

1. Philosophiegeschichtsforschung als problematisches Feld

In der historischen Forschung (auch in der philosophiehistorischen) erschien es oft plausibel, sich in eine vergangene Zeit und ein vergangenes Denken „hineinfühlen“ zu wollen, wie es die Traditionslinie des Historismus für sich in Anspruch nahm. Aber die damit befolgte Absicht, sich der historischen Wahrheit so am weitesten nähern zu können, beruht auf einem gewissen Grad von Bewußtlosigkeit über den wirklichen Vorgang bei solchen Forschungen: Immer wird dabei von der eignen zeitbedingten Interessiertheit und Sichtweise abstrahiert, die aber unterschwellig stets vorhanden ist.

Es ist also Selbsttäuschung, wenn der Philosophiehistoriker meint, er könne sich bei der Beschäftigung mit einer früheren Philosophie absolut in den Geist der Zeit und in die historische Bedeutung, die der jeweilige Philosoph seinem Text einprägen wollte, hineinversetzen. Bekannt ist ja, welche sarkastische Antwort der Famulus Wagner von Dr. Faust erhielt, nämlich, dass der Geist vergangener Zeiten uns im Grunde „ein Buch mit sieben Siegeln“ sei: „Was ihr den Geist der Zeiten heißt, das ist im Grund der Herren eigner Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln.“ Man mag dieses niederschmetternde Urteil über die Unmöglichkeit historisch gerechter Interpretation der Verzweiflung des Dr. Faust bei seiner Wahrheitssuche anlasten, – ein großes Problem bleibt es immer, dass unsere eigene zeitbedingte subjektive Beschaffenheit eine gewollte oder auch unbewußte *Aktualisierung* bei unserer Auswahl und Interpretation erzeugt, durch die eine Distanz und sogar teilweise Unzugänglichkeit zur Vergangenheit entsteht.

Aber gerade in der Herausarbeitung von aktuellen, *uns selbst* somit angehenden Problemsichten und Lösungsversuchen der Denker der Vergangenheit besteht der ganze Sinn unserer Tätigkeit. Und umgekehrt: [183] würde das geistige Material, welches wir einer Analyse und Wertung unterziehen wollen, nicht über die damalige Zeit Hinausweisendes enthalten und bewußt auch auf Zukunft orientiert sein, wäre ein lebendig Halten von Traditionen von keinem wirklichen, uns selbst betreffenden Interesse. Hier liegt also das Problem verborgen, wie wir, die wir von einer ganz anderen historischen Praxis und Sichtweise geprägt sind, uns dennoch den Philosophien der Vergangenheit mit historischer Akribie und mit sinnvollen eignen Methoden und Fragestellung nähern können, um diesen Gedankenreichtum und diese „Denkerfahrungen“ für uns zu erschließen.

So sollte philosophiehistorische Forschung zwar bei der Analyse früherer philosophischer Konzepte und Systeme die diesen zugrunde liegenden (authentischen) historischen Lebens- und Denkerfahrungen nachvollziehen wollen, eben nicht in beliebiger, sondern in möglichst annähernder, durch semantische und Textanalysen gestützter Weise. Der Forscher sollte sich aber auch klar darüber sein, dass er durch seine eignen Fragestellungen und Methoden und durch seine Wertungen die Aussagen über Inhalte und Bedeutungen einer Philosophie wesentlich mit gestaltet. Dies hat in der aktuellen Debatte seinen eignen Reiz, birgt aber zugleich die Gefahr von höchst subjektiven Deutungen, die es eigentlich zu vermeiden gilt. Der Philosophiehistoriker hat auch nicht die Aufgabe, in der Manier eines Beckmesser über „wahr“ oder „falsch“ zu entscheiden und die Wahrheit in dogmatischer Absicht wie eine sauber geprägte Münze darzubieten, die man nur einstreichen muss! Dass das nicht möglich ist, vermerkte schon Lessing und wiederholte Hegel. Das Ausgraben von Wertvollem, Anregendem und oftmals auch Verschüttetem in der Geschichte des Philosophierens, die ihrem Charakter nach wesentlich Problemgeschichte ist und keine „Ansammlung wahrer Aussagen“, darf also nicht szientistisch verengt gesehen werden; – es ist zugleich ein Werten und Akzente setzen und hängt von der Sichtweise, der Problematisierungs- und Kritikfähigkeit, sowie vom methodischen Niveau der Philosophiehistoriker ebenso ab wie vom ausgewählten Material. Die Bedeutung philosophischer Texte im Strome menschlicher Lebens- und Denkerfahrungen, im Ringen um Werte für menschliche Beziehungen und für Handlungsmöglichkeiten konstituiert der Forschende in seiner Interpretation gewissermaßen mit. Er arbeitet die Texte für sich und seine Zeit auf; – es sei denn, er benutzt sie bloß als „akademische Übung“. Letzteres wäre wenig aussagekräftig, da eben nicht vom *Zusammendenken von Historizität und Aktualität* geprägt. Vor allem sollte man vermeiden, die Geschichte der Philosophie wie einen Steinbruch zu benutzen, aus dem man das angeblich Brauchbare [184] entnimmt und zusammenkittet. Dies wird allzu oft getan, zumindest als möglich und notwendig erachtet. Dabei

werden oftmals die ganz andersartigen Konzepte und die Methoden der Denker in ihren wesentlichen Differenzpunkten nicht beachtet. Zum Schutze vor Subjektivismus des Urteilens und vor kritikloser Übernahme von gängigen Interpretationen erwies sich mir in meinen Forschungen über Kant und Marx die Analyse der Genesis (des Werdens) dieser Theorien als höchst wichtig. Bei diesen Bemühungen verdanke ich unserem Jubilar, dem ich seit Ende der fünfziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, über drei Jahrzehnte, kollegial und freundschaftlich verbunden war, so manche Anregung.

Diesen nach meiner Erfahrung unverzichtbaren methodologischen Aspekt, die Analyse der Genesis einer Theorie, sollte jeder gründlich arbeitende Philosophiehistoriker „verinnerlicht“ haben, um den wahren Ausgangspunkt, die Motivation und die reale Problemlage für einen Denker, aber auch die wichtigen Schritte in dem Begründungszusammenhang seiner theoretischen Ergebnisse in ihrer Logik und auch in ihrer Methode zu erfassen. Wird ein bedeutendes philosophisches Werk, welches erst das Resultat eines langen Prozesses des Arbeitens und Nachdenkens über eine Vielzahl von Gebieten ist, isoliert betrachtet und interpretiert, unterliegt der Philosophiehistoriker leicht einer vereinseitigenden Ableitung der Problematik dieses Werkes. Aus eigener Erfahrung in der Forschung sei hier als ein Beispiel Kants „Kritik der reinen Vernunft“ genannt, die oft isoliert von ihrem Werden Gegenstand der Untersuchung wurde und wird, und die oft als bloße Erkenntnistheorie und rein ideengeschichtlich aus bloß erkenntnistheoretischem und logischem Quellenmaterial, aus der Newtonschen Physik und ihrer Methode etc. interpretiert wird, anstatt auf den komplexen Umkreis der Arbeitsgebiete Kant, seiner vielseitigen Denk- und Lebenserfahrungen und auch auf die Fragen zu achten, die der Denker in seiner Interessiertheit an spezifischen Problemlösungen an das vorliegende Ideenmaterial stellt. Der auf eine gründliche Textanalyse gestützte, möglichst genauen Nachvollzug der Arbeitsschritte bei der Gestaltung einer Theorie ist dennoch nur als Annäherung an den Denker und das Flair, den „Geist“, einer vergangenen Zeit möglich. Aber gerade deshalb ist es außerordentlich wichtig, dass philosophiehistorische Forschung und Interpretation das Werden einer Theorie berücksichtigt. Die Philosophie spiegelt die Zeiterfahrung und den Charakter der philosophierenden Persönlichkeit in einer Unmittelbarkeit wider, wie sonst kaum ein Bewußtseinsphänomen, ähnlich der Literatur und Dichtung. Ist sie doch die spezifische Weltsicht eines *σοφός*, und so erscheint die Geschichte des Philosophierens wesentlich subjektiv bestimmt und diskontinuierlich. Daher hatte Kant von einem [185] Trümmerhaufen gesprochen, auf dem jede neue Philosophie ihr System aufbaue, und empfohlen, lieber philosophieren zu lernen, als eine bestimmte Philosophie.

Dennoch hat die Geschichte des Philosophierens auch eine universalgeschichtliche Dimension; Fragestellungen, Methoden und auch Ergebnisse werden über Generationen und Kulturkreise weitergetragen. Vornehmlich Hegel betonte den widersprüchlichen Zusammenhang von Diskontinuität (Philosophie als „Zeit, in Gedanken gefaßt“) und zugleich Kontinuität, Fortschreiten der Vernunft zu einer von ihm als System des Absoluten verstandenen universelle Ontologie der Welterkenntnis. Aber nicht nur das Resultat, sondern die Ausführung, der historische Weg dorthin, sei zu untersuchen, um das Ganze in seinem Werden, seiner Lebendigkeit zu erfassen. Orientiert an seiner Leitidee, die Arbeit der geschichtlich sich entfaltenden Vernunft in den philosophischen Systemen von den Anfängen bis zur Gegenwart aufzuspüren, also ein „vernunfttheoretisches Konzept“ zu realisieren, wurde Hegel zum eigentlichen Begründer einer universellen Darstellung der Philosophiegeschichte.

Diese Grundidee Hegels griff der junge Karl Marx in seiner Dissertation auf, als er – noch Hegelianer, wenn auch auf sehr eigenständige Weise¹ – daran ging, das System des Epikur aus seinen Fragmenten zu rekonstruieren. Damals wird – gleichsam noch hegelianisch – von einem „stumm fortwirkenden Maulwurf des wirklichen Wissens“ gesprochen, den es „von dem geschäftigen, exoterischen, sich mannigfach gebärdenden phänomenologischen Bewußtsein des Subjekts, daß das Gefäß und die Energie jener Entwicklung ist“², zu trennen gelte, ein notwendiges *kritisches Moment* bei der Darstellung einer historischen Philosophie. Später, als Marx keine Weltvernunft mehr wirken sieht, sondern die Bewußtseinsphänomene als Produkte eines jeweiligen Entwicklungsstandes einer

¹ Siehe Martina Thom: Dr. Karl Marx – Das Werden der neuen Weltanschauung. Fünfte Vorlesung: Die Doktordissertation. Berlin 1986. S. 106–163.

