schichten, Wirtschaftssysteme, Institutionen aufbauten und wieder untergingen (Bd. III. S. 614).

Gerade angesichts der Hypertrophierung kalter Effizienz ist es wichtig, daß an »haltende Mächte«, an das kulturelle Erbe erinnert wird.⁸³ Bei dieser Form von Erinnerung geht es um soziale Prozesse, die über das Erkennen hinausgehen. Hegel faßte Erinnern und Reflexion auch unter ontologischem Aspekt, im Sinne von Nach-Innen-Gehen, Zurückgehen in den Grund des Systems,⁸⁴ um die weitere Entwicklung zu sichern. Unter diesem Aspekt ist »Erinnerung« eine politische Aufgabe. Diese hat nichts mit Moralismus zu tun. (Was soll z. B. »Aufarbeitung« von Geschichte sein?) Unter politischem Aspekt ist die »Erinnerung« der Rückgriff auf allgemeine soziale, d. h. kulturelle Kräfte, um die Zukunft der Gesellschaft zu sichern. Insofern kommt im 21. Jahrhundert dieser Erinnerung an die allgemeine Kultur im Sinne der Civilisation materiell in theoretischem und praktischem Sinne existentielle Bedeutung zu.

12. Ist ein Dialog der Kulturen auf Basis der »Universalität westlicher Kultur« möglich? Wie die praktischen Erfahrungen zeigen wohl kaum.

Selbst Leitartikler der FAZ lehnen einen Dialog ab,⁸⁵ von radikalen Positionen ganz zu schweigen.⁸⁶

Andererseits gibt es auch keinen Grund im Namen des »Multikulturalismus« die westliche Kultur negieren zu wollen. Ein Dialog ist nur möglich zwischen selbstbewußten Partnern.

Insofern gehört die Anerkennung der Existenz relativ selbständiger Kulturkreise zu den Voraussetzungen eines Dialoges. Beginnen sollte der Dialog bei den Formen kulturellen Selbstverständnisses. Der Kulturbegriff umfaßt mit der Aneignung der Natur durch den Menschen auch die Stufen der Reflexion der Menschen über diesen Prozeß, ihr Selbstbewußtsein, ihre Identität. Es geht in der Frage der Identität nicht nur um ein Bewußtsein von den praktisch-kulturellen Prozessen, etwa in spezieller künstlerischer, religiöser, juristischer, politischer, moralischer o. a. Form. Unter dem Aspekt der Kultur erfassen wir die Gesamtheit der menschlichen Existenz. Identität ist das Bewußtsein von der praktischen und theoretischen Tätigkeit der Menschen, ihr existenzielles Bewußtsein, ihr Selbstbewußtsein.

83 Hans Freyer: Der Fortschritt und die haltenden Mächte. A.a.O. S. 82f.

84 Volker Caysa: Erinnern und Reflexion. Philosophisches Informationsbulletin. Heft 3/5. Berlin 1989. S. 176.

85 Mark Siemons: Die Achse des Guten. Kann der Westen andere anerkennen, ohne sich selbst aufzugeben? In: »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 5. Februar 2002.

86 Richard Herzinger: Ideologie des Rückzuges. In: Lettre international. Heft 37. II/1997. S. 16ff.

In der Menschheitsgeschichte traten in Bezug auf diese Reflexionsform bisher zwei große Ideenformationen zur Konstituierung dieses Selbstbewußtseins auf: die Naturreligion (Mythos) und die Weltreligionen. Den größten Einfluß haben heute immer noch die Weltreligionen. Diese nahmen zwar Elemente des Mythos auf, vermochten aber nicht die Naturreligion anzuerkennen.

Auch sind die Weltreligionen in der Gegenwart bislang nicht einmal zu einem echten Dialog mit anderen Weltreligionen fähig, vom Dialog mit den Naturreligionen ganz zu schweigen.

Deshalb scheint im 21. Jahrhundert eine neue Form des kulturellen Selbstbewußtseins notwendig zu werden: der Humanismus.⁸⁷ Bereits in der Renaissance tauchte dieser erstmals punktuell auf. Heute ist ein Bewußtsein darüber, daß die Menschheit ein Teil der Natur ist, und daß das Mensch-Sein die entscheidende Gemeinsamkeit aller Menschen darstellt, unabhängig von unterschiedlichen Auffassungen und Glauben.

Der kulturelle Dialog im 21. Jahrhundert muß diesen humanistischen Konsens befördern. Deshalb ist dieser Dialog unverzichtbar. Wie sollten auch sonst Gegensätze überwunden, d. h. neue Formen des Zusammenlebens unterschiedlicher Kulturen gefunden werden können?

Die europäische Renaissance kann man auch als ein Modell für den wünschenswerten Verlauf des gegenwärtigen Übergangsprozesses betrachten. Wiedergeburt, Erneuerung erfolgte durch die Erinnerung an das kulturelle Erbe. In der Erneuerung wurde das Erbe bewahrt. In diesem Sinne kann man die europäische Renaissance auch als Modell für den Begriff der Revolution betrachten. Revolution ist Erneuerung durch Bewahren und Bewahren durch Erneuerung.

Der heutige Humanismus muß die Errungenschaften der Naturreligionen und der Weltreligionen aufnehmen und das ganze kulturelle Erbe der Menschheit bewahren. Mit dieser Orientierung wird aber auch eine Erneuerung, eine Wiedergeburt, eine Revolution der heute von der kapitalistischen Kultur dominierten Kultur möglich sein.

Die Revolution ist somit auch ein Prozeß der praktischen Kritik.

Kritik umfaßt das Spannungsfeld von Bewahrung und Erneuerung.

13. Im kulturellen Dialog müssen Antworten auf heutige Fragen gegeben werden. Antworten – das sind Worte, über die wir noch nicht verfügen.

Der Humanismus kann die Grundlage für die gemeinsame Suche sein.

⁸⁷ Fernand Braudel: Die Kulturgeschichte. In: Schriften in zwei Bänden. Bd. I. Stuttgart 1992. S. 292.

Es handelt sich dabei um einen öffentlichen, »sozialen Lernprozeß«. Ein Zusammenhang zum Konzept der »offenen Gesellschaft« scheint naheliegend. In der westlichen Welt ist die Auffassung vom Ideal einer »Offenen Gesellschaft«, wie es durch Karl Popper formuliert wurde, außerordentlich populär. Der hochdekorierte Popper genießt den Ruf eines Aufklärers und Anti-Metaphysiker. »Offenheit« bezieht sich bei Popper weniger auf die Landesgrenzen, sondern eher auf »Problemlösungen«. Eine »offene Gesellschaft« kann daher nur eine sein, die den sozialen Lernprozeß öffentlich vollzieht.

Doch gerade solchen Anforderungen ist die umfängliche Theorie Poppers nicht gewachsen. Popper sah zwar deutlich, daß die Voraussetzungen seiner Wiener Jugend, die empiristische Logik des Wiener Kreises, nicht für solche Aufgaben taugt. In diesem Punkt hat er ohne Zweifel Recht. Aber die Ersetzung der logischen Folgerung von p auf q durch p auf $\text{non } p$, durch die Erhebung der »Falsifikation«⁸⁸ zur universellen Methode, ermöglicht kein wissenschaftliches Begreifen sozialer Lernprozesse. Es bleiben die theoretischen Voraussetzungen p oder/und q . Entweder eine abstrakte Unterscheidung oder eine abstrakte Identifizierung. Für eine differenzierte Analyse sind diese Mittel ungeeignet. In der Wirklichkeit, im sozialen Lernprozeß beginnt man nicht immer wieder beim »Punkt Null«. Bewahren und Erneuern stehen in einem widersprüchlichen Zusammenhang. Nach Poppers Methode schließen sie sich aus oder fallen abstrakt zusammen oder beides. Für Popper ist Kritik daher vorwiegend »Widerlegung«.

Poppers Kritik aller Geschichtsphilosophie und Religion, die er als eine Art Aberglaube mißversteh, ist das Zentrum seiner Metaphysik-Kritik. Er polemisierte gegen die Formulierung »historischer Gesetze« und den damit verbundenen Glauben, die Geschichte würde sich, wegen solcher Gesetze, wiederholen.⁸⁹ Aber Popper selbst macht historische Gesetze am Merkmal der »Wiederholung« fest. Ohne Zweifel traf er mit dieser Kritik solche Theoretiker, wie Oswald Spengler, der von der Wiederkehr bestimmter Konstellationen ausging und die Analogie (den Vergleich) zur wichtigsten Methode der Geschichtswissenschaft erhob. Die Ironie der Geschichte besteht aber darin, daß Popper nur über die wissenschaftlichen Mittel verfügt, die gerade die Analogie hypertrophieren. Die andere Seite der Popperschen Sicht ist die Unfähigkeit, die Geschichte des historischen Denkens verstehen zu können. Nur so ist es erklärbar, daß er allen Ernstes Plato, Hegel und Marx aus dem philosophischen Denken verbannen will.⁹⁰ Gerade jene Denker waren es aber,

88 Karl Popper: Logik der Forschung. Tübingen 1994. S. 15

89 Karl Popper: Das Elend des Historizismus. Tübingen 1987. S. 88.

90 Karl Popper: Die Feinde der offenen Gesellschaft. Tübingen 1992.

man erinnere sich nur an den Hegelschen Aperçu – die Geschichte lehrt uns, daß Völker und Regierungen aus der Geschichte nichts gelernt haben (weil sie nicht konkret zu denken vermögen) – die entscheidende Beiträge für öffentliche Lernprozesse lieferten, nicht nur proklamierten.

So wirkt dann Poppers Credo – »von der Zukunft können wir nichts wissen« – eher wie die Postulierung eines negativen fixen Haltepunktes. Hier schlägt absolute Antimetaphysik in Metaphysik um.

Gerade in der neokonservativ/neoliberalen westlichen Politikwissenschaft erlangte die unhistorische Antimetaphysik Poppers seit den 1970er Jahren großen Einfluß. William Pfaff, der selbst einst Assistent im Hudson-Institut bei Hermann Kahn war, veröffentlichte in seiner einseitigen Huntington-Kritik, »nebenbei«, persönliche Erinnerungen, die einen Zusammenhang zum Zustand heutiger Politikberatung und der Auffassung Poppers herstellen: Geschichte und Kultur wurden in den letzten Jahrzehnten vernachlässigt: Statt dessen wurde Politologie auf rein »quantitative Verfahren« und »analytische Gerätschaft« reduziert: »Kulturelle und historische Faktoren waren aus diesen Modellen und Faktoren fast unweigerlich ausgeschlossen.« Die Ursache sieht Pfaff darin, daß die Auftraggeber dieser Studien Berufspolitiker seien. Diese forderten »harte, objektiv kommunikable, mathematisch oder experimentell untermauerte Analysen. Sie wollen quantifizierbare Schlußfolgerungen, weil sie Zahlen für objektiv und zuverlässig halten.« Das Grundproblem der westlichen politischen Systems bestehe in folgendem Umstand: »Damals, wie heute (stand) der Bürokrat oder Politiker auch unter dem Druck aktueller Krisen und politischer Interessen. Er oder sie besitzen weder die professionelle Motivation, noch die Fundierung, um sich mit Themen zu befassen, die nicht gerade in den Nachrichten auftauchen oder dem derzeit modischen Erkenntnisfundus Washingtons angehören.«⁹¹

Die Arbeiten von Sir Karl Raimund Popper lieferten die »theoretische Begründung« für diesen Niedergang.

14. Die vergleichende Kulturforschung liefert die Grundlagen für die Hypostasierung der westlichen Kultur zur »Universalkultur«. Alle »vergleichende Forschung« besitzt aber ein Dilemma: Es werden »gleiche« Momente im Geschichtsprozeß gesucht, als ob die Geschichte sich dann und wann in diesen Momenten wiederholen würde. »Soziales Lernen« heißt unter diesem Aspekt die Suche nach analogen Momenten, um eine Wiederholung entweder zu befördern oder verhindern zu wollen.

91 William Pfaff: Huntingtons Irrtum. In: Lettre international. Nr. 37/II/1987. S. 12ff.

Die moralistische Steigerungsform dieser Methode: »Man befaßt sich mit Geschichte, damit sich bestimmte Dinge nicht wiederholen!« Wenn wir das einsehen, dann haben wir aus der Geschichte »etwas gelernt«.

Gegen diese Auffassung gibt es einen entscheidenden Einwand: In der Geschichte gibt es keine einfachen Wiederholungen. Deshalb kann die Methode des Vergleiches, der Analogien keine Grundlage ernsthafter historischer Forschung sein, maximal eine Voraussetzung für Wissenschaft.

Eigentlich ist solcher Art Forschung auch nicht mehr nötig: Die Auffassung von der Universalität der westlichen Kultur hat im Westen mittlerweile den Status eines allgemeinen Vorurteils erreicht. Man empfindet nur noch als peinlich, daß Fukuyama aussprach, was alle dachten. Der Glaube an eine »objektive Tendenz, die in der Gegenwart des Westens schon erfüllt ist, um sich dann allmählich auch im Rest der Welt durchzusetzen« beherrscht den westlichen Zeitgeist.⁹²

Eine solchen Position ist auch sehr bequem. Weder muß man sich ernsthaft um einen Dialog der Kulturen bemühen, noch ernsthaft über Reformen im Westen nachdenken. Entscheidend sei die »Rationalität« des Westens, der sich der Rest der Welt nicht widersetzen könne. Maximal mag man sich »neue Organisations- und Verständigungsformen« in der Ausdehnung der alten, vertrauten Kultur des Westens auf die ganze Welt vorstellen.⁹³ Eine Alternative für die globale Entwicklung wird nicht einmal in Gedanken bedacht: »Ein neues ›System‹ [...] zu erwägen, wäre [...] nicht nur illusionär sondern auch gefährlich.«⁹⁴

Diese bescheidene Denkfähigkeit des FAZ-Leitartiklers wird erklärbar, wenn man bedenkt, daß auch das soziale Denken einer zyklischen Entwicklung folgt. Die neokonservativen/neoliberalen Ideologen reagierten auf die Kondratjew-Zäsur von 1965/75 mit einer Einschränkung der politischen Strategie. Wie in der Wirtschaft die langfristigen Ziele zugunsten kurzfristiger Gewinne vernachlässigt wurden, so verzichteten die Ideologen zunehmend auf welthistorische Forschungsprobleme. Man rettete sich in die Vorstellung, daß die bisherige Geschichte den »Sinn« hatte, die eigene Gegenwart vorzubereiten. Man stellte die »Moderne« einer irgendwie gearteten »Vormoderne« gegenüber. Popper wurde in den 1980er Jahren noch einmal vielfältig geehrt und mit Preisen versehen. Es setzte sich eine gewisse Geschichtslosigkeit des westlichen Denkens allgemein durch. Berühmte Philosophen der 2500-jährigen Denkgeschichte Europas wurden als »vormo-

92 Mark Simons: Die Achse des Guten. A.a.O.

93 Ebenda.

94 Ebenda.

dern« und »unterkomplex« – Ausdrücke, die es einem kalt den Rücken herunterlaufen lassen – denunziert.

Insofern kommt Samuel Huntington die Rolle eines Ausnahmedenkens in der etablierten westlichen Politologie zu. Dies dürfte auch die Diskrepanz von breitem Interesse in der Öffentlichkeit und Diskursverweigerung im akademischen Gelehrten-Betrieb erklären. Huntington brach Tabus und benannte die Gefahren eines simplen, selbstgefälligen »Weiter so!«.

So antwortet er auf das scheinbar selbstverständlichen Rationalitäts-Argument: Nicht die Rationalität habe den Westen zur Vorherrschaft über den Rest der Welt geführt, sondern der brutale Einsatz von militärischer Gewalt. Der Westen vergesse das leicht, der Rest der Welt werde dies niemals vergessen.⁹⁵ Aus dem Wissen um die möglichen Gefahren heraus entwickelte Huntington seine Konzeption zur Vermeidung künftiger Konflikte.

In gewissem Sinne erinnert sein Buch an die Herausforderung, die Oswald Spengler mit seiner Arbeit »Der Untergang des Abendlandes«⁹⁶ für den etablierten Wissenschaftsbetrieb und den naiven Fortschrittsglauben seiner Zeit schuf.

Spengler machte in seinem 1911 begonnenen Werk darauf aufmerksam, daß in der bisherigen Geschichte dem Aufstieg einzelner Kulturen stets auch deren Niedergang folgte. Um diese Position zu belegen, versuchte Spengler bekannte Kulturen hinsichtlich ihrer Stadien zu vergleichen: »In diesem Buch wird zum erstenmal der Versuch gewagt, Geschichte vorauszubestimmen. Es handelt sich darum, das Schicksal einer Kultur, und zwar der einzigen, die heute auf diesem Planeten in Vollendung begriffen ist, der westeuropäisch-amerikanischen, in den noch nicht abgelaufenen Stadien zu verfolgen.«⁹⁷ Die Analogie war seiner Meinung nach die wichtigste Methode der Geschichtswissenschaft.

Spenglers Buchtitel erlebte einen beträchtlichen Verkaufserfolg. Offensichtlich traf er den Nerv seiner Zeit.

Im Nachhinein versuchte Spengler falsche Eindrücke zu korrigieren. Der »Untergang des Abendlandes« sei nicht wie der der Titanic zu verstehen, sondern möglicherweise als allmählicher Niedergang über 300 Jahre, die Hochkulturen seien auch keine isolierten Erscheinungen. Es half aber nichts. Das Urteil des Publikums stand fest.

Im Detail war Spengler einer Fülle von wissenschaftlicher Kritik ausgesetzt, die sich in der Mehrzahl auf einzelne historische Fakten und Daten

95 Samuel Huntington: Der Kampf der Kulturen. A.a.O. S. 68.

96 Oswald Spengler: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München 1918 (Bd. I) und 1923 (Bd. II).

97 Oswald Spengler: Der Untergang des Abendlandes. [9. Tb-Auflage.] München 1988. S. 3.

beschränkte. Dennoch wirkte die Arbeit Oswald Spenglers in hohem Maße auf Persönlichkeiten wie Thomas Mann, Hermann Hesse, Ernst Bloch, Theodor Adorno u. v. a.

Hans Freyer war nicht nur einer der größten Bewunderer Spenglers, sondern auch einer seiner grundsätzlichsten Kritiker. Die Arbeit »Weltgeschichte Europas«, die Freyer zwischen 1939 und 1945 schrieb, war auch ein Versuch einer kritischen Weiterführung Spenglers. Freyer hob besonders hervor, daß Spengler unbeabsichtigt den Eindruck erwecke, als ob das Schicksal der Kulturen vorherbestimmt sei. Es sei zwar zutreffend, daß die Handlungen der Menschen zwar immer durch bestimmte Bedingungen bestimmt werden, daß sich aber Völker und Nationen über ihren Weg immer in politischen Entscheidungen durchsetzen oder nicht. Die Geschichte verlaufe nicht stetig, deshalb müsse man, um die Geschichte konkret erfassen zu können, diese konkreten Entscheidungssituationen unbedingt beachten.⁹⁸

In der Geschichte sei in vergangenen Jahrtausenden die Wanderung der Normalfall gewesen. Deshalb könnten die Hochkulturen keine starren Gebilde sein. Ihre Entstehung solle man sich, mit einem Wort Wilhelm Diltheys, bei der Beschreibung des Auftretens Roms in der Weltgeschichte, als »Emporsteigen« eines neuen Erdteiles aus dem »Meer der Geschichte« vorstellen. Freyer fügte an: »um nach Ablauf seiner Epoche überflutet zu werden oder zu zerbrechen.«⁹⁹

Freyer plädierte für eine »denkende Betrachtung« der Weltgeschichte, im Sinne Hegels, aber mit Analyse der wichtigen politischen Entscheidungen.

Seine Kritik von Marx traf eher den Marxismus: »Der Ausgangspunkt des Marxismus ist, daß er das Industriesystem als die alleinige Wirklichkeit setzt, unter Abstraktion von allen Beständen alter Volksordnung, die doch reichlich eingeschichtet bleiben: Bauerntum, Mittelstand, Beamtentum und Kleinbürgertum, so als ob nur jene Industriervierviere da wären, und zwischen Ihnen wäre nichts.«¹⁰⁰

Freyer, der die »Pariser Manuskripte« und die »Deutsche Ideologie« kannte, kann hier nicht genug zwischen Marx und dem »Marxismus« differenzieren.

Er trifft mit seiner Bemerkung jedoch ein wichtiges Forschungsproblem.

Fernand Braudel führt die Freyerschen These fort. Seiner Auffassung nach entstehen und vergehen Reiche, Imperien und Institutionen. Die Civi-

98 Hans Freyer: Weltgeschichte Europas. Stuttgart 1969. S. 49.

99 Ebenda.

100 Ebenda. S. 571.

lisation materielle weise dagegen eine hohe Kontinuität und Beständigkeit auf.

Als Begründung verweist Braudel auf Lenin: »Für Lenin hat der Kapitalismus einer allgemein bekannten Passage zufolge (1916) die Richtung ›erst auf einer sehr hohen Stufe seiner Entwicklung, erst, als sich bestimmte wesentliche Eigenschaften des Kapitalismus bereits in ihre scheinbaren Antinomien zu verkehren begannen [...] gewechselt‹ (um Anfang des 20. Jahrhunderts in den ›Imperialismus‹ umzuschlagen). Wichtig an diesem Prozeß vom wirtschaftlichen Blickwinkel aus ist, daß an die Stelle des freien Wettbewerbs, [...] der den wesentlichen Zug des Kapitalismus und der Marktproduktion ganz allgemein (ausgemacht hatte), kapitalistische Monopole treten.«

Braudel fügt hier ein: »Unnötig anzufügen, daß ich mich dieser Meinung nicht anschließen kann. Aber, fährt Lenin fort ›die Monopole schalten den freien Wettbewerb, aus dem sie hervorgegangen sind, in der Tat nicht völlig aus: sie bestehen über und neben ihm fort‹.«

Braudel fügt ein: »Und hier stimme ich voll und ganz mit ihm überein. In meine Sprache übersetzt, heißt das: ›der Kapitalismus‹ (von gestern und heute natürlich mit einer Reihe mehr oder minder stark ausgeprägter monopolistischer Phasen) schaltet die freie Konkurrenz der Marktwirtschaft, aus der er hervorgegangen ist (und von der er nach wie vor zehrt) nicht aus; er besteht über und neben ihr fort.«¹⁰¹

Für die Übersetzer Braudels scheint Lenin derartig unbekannt gewesen zu sein, daß sie als Quelle nur »Lenin Werke« angaben. In der Tat finden sich solche Äußerungen mehrfach bei Lenin. Letztlich war diese Sichtweise auch Grundlage für seine Fähigkeit zum Umdenken von der Kriegswirtschaft in eine andere Form der Politik. In einer Auseinandersetzung mit den linken Kommunisten um Nikolai Bucharin, die die Gesellschaft von einem »reinen« Imperialismus zu einem »reinen« Kommunismus« – »transformieren« – wollten, argumentierte Lenin ähnlich: »Der Imperialismus gestaltet die Wirklichkeit des Kapitalismus nicht von Grund auf um, und er kann es auch nicht. Der Imperialismus kompliziert und verknotet die Widersprüche des Kapitalismus [...], aber den Austausch, den Markt, die Konkurrenz, die Krisen usw. beseitigen kann der Imperialismus nicht.«¹⁰²

Die linken Kommunisten stützten sich dem Anschein nach auf die Worte von Marx. Doch vermochten sie im Marxschen Kapital nicht die isolierte

101 Fernand Braudel: Die Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts. Bd. II. München 1990. S. 640.

102 Wladimir I. Lenin: Einige Erwägungen zu Bemerkungen der gesamtrossischen Aprilkonferenz. In: Werke. Bd. 14. Berlin 1956. S. 465.

Darstellung des Industriekapitalismus von der umfassenden Analyse zu unterscheiden.

