

Es besteht das – sicher nicht ganz unberechtigte – Vorurteil, daß Philosophie die Theorie des Allgemeinen und somit abstrakt, ja mitunter „lebensfremd“ sei. Nun hat kein geringerer als Hegel mit Recht darauf verwiesen, daß es keine konkretere Wissenschaft gebe als die Philosophie, – nur muß sie als solche *konkrete Wissenschaft* begriffen und gestaltet werden: nämlich als reiche, dialektisch entfaltete und in sich *differenzierte* und *konkretisierte* Totalitätssicht auf menschliche Geschichte und Gesellschaft, auf den Prozeß der Tätigkeitsformen und Aneignungsweisen der Menschen und natürlich auch der jeweils historisch erreichten Resultate solcher Aneignung (so auch des jeweils historisch modifizierten Weltbildes). Marx hat seiner gesamten Intention nach Philosophie als eine solche geschichts- und gesellschaftstheoretische Totalitätssicht und Methode entwickelt, – als Theorie und Methode, welche integrativ im System der Wissenschaften wirkt und *einen spezifischen Typus der Theorie-Praxis-Relation darstellt*.

Wenn Sie hier auf Ihrer Konferenz zum Thema „Dialektischer Widerspruch und literarischer Konflikt“ von uns Philosophen auch einige anregende Ideen, Ihr Arbeitsgebiet als Literaturwissenschaftler betreffend, erwarten, so befinde ich mich freilich in einem gewissen Dilemma: einerseits bin ich mir der großartigen Intention von Marx hinsichtlich seines Philosophieverständnisses bewußt und möchte hierin ein beispielhaftes Modell interdisziplinärer Bezüge sehen; andererseits bin auch ich gewissermaßen ein Opfer akademischer Arbeitsteilung und somit nicht recht zufrieden mit meiner Kenntnis und meinem Verarbeitungsstand der literaturtheoretischen Debatten zu diesem Problem.

[36] Gestatten Sie daher, daß ich auf meinem Gebiet der Philosophie und Philosophiegeschichte mehr oder weniger bleibe und versuche, an einem weltanschaulichen Thema meine Gedanken zu Ihrer Diskussion beizutragen. Ich möchte einige Überlegungen zum Problem der Humanisierung als widerspruchsvollem Prozeß in Geschichte und Gegenwart beisteuern, – damit sicher zu einer der weltanschaulichen Grundfragen, die in unserer Literatur ständig erörtert werden.

Die Diskussion um das Humanismusproblem hat in der Geschichte der kommunistischen Bewegung und auch unserer Republik eine große Tradition. Wichtig war dabei stets, gegen eine bürgerlich-aufklärerische Einengung des Begriffes Humanismus auf ein abstraktes Kultur- und Bildungsideal zu betonen, daß alle Sphären der Gesellschaft, Ökonomie, Politik, Bildung usw., einer humanen Gestaltung bedürfen. In der Geschichte humanistischer Vorstellungen und Wertbildungen ist die soziale Problematik in ihrer Totalität schon immer latent angesprochen worden. Humanistische Vorstellungen, Werte und Bestrebungen sind so alt wie der Kampf gegen Unterdrückung und Ausbeutung, gegen Verletzung der Lebensrechte der Menschen und Beschneidung ihrer Entfaltungsmöglichkeiten. Sie artikulieren sich unter objektiven gesellschaftlichen Voraussetzungen und sind letztlich Ausdruck ganz realer profaner Interessen – in bewußter Konfrontation gegen antihumanistische Ideen und ahumane Praktiken. Immer handelte es sich darum, daß Massen von Individuen bzw. ganze Klassen ihre Stellung zur gegebenen Gesellschaft als konfliktvoll erlebten und diese Gesellschaft als bloß scheinbare Gemeinschaft und als Fessel empfanden, somit als verbesserungs- oder gar aufhebungsbedürftig. Im Kampf gegen eine handfeste Ahumanität bestehender Ordnungen war die Konzipierung alternativer humanistischer Wertvorstellungen und Programme ein notwendiges historisches Produkt, eine ständige Barriere gegen eine reale Menschenfeindlichkeit und ein Stimulus für den sozialen Fortschritt.

