Hans-Martin Gerlach/Reinhard Mocek:
Bürgerliches Philosophieren in unserer Zeit.
Berlin 1982

Vorwort

Philosophie ist heutzutage mehr denn je ein recht uneinheitliches Gebilde. Einen Teil von ihr – nämlich den nichtmarxistischen – in vorliegender Abhandlung auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, ist mit einer ganzen Reihe objektiver Schwierigkeiten verbunden, die man nicht übersehen darf, wenn man sich nicht den Vorwurf unsachgemäßer Einebnungen zuziehen will. Das beginnt schon damit, daß der größere Teil dieses Philosophierens an den traditionellen Universitäten seine Heimstätte hat, ausgelastet mit vielfältigem Vorlesungsbetrieb, ausgerichtet auf eine philosophiehistorische Darstellung der geistigen Grundlagen der Zeit, die sich zunehmend auch darum, bemüht, den Philosophen Karl Marx zumindest als große Philosophenpersönlichkeit zu erfassen, wenngleich der revolutionäre Geist der Marxschen Philosophie dabei oft genug auf der Strecke bleibt. Die Philosophen, die an diesen traditionellen Universitäten Philosophie lehren – in Paris oder Zürich, in London, Stockholm oder Tokio – vertreten nicht selten das Fach Philosophie ohne eine ausgesprochene eigene Orientierung auf diese oder jene Strömung innerhalb der neueren nichtmarxistischen Philosophie. Ihre Forschungs- und Publikationstätigkeit ist in der Regel auf historische Themen gerichtet, widmet sich dabei nicht selten schwierigen philosophischen Aspekten philosophischer Texte oder einer logischen und erkenntnistheoretischen Interpretation der Ergebnisse der Naturwissenschaft, ihrer Erkenntnisprobleme, aber auch sozialen Folgeproblemen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts. Diese philosophischen Arbeiten werden in der Mehrzahl der Fälle mit ausgesprochener Hingabe und Leidenschaft, mit Akribie, nach bestem Wissen und Gewissen durchgeführt. Orientierende Präferenzen sind oft nicht erkennbar. „Schulen“ im älteren Verständnis, wo den Studenten der Neopositivismus oder der Neukantianismus, der Existentialismus oder die „Kritische Theorie“ als ausschließliche, gar verbindlich abgeprüfte philosophische Wegleitung vorexerziert wird, sind selten geworden. Da die Studierenden in den Seminaren ziemlich eigenständig Vortragsthemen und Seminarreferate gestalten können, dabei auch eigene Standpunkte angemessen vortragen und diskutieren, sehr oft das Studium der Philosophie ein Zweitfachstudium ist, das gar nicht den schier unermeßlichen [6] Gegenstand, bis zur Gänze auszuschöpfen vermag, ergibt sich eine gewisse Lockerheit und Unverbindlichkeit in der Wertorientierung der Studenten fast von selbst. Damit korrespondiert bei nicht wenigen philosophischen Lehrkräften eine starke textanalytische Konzentration der Seminararbeiten und Vorlesungen, ein Verzicht auf die Gesamtdarstellung von Zusammenhängen innerhalb der Wechselbeziehung von Philosophie und Gesellschaft, von Philosophie und Wissenschaft. Die „große“ Vorlesung, die die Weltgeschichte philosophisch erfaßt bzw. diese aus den Werken der Philosophen rekonstruiert, ist kaum noch zu finden. Die Vorlesungsverzeichnisse an derartigen Universitäten zeigen eine starke Konzentration auf das Ausschnitthafte, das oft genug gerade aktuellen Zeiterscheinungen verpflichtet ist: Reformismus und Arbeiterbewegung, Karl Marx und Sigmund Freud, Max Weber und die Soziologie, Analysen zu Immanuel Kant, Friedrich Wilhelm Nietzsche, zu den Marxschen Frühschriften usw. Die „systematische“ Philosophie – die wir in unserer Philosophieausbildung etwa in Form der Gesamtdarstellung des dialektischen und historischen Materialismus, der Logik, der Geschichte der Philosophie vor allem in den ersten beiden Studienjahren vermitteln – entfällt in den Studiengängen der bürgerlichen Philosophie weitgehend.

Damit leuchtet auch ein, daß diese bürgerliche Universitätsphilosophie den „Verdacht“, sie würde die sozialen und politischen sowie ideologischen Interessen von bestimmten gesellschaftlichen Gruppierungen – etwa der Monopolbourgeoisie – vertreten, weit von sich weist.

Andererseits ist nichtmarxistisches Philosophieren heute durch Namen und orientierende Werke charakterisiert, bei denen eine politische und ideologische Standortbestimmung alles andere als schwerfällt. Wenn Karl Raimund Popper zum Beispiel zwei Bücher gezielt gegen den Marxismus-Leninismus verfaßt und sich dabei einer durchweg philosophischen Argumentationsweise bedient – eine Argumentationsweise, die auch in der „richtungslosen“ Seminarphilosophie Anklang findet und in

gewissen Grundstrukturen daselbst stets reproduziert wird –, wenn die geschichtsphilosophisch unterlegten Bücher, die der Welt von morgen gelten (von Hans Freyer über Aldous Huxley, Herman Kahn, Hannah Arendt bis zu Aurelio Peccei), ganz gezielt eine sozialistische Perspektive als illusorisch hinstellen, wenn nicht gar verunglimpfen und verleumden, wenn bürgerliche politische Parteien in den kapitalistischen Ländern zunehmend Wert auf einen philosophischen Standpunkt legen, darauf ihre Wertorientierungen begründen, dann ist das alles Argument genug, um die tatsächliche gesellschaftliche und ideologische Wirksamkeit der gegenwärtigen nichtmarxistischen Philosophie mit anderen Augen zu betrachten. Hier wird ganz offenkundig keine textanalytische Seminarphilosophie vorgetragen, sondern engagierte soziale Handlungsprogrammatik!

Aus mehreren Gründen also rechtfertigt sich eine Analyse wie die vorliegende, die derartigen Einbettungen von Philosophie in das gesellschaftliche, geistige und [7] politische Leben der Gegenwart auf die Spur zu kommen sucht, wobei selbstredend die vielen ähnlich gelagerten Arbeiten marxistischer Philosophen berücksichtigt werden, die den gleichen Gegenstand „nichtmarxistische Philosophie heute“ bereits vielfältig und eindrucksvoll bearbeitet haben. Das Wagnis, diesen Schriften eine neuerliche Arbeit hinzuzufügen rechtfertigt sich mit einer spezifischen Zielstellung. Wenn wir eingangs auf den frappierenden Widerspruch zwischen einer scheinbar weltfernen und unpolitischen Seminarphilosophie und dem engagierten ideologisch-philosophischen Wirken von Popper, Heidegger, Horkheimer, Kahn und anderen hingewiesen haben, dann nicht, um ein Gleichheitszeichen zu setzen. Diese Unterscheidung – die ganz nach dem oberflächlichen Schein getroffen wurde – konzentriert die Polemik und den analytischen Aufwand zunächst auf die Philosophien, die in der weltanschaulichen Klassenauseinandersetzung zielstrebig gegen den Marxismus-Leninismus und den realen Sozialismus Front machen. Ausgewählt ist die auf politische Und ideologische Wirkung zielende bürgerliche Philosophie, die gleichzeitig auch die im geistigen Leben der kapitalistischen Welt entscheidende ist; und dargestellt wird diese Philosophie unter dem Aspekt der Analyse. Damit wollen wir versuchen, die Forschungssituation, die vor der marxistischen Philosophie unserer Tage hinsichtlich des komplexen Problemfeldes „bürgerliche Philosophie“ steht, zu verdeutlichen. Allerdings glauben wir, damit keineswegs interne, hochspezielle Forschungsfragen zu berühren, die den Außenstehenden wenig interessieren. Es wird also nicht detailliert dargestellt, „was es alles gibt“, sondern der Versuch unternommen, zu zeigen, warum bürgerliches Philosophieren heute eine so große Rolle im geistigen Leben der kapitalistischen Welt spielt und warum es auf vielfältige Weise heterogen, widersprüchlich, teilweise antihumanistisch und direkt fortschrittsfeindlich geworden ist. Mit anderen Worten, das auf den ersten Blick verwirrende Phänomen, daß eine nach eigenem Zeugnis in der Krise befindliche Philosophie Wirkungen erzielt und auf das geistige Leben insgesamt ausstrahlt, bedarf der Erklärung. Es geht uns darum, Grundstrukturen dieses bürgerlichen philosophischen Denkens sichtbar zu machen. Unser Vorhaben gliedert sich ein in die vorliegenden Arbeiten marxistischer Philosophen, in denen Entwicklungslinien der bürgerlichen philosophischen Kultur aufgewiesen werden, die als durchgehende Momente auch für die bevorstehenden Jahrzehnte Bedeutung haben. Eine Gesamtbilanz des Gegenstandes aber konnte und wollte nicht versucht werden. Die Konzentration auf die deutschsprachige Philosophie ist augenfällig und entspricht sowohl der Aufarbeitungssituation als auch der Tatsache, daß für die geistig-weltanschauliche Auseinandersetzung unserer Zeit für unser Land insbesondere die deutsche bürgerliche Philosophie zur Debatte steht. Dabei übersehen wir nicht, daß auch diese Philosophie seit geraumer Zeit einen „Amerikanisierungsprozeß“ durchläuft. Die im enger n Sinne „philosophische Armut“ des amerikanischen Weltanschauungsdenkens ist allerdings kein Geheimnis. Im Gegenteil, ein nicht geringer Prozentsatz neuerer weltanschauungsrele-[8]vanter Sozialtheorien in den USA geht auf Impulse und Theoriefragmente zurück, die sozialphilosophisches Denken im Deutschland der ersten drei Dezennien unseres Jahrhunderts hervorgebracht hatte. Nimmt man dann gar den Gesamtprozeß der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft in den Blick, dann ist unverkennbar, daß vom Ende des 18. Jahrhunderts an entscheidende geistig-weltanschauliche Positionen der Bourgeoisie von der bürgerlichen Philosophie in Deutschland produziert worden sind.

Forschungsprobleme werden im ersten Kapitel erörtert. Der „Blick in die Werkstatt“ soll auf einige grundlegende Fragen der Methodologie von Weltanschauungskritik aufmerksam machen. Anliegen

der dort entwickelten Gedanken ist die Weiterführung der Überlegungen, die von einer beschreibenden Kritik zur Erkenntnis des Wesens bürgerlichen Weltanschauungsdenkens zu gelangen suchen, Überlegungen, die seit längerer Zeit in unserer einschlägigen Literatur angestellt werden. Im zweiten Kapitel werden diejenigen relativ jungen Fronten besichtigt, die zunehmend philosophisch relevant und weltanschaulich produktiv werden: Gesellschaftstheorie, Wissenschaftstheorie und Kulturphilosophie. Im dritten Kapitel erörtern wir Positionen und Wirkungen von drei herausragenden bürgerlichen Philosophen, die für das bürgerliche Selbstverständnis der gegenwärtigen Situation die entscheidenden weltanschaulichen „Stichworte“ geliefert haben: Die Husserlsche Phänomenologie und Zeitdiagnose, die man mit der Sentenz charakterisieren kann: „Was ist aus unserer großen Tradition geworden?“; Poppers „kritischer Rationalismus“, den man kennzeichnen kann als eine achselzuckende, die Resignation abschüttelnde pseudo-optimistische Orientierung auf die Zukunft: „Wir pfeifen auf die Tradition, wir machen jetzt aus dem Kapitalismus erst einmal etwas!“ und Heideggers Haltung, vielleicht zu fassen mit dem Gedankengang: „Wir haben alles verloren; was kommt, wissen wir nicht; was wir haben, ist schlecht genug“, mündend in den nachgerade programmatischen Ausspruch Heideggers „... nur ein Gott kann uns retten!“.

Ein Buch wie das vorliegende ist undenkbar ohne Kommunikation mit Gleichgesinnten, ist Ergebnis eines breiten Gedankenaustausches. Daß die vielen Anregungen aus Diskussionen mit Freunden und Kollegen sowohl unserer Forschungsgruppe an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg als auch anderer philosophischer Einrichtungen nicht nur eine wertvolle Hilfe für die Herausbildung unserer Standpunkte und Einschätzungen waren, sondern auch in dieser oder jener Form in das Manuskript eingeflossen sein mögen, ist der Komplexität des Gegenstandes und der sachgeforderten Notwendigkeit seiner kollektiven Bearbeitung geschuldet. Den Mitstreitern gilt unser Dank.

Halle (Saale), 25. Januar 1982 *Hans-Martin Gerlach/Reinhard Mocek*

[9]

1. Forschungsprobleme und Standpunkte

1.1. Philosophie und ideologischer Klassenkampf

Man sollte ein Buch, das sich gegenwärtigem Philosophieren zuwendet, mit einem Vergleich, einem „Bild“ oder Zitat beginnen, welches den Anspruch der Philosophie in irgendeiner Form kenntlich macht. Etwa mit dem Bilde des ruhenden Dschuang-tse aus einer alten ostasiatischen Erzählung, der davon träumte, ein Schmetterling zu sein, der wiederum davon träumte, Dschuang-tse zu sein. Verwirrend und einfach zugleich ist dieses Bild; verwirrend, weil beide Träume so eng aufeinander bezogen sind, daß eine Scheidung, eine Analyse der Beziehung von Wirklichkeits- und Traumwelt unmöglich zu sein scheint, aber doch den Ausgangspunkt bildet für zielstrebiges Handeln der Märchenfiguren. Einfach, weil es auf eine philosophische Frage zielt, die jedermann stellen könnte, weil sie in jedermanns Leben irgendwann eine Rolle spielt: die Frage nämlich, was Wirklichkeit ist, welchen Platz man selbst in dieser Wirklichkeit einnimmt, wie es um diese Wirklichkeit bestellt sein mag, wenn man ihr nicht mehr zugehört. Eine grundlegende philosophische Frage ist dies – eine von der Art, die der sowjetische Philosoph Teodor Oiserman zu den ‚sogenannten ewigen philosophischen Problemen rechnet. Ewig in dem Sinne, daß die Philosophie zu jeder Zeit mit neuem Erfolg und doch letztlichem Mißerfolg darüber nachdachte, Lösungen ersann, getrieben von neuen Erkenntnissen und Einsichten, die die alten Antworten auf diese grundlegende Frage stets aufs neue wieder in Zweifel zogen. So bildete die Philosophie durch die Jahrtausende den Begleiter des über den Sinn des Lebens und der Weltordnung nachdenkenden Menschen, produzierte dabei Großartiges und Widersprüchliches, Anregendes und Vergängliches. Der Blick auf „den Philosophen“ in der Geschichte ist dabei nicht selten verbunden mit der Vorstellung des gütigen Weisen, der sich der Hast des Lebens und der Flüchtigkeit des Alltags zu entziehen vermag und der – außerhalb der Vorläufigkeit der Dinge stehend – das Wesen der Welt am Zipfel packt.

Gewiß ist dieses romantische Bild gut anzuschauen – doch den tatsächlichen Standort der Philosophie und des Philosophen in der Wirklichkeit des gesellschaftlichen Lebens erfaßt es ganz und gar nicht. Philosophie war stets voller Realitätsbezug. Und wie diese Realität durch die ganze bisherige mühselige Menschheits-[10]geschichte beladen war mit Kampf und Arbeit, Unrecht und Armut, Krankheit, Not und Ausbeutung, Sehnsucht nach Glück und Frieden, nach einem besseren, menschenwürdigen Dasein, so hat sich auch die Philosophie mit diesen „Dingen des Lebens“ befaßt. Sie hat sie registriert oder aber auch geflissentlich übersehen, zu erklären oder zu rechtfertigen versucht, gelobt oder bekämpft. Philosophie nahm Stellung zu den Lebensfragen der Menschheit – und das zu jeder Zeit. Und auch in solchen Bildern wie dem vom ruhenden Dschuang-tse mitsamt seinem träumenden Schmetterling. Was ist Wirklichkeit, wenn meine Welt so anders, so viel ungerechter und leidvoller ist als die deine? Was ist Dasein, wenn Recht und Glück so ungleich verteilt sind, daß des einen Dasein zur Qual, des anderen Dasein dagegen eitel Lust und Freude wird?

Das war die große Entdeckung der Philosophie, daß sie auf solche Fragen antworten konnte – anders als die Religionen versuchte sie nicht zu trösten, sondern zu *erklären*. Und im Unterschied zu den Wissenschaften, die ja auch nach Erklärung und mithin Erkenntnis strebten, zog die Philosophie die *ganze* Welt *und* das Leben des Menschen in ihren Gesichtskreis. Philosophie ging so stets aufs Ganze! Gewiß waren diese Antworten über lange Epochen hinweg höchst unvollkommen und um so unvollkommener, je weiter wir in die Geschichte zurückgehen. Aber bereits die alten griechischen Philosophen erkannten, daß die Geschichte und das gesellschaftliche Zusammenleben nicht von Ewigkeit her vorbestimmt sind, sondern durch Tätigkeit, Handlung und organisierte Gemeinschaftlichkeit geprägt, entwickelt, des Menschen würdig gestaltet werden können. Der Weltordnung der Antike entsprach gleichwohl die strikte Aufteilung der Gattung Mensch in die Freien und die Sklaven – und Würde, Freiheit und Selbstverwirklichung waren Attribute, von denen die Sklaven tunlichst ausgeschlossen blieben. Philosophie machte in der Regel diese Unterschiede – Mensch war ihr durchaus nicht gleich Mensch – ganz genau so, wie die jeweilige Gesellschaft solche Unterschiede machte bzw. hervorbrachte. Dennoch war die Philosophie der Sklavenhaltergesellschaft keineswegs bloße Apologetik dieser Zustände. In ihren Idealen des entwickelten Menschseins und einer humanistischen

Gesellschaftsverfassung wies sie weit über die Möglichkeiten und Realitäten dieser Form der Klassengesellschaft hinaus.

Und tatsächlich – in der Form der Philosophie hat die Menschheit erstmals die uralten Wünsche und Sehnsüchte nach einem Leben in Sicherheit und Freiheit, in einer gerechten Welt ohne Ausbeutung und Unterdrückung im wahrsten Sinne des Wortes „auf den Begriff" gebracht: in Verbindung mit der Entstehung der Philosophie des Proletariats. Das objektive Interesse dieser Klasse an Gerechtigkeit und Gleichheit, nach einem menschenwürdigen Leben war nur zu verwirklichen, durchzusetzen, wenn diese Ziele nicht mit der Aufrichtung neuen Unrechts, neuer Ungleichheit, neuer Privilegien verbunden waren. Mit dem Proletariat hatte sich eine Klasse herausgebildet, die fähig und in der Lage war, alle Verhältnisse abzuschaffen, unter denen der Mensch ein geknechtetes, entrech-[11]tetes, ausgebeutetes Wesen ist. Für dieses Ziel – die geschichtliche „Mission" dieser Klasse – war eine klare Wegleitung vonnöten. Die theoretische Einsicht in die komplizierten Abläufe geschichtlicher Ereignisse war für eine erfolgreiche Strategie des Klassenkampfes des Proletariats unerläßlich. Durchsetzung des Klasseninteresses, Befreiung der ganzen werktätigen Menschheit von Not und Unterdrükkung sowie die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Einsicht in die Bewegungsgesetze der Geschichte erwiesen sich als wechselseitig voneinander abhängige Faktoren. Das Proletariat und die werktätigen Massen unter Führung der Arbeiterklasse in den sozialistischen Ländern bilden – philosophisch ausgedrückt – das geschichtliche Subjekt der marxistisch-leninistischen Philosophie. Diese Philosophie wiederum, die eben jene Aufgabe der theoretischen Wegleitung des Klassenkampfes übernommen hat, versteht sich als Philosophie dieser Klasse und, da die Interessen dieser Klasse mit denen der gesamten werktätigen Menschheit übereinstimmen, als Philosophie der werktätigen Menschheit.

Entsprechend diesem Gedankengang findet der Kampf der Klassen, der gegenwärtig mit unverminderter Schärfe geführt wird, seinen direkten Ausdruck auch in der Philosophie. Philosophie steht im Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat, zwischen Imperialismus und Sozialismus nicht nur nicht abseits, sondern sie nimmt Stellung innerhalb dieses Kampfes, führt diesen Kampf mit eigenen Mitteln. Dabei kommt es darauf an, für die Sache des Proletariats die Herzen und Hirne der gesamten werktätigen Menschheit zu gewinnen. Die marxistisch-leninistische Philosophie muß deshalb die Überlegenheit der geistigen und moralischen Werte der Arbeiterklasse gegenüber der bürgerlichen Weltanschauung deutlich machen und propagieren.

Das sind einfache, längst bekannte Wahrheiten. Sich auf diese Wahrheiten eingangs zu einer Analyse der Struktur und Wesenszüge bürgerlichen Weltanschauungsdenkens zu besinnen, ist notwendig, weil eine derartige Analyse selbstredend nicht beim. Punkt Null beginnt.[1] Daß der Ideenkampf

[1] Aus der inzwischen stattlichen Anzahl von Arbeiten marxistischer Autoren aus den sozialistischen Ländern über die bürgerliche Gegenwartsphilosophie, auf die wir uns auch konzeptionell beziehen, seien nur einige neuere Arbeiten herausgegriffen: Буржуазия философия XX века, Москва 1974 – Новейшие течения и проблемы философии, Москва 1978 – Aktuelle Probleme der Kritik der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie, Berlin 1975. – Ideologischer Klassenkampf und bürgerliche Gegenwartsphilosophie. Studien, Berlin 1978. – Robert Steigerwald: Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland, Berlin 1980. – Manfred Buhr/Robert Steigerwald: Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit. ‚Zu den Grundtendenzen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie, Berlin 1961. – Denken gegen die Zeit. Die geistige Krise des Imperialismus, Berlin 1981. – Neben diesen Arbeiten, die einen Überblick über die Gesamtthematik geben, sind noch eine Vielzahl von kritischen Analysen der verschiedensten Erscheinungsformen bürgerlicher Ideologie und Philosophie in den letzten Jahren vorgelegt worden, die an dieser Stelle unmöglich alle genannt, geschweige denn gewürdigt werden können. Allein die Reihe „Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie", herausgegeben von Manfred Buhr, enthält eine Fülle ausgezeichneter Analysen. Nachfolgende Aufzählung enthält die Arbeiten, auf die wir im Text nicht noch einmal gesondert eingehen: András Gedö: Philosophie der Krise, Berlin 1978. – W. J. Gulijew/B. P. Löwe/K.-H. Röder: Bürgerliches politisches System und Systemtheorie, Berlin 1978. – O. Brunner/W. Schöps: Über kritische Rationalismus und das Problem der geschichtlichen Notwendigkeit In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie (im folgenden [12] DZfPh), 1978, Heft 11. – Wolfgang Eichhorn I: Historischer Materialismus und Erneuerung der „praktischen Philosophie". In: DZfPh, 1978, Heft 6. – Herbert Hörz: Wissenschaftlich-technische Revolution in der weltanschaulichen Auseinandersetzung. In: DZfPh, 1978, Heft 1. – Bernd Augustin/Klaus Merz: Bürgerliche Epochedeutung in den gegenwärtigen philosophischen Krisenkonzeptionen. In: DZfPh, 1979, Heft 4. – Manfred Buhr: Probleme des ideologischen Klassenkampfes in der Gegenwart. In: DZfPh, 1979, Heft 12. – András Gedö: Zurück zur Utopie? In: DZfPh, 1979, Heft 11. – András Gedö: Positivismus und „Postpositivismus". In; DZfPh, 1979, Heft 12.–

zwischen [12] marxistisch-leninistischer und bürgerlicher Philosophie Klassenkampf ist, bedarf keines Beweises mehr. Mit diesem Nachweis jedoch ist das Problem nicht erledigt. Bürgerliche Philosophie stellt Ansprüche, agiert, stellt sich ständig neu dar, ist aktiv. Diese Aktivitäten haben spürbare Auswirkungen auf das geistige Leben der kapitalistischen Gesellschaft und auch darüber hinaus. Und diese Philosophie wirkt – die Formen dieser Wirkung und die Bedingungen, daß diese Philosophie wirkt, bedürfen eingehender Untersuchung. Und schließlich findet diese Philosophie noch eine gewisse Resonanz. Sei es, daß sich bürgerlicher Kunstbetrieb um philosophische Leitgedanken gruppiert, sei es, daß sie für die Deutung bestimmter wissenschaftlicher Erkenntnisprobleme – auch durch die Autorität der „Großen" der Wissenschaft befördert – herangezogen wird, sei es, daß sie bestimmte gesellschaftliche, letztlich dem Kapitalismus wesenseigene Stimmungen wie das Gefühl der(Angst, der Flucht in die Geschichte oder der Orientierungslosigkeit mit ihren Mitteln und Methoden und durchaus auch wirksam zum Ausdruck bringt – es wäre ein Fehler, diese Erscheinungen zu übersehen. Die Zeit der Klage bürgerlicher Philosophen über die Wirkungslosigkeit von Philosophie, über ihre Abseitsstellung und Verfallssituation hat inzwischen auch einer engagierten Wiederbelebung der weltanschaulich-geistigen Potentiale der kapitalistischen Gesellschaft Platz gemacht. Ein oft zitiertes Selbstzeugnis geht von der im Jahre 1973 vom „BRD-Stifterverband für die deutsche Wissenschaft" veranstalteten Tagung „Zur Rolle der Philosophie aus wissenschaftspolitischer Perspektive" aus. Hier wurde der Philosophie in der BRD die Aufgabe gestellt, die „Seminarphilosophie wieder zu einer wissenschafts- und ideologiepolitischen Angelegenheit von öffentlichem Interesse zu machen, und zwar entsprechend der Bedeutung, die ihr durch die zunehmende Orientierungslosigkeit der Gesellschaft theoretisch zufällt".[2] Nun ist die Orientierungslosigkeit der kapitalistischen Gesellschaft keine Frage der Ideenarmut oder Gedankenlosigkeit ihrer Philosophen. Eine perspektivlose Gesellschaft ist objektiv überlebt. Ihre soziale und ökonomische Basis steht im Widerspruch zu den Anforderungen der Werktätigen nach einem Leben in Sicherheit, Wohlstand und Frieden. Diese Gesellschaft kann den Fortschritt von Wissenschaft und Technik nicht im Interesse aller Menschen durchsetzen, vermag andererseits nur, durch forcierten Einsatz der Mittel der wissenschaftlich-technischen Revolution sich „über Wasser zu halten". Forcierte [13] Rüstung, Massenarbeitslosigkeit, Existenzunsicherheit, moralische und geistige Verelendungstendenzen prägen das Leben in den Hochburgen des Kapitals. Woher sind hier „Werte" – was stets heißt lebenswerte Perspektiven – zu nehmen? Der Abstieg zum massenhaften Abbau der gesellschaftlichen Produktivkräfte ist vorgezeichnet. Der weitaus größte Teil der kapitalistisch beherrschten Welt ist diesen Weg bereits gegangen. Kapitalismus ist nicht identisch mit den Boulevards von Paris oder der Fifth Avenue. Sein Wesen und seine soziale Destruktivkraft zeigen sich weitaus typischer in den Slums seiner Großstädte, in den Massenempörungen der Jugendlichen Liverpools, im Rauschgiftelend, in nicht gewährten Menschenrechten wie des Rechtes auf Arbeit und der Gleichberechtigung der Frau. Diese Welt des Kapitalismus gebar zwei gräßliche Weltkriege und Hunderte „lokaler" Konflikte, sie ist verantwortlich für die Verbrechen gegen das vietnamesische Volk, für Folter und Gewaltdiktatur in großen Teilen Süd- und Mittelamerikas. Diese Welt fördert – auch bei manch scheinheiliger Kritik – Apartheid und Zionismus, fußt in ihrer Metropole selbst auf einer der barbarischsten Formen des Antihumanismus – dem Rassismus.

Dieser Welt des Kapitalismus eine glaubhafte, auf seinen Wesenszügen beruhende attraktive Wertorientierung auszuarbeiten, ist schon lange gleichzusetzen der berühmten Quadratur des Kreises, dem unlösbaren Problem der Geometrie. Der Kapitalismus befindet, sich in einer tiefen Krise – und seine Philosophie zwangsläufig auch. Die Krise der Philosophie drückt dabei Wesenszüge der geistigen Krise des Imperialismus insgesamt aus. Diese komplexe Situation der geistigen Krise des Imperialismus wird geprägt durch Wechselwirkungen zwischen gesellschaftlichen Entwicklungsgesetzen, die die kapitalistische Gesellschaft erschüttern, und dem die Wirkungsweise dieser Gesetze in den jeweiligen Ländern recht unterschiedlich bestimmenden Handeln der tragenden Klassenkräfte.

Siegfried Wollgast/Gerhard Banse: Philosophie und Technik, Berlin 1960.– Günther Bohring/Erwin Herlitzius: „Mittlere Technologie" – Realität oder ideologisches Konzept? In: DZfPh, 1961, Heft 3/4. – Ludwig Elm: Aufbruch ins Vierte Reich?, Berlin 1981.

[2] Siehe: Wirtschaft und Wissenschaft, 1973, Heft 1, S. 1.

Diese Krise ist durch das Wechselspiel ökonomischer, politischer und ideologischer Faktoren charakterisiert, durch die Dynamik der Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft, durch den Einfluß des Sozialismus auf die Entwicklung des Imperialismus. Auf diese Krise wirken aber auch die Versuche imperialistischer Kreise, sich den neuen Gegebenheiten anzupassen, Gegenstrategien zu entwerfen und durchzusetzen, die in der Gegenwart noch mächtigen ökonomischen Positionen des Imperialismus gezielt gegen den Sozialismus einzusetzen.[3]

Wenn wir feststellen, daß die bürgerliche Philosophie eine Philosophie ohne historisches Subjekt ist, das heißt eine Philosophie, die sich abgelöst hat von der geschichtsbildenden Kraft der Volksmassen, sich zunehmend gegen diese richtet und auf diese Weise bürgerliches Klasseninteresse vertritt,[4] dann drückt das [14] gleichzeitig die geschichtliche Dimension der Krise der Philosophie der bürgerlichen Gesellschaft aus. Der Status quo ist kritisch, der Weg dahin nicht minder.

Wenn wir heute den Zustand des bürgerlichen Philosophierens als Krise der Philosophie bezeichnen, dann ist auch jener lange historische Prozeß gemeint, der mit der erzwungenen Aufgabe der großen Ideale der bürgerlichen Philosophie etwa in der Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzt. Bis dahin formulierte diese Philosophie ihre Ideale in weltbürgerlicher Absicht. Subjekt ihres Menschenbildes war nicht eine Elite an Besitz und Reichtum, sondern der seine Vernunft gebrauchende, zu diesem Vernunftgebrauch erzogene, gebildete Mensch. Aber diese Fähigkeit kam prinzipiell jedem Menschen zu; es gehörte zum Credo der klassischen deutschen Philosophie, daß ein jeder zu den Höhen menschlicher Existenz, zu Bildung, Erhabenheit und geistigem Glück emporsteigen kann. Daß dieses Credo bürgerlicher Aufklärung im entwickelten Kapitalismus nicht einlösbar war, hatte überaus einschneidende Folgen für diese Philosophie. Der große historische Zug von Bacon bis Hegel mußte unterbrochen, der Anspruch dieses Denkens aufgegeben werden.

Nun lebt Philosophie nie allein im Maßstab ihrer Tradition. Philosophie ist weit stärker – und das ist eine der genialen Einsichten Hegels – der Geist ihrer Zeit. Der Geist des entwickelten Kapitalismus war der Geist von Industrie und Wachstum, von Reichtum und Macht, von Souveränität des Menschen gegenüber der Natur, von der Machbarkeit aller Dinge und der Gestaltbarkeit aller Beziehungen. Vernunft und Bildung erhielten sachbezogene Dimensionen. Nicht die entwickelte, souveräne Persönlichkeit, die Entfaltung aller Anlagen des Menschen standen mehr im Mittelpunkt philosophischen Denkens, sondern die Kausalität des Naturvorganges, die Zweckmäßigkeit gesellschaftlicher Strukturen, Philosophie und Wissenschaft der Sachen. Dieses „Zeitalter der Naturwissenschaft“, wie es Werner von Siemens im Jahre 1886 voller Stolz verkündete, brachte den Positivismus zu seiner ersten Blüte. Die Einsicht in den Naturzusammenhang schien die Einsicht in den sozialen Zusammenhang zu ersetzen, Philosophieren über den Menschen geriet in den Verdacht bloßer Spekulation. An die Adresse der gesamten bisherigen Philosophie gerichtet, erklärte Rudolf Carnap rund fünfzig Jahre nach Siemens’ Proklamation des naturwissenschaftlichen Zeitalters mit Nachdruck: „An die Stelle des unentwirrbaren Problemgemenges, das man Philosophie nennt, tritt die Wissenschaftslogik.“[5]

Doch diese Haltung hatte neben der Wertschätzung der Naturerkenntnis auch noch einen besonderen Blick für den herausragenden einzelnen, der sich zu solcher Leistung emporschwang, in petto. Tatsächlich gesellte sich zum Positivismus die überschwengliche Verehrung des Beherrschers der Masse, des Helden außerhalb der anonymen Gruppe, des Übermenschen. Es war nicht mehr das am antiken Vorbild geschulte Ideal des voll entwickelten harmonischen Menschen [15] mit gesundem Geist und Körper, sondern die im tragischen Gegensatz zur gesichtslosen Masse sich profilierende Macht- und Herrscherfigur, eine Figur allerdings, die ihre Legitimation nicht durch Besitz erfuhr, sondern durch einen anonymen Willen, durch elitären Stolz, durch biologisches Schicksal. Mythos und Irrationalismus ersetzten die Positionen des klassischen Menschenbildes – Friedrich Wilhelm Nietzsche „ersetzte“ Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte und Wilhelm von Humboldt.

[3] Siehe: Denken gegen die Zeit. Die geistige Krise des Imperialismus, Berlin 1981, S. 20 ff.
[4] Siehe Manfred Buhr/Robert Steigerwald: Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit, Berlin 1981, S. 28.
[5] Rudolf Carnap: Logische Syntax der Sprache, Wien 1934, S. 205.

Mit dem Positivismus und dem Irrationalismus wurden – vor allem in der Tradition der deutschsprachigen Philosophie – zwei bis in die Gegenwart das bürgerliche Philosophieren bestimmende „Linien“ begründet. Mit beiden schien die große bürgerlich-philosophische Tradition, kulminierend in Hegel und Feuerbach, abgebrochen. Tatsächlich wanderten die Menschheitsideale dieser Philosophie in den Bereich der sogenannten humanistischen Bildung ab. Selbstverständlich bildeten Johann Wolfgang von Goethe und Johann Gottfried Herder nach wie vor Bezugsgrößen ersten Ranges innerhalb des bürgerlichen Bildungsweges, natürlich vor allem in Deutschland. Aber der „Dichterfürst“ Goethe wurde zum Sinnbild nicht des Weltbürgertums, sondern des Deutschtums heruntergebracht. Er wurde letztlich so verträglich gemacht mit dem Geiste Nietzsches, wie es später die sogenannte nationalsozialistische Philosophie auch fertigbrachte, Friedrich Schiller, Johann Gottlieb Fichte und Johann Christian Friedrich Hölderlin in die Ahnenkette des faschistischen Denkens zu integrieren.

So grob eine derartige Skizze des Weges einer Philosophie, die aufgrund ihres Klassencharakters damals und heute mit Recht als „bürgerliche“ bezeichnet werden muß, auch sein mag (und selbstverständlich eine noch zu schreibende Geschichte der neueren Philosophie nicht ersetzen kann und will), so kann sie doch verdeutlichen, daß innerhalb der scheinbaren Tausendfältigkeit der bürgerlichen Gegenwartsphilosophie bestimmte überschaubare und historisch gewordene, dabei in bestimmter Weise auf die Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft bezogene Strukturen erkennbar sind, die mit den Begriffen Positivismus und Irrationalismus zwar ziemlich breit, aber wohl zutreffend bezeichnet werden können.

Nun wäre allerdings diese einleitende Skizze zu den historischen Positionen höchst unvollständig, wenn man diese Philosophie nur aus ihrer eigenen Widerspiegelungsfunktion, aus dem ihr zugrunde liegenden gesellschaftlichen Sein allein erklären wollte.

In Gestalt der marxistisch-leninistischen Philosophie liegt die theoretische Alternative und damit zugleich die Herausforderung der bürgerlichen Philosophie bereits seit langem vor. Indem diese Philosophie des Proletariats zugleich die großen Ideale der klassischen bürgerlichen Philosophie aufgriff und ihren progressiven Gehalt mit den Zielen des Kampfes der Werktätigen verband, mußte neueres bürgerliches Philosophieren darauf reagieren. Irrationalistische Geschichtsphilosophie, Neukantianismus sowie die diversen Spielarten des sub-[16]jektiven Idealismus, mit denen sich Lenin in seiner Schrift „Materialismus und Empiriokritizismus“ 1908 auseinandersetzte, spiegeln die erbitterte Reaktion der Klasse der Bourgeoisie gegen die Weltanschauung ihres Klassengegners, der Arbeiterklasse, wider. Mit der siegreichen Durchführung der Oktoberrevolution im Jahre 1917 und der Errichtung des ersten Staates der Arbeiter und Bauern beginnt eine neue Etappe auch innerhalb der Entwicklung des bürgerlichen Weltanschauungsdenkens.

Allgemein gesehen, das heißt hinsichtlich ihres Klassenauftrages, ist diese neue Etappe geprägt durch den Versuch, die verlorengegangene Einheit des bürgerlichen Geisteslebens wiederherzustellen. Insbesondere der Kontakt zu den Wissenschaften spielt eine ständig zunehmende Rolle. Dabei tritt das Bestreben hervor, analog zum (bekämpften, für unzureichend erachteten, als Vulgärmaterialismus verunglimpften) historischen Materialismus „verläßliches“, empirisch gestütztes Wissen über die kapitalistische Gesellschaft vorzulegen bzw. entsprechende Forschungen anzuregen. Die ersten Dezennien unseres Jahrhunderts erleben einen bemerkenswerten Aufschwung der bürgerlichen Sozialwissenschaften, der vor allem in Deutschland in starkem Maße philosophisch inszeniert worden war. Es genügt hier, nur die Namen Max Weber, Georg Simmel, Werner Sombart und Ferdinand Tönnies zu nennen. In Frankreich hat Émile Durkheim im gleichen Sinne gewirkt, in den USA Charles Sanders Peirce und William James. Dennoch dauerte es einige Zeit, ehe gezielt gegen die Philosophie des Marxismus-Leninismus argumentiert wurde. Die bürgerlichen Philosophen der zwanziger Jahre verfügten nur über mangelhafte Kenntnisse dieser Philosophie bzw. hatten ein rein theoretisches Verhältnis zu ihr. In Philipp Franks Analyse von Lenins Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“ dominiert ein stellenweise geradezu einsichtig zu nennendes Abwägen der Leninschen Argumente gegen den Positivismus bzw. seine entsprechenden Spielarten wie des Machismus und Empiriomonismus.[6]

[6] Siehe Philipp Frank: Das Kausalgesetz und seine Grenzen, Wien 1932.

Max Scheler verwendet Marxens Idee, wonach das gesellschaftliche Sein das gesellschaftliche Bewußtsein bestimmt, als Aufhänger, um seine Wissenssoziologie in kritischer Distanz zu dieser These zu entwickeln.[7] Karl Mannheim steht ganz im Banne des Marxschen Denkens, ohne allerdings die Marxsche Philosophie sich zu eigen zu machen. Seine Version der Wissenssoziologie erscheint als der Versuch, Marx Stück für Stück bürgerlich „umzukomponieren".[8] Otto Neurath reiste in die Sowjetunion und fand dort vorübergehend eine Wirkungsstätte. Diese Liste – leider haben wir hier noch Forschungsrückstände – ließe sich gewiß verlängern.

Die heraufziehende Gefahr des Faschismus hat dann für die Orientierung der bürgerlichen Philosophie hinsichtlich ihrer sozialen und politischen Verantwortung, aber auch der Festlegung ihres weltanschaulichen Gegners einschneidend [17] gewirkt. Während die Faschisten eine eigene Traditionslinie in der Entwicklung des neueren deutschen Philosophierens von Friedrich Nietzsche über Paul Anton de Lagarde, den sich zum „Deutschtum" bekennenden Engländer Houston Stuart Chamberlain bis hin zu dem Scharlatan Alfred Rosenberg „entwarfen" und dabei Schützenhilfe erhielten von solchen dubiosen Figuren wie Arthur Neuberg und Ernst Krieck – vorübergehend hat sich auch Martin Heidegger vor diesen Wagen spannen lassen –, mußten führende Philosophen weniger aufgrund theoretisch-philosophischer Differenzen (die natürlich vorhanden waren), sondern häufig auch wegen ihrer jüdischen Herkunft Deutschland verlassen (nahezu die gesamte Besatzung des Frankfurter Instituts für Sozialforschung, mit Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse usw.), oder sie zogen sich aus dem philosophischen Leben zurück bzw. wurden ihrer Lehrämter beraubt (Hans Driesch, Paul Menzer, Karl Jaspers usw.). Das philosophische Leben an den Universitäten funktionierte weiter. An der Leipziger Universität zum Beispiel wurde lediglich der wegen seiner antifaschistischen Äußerungen verfemte Hans Driesch vorzeitig emeritiert. Sein Amtsnachfolger als Direktor des Philosophischen Seminars wurde Arnold Gehlen; Helmut Schelsky wie auch Hans Freyer fanden sich mit den neuen Bedingungen sehr schnell ab.

Gehlen, Schelsky und Freyer waren es unter anderem, die nach der Niederlage des Faschismus im zweiten Weltkrieg bald eine nicht geringe Rolle spielten, als gezielt antimarxistische philosophische und gesellschaftstheoretische Positionen – selbstverständlich von neuen Wirkungsstätten der BRD aus – ausgearbeitet wurden. Die weltanschauliche Situation nach dem zweiten Weltkrieg, das heißt die Notwendigkeit, „bewährte" Positionen bürgerlichen Weltanschauungsdenkens wieder zum Allgemeingut zu erheben; war für die bürgerliche Philosophie kompliziert. Die politisch-moralische Stärke der Sowjetunion in dem ihr aufgezwungenen Krieg hatte deutlich gemacht, daß die Ideologie und Weltanschauung der Arbeiterklasse der unversiegbare Quell für die Widerstandskraft der Sowjetbevölkerung war. Der erste sozialistische Staat der Welt hatte seine Dynamik, seine ökonomische und politisch-moralische Kraft, die von einer politischen Lügenpropaganda nicht nur der bürgerlichen Medien des faschistischen Deutschlands verzerrt oder totgeschwiegen wurde, unter Beweis gestellt. Andererseits hatte sich die faschistische Bewegung ja nicht nur gegen die Sowjetunion, sondern gegen die gesamte zivilisierte Welt gerichtet, sie bildete eine Herausforderung für alle beschworenen Werte der bürgerlichen Gesellschaft. Die Perfidie des historischen Geschehens besteht dabei noch darin, daß einflußreiche Kreise imperialistischer Länder zögerten, den Faschismus zu bekämpfen; sie sahen im Hitlerstaat eine Möglichkeit, die sozialistische Sowjetunion zu vernichten.

Diese Situation war insgesamt für das bürgerliche Weltanschauungsdenken dieser Zeit nicht einfach. Es kam darauf an, den totalen militärischen und geistigen Bankrott eines imperialistischen Machtsystems „aufzufangen", die mit dem [18] Verbot der Verbreitung faschistischer Ideologie entsprechend dem Potsdamer Abkommen verbundene weltanschauliche „Leerstelle" zu besetzen und den Vormarsch der marxistisch-leninistischen Ideen in Deutschland, und natürlich in ganz Europa, abzublocken. Diese nachgerade eine Generalstabsplanung erfordernde Aufgabe wurde natürlich nicht von den „professionellen" Philosophen geleistet. Hier mußten die Politiker reagieren, und sie reagierten auch. Nach amerikanischem Vorbild, wo Philosophie weitestgehend auf sozialpolitische Handlungsprogramme projiziert ist, wurde nach längerer Vorbereitung auf Anordnung der amerikanischen Besatzungsmacht,

[7] Siehe Max Scheler: Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig 1926, besonders S. V ff.
[8] Karl Mannheim: Wissenssoziologie, Berlin (West)/Neuwied 1964.

einberufen von der hessischen Landesregierung, eine Konferenz im September 1949 in Waldleinigen durchgeführt, auf welcher Vertreter des Geisteslebens der westdeutschen Zonen, Vertreter der Parteien und amerikanische Fachleute über die Einführung der „Politologie“ in der BRD berieten. Die Absicht der Urheber war klar – es galt, eine nach amerikanischem Vorbild arbeitende sozialwissenschaftliche Disziplin in der BRD zu etablieren, welche die Entwicklung eines Staates „wissenschaftlich“ anleiten möge, der ganz nach amerikanischem Muster geformt werden sollte. Der Politologie kam dabei im besonderen Maße die Aufgabe zu, politisches Handeln zu motivieren und den Wertekonsensus des amerikanischen „Vorbildes“ auf deutsche Verhältnisse zu übertragen. Sozialwissenschaft funktionierte als Produzent von Weltanschauung – eine Erscheinung, die vor allem Ende der. sechziger Jahre erneut einen ungeahnten Aufschwung erlebte.

Es ist nun zweifellos gewagt, den ganzen weiteren Reorganisierungsprozeß des ‚bürgerlichen Weltanschauungsdenkens in der BRD in groben Zügen nachzeichnen zu wollen. Das ist auch insofern nicht unproblematisch, weil die Entwicklung in der BRD nicht deckungsgleich ist mit den entsprechenden Vorgängen in den anderen kapitalistischen Hauptländern. Wenn dennoch der Versuch gemacht wird, dann deshalb, weil unsere Literatur zur Kritik der bürgerlichen Philosophie der Gegenwart die historisch-politische Anbindung dieser Philosophie weniger berücksichtigt. Für die Differenzierungs- und Ablösungsprozesse sowie für das Verständnis der Wirkungsebenen von Philosophie sind das aber ganz entscheidende Gesichtspunkte. Auch sind gewisse Etappen der Philosophieentwicklung in der BRD doch typisch für die internationale Situation der Stellung bürgerlichen Philosophierens zu den Grundfragen unserer Zeit. Das betrifft zunächst die philosophische Abstützung des kapitalistischen Staatswesens in den fünfziger Jahren die sich in der BRD in Form des „klerikal-militaristischen Obrigkeitsstaates“ zeigte. Dieser Zeit der philosophischen Legitimation des kapitalistischen Staates – aus Gründen der desolaten philosophischen Gesamtsituation war dazu allerdings nur eine philosophische Strömung wirklich geeignet, nämlich der Neothomismus: Er verfügte über eine gute innere Disziplin und organisatorische Einbindung in den Apparat der katholischen Kirche sowie über gut ausgebildete Kader, die zum größten Teil im Jesuitenorden vereinigt waren – schloß sich eine Periode positivistisch-soziologisierenden Philosophierens an, ohne daß die [19] „traditionellen“ Philosophien – insbesondere die Lebensphilosophie – von der Bildfläche verschwunden wären. Dieser Vormarsch der mit Weltanschauungsanspruch auftretenden politischen Soziologie – die Konferenz von Waldleinigen trug nun ihre Früchte – erbrachte eine enge Bindung des philosophischen Denkens in der BRD an die geistige Welt der USA. Gleichzeitig wurden die sterilen philosophischen Positionen des Neothomismus zurückgedrängt. Mit Beginn der sechziger Jahre begann vor allem in der BRD – auf der Basis der soziologisch-gesellschaftstheoretischen Welle – eine gezielte philosophische Marxrezeption und „Kritik“ der marxistischen Philosophie. Der Sieg der sozialistischen Ideologie in der Deutschen Demokratischen Republik hatte tiefgreifende Auswirkungen auf die Entwicklungsprozesse des geistigen Lebens in der BRD. Im breiten Maße formierte sich „marxologisches“ Denken. Marxismuskritik wurde zu einer regelrechten Modeerscheinung – es war eine Wiederauflage der von Lenin bereits ein halbes Jahrhundert vorher prophezeiten Tendenz, daß angesichts des immer mächtiger werdenden Einflusses der marxistischen Ideologie ihre Gegner gezwungen werden, sich als Marxisten zu verkleiden. Es war dies in der BRD auch die Zeit des Zusammenbruchs der von Ludwig Erhard kreierten „formierten Gesellschaft“, einer illusionären gemeinsamen „Volksideologie“ für eine klassengespaltene Gesellschaft. Die „formierte Gesellschaft“, ihre weltanschaulich-ideologischen Wortführer waren unter anderen Ernst Forsthoff und Götz Briefs, war mit der Wahlniederlage der CDU in der Mitte der sechziger Jahre und mit dem Antritt der sogenannten sozial-liberalen Koalition in der BRD auch vom politischen Rahmen her am Ende. Diese vorübergehende ideologische „Pleite“ der konservativsten Kräfte innerhalb der herrschenden Klasse der BRD gab nun den marxologischen bzw. „neomarxistischen“ Strömungen ein weites Betätigungsfeld. Neben Angriffen und Verleumdungen, die gegen den Marxismus-Leninismus und die sozialistischen Länder gerichtet waren, sollte mit der Kritik an der überlebten Formierungsideologie der Anschein weltanschaulich-politischer Unabhängigkeit erweckt werden. Besonders die Renaissance von weltanschaulichen Positionen der ehemaligen Frankfurter Schule, um die sich ihre in der BRD weiter wirkenden Hauptvertreter Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse und Jürgen Habermas bemühten, wurde durch den Anspruch, sich philosophisch über die

Klassenauseinandersetzung der beiden Weltsysteme stellen zu können und beide gleichzeitig zu kritisieren, befördert. Die im Hinblick auf die Bestimmung ihres politischen und Klassengegners lange Zeit relativ unsichere und stets heterogene Studentenbewegung Mitte und Ende der sechziger Jahre erwies sich als geeignete soziale Basis, um der „negativen Dialektik" der Frankfurter Schule ein politisches Wirkungsfeld zu verschaffen. Bei aller philosophischen und politischen Zwiespältigkeit der linken Studentenbewegung, die in den Pariser Ereignissen von 1968 ihren Höhepunkt fand, richtete sich das Hauptanliegen des Protestes jedoch klar gegen die imperialistische Politik und Praxis: Sie demonstrierten gegen die verlogene formierte Ideologie, die Massenmanipulation durch die kapitalistischen [20] Medien, die Vermarktung aller Werte, die Politik des Neokolonialismus, die verbrecherische US-Aggression in Vietnam und den Abbau der Demokratie – das ist nur ein Ausschnitt aus dem Kampfprogramm dieser Bewegung, die sich bald selbst als die „Neue Linke" bezeichnete. Es ist der rückblickenden Analyse keineswegs verborgen geblieben, daß der vorherrschende Einfluß der Ideologie und Theorie der Frankfurter Schule – also eines Handlungsprogramms, das zwar Marx' Namen und sein Werk im Munde führt, aber auf entscheidende Aspekte des tatsächlichen Marxismus-Leninismus verzichtet[9] – eine zielstrebige Bündnispolitik zwischen den progressivsten Kräften der „Linken" und der Arbeiterklasse verhinderte. So gelang es der herrschenden Klasse in den kapitalistischen Ländern relativ schnell, dieser Bewegung Herr zu werden.

Man darf jedoch keineswegs die Nachwirkungen dieser immerhin fast acht Jahre währenden Aktivitäten, verbunden mit jeweils recht differenzierten linken und demokratischen Kräften, übergehen; sie liegen vor allem auf ideologisch-politischem Felde sowie auf dem Gebiet von Philosophie und Weltanschauung. Der Protest der künftigen Intelligenz gegen die Symptome des geistigen, moralischen und kulturellen Verfalls des „modernen" Kapitalismus hatte eine breite „Abrechnungsliteratur" zur Folge. Auch hier bildet die BRD keine Ausnahme. Zunächst wurde Front gemacht gegen soziologisch-gesellschaftskritisches Denken, vor allem gegen die zentralen Positionen der Frankfurter Schule. Zu Jürgen Habermas noch ein Wort zu sagen bedeute die reinste „Leichenfledderei" – so hieß es in einem Kommentar zum Philosophie-Kongreß der BRD 1972 in Kiel.[10] Symptomatisch für die bewußte Wahrnehmung der Funktion der bürgerlichen Philosophie, die Stabilität der kapitalistischen Gesellschaft nach Kräften zu befördern, war dieser Kieler Kongreß auch insofern, als er eine regelrechte wissenschaftstheoretische Wende der BRD-Philosophie inszenierte. Die Philosophie müsse wieder einheitlich und verständlich sein, Kontakt mit dem Bürger haben; sie müsse rational „geläutert" werden. Als geeignetes Mittel, um diese Flurbereinigung der Philosophie zu realisieren, schien sich die positivistisch bzw. kritisch-rationalistisch orientierte Wissenschaftstheorie anzubieten. Doch blieb es hier beim Versuch. Bürgerliche Philosophie ist zu keinem einheitlichen Lebensprogramm fähig. Das ist zunächst sozialökonomisch erklärlich – die einheitliche Klasse der Bourgeoisie gibt es nicht und hat es nie gegeben. Besonders mit dem Übergang des Kapitalismus zum Imperialismus haben sich die Differenzierungsprozesse innerhalb der Klasse der Bourgeoisie zugespitzt. Die Interessen des Monopolkapitals, die wachsende monopolistische Konzentration des [21] Kapitals stellen eine ständige Bedrohung der mittleren und kleinen Bourgeoisie dar. In der neueren bürgerlichen Philosophie finden diese Interessengegensätze einen spezifischen Ausdruck. Die sich mit dem Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts herausbildende Philosophie der Krise und des Unbehagens – zunächst und in selbst auch sehr widersprüchlicher Form artikuliert in den Schriften Edmund Husserls, später in denen Martin Heideggers, Max Horkheimers – bringt den kleinbürgerlichen Protest gegen die Schrankenlosigkeit des Monopolkapitals, gegen die dadurch bedingte Gefährdung der traditionellen Lebenskultur zum Ausdruck. Insofern war auch die „Abrechnung" mit der Frankfurter Schule von recht vergänglicher Wirkung; gerade auch diese philosophische Strömung reflektiert kleinbürgerliche Interessen- und Lebenshaltungen. Immerhin sind die siebziger Jahre innerhalb der Entwicklung des bürgerlich-philosophischen Denkens durch eine bemerkenswerte Explosion des philosophisch-

[9] Siehe Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, Frankfurt a. M. 1966. – Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus. Zur Kritik der Philosophie und Soziologe von Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, Wissenschaftliche Tagung des IMSF, Berlin 1971. – G. Domin/H.-H. Lanfermann/R. Mocek/D. Pälike: Bürgerliche Wissenschaftsauffassungen in der Krise, Berlin/Frankfurt a. M. 1976, sowie die unter Anmerkung 1 vorgestellten Arbeiten.

[10] Siehe dazu Reinhard Mocek: Wissenschaftstheorie als Philosophie-Surrogat. In: DZfPh, 1973, Heft 8.

wissenschaftstheoretischen Schrifttums gekennzeichnet. Die Doppelwertigkeit dieser wissenschaftstheoretischen Orientierung der Philosophie ist dabei nicht zu übersehen. Einmal werden die Wissenschaftstheorie bzw. Aussagenkomplexe, die als Wissenschaftstheorie ausgegeben werden, zu einer Art Philosophieersatz. Daß damit ein Wiederaufleben des traditionellen Positivismus verbunden ist, ergibt sich von selbst. Allerdings ist unübersehbar, daß positivistisches Denken sich aufsplittert und hinsichtlich der Argumentation verfeinert. Zu den meistzitierten Gegenwartsphilosophen avancierte der österreichisch-britische Wissenschaftstheoretiker und Sozialphilosoph Karl Raimund Popper, der eine besonders in der BRD verbreitete Spielart des neueren Positivismus, den sogenannten kritischen Rationalismus, vertritt. Andererseits sind mit der Hinwendung zu tatsächlichen wissenschaftswissenschaftlichen Forschungen insofern neue Anforderungen an die bürgerliche Philosophie erwachsen, als sie sich zu praktischen Gegebenheiten wissenschaftspolitischer Art, zur Reflexion von unabweisbaren Erkenntnissen des Marxismus-Leninismus zur Rolle von Wissenschaft und Technik innerhalb der Entwicklung der modernen Produktivkräfte und der Notwendigkeit neuer Produktionsverhältnisse äußern muß. Gerade auch auf philosophisch-wissenschaftstheoretischem Gebiet haben sich Forschungspotentiale formiert, die sich entschieden gegen die kapitalistische Vermachtung und Vermarktung der Wissenschaft zur Wehr setzen und für eine demokratische Wissenschaftspolitik engagiert und öffentlich eintreten.[11]

Eine spezifische weltanschauliche Reaktion auf den Vormarsch der Ideen des Sozialismus, aber auch auf die Forderungen und Kritiken gegenüber der kapitalistischen Gesellschaft, die in den demokratischen Massenaktionen Ende der sechziger Jahre zum Ausdruck kamen, besteht in der forcierten Ausarbeitung bürgerlicher Gesellschaftstheorien. Im Mittelpunkt der Anklagen gegen die kapitalistische Gesellschaft stand ja die diffuse Wertorientierung dieser Gesell-[22]schaft, ihre Perspektivlosigkeit, ihre soziale Ungerechtigkeit. Die kapitalistische Gesellschaft erschien selbst ihren Verteidigern nicht mehr legitimationsfähig zu sein.[12] Zu den theoretischen Aktivitäten gesellten sich Versuche, Standards bürgerlicher Philosophie gezielt auf sämtliche Bereiche des gesellschaftlichen Bewußtseins auszudehnen. Bürgerliche Bildungsphilosophien reaktivieren sich ebenso wie die Kulturphilosophie, die insbesondere als Kulturanthropologie einen ganz eigenen Zugang zum Wesen sozialen Geschehens zu finden hofft – den über die biotische Wesensart des Menschen angesichts der unterschiedlichen Bewährungschancen, die die verschiedenen Gesellschaften den Individuen bieten.

Zur Klassennatur bürgerlichen Philosophierens gehört auch, daß die gerade gegenwärtig aktuellen restaurativen, konterrevolutionären und friedensfeindlichen Aktivitäten des Imperialismus ihren sichtbaren Niederschlag in der Entwicklung des geistigen Lebens, mithin in Philosophie und Weltanschauung finden. Jedoch im gleichen Maße, wie selbst innerhalb der Klasse der Bourgeoisie gegen den friedensgefährdenden Kurs der reaktionärsten Kreise des USA-Imperialismus Gegenpositionen laut werden, reagiert bürgerliches Philosophieren nicht einhellig auf derartige Prozesse. In gewisser Beziehung ist die Differenzierung innerhalb des bürgerlich-philosophischen Denkens beeinflußt durch die Differenzierung, die wir gegenwärtig hinsichtlich der internationalen Klassenauseinandersetzung konstatieren: Zwei Tendenzen bestimmen die Situation; die eine ist gekennzeichnet durch die Erfolge, durch das Voranschreiten der Länder des realen Sozialismus, durch kontinuierliche Politik zur Sicherung des Friedens und das Bemühen um die friedliche Koexistenz zwischen Ländern unterschiedlicher Gesellschaftsordnungen. Diese Tendenz beinhaltet Frieden, Abrüstung, Demokratie, Überleben, Rettung der Menschheitskultur vor dem politischen und militärischen Abenteurertum des Imperialismus. Die andere Tendenz wird durch die reaktionärsten Kreise des USA-Imperialismus im Bunde mit anderen friedensfeindlichen Kräften insbesondere des NATO-Paktes getragen und verfolgt die welthistorisch zwar vergebliche, aber nichtsdestoweniger gefährliche Politik forcierter Rüstung und des verschärften Antikommunismus und Antisowjetismus, um mit dem kalkulierten Risiko des Krieges den Vormarsch des Sozialismus zu stoppen.

[11] Siehe: Wissenschaft und Arbeitnehmerinteressen. Mit einem Vorwort von H. O. Vetter. Hrsg. von S. Katterle/K. Krahn, Köln 1980.

[12] Relativer Ausgangspunkt einer breiten Legitimationsliteratur bildet die Schrift von Jürgen Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt a. M. 1973.

Beide Tendenzen stellen für alle friedliebenden Menschen eine echte Herausforderung dar, zwingen zur Stellungnahme. Dieser Zwang geht auch nicht an denjenigen Vertretern der geistigen Kultur des Imperialismus vorbei, die sich primär mit Fragen der weltanschaulichen Kultur befassen. Es gab und gibt dabei Standpunkte bürgerlicher Weltsicht, die zutiefst gegen die abenteuerliche Politik des USA-Imperialismus Stellung nehmen, die mithin der positiven Tendenz, der Tendenz für Frieden und Sicherheit, zuzurechnen sind. Kurt Hager hat darauf [23] aufmerksam macht, daß alle diejenigen Standpunkte einer gründlichen Analyse zu unterziehen sind, die im Kampf für vernünftige und rationale Politik objektiv unsere Positionen unterstützen. „Es kommt darauf an, die geistigen Gemeinsamkeiten mit jenen auszuloten, die von anderen weltanschaulichen Grundlagen her sich Vernunft und rationalem Handeln verpflichtet fühlen.“[13] Diesbezügliche Differenzierungsprozesse im geistigen Umfeld der BRD-Philosophie sind dabei nicht einfach auszumachen. Fest steht zunächst einmal, daß sich sowohl die konservativen Philosophen als auch die in der BRD-„links“-Tradition stehenden Denker formiert haben. In einem voluminösen zweibändigen Werk hat Manfred Riedel, Hermeneutiker in Hegelscher Tradition, konservatives Philosophieren in der vom Stichwortgeber des BRD-Konservatismus Gerd-Klaus Kaltenbrunner redaktionell verwalteten Neuen Folge der Sammlung Rombach bereits 1972 vereinigt unter der Überschrift „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“.[14]

Längere Zeit hat es gedauert, ehe Jürgen Habermas die zerstrittenen „Linken“ zur formierenden Gegenstellungnahme brachte. In seinem Vorwort bemerkt Habermas, daß die Zeit, da die Losung „Der Geist steht links“ auch für die Bundesrepublik eine gewisse Bedeutung hatte, nun vorbei ist. Die Linke reagiere „kleinlaut“ auf die Neue Rechte. Während in Kunst und Literatur noch gewisse Positionen die Zeitsicht eines „Marat“ und eines „Kaspar Hauser“ in die Gegenwart hinüberretten, habe sich in der BRD-Philosophie eine sterile Wendung vollzogen, von Habermas bissig charakterisiert als „auf Rezeption angewiesene, an angelsächsischen Vorbildern sich abarbeitende Diskussion“.[15] Nun bringt dieses selbstverfertigte Klischee – die Linken und die Neuen Rechten – keineswegs Differenzierungen zum Ausdruck, die hinsichtlich ihrer Stellung zu den politischen Grundfragen unserer Zeit als politisch verläßlich gewertet werden können. Naheliegender ist die Analyse der öffentlich vertretenen politischen Standpunkte. Es ist nicht zufällig, daß die in der BRD im „Bund Freiheit der Wissenschaft“ führenden Philosophen wie Hermann Lübbe, Erwin K. Scheuch, Helmut Schelsky, Hans Maier und Kurt Sontheimer entschieden die reaktionäre idealistische philosophisch-konservative Linie von Carl Schmitt über Arnold Gehen zu Hans Freyer verfechten, militanten Antikommunismus mit biederer Bürgerlichkeit verbinden, wie etwa nach Sontheimer die BRD sich darbiete wie ein „Sonntagsgemälde einer bei allen Vibrationen hinreichend integrierten Gesellschaft“.

Demgegenüber entfaltet der „Bund demokratischer Wissenschaftler“ eine aktive weltanschaulich-philosophisch unterlegte Strategie, die nicht nur im bemerkenswerten Erfolg des Krefelder Appells ihre sozialpolitische Wirkung zeigt, [24] sondern auch in breiten wissenschaftstheoretischen Aktivitäten, die Konzeptionen für eine demokratische Wissenschaftspolitik in der BRD auch unter Einsatz philosophischer Argumentationen vorlegen. Der Münchener Wissenschaftsforscher Volker Bialas hat anläßlich des XVI. Internationalen Kongresses für Geschichte der Wissenschaft 1981 in Bukarest ein aufrüttelndes Bekenntnis zur politischen Vernunft und zur Weiterführung der Politik der friedlichen Koexistenz abgelegt. Vernunftlose und gewissenlose bürgerliche Philosophie wird von ihm scharf attackiert. Er nahm dabei Bezug auf einen in der amerikanischen Zeitschrift „Foreign Policy“ im Sommer 1980 erschienenen Artikel mit dem vielsagenden Titel „Victory ist possible“ – „Der Sieg ist möglich“! „Darin“, so schreibt Bialas, „wird für die Vorbereitung eines offensiven Atomschlags der USA gegen die UdSSR und für die rationale Führung des anschließenden Atomkriegs plädiert. Aus der Lehre von Augustinus vom ‚gerechten Krieg‘ wird die Botschaft für die amerikanische Politik herausgelesen, eine strategische Überlegenheit anzustreben mit dem Fernziel, die UdSSR militärisch zu besiegen und eine ‚zufriedenstellende Nachkriegs-Weltordnung‘ sicherzustellen, eine Weltordnung, die

[13] Kurt Hager: Die Philosophie im ideologischen Kampf der Gegenwart. In: Einheit, 1980, Heft 4, S. 344.
[14] Siehe: Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Hrsg. von Manfred Riedel, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1972.
[15] Jürgen Habermas: Einleitung. In: Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“. Hrsg. von Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 1979, 1. Bd., S. 9.

den westlichen Wertvorstellungen entspräche. Wie diese Wertvorstellungen nach der Verwüstung eines erheblichen Teiles unserer Welt noch aussehen sollen – selbst der Tod von 20 Millionen Amerikanern wird einkalkuliert –, verheimlichen die Autoren."[16]

Vernunft und Humanität sind gegenwärtig noch weniger als je zuvor ausschließlich philosophische Kategorien. Aber die Philosophie ist der einzige Ort, der sie sicher bewahren, vor Mißbrauch schützen bzw. Mißbrauch anzeigen kann. Im Zeichen von Vernunft und Rationalität darf keine Analyse eines Vernichtungsfeldzuges sanktioniert werden. Bürgerliches Philosophieren steht angesichts dieser Perversion imperialistischer Machtpolitik vor einer überaus ernsten Situation. Sie ist zur Stellungnahme herausgefordert. Die Potenz zu dieser Stellungnahme ist ihr noch nicht verlorengegangen. Nicht das gesamte bürgerliche Klasseninteresse zielt auf Rüstungswahnsinn und Kriegsdrohung. Gegen die Selbstvernichtung der Menschheit aufzutreten ist moralische Verpflichtung für dasjenige Denken, das sich mit dem Namen „Philosophie" eigentlich als weise und humanistisch auszuweisen verpflichtet ist.

Die „reinen Fragen" philosophischer Welterkenntnis, wie sie uns eingangs mit dem Bilde des ruhenden Dschuang-tse und seinem Schmetterling begegneten, sind also keineswegs mehr die heutiges Philosophieren allein charakterisierenden Fragen. Solche Fragen aber wie die nach dem Sinn des menschlichen Daseins, nach den Möglichkeiten menschlichen Tuns und Hoffens sind damit nicht aus dem Blickfeld der Philosophie herausgetreten. Sondern diese Fragen kann Philosophie der Gegenwart nur diskutieren, wenn sie die konkreten gesellschaftlichen [25] Realisierungsfelder für menschliches Glück, für Hoffnung nach Frieden und Geborgenheit gehörig berücksichtigt, ja, diese Fragen können nur im Zusammenhang mit jenen gesehen werden. Es gibt also gegenwärtig gar keine Zweiteilung zwischen den „eigentlichen" Problemen der Philosophie und den „vordergründig-aktuellen" – die eigentlichen haben stets eine aktuelle Gestalt.

1.2. Forschungsrückblicke – die historische Aufarbeitung der Kritik bürgerlichen Weltanschauungsdenkens

Schriften zur marxistisch-leninistischen Kritik der bürgerlichen Philosophie (bzw., was nicht ganz dasselbe ist, zum bürgerlichen Weltanschauungsdenken) begleiten die gesamte Entwicklung des philosophischen Lebens in unserem Lande. Das ist nicht verwunderlich, denn der Aufbau einer neuen Gesellschaft, die ihre ökonomischen Grundlagen, sozialen Ziele und politischen, ideologischen und moralischen Maßstäbe im strikten Gegensatz zu den entsprechenden Positionen der kapitalistischen Vergangenheit formuliert hat und entwickelt, dabei im dialektischen Sinne auf dem aufbauen muß, was die bürgerliche Gesellschaft „hinterlassen" hat, muß die Überlegenheit, die neue, historische Qualität ihrer Werte, ihren geschichtlichen Klassenauftrag in der ständigen Auseinandersetzung mit dem Klassengegner erweisen, durchsetzen, durchkämpfen.

Die Kritik des bürgerlichen Weltanschauungsdenkens ist demzufolge ein Wesenszug der marxistisch-leninistischen philosophischen Forschung. Der Tenor aller Arbeiten auf diesem Gebiet bestand und besteht darin, mit den spezifischen Mitteln der philosophischen Analyse und Bewertung geistiger Prozesse die überlegene historische Position der marxistisch-leninistischen Weltanschauung deutlich zu machen, deutlich im herausfordernden Vergleich mit den geistigen Werten, auf die sich die Gegner des gesellschaftlichen Fortschritts, der Sache der Demokratie und des Sozialismus berufen. Die Stärkung des realen Sozialismus auf dem Felde der geistigen Kultur in der Auseinandersetzung mit dem Imperialismus erwies sich als Klassenauftrag dieser Forschungen; die philosophische Verarbeitung der Materialien der kommunistischen und Arbeiterparteien, insbesondere der darin enthaltenen umfassenden Einschätzungen des Charakters unserer Epoche und der Rolle des ideologischen Klassenkampfes im Ringen um friedliche Koexistenz, Frieden und Sozialismus, bildete die allgemeine strategisch-politische Grundlage des Forschungskonzeptes.

In der kritischen Rückblende sind es vor allem *zwei Aspekte*, deren Diskussion von allgemeinem Interesse ist. Das ist *einmal* die Frage nach den spezifisch philosophischen Instrumentarien und

[16] Volker Bialas: Mechanisches Gleichgewicht, Balance of Power und friedliche Koexistenz. Beitrag zum XVI. Internationalen Kongreß für Geschichte der Wissenschaft in Bukarest, S. 6/7. (Zitiert nach dem Manuskript, für dessen freundliche Überlassung wir uns bedanken.)

theoretischen Voraussetzungen, die zur Realisierung dieses Forschungskonzeptes notwendig sind; das ist *zum anderen die* Frage nach dem Erkenntnisgewinn dieser Forschungen, die über den Anspruch [26] einer bloßen Registratur des Vorliegenden von Anfang an hinausgingen und darauf gerichtet waren, grundlegende Tendenzen, ja Gesetzmäßigkeiten der ideologischen und weltanschaulichen Entwicklung einer spezifischen geistigen Kultur – der imperialistischen – zu ermitteln. Es scheint dabei ganz nützlich zu sein, einen Blick auf die marxistischen methodologischen Diskussionen und Standpunkte im Prozeß der Forschungsarbeit in den zurückliegenden etwa fünfundzwanzig Jahren in unserem Lande zu werfen, um deutlich zu machen, daß die Bemühungen um Klärung der methodologischen Struktur der Forschungen zur Kritik der bürgerlichen Philosophie niemals Selbstzweck waren, sondern dazu dienten, den Aussagegehalt und damit die Verwertbarkeit der Resultate zu qualifizieren.

Die Diskussionen um diese Forschungsfragestellung setzen ein mit der kritischen Bewältigung einer recht bemerkenswerten marxistischen philosophischen Arbeit zur neueren bürgerlichen Philosophie, die 1954 in der DDR erschien – Georg Lukács Buch „Die Zerstörung der Vernunft".[17] Vergegenwärtigen wir uns zunächst die damalige Ausgangssituation. Charakteristisch für die seit Mitte der fünfziger Jahre betriebenen Forschungen zur Kritik der bürgerlichen Philosophie war eine ungenügende Breite der theoretischen und methodologischen Grundlagenforschung, was sich unter anderem darin zeigte, daß die Konzeption von Lukács weder kritisch überwunden noch konstruktiv weitergeführt worden war.[18] Lukács' großangelegter Versuch, den Abstieg einer gesellschaftlichen Klasse als Verfall einer ganzen geistigen Kultur, als Prozeß der Zerstörung der tragenden Werte, die diese Kultur einst erst hervorbrachten, zu entwerfen, förderte die erste Gesamteinschätzung der Vielfalt bürgerlich-philosophischer Strömungen und Standpunkte zutage. Darin besteht ohne Zweifel das bleibende Verdienst seiner Analyse zur Kritik des bürgerlichen Weltanschauungsdenkens der Gegenwart. Auf der anderen Seite fehlte die konzeptionelle Dimension, die auf die Kontinuität der bürgerlichen Philosophie nach dem Zusammenbruch des Faschismus in Deutschland und Italien gerichtet war. Für die Formierung einer „neuen" Philosophie insbesondere auf den Trümmern der spezifisch deutschen Denktradition bürgerlicher Herkunft waren die Analysen Lukács' nicht anwendbar. Seine Darlegungen zum Irrationalismus der Nachkriegszeit sind zu sehr Reflexionen auf das Debakel, widmen sich der Nachgeburt einer Katastrophe, aber nicht der Fragestellung nach neuem Inhalt und neuem sozialem Auftrag dieser Philosophie.

Ähnlich steht es mit dem methodologischen Konzept von Lukács, dem er die Analyse und Interpretation des Materials unterwirft. Hier dominiert ein abstraktes Schema, das die Entwicklung des neueren bürgerlichen Denkens in die Antipoden [27] Dialektik – Antidialektik sowie Rationalismus – Irrationalismus einfügt. Bürgerliches Denken hat auf diese Weise als fatale Konsequenz seines Klassencharakters jede Chance zu einer rationalen Rekonstruktion von Wirklichkeit eingebüßt. Die bürgerliche Philosophie erstarrt in dieser Sicht zu einem Monument verirrten Denkens. Schon der Blick auf die realen Prozesse der. Philosophieentwicklung in der BRD, natürlich ist das viel ausgeprägter noch in den USA, wo die spezifisch deutsche irrationalistische Tradition in der Philosophie kaum eine Rolle gespielt hat, zeigt, daß die bürgerliche Philosophie niemals den Versuch einer Wirklichkeitsbewältigung aufgegeben hat. Das Schema Rationalismus – Irrationalismus ist nicht geeignet, diese Versuche der Standortfindung und versuchten Rehabilitierung des bürgerlichen Weltanschauungsdenkens zu erfassen. Das zeigt sich ganz unmittelbar darin, daß die bürgerliche Philosophie in der BRD in den fünfziger Jahren mit der Restauration des deutschen Imperialismus in diesem Lande engagiert ideologisch-politische Positionen besetzte und in erheblichem Maße wirksam wurde.

Angesichts des Brennpunktes des Klassenkampfes in Europa – hier prallen gegensätzliche gesellschaftliche Systeme und Ideologien in der Klassenauseinandersetzung zwischen der DDR und der

[17] Siehe Georg Lukács: Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1954.

[18] Wir reflektieren im folgenden nicht den ganzen konzeptionellen Rahmen des Lukácsschen Buches. Einiges daran halten wir für prinzipiell-fragwürdig, so zum Beispiel das Vorhaben, den „Weg Deutschlands zu Hitler auf dem Gebiet der Philosophie" nachzeichnen zu wollen. (Ebenda, S. 6.) Danach gebe es so etwas wie einen gesetzmäßigen, unheilvollen Gang des deutschen Denkens von „Schelling bis Hitler". (Ebenda, S. 11.)Diesem methodologischen Konzept zufolge müsse man den Faschismus als Folge eines Denkimpulses aus der Zeit der Romantik begreifen.

BRD aufeinander – konzentrierte sich die Kritik der bürgerlichen Philosophie in besonderem Maße auf die Auseinandersetzung mit der Ideologie und Weltanschauung des restaurierten Imperialismus in der BRD. Charakteristisch für diese Zeit Ende der fünfziger und Anfang der sechziger Jahre war die Hauptstoßrichtung gegen den politischen Klerikalismus und die entsprechende Philosophie des Neothomismus. Dabei standen die Entlarvung des reaktionären Wesens, des antikommunistischen Inhalts, der Wissenschaftsfeindlichkeit sowie der grundsätzlich idealistischen philosophischen Grundposition aller bürgerlichen Philosophie im Vordergrund.[19] Doch darüber hinaus enthielten diese Schriften bereits den methodologischen Grundgedanken, daß die Kritik der imperialistischen Philosophie in untrennbarer Verbindung mit den politischen Interessen und strategischen Zielstellungen des Imperialismus gesehen werden muß. Damit trat das mehr theoretisch-geistesgeschichtliche Konzept, das Lukács vorgelegt hatte, in den Hintergrund, ohne jedoch im eigentlichen Sinne überwunden worden zu sein. Liest man heute wieder diese Arbeiten aus jener Zeit, dann wird der Eindruck recht plastisch, daß neben der gelungenen Entlarvung des reaktionären Klassenwesens der betreffenden Philosophien bürgerlicher Herkunft ein eigenständiger philosophischer Kern der Kritik an diesen Philosophien nicht sichtbar wird. Die Kritik und Analyse der bürgerlichen Philosophie der Gegenwart war mithin als relativ eigenständiges Forschungsfeld der marxistisch-leninistischen Philosophie nicht weitergeführt worden. Kritik der bürgerlichen Philosophie erschien als ein Vorgehen, für das man keine eigene Methodik und theoretische Konzeption benötigt. Jedoch war damit auf längere [28] Sicht eine methodologische Diskussion geradezu herausgefordert. Einen Anknüpfungspunktbildete die Idee, daß Philosophie in der Kritik stärker eben als „ihre Zeit, in Gedanken faßt“ (Hegel), untersucht werden muß.