Dies war keine Einzelercheinung. Bereits die Theoretiker der deutschen Sozialdemokratie nahmen in der Regel nur den ersten Band des Kapitals zur Kenntnis, und diesen nur unter ökonomistischen Aspekt. Man hielt sich bei Details auf und betrachtete das »Kapital« als Nachschlagewerk für »Rechenbeispiele«. Die Kautskysche Arbeit »Marx' ökonomische Lehren«¹⁰³ wurde ein großer Verkaufserfolg. Offensichtlich entsprach die Kanonisierung von Marx den Erwartungen der Mitgliedschaft. Doch in der deutschen Sozialdemokratie und in deren »Marxismus« begann die Instrumentalisierung des Marxschen Werkes. Stalin setzte an diesem Punkt an und machte aus der Parteiideologie eine Staatsideologie.

Aus diesem Grund muß man Zurückgehen auf die Anfänge des Marxschen Denkens in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« und der »Deutschen Ideologie.«

Oben deutete ich an, daß Marx die Kultur zunächst als menschliche Natur bestimmte. Dies ist aber nur eine Nominaldefinition. Um die Kultur in ihrer Konkretheit zu begreifen bedarf es der Einbeziehung der menschlichen Geschichte. »Denkende Betrachtung« der Weltgeschichte und gleichzeitig Analyse der Tätigkeit der Menschen: am wirklichen Lebensprozeß muß man beginnen, d. h. nicht so, wie sie in der eigenen oder fremden Vorstellung erscheinen mögen, sondern wie sie wirklich sind, d. h. wie sie wirken.¹⁰⁴

Der entscheidende Punkt in diesem Prozeß, der lebendige Gegensatz, wurde von Hegel formuliert: »Jener Zusammenhang enthält nämlich dies, daß in der Weltgeschichte durch die Handlungen der Menschen noch etwas anderes überhaupt herauskomme, als sie bezwecken und erreichen, als sie unmittelbar wissen und wollen. Sie vollbringen ihr Interesse; aber es wird noch ein Ferneres damit zustande gebracht, das auch innerlich darin liegt, aber das nicht in ihrem Bewußtsein und ihrer Absicht lag.«¹⁰⁵

In der Marxschen Übersetzung lautet dieser entscheidende Punkt: »In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. [...] in großen Umrissen können asiatische, antike,

103 Karl Kautsky: Marx' ökonomische Lehren. Stuttgart 1887.

104 Karl Marx/Engels, Friedrich: Die deutsche Ideologie. A.a.O. S. 25.

105 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte. Leipzig 1944. S. 66.

feudale und modern bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation bezeichnet werden...«¹⁰⁶

Den Zusammenhang, den die Menschen in der Reproduktion ihres Lebens herstellen, nannte Marx, an Hegel anknüpfend, Formation, Gesellschaftsformation. Er tat dies auch, um sich von bestimmten utopischen Erlösungslehren in Frankreich abzugrenzen, die die Rolle der Bedingungen des sozialen Lebens ignorierten.¹⁰⁷

Marx formulierte diese Position für die Einleitung zu einer Vorgängerschrift des »Kapitals«. Es handelt sich um eine Entwicklungsdefinition des Begriffes der Gesellschaftsformation«. Mit dieser Formulierung sollte der »Hintergrund« der Kapitalismus-Analyse dargelegt werden. Das Kapitalverhältnis sollte zum Zwecke der bessern Verständlichkeit »rein« dargestellt werden, ohne Außenhandel, Kolonialismus und Militarismus. Es ging darum zu zeigen, wie ein sich-selbst-reproduzierendes System aus sich selbst heraus, wie das Industriekapitalverhältnis aus der bürgerlichen Gesellschaft heraus entstand.

Ein Blick zurück in die »Deutsche Ideologie« zeigt jedoch, daß sich Marxens Interesse auf die ganze Geschichte, auf die Kultur erstreckte.

Ein Indiz für diese These ist auch, daß sich Marx nicht auf den Begriff des »Mittelalters« einläßt, sondern eine Epoche mit »Feudalismus« definiert. (Mit dem Begriff des »Mittelalters« versuchte das Bürgertum den Feudalismus als Stufe zur eigenen Gesellschaft darzustellen.)

Letztlich wird auch deutlich, daß die Formulierungen von 1859 eine Art Arbeitshypothese darstellten. Wichtig war dieser Begriffsrahmen, um die empirische Analyse der Weltgeschichte »denkend« vornehmen zu können. Gleichzeitig war der Marxsche Begriff der Formation aber offen für Weiterentwicklung. Die Methode der dialektischen Logik besteht eigentlich aus zwei gegensätzlichen Herangehensweisen: die Deduktion der Begrifflichkeit und die Induktion der empirische Untersuchungen.

Hoffnung und Skepsis werden in einer Art Differenzierung zu einer Bestimmung des Maßes für unser Handeln geführt. Dies ist nur möglich, wenn Methode und Methodensystem selbst entwicklungsfähig sind.

Wir können also davon ausgehen, daß sich Marx der Schichtung sozialer Verhältnisse bewußt war. Das, was er »Feudalismus« nannte, war auch in

106 Karl Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie. Einleitung. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke. Bd. 13. Berlin 1976. S. 8f.

107 Hans-Peter Jaeck: Die materialistische Erklärung des gesellschaftlichen Formationsprozesses. Zur Entstehung des Kategoriensystems der dialektisch-materialistischen Geschichtsauffassung von Karl Marx und Friedrich Engels. In: Formationstheorie und Geschichte. Berlin 1978. S. 78.

seinen Augen kein »reiner« Feudalismus. Den hat es wohl nie gegeben. Vielmehr war es eine Gesellschaft, die von feudalen Verhältnissen dominiert wurde. Die Dominanz erfordert nur die notwendige Macht, keine »Reinheit«.

So kann man sich die ganze bisherige Menschheitsgeschichte vielleicht so vorstellen, daß aus sehr alten Formen des sozialen Zusammenlebens punktuelle Verhältnisse (»progressive Epochen«) erwachsen, die eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Raum dominierten. Diese Hochkulturen, (»Inseln«, »Kontinente«) verloren nach einer bestimmten Zeit ihre Dominanz und gingen in die allgemeine Kultur (Civilisation materielle) zurück. Gleichzeitig existierten in der allgemeinen Kultur die älteren Kulturschichten weiter. Wir müssen uns also ein Allgemeines vorstellen, aus dem das Besondere entsteht und in daß das Besondere wieder zurückgeht.

Ein Allgemeines, das den Reichtum des Besonderen in sich trägt.

»Denkende Betrachtung« heißt nüchterne Betrachtung der Weltgeschichte, ohne Voreingenommenheit. So ergibt sich die Frage, wie man das Verhältnis von Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit, von Überordnung und Unterordnung darstellen kann.

Es gab verschiedene Ansätze. Ricarda Huch wählte in ihrer »Deutschen Geschichte« eine Form der Konzentration auf ausgewählte Ereignisse, wesentliche Züge der Geschichte, die sie mit Reflexionen ergänzte.¹⁰⁸

Hans Freyer entschied sich für ein ähnliches Verfahren in seiner »Weltgeschichte Europas«.¹⁰⁹ Die Darlegung von Grundzügen und entscheidenden Ereignissen wechselte mit methodologischen, philosophischen, juristischen, literaturwissenschaftlichen u. a. Reflexionen.

Die Herausgeber der 10-bändigen »Propyläen-Weltgeschichte« entschieden sich für den Verzicht einer einheitlichen Darstellungsmethode und für die Einbeziehung einer Vielzahl von Autoren.¹¹⁰

Die Autoren der »Weltgeschichte bis zur Herausbildung des Feudalismus« versuchten die Dominanz bestimmter Kulturen durch die Reihenfolge in der Darstellung der einzelnen Kapitel zu erfassen.¹¹¹

Dies war ein interessanter Versuch, wenn auch die Betonung der Darlegung zu sehr auf den Strukturen lag. Die Rolle der menschlichen Entscheidung, wie sie Hans Freyer besonders anmahnte, wurde vernachlässigt. Dadurch verlor das Werk unnötig an Lebendigkeit.

108 Ricarda Huch: Deutsche Geschichte. 3 Bände. Zürich 1987.

109 Hans Freyer: Weltgeschichte Europas. Stuttgart 1969.

110 Golo Mann: Einleitung. In: Propyläen-Weltgeschichte in 10 Bänden. Bd. 8. Berlin und Frankfurt 1990.

111 Weltgeschichte bis zur Herausbildung des Feudalismus. [Arbeitskollektiv unter Leitung von Irmgard Sellnow]. Berlin 1977.

Die dreibändige Arbeit von Fernand Braudel, die in der deutschen Übersetzung schlicht mit »Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts« aufgelegt wurde, bringt schon im französischen Titel den methodischen Ansatz zum Ausdruck: »Die allgemeine Kultur, die Ökonomie und der Kapitalismus«. ¹¹²

Für Braudel war das Verhältnis des modernen Kapitalismus zu den älteren kulturellen Verhältnissen die entscheidende Frage.

Hier gilt es anzuknüpfen. Man muß unterscheiden zwischen der Dominanz der westlichen Kultur und der wirklichen Vielfalt der allgemeinen Kultur.

Diese »Vielfalt der allgemeinen Kultur« ist kein »Überrest«, sondern die Substanz, die Grundlage für die Stabilität der Menschheitsentwicklung. Das Allgemeine, das den Reichtum des Besonderen in sich trägt.

Vielfach versucht man dieses Problem mit vergleichende Untersuchungen der Kultur zu erforschen. Aber der Vergleich kann nur die Voraussetzung für wissenschaftliche Untersuchungen sein. Man muß sich heute auf den inneren Zusammenhang zwischen der westlichen und den nichtwestlichen Kulturen konzentrieren. Konzentriert kommt dieser innere Zusammenhang im Verhältnis von Ökonomie und Politik zum Ausdruck.

Einige wichtige Untersuchungen bezogen sich in den letzten Jahren deshalb auf das Problem der Macht. Hans Freyer betonte seinerzeit die Bedeutung dieses Untersuchungsansatzes und bedauerte, daß in der Soziologie das Problem der Macht und der Herrschaft stiefmütterlich behandelt wurde. ¹¹³

Paul Kennedy analysierte die wichtigsten Staaten, Reiche und Imperien der Weltgeschichte zwischen 1500 und 2000. ¹¹⁴

Michel Foucault setzte in gewissem Sinne die Analyse von Hans Freyer fort, indem er Formen und Praktiken der Macht der großen Industrie in der Industriegesellschaft untersuchte. Gleichzeitig dehnte er aber die Untersuchung auf den Einfluß aus, den der westliche Wohlfahrts- und Sozialstaat auf die Gesundheit und die Lebensgrundlagen der Menschen ausübte. ¹¹⁵ Foucaults Ergebnisse werden heute mit dem Schlagwort »Biomacht« umschrieben. Viel wichtiger ist aber die Methode Foucaults, der in einer Vielzahl von Untersuchungen zeigte, wie im modernen Industrie-National-Zentralstaat die Notwendigkeit der Fürsorge entstand und wie sich aus dieser Fürsorge

112 Fernand Braudel: Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts. 3 Bände. München 1990.

113 Hans Freyer: Beiträge zur Theorie der Herrschaft. In: Herrschaft, Planung und Technik. A.a.O. S. 65.

114 Paul Kennedy: Aufstieg und Fall großer Mächte. Frankfurt 1990. [Original 1987]

115 Michel Foucault: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975/76. Frankfurt/Main 1999.

ge die Bevormundung entwickelte. Selbst extreme Staatsformen sind nach diesem Ansatz erklärbar.

Die 1997 erschienene Untersuchung von Antonio Negri und Michael Hardt führt solche Untersuchungsansätze fort.¹¹⁶

Alle diese Untersuchungen liefern heute das Material, um in der Theorie die These von der westlichen »Universalkultur zu überwinden« und im Leben einen echten Dialog zu beginnen.

15. In der Wirklichkeit konstituieren die Menschen ihre regionale Kultur als Besonderheit aus der allgemeinen Kultur. Gleichzeitig konstituieren sie, im Besonderen auch allgemeine Momente der (Menschheits)Kultur. Dies ist so, weil in allen Fällen Menschen die Träger dieser Verhältnisse und Prozesse sind. Insofern sind alle Menschen an der Schaffung einer allgemeinen Kultur beteiligt. Diese allgemeine Kultur nehmen wir als Vergesellschaftung war. Die Vergesellschaftung des Lebens wird uns als wechselseitige Abhängigkeit aller Menschen durch die modernen Verkehrs- und Kommunikationsverhältnisse deutlich. Aber diese allgemeine Kultur hat keine selbständige Existenz, etwa in der westlichen Kultur, sondern sie existiert nur in der Verbindung mit dem Besonderen, mit der regionalen Kultur. Die westliche Kultur ist eine Besonderheit, wie alle anderen regionalen Kulturen, aber sie verkörpert weder die allgemein Kultur noch ist sie universell.

Wenn man sagt, daß sich die Industriegesellschaft in einem Übergang zu einer anderen Gesellschaftsform befindet, heißt das eben nicht »Untergang des Abendlandes«, sondern lediglich Schwinden der Dominanz der westlichen Kultur. Auch dies ist an sich nicht dramatisch, da allein die Rückkehr der anderen Kulturen zu ihrem Gewicht im internationalen Kräfteverhältnis von vor 1500, eine relative Schwächung des Westens bedeuten. Voraussetzung für einen undramatischen Verlauf ist jedoch eine vernünftige Politik, die eine Art Renaissance ermöglicht.

Die wichtigste Frage war für Samuel Huntington deshalb die, wie Kultur des Westens bei schrumpfender Macht des Westens bewahrt werden kann.¹¹⁷

16. Kann der Mensch im 21. Jahrhundert die Konstituierung einer Universalkultur erwarten?

Zunächst muß man sich im Westen von der Illusion verabschieden, daß die ganze Welt so wird, wie man selbst lebt. Praktisch-politisch wichtig ist, daß die Multikulturalität der Welt offiziell anerkannt wird.

¹¹⁶ Michael Hardt/Antonio Negri: Empire. Die neue Weltordnung. Frankfurt/New York 2002.

¹¹⁷ Samuel Huntington: Kampf der Kulturen. A.a.O. S. 513.

Die theoretische Analyse muß den widersprüchlichen Prozess der Vergesellschaftung des menschlichen Lebens, die zunehmende Abhängigkeit aller Menschen von allen anderen, und gleichzeitig andererseits die Herausbildung von Regionalität und Individualität untersuchen.

Die theoretische Analyse muß das Allgemeine der Kultur als Allgemeines begreifen, das den Reichtum des Besonderen in sich trägt. Eine empirische Analyse dieser Prozesse ist nur möglich, wenn wesentliche Momente der Geschichte des Menschheitsdenkens als theoretische Voraussetzung formuliert werden können. Ein Zugang zur Geschichte des Menschheitsdenkens wird aber auch nur fruchtbar sein, wenn er aus der heutigen empirischen Analyse der Menschheits-Probleme erfolgt.

Letztlich kann auf diesem Wege die europäische Idee des Humanismus weitergeführt werden. Es geht um einen Humanismus, der auch den Reichtum des Besonderen einschließt, einen, der die Differenz wahren Humanismus.

Dieser Humanismus könnte die Basis für ein kulturelles Selbstverständnis der Menschheit werden. Ein solches Selbstverständnis ist jedoch nicht mit militärischen Mitteln herzustellen.

Gleichzeitig ist dieser Humanismus die Grundlage für ein globales Reform-Projekt. Ohne Zweifel wird auch dieses Reform-Projekt mit tiefgreifenden Umbrüchen und Veränderungen verbunden sein. Besonders die Menschen im Westen werden sich von vielen Gewißheiten verabschieden müssen. Dies mag unbequem und unnötig erscheinen. Die Alternativen dazu sind aber gewaltsame Aufstände, Krieg und Leid.

Die Menschen des 21. Jahrhunderts können in den kommenden dramatischen Umbrüchen also nicht versuchen, ein-für-alles-Mal an alten Gewissheiten anzuknüpfen oder sich mit der »absolute Haltlosigkeit des Lebens« zu vertrösten.

Es hilft nur die konkrete Bestimmung des gegensätzlichen Verhältnisses zwischen den unser Leben bestimmenden Zwängen und den Möglichkeiten unserer Entscheidung für die Zukunft. Orientierung ist für uns Menschen immer nur relativ möglich, wenn wir die Spannung der Gegensätze, den Widerspruch auszuhalten vermögen. Stabilität ist in unserer Existenz eine Frage des Maßes. Sicherheit ist nur als dynamische, als lebenslange Suche möglich.¹¹⁸

118 Helmut Seidel: Hegels Kritik der Metaphysik und die Kritik der Hegelschen Metaphysik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 30. Jahrgang. Berlin (1982)4. S. 461.

Theoretische Wurzeln und Arbeitsaufgaben des Praxiskonzepts

Horst Müller

Vorbemerkung

Die Identifizierung des generativen Zentrums des Marxschen Denkens und die Entfaltung der Kernidee im Sinne einer zur Selbstbegründung fähigen Philosophie der Praxis ist eine keineswegs erledigte, sondern weiter anhängige Aufgabe. Das Vorankommen in dieser Frage erscheint mir als Grundbedingung für die Wiedergewinnung einer entsprechenden operativen Wissenschaftsposition und vor allem auch einer konkreten Emanzipationsperspektive.

Eine Sondierung zum theoriegeschichtlich vorgängigen Ringen um diese Problematik enthält mein Buch »Praxis und Hoffnung« (1986).¹ Das Untersuchungsspektrum erstreckt sich von Marxens »Elf Thesen«, die immer wieder den entscheidenden Anknüpfungspunkt bilden, bis hin zu Hauptprotagonisten wie Ernst Bloch und Henri Lefebvre. Vor diesem Hintergrund möchte ich nun, zugleich aktualisierend und pointierend, bedeutsame Quellen und Kontroversen in der praxisphilosophischen Theorielinie beleuchten, um die heute anstehenden Arbeitsaufgaben kenntlicher zu machen.

Diese erfordern eine kollektive intellektuelle Anstrengung und – meiner Überzeugung nach – zugleich die Herausbildung eines produktiven Korrespondenzverhältnisses zwischen der anvisierten utopisch-kritischen Wissenschaft und gesellschaftlichen Kräften, insbesondere den neuen sozialen Bewegungen, die in der Kritik an der kapitalwirtschaftlichen Globalisierung ihren treffenden Fokus gefunden haben.

Der nonkonformistische Akademiker mag in der »radikalen Kritik an der Globalisierung« eine »antikapitalistische Rhetorik« ohne »Praktikabilität« sehen, die nur auf »vermeintliche Alternativen« verweist.² Dem gegenüber hat der französische Soziologe Pierre Bourdieu (1930-2002), Philosoph und Soziologe, Bloch-Preisträger und europäischer Linksintellektueller, die wirk-

1 Horst Müller: Praxis und Hoffnung. Studien zur Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis von Marx bis Bloch und Lefebvre. Bochum 1986.

2 Wolfgang Krausshaar: Die Grenzen der Anti-Globalisierungsbewegung. In: Mittelweg 36. 10. Jg. Dezember 2001/Januar 2002. S. 20f.

liche Herausforderung anders bestimmt: »Es ist höchste Zeit, die Voraussetzungen für den kollektiven Entwurf einer sozialen Utopie zu schaffen.«³

Bourdieu's »Entwurf einer Theorie der Praxis« (1972) greift die Grundlagenfragen einer integralen Praxiswissenschaft auf. Er sucht nach einer Position, welche den objektivistischen Irrtum oder einen Strukturalismus ebenso vermeidet wie eine phänomenologisch-interaktionistische Einseitigkeit oder die kommunikationstheoretische Reduktion. Die Idee einer »*Wissenschaft von den Praxisformen und praktischen Handlungen*« erweist sich bei näherem Hinsehen als nachhaltig durch das Marxsche Praxisdenken inspiriert.⁴

Die Geburt der Philosophie der Praxis

Für reflektiertere Köpfe stand schon immer außer Frage, daß die von Karl Marx (1818–1883) hinterlassenen Thesen ad Feuerbach (1845) die Geburtsurkunde des Praxiskonzepts darstellen und daß dieses, im definitiven Sinne des Wortes, ein Novum der Denkgeschichte darstellt. Das neue Denken hatte sich bereits in den »*Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*« vorbereitet und gewann dann im Selbstverständigungstext der »*Deutschen Ideologie*« eine bereits mit gesellschaftlicher, geschichtlicher Wirklichkeit gesättigtere Fassung.

Die Thesen decken grundlegende Konstitutionszusammenhänge der gesellschaftlichen Praxis als der Wirklichkeit des Menschen auf und fundieren damit zugleich den Standpunkt des revolutionären Humanismus. Es kündigt sich in ihnen auch die spezifische, praxisimmanente Positionierung des Denkens und der neuartige Erkenntnismodus des »Begreifens« an. Darauf spielte später Antonio Labriola (1843-1904) in seiner Schrift »Über den historischen Materialismus« an. Der italienische Marxismus-Denker und Vor-Denker Gramscis: »Und damit sind wir wieder bei der Philosophie der Praxis, dem Kernpunkt des historischen Materialismus. Sie ist die in den Dingen, über die sie philosophiert, immanent vorhandene Philosophie.«⁵

Labriolas Verweis auf eine »immanente« Philosophie besagt, daß Marx eine verschlüsselte Botschaft hinterlassen hat, über die man sich dann mehr als ein Jahrhundert bemühen sollte – und auch heute noch weiter streitet. Ich

3 Pierre Bourdieu: Gegenfeuer – Wortmeldungen im Dienste des Widerstands gegen die neoliberale Globalisierung. Konstanz 1998. Vorwort S. 9.

4 Vgl.: Pierre Bourdieu: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1972. S. 139, 167, 183, 228.

5 Antonio Labriola: Über den historischen Materialismus. Frankfurt a. M. 1974. S. 318.

möchte hier bezüglich der »Elf Thesen«⁶ noch einmal hervorheben, daß sie insgesamt eine konstitutionstheoretische Skizze darstellen. Das heißt, sie unterbreiten einen umfassenden Konzeptualisierungsvorschlag für menschliche Wirklichkeit, bei dem meines Erachtens die 1. und die 8. These herausragen:

»Der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit« sind in Wahrheit als »gegenständliche Tätigkeit«, als »sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis« zu fassen. Und diese Praxis hat einen universellen Horizont: »Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch«, es weist die Grundverfaßtheit von Praxis auf. »Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis«. »Rationell« meint hier mehr als rational, nämlich intelligent und praktisch zugleich. Denn in »praktisch-kritischer«, in »revolutionärer« Tätigkeit gewinnt die menschliche Lebenstätigkeit ihre höchste Bewegungsform. Eine Bewegungsform, deren Denkmodalität als ein dialektisches »Begreifen der Praxis« angesprochen wird.

Marx hatte damit den Ansatzpunkt für ein integrales Konzept gefunden, das sich »sowohl von dem Idealismus, als dem Materialismus unterscheidet und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist«. Es kann in erster Annäherung als Theorie-Praxis-Konzept oder auch, was dasselbe meint, als Praxis-konzept umschrieben werden.

Einer der populärsten Irrtümer der modernen Gesellschaftstheorie besteht darin, das mit Marx neu in die Welt gekommene Praxiskonzept als »holistisch« mißzuverstehen und an Stelle dieses starting points wirklichen menschlichen Selbstbewußtseins und wirklichen Wissens neue verkrüppelte Disjunktionen zu setzen, die eher geeignet sind, die existenzielle Problematik unserer Zeit zu verunklaren. An diesem entscheidenden Punkt kann daher die von dem jugoslawischen Praxisphilosophen Gajo Petrovic verfochtene These in Erinnerung gerufen werden: »Der Mensch ist nach Marx dasjenige Seiende, das auf die Weise der Praxis ist« (s. u.).