² Karl Marx: Hefte zur epikureischen Philosophie. In: Karl Marx/Friedrich Engels – Gesamtausgabe (MEGA) IV/1. S. 137.

widersprüchlichen Praxis der Menschen und als ständig Widersprüchen, Verkehrungen und Subjektivismen unterworfen begreift, ist das kritische Moment der Analyse und Interpretation auf eine neue Grundlage gestellt und um so bewußter gehandhabt.

Mit diesem Entdecken des praktischen Lebensprozesses als Grundlage aller Bewußtseinsproduktion wird die Praxis selbst als der wesentliche konstitutive Faktor all unserer geistigen Bemühungen begriffen, seien [186] es nun die vergangenen praktisch-gesellschaftlichen Bedingungen bei der Erarbeitung eines Systems, welches wir untersuchen, für den vergangenen Denker, – sei es für uns als Philosophiehistoriker bei der Auswahl, Methode und Wertung einer Philosophie unser eignes praktisches Umfeld und Interesse. Die Praxis selbst ist, wie der Literaturhistoriker Robert Weimann einmal treffend bemerkte, eine „hermeneutische Instanz“.

Ein weiterer, übergreifender Aspekt philosophiehistorischer Arbeit wird nämlich oftmals gar nicht bewußt wahrgenommen: In der Regel findet diese Forschung nicht nur im Rahmen des Philosophie-rens selbst statt, also einer apart aufgefassten Sphäre, und sie hat zum Gegenstand nicht nur eine Philosophie, so sehr der Forscher natürlich die philosophischen Systeme auch in ihrem aparten terminologischen und systematischen Gewand kennen und respektieren muß. Aber darüber hinaus ist die philosophiehistorische Forschung und Interpretation auch an universalgeschichtlichen Aspekten interessiert und auf die Ganzheitlichkeit einer gesellschaftlichen Entwicklungsstufe gerichtet, in der ein philosophisches System entstanden ist. Wenn man so will, ist der Philosophiehistoriker nicht „nur“ selbst ein Philosoph bzw. wenigstens ein Kenner der Philosophie, er ist eben auch Historiker. Und in diesem Zusammenhang ist er, ob ihm das bewußt ist oder nicht, selbst von einer Geschichtsauffassung in seiner Arbeit bestimmt, die notwendig auch sein Credo für die Einordnung und Bewertung der gesellschaftlichen Gegenwart ist, in der er sich bewegt.

Soweit ich für unseren Jubilar und mit Sicherheit für mich sprechen kann, ist es die historisch-materialistische Geschichtsauffassung von Marx, welche uns eine allgemeine Leitidee für unsere eigne bewußte Einordnung in die Gegenwart bietet und somit für die Fragen, die uns bei der Forschungstätigkeit bewegen, aber auch für die Einordnung philosophischer Systeme, d. h. des ausgewählten Gegenstandes der Forschung. Ich schätze aus aktuellem Interesse die Marxsche Analyse des gesellschaftlichen, praktischen Lebensprozesses deshalb hoch ein, weil sie die Methode an die Hand gibt, die es erlaubt, nicht nur den Aspekt der Fortschritte in Problemsicht und -lösung in den philosophischen Systemen zu bewerten, somit den bleibenden Gewinn einer Philosophie, sondern auch die „Mysterien“ der Theorien zu erklären. Denn von Mysterien wimmelt es nicht nur im Alltagsbewußtsein oder bezüglich religiöser Mystifikationen, sondern auch im philosophischen Denken (nicht nur der Vergangenheit!). Hinzu kommt, dass in unserer „Mediengesellschaft“ Mysterien gezielt produziert werden; sie könnten freilich auch bei entsprechendem Interesse in einer Weise dechiffriert werden, dass [187] Massen von Menschen erreicht werden können. Entsprechend dem Charakter unseres gegenwärtigen Gesellschaftszustandes scheint dieses letztere Interesse nicht sehr ausgeprägt zu sein. Aber so sehr ich in meinem Leben auch desillusioniert wurde, was die Möglichkeit vernünftiger Aufklärung betrifft, so halte ich diese doch, in geschichtlicher Dimension betrachtet, für unabdingbar für die Kulturentwicklung.

So hatte und hat die Gesellschaftstheorie von Marx für mich selbst in meiner Arbeit eine fundamentale Bedeutung; ihre Akzeptanz liegt für mich einzig im wissenschaftlichen Interesse und ist von einer politischen Konjunktur oder Krise bzw. momentaner ideologisch verfremdeter Interessiertheit bei der Bewertung nicht abhängig. Die Bedeutung der theoretischen und methodologischen Ergebnisse von Marx liegt gerade darin, dass sie sich nicht in aparter Philosophie darstellen, obgleich sie philosophische Implikationen als tragendes Element enthalten, sondern darin, dass hier ein völlig neuartiges Theoriengefüge vorliegt, als ein „Leitfaden“ (wie Marx sich selbst im Vorwort „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ ausdrückt), welcher geschichtliche, ökonomische, politische und bewußtseinskritische Untersuchungsebenen zusammenschließt, aber auch durchaus ethische Maßstäbe für wahre Humanität bei der Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse setzt. In solchem, die Selbstgestaltungsfähigkeit der Menschheit betonender Weise, nannte Antonio Gramsci den Marxismus den „vollendeten Humanismus“. Dem schließe ich mich an.

2. Einige Bemerkungen zu unserer eigenen Geschichte der Marx-Interpretation

Für uns war als marxistisch orientierte Philosophiehistoriker die historisch und textanalytisch möglichst genaue Analyse der Entstehung und weiteren Ausarbeitung dieses komplizierten Theoriegefüges bei Marx und Engels in der Ausbildungs- und Forschungstätigkeit an unserer früheren Leipziger Einrichtung besonders wichtig, konnte doch so auf überzeugende Weise die dogmatische Verformung des Marxismus nachgewiesen werden. Die Habilitationsschrift von Helmut Seidel zum Thema „Philosophie und Wirklichkeit – Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie“ war ein erstes großes Ergebnis einer damals schon länger dauernden Diskussion im Bemühen um ein authentisches (genuines) Marx-Verständnis, deren komprimiertes Resultat 1966 in dem Artikel „Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. Zur Neuherausgabe des Kapitel 1 des 1. Bandes [188] der Deutschen Ideologie von K. Marx und F. Engels“ erschien, gemeinsam mit einem Einführungsartikel der Editoren und einer Neufassung des Textzusammenhanges eines Teils der Manuskripte.³ Nicht nur implizit, innerhalb der Darstellung des theoretischen und methodischen Begründungszusammenhanges der Arbeitsschritte von Karl Marx und Engels bis 1845/1846, sondern explizit, in der begründeten Ablehnung des im dogmatischen Marx-Verständnisses üblichen metaphysisch-ontologischen Systemaufbaus von Dialektischem Materialismus als angeblich übergreifende und begründende Ebene gegenüber dem „Teilbereich“ Historischer Materialismus hatte Helmut Seidel damals ein verkehrtes, in die Metaphysik ableitendes Interpretieren des „Marxismus“ kritisiert. In mutiger Weise und keineswegs „innerhalb der Staatsphilosophie“, (wie nach der „Wende“ in fragwürdiger Verehrung mitunter formuliert wurde) hatte er für ein *authentische* Marx-Verständnis plädiert, indem er die Kategorie der *Praxis* als den Ausgangspunkt und die Zentralkategorie des Marxschen Denkens behauptete.

In welchem Maße er ein unerwünschtes Politikum aufstellte, welches ein Verdammungsurteil durch eine Serie von Gegenartikeln aus den Berliner ideologischen Hochburgen heraufbeschwor, war ihm und uns wohl zunächst nicht in aller Konsequenz bewußt. Immerhin wurde an unserer Einrichtung eine tolerantere Haltung praktiziert, zumal diese Interpretation für alle, die sich mit der Entwicklung des Denkens von Karl Marx befassten, plausibel und die wesentlich richtige Darstellung war. Daher gab es auch in keinem folgenden Zeitpunkt eine Abkehr davon, auch wenn sich unsere Bereitschaft, sofort beistehende Artikel zu schreiben, wegen der Zensurverhältnisse als nicht realisierbar erwies. Wir waren alle ziemlich empört über das Vorgehen in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“. Klaus Gößler und ich, wir waren neben Peter Ruben die ersten, aber leider vor der „Wende“ wohl auch die einzigen, welche das „Praxis-Konzept“ von Helmut Seidel verteidigten und die Argumentation und das Philosophieverständnis seines Kontrahenten Rugaro Otto Gropp in Veröffentlichungen zurückwiesen.⁴ An der Sektion selbst, im Ausbildungsprozeß und auf dem Gebiet der philosophiehistorischen Forschung und Publikation, gab es niemals eine Abkehr vom Bemühen um eine genuine Interpretation des Marxschen theoretischen Ausgangspunktes. Ich kann das vor allem für mich behaupten, die ich 1966–1968 einen zweijährigen Seminarkurs im Bereich Kultur-[189]wissenschaften über einen einheitlichen historischen Materialismus hielt. Helmut Seidel und Frank Fiedler hatten bereits einen entsprechenden Vorlesungskurs für das erste Studienjahr Philosophie aufgebaut, der aber, soviel ich weiß, nur einmal gehalten werden konnte. Jahre später noch gab es mehrmals Bemühungen (u. a. von seiten der Erkenntnistheoretiker unter Leitung Dieter Wittichs und von einer Studentengruppe), den Ausbildungsprozess in Berücksichtigung der Bedeutung der historisch-materialistischen Verständnisse der Rolle der Praxis sinnvoller aufzubauen, ähnliche Bemühungen gab es, wie mir Hans Martin Gerlach kürzlich wieder in Erinnerung rief, von seiten von Philosophen in Halle. Dies scheiterte immer wieder an der Borniertheit übergeordneter Stellen und auch so mancher Kollegen.