In der Philosophie einer Epoche, einer Ara, einer Klasse zeigt sich der soziale, politische, kulturelle, humanistische bzw. antihumanistische Inhalt dieser Epoche. Dieter Bergner hat in einem seiner konzeptionellen Artikel Mitte der sechziger Jahre diesen Gedanken für die Charakteristik der neueren bürgerlichen Philosophie fruchtbar gemacht und zugleich eine treffende Formulierung dafür gefunden: bürgerliche Philosophie als imperialistischer Ungeist.[20]

Die damalige Diskussion wurde insbesondere durch Wolfgang Heises konzeptionelle Vorstellungen zur Kritik der bürgerlichen Philosophie angeregt. Sein 1964 vorgelegtes Buch „Aufbruch in die Illusion“[21] versprach eine konstruktive theoretische Kritik am Konzept von Georg Lukács, und gleichzeitig exerzierte es eine neue Konzeption. In der Auseinandersetzung mit Lukács’ Konzeption, obgleich bereits der Titel des Buches von Heise auf die Fortsetzung, man könnte auch sagen Fortschreibung eines bereits als kritikwürdig empfundenen Aspektes des Werkes von Lukács hinzuweisen schien – auf die angenommene Realitätsferne dieses bürgerlichen Philosophierens –, wurden eine ganze Reihe neuer Erwägungen in die Debatte eingebracht, die bewirkten, daß Heises Buch einen nicht geringen Einfluß auf die weitere Forschungsarbeit hatte.

Heises theoretischen und methodologischen Ausgangspunkt bildet die Marxsche Analyse der „entfremdeten Erscheinungsform der ökonomischen Verhältnisse“. Marx hat die Grundidee in einem Brief an Kugelmann wie folgt umrissen: „Da der Denkprozeß selbst aus den Verhältnissen herauswächst, selbst ein *Naturprozeß* ist, so kann das wirklich begreifende Denken immer nur dasselbe sein, und nur graduell, nach der Reife der Entwicklung, also auch des Organs, womit gedacht wird, sich unterscheiden. Alles andre ist Faselei.“[22] In der typisch kapitalistischen Herrschaft der Produktion über die Produzenten mitsamt den damit gegebenen sozialökonomischen Folgen (Ausbeutung, Entfremdung) wurzelt die materielle Basis idealistischen Philosophierens und der Grund dafür, daß es eine konsequent materialistische Philosophie eben nur dort geben kann, wo dieses Entfremdungsverhältnis aufgehoben ist. Im Gefolge der Konzeption Heises konzentrierte sich die Kritik der bürgerlichen Philosophie auf ein vorwiegend ideologieanalytisches Vorgehen, das heißt auf die Ermittlung

[19] Siehe unter anderem: Philosophie des Verbrechens. Gegen die Ideologie des deutschen Militarismus, Berlin 1959.
[20] Siehe Dieter Bergner: Philosophie als imperialistischer Ungeist. In: DZfPh, 1965, Heft 4. – Siehe auch die konzeptionelle Weiterführung dieser Gedanken in Dieter Bergner: Zur Beziehung zwischen. In: DZfPh, 1966, Heft 2.
[21] Siehe Wolfgang Heise: Aufbruch in die Illusion. Zur Kritik der bürgerlichen Philosophie in Deutschland, Berlin 1964.
[22] Marx an Ludwig Kugelmann, 11. Juli 1868. In: Marx/Engels: Werke (im folgenden MEW), Bd. 32, S. 553.

von Entstehungszusammenhängen für Stereotype bürgerlichen Weltanschauungsdenkens. Ideo-[29]logieanalyse und -kritik avancierten zu den hauptsächlichen methodologischen Gesichtspunkten der Kritik bürgerlichen Weltanschauungsdenkens.

Es liegt auf der Hand, daß damit ganz unmittelbar der historische Gesamtzustand einer Produktionsweise – die allgemeine Krise der kapitalistischen Gesellschaft – ein zentraler thematischer Aspekt der Arbeiten zur Kritik bürgerlicher Philosophie werden mußte. Die Krise der bürgerlichen Philosophie erwies sich als unmittelbarer Ausdruck der Krise des Kapitalismus in der Epoche der proletarischen Revolutionen und des Sozialismus. In den Aufsätzen und Monographien der sechziger Jahre zur Kritik der bürgerlichen Ideologie und Philosophie – nicht von ungefähr werden auf der Basis des ideologieanalytischen Konzeptes beide Begriffe als weitgehend deckungsgleich verwendet wird das Thema der Krise selbst zu einem methodologischen Grundsatz der einschlägigen Arbeiten. Darin liegt der bleibende theoretische und methodologische Wert der Arbeiten dieser Zeit, der in neueren Schriften wieder aufgegriffen und weitergeführt wurde.[23]

Das ideologieanalytische Herangehen verlangte eine Weiterführung auf der Ebene der Einheit der ideologischen und erkenntnistheoretischen Aspekte des bürgerlichen Weltanschauungsdenkens. Inwieweit, so könnte man dieses Problem in Form einer Frage auflösen, kommt der bürgerlichen Philosophie neben ihrer Funktion, entfremdete soziale Verhältnisse auszudrücken und das weltanschauliche Pendant der sozialökonomischen Krise „ihrer“ Gesellschaft zu sein, noch eine Erkenntnisfunktion zu?[24] Zu diesem Problem haben einige Standardwerke sowjetischer Autoren zur Kritik der bürgerlichen Philosophie Bedenkenswertes beigetragen. Besonderen Einfluß auf die Diskussionen in der DDR hatten dabei die Schriften von I. S. Narski und I. S. Kon.[25] Besonders Kons Abriß der bürgerlichen Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts enthielt viele Anregungen, die dem ideologieanalytischen Konzept Heises ergänzend und weiterführend zur Seite gestellt werden konnten. Kon wies nach, daß die wichtigsten Stereotype bürgerlicher Philosophie zur Deutung des Geschichtsprozesses, zum Beispiel der Historismus, eine idealistische Verkehrung tatsächlicher Wesenszüge des Geschichtsprozesses bildeten. Philosophie des Imperialismus wird auf diese Weise nicht vor allem als Fetischisierung gesellschaftlicher Beziehungen in den Bereich [30] des Begrifflichen hinein verstanden, etwa als der Entfremdung folgender Aufbruch des Geistig-Weltanschaulichen in das Reich der Illusion, sondern als die adäquate Form bürgerlichen Klasseninteresses im Hinblick auf die Bewältigung einer ganzen historischen Situation.

Mit diesem Konzept war eine Wende vom Erklären, warum bürgerliche Philosophie „so bürgerlich“ ist, zum Aufdecken eines realen geschichtlichen Zusammenhangs zwischen Klassenherrschaft und Philosophie als analytisches Instrument bei der Kritik der bürgerlichen Philosophie gegeben. Es beließ der Philosophie ihre relative Eigenständigkeit. Philosophie trat wieder als das in den Blick, was sie in der bisherigen Geschichte stets zum großen Teil gewesen war – Ausdruck des jeweils entwickeltsten menschlichen Wissens über den Menschen und die Welt.

Daß dieses Wissen niemals frei war von Klasseninteressen, daß diese sozialen Interessen ihre Sehnsüchte und Wünsche, aber auch ihre Sanktionen wider die Menschlichkeit in dieser Philosophie zu artikulieren versuchten, blieb als Erkenntnis der ideologieanalytischen Methode unbestritten. Philosophiegeschichte aber wird dadurch in ihrer relativen Kontinuität nicht aufgehoben. Es waren die

[23] Siehe András Gedö: Philosophie der Krise, Berlin 1978.

[24] Selbstverständlich diskutiert auch Heise dieses Problem. Nach seiner Analyse schließt die Entwicklung der Menschheit das Werden der Philosophie zur Wissenschaft ein. Wesentliche Züge dieses Prozesses werden durch die Ausarbeitung der dialektischen Methode und ihre wissenschaftliche Anwendung als theoretisches und methodisches praktikables Zusammenhangsbewußtsein vorgestellt. Eine Philosophie (bzw. die Philosophie einer Klasse), die diese Entwicklung negiert, wendet sich zur Religion. (Siehe Wolfgang Heise: Aufbruch in die Illusion, S. 61, 76.) Dieses Modell ist zwar eindrucksvoll, läßt aber wohl die Frage offen, wieso dann noch eine theoretische und methodische Einflußnahme der bürgerlichen Philosophie auf die Wissenschaft möglich ist. Ungeachtet dieses Einwandes dürften Heises Erwägungen zu dieser Frage eine wesentliche Seite im historischen Verhältnis. von Philosophie und Wissenschaft treffen.

[25] Siehe I. S. Kon: Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts, 2 Bde., Berlin 1966. – I. S. Narski: Positivismus in Vergangenheit und Gegenwart, Berlin 1967.

Schriften des sowjetischen Philosophen Teodor Oiserman, die diesen konzeptionellen Bestand in die Literatur zur Kritik der bürgerlichen Philosophie wieder eingebracht haben.[26]

Die Tragweite dieses Konzeptes mußte erst Schritt für Schritt ausgelotet werden. Der Grund dafür ist durchaus auch pragmatischer Natur. Die Literatur zur Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Philosophie mußte sich stets von neuem wieder auf die Entlarvung und Zurückweisung vordergründiger politischer und ideologischer Aktivitäten von seiten der bürgerlichen Philosophie richten. Besonders seit Mitte der sechziger Jahre haben diese Aktivitäten zugenommen – in Verbindung mit dem Versuch, eine Ideologie und Weltanschauung der Formierung, „formierte Gesellschaft", zu begründen. In gewisser Weise Ausgangspunkt zu einer recht umfangreichen Literatur, die sich wieder stärker auf die Wechselbeziehungen innerhalb der bürgerlichen geistigen Kultur und Politik konzentrierte, bildete eine im Jahre 1966 in Halle durchgeführte Konferenz zum Problemfeld „Imperialismus und Weltanschauung".[27] Die konzeptionelle Bedeutung dieser Konferenz bestand darin, daß der ideologieanalytische Weg mit umfangreichen „Feldforschungen" zu den Erscheinungsformen und Wirkungsweisen bürgerlicher Weltanschauung verknüpft wurde. Zur prinzipiellen Einschätzung des Wesens bürgerlichen Weltanschauungsdenkens trat eine breit gefächerte analytische Erfassung des Bestehenden. Für diese Analysen wurden dabei wichtige methodische Empfehlungen gegeben.

Erstens wurde nahegelegt, die imperialistische Philosophie nicht mehr in erster Linie nur über ihre fachphilosophischen Repräsentanten zu erfassen. Die phi-[31]losophisch-weltanschaulichen Grundlagen imperialistischer Ideologie werden von einem weit umfassenderen Spektrum des bürgerlichen Denkens produziert. *Zweitens* wurde die zunehmende Bedeutung des gesellschaftstheoretischen, soziologischen und geschichtsphilosophischen Denkens hervorgehoben, das mit Beginn der sechziger Jahre auch in der BRD die traditionelle Schulphilosophie zu überlagern begonnen hatte. Damit wurde der Blick frei für die Analyse der Industriegesellschaftstheorie unter weltanschaulichem Aspekt. Die Konzeptionen einer „neuen Rationalität" und die Technokratietheorien – verbunden mit den ersten Versuchen einer philosophischen Bewältigung der wissenschaftlich-technischen Revolution – wurden auf ihre philosophischen Inhalte überprüft.

Der Grundsatzstreit in der Soziologie der BRD zeigte sich als eine weltanschauliche und erkenntnistheoretische Formierungsdebatte großen Stils; ihr Niederschlag kristallisierte sich erst einige Jahre später heraus, nämlich darin, daß Poppers Variante einer (gesellschaftstheoretisch-soziologischen) Gesellschaftskonzeption sich für die Sozialdemokratie in der BRD eignete.[28] *Drittens* schließlich rückten in den Mittelpunkt des Interesses die für die ideologische Massenpropaganda zubereiteten Erscheinungsformen imperialistischer Ideologie und Weltanschauung. In diese Zeit fällt die verstärkte Konzentration der Auseinandersetzung auf das Manipulationsproblem und damit verbunden auf die Frage nach den Mechanismen der Umsetzung philosophischer Konzepte in ideologische Leitbilder.[29]

Mit dieser Auffächerung boten sich weitreichende Ansatzpunkte, um Kooperationen der Philosophie mit der Staats- und Rechtswissenschaft, der Geschichtswissenschaft, der politischen Ökonomie und der Pädagogik herzustellen. Es zeigte sich, daß die Arbeit disziplinenorientierter Spezialistengruppen der Zusammenführung bedarf. Hier gibt es zweifellos Rückstände, die an dieser Stelle allerdings nicht weiter analysiert werden sollen.

Für die philosophischen Arbeiten zur Kritik des bürgerlichen Weltanschauungsdenkens begann nun eine Zeit der differenzierten und detaillierten Analyse. Die Ergebnisse liegen in einer fast schon unüberschaubaren Vielfalt von Publikationen vor. Nicht im gleichen Maße hat die ständige Rückkopplung zur theoretischen Gesamtschau und zum methodologischen Selbstverständnis funktioniert. Um so erfreulicher ist die Tatsache, daß Manfred Buhr und Robert Steigerwald den einhundertsten Band der Reihe „Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie" genutzt haben, um einige grundsätzliche Ausführungen

[26] Siehe T. I. Oiserman: Probleme der Philosophie und der Philosophiegeschichte, Berlin 1973.
[27] Siehe: Imperialismus und Weltanschauung, Berlin 1966.
[28] Siehe: Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie, Berlin (West)/Bonn/Bad Godesberg 1975.
[29] Siehe: Manipulation. Die staatsmonopolistische Bewußtseinsindustrie, Berlin 1969.

zu den Grundtendenzen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie sowie zu theoretischen Grundfragen der Charakteristik dieser Philosophie zu machen, was ja stets methodologische Fragen impliziert. Buhr und Steigerwald gehen von der Gegenüberstellung der klassischen Phase der Entwicklung der bürgerlichen Philosophie zu ihrer spätbürgerlichen Entwicklungsform aus, wobei letztere mit dem Thermidor eingelei-[32]tet, in den philosophischen Nachwirkungen der Revolution von 1848/1849 ihre sozialpolitischen Impulse erhielt, wobei die Pariser Kommune einen markanten Einschnitt bildet. In diesen Ereignissen trat das Proletariat erstmals in der Geschichte als selbständige historische Kraft in Erscheinung. Damit ist eine historische Entwicklung eingeleitet, in deren Verlauf diejenige Klasse, deren Interessen den Bemühungen der bürgerlichen Philosophie zugrunde liegen, keine Geschichte mehr macht. Daraus folgern die Autoren den konzeptionell entscheidenden Gedanken, daß die spätbürgerliche Philosophie „eine Philosophie ohne gesellschaftlich-historisches Subjekt“ ist.[30] So wie die dieser Philosophie zugrunde liegende Klasse (und Gesellschaftsordnung) stellt sich damit die bürgerliche Philosophie als „spätbürgerliche“ in das Abseits der Geschichte. Inhaltlich – also hinsichtlich der Durcharbeitung philosophischer Themen und Probleme – zeigt sich diese Abseitsstellung nach Meinung von Buhr und Steigerwald in einem Abgrund zwischen der philosophischen Qualität beider Phasen, der klassischen und der späten, ein Abgrund, der schlechthin als Verfall gekennzeichnet wird. „Wesentliche Kennzeichen dieses Vorgangs“, so schreiben die Autoren, „sind die Zurücknahme des Fortschrittsbegriffs, die Relativierung des Wahrheitsproblems, die Irrationalisierung der Geschichte und davon abgeleitet die Aristokratisierung der Erkenntnis bzw. des Erkenntnisproblems(Erkenntnis ist nicht allen und jedem Menschen zugänglich), die Leugnung gesellschaftlicher Entwicklung und damit gesellschaftlicher Gesetze, ihre Ästhetisierung, die Verbreitung pessimistischer und nihilistischer ethischer Vorstellungen und davon abgeleitet die Propagierung einer menschenverachtenden Moral, schließlich der bewußte Verzicht auf systematische Weltsicht (unter Einschluß der Wissenschaftsentwicklung und Wissenschaftsgeschichte), die zugleich historisch ist und Natur, Gesellschaft, Geschichte, Mensch, sein Erkenntnisvermögen und seine Fähigkeit, gesellschaftlich zu handeln, einschließt, kurz: der bewußte Verzicht auf umfassende Weltanschauung und damit auf eigentliche Philosophie.“[31] Im Vergleich zudem Standpunkt, den wir bereits der wissenschaftlichen Kritik vorgestellt haben[32] und der im nachfolgenden Abschnitt detailliert ausgeführt wird, besteht grundlegende Übereinstimmung in der Hervorhebung des gravierenden Unterschiedes zwischen den beiden hauptsächlichen Phasen der Entwicklung der bürgerlichen Philosophie sowie in der Kennzeichnung der sozialökonomischen Bedingtheit der Perspektivlosigkeit dieser Philosophie, was insgesamt ihren Abstieg, ihren Verfall erklärt.

Natürlich gibt es in der Geschichte der Philosophie hinreichend große Philosophien, die ebenfalls nicht das im obigen Zitat enthaltene inhaltlich geforderte Niveau erfüllten und von uns dennoch zur „eigentlichen Philosophie“ gerechnet [33] werden. Auch gibt es nicht wenige Vertreter der neueren bürgerlichen Philosophie, auf die die Charakteristiken einer Verbreitung nihilistischer ethischer Vorstellungen und der Propagierung einer menschenverachtenden Moral einfach nicht zutreffen. Genannt sei die Tatsache, daß innerhalb dieses Philosophierens auch neue Erkenntnisse zu philosophisch-logischen Problemen vorgelegt worden sind (Charles S. Peirce begründete die Relationslogik), erwähnt sei Hans Drieschs Philosophie und Ethik des Friedens und der Völkerverständigung, Moritz Schlicks theoretische Ethik, Karl Jaspers’ philosophische Kritik an der Restauration des Militarismus in der BRD, Bertrand Russells polittisch-ethische Maximen usw.

In der Kennzeichnung der Übereinstimmung innerhalb der bürgerlichen Philosophie angesichts der scheinbar pluralistischen Vielfalt haben wir auf *drei Punkte* aufmerksam gemacht: Die *erste* Übereinstimmung gilt als erzielt in der Frage der Relativierung bzw. empiristischen Auflösung der Kategorie „objektives Gesetz“ bzw. „objektive Gesetzmäßigkeit“. In mannigfachen Variationen wird die Ablehnung der materialistischen Gesetzeskonzeption in der neuen bürgerlichen Philosophie vorgetragen,

[30] Manfred Buhr/Robert Steigerwald: Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit, S. 17.
[31] Ebenda, S. 21.
[32] Siehe Hans-Martin Gerlach/Reinhard Mocek: Methodologische Fragen der Kritik zeitgenössischer bürgerlicher Philosophie. In: DZfPh, 1979, Heft 12, S. 1432 ff.

und es gibt keinesfalls einen einheitlichen Gegenstandspunkt. Auf der Basis der Eliminierung der materialistischen (was hier natürlich stets auch bedeutet dialektischen) Gesetzeskonzeption gründet das Dilemma, daß bürgerliches Philosophieren keinen wissenschaftlichen oder, wenn dieses Wort in diesem Zusammenhang als zu anspruchsvoll erscheint, keinen tragfähigen Fortschrittsbegriff hat, wenngleich dieser Begriff von ihr in einem anderen Verständnis auch verwendet wird, selbstverständlich. Die *zweite* Übereinstimmung besteht darin, daß der Begriff einer „objektiven Realität" wiederum auf vielfältige Weise ausgehöhlt wird. Das geschieht, indem man diesen Begriff einfach den „naiven" philosophischen Vorstellungen des 18. Jahrhunderts gleichsetzt und den Anschein erweckt, als ob die moderne Naturwissenschaft nicht nur auf diesen Begriff verzichten könne, sondern nur unter der Voraussetzung des Aufgebens dieses Begriffes überhaupt in ihr modernes Stadium habe treten können. So wird Quantenphysik gegen Materialismus gestellt – und alle die, die diese damit verbundenen schwierigen gedanklichen Operationen nicht nachvollziehen können, stimmen eben ganz einfach in den Chor ein, der da lautet: „Seht doch, die moderne Wissenschaft hat den naiven Materialismus widerlegt". Natürlich wird der Begriff der Realität, der „objektiven Wirklichkeit", in der bürgerlichen Philosophie auch verwendet, jedoch in verwirrender Semantik: entweder man beschränkt sich nur auf die Anerkennung einer „sinnlichen Wirklichkeit", oder aber man akzeptiert eine den Sinnen nicht zugängliche, aber nichtsdestoweniger „reale Wirklichkeit"; schließlich wird auch noch die „physikalische Wirklichkeit" hervorgehoben, die jedoch – man wundere sich nicht – nichts zu tun habe mit den Gegenständen, die sinnlich wahrnehmbar vor dem Physiker liegen. Sondern diese „physikalische Wirklichkeit" ist die entsprechend der physikalischen Theorie vorgelegte Deutung der Welt, welche selbstredend mit jedem epochalen Fortschritt in der theoretischen Physik eine ganz andere sei. Eine andere semantische [34] „Vernebelung" des Begriffs der objektiven Realität liegt dann vor, wenn dieser Begriff stets unterschiedlich zugeordnet wird: Da ist einmal die Welt der Dinge gemeint, zum anderen die Welt der Tatsachen – was nicht dasselbe ist wie die Welt der Dinge, denn Tatsachen sind stets „festgestellte" Dinge –, schließlich die Welt bzw. Wirklichkeit der Empfindungen, der Gedanken, des Allgemeinen, des Geistes.

Und eine *dritte* Übereinstimmungsebene besteht darin – hier gehen wir konform mit Buhr und Steigerwald –, daß die Kategorie der Wahrheit verzerrt wird. Ganz geleugnet wird die Bedeutung eines philosophischen Wahrheitsbegriffs eigentlich recht selten, im Gegenteil gibt es neuerdings innerhalb des bürgerlichen Weltanschauungsdenkens sowie damit korrespondierender Wissenschaftstheorie bemerkenswerte Wortmeldungen, die diese Kategorie sogar wieder in das Zentrum allen Nachdenkens über Wissenschaft und Erkenntnis gerückt wissen wollen (Erhard Oeser, Hans Albert, auch Karl R. Popper hat mehrfach betont, daß sein Wahrheitsnihilismus in der „Logik der Forschung" inzwischen längst überwunden sei). Allerdings zeigt sich bei genauerem Hinsehen, daß dem Wahrheitsbegriff in der Regel das subjektiv-idealistische Kriterium der Intersubjektivität beigeordnet wird, das heißt, Wahrheit bestehe nicht in der, vereinfacht gesprochen, Übereinstimmung zwischen Aussage und Sachverhalt, sondern in der Übereinstimmung von Expertenmeinungen über diverse Sachverhalte.

In diesen drei Punkten – Auflösung der Kategorie objektives Gesetz, Aushöhlung der Kategorie Wahrheit, subjektivistische Entstellung der Kategorie Wahrheit – ist sich die bürgerliche Philosophie der Gegenwart einig. Und auf dieser philosophischen Grundlage entspringen nun diverse unterschiedliche Kompositionen, werden pessimistische Fortschrittskonzepte entwickelt bzw. wird Fortschritt überhaupt als unmöglich abgetan, wird Erkenntnis des Wesens der Welt, vor allem der gesellschaftlichen Wirklichkeit, als prinzipiell unmöglich oder nur als teilweise möglich dargestellt, werden ausweglose, die menschliche Handlungsmoral desorientierende oder aber pseudooptimistisch auf Treu und Glauben aufbauende Ethiken begründet usw. In diesen Punkten ist sich die neuere bürgerliche Philosophie also einig, und darin liegt auch einer der „letzten" Gründe dafür, daß diese bürgerliche Philosophie trotz ihrer wohl auch für den „Philosophieverbraucher" in der kapitalistischen Welt entnervenden Widersprüchlichkeit die geistige und wissenschaftliche Kultur der kapitalistischen Gesellschaft durchdringen konnte. Auf der Grundlage der genannten drei „Grundzüge" arbeitet die gesamte bürgerliche Gesellschaftstheorie, entwickelt sie ihre Theoriebegriffe und methodologischen Positionen, die den Sozialwissenschaften angeboten werden. Auf der Grundlage der geschilderten Wirklichkeitskonzeptionen entwickeln sich – soweit wir das sehen – die bürgerliche Kunstproduktion sowie

Grundpositionen der bürgerlichen Ästhetik. Diese drei Punkte bestimmen die operationalistische „Erneuerung“ der Ethik in gleicher Weise, wie sie tief in das erkenntnistheoretische Selbstverständnis der Naturwissenschaften im Kapitalis-[35]mus eingedrungen sind, wie man sich anhand der neueren Arbeiten von Carl Friedrich von Weizsäcker, Werner Heisenberg, John Eccles und anderer überzeugen kann.

Während damit allerdings kein prinzipieller Unterschied zum Kritikprogramm von Buhr und Steigerwald vorliegt, glauben wir, an einem Punkte den wissenschaftlichen Meinungsstreit ein wenig anheizen zu müssen. Das betrifft die Frage, inwieweit man spätbürgerliche Philosophie auch unter dem Aspekt des qualitativen Beitrags zur Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft betrachten sollte. Ganz ohne Zweifel – wir werden im nächsten Abschnitt darauf noch einmal zurückkommen – spielt die bürgerliche Gegenwartsphilosophie bei der Entwicklung der Leistungsfähigkeit und Leistungsbereitschaft der entsprechenden Glieder der bürgerlichen Gesellschaft eine bestimmende Rolle. Die Orientierung auf den Wettstreit der Weltsysteme ist auch innerhalb der bürgerlichen Ideologie angekommen. Der Kapitalismus von heute resigniert nicht vor dem Wachstumstempo des Sozialismus, sondern er versucht, nach Kräften dagegenzuhalten. Dafür ist eine bestimmte Ideologie und Moral, dafür sind bestimmte Leitbilder vonnöten. Hier ist besonders ein Grund dafür zu sehen, daß eine solche Philosophie wie die des „kritischen Rationalismus“ in den letzten Jahren in der BRD einen bemerkenswerten Einfluß erzielen konnte. Der „kritische Rationalismus“ ist eine auf Leistung, Dominanz gegenüber dem Sozialismus zielende Philosophie, und zugleich ist sie Begründungsproduzent für eine entsprechende kapitalistische Strategie.

Dieser Aspekt scheint uns mit der Charakterisierung der Verfalls- und Verzichtspositionen der bürgerlichen Gegenwartsphilosophie nicht hinreichend erfaßt zu sein. Zur Methode der philosophiehistorischen Qualifizierung der spätbürgerlichen Philosophie, zu ihrer ideologieanalytischen und ideologiekritischen Sicht muß sich noch eine Betrachtungsweise hinzugesellen, die den „Erkenntnisanspruch“ dieser Philosophie untersucht.

Wenden wir uns nun dieser Fragenpalette zu.

1.3. Der Blick in die Werkstatt – methodologische Fragen der Kritik bürgerlichen Weltanschauungsdenkens

Unter Methodologie verstehen wir das Aufbereiten einer Theorie als Richtlinie zur Beurteilung, Wesensbestimmung und reflektierenden Darstellung eines Forschungsgegenstandes. Nimmt man sich die gegenwärtige methodologische Literatur zur Hand, dann zeigt sich allerdings eine recht vielfältige Verwendung des Terminus „Methodologie“; wir wollen zu diesem erkenntnistheoretischen Grundsatzstreit hier nichts hinzufügen, glauben aber, mit unserem Methodologiebegriff einen tragenden Aspekt aus dem „Gesamtfeld des Methodologischen“ heraus [36] gegriffen zu haben. Entsprechend unserer Aufgliederung in vier Ebenen, die sich innerhalb des bürgerlichen Weltanschauungsdenkens gewissermaßen überlagern, soll die Problemdiskussion in folgenden Unterabschnitten entwickelt werden: Kritik der bürgerlichen Philosophie als Aspekt der Philosophiegeschichte; Kritik der bürgerlichen Philosophie als Ideologieanalyse und Ideologiekritik; Kritik der bürgerlichen Philosophie als Kritik ihres Erkenntnisanspruchs.

1.3.1. Kritik der bürgerlichen Philosophie als Aspekt der Philosophiegeschichte

Auf den ersten Blick gehört die Kritik der bürgerlichen Philosophie, wenn diese mit systematischem Anspruch betrieben werden soll, zur Philosophiegeschichte als einer der grundlegenden Disziplinen im Verband der philosophischen Wissenschaften. Setzt man voraus – was allerdings durchaus nicht selbstverständlich ist, jedoch eine ganze eigenständige Untersuchung erforderlich macht, die unseres Wissens noch nicht vorliegt –, daß wir es innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft mit einem in den Grundzügen identischen Typ der geistigen und weltanschaulichen Kultur dieser Gesellschaftsformation zu tun haben, damit erstreckt sich der Gegenstand der Kritik auf einen Zeitraum von rund vierhundert Jahren. Natürlich ist das nicht gleichzusetzen mit der zeitgenössischen bürgerlichen Philosophie bzw. ihrer „spätbürgerlichen Phase“, jedoch sind deren Traditionslinien unverkennbar, und ihre großen philosophiehistorischen Verankerungspunkte – nehmen wir nur Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich

Hegel – liegen immerhin auch bereits zweihundert Jahre zurück. Die bürgerliche Philosophie der Gegenwart hat also eine ausgesprochen historische Dimension, was bei der Philosophie ja im Unterschied zu den Einzelwissenschaften weitaus schwerer wiegt. Die Philosophie ist in besonderer Weise mit einer ganzen Reihe von stets wiederkehrenden Problemen weltanschaulicher Art verbunden.[33] In gewisser Hinsicht ist die Philosophie in der Geschichte durch die Reflexion derselben Fragen auf jeweils unterschiedlichem historischem Niveau charakterisiert und natürlich durch den Totalitätsanspruch ihres Gegenstandes – wobei selbstverständlich stets auch neue Fragen hinzukommen. Doch der Katalog der philosophischen Grundfragen hat sich in den letzten zweihundert Jahren nicht wesentlich erweitert; die vier Kantschen Fragen, um die sich alles Philosophieren drehe, haben auch heute noch eine gewisse generalisierende Berechtigung (Was kann ichwissen? Was darf ich hoffen? Was soll ich tun? Was ist der Mensch?). Die Lösung einer ganzen Reihe dieser Probleme war auf der Höhe bürgerlichen Philosophierens wohl [37] herangereift (zum Beispiel Hegels Dialektik, in welcher Hegel bis dicht an die Lösung der Frage nach dem Wesen von Entwicklung herankam). Diese Tatsache schon verweist darauf, daß für die Lösung philosophischer Probleme nicht allein die innerphilosophischen Voraussetzungen ausschlaggebend sein können. Philosophie ist in ihrer Problemlösungsfähigkeit auf bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse angewiesen. Das Problem der Freiheit ist philosophisch nur in derjenigen Gesellschaftsordnung zu lösen, die für die reale gesellschaftliche Freiheit die entsprechenden objektiven Bedingungen schaffen kann. Damit weist ein philosophiegeschichtliches Herangehen von vornherein auf die Notwendigkeit eines spezifischen theoretischen Instrumentariums – eigentlich selbstverständlich, stellt doch Philosophiegeschichte keine bloße Registratur der Philosophie in ihrer Geschichte dar. Bevor wir auf dieses Instrumentarium eingehen, werfen wir einen Blick auf die bürgerliche Philosophiegeschichtsschreibung, weil sich aus ihrem Dilemma zusätzliche Argumente für die Tragfähigkeit der marxistischen Philosophiegeschichtsschreibung ergeben.

Das methodologische Credo bürgerlicher Philosophiegeschichte heißt „Geistesgeschichte“. Dabei beklagen diese Philosophen, die sich der Geschichte ihrer Disziplin zuwenden – die Krise der bürgerlichen Werte vor Augen –, das Versagen allen bisherigen philosophischen Denkens gegenüber den tatsächlichen Existenzfragen der Menschheit. Dieses Versagen wird einem bestimmten Stil des Philosophierens zugeschrieben – der Metaphysik.[34] „Die Metaphysik“, so schreibt Martin Heidegger, „ist in allen ihren Gestalten und geschichtlichen Stufen ein einziges, aber vielleicht auch das notwendige Verhängnis des Abendlandes und die Voraussetzung seiner planetarischen Herrschaft ... Die Erde erscheint als die Umwelt der Irrnis. Sie ist seynsgeschichtlich der Irrstern.“[35] Sein Gegner und Kritiker im bürgerlichen philosophischen Lager, Rudolf Carnap, sieht in der Metaphysik in all ihren historischen Gestalten hingegen eine Sammlung von Sätzen, „die gänzlich sinnlos“ sind, die „Scheinsätze“ darstellen. Die Überwindung der Metaphysik sei demzufolge anzustreben durch „logische Analyse der Sprache“.[36] Philosophiegeschichte erscheint so für diese Repräsentanten der beiden „Pole“ aktuellen bürgerlichen Bewußtseins als „Metaphysikgeschichte“, die es zu kritisieren und zu überwinden gelte.

Auf den ersten Blick scheint dieses Vorhaben mit dem übereinzustimmen, was [38] sich die marxistische Philosophie seit ihrer Begründung durch Karl Marx und Friedrich Engels als eine grundlegende Aufgabe gestellt hat, nämlich das „Geheimnis der spekulativen Konstruktion des abstrakt-metaphysischen Denkens“ zu beleuchten und zu enthüllen sowie die Zusammenhänge zwischen gesellschaftlichem Sein und dem Denken über dieses Sein sichtbar zu machen. Dieser marxistische Weg

[33] Der Begriff Weltanschauung ist weiter als der Philosophiebegriff; „Produktion“ von Weltanschauung (ein unschönes Wort, aber in gewisser Hinsicht treffend) beschränkt sich nicht mehr auf die traditionelle Philosophie. Die Grenzen sind freilich schwer abzustecken; darauf soll hier aber nicht weiter eingegangen werden.

[34] Hier und im folgenden verwenden wir den Begriff „Metaphysik“ im Sinne der bürgerlichen Philosophie, das heißt als Synonym mit dem älteren (vorkantschen) Philosophieren, das nunmehr (im Prinzip seit Kant, aber symptomatisch geworden mit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts) hinfällig geworden und ablösungsbedürftig sei, da es auf die Weltanschauungsbedürfnisse der Gegenwart keine Antworten mehr biete. Unter Metaphysik fällt dann auch all jenes neuere Philosophieren, das die radikale Fragestellung Kants umgehe oder rückgängig zu machen versuche. Hierzu rechnen insgesamt die Neoscholastik, aber auch die Naturphilosophie und andere „Systeme“.

[35] Martin Heidegger: Überwindung der Metaphysik In: Martin Heidegger: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, S. 77, 97.

[36] Rudolf Carnap: Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. In: Erkenntnis, 1931, Heft 4, S. 219.

der Metaphysikkritik und damit einer theoretischen und methodologischen Begründung von Philosophiegeschichte erweist sich jedoch als ein völlig anderer als der eines Heidegger und Carnap. Man kann sogar feststellen, daß diese beiden bürgerlichen Denker eigentlich hinter den Gedankenreichtum eines der Hauptrepräsentanten der klassischen bürgerlichen Philosophie, nämlich Hegel, zurückfallen, der in seinen „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" hervorgehoben hatte, daß die „Taten der Geschichte der Philosophie keine Abenteuer ..., nicht nur eine Sammlung von zufälligen Begebenheiten, Fahrten irrender Ritter, die sich für sich herumschlagen, absichtslos abmühen, und deren Wirksamkeit spurlos verschwunden ist", darstellen. „Ebensowenig hat sich hier einer etwas ausgeklügelt, dort ein anderer nach Willkür, sondern in der Bewegung des denkenden Geistes ist wesentlich Zusammenhang. Es geht vernünftig zu? Mit diesem Glauben an den Weltgeist müssen wir an die Geschichte und insbesondere an die Geschichte der Philosophie gehen."[37]

Mit diesem großen Anspruch der Vernunft im Blick auf die Wirklichkeit der historischen Entwicklung und ihrer philosophiegeschichtlichen Reflexion hält Hegel am Erkenntnisoptimismus der aufstrebenden bürgerlichen Klasse fest. Jegliche skeptizistische und nihilistische Haltung zum historischen Weg des philosophischen Denkens liegt ihm fern. Die Philosophiegeschichte erscheint als Entwicklungsgeschichte des theoretischen Geistes selbst, und die Methode seiner Erforschung hat deshalb auch vernünftig zu sein. Demgegenüber ist bei Heidegger und Carnap der Weg des philosophischen Denkens für den einen ein metaphysischer Irrweg und für den anderen ein Weg, der als Anhäufung nicht mehr nur willkürlicher, sondern nunmehr sinnloser Sätze angesehen wird. Wenngleich man ein „neues" Denken begründen will – welches selbstverständlich in der „Seynsphilosophie" Heideggers ganz anders aussieht als in der logischen Sprachanalyse Carnaps –, so hat man zum Erkenntnisgehalt bisherigen geschichtlichen Denkens ein destruktives Verhältnis. Aber auch Hegels Konzeption zur Philosophiegeschichte war – trotz aller Betonung des Anspruchs der Vernunft, der sich im Fortgang des philosophischen Geistes darstelle – einseitig, nur auf die Selbstentwicklung der absoluten Idee ausgerichtet, die an ihr Ende gelangt sei in der vollendeten Selbsterkenntnis im Hegelschen System. Trotz aller Dialektik, die Hegel an dem Prozeßcharakter der Entfaltung der Philosophiegeschichte herausgearbeitet hatte und die ein wichtiger Baustein für eine wissenschaftliche Methodologie der Analyse und Kritik der Philosophie in ihrer historischen Ent-[39]wicklung werden sollte, geht seine Philosophie und Philosophiegeschichte in das metaphysische Ende eines absoluten Systems ein. Dabei muß bemerkt werden, daß Hegel selbst die Philosophiegeschichte vergewaltigen muß, um dem vorgegebenen Schema wirklich durchgängig gerecht werden zu können – die wirkliche Geschichte der Philosophie verlief eben doch anders, als es die Dialektik des Weltgeistes „erwarten" ließ. Andererseits behandelte Hegel die Repräsentanten des Materialismus in der Geschichte des philosophischen Denkens mit Geringschätzung und Voreingenommenheit. Offensichtlich war Hegel trotz genialer Einsichten zu den wirklichen Gesetzmäßigkeiten der Philosophiegeschichte und der Philosophie insgesamt noch nicht vorgedrungen.

Erst Marx und Engels begründeten eine wissenschaftliche Philosophiegeschichte und erarbeiteten das wissenschaftlich-methodologische Instrumentarium zur Analyse philosophischen Bewußtseins. Dieser Prozeß begann schon mit der Dissertation von Marx, ging über die „Deutsche Ideologie" und die Feuerbachthesen zum „Kapital" und von dort zu Engels' „Ludwig Feuerbach", seinem „Anti-Dühring" und schließlich zu seinen Altersbriefen, um nur einige Etappen dieser Entwicklung zu nennen. Er wurde unter den Bedingungen der Herausbildung des Imperialismus und der Klassenauseinandersetzung des Proletariats und des Sozialismus mit dem Imperialismus von Lenin in solchen Werken wie „Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus", „Materialismus und Empiriokritizismus", den „Philosophischen Heften" und dem Aufsatz „Über die Bedeutung des streitbaren Materialismus" fortgesetzt, wobei Lenin entsprechend dieser neuen Etappe der gesellschaftlichen Entwicklung auch neue inhaltliche und methodologische Aspekte der Philosophiegeschichtsschreibung, insbesondere der Auseinandersetzung mit dem bürgerlichen philosophischen Denken des beginnenden 20. Jahrhunderts, entwickelte.

[37] Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Erster Band, Berlin 1971, S. 108.

Die entscheidende Voraussetzung inhaltlich-theoretischer wie auch methodologischer Art[38] für eine wissenschaftliche Philosophiegeschichte bildete der Übergang zu einer *historisch-materialistischen* und dialektischen Auffassung von der Geschichte insgesamt, das heißt der Übergang zu derjenigen Weltanschauung, die in den ökonomischen Entwicklungen der Gesellschaft die Basis sowohl der politischen als auch der geistigen und damit letztlich auch der philosophischen Verhältnisse der Menschheit sah, die sich nur über die Kämpfe von Klassen verändern. Geschichte als lebendiger Prozeß dieser Veränderung wurde erstmals nicht primär aus irgendwelchen geistigen Prinzipien, aus Ideen und Idealen bzw. anderen idealistischen Konstruktionen abgeleitet und erklärt, sondern aus dem wirklichen Prozeß der Gestaltung der menschlichen Gesellschaft durch die Menschen selbst, dessen wichtigstes Geschehen die Realisierung der praktischen Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur ist, also der Arbeitsprozeß.

[40] Die Klassiker des Marxismus-Leninismus haben als wichtiges methodologisches Prinzip, das bei der Analyse bürgerlichen Weltanschauungsdenkens unverzichtbar ist, den Grundgedanken entwickelt, daß die jeweils vorliegenden Wechselbeziehungen des materiellen und geistigen Lebensprozesses einer Gesellschaft zu ermitteln sind. Philosophie erweist sich in dieser Sicht als eingebunden in diese Gesamtheit der Lebensprozesse der Gesellschaft, sie wird von den herrschenden materiellen Verhältnissen bedingt, vor allem von den in diesen Verhältnissen, enthaltenen und verwurzelten Widersprüchen, die sich in der Spaltung der Gesellschaft in Klassen und in Kämpfen dieser Klassen untereinander ausdrücken.

Dem methodologischen Credo der bürgerlichen Philosophiegeschichtsschreibung hält die marxistisch-leninistische Philosophie also ein dialektisches und materialistisches Konzept in der Geschichte entgegen. Dieses Konzept orientiert den Forschungsprozeß, nimmt selbstredend die Ergebnisse der Untersuchung nicht vorweg. Tragende Gedanken dieses Konzepts gehören zum Allgemeingut des theoretisch arbeitenden Marxisten-Leninisten: Auch für die Philosophie in ihrer Geschichte gilt, daß das gesellschaftliche Sein das gesellschaftliche Bewußtsein bestimmt. Philosophie ist stets spezifisch eingebunden in den gesellschaftlichen Lebensprozeß. Die in Klassen gespaltene Gesellschaft ist durch ganz bestimmte Eigenschaften geprägt. Klassen, die über die materielle Produktion verfügen, verfügen auch über die geistige Produktion der Gesellschaft. Insofern sind die jeweils herrschenden Ideen die Ideen der jeweils herrschenden Klasse. Der Klassenkampf impliziert einen Kampf der Ideen und auch einen Fortschritt in der Geschichte dieses Kampfes. Der Kampf der Ideen verselbständigt sich jedoch nicht, sondern ist bedingt durch den Zustand der Gesellschaft. Diese „Bedingtheit“ – deren Ausmaß zu ermitteln ein echtes Forschungsproblem darstellt – ist jedoch nicht als ein linear-kausales Verhältnis zu sehen. Die Anerkennung einer relativen Eigenständigkeit der Ideen ist ein alter marxistischer Grundsatz.

Aus diesen Orientierungen ergibt sich, daß der Gegenstand der Kritik stets in seiner Geschichte und in seiner Verbindung zu den Grundlagen einer Gesellschaftsformation gesehen werden muß; Das bedeutet allerdings, daß auch die bürgerliche Philosophie der Gegenwart als eine derartige historische Erscheinung und damit als ein philosophiegeschichtlicher Sachverhalt betrachtet werden muß. Diese Feststellung hat nun einige Konsequenzen. Eine *erste* Konsequenz besteht darin, daß die bürgerliche Philosophie auch in ihrer analytisch-kritischen Erfassung als Gegenstand mit historischer Dimension gesehen werden muß und nicht auf „augenblickliche“ Erscheinungsformen reduziert werden kann. *Zweitens* sind die ideologischen Aspekte dieser Philosophie in ihrer jeweiligen historischen Spezifik auszumachen. Das betrifft einmal die Beschränktheit der bürgerlichen Sicht gesellschaftlicher Prozesse (ideologieanalytischer Aspekt), zum anderen die ideologische Funktion bürgerlicher Philosophie (ideologiekritischer Aspekt). *Drittens* tritt bürgerliche Philosophie als Bestandteil (untrennbarer, inhärenter) [41] einer ganzen geistigen Kultur ins Blickfeld. Diese Kultur wird durch sie zu bedeutenden Teilen repräsentiert. Bürgerliche Philosophie hat dementsprechend innerhalb des geistigen Lebensprozesses „ihrer“ Gesellschaft nicht nur Funktionen, sondern bildet den geistigen Ausdruck

[38] Der in der VR Bulgarien erschienene Sammelband: Methodologie und Kritik, Sofia 1977, unterscheidet von diesen Grundlagen einer Methodologie der Kritik an der bürgerlichen Philosophie noch eine methodologische Krise dieser Philosophie. Auf diese wichtige Arbeit sei nur verwiesen.

dieser Gesellschaft. *Viertens* erfaßt bürgerliche Philosophie die jeweils neue Entwicklungsstufe der bürgerlichen Gesellschaft als Ganzes. Es gibt kein anderes „Organ“ innerhalb der geistigen Kultur, das die jeweils vorliegende Ganzheit einer Gesellschaftsformation – und die Erfassung dieser „Ganzheit“ ist ja wiederum auch ein methodologischer Standpunkt der materialistischen Geschichtsauffassung – ausdrückt, ohne sie damit sogleich im wissenschaftlichen Sinne erkennen zu müssen. *Fünftens* ergibt diese historische Betrachtungsweise, daß sich die Philosophie in gewisser Weise als die „Logik“ ihrer Gesellschaft darstellt – das „Logische“ ist hierbei als eine Form der theoretisch ausgedrückten Betrachtungsweise der Zusammenhänge eines sich entwickelnden umfassenden Gegenstandes, eben der Ganzheit Gesellschaft, gefaßt. Dieses Kriterium erkennt die marxistische Philosophiegeschichte ja nicht nur der marxistisch-leninistischen Philosophie zu, sondern jeder großen Philosophie in der Geschichte des menschlichen Denkens. Daß der Grad der theoretischen Einsicht in derartige Zusammenhänge dabei höchst unterschiedlich ist, gehört zum Wesen der Sache. Wenn es uns um einen einheitlichen Begriff der Philosophie in der Geschichte geht, dann müßte dieses Kriterium auch auf spätes bürgerliches philosophisches Denken angewandt werden.

Die Frage nach den Ursachen für die Vielfalt bürgerlichen Philosophierens läßt sich aus den bisherigen methodologischen Erwägungen sowie auf dem philosophiegeschichtlichen Weg nicht hinreichend beantworten. Auch der Wesenszug mancher Strömung bürgerlichen Philosophierens, funktionale Zuarbeit für den Bestand der Gesellschaft zu leisten, wird auf diese Weise nicht erfaßt, sondern erfordert ein anderes methodologisches Herangehen. Aber im philosophiegeschichtlichen Vergleich wird die neue Rolle der bürgerlichen Philosophie besonders augenfällig. Daß diese neue Rolle neue Standpunkte ihrer Kritik erfordert, die auf den bewährten Grundlagen aufbauen, ist eine Konsequenz dieses Gedankenganges. Diese Konsequenz weist darauf, die Analyse der philosophiegeschichtlichen Stellung dieser Philosophie durch den Anspruch zu ergänzen, die Wirkungen dieser Philosophie bloßzulegen sowie die Gründe zu suchen, die diese Wirkung ermöglichen.

Damit sind wir schon über den philosophiegeschichtlichen Ansatz einer Kritik des bürgerlichen Weltanschauungsdenkens hinausgelangt. [42]

1.3.2. Kritik der bürgerlichen Philosophie als Ideologieanalyse und Ideologiekritik

Methodologische Probleme der Kritik bürgerlichen Weltanschauungsdenkens beginnen also damit, Grundfragen der Rolle philosophischer Erkenntnis in Geschichte und Gegenwart zu klären. Augenscheinlich werden sie, wenn eine bestimmte Aufgabenstellung vorliegt. Die marxistische Kritik der bürgerlichen Philosophie verfolgt das Ziel, die bürgerliche Ideologie zurückzudrängen. Diese aber findet ihren theoretischen Ausdruck vor allem auch in der Philosophie. Die Ermittlung des Ideologiecharakters der Philosophie ist eine zentrale theoretische und methodologische Aufgabe dieser Kritik. Ermittlung ist mehr als die bloße Feststellung, über die man nicht mehr zu befinden braucht. *Daß* Philosophie Ideologie zum Ausdruck bringt – wobei wir unter Ideologie Klassenbedingtheit des Denkens und Klassencharakter der Aussagen verstehen, zunächst einmal ohne differenzierende Erwägungen zum Ideologiebegriff, die andernorts zur Genüge angestellt worden sind –,[39] bedarf keines Beweises mehr. Bei dieser Ermittlung des Ideologiecharakters handelt es sich um zwei Fragen; die im folgenden anhand von Erwägungen zum Verhältnis von Ideologieanalyse und Ideologiekritik diskutiert werden sollen. Dabei geht es um das Verhältnis des Ideologiecharakters bürgerlicher Philosophie in Relation zur vorgewiesenen „Zeitlosigkeit“ philosophischen Denkens, ferner um die Beziehung zwischen dem Ideologiecharakter bürgerlicher Philosophie und ihren realen Erkenntnismöglichkeiten als geistig-weltanschaulicher Ausdruck imperialistischer Wirklichkeit; das heißt, es geht um den Erkenntnis- bzw. Wirklichkeitsgehalt gegenwärtiger bürgerlicher Philosophie.

In diesem Abschnitt wollen wir uns zunächst dem ersten Problem zuwenden. Schon die Vertreter der klassischen deutschen Philosophie betrachteten die Philosophie nicht als ein Zufallsprodukt dieses oder jenes einzelnen Denkers, sondern als Teil eines allgemeinen Bewußtseins, das in seiner Allgemeingültigkeit Ausdruck einer „Objektivität“ war. Das Neue der Leistung von Marx und Engels bestand nun darin, daß sie die Basis für diesen gesellschaftlichen allgemeinen Charakter des Bewußtseins

[39] Siehe Erich Hahn: Ideologie, Berlin 1969.

nicht etwa mehr in der reinen Logik des Weltgeistes suchten, sondern in den gesellschaftlichen Realitäten, dem gesellschaftlichen Sein. Wirkliche Menschen produzieren ihre Ideen, gleich, welchen Abstraktionsgrades, auf der Basis einer bestimmten „Entwicklung ihrer Produktivkräfte und des denselben entsprechenden Verkehrs bis zu seinen weitesten Formationen hinauf. Das Bewußtsein kann nie etwas Anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß". Moral, Religion und Metaphysik behalten, wie Marx weiter feststellt, „hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, [43] sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens".[40] Selbstverständlich ist dieser Satz nicht so zu verstehen, daß die Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins überhaupt keine Geschichte und Entwicklung hätten – sie haben eine solche aber nur auf der Grundlage dieses „wirklichen Lebensprozesses" und vermöge dieses Prozesses. Die Geschichte der Veränderung der sozialen Wirklichkeit ist in der Klassengesellschaft immer das Produkt des Aufeinanderprallens von Klassengegensätzen, die sich in Form von Klasseninteressen theoretischer und praktischer Art äußern. Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche – so Marx – die herrschenden Gedanken.

Die Klassennatur philosophischen Denkens hat *zwei Seiten*. *Einmal* findet die Ideologie, finden die wesentlichen gesellschaftlichen Interessen von Klassen in der Philosophie ihren theoretischen Ausdruck. Philosophie bringt die oft in Tausenden von Meinungen, Programmen, Utopien, Wünschen, sozialen Gestaltungsmaximen und Literaturen einer Klasse verstreuten Motive und Aspekte des gemeinsamen Interesses auf den Begriff. In der Philosophie gelangen gesellschaftliche Kräfte zu ihrem Selbstbewußtsein. Philosophie erfaßt somit das Wesentliche dieser Interessen, trägt dies vor und verteidigt es. Indem bürgerliche Philosophie in dieser Weise die Interessen der bürgerlichen klasse vertritt, nimmt sie eine Ideologiefunktion wahr. *Im Nachweis dieser Ideologiefunktion liegt der Kern der Ideologiekritik* als ein wichtiger Aspekt der Methodologie der Kritik bürgerlicher Philosophie.

Bürgerliches Klasseninteresse umspannte in der frühen Phase der Entwicklung dieser Klasse ein hohes Maß an Gemeinsamkeit. Bürgerliche Theoretiker konnten mit Berechtigung die Ziele der bürgerlichen Revolution als Ziele der, gesamten Gesellschaft ausgeben. Bürgerliches Klasseninteresse sprang hier selbst auf diejenigen Klassen und Schichten über, die ihrer sozialökonomischen Stellung nach nicht zur Klasse der Bourgeoisie zu rechnen waren. Insofern ist frühes bürgerliches Philosophieren durch ein hohes Maß an Gemeinsamkeit der Ideale und propagierten Werte; der Weiterführung philosophischer Themen, der Wertschätzung bestimmter Kategorien (Vernunft, Freiheit, Menschlichkeit) gekennzeichnet. Mit zunehmender Realisierung der bürgerlichen Klassenherrschaft schlugen diese auf das Gemeinwohl gerichteten Positionen in ihr Gegenteil um. Bürgerliches Interesse war de facto nur gegen die Interessen der Masse der Werktätigen durchzusetzen. Selbst innerhalb der Klasse der Bourgeoisie setzte dieser Differenzierungsprozeß ein. Großbourgeoisie und Kleinbourgeoisie wurden zu erbitterten Kontrahenten beim Versuch der Verwirklichung ihrer bürgerlichen Klassenziele. Nur aus diesem Differenzierungsprozeß ist die hochgradige Differenzierung der neueren bürgerlichen Philosophie letztlich zu erklären.

[44] Die *zweite Seite* der Klassenspezifik philosophischen Denkens besteht nun darin, daß die Philosophie im Grunde genommen in ihrem Erkenntnisanspruch, in ihrer Fähigkeit, gesellschaftliche Prozesse zu analysieren, von dem jeweiligen Niveau der gesellschaftlichen Verhältnisse abhängig ist. Nach einem Ausspruch von Marx prägen gesellschaftliche Verhältnisse einer bestimmten Ordnung auch „die Prinzipien, die Ideen, die Kategorien" dieser Gesellschaft auf ihre Weise.[41] Inwieweit dieses Prinzip, das dem Wesen des bürgerlichen Ideologiebildungsmechanismus entspricht, auf alle Wissenschaft und Philosophie direkt anzuwenden ist, muß weiterer Prüfung überlassen bleiben. Die Diskussionslage ist durchaus nicht einhellig. Marx selbst hat im „Kapital" im Zusammenhang mit der Untersuchung des Warenfetischismus die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie bezeichnet als „gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse dieser historisch

[40] Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: MEW, Bd. 3, S. 26/27.
[41] Karl Marx: Das Elend der Philosophie. In: MEW, Bd. 4, S. 130.

bestimmten Produktionsweise, der Warenproduktion“.[42] Die bürgerliche Philosophie, so könnte man folgern, ist gleichen Wesens wie die Gesellschaft, der sie angehört. Sie ist Ausdruck eines historisch beschränkten Bewußtseins; in spezifischer Weise „borniert“, eine „Borniertheit“, die sich aus „bornierten“ gesellschaftlichen Verhältnissen ergibt. Das methodologische Prinzip, das diese spezifische Bedingtheit bürgerlichen Philosophierens erfaßt, ist das Prinzip der Ideologieanalyse.

Was ist unter „bornierten“ gesellschaftlichen Verhältnissen zu verstehen? Das ist eine notwendig zu diskutierende Frage, wenn das Prinzip der Ideologieanalyse methodologisch klargestellt werden soll. Wenden wir uns dieser Frage zu.

Im „Kapital“ hat Marx aufgezeigt, daß das ökonomische Bewußtsein im Kapitalismus objektiv „verkehrt“ ist, eine Verkehrtheit, die, wie Marx in den „Grundrissen“ schrieb, „von der Wirklichkeit selbst“ erzeugt wird.[43] Es sind also objektive widersprüchliche Faktoren der kapitalistischen Produktionsweise, die innerhalb des ökonomischen Bewußtseins ein verkehrtes Bild von der tatsächlichen, „wesentlichen“ Situation erzeugen. In erster Linie ist es die in der kapitalistischen Warenproduktion typische widersprüchliche Beziehung von Wesen und Erscheinung. Die Warenproduktion als Prozeß der Verdinglichung menschlicher gesellschaftlicher Beziehungen erscheint als Beziehung von Sachen. Alle wichtigen gesellschaftlichen Verhältnisse des Kapitalismus – so das Kapital, die Grundrente – stellen sich als naturgegebene Eigenschaften ihrer materiellen Träger dar. Das Kapital scheint im Produktionsmittel enthalten, die Grundrente scheint ein ewiges Attribut des Bodens zu sein. Ganz entsprechend erscheinen die Beziehungen der Produzenten untereinander als Beziehungen naturgegebener Gleichberechtigung. Das Ausbeutungsverhältnis liegt nicht offen zutage. In der kapitalistischen Praxis erscheint der Arbeitslohn als Wert bzw. Preis der Arbeit, wodurch der Schein entsteht, Äquivalent (Arbeit) werde gegen Äquivalent (Lohn) [45] ausgetauscht. Hinter „diesem Schein verschwindet die Teilung des Arbeitstages in notwendige und Mehrarbeit, die unentgeltliche Aneignung der Mehrarbeit durch den Kapitalisten und die Tatsache, daß der Lohn nur den Wert der Ware Arbeitskraft darstellt“.[44] Dieser Schein jedoch prägt das ökonomische Bewußtsein und wirkt auch auf die ideologischen Beziehungen des Arbeiters zum Kapitalisten ein. Die Beziehungen zwischen Arbeiter und Kapitalist erscheinen als auf freiem Willen beruhend und gegenseitige Anerkennung voraussetzend. So werden Vorstellungen und Bewußtseinshaltungen erzeugt, die dem objektiven Schein der kapitalistischen Produktionsweise eigen sind.

Ist es möglich, diesen Schein zu durchbrechen? Natürlich, sonst wäre proletarisches Klassenbewußtsein innerhalb kapitalistischer Bedingungen schier unmöglich. Die Grundlage jedoch, um von der Erscheinung zum Wesen, vom Preis für die Arbeit zum Preis der Ware Arbeitskraft zu gelangen, bildete eine wissenschaftliche Entdeckung. Ohne die Entdeckung des Mehrwertgesetzes konnte sich proletarisches Klassenbewußtsein nicht bis zum wissenschaftlichen Selbstverständnis seiner Klassensituation erheben. Selbstverständlich war das Proletariat und ist es in der Lage, auch ohne Kenntnis dieser Entdeckung das Unrecht in der Beziehung zwischen Kapital und Arbeit zu empfinden und den Kampf gegen das Kapital zu organisieren. Aber die Mystifikation dieses Verhältnisses, seine Verschleierung ist nur zu entlarven auf der Grundlage der wissenschaftlichen Entdeckung des Mehrwertgesetzes, daß in der Beziehung zwischen Kapital und Arbeit eben nicht Äquivalent (Arbeitskraft) gegen Äquivalent (Lohn) ausgetauscht wird, sondern daß der Arbeitslohn nur einen Teil der Arbeitsleistung vergütet.

Natürlich besteht keine Identität zwischen dem „einfachen“ ökonomischen Bewußtsein der Produzenten und den bürgerlichen ökonomischen Theorien, aber doch ein enger Zusammenhang. Die bürgerliche ökonomische Theorie erhob das „einfache“ ökonomische Bewußtsein in den Stand der Wissenschaft, ohne das der Erscheinung zugrunde liegende Wesen aufzudecken. Auf der Verkehrung des Preises der Arbeitskraft in den Preis der Arbeit und der bürgerlich-ökonomischen Sanktionierung dieses Scheins beruhen nach Marx „alle Rechtsvorstellungen des Arbeiters wie des Kapitalisten, alle

[42] Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: MEW, Bd. 23, S. 90.
[43] Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1974, S. 916.
[44] Erich Hahn: Ideologie, S. 35.

Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise, alle ihre Freiheitsillusionen, alle apologetischen Flausen der Vulgärökonomie“.[45]

Das Alltagsbewußtsein an die Oberfläche, an die Erscheinungsweise bürgerlicher Produktionsverhältnisse zu ketten ist geradezu eine Bedingung bourgeoiser Klassenherrschaft. Die Herausbildung eines entsprechenden theoretisch-weltanschaulichen Bewußtseins, einer entsprechenden theoretischen Kultur folgte dieser Notwendigkeit auf dem Fuße.

Im Sinne von Marx also ist Ideologieanalyse dasjenige Vorgehen der Kritik [46] bürgerlichen Weltanschauungsdenkens das bürgerliches Denken eben als *bürgerliches* Denken über die Welt darstellt, ein Denken, dessen Strukturen nur über das Wesen der kapitalistischen Produktionsweise aufzudekken sind. Dabei ist die objektiv bedingte Bindung des Bewußtseins an die Erscheinungswelt ein entscheidender Gesichtspunkt. Das ist nun durchaus nicht in dem Sinne zu verstehen, daß eine bürgerliche ökonomische Wissenschaft notwendig in der empiristischen Sackgasse enden müsse. Sondern die Verabsolutierung des Erscheinungshaften ist durchaus\auch ein Ausgangspunkt zum Entwerfen mystischer Konstruktionen, weil und indem das Wesen der Sache verfehlt wird.

Den einfachen Kern dieses komplizierten und, wie gleich zu zeigen sein wird, nicht unumstrittenen Prinzips der Ideologieanalyse kann man mit einer Äußerung Lenins umschreiben, der einmal treffend – und dieses Prinzip treffend – bemerkte, „daß man nicht mehr richtig urteilen kann, wenn man dem Untergang entgegengeht“.[46] Kommen wir zur Diskussion dieses Prinzips. Man könnte meinen, daß, wird es konsequent befolgt, der gesamte Ideologiebildungsprozeß zu einer nachgerade automatischen, zwangsläufigen, unausweichlichen Angelegenheit erklärt wird, die keine Ausnahmen zuläßt, die Herrschaft der Produktion in einer bestimmten Gestalt über den Produzenten zur Totale ausweitet. Dieses Argument ist gewiß naheliegend, wenn man die Ideologieanalyse verabsolutiert. Dann gelangt eine kritische Analyse der bürgerlichen Weltanschauung zu der Schlußfolgerung, daß das ja alles gar nicht anders sein kann. Die Erscheinung verbaut das Wesen; da diese Erscheinung einen gerechten Austausch von Arbeit gegen Lohn suggeriert, das Kapital als naturgegebene Eigenschaft der Produktionsinstrumente auftritt, kann sich Unzufriedenheit gar nicht auf eine Umgestaltung der Produktionsweise richten, sondern muß gegen die natürlichen Grenzen menschlicher Existenz, im Höchstfall gegen die versklavende Rolle der Maschinen protestieren. Der Klassengegner Bourgeoisie wird auf diese Weise theoretisch nicht auszumachen sein.

Man muß also betonen, daß Ideologieanalyse und Ideologiekritik unbedingt zusammengehören. Die Trennung beider Aspekte würde zu einer Entstellung des gesamten Entstehungs- und Wirkungsumfangs der bürgerlichen Ideologie führen und diese nur auf ihre spontanen Seiten reduzieren. Ideologieanalyse erklärt denn auch weniger das Zustandekommen von bürgerlicher Philosophie, sondern die Reproduktion bestimmter Denkhaltungen in dieser (Empirismus, Ablehnung des objektiv Allgemeinen bzw. des Wesens der Sachen), vor allem aber die Tatsache, daß es für diese Denkhaltungen ein rezeptionsbereites Publikum gibt.

Aus der Arbeits- und Lebenssituation des Werktätigen in der kapitalistischen Gesellschaft heraus ergibt sich spontan kein marxistisches Bewußtsein. Ohne die Verbreitung der wissenschaftlichen Ideologie und Weltanschauung des Marxismus-Leninismus ist der Sieg der sozialistischen Ideologie unter den Bedingungen [47] des Weiterbestehens der kapitalistischen Ordnung nicht möglich. Spontan, das heißt innerhalb fortbestehender kapitalistischer Arbeits- und Lebensbedingungen, entsteht weitaus stärker eine Grundhaltung, die empfänglich ist für bürgerlich-ideologische Motive wie Anpassung an das Mögliche, an das „kleine Glück“, Flucht in das Private und in Verbindung damit die Suche nach entsprechenden geistigen Lebenshilfen.

Selbstverständlich sieht das ganz anders aus unter den Bedingungen einer starken Arbeiterbewegung und einer marxistisch-leninistischen Partei. Das Funktionieren des bürgerlichen Ideologiebildungsmechanismus ist geradezu umgekehrt proportional zur Kraft und Stärke der marxistisch-leninistischen

[45] Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: MEW, Bd. 23, S. 562.
[46] W. I. Lenin: IX. Gesamtrussischer Sowjetkongreß. In: Werke, Bd. 33, S. 173.

Arbeiterbewegung. Unter dieser Voraussetzung sind die von verschiedener Seite aus vorgetragenen Einwände gegen die Theorie von der „naturwüchsigen Beschränktheit“ des Bewußtseins der Produzenten unter kapitalistischen Bedingungen zu sehen – für diese „Beschränktheit“ steht in der Regel der Terminus „bürgerliche Klassenschranke“. Kapitalismus „verdammt nicht zu falschem Bewußtsein“, heißt es bei Plath und Sandkühler; und Manfred Buhr wendet sich ähnlich gegen Auffassungen, die die Entfremdung der kapitalistischen Verhältnisse verabsolutieren, wodurch Entfremdung zum unentrinnbaren Systemzwang wird.[47]

Entfremdung – das ist der philosophische Fachausdruck für den Sachverhalt, daß der Produzent unter kapitalistischen Bedingungen die Wirkungen seiner Tätigkeit nicht zu überschauen, geschweige denn zu kontrollieren vermag, daß sich seine Produkte in Kapital verwandeln und als dieses auf ihn als eine fremde Macht zurückwirken. Da das Arbeitsprodukt ein Stück vergegenständlichte menschliche Wesenskraft bildet, der Arbeitsprozeß permanent Umsetzung dieser Wesenskräfte in Produkte darstellt, die in Kapital verwandelt den Produzenten beherrschen, er also die ihn beherrschenden Mächte beständig selbst produziert, erscheint ihm der ganze Prozeß der Arbeit als aufgezwungene Notwendigkeit, die die Bedingungen der Knechtschaft nicht mildert, sondern verlängert. Des Menschen wesentlichste Kraftäußerung – die Arbeit – ist unter kapitalistischen Bedingungen die Quelle der permanenten Produktion von Unterdrückung. Die Arbeit wird deshalb vom Produzenten als etwas Aufgezwungenes, aber nicht als die Vergegenständlichung seiner Wesenskräfte empfunden. Während der Arbeit ist so – einem Worte von Marx aus seinen früheren Schriften entsprechend – der Arbeiter außer sich, außerhalb der Arbeit ist er erst bei sich, kann em zu sich selbst kommen.[48] Diese Situation ist von derselben Art, wie wir, sie anhand der Gegenüberstellung von Preis der Arbeit und Preis der Ware Arbeitskraft bereits [48] analysiert haben. Das Bewußtsein bleibt an die Erscheinung gebunden; die Entfremdung ist eine Art Grundsituation des unter kapitalistischen Bedingungen arbeitenden Werktätigen, die eine objektive Voraussetzung dafür bildet, daß bürgerliche Ideologie akzeptiert wird. Das „Aushalten von Entfremdung“ ist eine direkte Antwort neuerer bürgerlicher Ideologieproduktion auf diese Situation, sie will Entfremdung verewigen, weil sie ein unentrinnbares Menschenschicksal sei.

Natürlich ist die Entfremdung kein unentrinnbares Menschenschicksal, und sie ist es auch nicht unter kapitalistischen Bedingungen. Die Verwendung des Wortes „Entfremdung“, um die Grundsituation des Produzenten im Kapitalismus zu kennzeichnen in dieser absoluten Form, wie sie Marx noch 1844 schildern konnte, kann heute nicht ohne Einschränkungen erfolgen. Fast eineinhalb Jahrhundert Klassenkampf des Proletariats, weltweit organisierte Arbeiterbewegung, starke Positionen des Weltsozialismus – da hat sich eine ganze Menge im Vergleich zur Undurchschaubarkeit der proletarischen Klassensituation in der Mitte des vorigen Jahrhunderts verändert.

Andererseits wäre es ebenso illusorisch, die Erkenntnisbarriere, die herrschende kapitalistische Verhältnisse bilden, zu übersehen. Zudem hat die kapitalistische Meinungsmanipulation starke Barrieren gegen die Entwicklung einer proletarischen Ideologie, die sich zu marxistisch-leninistischen Positionen bekennt, errichtet. Entfremdung ist heute nicht mehr nur noch das Gefühl des „Außer-sich-Seins“ im Prozeß der Arbeitstätigkeit, sondern auch der Effekt manipulierten Verhaltens. Aber Manipulation selbst kann nur dort anpacken, wo die proletarische Ideologie noch keine nachhaltige Wirkung erzeugt hat. Es dürfte feststehen, daß mit dem Weiterbestehen der von Marx analysierten Grundstruktur im Verhältnis von Produzent und kapitalistischer Produktionsweise die verhängnisvollen Auswirkungen für den Produzenten im Prinzip ebenfalls weiterbestehen: Ausbeutung, physischer und zunehmend psychischer Streß, Unsicherheit, Manipulation, geistige Deformierung und moralische Verkrüppelung – Auswirkungen der kapitalistischen Produktion auf den Produzenten, denen nur durch den Kampf der Arbeiterklasse und die Verbreitung der marxistisch-leninistischen Ideologie und Weltanschauung entgegengewirkt werden kann und die auch nur durch den bewußt geführten

[47] Siehe: Theorie und Labor. Hrsg. von P. Plath/H. J. Sandkühler, Köln 1978, S. 5. – Manfred Buhr: Die welthistorische Mission der Arbeiterklasse in der ideologischen Klassenauseinandersetzung. In: DZfPh, 1977, Heft 10, S. 1197.
[48] Siehe Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: MEW, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 514.

OCR-Texterkennung Max Stirner Archiv Leipzig – 16.02.2022

Klassenkampf beseitigt werden können. Sind diese Voraussetzungen nicht gegeben, erfüllen die genannten Symptome das Wort „Entfremdung“ mit konkretem Inhalt. Auf dieser Basis hat bürgerliche Ideologie, hat zu Schlagworten und Idolen geschrumpfte bürgerliche Philosophie, haben geistig-kulturelle Anspruchslosigkeit, Dekadenz, ja selbst antihumanistische Machwerke einen breiten aufnahmefähigen Boden.

Auf unsere Fragestellung nach dem methodologischen Nutzen von Ideologieanalyse bezogen, heißt das, daß ohne den ideologieanalytischen Aspekt die ganze Frage nach der Wirkung von Ideologie und Weltanschauung letztlich unerklärt bleibt. Ohne diesen Aspekt reduziert man die Wirkung von Philosophie auf das [49] gebildete Rezipieren philosophischer Thesen in der Literatur und in einer „gehobenen Propaganda“. Natürlich muß man unterscheiden zwischen ideologischen Prozessen, die sich im Bewußtsein der Massen vollziehen, und der begrifflich-theoretischen Aufarbeitung des Inhalts dieser ideologischen Prozesse in einer Philosophie. Insofern ist die unmittelbare Gleichsetzung von Ideologie und Philosophie falsch. Andererseits sprechen wir von Ideologie keineswegs nur in der spontanen Bedeutung, wie sie aus dem oben skizzierten Marxschen Modell erhellt. Ideologie ist im modernen Sprachgebrauch Aussagensystem und Katalog jeweils akzeptierter und erstrebter Werte, stets bezogen auf die Interessen einer Klasse. In dieser Beziehung sind Ideologie und Philosophie weitgehend deckungsgleich, denn die Philosophie stellt der Ideologie ihre Begriffe, Methoden, ihre Darstellungskultur zur Verfügung. Ideologie stellt sich dar als Philosophie und umgekehrt.

Also – Wirkung von Philosophie, Massenbasis für gewisse Philosophien zu gewissen Zeiten usw., das ist ohne Ideologieanalyse nicht befriedigend zu klären.

Ein weiterer Gesichtspunkt muß noch erwähnt werden. Das skizzierte Marxsche Modell, das sichtbar macht, daß das Bewußtsein der Produzenten durch die Produktionsweise beherrscht wird – verkürzt ausgedrückt –, ist die einzige materialistische Möglichkeit, den Ideologiebildungsprozeß zu erklären. Damit eben steht der Marxismus-Leninismus turmhoch über allen bürgerlichen Ideologietheorien, die das Ideologische abheben von den Gegebenheiten des gesellschaftlichen Seins und es in den Bereich der Demagogie, der „gut verpaßten Ideologie“ (Freyer), der passenden Losungen usw. verbannen. Ideologie wird auf diese Weise zu dem geschickten Argument, zur wirksamen Parole, mit der man das Volk auf seine Seite bringt, kurz, Ideologie wird zu einem Ausdruck des von Gruppeninteressen geleiteten Spiels mit der Mentalität der Massen. Allein der historische Materialismus vermag, das Ideologische aus dieser idealistischen Sicht zu befreien und damit zugleich die Frage nach den Gesetzmäßigkeiten des Ideologischen zu stellen und zu verfolgen.[49]

Schließlich muß noch auf einen Aspekt der ideologieanalytischen Methode aufmerksam gemacht werden, der auf die Grenzen ihrer Anwendungsfähigkeit zielt. Es ist evident, daß Marx mit seinen Analysen zum Warenfetischismus, der objektiv bedingten Verkehrung von Sein und Schein, von Wesen und Erscheinung, ganz spezifische Aspekte und Eigenschaften der kapitalistischen Produktionsweise vor Augen hatte. Wo dieser Fetischismus keine sozialökonomische Basis mehr hat, gilt mithin das darauf beruhende Gesetz der Prägung des ökonomischen Bewußtseins durch dieses Sein nicht mehr. Folgerichtig müssen neue sozialökonomische Verhältnisse andere, ihrem Charakter entsprechende Mechanismen der Ideologiebildung hervorbringen. Insofern gelten die Marxschen [50] Darlegungen zur Produktion von Ideologie nur für solche Produktionsverhältnisse, unter denen der Produzent ein ausgebeutetes, geknechtetes, entfremdetes Wesen ist. Ideologieanalyse ist also keine Universalmethode zur Erforschung von Ideologie und Philosophie, sondern eine formationsspezifische Methode.

1.3.3. Kritik der bürgerlichen Philosophie als Kritik ihres Erkenntnisanspruchs

Damit kommen wir zu einem methodologischen Prinzip der Kritik bürgerlichen Weltanschauungsdenkens, das darauf gerichtet ist, die Leistungsfähigkeit dieser bürgerlichen Philosophie zu ermitteln. Worin besteht der Erkenntnisgehalt der bürgerlichen Philosophie der Gegenwart?

Ein Aspekt dieser Fragestellung ist in der Geschichte des Marxismus-Leninismus schon ein recht altes Thema. Engels hat bereits in seinen Altersbriefen auf die relative Eigenständigkeit der Formen

[49] Siehe Erich Hahn: Der Charakter der Gesetzmäßigkeiten des geistigen Lebens der Gesellschaft. In: DZfPh, 1975, Heft 4.

des gesellschaftlichen Bewußtseins aufmerksam gemacht: „Die politische, rechtliche, philosophische, religiöse, literarische, künstlerische etc. Entwicklung beruht auf der ökonomischen. Aber sie alle reagieren auch aufeinander und auf die ökonomische Basis. Es ist nicht, daß die ökonomische Lage *Ursache, allein aktiv* ist und alles andere nur passive Wirkung. Sondern es ist Wechselwirkung auf Grundlage der *in letzter Instanz* stets sich durchsetzenden ökonomischen Notwendigkeit.“[50]

Bereits im Jahre 1890 betonte Engels: „Wenn nun jemand das dahin verdreht, das ökonomische Moment sei das einzig bestimmende, so verwandelt er jenen Satz in eine nichtssagende, abstrakte, absurde Phrase.“[51] Lenin hat in seinen Auseinandersetzungen mit den Vulgärökonomen diese Position weitergeführt. In einer zusammenfassenden sowjetischen Arbeit zum philosophiegeschichtlichen Vermächtnis Lenins heißt es, daß Lenin in seiner Methodologie der Philosophiegeschichte ausging von einer „organischen Verknüpfung des Prinzips der sozialen Analyse philosophischer Lehren mit einer konsequent historischen Betrachtungsweise und einer unbedingten Anerkennung des wissenschaftlichen Fortschritts der philosophischen Erkenntnis in der Geschichte der Philosophie“.[52] Die Frage nach den Denkprodukten dieser Philosophie verbindet Lenin mit der Frage nach den sozialen (Ideologieanalyse!) und erkenntnistheoretischen Wurzeln der spezifisch beschränkten Weitsicht dieser Philosophie. Bürgerliche Philosophie ist mithin Dokument des Fortschritts der philosophischen Erkenntnis in der frühen, Dokument des Abstiegs der Erkenntniskultur in der späten Phase ihrer Entwicklung. Aber diese Philosophie ist Denkresultat, Frucht am Baume der lebendigen menschlichen Erkenntnis, also eingegliedert in eine vorliegende Ge-[51]samtheit von Wissen über die Welt, von Theorien, Hypothesen, aber auch Vermutungen, Irrtümern, Fehlurteilen. Die Eingliederung der Philosophie geschieht also nicht nur als Eingliederung in die Geschichte der philosophischen Erkenntnis, sondern als Eingliederung in die Geschichte der Erkenntnis insgesamt: „Doch ist der philosophische Idealismus ... ein Weg zum Pfaffentum über eine der Schattierungen der unendlich komplizierten (dialektischen) menschlichen Erkenntnis.“[53]

Bürgerliche Philosophie wird damit charakterisiert als Frucht am Baum der Erkenntnis, aber als taube Frucht. Kritik dieser Philosophie impliziert demnach den Nachweis der sozialen Funktion *und* Kritik der Erkenntnisprodukte dieser Philosophie. Man schaut demnach nicht nur auf das Anliegen dieser Philosophie, sondern auch auf den Anspruch ihrer Aussagen. Und damit wird – zwangsläufig die marxistisch-leninistische Philosophie auch inhaltlich gefordert. Aus der theoretischen Kritik der bürgerlichen Philosophie muß die marxistisch-leninistische Philosophie nicht nur moralisch, sondern auch „substantiell“ als Sieger hervorgehen. Wir müssen nach einer derartigen Kritik nicht nur über die kritisierte bürgerliche Philosophie Bescheid wissen, sondern auch klüger geworden sein, was diese oder jene unserer Kategorien oder Gesetzesaussagen betrifft. Kritik der bürgerlichen Philosophie erfordert einen hohen gnoseologischen Aufwand!