Petrovic' These besagt, daß die sinnlich-wahrnehmende und zugleich menschliche, d. h. im gleichen Atemzug mehr oder weniger bewußte und intelligente Praxis, das Sein des Menschen ist. Dies kann und muß meiner Ansicht nach daran ausgewiesen werden, daß Praxis in jeder Hinsicht die Konkretionseinheit gesellschaftlicher Wirklichkeit darstellt oder, mit anderen Worten, als Zellenform sozialer Realität zu fassen ist.

Diese stellt sich demnach insgesamt als eine materiell fundierte, dialektisch-widersprüchliche Organisation von simultan in Vollzug gesetzten Praxisperspektiven dar. Der konkret-utopische, dadurch zugleich kritische Modus

6 MEW. Bd. 3. S. 5–7.

eingreifenden Erkennens oder des Begreifens der Praxis bezieht sich auf diesen emergenten, widersprüchlichen Kontext, den die heutigen Sozialtheorien und insbesondere die System- wie Interaktions- oder Kommunikationstheorien verfehlen.

Praxis im philosophischen Präzisionsinn umfaßt in dieser Weise nicht nur die individuellen Existenzperspektiven und das ganze »gesellschaftliche« Leben, wie man es gewöhnlich auffaßt, sondern schließt stets und in allem die Natur sowie die Zukunftsdimension ein. Sie ist nicht nur einfach ein Machen, ein Handeln oder Produzieren. Das tätige, überschreitende, wissende und selbstbewußte in-der-Welt-sein stellt vielmehr durch die darin entbundene, auch wissenschaftlich kultivierbare Logik des Begreifens eine spezifische, wie es an anderer Stelle heißt »universelle« Seinsweise dar. Die Marxschen Thesen über Feuerbach bilden so insgesamt den Eckstein einer neuen, erweiterten und überlegenen Wirklichkeits- und Wissenschaftskonzeption.

Offene Fragen und Probleme des Marxschen Praxiskonzepts

Ist nun allerdings, auch bei Berücksichtigung des Gesamtzusammenhanges früher Schriften von den »Pariser Manuskripten« von 1844 über die Kritik der »Deutschen Ideologie« von 1845/1846 bis zu den methodischen Ausführungen im »Elend der Philosophie« von 1847, die von Marx intendierte Aufhebung der Errungenschaften von Materialismus und Idealismus in einer neuen Philosophie und Wissenschaft von ihm bereits vollendet worden?

Ich möchte dies verneinen. In einer Notiz zu Hegel, im gleichen Notizbuch das die Feuerbachthesen enthält, verweist Marx wieder auf »sinnliche Aktion, Praxis, und reale Tätigkeit« und bemerkt am Schluß⁷ lapidar: »Noch zu entwickeln«! Was also die Schlüsselkategorie »Praxis«, was jenes »Begreifen der Praxis« ontologisch und anthropologisch, erkenntnistheoretisch und gesellschaftstheoretisch, alles in allem konstitutions- und wissenschaftstheoretisch letztlich bedeutet, ist zunächst nicht hinreichend deutlich gemacht worden. Auch spätere Verdolmetschungsversuche des Weggefährten Friedrich Engels (1820–1895) führen nicht weiter, sondern werfen selbst neue Fragen auf. Wie anders hätten sich, bereits wenig später nach der Wende zum 20. Jahrhundert, theoriegeschichtlich so weitreichende Untersuchungen und Auseinandersetzungen über das neugeborene Praxiskonzept entwickeln können?

Dem genuinen Praxiskonzept fehlte vor allem, über die Ausführungen zum »Bewußtsein der bestehenden Praxis« hinaus⁸, eine plausible Erkennt-

7 MEW. Bd. 3. S. 536.

nistheorie und adäquate Geistphilosophie: Das Marxsche Exposé ist, verständlich aus der ideologischen Konfrontation seiner Zeit, materialistisch akzentuiert. Das Konzept universeller »gesellschaftlicher Individuen« blieb – gemessen an heutigen gesellschaftstheoretischen Fragestellungen – subjektivitätstheoretisch unterbelichtet. Insbesondere kam die von Marx noch 1868 bekundete Absicht, »Wenn ich die ökonomische Last abgeschüttelt, werde ich eine Dialektik schreiben«⁹, nicht zur Ausführung. Auch die originären Ausführungen zur Methode der Kapitaltheorie und zur politischen Ökonomie, wenn man so will zu einer angewandten Praxiswissenschaft, sind nicht allzu umfangreich und lassen vor allem Fragen der Forschungsstrategie unterbelichtet.

Schließlich ist die »Dialektik der Natur« oder überhaupt die Frage nach der Materiekonstitution und nach einer entsprechenden Naturwissenschaft ein offenes Problemfeld geblieben. Die von Marx anvisierte »Einheit« von Naturwissenschaft und Gesellschaftswissenschaft blieb so bis heute ein mehr oder weniger prophetisches Wort.

Die marxistische Schulphilosophie hatte demnach unrecht, wenn sie in den frühen Schriften von Marx, oder in Engels' Übersetzungen, schon eine Vereinigung von Dialektik und Materialismus zum »einheitlichen, untrennbaren Ganzen« als Grundlage eines vollendeten »dialektischen Materialismus« sah¹⁰. Die Problematik dieser Konstruktion brach immer wieder auf, beispielhaft in den Auseinandersetzungen über die Abbild- oder Widerspiegelungstheorie in den 60er- und 70er-Jahren oder in den Diskussionen zum Praxisbegriff in den 90er-Jahren (s. u.). Jener dialektische Materialismus war eine Surrogatkonstruktion für den noch nicht hinreichend elaborierten Marxschen Entwurf, die zudem entsprechende Angriffsflächen für Zwecke der Marxismuskritik bot. So gesehen stellt die ganze Geschichte des Marxismusdenkens in bestimmter Hinsicht ein Ringen um die richtige Interpretation und Weiterentwicklung des praxisphilosophischen Kerngedankens dar, der das generative Zentrum der Marxschen Theoriebildung darstellt.

Ein früherer Syntheseversuch von Herbert Marcuse

Wenn ich hier aus einer folgenden Generation bemerkenswerter marxistischer Denker Herbert Marcuse hervorhebe, bedeutet das nicht, daß die Grundlagen-

8 MEW. Bd. 3. S. 31.

9 MEW. Bd. 32. S. 547.

10 MEW. Bd. 3. S. VI.

werke der marxistischen Parteintellektuellen Georg Lukács, Karl Korsch oder Antonio Gramsci in ihrer Bedeutung unterschätzt werden sollen. Aber das Denken von Georg Lukács (1885–1971) bleibt, von »Geschichte und Klassenbewußtsein« (1923) bis hin zu seinem späten Versuch einer »Ontologie des gesellschaftlichen Seins« (1970), zu stark dem beschränkten Denkbild des Machens verhaftet und transportiert zudem ein problematisches Verständnis von »Totalität«, das Ernst Bloch und Henri Lefebvre zu Recht kritisierten.

Auch Gramscis (1891–1937) Beitrag, um dessen Reaktualisierung sich heute vor allem W. F. Haug verdient macht, darf nicht überschätzt werden: Seine fragmentarischen Ideen zur »Philosophie der Praxis« sind in Kernfragen richtig zentriert, münden aber nicht wirklich in ein überbietendes Konzept. So bleibt auch W. F. Haugs daran anknüpfender eigener Verdichtungsversuch oder das Gedankenexperiment, »mit Brecht und Gramsci von Wittgenstein zu lernen«¹¹, ohne rechten Ertrag. Bedauerlicherweise droht auch Gramscis konkretere, praxiszentrierte Idee der Zivilgesellschaft, der damals wie heute ein eigentliches politisch-ökonomisches Traggerüst fehlt, in der aktuellen Diskussion zu einem sozialdemokratisch entschärften, modischen Topos zu werden.

Es war Herbert Marcuse (1898–1979), der die frühen Marxschen Schriften, die seinerzeit erstmalig zugänglich wurden, emphatisch als »Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus« (1932) feierte. Vielleicht hat sich der junge Herbert Marcuse, schöpferischer Marxismusdenker, später Soziologe in Amerika und Mentor der Studentenrevolte, damals am weitesten an die praxisphilosophische Idee angenähert. Sein Beitrag zu einer »Phänomenologie des historischen Materialismus« (1928), von Heideggerstudien beeinflusst, war ein Versuch zur Wiedergewinnung eines integralen, Materialismus und Idealismus vereinigenden und zugleich überbietenden Praxiskonzepts auf dem Wege einer Synthese von Phänomenologie und dialektischem Materialismus. Hier deutet sich eine definitive konstitutions-theoretische Fragestellung an, die auf das Kernproblem dringt:

»Die alte Frage, was die objektive Priorität hat, was eher da war: Geist oder Materie, Bewußtsein oder Sein, ist durch die dialektische Phänomenologie überhaupt nicht zu entscheiden und schon in ihrer Stellung sinnlos. Gegeben ist stets nur Dasein als geschichtliches In-der-Welt-sein, das gleichermaßen schon Geist und Materie, Bewußtsein und Sein umfaßt und nur an dieser evidenten Gegebenheit lassen sich Feststellungen über das in ihr waltende Fundierungsverhältnis vollziehen«.

11 Wolfgang Fritz Haug: Philosophieren mit Brecht und Gramsci. Hamburg 1996. S. 65ff.

Auf diesen Beitrag Marcuses ist zwar später wieder von Alfred Schmidt (*1931), 1972 auf den Lehrstuhl in Frankfurt berufener einstiger Assistent Adornos, aufmerksam gemacht worden.¹² Dabei stellt Schmidt aber Marcuses Bemühungen unter den schiefen Titel »Existenzialistische Marx-Interpretation« (1968) und verkennt so den wichtigen Anstoß Marcuses, die phänomenologische Konzeption einer Bedeutungswirklichkeit mit dem marxistischen Kosmos der Materie zusammenzubringen, um damit eine materialistische Schlagseite des Praxisdenkens zu korrigieren und eine umgreifende Wirklichkeitskonzeption zu formulieren. Unter diesem Aspekt kann es auch heute noch fruchtbar sein, die weitgespannte Diskussion zwischen »Phänomenologie und Marxismus« ohne Vorbehalte neu zu rezipieren und weiterzutreiben.

Praxisphilosophie im jugoslawischen Zwischenreich

Es ist bezeichnend, daß eine große Debatte zum Thema »Phänomenologie und Marxismus« in den Jahren 1975–1978 im Interuniversitären Zentrum Dubrovnik im ehemaligen Jugoslawien stattfand. Es war der Boden, auf dem sich auch ein Diskurszusammenhang von Praxisphilosophen zu einer intellektuellen Strömung, zu einem Projekt verdichtete. Unter der Großkonstellation des Kalten Krieges, während Stalins (1879–1953) Diktat »Über dialektischen und historischen Materialismus« (1938) und der davon durchtränkte Kanon der marxistischen Schulphilosophie im Osten als Denkgebote galten, bildete das »blockfreie« jugoslawische Zwischenreich den dafür geeigneten sozial-historischer Ort.

Erstmals mit dem jugoslawischen Ansatz konnte die Philosophie der Praxis, bis dahin ein mehr oder weniger implizites Projekt marxistischer Einzeldenker, zu einer namentlich markierten, sich deutlicher regenden Denkströmung werden. Man veranstaltete internationale Konferenzen auf der Adria-Insel Korcula. Einen intellektuellen Kristallisationskern bildete die Zeitschrift »Praxis« (1965–1974), ein Publikationsorgan mit gesamteuropäischer und internationaler Ausstrahlung.

Aus dem damaligen Kreis unorthodoxer Marxismusdenker möchte ich in erster Linie Gajo Petrovic (*1927–1993) hervorheben und – dessen Bitte an mich erinnernd und ein altes Versäumnis nachholend – auch auf Milan Kangrga verweisen, dessen Arbeiten nach Petrovic' Hinweis »zweifelloso die bedeutendsten für die Praxisphilosophen in Jugoslawien« waren. Eine nicht

¹² Alfred Schmidt (Hrsg): Existenzialistische Marx-Interpretation. Frankfurt a.M. 1973. S. 78.

unwesentliche Rolle spielte damals auch Mihailo Markovic (1923*), der als ehemaliger Philosophieprofessor vor kurzem noch im Zwielficht serbischer Politik agierte. In der 1968 bei einer Tagung im jugoslawischen Bled eklatierenden Auseinandersetzung um die Abbild- oder Widerspiegelungstheorie orientierte er auf eine »Erkenntnistheorie der Praxis« und veröffentlichte zur »Dialektik der Praxis« (1968).

Petrovic eröffnet seine Gedanken zu »Praxis und Sein« in der ersten Ausgabe der Zeitschrift Praxis¹³ mit den Worten: »Was den Menschen zum Menschen macht, ist nicht diese oder jene nur ihm eigene Eigenschaft oder Tätigkeit, [...] es ist vielmehr die allgemeine Struktur seines Seins, die Marx ›Praxis‹ nannte. Der Mensch ist, nach Marx dasjenige Seiende, das auf die Weise der Praxis ist.« Am Ende seiner Erörterungen zu dieser »komplexen« Seinsart wird die Frage aufgeworfen: »Ist nicht die Praxis derjenige authentische Modus des Seins, der uns als einziger den wahren Sinn von Sein offenbart und deshalb auch nicht ein besonderer Modus, sondern das entwickelte Wesen des Seins ist? Ist nicht Praxis deshalb derjenige Ausgangspunkt, der uns ermöglicht, das Wesen der nichtauthentischen ›niederen‹ Formen des Seins und den Sinn von Sein überhaupt zu sehen?«

Solche philosophischen Tiefbohrungen zum Praxisproblem zeigen noch einmal auf, welche existenzialen Seins- und Erkenntnisfragen im Marxschen Ansatz verknotet sind. Auch die Erkenntnis wird von Petrovic als schöpferische Praxis, als ein in spezifischer Weise wirklichkeitskonstitutives Begreifen gefaßt. Aus der Sicht konservativer Parteiideologen konnte dies freilich so nicht angenommen werden: Vom nach und nach formierten Gegenangriff zeugt jenes »Sonderheft der Deutschen Zeitschrift für Philosophie« (1968), in dem Alfred Kosing gegen Petrovic und Markovic, im Nebensatz auch gegen Kangrga, zu Felde zog: »[...] was praktisch gegenständliche, zwar vom Bewußtsein geleitete, aber materielle Tätigkeit, welche die Wirklichkeit unmittelbar verändert, von theoretisch erkennender, ideeller, sich im Bewußtsein vollziehender Tätigkeit unterscheidet, wird in einem weltanschaulich neutralen Praxisbegriff nivelliert.« Der Jahre spätere Wiederabdruck dieses Artikels in einem Heft,¹⁴ das noch einmal die wesentlichen Argumente der »Erkenntnistheorie« als »Abbildtheorie« versammelte, verweist auf die Brenndauer der Problematik ebenso wie damalige Argument-Hefte zu Streitfragen materialistischer Dialektik¹⁵.

13 Praxis (1965)1. S. 26-40.

14 Marxismus Digest. (1972)1.

15 Das Argument. (1973)8. Nr. 7/8.

Parteiideologen und der Frankfurter Kreis gegen das Praxiskonzept

Die praxisphilosophisch inspirierte Kritik am parteioffiziellen Marxismus war ein wesentliches Element der aufgeregten Debatten in den 60er und 70er-Jahren. Anstatt die Herausforderung anzunehmen, die Komplexität des Problems philosophisch, gesellschafts- und naturwissenschaftlich neu zu durchdringen und sich für eine Erneuerung des Marxismus zu öffnen, kapselte man sich in einer Doktrinärdenkwelt ab. Diese galt auch in der ehemaligen DDR als deckungsgleich mit sozialistischer Staatsräson: Ein ideologisches Bollwerk, an dem sich auch die Hoffnungen zerschlugen, die Ernst Bloch als philosophischer Lehrer in Leipzig (1949–1961) lange hegte: Von der Verleihung des Vaterländischen Verdienstordens (1955) bis zur Emeritierung, Lehr- und Veröffentlichungsverbot (1957) war nur ein kurzer Weg.

Nach solchen Vorgängen verwundert nicht, welche allergischen Reaktionen eine theoretische Intervention von Helmut Seidel (*1929), Philosophieprofessor in Leipzig, hervorrief. Dieser wagte in der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie«, dem hochoffiziellen philosophischen Organ der DDR, den Vorstoß: »Die Kategorie Praxis steht nicht nur im Mittelpunkt des historischen Materialismus, wie meist interpretiert wird; eben weil sie dort steht, ist sie die Zentralkategorie der marxistischen Philosophie überhaupt.«¹⁶ Der Versuch Seidels, einem praxiszentrierten Marxismus die Bresche zu schlagen, prallte auf die rasch aufgebaute Phalanx linientreuer Theoretiker. Beipielhaft fällte R. O. Gropp, Philosophieprofessor und Vertrauter von Walter Ulbricht, das Urteil: Eine »unhaltbare Konzeption«, geeignet, unter anderem »wegen der Kompliziertheit der philosophischen Fragen [...] Verwirrung zu stiften«. Auf diesem Wege wurde also die gewichtigste praxisphilosophische Initiative auf dem Boden der ehemaligen DDR im Keim erstickt. Die für das Kolloquium »Die zweite Praxis-Diskussion in der DDR« im Jahr 2001 vorgelegte, gleichnamige Materialsammlung¹⁷ lenkt noch einmal den Blick auf die Ereignisse.

Wie verlief demgegenüber die Entwicklung in der damaligen BRD? Es gab im Westen eine anders gelagerte, aber ebenso fundamentale Kontroverse der Praxisphilosophie: Die distanzierte, divergierende Stellung gegenüber der kritischen Gesellschaftstheorie des »Frankfurter Kreises«, also vor allem

16 Helmut Seidel: Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. Zur Neuherausgabe des Kapitels I des I. Bandes der Deutschen Ideologie von K. Marx und F. Engels. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. (1966)10. S. 1182.

17 Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen (Hrsg): Die zweite Praxisdebatte in der DDR. Philosophische, historische und politische Aspekte. Mit einem Vorwort von Volker Caysa. Leipzig 2001.

zu Adorno, Horkheimer, Habermas sowie deren akademische Nachfahren. Mit Blick aufs Ganze hat Predrag Vranicki (*1922), einst Mitherausgeber der Zeitschrift »Praxis« und Philosophieprofessor in Zagreb, in seiner wertvollen zweibändigen »Geschichte des Marxismus« (1961/1971) diese Theorielinie charakterisiert: »Es setzte ein negativer, resignativer Schwenk der Theorie ein, der immer mehr vom Marxismus weg führte«. Die auf diesem Weg immer wieder, bis in unsere Gegenwart kolportierten nichtauthentischen, opportunen Marxinterpretationen lenken von der praxisphilosophischen Kernsubstanz ab und rekonstruieren den übriggelassenen Rest als akademische Fallstudie und Zerrbild für die interessierte Öffentlichkeit, an der sich die eigenen Theoriekonstruktionen profilieren lassen.

Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang beispielsweise M. Kangrga's durchbohrende Rezension¹⁸ von Alfred Schmidts »Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx« (1962/1971). Diese Arbeit bringt »gewissermaßen einige Charakteristika des sog. Frankfurter Kreises zum Ausdruck [...], in dem auch A. Schmidt seine philosophische Schulung erfahren hat«. Die in diesem Kreis geleisteten Verdunkelungen des Praxiskonzepts stellen gewissermaßen Vorarbeiten dar für den entscheidenden theoretischen Coup von Jürgen Habermas (*1929), einst Schüler und Assistent bei Adorno, 1964 als Soziologieprofessor nach Frankfurt gerufen und heute emeritierter Renommiersozioologe. Dieser setzte an die Stelle des von ihm als holistisch verworfenen Praxiskonzepts die Erfindung des neuen Dualismus von »Arbeit« und »Interaktion«¹⁹. In dieser Konstruktion ist die »Theorie des kommunikativen Handelns« (1981), die Idee einer letztlich den realen Verhältnissen und Praxen enthobenen kommunikativen Vernunft verankert, deren Unzulänglichkeiten heute durch staatsphilosophische Emanzipationsrhetorik verdeckt werden.

Die aufgezeigte negative Kontinuität setzt in unseren Tagen das Frankfurter Institut für Sozialforschung fort. Der kundige Beobachter²⁰ vermerkte, daß dort »die Habermassche kritische Theorie der Verständigungsverhältnisse« ein »unhintergebares Paradigma zu bleiben« scheint. Aus der Perspektive der aktuellen Frankfurter Variante »Kritischer Theorie« – auf den Hannoveraner Zweig kann hier nicht eingegangen werden – wird jetzt die für das praxisphilosophische Paradigma entscheidende dialektische Einheit von Theorie und Praxis so verballhornt und denunziert: Es müsse eine Philoso-

18 Praxis. (1965)1. S. 113-118.

19 Jürgen Habermas: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a.M. 1973. S. 59-87.

20 Rüdiger Suchsland: Zur Entwicklung des Frankfurter Instituts für Sozialforschung. In: »Frankfurter Rundschau«. Feuilleton am 8. April 2000.

phie, die »ihre Leitideen durch Initiierung verändernden Handelns in die soziale Wirklichkeit umzusetzen« trachtet, den »begründeten Verdacht wecken«, dem »politischen Terror die theoretische Weihe« zu verleihen. So Institutsleiter Axel Honneth in einem Kommentar²¹ zum »praxisphilosophischen« Ansatz in Marx' frühen Schriften anlässlich der Fortsetzung der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA).

Ansätze praxiszentrierten Denkens

Insgesamt zeigt unser Rückblick, daß im 20. Jahrhundert eine für die Emanzipation des Praxisdenkens ungünstige Konstellation bestand: Im Osten konnte der praxisphilosophische Ansatz auf direkte Weise eliminiert und ein dogmatischer Marxismus befestigt werden, während es im Westen durch spezifische andere Methoden und eine Reihe entgegenwirkender Umstände zu einer Blockade kam. Für die interessierte Öffentlichkeit wurde zumeist nur ein sogenannter westlicher oder kritischer Marxismus als ungefähre theoretische Strömung kenntlich. Letztlich ist jedoch unzweifelhaft, daß die institutionelle Positionierung des Frankfurter Kreises, seine intellektualistische Aura und publizistische Präsenz erheblich dazu beitrugen, von dem möglichen Dritten Weg der politischen Philosophie abzulenken und ihn zu paralisieren.

Dennoch gab es auch Gegenkräfte. Zu den ernstzunehmenden Köpfen rechne ich Helmut Fleischer (*1927), emeritierter Philosophieprofessor und Marxismusexperte, der in »Karl Marx – Die Wende der Philosophie zur Praxis« den praktisch-materiellen Aspekt im Marx'schen Ansatz betont. Ich bedaure sehr, daß sich Helmut Fleischer nie hat bewegen lassen, seine Skepsis gegenüber abstrakteren philosophischen Zugängen zum Praxisproblem aufzugeben. Er fordert stattdessen einen Realismus konkret forschenden Praxisdenkens ein, letztlich²² in einer Artikelsammlung mit dem bezeichnenden Titel »*Zur Diskussion eines Materialismus der Praxis*«.

Daß philosophische Reflexion und konkrete Soziologie zusammenkommen können, zeigte insbesondere der in Person und Werk marginalisierte Leo Kofler (1907-1995). Seine »Wissenschaft der gesellschaftlichen Praxis« (1944, 1971) konkretisierte die praxisphilosophische Idee in einem Grundla-

21 Axel Honneth: Zur Fortsetzung der Marx-Engels-Gesamtausgabe in einer zweiten MEGA. In: »Frankfurter Rundschau«. Feuilleton am 13. März 1999.

22 Helmut Fleischer: Materialisierter Kritizismus. In: Matthias Lutz-Bachmann/Gunzelin Schmid-Noerr: Kritischer Materialismus. Zur Diskussion eines Materialismus der Praxis. München-Wien 1991. S. 49-66.

genwerk der Soziologie und zeichnete damit eine alternative Position zur »Dialektik der Aufklärung« (1947, 1969). Meine kleine Studie zum Gegensatz »Kritische Theorie und revolutionärer Humanismus«, in der Zeitschrift *Universitas* (Heft 2/1986), hat er lebhaft begrüßt. Darin werden Leo Kofler und Ernst Bloch als wichtigste Gegenspieler zur Kritischen Theorie auf deutschem Boden herausgestellt.