Das Begreifen des wirklichen Ausgangspunktes und das Entfalten eines historisch-materialistischen Denkens durch Marx, später gemeinsam mit Engels, war eigentlich für jeden, welcher die Entwicklung dieser Theorie sorgfältig untersuchte, folgerichtig. Helmut Seidel betonte in seinem Artikel „35

³ Siehe Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 14. Jahrgang. Berlin (1966) Heft 10.

⁴ Siehe Klaus Gößler/Martina Thom: Die materielle Determiniertheit der Erkenntnis. Studien zur Erkenntnistheorie. Berlin 1976. S. 117–119.

Jahre danach – Erinnerungen“, dass die Differenz „... zwischen der Marxschen Denkweise und der etablierten, wesentlich von Stalins Schrift ‚Über den dialektischen und historischen Materialismus‘ geprägten Denkweise...“ vielen auffiel und dass es nicht wenigen Studenten so ging wie ihm, nämlich „... daß sie nicht durch die Lehrbücher, sondern durch das Studium der Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie in ihr Wesen eingeführt wurden.“⁵

Wie mußte es da erst jemanden wie mir gehen, die ich auf diesem Gebiet seine enge Mitarbeiterin war und schon von der ersten Assistentenwoche (September 1959) an Vorlesungen und Seminare zur Geschichte der Theorie von Marx hielt, mich dabei nicht auf Sekundärliteratur verlassend, sondern im ständig neuen Durchdenken der Texte, und die ich auch an den Diskussionen um Helmut Seidels Manuskripte zur Habilitationsschrift beteiligt war. Dies war für mich natürlich von großem Gewinn und Interesse, auch wenn ich zunächst nicht zu Marx weiter arbeitete, sondern ab 1964 begann, meine Habilitation über Kants Erkenntnistheorie zu erarbeiten, entsprechend der damals unter Alfred Kossings Direktion einsetzenden Schwerpunktforschung zu dieser Problematik, an der sich alle Fachbereiche beteiligen sollten. Das Aufgabengebiet war umfangreich, aber die Themen ergaben interessante Analogi-[190]en. Kant und Marx sind beide große Denker, welche eine metaphysische Ontologie ablehnten, der erstere, indem er „Philosophie als Menschenkenntnis“ entwickelte (so nannte ich auch meine Habilitationsschrift), eine transzendentalphilosophische Anthropologie, – der andere, indem er den gesellschaftlichen praktischen Lebensprozeß der Menschen zum „Einstieg“, und mehr noch, zum ausschließlichen Gegenstand seines Wissenschaftssystems erklärte.

Ab 1970 übertrug man mir die Lehrveranstaltungen zur Geschichte der Theorienentwicklung bei Marx, die ich zwanzig Jahre lang hielt, später führte ich noch Vorlesungen und Seminare zur Dialektik im „Kapital“ ein. Auf die sogenannte 2. Praxisdiskussion wurde beim Thema „Thesen über Feuerbach“ jedes Jahr explizit in Verteidigung von Helmut Seidels Auffassung eingegangen. Implizit erläuterte ich freilich immer im gesamten, zwei Semester umfassenden Kurs den realen Ausgangspunkt von Marx und seine Entfaltung in diesem Sinne, war es doch auch meine Überzeugung. Helmut Seidels Habilitationsschrift zog ich dazu nicht direkt heran; aber freilich hatte ich die Diskussion um Manuskriptteile im Vorfeld miterlebt und mich daran beteiligt. In diesen Jahren nach 1967 war ich zunächst noch allzu sehr mit dem Einarbeiten in die klassische deutsche Philosophie beschäftigt, die eigentlich mein Hauptarbeitsfeld sein sollte, ebenso mit der Fertigstellung der Habilitationsschrift über Kant (1976), (auch mit Ausarbeitungen zum Praxisbegriff für die Erkenntnistheorie-Forschung – dieses Thema hatte ich übernommen.). Beim Lesen der 2001 veröffentlichten Thesen zu Habilitation von Helmut Seidel⁶ konnte ich dann erneut erfreut feststellen, dass tatsächlich immer eine große Übereinstimmung vorlag.

Den ehemaligen Mitarbeitern unserer damaligen Sektion müßte noch bekannt sein, wie in vielfältigen Publikationen und einigen Tagungen, auch in Zusammenarbeit mit den Erkenntnistheoretikern das Ringen um ein authentisches Marx-Verständnis die Atmosphäre an der Einrichtung mitbestimmte. Die von mir geleitete Forschungsgruppe, in der Studenten, Assistenten und Doktoranden zu Themen über Hegel, die Junghegelianer und Marx mitarbeiteten, war geradezu von der bewußten Absicht getragen, die dogmatische Marx-Interpretation zu widerlegen. Als das Manuskript des ersten Teils meiner Vorlesungen („Dr. Karl Marx – die Entstehung der neuen Weltanschauung“, 1986) zunächst von einem Gutachten einer zentralen Einrichtung wegen der *Gegenstandsbestimmung* der Marxschen Theorie, wegen der „Unterschätzung“ des Materialisten Feuerbach und wegen „mangelnder Auseinandersetzung“ mit der westlichen Marx-Literatur „strikt abgelehnt“ wurde (so wörtlich!), verdanke ich meinem damaligen Fachbereichsleiter, dass ich den Mut nicht verlor. Trotz weniger Kompromisse in den Formulierungen erschien das Buch so, wie ich es meinen Forschungsergebnissen nach verantworten konnte. Denn, um eine Bemerkung von Immanuel Kant zu adaptieren: Wer sich

⁵ Zum philosophischen Praxis-Begriff. Die „zweite Praxisdiskussion in der DDR“. Texte zur Philosophie. Heft 12. Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen 2002. S. 38 – Ich betrachte meinen Artikel hier als notwendige Ergänzung, z. T. auch Korrektur zu diesem Protokoll-Heft.

⁶ Siehe Zum philosophischen Praxis-Begriff ..., a. a. O. S. 165–192.

mit zwei großen Anti-Metaphysikern wie Kant und Marx über Jahre so intensiv beschäftigte, den ekelt vor jeder dogmatisierten und kanonisierten Metaphysik.

Es wäre freilich ein Problem unserer eigenen Geschichtsbewältigung weiter zu untersuchen: Wie und aus welchem Interesse kam es zu einer Dogmatisierung der Marxschen Theorie, die ja eben kein abgeschlossenes System darstellt, sondern ein ganz neuartiges, sich historisch entfaltendes, für weitere kritische Forschungen offenes Wissenschafts- und Methodengefüge? Denn ist nicht der *Dogmatismus* ein unsäglicher *Revisionismus* in Hinblick auf den authentischen Marxismus? Sicher hat bei dieser schrittweisen Umkehrung des Verständnisses eine große Rolle gespielt, dass der „Marxismus“ in kanonisierter Gestalt für die Massen zugänglicher erschien und quasi wie eine Religion brauchbar gemacht wurde. Das kulminierte in der Darstellung durch Stalin, denn bei dem scharfsinnigen Dialektiker Lenin findet sich solche Vereinfachung nicht, – höchstens in Ansätze in solchen Schriften, die von ausgesprochen propagandistischer Absicht geleitet wurden, wie „Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus“. Gewiß hat auch Plechanows philosophisches Konzept für das Mißverständnis der Marxschen Theorie als eine dialektisch-materialistische Ontologie eine Rolle gespielt.

Aber Friedrich Engels Spätwerke wie „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaften“ oder „Dialektik der Natur“, die oftmals als Zeugnis eines übergreifenden „Dia-Mat“ herangezogen wurden, sind damit völlig falsch gedeutet worden. Es wurde nicht ernsthaft wahrgenommen, dass Engels im „Anti-Dühring“ in der Abfolge der Problempunkte, die er kritisch untersucht, der chronologischen Darstellung Dührings folgt, der in seiner Schrift „Cursus der Philosophie“ (1875) vom „allumfassenden Sein“ ausgehend eine Welt-Metaphysik konstruierte. Es ist bekannt, dass Engels diese Rede glosiert und daraus hinweist, dass das Sein überhaupt eine offene Frage von der Grenze an ist, wo unser Gesichtskreis aufhört; dass die wirkliche Einheit der Welt, ihre Materialität, durch einen langwierigen geschichtlichen Aneignungsprozess durch Wissenschaften und Philosophie, im Prozess der „Veränderung der Natur durch den Menschen“ bewiesen wird etc. Dies alles war [192] bekannt, aber Konsequenzen gegen den dogmatisierten „Systemaufbau“ wurden nicht gezogen. Engels urteilte allerdings in geradezu extremer Weise über die Konsequenzen eines Ausgehens vom praktischen Lebensprozess: Er meinte bekanntlich, dass die modernen Wissenschaften den Gesamtzusammenhang der Dinge anstelle der Philosophie reproduzieren, dass es überhaupt keine Philosophie mehr geben werde, sondern nur „eine einfache Weltanschauung“. Die Philosophie sei hier also „aufgehoben“ in doppelter Weise, aufgehoben im Sinne von überwunden ihrer Form nach, im Sinne von aufbewahrt dem Inhalte nach. Von der Philosophie bleibe nur noch „... die Lehre vom Denken und seinen Gesetzen – die formelle Logik und Dialektik ...“ übrig. Alles andere gehe auf in die positiven Wissenschaften von Natur und Geschichte.⁷

Da hier die Ethik als eines der wichtigsten Gebiete der Philosophie nicht genannt wird, hat dies möglicher Weise dazu beigetragen, dem entwickelteren Marxismus (nach der Arbeitsphase von Marx an den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“) den Sinn für Moralität und Humanität abzusprechen. Charakteristisch dafür war der Strukturalismus von Louis Althusser. Aber auch in jüngster Zeit wird wiederholt der Standpunkt vertreten, dass die Marxsche Theorie keine Ethik, kein Verständnis für Moralität zuließe (so Oskar Negt in „Kant und Marx. Ein Epochengespräch“ 2002).