Soviel zur prinzipiellen Seite der Sache. Die punktuelle Analyse bürgerlicher Philosophie unter dem Aspekt, welchen Widerspiegelungsgehalt diese Philosophie hat und welches Resultat an Problemwissen, an Problemsensivität, die dieser Philosophie stets eigen ist, sie enthält, wird damit nicht ersetzt (das verlangt natürlich von der marxistischen Forschung, diesem Aspekt die gebührende Aufmerksamkeit künftig zuzuwenden).

Gewisse Philosophien sind selbst eine Widerspiegelung einer bestimmten sozialpsychologischen Situation, also insgesamt Dokumente des sozialen Befindens ganzer Menschengruppen. Der Existentialismus wird insofern nicht nur interessant unter dem Gesichtspunkt, *daß* er eine konkrete ökonomische und soziale Krisensituation am Ende der zwanziger und zu Beginn der dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts „reflektiert“, sondern auch unter dem Aspekt, *wie* das geschieht und welche Einsichten von übergreifendem Interesse damit geöffnet werden. Unter diesem Ansatzpunkt gesehen, ist die Existenzphilosophie – insbesondere Heideggers Existentialontologie, der wir uns im übernächsten

[50] Engels an W. Borgius, 25. Januar 1894. In: MEW, Bd. 39, S. 206.
[51] Engels an Joseph Bloch, 21./22. September 1890. In: MEW, Bd. 37, S. 463.
[52] Lenin als Philosoph, Berlin 1971, S. 489.
[53] W. I. Lenin: Zur Frage der Dialektik. In: Werke, Bd. 38, S. 344.

Kapitel deshalb auch noch einmal gesondert zuwenden – auch unter dem Aspekt der Erfassung nichtrationaler Bereiche des menschlichen Bewußtseins, menschlicher Emotionen, Gefühle, des Alltagsbewußtseins zu begreifen.[54] Gleichzeitig sind die Bezüge zur aktuellen Kunst- und Literaturentwicklung zu sehen, zum vorliegenden Gesamt der geistigen Kultur. Kritik bürgerlichen Weltanschauungsdenkens kann und muß [52] hierbei Forschungen zuarbeiten, die der Gesamtdarstellung ganzer Epochen und Kulturen dienen. Innerhalb dieser Epochen geht es dabei nicht nur um die Registratur der Existenz von Philosophie, sondern um den Nachweis, wie sie aufgrund ihrer Teilhabe am jeweiligen gesellschaftlichen Bewußtsein wirkt. Daß ältere Philosophie dabei in die Funktionskreise des Politischen, Ideologischen, vor allem des Wissenschaftlichen und Künstlerischen, voll einbezogen ist, gehört zu den längst akzeptierten Grundsätzen marxistisch-leninistischer Philosophiegeschichtsschreibung. Nun steht aber nicht die Frage zur Debatte, ob man dieses methodologische Prinzip auch auf die spätbürgerliche Philosophie ausdehnt, sondern es ist festzuhalten, daß neuere bürgerliche Philosophie eben auch im Bannkreis ihres gesellschaftlichen Bewußtseins wirkt. Insofern berührt die Frage nach der Widerspiegelungsqualität bürgerlichen Philosophierens generell auch die Frage nach den gegenwärtigen und künftigen Wirkungsmöglichkeiten dieser Philosophie.

„Widerspiegelung“ soll in diesem Zusammenhang auf die Fähigkeit von Denkgebilden hinweisen, Anforderungen einer gesellschaftlichen Gesamtsituation zu erfassen und auszudrücken. Indem diese Denkgebilde keine empirischen Sätze sind, heben sie sich ab von einzelwissenschaftlichen Erkenntnisformen. Die gewisse Schwierigkeit, den Status derartiger philosophischer Aussagen erkenntnistheoretisch genauer zu fassen, verweist auf die noch ungenügend geklärte Situation in der methodologischen Selbstverständigung. Mit dieser Unschärfe muß man wohl noch eine Weile leben; allein sie steht einer beschreibenden Analyse derartiger „Denkgebilde“ keineswegs im Wege.

Dieses ganze Problemfeld ist in der marxistischen Literatur durchaus recht unterschiedlich dargestellt, ja umstritten. Es wird dabei nicht selten der Eindruck erweckt, als wäre die Charakteristik der bürgerlichen Philosophie als vornehmster Ausdruck bürgerlicher Ideologie unvereinbar mit der Charakteristik dieser Philosophie als Form theoretischer Einsicht in die Strukturen der „Ganzheit“ bürgerlicher Gesellschaft. Im Grunde genommen sind beide Charakteristiken zwei Seiten einer Sache – eben der Dialektik in der Wahrnehmung der ideologischen Funktion dieser Philosophie gegenüber „ihrer“ Klasse. Will diese Philosophie ideologisch für die eigene Klasse überhaupt noch etwas Produktives leisten – trotz der höchst unproduktiven, destruktiven, antikommunistischen Plattform, die sie innerhalb der geistigen Kultur der bürgerlichen Gesellschaft begründet –, muß sie sich neuen Gegebenheiten des Klassenkampfes an allen Fronten stellen. Gerade das stellt hohe Anforderungen, die die einer wissenschaftlichen Grundlage entbehrende bürgerliche Philosophie nicht einheitlich bewältigen kann. Aber diese Philosophie – wenn auch in ihrer Blickrichtung auf die einzelnen Fraktionen der Bourgeoisie objektiv gespalten – versucht, sich dieser Aufgabe in zunehmendem Maße zu stellen. Sie reagiert dabei höchst widersprüchlich. Einmal stimmt sie der praktizierten ideologischen Konzeption ihrer Klasse zu, andererseits vermag sie, diese auch kritisch zu analysieren und partiell zu überschreiten. Dieses „Überschreiten“ [53] zielt natürlich nicht auf eine revolutionäre Erneuerung der bürgerlichen Gesellschaft, sondern richtet sich vornehmlich auf das Schärfen der geistigen Waffen dieser Gesellschaft.

Die Entwicklung der geistigen Leistungsfähigkeit der kapitalistischen Gesellschaft, erzwungen im Prozeß der Systemauseinandersetzung mit dem realen Sozialismus, kommt nicht nur auf naturwissenschaftlichem und technisch-technologischem Gebiet zum Tragen, sondern erfordert zugleich auch eine auf praktische Überlebensstrategen gerichtete philosophische Weltanschauung. Die Aufarbeitung des älteren Positivismus durch Karl Raimund Popper und seine Anhänger im „Kritischen Rationalismus“ führte zu dessen Profilierung zu einem geistigen Zentrum des Kapitalismus innerhalb der Systemauseinandersetzung. Hier wird der Versuch unternommen, eine auf politische Umsetzbarkeit zielende Theorie der gegenwärtigen Gesellschaft zu entwickeln, als Alternative zum historischen

[54] Siehe Grigori I. Patent: Marxismus und Apriorismus. In: Grigori I. Patent/Gottfried Handel/Wilfried Lehrke: Marxismus und Apriorismus, Berlin 1977.

Materialismus. Bürgerliche Philosophie tritt hier keineswegs als Verklärung, Ausdruck des Verfalls bzw. als bloße Rechtfertigung eines bestimmten Zustandes auf, sondern geht einen wesentlichen Schritt weiter in Richtung auf funktionale Zuarbeit zur Leitung gesellschaftlicher Prozesse im bürgerlichen Klasseninteresse. Wir werden uns den dabei angestrebten Effekten noch zuwenden.

In gewisser Beziehung ist das ein Gestaltwandel der bürgerlichen Philosophie, der bereits kurz vor der Jahrhundertwende einsetzte und damit begann, daß sich ein Teil ihrer Vertreter auf erkenntnistheoretische Fragen spezialisierte.[55] Das hatte zur Folge, daß ein erkenntnistheoretisches Fundament für die wissenschaftliche Forschung errichtet wurde, welches auf die großen traditionellen Säulen materialistischer Erkenntnishaltung verzichtete – auf die Kategorien der objektiven Realität, der objektiven und historischen Gesetzmäßigkeit, der objektiven Wahrheit – und dennoch den Anschein aufrechterhielt, daß auch ohne diese Grundpositionen einer materialistischen Erkenntnistheorie eine wissenschaftliche Welterkenntnis möglich sei. Auf dieser neuen erkenntnistheoretischen Basis reorganisierte sich eine Wechselbeziehung zwischen bürgerlicher Philosophie und in ihrem Bannkreis betriebener Wissenschaft. Diese erkenntnistheoretische „Reorganisation“ bürgerlicher Philosophie ergänzte gleichzeitig die bislang vorwiegend von irrationalistischen Positionen aus vorgetragene Materialismuskritik auf spezifische Weise. Das geschieht insofern, als die Hinwendung zu den imperialistischen Realitäten der Krise und der Zwang, sich der von der Existenz des Weltsozialismus geprägten Gesetzmäßigkeit unserer Epoche anzupassen – wobei dieser gleichzeitig zu ignorieren gesucht wird – nicht mehr nur noch auf dem Wege der Flucht in das Irrationale geschehen konnte, sondern auf dem Wege des Versuchs, diese Gegebenheiten rational zu parieren. Die Konjunktur der auf erkenntnistheoretische Erwägungen des älteren Positivismus zurückgreifenden [54] bürgerlichen Gesellschaftstheorien – natürlich durch Übertragung systemtheoretischer Motive „auf den neuesten Stand gebracht“ – belegt diese Tendenz, ebenso die wissenschaftstheoretische Rekonstruktion von Philosophie. Hier treten Philosophien in „verwandelter Form“ in Erscheinung – egal, ob wir die Gesellschaftstheorien als theoretisierte politische Konzepte bezeichnen oder als Philosophiesurrogate, es bleibt der Sachverhalt einer die Ganzheit einer Kultur rational erfassenden Wesens und Sinndeutung und damit der Anspruch auf rationale Geltung und Verständlichkeit, der mit den esoterischen Philosophien der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts kaum noch vergleichbar ist.[56] Bürgerliche Philosophie versucht wieder, mit den Menschen zu sprechen. Das ist der vornehmste Ausdruck ihres Widerspiegelungsgehalts und zugleich der bemerkenswerteste.

Die Kritik des Erkenntnisanspruches der bürgerlichen Philosophie ist demzufolge eine komplexe und zugleich stark differenzierte Aufgabe, die im wesentlichen noch zu leisten ist. Neben der Bestimmung des erkenntnistheoretischen Wesens der „tauben Früchte“ am lebendigen Baum der menschlichen Erkenntnis ist die reale Widerspiegelungsqualität der bürgerlichen Philosophie insgesamt ins Auge zu fassen, das heißt die nur der Philosophie zukommende Eigenschaft, den Geist einer Zeit „zu erfassen“. Das Wort „erfassen“ steht hier gleichwohl noch für eine erkenntnistheoretisch ungenügend spezifizierte Eigenschaft rationaler Wirklichkeitsbetrachtung, die aber betont nichtwissenschaftlich ist.

Schließlich ist die Aufgliederung der Mittel und Wege dieser Wirklichkeitsbewältigung von nicht geringem methodologischem Interesse. Dabei fällt besonders ins Gewicht, daß, die Stellung des Menschen, des Subjekts, zu den Daseinsbedingungen, dem Objekt, auf zwei diametralen Wegen dargestellt wird: einmal als Versuch, die Lebensnöte des Individuums angesichts undurchschaubarer gesellschaftlicher Zwänge zu reflektieren und mit spezifischen philosophischen Mitteln darzulegen, zum anderen als Versuch, die Strukturen des gesellschaftlichen Daseins zu interpretieren und transparent zu machen. Der erste Weg wird in der Tradition des irrationalistisch-lebensphilosophischen Denkens, der zweite in der Tradition des szientistischen und positivistischen Denkens beschritten. Beide Varianten errichten zwischen dem Subjekt und dem Objekt eine Kluft, wodurch ein echter Anspruch auf Wirklichkeitserkenntnis von vornherein nicht eingelöst werden kann. Was übrigbleibt, ist Reflexion von Aspekten der Wirklichkeit, Kommentar zur Lebenssituation, Empfehlung zur

[55] Siehe Dieter Wittich: Siebzig Jahre „Materialismus und Empiriokritizismus“. In: DZfPh, 1979, Heft 5, S. 531.
[56] Das erstreckt sich nicht selten auch auf das Lebenswerk der namhaften bürgerlichen Philosophen selbst (Siehe dazu Edmund Husserl, Kapitel 3.1. des vorliegenden Buches.)

Beeinflussung von Strukturen. Obwohl hier keine Wirklichkeitserkenntnis im wissenschaftlichen Sinne des Wortes vorgelegt wird, stellen diese Reflexionen, Kommentare und Empfehlungen Orientierungspunkte für gesellschaftliches Handeln dar.

Damit wird ein Gegenstandsbereich der bürgerlichen Philosophie deutlich, der insbesondere beachtet werden muß, wenn Wirkungsebenen dieser Philosophie [55] abgeschätzt werden. Es ist der geistige Lebensbereich der bürgerlichen Gesellschaft in seiner spezifischen Beschränkung und Problemhaftigkeit. Vereinfacht gesprochen, gibt es unter den Bedingungen der kapitalistischen Gesellschaft weltanschauliche und geistige Probleme, die entweder für die sozialistische Gesellschaft bzw. ihre geistige Kultur keine mehr sind oder aber hier gar nicht auftreten. Insbesondere in der sozialpolitischen Lebenspraxis wird dieser Gegenstandsbereich ständig sichtbar. Nehmen wir die Diskussionen um das Verhältnis von bürgerlichem „Wohlfahrtsstaat“ und dem bürgerlichen Prinzip einer „Gleichheit“ von Chancen im Rahmen dieser Staatsordnung. Für die marxistische Theorie ist die Annahme, daß der bürgerlich-demokratische Staat die liberale Wohlfahrtsidee verwirklichen könne, eine Illusion, da nachweislich in einer Gesellschaft mit antagonistischen Klassengegensätzen nicht den Interessen aller Mitglieder dieser Gesellschaft gleichermaßen entsprochen werden kann. Das Problem gilt als erledigt. Wie jedoch wirken derartige „widerlegte“ Annahmen in der Realität einer geistigen Kultur, die durch die herrschende bürgerliche Ideologie geprägt ist und in der die Menschen nicht mit der Klärung des Problems vertraut sind? Diese „Annahme“ prägt daselbst Rechtsgrundsätze und Denkhaltungen. Sie fließt ein in eine ganze öffentliche Propaganda und wird zum unreflektierten politischen Lebensdogma für alle die, die nicht eine kritische und wissenschaftliche Analyse der Gesellschafts- und Rechtsordnung des bürgerlichen Staates zur Kenntnis nehmen bzw. nehmen wollen. Diese „Annahme“ beherrscht die Diskussionen auch dann noch, wenn die soziale und ökonomische Praxis in einschneidender Weise offenbart, wer der Herr im kapitalistischen Hause ist und wer die Lasten der sich zuspitzenden Krise zu tragen hat. Selbst wenn der „Wohlfahrtsstaat“ zu einem Zerrbild der einstigen Idee ‚geworden ist, wird er noch im Lichte dieser Idee verklärt bzw. verteidigt. Auch dann gilt die „Annahme“ noch, sie wird lediglich modifiziert und mit anderen Argumenten verteidigt. Das Beharrungsvermögen derartiger selbstverfertigter Legitimationsprinzipien ist außerordentlich groß. Die „eigenen Probleme“ der kapitalistischen Welt sind es, die einen eigenen Bereich bürgerlichen Philosophierens hervorbringen. Philosophien der Lebensangst, der Sinnkrise, des Pessimismus sind typisch für eine bestimmte Phase der bürgerlichen Gesellschaftsformation. Die marxistisch-leninistische Philosophie formuliert derartige Probleme nicht mit und entwickelt demzufolge keine individuellen Lebensstrategien zum Aushalten der Entfremdung. Sie weist Wege zur Revolutionierung dieser Zustände, aber nicht zu ihrer Kultivierung.

Die methodologische Konsequenz dieses Sachverhaltes ist nicht einfach zusammenzufassen. Zweifellos ist die bürgerliche Philosophie in ihrem Erkenntnisanspruch primär auf die Reflexion einer besonderen Lebenssituation gerichtet und muß in Verbindung mit dieser analysiert werden. Von dieser Reflexion aus wendet sie sich den übrigen Problemen zu. [56]

1.4. Zu einigen Entwicklungstendenzen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie in der BRD

Eine *erste Tendenz*: Wir erleben gegenwärtig eine Wachablösung in den Reihen der etablierten Vertreter der bürgerlichen Philosophie, vor allem in der BRD. Die „alte Garde“ ist abgetreten oder hat sich von der philosophischen Diskussionsbühne zurückgezogen. Die Ära der „Meisterdenker“ ist beendet. Neue, „unbekannte“ Philosophen bestimmen zunehmend das Feld. Das spiegelt sich auf dem philosophischen Büchermarkt noch längst nicht in dem Maße wider, wie es real der Fall ist. Typisch für diese neue Philosophengeneration ist – soweit sie tatsächlich und öffentlich bürgerlich-philosophische Positionen vertreten und propagieren – eine Prägung durch den in der amerikanischen philosophischen Literatur vorherrschenden Stil, auf dessen Grundlage die Traditionen des deutschen spätbürgerlichen Philosophierens gewissermaßen selektiert werden. Daraus erklärt sich, daß das „strömungstypische Philosophieren“ immer stärker zurücktritt. Es überwiegt das Reflektieren sozialer und ideologischer sowie wissenschaftlicher Sachverhalte auf der Grundlage unterschiedlicher philosophisch-methodologischer Standards. Im Grunde genommen werden die Hermeneutik, der „kritische

Rationalismus“ und die „kritische Theorie“ der Frankfurter Schule nicht mehr als philosophische Strömungen weitergeführt, sondern als regelrechte „Plünderungsstätten“ betrachtet. Natürlich werden die wesentlichen Standpunkte dieser „Strömungen“ weiter existieren; ein Einschmelzungsprozeß ist schon aufgrund der logischen Barrieren zwischen den jeweiligen Richtungen nicht zu erwarten. Wenn man über Entwicklungstendenzen der neueren bürgerlichen Philosophie spricht, dann muß man sich tatsächlich von der Vorstellung lösen, als ob sich ein Kampf um die Vorherrschaft zwischen Neupositivismus, „kritischem Rationalismus“, „kritischer Theorie“, Neothomismus, Phänomenologie, Personalismus, Lebensphilosophie, Existentialismus, philosophischer Anthropologie, Pragmatismus usw. abspiele. Wohl hat jede der genannten Positionen philosophiegeschichtlich gesehen ihre „Stammväter“, und diese werden weidlich zitiert; und natürlich werden an bestimmten Orten Grundhaltungen dieser Strömungen fortgesetzt. Für das weltanschaulich-geistige Leben im Kapitalismus ist jedoch das ständige parallele Angebot von Denkformen und weltanschaulichen „Versatzstücken“ aus allen diesen Strömungen typisch. Natürlich kommt es dabei auch zu Vormachtstellungen. Ganz eindeutig hat sich in der jüngeren Politik und Weltanschauungssituation in der BRD eine Affinität der sozialdemokratischen Kreise zur Philosophie des „kritischen Rationalismus“ vollzogen.[57] Daß sich die CDU/CSU in der BRD auf konservative philosophische Vorbilder konzentriert (Carl Schmitt, Arnold Gehlen) und daß sich der Vormarsch restaurativer imperialistischer Kreise, die gezielt gegen die Politik der friedlichen Koexistenz [57] zu Felde ziehen, auf eine Welle wiedererstarkenden konservativen Philosophierens stützt, rundet dieses Bild ab.[58] Insofern ist eine Verlagerung des Schwergewichts innerhalb der politischen Organisation der Klasse der Bourgeoisie stets mit Veränderungen und Verschiebungen in der philosophisch-weltanschaulichen Kultur gekoppelt. Jedoch die Philosophie des Konservatismus ist ebenfalls ein Gemenge von Ansichten, Aussagen und Standpunkten mehrerer philosophischer Systeme.[59]

Heben wir eine *zweite Tendenz* hervor: Neben die „reine“, systematische Philosophie (Prototyp Rudolph Hermann Lotze, Edmund Husserl) tritt zunehmend das Philosophieren „am Medium der Wissenschaft“. Die Bandbreite dabei ist beachtlich; sie reicht von den traditionellen philosophischen Problemen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis (Prototyp Alois Wenzl, Bernhard Bavink) über die Ökologie und Psychologie bis zu den globalen Problemen und erfaßt zunehmend wieder die bürgerlichen Sozialwissenschaften, vor allem die Soziologie, Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte. Da wir dieses Philosophieren am Beispiel der Gesellschaftstheorien, der Wissenschaftstheorie und der Anthropologie im nächsten Kapitel genauer unter die Lupe nehmen werden, soll hier der Bereich der „Philosophie der Naturwissenschaft“ herausgegriffen werden. Hier haben sich im Vergleich zu den primär erkenntnistheoretischen Deutungen, die in den fünfziger und sechziger Jahren dominierten – und bis zur Wiedergeburt einer bürgerlichen idealistischen Naturphilosophie reichten[60] –, bemerkenswerte Veränderungen vollzogen; sie sind insgesamt typisch für die neue Etappe einer angestrebten Wechselseitigkeit philosophischer und naturwissenschaftlich-theoretischer Problemstellungen und -lösungen. Zu der in den früheren Schriften dominierenden Analyse naturwissenschaftlicher Theorien und Methoden, also den Blick auf die Natur über das jeweilige naturwissenschaftliche Bild von dieser Natur zu richten, trat zunehmend wieder der direkte philosophische Blick auf die Natur. Aus ihrer Phase einer Philosophie der Naturwissenschaft trat die sich mit diesem Problemkomplex vordergründig beschäftigende bürgerliche Philosophie wieder ein in eine Phase der „Philosophie der Natur“, aber einer Natur, die stark unter dem Blickwinkel menschlicher Aneignung und „Zubereitung“ gesehen wurde; auf diese Weise bot sie Anknüpfungspunkte für die Beschäftigung mit dem Problem der wissenschaftlich-technischen Revolution. In diesem Zusammenhang standen

[57] Siehe das Vorwort von Helmut Schmidt in: Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie.

[58] Siehe Ludwig Elm: Aufbruch ins Vierte Reich?, Berlin 1981. – Konservatismus in der BRD. Wesen, Erscheinungsformen, Traditionen, Berlin 1982.

[59] Zum neuen Konservatismus siehe Ludwig Elm: Der „neue“ Konservatismus, Berlin/Frankfurt a. M. 1974. – Auf die philosophischen Grundlagen verwiesen wir in Dieter Bergner/Reinhard Mocek: Bürgerliche Gesellschaftstheorien, insbesondere Abschnitts 5.1. – Siehe auch Manfred Buhr/Robert Steigerwald: Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit, S. 57 ff.

[60] Siehe Reinhard Mocek/Dieter Pälike: Zum Funktionswandel der bürgerlichen Naturphilosophie im System der imperialistischen Ideologie. In: DZfPh, 1971, Heft 7.

bald nicht mehr die sogenannten Seinsfragen im Mittelpunkt (Was ist die Welt? Was ist Erkenntnis? usw.), sondern Sinnfragen [58] (Wohin treibt die ungeahnte Produktivität seiner Weltbeherrschung den Menschen? Welches sind die Maßstäbe einer vernünftigen Mensch-Welt-Beziehung? usw.). Jacques Monod zielte mit seinem vielbeachteten Buch „Zufall und Notwendigkeit“ nicht so sehr auf die Deutung von molekularbiologischen Forschungsfragen, sondern auf eine neue, jedoch am Maßstab der Naturwissenschaft orientierte Ethik.[61]

Ein weiterer Aspekt in der bürgerlichen philosophischen Literatur zur Natur besteht in dem Wiedereinfließen irrationalistischer Momente. So wird eine subjektiv-idealistische Subjekt-Objekt-Dialektik auf naturphilosophischem Terrain reorganisiert. Mensch und Naturerkenntnis und -veränderung avancieren zu den zwei Polen dieser Dialektik, die jedoch in ihrer Entgegensetzung, nicht in ihrer Einheit, interpretiert werden. Die Erkenntnisse und Werke des Menschen haben danach die tragische Tendenz zur Verselbständigung an sich, das Subjekt bleibt zurück als der Erdulder fremder Mächte, die im Objekt, das heißt im Bereich produktiv umgesetzter Wissenschaft und Technik, gesehen werden. Auf diese Weise sind die Natur und die Naturwissenschaft für die bürgerliche Philosophie zu einem Mittel zum Zweck geworden. Die philosophische Aufmerksamkeit richtet sich nicht auf einen Lösungsbeitrag zur naturwissenschaftlichen Erkenntnis – was bei allem schlechten Ruf, den die klassische bürgerliche Naturphilosophie allgemein hatte, dennoch einer ihrer großen, Impulse für die Wissenschaftsentwicklung war[62] –, sondern durchmustert die Naturwissenschaft, um einer Gedankenwelt der Ungeborgenheit, der Ichverlassenheit, der Technophobie, der Antidialektik und des Idealismus zuzuarbeiten. Daß das durchaus auch in der deklarierten Absicht geschieht, dem Erkenntnisfortschritt voranzuhelfen, und auch mannigfache positive Rückwirkungen durch führende Naturwissenschaftler der kapitalistischen Welt erfährt, macht selbstredend die Charakterisierung dieser Wechselwirkung nicht einfacher. Typisch für diese Wechselwirkung ist eine von dem Philosophen Hans-Georg Gadamer und dem Mediziner Paul Vogler in den siebziger Jahren herausgegebene siebenbändige „Neue Anthropologie“, welche einmal die drei obengenannten Trends der Naturphilosophie heutiger Prägung glänzend einlöst, zum anderen als gescheiterter Versuch anzusehen ist, ein neues Weltbild der Wissenschaften auf der Grundlage eines antidialektischen und idealistischen Konsensus herzustellen.[63]

Die synthetische Kraft der bürgerlichen Philosophie ist, wie Gadamer im Vorwort des ersten Bandes resignierend vermerkt, „auf der Strecke geblieben“. Das „gefühlte Bedürfnis“ nach allgemeiner Integration – worin Gadamer den Kern jeder Anthropologie erblickt – ist auch am Ende dieser alles in allem natür-[59]lich insofern lesenswerten Reihe, da eine Menge naturwissenschaftlich-theoretischer Informationen verständlich aufbereitet wurden, nicht befriedigt. Insofern sind diese sieben Bände ein irgendwie grandioses Denkmal des Versagens bürgerlich-philosophischen Denkeinsatzes gegenüber den Ergebnissen der modernen Wissenschaft. Wenn man bedenkt, daß rund achtzig der führenden Wissenschaftler der kapitalistischen Welt an diesem Mammutwerkbeteiligt sind, wird zugleich deutlich, daß wir es hier nicht mit einer Publikation unter vielen zu tun haben, sondern mit einem Standardwerk.

Das Philosophieren am Medium der Wissenschaft, wie wir das Ergebnis des teilweisen Gestaltwandels der bürgerlichen Naturphilosophie bezeichnet haben, bringt nun für die Wirkung dieses Philosophierens recht differenzierte Effekte hervor. Zweifellos rangieren in der Öffentlichkeit diejenigen Autoren ganz weit vorn, welche dem Wissenschaftsfortschritt das Sensationelle, das als „unheimlich“ aufgeputzte Neue ablauschen und in entsprechende Kategorien gießen. Dabei ist gar nicht ausgemacht, ob dieses Sensationelle nicht tatsächlich der Wissenschaft selbst angehört. Natürlich würden wir es uns zu einfach machen, wenn wir die Wirkung der populär-philosophischen Schriften von Konrad Lorenz zur Verhaltensbiologie, von Bresch und Eigen zur Genetik, von Ditfurth und Dawkins zur soziobiologischen Interpretation der neueren Biologie einfach auf einen „Däniken-Effekt“[64]

[61] Siehe Jacques Monod: Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1971.
[62] Diese Thematik harrt noch zu guten Teilen einer wissenschaftsgeschichtlichen Aufarbeitung durch die marxistisch-leninistische Wissenschaftsgeschichtsforschung.
[63] Siehe: Neue Anthropologie. Hrsg. von H.-G. Gadamer/P. Vogler, Bd. 1-7, Stuttgart 1972 bis 1975.
[64] Steht hier für Sensationismus auf der Basis wissenschaftlicher Fakten, die mit unseriösen Deutungen vermischt werden und der weltanschaulichen Irreführung dienen.

zurückführten. Auf den biologisch-theoretisch anregenden Charakter solcher Werke wie die von Eigen und Bresch muß unbedingt hingewiesen werden; hier handelt es sich nicht lediglich um für ein breites Publikum aufbereitete Naturtheorie mit einigen fragwürdigen weltanschaulichen Zutaten.

Damit ist zugleich eine nicht unwichtige Frage berührt, die ebenfalls unter die Überschrift „Entwicklungstendenzen der bürgerlichen Philosophie“ paßt: die Frage nämlich, ob man all das, was von nicht als Fachphilosophen zu bezeichnenden Autoren an philosophischen Gedanken produziert wird, nicht auch als bürgerliche Philosophie bezeichnen sollte? Man muß dabei sehen, daß vor allem auch auf naturwissenschaftlich-theoretischem Gebiet eine derartige Unterscheidung eines philosophischen bzw. eines naturwissenschaftlich-theoretischen Anteils oft nicht durchführbar ist. Die „bürgerliche“ Philosophie für die Probleme der Naturwissenschaft entwickeln gegenwärtig vor allem Naturwissenschaftler. Das Schema, das wir früher gelegentlich verwendet haben, wonach der Naturwissenschaftler im Kapitalismus im Grunde genommen unbewußter Dialektiker und spontaner Materialist sei, aber durch die Klassenschranke darauf orientiert worden ist, eine „falsche“ Philosophie zu akzeptieren, hält wohl den gegenwärtigen Realitäten nicht mehr stand. Es ist zu einer ganz klaren und bewußt wahrgenommenen Aufgabenteilung gekommen. Naturwissenschaftler wie Eigenwissen natürlich ganz genau, was sie ideologisch und politisch meinen, wenn sie [60] gegen die Dialektik und gegen den Materialismus Stellung nehmen und Witze darüber machen.

Etwas ganz anderes ist es, wenn man den Sachverhalt ins Auge faßt, über den sie philosophieren. Hier brauchen wir nichts zurückzunehmen von unserem Standpunkt, wonach es eine idealistische und antidialektische Theorie der Naturwissenschaft eben nicht gibt. Daß wir uns auch davor hüten sollten, Theorien der Naturwissenschaft als „dialektisch-materialistisch“ zu bezeichnen und damit den Eindruck zu erwecken, als ob die naturwissenschaftliche Theorie jeweils zum dialektischen Materialismus gehöre, sei am Rande vermerkt. Die Identifizierung von Philosophie und Naturwissenschaft wäre ein ebensolcher Fehler wie ihre Gegenüberstellung. Friedrich Engels hat die Dialektik des Verhältnisses einmal mit der Wendung erfaßt, wonach die Naturwissenschaft (seiner Zeit) sich so weit entwickelt habe, daß sie nunmehr der dialektischen Zusammenfassung nicht mehr entrinnen kann.[65] Dialektisch-materialistisch ist ein allgemeines forschungsmethodologisches Herangehen, das die objektive Realität des Gegenstandes, das Prinzip der. Selbstbewegung der Materie und der materiellen Einheit der Welt sowie die Kenntnis der objektiven Zusammenhänge in den Gesamtprozeß der Forschung einbringt. Deswegen aber hat bekanntlich der dialektische Materialist nicht von vornherein eine richtigere biologische Evolutionstheorie als ein auf diesem Gebiet arbeitender Biologe, der die materialistische Dialektik nicht bewußt anwendet.

Doch *zurück zur zweiten Tendenz* und der dort getroffenen Feststellung, wonach das Philosophieren am Medium der Wissenschaft einen zunehmend größeren Stellenwert im Gesamt des philosophischen Lebens innehat. Natürlich spielt dabei die Öffentlichkeitswirkung nicht die Rolle eines Maßstabes dafür, wie dieser Trend in die philosophische Grundlagenarbeit selbst rückwirkend eingreift. Oder, mit anderen Worten: Nicht Monods Ethik greift in die weltanschaulich-theoretische Grundlagendebatte ein – dazu ist sie viel zu oberflächlich –, viel stärker tun das beispielsweise die logischen Angebote des „kritischen Rationalismus“ gegenüber der neueren bürgerlichen Sozialwissenschaft, wenngleich diesen überhaupt keine öffentliche Wirkung beschieden ist. Aber aus dieser Verbindung von neuerer bürgerlicher Philosophie mit methodologischen Grundsatzdebatten ergeben sich wiederum neue Effekte, die zu andauernden Trends werden. So kann man feststellen, das wäre *eine dritte Tendenz*, daß sich neuere bürgerliche Philosophie in bemerkenswertem Umfang in die Gewänder der Wissenschaftstheorie und der Gesellschaftstheorie gekleidet hat – was nicht bedeutet, daß jede im Verband der Wissenschaften in den kapitalistischen Ländern sich herausbildende Wissenschaftstheorie philosophischer Natur sein muß. Dabei ist die Industriegesellschaftstheorie – sehen wir von den hier natürlich auch zur Genüge vorhandenen Modifikationen ab – so etwas wie ein theoretisch einigendes Band [61] innerhalb nichtmarxistischer Positionen geworden, die Gesellschaft theoretisch zu erfassen. Diese Theorie hat Eingang gefunden in die verschiedenen bürgerlichen Versuche, Weltmodelle und Zukunftsszenarien

[65] Siehe Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“). In: MEW, Bd. 20, S. 14.

zu konstruieren, die wiederum nicht ohne Einfluß auf weltpolitisch relevante Strategien zur Neukonstituierung der Weltwirtschaftsordnung geblieben sind.[66]

Eine vierte Tendenz: Aus all dem geht ziemlich zwingend hervor, daß sich der mit Beginn der siebziger Jahre andeutende Trend zu einer „praktischen Philosophie" weiter verstärkt hat. Man kann, in dieser Hinsicht von einer regelrechten Sammlungsbewegung innerhalb der bürgerlichen Philosophie sprechen, wenngleich sich das Ganze nicht auf ein einziges Sammelbecken konzentriert; die Neue Rechte beharrt da – wie schon gesagt – auf anderen Grundsätzen wie die Restfraktion der Neuen Linken. Praktisch werden kann diese Philosophie jedoch nur, wenn sie sich tatsächlich auf den Menschen und auf die politischen Prozesse orientiert. Daraus entspringt eine gewisse Konjunktur des bürgerlich-philosophischen Schrifttums zur Deutung des Menschen sowie zu sozialpolitischen und weltpolitischen Fragen. In philosophischen Büchern wird der Versuch gemacht, persönliche Lebensfragen aufzugreifen (Erich Fromm, Alexander Mitscherlich, Carl Friedrich von Weizsäcker), dieses Feld soll nicht mehr nur dem Pfarrer überlassen bleiben. Zunehmend wird Stellung genommen zu praktisch-ethischen Fragen bis hin zur Frage politischer Bürgerentscheidungen (Günter Patzig, Walter Schulz, Paul Lorenzen). Philosophische Argumente fließen ein in die politische Rhetorik und Programmatik; Helmut Schmidt hat versucht, sich als Kantianer zu profilieren, Willy Brandt tritt als Theoretiker globaler Prozesse auf, Franz Josef Strauß entwickelt großen Ehrgeiz, sich als historisch-philosophischer Kopf vom politologischen Kurt H. Biedenkopf abzuheben. Diese Hinwendung zum Praktischen, zum Menschen und zur Politik ist keinesfalls zufällig, sondern erzwungen im Prozeß der geistig-weltanschaulichen Auseinandersetzung der beiden Weltsysteme.

Der Sozialismus ist angetreten, um diese Welt für das Wohl des Menschen umzugestalten und alles zurückzudrängen, was sich gegen den Menschen richtet. Auf dieses Ziel ist seine Politik orientiert, die längst nicht mehr als das Terrain verschlossener Diplomaten, chiffrierter Dokumente und der Geheimdiplomatie [62] gilt, sondern als das klar formulierte Handlungsziel der kommunistischen und Arbeiterparteien.

Schließlich soll noch ein Blick der „Weltphilosophie" gelten, soweit das angesichts der ungeheuren Breite dieses Themas überhaupt möglich ist. Deshalb mit aller Vorsicht folgende *fünfte Tendenz*: Vor den großen sozialen und politischen Bewegungen, die in den Ländern Afrikas, Lateinamerikas und Teilen Asiens vor sich gehen, verblassen manche der aus unserer Sicht für die westeuropäische Philosophie bürgerlicher Herkunft hervorzuhebenden Trends. Bei aller forschungsbedingten Ungewißheit müssen wir mit neuen weltanschaulichen Fronten rechnen, die die Entwicklungsländer gegenüber der dann häufig summarisch betrachteten „europäischen Welt" eröffnen werden. Frantz Fanon gab mit seinem Manifest „Die Verdammten dieser Erde" vor nahezu zwanzig Jahren dazu einen aufrüttelnden Auftakt.[67] Philosophie fragt hier nach der Gleichheit in der Verwirklichung der elementarsten Menschenrechte und hat einen obersten Grundsatz in der dann oft klassenunabhängig vorgetragenen historischen Aufrechnung des. Unrechtes, das die „europäische Welt" der übrigen Welt in der bisherigen Menschheitsgeschichte – gipfelnd in Kolonialismus und imperialistischer neokolonialistischer Politik – zugefügt hat.[68]

Inhaltliche Trends sollen an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Ohne Zweifel würde eine derartige Aufgliederung sehr umfangreich werden. Stärker in den Vordergrund auch des philosophischen

[66] Siehe Herman Kahn: Vor uns die guten Jahre, Wien/München/Zürich/Innsbruck 1976. – RIO-Bericht an den Club of Rome: Wir haben nur eine Zukunft. Reform der internationalen Ordnung. Leitung: J. Tinbergen, Opladen 1977. – Der sechste Bericht an den Club of Rome (J. W. Botkin/M. E. Elmandjra/M. Malitza: Das menschliche Dilemma. Zukunft und lernen, Wien/München/Zürich/Innsbruck 1979) orientiert stärker auf Überlegungen der Theorie der postindustriellen Gesellschaft mit der Hinwendung zu Faktoren des Überbaus und der Wissenschaft (als Lernprozeß). Neuere Versuche zur Bilanzierung der Zukunft der Welt siehe: Global 2000. Der Bericht an den Präsidenten, Frankfurt a. M. 1980.– Werner Rügemer: Die alarmierenden Prognosen von „Global 2000". In: Blätter für deutsche und internationale Politik, 1981, Heft 8, S. 927-945. – Der Mensch. Neue Wortmeldungen zu einem alten Thema. Hrsg. von Dieter Bergner, Berlin 1982, Abschnitt: Mensch und Umwelt. – W. N. Ignatjew: Das Problem des Menschen und die „Weltproblematik". In: Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge, 1981, Heft 6, S. 902 ff.

[67] Frantz Fanon: Die Verdammten dieser Erde, Frankfurt a. M. 1966.

[68] Aurelio Peccei: Die Qualität des Menschen. Plädoyer für einen neuen Humanismus, Stuttgart 1977.

Schrifttums rücken Fragen und Probleme nach der Zukunft der Menschheit, verbunden mit der Reflexion der Ressourcen und der ökologischen Situation auf unserem Erdball. Die globalen Probleme sind es, die auch in die Philosophie Einzug finden. Dennoch geschieht dies nicht unter Verschiebung des Gegenstandes der Philosophie. Die eigentliche ökologische oder globale Problemstellung bleibt der diesbezüglichen Literatur vorbehalten. Aber auf deren Aussagen urteilt bürgerliches Philosophieren – und unter Rückgriff auf. ältere Prognosen, die in der bürgerlichen Philosophie zum „Verhängnis“ von Wissenschaft und Technik bereits vorgetragen worden sind. Im nächsten Kapitel werden wir in Verbindung mit den philosophischen Grundlagen der Gesellschaftstheorien und der Kulturphilosophie diese Frage noch einmal aufgreifen.

[63]

2. Neue Fronten – neue Einsichten?

2.1. Die gesellschaftstheoretischen Anforderungen an die bürgerliche Philosophie und die Frage nach der „Machbarkeit“ sozialer Verhältnisse

Seit Mitte der sechziger Jahre – wenn man den Zeitpunkt ganz grob zu umreißen versucht – ist in den kapitalistischen Ländern eine bemerkenswerte Zunahme von Büchern, Artikeln und propagandistischen Schriften zu verzeichnen, die weder eine Philosophische Deutung noch eine soziologische Detailanalyse sozialer Vorgänge und Gesamtheiten vornehmen, sondern versuchen, betont „unphilosophische“ Aussagen über die Gesellschaft zu machen. Dabei wird jedoch der seinem Wesen nach philosophische Anspruch erhoben, die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit zu erfassen und über ihre grundlegenden Seiten zu befinden. Der Unterschied zum traditionellen bürgerlichen geschichtsphilosophischen Denken ist ausgeprägt und besteht vor allem darin, daß die gegenwärtige Gesellschaft nicht in eine vorgefaßte historische Schematik gepreßt wird – wie etwa bei den Kulturkreistheorien eines Oswald Spengler oder Arnold Joseph Toynbee –, die in der Regel einem idealistischen Konstruktionsprinzip folgt, sondern der Anschein einer sachorientierten Analyse zu erwecken versucht wird. Diese Gruppe von Aussagensystemen über die Gesellschaft kann man als „Gesellschaftstheorien“ bezeichnen.[1] Als „Arbeitsdefinition“ des Begriffs der bürgerlichen Gesellschaftstheorien könnte gelten: *Bürgerliche Gesellschaftstheorien sind Theorien über die Gesellschaft als Ganzes*; *sie versuchen, die Struktur und Dynamik der Gesellschaft als Ganzes zu ermitteln, und zwar im betonten Gegensatz zum historischen Materialismus.*

Auf der Basis dieser Begriffsbestimmung sind *zwei wichtige Abgrenzungen* vorzunehmen. *Einmal* umfassen diese Theorien nicht nur imperialistisches Denken, sondern auch geistige und politische Strömungen, deren Standort differenzierter zu bestimmen ist. Hier sei nur an Theorien erinnert, die in einigen Entwicklungsländern vorgetragen werden und soziale Modelle anstreben, die keineswegs imperialistischer Prägung, aber gleichzeitig auch nicht marxistischer Natur sind. In manchen dieser Theorien (genannt seien die Auffassungen von [64] Léopold Sédar Senghor, Kwame Nkrumah, Julius Nyerere) werden antiimperialistische und antikolonialistische Momente mit älteren afrikanischen Lebensformen sowie gewissen Grundwerten einer kleinbürgerlichen Lebensweise verknüpft.[2] Im vorliegenden Abschnitt soll das Schwergewicht auf die offen bürgerlichen, imperialistischen Gesellschaftstheorien gelegt werden.

Das *andere Merkmal*, das in der Arbeitsdefinition hervorgehoben wird, besteht in der Betonung des „ganzheitlichen“ Erfassens der Gesellschaft. Hierin unterscheiden sich die genannten Theorien vor allem von den Theorien, die nur einen spezifischen Ausschnitt aus der gesellschaftlichen Realität herausgreifen, zum Beispiel die Rechtstheorien, die ökonomischen Theorien, die Politiktheorien usw. Auch innerhalb des Marxismus gibt es ein theoretisches Aussagensystem zur Gesellschaft als Ganzes – den historischen Materialismus. In gewisser Weise ist es berechtigt, wenn man feststellt, daß der historische Materialismus das „Vorbild“ für den größten Teil der nichtmarxistischen Gesellschaftstheorien darstellt – natürlich in einem ganz bestimmten Sinn. Indem der historische Materialismus beansprucht, die Strukturen und Bewegungsgesetze des geschichtlichen und gesellschaftlichen Geschehens wissenschaftlich zu erfassen, was gleichzeitig im historischen Interesse einer bestimmten, der progressivsten und revolutionärsten Klasse liegt, die überall in der Welt die Mehrheit der werktätigen Menschen erfaßt, forderte er das gesamte traditionelle bürgerliche geschichtsphilosophische Denken heraus. Dieses bürgerliche Denken konnte sich mit diesem Anspruch des historischen Materialismus verständlicherweise nicht abfinden. Insofern sind die bürgerlichen Gesellschaftstheorien spezifische Reaktionen auf den historischen Materialismus. Sie stellen Rechtfertigungsversuche des bürgerlichen geschichtlichen Denkens gegenüber dem Marxismus dar.

[1] Dieser Gedankengang ist bereits vorgelegt worden in Reinhard Mocek: Gesellschaftstheorien heute. In: Beiträge zur Kritik der bürgerlichen Philosophie und Gesellschaftstheorie Hrsg. von Rolf Bauermann/Dieter Bergner, Bd. 1, Halle 1981.

[2] Siehe: Ideenkämpfe in Afrika, Asien, Lateinamerika, Berlin 1980.

Das bemerkenswerte Anwachsen des bürgerlichen gesellschaftstheoretischen Schrifttums in den letzten rund fünfzehn Jahren hat folgende Gründe[3]: *Erstens*: Im bürgerlichen Denken ist das Fehlen einer systematischen alternativen Theorie zum historischen Materialismus schon lange beklagt worden. Spätestens seit Max Webers Aufsatz aus dem Jahre 1907, überschrieben mit „Die Überwindung der materialistischen Geschichtsauffassung", ist das deutlich geworden. Die Offensive marxistischen Denkens, die mit dem Erstarken der sozialistischen Weltbewegung einherging, hat dieses Bedürfnis ganz entscheidend verstärkt.

[65] *Zweitens*: Besonders im Ergebnis der Klassenauseinandersetzungen in den sechziger Jahren, an denen Vertreter der sozialwissenschaftlichen Intelligenz und der Studentenbewegung maßgeblich mit beteiligt waren, ist das Bedürfnis nach „neuen" Strategien zur Verbesserung und vermeintlichen Überwindung des Kapitalismus, die aber gleichzeitig nicht dem Marxismus-Leninismus zuarbeiten sollten, immer stärker geworden. Hier liegt die Wurzel für die Tatsache, daß Gesellschaftstheorien ausgearbeitet werden, die ihrem Anspruch nach weder bürgerlich noch proletarisch, weder kapitalistisch noch sozialistisch sein möchten. Obwohl man diesen Anspruch nicht akzeptieren kann – weil diese Theorien und die *ihnen* zugrunde liegenden politischen Strömungen objektiv und subjektiv innerhalb des Gegensatzes zwischen Kapitalismus und Sozialismus eine Position einnehmen –, sind derartige Theorien vor allem aufgrund ihres radikalen Anspruchs auf Gesellschaftsveränderung[4] von den konservativen bürgerlichen Gesellschaftstheorien auch neuerer Prägung zu unterscheiden.[5]

Drittens: Eine wichtige Frage in der gegenwärtigen geistigen Auseinandersetzung zwischen Kapitalismus und Sozialismus besteht in dem Nachweis, welche Gesellschaftsordnung in der Lage ist, wirklich menschenwürdige Lebensbedingungen zu schaffen und dauerhaft zu gewährleisten – der Kapitalismus oder der real existierende Sozialismus. Und hierbei muß man sich zwei philosophischen Fragen stellen: Was sind menschenwürdige Lebensbedingungen? Und: Gibt es theoretische Gewißheit über die Wege und Ziele der gesellschaftlichen Entwicklung?

Während die erste eine ganz komplexe Philosophie zu ihrer Beantwortung erfordert – die in der marxistisch-leninistischen Philosophie erfolgt –, bildet die zweite Frage eine ganz spezifische Aufforderung für die Gesellschaftstheorien. Darüber hinaus muß man auch sehen, daß diese Frage nicht nur rein wissenschaftlicher Natur ist, sondern auch von allen politisch bewußten Menschen mehr oder weniger deutlich formuliert wird. Sie entspricht einemgeistigen Bedürfnis unserer Zeit.

Viertens: Man darf nicht übersehen, daß es viele neue Ereignisse und Entwicklungen gibt, die zur Zeit der Begründung des historischen Materialismus durch Marx und Engels noch nicht vorlagen. Der weltumspannende Prozeß der wissenschaftlich-technischen Revolution und seine Auswirkungen, die ökologischen Vernutzungserscheinungen auf unserem Erdball, der komplizierter gewordene ideologische Klassenkampf, die Gefahr eines von den reaktionären imperialistischen Kräften angestrebten verheerenden neuen Weltkrieges – all diese komplizierten sozialen Fragen bedürfen netter theoretischer Grundlagenarbeit. Inder neueren bürgerlichen Philosophie und Gesellschaftstheorie wird nun [66] mit viel Aufwand an Schrifttum und Propaganda der Eindruck zu erwecken versucht, als berücksichtige der historische Materialismus diese Problemstellungen nicht in genügendem Maße. Ihm wird zwar zuerkannt, daß er die sozialen und ökonomischen Probleme des ausgehenden 19. Jahrhunderts

[3] Die Expansion des bürgerlich-gesellschaftstheoretischen Schrifttums hat natürlich ein Anwachsen marxistisch-leninistischer Polemiken zur Folge. Aus der Fülle der neueren Literatur dazu seien folgende Titel herausgegriffen: W. J. Gulijew/B. P. Löwe/K.-H. Röder: Bürgerliches politisches System und Systemtheorie. Widersprüche und Tendenzen, Berlin 1978. – Denken gegen die Zeit. Die geistige Krise des Imperialismus, Berlin 1981. – Ludwig Elm: Aufbruch ins Vierte Reich? Zu Herkunft und Wesen einer konservativen Utopie, Berlin 1981. – Günther Rose: Modernisierungstheorien und bürgerliche Sozialwissenschaften. Eine Studie zur bürgerlichen Gesellschaftstheorie und Geschichtsideologie der Gegenwart, Berlin 1981. – Р. П. Спакова: Типики социологической теории, Ленинград 1981. – Manfred Buhr/Robert Steigerwald: Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit. Zu den Grundtendenzen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie, Berlin 1981.

[4] Siehe Herbert Marcuse: Konterrevolution und Revolte, Frankfurt a. M. 1973.

[5] Als Paradebeispiel sei hier Niklas Luhmann genannt Siehe dazu Niklas Luhmann: Soziologie als Theorie sozialer Systeme. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 1967, Heft 4. Diesem Aufsatz folgten zahlreiche umfangreiche Abhandlungen.

gut abgebildet habe, aber für die gegenwärtigen Konstellationen sei er unzureichend. An die Stelle des historischen Materialismus müsse nun – demzufolge – das Ensemble von neueren Gesellschaftstheorien treten, die allerdings im konzeptionellen Gegensatz zum historischen Materialismus stehen würden. Mit einem Wort: Der Marxismus-Leninismus sei veraltet, lautet ein zentrales Argument neuerer bürgerlicher Gesellschaftstheorien. Daß dieses Argument aus der Luft gegriffen ist, zeigt nicht nur der Blick auf die neuere Literatur des historischen Materialismus, sondern auch ein Rückblick auf die prognostischen Potenzen des historischen Materialismus in den Werken von Marx, Engels und Lenin. Wer uns beispielsweise heutzutage weismachen will, daß die ökologische Problematik erst zu Beginn der siebziger Jahre unseres Jahrhunderts durch die Theoretiker des Club of Rome entdeckt worden sei, der kann heilsame Belehrung durch die Schriften der Klassiker des Marxismus-Leninismus finden.[6] Andererseits sollten wir nicht übersehen, daß die marxistisch-leninistischen Philosophen auf die ökologischen Folgeerscheinungen in Verbindung mit der wissenschaftlich-technischen Revolution von sich aus in den sechziger Jahren zuwenig oder gar nicht reagiert haben. Dieses vorübergehende Versäumnis wurde inzwischen korrigiert.[7]

Welche konkreten Schritte hat die bürgerliche Philosophie nun unternommen, um dieses Bedürfnis nach Ausarbeitung von „eigenen" Gesellschaftstheorien zu befriedigen? Man ging auf zwei Wegen vor. Einmal besann man sich auf die Argumente gegen den historischen Materialismus, die bereits um die Jahrhundertwende und danach in der bürgerlichen Philosophie vorgetragen worden sind. Zum zweiten entwarf man gezielt neue Gesellschaftstheorien. Wenden wir uns dem ersten Punkt zu.

2.1.1. Die Reaktivierung der „alten Argumente" gegen den historischen Materialismus

Unter einer ganzen Reihe stets wiederkehrender Argumente gegen die materialistische Geschichtsauffassung sollen die beiden bekanntesten herausgegriffen werden. Das ist *erstens* die insbesondere von Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert (Zwei Vertreter des Neukantianismus) vorgenommene Sprengung des [67] einheitlichen Wissenschaftsbegriffes, wie er in der Tradition der klassischen deutschen Philosophie entwickelt worden war. Nach Windelband und Rickert liegt den geschichtlichen und gesellschaftlichen Realitäten nichts Gesetzmäßiges zugrunde. Aus diesem Grunde habe das Nachdenken über Geschichte und Gesellschaft auch nicht das Ziel, diese zu erforschen, sondern sei nur möglich als Kritik des jeweils vorliegenden historischen Denkens, es müsse wertend vorgehen und die prinzipielle nichtkausale Beschaffenheit der Bestandteile aller Kulturen anerkennen. Auf diese Weise war sozialwissenschaftliches Denken nicht mehr miteinander vergleichbar und schon gar nicht mehr auf eine Stufe zu stellen mit den Naturwissenschaften. Zwischen beiden wurde inhaltlich wie methodologisch eine Kluft aufgerissen. Mit diesem Gedankengang ist *zweitens* verbunden, daß die Kategorie des historischen Fortschritts angezweifelt wurde. Beide Argumente sind übrigens Ergebnisse einer empirischen Methodik der Betrachtung von Ereignissen. Indem jedem individuellen geschichtlichen Ereignis ein besonderer Sinn beigelegt wurde, war der Zugang versperrt, vom einzelnen zum historisch Allgemeinen abstrahierend aufzusteigen.

Man kann allerdings nicht nur abbauen, das heißt den geschichtsphilosophischen Materialismus ablehnen. Man muß auch positiv etwas tun, das heißt neue Ideen einführen, um eine Theorie der Gesellschaft zu rekonstruieren. Das geschah in der bürgerlichen Kultur- und Geschichtsphilosophie bzw. Sozialtheorie auf zwei scheinbar entgegengesetzten Wegen – erstens durch die Begründung bzw. Erneuerung des Prinzips des Historismus; zweitens durch die Begründung des Prinzips des Antihistorismus. Beide Prinzipien sind zu Schlagworten verkürzte methodologische Konzepte, um Geschichte und Gesellschaft zu interpretieren.

Was besagt das Prinzip des Historismus? Natürlich, so wird argumentiert, sind alle gesellschaftlichen Erscheinungen historisch bedingt. Aber daraus ergebe sich nicht ihre Erkennbarkeit, sondern vielmehr

[6] Zu verweisen wäre auf die Ausführungen von Engels in seiner Schrift vom „Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen" und viele Ausführungen von Marx im „Kapital". Siehe dazu Reinhard Mocek: Gedanken aber die Wissenschaft, Berlin 1980, S. 254 ff.

[7] Siehe die Arbeit von Horst Paucke/Adolf Bauer: Umweltprobleme – Herausforderung der Menschheit, Berlin 1979, sowie eine Fülle von Zeitschriftenaufsätzen.

die prinzipielle Relativität alles Sozialen. Eine sozialwissenschaftliche Gesetzeserkenntnis sei deshalb erschwert, wenn nicht gar unmöglich. Aber aus diesem Grund sei die Geschichte für die Gegenwart nicht nutzlos. Um sie für die Gegenwart aufzubereiten, müsse man andere Methoden finden als die, wie man meint, vergebliche Methode der Suche nach Gesetzmäßigkeiten.

Drei herausragende Vertreter der neueren bürgerlichen Philosophie haben dazu entsprechende Modelle vorgelegt. Wilhelm Dilthey zum Beispiel vertrat die Auffassung, daß der zentrale Begriff aller Geschichte der Begriff des Lebens sei. Um dieses zu verstehen, müsse man in die „Innerlichkeit" des Lebens blicken, das heißt die jeweils ausgebreitete Individualität reflektierend betrachten, schildern, verstehen. Dieses „Hineinblicken" in die Individualität bildet die Basis für Diltheys methodologischen Zentralbegriff – das „Verstehen". Dieses „Verstehen" ist eine Art Übertragung der am Individuum gewonnenen Einsichten über seine ganzheitlichen Strukturen (Persönlichkeit, Gefühl, Leben) auf die Geschichte, wo sich dasselbe nur im größeren Maßstab zeige und wiederhole. Dil-[68]theys Reduktion der Geschichte auf Psychologie begründete eine fortwirkende Form des geschichtsphilosophischen Subjektivismus.

Martin Heidegger war ebenfalls um eine Methodologie bemüht, die dem Phänomen der Geschichte angepaßt sein sollte. Er unterscheidet zwischen der wirklichen Geschichte und der „Geschichtlichkeit". Letzteres sei das eigentliche Medium, um Geschichte philosophisch zu erfassen, während die wirkliche Geschichte das Feld des Historiographen sei. „Geschichtlichkeit" ist dabei ein recht mystischer Vorgang im Bewußtseinsinneren, von dem das existentielle Dasein des Individuums abhängig sei. Obwohl Heideggers „Geschichtlichkeit" insofern von einem echten Problem ausgeht, als sie nach der Besonderheit der menschlichen Geschichte fragt daß der Mensch verantwortlich in eine Zeit gestellt ist –, wird ihr Gehalt durch Deutung, durch den Rückgriff auf die Kategorie der „Ur-Zeit", die recht schwierig als die sich zeitigende Zeit bestimmt wird, verdunkelt. Heideggers Geschichtsmodell ist mystisch.

Schließlich hat Hans-Georg Gadamer eine dritte geschichtsphilosophische Position, die unter die Rubrik des „Historismus" einzuordnen ist, entwickelt: die Konzeption der „hermeneutischen Wirkungsgeschichte". Ihr Postulat lautet. Um mit der Geschichte etwas anfangen zu können, um sie verstehen zu können, müsse man mit ihr sprechen, Fragen an sie richten, das jeweils historisch „Gemeinte" erfragen. Nur in diesem Dialog mit der Geschichte käme ihre Wirkung auf die Gegenwart zutage. Selbstverständlich liegt dem auch eine richtige Idee zugrunde – die Idee, daß Geschichte nie in ihrer ganzen Totale auf die Gegenwart übertragen wird; daß die Aneignung von Erbe und Tradition stets mit dem Blick auf aktuelle Aufgaben und Interessen geschieht. Dabei kommt stets ein Dialog mit der Geschichte zuwege und auch das, was man einen „Lernprozeß" nennen könnte. Die Kernfrage besteht aber nun darin, nach welchen Grundsätzen dieser Dialog mit der Geschichte bewerkstelligt wird. Ist es der bloße Vergleich historischer Analogien? Oder muß man an die Geschichte die Eile der Ausprägung bestimmter allgemeiner Gesetzmäßigkeiten anlegen – so etwa die Eile, inwieweit sich in ihren jeweiligen Etappen ein bestimmtes Niveau der materiellen Produktivkräfte herausgebildet hat, das mit den herrschenden Produktionsverhältnissen nicht mehr korrespondiert, daß auf dieser widersprüchlichen Grundlage dann auch die ideellen Interessenkämpfe verständlich werden usw.? Natürlich ist von einem derartigen Konzept bei Gadamer nichts zu finden. Gadamers „Gespräch" mit der Geschichte meidet die Reflexion des materiellen Lebensprozesses, ignoriert den Klassenkampf als Triebkraft gesellschaftlicher Entwicklung.

Alle drei genannten Spielarten des Historismus erkennen eine gewisse Bedeutung der Geschichte für die Gegenwart an – jedoch wird hinsichtlich einer tatsächlichen entwicklungstheoretisch faßbaren Verbindung von Geschichte und Gegenwart eine Wand des Zweifels errichtet. Zwischen Geschichte und Gegenwart bestehe keine organische und gesetzmäßige Verbindung, sondern eigentlich eine Kluft. Um diese Kluft zu überwinden, müsse man Methoden wie Inter-[69]pretation, Sinndeutung, Rückgriff auf die Inhalte des „Ur-Zeitlichen", was das auch immer sei, usw. entwickeln. Der Historismus bildet das idealistische Gegenmodell zur historisch-materialistischen Konzeption geschichtlicher Gesetzmäßigkeit.

Was besagt das Prinzip des „Anti“historismus? Dieses Prinzip besagt, daß die Geschichte eigentlich schon abgelaufen sei. Ausgehend vom Kulturpessimismus eines Friedrich Wilhelm Nietzsche hat vor allem Oswald Spengler in seinem Werk „Der Untergang des Abendlandes“ (1919) den Gedanken der Geschichtslosigkeit der Gegenwart in das neuere bürgerliche geschichtsphilosophische Denken eingebracht. Dieser philosophische Gedanke widerspiegelt die Tatsache, daß eine gesellschaftliche Klasse ohne Zukunft sich selbst als geschichtslos empfinden muß und dabei diese Empfindung als symptomatisch für die ganze Gesellschaft ausgibt. In neuerer Zeit ist dieses Prinzip des Antihistorismus besonders durch den „kritischen Rationalismus“ verbreitet worden. Karl Raimund Popper vertritt die These, daß nicht die Geschichte determiniert sei, sondern daß der menschliche Sachverstand Geschichte und Gegenwart determiniere. Er empfiehlt eine Sozialtheorie des „social engineering“[8], der kleinen Veränderungen, des Verzichts auf jede tiefgreifende soziale Strukturwandlung, natürlich auf jede Revolution. Eine auf der Voraussetzung der Existenz gesellschaftlicher Gesetze vorgenommene Planung ist für Popper sinnlos. Insofern ist dieses gesellschaftstheoretische Programm für eine sozialreformistische Ideologie bestens geeignet – und insofern nicht zufällig hat sich die Sozialdemokratie nachdrücklich um Herrn Popper als ideelles Parteimitglied beworben.[9]

Für den Antihistorismus ist also jeglicher Bezug auf die Geschichte abzulehnen. Beide genannten Prinzipien – der Historismus und der Antihistorismus – widersprechen sich jedoch im Grunde genommen nur äußerlich. Beide versuchen, auf verschiedenem Weg dasselbe Ziel zu erreichen, nämlich den Nachweis zu führen, daß die Geschichte keine tragfähige Basis für die Erkenntnis der Gesellschaft bilde. In der Ablehnung von gesellschaftlichen Entwicklungsgesetzen sind sich beide einig – eine Kategorie des objektiv begründbaren historischen Fortschritts sei nicht aufweisbar.[10]

Bislang sind nahezu ausschließlich Namen aus der deutschen philosophischen Tradition genannt worden. Im Unterschied zu dieser deutschen bzw. westeuropäischen Geistesgeschichte – denn Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger und Karl Raimund Popper blieben in ihrer Wirkung natürlich nicht auf den deutschspra-[70]chigen Raum beschränkt – haben die Sozialtheoretiker in den USA ihre Gesellschaftstheorien nicht so offenkundig an die Tradition eines Rickert und Dilthey angeschlossen. Im Grunde genommen teilen sie jedoch auch die beiden Postulate, die geschichtlichen Gesetze abzulehnen und den Fortschritt zu relativieren. Aber die Amerikaner haben einen weit stärkeren Bezug zur politischen Soziologie, ihre Gesellschaftstheorien sind zumindest terminologisch einfacher und demzufolge viel weiter verbreitet.[11] Auf einige Ausprägungsformen des gesellschaftstheoretischen Denkens wollen wir nun zu sprechen kommen, wenngleich eine eingehendere Analyse hier nicht getroffen wird, da sie andernorts vorgelegt wurde.[12]

2.1.2. Die Ausarbeitung neuer Gesellschaftstheorien

Das Versagen der bürgerlichen „Geschichtsmetaphysik“ bei der Analyse gesellschaftlicher Prozesse, aber gleichermaßen auch die Offensive der kommunistischen Weltbewegung – sie hat auf der Basis der materialistischen Geschichtsauffassung im Hinblick auf die. Grundprobleme der Menschheit

[8] Karl R. Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bern 1957. – Siehe auch Kapitel 3.2. des vorliegenden Buches.
[9] Siehe Dieter Bergner/Reinhard Mocek: Bürgerliche Gesellschaftstheorien, Berlin 1976, insbesondere Abschnitt 5.3.
[10] Siehe Wilhelm Dilthey: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. In: Gesammelte Schriften, V. Bd., Leipzig/Berlin 1924. Martin Heidegger: Sein und Zeit. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 8, Halle 1927. Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode, Tübingen 1965.
[11] Siehe W. G. Kalenski/R. Mocek/B. P. Löwe: Politologie in den USA. Zur Kritik imperialistischer Machtkonzeptionen, Berlin 1971.
[12] Siehe Dieter Bergner/Reinhard Mocek: Bürgerliche Gesellschaftstheorien. – Gleichzeitig erschien die dem gleichen Gegenstandsbereich gewidmete Arbeit von Alfred Bönisch/Dieter Reichelt: Bürgerliche Gesellschaftskonzeptionen und Wirklichkeit, Berlin 1976. – Der Position des „kritischen Rationalismus“. angenähert, hat K.-T. Schuon eine monographische Überblicksdarstellung vorgelegt: Bürgerliche Gesellschaftstheorie der Gegenwart, Köln 1975. Seitdem sind Versuche, das ganze Feld bürgerlicher Gesellschaftstheorie darzustellen und kritisch zu konfrontieren, ausgeblieben. Das bedeutet jedoch nicht, daß dieses Terrain unbearbeitet bliebe – siehe dazu die Reihe „Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie“, herausgegeben von Manfred Buhr, in der gesellschaftstheoretische Themen überwiegen. Zum Stand der Diskussion siehe auch die Materialien des V. Philosophiekongresses der DDR, Arbeitskreis 7. In: Dialektik des Geschichtsprozesses in der Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus, Berlin 1980.

heute echte und konkrete Perspektiven vorzuweisen – bedingten, daß sich Theoretiker der bürgerlichen Gesellschaft verstärkt und konzentriert der. Ausarbeitung von Gesellschaftstheorien zugewandt haben. Ergebnis dieser Hinwendung und Anpassung verschiedenster vorliegender Sozialtheorien ist ein, ziemlich breites Spektrum von Gesellschaftstheorien; sie erheben den Anspruch, gegenstandsbezogene und handlungsorientierende Aussagen vorzulegen.

Diese bürgerlichen Gesellschaftstheorien sind gegenwärtig die in der ideologisch-weltanschaulichen Klassenauseinandersetzung verbreitetsten und meisteingesetzten bürgerlichen Positionen; sie sind für die politischen Programme bürgerlicher konservativer wie reformistischer Parteien direkt nutzbar und liefern in den Massenmedien eine Argumentationsbasis gegenüber den Ideen des Marxismus-Leninismus. Sie bilden die Grundlage für Schlagwortbezeichnungen für die kapitalistische und die sozialistische Gesellschaft (Konsumgesellschaft, Massengesellschaft usw.) und sind aufgrund meist eingängiger und einfacher [71] Grundthesen zur vorgeblichen Erklärung gesellschaftlicher Erscheinungen von den Sozialwissenschaften leicht abrufbar. Darüber hinaus werden sie auch von sich gesellschaftstheoretisch orientierenden Naturwissenschaftlern zunehmend rezipiert.

Für die ihnen zugewiesene Funktion, bürgerliche Klassenherrschaft zu stabilisieren, eignen sich diese Gesellschaftstheorien durch folgende Prämissen, die von ihren rund zwei Dutzend inzwischen nachweisbaren Varianten mit mehr oder weniger großen Abweichungen geteilt werden: *Erstens* wird – in betonter Abwehr der Grunderfahrung unserer Epoche, daß der Kapitalismus unfähig ist, die gegenwärtigen Probleme der Menschheit zu lösen – eine vorgebliche Zukunftsoffenheit des Kapitalismus propagiert. *Zweitens* wird nachzuweisen versucht, daß die Überlebenschance des Kapitalismus in der „Schöpferkraft" der kapitalistischen Produktionsweise liege, und dies vor allem mit der behaupteten wesensgemäßen Einheit von Kapitalismus und wissenschaftlich-technischem Fortschritt begründet.[13]

Um diese Einheit glaubhaft zu machen, werden die großen Widersprüche, die sich im Prozeß der kapitalistischen Vernutzung von Wissenschaft und Technik ergeben, als Organisations-, Institutions- und Effizienzprobleme behandelt. Vor allem zu diesem Fragenkomplex versteht sich die bürgerliche Gesellschaftstheorie als Therapeutikum. *Drittens* wird der Grundwiderspruch der kapitalistischen Produktionsweise nicht mehr nur schlechthin geleugnet, sondern er wird in vielfach abgeschwächter Form als regulierbar interpretiert. Auch von dieser Warte aus öffnet man sich den Blick für eine „konstruktive Kritik", insbesondere an solchen Strukturen, die der Konfliktregulierung im Wege stehen. *Viertens* schließlich wird die Tatsache, daß der Imperialismus nicht in der Lage ist, gesamtgesellschaftliche Handlungsziele zu begründen, daß die Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft durch tiefe Antagonismen gekennzeichnet ist, dadurch theoretisch abzufangen versucht, daß eine schicksalhafte Kluft zwischen Individuum und Gesellschaft erfunden, wird, die für alle Gesellschaften seit dem Aufbruch des Menschen aus dem Naturzustand symptomatisch sei.

Obwohl tragen der Einteilung bzw. Aufgliederung der bürgerlichen Gesellschaftstheorien kein erstrangiges Problem ihrer Kritik bilden, sind sie für die Bestimmung der Wirkungsebenen dieser Theorien nicht zu umgehen.[14] *Entsprechend den vorgenannten vier ideologischen Funktionen kann man die bürgerlichen Gesellschaftstheorien danach klassifizieren, auf welcher Ebene sie hauptsächlich wirksam werden.*

[72] Eine erste Gruppe stellen Gesellschaftstheorien dar, die auf die historische Rolle der bürgerlichen Gesellschaft insgesamt sowie auf deren Zukunftsaussichten blicken. Theorien dieses Typs treten vorwiegend als Epochendeutungen auf. Die größte Rolle spielten dabei bislang zweifellos die Theorien der Industriegesellschaft sowie der „postindustriellen" Gesellschaft. Stärker in den Vordergrund traten in den letzten Jahren die sogenannten Modernisierungstheorien, in denen der Versuch unternommen wird, „eine Theorie des universal-historischen Prozesses seit Entstehung des Kapitalismus und

[13] Zur Bandbreite der Probleme ist nach wie vor das Buch: Wissenschaft und Produktion im Sozialismus, Berlin 1976, überaus aufschlußreich. Die Problemlage für die kapitalistische Welt beleuchtet „Global 2000".

[14] Daß man eine streng einem philosophischen Gliederungsprinzip folgende Aufteilung nicht wählen kann, weist darauf, daß wir es bei den Gesellschaftstheorien mit einer recht eigenständigen Gruppe „zwischen" Philosophie und Sozialwissenschaft zu tun haben. Prinzipielles dazu in Dieter Bergner/Reinhard Mocek: Bürgerliche Gesellschaftstheorien, II. Kapitel.

darüber hinaus eine historisch und empirisch fundierte Theorie der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung“ auszuarbeiten, die über bestimmte „industriegesellschaftstheoretische Denkschemata“ hinausgehen soll.[15] Dieser weitgefaßte Anspruch scheiterte an dem Unvermögen, den vulgärökonomistischen Ansatz der Industriegesellschaftstheorie tatsächlich theoretisch zu überwinden. An die Stelle der Dominanz von Technologie und Produktion trat die Erweiterung durch mehrere soziale Faktoren, wodurch der beschränkte Horizont der Industriegesellschaftstheorie aber allein deshalb schon nicht wirklich zu bannen war, weil die objektive Dialektik der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse zu den materiellen Produktivkräften, von Basis und Überbau nicht erfaßt wird.[16] Dennoch ist unverkennbar, daß die Weiter gespannte theoretische Fragestellung der Modernisierungstheoretiker einen immer größeren Einfluß unter den Gesellschaftstheoretikern in den USA und auch in der BRD erhält. Der gemeinsame – geschichtsphilosophische – Grundgedanke sowohl der Industriegesellschaftstheorie, der Theorie von der „postindustriellen“ Gesellschaft und der Modernisierungstheorien besteht darin, daß sich mit der Herausbildung des Kapitalismus ein prinzipiell neuer Typ sozialer Verhältnisse herausgebildet habe, der allein den Anforderungen der Entwicklung von moderner Zivilisation und Technik gewachsen sei. Die sozialistischen Länder werden dabei als Sonderfälle diesen Gesellschaftstheorien „eingepaßt“, natürlich in der Version der bürgerlichen Sozialismuskritiker als „uneffektive“; als hätte nicht allein der Weltsozialismus seine Fähigkeit, die moderne Entwicklung der Produktivkräfte zu meistern, unter Beweis gestellt – im Gegensatz zum Imperialismus! Mit der Industriegesellschaftstheorie verbunden sind jene Konzepte, die die Gesellschaft und ihre Probleme unter dem Gesichtspunkt der wissenschaftlich-technischen Revolution untersuchen. Hier wären die Technokratietheorien zu nennen, schließlich neuere wissenssoziologische Theorien sowie bürgerlich-ökonomische Theorien mit umfassenderem Anspruch.

Eine *zweite* Gruppe von bürgerlichen Gesellschaftstheorien betrachtet gesellschaftliche Zusammenhänge unter systemtheoretischem Aspekt. Die Grundidee der Systemtheorie der Gesellschaft besteht in der Annahme, daß man die Gesellschaft über deduktiv entwickelte Modelle interpretieren müsse – unter Anwendung der allgemeinen Systemtheorie. Die Möglichkeit dazu bestehe, weil die [73] „modernen Gesellschaften“ (auch hier wird kein wesensgemäßer Unterschied zwischen Kapitalismus und Sozialismus gesehen) durch die Entwicklung von Wissenschaft und Technik einen hohen Grad an Komplexität und Steuerfähigkeit erreicht hätten, was einen zunehmenden Widerspruch zu traditionellen Leitungsformen gesellschaftlicher Einrichtungen ergeben habe. Die Systemtheorien der Gesellschaft bleiben allerdings bei dieser Annahme nicht stehen – die ja für sich genommen nicht falsch ist, denn neue und effektive Formen der Leitung gesellschaftlicher Prozesse zu erproben ist eine Aufgabe, die auch vor der sozialistischen Gesellschaft steht: Wir denken dabei etwa an die Bildung der Kombinate als neue und effektive Form sozialistischer Produktionsverhältnisse unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Revolution. Sondern die Systemtheorien übergehen den Sachverhalt objektiver gesellschaftlicher Gesetze und betrachten Gesellschaft als Ansammlung von Gegebenheiten, die mit geeigneter Methodik (eben der Systemtheorie) dem ordnenden Eingriff gegenüber gefügig zu machen sei. Die reale Dialektik von Geschichte und Gesellschaft findet in der Systemtheorie keine Berücksichtigung.[17]

Angesichts der krisenhaften Entwicklung der imperialistischen Welt und der Tatsache, daß die Widersprüche des Imperialismus nicht zu leugnen, nicht systemtheoretisch umzuformulieren sind, hat der Einfluß der Systemtheorien der Gesellschaft in den letzten Jahren sichtbar abgenommen.

Eine *dritte* Gruppe widmet sich vor allem der Problematik von Individuum und Gesellschaft. Hier sind vor allem anthropologische, kulturanthropologische und neofreudistische Theorien sowie die verschiedenen Interaktionstheorien zu nennen.

Kulturanthropologische Gesellschaftstheorien beispielsweise gehen davon aus, daß das menschliche Individuum als Zentrum aller Gesellschaft ein eigenartiges Doppelwesen sei (homo-duplex-Theorem), bestehend aus dem homo internus (der innere Mensch, das Ich) und dem homo externus (die nach

[15] Günther Rose: Modernisierungstheorien und bürgerliche Sozialwissenschaften, Berlin 1981, S. 12.
[16] Siehe H.-U. Wehler: Modernisierungstheorie und Geschichte, Göttingen 1975.
[17] Siehe W. J. Gulijew/B. P. Löwe/K.-H. Röder: Bürgerliches politisches System und Systemtheorie.

außen gerichteten Aktivitäten und Verpflichtungen des Menschen). In der modernen wissenschaftlich-technischen Gesellschaft nun habe sich der homo internus vom homo externus entzweit. Dieser Zwiespalt sei die Ursache aller Übel, er zeigt sich im Gegensatz zwischen dem hilflosen Individuum und den Zwängen der abstrakten Gesellschaft, denen es ausgeliefert sei. Trotz des metaphysischen Ausgangspunktes engagiert sich diese Theorie auch zu ziemlich harter Kapitalismuskritik (Anton Zijderveld), verharrt aber überwiegend im Nachsinnen über die Errichtung einer Soziologie der Institutionen (Peter Berger, Thomas Luckmann). Für eine Erklärung sozialökonomischer Gegensätze und politischer Strukturen ist diese Theorie allerdings mehr als hilflos (siehe hierzu auch Abschnitt 3.2.).