Humanismus ist somit selbst schon – in konkreten Programmen und Strategien formuliert und in die praktische Bewegung eingebracht – die Setzung eines Widerspruchs, ja oftmals einer Alternative zu Antihumanität und Antihumanismus, zumindest [37] aber gegen Fehlentscheidungen und Gleichgültigkeit usw.; Humanismus ist das Anstreben einer Lösung im Sinne des gesellschaftlichen Fortschritts, für den *Maßstäbe* im Hinblick auf Entfaltungsmöglichkeiten der Menschen und Harmonisierung ihrer Beziehungen eingebracht und realisiert werden sollen. Als einen grundlegenden Antagonismus der bisherigen Geschichte reflektierten bereits die progressiven und scharfsinnigen Köpfe der aufstrebenden bürgerlichen Bewegung den Widerspruch zwischen Gattungsfortschritt und der Situation und Entfaltungsmöglichkeit der Individuen, einen Widerspruch, dessen sukzessive Auflösung für die Bewegung der kommunistischen Gesellschaft von größter Bedeutung ist. Dieser Widerspruch

beunruhigte um so mehr, je stärker zugleich die Rolle der geschichtsgestaltenden Tätigkeit der Menschen in ihrer Doppelbeziehung gesehen wurde: als Schaffung einer veränderten Umwelt für die Menschen, aber auch als Selbsterzeugungsprozeß hinsichtlich ihrer Fähigkeiten und Fertigkeiten.

Ich möchte dies am Beispiel der Auffassungen Kants und Hegels erläutern. Im Fortschritt der Gattung Mensch zeigten sich für diese Denker deutlich die Potenzen menschlicher Produktivität und menschlicher Vernunft als Selbstbewußtsein, – in den begrenzten Möglichkeiten der Individuen aber sahen sie die Quelle von Konflikten und Entfremdung und empfanden oftmals (so Hegel) *Trauer* über diese scheinbar unlösbare Antinomie von Endlichem und Unendlichem. Bei beiden Philosophen wird diese Antinomie von Gattungsfortschritt und den Möglichkeiten der Individuen zugleich aber als eine Triebkraft des Fortschritts gewertet, weil sie darin Antriebe zur Tätigkeit bzw. Arbeit sahen.

Kant betonte, daß der Mensch das einzige Wesen sei, das sich selbst alles zu verdanken habe. Die Mißbildungen der Umstände (der natürlichen und der in den gesellschaftlichen Beziehungen liegenden) zwingen ihn zur tätigen Selbstvervollkommnung, die für den einzelnen Ideal bleibt und nur im unendlichen Gattungsprozeß realisierbar ist. Das war für Kant ein Prozeß der Moralisierung gesellschaftlicher Beziehungen als der höchsten Form gegenseitiger menschlicher Verpflichtung und ein erstrebenswertes Prinzip auch für staatlich-rechtliche Zustände. [38] Aber zugleich wird gewissermaßen in „realistischer Sicht“ auf die Sphäre der Neigungen und Bedürfnisse der Menschen und ihr Auseinanderstreben dieses Fortschreitens der Moral selbst als ein widersprüchlicher Vorgang gesehen: als Antagonismus zwischen dem Hang zur Geselligkeit einerseits und der Vereinzelung (Ungeselligkeit) andererseits. Interessant ist aber, daß Kant in der Entwicklung der ästhetischen Urteilskraft (die nur durch Kultur möglich sei) und in der Kunstproduktion das Modell ganzheitlicher Emanzipation, Vereinigung von Vernunft und Gefühl sowie im *Genie* das eigentlich schöpferische universelle Menschsein sah.

In den Hegelschen Darstellungen des ehernen Ganges der Weltgeschichte wird die gleiche Problemlage in einer allerdings vertieften und universelleren Weise bearbeitet. Hegel – in philosophischer Verwertung nationalökonomischer Einsichten – erkannte angesichts der sich entfaltenden Industrialisierung die Produktivität der menschlichen Arbeit nicht nur als Schaffung materiellen, sondern auch menschlichen Reichtums (Fähigkeiten, Fertigkeiten, Bildung). Aber das sich durch Arbeit entwickelnde Individuum erscheint von Hegels bürgerlichem Horizont her zugleich als ein sich vereinzelndes. Das Privateigentum, als „Arbeitseigentum“ (auf eigener Arbeit beruhend) unterstellt, ist ihm Signum äußerer Freiheit. Hegel kannte nur die Privatarbeit, und er sah daher den praktischen Utilitarismus der bürgerlichen Gesellschaft. Daraus wird erklärlich, daß er Sphären suchte und anbot, in denen Vermittlungen mit einem allgemeinen Interesse möglich sind (Staat) oder (da der Staat noch entfremdet erscheinen kann) wo das menschliche Gemüt sich in Gesellschaft setzen kann (die christliche Gemeinde als eine historische Durchgangsstufe). Aber gerade diese Lösungsangebote zeigen: Es wird der Antagonismus von allgemeinem Fortschritt und beschränkter Individualentwicklung als ein letztlich unlösbarer angenommen, weil der Horizont bürgerlicher Reflexion der Praxis und Verhaltensweisen der Individuen aus historisch verständlichen Gründen nicht verlassen werden konnte. Das Konfliktvolle der historischen Bewegung wird als Ausdruck antagonistischer Verhältnisse in Kauf genommen.