Im Folgenden will ich auf einige Probleme der Praxis-Auffassung von Marx eingehen, u. a. auch deshalb, weil Marx in den „Nach-Wende-Ideologien“ oft eine seltsame Kritik erfährt, – eine Kritik, welche das Prinzip der Historizität in der Forschung geradezu verletzt, und weil auch so mancher Ignorant ein wenig daran erinnert werden muß, dass es gerade an der Leipziger Einrichtung und in Zusammenarbeit mit der MEGA-Forschungsgruppe bei den Historikern ein Ringen um ein authentisches Marx-Verständnis gab.⁸ [193]

⁷ Siehe Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. In: Karl Marx/Friedrich Engels Werke Bd. 20. Berlin 1962. S. 24. – Dass allerdings die formale Logik nicht zu Philosophie gehört und eine eigene Wissenschaft darstellt, hat zuerst Immanuel Kant herausgefunden.

⁸ In einem Interview für die Zeitschrift der Universität Leipzig im Juli 2004 mit dem Titel „Denker im (ins) Abseits?“ äußerte sich der Direktor des Instituts Pirmin Stekeler-Weithofer zum Umgang mit Karl Marx. Man werde

3. Bemerkungen zur Historizität und Aktualität im Umgang mit Marx

Ein erstes Problem, welches viel diskutiert und in letzter Zeit wieder aufgeworfen wird: Hat Marx eine „Praxisphilosophie“ ausgearbeitet oder fehlt eine solche auf der Grundlage Marxscher Gesellschaftstheorie gar noch in wesentlichen Bereichen des Philosophierens – oder lag dies gar nicht in Marx' Intention?

Es sei daran erinnert: Schon Antonio Gramsci nannte die Theorie von Marx „Philosophie der Praxis“. Eine seiner wichtigen Äußerungen, wo er diese Bezeichnung gebraucht, sei hier zitiert. Sie sind m. E. von wesentlicher methodologischer Bedeutung für das Studium und die Interpretation vorliegender Theorien: „Die Frage nach den ‚Ursprüngen‘ des Denkens des Gründers der Philosophie der Praxis ist nicht gut gestellt worden; ein eingehendes Studium der philosophischen Bildung von Marx (und des allgemeinen philosophischen Milieus, das ihn direkt oder indirekt formte) ist sicher notwendig, aber nur als Prämisse zu einer weit wichtigeren Untersuchung über seine eigene ‚originale‘ Philosophie, die sich nicht in einigen ‚Quellen‘ und seiner eigenen Bildung erschöpft; vor allem muß seine schöpferische und konstruktive Tätigkeit in Betracht gezogen werden.“⁹

Diese Betonung der Originalität eines großen Denkers kann man nur unterstreichen! In der Beachtung der Persönlichkeit eines Denkers und seiner kreativen Fragestellung sehe ich ein wichtiges Prinzip philosophiehistorischer Forschung; dies haben wir in einem Artikel 1980 hervorgehoben, der dann allerdings sehr des „Revisionismus verdächtig“ erschien.¹⁰

Wenn man die Frage stellt, in welchen Sinne Gramsci von *Philosophie der Praxis* bzw. überhaupt von *Philosophie* gesprochen hat, so äußert sich in dieser Bezeichnung dessen Ringen um einen adäquaten Ausdruck für die Originalität des Arbeitsprozesses und seiner Ergebnisse bei Marx. Diese Frage ist auch heute keine unerhebliche oder scholastische; sie betrifft das Problem, wie *von einem marxistischen Boden aus und mit entsprechenden Methoden weiter gedacht und weiter gearbeitet* werden kann, – falls man das überhaupt in Anspruch nimmt!

[194] Gramsci selbst verstand unter Praxisphilosophie eine sehr *komplexe* Wissenschaft bzw. Gesellschaftstheorie, keine aparte Philosophie; er war bekanntlich darum bemüht, diese mit differenzierenden Begriffen weiterzuentwickeln. So fasste er Basis und Überbau mit dem Begriff „historischer Block“ zusammen, um davon andere gesellschaftliche Ebenen, so die ideologischen, abzuheben, und er warnte davor, die ökonomische Instanz als „einzige Wirklichkeit“ und „allein vorwärtstreibende Kraft“ der Geschichtsprozesse anzusehen. Ganz offensichtlich und mit großer Berechtigung wird aber von Gramsci mit dieser Bezeichnung „Philosophie der Praxis“ die bei Marx und Engels im historischen Materialismus implizit vorhandene *philosophische Leitidee des Verständnisses von der gesellschaftlichen Praxis als universeller Selbsterzeugungsakt der Menschheit und Aneignungsvorgang der Wirklichkeit durch die Menschen* hervorgehoben. Praxis ist also nicht bloß irgendein Tun, eine ein-dimensional gedachte Subjekt-Objekt(Gegenstand)-Beziehung; sie ist Rückwirkung und Veränderung bezüglich des Subjekts, welches aber nicht ein Einzelnes oder eine „Summe von Individuen“ ist, sondern es handelt sich um die Gesellschaft oder auch die Menschheit, die durch „ensembles der gesellschaftlichen Verhältnisse“ strukturiert ist, in dem die Menschen als die Subjekte agieren.

So könnte man Gramscis Bezeichnung der Theorie von Marx als *Philosophie der Praxis* als terminologische Hervorhebung eines völlig neuartigen theoretischen Verständnisses des gesellschaftlichen Lebensprozesses und als Betonung der Besonderheit der philosophischen Implikationen verstehen, als Akzentuierung des tragenden philosophischen Elements einer völlig neuartigen, wissenschaftlichen

selbstverständlich über diesen einflussreichen Denker Seminare halten. Hinsichtlich des früheren Umgangs mit Marx, auch mit Hegel und Nietzsche, behauptet er in geradezu beleidigender Weise, dass diejenigen, welche sich früher auf diese Autoren berufen hätten, „... kaum genügend gebildet waren, um die Texte mit Verstand und Urteilskraft zu lesen.“ Dass es an dem „beerbten“ Institut eine solide Marx-Forschung gab, ebenso bei der MEGA-Forschungsgruppe, wird natürlich nicht zur Kenntnis genommen. Universität Leipzig. Heft 4/2004.

⁹ Antonio Gramsci: Philosophie der Praxis. Frankfurt a. M. 1967. S. 183.

¹⁰ Siehe Wolfgang Bialas, Klaus Richter, Martina Thom: Marx – Hegel – Feuerbach. Zur Quellenrezeption in der Heranbildungsphase des Marxismus. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 28. Jahrgang. 1980. Heft 3. S. 331–345.

Gesellschafts- und Geschichtsauffassung: also eine „aufgehobene“ (im Sinne von „aufbewahrte“) Philosophie innerhalb eines Systems von Wissenschaften, – vornehmlich des Verständnisses der „tätigen Seite“, wie sie schon „abstrakt“ vom Idealismus entwickelt wurde (1. These über Feuerbach). Eine aparte Philosophie der Praxis über den Wissenschaften ist weder in Marx' noch in Gramscis Verständnis gewollt. Philosophie kann nach ihrem Verständnis in der Forschung nur „integrativ“ weiter entwickelt werden, was natürlich nicht ausschließt, dass man einzelne Bereiche gesondert darstellt.

Aber gerade wegen dieses möglichen Mißverständnis, es könne sich wieder nur um eine aparte, von den Wissenschaften getrennte Philosophie bei Marx halten, ist die Bezeichnung des gesamten Wissenschaftssystems als „Philosophie“ nicht im Sinne des Marxschen Verständnisses selbst und auch keine adäquate Orientierung für weitere Forschungsarbeit vom Boden des historischen Materialismus aus. Natürlich kann man [195] wieder „aparte Philosophie“ betreiben, und das ist ja immer wieder gemacht worden. Allerdings entfernt man sich dann von einem Weg, wie ihn Marx mit seiner Idee und späteren angestrebten Ausführung einer „Einheit der Wissenschaften“ beschritt.

Bereits in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ skizzierte Marx bekanntlich die Idee eines komplexen Wissenschaftssystems, – in enthusiastischer Aufnahme der Idee Feuerbachs von einer „Philosophie der Zukunft“ und zugleich in Ablehnung einer solchen Vorstellung, wie Feuerbach sie in Aufstellung seines Prinzips *homo homini Deus est* ankündigte, jedoch gar nicht entwickelte.¹¹ Marx erarbeitete gleichzeitig eine völlig anderes theoretisches Konzept: „Die Geschichte selbst ist ein wirklicher Teil der Naturgeschichte, des Werdens der Natur zum Menschen. Die Naturwissenschaft wird später ebenso wohl die Wissenschaft von dem Menschen, wie die Wissenschaft von dem Menschen die Naturwissenschaft unter sich subsumieren: es wird eine Wissenschaft sein.“¹² Die gesellschaftliche Wirklichkeit der Natur aber liege den Menschen in seinen produktiven Kräften und ihrer Vergegenständlichung in der Industrie vor Augen. Diese müsse als exoterische Enthüllung menschlicher Wesenskräfte begriffen werden: „... eine andere Basis für das Leben, eine andere für die Wissenschaft, ist von vornherein eine Lüge“.¹³

Von daher spannt sich der Bogen der Überlegungen bis hin zum 1. Band des „Kapital“, wo Marx seine Methode als ein interdisziplinär angelegtes Forschungsprogramm skizziert: Analog zu Darwins Entwicklung der Technologie der natürlichen Organe müsse eine kritische Bildungsgeschichte der Technologie der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen geschrieben werden. Dies ist nicht ökonomistisch verengt gesehen, denn Marx fährt fort, erst sie enthülle „... das aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozeß seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen. Selbst alle Religionsgeschichte, die von dieser materiellen Basis abstrahiert, ist – unkritisch.“¹⁴ Marx räumt ein: „Es ist in der Tat viel leichter, [196] durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Das letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode. Die Mängel des abstrakt naturwissenschaftlichen Materialismus, der den geschichtlichen Prozeß ausschließt, ersieht man schon aus den abstrakten und ideologischen Vorstellungen seiner Wortführer, sobald sie sich über ihre Spezialität hinauswagen.“¹⁵ Man verzeihe mir dieses lange Zitat, man denke aber nicht vorschnell: das kennen wir ja! Ich muß hier an das Prinzip der Historizität, wenn es um die Interpretation von Marx geht, aus gutem Grunde erinnern.