Einen *vierten* Schwerpunkt im bürgerlichen gesellschaftstheoretischen Denken bilden seit Beginn der siebziger Jahre die sogenannten Weltmodelle. In die Dis-[74]kussion gebracht in Verbindung mit Analysen zur ökologischen Bedrohung der Menschheit, haben sie die traditionelle futurologische Literatur weitgehend ersetzt. Nachdem eine gewisse Zeit die bürgerliche Literatur zum Thema Weltmodell stark auf die Ermittlung und Analyse von Ressourcen ausgerichtet war, ist bald der gesellschaftstheoretische Kern dieser Schriften offenbar geworden, und er wird von der einschlägigen bürgerlichen Literatur auch betont in den Vordergrund gestellt (Aurelio Peccei, Herman Kahn, Jan Tinbergen). Kahn entwirft auf der Basis der Theorie des „postindustriellen" Gesellschaft eine weitgehend geschlossene. Theorie einer ausrechenbaren Weltzukunft. Die weltanschaulich-moralische Diskrepanz zwischen den bisher vorliegenden Weltmodellen ist allerdings enorm – sie reicht vom abgrundtiefen Pessimismus eines Meadows bis zum forschen Optimismus eines Kahn, dessen Modell in der BRD mit dem programmatischen Titel „Vor uns die guten Jahre"[18] veröffentlicht wurde. Daß auf dem ökologischen Problemberg, verbunden mit utopisch-kleinbürgerlichen und traditionell-lebensphilosophischen Theoriefragmenten, sich inzwischen eine nahezu selbständige gesellschaftstheoretische Strömung zwischen „pseudosozialistischen Ambitionen" und idealistischer Philosophie herausgebildet hat, konnte Robert Steigerwald beeindruckend demonstrieren.[19] Über den politischen Kurswert der darauf basierenden „grünen Bewegung" sind noch Urteile zu bilden; es wäre zu hoffen, daß die Protestaktionen gegen die imperialistische Vernutzungspolitik stärker auf diejenigen politischen Kräfte in den kapitalistischen Ländern orientieren, die objektiv Bündnispartner dieses Protestes sind, aber gleichzeitig mehr gesellschaftstheoretische Klarheit in diese Aktionen bringen: die marxistisch-leninistisch fundierte Arbeiterbewegung.

Etwas für sich stehen *fünftens* die sogenannten pseudosozialistischen Gesellschaftstheorien.[20] Unter pseudosozialistischen Theorien sind diejenigen Theorien zur Gegenwart und Zukunft der Gesellschaft zu verstehen, die einige Aspekte des wissenschaftlichen Sozialismusmodells im Munde führen, jedoch [75] wesentliche Voraussetzungen für die Errichtung einer sozialistischen Gesellschaft theoretisch eliminieren. Sie tragen dem großen Widerhall, den die Idee des Sozialismus unter den Werktätigen aller Länder findet, Rechnung. Ihre Verfechter betrachten sich andererseits als theoretisch qualifizierte Kritiker des realen Sozialismus. Folgende grundlegenden Voraussetzungen für die Errichtung einer sozialistischen Gesellschaft werden von ihnen offen bekämpft oder einfach übergangen: die Erkenntnis, daß die Arbeiterklasse die progressivste Klasse und damit der wichtigste soziale Faktor unserer Epoche, das Subjekt des gegenwärtigen Geschichtsprozesses ist; die Einsicht in den

[18] Herman Kahn: Vor uns die guten Jahre. Ein realistisches Modell unserer Zukunft, Wien/München/Zürich/Innsbruck 1976. – Die Weltmodelldebatten haben inzwischen durch die Veröffentlichung der noch im Auftrage Präsident James Earl Carters angefertigten Studie „Global 2000" neue Impulse erhalten. Diese umfangreiche Arbeit bestätigt die im Text getroffene Feststellung der von weltanschaulicher Orientierungslosigkeit und Unsicherheit zeugenden Schocktherapie im Spannungsfeld zwischen Optimismus und Pessimismus. Abgesehen von dem umfangreichen Material, verweist die im weiteren Sinne weltanschauliche Ratlosigkeit darauf, auf welchem historischen Selbstverständnis die Urheber dieser Studie sich befinden: Der geschichtsphilosophische Blick, der Fortschrittsbewußtsein durch Erkenntnis von Zusammenhängen speist, ist bürgerlichem Denken abhanden gekommen. Zur Charakteristik von „Global 2000" siehe Werner Rügemer: Die alarmierenden Prognosen von Global 2000. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, 1981, Heft 8, S. 925-945.

[19] Siehe: Dialektik des Geschichtsprozesses in der Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus, S. 316/317.

[20] Dieser Terminus wurde von einer ganzen Reihe von Diskussionsteilnehmern während der Debatten auf dem V. Philosophiekongreß der DDR nicht akzeptiert. Wir halten ihn für verwendbar, allerdings dürfte er keine inhaltlich eigenständige Gruppe von Gesellschaftstheorien umfassen, sondern orientiert auf die politischen Absichten der jeweiligen Vertreter dieser Theorien. Und das ist ja keineswegs immer eindeutig zu bestimmen.

Zusammenhang der historischen Mission der Arbeiterklasse mit der Notwendigkeit einer marxistisch-leninistischen Kampfpartei; die Erkenntnis von der bestimmenden Rolle der Produktionsverhältnisse innerhalb der materiellen Strukturen der Gesellschaft; die Theorie von der gesetzmäßigen Ablösung der kapitalistischen Gesellschaftsformation durch die kommunistische auf dem Wege einer revolutionären Umwälzung. Der Anspruch einiger führender Vertreter pseudosozialistischer Gesellschaftstheorien, die marxistische Theorie angemessen weiterzuführen, wird allein angesichts des soeben genannten Katalogs der Revision des Marxismus-Leninismus durch ebendiese Theoretiker ad absurdum geführt. Hinzu gesellt sich eine entsprechende politische Argumentation: die Verleumdung des realen Sozialismus, die Entstellung und Verfälschung des Charakters der kommunistischen und Arbeiterparteien, die Entstellung des Charakters der sozialistischen Staatsmacht.

Auf der anderen Seite kommen die pseudosozialistischen Gesellschaftstheorien um einige Grundfragen nicht herum. In welcher Argumentation auch immer, der Sozialismus als eine neue Gesellschaftsordnung, die unausweichlich ist und die sich in einigen grundlegenden qualitativen Gesichtspunkten von der kapitalistischen Ausbeutergesellschaft unterscheiden muß, wird anerkannt. Damit wird strenggenommen der real existierende. Kapitalismus theoretisch verabschiedet. Pseudosozialistische Theorien können sich ferner auf der Suche nach der politischen Kraft, die diese kapitalistische Ordnung zu stürzen in der Lage ist, nur auf faktische antiimperialistische Kräfte stützen.

In diesem Zusammenhang ist das gesellschaftstheoretische Programm der „Neuen Linken“ zu nennen – eine Kennzeichnung, die bekanntermaßen reichlich unbestimmt ist, jedoch als Sammelbegriff für eine sich Ende der sechziger Jahre breit formierende antikapitalistische und gleichzeitig pseudosozialistische Programme verkündende Bewegung verwendet werden kann. Ebensowenig ist es möglich, das gesellschaftstheoretische Programm der „Neuen Linken“ eindeutig dingfest zu machen. Jedoch als wichtige, den gesellschaftlichen Protest Hunderttausender während der Zeit der Studentenbewegung tragende Gesellschaftstheorie, die zudem noch eine gewisse Nähe zu Marxschen Kategorien betont hat, ist es nicht zu übergehen. Eine Grundidee dieses Programms in der Darstellungsform durch Herbert Marcuse besteht darin, daß die von der „Neuen Linken“ [76] bekämpfte kapitalistische Gesellschaft durch Wissenschaft und Technik legitimiert werde. Kampf gegen den Imperialismus (ähnlich liege das, so Marcuse später, mit dem Verhältnis von Wissenschaft und Sozialismus – also eine eindeutige Frontstellung gegen den realen Sozialismus!) bedeutet nach Marcuse Kampf gegen die kapitalistische Wissenschaft und Technik sowie gegen ihre Institutionen unter Ausnutzung dieser Institutionen. Diese Orientierung erhält eine gesellschaftstheoretische „Absicherung“ durch eine Fehlinterpretation der wissenschaftlich-technischen Revolution. Nach Marcuse sei die Wissenschaft bereits zur unmittelbaren Produktivkraft geworden, womit die führende Rolle der Arbeiterklasse durch die Führungsrolle der Träger des wissenschaftlich-technischen Fortschritts abgelöst werden müsse. Entsprechend erblickt Marcuse den Ausgangspunkt für eine revolutionäre Erneuerung der Gesellschaft auch nicht in den Zentren der Arbeiterklasse, sondern in den Zentren der Wissenschaft. Dieses Konzept wird flankiert durch eine auf den Traditionen der Psychoanalyse stehende Theorie der „sexuellen Befreiung“, in deren Ergebnis der neue Mensch wesentlich mit entstehen werde. In seinen letzten Lebensjahren hat Marcuse – angesichts dessen, daß sein Programm in der Zeit der Studentenbewegung gescheitert war, denn diese war natürlich nicht zu einer revolutionären Erneuerung der Gesellschaft in der Lage – neue Handlungsprogramme einer gesellschaftlichen Veränderung entworfen, die auf die Rolle der Frauenbewegung und der Kunst konzentriert sind. Damit hat sich Marcuse völlig von einer sozialökonomischen Analyse der Gesellschaft entfernt.[21]

Die pseudorevolutionäre Programmatik der Gesellschaftstheorie der „Neuen Linken“ hat zweifellos viel Schaden unter den progressiven politischen Kräften, insbesondere der Jugend, in den kapitalistischen Ländern angerichtet; das betrifft besonders die Bündnisfrage zwischen Arbeiterklasse und Intelligenz. Wenn diese Theorie überhaupt etwas Positives gestiftet haben sollte, dann könnte es darin bestehen, daß sie manche ihrer jungen Anhänger darauf gebracht hat, sich wirklich einmal genauer mit der wissenschaftlichen Revolutionstheorie des Marxismus-Leninismus zu befassen.

[21] Siehe Herbert Marcuse: Zeitmessungen, Frankfurt a. M. 1975.

2.1.3. Materialismus und Gestaltbarkeit der Gesellschaft

Das Anliegen bürgerlicher Gesellschaftstheorien, Wissen um gesellschaftliche Zusammenhänge bereitzustellen, auf dessen Basis die kapitalistische Gesellschaft entsprechend den Herrschaftsinteressen der bürgerlichen Klasse gestaltbar wird – und zwar gestaltbar in einem krisenfreien, harmonischen Sinn –, ist durchweg nicht realisierbar, es erwies sich als utopisch. Die Idee von der „Machbarkeit" aller gesellschaftlichen Verhältnisse taugt in idealistischer Fassung nichts. In [77] materialistischem Gewand liegt dieser Idee eine echte Einsicht in das Wesen gesellschaftlicher Verhältnisse zugrunde, die Einsicht nämlich, daß der gesellschaftlich handelnde Mensch, das geschichtliche Subjekt also, keineswegs hilflos den vermeintlich „ehernen" Gesetzen der Geschichte ausgeliefert ist, sondern aufgrund der Einsicht in die Gesetze die Gesellschaft nicht nur zu gestalten vermag, sondern auch gestalten muß. Ohne das handelnde Geschichtssubjekt geschieht in der Geschichte und Gesellschaft nichts – die objektiven Gesetze (oder, geschichtsphilosophisch ausgedrückt, das „Objekt") setzen sich nicht von allein, im Selbstlauf durch. Zwar ist es ein großer Unterschied, ob diese Gestaltung auf der Grundlage wissenschaftlicher Einsicht in diese Gesetze vorgenommen wird oder nur spontan geschieht. Die Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft kann letztlich nur auf der Basis ihrer wissenschaftlichen Erkenntnis und darauf fußender massenhafter geschichtlicher Aktionen geleistet werden.

Natürlich sind Klassenaktionen des Proletariats möglich – und das bedarf keines Beweises mehr –, die sich gegen den Kapitalismus richten, aber die nicht über eine wissenschaftliche Einsicht in die Bewegungsgesetze der kapitalistischen Gesellschaftsformation verfügen. Insofern haben objektive gesellschaftliche Gesetze auch eine solche Auswirkung auf das gesellschaftliche Bewußtsein, daß in ihrem Sinne gehandelt werden kann, ohne daß sie im echten wissenschaftlichen Sinne festgemacht worden sind. Das erklärt sich daraus, weil die objektiven Gesetze nicht als reine Ideen über den gesellschaftlichen Verhältnissen dahinschweben, sondern sich in den materiellen Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens zeigen. Der gesetzmäßige Gegensatz von Kapital und Arbeit wird vom Arbeiter im Kapitalismus empfunden, auch ohne daß er von sich aus in der Lage wäre, diesen Gegensatz als gesetzmäßigen zu erkennen, ohne die Bekanntschaft mit der wissenschaftlichen Theorie darüber. Die Ausbeutung wird vom Proletariat empfunden, ohne daß das gleichbedeutend wäre mit der massenhaften Erkenntnis des Wesens von Ausbeutung – die im Mehrwertgesetz vorliegt. Aber auch vor der wissenschaftlichen Einsicht in dieses Mehrwertgesetz – eine der beiden großen Entdeckungen von Marx, wie Engels einmal schrieb[22] – war die Ungerechtigkeit dieses Zustandes erfaßt worden und bereits im breiten Umfang zum Impuls antikapitalistischer Aktionen des Proletariats geworden.

Gesellschaft ist also in gewissem Sinne „machbar" – eben auf der Grundlage der Einsicht in gesetzmäßige Zusammenhänge. Diese Machbarkeit hat subjektive Grenzen dort, wo die wissenschaftliche Einsicht noch ungenügend ist und wo es nicht zu einheitlichen gesellschaftlichen Aktionen kommt. Eine ideologisch und politisch zersplitterte Arbeiterbewegung, gar eine desorientierte, ist in weitaus schlechterer Weise in der Lage, die objektiven Gesetzmäßigkeiten (ihre „historische Mission") der Gestaltung einer ausbeutungsfreien Gesellschaft durch-[78]zusetzen; fehlt ihr dabei gar eine zielklare marxistisch-leninistische Partei, dann erweist sich das Erreichen dieses Zieles als unmöglich.

Die bürgerliche Idee der Machbarkeit der Gesellschaft verzichtet auf die Einsicht in objektive Gesetzmäßigkeiten des Geschichtsprozesses und postuliert eine mehr oder weniger totale Gestaltungsfreiheit. Aus der Gesellschaft könne man – so wäre diese Haltung in etwa zu charakterisieren – prinzipiell alles machen; es komme nur darauf an, für derartige Programme eine entsprechende gesellschaftliche Zustimmung zu erhalten. Insofern sind bürgerliche Gesellschaftstheorien stark an einem gesamtgesellschaftlichen Konsensus interessiert, übertünchen sie die Gesetzmäßigkeit eines Klassengegensatzes zwischen Bourgeoisie und Proletariat, versuchen sie mit allen Mitteln, die Illusion eines gemeinschaftlichen Handlungsrahmens für alle Gesellschaftsmitglieder im Kapitalismus zu erzeugen und zu verbreiten.

Ohne die philosophische Überzeugung, daß Geschichte und Gesellschaft auf objektiven Gesetzmäßigkeiten fußen, die nicht willkürlich außer Kraft zu setzen sind, ist eine brauchbare, das heißt

[22] Siehe Friedrich Engels: Das Begräbnis von Karl Marx. In: MEW, Bd. 19, S. 336.

dialektische und materialistische, Fassung einer „Machbarkeit“ gesellschaftlicher Verhältnisse nicht möglich.

Nun werden vom bürgerlichen gesellschaftstheoretischen Denken, vor allem der Industriegesellschaftstheorie, nicht soziale Wiederholbarkeiten, Regelmäßigkeiten und Sachverhalte abgelehnt. Gerade diese Theorie betrachtet ja sehr konzentriert die mit Wissenschaft und Technik einhergehenden objektiven Wirkungen auf die Gesellschaft: Jedoch auch hier wird nicht von einer gesetzmäßigen Revolution in der Geschichte der Produktivkräfte gesprochen[23], sondern von den Auswirkungen und Nebenwirkungen einmal beschrittener Wege, also von den Folgen der Ergebnisse bisherigen „Machens“. Diesen Folgen nun wird von den Gesellschaftstheoretikern im bürgerlichen Lager durchaus so etwas wie eigenes Verhalten, Beharrungsvermögen und eine eigene Logik insofern zugesprochen, als einmal errichtete Beziehungen und Sachverhalte notwendig andere zur Folge haben. Am einfachen Beispiel: Wer die Erfindung des Benzinmotors ökonomisch nutzen will, kann sich nicht nur auf die Produktion von Autos beschränken, sondern muß auch ein System von Tankstellen projizieren, Straßen bauen, ein Servicenetz entwickeln usw. Einmal Gesetztes also strahlt „Sachzwänge“ aus. In der Idee der „Sachzwänge“ konzentriert sich die bürgerlich-philosophische Reduktion des Begriffes der objektiven gesellschaftlichen Gesetze. Philosophisch zeigt sich das in der Regel in anderer Terminologie, wird vom Verstelltsein der Dingwelt, von der Sperrigkeit der Sachen usw. gesprochen.

Der Begriff des „Sachzwangs“ versagt völlig, wenn man mit ihm gesellschaftliche Beziehungen größerer Allgemeinheit abbilden will, etwa Klassenbeziehungen. Dieser Begriff versagt ferner völlig, wenn man die Struktur und Wirkungsweise unterschiedlicher Produktionsverhältnisse ermitteln will. Natürlich – be-[79]zogen auf konkrete „Dinggruppen“ ist dieser Begriff in aller Unschuld zu verwenden. Daß man im ökonomischen Leben jeder Gesellschaft sehr oft vor der Frage steht, was kostet uns diese und jene Investition; die wir heute realisieren, morgen, was ist erforderlich, wenn man in einem industriell unerschlossenen Gebiet einen großen Industriekomplex errichtet, ist nichts Neues. Dieser Industriekomplex strahlt unwahrscheinlich viele „Sachzwänge“ aus: Straßenbau, Wohnungen, Versorgungseinrichtungen, Kanalisation und anderes mehr. Letzten Endes sind das natürlich Gestaltungen, die der Mensch (eine gegebene Gesellschaft) auf der Grundlage Von Entschlüssen, die auch anders hätten ausfallen können, verwirklicht. Insofern wird von den Marxisten ja auch nie und nimmer behauptet, daß alle gesellschaftlichen Vorhaben so und nicht anders in Angriff genommen werden müßten, das heißt, daß jeder soziale Handlungsschritt im Sozialismus keine Alternativen hätte. Einen solchen Begriff des Gesetzes hat der französische mechanische Materialismus gelegentlich vertreten (Pierre Simon de Laplace) – dieser hat aber mit dem dialektisch-materialistischen Gesetzesbegriff nichts zu tun. Gesetze haben nach diesem Begriff einen bestimmten Allgemeinheitsgrad. Gesetzmäßig ist, daß im Sozialismus eine planmäßige Entwicklung der Volkwirtschaft in Angriff genommen wird und werden muß, und zwar eine planmäßige und proportionale, daß die Produktivkräfte in Industrie und Landwirtschaft in Abhängigkeit voneinander entwickelt werden müssen, daß ökonomische Politik stets die sozialen Auswirkungen kalkuliert und mit diesen einheitlich durchgeführt werden muß. Hier sollen nun nicht alle allgemeinen Gesetzmäßigkeiten des Sozialismus aufgezählt werden; dieser Vergleich wurde nur insofern für unseren Gedankengang wichtig, als die Gesetze stets den allgemeinen Handlungsrahmen abstecken, aber nicht die konkrete Strategie zu ihrer Durchsetzung gewissermaßen gleich mit in sich bergen. Diese Strategie ist entsprechend den nationalen Bedingungen, den gegebenen Außenwirtschaftsbeziehungen, auf der Grundlage von Prioritätsentscheidungen und anderem zu entwickeln.[24] Hier spielen selbstverständlich Folgewirkungen bereits erreichter Potentiale, Zwänge, die durch nicht beeinflußbare äußere Faktoren – etwa die sich verschlechternden Außenwirtschaftsbedingungen auf dem kapitalistisch beeinflußten Weltmarkt – gesetzt werden, kurz eben auch „Sachzwänge“, natürlich eine entscheidende Rolle.

Insofern ist der Begriff des „Sachzwangs“ durch die neuere bürgerliche Philosophie und Gesellschaftstheorie tatsächlich „besetzt“, und zwar in einem Sinne, der ihn an die Stelle des Begriffs

[23] Siehe Wolfgang Jonas/Jürgen Kuczynski: Vier Revolutionen der Produktivkräfte, Berlin 1975.
[24] Siehe: 3. Tagung des ZK der SED, 19./20. November 1981. Aus dem Bericht des Politbüros an die 3. Tagung des ZK der SED. Berichterstatter: Genosse Erich Honecker, Berlin 1981.

„objektive Gesellschaftsgesetze“ setzt. Das bedeutet, daß er im subjektivistischen Sinne verwendet wird, denn die Sachzwänge sind letztlich von denen, die sie erzeugen, gesetzt, aber haben keinerlei Verbindung mit dem, was die Marxisten-Leninisten objektive Gesetze nennen. In unserer Sicht sind „Sachzwänge“ materielle Gegebenheiten, die auf der Basis [80] bisherigen Entwicklungen objektiv eintreten. Sachzwänge sind empirische Konstellationen, aber haben nichts mit objektiven Gesetzmäßigkeiten zu tun.

Um der „Machbarkeit“ dennoch auf die Spur zu kommen, wird innerhalb des bürgerlichen Weltanschauungsdenkens zunehmend die Wissenschaftstheorie einzusetzen versucht. Wenden wir uns dieser Frage noch zu.

2.2. Wissenschaftstheorie im Kontext bürgerlicher Philosophie und die Frage nach den Gesetzmäßigkeiten wissenschaftlicher Erkenntnis

Wissenschaftstheorie ist nicht möglich ohne Philosophie. Diese Feststellung findet inzwischen allgemeine Zustimmung, nicht nur unter den Vertretern der marxistischen Philosophie. Dieses „Nichtmöglich-Sein“ bezieht sich dabei in erster Linie auf eine historische und auch inhaltliche Bindung der Wissenschaftstheorie an die Philosophie, die zum Unterschied von den Relationen anderer Einzelwissenschaften zur Philosophie viel grundlegender ist. Das zeigt sich auch darin – und aus diesem Grunde nehmen wir diesen Abschnitt in unser Buch auf –, daß sich bürgerliches Philosophieren bereits mehrfach in der Geschichte wissenschaftstheoretisch „tarnte“, über Wissenschaftstheorie den Anspruch auf Rationalität und Ideologiefreiheit begründen wollte und gelegentlich noch will. Das Verhältnis von bürgerlicher Philosophie und in ihr ein Bannkreis betriebener Wissenschaftstheorie ist schon deswegen ein interessantes Beispiel für die Unsicherheit, für den Abstieg bürgerlichen Philosophierens heute, aber auch hinsichtlich der „Taktik“ bürgerlicher Gegenwartsphilosophie. Da der wissenschaftstheoretische Trend in Verbindung mit bürgerlichem Philosophieren weiterhin anhält und sich teilweise verstärkt, muß dieser speziellen Strecke des bürgerlichen Weltanschauungsdenkens unsere besondere Aufmerksamkeit gelten.

Nach einer längeren Phase der zur Schau gestellten Philosophie„freiheit“ – zumindest aber Ideologie„unabhängigkeit“ – wird neuerdings von Vertretern der nichtmarxistischen Wissenschaftsforschung[25] wieder stärker die Abhängigkeit [81] von der bürgerlichen philosophischen Kultur hervorgehoben. So schreibt Clemens Burrichter zur theoretischen Perspektive der historischen Wissenschaftsforschung, daß sie das Wissenschaftssystem stets als Teil eines gesellschaftlichen Handlungssystems begreifen muß. Befindet sich die Gesellschaft in einem „Umdeutungsprozeß“, so sehe sich auch die Wissenschaft „in diesem Kontext vor die Aufgabe gestellt, das eigene Wert- und Normsystem kritisch

[25] Dieser Abschnittbezieht sich auf den Artikel von Reinhard Mocek: Wissenschaftstheorie im Kontext bürgerlicher Weltanschauung. In: DZfPh, 1981, Heft 2. – Auf terminologische Fragen können wir hier nicht ausführlicher eingehen, obwohl gerade hinsichtlich des philosophischen bzw. nichtphilosophischen Charakters der Wissenschaftstheorie die Meinungen und entsprechend die Begriffsbestimmungen auseinandergehen. Innerhalb der nichtmarxistischen Wissenschaftstheorie wird neuerdings wieder recht kategorisch unterschieden zwischen Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsforschung. Nach J. Mittelstrass hat Wissenschaftstheorie die Aufgabe, „Methoden und Ziele aufgeklärter Wissenschaft zu bestimmen“, während es der Wissenschaftsforschung obliegt, „Wissenschaft über sich selbst aufzuklären“. (J. Mittelstrass: Theorie und Empirie der Wissenschaftsforschung. In: Grundlegung der historischen Wissenschaftsforschung. Hrsg. von Clemens Burrichter, Basel/Stuttgart 1979, S. 76.) Im vorstehenden Abschnitt verwenden wir beide Begriffe weitgehend deckungsgleich, was nicht heißt, daß wir keine [81] Differenzierung anerkennen, aber diese ist hier nicht Gegenstand der Analyse. Eine ausführliche kritische Analyse der Gestaltung bürgerlicher Wissenschaftstheorie – das heißt mitbesonderer Berücksichtigung der weltanschaulichen Grundlagen – liegt mit der Monographie von G. Domin/H.-H. Lanfermann/R. Mocek/D. Pälike: Bürgerliche Wissenschaftstheorie und ideologischer Klassenkampf, Berlin/Frankfurt a. M. 1976, bereits seit längerem vor. Die dort getroffenen Einschätzungen bedürfen selbstredend in bezug auf die seitherigen Tendenzen – immerhin wurde die nichtmarxistische Wissenschaftstheorie nur bis etwa zum Jahre 1970 erfaßt – mancher Ergänzung, vor allem, was die kognitiven Aspekte der nichtmarxistischen Wissenschaftsforschung betrifft. Auch die ideologische Funktion einer Reihe von Konzepten, die naturgemäß in der Voraussetzungswelt bürgerlicher Philosophie entstanden, jedoch keineswegs Vollzugsträger dieser Philosophie wurden, ist seither klarer zutage getreten. Auch aus diesem Grunde erscheint eine durchgängige Weiterverwendung des Terminus „bürgerliche Wissenschaftstheorie“ als nicht angebracht, weil damit Differenzierungsprozesse und demokratische Programme der Wissenschaftsforschung in kapitalistischen Ländern inadäquat klassifiziert werden. Insofern sich die damalige Streitschrift vor allem auf die bürgerlich-philosophischen Voraussetzungen nichtmarxistischer wissenschaftstheoretischer Konzepte konzentrierte, war der Titel des Buches berechtigt.

und mit Blick auf notwendige Umdeutungen zu analysieren. Hier sehen wir die wesentliche Aufgabe der Wissenschaftsforschung allgemein, wenn sie sich nicht auf die Lieferung von Faktenwissen über Wissenschaft und Forschung zur technokratischen Steuerung durch Politik und andere außerwissenschaftliche Instanzen reduzieren lassen will“.[26] Diese Stellungnahme ist in zweierlei Hinsicht bemerkenswert. Einmal ordnet sie die Wissenschaftstheorie einer Gesellschaftstheorie bei: „Mit dieser theoretischen Perspektive wird das gesellschaftliche Umfeld von Wissenschaft in das wissenschaftstheoretische Bemühen mit einbezogen. Wissenschaftstheorie und Gesellschaftstheorie bedingen sich gegenseitig.“[27] Zum anderen drückt sich darin der Rückzug der Wissenschaftstheoretiker aus dem vor allem in den sechziger Jahren breit propagierten gesellschaftspolitischen Umsetzungsfeld der Sozialwissenschaften aus. In Burrichters Darstellung erhält die Orientierung auf die politische Umsetzung wissenschaftstheoretischen Wissens sogar den Charakter einer Abwertung. Mit dem Abwenden von der pragmatischen Wissenschaftsforschung gehen *zwei Tendenzen* einher, die nicht weiter analysiert werden können und deshalb hier nur kurz vermerkt werden. Das ist *einmal* ein gewisser Rückgang des Stellenwertes der Wissenschaftssoziologie innerhalb der bürgerlichen Wissenschaftsforschung, zum *anderen* eine verstärkte Orientierung auf das, was man wissenschaftstheoretische Grundlagenforschung nennen kann. Der große wissenschaftliche Gesamtprozeß mit seinen immer noch umstrittenen Gesetzmäßigkeiten rückt in den Mittelpunkt, verbunden mit Grundproblemen des erkennenden Verhaltens der Menschen, die an der Wissenschaft beteiligt sind. [82] Das korrespondiert mit dem nach wie vor anhaltenden Vormarsch der Wissenschaftsgeschichte, allerdings nur insoweit, als sie mit wissenschaftstheoretischem Anspruch betrieben wird. Die Wissenschaft aber, als Gesamtprozeß ins Visier genommen, ist nicht ohne theoretisch-weltanschauliche Konzepte über die Gesellschaft, über das Erkenntnisproblem, über den Menschen usw. anzugehen. Der Trend zur wissenschaftstheoretischen Grundlagenforschung geht einher mit der Besinnung auf die philosophischen Grundlagen der Wissenschaftstheorie.

Diese Besinnung hat eine spezifische bürgerlich-philosophische Geschichte. Wie alles im Umfeld dieser Tradition ist auch dieses Problem ungelöst, aber vielfältig diskutiert. Interessanterweise zeigt sich bei aller Vielfalt das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaftstheorie dabei mehr oder weniger gespannt. Es dominieren Versuche, die Wissenschaftstheorie von der Philosophie zu „emanzipieren“, gar von dieser „wegzukommen“, oder aber die Philosophie durch Wissenschaftstheorie zu „ersetzen“, sie auf Wissenschaftstheorie zu „reduzieren“. Die Wissenschaftstheorie hat in dieser Beziehung zur Philosophie, im Umfang und hinsichtlich der Folgen, die die Debatten um diese Beziehung stets hatten, eine Sonderstellung, verglichen etwa mit gleichwohl auch stark umstrittenen Disziplinen, die sich lange Zeit nicht einigen konnten, ob sie die Nabelschnur zur Philosophie durchtrennen müssen oder aber ohne diese lebensunfähig bleiben. Genannt seien hier nur die Psychologie und Linguistik. Die gewisse Sonderstellung der Wissenschaftstheorie erklärt sich aus dem alle Wissenschaften umgreifenden Gegenstandsanspruch der Wissenschaftstheorie. Hier tritt eine Disziplin auf, die für sich in Anspruch nehmen kann, von aller Wissenschaft etwas zu haben und das Typische wissenschaftlicher Arbeit „auszudrücken“, zu erforschen, zu „verwalten“. Das ist ganz ohne Zweifel einer der sachlichen Gründe für das durchgängige Interesse, das wissenschaftstheoretische Arbeiten seit den zwanziger und dreißiger Jahren finden, wenn man etwas grob diese Zeit als die erste Blütezeit neuerer Wissenschaftstheorie hervorhebt. Für sich genommen erklärt dieser Sachverhalt jedoch nicht die spezifische weltanschauliche und teilweise ideologische Rolle, die wissenschaftstheoretischen Arbeiten innerhalb des bürgerlichen Denkens von Beginn an zukam.

Bekanntlich ist die Wissenschaftstheorie – mit etwas anderem Namen als „Wissenschaftslehre“ – bereits in der klassischen bürgerlichen Philosophie entwickelt worden, und zwar in synonymer Bedeutung mit einer erkenntnistheoretischen Explikation der Subjekt-Objekt-Dialektik. Auf ganz andere Weise hat viel früher Francis Bacon wissenschaftstheoretische „Handlungsempfehlungen“ gegeben – und kam damit dem gegenwärtigen Ideal, was Wissenschaftstheorie eigentlich zu leisten habe, sehr viel näher, als es manche modernen Ansätze erkennen lassen. Man findet demnach in der älteren

[26] Clemens Burrichter: Aufgaben und Funktionen einer historischen Wissenschaftsforschung. In: Grundlegung der historischen Wissenschaftsforschung, S. 18.
[27] Ebenda, S. 11.

Philosophie bereits recht unterschiedlich gelagerte Auffassungen vom Inhalt und Sinn einer Wissenschaftslehre. Doch das *Problem der Beziehung von* Philosophie und Wissenschaftstheorie setzt erst ziemlich spät ein – es beginnt mit der im spätbürgerlichen Denken [83] reflektierten Sinnkrise von Philosophie überhaupt. Von dem Zeitpunkt an, da der Sinn von Philosophie in Frage gestellt wurde – ein Zeitpunkt, der mit dem Umschlag der progressiven Entwicklungsetappe der bürgerlichen Gesellschaft in die reaktionäre fixiert werden kann –, begann das Nachdenken über die Rolle der am Erkenntnisprozeß beteiligten Faktoren im großen Stile neu. Denn der Philosophiebegriff war – bei aller Wertschätzung ästhetischer und ethischer Komponenten – vor allem am Erkenntnisbegriff orientiert.

Bürgerliche Philosophie war nun in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch zumindest zwei irritierende Erscheinungen in ihrer Blickrichtung auf das Erkenntnisproblem verunsichert: *einmal* durch die de facto Emanzipation der modernen Wissenschaft von dieser Philosophie, zum *anderen* durch die Herausbildung eines neuen philosophischen Rationalitätsstils, der die Einheit der Wissenschaft und des dialektischen Materialismus vom konzeptionellen Grundansatz her völlig neu erfaßte: die marxistische Philosophie: *Drei typische Folgerungen* des bürgerlichen Weltanschauungsdenkens auf diese Situation seien kurz skizziert. Das ist *erstens* die Ablehnung der vermeintlich gegenstandslos gewordenen Philosophie generell und die Propagierung der neuen wissenschaftlichen Denkweise, des „Zeitalters der Naturwissenschaft". Werner von Siemens verkündete auf der Versammlung der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Arzte im Jahre 1886 programmatisch dieses Zeitalter, verbunden mit dem Hinweis auf die radikale „Kulturmission" der Naturwissenschaft, die alle vorliegenden Werte tiefgreifend umwandeln würde.[28] Neben diese Ablehnung – die hinsichtlich der Analyse dessen, was eigentlich die naturwissenschaftliche Denkweise darstellt, eine ganze Reihe von Elementen späterer Wissenschaftstheorie in sich barg[29] – trat *zweitens* die Abgrenzungsidee. Wenn die Wissenschaften eben die einzelnen Abschnitte der Wirklichkeit mit der einzig möglichen und gewissen Methode erforschen, muß sich die Philosophie wieder denjenigen Gebieten des Seins bzw. Daseins zuwenden, die weder traditionell noch prognostisch zum Gegenstand wissenschaftlicher Analyse erhoben werden können. Diese auf den ersten Blick resignative Position argumentierte jedoch keineswegs mit Worten des Verzichts. Edmund Husserl, der dieser Haltung wesentlich mit das Gepräge gab, empfand in der Hinwendung der Philosophie zu dem Komplex der „Lebenswelt" und in der Abwendung von der „wissenschaftlichen Welt" einen Fortschritt im philosophischen Denken insgesamt, weil damit die Philosophie wieder Gefilden zustrebe, aus deren denkender Verarbeitung sie den Menschen recht eigentlich wieder etwas zu sagen haben wird.[30] Im Kontext dieser neuen Bedeutung der [84] Philosophie werde dann auch das wissenschaftliche Wissen „lebensweltlich" zuzuordnen sein, das heißt, wissenschaftliches Wissen müsse geprüft werden, inwieweit es der Entwicklung dieser menschlich-lebensweltlichen Strukturen zuträglich oder abträglich sei. Daß sich dabei auch die Philosophie entscheidend wandeln müsse, gehört von Anfang an zu Husserls Konzept. Die von ihm so getaufte „neue Phänomenologie" begründete auf diese Weise eine spezifische, von der rein erkenntnistheoretischen Reflexion abgehobene Interpretation des Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaft. Im Grunde blieb diese neue Philosophie aber auch unter den Erwartungen, die dieser selbstgestellte und verheißungsvolle Anspruch hervorrief.[31] Da sich zur selben Zeit der Neopositivismus formiert hatte, konnte sich Husserls Konzept nicht so recht durchsetzen. Seine Wirkung ist jedoch ein bemerkenswerter Daueреffekt in der neueren bürgerlich-philosophischen Entwicklung und kommt nicht zuletzt auch in Heideggers Werk zum Tragen.

Die *dritte* wissenschaftstheoretisch besonders folgenreiche philosophische Position begründete der Neopositivismus – von den inneren Differenzierungen des Neopositivismus sehen wir hier ab. War schon nicht mehr die Philosophie die Königin der Erkenntnis, so sollte sie doch der neuen

[28] Siehe H. Schipperges: Der Mensch lind seine Lebenswelt. In: Verhandlungen der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte. 109. Vers., Berlin (West)/Heidelberg/New York 1978, S. 151.
[29] Siehe Ernst Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. 1-3, Berlin 1906-1920, Bd. 4, Stuttgart 1957.
[30] Siehe Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg. und eingeleitet von E. Ströker, Hamburg 1977.
[31] Siehe Kapitel 3.1. des vorliegenden Buches.

Erkenntniskönigin „Wissenschaft“ wenigstens das Handwerkzeug bessern helfen, Der Anspruch der Philosophie im Bannkreis dieses Denkens – soweit sie nicht überhaupt verleugnet wird wie etwa bei Rudolf Carnap – besteht darin, die methodische Grundlegung der Wissenschaft zu ermitteln.

Diese knapp skizzierte Problemgeschichte zeigt, daß zum Verhältnis von Philosophie und Wissenschaftstheorie in Hinsicht auf den Entstehungszusammenhang der neueren nichtmarxistischen Wissenschaftstheorie eigentlich kein Beweis mehr zu erbringen ist. Neuere nichtmarxistische Wissenschaftstheorie ist eng gebunden an die Reflexion über die Krise des bürgerlich-philosophischen Denkens, eine Reflexion, die die Erneuerung, den Ausweg aus der Krise auf dem Wege der Rückbesinnung auf die spezifische Eigenheit der Philosophie sucht – die Rückbesinnung auf die Natur der menschlichen Erkenntniskräfte, die Wege des Erkennens, die Werkzeuge und Produkte erkennender Tätigkeit. Der direkte oder indirekte, berechtigte oder unberechtigte Bezug auf das große philosophiegeschichtliche Vorbild dieser Fragegruppe – Immanuel Kant – ist insbesondere in der Wissenschaftstheorie im deutschsprachigen Raum deshalb nicht zufällig. Das Kokettieren mit den großen Namen der Philosophiegeschichte ergänzt die wissenschaftstheoretische Selbstbesinnung der bürgerlichen Gegenwartsphilosophie in spezifischer Weise. Stellt letztere das bürgerliche Philosophieren wieder – zumindest der Absicht nach – in die wissenschaftliche Kultur der Gegenwart, so soll die philosophiegeschichtliche Seite diese Philosophie als die rechtmäßige Fortsetzung der großen Ströme der geistigen Menschheitskultur legitimieren.

[85] Es verwundert nun nicht, daß die weitgehende Einbeziehung der Wissenschaftstheorie in den Prozeß der versuchten Krisenbewältigung im bürgerlichen Weltanschauungsdenken nicht ohne Einfluß auf diese Wissenschaftstheorie geblieben ist. Wissenschaftstheorie war in dieser Form mit idealistischen Grundsatzentscheidungen über die Natur des Erkenntnisprozesses, über die Erkennbarkeit der Welt und über die Art und Weise der Gewißheit von Erkenntnis belastet, verabsolutierte den logischen und methodologischen Aspekt, errichtete Barrieren gegenüber dem prinzipiell wissenschaftstheoretisch wohlgesonnenen Fachwissenschaftler, der schließlich – als der eigentliche Adressat einer jeden Wissenschaftstheorie – in dieser kaum mehr einen Partner für seine Forschungsprobleme hatte. Sehr spät erst wurde das spontane erkenntnistheoretische Verhalten der „Realwissenschaften“ überhaupt als ein. Korrektiv gegenüber der Wissenschaftstheorie anerkannt.[32] Wissenschaftstheorie sollte eigentlich für die Wissenschaften da sein – sie gestaltete sich jedoch als Selbstverständigungsfeld der Philosophie und als Operationsgebiet einer ganzen neuen Begriffskultur. Und schließlich – unausbleiblich – geriet das wissenschaftstheoretische Argument in die weltanschauliche Auseinandersetzung zwischen Materialismus und Idealismus, wurde eingesetzt gegen die dialektisch-materialistische Erkenntnistheorie und mißbraucht für die Absicherung pseudowissenschaftlicher Gesellschaftstheorien.[33]

Diese komplexe Vorgeschichte war selbstverständlich nicht abgelegt, als Mitte der dreißiger Jahre[34], verstärkt jedoch in den sechziger und siebziger Jahren, eine neue wissenschaftstheoretische Fragestellung vorgetragen und diskutiert wurde; sie war voll auf das Problem der wissenschaftlichen Selbsterkenntnis gerichtet und versprach zur Lösung dieses Problems keine metatheoretischen oder gar philosophischen Erörterungen, sondern die bewährten Methoden einzelwissenschaftlicher Forschung einzusetzen – Messung, Statistik, Gruppenanalyse, Experiment.[35] Ganz folgerichtig geriet die erkenntnistheoretisch-logische Fundierung bis dahin vertretener Wissenschaftstheorie ins Hintertreffen – oder aber, sie trat offensiv in die neue Szenerie ein und kämpfte um bedrohte Positionen. Die Vertreter des

[32] Siehe Hans Albert: Traktat über rationale Praxis, Tübingen 1978, S. 38. – Auch für Stegmüller ist das von den Einzelwissenschaften vorgelegte Material die Orientierungsbasis für eine wissenschaftstheoretische Rekonstruktion. (Siehe Wolfgang Stegmüller: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd. IV: Personelle und statistische Wahrscheinlichkeit, I. Halbbd.: Personelle Wahrscheinlichkeit und Rationale Entscheidung, Berlin [West]/Heidelberg/New York 1973, 5.17.)

[33] Siehe G. Domin/H.-H. Lanfermann/R. Mocek/D. Pälike: Bürgerliche Wissenschaftsauffassungen in der Krise.

[34] Als eine Art Gründungsdokument dieser Variante moderner Wissenschaftsforschung gilt: M. Ossowska/S. Ossowski: Die Wissenschaft von der Wissenschaft. In: Organon, 1936, Bd. 1.

[35] Ansatzpunkte in dieser Richtung wurden deutlich gemacht in: Forschungsplanung. Eine Studie über Ziele und Strukturen amerikanischer Forschungsinstitute. Hrsg. von H. Krauch/W. Kunz/H. Rittel, München/Wien 1966.

„kritischen Rationalismus“ haben diese Offensive gesucht und genutzt. Poppers „Logik der Forschung“ galt auch im Rahmen der vorgeblich auf [86] einzelwissenschaftliche Methoden drängenden neuen Wissenschaftsforschung als eine theoretische Vorgabe ersten Ranges.

Jedoch mit den Bestrebungen, eine empirische Wissenschaftsforschung zu etablieren, war nicht nur eine neue Idee eingebracht worden, sondern ein sozialökonomisches Bedürfnis drängte sich geradezu auf: Die ersten Anzeichen der wissenschaftlich-technischen Revolution erforderten Strategien zum Wirkungsgrad der Wissenschaftsentwicklung. Die Wissenschaft als ein sozialer Sachverhalt war nicht mehr zu übersehen. Zur erkenntnistheoretischen und logischen Wissenschaftsforschung mußte eine sozialwissenschaftlich bzw. soziologisch orientierte treten. Es dauerte lange, ehe die scheinbar übermächtigen Positionen des logischen Positivismus und des „kritischen Rationalismus“ zurückgedrängt werden konnten. Das geschah in den sechziger Jahren durch die Rezeption der wissenschaftssoziologischen Schriften der amerikanischen Wissenschaftsforschung, insbesondere Robert King Mertons.[36] Merton wiederum mußte dort anknüpfen, wo bürgerliches sozialwissenschaftliches Denken bereits lange vorher Wissen und Wissenschaft als soziale Sachverhalte analysiert hatte, ohne dabei allerdings zu einer reale Wissenschaftsprozesse erforschenden Wissenschaftssoziologie vorzudringen: bei Max Weber und Max Scheler, wobei letzterer insbesondere über seinen Ideenpartner Karl Mannheim auf Merton wirkte. Max Weber hatte sich in diesem großen gesellschaftstheoretischen Problemkomplex – der Frage nach dem Verhältnis materieller und ideeller Strukturen – auch mit dem Werk von Marx auseinandergesetzt und, bei aller undialektischen Handhabung dieser Relation, den neuen Stil der Rationalität des Kapitalismus mit dessen sozialer Funktion in Verbindung gebracht. Prinzipiell beharrt Weber auf der idealtypischen Natur des bürgerlichen Rationalismus. Aber zum Durchbruch gelange dieser Rationalismus – nach Weber – in der die Welt entzaubernden Wissenschaft, im „durchrationalisierten“ Staat mit seinem Fachbeamtentum, schließlich im „durchrationalisierten“ Kapitalismus auf der Grundlage der Lohnarbeit. Der funktionale Zusammenhang von Rationalität, sprich Wissenschaft, und Gesellschaft wird in diesem Ansatz ebenso hervorgehoben wie der strukturale; freilich bleibt das Primat bei den ideellen Faktoren.

Merton verknüpft auf dieser Basis Max Schelers Idee der Wissensformen der Gesellschaft mit dem struktural-funktionalen Ansatz von Talcott Parsons. Als Ergebnis nimmt Merton wohl die strukturellen und funktionellen Bezüge von Wissenschaft und Gesellschaft aufs Korn, jedoch keineswegs im Sinne einer sozialen Bedingtheit erkenntnismäßiger Strukturen, sondern im Sinne der Frage, welche Normen in einer bestehenden Gesellschaft institutionalisiert sein müssen, damit das institutionelle Ziel „Wissenschaft“ sich adäquat realisieren könne. Wie muß Gesellschaft beschaffen sein, um der nach seiner Auffassung zeitunabhängig wesensgleichen Wissenschaft die Realisierung der Normen wissenschaftlicher [87] Tätigkeit zu garantieren? Das ist die zentrale Fragestellung der im Gefolge Mertons sich rasch entwickelnden Wissenschaftssoziologie.[37]

Sowohl Poppers Thesen zur Wissenschaftsentwicklung als auch die Mertons stellten sich nicht als „metaphysische Letztaussagen“ hin, sondern als hypothetische Aussagen über Verlaufsformen gesellschaftlicher Prozesse, insbesondere die der Wissenschaft. Poppers Programm stellte den erkenntnistheoretischen Rhythmus des Theorienfortschritts in den Mittelpunkt, Merton die Möglichkeiten der wissenschaftlichen Normenrealisierung angesichts verschiedenartiger sozialer Strukturen. Eine Überprüfung dieser Hypothesen – wobei zunächst zugestanden werden soll, daß es sich dabei um Hypothesen handelt – muß auf dem Felde der Wissenschaftsgeschichte erfolgen. Wo anders ist Theoriendynamik, ist der Prozeß sozial gesteuerter Normenrealisierung besser zu prüfen als anhand ausgewählter, in sich relativ geschlossener Abschnitte aus der Geschichte der Wissenschaft? Derjenige, der diesen Prozeß der Überprüfung einleitete, war Thomas S. Kuhn.[38] Natürlich sind hier auch die

[36] Robert King Merton:. Social Theory und Social Structure, New York/London 1957 (9. Auflage 1965).
[37] Siehe P. Weingart: Wissensproduktion und soziale Struktur, Frankfurt a.M. 1976, S. 26 ff.
[38] Siehe Thomas S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a.M. 1967. – Zur marxistischen Kuhn-Kritik siehe Dieter Wittich: Die gefesselte Dialektik. In: DZfPh, 1978, Heft 6. Manfred Buhr/Jörg Schreiter: Erkenntnistheorie – kritischer Rationalismus – Reformismus, Berlin 1979. – Reinhard Mocek: Gedanken über die Wissenschaft, Berlin 1980, insbesondere S. 151 ff.

Namen weiterer Forscher zu nennen – J. D. Sneed, Imre Lakatos, Stephen Toulmin und anderer –, aber Kuhns theoretisches Programm, seine Theorie der Wissenschaftsgeschichte also, hatte einen bemerkenswerten Daueреffekt. Seine Idee der wissenschaftlichen Revolutionen durchbrach die landläufigen positivistischen Evolutionskonzepte und brachte die sich ja eigentlich auf den ersten Blick zeigende Diskontinuität im Gesamtprozeß der Wissenschaftsdynamik, aber auch innerhalb einzelner Wissenschaftsdisziplinen auf ein verblüffend einfaches Modell.

Wissenschaft folgt. jeweils herrschenden Paradigmen, das heißt Leitgedanken bzw. -theorien, die der Wissenschaft einer Zeit das Gepräge geben und ihrer Erkenntnistätigkeit den Forschungsrahmen abstecken. Dabei verhält sich die Wissenschaft zu den sie umgebenden Systemen höchst unterschiedlich, je nachdem, welches Stadium in der Herausbildung eines Paradigmas sie erreicht hat. Für die Klassifikation von Wissenschaft in der Geschichte wurden die Begriffe der vorparadigmatischen Entwicklungsphase einer Wissenschaft, der Phase der Herausbildung des Paradigmas und der Phase der vollen Entwicklung des Paradigmas nahegelegt. Ein Hauptgedanke Kuhns betrifft nun die Ablösung der Paradigmen. Diese Ablösungen stellen durchgreifende, fast katastrophenähnliche Erschütterungen im System der Wissenschaften dar. Dabei vollzieht sich, nach Kuhn, die Ablösung der Paradigmen nicht argumentativ-logisch, sondern abrupt, alogisch. Das neue Paradigma verspricht mehr Erfolg als das alte, widerlegt das alte aber nicht. Der Übergang zum neuen Paradigma ist ein „Bekehrungserlebnis“ der beteiligten Wissenschaftler. Diese Wissenschaftler nun sind es, die in Kuhns [88] Modell als soziologische Gegebenheit mit ganz spezifischen Kriterien als Gruppe. (scientific community) in den Vordergrund treten und zum eigentlichen Kern bzw. Umschlagpunkt der gesellschaftlichen Relevanz von Wissenschaft werden. Damit hat Kuhn – im theoretischen Rahmen der nichtmarxistischen Wissenschaftstheorie betrachtet – die Einseitigkeit sowohl des Popperschen als auch des Mertonschen Programms aufgewiesen. Wissenschaftlicher Fortschritt gestaltet sich, nach Kuhn, als eng verzahnter Prozeß erkenntnistheoretischer und soziologischer Faktoren. Theoriendynamik und die Gesetzmäßigkeiten des Verhaltens von Wissenschaftlern sind zwei Seiten einer Medaille.

Würde man Kuhns Bedeutung nur auf die Diskussionen innerhalb der nichtmarxistischen Wissenschaftsforschung beziehen, wäre eine ausführliche marxistische Beschäftigung mit seinem Werk eigentlich nur mehr von deskriptivem Interesse. Damit allerdings ist die große Beachtung, die Kuhns Theorie vor allem auch in der sowjetischen Wissenschaftsforschung fand, nicht erklärt.[39] Indem Kuhn einen historischen Längsschnitt durch Phasen der neueren Naturwissenschaft – in erster Linie der Physik – mit gezielter Fragestellung nach den jeweiligen soziologischen und kognitiven Aspekten legte, machte er auf die Kompliziertheit der Eigenbewegung der Wissenschaftsentwicklung aufmerksam – und brachte diese auf erste verallgemeinernde Aussagen. Die marxistische Wissenschaftstheorie negiert bekanntlich keineswegs eine derartige (relative) Eigenbewegung der Wissenschaftsentwicklung. Es wäre allerdings übertrieben, zu sagen, daß über die Strukturen dieser Eigenbewegung innerhalb der marxistischen Wissenschaftstheorie bereits profunde Ergebnisse vorliegen würden. So gesehen, ist Kuhns Modell auch für die marxistische Wissenschaftsforschung von großem Interesse.

Kuhn hat nun natürlich längst nicht das letzte Wort innerhalb der nichtmarxistischen wissenschaftstheoretischen Diskussion gesprochen. Einige der „nach-Kuhnschen“ Konzeptionen[40] bzw. Kontroversen sollen noch skizziert werden, weil der Weg der Diskussion zunehmend auf weltanschauliche, aber auch wissenschaftspolitische und forschungspraktische Fragen drängt.

Die Idee eines „Selbstverhaltens“ der scientific community bietet ein schier unerschöpfliches Feld wissenschaftstheoretischer Reflexion. Das betrifft sowohl Fragen nach der gesellschaftlichen Verantwortung des Wissenschaftlers als auch die Frage nach der Art und Weise einer erstrebenswerten oder

[39] Siehe Ruth Peuckert: Die Kuhn-Rezeption in der Philosophie der UdSSR. In: Arbeitsblätter zur Wissenschaftsgeschichte (Halle/S.), 1979, Heft 4, S. 61 ff.

[40] C. F. Gethmann unterscheidet direkt zwischen einer „vor-Kuhnschen“ und einer „nach-Kuhnschen“ Etappe von Wissenschaftstheorie und -soziologie. Damit avanciert Kuhns Werk zum Gliederungsprinzip und Periodisierungsfaktor für die neuere Wissenschaftsforschung. (Siehe C. F. Gethmann: Wissenschaftsforschung. Zur philosophischen Kritik der nach-Kuhnschen Reflexionswissenschaften. In: Wissenschaftstheorie und Wissenschaftswissenschaft. Hrsg. von P. Janich, Frankfurt a. M. 1977.)

nicht erstrebenswerten Bindung der Wissenschaft an die Politik. Gerade für die bürgerlichen Sozialwissenschaften avanciert die Politik zu einem herausragenden Anwen-[89]dungsgebiet. Ist dieses Anwendungsgebiet bewußt zu suchen, zu fördern? Inwieweit greift es in den Prozeß der Eigendynamik der Wissenschaftsentwicklung ein? In Verbindung mit den gesellschaftstheoretischen Debatten, die auf den Schultern der Gesellschafts- und Wissenschaftskonzeption von Jürgen Habermas, aber auch unter Einbeziehung anderer Theoriefragmente vor allem in der BRD-Studentenbewegung Ende der sechziger Jahre geführt wurden, war die Idee einer im demokratischen Sinne verstandenen Politisierung der Wissenschaft spezifisch für die „spätkapitalistische" Gesellschaft geboren worden. Nach dieser Idee müsse die Erneuerung der Gesellschaft von den Stätten der Wissenschaft ausgehen, die sich entsprechend dieser Aufgabe zu wappnen haben. Diese Idee hatte demokratische Implikationen insofern, als sie den Grad der Einbeziehung der vorhandenen wissenschaftlichen Institutionen in den „Kapitalverwertungsprozeß" kritisch unter die Lupe nahm und verurteilte. Die Forderung nach einer Wissenschaft, die allein zum Wohle des Volkes forscht und lehrt, war eines der bleibenden humanistischen Ideale dieser bewegten Zeit und wert, nicht in Vergessenheit zu geraten. Im Sinne der Ideologie der Vertreter der Frankfurter Schule jedoch verwandelte sich die Forderung nach Politisierung der Wissenschaft in ein gesellschaftstheoretisches Konzept, wonach die Arbeiterklasse ihre führende Rolle an die zur Produktivkraft gewordene Wissenschaft und deren Träger abgegeben habe.[41] Für die etablierte bürgerliche Wissenschaftstheorie bedeutete diese Losung von der Politisierung der Wissenschaft einen Angriff auf den Forschungsfreiraum der Wissenschaft.[42]

Diese jüngere Geschichte bildet die Voraussetzung bzw. Grundlage, um die harten Kontroversen innerhalb der neueren BRD-Wissenschaftsforschung um die beiden alternativen Fragen nach dem Anteil der methodischen bzw. normativen Aspekte und dem Anteil der externen bzw. internen Faktoren auf die Wissenschaftsentwicklung zu verstehen. Hier geht es tatsächlich nicht um rein akademische Fragen, sondern um eine Entscheidung, die den Klassencharakter der Verwertung von Wissenschaft betrifft. Diesen Begriff vermeidet die nichtmarxistische Wissenschaftsforschung jedoch ängstlich – dadurch Wird er allerdings nicht gegenstandslos. In der nichtmarxistischen Wissenschaftsforschung werden das Problem der klassenorientierten Nutzung der Wissenschaft und die sich daraus ganz zwangsläufig ergebenden Folgen für die gesellschaftliche Orientierung des Wissenschaftlers auf der Ebene der Relation des Kognitiven und Normativen diskutiert. Es würde hier zu weit führen, wollte man die geradezu unendliche Diskussionslandschaft, die sich aus den Debatten um das ewig junge Wertproblem in der bürgerlichen Sozialwissenschaft im Anschluß an Max Weber ergeben hat, nachzeichnend abschreiten. Mit wenigen Strichen soll nur die kontroverse und in jeder Beziehung undialektische Handhabung dieses philoso-[90]phischen Problems kenntlich gemacht werden. Jürgen Mittelstrass, ein Vertreter der Erlanger Schule der sogenannten normativ orientierten konstruktiven Wissenschaftstheorie, resümiert die dem eigenen Standpunkt zugeschriebene Überlegenheit hinsichtlich der theoretisch erfaßten Relation des Kognitiven und Normativen über einen durchaus zutreffenden Vergleich; danach vertreten, der „kritische Rationalismus" eine wissenschaftstheoretische Konzeption der methodischen Strenge ohne normative Basis, die „kritische Theorie" der Frankfurter Schule hingegen eine Konzeption der normativen Strenge ohne methodische Basis.[43] Wenn die Tatsache, daß der normative Aspekt der Wissenschaft letztlich, und objektiv, an die Eigentumsverhältnisse gebunden ist – daß die Aneignung und Nutzung der Resultate der Wissenschaft für oder gegen das Lebensinteresse aller Menschen eben aus der sozialökonomischen Struktur der gegebenen Gesellschaftsordnung resultiert –, ausgespart wird, dann kann man in der Frage nach dem Verhältnis des Kognitiven und Normativen eben den abstrakt-theoretischen Diskussionsrahmen nicht sprengen; man bleibt innerhalb des Teufelskreises von stets neuen Definitionsversuchen. Insofern scheitert der Lösungsanspruch nichtmarxistischer Wissenschaftstheorie hinsichtlich des Problems „Kognitives – Normatives" an der fehlenden sozialökonomischen Analyse des Phänomens „Wissenschaft".

[41] Siehe Herbert Marcuse: Der eindimensionale Mensch, Neuwied/Berlin (West) 1967.
[42] Siehe: Die politische Herausforderung der Wissenschaft. Hrsg. von K. Hübner/N. Lobkowicz/H. Lübbe/G. Radnitzky, Hamburg 1976.
[43] Siehe: Zum normativen Fundament der Wissenschaft. Hrsg. von F. Kambartel/J. Mittelstrass, Frankfurt a.M. 1973.

Wohl noch breiter schlägt sich die Kontroverse um das Verhältnis zwischen externen und internen Determinationsfaktoren der Wissenschaft in der nichtmarxistischen Wissenschaftstheorie nieder und ist auch durch das Interpretieren wissenschaftshistorischer Fallstudien kaum entscheidbar. Einer marxistischen Kritik leuchtet der rationelle Kern des Streites um die Vorherrschaft entweder der externen oder der internen Faktoren zunächst schnell ein: Es geht um die für die Gestaltung von Wissenschaftsprozessen auch unter unseren Bedingungen wichtige Frage, welchen Anteil an wissenschaftlichen Prozessen spezifische eigene Reproduktionsfaktoren haben, die nur der wissenschaftlichen Verfahrensweise, der Struktur von Wissenschaftsprozessen und den Eigenarten wissenschaftlicher Erkenntnistätigkeit zukommen, verglichen mit zweifellos ebenfalls determinierenden Faktoren, die „von außen“ an die Wissenschaft herangetragen werden. Dieses „Außen“ ist in der marxistischen Wissenschaftstheorie jedoch keineswegs so diffus bestimmt wie innerhalb der nichtmarxistischen. Nach marxistischem Konzept ist der wissenschaftliche Reproduktionsprozeß spezifisch in das gesamte gesellschaftliche Reproduktionsgeschehen einbezogen.[44] Wissenschaft realisiert anteilig Produktionsverhältnisse, wie sie andererseits [91] durch die sozialökonomischen Gesetze der Formation, der sie angehört, selbst geprägt und gestaltet wird.[45] Geht man von diesem Sachverhalt aus, dann ergibt sich, daß er ein Forschungsprogramm für die marxistische Wissenschaftstheorie für ganze folgende Etappen bildet. Zwar ist über die Tatsache der Einbeziehung der Wissenschaft in einen ganzen sozialökonomischen Kontext prinzipiell Einigung erzielt, jedoch sind der Umfang und die Art und Weise der Prägung von Wissenschaft durch die jeweils herrschenden Produktionsverhältnisse zu guten Teilen noch zu ermitteln. Was den Forschungsansatz der marxistischen Wissenschaftstheorie gegenüber der nichtmarxistischen hierbei auszeichnet, ist die Klarheit in der Bestimmung dessen, was unter den „äußeren Faktoren“ verstanden wird, sowie die Tatsache, daß eigentlich niemand auf den Gedanken kommt, beide Faktorengruppen einander entgegenzusetzen.

In der nichtmarxistischen Wissenschaftstheorie war ursprünglich – verbunden mit der Vorherrschaft des Neopositivismus bzw. des „kritischen Rationalismus“ – die Orientierung auf die wissenschaftsinternen Faktoren, auf die Gesetzmäßigkeiten der Theorienentwicklung und -ablösung usw. nahezu konkurrenzlos. Die Wissenschaftssoziologie sowie Kuhns Programm wirkten hier wie Zunder gegenüber der schon länger bescheiden glimmenden Frage, ob das Poppersche wissenschaftslogische Programm „alles“ sei. Geradezu eruptiv wurde die Diskussionsszene, als die damalige Starnberger Forschungsgruppe ab 1972 (Gernot Böhme, Wolfgang Krohn, Wolfgang van den Daele und andere) ein ausgesprochen external-kopflastiges Forschungsprogramm verkündete, das die Steuerung von Wissenschaftsprozessen eine Angelegenheit von Industrie und Politik sein ließ – nicht nur die Frage der Verwertung der Wissenschaftsresultate, sondern auch die Steuerung der Theoriendynamik und -entwicklung betreffend.[46]

Dabei ist zunächst die Ausgangsidee recht interessant und durchaus relevant; sie besagt, daß im Gang der Wissenschaft zu verschiedenen Zeitpunkten immer wieder alternative Wege zu ihrer Fortentwicklung offenstehen. Diese Wege nun lassen sich zwar mit logischen Kategorien beschreiben, werden aber nach wissenschaftsexternen Faktoren entschieden. Man sollte meinen, daß sich dafür genügend Beispiele in der jüngeren Wissenschaftsgeschichte finden lassen – und die Vertreter der Starnberger Gruppe haben das auch mit mehr oder weniger Erfolg punktuell gezeigt.[47] Inwieweit man aus historischen Fallstudien Theorien über den Gesamtprozeß Wissenschaft schlüssig beweisen kann, ist ja nun nicht erst seit den Diskussionen um die Kuhnsche Theorie als problematisch bekannt. Wolf Schäfer, der den externalistischen Ansatzpunkt offensichtlich am konsequentesten verficht, schreibt nun, daß

[44] Siehe dazu S. R. Mikulinski: Scheinkontroversen und reale Probleme der Theorie von der Entwicklung der Wissenschaft. In: Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge, 1978, Heft 7, S. 756 ff. – Reinhard Mocek: Zur Frage der Außensteuerung der Wissenschaft. In: Wissenschaft und Technik – Humanismus und Fortschritt. Beiträge der DDR-Delegation zum XVI. Internationalen Kongreß für Geschichte der Wissenschaften in Bukarest, Berlin 1981, S. 159-164.
[45] Siehe Reinhard Mocek: Gedanken über die Wissenschaft, S. 118 ff.
[46] G. Böhme/W. van den Daele/R. Hohlfeld/W. Krohn/W. Schäfer/T. Spengler: Die gesellschaftliche Orientierung des wissenschaftlichen Fortschritts. Starnberger Studien 1, Frankfurt a. M. 1978.
[47] Siehe Reinhard Mocek: Finalisierung der Wissenschaft – kritisch bedacht. In: Arbeitsblätter zur Wissenschaftsgeschichte, 1980, Heft 7, S. 89 ff.

der normative Anspruch der Finalisierung [92] (das heißt der externen Steuerung auf von außen vorbestimmte Ziele) dazu nötigt, daß „externe Zwecksetzungen gegenüber der Wissenschaft zum Entwicklungsleitfaden, der Theorienbildung in der postparadigmatischen Phase (das ist die für die gegenwärtige Naturwissenschaft zutreffende – *d. Verf.*) gemacht werden können."[48] Doch die Unschärfe des Begriffs der „externen Faktoren" können die Starnberger auch nicht bannen. Damit ist keineswegs nur die Praxis gemeint auch gegenüber Philosophie und Religion, ja Mythologie und Magie ist dieser Begriff geöffnet. Der Blick auf einen entscheidenden Aspekt der externen Faktoren wird damit verstellt – der Blick auf eine jeweils historisch konkrete Form menschlicher Produktionsweise.

Wenn auch stets Produktionsprozeß und Industrie sowie politische Interessen zum hauptsächlichen Inhalt des Ensembles der externen Faktoren bei den Finalisierungstheoretikern avancieren, wird doch stets eine ganz wichtige Kategorie übergangen: die Kategorie Produktionsverhältnisse. Hier liegt ein tiefgreifender Unterschied zum marxistischen Konzept – das sei deshalb angemerkt; weil den Starnbergern eine .neomarxistische Konzeption zum „Vorwurf" gemacht wurde, was – man kann die besorgten Kritiker beruhigen – nicht zutrifft. Wie empfindlich das scheinbar so pluralistisch gestimmte und weltoffene wissenschaftstheoretische Kollegium in der BRD reagiert, wenn der Marxismusverdacht naheliegt, zeigen die Reaktionen auf die ersten Schriften der Starnberger Gruppe. Die Mitglieder des Arbeitskreises „Wissenschaftsforschung in der BRD", unter ihnen so renommierte Philosophen wie Hermann Lübbe, Nikolaus Lobkowicz und Kurt Hübner, haben auf einer Tagung im Jahre 1976 eine ausgesprochen scharfe politische Polemik begonnen, die, da ausgesuchte Pressevertreter anwesend waren, ihre diffamierende Öffentlichkeitswirkung nicht verfehlte.[49] Die Starnberger Gruppe hat sich – noch vor der Schließung des Max-Planck-Instituts zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt in Starnberg (BRD), dem diese Gruppe angehörte – aufgelöst; hier wurde offenkundig zuviel alternative, auf die Vernutzung der Wissenschaft durch das Kapital kritisch zielende alternative Wissenschaftstheorie vorgebracht.

Wenn dem Begriffspaar „intern – extern" kein gesellschaftstheoretischer Sinn unterlegt wird, ist es nachgerade unbrauchbar für die theoretische Grundlegung wissenschaftstheoretischer Forschung. Es gibt nun natürlich zu der angedeuteten marxistischen Position in dieser Frage auch eine ganze Reihe nichtmarxistischer „Überwindungsversuche" der metaphysischen Entgegensetzung der internen und externen Faktoren. Nach Clemens Burrichter beispielsweise ist die Wissenschaft eine gesellschaftliche Problemlösungsinstanz, die Probleme als defizitäre soziale Handlungssituationen betrachtet. Wissenschaft wird so vom Ansatz her als [93] Bestandteil des gesellschaftlichen Handlungspotentials erfaßt.[50] Da Handlung stets auf einer Einheit materieller und ideeller Faktoren beruht, entfalle dann die Unterscheidung und auch die Entgegensetzung. Mit diesem Ansatz wird die Spezifik der geistigen Produktion, die in der Wissenschaft fraglos vorliegt, aus dem wissenschaftstheoretischen Ansatz weitgehend ausgeklammert. Damit hat man eigentlich das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Den Gegensatz „intern – extern" muß man wohl nicht auf diese Weise aus der Welt schaffen, indem man ihn umgeht. Seine dialektische Handhabung ist erforderlich – und sie ist nur möglich auf der Grundlage einer Gesellschaftstheorie, die selbst materialistischer und dialektischer Art ist!

Das Starnberger Modell erfaßt – wie die meisten neueren Wissenschaftstheorien – auch nicht die Sozial- bzw. Gesellschaftswissenschaften. Wenn Wolf Schäfer gelegentlich von einer sozialen Eroberung der naturwissenschaftlichen Wahrheitsidee spricht, so zielt das in Richtung einer „einheitlichen Zukunftswissenschaft", die jenseits einer klassenmäßigen „Vernutzung" stehen wird. In dieser „neuen Wissenschaft" wird die Negation aller bisherigen Wissenschaft erblickt. Das erinnert stark an Marcuses Idee von der „neuen Wissenschaft". Schäfer verhehlt auch nicht, daß der vorgelegte Standpunkt ein „Desiderat der kritischen Wissenschaftsforschung" darstellt. Dabei kann man mit der an

[48] G. Böhme/W. van den Daele/R. Hohlfeld/W. Krohn/W. Schäfer/T. Spengler: Die gesellschaftliche Orientierung des wissenschaftlichen Fortschritts, S. 398.
[49] Die Materialien dieser Arbeitstagung erschienen unter dem Titel: Die politische Herausforderung der Wissenschaft. Gegen eine ideologisch verplante Forschung, Hamburg 1976.
[50] Siehe Clemens Burrichter: Aufgaben und Funktionen einer historischen Wissenschaftsforschung. In: Grundlegung der historischen Wissenschaftsforschung, Basel/Stuttgart 1979, S. 8.

gleicher Stelle gegebenen Perspektive des Finalisierungskonzeptes voll und ganz sympathisieren: „Wissenschaft und Technik im Dienste einer Natur- und Sozialintegration, die weder die Zwecke der Natur noch die Interessen der Menschen vergewaltigt, sondern in wechselseitige Übereinstimmung bringt – das ist die Alternative, die uns vorschwebt.“[51] Aber, wie gezeigt, diese Alternative fanden maßgebliche Wissenschaftstheoretiker, unterstützt von Organen der Öffentlichkeit in der BRD, absolut unbekömmlich. Es bleibt zu hoffen, daß die Idee der Finalisierung damit wissenschaftstheoretisch nicht zu Ende ist.

Die Wissenschaft der unbeschränkten Verfügungsmacht der Monopole zu entreißen ist auch das Ziel einer wissenschaftstheoretisch argumentierenden Position progressiver und demokratischer Wissenschaftler in der BRD, die in der Zielformel der „arbeitnehmerorientierten Wissenschaft“ ausgedrückt ist.[52] Hier wird versucht, die gesellschaftstheoretische Einschätzung der Widersprüchlichkeit der kapitalistischen Produktionsweise wissenschaftstheoretisch fruchtbar zu [94] machen. Danach vollzieht sich innerhalb der modernen kapitalistischen Produktion nicht nur ein Prozeß der Verknüpfung von Wissenschaftsnutzung und Kapitalinteresse, sondern gleichzeitig ein Prozeß der immer stärkeren Hinwendung der Arbeiterklasse zur Wissenschaft, der sich in vielfältigen Erscheinungsformen äußert: Erhöhung der Bildung und Qualifikation, Entwicklung der marxistisch-leninistischen Wissenschaft im Interesse der Arbeiterklasse, Kampf für die humanistische Nutzung der Wissenschaft, getragen von der Arbeiterklasse. Auf dieser objektiven Basis erhält die wissenschaftspolitische Orientierung nach Aufbau eines demokratischen Wissenschaftssektors auch unter den Bedingungen des herrschenden Monopolkapitalismus eine realistische Perspektive – vorausgesetzt natürlich, daß dieses Kampf ziel in die entsprechenden proletarischen Positionen zur Führung des Klassenkampfes in der BRD Eingang findet. Insofern orientiert diese Konzeption auf die BRD-Gewerkschaften als einen wichtigen organisatorischen Träger des Kampfes für eine „arbeitnehmerorientierte Wissenschaft“. Daß auch für dieses politische Programm eine sehr theoretische Frage von, grundlegender Bedeutung ist, soll kurz erwähnt werden. Es handelt sich um die Frage, inwieweit die Wissenschaft in die ökonomischen Reproduktionsmechanismen er kapitalistischen Gesellschaft eingebunden ist („Formationsspezifik“ der Wissenschaft) und inwieweit sie über eine „relative Selbständigkeit“, gar „Eigengesetzlichkeit“, verfügt. Ist letzteres nachweisbar, dann bietet auch dieses Feld der relativen Eigengesetzlichkeit der Wissenschaft einen Ansatzpunkt, um Handlungsprogramme zu verkünden, die die zumindest teilweise Separierung der Wissenschaft von den Monopolinteressen auch wissenschaftstheoretisch wohlbegründet erscheinen lassen. Für die Perspektiven einer demokratischen Wissenschaftsforschung unter den Bedingungen der Fortexistenz des Monopolkapitalismus ist dieses Konzept zweifellos von großem Interesse.

„Die Wissenschaftsforschung ist jung, hypothesenreich, ergebnisarm und paradigmenlos“, auf dem Wege der Professionalisierung und Entpolitisierung.[53] Das ist eine treffende Charakteristik für große Teile der nichtmarxistischen Wissenschaftsforschung, wenn wir hinzufügen, daß die Entpolitisierung hier bezogen ist auf die Forderungen der „stürmischen Jahre“, nämlich die Wissenschaften der Verfügungsgewalt der Monopole zu entreißen. Das war das Ideal politisierter Wissenschaft – die Wissenschaft auf ihre eigentlichen humanistischen Absichten zu bringen, diese den Wissenschaftlern bewußtzumachen. Daß „unpolitische“ Wissenschaftstheorie alles andere als unpolitisch ist, ergibt sich daraus von selbst Der Rückzug in den Elfenbeinturm geht einher mit der Verteufelung demokratischer wissenschaftspolitischer Forderungen. Nie war der Elfenbeinturm politischer als heute.

[51] Wolf Schäfer: Normative Finalisierung. Eine Perspektive. In: G. Böhme/W. van den Daele/R. Hohlfeld/W. Krohn/W. Schäfer/T. Spengler: Die gesellschaftliche Orientierung des wissenschaftlichen Fortschritts, S. 400/401.

[52] Die konzeptionelle Grundlegung wurde vorgestellt von H.-J. Sandkühler: Wissenschaftsentwicklung und gesellschaftliche Bewegungen. In: BdWi-Forum, 1980, Heft 41. – Ausführlich wurde dieses Konzept entwickelt in: Wissenschaft und Arbeitnehmerinteressen. Mit einem Vorwort von Heinz Oskar Vetter. Hrsg. von S. Katterle/K. Krahn, Köln 1980. – Eine kritische Analyse liegt vor mit dem Aufsatz von Ruth Peuckert: Zur Konzeption der arbeitnehmerorientierten Wissenschaft. In: Arbeitsblätter zur Wissenschaftsgeschichte. 1982, Heft 12.

[53] Wolf Schäfer: Normative Finalisierung. Eine Perspektive. In: G. Böhme/W. van den Daele/R. Hohlfeld/W. Krohn/W. Schäfer/T. Spengler: Die gesellschaftliche Orientierung des wissenschaftlichen Fortschritts, S. 379.

[95] Man brauchte die nichtmarxistische Wissenschaftstheorie nicht zum Gegenstand ausführlicher kritischer Reflexionen zu erheben, wenn sich ihr Inhalt nur auf die weltanschauliche Krisenbewältigung im Rahmen des spätbürgerlichen Denkens beschränken würde. Diese Vorbelastung und die weitgehend von allen Vertretern dieser Theorie verschieden interpretierten kategorialen und methodischen Standards sind freilich Aspekte nicht nur der klaren Unterscheidung zur marxistischen Wissenschaftstheorie, sondern auch wesentliche Ursachen der nahezu undurchschaubar kontroversen theoretischen Gesamtsituation innerhalb der nichtmarxistischen Wissenschaftstheorie. Man darf nun zumindest zwei interessante Entwicklungen in diesem Bereich nicht unberücksichtigt lassen. Das ist einmal die kritische Bestandsaufnahme der Wissenschaftsrealität unter den Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft, die vielerorts an die Forderungen nach demokratischer Wissenschaftsentwicklung aus der Zeit der demokratischen Massenbewegung der Studenten Ende der sechziger Jahre anschließt. Dem steht eine Gruppe von auf Systemerhalt zielenden Theoretikern gegenüber, die auf der Basis eines scharfen Antidemokratismus und Antikommunismus jegliche Form demokratischer Wissenschaftstheorie attackieren.

Die hier deutlich gewordene politisch motivierte Polarisierung innerhalb der nichtmarxistischen Wissenschaftstheorie ist unübersehbar. Der andere Trend besteht darin, daß die theoretische und methodologische Grundlage der marxistischen Wissenschaftstheorie zunehmend von Vertretern der nichtmarxistischen Wissenschaftstheorie zur Kenntnis genommen und verarbeitet wird. Auf der Grundlage des Anliegens, soziale und kognitive Komponenten zeitgenössischer Wissenschaftsdetermination zu ermitteln, in demokratischer Absicht und in kooperativer Diskussion mit marxistischen Wissenschaftstheoretikern vorgetragen[54], ist ein ersprießlicher Meinungsstreit erreichbar. Dort, wo nicht auf der Ebene kategorischer Konfrontation argumentiert wird, sondern auf der Grundlage des gemeinsamen Anliegens, eine hochwichtige gesellschaftliche Erscheinung in ihrem Verhalten besser zu erkennen und damit progressiver humanistischer Verpflichtung zuzuarbeiten, ist eine Zusammenarbeit marxistischer und nichtmarxistischer Wissenschaftstheoretiker prinzipiell möglich. Es ist allerdings wichtig, die tatsächlichen theoretischen und methodologischen Stärken und. Schwächen sowie Gegensätze genau zu ermitteln. Eine „graue“ Synthese von marxistischer und nichtmarxistischer Wissenschaftstheorie ist unmöglich. Wahrscheinlich muß auch in Ansehung des komplexen Gegenstandes von vorn-[96]herein unterschieden werden, daß nicht nur das gesellschaftliche Ziel der im Sozialismus betriebenen Wissenschaftstheorie anders ist als das im Kapitalismus, sondern auch die jeweilige gesellschaftliche Erscheinung „Wissenschaft“. Eine marxistische Gesellschaftswissenschaft, die Profitinteressen zuarbeiten würde, ist ein Unding. Kooperativität auf wissenschaftstheoretischem Gebiet beinhaltet demnach eine politische Haltung, die auf beiden Seiten auf die Kräfte des Friedens und der Demokratie, der Rationalität und des Humanismus setzt.