Auch der Verfasser des »Prinzip Hoffnung« war, ähnlich Kofler, als Mensch und Theoretiker ein Wanderer zwischen den Welten und nahm schließlich eine mehr oder weniger solitäre Position ein: Nach dem Exil in Amerika, über die Zwischenstation einer Philosophieprofessur in der DDR hatte Bloch schon vor der besprochenen praxisphilosophischen Intervention von Helmut Seidel Leipzig verlassen und war nach Tübingen übersiedelt.

Blochs Interpretation der »Elf Thesen«

Ernst Bloch (1885-1977) nimmt in der Lichterkette praxisphilosophischer Vordenker eine besondere Stellung ein. Ich möchte mich nachfolgend auf ihn konzentrieren, aber nicht ohne vorher noch anzusprechen, daß auf europäischer Ebene neben ihm auch Henri Lefebvre (1905–1991) genannt werden muß. Dessen umfangreiches Werk stellt eine kaum ausgeschöpfte Ressource des Praxisdenkens dar.

Der Philosoph und Soziologe, der an der Universität von Nanterre wirkte, reagierte bereits 1939, ähnlich wie Marcuse, in der Schrift »Der dialektische Materialismus« auf die Veröffentlichung der Marx'schen Frühschriften: »Das Ziel ist *nichts als der durchsichtige Ausdruck der Praxis, des wirklichen Lebensinhalts – und dementsprechend die Umgestaltung der tatsächlichen Praxis zu einer bewußten, kohärenten und freien Praxis*«. ²³ Lefebvre hat sich bis zu seinem späten Werk »Metaphilosophie« (1975) weiter mit der praxisphilosophischen Grundlegungsproblematik befaßt. Bekannter wurde er mit der »Kritik des Alltagslebens« (1947/1961). Diese wie die »Revolution der Städte« (1972) wäre heute wieder als Vorleistung in Fragen der »Zivilgesellschaft« einzuholen. Letzthin hat eine Lefebvre-Konferenz an der Universität in Paris (2001) wieder auf das Schaffen Lefebvres aufmerksam gemacht.

Im deutschen Sprachraum war Bloch der gewichtigste Denker mit der erklärten Absicht, das erkannte theoretische Novum im Marx'schen Praxis-konzept aufzuhellen und zu entwickeln: »Die Praxisbegriffe bis Marx sind

23 Henri Lefebvre: *Der dialektische Materialismus*. Frankfurt a.M. 1966. S. 90.

also völlig verschieden von dessen Theorie-Praxis-Konzeption, von der Lehre der Einheit zwischen Theorie und Praxis«. ²⁴

Das gesamte 19. Kapitel, eine wichtige Achse in der gesamten Gedankenentwicklung des Hauptwerks »Das Prinzip Hoffnung«²⁵, widmet Bloch der Interpretation der Marxschen »Elf Thesen«. Es handelt sich um einen der grundlagentheoretisch dichtesten Texte zum Problem Praxis, der auch durch eine neuere, nunmehr schon buchformatige Feuerbachthesen-Interpretation »Karl Marx – Thesen über Feuerbach« (1998) von Georges Labica, Soziologe in Nanterre, keineswegs überholt wird.

Praxis markiert für Bloch die »Front« der so bezeichneten »Prozeßmaterie«. Und so fällt letztlich »kein Moment der begriffenen Hoffnung aus der Theorie-Praxis des total gehaltenen, des nicht künstlich angehaltenen Marxismus heraus«. ²⁶ Auch über »Das Prinzip Hoffnung« hinaus, bis hin zum systematischen Werkschluß des »Experimentum Mundi«, ist Praxis derart Schlüsselkategorie, daß unübersehbar Marx und Bloch in einer kongenialen, praxisphilosophischen Denklinie stehen. Es geht Bloch um die mit utopisch-kritischem Richtungssinn begabte und durchaus revolutionäre »Praxis der Ontologie des Noch-Nicht-Seins«. ²⁷ Als »archimedischer Punkt« des Praxisdenkens erscheint die Durchbrechung einer »Wissenssperre gegen das wirklich Anrückende« durch eine »Zukunftswissenschaft der Wirklichkeit plus der objektiv-realen Möglichkeit in ihr«. ²⁸

Die »rationelle« Lösung der menschlichen und gesellschaftlichen Probleme kann nur durch den Einsatz »praktisch-kritischer Tätigkeit« geschehen, durch »revolutionäre Praxis«, die das menschliche Selbst verändert, bornierte Gesellschaftsformen aufhebt und die ganze Welt umgestaltet. Mit »Begreifen der Praxis« sind die spezifischen, utopisch-kritischen Erkenntnisfunktionen dieser Praxis bezeichnet. Zur Perspektive der intendierten Weltveränderung erläutert Ernst Bloch: »So bekundet die Gesamtheit der Elf Thesen: Die vergesellschaftete Menschheit im Bund mit einer ihr vermittelten Natur ist der Umbau der Welt zur Heimat«. ²⁹

Damit ist der Horizont der Theorie-Praxis definitiv so geweitet und erhellt, daß er Natur, Gesellschaft und Zukunft gleichermaßen umfaßt. Der dergestalt im Universalhorizont seiner Praxis, an der »Front« des Prozesses stehende Mensch ist mit den Materien und Rätseln des Weltexperiments so

24 Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. Bd. 1. Berlin 1954. S. 315.

25 Vgl. ebenda. S. 288-234.

26 Ebenda. S. 390.

27 Tübinger Einleitung. S. 241.

28 Prinzip Hoffnung. A.a.O. S. 331.

29 Ebenda: S. 334.

konfrontiert, daß darin ebenso seine nächsten Aufgaben, wie letzten Hoffnungen liegen: Die Philosophie der Hoffnung ist eine Philosophie der Praxis, die sich weiter in die ontische Dimension vertieft, den Standpunkt des revolutionären Humanismus aktualisiert und den modernen Menschen das fundierte Angebot einer ganzen praxisphilosophischen Weltsicht unterbreitet.

Die Blochsche Philosophie bleibt aufgrund ihres substanziellen Bezugs auf den Marxkern ein Stachel des Praxisdenkens, auch wenn dies in der Ödnis heutiger geisteswissenschaftlicher Seminare und selbst in den verbliebenen diversen Blochaktivitäten unserer Tage nur noch wenig zur Geltung kommt. Als ein positives Beispiel kann die kleine Dokumentation der Tagung der Ernst-Bloch-Assoziation in Kassel³⁰, genannt werden. Von dem Marxismus- und Praxisdenker Bloch sind sonst heute nur noch Spurenelemente gegenwärtig.

Unruheherde des Praxisdenkens

Nachdem die von Marx bis Bloch führende Theorielinie beleuchtet ist, möchte ich noch auf einige Unruheherde des Praxisdenkens hinweisen. In drei Diskurszusammenhängen vermute ich eine weiterwährende theoretische Potentialität und Anknüpfungspunkte für die Diskussion:

Das Verhältnis von Phänomenologie und Marxismus, das bereits Marcuse oder Merleau-Ponty inspiriert hatte, bildete stets ein fruchtbares Spannungsfeld. War doch letztlich die Frage, wie der sinn- und subjektgeladene Charakter der sozialen Wirklichkeit mit der materiellen Manifestation aller Gegebenheiten zusammen zu denken sei. Hierzu fand 1975–1978 der bereits erwähnte Postdiplomkurs im Interuniversitären Zentrum Dubrovnik statt, der Intellektuelle aus Ost- und Westeuropa zusammenführte. Man beschäftigte sich unter anderem mit Themen wie die Aufhebung des Gegensatzes von *Materialismus und Idealismus*, die *Einheit von Theorie und Praxis*, die *Dialektik als Epistemologie der Praxis*. Die Tagung hat Bernhard Waldenfels (*1934), heute Emeritus an der Ruhr-Universität Bochum, zusammen mit anderen Herausgebern in den 4 Bänden »*Phänomenologie und Marxismus*« (1976–1979) dokumentiert.

Im Jahre 1991 gab es einen auf die innerste Problemzone des Praxiskonzepts zielenden Disput zur Frage einer *Ontologie im Rahmen der materialistischen Philosophie der Praxis*. Die Vorgabe »*Ontologische Implikationen der dialektisch-materialistischen Methode*« (1991) von Georg Quaaas (*1951),

30 Ernst-Bloch-Assoziation (Hrsg.): VorSchein. (1996)15.

Dozent in Leipzig, bot Anknüpfungspunkte für eine ganze Reihe Repliken. Der Herausforderung des traditionellen Marxismusdenkens stellten sich unter anderem Autoren aus der DDR, Ungarn und der ehemaligen Tschechoslowakei. Die vielseitigen Beiträge kreisten um die Problematik des Verhältnisses von Sein, Denken und Praxis, sie vergegenwärtigten dabei eine ganze Reihe unausläßlicher klassischer und moderner Texte. Die verhältnismäßig kurzlebige Diskussion ist in der Zeitschrift »Ethik und Sozialwissenschaften«, einem »Streitforum für Erwägungskultur« (Heft 2/1991) dokumentiert.

Der nachhaltigste Versuch im deutschen Raum, das genuine Praxiskonzept aufzugreifen und einen beständigen Diskurs herzustellen, geht auf die Initiative von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (*1939), Philosophie- und Pädagogik-Professor in Kassel, zurück. Schmied-Kowarziks »*Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie*« (1981) dringt auf den Kern. Es wurden in Kassel, thematisch und personell korrespondierend mit einigen Symposien in Dubrovnik, eine Reihe von Tagungen veranstaltet (1982, 1984, 1986), deren Generallinie der Titel »*Grundlinien und Perspektiven einer Philosophie der Praxis*« (1982) anzeigt. Nach dem Kollaps der Sozialexperimente im Osten traf man sich noch einmal zum Thema »*Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis. Auseinandersetzungen mit der Marxschen Theorie nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus*«³¹. Die Tagungsreihe ist in den »Kasseler Philosophischen Schriften« dokumentiert.

Insgesamt blieb in den genannten Diskurszusammenhängen bis in die Mitte der 90er Jahre das Spannungsverhältnis Materialismus und Idealismus, die Problematik einer philosophisch fundierten Grundlagentheorie und Erkenntnistheorie der Praxis, ebenso die Frage einer Methodologie des forschenden Praxisdenkens virulent. Aber die Philosophie der Praxis war auf dem Weg zur Konkretion sozusagen immer noch unterwegs. In Kassel wurde letztthin bekräftigt, daß die Marxsche Zielperspektive der gesellschaftlichen Praxis auch für die angebrochene neue Zeit eine »*unaufgebbare regulative Idee sittlich-solidarischen Menschseins*« bleibt. Offen blieb aber, wie sich das utopisch Intendierte weiter in ein Konkretum, ein Realisierendes verwandeln könnte. Und wie dem überhaupt weiter nachgegangen werden soll bleibt offen, nachdem die federführende »*IAG Philosophische Grundlagenprobleme*« den roten Faden inzwischen verloren hat.

31 Heinz Eidam/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hrsg.): *Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis. Auseinandersetzungen mit der Marxschen Theorie nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus*. Würzburg 1995.

Ortlosigkeit der Philosophen und der Praxisphilosophie

Bei meinen theoriegeschichtlichen Nachforschungen, auch als Teilnehmer an Tagungen, Expertenrunden und Diskussionen, vor allem in persönlichen Begegnungen und Austausch habe ich immer wieder das Problem einer Vereinzelung und Ortlosigkeit von praxisphilosophischen Denkern empfunden. Als aktiv Beteiligter an Blochaktivitäten und an Tagungen im Kasseler Umkreis rückte mir zudem zunehmend der Mangel ins Bewußtsein, daß sich die praxisphilosophischen Denkbemühungen letztlich in keinem Beziehungsnetz verknüpft und an keinem Ort dauerhaft verdichtet haben.

Zwar manifestierte sich der Ansatz im bedeutenden Werkschaffen Einzelner, entfaltete sich eine gehaltvolle europäische Denkströmung, gab es Höhepunkte bei Kongressen. Aber es fehlte bei alledem an intensiveren gegenseitigen Bezugnahmen, es kristallisierten sich keine echten Arbeitszusammenhänge und definierten Forschungsprojekte heraus. In vielgliedrigen, wenig strukturierten Diskursen wurden wesentliche Themen behandelt, aber die Untersuchungen nicht bis an Entscheidungs- oder Befreiungslinien vorangetrieben.

Ein Ort dauerhafter Begegnung oder ein Zentrum, gar eine eigentliche institutionelle Basis, wie sie der konkurrierenden Kritischen Theorie mit dem 1923 gegründeten und 1950 wiederbegründeten *Institut für Sozialforschung Frankfurt (IfS) zur Verfügung steht, konnte sich so nicht entwickeln. Die Philosophie der Praxis hat noch keinen Mäzen gefunden, der eine Gründung wie etwa das als Millionärsinitiative ins Leben gerufene Hamburger Institut für Sozialforschung (HIS) ermöglicht hätte: Dieses bleibt nachhaltig ins Negative verliert und ohne jeden Sinn für die utopisch-kritische Philosophie. »Zwei der größten Menschheitsfeinde, Furcht und Hoffnung«, orakelte der Stifter. Eine anders geartete Gründungsinitiative von der Basis her existierte einmal in Form diverser Blochaktivitäten, solange der legendäre Geist von Bad Boll noch lebendig war. Dort hatten sich Bloch und Dutschke bei einer Tagung der Evangelischen Akademie gefunden (1968). Aber die Ideenströmung im Anschluß an diesen akademisch ungeliebten Bloch verläuft sich heute in zersplitterte Sozietäten und Aktivitäten ohne einen erkennbaren theoretischen Fokus.*

So steht zu Beginn des 21. Jahrhunderts für die Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis der Akt einer theoretisch-praktischen Selbstfindung und Selbstorganisation noch aus. Nicht zuletzt aus dieser Erkenntnis heraus habe ich die »Initiative für Praxisphilosophie und konkrete Wissenschaft«, das Online-Projekt www.praxisphilosophie.de ins Leben gerufen (2000/01), das sich der Aufgabe widmet: Förderung der Diskussion, Vernetzung der Ansätze, Inspirierung der Forschung und letztlich weitere Entfaltung einer »Konkreten Praxisphilosophie« als Paradigma der modernen

Sozialtheorie. Dies durchaus im Sinne der Rollenbestimmung, die Pierre Bourdieu für den im weitesten Sinne »kollektiven Intellektuellen« in unserer Zeit formuliert hat: Er forderte, »engagiertes Wissen« zu produzieren, die »Einmischung von Wissenschaftlern in gesellschaftliche Auseinandersetzungen – in das Projekt der sozialen Bewegung«. ³² Die von Marx über Marcuse bis zu Bloch, die in Dubrovnik, Kassel und in Leipzig aufgeworfenen Fragen zielen auf das geistige Zentrum und das Orientierungswissen einer solchen Bewegung.

Probleme und Arbeitsaufgaben des Praxiskonzepts

Aus dem Bisherigen sollte ersichtlich sein, daß die praxisphilosophische Position noch in erheblichem Maße eine theoretische Latenz im Kontext der bis heute umschriebenen Markierungsbegriffe und Theoriestücke darstellt. Sie ist für die Bedürfnisse eines zeitgemäßen, utopisch-kritischen Theorietyps und für die Anforderungen der heutigen Natur- und Gesellschaftswissenschaften nur ungenügend verdeutlicht.

Aus dieser Situation erwächst die Herausforderung, sie als Konstitutions-, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie konkreter zu machen, als paradigmatische Position zu profilieren, die sich auf den Streitfeldern des philosophischen, wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens behaupten kann und mit neuen Forschungsinitiativen, insbesondere auf dem Gebiet der politischen Ökonomie, letztlich unter Beweis stellt. Beruht die Eröffnung dieser Arbeitsperspektive aber nicht auf einem voluntaristischen Akt?

Ich sehe den tieferen Grund für die Reaktualisierung des konkret-utopischen Praxisdenkens im Eintritt in einen neuen historischen Horizont: Nach der Beendigung einer irritierenden Konfrontation zwischen zwei falschen Welten wird deutlicher, daß die dominierende Sozialformierung nur in ihrer inneren Widersprüchlichkeit, in der Bewegung immanenter Transzendenz, letztlich also als tendenz- und latenzhaltige Übergangswirklichkeit begriffen werden kann. So kommt auch die vormalige philosophische Tradition eines schlechten Totalitätsdenkens oder abstrakt-negatorischer Kritik, deren Meister Adorno war, außer Kurs und das utopisch-kritische Denken gewinnt wieder Raum.

³² Pierre Bourdieu: Die antisoziale Politik der sozialdemokratischen Regierungen. In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen. Stuttgart (2002)1.

Fragen zur Konstitutionstheorie gesellschaftlicher Praxis

Ich möchte im letzten Teil meiner Ausführungen den Versuch unternehmen, offengebliebene Fragen oder grundlegende Probleme, fruchtbar erscheinende Gedankenrichtungen oder auch provokative Thesen so zusammenzuführen, daß sich drei hauptsächliche Diskussionsfelder oder auch Arbeitsaufgaben des Praxiskonzepts abzeichnen. Ein erster Problemkreis betrifft die Konstitutionstheorie der Praxis:

Das Problem Praxis ist nicht nur ein ontologisches, erkenntnistheoretisches, existenzialphilosophisches, wirtschafts- und gesellschaftstheoretisches, natur- oder geschichtsphilosophisches. Vielmehr decken alle solche Zugriffsweisen nur verschiedene Dimensionen des einen Problems auf. Die Philosophie der Praxis kann sich daher nur durch einen integralen »konstitutionstheoretischen« Ansatz begründen und entwickeln, der diese Aspekte zusammendenkt und den allzu billigen Verdacht eines »Holismus« des Praxisbegriffs oder eines überholten »System«-Denkens als ideologischen Reflex einer selbst zerspaltenen Gesellschaft, als Ausdruck spätbürgerlichen Orientierungsverlustes dechiffriert.

Ich halte es in diesem Zusammenhang auch für ausgemacht, daß der immer wieder zur Grundlegung bemühte »Arbeits«-theoretische Zugang zu eng ist und mit dem Grundcharakter der »Dialektik« oder auch »Universalität« der Praxis kollidiert. Die Verabsolutierung des »Arbeits«-Aspektes ist eine ebensolche Einseitigkeit wie die Annahme eines Primats der Interaktion oder Kommunikation. Überhaupt verläuft sich die praxisphilosophische Realitätskonzeption nicht in die Verabsolutierung einer bestimmten Form oder in einen Formalismus von Praktiken, denen das seligmachende ethische Postulat dann sozusagen angeklebt wird. Sondern sie ist das entwickeltere Bewußtsein über die Verfaßtheit und Bestimmtheit des wirklichen Inhalts, die ineins hervorbringende, aneignende und kommunizierende »Betätigung der menschlichen Wirklichkeit«. Die Wesens- oder Zielbestimmungen dieser Wirklichkeit, Maßbestimmungen des Humanen, werden dabei nicht in idealen Sprechsituation geboren, sondern in geschichtlichen Kämpfen und Wünschen herausprozessiert.

Erst die als solche weiter zu klärende konstitutionstheoretische Frage an die gesellschaftliche Praxis, die immer zugleich eine epistemologische ist, macht es möglich, verschiedene Dimensionen oder auch Konkretionsebenen des Praxisproblems richtig zu bestimmen. Es muß in diesem Zusammenhang insbesondere bekannt werden, daß bei Marx keine Erkenntnistheorie vorgefunden und eine solche auch nicht aus dem Kapitalwerk extrahiert werden kann. Hier besteht seit der »Deutschen Ideologie« die vielleicht empfindlichste Lücke, die meiner Meinung nach durch die zurückliegenden Debatten zur

Widerspiegelungstheorie oder zu einer Praxis des Begreifens nicht geschlossen werden konnte.

Ich habe im Hinblick auf dieses bohrende Problem dafür plädiert, das Werk von G. H. Mead (1863–1931), der als hegelianisch inspirierter, reformerisch gesinnter Sozialforscher an der Universität von Chicago arbeitete, in die Arbeitsperspektive der Philosophie der Praxis aufzunehmen.³³ Ist das Meadsche Konzept der »gesellschaftlichen Handlung« und »Genesis des Geistes« das missing link der Praxisphilosophie? Es handelt sich um einen auf Praxis zentrierten, totalitätsgerichteten Ansatz, der in die deutsche sozialwissenschaftliche Diskussion in entschärfter Form eingeführt und von Habermas text- und sinnwidrig zur Fundierung seiner Theorie des kommunikativen Handelns mißbraucht wurde. Die »Philosophie der Sozialität« (1969) und »Geist, Identität und Gesellschaft« (1975) verweisen stattdessen in Kernfragen erhellend zurück auf das genuine Marxsche Praxis- und Bewußtseinskonzept und die darin aufgehobene Zukunftsdimension, wie sie Bloch in seiner »Ontologie des Noch-Nicht« elaboriert hat.

Meads Theorie zwingt insbesondere zur Beschäftigung mit Fragen der Konstitution von Subjektivität und selbstbewußter reflektiver Intelligenz, wenn man so will mit Fragen einer inneren Gesellschaftlichkeit der Individuen. Es sind dies Fragenkomplexe, die in die Konstitutionstheorie der Praxis ebenso hineingehören wie die Frage nach dem Zusammenhang der »Materialität« und »Perspektivität« gesellschaftlicher Praxis: Das von A. N. Whitehead inspirierte Theorem einer »objektiven Realität von Perspektiven« enthält eine schöne Anfrage an das verhärtete Lager des Materialismusdenkens. Diese Hinweise können zunächst nur soviel besagen, daß sich hier ein fruchtbares Arbeitsfeld eröffnet. Die innere Stärke des praxisphilosophischen Ansatzes läßt es dabei zu, überkommene Berührungssängste abzulegen.

Die erneute ernsthafte Stellung der erkenntnistheoretischen Fragen kann letztlich die Frage nach der Seinsweise des Geistigen im welthaften Zusammenhang, also geistphilosophische Fragen, darunter die uns von Hegel aufgegebenen Frage der Dialektik nicht aussparen. Sie zwingt zugleich zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie, vor allem mit den einmal von Engels aufgeworfenen und vor allem von Ernst Bloch neu bedachten und vertieften Frontproblemen und hypothetischen Entwürfen. Dabei geht es selbstredend nicht um eine Systemkonstruiererei, sondern darum, das beste Erbe der dialektischen Philosophie neu zu beleben und gegen drohenden Verfall und Banalisierung zu aktivieren: »Denn was die Welt bewegt, das ist der Wider-

33 Horst Müller: Marx, Mead und das Konzept widersprüchliche Praxis. Anti-Habermas. In: Praxis und Hoffnung. A.a.O. S. 131-148.

spruch, und es ist lächerlich zu sagen, er lasse sich nicht denken«, so einmal Hegel. Oder denen die »Dialektik der Natur« ein Unding schien, werden zur Kenntnis nehmen müssen, daß sich auch und gerade in der modernen Naturforschung neue, korrespondierende Gedanken ergeben. So erklärte der Nobelpreisträger Ilya Prigogine jüngst, daß er Einsteins oder auch Hawkings Suche nach einer »Weltformel« für gescheitert erachtet, und bemerkte: »Der schöpferische Geist bringt Neues hervor, und darin ähnelt er der Natur, die unaufhörlich Neues schafft«. Das Projekt einer Philosophie der Praxis bietet jedenfalls auch für die Vertiefung solcher Fragen den geeigneten Rahmen.³⁴

Ausarbeitung als philosophisch-wissenschaftliches Paradigma

Es zeichnet sich ab, daß durch die Zusammenführung entsprechender Argumente aus einer reichhaltigen Theorietradition, insbesondere im Überschreiten überkommener gnoseologischer Theorien, eine Konstitutionstheorie gesellschaftlicher Praxis konkretisiert werden kann. Diese muß als umgreifender Konzeptualisierungsvorschlag für gesellschaftliche Wirklichkeit eine paradigmatische Form annehmen.