Dieses Wissenschaftsverständnis, in welchem die Philosophie als selbständige Ebene aufgehoben im doppelten Sinne ist, liegt auch der viel diskutierten und viel mißverstandenen 11. Feuerbachthese

¹¹ Siehe Martina Thom: Die produktiv-kritische Verarbeitung von Feuerbachs „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“ in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von Karl Marx. In: Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft. Berlin 1990. S. 691–712.

¹² MEGA I/2, S. 273.

¹³ Ebenda S. 272.

¹⁴ Karl Marx: Das Kapital I. In. MEW. Bd. 23. Berlin 1962. S. 393.

¹⁵ Ebenda.

zugrunde: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.“¹⁶ Hier ist alle bisherige Philosophie kritisiert, auch wenn Weltveränderung fast immer in der Absicht der Philosophen lag (auch bei Feuerbach, nämlich zunächst durch Religionsüberwindung). Es reicht eben nach Marx' Überzeugung das bloße philosophische Interpretieren nicht hin, wenn man die Welt verändern will. Man muß sich auf den schweren Weg der Wissenschaft begeben. So Marx später in seiner „Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie“: „Beim Eingang in die Wissenschaft aber wie beim Eingang in die Hölle muß die Forderung gestellt werden: Hier mußt du allen Zweifelmuth ertöten, hier ziemt sich keine Zagheit fürderhin.“¹⁷

Ernst Blochs Interpretation der 11. These ist hier völlig zuzustimmen: „Was also ist in These 11 der Wortlaut, was ist ihr scheinbarer Gegensatz zwischen Erkennen und Verändern? Der Gegensatz ist keiner ...“¹⁸ *Die Welt verändern!* – dies ist das Credo von Marx in Parteinahme und Einsatz seiner Wissenschaft für ein künftige Gesellschaft, in der die Ursachen der Ausbeutung und Unterdrückung beseitigt sind und die Freiheit aller auf der Freiheit eines jeden beruht.

Zweitens: Angesichts dieses komplexen Wissenschaftsverständnisses ist es auch problematisch, pauschal davon zu sprechen, dass Marx seit [197] der „Deutschen Ideologie“ keine Erkenntnistheorie entwickelt habe und dass eine solche auf der Grundlage des Praxisverständnisses fehle.¹⁹ Denkt man hier nicht wieder ganz „traditionell“ im Sinne einer Erkenntnistheorie „vor Marx“ oder „neben Marx“? Verkennt man da nicht wieder das Revolutionierende seines Denkens? Darf man denn die Kritik der Erkenntnis- und Bewußtseinsphänomene, etwa der ideologischen und idealistischen Verkehrungen, die Analyse des Warenfetischismus, die Wirkungen der Typen von gesellschaftlichen Abhängigkeitsverhältnissen auf das Bewußtsein etc. aus einer an Marx orientierten Erkenntnistheorie ausklammern? Gerade diese von Anfang an schrittweise analysierten Mechanismen der Bewußtseinsproduktion mit ihren Verkehrungen (die ja nicht einfach mit „falschem Denken“ identifiziert werden dürfen), welche besonders auch in der „Deutschen Ideologie“ und später in den politischen und ökonomischen Schriften thematisiert werden, sind doch nur auf der Grundlage eines neuen Praxis-Verständnisses begriffen worden. Diese Thematik ist neuartig gewesen, sie gehört aber in eine Erkenntnistheorie auf der Grundlage Marxschen Praxisverständnisses.

Und wenn heute wieder auf Feuerbach als Spender vergessener oder gar nicht aufgearbeiteter erkenntnistheoretischer Ansätze zurückgegriffen werden soll, so sollte man überlegen: Auch die Leistungen Feuerbachs auf erkenntnistheoretischem Gebiet, die Bestimmungen der Sinnlichkeit und des Anschauungsvermögens und die abstrakt bleibende Bestimmung der Gegenständlichkeitsorientierung des gegenständlichen Menschen bleiben im traditionellen Verständnis vom Erkenntnisprozess stecken, so sehr seine Leistung der Inthronisation materialistischer Philosophie im Zeitalter der „Hegelei“ auch geschätzt werden muß. Und hat nicht der Idealist Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ innerhalb seiner Systemkonstruktion wohl sogar noch eine differenziertere Analyse der Dialektik der Bewußtseinsprozesse und der Stufungen des Bewußtseins gegeben als Feuerbach? Seine Stufungen des „Bewußtseins“ heben an mit der sinnlichen Gewißheit des „Jetzt und Hier“, der Wahrnehmung und des Verstandes etc. und münden in die scharfsinnigen Analysen der geschichtlichen Bewußtseinsphänomene, die alle wesentlichen Bereiche umschließen, – ich nenne nur das „Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnis“ in seiner Bedeutung für das Selbstbewußtsein und dabei die Rolle des Arbeitens, die Reflexion von Natur und Sittlichkeit, die Analysen des „entfremdeten Geistes“ (Bildung und Aufklärung) etc. [198] etc. Hier werden innerhalb der idealistischen ontologischen Systemkonstruktion eine Fülle von Anregungen ausgebreitet, welche im Zusammenhang mit Hegels Begriff der geistigen Arbeit als Selbsterzeugung der Menschheit stehen, auf die Feuerbach leider in der Radikalisierung seiner Religionskritik zunehmend einseitig schaut und die er nicht aufzuarbeiten

¹⁶ MEW Bd. 3. Berlin 1958. S. 7.

¹⁷ MEW Bd. 13. Berlin 1961. S. 11 (Hier das Zitat aus Dantes „Göttlicher Komödie“ in der angegebenen Übersetzung).

¹⁸ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. Berlin 1954. S. 302.

¹⁹ Siehe Horst Müller: Theoretische Wurzeln und Arbeitsaufgaben des Praxiskonzepts. In: Zum philosophischen Praxisbegriff a. a. O. S. 158 ff.

vermag.²⁰ Man kann empfehlen, sich bei der Ausarbeitung erkenntnistheoretischer und bewußtseinsanalytischer Fragen auch Hegel wieder mehr zuzuwenden. Und wie steht es mit der ganz neuartigen Grundidee des Kriteriums der Wahrheit, schon mindestens seit den Thesen über Feuerbach? Das ist doch ein *erkenntnistheoretisches* Terrain!

Eine *systematische* Erkenntnistheorie ist allerdings in den Werken von Marx und Engels nicht vorhanden, und das Vorhaben von Marx, ein Werk über Dialektik zu verfassen, ist leider nicht realisiert worden. Zweifellos sind aber Vorarbeiten zur Dialektik des Forschungs- und Darstellungsprozesses im Zusammenhang mit den ökonomischen Studien zu finden: das Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten, Logisches – Historisches, Wesen – Erscheinung (Schein), Überlegungen über „objektive“ (nämlich sich im Alltagsdenken verfestigte) „Gedankenformen“, oder über die Notwendigkeit der historischen Herausbildung von Realabstraktionen im realen Geschichtsprozeß, die dem wissenschaftlichen Denken den „Einstieg“ bei der ideellen Reproduktion ermöglichen, – dies sind nur einige Überlegungen, die durchaus erkenntnistheoretisch relevant sind. Man sollte noch einmal das an unserer Sektion erarbeitete Buch „Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie“²¹ kritisch diskutieren. Es ist nicht aus einem Guß, und wir Philosophiehistoriker hatten manche Einwände, aber sein Vorzug war gerade die ständige Einbeziehung der Praxis als Grundlage des Bewußtseins und der obengenannten Methodenprobleme in Max' ökonomischen Arbeiten. Ich wüßte nicht, dass sonst im solcher Breite bis hin zu Fragen der Anthropogenese, systematisch gearbeitet wurde, – wie gesagt, sicher nicht das „Nonplusultra“, aber zur „Praxis-Diskussion“ und zu den gewichtigen Arbeiten in der DDR gehört das Buch allemal.

[199] *Ein drittes Problem*: Es handelt sich bei Marx um einen *historischen Materialismus*, und dieser neue (Engels sagt „moderne“) Materialismus operiert nicht einfach mit einer von Anfang an gegebenen (sozusagen a priori oder transzendentalen) Voraussetzung in Form einer Abstraktion höchster Ebene, der *Materiekategorie*. Auch hierin können wir Gramsci folgen, denn auch er wandte sich mit seinem universellen materialistisch aufgefassten Praxisverständnis gegen eine „Verdoppelung“ der Theorie von Marx, wie er es formulierte: in eine Geschichte der Politik und in einen metaphysischen Materialismus. Bucharins Werk „Theorie des historischen Materialismus“ wird von dieser Position aus einer Kritik unterworfen,²² welche auch für das Begreifen späterer Missverständnisse der Theorie von Marx, etwa bei Rugar Otto Gropp in seiner Polemik gegen Helmut Seidel anregend sein könnte. Er wirft Bucharin vor, dass er „die Materie“ als *prima causa*, als ungeschichtlich gegeben annehme, das er sie damit zur Religion analog denke, als fix und fertig gegeben; jedoch eignen sich die Menschen die materielle Welt historisch an, „als historisch und gesellschaftlich für die Produktion organisiert.“ Es mag sein, dass bei Gramsci manche Formulierung problematisch ist bzw. fehl gedeutet werden kann; jedoch leugnet er auf keinen Fall, wie in mancher Literatur behauptet wurde, dass es außerhalb der menschlichen Gesellschaft auch „Materie“ gebe. Er betont nur, dass wir sie nur praktisch angeeignet erfahren. Gerade weil die Praxis eben als Prozess der geschichtlichen und gesellschaftlichen Aneignung der Wirklichkeit und ihrer Veränderung, vor allem der Veränderung des Menschen selbst durch Marx begriffen wurde, „... kann das Sein nicht vom Denken, der Mensch nicht von der Natur, die Tätigkeit nicht von der Materie, das Subjekt nicht vom Objekt losgelöst werden; führt man diese Trennung ein, so verfällt man in eine der vielen Formen der Religion oder in sinnlose Abstraktion.“²³ Ein hartes Urteil! Und ein gutes Argument: Eine Religion von „der Materie“!