Ist die nichtmarxistische Wissenschaftstheorie also aus dem Bannkreis bürgerlichen Weltanschauungsdenkens ausgebrochen? Es gibt zu viele Selbstzeugnisse, die einer bejahenden Antwort entgegenstehen. Der Vormarsch auf einigen Positionen, um zu einer „gesetzessuchenden“ Einzelwissenschaft zu gelangen, hat das Gesamtprofil der nichtmarxistischen Wissenschaftsforschung noch nicht durchgreifend geprägt. Keineswegs aber blieb der Anspruch auf eine selbständige theoretische Verarbeitung einer vorliegenden Wissenschaftsrealität samt ihrer historischen Dimension auf der Strecke. Andererseits wurde der neue Gegenstand – die Wissenschaft in ihrer geschichtlichen, sozialen, normativen und kognitiven Ausprägung – sofort wieder von den verschiedenen bürgerlichen Philosophien besetzt. Phänomenologie und Hermeneutik reorganisierten ihre Wissenschaftsauffassungen und starteten gezielte Angriffe vor allem auf das bis dahin nahezu hundertprozentig positivistisch beherrschte Terrain der Wissenschaftslogik.

[54] Siehe dazu: Die Wissenschaft der Erkenntnis und die Erkenntnis der Wissenschaft. Hrsg. von H.-J. Sandkühler, Stuttgart 1978. – Hervorzuheben sind auch E. Oeser: Wissenschaft und Information, 3 Bde., Wien/München 1976, und andere bereits im Text zitierte Autoren. Marxistische Theorie der Wissenschaftsgeschichte wird problemreich diskutiert in folgenden Schriften: Bürgerliche Gesellschaft und theoretische Revolution. Zur Entstehung des wissenschaftlichen Sozialismus. Hrsg. von M. Hahn/H.-J. Sandkühler, Köln 1978. – L Geymonat: Grundlagen einer realistischen Theorie der Wissenschaft, Köln 1980. – Wissenschaftsgeschichte und wissenschaftliche Revolution. Hrsg. von Kurt Bayertz, Köln 1981.

Rupert Lay erneuerte die neoscholastische Version der Wissenschaftstheorie, nachdem Leo Gabriels „Integrale Logik“ seinerzeit (1965) weitgehend wirkungslos geblieben war. Auf dem schmalen Grat zwischen Soziologie und Sozialphilosophie etablierte sich das wissenschaftstheoretische Konzept der Frankfurter Schule neu. Vor allem an den teilweise unklaren Thesen so mancher „Frankfurter“ Schrift entfaltet der „kritische Rationalismus“ die zumindest formal überlegene Klarheit seines Programms. Besonders in der umfangreichen Literatur zur Methodologie der bürgerlichen Sozialwissenschaften – wir kommen im nächsten Kapitel darauf zurück – hat sich der „kritische Rationalismus“ als Grundlage sozialwissenschaftlicher Forschungsorientierung vorgestellt und enge Kontakte zu Wesensverwandten methodologischen Schulen des neueren Positivismus geknüpft (Ernst Topitsch, Ernest Nagel, Günther Eberlein, Werner Leinfellner und andere). Der relative Einbruch, den der „kritische Rationalismus“ als theoretische Basis einer Wissenschaftshistoriographie mit dem wachsenden Einfluß des Kuhnschen Werkes erlebte, ist durch eine breit angelegte Diskussion zur Theorie der Wissenschaftsgeschichte abgefangen worden, was natürlich nicht ohne Modifikationen abging.[55] In den Schriften von Wolfgang Stegmüller, Stephen Toulmin und anderen werden verschiedenartige Synthesen vorgenommen, um allzu Kontroverses einzuebnen. In all diesen Schriften werden die grundlegenden Standards einer positivistischen Erkenntnisbetrachtung stets aufs neue reprodu-[97]ziert. Die Wissenschaftssoziologie dagegen blieb in ihrer empirischen Bestandsaufnahme unter den Erwartungen; das Terrain wurde recht bald wieder philosophisch „reorganisiert“ durch Versuche, den ursprünglichen wissenssoziologischen Ansatz freizubekommen und Wissenschaftssoziologie als Philosophie über die Gesellschaft zu profilieren.[56]

Die Aufzählung und Kurzcharakteristik ist – wenn man die Fülle des Schrifttums ins Auge faßt – in Form eines Überblicks nicht zu bewältigen. Der hochinteressanten Konzeption eines Paul Feyerabend müßte man analytische Aufmerksamkeit widmen und auch der im französischsprachigen Raum wirksamen Position eines Ferdinand Gonseth. Die originellen Arbeiten Gotthard Günthers mit seinem von marxistischer Seite noch nicht geprüften Versuch einer kybernetischen bzw. systemtheoretischen Rekonstruktion der Hermeneutik wären zu behandeln wie der ganze Bereich des erkenntnispsychologischen Schrifttums, aus dem nur der folgenreiche Jean Piaget erwähnt sei.

Im Wirkungsfeld bürgerlichen Weltanschauungsdenkens wird demnach auf vielfältige Weise einem der interessantesten Phänomene der gegenwärtigen Kultur – der Wissenschaft – beschreibend, erforschend und deutend zu Leibe gerückt. Hochkarätige geistige Energien kreuzen sich dabei mit weltanschaulich-theoretischen und methodologischen Vorgaben, die nicht selten den Blick für den Gegenstand verstellen. Dieser Gegenstand aber verlangt nach adäquater Theorie und Methode. Die Aufgabe der marxistischen Wissenschaftsforschung ist angesichts dieses Sachverhalts von klar abzuschätzender Bedeutung. Wissenschaftsforschung ist ein Stück Bewältigung der Zukunft – und das friedlich und auf dem Wege der Zusammenarbeit zu leisten, findet zunehmend Sympathie und Zustimmung all derer, die ihre Wissenschaftliche Arbeit der Wohlfahrt der Menschheit verschrieben haben.

2.3. Bürgerliche Kulturphilosophie und -anthropologie und die Frage nach dem Wesen des Menschen

Die Frage nach dem Wesen des Menschen umfaßt ein sehr altes philosophisches Problem. Stets ging es dabei um das Streben, Gewißheit zu erhalten über die Möglichkeiten, die dem Menschen gegeben sind sowohl hinsichtlich der Gestaltung einer menschenwürdigen Welt als auch eines menschengemäßen individuellen Lebens. Ein Blick in die Geschichte zeigt, daß die Philosophie gerade [98] bei der Durcharbeitung dieses Problems auf die größten Schwierigkeiten stoßen mußte, um den Rahmen einer menschen- und lebenswürdigen Welt abzustecken und glaubhaft machen zu können. Die Ideen

[55] Siehe dazu: Theorien der Wissenschaftsgeschichte. Beiträge zur diachronen Wissenschaftstheorie. Hrsg. von W. Diederich, Frankfurt a. M. 1974.

[56] Ausgangspunkt dafür bildete unter anderem die Arbeit von Peter L. Berger/Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt a. M. 1969. – Eine informative Überblicksanalyse bürgerlich-soziologischer Wissenschaftsliteratur gibt H.-H. Lanfermann: Philosophisch-gesellschaftstheoretische Aspekte zur Wissenschaft und ihrer Entwicklung in Modellen der nichtmarxistischen Wissenschaftsforschung – ein kritischer Überblick, Dissertation B, Halle (Saale) 1962.

von Freiheit und Menschenwürde standen in einem zu krassen Gegensatz zu den Realitäten der Ausbeutergesellschaft. Jedoch diese Ideale formierten sich im philosophischen Denken neu, als die junge, aufstrebende bürgerliche Klasse sich anschickte, die Welt zu entdecken, zu erkennen und ihrem Klasseninteresse gemäß zu gestalten. Bis zum Ausgang des 16. Jahrhunderts war der Gedanke, daß der Mensch Subjekt der Geschichte und Gestalter seines Schicksals sei, nachgerade undenkbar. Dem kirchlich-scholastischen Philosophieren galt Gott als Lenker der Weltgeschichte; dem Menschen war die Rolle eines Erdenwurms, einer hilflosen Kreatur zugedacht. Die Begriffe Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung hatten in der Philosophie dieser Zeit keinen Platz.

Sosehr die bürgerliche Philosophie der progressiven Periode mit der Orientierung auf die aktive und selbstbestimmende Funktion des Menschen der feudalen Ideologie entgegengesetzt war und eines der zentralen Themen des griechischen Humanismus wieder in den Mittelpunkt des Philosophierens rückte, so unbefriedigend war jedoch die theoretische Durcharbeitung dieses Denkansatzes. Subjekt und Objekt die beiden philosophischen Kategorien, in denen menschliches Wesen und die Bedingungen und Verhältnisse der Welt, in der der Mensch lebt, ausgedrückt sind – wurden von der bürgerlichen Philosophie letztlich wiederum abstrakt bestimmt. Die echte dialektische Beziehung von Subjekt und Objekt konnte diese Philosophie nicht ermitteln – wenngleich Denker wie Georg Wilhelm Friedrich Hegel sehr nahe an diese Erkenntnis gelangten. Erst Marx und Engels drangen in ihren theoretisch-philosophischen Arbeiten bis zur realen, tatsächlichen Vermittlungsebene von geschichtlichem Subjekt und Objekt vor – bis zur Entdeckung, daß die Beziehungen der Individuen untereinander ihre historische Verankerung im Arbeitsprozeß haben. Die Arbeit, die tätige Praxis, bildet die Vermittlung von Subjekt und Objekt, und in dieser Praxis, so erkannten Marx und Engels schon in der ersten Hälfte der vierziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts, wirkt nicht das „eine“ isolierte Subjekt auf das „eine“ isolierte Objekt ein, sondern der Arbeitsprozeß hat gesellschaftlichen Charakter, er wird durch das Zusammenwirken der Produzenten in gleichwohl historisch recht unterschiedlichen Formen und Ausprägungen bewerkstelligt. In dieser gesellschaftlichen Kooperation schaffen die Produzenten in gleichem Maße die Bedingungen ihres Lebens wie sie die objektiven Faktoren umgestalten, sie sich theoretisch und praktisch zu eigen machen. Dieses „Zu-eigen-Machen“ geschieht um so besser, je mehr das „Subjekt“ die Eigengesetzlichkeit des Objektes erfaßt, erschließt und entsprechend handelt.

Das gesellschaftliche Subjekt ist nach Marx und Engels weder der vereinzelte Mensch noch eine metaphysische „Wesenheit“, sondern es ist ein gesellschaftliches Individuum, „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“. Und die [99] Gesellschaft ist in der Sicht von Marx nicht das fremde Äußere, die graue Welt der Institutionen, sondern die Gesellschaft formiert sich im Ergebnis der Beziehungen zwischen den Individuen. Subjekt und Objekt – in der bürgerlichen Philosophie erst eigentlich entdeckte Grundstrukturen von Geschichte und Gesellschaft – wurden erst durch die marxistische Philosophie in ihrer tatsächlichen dialektischen Beziehung erfaßt.

Für die Kritik an der bürgerlichen Philosophie der Gegenwart zur Frage der Bedingungen und Werte der Gestaltung einer menschenwürdigen Gesellschaft ist dieser Sachverhalt wichtig. Und immerhin hat die progressive bürgerliche Philosophie in ihren großen Themen – und die Subjekt-Objekt-Beziehung gehört dazu – auch Wichtiges und Bleibendes über humanistische Zielstellungen und allgemeine Anforderungen an menschenwürdige Verhältnisse ausgesagt.

Immanuel Kants Idee und Forderung des ewigen Friedens, Johann Gottlieb Fichtes Ideal der Selbstbestimmung des Subjekts, Georg Wilhelm Friedrich Hegels großes Vertrauen in die Kraft der Vernunft, Ludwig Feuerbachs Glauben an die alles beherrschende Funktion der Liebe und des Strebens nach Glück blieben wohl letztlich abstrakte, aber zugleich vom sozialen Boden ihrer Entstehung her gesehen rationale Gedanken. Jedoch hat die Klasse der Bourgeoisie ihre Ideale und ihre Philosophie im Stich gelassen. Im gleichen Maße, wie die bürgerliche Gesellschaft die Unmöglichkeit aufwies, diesen Idealen gerecht werden zu können, hat die marxistische Philosophie die Frage nach den Realisierungsbedingungen ganz konkret gestellt Realisierbar sind diese Ideale nur unter der Voraussetzung, daß die bürgerliche Gesellschaft überwunden wird.

Die Fortsetzer des bürgerlichen philosophischen Werkes in der Ära des entwickelten Klassengegensatzes zwischen Bourgeoisie und Proletariat mußten versuchen, mit dieser komplizierten Situation fertig zu werden. Hier liegt der historische und ideologische Ansatzpunkt für die Problematik der späten bürgerlichen Philosophie und ihre Stellung zu den Werten des gesellschaftlichen Lebens, zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, zu solchen Problemen, wie Frieden, Glück und Menschenwürde. Die großen Werte der bürgerlich-philosophischen Tradition waren nicht mehr mit der konkreten bürgerlichen Lebenssituation in Einklang zu bringen. An die Stelle der Gleichheit war der Grundsatz der Konkurrenz getreten. Freiheit wurde zum Schlagwort degradiert. Dort, wo Freiheit eigentlich und im wahrsten Sinne des Wortes produziert wird – in der materiellen Produktion und der Schaffung der notwendigen Güter, um frei und unbeschwert leben zu können –, wurde das Leben in besonders auffälliger Weise zur Qual. Ausbeutung und Elend, Entfremdung statt Freiheit war das Resümee geschichtlicher Praxis des Kapitalismus.

Es ist nun nicht verwunderlich, daß gegenwärtige bürgerliche Philosophie, die angesichts dieser geschichtlichen Praxis des Kapitalismus Chancen für menschenwürdiges Verhalten auszumachen sucht, vor einem schwierigen Problem steht. Es sind insbesondere Vertreter der bürgerlichen Kulturphilosophie bzw. Kultur-[100]anthropologie, die sich mit dem Problem des Verhältnisses von Subjekt und Objekt, von Individuum und Gesellschaft in der Gegenwart befassen.[57] Für die hierbei vorherrschende philosophische Ausgangsposition hat sich in der Literatur eine besondere Bezeichnung eingebürgert: das Konzept der „conditio humana“.

2.3.1. Das Konzept der „conditio humana“

Dieser Begriff – von Helmuth Plessner in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts wieder in die Philosophie eingeführt[58] – besagt, daß man soziale Sachverhalte, gesellschaftliche Prozesse, Institutionen, Konflikte, ja die Gesamtheit des Lebens erfassen könne, wenn man die menschliche „Grundsituation“, seine „Grundbefindlichkeit“ und „Bedingtheit“ ermittelt Das Wort „conditio humana“ heißt nichts weiter als „menschliche Bedingtheit“. Über diese Bedingtheit sei der eigentliche Zugang zur menschlichen Existenz, zum Dasein und zum Sein zu gewinnen.

Dieses Herangehen ist im doppelten Sinne geeignet, Verwirrung zu stiften. Einmal, indem es vorgibt, etwas nachzuholen, was der Marxismus angeblich gröblichst vernachlässigt habe – nämlich den Blick auf den Menschen mit seinen Sorgen und Problemen zu richten. Der Marxismus – so verkünden die Vertreter derartiger anscheinend besonders „menschenfreundlicher“ Positionen einhellig – habe den konkreten Menschen hinter einer Kulisse von allgemeinen Gesetzmäßigkeiten des Geschichtsprozesses verschwinden lassen. Der Marxismus handele nur noch von Kategorien und allgemeinen Zusammenhängen, nicht aber vom Menschen selber.

Natürlich ist das ein Vorwurf, der darauf spekuliert, daß die Leserschaft uninformiert ist und mit einem Klischee arbeitet, das in der gesamten bürgerlichen Ideologie verbreitet ist. Natürlich haben in der marxistisch-leninistischen Philosophie allgemeine Gesetzmäßigkeiten des Geschichtsprozesses notwendig eine wesentliche Bedeutung; es ist grundverkehrt, zu behaupten, daß der Marxismus *allein* diese Gesetzmäßigkeiten beinhaltet. Marx und Engels haben sich in ihren philosophischen Disputen mit den Junghegelianern sowie in der Klärung ihres Verhältnisses zu Feuerbach – also bis Mitte der vierziger Jahre – besonders intensiv darum bemüht, hinter den philosophischen Abstraktionen von „dem“ Menschen, die gerade im nachhegelschen Erbe stark verbreitet waren, die tatsäch-[101]lichen menschlichen Beziehungen zu ermitteln. Indem sie die Ansicht, man könne ein Bild vom, Menschsein an sich errichten, als eine abstrakte Denkauffassung entlarvten, Wendeten sie ihre Aufmerksamkeit

[57] Die überaus breitgefächerte Kulturphilosophie und Kulturanthropologie wird in diesem Abschnitt keinesfalls mit dem Anspruch auf systematische Darstellung ihrer Entwicklungslinien und Hauptargumente betrachtet. Gesamtdarstellungen des Problemfeldes sind in der Literatur recht unterschiedlich. Siehe unter anderem W. E. Mühlmann/E. W. Müller: Kulturanthropologie, Köln 1966. – A. Honneth/H. Joas: Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften, Frankfurt a. M./New York 1980. – Neue Anthropologie. Hrsg. von H.-G. Gadamer/P. Vogler, Bd. 1-7, Stuttgart 1972-1977.

[58] Siehe Helmuth Plessner: Die Frage nach der Conditio humana, Frankfurt a. M. 1976.

auf die konkreten menschlichen Lebensbedingungen ihrer Zeit Der gleichwohl gesellschaftlich tätige konkrete Mensch mit seinen Sorgen und Lasten – das war der empirische Ausgangspunkt von Marx und Engels, und das war zugleich der polemische Bezugspunkt in ihren Debatten sowohl gegen die abstrakte Anthropologie Feuerbachs als auch gegen die auf ein nebulöses „Selbstbewußtsein" reduzierte Menschkonzeption der Junghegelianer. Wer sich das historisch exemplifizieren möchte, lese die großartige Studie von Engels zur Lage der arbeitenden Klasse in England.[59] Aber gerade darin, daß Marx und Engels über das Schildern der Existenznot der Proletarier nicht vergaßen, daß ein halbes Jahrhundert utopisch-sozialistischer Klage über unmenschliche Zustände nichts zuwege gebracht hatte als ein Moralisieren über Armut und Reichtum, daß es also darauf ankommt, über das *Verurteilen von Erscheinungen* kapitalistischer Praxis zum *Aufdecken des Wesens* dieser Erscheinungen zu gelangen – also aufzudecken, warum sich Elend auf der einen, Reichtum auf der anderen Seite beständig reproduzieren –, gerade das ist höchster Ausdruck der Hinwendung zu den Sorgen des realen Menschen, gerade darin liegt das große Verdienst für die Sache der Arbeiterklasse. Denn nur dadurch, daß man die Ursachen erkennt, warum Armut und Reichtum das Profil des Kapitalismus ausmachen, konnte man die Armen in die Lage versetzen, diesen Zustand gezielt zu verändern. Allgemeine Gesetze ja, aber natürlich keine Spekulationen über irgendwelche abstrakten Wesenheiten konnten zu dieser Wesenserkenntnis des Kapitalismus führen. Aus der Grundbefindlichkeit des Menschen war das Wesen von Armut und Ausbeutung nicht zu ermitteln! Das ist die einfache Wahrheit und entsprechend die klare Antwort auf die bürgerlichen Versuche, Marx und Engels anzulasten, sie hätten sich von den Sorgen der Menschen abgewendet und in die Welt des Allgemeinen verirrt.

Und noch ein anderes Motiv durchzieht die Gedanken von Marx, Engels und natürlich auch Lenin über das menschliche Individuum: Das Individuum ist handelnd, aktiv tätig, und das stets in der Beziehung mit anderen Individuen, es ist stets gesellschaftliches Individuum. Die Gesellschaft ist keine Summe von einander fremden „Monaden", sondern die Summe der Beziehungen zwischen den Individuen.[60] Will man wissenschaftliche Erkenntnisse über die Gesellschaft erhalten, muß man die Summe dieser Beziehungen erfassen, aufschlüsseln, analysieren. Indem Marx diesen Gedankengang verfolgte, war er in der Lage, in den Produktionsverhältnissen eine in allen Gesellschaften sich wiederholende Qualität bzw. Ausdrucksform menschlicher Beziehungen zu erkennen. Und diese Produktionsverhältnisse lassen sich nun wiederum ganz konkret erforschen, sie sind verbunden mit solchen tragen wie die nach dem Charakter der Arbeit, mit der [102] Frage nach der Situation des Arbeiters innerhalb dieser Verhältnisse, mit den Möglichkeiten seiner Reproduktion als Mensch und Arbeitskraft.

Natürlich war Marx stets der Ansicht, daß es zu einer erfolgversprechenden Aktion der Arbeiterklasse nicht genügt, daß der eine oder andere Proletarier sich irgendwie ein Bild von der menschenunwürdigen kapitalistischen Gesellschaft macht, sondern daß es darauf ankommt, daß das Proletariat organisiert, also als Klasse agiert. „Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen *vorstellt*. Es handelt sich darum, *was* es *ist* und was es diesem *Sein* gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion ist in seiner eigenen Lebenssituation wie in der ganzen Organisation der heutigen bürgerlichen Gesellschaft sinnfällig, unwiderruflich vorgezeichnet."[61] Also ohne Einsicht in die allgemeinen Zusammenhänge geht nichts! Aber im gleichen Werk wenden sich Marx und Engels auch gegen die Auffassung einer „aparten" Geschichte, die sich gewissermaßen außerhalb bzw. „neben" den menschlichen Individuen vollziehe: „*Die Geschichte* tut *nichts*, sie besitzt *keinen* ungeheuren Reichtum, sie kämpft *keine* Kämpfe! Es ist vielmehr *der Mensch*, der wirkliche, lebendige Mensch, der das alles tut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die Geschichte, die den Menschen zum Mittel braucht, um *ihre* – als ob sie eine aparte Person wäre – Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist *nichts* als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen."[62] Der Vorwurf der historischen

[59] Siehe Friedrich Engels: Die Lage der arbeitenden Klasse in England. In: MEW, Bd. 2, S. 225-506.
[60] Siehe Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1974, S. 176.
[61] Friedrich Engels/Karl Marx: Die heilige Familie. In: MEW, Bd. 2, S. 38.
[62] Ebenda, S. 98.

Idealisten neuerer Prägung, Marx opferte den konkreten Menschen einer abstrakten Geschichtsgesetzlichkeit, ist völlig aus der Luft gegriffen.

Wir hatten noch auf eine zweite „Verwirrung" hingewiesen, die der Anspruch der Vertreter der „conditio humana" impliziert. Sie besteht darin, daß unterstellt wird, aus der individuellen Lebenssituation heraus könne man tatsächlich die Weltstrukturen erfassen. Ordne die Welt dir so, wie du sie erlebst! – und diese Ordnung, für die die einschlägige Literatur dann natürlich die Ordnungshilfen auch bereitstellt, wird als sicherer Ort individueller Selbstbehauptung ausgegeben. Welch ein Rückgang im philosophischen Denken, etwa im Vergleich zur klassischen deutschen Philosophie!

Obwohl sich das Konzept der „conditio humana" angesichts der marxistischen Lösung des Subjekt-Objekt-Problems ziemlich ärmlich ausnimmt, hat es im bürgerlichen kulturphilosophischen Denken seinen Platz behauptet Eine schwache Alternative ist wohl immerhin besser als gar keine. Auf eine Spezifizierung dieser Idee der „Grundbefindlichkeit" wollen wir im folgenden noch eingehen – auf das sogenannte Homo-duplex-Theorem. [103]

2.3.2. „Homo-duplex-Theorem" anstatt Dialektik von Individuum und Gesellschaft

Diese hochtrabende Vokabel besagt eigentlich nichts weher, als daß jeder Mensch sein eigener Doppelgänger sei. Einmal ist er ein, letztlich genetisch fixiertes, unverwechselbares Individuum, zum anderen ein soziales Gattungswesen, das die ihm auferlegten Rollen ausführt. Beides verschränke sich in jedem Menschen, bilde die beiden Schwerpunkte seiner Lebenshaltung und Handlungsorientierung. Dabei fühle jeder Mensch, daß seine biologische Unverwechselbarkeit sein eigentliches Inneres sei, sein eigentliches „Ich". Ich – das ist der homo internus. Das soziale Gattungswesen aber stehe äußerlich, außerhalb des Individuums. Man braucht „Mich", nicht „Ich". Das „Mich" ist der homo externus. Die These der Verfechter des „Homo-duplex-Theorems" lautet nun: In der modernen Welt – hier ist die industrialisierte Weltgemeint – seien homo internus und homo externus hoffnungslos entzweit. Anliegen der Philosophie müsse es sein, dieser Entzweiung entgegenzuwirken. Vermenschlichung der Gesellschaft bestehe darin, diese Entzweiung aufzuheben.

Thomas Luckmann, der neben Anton Zijderveld in der neueren kulturphilosophischen Literatur dieses „Theorem" entschieden vertritt, formuliert diese „Grundsituation" wie folgt: Individuum und Gesellschaft „fallen als Sinneinheit auseinander, bilden aber einen subjektiv immer wieder erlebten und erlittenen Kausalzusammenhang".[63]

Scheinbar haben wir es hier mit einem Sachverhalt zu tun; der auf den ersten Blick plausibel und sogar soziologisch prüfbar zu sein scheint Da stehen natürlich zunächst die neueren genetischen Forschungen zur Auswertung an, die zu ergeben scheinen, daß die menschliche Individualität tatsächlich im strengen Sinne biologisch fixiert sei, nicht aber durch die Summe gesellschaftlicher Erziehung bzw. dessen, was man oft auch, „soziale Vererbung" nennt. Das Problem der „genetischen Individualität" des Menschen ist insoweit ein feststehender Sachverhalt, als fraglos jeder Mensch eine ganz einmalige Erbgrundlage zur Verfügung hat, „mitbekommt", die für die Ausprägung seines physischen Habitus, für eine ganze Reihe psychischer sowie emotioneller Dispositionen ausschlaggebend ist. Diese Erbgrundlage ist der Ansatzpunkt für den langwierigen Prozeß der Individualentwicklung, der ständig zunehmend durch soziale Faktorengeprägt wird. Insofern ist Individualität von Anfang an und ständig zunehmend Produkt der Wechselwirkung biologischer und sozialer Faktoren. Biologisches wird dabei nicht außer Kraft gesetzt, aber geformt, überformt durch Soziales. Schließlich treten ständig neue persönlichkeitsformende Momente hinzu, die keineswegs genetisch verursacht sind: Haltung und Charakter, Überzeugungen, soziales Engagement usw. sind nicht angeboren. Insofern ist die Entgegensetzung von [104] biologischer Individualität und sozialer Individualität ein eigentlich – zieht man die aktuelle entwicklungspsychologische und neurophysiologische Literatur zu Rate – recht primitiver Fehler. Aber immerhin – man argumentiert mit „neuen wissenschaftlichen Ergebnissen" im Rücken, eben der Entdeckung der „genetischen Individualität". Diese Entdeckung aber widerspricht überhaupt nicht der dialektisch-materialistischen Erklärung der Persönlichkeitsmerkmale.

[63] Thomas Luckmann: Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur. In: Neue Anthropologie, Bd. 3, S. 174.

Des weiteren scheinen sich die „Homo-duplex-Anhänger“ auf Marx zu beziehen. In seiner Schrift „Zur Judenfrage“ hat Marx von einer Doppelnatur des Kapitalisten gesprochen, der einmal als politisches Gemeinwesen auftritt und zum anderen als in der Gesellschaft tätiger Privatmensch: Citoyen und Bourgeois. Aber Marx klärt eindeutig, daß diese Doppelnatur des Privateigentümers jeweils Ausdrucksform des gesellschaftlichen Individuums „Kapitalist“ ist, es sich aber nicht um biologische bzw. gesellschaftliche Aspekte handelt. Marx kennzeichnet diesen Widerspruch, „in welchem sich das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft mit seiner politischen Löwenhaut befindet“[64], eindeutig als zwei Seiten der *gesellschaftlichen* Rolle des Individuums.

Ähnlich steht es mit der Fehldeutung des Marxzitats aus den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844“, die Erich Fromm vornimmt, wenn er daraus den Doppelmodus des Menschen autoritativ zu belegen können glaubt. Danach sei die Menschheit in den „Habenmodus“ getrieben, auf diese Weise von ihrem eigentlichen, wesensursprünglichen „Seinsmodus“ entfremdet worden.[65] Marx meint aber auch hier eine sozialökonomische Aufgliederung zwischen dem, was der Mensch seiner sozialen Bestimmung gemäß sein könnte, und dem, was er vermöge der Umstände geworden ist: „Je weniger du bist, je weniger du dein Leben äußerst, um so mehr *hast* du, um so größer ist dein entäußertes Leben ...“[66]

Nicht besonders überzeugend sind auch andere Argumente, die diese Doppelnatur als Auseinanderfallendes biologisch gesehenen eigentlichen Ich mit dem sozialen Rollenträger begründen sollen. Natürlich liegt dem stets zugrunde, daß der Mensch in der kapitalistischen Gesellschaft von seinem gesellschaftlichen Wesen auch entfremdet ist. Die Arbeit als eigentliche Wesensbestimmung des Menschen erscheint ihm als eine fremde, äußere Notwendigkeit. Aber dem liegt eine soziale „Perversion“ zugrunde, keine biologisch-soziale Doppelnatur des Menschen.

Wenn Luckmann und Zijderveld allerdings dann auf die soziologischer Rollentheorie zu sprechen kommen, wird deutlich, daß das „Homo-duplex-Theorem“ im nachhinein zurechtgemacht ist. Gerade die Entdeckung der neueren bürger-[105]lichen Soziologe, daß menschliches Verhalten entsprechend objektiver Verhaltenserwartungen trainiert wird – was für bestimmte Situationen durchaus zutrifft – , macht auf ein bezeichnendes Charakteristikum der bürgerlichen Gesellschaft aufmerksam, in der menschliches Verhalten entfremdeten Maßstäben folgt.

Ein Blick in die weitläufige Literatur, die dem „Homo-duplex-Theorem“ folgt, zeigt, daß es eine bestimmte weltanschauliche Doppelfunktion übernimmt. Einmal orientiert es die Klage und den Protest einiger Vertreter der bürgerlichen Kulturanthropologie gegen die kapitalistische Gesellschaft auf einen „unvermeidlichen“ menschlichen Grundsachverhalt. Daß die bürgerliche Gesellschaft – bzw., der recht gern dafür verwendete Begriff der „modernen Gesellschaft“ – so menschenfeindlich ist, liege am Menschen selbst, an seiner Natur. Andererseits versucht es, die marxistische Analyse der Beziehung von Individuum und Gesellschaft abzufangen. Es werden oft dieselben Symptome konstatiert, die die marxistische Analyse vorlegt. Die Folgerungen aber sind apologetisch oder utopistisch.

Bereits Karl Mannheim hat sich dem Auseinanderfallen von Individuum und Gesellschaft als kulturphilosophischem Grundsachverhalt der Gegenwart zugewendet und einen tiefgreifenden Umbau von Individuum und Gesellschaft gefordert.[67] Theodor Geiger analysiert diese Situation unter der doppelten Fragestellung, ob es sich dabei um einen Anpassungsfehler des Menschen oder um einen Konstruktionsfehler der Gesellschaft handele – und entscheidet sich für den Anpassungsfehler.[68]

Erich Fromm entwirft sein Menschenbild auf der Grundlage eines konstruierten Gegensatzes zwischen einer angeborenen gutartigen Aggression und einer sozial bedingten bösartigen Aggression,

[64] Karl Marx: Zur Judenfrage. In: MEW, Bd. 1, S. 355.
[65] Siehe Erich Fromm: Haben oder Sein, Stuttgart 1976. – Erich Fromm: Die Seele des Menschen, Frankfurt a. M./Berlin (West)/Wien 1961.
[66] Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: MEW, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 549.
[67] Siehe Karl Mannheim: Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, Darmstadt 1958.
[68] Siehe Theodor Geiger: Demokratie ohne Dogma, München 1964.

die in den Individuen jeweils unterschiedlich manifest werden. Diese Aggressionen kommen zum Tragen, weil es der Mensch in sich habe, die „banale Existenz der reinen Fristung des Lebens zu transzendieren“.[69]

Thomas Luckmann erstrebt eine rationale Konstruktion der Wirklichkeit gemäß dem Freiheitsimpuls des Individuums.[70] Ähnlich diskutiert Zijderveld in seinem Buch mit dem vielsagenden Titel „Die abstrakte Gesellschaft“ die Nöte des Individuums und kommt zu Empfehlungen, die die Waage zwischen berechtigtem Protest und Anpassung zu halten suchen. Nach ihm müsse das Individuum bereit sein, „sich innerhalb der institutionellen Objektivität und Entfremdung zu verwirklichen, ohne seine Rationalität ... preiszugeben“.[71]

Im großen Stil hatte ja in den sechziger Jahren Herbert Marcuse auf der Basis der Entgegensetzung von Individuum und Gesellschaft eine umfassende Kritik [106] an der kapitalistischen Gesellschaft gestartet. Seine These, wonach die Vergesellschaftung der Produktion und des gesamten Lebens das Individuum mißachte, führte zu einer Verkehrung des. bislang verwendeten Wortsinns von „Rationalität“. Denn gerade die sogenannten rationalen Aspekte der Gesellschaft Wie Wissenschaft und Planung führten zu einer ständig zunehmenden Beschränkung des Wirkungsfeldes des Individuums, sie werden, so Marcuse, lebensbedrohlich und deshalb wahnwitzig. Die „rationalisierte“ Gesellschaft mache sich und das Individuum eindimensional, stehe im Widerspruch zu den Grundwerten des Lebens. Die Wissenschaft als bisherige Heimstatt des Rationalen werde zur Stätte des Irrationalen, die bisherige Heimstatt des Irrationalen, die Kunst, werde zur Heimstatt des wirklich Rationalen, nämlich der Ideen, die die Kunst des Lebens noch befördern könnten.[72]

Eine der wenigen Stimmen, die aus dem Gegensatz von Individuum und Gesellschaft nicht auf eine im Wesen des Menschen liegende Kluft hin argumentieren, sondern das Verhältnis sachlich zu rekonstruieren versuchen, stammt von George Herbert Mead. Für Mead ist die Gesellschaft die unerläßliche Vorbedingung für jede sinnvolle Entwicklung des Individuums, des menschlichen Ich. Die Gesellschaft nur kann den Ansatz für eine aussagekräftige Verhaltensanalyse bilden.[73] Daß auch Mead den Begriff der Gesellschaft nicht im historisch-materialistischen Sinne begreift, sei hier nur am Rande vermerkt.

Insgesamt, so kann resümiert werden, ist innerhalb der Kulturanthropologie das Entfremdungsthema zu einem dominierenden Thema geworden. Natürlich wird keine marxistische Analyse vorgelegt, und in der Regel wird der real existierende Sozialismus. stillschweigend mit einbezogen, wenn es um die Klage über das Dilemma zwischen dem Individuum und der „modernen“ Gesellschaft geht.

2.3.3. Philosophie der Entfremdung – entfremdete Philosophie

Das Thema der Entfremdung des Menschen ist philosophischen Ursprungs. Es beruht – in der klassischen bürgerlichen Tradition – auf der Tatsache, daß der Mensch ein aktives Wesen ist, das die Umstände seiner Aktivität stets selbst mit prägt. Der Mensch „setzt etwas außer sich“, und dieses ist Resultat seiner Wesenskräfte. Das Andere, Äußere, erscheint als das Entäußerte, als Stück des Subjekts. Nun tritt eine entscheidende Fragestellung hinzu: Was geschieht mit diesem „Entäußerten“, wie verhält es sich, wie wirkt es auf das Subjekt zurück? Während die idealistische bürgerliche Philosophie diese Frage wohl stellte, jedoch ihnen rationellen Sinn in einen transzendentalen Idealismus umprägte, vermochte erst der Materialismus die Antwort mit dem Blick auf die praktischen Situationen [107] menschlicher Tätigkeit zu geben. Zunächst hat noch Ludwig Feuerbach – von einer Analyse der menschlichen Praxis auch noch weit entfernt – den transzendentalen Idealismus mit einer Anwendung des Entfremdungsproblems auf die Religionsfrage konfrontiert. Gott wurde in Feuerbachs Überlegungen als Produkt des Menschen aufgefaßt. Die unter irdischen Verhältnissen leidende

[69] Erich Fromm: Anatomie der menschlichen Destruktivität, Reinbek bei Hamburg o. J., S. 29.
[70] Siehe Peter L. Berger/Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit.
[71] A. C. Zijderveld: Die abstrakte Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1972, S. 14.
[72] Siehe Herbert Marcuse: Der eindimensionale Mensch, Neuwied/Berlin (West) 1967, S. 256.
[73] Siehe George Herbert Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt a. M. 1968.

Kreatur projiziere das gedankliche Vorbild ihrer möglichen Existenz, ihrer Menschenwürde in eine jenseitige fiktive Existenzform. Gott – das ist der mögliche Mensch, dessen tatsächliche Existenz aber nur die Illusion dieser vollentwickelten Menschlichkeit erlaube. Somit tritt bei Feuerbach in das Motiv der Entäußerung das Motiv der Entfremdung ein. Dieser Gott ist wohl ein Gott des Menschen, von ihm gedanklich gemacht, aber er bleibt fern von der tatsächlichen Existenz dieser Menschen. Entfremdung erhält hier den Akzent des Pessimismus, ja der Trauer. Gott, das ist das, was der Mensch sein könnte. Entfremdung wird damit zu einer Kategorie, die menschliches Leiden umschreibt.

Marx blieb es vorbehalten, die Resignation dieses Entfremdungskonzeptes aufzuheben. Marx entdeckte das spezifische Entfremdungsschema der kapitalistischen Produktion: der Arbeiter fertigt ein Produkt, in dem er seine Wesenskräfte vergegenständlicht. Er setzt dabei diese aus sich heraus, entäußert sich ihrer. Das Produkt gelangt in die Hände des Eigners der Produktionsmittel. Dort verwandelt es sich in Kapital. Das Kapital aber ist die den Arbeiter beherrschende *fremde* Macht. Der Arbeiter schafft so durch die Entäußerung seiner Wesenskräfte die Mächte seiner Unterdrückung neu. Damit war der soziale Inhalt, der Sinn von Entfremdung bloßgestellt. Das Entäußerte entfremdet sich vom Produzenten – ein Vorgang, der kapitalistische Produktionsverhältnisse zur Grundlage hat. Mit der Verdeutlichung des sozialen Sinns und Inhalts von Entfremdung konnte gleichzeitig der Weg zu ihrer Beseitigung gewiesen werden – Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln.

Mars faßte mithin die Entfremdung als ein gesellschaftliches Verhältnis. Sie resultiert aus einem bestimmten historischen Typ der materiellen Produktion und wird mit diesem überwunden.

Die bürgerliche Philosophie der verschiedensten Schattierungen weigert sich übereinstimmend, diesen Inhalt von Entfremdung zur Kenntnis zu nehmen. *Für sie ist Entfremdung eine Ursituation*, also *ein wesentlicher Aspekt der „conditio humana“*. Von einer Ursituation der Entfremdung der Menschen von den Dingen zu sprechen verfolgt das Ziel, der tiefgründigen Marxschen Analyse der sozialökonomischen Struktur von Entfremdung ihren historischen Sinn zu nehmen.

Wenden wir uns noch einigen Varianten zu, wie Entfremdung in der bürgerlichen Philosophie gehandhabt wird.

Eine *erste* Variante besteht darin, daß anstelle des Entfremdungsfaktors des Privateigentums an Produktionsmitteln eine, mehr oder weniger ausführlich charakterisierte Daseins- oder Herrschaftsordnung gesetzt wird. Diese Ordnung [108] sei zwar notwendig, aber sie widerstrebe der menschlichen Wesensart. In der Spannung zwischen Individuum und Herrschaft entfalte sich die Krise unserer Zeit. Karl Jaspers setzt die Grenze der Daseinsordnung durch einen solchen Widerstreit an: Die Massenordnung baue einen universellen Daseinsapparat auf, der die eigentliche menschliche Daseinswelt zerstöre.[74] Während Jaspers diese Situation generell mit dem Blick auf das seiner Meinung nach der Zerstörung preisgegebene Individuum beklagt, konstruiert Alfred Weber aus einem ähnlichen Grundgedanken Chancen oder Schicksale der Individuen unter verschiedenen historischen Bedingungen. Der Neandertaler und der Mensch der Primitivkulturen seien der erste und der zweite Mensch, jeweils durch bestimmte Lebensumstände geprägt. Der dritte Mensch nun müsse sich um die Freiheit integrieren. Diese Chance böte ihm allein die bürgerliche Gesellschaft. Der vierte Mensch sei der szientifisch-rationale Robotertyp, bar jeglicher Emotion. Es entspricht Webers Antikommunismus, daß er diesen vierten Menschen als das Sinnbild und erstrebenswerte Ziel des Kommunismus hinstellt.[75]

Hans Freyer erfand die Theorie der „sekundären Systeme“. Diese Systeme der „sozialen Ordnung, die sich bis zum Grunde, das heißt bis in die menschlichen Subjekte hinein entwerfen“[76], seien verantwortlich für die Entfremdung des Menschen. Wohl findet sich bei Freyer nicht wenig gut Beobachtetes über Erscheinungsformen der mit dieser „Entpersönlichung“ des gesellschaftlichen Lebens im Kapitalismus verbundenen Destruktion von Menschlichkeit. Aber ohne sozialökonomische Analyse verwandelt sich Entfremdung in ein mit der Technisierung verbundenes „Gattungsübel“. Entfremdung, so gefaßt, vernebelt die Dinge, anstatt sie transparent zu machen.

[74] Siehe Karl Jaspers: Die geistige Situation der Zeit, Sammlung Göschen, Bd. 1000, 1932, S. 31-38.
[75] Siehe Alfred Weber: Der dritte oder der vierte Mensch. Vom Sinn geschichtlichen Daseins, München 1963.
[76] Hans Freyer: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1955, S. 88.

Eine *zweite* Variante besteht darin, daß anstelle des Entfremdungsfaktors Privateigentum an Produktionsmitteln Wissenschaft und Technik als die Schuldigen angesehen werden. Dieser Vorwurf hatte insbesondere in den siebziger Jahren in den USA eine breite Literatur, verbunden mit diversen Rufen nach einer „Gegenkultur". Autoren wie Robert L. Heilbroner oder Ivan Illich meinen, daß sich die Probleme der Welt nur beseitigen ließen, wenn man Wissenschaft und Technik schlichtweg auch beseitigte. Das sei nur in einer hochdisziplinierten Gesellschaft möglich – als leuchtendes Beispiel dafür wird China gepriesen.[77]

Auch fluch – dessen Anhänger zeitweilig gar eine Art Glaubensorden gebildet hatten – predigt ein solches „Zurück" zu den produktiven Urzuständen der Menschheit und schlägt allen Ernstes vor, eine werkzeugproduzierende Menschheit anzusteuern, in der jeder einzelne mit Spaten und Sichel die Dinge seines täglichen Bedarfs selbst produzieren könne. Industrie, Technik und Wissenschaft [109] sind in einer solchen „lebensgerechten Gesellschaft" überflüssig.[78] Es bedarf hier keiner umfassenden Argumentation dafür, daß die Argumente der Heilbroner und Illich und vieler geistesverwandter Autoren eingeflossen sind in aktuelle Strategien der in den kapitalistischen Ländern verbreiteten Antikulturen, der Vorschläge für alternative Lebensweisen usw. Man muß natürlich darauf aufmerksam machen, daß diese Argumentation bei aller utopischen Kennzeichnung Ansatzpunkte für eine breite antikapitalistische Protestbewegung enthält, die allerdings auch herzlich wenig weiß über die Problemlösungspotenzen des realen Sozialismus.

Eine *dritte* Variante bürgerlicher Entfremdungsdeutung besteht darin, daß der Mensch seiner Natur nach ein „außengeleitetes Wesen" sei, das heißt, daß es gar nicht anders sein könne, als daß der Mensch unter verschiedenen historischen Bedingungen zwar verschiedenartig, aber eben manipuliert werden müsse. David Riesman, einer der neueren Begründer dieses Konzeptes, unterscheidet dabei drei historische Verhaltenstypen: den traditionsgeleiteten Menschen des Mittelalters, den durch gruppenkontrollierte innere Werthaltungen geleiteten Menschen des 18. und 19. Jahrhunderts, schließlich den sich ausschließlich an der öffentlichen Meinung orientierenden und mithin eindeutig außengeleiteten Menschen der Gegenwart.[79]

Die vollständige Abstraktion von sozialökonomischen Faktoren, die nivellierende Verwendung des Begriffs „Mensch" ohne Ansehung von Eigentumsverhältnissen und Klassensituation lassen derartige grobe Aufgliederungen „des Menschen" in „seinem Verhalten" mehr als fragwürdig erscheinen. Aber auch hier gilt, was für eine Vielzahl bürgerlich-philosophischer Erklärungsversuche für die neuere Gesellschaft festzustellen ist: Man versucht, originelle und plausible, durch jedermanns Beobachtungen untersetzbare Feststellungen vorzutragen, die dann auf allgemeine Gültigkeit hin extrapoliert werden. Insofern sind Riesmans Studien zur Psychologie der amerikanischen Gesellschaft gewiß aufschlußreich, weil sie Situationen und Sachverhalte einer gut funktionierenden Manipulationspraxis erfassen. Diese Praxis aber auf eine Grundsituation des außengeleiteten Menschen generell zu beziehen ist eine höchst ungerechtfertigte Verallgemeinerung. Selbstredend ist damit die Frage nach den sozialen Determinationsfaktoren für menschliches Verhalten nicht beantwortet. Die Kritik an Riesman bezieht sich auf sein Modell des außengeleiteten Menschen, nicht aber auf das Manipulationsproblem generell. Denn *daß* der Mensch im Kapitalismus manipuliert wird, ist. Tatsache; und daß menschliches Verhalten im Sozialismus längst nicht nur inneren Antrieben gehorcht, sondern durch gesellschaftliche Bedingungen veranlaßt und in gewisser Weise auch geregelt ist, bedarf keines Beweises. Der Wesensunterschied ist aus der Wertgebundenheit. der jeweiligen Gesellschaftsformation abzuleiten. Erziehung, Überzeugung und andere soziale Rahmen-[110]bedingungen, um menschliches Verhalten im Sozialismus auf im individuellen *und* gesellschaftlichen Interesse liegende Handlungen zu orientieren, unterscheidet sich dem Wesen nach von Meinungsmanipulation und Verhaltenssteuerung in einer kapitalistisch beherrschten Welt. Zum anderen bezieht Verhaltensanleitung im Sozialismus die Komponente der Überzeugung, der bewußten Identifikation mit den gesellschaftlichen Zielstellungen, denen Verhalten folgen soll, ein. Davon ist in Riesmans Konzept keine Rede.

[77] R. L. Heilbroner: An Inquiry into die Human Prospect, New York 1974.
[78] Siehe Ivan Illich: Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik, Hamburg 1975.
[79] Siehe David Riesman: Die einsame Masse, Hamburg 1958.

Einen Spezialfall der außengeleiteten Entfremdungstheorie bildet das Konzept B. F. Skinners. Dieser amerikanische Psychologe und Kulturphilosoph hat über umfangreiche Laborversuche an Tieren eine Verhaltenstheorie begründet, welcher der Kerngedanke zugrunde liegt, daß das Verhalten eine Funktion von Bedingungen der Umwelt ist.[80] Kennt man genau die verhaltensdeterminierenden Strukturen der Umwelt und die Mechanismen der Anpassung dieser Strukturen durch den Organismus, dann werde es möglich sein, eine Technologie des Verhaltens zu entwickeln, die das menschliche gesellschaftliche Verhalten in stets wünschenswerter Weise steuert. Woher die Regulative für wünschenswertes Verhalten kommen, ergibt sich nun natürlich nicht aus dem Laborversuch. Hier sind, vor allem amerikanische Verhältnisse zugrunde gelegt, recht makabre Konsequenzen möglich. Skinner sieht diese Gefahren wohl, allein er diskutiert sie mit Ironie. Freiheit und Würde seien nach ihm lediglich Vorwände, um die äußeren Bedingungen, die Verhalten stets bestimmt haben, zu verbergen. Den inneren Menschen, das Subjekt im Sinne der klassischen philosophischen Tradition, gebe es eigentlich gar nicht. Solche gesellschaftlichen Werte wie Menschlichkeit, Sinn des Lebens, Tugend und Edelmut werden als Selbsttäuschungen qualifiziert. Überwindung von Entfremdung heißt dann Bejahung der Entfremdung, weil man erkannt habe, daß man sonst ein Opfer von Einbildung und Selbsttäuschung war. Diese Bejahung aber benötige kluge Steuerung – keineswegs Massendemokratie. Soziales Verhalten bedarf des Kontrolleurs, des Manipulators. Herr und Sklave – diese alte Dichotomie erscheint in Skinners Modell als dem Menschen eingeborene Lebenssituation; wenn man will, könne man es ruhig als Tragödie bezeichnen.

Entfremdung – einst eine Kategorie, mit welcher die Philosophie die Beziehungen des schöpferischen Subjekts zum Objekt abbildete und zugleich die Problematik dieser Beziehung erfaßte – wird in der imperialistischen Philosophie zu einem Urschicksal der Menschheit umgedeutet. Alle möglichen Faktoren, die die Entfremdung verlängern, verhärten, mildern oder ertragbar werden lassen, werden diskutiert – bis auf einen: Der Marxsche Faktor des Privateigentums an Produktionsmitteln bleibt bürgerlichen Entfremdungstheorien tabu.

[111]

[80] Siehe B. F. Skinner: Jenseits von Freiheit und Würde, Hamburg 1973.

3. Ohnmacht – Pseudozuversicht – Krise Die geistige Not bürgerlicher Philosophie im 20. Jahrhundert

Das äußere Erscheinungsbild der bürgerlichen Ideologie im 20. Jahrhundert zeigt vielfältige Positionen, Theorien, Auffassungen und Meinungen. Vertreter der spätbürgerlichen Weltanschauung sehen dies entweder als Zeichen von Geistesfreiheit und demokratischem Pluralismus, oder aber sie bejammern ihre weltanschauliche Situation, die keine festen, allgemeinverbindlichen Werte und Normen mehr kennt, und machen dies der Willkür ihrer Repräsentanten zum Vorwurf.

Tatsächlich wissen wir, daß die spätbürgerliche Ideologie, im Gegensatz zu ihrer klassischen Entwicklungsphase, nicht mehr in der Lage ist, zu einer einheitlichen weltanschaulichen Interpretation ihrer Klassensituation zu kommen. „Da sie als Krisen- und Verfallsideologie keinen festen Punkt, kein Ziel, keine Perspektive mehr in der Geschichte findet, kompensiert sie diesen Tatbestand mit der Behauptung des Vielerleis als ihres Vorzugs“, den sie als Pluralismus ausgibt, um diesen dann demagogisch „dem einheitlichen und in sich geschlossenen (was nicht mit abgeschlossen zu verwechseln ist) Marxismus-Leninismus gegenüber zu stellen“[1]. Manfred Buhr und Robert Steigerwald verweisen darauf, daß man diese „Pluralismuskonzeption“ nur im Zusammenhang mit der allgemeinen Krise der imperialistischen Ordnung begreifen kann, ja daß sie ihr Produkt ist und das Krisenhafte ihrer inneren gesetzmäßigen Ordnung verhüllen soll. Aus der Konstatierung und der theoretischen Reflexion des gleichen Krisenzustandes der imperialistischen Ordnung erwachsen jedoch – betrachtet man das Oberflächenbild – häufig recht unterschiedliche, ja sich teilweise wechselseitig heftig attackierende Vorschläge, auf die bestehende Krisensituation zu reagieren. Während die einen in der bloßen Konstatierung der Krise steckenbleiben und ihre Ohnmacht im Hinblick auf die Krisenbewältigung erkennen lassen, versuchen andere im Rahmen ihrer bürgerlichen Möglichkeiten Rezepturen zu entwickeln, die Teilprozesse der allgemeinen Krisenhaftigkeit mit Mitteln der Natur- und Sozialwissenschaft sowie der Technik beherrschbar zu machen glauben; und [112] schließlich finden wir in diesem „bunten“ Erscheinungsbild auch solche Repräsentanten, die fernab von jeglichem Vertrauen auf Wissenschaft und Technik meinen, daß die bisherigen szientistisch-technokratischen Versuche von Krisenbewältigung letztlich ohne sichtbaren Erfolg geblieben sind und man sich deshalb von ihnen distanzieren müsse – einzig die Hoffnung auf die Ankunft eines „ganz anderen“ (hinter welchem sich letztlich nichts anderes verbirgt als das eschatologische Hoffen auf ein neues Reich Gottes in mehr oder weniger enttheologisierter Form) vermag Krise „auszuhalten“.

Trotz dieser Vielfalt, die sich ja auch hier schon auf typische Grundmuster reduziert, sind sich diese unterschiedlichen Konzeptionen in einem grundsätzlichen Punkte einig: Sie weisen den marxistisch-leninistischen Grundsatz zurück, daß die *wesentlichen* Ursachen für die allgemeine Krise und ihre Erscheinungsformen in den Gesetzmäßigkeiten der sozialökonomischen Basis dieser Gesellschaftsformation zu suchen sind und mit der Überwindung dieser Basis beseitigt werden können.

Für dieses – zugegebenermaßen – hier vereinfacht gezeichnete Reagieren spätbürgerlicher Ideologen und Theoretiker auf die Situation der heutigen allgemeinen Krise des Imperialismus gibt es letztlich weltanschaulich-philosophische und methodologische Voraussetzungen. Wie für die gesamte Ideologie, so ist auch für die spätbürgerliche Philosophie ein wachsender Verschleiß von Konzeptionen und Theorieangeboten festzustellen. Es wäre deshalb müßig, jede philosophische Meinung, die teilweise recht kurzlebig ist, nichtsdestoweniger aber konjunkturell sehr gefragt sein kann und es wohl auch war, zu verfolgen. Das bedeutet für uns nicht, daß wir in der aktuellen Polemik solche konjunkturell bedingten Positionen nicht etwa wissenschaftlich zu analysieren und zu kritisieren hätten. Um sich aber nicht vom Zufall der geschichtlichen (auch der ideologie- und philosophiegeschichtlichen) Entwicklung beeinflussen zulassen, gilt es auch hier, aufbauend auf der Analyse der sozialökonomischen Voraussetzung der jeweiligen Erscheinungsform der Ideologie und Philosophie, bestimmte Grundmuster, Typen der Entwicklungsgeschichte des spätbürgerlichen weltanschaulichen Denkens herauszuarbeiten, auf welchem diese basiert und welche sie entsprechend neuen Anforderungen der

[1] Manfred Buhr/Robert Steigerwald: Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit Zu den Grundtendenzen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie, Berlin 1981, S. 44.

Zeit variiert bzw. neu darbietet. Wie es in der gesamten Philosophiegeschichte große Kreuzungspunkte, Knoten in den häufig chaotisch mit- und gegeneinander laufenden Linien der geistigen Entwicklung gibt und diese sich als Fixpunkte darstellen, zu denen hin und von denen ausgehend sich vielfältige Positionen entwickeln, die – ohne jene zu berücksichtigen – nicht in ihren wesentlichen Aussagen zu begreifen wären, so trifft das auch auf die spätbürgerliche Philosophie des 20. Jahrhunderts zu. Allerdings steht die Aussagekraft und stehen die wirklichen Lösungswege für die Probleme der Zeit, die sie anbieten, in keiner vergleichbaren Relation zu denen der progressiven Repräsentanten der frühen oder gar der klassischen Periode der geistigen Entwicklung des Bürgertums. Dennoch ist es bei der Analyse und Kritik jeweils [113] aktueller spätbürgerlicher Theoriekonstruktionen angezeigt, auf ihre weltanschaulichen Grundpositionen zurückzugehen, um ihren Wesenskern klar herauszuarbeiten und sich offensiv mit ihnen auseinanderzusetzen.

Drei herausragende Denker sind es unseres Erachtens, die die Krisensituation ihrer Klasse und deren Lösungsversuche in geradezu typischer Weise zum Ausdruck gebracht haben: Edmund Husserl, Karl Raimund Popper und Martin Heidegger.

Husserl ist ein Paradebeispiel quälender Auseinandersetzung mit seiner bürgerlichen Geisteswelt, mit der geistigen Orientierungsnot der bürgerlichen Klasse im Zeitalter der allgemeinen Krise des Imperialismus, der er mit seiner universellen phänomenologischen Methode beizukommen hofft, bis sich auch diese Hoffnung als illusionär erweist. Da diese Orientierungsnot, ihre Illusionen und Desillusionen alle diejenigen, die der geistigen Kultur der bürgerlichen Klasse verpflichtet sind, zu ähnlichen Fragestellungen führt, wird für sie Husserls Werk immer wieder abrufbar. Nicht zuletzt daraus erklärt sich die Wirkung Husserlschen Philosophierens, die zentrale Bedeutung, die er für die Entwicklung der bürgerlichen Philosophie im 20. Jahrhundert tatsächlich hat. Analoges gilt auch für die beiden anderen Philosophen – Popper und Heidegger. Popper, hervorgegangen aus der kritischen Auseinandersetzung mit dem Positivismus und dennoch in seinem „kritischen Rationalismus“ nur eine Modifikation desselben liefernd, wurde zu einem dominierenden Faktor der bürgerlichen Geisteswelt des 20. Jahrhunderts – sofern mein mit einer „kritisch-rationalistischen“ Theorie ausdrücklich Teillösungen einzelner gesellschaftlicher Probleme im Krisenmanagement anbot, die Totalität gesellschaftlicher Bezüge aber für nichtrational und folglich auch für unbeherrschbar erklärte. Zuversicht war zwar gefordert, aber was Popper lieferte, war nicht nur eine halbe, sondern war atomistisch zersplittert und angesichts wirklicher anstehender grundsätzlicher Lösungen von Weltproblemen nur eine illusionäre Erwartung.

Der Antipode zu dieser Position war Heidegger. Hervorgegangen aus der kritischen Auseinandersetzung mit Wilhelm Diltheys Hermeneutik und Husserls Phänomenologie, ausgebildet an den großen Entwicklungslinien der Philosophiegeschichte, entwickelte er für das 20. Jahrhundert das Paradigma einer Krisenphilosophie, die sowohl die Hoffnung auf eine universelle Methodologie zur Besserung der Menschheit und zur Lösung ihrer Probleme aufgegeben hatte als auch die Überzeugtheit verlor, daß man mit „Stückwerktechnologie von Sozialingenieuren“ auch nur *eine* Frage unserer Zeit befriedigend lösen könne. Setzend zunächst auf den „heroischen Trotz“ des sich wider alle Gefahr entscheidenden Menschen (Fundamentalontologie), sucht er später dann seinen Ausgleich mit einem undefinierbaren Sein, aus welchem allein dem Menschen Hoffnung auf Rettung erwachsen könne. Es bleibt dies aber immer Hoffnung auf die Ankunft von etwas ganz anderem als dem, was bisher auf Erden ist – sozusagen Hoffnung aus einem Dritten, welches über den polaren Kräftekonstellationen unserer Zeit [114] angesiedelt ist, bisher aber noch nicht aktiv wurde. Heideggers Formulierung „nur noch ein Gott könnte uns retten“ wird gleichsam symptomatisch für eine ganze Grundrichtung des philosophischen Krisendenkens im 20. Jahrhundert, auf welches in vielfältiger Weise neuere und neueste spätbürgerliche Ideologen immer wieder zurückgreifen.

Aus erwähnten Gründen scheint es deshalb legitim, im abschließenden Kapitel unserer Arbeit die Grundstrukturen dieser Denker und ihre Schlußfolgerungen einer marxistisch-leninistischen Analyse und kritischen Bewertung zu unterziehen, um so Weltanschauungstypen transparent zu machen, die zu dominierenden philosophischen Phänomenen im bürgerlichen Geisteslebendes 20. Jahrhunderts bis in unsere Tage hinein wurden und die wahrscheinlich auch über das Jahrhundert hinaus noch Nachwirkungen haben werden.

OCR-Texterkennung Max Stirner Archiv Leipzig – 16.02.2022

3.1. Edmund Husserls phänomenologische Analyse oder „Reinheit“ im philosophischen Denken – Ohnmacht im praktischen Leben

„Ich meine, unsere Zeit ist ihrem Berufe nach eine große Zeit – nur leidet sie am Skeptizismus, der die alten, unerklärten Ideale zersetzt hat. Und sie leidet eben darum an der zu geringen Entwicklung und Macht der Philosophie, die noch nicht weit, noch nicht wissenschaftlich genug ist, um den skeptischen Negativismus (der sich Positivismus nennt) durch den wahren Positivismus überwinden zu können. Unsere Zeit will nur an ‚Realitäten‘ glauben. Nun, ihre stärkste Realität ist die Wissenschaft, und so ist die philosophische Wissenschaft das, was unserer Zeit am meisten not tut.“[2]

„*Philosophie als Wissenschaft*, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft – *der Traum ist ausgeträumt* ... Philosophie ist in Gefahr, d. i. ihre Zukunft ist gefährdet – sollte das nicht der Frage nach der gegenwärtigen Aufgabe der Philosophie in einer solchen Zeit einen ausgezeichneten Sinn geben?“[3]

Wollte man beide Zitate im Sinne von „Sinnsprüchen“ gleichsam diesen Überlegungen zu Husserls Philosophie vorausschicken, so könnte man feststellen, daß Edmund Husserls gesamtes Schaffen zwischen zwei Polen eingespannt war, die sich in den Eingangszitaten deutlich abzeichnen. Einerseits war es und blieb es – trotz „Resignation“ auch bis in die Spätphilosophie – sein unbedingtes Ziel, die Philosophie als „strenge Wissenschaft“ zu begründen, wie er es programmatisch schon 1910/1911 im berühmten „Logos-Artikel“ verkündete. Und sein ganzes [115] phänomenologisches Werk lief darauf hinaus, letztlich zu einer Mathesis universalis zu kommen, die als eine universale Wissenschaftswissenschaft der absolut sichere, krisenfreie Boden für alle Wissenschaften, aber auch für alle anderen Lebensbereiche des Menschen sein sollte. Husserl steht hier in einer Traditionslinie des philosophischen Denkens, die schon in der klassischen Periode bürgerlichen theoretischen Bewußtseins im 17. und 18. Jahrhundert begann, die aber auch im 19. Jahrhundert noch eine Rolle spielte (Bernhard Bolzano zum Beispiel) und die alle Probleme wissenschaftlicher Forschung und konkreter menschlicher Lebensgestaltung letztlich mit einer solchen Mathesis universalis (einem Gesamtgebiet aller formalen Theorien und Methoden) lösen zu können glaubte. Husserl stellte fest: „Mein Weg zur Phänomenologie war durch die mathesis universalis wesentlich bestimmt ...“[4] René Descartes und Gottfried Wilhelm Leibniz waren ihre glänzendsten Vertreter zu Beginn dieser Entwicklung, und hinter ihnen verbarg sich der Anspruch der bürgerlichen Vernunft auf rationale Gestaltung und Beherrschung aller Weltbereiche und des menschlichen Denkens selbst. Hatte sich aber die Entwicklung einer solchen universalen Wissenschaft als allgemeine, krisenfreie, sichere Basis allen menschlichen Wissens schon in der Aufstiegsphase der revolutionären Bourgeoisie letztlich als „schöne Illusion“ erwiesen, wie offensichtlich mußten dann die geistigen Repräsentanten der nachrevolutionären Bourgeoisie unter imperialistischen Bedingungen der Entwicklung des Kapitalismus im 20. Jahrhundert trotz ihres oft subjektiv ehrlich gemeinten Anspruchs, Krisenbewältigung und Rettung der Vernunft gegenüber der Unvernunft oder halbierten Vernunft vorzunehmen, Schiffbruch an den allgemeinen sozialen Bedingungen für die Realisierung ihrer theoretischen Wünsche erleiden! Auch für Husserls Phänomenologie traf das zu, wenngleich er immer bemüht war, sich aus dem Feld ideologischer Auseinandersetzungen „auszuklammern“, und die Hoffnung hegte, daß das dem unbeteiligten, interesselosen Zuschauer des Welttheaters mit Hilfe der phänomenologischen Methode letztlich auch gelingen möge. Er wandte sich gleichsam gegen einen positivistisch verkürzten Denkprozeß wie auch gegen alle „Weltanschauungsphilosophie“ in seiner Zeit. Er kritisierte die Wissenschaft und ihre praktische Umsetzung in der modernen Technik als Fehlleistung ihres ursprünglichen Anspruchs und fragte: „Kann aber die Welt und menschliches Dasein in ihm Wahrheit einen Sinn haben, wenn die Wissenschaften nur in dieser Art objektiv Feststellbares als wahr gelten lassen, wenn die Geschichte nichts weiter zu

[2] Edmund Husserl: Philosophie als strenge Wissenschaft. In: Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur (Tübingen), 1910/1911, Bd. 1, Heft 3, S. 3-40.
[3] Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Beilage XXVIII. In: Husserliana, Bd.VI, Den Haag 1954, S. 508/509.
[4] Edmund, Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. III. Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. In: Husserliana, Bd. V, Den Haag 1971, S. 57.

lehren hat, als das alle Gestalten der geistigen Welt, alle den Menschen jeweils haltgebenden Lebensbedingungen, Ideale, Normen wie flüchtige Wellen sich bilden und wieder auflösen, daß es so immer war und sein wird, daß immer wieder Vernunft zum Unsinn, Wohltat zur Plage werden muß? Können wir uns damit beruhigen, können wir in dieser Welt [116] leben, deren geschichtliches Geschehen nichts anderes ist als eine unaufhörliche Verkettung von illusionären Aufschwüngen und bitteren Enttäuschungen?“[5] Wir werden allerdings sehen, daß Husserls Kritik an Wissenschaft, die zugleich selbst Anspruch auf Wissenschaft erhebt – nur eben eine ganz andere –, gerade diese Kritik vollzieht, indem die konkret vorfindlichen, mundanen Wissenschaften und ihre realen Trends gemessen werden an einem von Husserl selbst geschaffenen Ideal „reiner“ Wissenschaft. Das allerdings mußte von seinem idealistischen Ansatz her zum Scheitern verurteilt sein, wie ein solches Vorgehen in der Geschichte des philosophischen Denkens seit Descartes’ und Leibniz’ Zeiten übrigens immer gescheitert ist. Husserl kam deshalb mit zwingender Notwendigkeit am Ende seines Schaffens – immer noch bauend am Werk der transzendentalen Phänomenologie – zu der eingangs zitierten Feststellung, daß der Traum von der Philosophie als strenger Wissenschaft endgültig ausgeträumt sei. Diese resignierende Feststellung hat soziale wie auch theoretische Voraussetzungen. Husserl selbst war nur in der Lage; auf letztere einzugehen, und versuchte, sie zu begreifen. Die ersteren entzogen sich seinem geistigen Zugriff, nicht, weil er eventuell geistig nicht dazu in der Lage gewesen wäre, sondern weil seine klassenmäßige Bindung eine Befragung und Erforschung dieser sozialhistorischen Basiselemente tunlichst „ausklammerte“. Das Verfahren einer phänomenologischen Reduktion wandte sich gegen ihren eigenen Träger und verurteilte ihn dazu, am wahren Wesen der Erscheinungen vorbeizusehen, nämlich an der letztlich sozialhistorisch verursachten Krisenhaftigkeit des theoretischen Bewußtseins seiner Zeit und all ihren praktischen Lebensverhältnissen. Wie aber begreift sich Husserl und seine phänomenologische Methode in den geistigen Auseinandersetzungen seiner Zeit? Um hierauf eine einigermaßen befriedigende Antwort geben zu können, muß man Husserls Schaffen zunächst unter zwei Aspekten sehen: Einmal gilt es, die Leistungen des spätbürgerlichen Philosophen um die Jahrhundertwende im sogenannten Psychologismusstreit zu bewerten, und zum anderen muß seine Stellung zur philosophischen Situation seiner Zeit (zum Neukantianismus, zur historischen Lebensphilosophie usw.) kritisch gewertet werden.

Husserl stand am Beginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn unter dem Einfluß der äußerst erfolgreichen experimentellen Psychologie am Ende des vorigen Jahrhunderts. Deren bedeutendste Vertreter (zum Beispiel Wilhelm Wundt, Oswald Külpe, Benno Erdmann und andere) waren fest überzeugt, daß die Psychologie für die Logik von grundlegender Bedeutung sei, wie überhaupt für die Philosophie. Entweder wurde von den Vertretern des Psychologismus gefordert, Gesetze und Gegenstand des Logischen genetisch aus dem Psychischen herzuleiten, oder Logisches und Psychisches wurden nicht prinzipiell genug voneinander geschieden. So forderte beispielsweise Wilhelm Wundt in seiner [117] „Logik“ dreierlei: „eine psychologische Entwicklungsgeschichte des Denkens, eine Unterscheidung der Grundlagen und Bedingungen der Erkenntnis und eine Analyse der logischen Methoden wissenschaftlicher Forschung“.[6] Benno Erdmann formuliert gar, daß das Objekt der Logik ein Objekt der Psychologie, des sprachlich formulierten Denkens sei. Nun kann nicht bestritten werden, daß die Psychologie, die sich zu diesem Zeitpunkt zu einer experimentellen Wissenschaft zu entwickeln begann, von grundlegender Bedeutung für die Erforschung von Basisbereichen der Erkenntnistheorie, Ästhetik, Ethik, Pädagogik und auch für den Abschluß „einer historischen Epoche der Entwicklung“ der „traditionellen formalen Logik“ war, daß aber zu diesem Zeitpunkt in der Logik sich qualitativ völlig neue Dimensionen auftaten, die vom Psychologismus her nicht zu bewältigen waren.[7] Husserl unternahm unter dem Eindruck des Psychologismus zunächst als Mathematiker den Versuch, die Mathematik psychologisch zu analysieren und zu fundieren. In der „Philosophie der Arithmetik“ geht er

[5] Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Beilage XXVIII. In: Husserliana, Bd.VI, S. 5.

[6] Wilhelm Wundt: Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung, Bd. I, Stuttgart 1919/1921, S. 2.

[7] Siehe Lothar Kreiser: Wilhelm Wundts Stellung in der Entwicklung der Wissenschaft Logik. In: Beiträge zur Wundt-Forschung, Leipzig 1975, S. 30 ff.

noch davon aus, daß die logische Methode der Arithmetik die Methode der sinnlichen Zeichen[8] sei. Bald genug stößt er jedoch auf das Feld allgemeiner logischer Untersuchungen vor und stellt fest, daß es die reine Logik lediglich mit Sätzen und nicht mit psychischen Urteilsakten zu tun habe. Husserl hebt das Gebiet der Logik wie das der Mathematik nachdrücklichst von der Psychologie ab und ist damit im Band I seiner „Logischen Untersuchungen" zum eingeschworensten Gegner eines jeglichen Psychologismus geworden. Frege und Husserl sind zumindest in dieser kurzen Zeitspanne zu Bundesgenossen im Kampf gegen den Psychologismus geworden. Auf die sich später ergebenden notwendigen Differenzen zwischen beiden kann hier nicht eingegangen werden, sie sind jedoch evident. Das Logische befinde sich in einer „idealen Sphäre", die ein Reich des Denkens für sich bildet. Dieses „reine Reich" des „Logischen" bestehe aus „rein generellen Sätzen, aufgebaut aus ‚Begriffen', welche nicht etwa Klassenbegriffe von psychischen Akten sind, sondern Ideen, die in solchen Akten ihre konkrete Grundlage haben".[9] Husserl hatte damit Wesentliches in seinem antipsychologistischen Kampf in den „Logischen Untersuchungen" (insbesondere im Band I) auch für die Wegbereitung der Entwicklung der modernen symbolischen Logik geleistet. Seine Forschung ist ferner rein wissenschaftstheoretisch orientiert und zielt auf die idealen Bedingungen der Möglichkeit reiner Wissenschaft und reiner Theorie. Hiermit tritt aber nun sofort das Problem auf, das Feld des Bewußtseins zu erforschen, welches solche Erkenntnis leistet. Husserl vermeint, dies allein mit seiner „reinen Phänomenologie" bewältigen zu können, und er konstruierte [118] deshalb ein reines weltloses Ich, welches mit seiner intentionalen Leistung das Feld reiner Wissenschaft erstellen soll. Spätestens bei diesem transzendentalphänomenologischen Ansatzpunkt mußten sich dann die Wege Freges und Husserls scheiden. Zumindest muß aber Husserls Leistung im Kampf gegen den Psychologismus unter anderem als Leistung für eine qualitativ neue Form der Logikentwicklung aus unserer Sicht positiv gewertet werden, wenngleich Husserl selbst diesen Weg dann nicht weiterging.

Husserl stand jedoch in seiner Zeit nicht nur dem Psychologismus äußerst kritisch gegenüber. Mit dem Deklarieren der Phänomenologie als „Sinnforschung" (Wesensforschung) und damit der Abwendung vom Standpunkt, daß es die Aufgabe der philosophischen Wissenschaft sei, Teile der Wirklichkeit in ihrer erscheinenden Partialität zu erforschen, betreibt er zugleich eine Kritik am Positivismus[10] in der damaligen Philosophie (insbesondere bei Ernst Mach, Wilhelm Ostwald und anderen); dieser „naturalisiert die Vernunft" und somit letztlich „all die theoretischen, axiologischen, praktischen Ideale", die für Husserl „Domäne der strengen (phänomenologischen – *d. Verf.*) Wissenschaft" sind, „indem er sie empiristisch umdeutet, zugleich verfälscht".[11] Husserl wirft durchaus berechtigt dem Positivismus vor, die Vernunft auf den Verstand zu reduzieren, und kritisiert dessen Wissenschaftsfanatismus. „Wissenschaft ist ein Wert unter anderen, gleichberechtigten Werten."[12] Damit kommt eine für Husserl unannehmbare Halbierung der Vernunft zustande, die es mit seiner Meinung nach geeigneten Mitteln zu bekämpfen gilt. Ungeeignete Mittel sind für ihn – und das ist die zweite Seite seines theoretischen Kampfes – die vom Historismus und der „Weltanschauungsphilosophie" heraufbeschworenen Bereiche des Irrationalen, der innerlichen Intuition und des dahinfließenden „Lebensstroms", der ohne wirkliche Festpunkte ist. Zwar negiert Husserl nicht völlig den Anspruch von

[8] Siehe Edmund Husserl: Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen, I. Bd., Halle 1891, S. 292/293.

[9] Edmund Husserl: Logische Untersuchungen, Bd. I, Halle 1900, S. 187.

[10] Zum marxistischen Positivismusverständnis und zur marxistischen Positivismuskritik – deren Grundstrukturen hier nicht nochmals nachvollzogen werden können – verweisen wir auf: I. S. Narski: Positivismus in Vergangenheit und Gegenwart, Berlin 1967. – András Gedö/Manfred Buhr/Vladimir Ruml: Die philosophische Aktualität des Leninismus. Zur Aktualität der Leninschen Positivismuskritik. Positivistische „Philosophie der Wissenschaft" im Lichte der Wissenschaft, Berlin 1972. – Hubert Horstmann: Der Physikalismus als Modellfall positivistischen Denkweise, Berlin 1973. – Jörg Schreiter: Zur Kritik der philosophischen Grundpositionen des Wiener Kreises, Berlin 1977. – András Gedö: Philosophie der Krise, Berlin 1978. – Manfred Buhr/Robert Steigerwald: Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit. – Denken gegen die Zeit. Die geistige Krise des Imperialismus, Berlin 1981. – Robert Steigerwald: Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland, Berlin 1980.– Dieter Bergner/Reinhard Mocek: Bürgerliche Gesellschaftstheorien, Berlin 1976. – J. Kahl: Positivismus als Konservatismus, Köln 1976. – Des weiteren sei auf das folgende Kapitel des vorliegenden Buches zur Kritik und Analyse der philosophischen Positionen Karl R. Poppens verwiesen.

[11] Edmund Husserl: Philosophie als strenge Wissenschaft. In: Logos, Bd. 1, Heft 3, S. 296.

[12] Ebenda, S. 338.