Sowohl der Fortschrittsoptimismus Kants und Hegels ist evident [39] als auch das Vermeiden einer moralisierenden Betrachtung dieses Widerspruchs: er wird, da im Zusammenhang mit der Rolle menschlicher Tätigkeit gesehen, als ständig sich setzender, sich partiell lösender und doch wieder reproduzierter Widerspruch aufgefaßt.

Auch Marx reflektierte wiederholt diesen grundlegenden Widerspruch der bisherigen Geschichte. In diesem Zusammenhang grenzte er sich auch, wie schon Kant und Hegel, sowohl von kulturpessimistischen als auch von sentimental, moralisierenden Darstellungen ab, aber mit neuartiger theoretischer Begründung. Verwiesen sei hier nur auf seine Kritik der „sentimentalen Kritiker“ Ricardos in den „Theorien über den Mehrwert“. Marx reflektierte hier die Entwicklung der Menschengattung hinsichtlich der Situation der Individuen als durchaus konfliktvoll in der bisherigen Geschichte. Er

sah dabei zweifellos tragische Elemente, da die Fähigkeit der Gattung Mensch zunächst auf Kosten der Mehrzahl der Menschenindividuen und ganzer Menschenklassen entwickelt wurde; in diesem Prozeß werden die Individuen geopfert. Aber er wies eine utilitaristische Betrachtung der Produktionsstätigkeit zurück, ebenso wie ein sentimentales Bedauern. Denn wenn Ricardo von „Produktion um der Produktion willen“ rede und vorurteilslos die Entfaltung der Produktivität menschlicher Arbeit beschreibe, so erkenne er damit die Entwicklung menschlicher Produktivkräfte, die Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur als Selbstzweck, also jenen Prozeß, in dem letztlich der Antagonismus durchbrochen wird und die Gattungsentwicklung mit der des einzelnen Individuums zusammenfällt.¹

Die unsentimentale Betrachtung ist zugleich von einem unerschütterlichen Optimismus hinsichtlich der Auflösung dieses Widerspruchs als Antagonismus in einer wahrhaft humanen Gesellschaft getragen. Marx verkündete damit nicht ein schönes, aber spekulativ erdachtes Ideal; er erkannte genau die Voraussetzungen, die zur Auflösung des Antagonismus führen. Gemeinsam mit Engels formulierte er bereits im „Kommunistischen Manifest“ die Bedingungen der Aufhebung dieses Antagonismus. Er entwarf das Bild einer Gesellschaft, in der die bisherige notwendige Diskrepanz im Verhältnis von Gattungsfortschritt und [40] Fortschritt der Individuen in ihrer antagonistischen Form aufgehoben wird: durch planvolles kollektives Entscheiden und Handeln wird auch eine bewußte humane *Sinngebung* in die Gestaltung der Entwicklungsprozesse einfließen.

„Wenn das Proletariat im Kampf gegen die Bourgeoisie sich vereint, durch eine Revolution sich zur herrschenden Klasse macht und als herrschende Klasse gewaltsam die alten Produktionsverhältnisse aufhebt, so hebt es mit diesen Produktionsverhältnissen die Existenzbedingungen des Klassengegensatzes, der Klassen überhaupt, und damit seine eigene Herrschaft als Klasse auf. – An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“²

Bekanntlich hat Stephan Hermlin in seinem Buch „Abendlicht“ seine tiefe Betroffenheit geschildert, als er von einem bestimmten Zeitpunkt seiner Überlegungen an diese Passage so zu lesen begann, wie sie von Marx und Engels *formuliert* und *gemeint* ist, – hatte er sie doch bisher immer umgekehrt gelesen und verstanden.³ Diese Umkehrung der Lesart aber: daß die Bedingungen für die freie Entwicklung aller die Voraussetzung für die freie Entwicklung eines Jeden seien, – ist sicher auch heute noch die verbreitetste, wird doch (und zwar vom geschichtstheoretischen und methodischen Aspekt sogar mit einigem Recht) immer wieder betont, daß die Individuen durch die gesellschaftlichen Verhältnisse letztlich determiniert werden, daß also die formationsspezifischen Bedingungen im Kommunismus überhaupt erst einmal eine Voraussetzung für die freie Entfaltung der Individualität sind. Insofern lag hier sicher nicht schlechthin ein persönlicher Irrtum Hermlins vor, sondern er folgte der in der Propagierung des Marxismus verbreiteten Akzentuierung.