Im Spektrum der paradigmatischen Positionen der modernen Gesellschaftswissenschaften ist das Praxiskonzept allerdings noch längst nicht als eine eigenständige Position erkannt und plaziert. Dafür sind auch innere Entwicklungsprobleme mitverantwortlich: Die paradigmatische Profilierung erfordert eine kategoriale Entwicklung derart, daß den konstitutionstheoretischen Aspekten entsprechende wirklichkeitserschließende Kategorien oder Forschungsstrategien korrespondieren, so daß das Ganze insgesamt ein kohärentes Bild bietet und für die wissenschaftliche Praxis operativ wird.

So gelten beispielsweise die klassischen Begriffe Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse, Basis und Überbau sowohl als konstitutive Elemente der Wirklichkeit als auch als praxisanalytische Kategorien, entsprechend Wesen und Erscheinung oder Einheit der Gegensätze, Widerspruch. Entsprechend wären beispielsweise Begriffe wie Lefebvres Residuum, Blochs Tendenz, Latenz und konkrete Utopie, Bourdieus Habitus für eine realitätstüchtige Praxiswissenschaft einzuholen. Ich selbst habe, in Anknüpfung an Meads Konzept einer »objektiven Realität von Perspektiven«, bei meinen Vorschlägen unter anderem den Begriff »Praxisperspektive« hervorgehoben.³⁵

34 Mensch und Natur sind Geschöpfe der Zeit. Ilya Prigogine im Gespräch mit Constantin von Barloewen. In: »Frankfurter Rundschau« vom 05.02.2002.

35 Horst Müller: Bloch, Kofler und das Projekt einer utopisch-kritischen Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis. In: Jünke Christoph (Hrsg.): Am Beispiel Leo Koflers. Marxismus im 20. Jahrhundert. Münster 2001. S. 212-235.

Insgesamt sollte klar sein, daß jede Konstitutions- und Erkenntnistheorie bereits ihre entsprechende kategorial ausgeprägte Wissenschaftlichkeit und Forschungsstrategie, letztlich ein Bild oder Konzept der gesellschaftlichen Wirklichkeit impliziert. Daß es kaum gelungen ist, trotz oder gerade wegen vieler Einzelanstrengungen, die Konturen des Ansatzes in dieser Weise »paradigmatisch« zu verdichten, gehört zu den selbstgemachten Problemen der praxisphilosophischen Theoriegeschichte.

Reicht es allerdings aus, die anvisierte Position weiter mit den an sich gleichbedeutenden Begriffen »Praxisphilosophie« oder »Philosophie der Praxis« zu bezeichnen? Die von Schmied-Kowarzik ins Spiel gebrachte Kompromißformel einer »kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis« würde ich jedenfalls nicht gelten lassen, denn der utopisch-kritische Charakter des Ansatzes impliziert eine definitive Überschreitung und damit Grundlagenkritik der sogenannten »Kritischen Theorie«. Meiner Auffassung nach transportiert aber auch die gewohnte »Praxisphilosophie« ein überkommenes Entwicklungsdefizit und damit auch die Möglichkeit von Mißverständnissen:

Das Praxiskonzept hebt zwar dem Anspruch nach den traditionellen Gegensatz von Philosophie und Wissenschaft auf, wurde aber bisher vorzugsweise auf der Abstraktions- und Diskursebene der Sozialphilosophie behandelt. Die heute notwendigen Schritte der Selbstfindung und vollen Konkretion bis in die Sphäre der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften hinein drückt daher der Begriff einer »Konkreten Praxisphilosophie« besser aus.

In der kategorialen Textur einer solchen »Konkreten Praxisphilosophie« könnte der konstitutionstheoretische Grundbegriff »widersprüchliche Praxis« besonders geeignet sein, den Standpunkt zu markieren. Diese zentrale Bestimmung läßt sich zu der Streitthese ummünzen, daß weder »System« noch »kommunikatives Handeln« einen geeigneten Schlüssel zur menschgeschichtlichen Wirklichkeit in die Hand gibt. Zusammen mit der Präzisierung des Erkenntniskonzepts eines »utopisch-kritischen Begreifens« wird ein Ansatz kenntlicher, der sowohl die Überschreitung der schal gewordenen Kritischen Theorie als auch der im Schematismus verhärteten Marxismen leisten kann: Der Durchgang durch das Purgatorium eines solchen Grundlagenstreites kann nicht erspart bleiben – es geht um nichts Geringeres als den überfälligen Vollzug einer utopisch-kritischen Wende der politischen Philosophie, durch die diese wieder ihre Offensivkraft in der ideologischen Auseinandersetzung gewinnen wird.

Konkretionsleistungen für Wirtschaft und Gesellschaft

Ein philosophisch-wissenschaftliches Konzept, wie es hier zur Diskussion steht, muß sich letztlich daran erweisen, inwiefern es im Begreifen der gesellschaftlichen Situation auch bisher Ungesehenes sichtbar macht und für ein im praxisphilosophischen Richtungssinn orientiertes Leben, ein konkretes Handeln im Sinne des revolutionären Humanismus, weiterweisende Orientierungen bietet.

Können von einer »Konkreten Praxisphilosophie« entsprechende Konkretionsleistungen erwartet werden? Was erscheint in einem neuen Licht, gibt es eine Potentialität für gesellschaftliches Überschreiten, in welche Zukunft kann der Anker geworfen werden? Ich möchte mich darauf beschränken, im Hinblick auf solche Fragen einige unorthodoxe Ansichten zur Wissenschaft der politischen Ökonomie vorzutragen:

Wenn es richtig ist, daß das Begreifen der Praxis im utopisch-kritischen Erkenntnismodus kulminiert, dann kann die Konzeption einer reinen »Kritik« oder ein weiteres Verharren bei abstrakten Alternativen auch auf dem Gebiet der politischen Ökonomie nicht fraglos akzeptiert werden. Von vornherein besteht die eigentliche theoretisch-praktische Aufgabe darin, durch die Kritik der herrschenden Wirtschaftsweise hindurch das Ufer einer Ökonomik jenseits der Kapitalwirtschaft zu erreichen. Praxislogisch versteht sich von selbst, daß letztlich sogar die »Kritik« nur aus der einmal gewonnenen Perspektive einer neuen Ökonomik vollendet werden kann.

Die zukünftige Wissenschaft der politischen Ökonomie wird sich daher als Transformationstheorie artikulieren, nicht aber in eine Theorie der globalen Totalisierung der Kapitalwirtschaft auslaufen und in der Krisenprognose abrechnen. Ihr in jeder Hinsicht primäres Ziel wird die Entwicklung jener konkreten, eigentlichen Alternative, wie man sie in der wirklichen Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftspolitik seit einem Jahrhundert vermissen kann – beispielsweise hat Rosa Luxemburg bereits in ihrer »Akkumulation des Kapitals« (1913) über eine sozialistische Reproduktionsordnung nachgedacht. Heute bieten nicht nur das inzwischen geräumte Experimentierfeld des versuchten Sozialismus, sondern auch die im Fortgang des 20. Jahrhunderts entwickelten Potentiale und Formbildungen der kapitalistisch dominierten Wirtschaftsgesellschaft genug Ansatzpunkte für ein positives politisch-ökonomisches Projekt.³⁶

³⁶ Horst Müller: Die Staatsquote und Transformationstendenzen in Wirtschaft und Gesellschaft. In: UTOPIE kreativ. Nr. 132, Oktober 2001. S. 909-924. Im gleichen Artikel Hinweise zur Theorie der Sozialwirtschaft (Müller).

Dieses kann auch durch ein Werkstudium in der neuen Arbeitsperspektive gestützt werden. Bei einer Kapitalektüre aus utopisch-kritischer Sicht wird beispielsweise bereits im 1. Kapitel des 1. Abschnitts des Kapitalwerks ein sonst weniger bemerkter Hintersinn des Autors ins Auge fallen: »Stellen wir uns endlich, zur Abwechslung, einen Verein freier Menschen vor, die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben.« Die Hauptfrage ist demnach nicht, welche Logik der vorgefundenen artistischen Theoriekonstruktion zugrunde liegt. Als Hauptproblem ergibt sich vielleicht, *warum* Karl Marx bei seinem – bis in die letzten Partien der »Grundrisse« nachweisbaren – Forschen und Fragen zu einer »Neuen politischen Ökonomie«, trotz ahnungsvoller Bestimmungsversuche, das Ufer der konkreten Alternative letztlich doch nicht erreicht hat, oder infolge welcher geschichtlichen Schranke der Gedankenbildung er das Novum nicht fassen konnte: In der Beantwortung dieser Frage liegt vielleicht der Schlüssel zur erhofften Lösung.

Ich plädiere also zunächst für eine fundamentale Blickwendung von der faszinierenden Darstellungsmethodik des Kapitalwerks und von werttheoretischen Beweisversuchen zur wirklichen praxisanalytischen Methode der politisch-ökonomischen Forschung, um diese für die heutige wirtschaftsgesellschaftliche Realität und Problemlage zu aktivieren: Die praxiswissenschaftliche Methode der politischen Ökonomie heute kann nur die einer Praxisformanalyse sein, ein mit Begriffen wie Tendenz, Latenz und konkrete Utopie operierendes Begreifen der ökonomischen Praxis, das seinen Gegenstand »im Flusse der Bewegung« eines Übergangs zu fassen sucht. Daß hierbei dialektisches Begriffsvermögen und ein Sensorium fürs Novum angefordert werden, versteht sich von selbst.

Eine Rekonstruktion der Kapitaltheorie als Praxisanalyse und deren transformationstheoretische Weiterführung bis zur Enthüllung der Wertbestimmungen einer postkapitalistischen Ökonomie, bis zur Bestimmung ihrer neuen ökonomischen Formen und neuen gesellschaftlichen Organbildungen im Zusammenhang der gesellschaftlichen Selbstorganisation von Morgen würde im buchstäblichen Sinne weiter führen als die üblichen Elaborierungen zur Kapital- als Krisentheorie: Daß die marxistische Ökonomie zur ohmächtigen Begleitreflexion des »transformistischen« Globalisierungsprozesses wird,³⁷ dessen kritischste Kritiker nur darauf warten, daß die »Blase platzt«, hat Marx gewiß nicht gewollt.

37 Elmar Altwater: Kapitalismus. Zur Bestimmung, Abgrenzung und Dynamik einer geschichtlichen Formation. In: Ethik und Sozialwissenschaften. Juni 2002. Im gleichen Heft die Replik: Politische Ökonomie heute – Krisen- oder Transformationstheorie? Thesen zur Kritik der traditionellen Kapital- und Krisentheorie (Müller).

In der ausstehenden praxistheoretischen Neubesinnung der politischen Ökonomie geht es also um die Erarbeitung der konkreten ökonomischen und politischen Form, auch um die Identifizierung des konkreten sozialen Raums, in der die erhoffte Befreiung der Arbeit und Freisetzung der menschlichen Kulturexistenz sich vollziehen kann: »Ohne Ökonomie gehts nicht, sonst bleibt es abstrakte Utopie«, bemerkte Bloch. Die utopisch-kritische Überschreitung der traditionellen Kritik der politischen Ökonomie ist umso wichtiger, als die in der gesellschaftstheoretischen Diskussion und in den modernen Sozialbewegungen wieder laut werdenden Forderungen nach einer aktiven »Zivilgesellschaft«, nach einer »Repolitisierung der Ökonomie«³⁸ oder nach einer Revitalisierung des demokratischen »europäischen Sozialstaats« ohne ein futurisches politisch-ökonomisches Traggerüst haltlos bleiben.

Wie sollte, inmitten fortschreitender Entzivilisierung und ökologischer Destruktion, ohne solche Konkretionsleistungen einer utopisch-kritischen Theorie die Frage nach der gesellschaftlichen Alternative wachgehalten werden können?

38 Slavoj Žižek: Die Tücke des Subjekts. Frankfurt a.M. 2001. S. 489. Vgl. auch den Abschnitt: Das Unbehagen in der Risikogesellschaft. S. 470-489.

Anhang

Dr. phil. Helmut Seidel

Thesen zur Habilitationsschrift*

»Philosophie und Wirklichkeit – Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie«

Einleitung:

1) Der soziale Grund, aus dem und auf dem der Marxismus heraus- und heranwuchs, war das Industrieproletariat, das sich im Gefolge der industriellen Revolution und der dementsprechend entwickelten Produktionsverhältnisse in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts besonders in England und Frankreich formiert hatte. In der Theorie von Marx fanden die Erfahrungen, die diese neue Klasse der Gesellschaft in ihren ökonomischen, politischen und ideologischen Kämpfen gesammelt hatte, ihre erste *wissenschaftliche* Verallgemeinerung. *Seinem sozialen Gehalt nach entstand der Marxismus als theoretischer Interessenausdruck des Industrieproletariats.*

2) Voraussetzung für die Formulierung der objektiven, sich aus seiner tatsächlichen Lage in der Gesellschaft ergebenden Interessen des Proletariats war die Erkenntnis der Grundstrukturen und der Bewegungsgesetze der Gesellschaft, speziell der kapitalistischen Gesellschaft. Diese Erkenntnis konnte nur Resultat wissenschaftlicher Forschung sein. Ohne die Wissenschaft, die nicht nur die Lage des Proletariats enthüllte, sondern auch die Bedingungen seiner Befreiung und die welthistorische Bedeutung seiner geschichtlichen Aktion aufdeckte, vermochte das Proletariat zu keiner adäquaten Selbsterkenntnis zu gelangen; ohne Selbsterkenntnis aber gibt es kein klares Selbstbe-

* Die hier abgedruckten Thesen wurden im Frühjahr 1966 verfaßt. Außer der Korrektur offensichtlicher Schreibfehler wurden keinerlei inhaltliche Veränderungen vorgenommen. Unterstreichungen werden – wie im Schriftsatz üblich – kursiv wiedergegeben.

wußtsein, kein *Klassenbewußtsein*. Umgekehrt vermochte die Wissenschaft über die Gesellschaft, die in der Arbeitswert-Theorie von A. Smith und D. Ricardo, in den utopisch-sozialistischen Systemen von Saint-Simon und Fourier und in der klassischen deutschen Philosophie, besonders in Hegels Dialektik, den gesellschaftlichen Widersprüchen immer mehr auf den Grund kam, keinen wirklichen Fortschritt über die genannten Denker hinaus zu vollziehen, ohne die Grundinteressen des Proletariats theoretisch auszudrücken. Je furchtloser und kühner die Wissenschaft objektive Erkenntnisse über die Bewegung der Gesellschaft hervorbrachte, umso mehr befand sie sich in Übereinstimmung mit den Interessen des Proletariats. Je klarer die Wissenschaft die objektiven Interessen des Proletariats formulierte, umso fruchtbarer und historisch wirksamer waren ihre Resultate. Der Marxismus, seinem sozialen Gehalte nach Interessenausdruck des Industrieproletariats, formierte sich als *Resultat der Entwicklung der Wissenschaft*. Das Proletariat fand in der marxistischen Wissenschaft seine geistigen Waffen, ohne die es in seinem Befreiungskampf nicht siegen, seine welthistorische Mission, eine neue, klassenlose Gesellschaft zu errichten, nicht realisieren kann. Die Wissenschaft fand im Proletariat die materielle gesellschaftliche Kraft, die ihre Resultate erst fruchtbar zu machen, d. h. zu realisieren vermag.

I. Kapitel: Des jungen Marx' und des jungen Engels' Ringen um die Lösung der philosophischen Fragen ihrer Zeit

A. Die geistige Entwicklung des jungen Marx

3) Die ersten Dokumente, die vom geistigen Antlitz des jungen Marx künden, sind seine Abiturientenaufsätze. Sie zeugen von einem Verfasser, der die humanistischen Ideen der bürgerlichen Aufklärung in sich aufgenommen und diese mit jugendlicher Begeisterung und moralisch-christlichem Pathos verbunden hat. Das Wohl der Menschheit ist ihm höchstes Kriterium moralischen Handelns, die Vervollkommnung des Individuums und der menschlichen Gattung höchste Pflicht. Diese deistisch-aufklärerische Position, die mit spinozistischen und kantischen Ideen sowie humanistischer Rezeption antiker Kultur genährt war, bricht unter der Gewalt Hegelscher Argumente, mit denen Marx 1837 erstmals in Berührung kommt, zusammen. Es ist vor allem der unvermittelte Gegensatz von Sein und Sollen, der der Aufklärung und besonders dem Idealismus von Kant und Fichte eigen war, der von Marx im Anschluß an Hegel als Hindernis beim Begreifen des Wahren erkannt wird. Im Gegensatz zum »mathematischen Dogmatismus« akzentuiert Marx, daß willkürliche Einteilungen in das Objekt nicht hineingetragen werden dürfen,

daß dieses in seiner Entwicklung belauscht werden und die Vernunft des Dinges als in sich Widerstreitendes fortrollen und in sich seine Einheit finden müsse. Dementsprechend dürften Götter und Ideale nicht mehr aus einer über der Wirklichkeit schwebenden abstrakten Vernunft abgeleitet werden, sondern sie mußten in der Wirklichkeit, die eben als mit der Vernunft identisch vorausgesetzt wurde, gefunden werden. Trotz des Panlogismus, der ja notwendig auch die pantheistische Tendenz in sich trägt, war die Übernahme der Hegelschen Grundposition ein wichtiger Fortschritt in der Fassung des Philosophie-Wirklichkeit-Verhältnisses; ist doch die im Vergleich zu Kant und Fichte ungeheuer realitätsbezogene Philosophie Hegels der Impuls, der Marxens philosophische Erkenntnis der Wirklichkeit wesentlich förderte.

4) Hegel glaubte, im absoluten Wissen Philosophie und Wirklichkeit endgültig versöhnt zu haben. Schon in der junghegelianischen Bewegung aber brach diese Einheit auseinander. Den Junghegelianern galt die Hegelsche Philosophie zwar weiterhin als die absolute Selbsterkenntnis der Vernunft; dieser stand jedoch wiederum eine entfremdete, unvernünftige Wirklichkeit (Religion und Staat vor allem) gegenüber. Die Junghegelianer wandten sich daher als Kritiker gegen die unvernünftige Wirklichkeit, sie proklamierten sich als Philosophen der Tat, die durch Verwirklichung der Philosophie die Wirklichkeit philosophisch zu gestalten trachteten. Prinzipiell verblieb die kritische Philosophie des Selbstbewußtseins auf Hegelschen Positionen. Nur verlegte sie die Versöhnung von Philosophie und Wirklichkeit durch die Kritik in die Zukunft, während sich Hegel durch seine gegenwärtige Versöhnung alle Zukunft verbaut hatte. Im Kampf gegen die Feudalideologie war das Wirken der Junghegelianer, insbesondere der Kampf gegen die Religion und gegen den christlichen Staat zweifelsohne ein *politischer* Fortschritt gegenüber Hegel. In *philosophischer* Hinsicht aber war es ein Rückschritt auf Fichte, da Sein und Sollen wieder in ein antinomisches Verhältnis gebracht und das Sollen aus dem reinen Selbstbewußtsein abgeleitet wurde.

Die sich anbahnende Größe Marx'schen Denkens, wie es sich in seiner Dissertation und den dazu gehörenden Vorarbeiten dokumentiert, zeigt sich darin, daß er den politischen Fortschritt mit den Junghegelianern teilt, ohne den philosophischen Rückschritt zu teilen. Zwar ist Marx noch vielfach im Junghegelianismus befangen, trotzdem vollzieht er bereits hier einen ersten, höchst bedeutsamen Schritt über den Hegelianismus und Junghegelianismus hinaus.

Das Thema der Dissertation selber »Differenz zwischen demokritischer und epikureischer Naturphilosophie« war vorwiegend *politisch* motiviert. Es ging Marx – im Einklang mit der junghegelianischen Bewegung – darum, die Philosophie des Selbstbewußtseins historisch zu fundieren, den Religionshaß

der Epikureer, den Zweifel der Skeptiker und die republikanischen Gesinnungen innerhalb der Stoiker im Kampf gegen die Feudalideologie zu reaktivieren. Mußte doch der die Revolution von 1848 vorbereitende Klassenkampf zwischen Feudalität und Bürgertum zunächst vorwiegend auf dem Gebiet der Ideologie (Religion und Staat) ausgetragen werden.

Die speziell philosophiehistorische Leistung der Marx'schen Dissertation besteht darin, Epikur, den großen Philosophen des Selbstbewußtseins, den antiken Aufklärer und Streiter gegen die Götter, als eigenständigen großen Denker gewürdigt zu haben, während er von Plutarch und Sextus Empiricus bis zu Leibniz und Hegel als seichter, dazu noch subjektivistisch-willkürlicher Nachschwätzer des Demokrit behandelt wurde. Wenn die von Marx gezeichneten Demokrit- und Epikur-Bilder dennoch einer wissenschaftlichen Kritik nicht standhalten, so hat das seinen Grund darin, daß Marx diese beiden großen Gestalten des antiken Materialismus durch das Prisma der Philosophie des Selbstbewußtseins sieht, in welchem sie notwendig verzerrt erscheinen müssen.

Mag Marx auch noch das Selbstbewußtsein als höchste Gottheit bezeichnen, neben der nichts bestehen kann, so enthalten seine Vorarbeiten zur Dissertation doch Gedanken, deren Konsequenz mit dem Junghegelianismus ein Prinzip der ganzen bisherigen Philosophie in Frage stellt. Ist in der gegen Kant's Kritik der Gottesbeweise gerichteten These, daß wirkliche Taler dieselbe Existenz haben wie eingebildete Götter, ein erster Zusammenhang zwischen ökonomischer und religiöser Entfremdung gesehen, ist in der Ablehnung der junghegelianischen Trennung zwischen dem esoterischen und exoterischen Hegel nicht Hegels Moral, sondern sein Prinzip in Frage gestellt worden, so ist der Kernpunkt der Differenzen zwischen Marx und den Junghegelianern in der neuen Fassung des Philosophie-Wirklichkeit-Verhältnisses durch Marx zu sehen. Von der Hegelschen These ausgehend, daß die Philosophie in Gedanken gefaßte Zeit ist, also selber eine Seite der bestehenden Welt, die zu den anderen in einem Reflexionsverhältnis steht, faßt Marx das Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit dergestalt, daß die philosophische Vernunft, die die reale Unvernunft kritisiert, diese nicht aufzuheben vermag, ohne sich selber als der Unvernunft gegenüberstehende Vernunft aufzuheben. Daß das Weltlich-Werden der Philosophie zugleich das Philosophisch-Werden der Welt ist, sprengt den Junghegelianismus noch nicht. Daß aber die Verwirklichung der Philosophie zugleich ihr Verlust ist, daß das, was sie nach außen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel ist, sprengt die junghegelianische wie jede andere Philosophie, die die Geschichte in ihren Dienst stellt, anstatt selber in den Dienst der Geschichte zu treten.

Die These, daß die Befreiung der Welt von der Unphilosophie zugleich ihre Befreiung von einer Philosophie ist, »die sie als ein bestimmtes System

in Fesseln schlug«, deutet eine qualitativ neue Philosophie an, deren letzter Zweck das theoretische Erfassen des Praxis-Theorie-Verhältnisses in seiner historischen Entwicklung ist. Wenn die Entwicklung der Philosophie zu ihrem Praktisch-Werden führt, wenn das Praktisch-Werden der Philosophie die Philosophie als abgeschlossenes, die absolute Wahrheit in sich schließendes System unmöglich macht, hört sie auf, Dogma zu sein. Sie wird zur theoretischen Begründung der praktischen Umgestaltung der Welt, zu einer begründeten Anleitung zum Handeln. Sie muß sich also als Teil der Totalität des Geschichtsprozesses, der die Totalität des Geschichtsprozesses reflektiert, mit diesem entsprechend wandeln und entwickeln.