Weltanschauungsphilosophie, deren Wert er vor allem im „Weisheitsstreben“ sieht und die zu „einer höchst bedeutsamen Bildungsmacht werden muß“.[13] Allein in. den gegenwärtigen Ausformungen dieser „Weltanschauungsphilosophie“ vermag [119] Husserl diesen Anspruch nicht realisiert zu sehen. Das geschieht weder in der Lebensphilosophie Friedrich Wilhelm Nietzsches oder Henri Bergsons, die das Irrationale, Amorphe als Ausgangspunkt ihres Denkens nehmen, noch in Wilhelm Diltheys Historismus, der den Geist in der Geschichte relativistisch aufgehen ließ. Husserl zeigt die Konsequenz dieses Denkens. „Man sieht leicht, daß der Historizismus konsequent durchgeführt in den extremen skeptischen Subjektivismus übergeht.“[14] Letzteres trifft übrigens auch auf den mit ihm – zumindest bei Dilthey – eng verbundenen Psychologismus zu. Husserl betont deshalb, daß es eine über die Weltanschauungsphilosophie hinausgehende, eigentliche wissenschaftliche Philosophie geben müsse, die aber zugleich auch vom verkürzten Wissenschaftsbegriff des Positivismus abzuheben sei. Er wendet sich also gegen den Positivismus und dessen Tatsachenfetischismus, „der alles nicht ‚wissenschaftlich-exakt‘ zu Demonstrierende als ‚unwissenschaftlich‘ abwertet“, und gegen die „Weltanschauungsphilosophie“, der er anrät, daß sie „auf den Anspruch, Wissenschaft zu sein, verzichtet und damit zugleich aufhört – was doch sicher ihren reinen Intentionen zuwider ist –, die Geister zu verwirren und den Fortschritt der wissenschaftlichen Philosophie zu hemmen“.[15] Damit wendet er sich sowohl gegen den an naturwissenschaftlichem Denken einseitig orientierten Positivismus wie auch gegen den lebensphilosophisch ausgerichteten Historismus. Aber er negiert nicht nur – wenngleich er sich im fast ideologiekritischen Sinne beider Realisationsformen zu entledigen gedenkt –, er will sozusagen über beiden eine neue Ebene philosophischen Denkens kreieren, das den Zielen beider auf neue Art gerecht werden soll. Wohin sich Philosophie auch immer wenden möge, den „Willen auf strenge Wissenschaft“ darf sie nicht preisgeben. Das Ziel aber, welches diesen Willen bestimmt, ist „phänomenologische Wesenserfassung“, ein „endloses Arbeitsfeld“ und „eine Wissenschaft, die ohne alle indirekt symbolisierenden und mathematisierenden Methoden, ohne den Apparat der Schlüsse und Beweise, doch eine Fülle strengster und für *alle* weitere Philosophie entscheidender Erkenntnisse gewinnt“.[16]

Mit anderen Worten, Husserl wird wiederum vom Gedanken einer Mathesis universalis gelenkt und getrieben. Er sucht nach einer Wissenschaftswissenschaft, die über dem Gegensatz von Natur und Geschichte und dem der sie erforschenden Wissenschaften steht, die diesen Widerspruch gleichsam in einer abstrakten Einheit auflöst. Dies vermeint Husserl dann in der phänomenologisch reduzierten Subjektivität des reinen Ichs erreicht zu haben, dessen geleistete Erscheinungswelt beide Bereiche lediglich sind. Er entdeckt damit gleichsam erneut die Subjektivität, wie sie einstmals Johann Gottlieb Fichte schon in seiner „Wissenschaftslehre“ als letzten festen, unumstößlichen Grund allen wissenschaftlichen Erkennens und Handelns festgehalten zu haben glaubte und dann [120] doch vom weiteren Gang der klassischen deutschen Philosophie bis hin zu Georg Friedrich Hegels panlogischem absolutem Weltgeist überholt wurde. Allein die Differenz ist bedeutend, und sie entspricht auch hier der sozialökonomischen und politischen Differenz, die zwischen der revolutionären Bourgeoisie im prosperierenden Kapitalismus des 18. Jahrhunderts und der nachrevolutionären Bourgeoisie nach Eintritt in die Phase des Imperialismus mit all ihren gebrochenen Liberalismusidealen und zerstörten Freiheitsvorstellungen angesichts der alles beherrschenden Macht der Monopole besteht. Fichtes philosophische Kritik war noch vom Interesse des im bürgerlichen Sinne aktiv handelnden Subjekts bestimmt. In seiner „Bestimmung des Menschen“ heißt es deshalb: „Nicht bloßes Wissen, sondern nach deinem Wissen *Tun* ist deine Bestimmung: so ertönt es laut im innersten meiner Seele, sobald ich nur einen Augenblick mich sammle und auf mich selbst merke. Nicht zum müßigen Beschauen und Betrachten deiner selbst, oder zum Brüten über andächtige Empfindungen, – nein zum Handeln bist du da; dein Handeln und allein dein Handeln bestimmt deinen Wert.“[17] „Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind.“[18] Trotz mancher Ähnlichkeit

[13] Ebenda, S. 332.
[14] Ebenda, S. 324/325.
[15] Ebenda, S. 338.
[16] Ebenda, S. 341.
[17] Johann Gottlieb Fichte: Die Bestimmung des Menschen. In: Werke, Auswahl in 6 Bänden, Leipzig o. Jg., 3. Bd., S. 345.
[18] Ebenda, S. 359.

OCR-Texterkennung Max Stirner Archiv Leipzig – 16.02.2022

im transzendentalphilosophischen Ausgangspunkt (in der Rolle des Ich) scheiden sich doch gerade hier die Geister. War das treibende Moment bei Fichte das von keinen Interessen stimulierte Individuum, welches erkennt, weil es handelt, so verwirft Husserl gerade dieses Moment. Zwar gibt es auch in seiner Phänomenologie den leistenden Akt – allein er ist nur im Feld „reinen" Bewußtseins angesiedelt und von seiner wirklich praktischen Dimension „gereinigt" worden. Viel wichtiger für die ideologische Positionsbestimmung der Husserlschen Phänomenologie ist aber etwas anderes, nämlich die Tatsache, daß es ihm gerade darum geht, die wissenschaftlich-philosophische Forschung von allen endlichen Interessen zu befreien und in der transzendentalen. Phänomenologie dem interessenlosen phänomenologisch geschulten Zuschauer jene „Beschauungsloge" im Welttheater und auch bezüglich des eigenen, endlichen Ichs zu reservieren, welche Fichte gerade so radikal verworfen hatte. In den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie" postulierte Husserl: „Radikale Forschung aber ist interessenlose Forschung."[19]

Husserls Wiederentdeckung der Subjektivität, die nur eine Spezialform eines allgemeinen Trends seit der Zeit der Jahrhundertwende im spätbürgerlichen philosophischen Bewußtsein ist, führt uns aber nicht zum wirklichen Subjekt der Geschichte, sondern eigentlich von ihm weg in eine angeblich welt- und interesselose Subjektivität, die nun ihrerseits das Fundament für eine „reine Wissenschaft" garantieren soll. Forschungsfeld ist für Husserl nicht die wirkliche [121] Welt – darin sieht er eine naiv-naturalistische, objektivistische Weltsicht –, sondern die Idealwelt eines „reinen" Bewußtseins. Alles Objektive ist nur ein Schein. In Wirklichkeit ist es als ein Akt der Subjektivität zu verstehen und zu erforschen. Diesem Gang der phänomenologischen Forschung gilt es sich nunmehr zuzuwenden. Doch in diesem Zusammenhang muß zunächst etwas zum Gegenstand der phänomenologischen Forschung bemerkt werden. Hauptgegenstand der phänomenologischen Forschung ist das „reine" Bewußtsein einer weltlosen Subjektivität. Jedoch, so muß Husserl feststellen, existiert ad hoc ein solches Bewußtsein nicht, welches sich prinzipiell vom natürlichen Bewußtsein des Menschen unterscheidet. Für das naive Bewußtsein gibt es eine natürliche Haltung derart, daß für dieses eine objektive, vorhandene Realität existiert die das Bewußtsein bestimmt und an dem dieses naive Ich auch interessiert ist. In dieser Welt spielen sich reine Interessenauseinandersetzungen ab, das heißt, es ist der objektiv-real existierende Mensch mit seinen sozialen und Klasseninteressen, der hier auftritt und der in die Welt „hineinlebt", also sie aktiv gestaltet und verändert. Tätig ist also für Husserl allein das welthafte Ich, nicht aber das transzendentale Ich, welches nun seinerseits sich freihält von aller empfindenden, wahrnehmenden, erkennenden Haltung gegenüber einer Außenwelt im Sinne traditioneller Erkenntnistheorie.

Husserls Bestrebungen gehen einzig darauf aus, daß ein interesseloses Ich über dem wirklichen Ich die Handlungsweisen dieses letzteren reflektiert. In seiner Phänomenologie tritt somit eine eigentümliche Ich-Spaltung auf, die das Ich trennt in ein naives interessiertes und ein reflektierendes uninteressiertes Ich. Erst mit Hilfe des letzteren kann ich das Wesen der menschlichen Handlungen begreifen. In den „Cartesianischen Meditationen" hat er diese Ich-Spaltung klar zum Ausdruck gebracht, indem er schrieb: „Nennen wir das natürlich in *die Welt* hineinerfahrende und sonstwie hineinlebende Ich an der Welt *interessant*, so besteht die phänomenologisch geänderte und beständig so festgehaltene Einstellung darin, daß sich eine Ichspaltung vollzieht, indem sich über dem naiv interessierten Ich das phänomenologische als *uninteressierter Zuschauer* etabliert. Daß dies statthaft, ist dann selbst durch eine neue Reflexion zugänglich; die als transzendentale abermals den Vollzug eben dieser Haltung des uninteressierten Zuschauers fordert – mit dem ihm einzig verbleibenden Interesse, zu sehen und adäquat zu beschreiben.[20] Trotz vieler Differenzen hat Husserl hier an dieser Stelle offensichtlich der Ich-Spaltung, wie sie sich im Existentialismus als Grundmechanismus dieses Denkens herausgebildet hat (die Trennung in uneigentliche und eigentliche Existenz), ein erkenntnistheoretisches Äquivalent geliefert. Auf dieses existentialistische Denken wird aber in einem späteren Abschnitt noch gesondert einzugehen sein. Husserls phänomenologisches Interesse gilt also zunächst dem naiven Ich-Bewußtsein, welches uns als in einer bestimmten Le-[122]benswelt existierend, hineinlebend

[19] Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. In: Husserliana, Bd. V, S. 58.
[20] Edmund Husserl: Cartesianische Meditationen. In: Husserliana, Bd. I, Den Haag 1950, S. 73.

erscheint. Dieses naive „leistende“ Bewußtsein ist deshalb für ihn bedeutsam; weil es noch nicht Entstellungen durch wissenschaftliche Lehren und philosophische Dogmen erlebt hat. Was allerdings das phänomenologische Ich in seiner reflektierenden Haltung erbringen muß, um die Innerlichkeit des handelnden Subjekts zu beobachten, ist die Tatsache, daß es in seinen Analysen von allen äußeren Beziehungen absehen muß; das heißt für Husserl, daß die wirkliche objektive Welt und ihre Zusammenhänge ein „Draußen“, ein „Ding an sich“ (um mit Immanuel Kant zu sprechen) bleiben müssen. Sofern das „Draußen“ überhaupt existiert, existiert es nur als geleisteter Akt des tätigen, naiven Bewußtseins. Husserl verfällt hier in eine Antinomie. Einerseits konstruiert er eine strenge Trennung zwischen dem naiven und dem philosophisch-phänomenologischen Bewußtsein, andererseits sind beide aufeinander bezogen; denn will das naive Bewußtsein sich über die wesentlichen Zusammenhänge seines Tuns klarwerden, dann muß es sich auf das philosophische orientieren, und das philosophische Bewußtsein seinerseits ist auf die Leistungen des naiven Bewußtseins angewiesen. Walter Schulz meint in diesem Zusammenhang: „Philosophische und natürliche Einstellung sind Gegensätze ... Wenn ich reflektiere, vermag ich nicht naiv zu leben und umgekehrt ... Aber beide Einstellungen bleiben aufeinanderbezogen im Sinne gegenseitiger Bedingung.“[21] Diese Antinomie ist unauflösbar, und doch schreitet Husserl über sie hinaus. Und das unseres Erachtens in zweierlei Hinsicht, die wieder Widersprüchliches enthält, ohne daß Husserl mit dem Prädikat eines „dialektischen“ Denkens zu belegen wäre. Vielmehr will er, der trotz vieler Kritik gerade auch durch positivistische Denkansätze beeinflußt ist, jegliche Dialektik aus seiner Phänomenologie ausschließen, was man ihm auch ohne weiteres bezüglich seiner Philosophie bestätigen kann. Zunächst sprengt er die Antinomie, indem er immer stärker sein Interesse auf die Welt des reinen Ego richtet und diese verabsolutiert, um schließlich dann – am Gipfel seines Transzendentalismus angelangt – die Lebenswelt am Horizont auftauchen zu sehen. Letzteres geschieht insbesondere im Husserlschen Spätwerk „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie“. Zunächst jedoch noch etwas zum wissenschaftlichen Bewußtsein:

Die Geschichte des menschlichen Geistes hat uns gezeigt, daß der Mensch nicht beim einfachen naiven Bewußtsein stehenbleiben konnte, sondern über dieses hinausging. Im naiven Bewußtsein ist kein theoretischer Sinn. Selbstbegründung des Wissens indem es über seine Eigenfundierung reflektiert – ist nur im theoretischen Bewußtsein möglich. Husserl sieht – bei seiner ausgesprochenen geistesgeschichtlich angelegten Interpretation der Entwicklung europäischen Denkens – die Bedeutsamkeit und Leistung insbesondere der Griechen im Streben nach reiner Theorie. Seit Platon und Aristoteles wird der Mensch eben „zum [123] unbeteiligten Zuschauer, Überschauet der Welt, er wird zum Philosophen; vielmehr von da aus gewinnt sein Leben Empfänglichkeit für nur in dieser Einstellung mögliche Motivationen für neuartige Denkziele und Methoden, in denen schließlich Philosophie und er selbst zum Philosophen wird“.[22] Und Husserl orientiert darauf, daß darin auch Gefahren im verkürzten Wissenschaftsverständnis bestehen. Dieser Standpunkt Husserls, insbesondere in seiner Spätphilosophie vertreten, scheint – trotz der vorhandenen Differenzen zu seinem bedeutendsten Schüler Martin Heidegger – eben in dessen Spätphilosophie (Heideggers „kehre“ beginnt etwa Anfang der dreißiger Jahre) in ähnlicher Weise vorhanden zu sein. Auch Heidegger – es wird noch ausführlicher darauf einzugehen sein – betont, daß seit Platon die Kluft zwischen Schein und Sein, zwischen Erscheinung und Wesen aufgerissen wurde. Dem Seienden sei das Sein abgerungen und in eine „Ständigkeit“ und „Unverborgenheit“ gebracht worden, das heißt mit anderen Worten: Abstraktes Denken wird losgelöst von seiner realen Basis und in einen übersinnlichen Ort verwandelt,[23] dessen erfahrende Wahrheit sich in wissenschaftlicher Gewißheit schließlich befriedigt. Daraus leitet Heidegger aber eine prinzipielle Konsequenz ab, nämlich die „Ausfaltung der Philosophie in die

[21] Walter Schulz: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, S. 22.

[22] Edmund Husserl: Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie (Vortrag Husserls im Wiener Kulturbund am 7. und 10. Mai 1935 unter dem Thema: Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit). In: Husserliana, Bd.VI, S. 331.

[23] Siehe Martin Heidegger: Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953, S. 80 ff. Diesem Buch diente zur Basis die im Sommersemester 1935 in Freiburg gehaltene Vorlesung. Heideggers offen deklarierte „Kehre“ („Humanismusbrief“) 1946 in Jean Beaufret ist also schon 1935 angezeigt.

eigenständigen, unter sich jedoch immer entscheidender kommunizierenden Wissenschaften“, die die „legitime Vollendung der Philosophie“ sind.[24] Seit Platon geht also nach Heidegger ein verhängnisvoller Zug durch das europäische Denken; der seine zweifelhaften Triumphe in der modernen wissenschaftlich-technischen Welt feiert. Die Konsequenz sei eine „Verwüstung der Erde“, die beginnt bei ebendiesen griechischen Denkern, nämlich zu „der Zeit, da das Wesen der Wahrheit sich als Gewißheit umgrenzt, in der zuerst das menschliche Vorstellen und Herstellen seiner selbst sicher wird“.[25] Beiden spätbürgerlichen Denkern – Husserl und Heidegger – beginnt die Verkürzung philosophischer Wahrheit auf Wissenschaftliche Gewißheit, die sich mit Beginn der europäischen Neuzeit unendlich auszudehnen scheint und sich für sie im rasenden Prozeß der modernen Wissenschaft und Technik fixiert, unheimlich zu werden. Ihren Ausgangspunkt sehen sie in der Antike, ihr vorläufiges Ende im 20. Jahrhundert.

Was sie allerdings nicht sehen, ist der Tatbestand, daß diese Entwicklung ihre Ursache letztlich in den sozialökonomischen und politischen Verhältnissen hat. „Der spätbürgerlichen Philosophie (Ideologie) fehlt die Dimension der Wahrheit, weil der sie tragenden Klasse die *historische* Dimension, der Geschichtsprozeß [124] selber, abhanden gekommen ist ... Es (das spätbürgerliche Denken – *d. Verf.*) verbleibt im Radius des imperialistischen Gesellschaftssystems befangen. Seine Spitze richtet sich gegen den historischen Fortschritt. Fehlendes historisches Bewußtsein, mangelnde Perspektivgewißheit und Wahrheitsrelativismus kennzeichnen es.“[26]

Für Husserl waren es wohl der Ausbruch des ersten Weltkrieges und die sich in seinem Gefolge als pervertiert zeigende Wissenschafts- und Technikentwicklung in der ersten Etappe der allgemeinen Krise des Imperialismus, die ihn zur Wissenschaftskritik stimulierten, da er in der hypertrophen Wissenschaftsentwicklung eine wesentliche Ursache für die Krise des 20. Jahrhunderts gefunden zu haben vermeinte. Für Heidegger sind es dann insbesondere die zweite große Etappe der allgemeinen Krise des Imperialismus, vor allem der zweite Weltkrieg, und der Einsatz der im staatsmonopolistischen Kapitalismus gesellschaftlich unbewältigten wissenschaftlich-technischen Revolution, die das Problem von Wissenschaft in seinem Denken so prinzipiell zuspitzten, um letztlich auch ihn in dieser Wissenschaftskritik zu kurz greifen zu lassen, wie einst Husserl.

Kehren wir jedoch zur phänomenologischen Bewertung des wissenschaftlichen Bewußtseins bei Husserl zurück. Für Husserl ist es zweifelsohne ein wichtiger Schritt, das Bewußtsein in der Geschichte europäischen Denkens aus der natürlichen Haltung zur Welt im naiven Bewußtsein zu befreien. Man erhebt sich – so Husserl – aus der Naivität an die Dimension der theoretischen Reflexion, und man verfällt sogleich in einen folgenschweren Irrtum. Dieser besteht darin, daß seit dem vorrangig theoretischen Interesse der Renaissance[27] man das vorwissenschaftliche Denken beiseite zu schieben glaubte, indem man – insbesondere mit der Mathematik nach einer von allen Subjektivismen und Relativismen freien „objektiven“ Idealwelt strebte. Mit Galileo Galilei beginnt für Husserl „die Unterschiebung der idealisierten Natur für die vorwissenschaftlich anschauliche Natur“.[28] Diese Unterschiebung habe sich dann auf die ganzen nachfolgenden Jahrhunderte vererbt. Die Welt der Erfahrung wird dem Dogma reiner Quantifizierbarkeit und formaler Strukturen unterworfen. Subjektivität schien ausgeschlossen, naives Bewußtsein überwunden. Und doch betonte Husserl, daß dieses wissenschaftliche Bewußtsein – trotz seines anerkennenswerten Reflexionscharakters – sich nicht wirklich vom Objektivismus löste, sondern ihn vielmehr auf neue Art zu einer „universalen Wissenschaft von der Welt“ ausdehnte. Dies provozierte für Husserl nachgerade den Subjektivismus. Welt wird in

[24] Martin Heidegger: Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. In: Martin Heidegger: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S. 64.
[25] Martin Heidegger: Überwindung der Metaphysik In: Martin Heidegger: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, S. 99.
[26] Manfred Buhr/Robert Steigerwald: Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit, S. 43.
[27] Dieser Ausgangspunkt Husserls scheint – zumindest so zu einem apodiktischen Prinzip erhoben – einseitig zu sein. Wir müssen vielmehr bedenken (insbesondere in der italienischen Renaissancephilosophie), daß gerade das Renaissancedenken noch nicht einseitig theoretisch orientiert war, sondern gerade hier wesentlich praktische Fragen (politische, ethisch-moralische usw.) diskutiert wurden.
[28] Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Beilage XXVIII. In: Husserliana, Bd. VI, S. 50.

zwei [125] Welten gespalten: Natur und seelische Welt, und dieser Dualismus ist somit vorbereitet, „der alsbald bei Descartes auftritt“?[29]

Descartes’ Epoche klammert erstmalig alle Welt für das Subjekt aus – die vorwissenschaftliche wie auch die wissenschaftliche – und stellt „Welt“ überhaupt erkenntniskritisch in Frage, um so zum „Ego cogito“ zu kommen. Husserl sieht hier zunächst einen richtigen Weg in den Transzendentalismus, der seinerseits begrüßenswert ist, weil er allen Objektivismus ausschließe. Aber er verfehle sein Ziel. Zwar wird die objektive Welt ausgeklammert und ein reines Ich gewonnen, aber dieses Ego wird durch „eine widersinnige Unterschiebung entwertet, nämlich durch Descartes’ „Identifikation dieses Ego mit der reinen Seele“.[30] Ursache dafür ist letztlich, daß auch Descartes im „natürlichen Menschenverstand“ beharrte und das Subjekt objektivistisch begründete. Descartes blieb, nach Husserls Meinung, in seinen Bemühungen um das reine Ich als absolutem Ausgangspunkt der Philosophie, als Mathesis universalis, auf halbem Weg stehen. Er reduziert zwar die Außenwelt und bestreitet ihre Leistung für absolut sicheren Erkenntnisgewinn, aber er tut dies, um zugleich die Innenwelt des Subjekts als „ein kleines Endchen Welt“ zu retten, wie Husserl in den „Cartesianischen Meditationen“ kritisch bemerkt.[31] Descartes’ Dualismus stellt so für Husserl den methodologischen Ausgangspunkt von Rationalismus und Empirismus europäischen Philosophierens dar.

Zwei Probleme treten also mit dem neuzeitlichen Denken für Husserl auf, die von diesem als Anspruch entwickelt, aber nach seiner Meinung nicht befriedigend realisiert wurden: das ist *erstens* der Reflexionscharakter wissenschaftlichen Denkens und *zweitens* der transzendentale Ansatzpunkt. Letzterer wurde besonders von Kant weiterentwickelt. Aber auch Kant war für Husserl nur auf dem Wege zu einer letztbegründeten und -begründenden Transzendentalphilosophie. Erreicht hat er sie nie. Dies zu leisten sei allein Husserls Aufgabe. Diese Transzendentalphilosophie – so wie sie Husserl versteht und an welcher er nicht nur die vorausgehenden Vertreter dieser Richtung mißt (Descartes, Kant), sondern die zur Meßschnur für die gesamte Philosophiegeschichte wie Wissenschaftsgeschichte überhaupt wird, welche jedoch vor dieser recht subjektiven Prüfung Husserls nicht bestehen kann – ist bestimmt durch „das Motiv des Rückfragens nach den *letzten* Quellen aller Erkenntnisbildungen, des Sichbesinnens des Erkennens auf sich selbst und sein erkennendes Leben, in welchem alle ihm geltenden wissenschaftlichen Gebilde zwecktätig geschehen, als Urwerte aufbewahrt und frei verfügbar geworden sind und werden“.[32] (Hervorhebung – *d. Verf.*) Die Quelle ist also das pure Ich selbst in seinen Lebensleistungen und [126] nichts anderes. Es ist, wie Husserl selbst feststellt, ein radikaler, transzendentaler Subjektivismus, der, so ist ihm klar, „natürlich Befremden und Skepsis erwecken“ muß.[33] Nur so glaubt der Stammvater aller spätbürgerlichen phänomenologischen Philosophie, „eine neue Art der Wissenschaftlichkeit und der Philosophie“ auf die Bahn zu bringen. „Es ist eine Philosophie, die gegenüber dem vorwissenschaftlichen und auch wissenschaftlichen Objektivismus auf die erkennende Subjektivität als Urstätte aller objektiven Sinnbildungen und Seinsgeltungen zurückgeht ...“[34] Dies sei universale Transzendentalphilosophie und so absolut letzte, strenge Wissenschaft. Sie hat ihren Ort im reinen transzendental-reflektierenden Subjekt, jenseits aller naiven und wissenschaftlichen Bewußtseins schichten, jenseits aller Objektivitäten. Es ist mit anderen Worten eine absolut subjektivistische Metaphysik mit einer Totalitätsschau, vor der alle bisherigen und aktuellen Leistungen des naiven menschlichen Bewußtseins, aber auch der Wissenschaft und Philosophie versagen müssen. Nicht etwa, daß sie nichts hervorgebracht hätten – das zu akzeptieren ist Husserl bereit –, sondern daß sie Unzulängliches leisteten. Gemessen aber wird an einem recht fragwürdigen, selbstverfertigten Wissenschaftsbegriff, dessen Gehalt so von allen Wirklichkeitsbezügen befreit wurde, daß am Ende von Husserls letztbegründetem transzendentalem Ego eigentlich nur noch eine leere Hülle übrigbleibt. Der philosophische Subjektivismus hat auf diese Weise in Husserls

[29] Ebenda, S. 61.
[30] Ebenda, S. 82.
[31] Edmund Husserl: Cartesianische Meditationen. In: Husserliana, Bd. I, S. 63.
[32] Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Beilage XXVIII. In: Husserliana, Bd.VI, S. 100,101.
[33] Ebenda, S. 101.
[34] Ebenda, S. 102.

transzendentaler Phänomenologie (oder Egologie) eine derartige Ausformung und letzte Konsequenz erlebt, daß seine Wende, „Kehre“, förmlich ins Haus steht. Und in seiner 1929 erschienenen Arbeit „Formale und transzendentale Logik“ kündigt sich das Ziel dieses Weges bereits an. „Die ganze Phänomenologie ist nichts weiter als die zunächst geradehin, also selbst mit einer gewissen Naivität vorgehende, dann aber auch kritisch auf den Logos ihrer selbst bedachte wissenschaftliche Selbstbesinnung der transzendentalen Subjektivität, eine Selbstbesinnung, die vom Faktum zu den Wesensnotwendigkeit fortgeht zum ‚Urlogos‘, aus dem alles sonst Logische entspringt ...“[35] Die extreme transzendentale Subjektivismus entdeckt so plötzlich eine neue Dimension, die durch ideale Wesenheiten gekennzeichnete Objektivität, die nichts mit objektiver Realität zu tun hat, sondern eher stark der platonisch-objektiv-idealistischen Ideenwelt ähnelt. So kommt in Husserls Phänomenologie ein eigentümliches Schillern zwischen idealistischem Subjektivismus und Objektivismus. Betrachtet man, ihr Endstadium – welches uns in den „Krisisarbeiten“ der dreißiger Jahre vorliegt – als Ergebnis eines individuellen spätbürgerlichen Erkenntnisprozesses, der selbst „in letzter Instanz“ bestimmt ist von sozialökonomischen Basiselementen, so finden wir in ihm einen individuellen Ausdruck einer allgemeinen weltanschaulich-geistigen Entwicklung im Imperialismus des 20. Jahrhunderts wieder. Wolfgang Heise charakterisierte es im [127] weitesten Sinne einst als „Aufbruch in die Illusion“, sieht den inneren Zwang des subjektiven Idealismus, zum objektiven fortschreiten zu müssen, „wo er die solipsistische Konsequenz vermeiden und Weltanschauung sein will“.[36] Husserls Weg ist somit ziemlich eindeutig vorprogrammiert, „er geht vom subjektiven Idealismus zu einem diesen subjektiven Idealismus aufhebenden mystizistischen, den subjektiven integrierenden objektiven Idealismus, der sich im Begriff Gottes zusammenfaßt. Er führt von der Absolutsetzung des subjektiven transzendentalen Bewußtseins zur Hypostasierung einer zweiten Absolutheit als des Grundes für dieses Bewußtsein“.[37]

Doch bevor die philosophischen und wissenschaftstheoretischen Konsequenzen seiner Spätphase einer kritischen Bewertung unterzogen werden sollen, indem sie historisch-materialistisch auf ihre „in letzter Instanz“ bestimmenden gesellschaftlichen Voraussetzungen hinterfragt werden, muß ein kleiner Einschub erfolgen; er verfolgt – trotz der Unzulänglichkeiten einer äußerst verknappten Darlegung – kurz den Gang der transzendentalen Phänomenologie bis zu diesem „umkippenden“ Scheitelpunkt, um besonders dem weniger informierten, aber interessierten Leser eine Vorstellung von diesem Wege zu vermitteln und ihn so in die Lage zu versetzen, die äußerst abstrakte erkenntnistheoretisch ausgerichtete phänomenologische Methode Husserls selbst kritisch bewerten zu können und ihre idealistischen Konsequenzen zu sehen.

„‚Phänomenologie‘ bezeichnet eine an der Jahrhundertwende in der Philosophie zum Durchbruch gekommene neuartige deskriptive Methode und eine aus ihr hervorgegangene apriorische Wissenschaft, welche dazu bestimmt ist, das prinzipielle Organon für eine strenge wissenschaftliche Philosophie zuliefern und in konsequenter Auswirkung eine methodische Reform aller Wissenschaften zu ermöglichen.“[38] In seinem „Encyclopaedia-Britannica-Artikel“, der in Zusammenarbeit mit Martin Heidegger 1927 in vierter, endgültiger Fassung vorlag, unternahm Husserl den Versuch, das, was wesentlich zur Phänomenologie aus seiner Sicht zu bemerken war, niederzuschreiben. Husserl glaubte, mit der Phänomenologie einen absolut sicheren Boden für seine Vorstellung von einer wissenschaftlichen Philosophie erreicht zu haben. Um jedoch dahin zu gelangen, vermeinte er zunächst, alle natürliche Haltung des erkennenden Subjekts, also daß ein Subjekt auf Objekte ausgerichtet, und von diesen beeinflußt wird, ausschalten zu müssen. Eine solche Einstellung bringe das psychische Erleben nicht wissenschaftlich in den Blick. Erst die Ausschaltung der objektiven Realität in ihrer Leistung für das Bewußtsein im Erkenntnisprozeß garantiere die Orientierung auf andere Schichten, nämlich die Reflexionen im Inneren des erkennenden [128] Subjekts. Aber auch damit ist Husserl noch nicht zufrieden, da auch hier noch die Gefahr einer „naturalistischen“ Herangehensweise an die

[35] Edmund Husserl: Formale und transzendentale Logik, Halle 1929, S. 241/242.
[36] Wolfgang Heise: Aufbruch in die Illusion. Zur Kritik der bürgerlichen Philosophie in Deutschland, Berlin 1964, S. 448.
[37] Ebenda, S. 452.
[38] Edmund Husserl: Der Encyclopaedia Britannica Artikel, 4., letzte Fassung. In: Husserliana, Bd. IX, Den Haag 1962, S. 277.

menschliche Erkenntnis gegeben sei, so wie wir sie in John Lockes Philosophie vorfanden, in der die innere Erfahrung des Menschen erforscht werden sollte. Allerdings geschah das dort mechanistisch-materialistisch, denn die Seele galt Locke in seiner Philosophie wie ein Körper (tabula rasa), der Sinnesdaten aufnimmt, dessen aktive Leistungen in der Erkenntnis aber unberücksichtigt bleiben.

Husserl kam es darauf an, eine „reine" Selbsterfahrung zu garantieren, und das geschieht durch den absoluten Ausschluß jeglichen „erfahrenen Äußeren" in der Epoche. Der Phänomenologe muß „im Vollzug der phänomenologischen Reflexion jeden Mitvollzug der im unreflektierten Bewußtsein betätigten objektiven Setzung inhibieren und damit jedes urteilsmäßige Hereinziehen der für ihn geradehin, daseienden ‚Welt'".[39] Was in der Epoche ausgeklammert wird, sind somit alle Meinungen und Theorien, die das „naive" und das wissenschaftliche Bewußtsein bisher über die Welt und den Menschen hervorgebracht hat; aber auch alle Existentialurteile hinsichtlich der Gewißheit des eigenen Ich sind auszuschließen. Das jedoch reicht Husserl immer noch nicht, da damit zwar seine angestrebte Bereinigung der Erkenntnis erreicht ist, aber „reine" Wissenschaft, wie angestrebt, noch nicht. Wissenschaft hat es nie mit einzelnen Varianten, sondern mit Invarianten zu tun. Deshalb muß in der nun zu vollziehenden eidetischen Reduktion das Eidos (Wesen), das „durch alles mögliche seelische Sein in den Einzelheiten, den synthetischen Verbänden und abgeschlossenen Ganzheiten hindurchgehen muß, wenn es überhaupt, denkmöglich, das ist anschaulich vorstellbar sein soll"[40], hervortreten.

Nach einer solchen Reduktion ist für Husserl nur die Schau der „reinen Wesenheiten" möglich. Aber auch das genügt ihm noch nicht. Er spürt, daß trotz aller „Einklammerung", trotz aller „Reinigung" nach der eidetischen Reduktion das Ich letztlich aber noch ein mundanes bleibt. Die Reinigung ist noch nicht vollkommen genug. Es gilt, vom mundanen Ego zum „eigentlichen, transzendentalen Ur-ego" vorzustoßen. Dies geschieht in der „transzendentalen Reduktion", die auf die vorhergehende eidetische aufbaut und die „eine bloße Konsequenz der universalen Epoche" sei, „welche zum Sinn der transzendentalen Frage" gehöre.[41]

Husserl ist fest überzeugt, daß ein so eingeklammertes Bewußtsein nie mehr der „Gefahr" ausgesetzt sei, einer „Verweltlichung" zu erliegen.[42] Hier ergäbe sich das endlose transzendentale Seinsfeld, welches es zu erforschen gilt, da dieses der „konkret eigenständige Seinsboden" sei, „aus dem alles Transzendentale (darunter alles real weltlich Seiende) seinen Seinssinn schöpft als Sein eines in bloß relativem und damit unvollständigem Sinne Seienden".[43] Husserl glaubt, [129] mit dieser Entwicklung zur transzendentalen Phänomenologie den Gipfelpunkt philosophischen Denkens erreicht zu haben. Die Region eines mystischen Ur-Ich (Ur-ego) konstituiert eo ipso den Sinn alles erdenklich Seienden (sowohl des realen, mundanen wie des ideellen). Was aber ist der Zweck einer solchen am Ende geheimnisvollen und mystischen Konstruktion? Husserl glaubte, mit der Entwicklung einer solchen „Mathesis universalis", einer Wissenschaft, die mit dem Odium einer absoluten „Letztbegründung" vom Wissen überhaupt auftritt, die Krisenerscheinungen der historisch sich herausbildenden Wissenschaften endgültig beseitigt zu haben. Für Disziplinen, „die innerhalb der Phänomenologie zur Begründung kommen (z. B. als mathematische Wissenschaften)", kann es „keine ‚Paradoxien', keine ‚Grundlagenkrisen' mehr geben".[44] Krisenbewältigung in den Wissenschaften ist Husserls Ziel. Welche Auswirkungen von dort auf die Welt des realen. Lebens in seiner Spätphilosophie vorhanden sind, wird sogleich noch kritisch zu behandeln sein.

Ziehen wir jedoch hier erst ein kritisches Fazit in bezug auf seine transzendental-phänomenologische Methode.

Husserl spürte als bürgerlicher Intellektueller in den ersten Dezennien des 20. Jahrhunderts die allgemeine Krisenhaftigkeit seiner bürgerlichen Gesellschaft; er verstand sie jedoch vordergründig als

[39] Ebenda, S. 282.
[40] Ebenda, S. 284.
[41] Ebenda, S. 293.
[42] Siehe ebenda.
[43] Ebenda, S. 294/295.
[44] Ebenda, S. 297.

Krise der Wissenschaften und vermochte nicht, ihre letzten Ursachen in sozialen Komponenten zu begreifen; Husserl sah sie in der tiefen Krise, in welcher sich die europäische Philosophie befand, die in der aussichtslosen Lage zwischen „Weltanschauungsphilosophie“ und „Positivismus“ zu versinken drohte. Husserl will diese Krise bewältigen, indem er eine ganz neue Philosophie kreiert, die zwar von beiden beeinflußt ist, aber über beiden zu stehen glaubte. Und in ihrer Funktion, derart Heterogenes verknüpfen zu ‚wollen und scheinbar auch zu können, mußte Husserl zu einem der bedeutsamen Knotenpunkte spätbürgerlicher Philosophie des 20. Jahrhunderts werden; von ihm gingen dann, wie Dieter Bergner in seinem Artikel „Husserl und, die neuere bürgerliche Philosophie“ schreibt, Einflüsse sowohl auf den Existentialismus als auch – über wissenschaftstheoretische Diskussionen – auf den Positivismus aus, weil sich in seiner Philosophie „unterschiedliche, z. T. entgegengesetzte Entwicklungstendenzen der neueren und neuesten bürgerlichen Philosophie“ kreuzen.[45]

Es ist deshalb auch nur zu klar, daß die verschiedenen Richtungen Husserl auf je spezielle Art „beerben“. Die Positivisten können mit Husserls späterem Transzendentalismus nichts anfangen und orientieren sich deshalb auf die wissenschaftstheoretischen Implikationen insbesondere seiner frühen Phase. Bei den Existentialisten ist es gerade umgekehrt. Dennoch bleibt Husserls Philosophie ihr jeweiliger Bezugspunkt. Diese jedoch zeichnet sich zunächst vor allem durch ihr [130] Ideal des unbeteiligten, interesselosen Forschers aus, der – wie gezeigt werden konnte – nicht nur über der Welt, sondern auch über seinem eigenen Ich frei schwebte und sich in intuitiver Schau eines transzendentalen Reiches reiner, vom phänomenologisch aktiven Über-Ich geleiteten Wesenheiten erging. In einer solchen philosophischen Position kreuzten sich nun wiederum große Wege der europäischen Philosophie, die Husserl auf seine Weise aneinanderzubinden suchte. Einerseits stellt sich das objektividealistische Reich der Platonischen Ideen nunmehr als transzendentales Wertereich eines Ur-Ego dar, und andererseits fließt der europäische subjektive Idealismus in seinen verschiedenartigen Varianten (vom Rationalismus René Descartes’ bis zum empiristischen Sensualismus George Berkeleys und anderer) ein. Prinzipiell abgelehnt wird hingegen jegliches materialistische Philosophieren, welches nur unter dem Verdikt einer Theoretisierung eines alltäglichen, naiven Denkens für Husserl steht und mit Wissenschaft nichts zu tun habe. Gerade damit aber baut die Phänomenologie den Boden ab, auf welchem die Philosophie einzig und allein Sicherheit gewinnen könnte. Eine solche Philosophie „wird bodenlos und verwandelt sich in Mystik“.[46] Es ist jedoch eine Mystik sehr eigener Art. Sie ist wissenschaftstheoretisch drapiert, ihr Kern aber ist ein reiner philosophischer Subjektivismus, der, um der Gefahr eines Solipsismus zu entgehen, sich letztlich in den objektiven Idealismus des reinen Wertereiches eines absoluten Ich, einer allgemeinen Egologie flüchtet.

Die Philosophiegeschichte kennt im äußeren Hergang zumindest Parallelen zu einem solchen Weg, wenngleich sie recht verschieden im Ausgangspunkt sind (Berkeley, Fichte). Husserls Philosophie entlarvt hier endlich ihren „geheimen“ Platonismus, .der nur die innertheoretische Konsequenz des Extremismus des vorausgehenden Subjektivismus ist. Objektiv verursacht ist diese Entwicklung des Denkens eines bürgerlichen Intellektuellen letztlich durch den Prozeß der permanenten Krisenhaftigkeit des bürgerlichen Systems im Imperialismus, welches ständig mit staatsmonopolistischen Regulierungsmitteln versucht, die allgemeine Krise zu bewältigen, ohne es jedoch wirklich zu können.

Husserl war auf keinen Fall ein bestellter Klopffechter der Monopolbourgeoisie; die Auswirkungen insbesondere seiner Spätphilosophie, die heute nachgerade eine „Renaissance“ im spätbürgerlichen Denken erlebt und in den gesellschaftstheoretischen Überlegungen eines Niklas Luhmann oder Lothar Eley und anderer systemkonforme Soziallehren errichten half, charakterisieren jedoch auch sein Denken als den Versuch, die Krise gedanklich zu bewältigen. Husserl will eine Theorie entwikkeln, die in der allgemeinen Depression und Hoffnungslosigkeit eine neue „sinngebende“ Haltung zu vermitteln sucht. Und hier kommt in ihrem ideologischen Charakter gleichfalls eine Doppelfunktion zum Vorschein. Einmal ist sie Spiegelbild einer Krisensituation und bestätigt damit die Krisenhaftigkeit [131] des Systems. Sie kann deshalb auch bei ihren kleinbürgerlich hybriden Nachkommen,

[45] Dieter Bergner: Husserl und die neuere bürgerliche Philosophie. Eine philosophiehistorische Betrachtung. In: DZfPh, 1960, Heft 3, S. 347.
[46] Ebenda, S. 351.

insbesondere im Existentialismus, zur Basis der allgemeinen Wehklage über den „Verfall“ der Welt und des Menschen werden, wie sie andererseits zu einer „absolut objektiven Weltstruktur“ führen soll, die den Charakter ihrer „Objektivität“ entlarvt, indem sie sich abhebt vom jeweils aktuellen Bestand „mundanen Seins“. Mit einer reinen Welt, die ewig sich erhaltende Struktur ist[47], kann imperialistischer Herrschaftsanspruch trotz wechselnder Situation in der Erfahrungswelt letztlich abstrakt legitimiert werden. Phänomenologie ist somit im System imperialistischer ideologischer Legitimation von Herrschaft aktuell abrufbar. Schließlich glauben Epigonen Husserlschen Denkens heute sogar, damit die ideologische Klassenauseinandersetzung beseitigen zu können, „Konfliktverhalten“ abzubauen, denn „alle menschliche Borniertheit und Feindseligkeit, alle Aggression und Verweigerung läßt sich auf solche Verzerrung in den transzendentalen Strukturen zurückführen, und es ist ein Schritt von einiger Wichtigkeit, wenn eine Methode entwickelt wird, die die konkret-transzendentalen Defekte entwirrbar macht und um so erst auf den Grund überflüssigen Konfliktverhaltens hinunterzugelangen ermöglicht“.[48]

Husserl – so war schon festgehalten worden – vollzieht bekanntlich Mitte der dreißiger Jahre einen deutlich zu verspürenden Positionenwechsel. Um es jedoch vorab zu bemerken – er verläßt den Boden der transzendentalen Phänomenologie nicht –, er eröffnet ihr nur eine neue Dimension. Er wendet sich nunmehr der menschlichen Lebenswelt zu. Das bedeutet zweifellos nicht, daß er etwa nun die objektive reale geschichtliche Welt des Menschen erkannt hätte. Vielmehr ist auch diese „Lebenswelt“ nur unter dem Gesichtspunkt der intentionalen Leistung eines abstrakten Subjekts gesehen worden bzw. einer Subjektgemeinschaft. Und so wird hier auch nicht wirkliche gesellschaftliche Praxis thematisiert, sondern eben nur transzendental-phänomenologisch konstruierte Praxis.

Stellen wir zunächst die Frage, warum Husserl diese Wende vollzog, so können wir sicherlich viele Komponenten anführen. Zwei scheinen jedoch wesentlich. Es ist *erstens* eine Situation, die sich in Europa schlagartig mit der Machtergreifung des Faschismus in Deutschland krisenhaft zugespitzt hat, und das offensichtliche Versagen gerade der Wissenschaft und ihrer. Repräsentanten im bürgerlichen Europa angesichts der wachsenden Gefahren, die diese Wissenschaft und ihre praktische Umsetzung in der Technik in ihrer Leistungsfähigkeit für die Menschheit noch heraufbeschwören können. Und *zweitens* wirken sich offensichtlich auch die persönlichen Erfahrungen, die der jüdische Gelehrte Husserl, der sich immer im spätbürgerlich-liberalen Sinne als Deutscher fühlte[49] mit dem Faschis-[132]mus machte – durch entsprechende Repressalien, die bis zum Publikationsverbot reichten –, in dieser Richtung aus.

Husserl sieht die Krisis, die in Europa heraufgekommen ist und die sich schon im bürgerlichen Erlebnis des ersten Weltkrieges und seiner sozialen, politischen und moralischen Folgen auswirkte, als eine radikale Lebenskrisis des europäischen Menschen, die eine Gefährdung der europäischen Kultur darstellt. Diese Entwicklung ist für ihn bedingt durch eine krisenhafte Philosophie und in ihrem Gefolge eine krisenhafte Wissenschaft. Er will in seiner Spätphase zweierlei: Erstens gedenkt er, „die Wissenschaftlichkeit aller Wissenschaften einer *ernstlichen und sehr notwendigen Kritik* zu unterwerfen, ohne darum ihren ersten, in der Rechtmäßigkeit methodischen Leistungen unangreifbaren Sinn von Wissenschaftlichkeit preiszugeben“.[50] Zweitens strebt er eine „Ontologie der Lebenswelt“ an.[51]

Daraus leiten sich Konsequenzen ab, die für den weiteren Fortgang der spätbürgerlichen Philosophie nicht bedeutungslos waren. Sie stellen sich unseres Erachtens vor allem in drei Ebenen dar:

---

[47] Siehe S. Strasser: Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie. In: Phänomenologische Forschungen, Bd. 3: Phänomenologie und Praxis, Freiburg/München 1976, S. 156.

[48] H. Rombach: Phänomenologie heute. In: Phänomenologische Forschungen, Bd. 1: Phänomenologie heute, Freiburg/München 1975, S. 25.

[49] Siehe K. Schuhmann: Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl. In: Zeitschrift für philosophische Forschung (Meisenheim/Glan), Bd. 32, Heft 9, S. 610/611.)

[50] Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Beilage XXVIII. In: Husserliana, Bd. VI, S. 3.

[51] Siehe ebenda. 3. Teil. Abschnitt A. Der Weg in die phänomenologische Transzendentalphilosophie in der Rückfrage von der vorgegebenen Lebenswelt aus, insbesondere auch § 51: Die Aufgabe einer „Ontologie der Lebenswelt“, S. 176 ff.

OCR-Texterkennung Max Stirner Archiv Leipzig – 16.02.2022

Erstens muß Husserl grundsätzlich vorgetragene Wissenschaftskritik hervorgehoben werden. Hat die Wissenschaft, insbesondere die moderne, auch in ihrer Leistungsfähigkeit den Horizont des Menschen seit Jahrhunderten bemerkenswert erweitert, so hat sie doch gerade in ebendiesem Siegeslauf für den Menschen versagt, weil ihre philosophische Fundamentierung versagte. Diese war in seiner Sicht der Positivismus, der in seiner ausschließlichen Orientierung auf exakte Tatsachen die „Vernunftsfragen" der Philosophie als „metaphysische" Fragen verwarf. „Der Positivismus enthauptet sozusagen die Philosophie."[52] Da aber „bloße Tatsachenwissenschaften" „bloße Tatsachenmenschen" machen[53], bleiben entscheidende Bereiche aus dem menschlichen Subjekt ausgeklammert. Die Frage wird ausgeschlossen, die – so meint Husserl – für den Menschen in so unseligen Zeiten die brennendste ist: „die Frage nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins".[54]

Husserl hat damit durchaus Wichtiges und Richtiges in der Kritik der Einseitigkeit des positivistischen Denkens zur Diskussion. gestellt. Allein seine Wissenschaftskritik bemißt er nur an seinen eigenen konzipierten Vorstellungen von transzendentaler Universalwissenschaft und muß dabei notwendigerweise in jeder Hinsicht bei der wirklichen Leistung der Wissenschaften unter konkreten [133] sozialhistorischen Bedingungen zu kurz greifen. Im allgemeinen spätbürgerlichen Weltanschauungsbetrieb erwächst dann gerade daraus eine universelle Klage, Wissenschaft und Technik abstrakt zu verdammen, wie wir dann am Beispiel Heideggers demonstrieren wollen.

Zweitens orientiert Husserl – als „Ausweg" aus der obengenannten verfahrenen Situation – nunmehr auf die Erforschung der „Lebenswelt", die zwar in seinem Denken nie völlig ausgeschaltet war, die er aber nun im Spätwerk so vehement in den Vordergrund schiebt. Da obiges „tatsachenwissenschaftliches Denken" den Menschen, das Subjekt ausgeschaltet hatte, gilt es nunmehr, dessen Lebenswelt wieder in die Philosophie hineinzunehmen. Man muß deshalb einen Rückblick hinter die wissenschaftliche Welt in die vorwissenschaftliche Welt leisten, so wie sie unmittelbar erlebt wird. Diese aber bezeichnet Husserl als die „Lebenswelt" und hebt sie sogleich ab von jeglicher „naiven" Einstellung, daß dies möglicherweise als „objektive Realität", wirkliche praktisch-umgestaltende Tätigkeit des Menschen, „revolutionäre Praxis" gefaßt werden könnte. „Alle objektive Weltbetrachtung ist Betrachtung im ‚Außen' und erfaßt nur ‚Äußerlichkeiten', Objektivitäten. Die radikale Weltbetrachtung ist systematische oder reine Innenbetrachtung der sich selbst im Außen ‚äußernden' Subjektivität."[55] Lebenswelt verbleibt also auch hier letztlich nur in der Intentionalitätsvorstellung Husserls. Er sieht sie nur als von allen wirklichen Praxisbezügen gereinigte Leistung eines. transzendental-phänomenologischen Subjekts an; für ihre Erforschung gilt es nun eine neue Wissenschaft zu schaffen, die „alle objektiv-wissenschaftlichen Meinungen, Erkenntnisse außer Spiel lassen" sollte.[56] Diese muß eine „Ontologie der Lebenswelt" sein.[57] Trotz vielfältiger Versuche, die Lebenswelt in der Spätphase als Praxis und zugleich nur „Gegenwart" zum theoretischen Verhalten zu thematisieren, gelingt Husserl der Vorstoß zur wirklichen Lebenspraxis des Menschen nicht. Wenngleich seine „Krisenarbeiten" auch als eine Art distanzierte Antwort auf Heideggers Fundamentalontologie begriffen werden können, so stehen sie doch im geistigen Umfeld der spätbürgerlichen Weltanschauungsformen, die das praktische Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit als philosophisches Problem formulierten, um ihrerseits gegen die Überzogenheit des besonders im Positivismus einseitig betonten und so seinerseits überzogenen theoretischen Verhältnisses des Menschen zur Wirklichkeit, aufzutreten. Die auf diese Weise ausgerichteten Weltanschauungen faßten allerdings die menschliche ‚Tätigkeit „nicht als *gegenständliche* Tätigkeit"[58], und sie kamen deshalb auch wie ihre Vorgänger in der klassischen deutschen Philosophie nur zu einem abstrakten Menschen, der allerdings nun vom Erkenntnis- und Handlungsoptimismus dieser Vorgänger befreit wurde.

[52] Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Beilage XXVIII. In: Husserliana, Bd. VI, S. 7.
[53] Ebenda, S. 4.
[54] Ebenda.
[55] Ebenda, S. 116.
[56] Ebenda, S. 125.
[57] Siehe ebenda, S. 176 ff.
[58] Karl Marx: (Thesen über Feuerbach]. In: MEW, Bd. 3, S. 5.

[134] Eine *dritte* Ebene ist schließlich bei Husserl in seinen späten Arbeiten darin zu sehen, daß er die Gefahr gewisser Einseitigkeiten seiner früheren Phasen erkannte und sie aufheben wollte. Husserl spürte, wie schon bemerkt werden konnte, theoretisch die Schwierigkeiten, die sich aus einem phänomenologischen Solipsismus ergeben. Das Ich als transzendental-phänomenologisches gefaßt, läßt die Gefahr einer universellen Robinsonade auftauchen. Husserl will dieser entgehen und wirft das Problem „des Bedeutungswandels von ‚Ich' – so wie ich soeben Ich sage – in ‚andere Ich', in ‚Wir alle'; Wir mit den vielen ‚Ichen', worin Ich ‚ein' Ich bin. Also fehlte das Problem der Konstitution der Intersubjektivität, als dieses Wir-Alle, von mir aus, ja ‚in' *mir*".[59]

Entdeckt Husserl damit das gesellschaftliche Wesen des Menschen? Zwar orientiert Husserl hier auf eine erweiterte Fassung des Ich-Begriffs, der als solcher die Intersubjektivität konstituiert und der der Gefahr eines Solipsismus entgehen soll. Die Welt als Ganzes soll jetzt vorgestellt werden als Gebilde aus freien Aktivitäten der vielen Subjekte. Aber heraus kommt am Ende bei Husserl nichts anderes als eine universale transzendentale Monadologie, die am gesellschaftlichen Wesen des Menschen letztlich doch gerade vorbeigeht. Ihre Grundstruktur lautet: „*Ich habe eine Monade in sich bezogen auf eine andere Monade* und habe die andere Monade bezogen ... auf die erste Monade."[60] Und so erfaßt Husserl eben nicht die vergesellschaftete Menschheit in ihrer jeweiligen sozialhistorisch-konkreten Entwicklungsetappe, sondern ein universelles Monaden-All, frei von politischen und sozialen Bezogenheiten. Husserl ist also der wirkliche Durchbruch zur menschlichen Gesellschaft und ihren realen Strukturen und Bezügen auch in seiner Spätphase nicht gelungen.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß Husserls Entwicklungsweg in der Begründung seines phänomenologischen Systems seinen Ausgangspunkt von den aktuellen wissenschaftstheoretischen Diskussionen des ausgehenden 19. Jahrhunderts nahm, um~ eine Philosophie als „strenge Wissenschaft" zu begründen. Es wurde ein äußerst komplizierter Zickzackweg, und Husserl kam am Ende desselben zu der resignierenden Feststellung, daß der Traum von der wissenschaftlichen Philosophie ausgeträumt sei. Erreicht wurde lediglich eine mystische Intuition. Teodor I. Oiserman hebt in diesem Zusammenhang hervor: „Auf diese Weise wird das Wahre dem Seienden gegenübergestellt, und die Philosophie verzichtet auf die Erforschung der seienden Erkenntnisobjekte, um sie vom Gesichtspunkt der höheren Werte und wahren Wesenheiten aus zu beurteilen, deren Charakter notwendigerweise das wirkliche, seinen Merkmalen nach empirische Dasein ausschließt."[61] [135]

3.2. Karl R. Popper – das Rationalitätsmodell des Kritizismus als Entwurf einer neuen Lebensweise?

Die Schlüsselrolle des Husserlschen Philosophierens für die Entwicklung der bürgerlichen Philosophie des 20. Jahrhunderts liegt, wie wir zeigten, in dem Versuch begründet, die Krise der bürgerlichen Gesellschaft mit spezifisch philosophischen Mitteln zu erklären, zu verstehen und entsprechend mit philosophischen Mitteln meistern zu wollen. Das ursprüngliche Vertrauen Husserls in die Kraft der Wissenschaft hat er dabei späterhin als nicht einlösbar betrachtet. Dennoch spielt dieses Motiv in der Entwicklung des neueren bürgerlichen Weltanschauungsdenkens weiterhin eine entscheidende Rolle. Es waren vor allein diejenigen Philosophen daran beteiligt, die den Kontakt zu der stürmischen Entwicklung der Naturwissenschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nie ganz abreißen ließen: die in der Tradition Immanuel Kants stehenden Denker, wie Rudolph Hermann Lotze, Eduard von Hartmann, Hermann Cohen, Otto Liebmann und andere. Obwohl diese „Neukantianer" das Kantsche Erbe vom Materialismus sorgfältig zu befreien suchten, hatten sie doch gegenüber dem damaligen naturwissenschaftlichen Materialismus (Ernst Haeckel, Ludwig Boltzmann, Wilhelm Ostwald und andere) eine Besonderheit aufzuweisen, in dem sie die erkenntnistheoretischen Probleme betonten. Denn gerade auf dem Felde der Erkenntnistheorie tauchten eine ganze Reihe neuer Probleme auf, die mit dem naturwissenschaftlichen Erkenntnisprozeß eng zusammenhingen, jedoch von den naturwissenschaftlichen

[59] Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Beilage XXVIII. In: Husserliana, Bd.VI, S. 186.
[60] Edmund Husserl: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, 2. Teil, 1921-1928. In: Husserliana, Bd. XIV, Den Haag 1973, S. 265.
[61] Teodor Oiserman: Probleme der Philosophie und der Philosophiegeschichte, Berlin 1973, S. 169.

Materialisten nicht genügend berücksichtigt worden waren: die Frage nach dem Verhältnis von experimenteller und historischer Methode, das Problem einer kausalen oder funktionalen Erklärung biotischer Erscheinungen, die Leistungsfähigkeit des induktiven bzw. deduktiven, Erkenntnisweges usw.[62] Es lag nahe, daß aus den sich auch damals mehrenden Stimmen, die der traditionellen „Metaphysik“ ihr Versagen vorwarfen, Standpunkte entwickelt wurden, die den naturwissenschaftlichen Denkstil zum Vorbild für alles Denken erklärten. Eine Gruppe von Philosophen und Naturwissenschaftlern zu Beginn unseres Jahrhunderts in Wien – der „Wiener Kreis“ um Moritz Schlick – zog daraus eine programmatische Schlußfolgerung: Man müsse endlich Ernst machen mit verläßlichem, auf Wissenschaft gegründetem Philosophieren.[63]

Aus verschiedenen Gründen mit dem Begriff des „Neopositivismus“ belegt, hat diese Gruppe in der Folgezeit durchaus nicht einheitlich, aber in den Grundlagen doch übereinstimmend ein umfassendes Philosophiemodell entwickelt, das sich in grundsätzlichen Punkten vom naturwissenschaftlichen Materialismus unter-[136]schied, letztlich zum subjektiven Idealismus gelangte.[64] Indem dieses neopositivistische Philosophieren wichtige Fragen des naturwissenschaftlichen Erkenntnisprozesses aufgriff und in den Mittelpunkt stellte, wurde de facto eine gewisse Monopolstellung errungen, denn etwa zur Zeit der ersten Blüte des Neopositivismus gab es keine bürgerlich-philosophische Konkurrenz in der Behandlung derartiger Probleme, aber auch die marxistische Philosophie wandte sich diesen Fragen noch nicht mi breiten Maße zu.[65] Der Neopositivismus schmückte sich mit dem Lob nicht weniger Naturwissenschaftler, daß nun endlich ein wissenschaftsverbundenes Philosophieren sich herausgebildet habe. Selbstverständlich entsprach diese Auffassung nicht den Tatsachen. Der Neopositivismus kann keineswegs nur als die Reaktion wissenschaftsverbundener Denker auf die gegenüber den Naturwissenschaften zunehmend unfähiger werdende bürgerliche. Philosophie (als wissenschaftsferne Metaphysik nicht zu Unrecht abgekanzelt) verstanden werden. Der Neopositivismus ist selbst ein Ausdruck der Krise des bürgerlich-philosophischen Denkens, nicht aber – wie es seine Vertreter selbst gern darstellten – deren Überwindung. Dieser Zusammenhang ist in der angegebenen marxistischen Literatur bereits überzeugend herausgearbeitet worden.

Für unser Problem – markante Wege bürgerlichen Philosophierens im Anschluß an das von Husserl diagnostizierte Problem der Krise des bürgerlichen Denkens kenntlich zu machen – bietet sich nun die Prüfung der Frage an, inwieweit Standpunkte dieser positivistischen Denkweise zur Grundlage des weltanschaulichen Selbstverständnisses der bürgerlichen Gesellschaft der Gegenwart geworden sind. Um dem Gedankengang ein Ergebnis bereits vorwegzunehmen – eine solche weltanschauliche konstitutive Rolle hat positivistisches Denken gegenwärtig in Form des „kritischen Rationalismus“ übernommen; dieser wurde insbesondere durch den österreichischen, seit geraumer Zeit in Großbritannien lebenden Philosophen Karl Raimund Popper entwickelt. Selbstverständlich gibt es hier genügend Differenzen zum älteren Positivismus, die sich vor allem aus der Entwicklung der ursprünglichen philosophischen Fragestellung des Neopositivismus des „Wiener Kreises“ ergeben. Versuchen wir, die Entwicklung dieser Fragestellung in knapper Form zu erläutern.

Als Grundform naturwissenschaftlicher Arbeitsweise ist ein Vorgehen bezeichnet, das aus den Erfahrungen (Beobachtungen, Experimenten) Schlußfolgerungen ableitet, die – wie es ältere Philosophie, insbesondere der Empirismus, annahm – Einsichten in Zusammenhänge, ja in Gesetzmäßigkeiten begründen. Die Neo-[137]positivisten akzeptierten die fundamentale Rolle der wissenschaftlichen Erfahrung, jedoch zweifelten sie daran, ob man aus der Erfahrung wirklich „so ohne weiteres“ zur Gesetzeserkenntnis gelangen könne. Einzeltatsachen könne man wohl beobachten, aber niemals

[62] Näher ausgeführt in Reinhard Mocek: Materialistische Kantrezeption in der Wissenschaft. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1975, Nr. 6, S. 45-51.
[63] Siehe Victor Kraft: Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus, Wien/New York 1968.
[64] Siehe unter anderen: I. S. Narski: Positivismus in Vergangenheit und Gegenwart, Berlin 1967. – Manfred Buhr/Jörg Schreiter: Erkenntnistheorie – kritischer Rationalismus – Reformismus, Berlin 1979.
[65] Natürlich gab es entsprechende Analysen – herausragend die Kritik Lenins im „Materialismus und Empiriokritizismus“ 1908 –, aber von einer Forschungskonzentration auf diese Probleme konnte keine Rede sein. Die marxistische Philosophie hat sich diesen Fragen erst Mitte der zwanziger Jahre zugewandt.

Naturgesetze. Zwar sind Naturgesetze über die ihnen „gehorchenden" Einzelfälle ebenfalls der Erfahrung zugänglich, aber nicht als solche an sich, ohne diese Fälle. Da sich nun jede Wissenschaft aus der Analyse von Einzelfällen und dem Akzeptieren des Allgemeingültigen, Gesetzmäßigen zusammensetzt, komme es darauf im, diesen Weg von der Einzelerkenntnis zur Wesenserkenntnis logisch zu rekonstruieren. In der traditionellen Logik wird der Schluß vom Einzelnen auf das Allgemeine als „Induktion" bezeichnet. Der Erkenntniswert dieser Induktion war allerdings umstritten. Man zweifelte daran, ob man tatsächlich schrittweise vom Einzelnen zum Allgemeinen gelangen könne.[66] Diesen Weg nun von der Einzelbeobachtung zum Naturgesetz zu vermessen, abzuschreiten, unternahmen die Vertreter des „Wiener Kreises". Daß es diesen Weg gab, schien unzweifelhaft, denn die moderne Naturwissenschaft beschritt ihn ja bereits![67] Die Idee der Neopositivisten, dieses Problem zu lösen, bestand dabei darin, daß mit Hilfe von Logik und Mathematik dieser Weg rekonstruierbar bzw. überhaupt erst bewußt nachvollziehbar werde.

Zu dieser logisch-mathematischen Anbindung des Induktionsproblems gesellte sich die Aussage, daß nur solche Sätze als wissenschaftliche und sinnvolle angesehen werden dürfen, die auf empirischem Wege verifizierbar (beweisbar) bzw. falsifizierbar (widerlegbar) seien. In diesem Zusammenhang verknüpfte der Neopositivismus die Erkenntnistheorie mit der Logik, Mathematik und Sprachanalyse.

Beide Postulate des Neopositivismus waren nun in dieser absoluten Fassung für die arbeitende Naturwissenschaft fast unbrauchbar. Erkenntnisprobleme, die die Naturwissenschaft an den Neopositivismus gewissermaßen „delegiert" hatte, bekam sie ungelöst, aber mit einem Riesenaufwand an logizistischen und/oder sprachanalytischen Reflexionen zurück. Der Neopositivismus konnte so seinen ursprünglichen Kredit, den er bei vielen Naturwissenschaftlern hatte, nicht einlösen. Mit Beginn der dreißiger Jahre ergab sich auf diese Weise eine kritische Situation für die Arbeiten des „Wiener Kreises" bzw. derjenigen Denker, die sich dieser Tradition verpflichtet fühlten.

In diese Situation hinein plaziert Karl R. Popper seine „Logik der Forschung"[68]. [138] In drei wichtigen Fragen – in denen sich die neopositivistische Argumentation offenkundig nicht bewährt hatte – revidierte Popper den neopositivistischen Ansatz, ohne diesen jedoch vollkommen zu verwerfen. Wenn man so will, ist Popper ein „Revisionist des Neopositivismus".

Erstens räumte Popper ein, daß es tatsächlich nicht möglich sei, wissenschaftliche Allgemeinaussagen, also Gesetzesaussagen, jedesmal im strengen Sinne des Wortes zu *verifizieren*, obwohl sich derartige Aussagen recht oft im Bereich der Erfahrung bewähren können. Diese Bewährung aber ist strenggenommen nicht ihre Verifikation. Zum Zentralpunkt avancierte nun in Poppers Interpretation die Möglichkeit und Notwendigkeit der *Falsifikation* derartiger Aussagen.

Zum *zweiten* entschied Popper, daß die ursprünglichen neopositivistischen Bemühungen, durch logische und mathematische Bemühungen, durch logische und mathematische Verfahren aus Singuläraussagen Naturgesetze abzuleiten, erfolglos gewesen seien, was gleichzeitig bedeute, daß dieser Weg insgesamt als verfehlt eingeschätzt werden müsse. Das Induktionsprinzip wird auf diese Weise von Popper als unbrauchbar und damit als abgetan betrachtet. Eine echte Induktion als Weg wissenschaftlicher Erkenntnis sei nicht möglich. Nun müßte man – wenn man diesen Kerngedanken des Neopositivismus attackiert – eine Ersatzidee investieren, was Popper auch macht. Diese Ersatzidee bestellt in der Annahme, daß zwischen empirischen Sätzen und Theorien über Objekte im Grunde genommen kein auf direktem Wege nachvollziehbarer logischer oder mathematischer Zusammenhang bestehe, weil zwischen beiden kein echter genetischer Zusammenhang nachzuweisen sei. Zwischen den Sätzen der Erfahrungsebene und theoretischen Aussagen besteht nur insofern eine Verbindung, als letztere jeweils

[66] Nach wie vor ist die Theorie der Induktion ungenügend ausgearbeitet. Hier sei auf den knappen Überblick verwiesen in: Philosophisches Wörterbuch. Hrsg. von Georg Klaus/Manfred Buhr, Bd. 1, Berlin 1974, S. 565-567.

[67] Das ist übrigens ein Grund dafür, daß nicht wenige Naturwissenschaftler mit den ersten Ergebnissen des Wiener Kreises unzufrieden waren – dort wurde das ermittelt, was sowieso funktionierte. Das allerdings ist ein Schicksal vieler erkenntnistheoretischer und wissenschaftstheoretischer Untersuchungen, da sie mit ihren Fragestellungen ja am praktizierten Forschungsprozeß ansetzen muß. Um künftige Probleme erfassen zu können, muß man erst einmal hinter den Problemlösungsmechanismus kommen, der der geläufigen Erkenntnispraxis zugrunde liegt.

[68] Siehe Karl R. Popper: Logik der Forschung, Tübingen 1966. (Die erste Ausgabe erschien 1934.)

„aufgestellt“ werden, um dann empirisch nachgeprüft zu werden. Das Aufstellen von Theorien über Objekte und die empirische Prüfung mit dem Ziel der Widerlegung dieser Theorien wird zum Dreh- und Angelpunkt der Popperschen Wissenschaftslogik – auch Falsifikationismus genannt.

Damit ist *drittens* das Naturgesetz recht einschneidend zur Hypothese relativiert worden. Eigentlich gibt es danach nur Hypothesen in der Wissenschaft, die alle prinzipiell offen für Widerlegungen sind. Sicheres Wissen, gar „Wahrheit“ erscheinen in diesem Licht als der Wissenschaftslogik fremde Begriffe. Der Begriff der „Wahrheit“ spielt in der „Logik der Forschung“ Poppers keine Rolle – allerdings hat Popper später dieser Kategorie wieder einen Platz eingeräumt, wenngleich auch in „reduzierter Bedeutung“.[69]

Nun – die bis hierher dargelegten Auffassungen Poppers berühren im ersten [139] Hinsehen wenig oder kaum grundlegende weltanschauliche Fragen der neueren bürgerlichen Philosophie. Dort, wo er im engeren Sinne erkenntnistheoretische Fragen der Wissenschaft aufs Korn nimmt, gibt es manch Treffendes. Auch versteht es Popper, durch prägnante Formulierungen deutlich zu machen, worum es ihm geht. Von dieser Art ist die Darlegung des Ausgangspunktes wissenschaftlicher Erkenntnis. „Soweit man überhaupt davon sprechen kann, daß die Wissenschaft oder die Erkenntnis irgendwo beginnt, so gilt folgendes: Die Erkenntnis beginnt nicht mit Wahrnehmungen oder Beobachtungen oder der Sammlung von Daten oder von Tatsachen, sondern sie beginnt mit *Problemen*.“[70] Hans Albert, der bekannteste Vertreter der Popperschen Philosophie in der BRD, erklärt die sich hier anschließende methodologische Spannweite. Diese beginne *erstens* mit der Analyse bereits vorliegender Problemsituationen und Lösungsvorschläge für adäquate Situationen, umfaßt *zweitens* die kritische Prüfung der Stärken und Schwächen dieser Lösungsvorschläge, *drittens* die Konstruktion alternativer Lösungsvorschläge einschließlich ihrer Leistungsbewertung, *viertens* die Suche nach Alternativen und Antinomien. *Fünftens* wird die zugemessene Lösung realisiert und *sechstens* das ganze Vorhaben unter dem Aspekt einiger „regulativen Ideen“ wie Wahrheit, Gerechtigkeit oder Schönheit geprüft.[71]

Es ist natürlich unbestreitbar, daß dieser Handlungsrahmen – für diesen oder jenen naturwissenschaftlichen Forschungsprozeß zutreffend sein kann. Ebenso kann in der anwendungsorientierten bürgerlichen Sozialwissenschaft so oder ähnlich verfahren werden. Es ist in diesem Zusammenhang nun natürlich interessant, daß sich das Für und Wider zum „kritischen Rationalismus“ gar nicht um diesen Handlungsrahmen dreht.[72] Sondern es sind die philosophischen Bezugspunkte, die in diesem Handlungsrahmen kaum sichtbar werden, aber den Anspruch und die selbstdefinierte Tragweite des „kritisch-rationalistischen“ Ansatzes betreffen: Wie steht es mit dem Verhältnis der Theorie zur Wirklichkeit, wie mit der Wahrheit von Aussagen, wie mit der Kategorie des objektiven Gesetzes? Wenden wir uns nun deshalb den philosophischen Grundlagen des kritischen Rationalismus“ zu.

Der „kritische Rationalismus“ versteht sich ausdrücklich als Philosophie! Allein schon die Frage nach dem Charakter der Sätze, die gemäß dem Falsifikationsprinzip als nicht falsifizierbar gelten, fordert eine philosophische Grundsatzentscheidung, zumal der Neopositivismus die nicht falsifizierbaren Sätze ja kurzerhand als sinnlos bezeichnete. Für Popper ist das nun nicht der Fall. Wohl [140] ist auch für ihn der Repräsentant für nicht falsifizierbare Sätze die traditionelle „Metaphysik“, aber deren

[69] In seinem Diskussionsbeitrag anläßlich des Positivismusstreits bezog sich Popper entschieden zustimmend auf die Kategorie Wahrheit im Sinne der materialistischen Übereinstimmungsrelation. Als Autorität galt ihm dabei Tarski. Hier irrte Popper, denn Tarski zielte auf die metasprachliche Verwendung des Prädikats „wahr“, nicht auf die erkenntnistheoretische Übereinstimmungsrelation. Zu dieser Problematik sowie insgesamt zur Kritik an Poppers Philosophie ist noch hinzuweisen auf die ausgezeichneten Arbeiten von Maurice Cornforth: Marxistische Wissenschaft und antimarxistisches Dogma, Frankfurt a. M. 1973, sowie Kurt Bayertz/Josef Schleifstein: Mythologie der „kritischen Vernunft“, Köln 1977.

[70] Karl R. Popper: Die Logik der Sozialwissenschaften. In: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied/Berlin (West) 1969, S. 104.

[71] Siehe Hans Albert: Traktat über rationale Praxis, Tübingen 1978, S. 27 ff.

[72] Insgesamt ist eine Aussage über den tatsächlichen Wirkungsumfang der Popperschen Philosophie – wenn man von der Integration in die SPD-Parteiphilosophie absieht – nicht leicht zu treffen. Während Bayertz und Schleifstein schreiben, daß Poppers Wissenschaftstheorie tot sei (siehe Kurt Bayertz/Josef Schleifstein: Mythologie der „kritischen Vernunft“, S. 151), konstatiert W. Mertens einen „Siegeszug“ insbesondere „des kritischen Rationalismus der Popper-Schule“. (W. Mertens: Aspekte einer sozialwissenschaftlichen Psychologie, München 1977, S. 9.)

Bedeutung für entscheidende Phasen der Wissenschaftsentwicklung wird von ihm keineswegs geleugnet. Wohl seien ihre Sätze in der Regel nicht falsifizierbar, aber deshalb längst nicht sinnlos.[73] Metaphysische Voraussetzungen des Erkenntnisprozesses werden auch von Albert ausdrücklich anerkannt.[74] Zwar betont Albert, daß metaphysische Aspekte für die wissenschaftliche Erkenntnis letztlich keine Entscheidungen ermöglichen, das heißt, der Beitrag für einen bestimmten Erkenntnisfortschritt ist nicht eindeutig nachweisbar; aber die philosophischen Grundlagen der Erkenntnistheorie gehören zu den geschichtlichen Bedingungen der menschlichen Erkenntnistätigkeit insgesamt einfach dazu. Die Werte und Normen als Bestandteile wissenschaftlicher Arbeit etwa abzulehnen bedeute einen Verzicht auf die Erkenntnis tatsächlicher Zusammenhänge, weil diese Werte mit der wissenschaftlichen Arbeit stets eine unauflösliche Einheit gebildet haben. Besonders Albert, aber auch Popper anläßlich der Debatte zum sogenannten Positivismusstreit in der BRD-Soziologie[75] haben sich damit von einer tragenden Idee des Neopositivismus tatsächlich „verabschiedet"; allerdings taten sie das weniger aus Gründen der Einsicht in Zusammenhänge des wissenschaftlichen Erkenntnisprozesses – denn einschlägige Analysen wurden von beiden Vertretern des „kritischen Rationalismus" nicht durchgeführt –, sondern um sich einem Trend anzuschließen, der für die gegenwärtige Entwicklung der bürgerlichen Sozialwissenschaft typisch ist: Ansatzpunkte zu gewinnen, um das Verantwortungsfeld zu bestimmen, das angewandte Sozialwissenschaft ganz zwangsläufig hat. Diese Tatsache ist für den „kritischen Rationalismus" neuerer Prägung zu einer echten Herausforderung geworden: Die bürgerlichen Sozialwissenschaftler interessierten sich nicht mehr nur noch für die erkenntnislogischen Angebote des „kritischen Rationalismus", sondern sie suchten mehr und mehr nach einer philosophisch verankerten Wertorientierung für die Anwendung sozialwissenschaftlicher Forschungsergebnisse. Hier drohte die neopragmatistische Wissenschaftstheorie (Werner Leinfellner und andere) dem „kritischen Rationalismus" das Wasser abzugraben. Dieses „Wertproblem". bürgerlicher Sozialwissenschaft läßt sich an dieser Stelle nur knapp umreißen.[76]

Während die ältere bürgerliche Sozialwissenschaft das Wertproblem noch im vorwiegend erkenntnistheoretischen Sinne diskutierte – etwa nach dem Motto, ob sich theoretische und wertende Aussagen in ein und derselben sozialwissenschaftlichen Theorie auch „vertragen" –, geht es neuerdings um die Frage ob die Ergebnisse dieser Sozialwissenschaft der Menschheit oder nur einer privilegierten [141] Gruppe dieser Menschheit dienen sollten und auch dürfen. Das wird deutlicher, wenn man sich vor Augen hält, daß unter dem Oberbegriff „bürgerliche Sozialwissenschaft" längst nicht mehr nur die theoretischen Disziplinen fungieren, sondern die ausgesprochenen anwendungsorientierten Disziplinen mehr und mehr in den Vordergrund gerückt sind.[77] Begleitet wird diese Tendenz von einer verstärkten Hinwendung der bürgerlichen Philosophie zur „praktischen Philosophie", worauf wir schon hingewiesen haben. Um die Kontaktfläche zu den Sozialwissenschaften aufzupolieren, hat der „kritische Rationalismus" in letzter Zeit einige Anstrengungen unternommen; sie könnten den Anschein erwecken, als hätte der „kritische Rationalismus" in Hinsicht auf die philosophischen Grundlagen jeglicher wissenschaftlicher Erkenntnis (die Anerkennung einer außerhalb und unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existierenden objektiven Realität, die Anerkennung der objektiven Wahrheit und der objektiven Gesetzmäßigkeit) Zugeständnisse an den philosophischen Materialismus gemacht. Denn gewissenhaft wird jegliche Methodologie auf ihren Nutzen für die „Realwissenschaften" hin befragt und festgestellt, daß ein solcher Nutzen nur gewährleistet sei, wenn die angebotene Methodologie das in den Einzelwissenschaften allgemein verbreitete Erkenntnisprogramm berücksichtige, das als „*Programm der theoretischen Erklärung auf der Basis von Gesetzmäßigkeiten*" charakterisiert

[73] So Karl R. Popper im Vorwort zur englischen Ausgabe der „Logik der Forschung", zit. nach W. Mertens: Aspekte einer sozialwissenschaftlichen Psychologie, S. 18.
[74] Siehe Hans Albert: Traktat über rationale Praxis, S. VIII.
[75] Siehe Karl R. Popper: Die Logik der Sozialwissenschaften. In: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, S. 114.
[76] Ausführlicher dazu Reinhard Mocek: „Kritischer Rationalismus" und das Problem einer Methodologie der Sozialwissenschaften. In: DZfPh, 1982, Heft 8.
[77] Zum Beispiel Managementwissenschaft, Schulpsychologie, Betriebssoziologie, Psychotherapie, politische Entscheidungsvorbereitung, Beratungsdienste aller Art, Bildungsforschung, Sozialplanung, Stadtsanierung usw.

OCR-Texterkennung Max Stirner Archiv Leipzig – 16.02.2022

werden könne.[78] Doch bei näherem Hinsehen zeigt sich, daß der „kritische Rationalismus“ keineswegs Zugeständnisse an den Materialismus macht. Sehen wir es uns genauer an.