Aber Marx' und Engels' Fragestellung ist eben in jener Manifest-Passage eine andere: nämlich die nach dem realen *humanen Sinn*, der nur durch ein planvolles kollektives Handeln sukzessive, in einem langwierigen und – wie Marx später sagte – auch qualvollen Prozeß realisiert werden kann. Die gesellschaftlichen Voraussetzungen für die freie Entwicklung aller (etwa die [41] Schaffung neuer Produktionsverhältnisse) sind auch nicht nur als äußerliche Rahmenbedingungen zu sehen – sie sind selbst Tat der Menschen, und – wie wir ja selbst geschichtlich erfahren haben – ihre Gestaltung ist ein Prozeß über lange Zeiträume. Auch hier schon entfalten sich zugleich im Mitwirken an der progressiven Veränderung dieser Verhältnisse die sich aktiv einschaltenden Individuen – und nur, *indem* sie sich als bewußte, aktive, schöpferische Personen realisieren, können sie überhaupt für die Schaffung des „ensembles der gesellschaftlichen Verhältnisse“ produktiv werden. Es ist also diese *dialektische* Beziehung durchweg zu beachten. So wird zwar der antagonistische Charakter des Widerspruchs zwischen allgemeinem Fortschritt und Individualentwicklung aufgehoben, denn es ändert

¹ Vgl.: Karl Marx: Theorien über den Mehrwert. In: MEW, Bd. 26.2, S. 111.

² Karl Marx, Friedrich Engels: Das kommunistische Manifest. In: MEW, Bd. 4, S. 482.

³ Vgl.: Stephan Hermlin, Abendlicht, Leipzig 1979, S. 23.

sich die gesellschaftliche Formbestimmtheit, in der sich die Menschen bewegen und handeln, – doch bleibt natürlich die Beziehung zwischen gesamtgesellschaftlichem Prozeß und den Individuen in stets widerspruchsvolles Geschehen. Und zwar in wechselseitiger Beziehung: Der gesellschaftliche Prozeß muß so erfolgen, daß er der Individualentwicklung als eigentlichem Zweck förderlich ist (zumindest in der historisch machbaren Weise), und umgekehrt ist der gesamtgesellschaftliche Prozeß nur zu sichern, wenn dieser „neue Reichtum“ (Marx) der Gesellschaft, somit die entsprechenden Subjekte dieses Prozesses entwickelt werden.

In dieser Wechselbeziehung muß aber von seiten der kollektiv und planvoll entscheidenden und handelnden Subjekte der gesellschaftlichen Prozesse (Partei, Staat, andere gesellschaftliche Organisationen) eine Eindeutigkeit in der Bestimmung von Mittel und Zweck stets gewahrt bleiben. Wenn auch die Entwicklung der Individualitäten, von der einen Seite betrachtet, *Mittel* zur Entwicklung und zur Konsolidierung der Gesamtgesellschaft ist (im Sinne dialektischer Wechselbeziehung), – es muß stets bewußt gemacht werden und bewußt bleiben, daß der reale humane Sinn der ganzen Bewegung in der Realisierung eines einzigen Zweckes besteht, der den Anspruch erheben kann, Selbstzweck zu sein: nämlich in der Entfaltung eines neuen Reichtums der Individualität, individueller Fähigkeiten und damit auch der Unverwechselbarkeit der Individuen, des Reich-[42]tums ihrer gesellschaftlichen Beziehungen.

Marx hat dieses Problem der humanen Grundtendenz und des historischen Sinnes der kommunistischen Bewegung in den „Grundrissen der Kritik der Politischen Ökonomie“ und im „Kapital“ weiter ausgearbeitet und seine Lösungsbedingungen untersucht, indem er die Gestaltung der Beziehungen des Reichs der Notwendigkeit (der unmittelbaren Produktion) und des Reichs der Freiheit (der freien Kraftentfaltung und Selbstzwecktätigkeit) mittels des Prinzips der Ökonomie der Zeit skizzierte.⁴ Wenn wir unsere sozialistische Literatur unter diesem Aspekt lesen, so zeigt es sich, daß der humane Sinn oftmals eben jener Maßstab ist, an dem der status quo unserer Gesellschaft gemessen wird. So werden Fragen nach neuartigen Wertmaßstäben aufgeworfen, welche sich in der eignen Entfaltung und Bestätigung der Persönlichkeiten und in reichen gesellschaftlichen Beziehungen bewähren: Glück der Arbeit, der Liebe, der Freundschaft, auch Glück der Mitgestaltung einer neuen sozialen Welt. Andererseits werden zugleich „Entfremdungserscheinungen“ kritisiert, was richtiger heißt: man reibt sich an den noch bestehenden großen Behinderungen für die Realisierung der Möglichkeiten unserer Gesellschaft und auch an menschlichem Versagen. Als Beispiele aus unserer Literatur sei hier nur auf Christoph Heine Buch „Der fremde Freund“ hingewiesen, in dem neben spießerkleinbürgerlichen Verhaltensweisen auch seltsam unterkühlte Beziehungen der Hauptpersonen zu ihrer Arbeit und zueinander eine Darstellung finden; über dieses Buch wurde von unseren Studenten viel diskutiert. Stark in der Diskussion ist selbstverständlich auch Christa Wolfs „Kassandra“, besonders das Problem der Verhinderung von Kriegen und der Entfaltungsmöglichkeit der Frauen beim Setzen neuer Wertmaßstäbe. So kritisch man zugleich manche Verzeichnungen in den literarischen Werken anmerken muß, – wichtig ist, daß von der Sicht von Individualitäten und ihrem Erlebnisfeld her um Stellungnahmen zu wesentlichen Fragen unserer Epoche und unserer sozialistischen Entwicklung gerungen wird. Hier stimme ich den Würdigungen in den Hauptreferaten dieser Konferenz völlig zu. In der philosophischen Literatur unseres Landes wird nun zunehmend und mit historischem Recht auf die großen Möglichkei-[43]ten, aber auch auf die Schwierigkeiten der Realisierung humanistischer Ideale unter unseren heutigen Bedingungen hingewiesen. Es wird der wesentlich objektive Charakter vieler Schwierigkeiten hervorgehoben, der sich u. a. aus der Konfrontation des Sozialismus mit dem imperialistischen System ergibt. Oftmals werden uns in unserer Entwicklung aus der Situation auch Entscheidungen aufgezwungen, die zunächst ganz pragmatischer Art sind – z. B. in der Wirtschaftsentwicklung. Dies kann – trotz der langfristigen gesamtgesellschaftlich orientierten Strategie unserer Partei und unseres Staates – auf manchen Ebenen und auch in manchen propagandistischen Darstellungen zu einer Vereinseitigung, eben einer bloß pragmatischen Sicht (etwa einer verselbständigten Sicht ökonomischer Effektivität) führen. Als Beispiel verweise ich hier nur darauf, daß oftmals