5) Das Praktisch-Werden der Philosophie erfordert, daß sie sich unmittelbar mit der Politik, dem Instrument zur Verwirklichung der Philosophie, verbinden muß, was das Politisch-Werden der Philosophie und das Philosophisch-Werden der Politik zur Konsequenz hat. Die Parteilichkeit der Philosophie nimmt damit bewußten und offensichtlichen Charakter an. Diese Verknüpfung von Philosophie und Politik vollzieht Marx in seiner Tätigkeit in der »Rheinischen Zeitung«. Hier wird der philosophische Begriff unmittelbar mit der empirischen Wirklichkeit konfrontiert, woraus Spannungen erwachsen, die tiefgehende Zweifel an der bisherigen idealistischen Grundkonzeption auslösen und den Übergang zum Materialismus vorbereiten.

So ergeben Marx' Analysen der geltenden Gesetze, daß diese nicht dem von der Philosophie geprägten Begriffe entsprechen. Zensurgesetz, Holzdiebstahlgesetz usw. erweisen sich nicht als Ausdruck der Vernunft des allgemeinen Volksgeistes, sondern als Ausdruck politischer und ökonomischer Interessen partieller Gesellschaftsgruppen. Es sind Gesetze einer herrschenden Klasse gegen eine beherrschte. Wie die Gesetze so entspricht auch der reale preußische Staat nicht dem philosophischen Begriffe. Weit davon entfernt Verwirklichung der Vernunft, der Freiheit zu sein, ist er vielmehr auf dem Eigentum begründet. Das Privateigentum aber erzeugt notwendig partielle, entgegengesetzte Interessen. Der reale Staat vertritt nicht die allgemeinen Interessen der Gesellschaft, sondern die partiellen der herrschenden Eigentümer. Da der Staat also nicht seinem Begriffe entspricht, seines Wesens verlustig ist, muß er in seiner Existenz zugrunde gehen. So erscheint die idealistische Dialektik als revolutionär-demokratische Theorie der Umgestaltung der Gesellschaft.

Weitere Analysen der gesellschaftlichen Verhältnisse führen Marx zu dem Resultat, daß in den politischen Debatten (z.B. über die Preßfreiheit) nicht Individuen, sondern Stände polemisieren, die ihre partiellen Interessen zu vertreten suchen. Er findet allerdings einen Stand, dessen besondere Interessen mit den allgemeinen der Vernunft zusammenfallen. Dieser Stand ist die

Bauernschaft. Daraus zieht Marx den höchst bedeutsamen Schluß, daß die Philosophie ihre materiellen Träger nicht in den herrschenden Ständen und ihren Parteien hat, sondern in den bäuerlichen Massen und anderen unterdrückten Schichten. Diese Hinwendung der Philosophie zu den Volksmassen erforderte nicht nur das Eintreten für deren Interessen, sondern auch die Untersuchung ihrer realen Lage und der Bedingungen ihrer Befreiung. Die Untersuchung der gesellschaftlichen Verhältnisse hat dabei in der gleich objektiven Weise zu erfolgen, in der der Naturforscher seinen Gegenstand untersucht. Diese Forderung impliziert allerdings bereits den Gedanken, daß die Menschheitsgeschichte, als deren Resultat ja die gegenwärtige gesellschaftliche Struktur erscheint, als natur-historischer Prozeß zu betrachten ist. Damit hat Marx sich bereits weitgehend aus den Banden der junghegelianischen Philosophie des Selbstbewußtseins befreit und die Hegelsche Idee von der Objektivität des geschichtlichen Prozesses dicht an den historischen Materialismus herangeführt.

6) Den *Übergang zum Materialismus* vollzieht Marx in seiner »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«. Wesentliches methodisches Instrument zur Lösung jenes Widerspruches zwischen Begriff und Wirklichkeit, der von Marx in der »Rheinischen Zeitung« aufgedeckt worden war, ist ihm die materialistische Hegel-Kritik Feuerbachs, der das bei Hegel auf den Kopf stehende Subjekt-Prädikat-Verhältnis (das Denken ist Subjekt, das Sein Prädikat) umkehrt. Feuerbachs Materialismus wirkt befreiend, indem er Hebamendienste bei der Geburt des historisch-dialektischen Materialismus leistet. Dieser neue Materialismus unterscheidet sich jedoch qualitativ vom Anthropologismus Feuerbachs, in dem Geschichte und Gesellschaft keiner materialistischen Analyse unterworfen werden, in dem die Dialektik überhaupt negiert wird. Vielmehr wird mit der Einsicht, daß Rechtsverhältnisse, Staatsformen, Bewußtseinsstrukturen letztlich nicht aus der allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern aus den materiellen Lebensverhältnissen der historisch-gesellschaftlichen Menschen zu erklären sind, jenes Fundament zu legen begonnen, von dem aus nicht nur der Idealismus, sondern auch der metaphysische, einseitig die Natur akzentuierende und kontemplative Materialismus zu überwinden sind. Die historisch-materialistische Einsicht, daß nicht der Staat das Subjekt, die bürgerliche Gesellschaft das Prädikat ist, wie Hegel in seiner Rechtsphilosophie behauptete, sondern daß umgekehrt die bürgerliche Gesellschaft, deren Anatomie in der politischen Ökonomie zu suchen ist, das reale historische Subjekt ist, das den Staat, das Recht, die Religion, die Philosophie zu ihren Prädikaten hat, ist das wesentlichste Resultat der Marx'schen Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.

Diese Erkenntnis war nicht ein einfaches Ergebnis abstrakter Überlegungen, sondern das Resultat konkreter Kritik der konstitutionellen Monarchie und ihrer Apologie durch Hegel, des halbfeudalen Ständewesens, der Ideologie des Adels, Resultat historischer Analysen, die das Werden der Widersprüche zwischen bürgerlicher Gesellschaft und christlich-feudalem Staat einerseits, zwischen bürgerlicher Gesellschaft und politisch-demokratischem Staat andererseits aufdeckten. In diesem Zusammenhang wird nicht nur der Idealismus Hegels und sein reaktionäres Wesen der Kritik durch Marx unterworfen, sondern auch wesentliche Mängel in der Hegelschen Fassung dialektischer Kategorien (vor allem »Vermittlung« und »Übergang«) aufgeheilt.

Entscheidende Bedeutung kommt der Erkenntnis des Widerspruches zwischen bürgerlicher Gesellschaft und »politischen« Staat durch Marx zu. Dieser Widerspruch, der vor allem durch die große französische Revolution in Erscheinung getreten ist, findet seinen Ausdruck darin, daß der politische Staat die Gleichheit seiner Bürger in der idealen Staatssphäre verkündet, die himmelschreienden Differenzen in der realen Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft dagegen bestehen läßt. Der Mensch wird durch diese beiden Sphären in den staatsidealistischen citoyen und den realen bourgeois gespalten. Die Auflösung dieses Gegensatzes kann nicht mehr durch eine bloße Veränderung der Staatsform vollzogen werden. Preußische Monarchie und nordamerikanische Republik sind zwar verschiedene Staatsformen, erklärte Marx, der Inhalt beider Staaten aber ist mit wenigen Modifikationen der gleiche: Privateigentum, das sich darauf gründende bürgerlich Recht usw. Die Auflösung des Widerspruches zwischen bürgerlicher Gesellschaft und »politischem Staat« ist nur durch die Umgestaltung der bürgerlichen Gesellschaft zu vollziehen, was nur möglich ist, wenn der Boden revolutioniert wird, auf dem sie beruht. Diesen Boden aber erkennt Marx in der »Besitzlosigkeit«, im »Stand der unmittelbaren Arbeit«. Diese Gedankengänge leiten unmittelbar zum proletarischen, wissenschaftlichen Kommunismus über.

B. Die geistige Entwicklung des jungen Engels

7) Zwischen Trier und Wuppertal liegen wahrlich keine Welten; und doch war die geistige Welt, in der Friedrich Engels seine Kindheit und erste Jugend verbrachte, recht verschieden von der geistigen Welt des jungen Marx. Zwar war die industrielle Entwicklung in Barmen-Elberfeld bedeutend weiter vorgekommen als im alten Trier, aber die Denkweise der Familie Engels war bei weitem nicht so freisinnig wie die nähere Umgebung von Marx. War die Gedankenwelt des Jünglings Marx von der Sonne der Aufklärung, des Rationalismus und Humanismus beschienen, so lebte Engels in einer Gegend, die

von einem »Meer von Pietismus und Philistertum überschwemmt« war. Die früheste Periode der geistigen Entwicklung von Friedrich Engels ist vor allem durch das Ringen um die Befreiung von der pietistisch-mystizistischen Religion und der dementsprechend politisch unterwürfigen Haltung den herrschenden Mächten gegenüber charakterisiert.

Erster Ausdruck dieses Befreiungsprozesses sind seine »Briefe aus dem Wuppertal«, in denen Engels gegen die bestehenden gesellschaftlichen und geistigen Zustände im »Muckertal« protestiert, die Not und das Elend des Volkes auf die »Fabrikarbeit« zurückführt, die Fabrikanten wegen ihrer Gewissenlosigkeit angreift, vor allem aber das geistige Elend, das von den orthodox-pietistischen Predigern erzeugt und sanktioniert wird, der Kritik unterwirft. Das sich in seinen Briefen an die Brüder Graeber widerspiegelnde Ringen um die Lösung der religiösen Problematik, das zunächst eine supranaturalistische, zum Rationalismus hinneigende und eine durch die Theologie Schleiermachers bestimmte Etappe durchläuft, bezeugt, daß der entscheidende Schritt von Friedrich Engels zur Befreiung vom religiösen Denken sich unter der Einwirkung von D. F. Strauß vollzog, der die Religion auf Mythen reduzierte, die selber als Resultat einer mehr oder weniger bewußten menschlichen Schöpfung gefaßt wurden. Die enge Verknüpfung von Altar und Thron bedingte, daß die Befreiung von dem einen gesellschaftlichen Phänomen in der Regel zur Kritik an dem anderen führte. So ist auch bei Engels die Loslösung von der Religion engstens mit dem Werden einer oppositionellen politischen Haltung verbunden, die sich besonders unter dem Einfluß der literarisch-publizistischen Strömung des »jungen Deutschlands« formiert. Die »Ideen des neunzehnten Jahrhunderts«, die diese unter dem Einfluß von Heine und Börne revolutionär-demokratische Überzeugungen gewinnende Strömung verkündete, basierten auf dem Naturrecht, das allem, was Menschenantlitz trug, gleiche Rechte und Pflichten zubilligte. Auf dieser Grundlage erhoben sich die Forderungen nach Abschaffung der Adelsaristokratie, des Religionszwanges, der feudal-aristokratischen Bürokratie usw., die Forderung nach einer demokratischen Verfassung, die die politische Emanzipation, speziell die Emanzipation der Weiber und Juden, realisierte.

8) Über Strauß' Religionskritik war Engels zur Geschichtsphilosophie Hegels, über die Jungdeutschen zur politischen Praxis Börnes vorgeedrungen. Die selbständige Größe des jungen Engels zeigt sich darin, daß er »die Durchdringung Hegels und Börnes« als die Hauptaufgabe seiner Zeit formuliert. Damit ist ein Weg vorgezeichnet, auf dem sowohl die Einseitigkeit des Junghegelianismus, der im ganzen in der Anti-Theologie, also noch in der Theologie befangen bleibt, als auch die abstrakte naturrechtliche Begründung der politischen Praxis Börnes und seiner Anhänger überwunden werden kann.

So sehr Engels die »hohen Gedanken« Hegels bewundert, so klar ist ihm, daß das Selbstbewußtsein nicht den ganzen Menschen ausmacht, daß Gedanken noch keine Tat sind. So sehr Engels die politische Praxis Börnes begrüßt, so klar ist ihm, daß eine begeisternde politische Praxis die Anstrengungen des Begriffes voraussetzt. Begeisterung ohne Anstrengung des Begriffes ist ebenso blind, wie die Anstrengung des Begriffes ohne Begeisterung für die Tat fruchtlos ist. Eben deshalb drängt Engels ständig auf »Vereinigung des Gedanken mit der Tat«, auf »Vermittlung der Wissenschaft und des Lebens, der Philosophie und der modernen Tendenzen, Börne und Hegels«. Hegel hatte die Weltgeschichte als die Entwicklung des Begriffes Freiheit gefaßt. Engels wendet diesen Gedanken dahingehend, daß dieser Begriff nunmehr gegen alle bestehende Unfreiheit zu realisieren ist. Die theoretische Fassung des Begriffes der Freiheit durch Hegel und der praktische Kampf für die Freiheit durch Börne – das sind die tragenden Säulen des Gedankengebäudes des jungen Engels, in dem die progressiven Ideen seiner Zeit eine Heimstatt fanden.

Daß die Philosophie sich nicht verwirklichen kann, wenn sie sich nicht mit dem politischen Freiheitskampf verknüpft, ist eine Grundthese der Engels'schen Konzeption, die mit der des jungen Marx in diesem Punkte völlig identisch ist. Die Differenz besteht allerdings nicht nur in der Form, sondern auch darin, daß Engels an die dialektische Lösung des Verhältnisses von Philosophie und Wirklichkeit, die Marx in seiner Dissertation in dem Satz, daß die Philosophie nicht verwirklicht werden kann, ohne sie aufzuheben, gibt, noch nicht herankommt. Engels Grundgedanke von der philosophischen Begründung des praktisch-politischen Kampfes enthält jedoch wesentliche Ansatzpunkte, deren Entwicklung zur weiteren Annäherung an Marx führte.

9) Der unmittelbare Kontakt mit den Junghegelianern, den Engels während seiner Militärzeit in Berlin aufnahm, ließ den Einfluß Börnes in den Hintergrund treten. Zwar bleibt die enge Verknüpfung von Philosophie und Politik erhalten, doch Börne erscheint nunmehr weniger als die andere notwendige Seite des Hegelianismus, vielmehr als Geburtshelfer jener philosophischen Liberalen oder »freien Philosophen«, mit denen die Hegelsche Philosophie niederkam.

Das Verhältnis zu Hegel wird daher auch wesentlich durch jene junghegelianische Auffassung bestimmt, die Hegel in den esoterischen und exoterischen Denker zerreißt und von Akkomodation spricht. Engels trennt dementsprechend ebenfalls zwischen Prinzipien und Folgerungen in der Hegelschen Philosophie, wobei er den Fortschritt innerhalb der Hegel-Schule gerade darin erblickt, daß sich Hegels Schüler an seine Prinzipien hielten, und die Konsenzen, wenn sie sich nicht politisch rechtfertigen ließen,

verwarfen. Die Weiterführung der Hegelschen Prinzipien aber führte dazu, daß die Grundfesten der Religion vor der unerbittlichen Kritik der Vernunft fielen, die »absolute Idee« Anspruch darauf machte, »die Gründerin einer neuen Aera zu sein«.

Dagegen bot die preußische Reaktion den einst berühmten Schelling auf, der die Hegelsche Drachensaat auf ihrem eigenen Felde vernichten sollte. Das Auditorium Nr. 6 der Berliner Universität wurde im Herbst 1841 Zentrum der philosophisch-geistigen Auseinandersetzung zwischen Reaktion und Fortschritt in Deutschland. Daß Engels diesem Kampf nicht fernbleiben konnte, resultiert aus der skizzierten geistigen Entwicklung ebenso wie aus seinem kämpferischen Charakter. Engels war der Erste, der in seiner Broschüre »Schelling über Hegel«, in der die Atmosphäre, in der sich der Kampf des alten Schelling gegen den toten, aber in seinen Schülern lebendigen Hegel vollzog, meisterhaft geschildert wurde und die Angriffe Schellings gegen Hegel ihre erste kritische Darstellung fanden, die Junghegelianer zur Verteidigung Hegels, zum Kampf gegen Schelling aufrief. In diesem Kampf steht Engels selber in der ersten Reihe, was seine zweite, gegen Schelling gerichtete Arbeit »Schelling und die Offenbarung« bezeugt. Auch diese umfang- und inhaltsreichste Schrift gegen Schelling ist vorwiegend politisch motiviert. Es ging vor allem darum, die Offenbarungsphilosophie Schellings als Apologie der Religion, speziell des persönlichen Gottes und der heiligen Dreieinigkeit zu entlarven, die Religion selber aber als das unvernünftige Bewußtsein, als Stütze der Unfreiheit nachzuweisen. Demgegenüber war die Hegelsche Philosophie als spekulative Begründung des Pantheismus, ja als Atheismus und theoretischer Begründung der praktischen Freiheit zu verteidigen. Diese politische Motivierung wie eine pantheistische Hegelrezeption, derzufolge die Vernunft keinesfalls außerhalb der Wirklichkeit existiert, verhindern jedoch noch, daß Engels das rationale Moment in der Kritik Schellings an Hegel wahrzunehmen vermag. Dieses Moment besteht allerdings darin, daß die Existenz niemals aus der Vernunft abgeleitet werden kann. Ungeachtet der Tatsache, daß Engels Schelling von idealistischen Positionen aus kritisiert, trifft doch seine Kritik das politisch-reaktionäre und das philosophisch-mythische Wesen der Offenbarungslehre Schellings.

Die atheistische Rezeption der pantheistischen Tendenzen der Hegelschen Philosophie durch Engels führte zur Identifizierung des göttlichen und menschlichen Wesens. Dies ist der Punkt, an dem sich Engels mit Feuerbach trifft, der die Theologie auf die Anthropologie reduzierte, die Anthropologie aber zur Theologie erhob. Dem naturalistisch akzentuierten Materialismus steht Engels kritisch gegenüber.

Im Kreise der Berliner »Freien« macht Engels erste Bekanntschaft mit kommunistischen Ideen. Den Übergang auf die Positionen des Kommunismus vollzieht Engels jedoch erst in England.

10) Als Engels im Spätherbst 1842 nach England kommt, sieht er selbstverständlich sofort die Unterschiede, die zwischen diesem und Deutschland bestanden. Durch die industrielle Revolution hatte England einen weit höheren Entwicklungsgrad von Industrie und Handel erreicht als Deutschland. Mächtige Produktionsapparate, ausgedehnte Fabrikanlagen, riesige Industriestädte mit einem zahlreichen Proletarier-Heer bestimmten das Profil des Landes in einem ganz anderen Maße, als das etwa in Barmen-Elberfeld und Bremen, die in Deutschland fortgeschrittene Industrie- und Handelszentren waren, der Fall war. Was den jungen Engels am tiefsten beeindruckte, war die Paradoxie des industriellen Fortschritts in England. Der ständig zunehmenden Produktion von Reichtümern stand das Anwachsen des Proletariats, seiner Not und seines Elends gegenüber. Die reichste Nation litt bitterste Armut. Not und Elend gab es natürlich auch in Deutschland. Hier aber entsprangen sie vornehmlich der Auflösung der Feudalordnung, während sie in England Produkt der kapitalistischen Industrie waren.

Wie auf die ökonomischen und sozialen, so stößt Engels auch sofort auf die Unterschiede in der politischen Sphäre. Während in Deutschland Fragen nach Inhalt, Form und Grenzen einer politischen Umgestaltung im Mittelpunkt standen, der Streit um Prinzipien und Ideale, an denen die kommende Umgestaltung gemessen werden sollte, die Gemüter erregte, war die bürgerlich-demokratische Umgestaltung Englands längst vollzogen. Nicht Prinzipien oder Ideale, sondern nackte ökonomische Interessen lagen dem Wirken der politischen Parteien zugrunde. Die Korngesetze erregten die Gemüter der Politiker weit mehr als Phrasen über Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Die bestimmende Rolle der materiellen Interessen im politischen Leben Englands erscheint dem jungen Philosophen, der gerade noch die Allmacht der Idee gefeiert hatte, sonderbar genug. Eine philosophische Partei müsse die universellen Interessen der Vernunft, nicht aber die partiellen einer Klasse vertreten, meinte er zunächst. Daher erschien Engels das theoretische Niveau, auf dem in England politische Kämpfe ausgefochten werden, flach und zurückgeblieben.

Die bestimmende Rolle der materiellen, aus der jeweiligen gesellschaftlichen Lage sich ergebenden Interessen im politisch-geistigen Leben der Gesellschaft war jedoch nicht zu ignorieren. So entstand hier bei Engels eine Spannung zwischen dem philosophischen Begriff und der empirischen Wirklichkeit, die ihrer Struktur nach dem Widerspruch gleicht, der das Wirken von Marx in der »Rheinischen Zeitung« charakterisiert. Wie auch bei Marx,

so führt die Auflösung dieses Widerspruches unmittelbar zu materialistischen, proletarisch-kommunistischen Positionen. Diese werden in den Artikeln, die Engels über die englischen Verhältnisse verfaßt, sofort sichtbar. Aus der ökonomischen Lage des Proletariats einerseits, aus den Krisen der Industrie andererseits leitet Engels unmittelbar die Notwendigkeit der sozialen Revolution ab. Das Proletariat, mit der Industrie herangewachsen und ständig mit ihr wachsend, ist zur mächtigsten Klasse in England geworden; und »wehe den englischen Reichen«, so ruft Engels aus, wenn diese Klasse zum Bewußtsein ihrer Lage und ihrer Kraft kommt.

Erste Formen dieses Bewußtseins sieht Engels im Chartismus und im englischen utopischen Sozialismus. Engels Bestreben geht dahin, an die bestehenden positiven Formen des sozialistischen Bewußtseins anzuknüpfen, ihre Abstraktheit und Einseitigkeit zu überwinden und die Einheit der ökonomischen, politischen und philosophischen Aspekte der kommunistischen Umgestaltung zu akzentuieren. Dieses Bemühen wird besonders in seinem Artikel »Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent« augenfällig, in dem Engels die ersten Resultate seiner umfangreichen Kommunismus-Studien zusammenfaßt. Das Ringen mit den verschiedenen Strömungen des Sozialismus und Kommunismus, eine notwendige Voraussetzung für das Entstehen des wissenschaftlichen Kommunismus, führt zu entscheidenden, historisch-materialistischen Erkenntnissen, die sich in Engels »genialer Skizze« (Marx) »Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie« dokumentieren.

II. Kapitel: Der Lösungsprozeß – das Werden der marxistischen Philosophie

11) Die Gewinnung historisch-materialistischer Positionen durch Marx hatte den Gedanken gefördert, daß es für eine grundlegende Umgestaltung der Gesellschaft, an deren Notwendigkeit es für Marx überhaupt keinen Zweifel gibt, nicht genügt, daß der Gedanke zur Wirklichkeit, d.h. zu seiner Verwirklichung drängt, (eine These, worauf sich die Utopisten aller Schattierungen beschränkten) sondern daß die widersprüchliche Entwicklung der Wirklichkeit selber zum Gedanken drängen muß. Der Gedanke, die Idee erscheint so nicht mehr als das Resultat der allgemeinen Entwicklung der Vernunft, sondern als ideeller Ausdruck materieller gesellschaftlicher Verhältnisse. Erst wenn die Idee die grundlegenden Entwicklungstendenzen der Wirklichkeit zum Ausdruck bringt, kann sie theoretische Waffe der praktischen Gewalt werden. Der Schlüssel zur Lösung gesellschaftlicher Widersprüche kann daher nicht in der Abstraktion, im Kopf eines reinen Theoretikers gefunden werden. Dieser ist ja selber, wie jedes Individuum, ein Kind seiner Zeit. Der

Schlüssel muß gesucht werden im realen Prozeß der Veränderung der natürlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit durch den Menschen. Es kann daher nicht mehr Aufgabe der Philosophie sein, neue absolute und abstrakte Systeme auszuhacken und diese der Wirklichkeit dogmatisch gegenüberzustellen. Vielmehr muß sie an die realen Prozesse, die wirklichen Kämpfe, die vorhandenen Formen des praktischen und theoretischen Bewußtseins anknüpfen, um Selbstverständigung der Zeit über ihre Kämpfe, Interessen und Wünsche zu erlangen. Eben dies formuliert Marx als Programm der »Deutsch-französischen Jahrbücher«. Der revolutionäre Theoretiker hat keine dogmatische Fahne aufzupflanzen, sondern sich in den dialektischen Prozeß des Drängens der Wirklichkeit zum Begriff und des Begriffes zur Wirklichkeit einzuschalten, indem er diesen bewußt macht. Dieses Bewußtmachen, das selbstverständlich die Erkenntnis der realen gesellschaftlichen Verhältnisse zur Voraussetzung hat, ist mit der Kritik dieser Verhältnisse engstens verbunden. Wenn es nicht Sache der Philosophie, sondern der Utopie ist, dogmatisch die Welt zu antizipieren, so ist die Kritik der alten Welt der einzige Weg, die neue zu finden.