So hart wurde allerdings in der von mir und Klaus Gößler veröffentlichten Studie zur Erkenntnistheorie (1976) mit Rugar Otto Gropps Fehldeutung der Interpretation Helmut Seidels als „subjektiver Idealismus“ nicht ins Gericht gegangen. Von einer Analogie zur Religion war da [200] keine Rede,

²⁰ Siehe Martina Thom: Über den Zusammenhang von Religionskritik und Interpretation der neueren Philosophie bei Ludwig Feuerbach. In: Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie. Berlin 1998. S. 47–96.

²¹ Dieter Wittich/Klaus Gößler/Kurt Wagner: Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie. Berlin 1978.

²² Ich beziehe mich hier auf einen Artikel von Annegret Kramer, in dem Notizen von Gramsci zu Bucharins Theorie des historischen Materialismus zitiert (aus dem Italienischen übersetzt) und interpretiert werden: Gramscis Interpretation des Marxismus. In: Betr.: Gramsci – Philosophie und revolutionäre Politik in Italien. Köln 1980. S. 148–151.

²³ Zitiert ebenda S. 150.

wohl aber von einem tiefen Missverständnis. Groppe behauptete, dass der Gang vom Subjekt zum Objekt eine idealistische, letztlich auf Georg Lukacs' „Geschichte und Klassenbewußtsein“ zurückgehende Auffassung sei, denn von der menschlichen Tätigkeit, der Arbeit, ausgehen, heiße vom Menschen, vom Subjekt ausgehen. Die Natur werde dabei nur unter dem Gesichtspunkt der Arbeit, der gesellschaftlichen Praxis gesehen. Das aber „die Natur“ als „Ding an sich“ sehr wohl existieren muß, erweist sich doch ausschließlich dadurch, das wir, vor Haus aus Natur, in einem historischen, perennierenden praktischen Prozess sie zum „Ding für uns“ werden lassen, und auch nur so wird sie für uns eine Wirklichkeit etc. In diesem Sinne hatte sich Helmut Seidel auch verteidigt.

Uns war es zunächst wichtig, den *Subjekt-Begriff* herauszuarbeiten, den Marx wirklich gebraucht: Es geht bei seiner Bestimmung von Praxis, wie schon erwähnt, nicht um den isoliert aufgefaßten praktischen Akt der Tätigkeit eines einzelnen Subjekts, welches ohne seine materiellen Bedingungen gedacht wird und daher als „primär“ planendes und dann sekundär ausführendes Individuum die erste Voraussetzung darstellt, sondern um den gesellschaftlichen Vorgang der historisch sich vollziehenden Praxis der Menschheit. Die Subjekt-Objekt-Beziehung, die hier vorliegt, muß somit selbst als eine materialistisch begriffene bestimmt werden, wie dies ja Marx und Engels in ihren Manuskript-Fragmenten zur „Deutschen Ideologie“ in vielen Bestimmungen ausführen, ohne allerdings eine „schulgemäße“ Definition zu liefern. Eine Definition haben wir damals angeboten, indem umfangreiche Thesen zum Praxis-Begriff erarbeitet wurden.²⁴

Mit den Thesen über Feuerbach, die Marx als ein Arbeitspapier für eine Kritik an Feuerbach wahrscheinlich im Mai oder Juni 1845²⁵ in Aphorismenform niederschrieb, liegt das einzige Dokument vor, in welchem der Terminus Praxis vielfach verwendet wird. Synonym sind Bezeichnungen wie „sinnlich menschliche Tätigkeit“, „wirkliche, sinnliche Tätigkeit“, „gegenständliche Tätigkeit“, „revolutionäre“=„praktisch-kritische Tätigkeit“ (1. These) – „revolutionäre Praxis“ („das Zusammenfallens der Veränderung der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung“ – 3. These) – „praktische menschlich-[201]sinnliche Tätigkeit“ (3. These) – „alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch““, „menschliche Praxis“ (8. These). Schon in den Manuskripten, die unter dem Titel „deutsche Ideologie“ zusammengefasst wurden, findet sich der Terminus „Praxis“ wenig, dafür aber wird vom gesellschaftlichen, praktischen Lebensprozess gesprochen und dieser in systematischer Weise durch Kategorien und Erläuterungen bestimmt.

Dies hat wohl in erster Linie gewichtige methodologische Gründe. Ich halte es nicht für korrekt, in der Thesen über Feuerbach eine ausgearbeitete Kategorie zu unterstellen. Genauer ist es wohl, von einer *zusammenfassenden Bezeichnung*, einer Art *Kürzel* für eine schon erreichte kategorial aufgliederte Darstellung des geschichtlichen praktischen Lebensprozesses zu sprechen. Andreas Arndt sieht das ähnlich: „„Praxis“ ist die Formel des gesellschaftlichen Lebens; die Leistung dieses neuen Begriffs besteht darin, gleichermaßen theoretische und gesellschaftliche Abstraktionen aufzulösen ...“ (nämlich die Mysterien der Theorien; es folgt das Zitat der 8. These)²⁶

Die Bezeichnung „Praxis“ ist das Ergebnis eines langjährigen Arbeitsprozesses über zunächst politische, dann zunehmend auch ökonomische Zusammenhänge, stets in Kritik des Ideenmaterials, welches diese Zusammenhänge „auf den Kopf“ stellte: 1843 Kritik des Hegels Staatskonzept, welches durch das „auf den Kopf Stehen“ einen Staatsfetischismus gebar, – hier beginnt der eigentliche, entscheidende Paradigmawechsel in der theoretischen Arbeit von Marx; es handelt sich um die Schwelle zum Materialismus.²⁷ Es schließt sich folgerichtig die Kritik der „Citoyen“-Späre, der „Bürger- und

²⁴ Siehe Klaus Göbeler/Martina Thom: Die materielle Determiniertheit der Erkenntnis. A. a. O. S. 106–108.

²⁵ Dies hat Bert Andréas gegenüber der üblichen Datierung auf März korrigiert. In: Karl Marx/Friedrich Engels. Das Ende der klassischen deutschen Philosophie. Bibliographie (Schriften aus dem Karl-Marx-Haus Nr. 28) Trier 1983.

²⁶ Andreas Arndt: Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie. Bochum 1985. S. 55. – Siehe auch die gründliche Analyse von Georges Labica: Karl Marx – Thesen über Feuerbach (Argument-Sonderband Neue Folge 243) Hamburg 1998. Wichtig auch für heutige Auseinandersetzung das Nachwort: Wolfgang Fritz Haug: Die deutsche Hauptstadtphilosophie versucht sich an den Feuerbach-Thesen.

²⁷ Siehe Martina Thom: Dr. Karl Marx ... a. a. O. Siebente Vorlesung: Wahl eines neuen weltanschaulichen Ausgangspunktes. S. 208–224. – Neunte Vorlesung: Auf dem Weg zum historischen Materialismus. Die wichtigsten Ergebnisse

Menschenrechtserklärungen“ Nordamerikas und Frankreichs an und ihre Zurückführung auf den realen Boden der noch abstrakt bestimmten bürgerlichen Sphäre,²⁸ dann in [202] Einsicht in die ökonomischen Grundlagen der gesellschaftlichen Entwicklung der großartige Entwurf der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“, mit dem *interessierten, Partei nehmenden* Einstieg in die Analyse der Situation des *von den Mitteln der Produktion entblößten Arbeiters* und allen Konsequenzen der „Entfremdung“, welche diese Entwicklung für den Arbeiter, aber auch für alle Klassen und Schichten und für das gesamte Wertesystem der Gesellschaft bringt (Utilitarismus-Kritik und Kritik des Geldwesens), bis hin zur Auflösung der theoretischen Schwierigkeiten, sich scheinbar an einem Ideal der nicht entfremdeten Lebenspraxis und des nicht entfremdeten Menschen zu orientieren, also wie Feuerbach „im Kreise zu bewegen“ (wie fast alle Literatur über diese Entwicklungsphase von Marx behauptet). Es wurde und wird auch heute die Auflösung des Problems im „James-Mill-Exzerpt“ nicht beachtet, wo die Frage nach dem Entwicklungsgang der Menschheit, vor allem nach der historischen Entstehung des Privateigentums als Grund der Entfremdung beantwortet wird. Das Privateigentum wird von Marx schon als Verhältnis der Menschen untereinander bestimmt, nicht einfach als „Mein und Dein“ und Haben von Sachen, sondern in der späteren Kapitalform als „Regierungsgewalt über die Arbeit und ihre Producte“, also nicht aus persönlichen und menschlichen Eigenschaften des Kapitalisten ableitbar, sondern „insofern er Eigenthümer des Capitals ist“, und es ist kein *ante-ökonomischer fact*, sondern hat seinen historischen Ursprung in der Entwicklung der produktiven Kräfte, in der Produktionsmöglichkeit über die Grenzen der unmittelbaren Bedürfnisse hinaus, in der Mehrproduktion und im Austausch, im Geldsystem und der Arbeitsteilung etc. Da es sich gerade bei diesen Manuskripten um ein „Denklaboratorium“ handelt, wo mit immer neuen Denkansätzen um klarere terminologische Bestimmung gerungen wird, z. T. noch operierend in „alten philosophischen Rökken“, wird der neue Inhalt, der Durchbruch zu konsequent historischer Denkrichtung, der in diesem Exzerpt gewonnen wird, leicht übersehen.²⁹