⁴ Vgl. u. a.: Karl Marx: Das Kapital. In: MEW, Bd. 25, S. 828.

Marx' Theorie von der erweiterten Reproduktion und dem dabei zu meisternden Prinzip der Ökonomie der Zeit nur unter dem Aspekt des wirtschaftlichen Effekts dargestellt wird, wobei man nicht berücksichtigt, daß Marx die zweifellos ganz entscheidende Sicherung der materiell-technischen Basis doch letztlich als *Mittel* zum *Zweck* der Schaffung eben dieses „neuen Reichtums“ begründet. Der große Kontext des humanen Anliegens unserer Entwicklung wird dann nicht ausreichend bewußt gemacht. (Ich spreche hier auch aus eigenen Erfahrungen der propagandistischen Arbeit besonders im Karl-Marx-Jahr.) Solche Vereinseitigung und letztlich Verkehrung von Mittel und Zweck drängt sich aufgrund der komplizierten Bedingungen unserer Entwicklung dem Alltagsbewußtsein oftmals geradezu auf. Es müssen daher in der gesellschaftswissenschaftlichen Forschung und damit in der weltanschaulichen Orientierung, wie sie *auch* und *gerade* für den Künstler Bedeutung erlangt, zwei wichtige Gesichtspunkte beachtet werden.

Erstens: Die komplizierten Bedingungen unserer sozialistischen Entwicklung, die wesentlich durch die Konfrontation mit der antihumanen Politik des Imperialismus mitgeprägt werden, zwingen uns mitunter zu Entscheidungen, die von momentanen Notwendigkeiten getragen sind. Das erweckt dann zwar den Eindruck pragmatischer Herangehensweise, doch können im Einzelfall solche Bedenken falsch sein. Die *strategische* Orientierung jedoch [44] ist auf die Entwicklung der Totalität der geschichtlichen Prozesse im obengenannten Sinne gerichtet. Die Kompliziertheit und Widersprüchlichkeit der Prozesse darf nicht dazu verleiten, in den wichtigen strategischen Entscheidungen und bei jedem konkreten Schritt die notwendige humane Sinnggebung, den Aspekt humaner Wertsetzung zu vernachlässigen.

Zweitens: Es darf niemals vergessen werden, daß Marx selbst seine Zukunftsprognose nicht als fernes Ideal oder Endziel, sondern als *Prozeßcharakteristikum* entwickelt hat, und weil sie Prozeßcharakteristikum für eine nur in großen Zügen vorhersehbare Zukunft war, wurde sie äußerst vorsichtig und nur den allgemeinen Gesetzmäßigkeiten folgend dargestellt. So hat Marx zwar die allgemeine Richtung im Verhältnis von materiell-technischer Basis und von Freiraum für individuelle Selbstzweckbetätigung beschrieben, auch die dazu notwendige ökonomische Politik („Ökonomie der Zeit“), – aber offen bleiben viele Fragen, die wir heute und hier selbst zu lösen haben, *praktisch*, aber auch durch *theoretischen Vorlauf*.

Einige dieser Fragen, welche sich uns heute aufdrängen und für die uns auch viele Werke unserer sozialistischen Literatur sensibilisieren, seien bezeichnet.