Beginnen wir mit dem Realitätskonzept. Natürlich stellt sich heutzutage kein mit den Wissenschaften kokettierendes philosophisches Programm mehr auf den Standpunkt, daß die objektive Realität nicht wirklich existiere. Bestimmend für den subjektiven Idealismus in der Gegenwart ist die an den klassischen Nominalismus erinnernde Auffassung, wonach das Allgemeine nicht objektiv-real existiere. Auf diese Weise wird die materialistische Widerspiegelungstheorie umgangen. Erkenntnis kann selbstverständlich nur dann als Widerspiegelung objektiv-realer Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten gefaßt werden, wenn dieses Allgemeine, sprich Gesetzmäßige, objektiv existiert. Der „kritische Rationalismus“ bezieht hier eine Zwischenposition. „Alle erfahrbare Realität“, so heißt es in einer entsprechenden Interpretation, „wird von immer-und-überall-gültigen *invarianten Gesetzmäßigkeiten* bestimmt.“[79] Die dialektische Struktur der objektiven Realität wird damit in Abrede gestellt. Es könne nur von einem ewig gleichbleibenden, unveränderbaren Gesetzestypus die Rede sein. Ein genetisches Prinzip, eine Aufgliederung objektiver Bewegungsformen der Materie (die physikalische, biologische und gesellschaftliche Bewegungsform als durch jeweils nicht aufeinander [142] reduzierbare Gesetzmäßigkeiten charakterisiert) wird vom „kritischen Rationalismus“ ausdrücklich ausgeschlossen. Der Gesetzesbegriff des „kritischen Rationalismus“ läßt keine Einschränkung über die Zahl der betroffenen Objekte und keine raum-zeitliche Relativierung zu. Naturwissenschaftliche Gesetze sind nach Popper eigentlich nichts anderes als Modellkonstruktionen, denen in der Wirklichkeit nichts Konkretes entspricht. Sein allgemeiner Gesetzesbegriff ist demnach gar nicht auf den Begriff des naturwissenschaftlichen Gesetzes anwendbar, sondern drückt nur aus, daß es in der Realität nicht chaotisch zugehe.

Albert spricht gleich von „Quasigesetzen“, wenn er über diese für jeden subjektiven Idealismus heiklen Fragen diskutiert. Während Albert 1965 die Möglichkeit einer Transformierung der Quasigesetze in nomologische Aussagen (Gesetzesaussagen) durch „strukturelle Relativierung“ für möglich hält, meint er zehn Jahre später, daß soziale Gesetzmäßigkeiten den Charakter nomologischer Hypothesen tragen; sie stellen Aussagen vor, die behaupten, daß unter bestimmten Bedingungen bestimmte Konsequenzen zu erwarten sind.[80] Der Hintergrund für diese spartanische Einengung des Gesetzesbegriffes ist klar – es soll jegliche Möglichkeit einer Existenz historischer Gesetzmäßigkeiten ausgeschlossen werden, aber für die Sozialwissenschaften darf man sich nicht durch das Leugnen jeglichen Gesetzesbegriffs unmöglich machen. Die Akrobatik des „kritischen Rationalismus“ bei der Handhabung des Gesetzesbegriffs zielt von Anfang an darauf, die materialistische Geschichtsauffassung kompromißlos zurückzuweisen, in welcher ja die Kategorie der objektiven historischen Entwicklungsgesetzmäßigkeit eine tragende Rolle spielt. Insofern ist sie also ein Angriff auf die dialektisch-materialistische Auffassung des historischen Materialismus überhaupt. Hier zeigt sich ein ganz deutlicher apologetischer Zug des „kritischen Rationalismus“, der überhaupt nicht aufgezeigt werden kann, wenn man lediglich auf seine forschungslogischen Angebote im engeren Sinne blickt.

Ähnlich zwiespältig, aber letztlich auch idealistisch, verfährt der „kritische Rationalismus“ mit der Kategorie „Wahrheit“. Auf die Popperschen Evolutionen in dieser Frage wurde schon hingewiesen. Das normale wissenschaftliche Selbstverständnis kann und will auf diesen Begriff nicht verzichten – denn welches andere Erkenntnisziel der Wissenschaft ist es seit alters her, als die Wirklichkeit zu erkennen und möglichst adäquat in Theorien und Gesetzen der Wissenschaft abzubilden? Das kann sich, doch nicht plötzlich mit dem Eintritt in das 20. Jahrhundert gewandelt haben! Der „kritische Rationalismus“ macht tatsächlich nun an diesen Grundsatz der arbeitenden Wissenschaft insofern ein Zugeständnis, als er den Begriff der Wahrheit wieder relativ zentral in sein forschungslogisches System einbaut. Allerdings zeigt sich bei näherem Hinsehen, daß der materialistische Grundgedanke der Wahrheitskonzeption, nämlich der, daß das Abbild mit dem Abgebildeten (hier vereinfacht ausgedrückt) übereinstimmen

[78] Hans Albert: Traktat über rationale Praxis, S. 38.
[79] R. Kreckel: Soziologisches Denken, Opladen 1975, S. 69.
[80] Siehe Hans Albert: Zur Kritik ökonomischer Theorien. In: Forschungslogik der Sozialwissenschaften, Düsseldorf 1974, S. 231.

muß, eindeutig [143] eliminiert wurde. Nach Albert bestehe die Idee der Wahrheit darin, daß die Wisse Sachverhalte zutreffend darstellen könne, auf die man sich mit den Mitteln der Sprache beziehen kann.[81] Inder zutreffenden Darstellung also liege der Sinn von Wahrheit, dieser aber sei säuberlich zu trennen von einem Kriterium der Wahrheit. Albert meint, auch ohne ein solches wie auch immer beschaffenes Kriterium der Wahrheit könne man die Idee der Wahrheit für die Wissenschaft aufrechterhalten. Wenn man allerdings die Idee der Wahrheit nur auf die zutreffende Darstellung beschränkt, dann muß rechtzwingend eine zweite Korrektur erfolgen: Dann ist es nicht mehr so wichtig, ein Prinzip der zureichenden Begründung zu haben, sondern nun benötigt man ein Prinzip der kritischen Prüfung des Dargestellten. Diese Prüfung aber ist nicht der Vergleich mit dem der Darstellung zugrunde liegenden Objekt, sondern der kritische Vergleich mit anderen Darstellungen.

Auf diese Weise ist die Idee der Wahrheit wohl „gerettet", aber der materialistische Kern einer „objektiven Wahrheit" beseitigt und die marxistische Idee eines praktischen Wahrheitskriteriums aus der Betrachtung ausgeschlossen. Solcher Zusammenhang wird jedoch nur aus dem Kontext ersichtlich. Nach außen hin erscheint der „kritische Rationalismus" als der Verfechter des alten und ewig jungen Prinzips, alle Wissenschaft hat ihren Sinn in der Suche nach Wahrheit. Das Wahrheitsprinzip des „kritischen Rationalismus" wird, wie gezeigt, rein subjektiv idealistisch vorgestellt; seine Betonung ist insofern anmaßend, als sie eine Übereinstimmung mit dem ehrwürdigen Forschungsgrundsatz aller bisherigen Wissenschaftsgeschichte vortäuscht.

Es ist bezeichnend, daß der „kritische Rationalismus" auch zu der ihm fernstehendsten philosophischen Kategorie, die wissenschaftstheoretisch zunehmend relevant wird – der Kategorie „Praxis" –, neuerdings ebenfalls eine Auffangposition entwickelt hat. Denn Sozialwissenschaften zielen ebenso wie die Naturwissenschaft auf Praxis. Eine Wissenschaftstheorie, die dieser elementaren Tatsache nicht gerecht wird, ist nicht attraktiv. Alberts „Traktat über rationale Praxis" will diese bisherige Leerstelle des „kritischen Rationalismus" ausfüllen. Er geht hier davon aus, daß menschliche Praxis letztlich Erkenntnis sein müsse, das heißt ein Verhalten, das in den verschiedensten Lebenssituationen durch das ständige Bemühen gekennzeichnet ist, Probleme zu erfassen und zu lösen.[82] Menschliche Praxis ist für Albert Problemlösungsverhalten, das im Grunde nach denselben Regeln ablaufe wie das wissenschaftliche Problemlösungsverhalten Das Praxisprinzip im Verständnis des „kritischen Rationalismus" ist der Denkprozeß, der die menschliche Tätigkeit begleitet und dirigiert. Insofern ist auch die gesellschaftliche Steuerung der Wissenschaft für Albert nur sinnvoll zu erklären über die geistigen Antriebe, die eine Gesellschaft für die Entwicklung und Förderung der Wissenschaft zu geben vermag. Es bedarf hier keiner längeren Be-[144]weisführung, um deutlich zu machen, daß hiermit eine geradezu groteske Verkehrung des Inhalts von Praxis vorgenommen wird. Auf die marxistische. Konzeption, die die Praxis als materiellen gesellschaftlichen Lebensprozeß versteht, wird nicht einmal andeutungsweise eingegangen. Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse – das waren und sind Fremdworte für den „kritischen Rationalismus", der deshalb eine ganz neue Praxis erfinden muß.

Immerhin drückt sich in dem Versuch, die Kategorie der Praxis zu erobern, das Bestreben aus, den „kritischen Rationalismus" aus dem Ruf einer engen Forschungslogik herauszuführen und ihn politisch-ideologischem Zugriff besser zu öffnen. Während in der 1972 in zweiter, Auflage erschienenen Publikation „Theorie und Realität" Albert noch programmatisch verkündet, den Erkenntnisprozeß freizuhalten von den „verzerrenden Einflüssen politischer Tagesinteressen und ideologischer Gesichtspunkte"[83], kehrt er im „Traktat über rationale Praxis" die „enge Verbindung zwischen Fallibilismus und Liberalismus" hervor.[84] Damit wird der Prozeß der inzwischen vollzogenen politischen Anbindung des „kritischen Rationalismus" gerechtfertigt. In der BRD ist es rein optisch die Sozialdemokratie, die ganz parteioffiziell Popper (neben Leonard Nelson) zum Philosophen ihres Programms erklärt hat.[85] Manfred

[81] Siehe Hans Albert: Traktat über rationale Praxis, S. 41.
[82] Siehe ebenda, S. 23.
[83] Hans Albert: Probleme der Theoriebildung~ In: Theorie und Realität. Hrsg. von Hans Albert, Tübingen 1972, S. 21.
[84] Hans Albert: Traktat über rationale Praxis, S. VII.
[85] Siehe G. Lührs. Sarrazin/F. Spreer/M. Tietzel: Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie, Berlin (West)/Bonn/Bad Godesberg 1975.

Buhr und Jörg Schreiter weisen mit Recht darauf hin, daß diese Bindung keineswegs zwangsläufig ist. Die Einbeziehung Popperschen Denkens in konservative Programme in der BRD ist ebenfalls im Gange.[86]

Wodurch erklärt sich die Eignung der als Forschungslogik startenden Philosophie des „kritischen Rationalismus" für politische Konzeptionen?

Popper hat sich einmal in einem Interview zu seiner „politischen Philosophie" geäußert: „Das Charakteristische ist gerade die Verbindung meiner Erkenntnistheorie und meiner Wissenschaftsphilosophie mit meiner politischen Philosophie. Die Hauptthese meines ersten Buches ‚Logik der Forschung' kann man so formulieren: Wir können von unseren Fehlern lernen ... Es ist eine These meiner Wissenschaftstheorie, daß in der Wissenschaft noch etwas besonderes dazukommt, nämlich der bewußte kritische Versuch, unsere Theorien zu falsifizieren ... Charakteristisch für meine politische Philosophie (sie ist sehr einfach) ist, daß man in der Politik dasselbe tun soll."[87] Natürlich ist die politische Philosophie Poppers doch nicht ganz so einfach. Aber aus den bereits erörterten philosophischen Grundsätzen des „kritischen Rationalismus" ergeben sich einige [145] inhaltliche Richtpunkte für politisches Handeln. Wenn es zum Beispiel keine historischen Gesetzmäßigkeiten gibt, wie Popper meint, dann ist jede Berufung politischer Programme auf Gesetze der Geschichte, jede Rechtfertigung des Bestehenden aus der Geschichte bzw. von angestrebten Veränderungen über geschichtliche Argumente hinfällig. Dieser Aspekt richtet sich deutlich gegen den Marxismus-Leninismus – der allerdings keineswegs eine so oberflächliche Argumentationsweise sein eigen nennt, wie es Popper in zwei politisch-ideologischen Kampfschriften gegen den Marxismus-Leninismus[88] glaubhaft machen möchte. Im Zusammenhang mit dem Falsifikationsratschlag ergibt sich die politische Position, daß es im sozialen und politischen Leben keine festen und unveränderlichen Sachverhalte und Strukturen gebe. Was – so Popper – in Politik und Gesellschaft geschieht, geschieht vermöge des Gestaltungswillens der Menschen. Das kann so und auch ganz anders ausfallen. Dabei hätten sich zwei Grundtypen sozialer Verfassungen herausgebildet – die „offene Gesellschaft" und die „geschlossene Gesellschaft". Letztere identifiziert Popper mit der Gesamtheit der sozialistischen Länder; gekennzeichnet sei sie durch den Glauben an Geschichtsgesetze und daraus abgeleitetem ideologischem Terror. „Offene Gesellschaften" dagegen vertrauen auf die ständige Machbarkeit und Veränderbarkeit der sozialen Verhältnisse, die man gut kalkulieren müsse. Indem man auf derartigen Kalkulationen aufbaut, sei es möglich, ständig einige Aspekte am gesellschaftlichen Gesamtkörper zu verändern. „Sozialtechnologie", „Stückwerk-Reform" (piecemeal engineering) nennt Popper ein solches Vorgehen[89] – und es ist klar, daß damit ein scheinbar erkenntnislogisch untermauertes System reformistischen Denkens vorliegt.

Poppers überaus dürftige konkrete Analyse der inneren Struktur von Gesellschaftstypen wird durch die engagierte Polemik nur notdürftig überdeckt. Daß die von ihm sogenannten geschlossenen Gesellschaften die weitaus höheren Veränderungsquoten aufweisen gegenüber den „offenen", entgeht ihm ebenso wie die Tatsache, daß keine Gesellschaft nur aus Struktur und Ideologie besteht, sondern aus handelnden Menschen, die bestimmte Verhältnisse eingehen. Diese Dürftigkeit des sozialtheoretischen und soziologischen Inhalts der Popperschen Gesellschaftstheorie hat dazu geführt, daß seine beiden Kampfschriften wider den Marxismus selbst bei seinen Anhängern kaum noch eine Rolle spielen. Dennoch hängt die Konzeption der „offenen Gesellschaft" mit dem erkenntnistheoretischen Programm des „kritischen Rationalismus" eng zusammen. Um das zu verstehen, muß man einen Blick auf die Wertkonzeption des „kritischen Rationalismus" werfen.

Die Schwäche des Neopositivismus, sozialpolitische Handlungsprogramme zu aktivieren, resultierte aus seiner strikten Verbannung des Wertbegriffs aus der [146] Wissenschaft. Andererseits blieben die den Wertbegriff in den Mittelpunkt stellenden politischen Philosophien voluntaristisch. Der

[86] Siehe Ludwig Erhard/Alfred Müller-Armack: Soziale Marktwirtschaft Ordnung der Zukunft. Manifest '72, Frankfurt a. M/Berlin (West)/Wien 1972.
[87] Schlüssel zur Kontrolle der Dämonen. Interview mit Karl Popper. In: Die Presse (Wien), 6./7. September 1975.
[88] Siehe Karl R. Popper: Die offene Gesellschaft und Ihre Feinde. Falsche Propheten, Bern 1958. Karl R. Popper: Das Elend des Historizismus, Tübingen 1965.
[89] Siehe dazu Harald Wessel: Philosophie des Stückwerks, Berlin 1971.

„kritische Rationalismus“ knüpfte in dieser Frage an Max Weber an. Die differenzierte Webersche Position zum Wertproblem ermöglichte es, die dogmatische Wertabstinenz des Neopositivismus kritisch zu überwinden sowie die Hermeneutik beiseite zu lassen. Wenn man die Wertfrage in ein Modell rationaler Wissenschaftskonzeption widerspruchslos einbauen kann, schien sich eine erstrebte Wirkungssphäre umgehend zu öffnen – eben die der Politik. Indem der „kritische Rationalismus“ das Wertproblem integrierte, übernahm er Webers Idee „rationaler Erkenntnispraxis“, die ihr Analogon in der „rationalen Politik“ habe, wo „außer Leidenschaft und Verantwortungsgefühl Augenmaß und Distanz und damit Realismus und IIlusionslosigkeit“ herrschen.[90] Der Kerngedanke dieses Wertkonzepts, den Albert vollständig übernimmt, besteht in der klaren Unterscheidung zwischen endogenen und exogenen Wertungen. Exogene Wertungen – das sind politische Tagesinteressen und ideologische Einflüsse. Sie seien aus der Wissenschaft herauszuhalten. Endogene Wertungen dagegen gehören zum Wesen der Wissenschaft: das sind die Orientierung am Wahrheitsideal, die illusionslose Erfassung sozialer Wirkungszusammenhänge, die Aufdeckung auch „der unangenehmen Tatsachen“ und die Ablehnung des Wunschdenkens. „Nicht die Wissenschaft für exogene Wertungen frei zu machen ... ist sein (Max Webers – *d. Verf.*) Ziel, sondern gerade: ihre endogenen Wertungen deutlich zu machen und zur Geltung zu bringen ...“[91] Immerhin ist damit das Wertproblem aus dem erkenntnistheoretischen Abseits, in welches es zweifellos durch den Neopositivismus – und auch durch den „kritischen Rationalismus“ der ursprünglichen Popperschen Fassung – gestellt worden war, herausgenommen. Gewiß bleibt die Einbeziehung des Wertproblems in den Kontext von Forschungslogik zunächst unbestimmt und weitgehend formal. Soziale Weise scheinen auf den ersten Blick beliebig auffüllbar zu sein. Das ist jedoch nicht der Fall. Das Projekt der „offenen Gesellschaft“ wird zum Bezugspunkt für die sozialwissenschaftlich zu akzeptierenden Werte: Eine altruistische Individualität als soziales Subjekt – das ist Poppers allerschwächster Begriff, sehr diffus und unbestimmt – habe eine Gesellschaft hervorgebracht, die in jeder Beziehung jeweils einmalig sei. Die neuen Mittel von Wissenschaft und Technik machen es ihm nun möglich, daraus „etwas zu machen“, das heißt, ein solches Ausmaß an Ressourcenbeherrschung zu realisieren, daß eine Gesellschaft ohne Ideologien und Planungsdogmatismus entstehen könne.

Dieses utopische Gebilde einer kapitalistischen klassenlosen Gesellschaft erfordert dann von allen seinen Mitgliedern „organische Solidarität“, um, einen optimalen Konsensus hinsichtlich des jeweils durchzuführenden „piecemeal engineering“ zu erzielen. Also damit die „offene Gesellschaft“ – dieses Wunschbild einer harmonischen kapitalistischen Gesellschaft ohne Klas-[147]sengegensätze – auch funktioniert, müsse sich jeder Bürger „kritisch-rationalistisch“ verhalten! Vor allem aber müsse das die Wissenschaft tun! Sie dürfe die Stabilität und Konformität der „offenen Gesellschaft“ – die ja in den westeuropäischen Ländern so wie in einigen überseeischen schon einigermaßen realisiert sei – nicht in Frage stellen, sondern müsse im Sinne der Erhaltung dieser Gesellschaft funktionieren. Diese Funktionseinheit von Gesellschaft und Wissenschaft werde eben erst von dem Zeitpunkt ab notwendig, wo alle Bereiche der Gesellschaft in einem systematischen Zusammenhang stehen und eine spezifische innere Ordnung und Abhängigkeit entwickeln. Wenn man aber – wie es der „kritische Rationalismus“ ja durchführt – auf die Kategorie eines gesellschaftlichen Entwicklungsgesetzes verzichtet, dann ist die Notwendigkeit gesellschaftlicher Ordnung nur über die Systemtheorie zu akzeptieren. Tatsächlich gehen Systemtheorie der Gesellschaft und „kritischer Rationalismus“ weitgehend konform. Das funktional-strukturelle Konzept etwa Niklas Luhmanns erfordert, eine komplex-integrierte Sozialstruktur zu erreichen. Dabei wird der Blick auf relative selbständige Teilsysteme gerichtet, die einen jeweils spezifischen eigenen Beitrag zur Systemerhaltung liefern müssen.[92] Systemerhaltung ist der tragende Gesichtspunkt dieses Systemkonzepts.

Damit dieser Systemaustausch auch funktioniert, müssen generalisierende Faktoren, die nicht auf der Ebene eines Teilsystems allein wirken, geschaffen werden. Diese Faktoren müssen sowohl die allgemeine Kommunikation als auch die Systemstabilität gegenüber der Systemumwelt sichern.

[90] Max Weber: Politik als Beruf. In: Gesammelte politische Schriften, Tübingen 1958, S. 533/534.
[91] Hans Albert: Plädoyer für kritischen Rationalismus, München 1971, S. 79.
[92] Siehe Dieter Bergner/Reinhard Mocek: Bürgerliche Gesellschaftstheorien, Berlin 1976, S. 190-194.

Systemstabilität wird dabei in der Regel als dynamischer Begriff gebraucht und auf die „Umgebungskomplexität“ bezogen. Wie nun kann die sich verändernde Umgebungskomplexität abgefangen werden? Die Antwort lautet: Durch steigende Problemlösungskapazität! Wer bringt diese ein? Hier ist die Antwort: Die allgemeine Befolgung der Grundsätze des „kritischen Rationalismus“! Damit ergänzen sich Systemtheorie der Gesellschaft und „kritischer Rationalismus“. Die Mangelhaftigkeit der Gesetzeskonzeption des „kritischen Rationalismus“ wird durch das Systemkonzept aufgefangen, die Mangelhaftigkeit der Systemtheorie hinsichtlich der Bestimmung der Dynamik von Gesellschaft durch die dynamische Rolle des ständig aktiven Problemlösungsverhaltens der Wissenschaft sowie aller Gesellschaftsmitglieder selber. Denn – die Philosophie des „kritischen Rationalismus“ versteht sich nicht nur als eine Expertenangelegenheit. Sie gehört – nach den Wünschen ihrer Urheber – in den Kopf jedes Menschen, damit jeder sich angemessen an der Erhaltung der „offenen (kapitalistischen) Gesellschaft“ beteiligen kann.

Das „Rationalitätsmodell des Kritizismus“ – diesen Terminus verwendet Albert häufig zur Bezeichnung des „kritischen Rationalismus“, um die Nähe zum [148] Kantschen Philosophieren zu betonen, die allerdings recht weit hergeholt ist[93] – wird von Albert definiert als der „Entwurf einer Lebensweise“[94]. Insofern ist es völlig berechtigt, den „kritischen Rationalismus“ als „Überbauvoraussetzung“ der kapitalistischen Gesellschaft in der Ara der wissenschaftlich-technischen Revolution zu charakterisieren.[95] Der „kritische Rationalismus“ erfaßt die Tatsache, daß der sterbende Kapitalismus der Wissenschaft bedarf, um die Illusion und den Anschein des Überlebens aufrechtzuerhalten. Für dieses Ziel stellt er sich engagiert zur Verfügung. Mit der Aureole einer effektiven Forschungslogik sich umgebend, wirbt er um die Beteiligung aller Wissenschaftler an dieser Aufgabe. Der „kritische Rationalismus“ bindet die Wissenschaft an die Überlebungsstrategie des Kapitalismus. Er ist mithin keineswegs nur Apologetik, sondern Handlungsprogramm.

3.3. Martin Heidegger – Krise des Denkens, Denker der Krise. Martin Heideggers Weg von der Fundamentalontologie zur „Seynsphilosophie“

„Daß wir in einer Zeit schwerster Krisen leben, die in ihrer Gewalt sich bis in die tiefsten Schichten und Bedingungen unseres Wesens erstrecken, weiß nachgerade jedes Kind. Denn diese Krisen beschränken sich nicht auf einzelne Gebiete und besondere Richtungen im Geistesleben der Gegenwart, sie erschüttern vielmehr das Wesen dieses Geistes selber. Nicht nur seine Auswirkungen, sondern mehr noch seine inneren Voraussetzungen, seine Wurzeln, seine Fundamente sind von schwersten Beunruhigungen und von der Gefahr unabsehbarer Katastrophen heimgesucht.“[96]

Der Neukantianer Arthur Liebert drückte damit in seinem 1927 erschienenen Buch „Zur Kritik der Gegenwart“ seine Empfindungen und theoretischen Gedanken im Hinblick auf eine zunehmende Verunsicherung aller Lebensbezüge der bürgerlichen Welt aus. Im gleichen Jahr erscheint in Edmund Husserls „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ als Band 8 eines der Hauptwerke der spätbürgerlichen existentialistischen Philosophie – Martin Heideggers „Sein und Zeit“. Heideggers Buch schlug ein „wie ein Blitz“, stellte Georg Misch fest; es sollte über Jahrzehnte hinweg das bürgerliche Geistesleben in vielfältigster Form bestimmen und wirkt bis in unsere Tage hinein.

[149] Worauf ist die weltweite Wirkung eines in der Tat nicht gerade leichtverständlichen philosophischen Grundsatzwerkes zurückzuführen? Gab es nicht in der deutschen und internationalen philosophischen Szenerie des ausklingenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts genug und weitaus verständlicher geschriebene Werke, die über die unsicheren Lebenssituationen des Menschen in der spätbürgerlichen Gesellschaft ihre philosophischen Überlegungen anstellten? Hier wurde überdies eine neue philosophische Sprache entwickelt, die zu allen bisherigen Denk- und Sprachgewohnheiten

[93] Vor allem Hans Albert bemüht sich um die Anbindung des „kritischen Rationalismus“ an die Philosophie Kants. (Siehe Hans Albern Plädoyer für kritischen Rationalismus.)
[94] Hans Albert: Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968, S. 41.
[95] Im Aufweis des Zusammenhangs von Systemtheorie und „kritischem Rationalismus“ folgen wir H. Esser/K. Klenovits/H. Zehnpfennig: Wissenschaftstheorie, Bd. 1, Stuttgart 1977, S. 256.
[96] A. Liebert: Zur Kritik der Gegenwart, Bad Langensalza 1927.

konträr stand. Lag vielleicht darin das „Geheimnis“ der Wirkung Heideggers, über den in den ausklingenden zwanziger und den beginnenden dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts schon die Meinung in einschlägigen deutschen und internationalen bürgerlichen Fachkreisen kursierte, daß er, wie es einmal Hannah Arendt formulierte, „der heimliche König im Reich des Denkens“ sei und zu dem man in die Universitätsstadt im Schwarzwald, Freyburg, und zu seiner Hütte auf dem Todtnauberg geradezu pilgerte?[97] Hinzu kommt noch – vom Persönlichen aus gesehen – das Geheimnisumwitterte und zugleich die Zurückgezogenheit der äußeren Lebensumstände und -verhältnisse Heideggers; sie waren in allen seinen Lebensepochen festzustellen und standen in einem merkwürdigen Kontrast zur weltweiten Wirkung seiner Philosophie bei Freunden und Gegnern seines Denkens. Was hatten seine Interpretationen zu Sophokles, Heraklit von Ephesus, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und Johann Christian Hölderlin oder seine orakelgleichen „Erfahrungen des Denkens“ mit den Problemen unserer Zeit zu tun? Wurden hier von Anhängern und Gegnern besonders des späten Heidegger nicht Zusammenhänge in dieser mystischen Sprache gesehen, die in keinem Verhältnis zu den großen Weltfragen heute stehen? War das politische Engagement Heideggers im Jahre 1933 für den Faschismus allein aus seiner Philosophie von „Sein und Zeit“ zu verstehen, oder spielten hier weitere Faktoren eine Rolle?

Beschäftigt man sich näher mit Heideggers Philosophie, so tauchen diese und ähnliche Fragen immer wieder auf. Sie lassen sich jedoch nicht zur vollen Zufriedenheit mit wissenschaftlichen Mitteln klären, wenn man Heidegger nur geistesgeschichtlich als das „Ereignis“ des 20. Jahrhunderts, losgelöst von den übrigen theoretisch- und praktisch-sozialen und politischen Prozessen der spätbürgerlichen Gesellschaft, die sich speziell im imperialistischen Deutschland ereigneten, sieht. Heidegger war wohl der bedeutendste spätbürgerliche Philosoph, der das alltägliche Lebensgefühl einer Krisenhaftigkeit bürgerlicher Existenz, das durch die Erscheinungen der allgemeinen Krise des Imperialismus nach dem ersten Weltkrieg entstanden war, gespürt und in einer neuen philosophischen Denkweise und Terminologie ausgedrückt hatte. Heideggers Fundamentalontologie – eine Spezialform der sich in den zwanziger und dreißiger Jahren [150] herausbildenden allgemeinen Existenzphilosophie – drückt auf ihre Weise und mit ihren Mitteln eine Krisensituation aus, wie sie aus einer anderen Sicht schon der Neukantianer Liebert angedeutet hatte. Sie ist das geistige Produkt der Krise der bürgerlichen Gesellschaft im imperialistischen Stadium ihrer Entwicklung, und sie befriedigt als Weltanschauung zugleich ein inneres Bedürfnis ihrer herrschenden Kreise. Da beide Denker die Krise der bürgerlichen Ordnung wesentlich als eine Krise des Geistes und der moralischen Werte, also als eine Krise des Subjekts in allen seinen individuellen und gesellschaftlichen Bezügen auffassen, sehen sie ihre „Lösung“ auch nur einseitig im Bereich eines philosophisch überbewerteten Subjekts. Eine Orientierung auf die sozialökonomischen und politischen Voraussetzungen dieser Krisenhaftigkeit des Geistes ist bei ihnen generell nicht zu finden.

Die Existenzphilosophie enthält philosophisch-theoretische, ethische und ästhetische Grundprinzipien, die sie in geradezu paradigmatischer Weise zu *der* philosophischen Krisenideologie im Imperialismus werden ließen. Die Existenzphilosophie hatte – entsprechend ihrer Ideologiefunktion innerhalb der spätbürgerlichen Gesellschaft – eine eigentümliche *Doppelfunktion*. Sie stellte *zum einen* bewußt die Krise des bürgerlichen Menschen in einer allgemein als „fremd“ angesehenen Umwelt dar; *zum anderen* wollte sie *die* Philosophie sein, die durch das Beschwören einer imaginären menschlichen „Existenz“, welche ihrerseits den Menschen zur „Entschlossenheit“, also zu einem aktiven Handeln treibt, die Krise im individuellen Bereich meistern sollte. Dabei gelang es den Hauptvertretern dieses Denkens in ihren Werken durchaus, interessante und aufschlußreiche Schilderungen der empfundenen menschlichen Entfremdung in der bürgerlichen Welt zu geben.

Wie aber generell die bürgerliche Ideologie und Philosophie die objektive Realität verkehrt widerspiegelt, so nimmt sich davon diese ideelle Reflexion über die Krise selbst nicht aus ; das heißt, in der imperialistischen Krisenphilosophie wird diese Krise selbst verzerrt dargestellt. So verkehrt beispielsweise die existentialistische Krisenphilosophie die Krise der kapitalistischen Gesellschaft in ein

[97] Siehe: Erinnerung an Martin Heidegger, Pfullingen 1977. – Hier liegt eine breite Palette von persönlichen Lebenseindrücken bedeutender bürgerlicher Wissenschaftler, Philosophen, Theologen und Künstler vor, die sie aus ihrem Zusammentreffen mit Heidegger seit über 50 Jahren gewonnen hatten.

anthropologisches Problem, indem diese als „ewiges“ Scheitern des menschlichen Individuums an einer Welt zunehmender Verwissenschaftlichung und Technisierung unigedeutet wird. Die Krise des Kapitalismus ist so in die „fatale Krise *des menschlichen Seins*“ umgebogen worden. „Der Vorfall der bürgerlichen Welt und der bürgerlichen Geistigkeit wird im philosophischen Krisenbewußtsein zum *Mysterium*; diese Philosophie betrachtet ihre eigene Dekadenz im Spiegel der Dekadenz, schreibt diese den folgen der Vernunft, der Wissenschaft und Technik, der Tragik der Erkenntnis und des Seins zu, betrachtet somit die Krise als den natürlichen Zustand der Philosophie, mindestens als unvermeidliches Geschick des Denkens in der Gegenwart.“[98] András Gedö zeigt in seinem Buch „Philosophie [151] der Krise“, daß die Existenzphilosophie die wahren Ursachen der Krise nicht zu zeigen vermag, geschweige denn, sich zu echten Positionen für das Überwinden der Krisenhaftigkeit aufschwingen kann, wenngleich sie auch den Anspruch erhebt, die Krise zu bewältigen und neue Wege zu erschließen.

Martin Heidegger gehörte zu jenen, die deshalb auch das „Ende der Philosophie“ beschwören, um sich auf die Suche nach neuen, gesicherten Positionen zu begeben. Das „Ende der Philosophie“ – bei Heidegger bedeutet das das Ende der „Metaphysik“ – wird deklariert, gefordert, und man ist auf der „*Suche nach einer anderen Philosophie* des ‚Lebens‘ oder des ‚Seins‘ als Verheißung der Rettung“.[99]

Allerdings kann der spätbürgerlichen Philosophie nicht etwas gelingen, was insgesamt der spätbürgerlichen Gesellschaft aufgrund der ihr immanenten Gesetzmäßigkeiten systemspezifisch verwehrt ist – die Krise innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise tatsächlich zu bewältigen. Interessant dürfte jedoch sein, daß auch der Wandel in einigen teilweise grundsätzlichen Positionen selbst ein Ausdruck des Krisenhaften des spätbürgerlichen philosophischen Bewußt seins ist.

Auf der einen Seite erstrebt die bürgerliche Philosophie eine „Rettung“ aus den Widersprüchen, in welche die „moderne Welt“ heillos verstrickt sei und die sich dem Menschen aus dem „ganz anderen“ (Herbert Marcuse) oder aus „Gott“ (Martin Heidegger) offenbart; andererseits kommt man aus diesen Verstrickungen nicht heraus und beschäftigt sich nun in einer Art Dauerkonjunktur mit den „Fehlleistungen“ der „modernen“ Wissenschaft und Technik für die menschliche Lebenswelt. Das war Heideggers Thema von Anfang an. Aber die „Veränderungen der politischen Thematik sind auch bei Heidegger nicht immanent-gedanklichen Ursprungs; sie widerspiegeln den Prozeß der *allgemeinen Krise des Kapitalismus* vom Standpunkt der *bürgerlichen Apologie*, deren Bedürfnisse das Hervortreten des Themas *Technik* und *Wissenschaft* seit den 30er Jahren, besonders aber in der Periode nach dem zweiten Weltkrieg erzwungen haben. Die Heideggersche ‚Seinsphilosophie‘ konzipiert die *ständigen* Inhalte des lebensphilosophischen Aspekts und Moments der bürgerlichen Dekadenz auf der Ebene der extremen Abstraktheit – das Mythisieren der Krise, die antiintellektualistische Kritik an der Wissenschaft, das Ablehnen ‚des Wesens der Technik‘, gepaart mit dem philosophisch garantierten Anerkennen und Genuß der Technik. Diese. ständigen Inhalte sind in der ‚Seinsphilosophie‘ mit einem *übergeschichtlichen* Schein versehen, aber zugleich mit thematischen und inhaltlichen *Veränderungen* ausgedrückt, die den Hauptphasen der allgemeinen Krise, den Geschehnissen der technischen und wissenschaftlichen Entwicklung entsprechen“.[100] Das. Krisenhafte der Philosophie Heideggers, welches ein vermittelter Ausdruck der allgemeinen Krise des imperialistischen Systems ist, muß anhand konkreter Unter-[152]suchungen eine kritische Darstellung erfahren – will eine marxistische Analyse nicht in der Schilderung allgemeiner Krisensymptome verbleiben. Gleichermaßen betrifft das den Tatbestand, daß dieser Denker wie die gesamte philosophische Strömung – deren Gestalt hatte er im wesentlichen mitgeprägt – ein Denker der Krise des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft und seiner Bezüge zur Umwelt ist. Sicher lassen sich beide Momente (die Krise des Denkens, der Denker der Krise) an einer Vielzahl von existenzphilosophischen Positionen erweisen. Es sollen hier jedoch drei wesentliche Bezüge analysiert werden, in welchen Heideggers Philosophie als Ausdruck einer ganzen geistigen Strömung im 20. Jahrhundert, die die Krisenhaftigkeit der spätbürgerlichen Gesellschaft widerspiegelt, zu begreifen ist. Es handelt sich dabei um die Krisensituation

[98] András Gedö: Philosophie der Krise, Berlin 1978, S. 10.
[99] Ebenda.
[100] Ebenda, S. 44/45.

der spätbürgerlichen Philosophie in der Zeit der allgemeinen Krise des Imperialismus nach 1914, um das „Gefühl", daß alle menschliche Existenzbedrohung ihren Ursprung aus einer irregeleiteten Wissenschafts- und Technikauffassung habe, und um die Krise der Politik. Es sei allerdings darauf verwiesen, daß Heideggers Denken wohl nicht vorstellbar wäre ohne die krisenhaften Erschütterungen des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft, die Heidegger in den literarischen Werken bedeutender Vertreter des Expressionismus (zum Beispiel Trakl) vorfand oder in den Arbeiten früherer Schriftsteller feststellte, die der Entfremdungssituation des Menschen in der bürgerlichen Welt literarische Gestaltung verliehen (Fjodor Dostojewski, Rainer Maria Rilke usw.).

Andererseits ist sein Einfluß auf Literaten wie Gottfried Benn, Ernst Jünger, Rene Char, Jean-Paul Sartre und andere nicht zu übersehen.[101] Gleichfalls müßten Heideggers Beeinflussung durch die neueren Entwicklungen in der Theologie (Karl Barth, Rudolf Bultmann), seine eigene scharfe Kritik an der traditionellen theologischen dogmatischen Systematik im Kierkegaardschen Sinne und sein Einwirken auf die neueren theologischen Diskussionen in diesem Zusammenhang wissenschaftlich analysiert werden; auf diese Weise könnte die Totalität des gesellschaftlichen Bewußtseins der spätbürgerlichen Gesellschaft über ihre krisenhafte Situation erfaßt werden. Das soll einer speziellen Untersuchung vorbehalten bleiben.[102] [153]

3.3.1. Martin Heidegger und die Krise der Philosophie

Heidegger verspürte die Krise seiner Zeit natürlich nicht nirgendwo, sondern zunächst auf dem Gebiet, welches ihm am unmittelbarsten erschlossen war – auf dem der Philosophie. Und er äußerte sich auch dazu mit philosophischen Mitteln. Schon in der Zeit seiner Beschäftigung mit der Theologie trat – wie es Heidegger in seiner kleinen autobiographischen Schrift „Mein Weg in die Phänomenologie" schilderte – „die Spannung zwischen Ontologie und spekulativer Theologie als das Baugefüge der Metaphysik in den Gesichtskreis meines Suchens".[103] Nachdem er unter dem Eindruck der Phänomenologie Edmund Husserls von der Theologie zur Philosophie wechselte, waren die krisenhaften Spannungen jedoch nicht gewichen. Heidegger ahnte und hoffte, in der Phänomenologie eine theoretische Ausgangsposition gefunden zu haben, die ihm die jahrtausendalte philosophische Frage nach dem Sein und seinem Sinn auf neue Weise erschließen könnte. Zunächst aber galt es, den Standort dieser Phänomenologie, das „Beunruhigende" ihrer Fragestellungen zu bestimmen und aufzulösen. „Worin besteht das Eigene der Phänomenologie, wenn sie weder Logik noch Psychologie ist? Kommt hier eine ganz neuartige Disziplin zum Vorschein und gar eine solche von eigenem Rang und Vorrang? Ich fand mich mit diesen Fragen nicht zurecht, blieb rat- und weglos, vermochte die Fragen auch kaum schon in der Deutlichkeit zu fassen, in der sie hier genannt sind."[104]

Heidegger bedient sich jedoch ihrer, indem er sie im Laufe seiner eigenen theoretischen Entwicklung zur sogenannten Daseinsanalytik umfunktioniert; so will er sowohl die Krisensituation des menschlichen Daseins in der bürgerlichen Welt darstellen und Lösungswege vorschlagen als auch

[101] Es seien hier nur einige bibliographische Angaben gemacht, die sich mit Heideggers Kunst- und Literaturkonzeption beschäftigen: W. Biemel: Dichtung und Sprache bei Heidegger. In: Man and World, o. O. 1969, Bd. 2. – I. Heidemann: Der Begriff des Spiels und das ästhetische Weltbild in der Philosophie der Gegenwart, o. O. 1968. – E. F. Hirsch: Heidegger und die Dichtung. In: Journal of the History of Philosophy, 1968, Bd. 6. – W. Falk: Heidegger und Trakl. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch, 1963, Bd. 4. – I. Wahl: La pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin, Paris 1953. – H. Jaeger: Heidegger existential philosophy an modern German literature. In: H. Jaeger: Essays on German Literature 1935-1962, Bloomington 1968. – F. Rifka: Studien zur Ästhetik Martin Heideggers und Oskar Beckers, Phil. Diss., Tübingen 1965. – I. Sadzik: Esthetique de Martin Heidegger, Paris 1963.

[102] Siehe dazu: Heidegger und die Theologie. Hrsg. von G. Noller, München 1967. – H. Ott: Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie, Zollikon 1959. – J. Robinson/J. B. Copp: Der späte Heidegger und die Theologie. In: Neuland in der Theologie, Bd. I, Zürich/Stuttgart 1964. – W. R. Beyer: Heideggers Katholizität. In: Vier Kritiken: Heidegger – Sartre – Adorno – Lukács, Köln 1970. – W. Ernst: Moderne Versuche zur Gewinnung eines neuen Lebensverhältnisses [153] in Philosophie und Theologie. Martin Heidegger und die dialektische Theologie. In: Zeitschrift für systematische Theologie, 1931. Heft 9. – Hans-Georg Gadamer: Martin Heidegger und die Marburger Theologie. In: Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks, Köln/Berlin (West) 1969. – R. Masson: Rahmer an Heidegger: being, hearing and God. In: The Thomist, 1973, Heft 37. – Wilhelm Weischedel: Der Gott der Philosophen, o. O. 1972.

[103] Martin Heidegger: Mein Weg in die Phänomenologie. In: Martin Heidegger, Tübingen 1969, S. 82.

[104] Ebenda, S. 83/84.

innerphilosophisch den Kämpf gegen die alte Ontologie und Metaphysik führen. Der Ausgangspunkt seiner Philosophie ist deshalb ein doppelter.[105] *Einmal* geht es Heidegger darum, „*die Frage nach dem Sinn von Sein* erneut zu stellen“[106], und *zum anderen* – oder besser als Pendant zu diesem Vorhaben – stellte er sich „die Aufgabe einer [154] Destruktion der Geschichte der Ontologie“[107] im herkömmlichen Sinne. Warum muß Ontologie destruiert werden?

Die klassische philosophische Ontologie, von ihren ersten Anfängen bei Parmenides bis zu ihrem Gipfelpunkt bei Hegel, ging davon aus, daß Denken und Sein eine Einheit – und zwar eine geistige Einheit – sind. „Dasselbe aber ist Denken und des Gedankens Gegenstand“[108], behauptet Parmenides aus Elea in seinem großen Lehrgedicht. Die Einheit von Mensch und Welt war damit erstmalig in einer gleichwohl bizarren Ontologie hergestellt. Sein aber ist eines, unteilbar, zeitlos, ewig in sich ruhend, vor allem – es ist rational denkbar, und zwar in sich widerspruchsfrei. Es ist die abstrakte Identität der formalen Logik, die den Wesenskern der Ontologie des Parmenides ausmacht und ihn zum Gegner Heraklits werden läßt. Das Sein ist, und das Nicht-Sein ist nicht – kann nur die Konsequenz des parmenideischen Standpunktes sein.

Platon baut den ontologischen Ansatz des Parmenides erstmalig zum umfassenden System seiner Ideenlehre aus, er erhebt wissenschaftliche Erkenntnis zum Leitmotiv echter Gedankenarbeit der Philosophie. Allerdings ging er im idealistischen Sinne davon aus, daß nur die unbewegte Welt der abstrakten Ideen die Wahrheit enthielt, die ihrerseits Vorbild (Paradigma) für die Welt des Scheins; die Welt der sinnlichen Dinge war. Denken und „wahres Sein“ hat Platon erstmalig im Sinne der objektiv-idealistischen Ideenlehre in einem umfangreichen philosophisch-rationalistischen System unlöslich miteinander verbunden. Seiendes im Sinne konkret-sinnlicher Vorfindlichkeit wurde immer am abstrakten Ideal gemessen und – für zu leicht befunden. Platon meint deshalb in seiner „Politeia“: „Merke dir daher auch für die vier Abschnitte des Seins die vier in der menschlichen Seele davon herrührenden Zustände: Vernunftseinsicht für den obersten, Verstandeseinsicht für den zweiten, dem dritten teile Glauben an die Sinne zu, dem vierten bloß einen eitlen Schein vom Wahren, und stelle sie in ein proportionales Verhältnis, in der Überzeugung, daß sie in eben dem Maße der wissenschaftlichen Klarheit teilhaftig sind, in dem ihre Objekte an dem wahren Sein teilhaben.“[109]

Dies wird nun einer der entscheidenden Punkte sein, von dem Heidegger in seiner Destruktion der Ontologie ausgeht. Sein Bestreben ist nicht so sehr darauf gerichtet, den Idealismus in Platons System zu kritisieren, sondern vielmehr seinen Rationalismus, der sich in der idealistisch konzipierten Formel der Einheit von Denken und Sein zeigte. Den Gipfelpunkt erlebte diese Ontologie schließlich – über viel originäre Entwicklungsetappen vermittelt – in Hegels panlogischem System, welches die Einheit von Denken und Sein im Prozeß der Entäußerung und „des Wieder-zu-sich-selbst-Findens“ des absoluten Geistes dialektisch entwickelt. Die Totalität der Welt ist rational begreifbar, weil die Logik der Begriffe [155] die Logik der Sachverhalte bestimmt. Logik ist für Hegel „sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist*“.[110] Die Aufgabe der Philosophie ist es, „diese *logische* Natur, die den Geist beseelt, in ihm treibt und wirkt, zum Bewußtsein zu bringen“.[111] Von hier aus konnte nur das Wirkliche das Vernünftige und das Vernünftige das Wirkliche sein.

---

[105] Wir sehen hier von den Arbeiten des jungen Heidegger in der Zeit zwischen 1912 bis 1916 ab, die teilweise (zumindest die Dissertations- und Habilitationsschrift und der Vortrag zur Erlangung der Venia legendi) wieder abgedruckt sind in: Martin Heidegger: Frühe Schriften, Frankfurt a. M. 1972. Eine speziellere Auseinandersetzung mit den frühesten Arbeiten Heideggers kann man nachlesen in: Hans-Martin Gerlach: Martin Heidegger. Denk- und Irrwege eines spätbürgerlichen Philosophen, Berlin 1982. Wir beziehen uns in dem hier gemeinten Zusammenhang auf Heideggers „klassische“ existentialistische Phase, die durch sein Werk „Sein und Zeit“, 1927, eingeleitet wurde.

[106] Martin Heidegger: Sein und Zeit. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Halle/S. 1927, Bd. 8, S. 1.

[107] Siehe ebenda, § 6, S. 19-27.

[108] Parmenides, Fragments, zit. in: Wilhelm Capelle: Die Vorsokratiker, Berlin 1958, S. 167.

[109] Platon: Der Staat, 511 E.

[110] Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik. Erster Teil, Berlin 1975, S. 31.

[111] Ebenda, S. 16.

Die Philosophie hatte sich auch und gerade in der idealistischen Ontologie zu einem Selbstbewußtsein emporgearbeitet; es betrachtete die Welt in ihrer Totalität als rational begreifbar und vom Menschen gestaltbar. Für die philosophische Ontologie des revolutionären Bürgertums gab es noch keinen Bruch zwischen dem Sein und dem Denken. Dieses Erkenntnisideal der Einheit und Aufeinanderbezogenheit von Denken und Sein war Ausdruck des umfassenden Erkenntnisanspruchs der jungen, progressiven Bourgeoisie. Ihr erschien die Welt als Entfaltungsstätte bürgerlicher Initiative und, als grenzenloser Vorrat an Gestaltungsmitteln und Objekten. Für dieses Klasseninteresse – das die großen Entdecker und Welteroberer des 16. und 17. Jahrhunderts wie Magalhães und Vasco da Gama geradezu symbolisch verkörpert hatten – war nicht nur das bürgerliche Subjekt von Bedeutung, sondern in gleichem Maße auch die objektive Welt. Das Subjekt aber verfolgte den Anspruch, dieses Objekt zu beherrschen, es seinen Gesetzen zu unterwerfen. Die Bourgeoisie im 19. Jahrhundert mußte diesen ihren Weltanspruch weitaus nüchterner und zurückhaltender formulieren. Die Totalität von Denken und Sein war nicht einzulösen – zu viel Widerständigkeit hatte sich gezeigt, sowohl in der Welt der Dinge als auch innerhalb der schreienden Gegensätze und Ungerechtigkeiten, die diese neue bürgerliche Welt mit sich gebracht hat.

Der Anspruch auf rationales Erfassen der Wirklichkeit wurde allerdings nicht vollends aufgegeben, aber er wurde nur noch für Teilbereiche der Wirklichkeit akzeptiert. Das Zeitalter der philosophischen Ontologie im traditionellen Sinne war mit dem Hegelschen System an sein Ende gekommen. Aus den großen rationalistischen Systemen war man herausgetreten, und nunmehr begnügte man sich mit einer nur auf das Gebiet der Erkenntnistheorie verkürzten Rationalitätskonzeption (etwa im Neukantianismus).

Der Neopositivismus sollte diese Tendenz im 20. Jahrhundert, bedingt durch seinen rigorosen Nominalismus, zuspitzen und schließlich durch seine konsequentesten Vertreter (Moritz Schlick, Rudolf Carnap) alle Probleme der traditionellen Philosophie zu „Scheinproblemen“ erklären lassen.[112] Metaphysik sei danach nur ein Ausdruck von Lebensgefühl und könne folglich nicht im Bereich [156] der Theorie behandelt werden. Allerdings – so meinte Carnap – versuche die Metaphysik in einem System von Sätzen, die in einem scheinbaren Begründungsverhältnis zueinander stehen und so die äußere Form einer Theorie haben, einen theoretischen Gehalt vorzutäuschen, der aber überhaupt nicht vorhanden sei. Die Kunst sei das eigentliche Medium von Lebensgefühl. Philosophie als Metaphysik verquicke nun unzulänglich beide Ansprüche – den der wissenschaftlichen zweckfreien Theorie und den der gefühls- und zweckorientierten Kunst –, und heraus kämen Metaphysiker vom Schlage eines Musikers ohne musikalische Fähigkeiten, die aber eine starke Neigung besitzen, sich theoretisch zu geben.

„Anstatt nun einerseits diese Neigung im Gebiet der Wissenschaft zu bestätigen und andererseits das Ausdrucksbedürfnis in der Kunst zu befriedigen, vermengt der Metaphysiker beides und schafft ein Gebilde, das für die Erkenntnis gar nichts und für das Lebensgefühl etwas Unzulängliches leistet.“[113] Gleichzeitig finden wir aber gerade in dieser Zeit – gemeint ist die geistige Situation nach dem Ende des ersten Weltkrieges – Wiederbelebungsversuche der Metaphysik. Prophetisch verkündet Peter Wust „Die Auferstehung der Metaphysik“, und es ist eine ganze Welle von Rettungsversuchen der Metaphysik festzustellen, so in der unter dem Patronat des Katholizismus stehenden Neuscholastik, aber auch in verschiedenen Varianten der „neuen Ontologie“ (Nikolai Hartmann, Günther Jacoby und andere).[114]

Heidegger, der in dieser für das bürgerliche philosophische Selbstbewußtsein äußerst krisenhaften Zeit sein eigenes System der Philosophie zu entwickeln beginnt, steht mitten in diesen Auseinandersetzungen. Er bemerkt jedoch, daß weder ein völliges Verwerfen der philosophischen Grundfragen –

[112] Zur Entwicklungsgeschichte des neopositivistischen Wiener Kreises um Moritz Schlick, Rudolf Carnap und Ludwig Wittgenstein siehe Jörg Schreiter: Zur Kritik der philosophischen Grundpositionen des Wiener Kreises, Berlin 1977, insbesondere S. 46 ff.

[113] Rudolf Carnap: Überwindung der Metaphysikdurch logische Analyse der Sprache. In: Erkenntnis. Zugleich Annalen der Philosophie, Bd. 2, 1931, Heft 4, S. 240.

[114] Siehe P. Wust: Die Auferstehung der Metaphysik, Leipzig 1920. – Wolfgang Heise hat in seinem Buch: Aufbruch in die Illusion, den sozialen und politischen Boden dieser Entwicklung tiefgreifend analysiert und hier auch Grundaspekte der Krisenhaftigkeit dieses allseitigen ideologischen Prozesses herausgearbeitet.

allen voran die Frage nach dem Sein – im szientistisch-nominalistischen Sinne noch ein überschwengliches Rufen nach „neuer Metaphysik“ auf die weltanschaulichen Probleme und Nöte der Menschen im 20. Jahrhundert eine befriedigende Antwort zu sein vermag. „Die genannte Frage (nach dem Sein – *d. Verf.*) ist heute in Vergessenheit gekommen, obzwar unsere Zeit sich als Fortschritt anrechnet, die ‚Metaphysik‘ wieder zu bejahen.“[115] Heidegger will die Frage nach dem Sinn von Sein erneut stellen, nicht jedoch, um ein neues, „altes“ ontologisches System herauskommen zu lassen, sondern um von hier aus Antworten auf die Fragen des in einer latenten Krisensituation lebenden bürgerlichen Menschen des 20. Jahrhunderts geben zu können.

Es galt dabei, die allgemeinste Frage der Philosophie – wie sie Heidegger [157] versteht –, nämlich die nach dem Sinn von Sein, auf neue Weise zu stellen. Der Philosophie war ein neues Fundament zu legen, und zwar derart, daß nicht von irgendeinem traditionell bekannten „Seinssinn“ ausgegangen wurde, sondern *das* Seiende befragt werden sollte, das allein den verlorengegangenen, verstellten Sinn von Sein erschließen konnte. Das aber war das menschliche Dasein. Heidegger erhob den Anspruch, eine Fundamentalontologie zu begründen, die mit der traditionellen Ontologie nichts zu tun hatte. Ihr Ausgangspunkt war nicht ein allgemein bekannter, wohl aber nie so recht kritisch befragter Seinsbegriff, sondern ein offenes, fragwürdiges Daseinsverhältnis des Menschen in dieser Welt. Menschliche Existenz in all ihrer Bedrohtheit, Fragwürdigkeit, Sorgestruktur sollte nunmehr das Fundament für eine Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Sein werdend Heideggers philosophische Ausgangsposition ist insofern – trotz seiner Beteuerung, daß er sich nicht mit der Anthropologie gleichtun wolle – der anthropologisch-subjektivistischen Wende in der spätbürgerlichen Philosophie des 20. Jahrhunderts zuzurechnen, die allerdings unverkennbar auch die Tendenz zum Aufbruch, zur Umkehr in neue objektiv-idealistische Positionen aufwies. Wie stellte sich dieses allgemeine Gefühl der Krise des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft in der speziellen Form, in Heideggers Fundamentalontologie, dar? Heidegger, der von Husserls Phänomenologie beeindruckt war, den aber gleichzeitig auch die geschichtsphilosophischen Positionen Wilhelm Diltheys und Yorck von Wartenburgs beeinflußt hatten, wollte die „ewigen“ philosophischen Wahrheiten der alten Ontologie und Metaphysik, die in Wirklichkeit „sehr schwanken und verschwimmen und, sich hart an der Grenze einer bloßen Wortkenntnis bewegen“[116], „Strudel ursprünglicher Fragen“ auflösen. Fragen stellen und Fragen beantworten – also auch die nach dem Sinn von Sein – kann nur *ein* Seiendes, und das ist das *menschliche Dasein*. Heideggers Hauptbeschäftigung gilt deshalb in „Sein und Zeit“ diesem menschlichen Dasein mit seiner Eingebundenheit in die Welt, seinem Sorgeverhältnis zu sich selbst und zu dieser, und er hofft zugleich damit, die Wirklichkeitsferne der alten Metaphysik, aber auch die der szientistisch-positivistischen Denkweise, überwunden zu haben. Nicht der in seinem Erkenntnisvermögen beschränkte Mensch der spätbürgerlichen Gesellschaft tritt uns hier entgegen, sondern der auf Handlung orientierte Mensch, der in ebendieser gefährdeten Welt lebt und tätig sein muß. Der Mensch als geschichtliches Wesen – im existentialistischen Sinne verstanden – ist der Befragungsgegenstand in Heideggers existentialer Daseinsanalytik. Sein Lehrer Edmund Husserl stellte deshalb später mit Enttäuschung fest, daß Heidegger in „Sein und Zeit“ die Phänomenologie zu einer „Regionalontologie des Geschichtlichen“ habe werden lassen.

Heidegger geht davon aus, daß es zur Seinsverfassung des Daseins gehöre, „daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat“[117], was von anderem [158] Seienden nicht behauptet werden kann. Der subjektivistische Grundzug besteht in der Folge darin, daß Voraussetzungen und Bedingungen des Seinsverstehens des Daseins zugleich die Voraussetzungen und Bedingungen für Sein überhaupt sind. Das Subjekt ist somit zur Basis für das Objekt geworden. Im Gegensatz aber zu anderen subjektivistischen Konzeptionen (etwa René Descartes, David Hume, Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, ja selbst zu Edmund Husserl) handelt es sich nicht im ein *Bewußtseins*subjekt und um seine empiristischen oder aprioristisch-rationalistischen Erkenntnisstrukturen, sondern um den Menschen in seinen alltäglichen, einmaligen Lebensbezügen, die sich allen theoretischen Zugriffen

[115] Martin Heidegger: Sein und Zeit. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 8, S. 2.
[116] Ebenda, S. 5.
[117] Ebenda, S. 12.

verschließen. Es sind des Menschen Affekte, Stimmungen, Ängste und Nöte, die immer nur von ihm selbst als je einmaliges Individuum erlebbar und auch zu befragen sind. Der Mensch in seiner Alltäglichkeit, die durch Krisenerscheinungen verunsichert ist und die die Tendenz hat, den Menschen zu einer allgemeinen Durchschnittlichkeit zu verfremden, ihn nicht zu seinem Eigentlichsten, zu seiner Existenz; kommen zulassen, ist Gegenstand Heideggers existentialer Analytik des Daseins.

Man könnte nun annehmen, daß sich von einer solchen philosophischen Ausgangsposition nur ethische Probleme ableiten ließen. Das ist aber nicht so. Er nimmt für sich in diesem Buch in Anspruch – und damit befindet er sich in Übereinstimmung mit allen Denkern, die der existentialistischen Denkweise nahestehen oder ihr angehören –, die Grundfrage der Philosophie überwunden, die Streitereien zwischen „Realismus“ (sprich Materialismus) und „Idealismus“ gelöst zu haben, indem das Realitätsproblem „in die existentialistische Analytik des Daseins als ontologisches Problem zurückgenommen“[118] wird. Dasein hat für Heidegger die wesenhafte Verfassung des „In-der-Welt-Seins“. Das heißt, daß das menschliche Dasein nicht losgelöst von seiner Welt, sondern eingebunden in sie betrachtet werden muß. Es gibt kein Subjekt ohne ein Objekt; wie es auch kein Objekt ohne Subjekt geben kann. Beide sind eng miteinander verknüpft, aber derart, daß die Priorität letztlich beim Subjekt liegt. Die Grundfrage der Philosophie wird so in dieser Phase des Schaffens Heideggers, wie überhaupt im existenzphilosophischen Denken, subjektiv-idealistisch gelöst.[119] Neben dem „In-der-Welt-Sein“ zeichnet sich das existentielle Dasein aber zugleich dadurch aus, daß es die Struktur des „Mit-Seins“ hat. Das bedeutet, daß das Dasein im Sinne Heideggers immer zu gleich auch die Struktur des Seins für andere in sieh einschließt. Hat Heidegger damit das gesellschaftliche Wesen des Menschen erkannt? Dem ist zweifelsohne nicht so, denn gerade eine solche „Allgemeinheit“ soll zurückgewiesen werden. Es handelt sich hier um die rein privaten Beziehungen eines Individuums zu einem anderen. Dennoch kommt in dieser Struktur die sich aus dem Privateigentum an Produktionsmitteln ergebende Entfremdungssituation des Menschen von anderen Menschen zum Ausdruck. Marx schreibt [159] dazu schon in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844“, daß die Tatsache der ‚Entfremdung des Menschen von seinem Gattungswesen durch die privatkapitalistische Ausbeutung zugleich einschließt, „daß ein Mensch dem andern, wie jeder von ihnen dem menschlichen Wesen entfremdet ist“.[120]

Heidegger hat diesen Tatbestand indirekt aus seiner Zeit heraus geschildert, indem er meint, daß „die zunächst in ihrem Mitdasein begegnenden Anderen lediglich noch als ‚Nummern‘ behandelt werden“.[121] Man rechnet mit dem anderen, ohne ernsthaft auf ihn zu zählen oder mit ihm wirklich zu tun haben zu wollen. Der Mensch ist deshalb vom Bemühen um „Abständigkeit“ durchdrungen, aber er ist zugleich in der „Botmäßigkeit der Anderen“. „Das Belieben der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins.“[122] Auf phänomenologische Weise gibt Heidegger eine philosophische Situationsschilderung der Entfremdung des Menschen in der allgemeinen Krise des Imperialismus. Seine Lösungsvorschläge gehen dabei aber zwangsläufig am sozialen Wesen der Sache vorbei und orientieren nur auf die private Existenz, aus der heraus allein die Durchschnittlichkeit der „Vermassungstendenzen einer modernen Welt“, welche die Persönlichkeit negiert, überwunden werden könne. Der Mensch in seiner von ihm nicht verursachten „Geworfenheit“ in die Welt ist der primäre Gegenstand der Heideggerschen Daseinsanalytik. Das Dasein des Menschen steht in einer Zeitlichkeit, das heißt, es steht in einer unaufhebbaren Endlichkeit, es – steht stündig im Angesicht seines Endes. Der Tod des Menschen zeigt sich ihm als „äußerste“, „unüberholbare Möglichkeit“. „Als solcher ist er ein *ausgezeichneter* Bevorstand.“[123] Nur im „Vorlauf in den Tod“ kann das Individuum sich zu seiner eigentlichen Bestimmung, zu seiner absoluten Vereinzelung in der Existenz erheben. Angesichts des Todes, den jeder für sich übernehmen muß und der nicht übertragbar ist, wie

[118] Ebenda, S. 208.
[119] Siehe ebenda, S. 54.
[120] Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: MEW, Ergbd. Erster Teil, S. 518.
[121] Martin Heidegger: Sein und Zeit. In: Jahrbuch für phänomenologische Forschung, Bd. 8, S. 125.
[122] Ebenda, S. 126.
[123] Ebenda, S. 150/151.

etwa bestimmte Funktionen, werden alle anderen Bezüge unwesentlich. Hier gibt es keine Stellvertreterschaft. Jede flucht in das unpersönliche „Man", das heißt in die manipulativen Ablenkungen der bürgerlichen Massengesellschaft, sind ausgeschlossen.

In diesem Zusammenhang treten *zwei für die gesamte Krisenphilosophie* der Existenz *typische Merkmale* hervor. Es ist dies *zum einen* die an Sören Aabye Kierkegaard anknüpfende Propagierung der absoluten Vereinzelung des Subjekts; sie erscheint angesichts der Krisenhaftigkeit aller äußeren Lebensverhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft für den Intellektuellen als der einzige, persönliche Ausweg. Die sich aus der Krise der bürgerlichen Gesellschaft ergebenden Gefühle der Angst und der Sorge, die zu grundlegenden Daseinsbedingungen des [160] Menschen in dieser Philosophie werden, sind aus ihrem sozialen, aber auch aus ihrem biologisch-psychologischen Bezugsgefüge gerissen. Sie werden im phänomenologischen Sinne um diese Bezüge „reduziert" und dann zu einer metaphysischen Weltangst vor einem unbestimmenden Nichts, das kein soziales Umfeld erkennen läßt, deklariert. *Andererseits* übt Heidegger eine Kritik an den Erscheinungen der bürgerlichen Massengesellschaft des 20. Jahrhunderts und den ihr eigenen persönlichkeitszerstörenden Mechanismen. Diese Kritik wurde aber losgelöst von den wirklichen sozialökonomischen Voraussetzungen und ihren politischen Folgen – sie gewinnt ihre „Ideale" aus einer einfachen Gegenposition zur modernen Wissenschafts- und Technikentwicklung sowie zur hochspezialisierten Arbeitsteilung. So konnte diese philosophische Denkhaltung in ihrem Konservatismus und ihrer romantizistischen Kritik an den Erscheinungen der kapitalistischen Großproduktion objektiv unter bestimmten politisch-ideologischen Bedingungen zu einer Unterstützung reaktionärer, faschistischer Ideologie werden, wie sie insgesamt von hier aus auch antikommunistisch im System imperialistischer Krisenbewältigung eingesetzt werden kann. Auf diese politischen Aspekte wird noch näher einzugehen sein.

Da aber der Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft auf die Dauer den Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft nicht auszuhalten vermag, da es ideologisch und philosophisch nicht opportun ist, sich auf ewig in die „letzte Fluchtburg" der Existenz vor „einer sinnlos gewordenen Außenwelt"[124] zurückzuziehen, galt es, neue philosophische Positionen zu gewinnen; sie fallen zugleich ideologiefunktional in das Reservoir der Ideologien, die die Krise „meistern" sollen, wenngleich sie nun nicht sofort einen paradiesischen Zustand auf Erden versprechen.

Otto Friedrich Bollnow meint auch in diesem Sinne, daß Existenzphilosophie, die an eine „ganz bestimmte geschichtliche Lage" gebunden sei, „keine endgültige Lösung sein" könne, „denn der Mensch kann sich nicht auf die Dauer in seine letzte Innerlichkeit zurückziehen, und die Welt ihrer Verfahrenheit überlassen."[125]

Heidegger hat praktisch nach seinem Werk „Sein und Zeit", welches unvollendet geblieben ist, eine Kehre in seiner späteren Philosophie vollzogen. Er verläßt den Boden der existentialistischen Daseinsanalytik und damit auch den eines extremen philosophischen Subjektivismus. Seit den dreißiger Jahren entwickelt er einen anderen, neuen Ansatz, wenngleich sein Denken weiterhin und jetzt viel unmittelbarer um das Sein kreist. Es sei in der Philosophie auch mit „Sein und Zeit" nicht weitergekommen. Zwar sei die Kehre hier schon angedeutet, aber der fragliche Abschnitt (gemeint ist die Kehre von „Sein und Zeit" zu „Zeit und Sein" – *d. Verf.*) wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte „und mit Hufe der Sprache der Metaphysik nicht durch-[161]kam".[126] Zweifelsohne ist das hier zugrunde liegende Problem nicht nur ein Problem der Sprache, wenngleich zugegeben werden muß, daß die Sprache der Philosophie nicht etwas Äußerliches ist. Mit Heideggers Kehre verbindet sich ein objektiv verursachter Prozeß. Mit seiner Fundamentalontologie allein konnte die Krise nicht „gemeistert" werden. „Das Scheitern von ‚Sein und Zeit' war der Ausdruck der Krise der eben neuerstandenen existentialistischen Anthropologie, und es hat ihre späteren Krisen vorweggenommen."[127]

---

[124] Otto Friedrich Bollnow: Existenzphilosophie, Stuttgart o. J., S. 127.
[125] Ebenda.
[126] Martin Heidegger: Brief über den „Humanismus". In: Martin Heidegger: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, S. 159.
[127] András Gedö: Philosophie der Krise, S. 43.

Heidegger sieht nicht mehr im Dasein den konstituierenden Ort der Wahrheit, sondern in dem von ihm verstandenen Sein. „Heidegger sieht die weltgeschichtliche, sogar ‚seinsgeschichtliche' Bedeutung seiner Philosophie darin, daß das ‚Sein' nach langer Vergessenheit jetzt in der ‚Seinsphilosophie' zu Wort kommt, und so entsteht die Möglichkeit, der Herrschaft des Subjektivismus und der Anthropologie ein Ende zu bereiten, die den Menschen in ein tragisches Geschick und eine drohende Krise stößt."[128]

War in „Sein und Zeit", also der Phase der existentialistischen Anthropologie, das menschliche Dasein das aktive Element, welches sich in den verzweifelten Situationen des Lebens zu bewähren hatte und all seine Entscheidungen angesichts eines „Vorlauf s in den Tod" treffen mußte, so wird nun das übermenschliche Sein das aktive Element, und das menschliche Dasein wird von ihm „angenommen", „in Anspruch genommen". Das Sein ist ein „Ereignis", von welchem der Mensch betroffen ist. Das Ereignis soll für Heidegger „das Zusammengehören von Sein und Mensch ausdrücken".[129] War beim frühen Heidegger in einem kleinbürgerlichen Pathos auf eine leere „Entschlossenheit" gesetzt worden, die politisch durch alle möglichen Inhalte gefüllt werden konnte, so wird nunmehr dieser Aktivismus zugunsten einer abwartenden „Gelassenheit" zurückgenommen und das philosophische Subjekt in ein Abhängigkeitsverhältnis zu einem bisher noch verborgenen, uns nicht näher bekannten Sein gebracht. „Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins."[130] Er büße dadurch nichts ein, sondern gewinne eine neue Würde, die darin beruhe, „vom Sein selbst in die Wahrnis seiner Wahrheit gerufen zu sein".[131] Das Sein ist bisher noch verborgen, und alle Versuche des abendländischen Denkens, in seiner zweieinhalbtausendjährigen Entwicklung dieses zu erforschen, sind für ~Heidegger zu keinem wahren Ergebnis gekommen. Vielmehr habe sich mit dem Anspruch der europäischen Metaphysik und des nach formalem Wissen strebenden Menschen seit der griechischen Antike bis in die Gegenwart das Sein immer [162] mehr verborgen. Der Mensch wisse über viele Bereiche des Seienden mit Hilfe von einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen immer mehr, aber er habe dabei zugleich das Sein vergessen. Seinsvergessenheit drückt sich für ihn in der wachsenden Heimatlosigkeit und Ungeborgenheit des „modernen Menschen" aus. Der Mensch sei dem Gedanken der totalen Machbarkeit erlegen, und die Erde werde völlig Vernutzt, sie sei „seynsgeschichtlich der Irrstern".[132]

Was das Sein ist – Heidegger schreibt es auch als „Seyn", um sich vom traditionellen Seinsbegriff der philosophischen Ontologie abzuheben –, läßt sich aber in der traditionellen Sprache der philosophischen Metaphysik nicht ausdrücken. Philosophie im bisherigen Sinne müsse deshalb überwunden werden. Heidegger zählt zu den Kassandrarufern vom „Ende der Philosophie".[133] Gefordert wird von ihm ein „neues" Denken, welches in engster Berührung zum „Dichten" stehe. Dieses erst könne uns das Sein erschließen. Einen eigenen Beleg zum mystischen Sprachgeraune über das Seyn lieferte Heidegger selbst in seiner kleinen Arbeit „Aus der Erfahrung des Denkens".[134] Was sich hinter Heideggers Sein/Seyn verbirgt, geht hinsichtlich seiner frühen Quellen auf den mystischen Urgrundgedanken eines Jakob Böhme und des späten Schelling zurück. Es kulminiert in einem „ganz anderen" als dem bisher ausdrückbaren Sein und kann dem Gott der negativen Theologie verglichen werden. Heidegger sieht darum auch als letzte Rettung aus dem Verfall Von Mensch und Welt, als Sicherung gegen diese katastrophale Menschheitskrise nur noch einen Gott „Nur noch ein Gott kann uns retten", war deshalb sein Schlußwort zu den großen Menschheitsproblemen unserer Zeit.[135]

---

[128] Ebenda, S. 45.
[129] Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag „Zeit und Sein". In: Martin Heidegger: Zur Sache des Denkens, S. 45.
[130] Martin Heidegger: Brief über den „Humanismus". In: Martin Heidegger: Wegmarken, S. 172.
[131] Ebenda, S. 173.
[132] Martin Heidegger: Überwindung der Metaphysik. In: Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze, S. 97.
[133] Siehe Martin Blankenberg: Philosophie als Institution. Wandlungen im Selbstverständnis der deutschen bürgerlichen Philosophie im 20. Jahrhundert. In: Dialektik I. Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft. Orientierungen der Philosophie. Hrsg. von Bernhardt Heidtmann, Köln 1980, S. 109 ff. – Warum oder wozu Philosophie? In: Ebenda, S. 147 ff.
[134] Siehe Martin Heidegger: Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen 1954.
[135] Siehe Martin Heidegger: Nur noch ein Gott kann uns retten. Interview mit dem Nachrichtenmagazin „Der Spiegel". In: Der Spiegel, 1976, Nr. 3.

In dieser Wendung zu einem mystischen Sein besteht auch das Wesentliche der „Kehre“ Heideggers. In ihrem theoretisch-philosophischen Wesenskern ist sie Heideggers Abkehr vom existentialistischen Subjektivismus der frühen Phase und die Hinwendung zum Mystizismus einer im Wesen objektiv-idealistischen Seinsmetaphysik. Praktisch verbirgt sich dahinter jedoch, daß er sich von aktivistischen Positionen abwendet und zu einer Pseudogeborgenheit ausweicht; sie drückt sich in einem quasireligiösen Hoffen auf die erlösende Ankunft einer heilen, ganz anders gearteten Welt als der gegenwärtigen krisengeschüttelten der „modernen“ Wissenschafts- und Technikentwicklung aus.

„Der Weg der Lebens- und Existenzphilosophie führt in der Konsequenz des Heideggerschen Denkens unmittelbar in den Vorhof der Religion zur Beschwö-[163]rung alter mystischer Formeln. Diese Wende zur Religion ist auch der Kern von Heideggers vielberedeter ‚Kehre‘, sie ist die Wendung zur Reproduktion religiöser Haltung innerhalb der Philosophie, die theoretisch eine Wende vom subjektiven zum objektiven Idealismus einschließt ... Der Weg führt vom subjektiven Idealismus zur idealistischen Weltkonstruktion, von der ‚Existenz‘ zum ‚Sein‘, von der Abstraktion vom wirklichen Individuum zur Abstraktion von der Wirklichkeit als Leerformen, deren Gehalt phantastisch interpretierte gesellschaftliche Erfahrung ist.“[136]

3.3.2. „Wissenschaft denkt nicht“

Heidegger zählt zweifelsohne als „reiner“ Philosoph nicht zu denen, die „am Medium der Wissenschaft“[137] philosophieren. Das trifft nicht erst für die Spätphase seines Schaffens zu, sondern es ist eigentlich ein durchgehendes Moment seiner theoretischen Überlegungen, obwohl die moderne Entwicklung von Wissenschaft und Technik besonders im 20. Jahrhundert in einem ungeheuren Ausmaß Herausforderungen an Philosophie und Weltanschauung provoziert. Der bürgerliche Philosoph, der sich diesen Herausforderungen nicht stellt, droht in Vergessenheit zu geraten. Nun, Heidegger geriet und gerät im bürgerlichen Denken – was besonders der, gewachsene Einfluß seiner Auffassungen in Japan, in den USA und in Lateinamerika in den letzten Jahren unter Beweis stellt – in diesem Punkte absolut nicht in Vergessenheit. Die Ursache dafür liegt in seiner betont antiszientistischen philosophischen Haltung.

Reiht sich Heidegger damit einfach ein in die Front okkulter Kassandrarufer gegen Wissenschaft und Technik, deren es im Lager der bürgerlichen Ideologie genauso viele gibt wie die schon erwähnten Produzenten neuer und neuester Wissenschaftstheorien?

Heidegger und auch Jaspers, die wohl zu den prominentesten Kritikern moderner Wissenschaftsentwicklung rechnen, sind zweifelsohne alles andere als Scharlatane auf dem Gebiet der Wissenschaft. War Jaspers selbst von Haus aus Mediziner, der auch das geistige Umfeld dieser Disziplin. sehr genau kannte, so hat sich Heidegger bereits in seinen jungen Jahren mit neuesten Erkenntnissen der Naturwissenschaften und Logik beschäftigt (zum Beispiel mit der Relativitätstheorie Albert Einsteins, der neueren Logikentwicklung – der Logistik – durch Bertrand Russell und Alfred North Whitehead). Am Beginn seiner theoretischen Entwicklung stand Heidegger mitten in den wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzungen über das Verhältnis von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften im bürgerlichen Deutschland. Unter dem Einfluß des Neukantianismus Heinrich Rickerts plädiert er für die Eigenständigkeit der Geschichts-[164]wissenschaft, zum Beispiel gegenüber der Physik, weil diese im Vergleich zu jener einen qualitativen und keinen quantitativen Zeitbegriff habe. „Die Zeiten der Geschichte unterscheiden sich qualitativ ... Die Frage nach dem Wann hat in der Physik und Geschichte einen ganz verschiedenen Sinn.“[138] Geschichte soll wesentlich aus der Perspektive des individuellen Erlebnisses mit Hilfe idiographischer Methoden erforscht werden.

Heidegger orientierte sich zunächst an diesem wesentlich neukantianisch geprägten Standpunkt. Der Einfluß der Phänomenologie Husserls leitete allerdings eine Wandlung der philosophischen Position Heideggers und damit letztlich auch seiner wissenschaftstheoretischen Position ein. Heidegger folgt

[136] Wolfgang Heise: Aufbruch in die Illusion, S. 367.
[137] Siehe Kapitel 1. des vorliegenden Buches.
[138] Martin Heidegger: Der Zeitbegriff der Geschichtswissenschaft. In: Martin Heidegger: Frühe Schriften, S. 373.