Schon in diesen hier nur angedeuteten Arbeitsprozessen von Marx waren so viele Bestimmungen und Einsichten in geschichtliche Ent-[203]wicklungszusammenhänge skizziert und kategoriale Bestimmungen gewonnen, dass der Terminus „Praxis“ in den Feuerbach-Thesen schon eine verhältnismäßig hohe Abstraktionsstufe, eine universelle Zusammenfassung der materialistisch orientierten Erkenntnisse über den Geschichtsvorgang darstellt. Es muß auch darüber hinaus beachtet werden, dass zwischen der Arbeitsphase an den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ und der Niederschrift der Feuerbach-Thesen Marx mit Engels’ ökonomischen Frühschriften vertraut wurde, in welchen er seine eigene Position bestätigt fand. Darstellung und kategoriale Fixierung der modernen ökonomischen Basisprozesse und der Situation der Arbeiterklasse jener Zeit sind für das Praxis-Problem zweifellos wichtige Vorarbeiten gewesen. Immerhin handelt es sich um mehrere Arbeiten des jungen Friedrich Engels.³⁰ Es ist doch wohl anzunehmen, dass in der Lösung von dem vorübergehenden Einfluss des unvollständigen Materialismus und dem Begriff des idealisierten Gattungswesen Feuerbachs, welcher ohnehin nicht einfach übernommen wurde, diese Arbeiten von Engels eine wichtige Rolle spielte, als Marx seine konzentrierten Arbeitsnotizen zu einer Kritik Feuerbachs auf der Grundlage eines neuen Praxisverständnisses niederschrieb. Man könnte diese sehr wohl als Zusammenfassung bisheriger parallel sich vollziehender, aber inhaltlich sich weitgehend berührender und

der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. S. 258–285. – Zehnte Vorlesung: Marx’ revolutionär-demokratische Gesinnung und seine Kritik der konservativen Züge der Hegelschen Rechtsphilosophie. S. 286–302.

²⁸ Siehe die Analyse von Hermann Klenner: *Marxismus und Menschenrechte*. Studien zur Rechtsphilosophie. (Mit einem Anhang: Menschenrechtskataloge aus Vergangenheit und Gegenwart). Berlin 1982. – 3. Der junge Marx und die sogenannten Menschenrechte der Bourgeoisie. S. 60–100. – Diese Darstellung über den Artikel „Zur Judenfrage“ kann ich selbst heute noch akzeptieren. Siehe die Fußnote 38.

²⁹ Siehe Martina Thom: *Der historische Stellenwert und die Aktualität der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von Karl Marx*. In: *Marx-Engels-Forschungsberichte* 5. Leipzig 1987. S. 27–71. (In diesem Forschungsbericht-Heft befindet sich auch ein Bericht über unsere Tagung zum Thema von Werner Dießner.) – Siehe auch: Martina Thom/Wolfgang Bialas: *Über den universalgeschichtlichen und humanistischen Anspruch der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von Karl Marx*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 35. Jahrgang. 1987. Heft 8. S. 682–691.

³⁰ Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie. – *Die Lage Englands*. „Past and Present“ by Thomas Carlyle (beide 1844 in der *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* erschienen) und noch zwei weitere Artikel über die Lage Englands.

ergänzender Denkerfahrungen werten, und natürlich als Plan einer weiteren gemeinsamen Kritik und Abrechnung mit dem eigenen philosophischen Gewissen. Auch wenn damals Engels die Notizen von Marx über Feuerbach nicht zu Gesicht bekam, – seine eigenen Notizen über Feuerbach als Zuarbeit zur „Deutschen Ideologie“, der Briefwechsel und auch die neu editierten Manuskriptteile zu Kritik der deutschen Ideologie und zur Erarbeitung einer neuen Geschichtsauffassung belegen die Kontinuität und Gemeinsamkeit der Gewinnung eines völlig neuartigen Materialismus-Verständnisses.

Es gab da keinen fertigen „Materie-Begriff“, der „voraussetzen“ war, und es ist auch gar nicht wissenschaftlich machbar, aus einem solchen Begriff höchster Abstraktionsebene die konkreten Bestimmungen „heraus zu deduzieren“. Es muß doch wohl den Kritikern des Konzept, dass die Analyse der „Praxis“, bzw. des praktischen gesellschaftlichen Lebensprozesses der Menschheit der eigentliche Schlüssel und [204] Zugang zur Wirklichkeit und damit eines neuen „Materialismus-Verständnis“ war, zu denken geben, dass eine Definition des Begriffes „Materie“ erst von Lenin in Kenntnis der Werke von Marx und Engels, aber vor allem in Kritik der neueren philosophischen Deutungen der Ergebnisse der Naturwissenschaften angeboten wurde, nämlich in seinem Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“, 1908 geschrieben. Aber auch wenn wir nun diese Definitionsinhalte uns zu eigen machen, – welche Hilfe geben sie uns wirklich bei der Erforschung neuen Materials? Doch wohl nur eine ganz allgemeine Orientierung, nicht aber ein Kriterium der Wahrheit! Auch Lenin hat bekanntlich vielfach die Bedeutung der Praxis als das Kriterium der Wahrheit herausgearbeitet, nie wäre er auf die Idee gekommen, dass seine Materie-Definition in der Forschung die Wahrheit garantieren könne, wie es im dogmatischen Verständnis immer wieder unterstellt wurde, indem man mit Argus-Augen darauf achtete, dass nur ja der Begriff der Materie als Voraussetzung behauptet würde.

Viertens: Es ergibt sich hier das Problem, welche logische Funktion ein solcher allgemeiner Begriff als „Voraussetzung“ für weitere Forschungen überhaupt ausüben kann. Daher bleiben wir noch kurz bei Marx und seiner kritischen Prüfung des methodologischen Irrtums, aus allgemeinen (oft wurde so schön „logisch“ gesagt: „allgemeinsten“) Kategorien auf konkrete Bestimmungen kommen zu wollen. Seine Kritik an einer „Konstruktion à la Hegel“ trifft mit umgekehrten weltanschaulichen Vorzeichen auch auf die „Konstruktion à la Materie“ zu.

Bereits in seiner Kritik der Staatsphilosophie Hegels 1843 glossierte Marx dessen vergebliches Unterfangen, die *differentia specifica* aus Begriffen höherer Abstraktionsebene ableiten zu wollen. Ausführlicher geht er auf „das Geheimnis der spekulativen Konstruktion“ bei Hegel in dem von ihm geschriebenen Abschnitt in der gemeinsam mit Engels verfassten Schrift „Die heilige Familie“ (1844) ein. Das „Geheimnis“ solcher reinen Deduktion aus Abstraktionen besteht darin, dass unter der Hand immer wieder die Empirie zu Hilfe genommen werden muß, um die konkreten Bestimmungen zu erlangen; aus dem abstrakten Begriff sind sie nicht zu gewinnen. Wohl aber sind die Abstraktionen Ergebnisse vorhergehender Erkenntnis(Bewußtseins-)schritte, die sich als allgemeine, fixe Denkformen in ihrer Selbständigkeit darstellen können. Hier liegen im Erkenntnisvorgang selbst die Ursachen solcher Irrtümer.

Ein solches analoge Operieren mit dem Materie-Begriff wird von Marx und Engels in den Manuskripten zur „Deutschen Ideologie“ glossiert, indem sie Bruno Bauers Interpretation des Materialismus aufs Korn [205] nehmen. Dieser meinte, die Materialisten erkennen nur die Materie als gegenwärtiges wirkliches Wesen an, als tätig sich in die Vielheit ausbreitend und verwirklichend. Auch hier wird die logische Konstruktion kritisiert, die unterstellt wird: „Zuerst existiert der *Begriff* der Materie, die Abstraktion, die Vorstellung, und diese verwirklicht sich in der wirklichen Natur. Wörtlich die Hegelsche Theorie von der Präexistenz der schöpferischen Kategorien. Von diesem Standpunkt aus versteht es sich dann auch, daß St. Bruno die philosophischen Phrasen der Materialisten über die Materie für den wirklichen Kern und Inhalt ihrer Weltanschauung versieht.“³¹

Doch ist es nun möglich, den *Praxis-Begriff* (soweit er als eine Kategorie definiert wurde) als einen *Zentralbegriff*, analog der von Marx so bezeichneten *Zellenform Ware*, zum Ausgangspunkt eines

³¹ Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: MEW Bd. 3 . Berlin 1958. S. 89.

Aufsteigens vom Abstrakten zum Konkreten zu verwenden? In dieser Analogie wurde nämlich damals 1966 von Helmut Seidel das Problem verstanden, und auch in den Diskussionen um die Darstellungsweise des Erkenntnistheoriebuches spielte dies wieder eine Rolle. Dieses Problem blieb völlig unabgeholten. Ich selbst habe solches Vorhaben stets in Frage gestellt, und auch heute kann mich diese Idee nicht überzeugen. Helmut Seidel selbst hat in der Diskussion 2001 nur bemerkt, dass er aus taktischen Gründen den Ausdruck Zentralkategorie nicht mehr verwendet hatte.

Zunächst muß überlegt werden, ob die Kategorie Praxis in Analogie zur Kategorie Ware gesetzt werden kann. Marx spricht von *Zellenform Ware* in Analogie zu biologisch verstandenen Körperzelle, im Zusammenhang mit der Schwierigkeit, sich im Unterschied zu den technischen Möglichkeiten naturwissenschaftlicher Analysen nur auf die Abstraktionskraft verlassen zu können: „Für die bürgerliche Gesellschaft ist aber die Warenform des Arbeitsprodukts oder die Wertform der Ware die ökonomische Zellenform.“³² Jahre vorher hat Marx anhand der Darstellung des historischen Weges der Warengesellschaft den Punkt markiert, in der die Warenbeziehung so universell ist, dass sie eine „Realabstraktion“ darstellt, die das erkenntnismäßige Erfassen dieser Beziehung als Grundstruktur überhaupt erst ermöglicht. Eine Realabstraktion wird die Warenbeziehung erst mit der Einbeziehung der Arbeitskraft der Menschen in das Ware-Werden. Insofern ist im Forschungsprozess von Marx selbst nach meiner Meinung die „Ware Arbeit“ (sprich Arbeits-[206]kraft), das Ware-Werden des von den Mitteln der Produktion entblößten Arbeiters der eigentliche Einstieg, nämlich in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“³³. Im „Kapital“ und im den ökonomischen Manuskripten der fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts haben wir es schon mit Überlegungen zu Darstellungsmethode zu tun. Im „Kapital“ wird daher auch in ständiger Konkretion der Bestimmungen ausgehend von der Ware als gegenständliches Austauschprodukt und vom Geld (erster Abschnitt), über die Frage nach dem Verwandlungsprozess von Geld in Kapital (zweiter Abschnitt) das Ware-Werden der Arbeitskraft als der Faktor bestimmt, welcher den Mehrwert hervorbringt etc. Also eine wirkliche Konkretion der Darstellung im „Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten“, welches aber nur als Weg der Erkenntnis (Erkenntnisdarstellung in diesem Falle), nicht als wirkliche historische Entwicklung mißverstanden werden darf (Hegels Fehler!). Zugleich steckt hinter jedem Schritt nicht einfach eine Deduktion aus dem vorhergehenden, sondern ein weiteres Erarbeiten und Darstellen eines konkreten Forschungsergebnisses, eine neue Inhalte aufnehmende Konkretion.