12) In der »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« hatte Marx den verachteten, verächtlichen, entmenschten, »tierischen« Menschen als Prinzip der feudalen Monarchie, des »christlichen Staates« nachgewiesen. Der in den »Bourgeois« und »Citoyen« zerissene Mensch war als das Prinzip der bürgerlichen Demokratie, des »politischen Staates« aufgedeckt worden. Marx erster Artikel für die »Deutsch-französischen Jahrbücher«, der unmittelbar in die Diskussion über die Judenemanzipation eingriff, stellte erstmals die Frage nach der Möglichkeit der Überwindung beider Prinzipien, d. h. die Frage nach der Emanzipation des Menschen vom monarchischen Prinzip wie vom Prinzip der durch das Privateigentum bedingten Zerissenheit. Das partielle Problem der Judenemanzipation ist für Marx der Anlaß, um das universelle der Menschenemanzipation zu lösen.

Im Gegensatz zu Bruno Bauer, der politische Emanzipation mit menschlicher identifizierte und deren Wesen auf Negation der Religion reduzierte, bezeichnet Marx genau die Grenzen der bürgerlich-demokratischen Umgestaltung, d. h. der politischen Emanzipation. Ihren letzten Grund haben alle Beschränkungen der politischen Emanzipation im Fortbestehen des Privateigentums. Unter Bezugnahme auf die damals relativ fortgeschrittenen bürgerlich-demokratischen Verhältnisse in den USA weist Marx nach, daß die politische Emanzipation nicht Freiheit vom, sondern Freiheit des Eigentums, nicht Freiheit von der Religion, sondern Religionsfreiheit realisiert. Die Existenz des Eigentums bedingt die Zerissenheit des Menschen, den realen Boden der Religion. Die Bürger- und Menschenrechte, wie sie von den amerika-

nischen Unabhängigkeitskriegen und der französischen Revolution verkündigt wurden, gehen in keinem Punkte über den »Bourgeois«, den egoistischen Menschen der bürgerlichen Gesellschaft hinaus. Drückt doch der »Bourgeois« den »Citoyen« seinen Stempel ebenso auf, wie die soziale Ungleichheit der politischen Gleichheit, die reale Geldaristokratie der formalen Demokratie. Die in den Bürgerrechten ausgesprochene Anerkennung der Würde und Freiheit des Menschen reduziert sich also wesentlich auf die Anerkennung des Menschen als Eigentümer, als »Bourgeois«. Sein egoistisches, partielles Wesen erscheint daher im vollendeten politischen Staate als Verkörperung des menschlichen Gattungswesen. Die Aufhebung dieses entfremdeten menschlichen Seins ist Aufgabe der menschlichen Emanzipation. Diese ist nur zu vollziehen, wenn die bürgerliche Gesellschaft, die den »Bourgeois« ständig aus ihren Eingeweiden erzeugt, revolutioniert und umgestaltet, das ihr zugrunde liegende Eigentum aufgehoben wird. Erst durch die Aufhebung des Privateigentums kann der Mensch den Staatsbürger aus seiner Abstraktion in sich zurücknehmen; erst wenn der Mensch seine eigenen Wesenskräfte als gesellschaftliche erkannt und bewußt organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr als politische von sich trennen muß, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.

13) Hatte der Marx'sche Artikel »Zur Judenfrage« die Erkenntnis der Differenz von politischer und menschlicher Emanzipation zum wesentlichen Inhalt, so ist sein zweiter, in Paris für die »Deutsch-französischen Jahrbücher« geschriebener Artikel der Frage nach den Kräften gewidmet, die imstande sind, die menschliche Emanzipation zu vollziehen. Die »Kritik der Hegelsche Rechtsphilosophie. Einleitung« ist die Arbeit, in der Marx erstmals das Proletariat als die Kraft bestimmt, dessen notwendige Selbstbefreiung mit dem Vollzug der menschlichen Emanzipation zusammenfällt. Diese welthistorisch entscheidende Erkenntnis war durch die vorangegangenen theoretischen Analysen vorbereitet und durch die unmittelbare Berührung mit dem französischen Proletariat zutage gefördert worden. Ausgangspunkt ist für Marx die Feststellung, daß die junghegelianische und Feuerbach'sche Religionskritik mit dem Resultat abgeschlossen wurde, daß Religion entfremdetes Selbstbewußtsein des Menschen ist. Im Gegensatz zu den Junghegelianern und zu Feuerbach aber ist für Marx der Mensch die Welt des Menschen, also Staat, Sozietät. Diese Welt produziert die Religion als verkehrtes Selbstbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt ist. Die praktische und theoretische Kritik dieser Welt rückt damit in den Mittelpunkt. Von der »Kritik des Himmels«, auf die sich die bisherige Religionskritik beschränkte, wird zur »Kritik der Erde« übergegangen. Die Kritik der Religion muß sich so notwendig in die Kritik des Rechtes, die Kritik der Theologie in die der Politik verwandeln; wobei –

wie die weitere Entwicklung der Marx'schen Gedanken bestätigt – die Kritik des Rechts und der Politik notwendig zur Kritik der politischen Ökonomie führen muß.

Wenn Marx trotzdem zunächst die Hegelsche *Rechtsphilosophie* der Kritik unterwirft, so rechtfertigt er sein Vorgehen damit, daß sie »die einzige mit der offiziellen modernen Gegenwart *al pari* stehende deutsche Geschichte« ist, während die deutschen Zustände unter dem Niveau der Geschichte, also noch vor 1789 stehen. Freilich ist die klassische Philosophie als ideelle Verlängerung der deutschen Geschichte eine Traumgeschichte. Marx stimmt daher der »praktischen Partei« in Deutschland zu, wenn diese die Negation dieser Traumgeschichte und das Anknüpfen an wirkliche Lebenskeime fordert. Den Mangel dieser bürgerlichen Liberalen erblickte Marx darin, daß sie glaubten, die Philosophie aufheben zu können, ohne sie zu verwirklichen. Den umgekehrten Fehler kritisiert Marx zum wiederholten Mal an den Junghegelianern, der »theoretischen Partei«, die glaubten, die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben. Marxens schon in der Doktor-dissertation zum Ausdruck gebrachter Gedanke, daß die Philosophie nicht verwirklicht werden kann, ohne sie aufzuheben, daß sie nicht aufgehoben werden kann, ohne sie zu verwirklichen, findet nunmehr – nach vollzogenem Übergang zum Materialismus – dergestalt seine weitere Entwicklung, daß die Philosophie in den Dienst der realen Geschichte gestellt wird, daß sie daher nicht mehr in bloßen Bewußtseinsveränderungen verbleibt, sich nicht mehr in sich selbst verläuft, sondern daß sie aus der Erkenntnis des realen Geschichtsverlaufes theoretisch Aufgaben formuliert, für deren Lösung es nur ein Mittel gibt: Praxis. Also: Die philosophische Waffe der Kritik kann die reale Kritik der Waffen keinesfalls ersetzen; vielmehr hat sie materielle Kritik zu begründen, zu leiten.

Die Philosophie findet in sich selber die Waffe der Kritik; wo aber findet sie die Kräfte, die die Kritik der Waffen zu üben vermögen, die imstande sind, nicht nur die politische, sondern auch die menschliche Emanzipation zu vollziehen, d.h. die von der Philosophie erkannte und gestellte geschichtliche Aufgabe zu lösen. Marx findet diese Kraft in der Bildung einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, die aufgrund der Existenz des Privateigentums notwendig ihre Emanzipation erkämpfen muß, die sich aber nicht emanzipieren kann, ohne die Gesellschaft vom Privateigentum zu emanzipieren. Diese Klasse ist das *Proletariat*. Mit dieser ersten Bestimmung der welthistorischen Mission der Arbeiterklasse modifiziert und konkretisiert sich das Philosophie-Wirklichkeit-Verhältnis ganz entscheidend. Die Theorie hat nunmehr im Proletariat ihre materiellen, das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen gefunden. Die Philosophie, geistige Waffe des Proletariats geworden, kann ihre Verwirklichung nicht anders als durch die Emanzipation des Prole-

tariats erlangen, fällt doch diese mit der Aufhebung des Privateigentums und damit mit der von der Philosophie begründeten menschlichen Emanzipation zusammen. Umgekehrt kann das Proletariat sich nicht emanzipieren, ohne die Philosophie zu verwirklichen, ohne die von der Philosophie aus dem durchschauten Geschichtsprozeß abgeleiteten Aufgaben zu erfüllen. »Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen, ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.«

14) Die beginnende Erkenntnis der welthistorischen Rolle des Proletariats erforderte eine konzentrierte Hinwendung zur politischen Ökonomie, weil nur durch intensive ökonomische Studien die objektiven Bedingungen der proletarischen Emanzipation, die objektiven Bedingungen des Befreiungskampfes der Arbeiterklasse aufgehehlt werden konnten. Wie die Hinwendung zur Ökonomie eine politische Notwendigkeit war, so war sie die Konsequenz der bisherigen theoretischen Entwicklung. Die Kritik des Rechts und der Politik hatte doch gerade zu dem Resultat geführt, daß die Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft nur in der Ökonomie gesehen werden können. Die ökonomischen Studien rücken nunmehr die allseitige Kritik des Privateigentums ins Zentrum der theoretischen Arbeit von Marx und Engels, deren Resultat der wissenschaftliche Kommunismus ist.

Engels »Umriss zur Kritik der Nationalökonomie« bezeichnen den Beginn der historisch-materialistischen Kritik der politischen Ökonomie. Der Grundgedanke dieser »genialen Skizze« liegt in der Erkenntnis, daß die Trennung des Arbeiters vom unmittelbaren Gegenstand seiner Arbeit, vom Grund und Boden mit der Entstehung des Grundeigentums identisch ist, genau wie die Trennung der lebendigen von der in den Arbeitsmitteln vergegenständlichten toten Arbeit mit dem Entstehen des kapitalistischen Eigentums zusammenfällt. Gegen die apologetische Fassung des Kapital-Begriffes durch die bürgerlichen Ökonomen, die Kapital mit aufgespeicherter Arbeit, mit Produktionsmitteln identifizieren, Kapital also zur Naturbedingung jeder Produktion machten, die nur die Einheit von Kapital und Arbeit akzentuierten, ihren schreienden Gegensatz aber ignorierten, wendet Engels ein, daß nur die aufgespeicherte, tote Arbeit Kapital ist, die der lebendigen gegenübersteht und diese beherrscht. Hinter der Verdinglichung des Kapitals sieht Engels das wahre gesellschaftliche Verhältnis. Die Entzweiung der Arbeit in tote und lebendige, die Herrschaft der toten Arbeit über die lebendige ist ihm die Ursache für den immer schärfer werdenden Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit, der in der Spaltung der Gesellschaft in Kapitalisten und Lohnarbeitern seinen vollendeten Ausdruck findet. Der Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit, der durch die periodisch auftretenden Krisen noch ver-

schärft wird, treibt mit Notwendigkeit zur sozialen Revolution, die das aus der entzweiten Arbeit entspringende Privateigentum aufzuheben und die kommunistische Gesellschaft zu errichten hat.

15) Das Ringen um die philosophischen Probleme seiner Zeit hatte auch Marx zur Ökonomie geführt. In den Grundpositionen, von denen aus er die Nationalökonomie der Kritik unterwirft, stimmt er mit Engels völlig überein. Diese Übereinstimmung begründet jene fruchtbare Freundschaft, die in der Geschichte ihresgleichen sucht.

Marx beginnt seine theoretische Analyse der ökonomischen Verhältnisse mit einer immanenten Kritik der Nationalökonomie, d.h. er unterstellt ihre Voraussetzungen (Eigentum, also Trennung von Arbeit, Kapital und Erde, dementsprechend von Lohn, Profit und Rente, Arbeitsteilung, Austausch usw.) und spricht nur die Folgen aus, die sich aus den Gesetzen des Eigentums ergeben.

Der durch die Mehrproduktion bedingte, auf der Grundlage des Eigentums vollzogene Austausch ist Gegenstand seiner ersten Analyse. Da in der Mehrproduktion unter den Bedingungen des Privateigentums der Produzent sich nicht über sein eigennütziges Bedürfnis erhebt, zielt sein Mehrprodukt im Austausch nicht auf die Befriedigung des Bedürfnisses eines anderen Menschen, sondern darauf, dessen Äquivalent zu erhalten. Das Verhältnis der Produzenten im Austausch ist so durch ihre dinglichen Produkte bestimmt, die beiderseitig als regulierende Macht anerkannt werden. Die Produzenten staunen wechselseitig ihre Produkte als die Macht eines jeden über den anderen an.

Das Produkt erscheint aber nicht nur als Macht eines jeden über den anderen, sondern als Macht über den Produzenten selbst; es gewinnt nur Macht über den anderen, weil es den Produzenten selbst beherrscht. Den Grund für die Verkehrung sieht Marx in der *Erwerbsarbeit*, der ersten Form der entfremdeten Arbeit. Diese resultiert aus dem Auseinanderfallen von Dasein und Zweck der Arbeit. Das konkrete Dasein der Arbeit verliert für den Menschen jede selbständige Bedeutung, es wird zu einem bloßen Mittel der Erhaltung der physischen Existenz, der Befriedigung notwendiger und historisch bedingter Bedürfnisse. Das aber führt zu der paradoxen Erscheinung, daß die Arbeit, die den Menschen als menschliches Wesen erst geschaffen hat, die daher auch sein Wesen ausmacht, als Erwerbsarbeit auf ein dem menschlichen Wesen äußerliches Mittel reduziert wird. Wesen und Existenz des Menschen fallen so vollkommen auseinander; mehr noch: Das innere Wesen wird zum äußeren Mittel der Existenz. Vom entfremdeten Wesen des Menschen, d. h. vom zum Mittel, zur Erwerbstätigkeit degradierten Arbeit hängt die Existenz des Menschen ab. Wenn in der Religion Gott als entfremdetes

Gedankenprodukt des Menschen zum Herrscher über Denken und Handeln seines Produzenten wird, so ist dieses verkehrte Weltbewußtsein nichts anderes als der ideologische Reflex jener verkehrten Welt, in der das reale Produkt den Produzenten, das entfremdete Wesen des Menschen seine menschliche Existenz beherrscht. Im Geld, dem entfremdeten Vermögen der Menschheit, tritt die vollständige Herrschaft der entfremdeten Sache über den Menschen besonders deutlich in Erscheinung. Kein Wunder daher, wenn in der bürgerlichen Gesellschaft das Geld als der reale Gott weit mehr gehütet, angebetet und umtanzt wird als das ätherische Wesen des nur ideell herrschenden Christengottes.

Wie Marx den fetischisierten Charakter der Waren- und Geldverhältnisse nachweist, so enthüllt er auch das entfremdete Wesen des feudalen Grundeigentums, das in der Herrschaft von Grund und Boden über den Leibeigenen und den Majoratsherren besteht. Wenn das feudale Eigentum nicht alle Konsequenzen des Privateigentums hervortreiben konnte, so liegt dies an der Verknüpfung des Grundeigentums mit politischen Titeln, die einmal den romantisch-patriarchalischen Schein einer Harmonie der sozial-politischen Stände erzeugte, zum anderen aber hinderte, daß der Boden endgültig freie Schacherware wurde. In dem Moment, wo Grund und Boden als Ware ganz in die Bewegung des Privateigentums hineingerissen werden, geht die Herrschaft der Adelsaristokratie zu Ende, und die der Geldaristokratie beginnt. Der Unterschied zwischen Grundeigentümer und Kapitalist ist damit aufgelöst, »so daß es also im Ganzen nur mehr zwei Klassen der Bevölkerung gibt, die Arbeiterklasse und die Klasse der Kapitalisten.«

16) Mit der Trennung der Gesellschaft in zwei entgegengesetzte Klassen wird die Entfremdung auf die Spitze getrieben. Der Arbeiter, getrennt von Grund und Boden, getrennt von allen Gegenständen und Arbeitsmitteln, von allen Bedingungen, die die Produktion erheischt, ist gezwungen, sich selbst, seine Arbeit (Arbeitskraft) zur Ware zu machen. Mit der Verwandlung des freien Arbeiters in eine Ware wird die Warenproduktion allgemein und kapitalistisch. Herrschte in der Feudalität die Erde über den Menschen, waren es in der einfachen Warenproduktion die dinglichen Produkte, die über ihre Produzenten herrschten, so wird die Entfremdung in der total gewordenen kapitalistischen Warenproduktion dergestalt gesteigert, daß der »freie« Mensch selber zur Ware wird, daher notwendig als solche behandelt wird und allen Gesetzen und Wechselfällen des Warenaustausches unterliegt.

In seiner Analyse der »entfremdeten Arbeit«, in der Marx von der immanenten Kritik der Nationalökonomie zur Aufhellung des Zusammenhanges zwischen Privateigentum und Trennung von Kapital und Arbeit übergeht, werden das Privateigentum als Aneignung fremder Arbeit, die kapitalisti-

schen Produktionsverhältnisse als Ausbeutungsverhältnisse bestimmt. Ausgangspunkt der Marx'schen Analyse ist kein erdichteter Urzustand, sondern das national-ökonomische Faktum, daß der Arbeiter um so ärmer wird, je mehr Reichtum er produziert, daß er als Ware um so wohlfeiler wird, je mehr Waren er schafft, daß er um so wertloser wird, je mehr Werte er hervorbringt, daß er um so gegenstandsloser wird, je mehr er seine Wesenskräfte vergegenständlicht, daß also die Verwertung der Sachwelt im direkten Verhältnis zur Entwertung der Menschenwelt zunimmt.

Das Verhältnis des Arbeiters zu seinem Produkt ist erster Gegenstand der Analyse. Das Arbeitsprodukt ist die Vergegenständlichung der menschlichen Wesenskräfte des Arbeiters, die sich im Akt der Bearbeitung des Arbeitsgegenstandes, der im weitesten Sinne die Natur ist, vollzieht. Diese sinnlich-gegenständliche Aneignung der Natur, Voraussetzung jedes menschlichen Lebens, tritt aber insofern sofort als reale Entfremdung auf, als das Produkt der Vergegenständlichung der Wesenskräfte des Arbeiters, ohne die sich keine sinnlich-gegenständliche Aneignung vollziehen läßt, nicht dem Arbeiter gehört. Es gehört ihm nicht, weil alle Bedingungen, die die Produktion erheischt, ihm nicht gehören. Da der Arbeiter in der Produktion unter diesen Bedingungen diese Bedingungen selber ständig erweitert reproduziert, gerät er immer mehr unter die Macht der von ihm selbst produzierten Gegenständlichkeiten. Wie der religiöse Mensch Gott schafft, ihm Leben einhaucht, Kraft gibt, die über ihn zu herrschen beginnt, so produziert der Arbeiter die Ware, haucht ihr Leben ein und gerät unter die Macht des von ihm selbst geschaffenen realen Gottes, des Kapitals. Wie Marx das verdinglichte Tauschverhältnis der einfachen Warenproduzenten auf sein Wesen, auf Erwerbsarbeit zurückführte, so führt er auch das Verhältnis des Arbeiters zu seinem Produkt auf das Verhältnis des Arbeiters zu seiner Arbeit zurück. Denn nimmer könnte dem Arbeiter sein Produkt fremd und feindlich gegenüberreten, wenn er im Arbeitsprozeß sich nicht von sich selbst entfremden würde. Die Entfremdung, die im Verhältnis des Arbeiters zu seinem Produkt offenkundig wurde, ist nur das Resultat der im Arbeitsprozeß sich vollziehenden Selbstentfremdung. Der Umstand, daß die Tätigkeit des Arbeiters nicht ihm, sondern dem gehört, der sie kauft, führt dazu, daß die Arbeit, die Verwirklichung des Menschen zu seinem Verlust, die Vergegenständlichung zu seiner Entgegenständlichung führt. Die Arbeit, die als Äußerung des Gattungswesen des Menschen gleichzeitig Verlust desselben ist, kann keine Selbstbestätigung gewährleisten. Sie muß als Zwangsarbeit, als äußere, das Wesen des Menschen nicht betreffende Bestimmung erscheinen. Unter den Bedingungen der Zwangsarbeit aber erscheint die Produktion als eine viehische Tätigkeit, während die Konsumtion menschlicheren Charakter zu haben scheint. Damit aber wird das spezifisch Menschliche, die Arbeit, zum Tierischen, das Tieri-

sche aber (Essen, Trinken Zeugen usw.) zum Menschlichen. Zwar sind Essen, Trinken, Zeugen durchaus menschliche Funktionen, in ihrer Abstraktion von der Arbeit fallen sie ins Tierische zurück.

Daß die Selbstentfremdung des Menschen im Arbeitsprozeß gleichzeitig seine Entfremdung vom menschlichen Gattungswesen ist, ergibt sich notwendig aus der Bestimmung, derzufolge die Produktion das werktätige Gattungsleben des Menschen ist. Durch dieses wird die Natur Werk und Wirklichkeit des Menschen, Vergegenständlichung des menschlichen Gattungslebens. Nicht nur im Selbstbewußtsein, in dem Objekt und Subjekt des Denkens nur gleichzeitig gedacht werden können, ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst zu erfassen, sondern auch in seiner realen Tätigkeit, in der Objekt und Subjekt des Handelns ebenfalls nur in ihrer Einheit bestimmt werden können. Kann sich doch der Mensch nur in der von ihm umgestalteten Natur, in der von ihm geschaffenen Welt verwirklichen, bestätigen, anschauen. Die entfremdete Arbeit enttreißt daher dem Arbeiter nicht nur seine eigenen menschlichen Gattungskräfte, seine innere menschliche Natur, sondern auch die äußere Natur, die vermenschlichte, zur Gattungsgegenständlichkeit gewordene Natur, die Marx unmittelbar zum physischen Leib des Menschen zählt. Damit aber schlägt der Vorzug des Menschen, die universelle Aneignung der Natur durch die menschliche Gattungstätigkeit, in den Nachteil gegenüber den Tier um, daß ihm die Natur entzogen wird.

Die Konsequenz der Entfremdung des Menschen von seinem Gattungsleben ist die Entfremdung des Menschen vom Menschen; denn wie könnte ein menschliches Verhältnis zwischen Menschen möglich sein, die ihrer menschlichen Natur entfremdet sind. Das entfremdete Verhältnis des Menschen zu sich selber wird erst real gegenständig in der Entfremdung der Menschen untereinander. Kann doch die Tätigkeit des Arbeiters gar nicht entfremdet werden, ohne von einem anderen Wesen, das weder Gott noch Natur, sondern nur ein anderer Mensch sein kann, angeeignet zu werden. Diese Aneignung fremder Arbeit ist dem Ursprung wie dem Wesen nach Privateigentum. Dieser Nachweis, Beginn der Enthüllung des Kapitalverhältnisses als eines Ausbeutungsverhältnisses, ist eben Grundlage für die Entdeckung des Mehrwertes (Aneignung unbezahlter fremder Arbeit), wie er die Forderung nach dieser Entdeckung impliziert. Aus der Analyse der entfremdeten Arbeit ergeben sich die entgegengesetzten Interessen der beiden Grundklassen der Gesellschaft, die den Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat unvermeidlich machen. Der Klassenkampf treibt zur proletarischen Revolution, zur Emanzipation der Arbeiterklasse, die mit der Aufhebung des Eigentums und aller damit verbundenen Entfremdungen die menschliche Emanzipation vollzieht. Die Revolution löst die alte Gesellschaft auf; insofern ist sie sozial. Die Revolution stürzt die alte Gewalt; insofern ist sie politisch. Womit die

abstrakt-terminologische Gegenüberstellung von politischer und menschlicher Emanzipation überwunden und der Zusammenhang von politischem Kampf und sozialer Umgestaltung klargestellt ist.