Ein erstes Problem:

In einem Referat wurde schon darauf hingewiesen, daß die Entfaltung sozialistischer Persönlichkeiten nicht zum leeren Schlagwort degradiert werden dürfe, Konkretisierung sei nötig. In den Diskussionen zur Persönlichkeitsproblematik sind ja immer beide Seiten zu beachten: die Frage nach den allgemeinen, objektiven, notwendigen Anforderungen an die sozialistische Persönlichkeit und die Unverwechselbarkeit der Persönlichkeit. In dieser Beziehung ist Wolfgang Lorenz voll zuzustimmen, daß mit der Vielfalt der Individualitäten und dem Grade eben ihrer selbstbewußten Unverwechselbarkeit auch Widersprüchlichkeiten zunehmen, ja Konfliktquellen kräftiger fließen werden. Das ist ein keineswegs abstrakt negativ zu wertender Vorgang, doch er stellt an die Gestaltung der gesellschaftlichen Beziehungen, der Kollektivbildung und Kollektivarbeit, sowie an Führungsprozesse höhere Ansprüche. Der Sozialismus bedarf solcher Persönlichkeiten, welche Unverwechselbarkeit und produktive Akti-[45]vität mit höchster Kollektivfähigkeit vereinen. Dies wirft eine Fülle weiterer Fragen auf, so unter anderem die nach der Ausbildung von Toleranz – ein auch auf unserem Philosophiekongreß diskutiertes Problem. Vera Wrona hob dort hervor, daß Toleranz nicht *nur* Duldung anderer Meinungen und Lebensweisen bedeute, sondern diese müsse einhergehen mit Selbstbewußtsein und der Fähigkeit, die eigene Meinung begründet einzubringen. Ein solches Verständnis von Toleranz hat eine große Tradition im progressiv-humanistischen Denken (bei Herder, bei Lessing, Kant und anderen). Es geht also um Behutsamkeit und klare Standpunktbestimmung gleichermaßen, um Elemente einer umfassenden geistigen Kultivierung.

Ein weiteres Problem:

Es ist zunächst verhältnismäßig einfach, ein sozialistisches Persönlichkeitsideal in allgemeinen Merkmalen zu formulieren, – aber wie wird es realisiert? Die für die weitere Stärkung des Sozialismus so notwendige Steigerung und effektive Nutzung des Leistungsvermögens der Menschen setzt bekanntlich eine kluge und zielgerichtete Politik zur Entwicklung der vielfältigen Anlagen und gesellschaftlichen Beziehungen der Individuen voraus. Das heißt einerseits, daß die Menschen entsprechend ihren Anlagen und Talenten, ihren Begabungen und Interessen eine umsichtige Förderung ihrer Leistungsfähigkeit erfahren und sich entsprechend ihrer Bereitschaft zum Leistungseinsatz gesellschaftlich anerkannt sehen, zum anderen, daß die kollektiven Beziehungen, in denen die Individuen stehen, kultiviert werden, daß die Persönlichkeit entsprechend ihrer Leistungsstärke, ihren Interessen und Befähigungen eingesetzt wird. Das Prinzip der sozialistischen Phase der kommunistischen Gesellschaft lautet daher nicht schlechthin „Jedem nach seinen Leistungen“; dem ist vorausgesetzt: „Jeder nach seinen Fähigkeiten“.

Eine abstrakte Handhabung des sozialistischen Persönlichkeitsbildes würde die Reichhaltigkeit, aber auch die Kompliziertheit der Individual- und Kollektiventwicklung übergehen. In diesem Rahmen hatte die Formulierung eines anspruchsvollen Persönlichkeitsbildes zunächst eine wichtige Funktion; es ist Ausdruck des Niveaus unserer sozialistischen Gesellschaft und [46] zugleich ein objektives gesellschaftliches Bedürfnis, daß sozialistische Persönlichkeiten an anspruchsvollen Kriterien gemessen werden. Leistungsstärke ist gefordert (in der Wissenschaft möglichst mit Spitzenleistungen), ein entwickeltes gesellschaftliches Bewußtsein, Verantwortungsgefühl und Engagement für alle Belange des gesellschaftlichen Lebens, ein hohes Maß an Bereitschaft zu kollektiver Arbeit, ein klarer Klassenstandpunkt usw. Die Frage, welche Bedeutung solche „Idealbildung“ und ihre normative Handhabung für den sozialistischen Fortschritt haben, wird in letzter Zeit breiter und differenzierter diskutiert und bedarf sicher noch weiterer Forschungen. So wird von manchen Autoren zu Recht davor gewarnt, solche Maßstäbe wie abstrakte Ideale an die Menschen heranzutragen und daraus vielleicht sogar den „Wert“ des einzelnen Menschen und seiner Arbeit für die Gesellschaft ableiten zu wollen, ohne die konkreten Entwicklungs- und Lebensbedingungen, aber auch die sehr unterschiedlichen Anlagen und Befähigungen zu beachten.⁵ Entscheidend für die Lebenskraft unserer Gesellschaft, ihren realen Humanismus ist gerade die Entwicklung dieses neuen Reichtums: die Menschen als wahre Subjekte der Geschichte zu fördern und zu fordern und ihnen ihre geschichtsgestaltende Kraft bewußt zu machen.