Husserls Abwendung von der sinnlichen Anschauung und der Eröffnung einer phänomenologischen Perspektive im Sinne einer nichtsinnlichen, kategorialen „Anschauung reiner Wesenheiten“. Damit stehen Husserl und die ganze Phänomenologie in einer wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung der damaligen Zeit, nämlich dem Psychologismusstreit in der Logik, auf der Seite derer, die die Logik aus den Fesseln der Psychologie befreien wollten und so Bahnbrecher der modernen formalen Logik wurden, wie etwa Gottlob Frege. Gleichzeitig muß aber betont werden, daß Heidegger diesem Weg dann nicht folgte, wie er auch Husserls transzendentalen Standpunkt in der Phänomenologie umwandelte; *Heidegger erkannte zweierlei*: *Einmal* sah er den letztlich in Husserls Phänomenologie eingeschlossenen „geheimen“ Platonismus, der sich in der Schau „reiner Wesenheiten“ verbarg; und *zum anderen* spürte er, daß – obgleich das Subjekt im Mittelpunkt der Phänomenologie stand – doch dieses Subjekt ein von all seinen geschichtlichen Bezügen „befreites“ Subjekt bleibt, wenn ihm die historische Dimension genommen ist. Da die bürgerliche Wirklichkeit beispielsweise auf philosophischem Gebiet im scharfen Widerspruch zu Hegels Idee steht, daß die Individualität das Allgemeine sei, welches „daher auf eine ruhige unmittelbare Weise mit dem vorhandenen Allgemeinen, den Sitten, Gewohnheiten usf.“[139] zusammenfließt, und Heidegger diesen Bruch zwischen Individuum und Gesellschaft spürte, sah er sich genötigt, für die geschichtliche Dimension des Menschen eine neue „Lösungsvariante“ anzubieten. Geschichte sollte in der Analyse menschlichen Daseins erhalten bleiben, aber die spätbürgerliche Gesellschaft mit ihren Krisenerscheinungen stand der klassischen bürgerlichen Denkweise vom gesetzmäßigen Prozeß, von der allgemeingültigen Entwicklung der Geschichte und des Menschen fremd gegenüber. Nicht Geschichte als historisch gesetzmäßiger Prozeß, sondern die „Geschichtlichkeit“ des Menschen, das heißt seine Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit, war nun einziger Ausgangspunkt in den philosophisch-theoretischen Reflexionen. Die geschichtlichen Dimensionen könnten nicht mehr vom Weltgeschichtlichen her erfaßt werden. Das existen-[165]tielle Dasein eröffne einzig den Zugang zur Geschichte. Geschichte wird so nicht mehr nach ihren objektiven historischen Gesetzmäßigkeiten befragt, sondern aus der privaten Existenz „daseinsanalytisch“ erschlossen. Die Relationen wurden verdreht, und als einzige Basis für die Interpretation des Seins blieb die je individuell, erlebte geschichtliche Zeit. „Die Dynamik des untergehenden Kapitalismus drängte Heidegger zur Zeitphilosophie; sie hat ihn auch zur Betonung der Geschichtlichkeit des Daseins geführt. Heidegger versteht es nicht, die Bewegung seiner Zeit dialektisch zu begreifen; die Geschichts- und Zeitphilosophie existentialistisch-irrationalistischer Prägung bildet den Ersatz für die dialektische Erfassung der geschichtlichen Bewegung.“[140] Damit wird der gegen die geschichtslose Erkenntnismetaphysik der Neukantianer und Phänomenologen gerichtete Angriff Heideggers im Namen der Geschichtlichkeit letztlich um seinen wirklichen historischen Bezug gebracht; heraus kommt ein Standpunkt, der genauso geschichtslos ist wie der seiner bürgerlichen Gegner, nur ersetzt er ihr Erkenntnisapriori durch ein „Handlungsapriori“, das im existentialistischen Sinne das Wesen des handelnden Menschen als „Entschlossenheit“ und als „Sorge“ charakterisiert.

Heidegger geht von der Situation der „Geworfenheit“ des Menschen in einen objektiven Geschichtszusammenhang aus, den der Mensch – indem er sich um sein eigentliches, also individuelles Seinkönnen sorgt – mit Entschlossenheit nach seinen individuellen Interessen frei gestalten zu können glaubt.

Das geschieht aber nur, indem der durch die krisenhafte kapitalistische Ordnung verursachte Zustand der Entfremdung und Vereinzelung nunmehr zum eigentlichen Ideal- und Rettungszustand des Menschen erklärt wird. Hier kommt der Individualismus Heideggers endgültig zum Durchbruch.[141] Im Hinblick auf seine Haltung zur Wissenschaft und ihren Gegenständen bedeutet das, daß Heidegger Geschichte auf die Lebenssituationen eines einsam handelnden Individuums und Geschichtsforschung auf „die Geschichtlichkeit des Daseins“ orientiert. Methodisch gesehen gilt es, „die Idee der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins ontologisch zu entwerfen“.[142]

[139] Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Sämtliche Werke, Bd. 2, Stuttgart 1951, S. 237.
[140] Theodor Schwarz: Sein, Mensch und Gesellschaft im Existentialismus, Frankfurt a. M. 1973, S. 162.
[141] Siehe ebenda, S. 126.
[142] Martin Heidegger: Sein und Zeit. In: Jahrbuch für phänomenologische Forschung, Bd. 8, S. 393.

Die Natur und damit auch die Wissenschaften, die zu ihrer Erforschung dienen, spielten in Heideggers „fundamentalontologischer Phase“ überhaupt keine Rolle mehr. Das sollte sich spätestens dann ändern, als Heidegger mit seiner frühen philosophischen Konzeption selbst „in eine Krise“ gerät. Es ist dies aber nicht sein alleiniges, individuelles Schicksal, sondern darin drückt sich ganz spezifisch das Schicksal des in die Krise geratenen spätbürgerlichen anthropologistisch orientierten philosophischen Subjektivismus aus. In dieser Form vermochte er nicht, den wirklichen Zusammenhang zwischen Mensch und Geschichte zu er-[166]forschen. Der Zusammenhang des Menschen mit der Natur blieb völlig unberücksichtigt. Heidegger kehrt sich deshalb vom existentiellen Dasein ab, welches uns das Sein erschließen soll. Er wendet sich nunmehr in der zweiten Phase seines Schaffens dem Sein zu. Zwar habe er die Seinsfrage immer bedacht, nur sei der Zugang zum Sein ein anderer gewesen. Heideggers berühmte „Kehre“, das heißt sein Abwenden vom existentialistischen Subjektivismus und Hinwenden Zur mystischen Seinsphilosophie, die in ihrer Grundtendenz objektiv-idealistisch ist, blieb auch nicht ohne Konsequenz für Heideggers Wissenschaftsverständnis: In dieser Phase nun kommt er zu der Behauptung, daß Wissenschaft nicht denke.

Der Begriff des Denkens spielte überhaupt seit der Mitte der dreißiger Jahre in Heideggers Philosophie eine gewichtige Rolle. „Das Bedenklichste“ in unserer „bedenklichen Zeit“ zeigt sich darin, „daß wir noch nicht denken“[143], so lautet einer seiner pointierten Grundsätze. Welche Konsequenz hat das für sein Verhältnis zur Wissenschaft? Bewegte sich der junge Heidegger mit seinen Frühschriften noch im Feld eines wissenschaftstheoretischen Streites, der – trotz aller Grundsätzlichkeit – aber doch im Rahmen einer Fachdiskussion blieb, so war der Heidegger von „Sein und Zeit“ schon aus dem Umkreis fachspezifischer, wissenschaftstheoretischer Diskussionen herausgetreten und hatte sich aus seiner Sicht mit der Krisensituation des Menschen in der bürgerlichen Welt in den ersten Dezennien des 20. Jahrhunderts beschäftigt. Die Wissenschaft war nicht unbedingt ein vorzüglicher Gegenstand seines Interesses, spielte aber insofern eine wesentliche Rolle, als sich Heidegger mit seiner an Geschichtlichkeit orientierten Philosophie gegen die europäische philosophische Tradition wandte – die folgenreich für die Wissenschaftsentwicklung war –, in der das theoretische Verhalten des Menschen zur Wirklichkeit eine Überbetonung fand. Er hingegen orientierte sich vielmehr am vor- bzw. nichttheoretischen Verhalten, welches die primäre Existenzweise des Menschen sei. Hier läßt sich dann eben auch nur auf neue, nicht einer formalen oder sonstigen Rationalität verpflichteten Weise forschend eindringen, wie beispielsweise mit der existentialen, hermeneutischen Daseinsanalytik. Erst mit dem Abbruch dieses Vorgehens, In seiner „Kehre“, bekommen plötzlich Wissenschaft und Technik einen ganzen vorrangigen Stellenwert. Es ist jedoch in keinem Falle ein euphorischer. Begeisterte sich die Naziideologie, trotz ihrer vorgegaukelten bäuerlichen „Bodenständigkeit“ und „Gebundenheit an die Scholle“, für die Leistungskraft der „deutschen Technik und Wissenschaft“ – das war bekanntlich der Hintergrund für das Anlaufen der faschistischen deutschen Kriegsmaschinerie –, so blieb Heidegger ein echter Konservativer des Denkens. „Die Veränderungen der philosophischen Thematik“, so meinte András Gedö, seien deshalb nicht nur immanent-gedanklichen Ursprungs; „sie widerspiegeln den Prozeß der *allgemeinen Krise des Kapitalismus* vom Standpunkt der *bürgerlichen Apologie*, deren Bedürfnisse das Hervortreten des Themas *Technik* und [167] *Wissenschaft* seit den 30er Jahren, besonders aber in der Periode nach dem zweiten Weltkrieg erzwungen haben.“[144] Daß Apologie nicht nur offene Rechtfertigung im Sinne erwähnter euphorischer Begeisterung ist, zeigt nachgerade, Heideggers Spätphilosophie.

Heidegger setzt schon Mitte der dreißiger Jahre zum Generalangriff auf Wissenschaft und Technik an, die er als „Seinsgeschick“, als Schicksal des europäischen Menschen, das seit seinem „Sündenfall“, in der altgriechischen Philosophie begonnen habe, betrachtete. Das heißt, daß Heidegger den krisenhaften Prozeß der spätbürgerlichen Gesellschaft im 20. Jahrhundert letztlich auf einen weit früher liegenden Vorgang zurückführt und ihn so aus jeder konkreten sozialen und historischen Verankerung löst. Die griechische Philosophie habe in ihrer rationalistischen Metaphysik das Grundverhängnis unseres Zeitalters, nämlich die totale Herrschaft von Wissenschaft und Technik, verschuldet.

[143] Martin Heidegger: Was heißt denken?, S. 130.
[144] András Gedö: Philosophie der Krise, S. 44.

„Seit Platon wird das Denken über das Sein des Seienden ‚Philosophie', weil es ein Aufblicken zu den ‚Ideen' ist."[145] Damit sei aber die Wahrheit infolge dieser Unterjochung unter die Idee nur auf das formal Richtige reduziert. „Seitdem gibt es ein Streben nach der ‚Wahrheit' im Sinne der Richtigkeit des Blickens und der Blickstellung."[146] Darin sieht nun Heidegger die Verfallsgeschichte nicht nur des Seins, sondern auch des Denkens, und in der modernen Wissenschaftsentwicklung habe sie ihren vorläufigen Höhepunkt erreicht. „Die Wissenschaften werden alles, was in ihrem Bau noch an die Herkunft aus der Philosophie erinnert, nach den Regeln der Wissenschaft, das heißt technisch deuten ... Das Operationale und Modellhafte des vorstellend-rechnenden Denkens gelangt zur Herrschaft"[147], und zwar zur Weltherrschaft, die alles andere ersticke. Im Sinne von Wissenschaft und Technik werde aber das Denken mißbraucht. Es müsse sich von dieser Mißdeutung befreien. In der Form der bisherigen Metaphysik (Philosophie) sei das nicht mehr möglich, Philosophie in der modernen Weltzivilisation sei in ihr Ende gekommen. Von ihr ist keine Rettung mehr zu erwarten. „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch", meint Heidegger, indem er einen bekannten Hölderlin-Satz für seine Zwecke benutzt; und er kreiert einen ganz „neuen" „anderen" Anfang, indem sich der Mensch auf ein völlig andersgeartetes Denken orientieren soll. Dieses Denken zeichnet sich nicht durch formalisierte Strukturen aus wie in der modernen Wissenschaft und szientistischen Philosophie, sondern es steht dem Dichten nahe. „Der Dichtungscharakter des Denkens ist noch verhüllt. Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit die Topologie des Seyns."[148] Heidegger biegt hier seine angebotene „Verfallsgeschichte" von Sein und Denken, von Welt, Wissenschaft, Technik und Philosophie um in eine eschatologische Heilser-[168]wartung. Rettung soll aus einem „ganz anderen" kommen – aus dem dichtenden Denken, welches eine gleichsam remythologisierte Bewußtseinsform ist; sie verweist uns ihrerseits auf das. Seyn als Ort Gottes. Das Rettende ist ein Gott, der aber kein Gott der traditionellen Theologie ist, sondern ein mystischer Seinsgrund.

Heidegger ahnt Gefahren, die sich aus der modernen Wissenschafts- und Technikentwicklung in der bürgerlichen Gesellschaft für das Fortbestehen derselben ergeben. „Der Krieg ist zu einer Abart der Vernutzung des Seienden geworden, die im Frieden fortgesetzt wird ... In diesen Prozeß ist auch der Mensch einbezogen, der seinen Charakter, der wichtigste Rohstoff zu sein, nicht mehr länger verbirgt. Der Mensch ist der ‚wichtigste Rohstoff', weil er das Subjekt aller Vernutzung bleibt ..."[149] Umweltvernichtung in der imperialistischen Gesellschaft kommt so für Heidegger perspektivisch gesehen den Zerstörungen eines modernen Krieges gleich.

Genauso gefährlich für die Menschheit sind in Heideggers Version aber auch die Prozesse der Destruktion der menschlichen Persönlichkeit durch Massenkommunikation und Manipulation. Abgesehen davon, daß hier Wertigkeiten dringend, zu lösender „Weltprobleme" (und das dringendste ist die Sicherung des Friedens durch Ausschaltung kriegstreibenden Kräfte) nicht erkennbar sind, wird abstrakt Wissenschaft und Technik für diese Entwicklung verantwortlich gemacht. Zugleich erkennt aber Heidegger, daß ein schlichtet Verdammen von Wissenschaft und Technik nichts auszurichten vermag. Wissenschaft und Technik sind ein notwendiges Produkt einer historischen Entwicklung. Befragt man allerdings diese historische Entwicklung auf ihre realen Voraussetzungen, so wird man in Heideggers Philosophie nicht auf die sozialökonomische Basis und ihre konkrete klassenmäßige Ausformung hingewiesen, sondern auf einen mystischen Prozeß des „Verfalls des Seins und des Denkens" und eine damit verbundene Idee der Hypertrophierung der Allesbeherrschbarkeit der Welt durch den Menschen.

In seiner Spätphilosophie entwickelt Heidegger eine eigentümliche mystische Dialektik von „Verbergen" und „Entbergen des Seins". Das Sein, welches als eine imaginäre Größe angenommen wird, „entbirgt" sich in der Form des Seienden, also der durch die Menschen erforschten und verdinglichten

[145] Martin Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit. In: Martin Heidegger: Wegmarken, S. 141.
[146] Ebenda, S. 140.
[147] Martin Heidegger: Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. In: Martin Heidegger: Zur Sache des Denkens, S. 64/65.
[148] Martin Heidegger: Aus der Erfahrung des Denkens, S. 23.
[149] Martin Heidegger: Überwindung der Metaphysik. In: Martin Heidegger: Vorträge und Aufsätze, S. 92/93.

Welt Dieser Prozeß habe in der modernen Wissenschaftsentwicklung seine höchste Ausformung und in der Technikentwicklung seine perfekte Präzision und zugleich Pervertierung erreicht. Zugleich verbinde sich mit diesem immer perfekteren Eindringen in die Gesetzmäßigkeiten der Welt die Illusion, um das Sein alles zu wissen. Heidegger meint aber, daß das ein Grundirrtum der Menschheit sei, denn mit der Entbehrung des Seins sei sogleich engstens ein Verbergen desselben festzustellen. „Die Entbergung des Seienden als eines solchen ist in sich zugleich die Verbergung des Seienden im Ganzen. Im Zugleich der Entbergung und Verbergung waltet die [169] Irre.“[150] Der Mensch in seinem rationalistischen Streben hat sich in Heideggers Sicht in Wahrheit geirrt. Er weiß um alles (oder fast alles), aber er und seine Wissenschaften denken nicht. Er kennt alle (oder fast alle) Details, aber er hat den Blick für das Ganze verloren. „Das, Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt. Dergestalt beirrt das Sein, es lichtend, das Seiende mit der Irre. Das Seiende ist in die Irre ereignet, in der es das Sein umirrt und so den Irrtum ... stiftet. Er ist der Wesensraum der Geschichte.“[151] Geschichte ist somit der Grundvorgang des Irrens der Menschheit, die glaubte, mit Wissenschaft und Technik die Welt und den Menschen zu erobern, und nun erkennen muß, daß sie das Sein, die Totalität viel weniger kennt als zum Beispiel die vorsokratischen Philosophen.

Nun sind uns zwar im spätbürgerlichen Denken viele Mahner und Rufer wider die Hybris menschlicher Wissenschafts- und Technikentwicklung bekannt, ohne ,daß diese die wahren Ursachen beachten würden. Bei Heidegger handelt es sich unseres Erachtens jedoch um eine neue Qualität. Ihm geht es nicht sosehr darum, den Menschen für sein Tun verantwortlich zu machen. Er schiebt diese Entwicklung vielmehr auf einen mystischen Grundvorgang. Es ist dieses imaginäre Sein, welches hier aktiv ist, welches Wissenschaft und Technik, Rationalität und praktische Machbarkeit hervorgebracht hat und sich bei aller zunehmenden Helle des theoretischen Wissens immer mehr in die Dunkelheit seiner Vergessenheit zurückzog. Die Geschichte von Wissenschaft und Technik ist die Geschichte des Irrtums der Menschen; sie glauben, alles erkennen zu können, um doch am Ende nichts zu wissen. Der Mensch ist in dieser Konzeption weit weniger in der Lage, aktiv in der Gesellschaft zu wirken, um Veränderungen herbeizuführen. *Erstens* wird von Heidegger der an bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse gebundene Prozeß der Entfremdung des Menschen auch von seinen Denkprodukten zu einem planetaren Prozeß einer ominösen Seinsvergessenheit mystisch umgebogen und so völlig ohne jeden historischen Bezug gesehen. *Zweitens liegt* alle Aktivität beim Sein, welches diesen Prozeß vorangetrieben hat. Der Mensch ist nur ein Werkzeug in dem Geschehen, der einzig und allein in seiner hoffnungslosen Lage auf das Sein hören soll; von diesem wird er aber eben mit den Mitteln der modernen Wissenschaft nichts erfahren. Hier sei ein neues Denken vonnöten, welches er in den Anfängen der frühen griechischen Philosophie oder im Schaffen Hölderlins alternativ zum Zweck-Mittel-Rationalismus der heutigen Wissenschaft und Technik angelegt sieht. Nur so kann sich der heutige Mensch eventuell eine neue Dimension eröffnen. Er fragt, ob wir „die Vorzeitigen der Frühe eines ganz anderen Weltalters“[152] sind. Allerdings lassen sich bei Heidegger selbst keine Ansätze einer Veränderung in diesem Prozeß erkennen. In seinem „Spiegel“-[170]Interview vom 23. September 1966 sagte er – diese Hoffnungslosigkeit und zugleich doch das Hoffen auf eine Rettung aus etwas ganz anderem ausdrückend –: „Die Philosophie wird keine unmittelbare Veränderung des jetzigen Weltzustandes bewirken können. Dies gilt nicht nur von der Philosophie, sondern von allem bloß menschlichen Sinnen und Trachten. Nur noch ein Gott kann uns retten. Uns bleibt die einzige Möglichkeit, im Denken und im Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang; daß wir im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen.“[153]

3.3.3. Martin Heidegger und die Krise bürgerlicher Politik

In der spätbürgerlichen Philosophie ist im Zusammenhang mit den wachsenden Widersprüchen im Imperialismus in der dritten Etappe der allgemeinen Krise deutlicher als je zuvor eine Tendenz

[150] Martin Heidegger: Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt a. M. 1954, S. 23.
[151] Martin Heidegger: Der Spruch des Anaximander. In: Martin Heidegger: Holzwege, Frankfurt a. M. 1963, S. 310.
[152] Ebenda, S. 300.
[153] Siehe Martin Heidegger: Nur noch ein Gott kann uns retten. In: Der Spiegel, 1976, Nr. 3, S. 209.

spürbar, einen politischen Aspekt der Philosophie hervorzuheben.[154] So schreibt zum Beispiel Otto Pöggeler im Vorwort zu seinem Buch: „Philosophie und Politik bei Heidegger“: „Mächtige Tendenzen wirken heute ja darauf hin, das Philosophieren nur noch als politisiertes – als Schrittmacher oder Mitläufer im Kampf der Ideologien zuzulassen oder es auf den Nutzen hin zu befragen, den es für eine technokratische Planung und Verwaltung unserer Welt vielleicht doch abwerfen könnte.“[155] Ein anderer bürgerlicher Philosoph – Hermann Lübbe – analysiert in einer umfangreichen Monographie die Geschichte der politischen Philosophie im bürgerlichen Deutschland und gelangt zu der These, daß die bürgerliche Philosophie nach 1871 (gemeint ist die sogenannte Schulphilosophie) „im Vergleich zum Hegelianismus primär unpolitisch“[156] war. Er begrenzt diesen Zeitraum bis zum Jahre 1914, wo sich dann auch in der deutschen Schulphilosophie die politisch-philosophische „Idee von 1914“ durchsetzte; sie ist gekennzeichnet durch Namen wie Rudolf Eucken, Johannes Plenge, Paul Natorp, Werner Sombart, Georg Simmel, Max Scheler und Ernst Troeltsch. Aber schon in der bürgerlichen Philosophie nach 1871 – hier allerdings wesentlich außerhalb der traditionellen Schul- und Universitätsphilosophie – war ein bewußter Zug zur Politisierung der Philosophie zu verzeichnen. [171] Repräsentativ dürften Nietzsches philosophische Ansichten sein, die jedoch erst nach 1900 zur tragenden Substanz des geistigen Lebens in Deutschland wurden.[157]

Die offizielle deutsche Schulphilosophie, repräsentiert durch den Neukantianismus, den ihm artverwandten Empiriokritizismus sowie die akademische Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys und die Phänomenologie Edmund Husserls, gab sich *subjektiv* wesentlich unpolitisch – selbst wenn einige Vertreter des Neukantianismus (Friedrich Albert Lange, Hermann Cohen, Paul Natorp, Heinrich Rikkert und andere) nicht ausschließlich nur wissenschaftstheoretische und philosophiegeschichtliche Untersuchungen anstellten, sondern auch soziale Probleme ihrer Zeit zum Gegenstand philosophischer Reflexionen wählten.[158]

Offensichtliche Erscheinungen einer Politisierung in der Vergangenheit der bürgerlichen deutschen Philosophie nach 1848 fanden sich vorrangig zu solchen Zeiten, in denen gesamtgesellschaftliche Krisen sich objektiv entwickelten bzw. ihren Höhepunkt fanden. Eine dafür typische Periode war die Zeit vor und während des ersten Weltkrieges, in der der deutsche Imperialismus seine Klassenziele durch eine kriegerische Expansion nicht gekannten Ausmaßes zu erreichen versuchte. Diese Politik vorbereitend und durchführend, bediente er sich wesentlich der etwas in „Vergessenheit“ geratenen Philosophie Nietzsches, die günstige Voraussetzungen für eine ideologische Funktionalisierung bot, und das nicht nur 1914, sondern auch 1933. „Wohl war er seinerzeit ein Außenseiter. Doch hat er sehr genau den Widerspruch zwischen bürgerlichen Aufstiegsillusionen und der Moral und den praktischen Bedürfnissen des zum Kampf um ein Weltreich sich anschickenden Großkapitals gespürt, er hat die in der kapitalistischen Praxis selbst liegende Barbarei als große Gesundheit gefeiert und von moralischen Hemmungen zu befreien gesucht, die jene praktisch in den imperialistischen Kriegen, im weißen Terror der Bürgerkriege, schließlich im Faschismus über Bord warfen. Was an Nietzsche

[154] Da es in diesem Zusammenhang nicht möglich ist, auf die ganze Vielfalt des Verhältnisses von bürgerlicher Philosophie und imperialistischer Politik einzugehen, was zwangsläufig auch eine Analyse der Beziehung der bürgerlichen Soziologie und Politikwissenschaft zur Politik nach sich ziehen würde, sei verwiesen auf B. A. Schabad: Die politische Philosophie des gegenwärtigen Imperialismus, Berlin 1970. – W. G. Kalenski/R. Mocek/B. P. Löwe: Politologie in den USA, Berlin 1971. – Hans-Martin Gerlach/Bernd Peter Löwe: Politik, Philosophie und Soziologie im westdeutschen staatsmonopolistischen System. In: DZfPh, 1970, Heft 6, S. 629 ff. – Dieter Bergner/Reinhard Mocek: Bürgerliche Gesellschaftstheorien, S. 36 ff., 263 ff.

[155] Otto Pöggeler: Philosophie und Politik bei Heidegger, Freiburg/München 1972, S. 8.

[156] Hermann Lübbe: Politische Philosophie in Deutschland, Basel/Stuttgart 1963, S. 89.

[157] Siehe Wolfgang Heise: Aufbruch in die Illusion, S. 139 ff.

[158] Es sei auf den für die Sozialdemokratie und ihre Auseinandersetzung mit kleinbürgerlicher Ideologie nicht unwesentlichen Friedrich Albert Lange und seine diesbezügliche Schrift „Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft“ verwiesen, aber auch auf Hermann Cohens „Ethik des reinen Willens“, in der er seine Auffassungen zu Staat und Recht in der bürgerlichen Gesellschaft in Anlehnung an Kant darlegte. Es sei auch verwiesen auf den gesamten Komplex opportunistischer und revisionistischer Strömungen mit ihrem primär politisch-ideologischen Wesen und ihrer Rolle im Klassenkampf bis zur Gegenwart, worauf hier nicht eingegangen werden kann. (Siehe dazu Robert Steigerwald: Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland, Berlin 1980, Kapitel I: Neukantianismus und Revisionismus.)

den Zeitgenossen als kranke Phantasie erschien, war Vorwegnahme der Bestialität des Imperialismus, die Konsequenz der Tendenzen, die er spürte und in ‚ästhetischer' Unschuld verkündete."[159]

Zusätzlich und bewußt wirkten im Rahmen der deutschen Universitäten dann in der Zeit des ersten Weltkrieges – insbesondere im nationalistisch-chauvinistischen Taumel des Jahres 1914 – die aufgeführten Vertreter der philosophischen [172] „Idee von 1914". In den krisenhaften Jahren der Weimarer Republik (1929 bis 1933) kann diese Tendenz in der ganzen Breite der bürgerlichen Philosophie gleichfalls festgestellt werden. Hier vertraten besonders jene Philosophen und folglich auch Ideologen bewußt subjektiv die Position einer zunehmenden Politisierung der bürgerlichen Philosophie im imperialistischen Sinne, die sich geistig – und zum Teil in praktisch-politischer Parteinahme – auf die politische Position der extrem rechten Kräfte des Monopolkapitals stellten und die Reste bürgerlicher Demokratie mit dem ruhmlosen Ende der Weimarer Republik zugunsten der offenen Klassendiktatur der Bourgeoisie in Form des Faschismus über Bord warfen. Das waren vor allem nationalistische, rassistisch-chauvinistische bzw. faschistische Ideologen, die nach 1933 mit allen Mitteln, einschließlich gezielter Repressalien und physischem Zwäng, die liberal-bürgerliche deutsche Philosophie mit der faschistischen Politik gleichzuschalten versuchten; wo dies nicht mehr nötig war, vollzogen sie die Integration, bzw. wo das philosophische Material den Ambitionen nicht entgegenkam, nahmen sie seine systemadäquate Umfunktionierung vor.[160]

In den „Blättern für deutsche Philosophie" schrieb 1936 der konservative und sich damals an faschistische Positionen geistig akkommodierende Soziologe und Philosoph Hans Freyer, daß sich Philosophie im letzten Jahrhundert unpolitisch gab, daß es aber für die Philosophie dringend notwendig sei, die Politik nicht nur als philosophisches Problem zu akzeptieren, sondern „in ihm die höchste Verdichtung des menschlichen Daseins und damit das eigentliche Problem der Philosophie"[161] zu sehen. In der vorrangigen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus des 19. Jahrhunderts, dessen Liberalismus er politisch und dessen Entwicklungsgedanken er philosophisch kritisierte, arbeitete er seine Vorstellungen des „Politischen" heraus, das das „Feld der Taten" ist. „Es ist keine Sachwelt und kein systematischer Zusammenhang. Ohne die Kategorien des Willensaufbruchs und der Entscheidung ist es nicht zu denken. Und die politische Geschichte *entwickelt* sich auch nicht. Sie wird getan, sie wird gewagt, sie wird erlitten."[162] Die politischen Bewegungen, die einer so aufgefaßten Formulierung des Politischen entsprechen – wesentlich die konservativ-aktivistischen, ja faschistischen –, „werben frei ihre Anhänger und scharen sich um den führenden Mann".[163]

[173] Aktivistische reaktionäre „Philosophie" unter der Vorherrschaft eines diktatorischen Führungsprinzips und einer demagogischen „Volksgemeinschafts"-phrase – das stellte die Politisierung der bürgerlichen Philosophie im Faschismus dar. Angeknüpft wurde entsprechend den Besonderheiten des deutschen Faschismus an Ideologen wie Friedrich Wilhelm Nietzsche, Joseph Arthur Gobineau, Houston Stuart Chamberlain, Paul de Lagarde, Oswald Spengler und andere.

In einem Vortrag, den Hans Freyer am 7. Mai 1935 im Kaiser-Wilhelm-Institut für Kunst und Kulturwissenschaft Bibliotheca Hertziana zum Thema „Das geschichtliche Selbstbewußtsein des 20. Jahrhunderts" hielt und in welchem er offen die faschistische Bewegung in Italien und Deutschland pries, rechnete Freyer prinzipiell mit liberalen, bürgerlichen, geschichtsphilosophischen Vorstellungen des 19. Jahrhunderts im angedeuteten Sinne ab. Indem er gegen einen Begriff der Wissenssoziologie Karl Mannheims polemisiert („freischwebende Intelligenz"), verwirft er alle bürgerlich-liberalen Denkstrukturen, die auch im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts noch vorhanden waren; er

[159] Wolfgang Heise: Aufbruch in die Illusion, S. 189.

[160] Nur hingewiesen werden kann hier auf die Problematik, daß zum Beispiel die auch von bürgerlichen Theoretikern analysierte Politisierung der Soziologie in Deutschland bis 1933 (sehr deutlich sichtbar an den Themenstellungen der Soziologentage) trotz ihres vorwiegend bürgerlich-demokratischen Habitus den „Tod der Demokratie" nicht aufzuhalten vermochte, ergo auch trotz ihrer parteipolitischen Bindungen als konstruktive Kraft versagt. (Siehe H. P. Schwarz: Probleme der Kooperation von Politikwissenschaft und Soziologie in Westdeutschland. In: Wissenschaftliche Politik Hrsg. von D. Oberndörfer, Freiburg i. Br. 1962, S. 307/308.)

[161] Hans Freyer: Das Politische als Problem der Philosophie. In: Blätter für deutsche Philosophie, 1936, Heft 4, S. 347.

[162] Ebenda, S. 356.

[163] Ebenda, S. 355.

bezeichnet sie als einer vergangenen Geschichtsepoche angehörig und attackiert sie von rechts. „Die freischwebende Intelligenz wird zum Idealbegriff einer vergangenen Epoche."[164] Es kommt – nach Freyer – zum „Aufbruch" eines neuen Typs, den er bewußt absetzt gegen den Fachmann und den Intellektuellen, wie er für den Liberalismus typisch sei. Er sieht diesen Typ realisiert in dem Ideal der konservativen Jugendbewegung des beginnenden 20. Jahrhunderts, der eine weitere Ausprägung in dem „Ideal" des jugendlichen Frontsoldaten des ersten Weltkrieges erfährt und schließlich den „Höhepunkt" im faschistischen „Kämpfer" erlebt. Dieser „Tatmensch", der nach Freyer nicht an bestimmte „Seinslagen" gebunden ist und auf alle Gesellschaftsklassen übergreift, braucht keine „langfristigen politischen Programme, sondern Schlagworte, leuchtende Symbole".[165]

Die faschistische, konservative Geschichtsphilosophie Hans Freyers geht damit aber im Prinzip über die Kritik am bürgerlichen Liberalismus hinaus und wendet sich insbesondere gegen die geschichts- und gesellschaftstheoretischen Anschauungen des Marxismus-Leninismus. Die Klassenstruktur der imperialistischen Gesellschaft soll übertüncht werden mit der alles umgreifenden Phrase des jugendlichen „Tatmenschen" und „Kämpfers" der faschistischen Bewegung, der ein bestimmter „ethischer Typus" des Wachen und Kämpfenden sei. Geschichte ist für den Konservativen Freyer nicht der objektive, gesetzmäßige, mannigfaltige Entwicklungsprozeß der Gesellschaft vom Niederen zum Höheren, der seinen Ausdruck in der Ablösung von Gesellschaftsformationen durch die revolutionäre Praxis des Klassenkampfes der Menschen findet, welche diesen inneren Notwendigkeiten folgt, sondern für ihn besteht Geschichte darin, „daß aus Situationen [174] Entscheidungen auftauchen und daß Willenskräfte da sind oder erwachen oder erweckt werden, die diese Entscheidungen fällen".[166]

Der Voluntarismus, der damit, in neuer Form in der imperialistischen Geschichtsphilosophie wie Philosophie generell auftaucht, verbindet sich bei Freyer mit einem erkenntnistheoretischen Irrationalismus; er will verhindern, daß der Wille der Menschen in irgendeine Relation zur gesellschaftlichen Realität gesetzt wird, denn Willenskräfte seien nicht ableitbar aus vorhandenen historischen Zuständen, sondern sie „brechen auf". Ohne die Kategorien des Aufbruchs und der „Entscheidung ist Geschichte nicht Geschichte".[167] Der „Aufbruch" aber ist unfaßbar, er ist da in irrationalen Tathandlungen reaktionär-konservativer Bewegungen. Die Geschichte soll von den Denkformen „Fortschritt", „Entwicklung" und „Dialektik" befreit werden, und zwar durch neue, dieser philosophischen Geschichtsanalyse adäquate Kategorien wie „Gegenwart", „Augenblick", „Entscheidung", „Existenz" und „Verantwortung"; sie sind ja bekanntlich nicht nur in der Terminologie der konservativ-reaktionären Geschichtsphilosophie eines Hans Freyer vorzufinden. Bei letzterem wird allerdings über diese Kategorien eine bewußte Politisierung der bürgerlichen Geschichtsphilosophie im Sinne der reaktionärsten Herrschaftsformen des Imperialismus – des Faschismus – vorgenommen. Freyer hat sich selbst bewußt zu einer solchen konservativen Politisierung der Philosophie der Geschichte bekannt und seinen politischen Konservatismus auch nach 1945 nicht aufgegeben,[168] wenngleich die euphorische Begeisterung für faschistische Herrschaftsformen – angepaßt an den „Zeitgeist" – einer industriegesellschaftlich-paneuropäischen Ideologie weichen mußte. Sie macht insbesondere die Entwicklung von Wissenschaft und Technik verantwortlich für „Vermassung" und „Entpersönlichung" des Geschichtsprozesses. Eine analoge Entwicklung zeichnet sich auch bei zwei anderen Vertretern des imperialistischen literarischen und philosophischen Konservatismus ab – bei Ernst Jünger und Martin Heidegger.

Ernst Jünger gehörte bekanntlich zum Kreis jener deutschen bürgerlichen Liberalen, die mit den Mitteln der Literatur das widerspiegelten, was sich für einen Großteil des deutschen Kleinbürgertums und besonders der kleinbürgerlichen studentischen Jugend politisch nach 1918 in Deutschland ereignete; in ihrem Bewußtsein erschien es in Form einer konservativ-reaktionären Kritik am Liberalismus

[164] Hans Freyer: Das geschichtliche Selbstbewußtsein des 20. Jahrhunderts, Leipzig 1937, S. 25.
[165] Ebenda, S. 22.
[166] Ebenda, S. 18.
[167] Ebenda.
[168] Siehe dazu den Konservatismus, der in Freyers geschichtsphilosophischer und soziologischer Arbeit „Die Theorie des gegenwärtigen Zeitalters" auch nach dem zweiten Weltkrieg beibehalten wird, wenngleich natürlich Nuancierungen in den politischen Aktualitäten zu verzeichnen sind.

der Weimarer Republik und eines hemmungslosen Antikommunismus. Jünger schildert in seinem umfangreichen literarischen Werk zunächst das Fronterlebnis der deutschen bürgerlichen und kleinbürgerlichen Jugend, der Intellektuellen, die aus dem scheinbar geruhsamen Gang der imperialistischen deut-[175]schen Entwicklung zu Beginn unseres Jahrhunderts ausbrechen wollten und ist dem ersten Weltkrieg in ihrem „heroischen Tatendrang" in chauvinistische Kanäle gelenkt wurden.

Die Ziellosigkeit dieses Kampferlebnisses hat Jünger am deutlichsten gemacht, indem er beispielsweise in seiner Schrift „Der Kampf als inneres Erlebnis" den Geist dieser Kämpfer mit folgenden Worten charakterisierte: „Nicht wofür wir kämpfen, ist das Wesentliche, sondern wie wir kämpfen."[169] Heideggers philosophische Problematik der „Entschlossenheit" findet in Jüngers gestalteten Fronterlebnissen (etwa in dem Werk „In Stahlgewittern") ihre literarische Entsprechung. Die Niederlage des imperialistischen Deutschlands hatte den Großteil dieser Jugend endgültig aus ihren Bahnen geworfen und ließ sie zu politischen Abenteurern werden, die wiederum zu allem entschlossen sind, aber besonders zu einem – nämlich zum terroristischen Kampf gegen den Kommunismus. Ihre leere „Entschlossenheit", die natürlich trotz aller „Leere" einen politischen Sinn und vor allem eine solche Funktion im Rahmen des antikommunistischen Kampfes der imperialistischen Bourgeoisie hat, trieb sie in die Freikorps im Baltikum und im Ruhrgebiet, in die weißgardistischen Truppen des russischen Bürgerkrieges und damit in den Kampf gegen die junge Sowjetmacht, in die Fremdenlegionen westeuropäischer Kolonialmächte gegen den gerechten Freiheitskampf unterdrückter Völker. Interessant ist beispielsweise, daß Heidegger in seiner „Schlageter-Rede" vom 26. Mai 1933 die konterrevolutionären Taten dieses von den Faschisten zum „Märtyrer" erhobenen konservativen Terroristen, den die französische Besatzungsmacht im Rheinland nach einem Terrorakt 1923 standrechtlich erschießen ließ, umdichtete in die Handlungen eines „Helden", den der „Ruf der Heimat" in das Baltikum und an die Ruhr rief, um hier die Klasseninteressen der imperialistischen deutschen Bourgeoisie nach dem Frieden von Versailles zu besorgen; in dieser Klarheit aber vermochte weder Heidegger das festzustellen noch hatte Schlageter das sicher selbst gewußt. Bei Heidegger klingt das anders, wenn er reaktionäre Heldenverehrung betreibt. „Wehrlos vor die Gewehre gestellt, schwang sich der innere Blick des Helden über die Gewehrmündungen hinweg zum Tal und zu den Bergen seiner Heimat, um im Blick auf das alemannische Land und für das deutsche Volk und sein Reich zu sterben."[170] Sowohl bei Jünger wie bei Heidegger wird der politische Dezisionismus zu einer leeren Entschlossenheit deklariert, die aber immer eine chauvinistische und besonders antikommunistische Funktion im Gesamtsystem der imperialistischen Ideologie zur Irreführung der Massen hatte.

In seinem Hauptwerk „Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt" orientiert sich Jünger in der Zeit der Weimarer Republik und ihrer relativen Stabilisierung, aber auch der sich erneut abzeichnenden Krisenhaftigkeit des Systems, welches in den Faschismus trieb, auf einen „neuen" Typus – den Arbeiter. Hier handelt es sich [176] jedoch keinesfalls um das revolutionäre Proletariat, sondern um den gleichen Typus, den Jünger schon in seinen frühen Werken beschrieben hatte, nur eben jetzt nicht in der Situation des militärischen Kampfes, sondern des Kampfes an der „Arbeitsfront". Der „Arbeiter" wird ein idealistisches, antikommunistisches Zerrbild, das den Welteroberungsplänen des deutschen Imperialismus schon vor 1933 ideologisch den Weg bereitete und Technikpessimismus gekonnt mit „planetarem" Herrschaftswillen faschistoider Herrenmenschen verband. „Was vielmehr die höchste Aufmerksamkeit erregt, das ist die Tatsache, daß zwischen dem Bürger und dem Arbeiter nicht nur ein Unterschied im Alter, sondern vor allem ein Unterschied des Ranges besteht. Der Arbeiter nämlich steht in einem Verhältnis zu elementaren Mächten, von deren bloßem Vorhandensein der Bürger nie eine Ahnung besaß. Hiermit hängt es, wie ausgeführt werden wird, zusammen, daß der Arbeiter aus dem Grunde seines Seins einer ganz anderen Freiheit als der bürgerlichen Freiheit fähig ist, und daß die Ansprüche, die er in Bereitschaft hält, weit umfassender, weit bedeutsamer, weit fürchterlicher als die eines Standes sind."[171] In sozialdemagogischer Form, die der faschistischen nicht nur ähnlich, sondern artverwandt ist, wendet sich Jünger gegen die historische Mission des Proletariats,

[169] Ernst Jünger: Der Kampf als inneres Erlebnis, Berlin 1922, S. 76.
[170] G. Schneeberger: Nachlese zu Heidegger, S. 48.
[171] Ernst Jünger: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Hamburg 1932, S. 17.

um ihr eine faschistische Raubmission anzudichten. Jünger hat sich damit offen auf, die Seite konservativer und faschistischer Ideologen gestellt, die nie ein Hehl aus ihrem reaktionären politischen Engagement machten.

Bei Heidegger finden wir ein so vergleichbares politisches Engagement im konservativ-reaktionären Sinne in aller Offenheit nur während einer kurzen Zeitspanne, nämlich vom Mai 1933 bis zum März 1934, um allerdings hier nachdrücklich von Heidegger selbst auf den politischen Bezug seiner philosophischen Grundüberlegungen verwiesen zu werden.[172] Heidegger lieferte in dieser verhältnismäßig kurzen Zeit ein offenes Bekenntnis zum nationalsozialistischen Staat und zur faschistischen Bewegung. Er fordert die Wissenschaft und Philosophie im faschistischen Deutschland auf, sich loszusagen von der „Vergötzung eines boden- und machtlosen Denkens“ und sich dessen gewiß zu werden, „daß die klare Härte und die werkgerechte Sicherheit des unnachgiebigen, einfachen Fragens nach dem Wesen des Seins wiederkehren. Der ursprüngliche Mut, in den Aus-[177]einandersetzungen mit dem Seienden an diesem entweder zu wachsen oder zu zerbrechen, ist der innerste Beweggrund des Fragens einer völkischen Wissenschaft“.[173] Eine solche Art „Wissenssein“ heißt für Heidegger aber „der Dinge in Klarheit mächtig und zur Tat entschlossen“.[174] Diese „Tat“, die hier wie auch in Freyers Geschichtsphilosophie als irrationales Geschichts- und Handlungsphänomen auftaucht, wird von Heidegger inkarnativ in der „nationalsozialistischen Revolution“ und im „nationalsozialistischen Staat“, also der faschistischen Usurpation der politischen und sozialen Macht im bürgerlichen Deutschland, gesehen, die nach seiner Meinung „die völlige Umwälzung unseres deutschen Daseins bringt“.[175] Heidegger bekennt sich offen in dieser Zeit zum „Führer Adolf Hitler“ und zu seiner „völkischen Bewegung“, die er mit den Kategorien seiner in „Sein und Zeit“ entworfenen Existentialontologie zu erfassen und gleichzeitig zu verklären suchte.

Wurde die Frage nach dem politischen Aspekt in Heideggers Denken gestellt, so finden wir im wesentlichen eine Bezugnahme auf dieses verhältnismäßig kurze „Zwischenspiel“ des Heideggerschen Denkens in den Regionen aktueller Tagespolitik faschistischer Provenienz.[176] Der „völkisch-nationalistische“ Charakter bzw. der reale Faschismus in Heideggers philosophischer Ideologie wird zwar festgehalten, mit der „leisen Flucht“ Heideggers aus der aktuellen faschistischen Tagespolitik aber zunehmend aufgegeben. Die Frage stellt sich deshalb, ob man Heideggers Bezug zur Politik nur auf diese kurze Zeitspanne, in der er sich expressis verbis zur Politik geäußert hat, reduzieren kann. Eine solche Reduktion hat im bürgerlichen Lager der Anhänger wie der Gegner Heideggers zur Folge, daß dessen Bekenntnis zum Faschismus dann lediglich wie ein schwerwiegender, aber eben auch

[172] Siehe dazu insbesondere die von Heidegger 1933 gehaltene Rede „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“, Breslau 1933, die programmatischen Charakter trug, ferner seine Rede anläßlich der Schlageter-Feier der Freiburger Universität vom 26. Mai 1933, seine Rede über die Rolle der Universitäten im faschistischen Deutschland und des deutschen Studenten als „Arbeiter“ anläßlich des politischen Erziehungsprogramms der NS-Studentenschaften (30. Juni 1933) und in seiner Funktion als Rektor der Universität Freiburg anläßlich der Immatrikulationsfeier im November 1933. Besonders bedeutsam ist in diesem Zusammenhang aber die Rede Martin Heideggers auf der „Wahlkundgebung deutscher Wissenschaftler“ in der Leipziger Alberthalle vom 11. November 1933, da Heidegger in seiner Funktion als Rektor und als Philosoph ein „Bekenntnis zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat“ am Vorabend der Farce einer „Volksabstimmung“ über den Austritt Deutschlands aus dem Völkerbund abgibt und andere Wissenschaftler auffordert, Gleiches zu tun. Die Reden bzw. Auszüge sind außer in der „Selbstbehauptung ...“ nachzulesen in G. Schneeberger: Nachlese zu Heidegger.

[173] G. Schneeberger: Nachlese zu Heidegger, S. 149.

[174] Ebenda.

[175] Ebenda, S. 150.

[176] Siehe dazu die „Heideggeriana“ von G. Schneeberger: Nachlese zu Heidegger. Hinsichtlich einer Auseinandersetzung mit dem Politikbezug Martin Heideggers im erwähnten Sinne seien jedoch folgende Arbeiten bürgerlicher Theoretiker erwähnt: Theodor W. Adorno: Der Jargon der Eigentlichkeit. – P. Hühnerfeld: In Sachen Heidegger, München 1961. – R. Minder: Heidegger und Hebel oder die Sprache von Meßkirch. In: R. Minder: Dichter in der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1972. – J.-M. Palmier: Les Ecrits politiques de Heidegger, Paris 1968. – C. Grossner: Verfall der Philosophie. Politik deutscher Philosophen, Hamburg 1971. – Jürgen Habermas: Philosophisch-politische Profile, Frankfurt a. M. 1971. – L. Löwith: Heidegger – Denker in dürftiger Zeit, Göttingen 1953. – Otto Pöggeler: Philosophie und Politik bei Heidegger, 1965. – A. Schwan: Politische Philosophie im Denken Heideggers o. O. 1965. Auch G. Lukács hat unseres Erachtens in seiner „Zerstörung der Vernunft“ (Berlin 1954) diesen Bezug zwischen Heidegger und dem Faschismus zu eng hergestellt. Eine referierende Darstellung der unterschiedlichsten Meinungen französischer Denker zum Problem Philosophie – Politik bei Heidegger siehe B. Allmann: Martin Heidegger und die Politik. In: Heidegger, Köln/Berlin (West) 1969.

entschuldbarer politischer „Betriebsunfall“ dargestellt wird und nicht als politische Reaktion auf soziale Verhältnisse und Bewegungen im Imperialismus erscheint, die aus dem Wesen der Heideggerschen Philosophie einerseits und der historisch zugespitzten Situation des Klassenkampfes in der allgemeinen Krise des Imperialismus andererseits notwendig resultiert.

[178] Heidegger war in dieser Frage selbst klarsichtiger und offener als einige seiner Anhänger. Im Interview mit dem Nachrichtenmagazin „Der Spiegel“ gab es folgenden aufschlußreichen Dialog: *Spiegel*: „Dürfen wir nochmals eine Zwischenfrage stellen? In diesem Gespräch wurde bisher deutlich, daß sich Ihre Haltung im Jahre 1933 zwischen zwei Polen bewegte. Erstens: Sie mußten manches ad usum Delphini sagen. Das war der eine Pol. Der andere Pol war aber doch positiver; das drücken Sie so aus: Ich hatte das Empfinden, hier ist etwas Neues, hier ist Aufbruch.“ *Heidegger*: „So ist es. Nicht, daß ich nur zum Schein gesprochen hätte, sondern ich sah diese eine Möglichkeit.“[177]

Wir wollen uns deshalb im folgenden dem Problem zuwenden, wie aus dem Wesen der Philosophie Heideggers selbst diese politische Haltung notwendig erwächst, die man mit dem Terminus eines romantischen Konservatismus bezeichnen könnte und die Grundstrukturen aufzeigt, welche auch in aktuelleren konservativen Ideologien einmünden. Wenn wir von der marxistisch-leninistischen These ausgehen, daß jede Philosophie im Gesamtgefüge der Ideologie einer bestimmten, Klasse bzw. Schicht der Gesellschaft einen mehr oder minder unmittelbaren bzw. vermittelten Bezug zur Politik hat, das heißt also politische Relevanz besitzt, so trifft dies auch für Martin Heidegger zu. Und wir können diese politische Relevanz sich nicht erschöpfen lassen in der Auseinandersetzung mit den oben angeführten Äußerungen Heideggers in den Jahren 1933/1934. Heideggers Philosophie hat in ihrer gesamten Anlage und Breite einen politischen Aspekt, wobei unter politischem Aspekt das Hervorwachsen allgemeiner gesellschaftspolitischer Verhaltensweisen des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft, der diesen Denkansätzen verbunden ist, zu den Entwicklungsproblemen der spätbürgerlichen Gesellschaft, der Beziehung der Menschen in ihr, der Entwicklung von Wissenschaft und Technik usw. zu verstehen ist.

Es geht also nicht nur um philosophische Äußerungen zu politischen Tagesereignissen, die bei weitem noch nicht die politische Relevanz einer Philosophie ausmachend Auf den ersten Blick scheint deshalb Martin Heideggers Denken in der Gesamtheit seiner Entwicklung den gesellschaftspolitischen Fragen ziemlich fernzustehen, im Gegensatz zu anderen Vertretern des bürgerlichen Existentialismus wie etwa Karl Jaspers oder Jean-Paul Sartre, bei denen nicht nur die politischen Fragen der Zeit zur philosophischen Theorie gerannen, sondern die auch ständig aktives politisches Engagement bekundeten (zum Beispiel Sartres Teilnahme am Widerstand gegen die faschistische Besetzung Frankreichs oder Jaspers’ Eingliederung in den Kampf gegen die Notstandsgesetze in der BRD Mitte der sechziger Jahre). Heidegger beschäftigte sich – wie schon gezeigt wurde – mit dem abstraktesten Problem der Philosophie – dem Sein und dem Sinn von Sein. „Das Denken Martin Heideggers entzündet sich aus einer Frage, die in einer einzigartigen und ausschließlichen Weise die Leitfrage der abendländischen [179] Metaphysik ist, an der Frage τί τὸ ὄν; was ist das Seiende, das Seiende in seinem Sein?“[178] Seit seiner Habilitationsschrift zu der „Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“ (Tübingen 1916) folgt er in seinen Vorlesungen der Frage nach dem Sein, der Relation des Seienden zum Sein, das heißt, in welchem Bezug das Seiende – die Welt, so wie sie in ihren mannigfaltigen Gegenständen vorhanden ist – zu einem letzten, von Heidegger nie näher dargestellten Sein steht. In diesem Zusammenhang taucht natürlich die Frage auf, wo in Heideggers Philosophie und in ihrer scheinbar welt- und menschenfremden Sprache überhaupt Ansatzpunkte für Probleme gesellschaftlicher Art und darüber hinaus zur konkreten Politik liegen könnten.

Heidegger hat diesen Ansatzpunkt, der bei ihm zum bestimmenden Element seiner Philosophie werden sollte, schon in seinen Vorlesungen zu speziellen Problemen der Phänomenologie seit 1919/1920 aufgegriffen. Er ahnte, daß es zum scholastischen Streit führt, wenn man sich in der alten traditionellen schulphilosophischen Disputation über das „Sein“ ergeht, welche im Grunde nur durch abstrakte

[177] Siehe Martin Heidegger: Nur noch ein Gott kann uns retten. In: Der Spiegel, 1976, Nr. 3, S. 198.
[178] Otto Pöggeler: Der Denkweg Martin Heideggers, S. 17.

metaphysische Behauptungen und Festsetzungen eine definitorische Erfassung ermöglicht, die uns aber über das Wesen des Seins nichts aussagt. Der Mensch der bürgerlichen Welt geht zwar mit dem Seinsbegriff in *verschiedener* Form um – was er damit bezeichnet und von welcher Position er es bezeichnet aber er hat dennoch keinen festen Begriff davon, und es ist ihm auf der traditionellen Ebene. der Begriffsbildung auch nicht möglich, ihn zu bekommen. „Wir verstehen also Sein und entbehren doch des Begriffes."[179] Heidegger sucht aus diesem Grund einen neuen philosophischen Standpunkt, und – wie schon gezeigt wurde – er findet ihn im menschlichen Dasein. Die Seinsfrage soll ihre Lösung finden „in der Frage nach dem Dasein im Menschen, das heißt nach dessen innerstem Grunde, nach dem Seinsverständnis als der wesenhaft existenten Endlichkeit. Sofern das Wesen in der Existenz liegt, ist die Frage nach dem Wesen des Daseins die existentiale".[180]

Dies bedeutet in Heideggers Philosophie aber neben der subjektivistischen Hinwendung zur Existenz als philosophische Grundlage seiner Theorie gleichzeitig auch in verstärktem Maße die Hinwendung zu den Problemen des täglichen Lebens, mit denen sich das bürgerliche Individuum in der imperialistischen Gesellschaft einst und heute im wachsenden Maße konfrontiert sieht. Heidegger sah sich also in den zwanziger Jahren gezwungen – durch die wachsenden Widersprüchlichkeiten der bürgerlichen Gesellschaft in der allgemeinen Krise einerseits und durch die innere Logik seines gewählten philosophischen Ausgangspunktes andererseits –, sich den Lebensproblemen des bürgerlichen Individuums zuzuwenden. Es wurden dabei Erscheinungen in der bürgerlichen Gesellschaft, die sich für die Persönlichkeitsentwicklung des Menschen destruktiv auswirkten, [180] philosophisch-abstrakt auf der Basis des subjektiven Idealismus verarbeitet. Auch in der Spätphase des Schaffens Heideggers, die, wie gezeigt, den extremen Subjektivismus der frühen Schaffensperiode in den zwanziger und dreißiger Jahren im Blick auf ein religiös-mystisch anmutendes „Seyn" objektiv-idealistisch zu „überwinden" versucht, kommt Heidegger nicht umhin, die Frage nach dem Menschen zu stellen; aber er stellt sie eben nicht nach dem Menschen allgemein, wie er es vorgibt tun zu können, sondern nach dem *bürgerlichen* Individuum in der imperialistischen Gesellschaft heutiger Entwicklung. Deshalb antwortete er in einem Fernseh-Interview anläßlich seines 80. Geburtstages im Jahre 1969 auf die Frage, ob er denn nicht über die intensive Beschäftigung mit dem „Sein" das Sein des Menschen in der Gesellschaft vergessen habe, daß die „Seinsfrage" eine Interpretation des Daseins voraussetze, das heißt „eine Bestimmung des Wesens des Menschen"[181]: „Man kann nicht nach dem Sein fragen, ohne nach dem Wesen des Menschen zu fragen."[182]

Die Frage nach dem Wesen des Menschen, die bekanntermaßen immer einen klassenspezifischen Inhalt hat, enthält zugleich in der Philosophie einen eminent politischen Aspekt; sie vermag auch in der abstraktesten idealistischen Philosophie den Bezug des Individuums zur Gesellschaft in der jeweilig konkreten Ausformung nicht zu leugnen bzw. auf zugeben, wenngleich sie immer bestrebt ist, die wirklichen Bezüge des Individuums zur gesellschaftlichen Praxis zu mystifizieren, auf jeden Fall aber ihren Klassencharakter zu verleugnen. Marx hat diese Grundstruktur bürgerlich-philosophischer Betrachtung des „Wesens des Menschen" und seiner Bezüge zur gesellschaftlichen Wirklichkeit in der 8. „Feuerbachthese" kritisch dargelegt, indem er schreibt: „Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis."[183]

Wenn Heidegger dem Wesen des Menschen nachgeht, verfällt er sogleich dem Grundmysterium seiner Philosophie, welches besagt, daß das Wesen in der „Existenz" zu suchen sei. Die „*Substanz* des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Körper, sondern die Existenz".[184] Existenz wird aber von Heidegger mystisch gefaßt als die Spezifik des Seins des Menschen, das „inmitten von Seienden ist", das der Mensch nicht selbst ist, aus dem er aber nicht heraus kann. Zugleich ist der

[179] Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1921, S. 217.
[180] Ebenda, S. 220.
[181] Martin Heidegger im Gespräch. Hrsg. von R. Wissner, Freiburg/München 1970, S. 69.
[182] Ebenda, S. 70.
[183] Karl Marx: (Thesen über Feuerbach). In: MEW, Bd. 3, S. 7.
[184] Martin Heidegger: Sein und Zeit. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 8, S. 117.

Mensch als „Existenz“ aber auch ein „Selbst“, welches, nur auf sich gestellt, dem unpersönlichen Seienden trotzt, sich ihm als „Bollwerk“ gegenüberstellt. Da man mit dem Begriff der Existenz, den Heidegger lind die anderen Existenzphilosophen vorgeben, die Existenz nie exakt fassen könne, da [181] man im Augenblick seiner definitorischen Erfassung am Wesen der Existenz vorbeigehe, ist in der Philosophie der Spätphase des Kapitalismus, dem imperialistischen Entwicklungsstadium, das „Wesen des Menschen“ erneut in ein „Abstraktum“ verwandelt worden; dieses bringt den wachsenden Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft im Kapitalismus augenscheinlich zum Ausdruck. Auf der einen Seite soll die „Existenz“ als Wesen des bürgerlichen Individuums die prinzipielle Gemeinsamkeit all derer ausdrücken, die vor der erdrückenden Welt des „unpersönlich Seienden“ stehen. Die bedrohliche Welt eines „unpersönlich Seienden“ ist aber nichts anderes als die dem Bürger bzw. dem Kleinbürger immer unbegreiflicher und irrationaler werdende reale Welt des staatsmonopolistischen Kapitalismus mit all ihren Entfremdungserscheinungen und negativen Auswirkungen auf die Möglichkeiten, zu einem bürgerlichen Verständnis von Persönlichkeitsentwicklung und Freiheit einerseits zu gelangen, und andererseits ist die Bedrohung antikommunistisch begründet. Es ist nichts anderes als die Angst der Bourgeoisie vor der Macht des revolutionären Proletariats. Auf der anderen Seite sieht Heidegger als Existentialist nur den Ausweg in der menschlichen „Existenz“, die ebendeshalb als wesentliches Charakteristikum mit einer Besinnung nur auf sich selbst ausgestattet ist. „Dasein ist ferner Seiendes, das je ich selbst bin.“[185]

Was aber drückt sich in diesem abstrusen Existenzbegriff aus, der nach Heidegger das „Wesen des Menschen“ ausmachen soll? Und welcher Bezugszusammenhang besteht hier zur Politik der spätkapitalistischen Gesellschaft?

In existenzphilosophischer Verallgemeinerung tauchen *zwei für die kapitalistische Ordnung typische Erscheinungen* auf. *Erstens* ist es die sozial verursachte individuelle Angst des Bourgeois bzw. Kleinbourgeois vor der „verdinglichten“ Welt des großkapitalistischen Produktionsprozesses; gerade ihm werden aufgrund seiner von Klassenschranken eingeengten Erkenntnismöglichkeit reale gesellschaftliche Prozesse in ihrem Entfremdungs- und Fetischcharakter immer unheimlicher, unbegreiflicher und fremder, und er ist nicht mehr in der Lage, sie zu erfassen, soweit er das von seiner sozialen Position überhaupt je konnte. Gleichzeitig fühlt er aber auch die enge Verknüpfung seiner Existenzweise als Bourgeois bzw. Kleinbourgeois mit dieser unheimlichen Welt, aus der er sich nicht zu lösen vermag.

Heidegger formuliert diesen Tatbestand in existenzphilosophischer Manier wie folgt um: „Im Verhalten zum Seienden, das der Mensch nicht selbst ist, findet er das Seiende schon vor als das, wovon er getragen wird, worauf er angewiesen ist, dessen er im Grunde bei aller Kultur und Technik nie Herr werden kann. *Angewiesen* auf das Seiende, das er nicht ist, ist er zugleich des. Seienden, das er je selbst ist, im Grunde nicht mächtig.“[186] Damit bringt er in seinem philosophischen System die *zweite* typische Erscheinung der kapitalistischen Ordnung [182] auf den existentialistischen Begriff. Es ist die in privatkapitalistischer Produktion erwachsende Vereinsamung und Isolierung des bürgerlichen Menschen, dessen Bedrohung durch die kapitalistische Produktion zwar auch in dieser Position des existentialistisch interpretierten „Selbst“ Heidegger nicht verleugnen kann, die er aber theoretisch hochstilisiert zu einem „letzten“ Standpunkt, von dem aus sich das in letzter Konsequenz einsame bürgerliche Individuum *entscheiden* muß. Entscheiden heißt aber immer entscheiden wozu bzw. wogegen. Heideggers *philosophische* Entscheidung richtete sich verbal immer gegen die Metaphysik, die er total verallgemeinert faßt als „das notwendige Verhängnis des Abendlandes und die Voraussetzung seiner planetarischen Herrschaft“[187], die seit Platon den Gedanken des „absoluten Wissens“ und der „letztgültigen Evidenz“ in sich trägt. Damit subsumiert er jede Philosophie unabhängig von ihren sozialen Grundlagen unterschiedslos unter einen sogenannten rationalistischen Entwicklungstrend, der seinen Abschluß findet „im gegenwärtigen Zeitalter. Sie hat ihren Ort in der Wissenschaftlichkeit des gesellschaftlich handelnden Menschentums gefunden“.[188] Und in ihr ist nicht mehr

[185] Ebenda, S. 53.
[186] Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, S. 218.
[187] Martin Heidegger: Vorträge und Aufsätze, S. 77.
[188] Martin Heidegger: Zur Sache des Denkens. S. 64.

die Frage nachdem „Sein“ bestimmend, sondern „das Operationale und Modellhafte des vorstellend-rechnenden Denkens gelangt zur Herrschaft“.[189]

Mit dem „Spruch des Heidegger“ gegen eine „rationalistische Metaphysik“ wird von historisch unterschiedlicher Basis durch den Existentialontologen entweder vom total irrationalistischen Standpunkt der subjektiv-idealistischen „Existenz“ oder von dem des objektiv-idealistischen „Seyns“ eine verbale Kritik an der Philosophie schlechthin geübt, die in ihrer Anlage primär allerdings eine Auseinandersetzung mit Marx sein soll, ohne daß Heidegger selbst in offenen Worten die marxistische Philosophie angreift. In seiner Praxisauffassung, seinen Vorstellungen vom handelnden „Selbst“ – also vom tätigen menschlichen Individuum in der Auseinandersetzung mit der Natur und der bürgerlichen Gesellschaft – entwickelt der Heidegger von „Sein und Zeit“ Auffassungen, die in der Endkonsequenz Gegenpositionen zu Marx’ historisch-materialistischer Auffassung über die „*praktische* menschlich-sinnliche Tätigkeit“ und über das menschliche Wesen als ein „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“[190] bedeuten.

Heideggers Praxisbegriff entspringt einer ahistorischen Analyse der Auseinandersetzung eines total individualisierten Subjekts mit einer Umwelt, die von allen konkreten sozialen Bezügen „befreit“ wurde. Im krassen Gegensatz zu Marx verbirgt sich hinter Heideggers philosophischer Praxisauffassung eine bornierte Praxisvorstellung und die daraus abgeleitete politisch-praktische Tätigkeit des Kleinbürgertums, aus dessen sozialer Sicht Heidegger als Sohn eines Messners und Küfers einst selbst hervorgegangen ist. Die Auseinandersetzung des In-[183]dividuums mit der Umwelt beschränkt sich im wesentlichen auf die „Zuhandenheit“ von Hammer, Nagel, Hobel, Nadel usw., um ein „Werk“ herzustellen, welches sich im individuellen Gebrauch des Menschen erschöpft.[191] Heidegger bleibt in seiner theoretischen Verarbeitung der Praxis der kleinbürgerlichen Warenproduktion handwerklicher bzw. bäuerlicher Provenienz verbunden. Die Praxis der kapitalistischen Großproduktion. mit ihrem Grundwiderspruch und insbesondere die Hauptakteure dieser sozialökonomischen Praxis, die progressive Klasse der Proletarier, bleiben für Heidegger notwendig immer eine feindliche Realität. Die kapitalistische Großindustrie ist das Grab der kleinen Warenproduktion, und die sich aus dem Grundwiderspruch des Kapitalismus ergebenden Klassenauseinandersetzungen zwischen Bourgeoisie und Proletariat zerstören das alte kleinbürgerliche Geborgenheitsgefühl; in genau durchdachten Lebensräumen zu leben wird dem Kleinbourgeois in seiner Ideologie immer fremder. Heidegger drückt mit seiner Philosophie den zunehmenden Prozeß der Destruktion dieser kleinbürgerlichen Schichten in den grundlegenden Klassenauseinandersetzungen zwischen Bourgeoisie und Proletariat im Imperialismus aus und konstatiert das wachsende Unbehagen dieser Schichten, die das Illusionäre und die Hohlheit ihrer eigenen Ideologie in der Konfrontation mit der monopolkapitalistischen Wirklichkeit nur zu deutlich spüren. Auf dieser Grundlage allein muß der politische Bezug von Heideggers -Philosophie zur bürgerlichen Gesellschaft in ihrer imperialistischen Entwicklungsphase gesehen werden.

In den Jahren der Weltwirtschaftskrise und am Vorabend der politischen Machtergreifung durch den Faschismus in Deutschland ruft Heidegger den mit philosophischen Ambitionen ausgerichteten Kleinbürger auf, aus seiner trostlosen Lage herauszukommen, indem er im einsamen „heroischen Entschluß“ sich gegen eine nur hinsichtlich ihrer widersprüchlichen Entwicklung von Wissenschaft und Technik geschilderten kapitalistischen Welt erheben soll. Die individualistische Erhebung, die völlig irrational ist – genau wie die in der Geschichtsphilosophie eines Hans Freyer dargestellte „Tathandlung“ –, führt direkt in die ideologische Begründung der faschistischen Konterrevolution. Sie ist eine kleinbürgerlich-romantische, konservative Kapitalismuskritik mit antikommunistischem Akzent, die sich mit einer Vielfalt politisch reaktionärer Kräftegruppierungen und Bewegungen verbinden kann; und Heideggers persönliches Engagement mit der faschistischen Bewegung in Deutschland läßt sich nicht aus der Sphäre einer individuellen „Verzweiflung an den Zuständen der Weimarer

[189] Ebenda, S. 65.
[190] Karl Marx: [Thesen über Feuerbach]. In: MEW, Bd. 3, S. 62.
[191] Siehe dazu Martin Heidegger: Sein und Zeit. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 8, insbesondere 1. Abschnitt, 3. Kapitel: „Die Weltlichkeit der Welt“.

Demokratie und der Wirrnis in Europa überhaupt sowie von der Hoffnung, den deutschen ‚Aufbruch' aus unhaltbar erscheinenden Zuständen zum Guten lenken zu können"[192], erklären.

Heideggers politische Entwicklung 1933/1934 ist die Konsequenz seiner auf der [184] Basis des intellektuellen Kleinbourgeois erwachsenen romantisch-konservativen Philosophie des „heroischen Trotzes" der „einsamen Existenz". Seine Differenzen, die Heidegger ab Mitte 1934 mit der nazistischen Bewegung hatte – was sich ausdrückt in seiner Ablehnung der Berufung auf die bedeutenden Philosophie-Lehrstühle der Münchener und Berliner Universität[193] – sind jedoch gleichfalls in den praktischen und theoretischen Voraussetzungen seines Denkens angelegt. Es geht hierbei noch nicht einmal sosehr darum, daß sich Heidegger über das „Pöbelhafte" der faschistischen Bewegung mokierte, was von bürgerlicher Seite als Störfaktor für eine weitere Mitarbeit Heideggers im Rahmen direkter faschistischer Ideologieproduktion angegeben wird, obwohl die an primitivste Instinkte der Masse appellierende faschistische Ideologie natürlich mit dem zur Schau gestellten Geistesaristokratismus existentialistischen Denkens auf die Dauer nicht harmonierte.

Heideggers Philosophie geriet partiell zu dem deutschen Faschismus und seiner Ideologie in dem Maße in eine Distanz, wie er das Wesen dieser Bewegung zu erahnen begann, nämlich sich vordergründig mit einer Ideologie zu drapieren, die dem konservativen Sinn der Masse der Kleinbürger entgegenkam, in Wirklichkeit aber den Auftrag des Großkapitals erfüllte, indem die staatsmonopolistische Leitung der Gesellschaft mit wachsenden terroristischen Mitteln realisiert wurde. Der sich nationalistisch-revolutionär gebärdende Konservatismus des intellektuellen Kleinbourgeois wurde von der imperialistischen großbürgerlichen Reaktion nach der Machtergreifung durch die Faschisten nur noch bedingt gebraucht, was bekanntlich *politisch* in der „Nacht der langen Messer" am 30. Juni 1934 seinen blutigen Höhepunkt und Abschluß erreichte, als Hitler und seine Hintermänner mit gewissen Teilen ihres Anhanges abrechneten.

Heideggers politisches Engagement vollzieht schließlich im Bunde mit seiner philosophischen Haltung und der gewandelten historischen Situation insbesondere nach 1945 auch eine „Kehre". Die Wendung von der Daseinsanalyse des Menschen hin zur Beschäftigung mit dem Sein ist philosophisch gesehen sicherlich eine innere Konsequenz des Heideggerschen Denkens selbst. Sie ist aber zugleich auch im Zusammenhang mit den allgemeinen sozialen und politischen Entwicklungsprozessen des Imperialismus in der dritten Etappe der allgemeinen Krise zu sehen, die ihn verstärkt das Problem von Wissenschaft und Technik und ihrer Rolle in der spätbürgerlichen Gesellschaft aufgreifen ließ.

[185] Obwohl seine romantisch-konservative Kritik der Technik und Wissenschaftsentwicklung im Imperialismus erhalten bleibt und er sich gleichsam auf der Position einer konservativen Industriegesellschaftstheorie à la Freyer befindet, sind die weltanschaulichen und damit auch politischen Schlußfolgerungen nicht mehr im Geist eines kleinbürgerlichen, individualistischen Anarchismus der „menschlichen Existenz" gehalten, sondern die „Gelassenheit"[194] tritt mehr und mehr in den Vordergrund seiner „Kulturkritik". Die Tendenz des anarchistischen Protestes wird abgelöst durch die Tendenz einer fast religiös anmutenden Heilserwartung und Erlöserhoffnung, durch die Ankunft von etwas ganz anderem, dem „göttlichen Seyn". „Das ruhige Herz der Lichtung ist der Ort der Stille, aus dem her es dergleichen wie die Möglichkeit des Zusammengehörens von Sein und Denken, d. h. Anwesenheit und Vernehmen erst gibt."[195] Die moderne zivilisatorische Welt und die Menschen in

[192] Otto Pöggeler: Philosophie und Politik bei Heidegger, S. 19.

[193] Die Leitgazette der faschistischen Führung, der „Völkische Beobachter", reagierte zum Beispiel sehr scharf tendenziell auf die Heideggersche negative Haltung hinsichtlich der von oberster faschistischer Stelle initiierten Berufungsanträge nach Berlin und München. So heißt es unter anderem in der Ausgabe vom 31. Oktober 1933 recht bissig: „Der Freiburger Philosophie-Prof. Dr. Heidegger hat sich entschlossen, den an ihn ergangenen *ehrenvollen* Ruf an die Berliner und Münchener Universität abzulehnen" (Hervorhebung – *d. Verf.*). Heidegger reagierte auf diese unterschwelligen Angriffe schließlich mit einem Artikel unter dem Titel „Warum bleiben wir in der Provinz?", der eine auf Beschwörung völkischer und mystischer heimattümlicher „Bodenständigkeit" beruhende Entschuldigung und Absicherung sein sollte. Diese Dokumente sind abgedruckt in (G. Schneeberger: Nachlese zu Heidegger.

[194] Siehe Martin Heidegger: Gelassenheit, Pfullingen 1959.

[195] Martin Heidegger: Zur Sache des Denkens, S. 75.

ihr „kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Seyn“.[196] Der Weg in ein religiöses Geborgenheitsgefühl, in die „Hut des Seyns“, ist für Heidegger damit offen.

Politisch führte es, wenngleich sich Heidegger auch persönlich als grundlegender Zeitkritiker fühlte, zum Ausgleich mit der heutigen bürgerlichen Gesellschaft. Der sowjetische Philosoph A. S. Bogomolow schreibt deshalb in seiner Einschätzung der Heideggerschen Spätphilosophie: „Natürlich ändert jene ‚Kehre‘, von der die Rede ist, nicht radikal das Wesen des Existentialismus Heideggers. Sein subjektiver Irrationalismus bleibt erhalten, in den neuen eschatologischen Hoffnungen wird im wesentlichen nur die Entwicklung der Konzeption der ‚Verlassenheit‘ vollendet, und der ‚Atheismus‘ deckt seine Kehrseite auf – den Fideismus. In diesem hat sich die praktisch-politische Anschauung Heideggers nicht verändert, er äußert sich nicht zu politischen Themen, was auch früher keinen großen Platz eingenommen hatte. Aber seine Haltung zum Humanismus zeigt, daß die romantische Idealisierung vorkapitalistischer Epochen, zu welcher Heidegger gelangt, sich im 19. Jahrhundert als die von ihm gerichtete Spitze gegen jene gesellschaftliche Bewegung erweist, die einzig und allein den Kapitalismus vernichten kann – gegen den Kommunismus und die damit als indirekte Apologie des Kapitalismus auftritt.“[197]

[186]

[196] Martin Heidegger: Aus der Erfahrung des Denkens, S. 7.
[197] Философия марксизма и экзистенциализм, Москва 1971.

Schlußgedanken

Es ist ein eigenartiges Phänomen, das in der Geschichte der Wissenschaft wenig Parallelen hat, jedoch für die Philosophie typisch ist – die Kritik an längst überholten philosophischen Theorien. In der Wissenschaft gehören widerlegte Theorien zu den Akten. Ihnen gebührt Achtung, weil sie den zu ihrer Zeit höchsten Erkenntnisstand auswiesen. Ablehnung erfahren diejenigen, die versuchen, diese Theorien gegen das fortschrittliche wissenschaftliche Denken zu richten. In der Philosophie gilt im Prinzip dasselbe. Aber ein gewaltiger Unterschied wird doch deutlich: Widerlegte philosophische Theorien wirken so lange, wie die Interessen, die in ihnen ausgesprochen werden, einen sozialen Träger haben. Philosophien der Klassengesellschaft leben mit ihrer Klasse. Während aber überlebte Klassen ihre Niedergangssituation durch die politische Herrschaft, die sie ausüben, verdecken können, oder aber, um ein Wort des faschistischen Ideologen Ernst Jünger zu zitieren, „ein Fest aus ihrem Untergang“ machen, lassen sich überlebte Theorien und Philosophien nur schwer aufputzen oder schminken. Doch wird dieser Versuch immer wieder unternommen. Es ist eine Art Surrealismus des Begriffs, was hierbei herauskommt, und widersteht einer Nacherzählung mit den einfachen Worten der Wissenschaft. Gleichwohl ist der Surrealismus in der Kunst – um bei diesem Vergleich zu bleiben – bei aller Unmöglichkeit, ihn rationaler Beschreibung zugänglich zu machen, ausdrucksstark, irgendwie beeindruckend, manchmal gleichsam treffend. Die Anschlußstellen zum Realismus sind vorhanden, diese Bilder sind somit teilweise erkennbar, besser, sie sind zu identifizieren. Aber die Realbezüge sind verstellt, die Anordnung der Dinge ist widersinnig. Gerade dieser Widersinn ergibt einen Teil der Wirkung, provoziert Fragen, bedingt, daß dieses Werk nicht Langeweile und Gähnen hervorruft. Auch das spätbürgerliche Philosophieren des Typs, den wir unserer Analyse zugrunde legten, verstellt Realbezüge. Allein das ist nicht das eigentliche Ziel und Anliegen dieser Philosophie. Sie ist weder Selbstzweck noch Gedankenexperiment, weder das bloße schlechte Gewissen ihrer Klasse noch das Rückgriffsfeld auf gewitzte Ausreden, sondern diese Philosophie führt einen konsequenten ideologischen Klassenkampf – gegen die Welt des Sozialismus, gegen die Ideen des Marxismus-Leninismus. [187] Bürgerliche Philosophie ist nicht die Alchimistenküche der gegenwärtigen Wissenschaft, sondern ein geistiges Bollwerk gegen den Fortschritt. Sie ist kein letztlich abwegiges Resultat des Erkenntnisstrebens – wie etwa die Alchimie es war –, sondern stellt sich diesem in den Weg. Sie produziert Unbrauchbares für eine Klasse, die den Fortschritt auf ihre Fahnen geschrieben hat. Sie ist brauchbar für die Feinde des gesellschaftlichen Fortschritts.

Im Wissen um diese Zusammenhänge geht unsere Gesellschaft selbstbewußt voran. Selbstbewußtsein aber ist nie die vornehme Abstraktion von den Problemen und Widersprüchen der Zeit, ist nie Selbstbespiegelung. Es beruht zu guten Teilen auf dem Wissen um die Überlegenheit unserer geistigen Werte, unserer Philosophie.