17) Im Gegensatz zu den utopischen Kommunisten geht es Marx nicht einfach um eine bloße Abschaffung des Privateigentums, sondern um dessen positive Aufhebung durch die soziale Revolution. Die kommunistischen Theorien vor Marx besitzen zwar den Vorzug gegenüber der bürgerlichen Nationalökonomie, daß sie deren unkritische Voraussetzung, das Privateigentum, der Kritik unterwerfen. Sie bleiben jedoch hinter den liberalen Ökonomen zurück, wenn sie das Eigentum nur nach seiner objektiven, dinglichen Seite hin fassen. Wird unter Privateigentum nur das sachliche Verhältnis des Menschen zu den Dingen verstanden, dann kann die kommunistische Forderung nach dessen Aufhebung nur beinhalten, daß der besondere, differenzierte Besitz abzuschaffen und Gütergemeinschaft einzuführen ist.

Marx aber bestimmt dieses Prinzip der Gütergemeinschaft als Vollendung des Prinzips des Privateigentums. Erfährt doch in der Gütergemeinschaft das Verhältnis zur Sache keine qualitative Veränderung. An die Stelle des Individuums, das ein entfremdetes Verhältnis zu den Dingen hatte, tritt die Gemeinschaft asketisch-gleicher Menschen. Muß doch von diesem Prinzip aus alles, was ungeeignet ist, Besitz aller zu werden, genau so ignoriert werden wie die damit verbundenen spezialisierten Aneignungsweisen, die differenziert entwickelte Fähigkeiten und Talente des Subjekts voraussetzen. Damit aber wird die Vernichtung der Persönlichkeit, deren Zerstörung gerade Prinzip des Privateigentums war, auf die Spitze getrieben, ebenso wie Neid, Habsucht, Konkurrenz in der Nivellierungssucht ihre Vollendung finden. Da das Maß der Nivellierung dazu noch das Minimum ist, ist Askese notwendige Folge der Gütergemeinschaft. In der Forderung nach Weibergemeinschaft, in der das partielle Verhältnis (Besitzverhältnis), das die bürgerliche Ehe charakterisiert, zum universellen erhoben wird, sieht Marx das Geheimnis des rohen und gedankenlosen Kommunismus ausgesprochen. Die utopisch-kommunistische Kritik des Privateigentums ist so eine Kritik der Entfremdung innerhalb der Entfremdung.

Hatte Marx den Grund des Privateigentums und aller anderen, daraus entspringenden Entfremdungen in der entfremdeten Arbeit erkannt, so mußte er notwendig den Kern der Aufhebung des Privateigentums in der »Befreiung der Arbeit« sehen. Solange die Arbeit Zwangsarbeit, bloßes äußerliches Mittel zur Erhaltung der physischen Existenz ist, solange ist die Selbstentfremdung nicht zu überwinden. Erst wenn die sein Gattungswesen offenbarende Tätigkeit des Menschen, seine freie, produktive und schöpferische Arbeit als Selbstbetätigung und Selbstbestätigung seines Wesens, als Bestäti-

gung des Wesens des anderen Menschen erscheint, erst wenn seine Arbeit Bedürfnis und Genuß seines Lebens ist, ist die Aufhebung der Entfremdung vollzogen. Das hat aber eine grundlegende Veränderung der Gefühls- und Gedankenwelt des Menschen zur Voraussetzung; eine Veränderung, die sich nur im Prozeß der Veränderung der realen Welt vollziehen kann.

Das Privateigentum hat die Sinne des Menschen derart deformiert, daß der »Mineralienkrämer« keinen Sinn mehr für die Schönheit und eigentümliche Natur des Minerals hat, weil sein merkantiler Sinn seinen ästhetischen unterjochte. So hat auch der Arbeiter keinen Sinn für den universalen Charakter der menschlichen Arbeit, weil der Sinn der Arbeit für ihn in der Tat auf den Erwerb der zur physischen Erhaltung notwendigen Lebensmittel herabgewürdigt ist. Des Menschen Sinn für den Gegenstand geht genau soweit wie der Sinn des Gegenstandes für den Menschen. Die Überwindung des einseitigen Sinnes des Gegenstandes für den Menschen ist die Voraussetzung für die allseitige Entwicklung der menschlichen Sinne. Die Aufhebung des Privateigentums, die u. a. den einseitigen Sinn der Arbeit für den Arbeiter überwindet, wird daher von Marx mit der Emanzipation der menschlichen Sinne identifiziert. Die Sinne des Menschen (einschließlich der praktisch-geistigen wie Wille, Liebe etc.) sind keinesfalls nur abstrakte Naturanlagen; ihrem Wesen nach sind sie Resultate der Arbeit der bisherigen Weltgeschichte. Mit der Produktion des materiellen Reichtums entfaltet sich der Reichtum der subjektiven menschlichen Sinnlichkeit. Wie sich aber unter den Bedingungen des Privateigentums die Produktion von Reichtum nicht vollziehen kann, ohne Armut zu produzieren, so können sich die Sinne nicht bilden, ohne Sinne zu deformieren. Die total gewordene Entfremdung in der kapitalistischen Warenwelt spitzt die Deformierung der menschlichen Kultur, der menschlichen Sinnlichkeit insbesondere, derart zu, daß ihre Rettung nur noch durch die proletarische Revolution zu gewährleisten ist. Nicht asketische Unterdrückung der Sinne, sondern Befreiung der von Geld und Kapital unterdrückten und pervertierten Sinne, Entfaltung des »sinnreichen« Menschen ist das Programm der proletarischen Emanzipation.

18) Wie die soziale Revolution die menschliche Sinnlichkeit qualitativ zu entwickeln hat, so auch das Denken. Das hat die Emanzipation des menschlichen Denkens von entfremdeten Bewußtseinsstrukturen zur Voraussetzung. Die Selbsterkenntnis, daß der Mensch als historisch-gesellschaftliches Wesen Produkt seiner eigenen Tätigkeit ist, ist hierfür wesentliche Bedingung. Der anschauliche, unwiderstehliche Beweis für die Geburt des Menschen durch sich selbst liegt im geschichtlichen Arbeitsprozeß. Solange sich der Mensch nicht als Schöpfer seiner selbst erkennt, bleibt er Geschöpf, Kreatur Gottes, abstraktes Naturwesen. Daß dieser Tatbestand vor Marx nicht begriffen wur-

de, hat seinen Grund im objektiven Faktum der Entfremdung, innerhalb der die Betätigung der menschlichen Wesenskräfte zwecks Produktion materieller Güter immer nur einseitig unter der Form der das Wesen des Menschen nicht betreffenden äußeren Nützlichkeit erschien. Der Antike galt daher die Arbeit als sklavisch; der Feudalität als unedel. Die aufsteigende Bourgeoisie adelte zwar die Arbeit, aber ihr Adel war das Geld. Die Bourgeoisie erhob die Arbeit, um sie als Ware sofort wieder zu erniedrigen. Wenn nicht in der Arbeit die primäre Lebensäußerung der menschlichen Gattung gesehen wird, dann muß diese in anderen Regionen gesucht werden; in der Religion, der politisch-moralischen Geschichte, in Kunst, Literatur und Philosophie. Freilich handelt es sich hier um echt menschliche Lebensäußerungen, die allerdings in der Abstraktion von der sinnlich-gegenständlichen Arbeit notwendig entfremdete Formen annehmen müssen, was die Religion als entfremdetes Selbstbewußtsein des Menschen am deutlichsten dokumentiert.

Das »Buch der menschlichen Wesenskräfte«, das sein gegenständliches Dasein in der Industrie hat, wird erst aufgeschlagen, wenn die arbeitende Klasse Selbstbewußtsein erlangt, was eben in der Begründung der marxistischen Philosophie geschieht. Erst jetzt kann deutlich gelesen werden, daß das Wesen des historisch-gesellschaftlichen Menschens sich zunächst nur im Verhältnis des Menschen zur Natur äußern kann. Dieses Verhältnis aber realisiert sich in den Produktivkräften der Gesellschaft. Die Industrie wird daher von Marx als die »exoterische Enthüllung des menschlichen Wesens« bestimmt. Die in der Geschichte der Industrie für den Menschen werdende Natur ist die »wirkliche Natur« des Menschen.

Aus dem Arbeitsprozeß selber ergibt sich die unmittelbare Verknüpfung von Industrie und Naturwissenschaft. In der Arbeit realisiert sich die Einheit des praktischen und theoretischen Verhältnisses des Menschen zu seinem Gegenstand. Das materiell-praktische Verhältnis ist dadurch charakterisiert, daß in ihm der Gegenstand entsprechend den Bedürfnissen, Zwecken, Vorstellungen und Ideen umgestaltet wird. Im Prozeß dieser Umgestaltung erfährt der Mensch, daß seine zielgerichtete Tätigkeit nur dann erfolgreich ist, wenn die Eigengesetzlichkeit des Gegenstandes selber berücksichtigt worden ist. Die im theoretischen Verhältnis sich realisierende Erkenntnis dieser Eigengesetzlichkeit ist dadurch charakterisiert, daß in ihr nicht meine Vorstellungen den zu produzierenden Gegenstand, sondern der Gegenstand mein, den Gegenstand reproduzierendes Bewußtsein bestimmt. Wenn im praktischen Verhältnis meine Vorstellung für die Bildung des Gegenstandes bestimmend ist, so ist im theoretischen Verhältnis der Gegenstand für die Bildung meiner Vorstellungen und Begriffe bestimmend. Die geistige Produktion von Wissen über Naturgegenstände ist in ihrem Ursprung unmittelbar mit der materiellen Produktion menschlicher Gegenstände verknüpft. Wenn das praktische Ver-

hältnis in der Geschichte der Industrie, in der Geschichte der materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft seinen Ausdruck findet, so das theoretische in der Geschichte der Naturwissenschaft. Wenn in der Geschichte der Industrie die Natur zum praktischen Gegenstand für den Menschen wird, so wird sie in der Geschichte der Naturwissenschaften zu seinem theoretischen Gegenstand. Wenn der untrennbare Zusammenhang von Industrie und Naturwissenschaft, die revolutionäre Rolle der Naturwissenschaft, die mittels der Industrie praktisch in das menschliche Leben eingreift und so wesentliche Bedingungen für die menschliche Emanzipation produziert, in der vor-marxistischen Philosophie in seiner zentralen Bedeutung nicht erfaßt wurde, so hängt dies mit jenen entfremdeten Bewußtseinsstrukturen zusammen, die auf der Grundlage der Klassenspaltung der Gesellschaft und der damit verbundenen Trennung von körperlicher und geistiger Arbeit erwachsen. Daß die Überwindung entfremdeter Bewußtseinsstrukturen nicht ein bloßer Bewußtseinsakt ist, sondern die Umgestaltung der gesellschaftlichen Grundlagen zur Voraussetzung hat, ist aus der Marx'schen Religionskritik hinreichend deutlich geworden.

Marx' Analyse der Arbeit enthüllt nicht nur den Zusammenhang von Industrie und Naturwissenschaft, sondern begründet auch gerade durch die Erhellung dieses Zusammenhanges die Einheit von Naturwissenschaft und Wissenschaft vom Menschen. Ist die Praxis Ausgangs- und Zentralpunkt für Marx, so folgt daraus, daß nur von hier aus sowohl in das Wesen der Natur als auch in das Wesen des Menschen eingedrungen werden kann. Der Mensch ohne Natur ist ein gegenstandsloses Wesen, ein »Unwesen«. Die Natur in der Trennung vom Menschen ist für den Menschen ebenfalls nichts. Nur in der Einheit des Gegensatzes von Mensch und Natur kann der reale Lebensprozeß aufgehellt werden. Es ist aber der gleiche Prozeß, in dem die Natur zum praktischen, theoretischen und ästhetischen Gegenstand für den Menschen wird, und in dem der Mensch seine Wesenskräfte entfaltet, sich als Mensch produziert. Marx' »Humanisierung der Natur« ist nichts anderes als das sich im materiellen und geistigen Arbeitsprozeß vollziehende Werden der Natur für den Menschen. Die »Naturalisierung des Menschen« aber ist keinesfalls eine Rückkehr zu einem abstrakten Naturwesen, sondern die Entfaltung der menschlichen Wesenskräfte, die Geschichte, das Werden der »Natur des Menschen«. Daß sich die »Humanisierung der Natur« daher nur als »Naturalisierung des Menschen« vollziehen kann, ist offensichtlich. Die Wissenschaft, die diesen einheitlichen Prozeß zu untersuchen hat, nämlich die Geschichte, muß daher notwendig Naturwissenschaft und Wissenschaft vom Menschen zur Einheit verbinden. Kann doch Werden und Wesen des Menschen, kann doch die »Natur des Menschen« nicht ohne die Wissenschaft von der Natur erklärt werden. Umgekehrt kann auch die Naturerkenntnis – und wir wissen von der

Natur nur das, was als theoretischer Gegenstand für uns Erkenntnis geworden ist – ohne Wissenschaft vom Menschen keine Erklärung finden.

Die von Marx charakterisierte Einheitswissenschaft wird allerdings erst unter der Voraussetzung möglich, daß die Lehre vom Menschen selber zur Wissenschaft wird. Hierfür ist die Erkenntnis, daß Geschichte der Industrie und Geschichte der Naturwissenschaft die entscheidenden Faktoren der Menschheitsgeschichte sind, eine notwendige, aber noch nicht hinreichende Bedingung. Hinreichend werden die Bedingungen erst dann, wenn das Abhängigkeitsverhältnis des Zusammenwirkens der Menschen in der Produktion vom Niveau der Industrie und der Naturwissenschaft, das den Grad der praktischen und theoretischen Beherrschung der Natur durch den Menschen anzeigt, enthüllt wird; wenn die Erkenntnis gewonnen ist, daß von der Art und Weise des Zusammenwirkens der Menschen, von den Verhältnissen, die die Menschen in der Produktion untereinander eingehen, ihre rechtlichen, politischen, moralischen, religiösen und philosophischen Vorstellungen abhängen. Wie die geistige Produktion von Wissen über Naturgegenstände engstens mit der materiellen Produktion verknüpft ist, so auch die Produktion von Ideen über gesellschaftliche Gegenständlichkeiten.

Solange die Arbeit in der Entfremdung verbleibt, alle anderen gesellschaftlichen Verhältnisse diese mehr oder weniger teilen, bleibt auch die Produktion von gesellschaftlichem Bewußtsein als Produktion von »falschem Bewußtsein« deformiert. Die Grundlagen der marxistischen Ideologiekritik, Voraussetzung jeder echten Wissenschaft, schließen jedoch immer die Forderung nach praktischer Aufhebung der Zustände ein, innerhalb derer notwendig falsches Bewußtsein produziert wird. Ideologiekritik, die sich nur auf die Kritik des Bewußtseins beschränkt, verbleibt selber innerhalb des falschen Bewußtseins.

Die Analyse des Praxis-Theorie-Verhältnisses führt Marx schließlich zu dem Resultat, daß der totale Geschichtsprozeß als objektiver Prozeß nur in der Form eines naturhistorischen (naturalistisch und humanistisch zugleich) Prozesses gefaßt werden kann. Der durchgeführte Naturalismus, der Humanismus ist, und der durchgeführte Humanismus, der Naturalismus ist, wird von Marx vom abstrakten Materialismus und vom Idealismus streng unterschieden. Beide vermochten es nicht, das reale Praxis-Theorie-Verhältnis zu durchschauen. Der alte Materialismus reflektierte nur das theoretische Verhältnis – das dann auch folgerichtig als das echt menschliche Verhältnis bei Feuerbach erscheint –, in dem der Gegenstand nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird. Der Idealismus reflektierte die menschliche Tätigkeit, reduzierte sie aber sofort auf das Denken. Erst mit dem Begreifen der zentralen Rolle der sinnlich-gegenständlichen Arbeit konnte der objektive, gesetzmäßige Verlauf der Weltgeschichte erkannt wer-

den. Mit dem Begreifen der Weltgeschichte und mit dem Handeln, das dieser Erkenntnis entspricht, vollzieht sich die Emanzipation des menschlichen Denkens.

Die Aufhebung der Entfremdung des Menschen von sich selbst, von anderen Menschen, von seiner Gattung, von der Natur, die nur in der kommunistischen Revolution vollzogen werden kann, muß ihrem Inhalte nach als totale Aneignung des materiellen und geistigen Reichtums durch den Menschen, also als praktische, theoretische und ästhetische Aneignung der vermenschlichten Natur und als Entfaltung aller Wesenskräfte des natürlichen Menschen gefaßt werden. »Der Kommunismus ist die *positive* Aufhebung des *Privateigentums*, als *menschlicher Selbstentfremdung*, und darum als wirkliche *Aneignung des menschlichen Wesens* durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußte und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d. h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streites zwischen Wesen und Existenz, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.« (Marx)

19) Von der gewonnenen kommunistischen Position aus bestimmt Marx nunmehr näher sein Verhältnis zu Hegel. Im Gegensatz zu Feuerbach hebt er den genialen Gedanken Hegels von der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip hervor. Das Große an der »Phänomenologie« sieht Marx darin, daß Hegel in der Arbeit das Wesen des Menschen begreift, daß er die Geschichte als den Selbsterzeugungsakt der menschlichen Gattung faßt. In der Analyse von Marx reduzieren sich die Grundmängel Hegels letztlich darauf, daß dieser auf dem »Standpunkt der modernen Nationalökonomie« verharrt, daß er zum anderen den Menschen mit Selbstbewußtsein, die menschliche Tätigkeit mit Denken identifiziert.

Wie die Nationalökonomie so sieht auch Hegel nur die positive Seite der Arbeit. Wie diese in der Arbeit die einzige Quelle menschlichen Reichtums sieht, so erblickt jener in ihr nur das Für-sich-Werden des Menschen. Die negative Seite der Arbeit, die entfremdete Arbeit, die nicht Reichtum, sondern Armut, die nicht das Für-sich-Werden, sondern sein Außer-sich-Sein produziert, wird von Hegel ebenso ignoriert wie von Smith und Ricardo. Wenn die Nationalökonomie das Faktum der entfremdeten Arbeit überhaupt nicht theoretisch konstatiert, so begreift Hegel immerhin, daß das Für-sich-

Werden des Menschen sich nur durch seine Entäußerung, die für Hegel mit der Entfremdung identisch ist, vollziehen kann. Der idealistische Grundmangel äußert sich darin, daß Hegel den Menschen zum Menschen des Selbstbewußtseins macht, nicht aber das Selbstbewußtsein zum Selbstbewußtsein des Menschen. Im Gegensatz zu Hegel, der die menschliche Natur zu einer Qualität des Selbstbewußtseins macht, akzentuiert Marx, daß das Selbstbewußtsein eine Qualität der menschlichen Natur ist. Hegel »stellt die Welt auf den *Kopf* und kann daher auch *im Kopfe* alle Schranken auflösen, wodurch sie natürlich für die *schlechte Sinnlichkeit*, für den wirklichen Menschen bestehen bleiben.«

Marx betont gegen Hegel die sinnlich-gegenständliche Natur des Menschen, die sich in seiner sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit äußert. Der Mensch hat wirkliche, sinnliche Gegenstände zum Gegenstand seiner Lebensäußerung. Der Mensch könnte nimmer sich die Natur zum Gegenstande machen, wenn er nicht selbst ein natürliches gegenständliches Wesen wäre. Indem der Mensch im Arbeitsprozeß sich die Natur zu seinem Gegenstande macht, also seine Gegenständlichkeit produziert, vollzieht er nicht – wie Hegel in seiner Mystifikation vorgibt – den Übergang von einer »reinen Tätigkeit« in die Schöpfung des Gegenstandes überhaupt; vielmehr bestätigt er in seinem gegenständlichen Produkt seine sinnlich-gegenständliche Tätigkeit, seine Tätigkeit als Tätigkeit eines gegenständlichen Wesens, was niemals möglich wäre, wenn der Mensch die Natur nicht außer sich hätte. Ein Wesen aber, welches seine Natur nicht außer sich hat, ist kein natürliches Wesen, nimmt nicht teil am Wesen der Natur. Ein Wesen, welches keinen Gegenstand außer sich hat, ist kein gegenständliches Wesen. Dies hatte bereits Feuerbach dem spiritualistischen »Unwesen« Hegels entgegehalten. Ungeachtet der Gegensätze zwischen Hegel und Feuerbach stimmen beide Denker doch in dem Punkte überein, daß die echte menschliche Lebensäußerung des Menschen seine theoretische Tätigkeit ist. Beide fassen die menschliche Arbeit nicht als sinnlich-gegenständliche Praxis. Die Ignorierung der sinnlich-gegenständlichen Arbeit als primäre menschliche Lebensäußerung durch Hegel und Feuerbach führt notwendig dazu, daß Produktion wie Aufhebung der Entfremdung auf bloße Bewußtseinsakte reduziert werden. Der konsequente, historisch-dialektische Materialismus von Marx sieht dagegen im materiellen Lebensprozeß der Menschen den Grund der menschlichen Selbstentfremdung wie die Bedingungen ihrer Aufhebung. Nicht Ideen, sondern Mehrproduktion, Arbeitsteilung, Austausch, Privateigentum erzeugen die reale menschliche Selbstentfremdung, auf deren Grundlage das falsche Bewußtsein zu wuchern begann. Nicht abstrakte Ideen heben die menschliche Selbstentfremdung auf, sondern die diesem Zustande innenwohnenden Widersprüche zwischen Kapital und Arbeit, zwischen Bourgeoisie und Proletariat, zwi-

schen der Entfaltung der menschlichen Produktivkräfte und der Deformierung der menschlichen Wesenskräfte durch die Eigentumsverhältnisse. Die Aufgabe der Theorie von Marx besteht deshalb nicht darin, abstrakte Ideen auszuhecken und diese der Wirklichkeit gegenüberzustellen, sondern Einsicht in den sich vollziehenden Geschichtsprozeß zu gewinnen, um so Anleitung zum Handeln, d. h. theoretische Begründung der praktischen Lösung der bestehenden Widersprüche zu sein.

20) Entsprechend der von ihnen selbst theoretisch begründeten Einheit von Theorie und Praxis faßten Marx und Engels ihre Erkenntnisse selber als Anleitung zu ihrer eigenen praktischen Tätigkeit. Hatte in den theoretischen Arbeiten von Marx und Engels das Proletariat seine Selbsterkenntnis, die Erkenntnis seiner Lage in der bürgerlichen Gesellschaft, der Bedingungen seiner Emanzipation, der welthistorischen Bedeutung seiner historischen Aktion, also seine geistigen Waffen gefunden, hatte die Philosophie im Proletariat die Kraft erkannt, die imstande war, die theoretischen Rätsel der Weltgeschichte praktisch aufzulösen, die Philosophie zu verwirklichen, so ergab sich hieraus notwendig die praktisch-politische Forderung, theoretische Erkenntnis mit praktischem Handeln, materialistische Geschichtsauffassung und den daraus resultierenden wissenschaftlichen Kommunismus mit der Arbeiterbewegung zu verbinden. Diese Verbindung zu vollziehen ist Sache der Kommunistischen Partei. Diese zu schmieden, wird daher zum zentralen politischen Anliegen von Marx und Engels.

Die theoretischen Kämpfe um die Gründung der Kommunistischen Partei, in deren Verlaufe sich eine ständige Entwicklung und Konkretisierung der materialistischen Geschichtsauffassung vollzieht, die Fortsetzung der Kritik der bürgerlichen Ideologie, die theoretischen Auseinandersetzungen mit unwissenschaftlichen sozialistischen Lehren bis hin zum »Manifest der Kommunistischen Partei«, in dem der Herausbildungsprozeß der marxistischen Philosophie wie der marxistischen Partei seinen Höhepunkt findet, wird Gegenstand eines zweiten Teiles dieser hier begonnen Arbeit sein.