Ein zweites Problem: Es kann sich in der gesellschaftswissenschaftlichen Forschung nicht nur darum handeln zu untersuchen, wo auf der Seite der Individuen die ungenutzten Möglichkeiten bei der Realisierung der Fähigkeitsentwicklung, der sozialistischen Demokratie usw. liegen – wobei sicher diese Möglichkeiten noch nicht ausgeschöpft werden! Auch das System sozialistischer Verhältnisse, insbesondere der demokratischen Einrichtungen, muß ständig vervollkommenet und die Arbeit der gesellschaftlichen Organe *mit den Menschen* verbessert werden. Dies bedeutet Überwindung überholter eingefahrener Praktiken, Kampf gegen Bürokratie und Herzlosigkeit, Entwicklung neuer Formen der kollektiven Arbeit usw. Ich komme hier nochmals auf das schon diskutierte Problem zurück, warum sich auch unter sozialistischen Bedingungen Menschen gleichgültig verhalten, sich mehr als Ausführende denn als Mitgestaltende fühlen und daher notwendig interesselos bleiben. Das liegt doch nicht nur [47] am Versagen des einzelnen Individuums, wir sehen vielmehr einen schwierigen objektiven Entwicklungsprozeß der Einbeziehung der Menschen entsprechend den schon geschaffenen Möglichkeiten, aber auch der Weiterentwicklung der gesellschaftlichen Formen. Ich rede hier keineswegs einer abstrakten „Systemkritik“ das Wort – eine solche wäre verantwortungslos und ignorantenhaft angesichts der großen Anstrengungen und Erfolge der Politik unserer Partei und unseres Staates zur Entwicklung der sozialistischen Demokratie. Es geht vielmehr darum, den Entwicklungsprozeß unserer Gesellschaft allseitig zu sehen und nicht in ein abstraktes Moralisieren gegenüber den Menschen

⁵ Vgl.: [Irene Dölling: Naturwesen – Individuum – Persönlichkeit, Berlin 1979](#), S. 132; Susanne Hahn, Achim Thom: Sinnvolle Lebensbewahrung – humanes Sterben, Berlin 1983, S. 24-26.

zu verfallen. Auch die Gestaltung gesellschaftlicher Prozesse erfordert Experimente, Schöpfertum und Risikobereitschaft. Hier wurde auf Tendrjakows Darstellung einer konfliktvollen Situation in seiner Erzählung „Drei Sack Abfallweizen“ aufmerksam gemacht. Dort wird wirklich eine konfliktvolle Situation geschildert, deren Auflösung im humanen Sinne mindestens zweierlei einschließt: einmal die Befähigung, neuartige Situationen und sich eröffnende Möglichkeiten und Anforderungen zu erfassen und perspektivisch tragfähig zu entscheiden; zum anderen die Risikobereitschaft, sich mit eingefahrenen Verhaltensweisen und Praktiken auseinanderzusetzen. Es kommt wohl weniger darauf an, mit Konflikten leben zu lernen (dies mußten Menschen schon immer), als vielmehr: Konfliktlösungen im progressiven Sinne aufzufinden und durchzusetzen.

Eine letzte Bemerkung. Da ich hier als Philosoph vor Ihnen stehe, will ich zuletzt eine Frage aufwerfen, die ganz unmittelbar zu den Aufgaben des Philosophen gehört: Ich halte es für notwendig, unser eigenes philosophisches Verständnis der historischen Prozesse ständig selbstkritisch zu prüfen, um in den Grundproblemen des Geschichtsverständnisses keine undialektische, einseitige, einengende Darstellung zuzulassen. Das ist wichtig wegen unserer eigenen Kooperationsfähigkeit im System der Wissenschaften. Nach meiner festen Überzeugung bedarf es in der philosophischen Forschung und Propaganda einer *reichereren* Darstellung der gesellschaftlichen Prozesse; die *Totalität der menschlichen Tätigkeits- und Aneignungsformen* ist theoretisch zu erfassen. In unseren bisherigen Darstellungen [48] des historischen Materialismus (soweit es sich nicht um Monographien zu bestimmten, konkretisierten Themen handelt, sondern um grundlegende systematisierende Darstellungen) werden bestimmte wichtige Aspekte der menschlichen Tätigkeit und Aneignung der Welt bisher noch unzureichend und kaum organisch ins theoretische Begründungsgefüge einbezogen. Das betrifft Aspekte wie: Wertungen und Interessenbezogenheit des Denkens und Handelns, Sinngebung in der Entwicklung von Strategien der geschichtlich agierenden Subjekte, das Moment der Moral oder (im umfassenderen „Hegelschen“ Sinne) des Sittlichen der geschichtlichen Handlungen und auch die ästhetische Aneignung. Eine der weltanschaulichen Grundfragen, die dabei tiefer zu durchdenken sind, ist das Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit. Ohne aber die Bedingungen und Möglichkeiten von Freiheit – als entwickelte Rationalität, als Einsicht in die Notwendigkeit, aber auch als Einbringung von Schöpferischem, Spontanem, nicht Vorausgesehenem und Experimentellen, – ohne also die ganze Dimension des Freiheitsbegriffs ausreichend zu erfassen, können wir die geschichtlichen Prozesse nicht wirklich in ihren widersprüchlichen Abläufen und als vielfältige Potenzen enthaltende Vorgänge begreifen.

Die marxistisch-leninistische Freiheitsbestimmung reduziert sich nicht etwa auf „Einsicht in die Notwendigkeit“ im Sinne einer schicksalhaften Gegebenheit, eines mechanisch wirkenden Determinationsgrundes menschlichen Handelns. Ein solches schnelles Fertigwerden mit der Bestimmung der Freiheit wäre eine verballhornte Hegelei. Freiheit ist Einsicht in eine dialektisch wirkende Notwendigkeit, deren Wirkungsbedingungen durch das Handeln der Menschen wesentlich mitbestimmt werden können – sicher nicht willkürlich, nicht in Ignoranz oder Verletzung allgemeiner Gesetzmäßigkeiten der Natur und Gesellschaft, aber doch mit einem weiten Raum für schöpferisches und variierendes Handeln; und immer werden auch Interessen, Wertungen, Sinngebungen in diesen Prozeß eingebracht. In einer planvoll und kollektiv geleiteten kommunistischen Gesellschaft gelingt das freilich in weit größerer Dimension als in durch Spontaneität gekennzeichneten, vorkommunistischen Gesellschaftsformationen, denn kollektive Entscheidungs- und Hand-[49]lungsmöglichkeit ist potenzierte Freiheit. Würden die Menschen nicht letztlich in diesem Sinne ihre Geschichte selbst machen können, so wäre freilich das Wort Humanismus (also jede den Menschen zum Maßstab nehmende Wert- und Idealsetzung) inhaltslos. Würde das Wirken gegebener Gesetzmäßigkeiten zum Fetisch erklärt, müßte der Philosoph folgern, daß er nur Gegebenes beschreiben könne, – das aber wäre das Ende der Philosophie. Es würde dann – um mit Kant und Hegel zu sprechen – die Rationalität verengt auf „Verstandeserkenntnis“, nicht zu entwickeln wäre das wesentlich philosophische Totalitätsdenken, welches *Vernunft* ist. Es würde dem Philosophen kein entsprechender Gegenstand zugestanden. Die Totalität der Dialektik von Notwendigkeit und Freiheit würde nicht begriffen. Sicher hat Marx zunächst die Einsicht in die Notwendigkeit der Prozesse als Element der Wissenschaftlichkeit

hervorgehoben, niemals aber hat er damit geleugnet, daß Einsicht in eine dialektisch aufgefaßte Notwendigkeit zugleich Freiheit der Subjektivität als Element und Korrelat dazu einschließt. Will eine Theorie wirklich Wissenschaft von der Gesellschaft sein, so muß sie diese objektive Dialektik reflektieren und somit auch die Rolle der Menschen, ihrer Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten, ihrer Zweck- und Sinngebungen in diesem Prozeß, denn die Menschen sind in der Geschichte keine Marionetten an den Fäden einer schicksalhaft (fatalistisch) wirkenden Notwendigkeit. Sie sind es nicht einmal dort, wo sich, wie in den vorkommunistischen Gesellschaftsformationen, die Notwendigkeit spontan und blind durchsetzt, und sie sind es erst recht nicht in einer auf planvollem, zweckmäßigem und sinnvollem kollektivem Handeln beruhenden kommunistischen Gesellschaft.

Nur in der Beachtung der subjektiven, aktiven Seite hat Philosophie die Legitimation von Wertungen (Interpretationen) geschichtlicher Entscheidungen und Handlungen, nur so kann Geschichte als Feld der Erfahrungen auch kritisch und selbstkritisch genutzt werden: als Eröffnung eines reichen Feldes menschlicher Möglichkeiten. Die historisch-materialistische Geschichtsauffassung ist damit *wissenschaftlich erklärend* und *wertend* zugleich; sie ist kein Vorschreiben von Rezepten, sondern weltanschauliche Orientierung und Methode, Anleitung zu [50] einem Handeln, das in jedem Falle schöpferische Initiativen der Menschen erfordert.

Plenarbeitrag auf der internationalen Konferenz vom 11.-13. Dezember 1984 der Sektion Germanistik der KMU