Der Ausdruck *Zellenform Ware* spiegelt also eine einfaches, universell die gesellschaftlichen Prozesse strukturierendes Verhältnis wider. Wenn wir aber von *Praxis* reden, ist eben nicht der einzelne, individuelle Tätigkeitsakt, sondern der *gesamte historische und gesellschaftliche Lebensprozess der Menschen* gemeint. Nur relativ davon unterschieden werden muß aufgrund der schon längst historisch vorliegenden Teilung von praktisch verändernder und geistiger (theoretischer etc.) Arbeit (Arbeit hier nicht eng, im Sinne von *labour*, verstanden) und den sich daraus entwickelten Verkehren und Illusionen im Bewußtsein die ausschließlich theoretischen Tätigkeitsbereiche. Eine *einfache Formel Praxis* ist m. E. nicht zu entwickeln und anzuwenden. Das hat auch noch keiner versucht.

Fünftens: Es darf bei aller Kritik eines dogmatisierten Materialismus-Verständnisses nicht ignoriert werden, dass es durchaus notwendig ist, den *materiellen* Charakter der Praxis gegenüber ausschließlich ideellen Tätigkeitsbereichen theoretisch zu begründen. Dies war übrigens das Thema der sogenannten „ersten Praxis-Diskussion“ in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie, ausgelöst durch einen Artikel von Georg [207] Klaus und Dieter Wittich.³⁴ Die Autoren begründeten ihre These, dass alle menschlichen Tätigkeitsbereiche, auch die auf dem Gebiet der theoretischen oder meta-theoretischen Forschungsebene letztlich eine praktische sei, weil von grundlegenden Tätigkeitsbereichen mit determiniert und weil letztlich dort das Kriterium der Wahrheit zu finden ist. Diese heute gewiß recht scholastisch anmutende Diskussion hatte aber immerhin den Beleg erbracht, dass der Praxis-

³² Das Kapital I. A. a. O. S. 12.

³³ Siehe Martina Thom: Der historische Stellenwert und die Aktualität der ‚Ökonomisch-philosophischen Manuskripte ... A. a. O. S. 30–33.

³⁴ Georg Klaus/ Dieter Wittich: Zu einigen Fragen des Verhältnisses von Praxis und Erkenntnis. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Heft 11/1961.

Begriff schon damals nicht ökonomistisch eingeeignet bestimmt wurde. Darauf wies auf der Tagung über die „zweite Praxisdiskussion“ Hans Martin Gerlach hin.

Aber aus der Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen materiellen und ideellen Tätigkeitsbereichen wiederum ergibt sich das Problem: wie halten wir es überhaupt mit der *Grundfrage der Philosophie*, wie Engels sie in „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ zumindest für die neuere Philosophie bestimmte?

Marx und Engels waren bekanntlich der Überzeugung, dass sich die Notwendigkeit solcher Unterscheidung aus dem Gang der geschichtlichen Wirklichkeit selbst ergebe, nämlich aus der historisch sich vollzogenen Aufspaltung der Tätigkeiten in „körperliche und geistige Arbeit“, welches zwar ein enormer Fortschritt war, aber auch der Grund aller Mystifikationen und Einbildungen, in denen das Bewußtsein glaubte, „alleine“ (Marx/Engels) zu agieren. Es mußten die Verkehrungen in der bisherigen Sicht auf gesellschaftliche Prozesse, wie sie in aller bisherigen Philosophie auftraten, in ihren inhaltlichen Bestimmungen als eben aus dieser Praxis entspringend erklärt werden. Es mußte aber auch geklärt werden, weshalb in Geschichtsauffassung und Philosophie gerade die gesellschaftlichen Zusammenhänge wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt wurden und weshalb darüber hinaus dort, wo die „tätige Seite“ Zentrum des Philosophierens wurde, große idealistische Systeme entstanden.

In den Manuskripten zur „Deutschen Ideologie“ finden sich mehrere Darstellungen dieser Problematik der notwendigen Entstehung dieser gravierenden Form von Arbeitsteilung und dem einsetzenden Interesses der herrschenden Klassen, den Camera-obscura-Effekt zu kultivieren. Dies mündete in dieser Arbeitsphase noch in die Behauptung, dass die unteren Volksschichten keiner solchen Bewußtseinsverkehrung unterliegen, u. zwar auf Grund ihrer existentiellen, sie ständig auf die Realitäten stoßenden Situation. Diese Idealisierung der Bewußtseinsproduktion [208] der unteren Schichten mußte freilich mit den weiteren Studien auf ökonomischer und politischer Ebene aufgehoben und somit korrigiert werden. Die Betonung der Abhängigkeit der Bewußtseinsphänomene, der Ideologien und Wertesysteme, zunächst in der sehr betonten, dann aber relativierten Zuordnung zu den Klassen, später, indem man die Gesamtgesellschaft, auch das Alltagsbewußtsein, im Blick hatte, verschloß aber den Blick nicht darauf, dass sich innerhalb dieser Bewußtseinsprozesse mit gegensätzlichem weltanschaulichen Vorzeichen Fortschritte in Erkenntnissen, Problemsichten und auch Kultivierung der Werte-Vorstellungen gleichermaßen vollziehen mußten, insbesondere auch auf der Ebene des Philosophierens. Wenn ich hier die vor allem in Marx ökonomischen Werken (beginnend mit den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ und vor allem auch später) ständig thematisierte Produktion von Werten und moralischen Normen im gesellschaftlichen Zusammenleben der Menschen ausdrücklich erwähne, so um darauf zu verweisen, dass der „Praxis-Ansatz“ von Marx zwar eine moralisierende Betrachtung der Geschichtsprozesse vermeidet, aber sehr wohl die Erklärung der historischen Entstehung der Werte und Moralvorstellungen in Ansätzen einschließt, dies also erlaubt, mehr noch auf Grund der kritischen (Kritik des geistigen Lebens einschließenden) Vorgehensweise regelrecht erfordert! Und auch wenn eine darauf aufbauende *Ethik* nur in Ansätzen und oft in dogmatisierter Gestalt versucht wurde, – man sollte nicht unterschätzen, was später, auch in der DDR, z. B. hinsichtlich der Ethik auf dem Gebiet der Medizin geleistet wurde.

Die Erkenntnisse über die Notwendigkeit solcher Fortschritte auch im Gewande der Verkehrungen im Bewußtsein über alle bisherigen geschichtlichen Epochen hinweg, die sich im religiösen Massenbewußtsein, aber auch in allen Geschichts- und Gesellschaftsreflexionen aufspüren ließen, die Einsicht in den Mechanismus, wie alle „Mysterien der Theorie“ ihre Erklärung in der gesellschaftlichen Praxis finden, haben Marx und Engels gar nicht auf die Idee kommen lassen, die „Grundfrage der Philosophie“ als stures Einordnungs- und Bewertungsschema zu handhaben. Mit gutem Grund legten sie aber Wert darauf, ihren „modernen Materialismus“ zu begründen und zu verteidigen, weil es nach ihrer festen Überzeugung mit dem Gang der Wissenschaften konform ging und endlich auch eine hinreichend zu begründende Geschichtsauffassung zuließ. So sehr sie die materialistischen Systeme schätzten, besonders die gleichzeitig erfolgenden Anregungen durch Feuerbachs unvollkommene Durchführung des materialistisch fundierten Menschen-Konzepts und der anthropologisch begründeten Religionskritik, so sehr achteten sie auch die notwendig bisher idealistisch be-[209]gründeten

Einsichten in die „subjektive“ Seite, in die tätige Beziehung der Menschen zur Wirklichkeit, in den großen idealistischen Systemen. Ihr tiefes Verständnis des praktischen Geschichtsverlaufes samt der Bedingungen für die darin eingeschlossene Bewußtseinsproduktion ergab ein ganz anderes Verständnis der „Anwendung der Grundfrage“, als es im dogmatisierten Marxismus-Leninismus gebraucht wurde.

Helmut Seidel betonte in der Diskussion 2001 seine schon längst ganz andere Sicht dazu mit Berechtigung. Implizit lagen nicht nur bei ihm, sondern in vielen philosophiehistorischen und literaturhistorischen Untersuchungen Zeugnisse eines undogmatischen Herangehens vor. Insofern muß man hier Richard Schröders pauschales und ignorantenhaftes Urteil nach der Wende über die DDR-Philosophen zurückweisen, zumal methodologisch orientierte kritische Artikel, die vor der Wende erschienen, nicht erwähnt werden. Er behauptete, die Beiträge unserer (der DDR-)Philosophen zur Erforschung der Philosophiegeschichte und zur Arbeit an den alten Texten seien beschämend, da durch die Lehre von der Grundfrage verdorben.³⁵ In einem späteren Artikel fordert er zur „Geschichtsbeiwältigung“ hinsichtlich dieser Problematik auf.³⁶ (Er bezieht sich u. a. auf den Wörterbuch-Artikel zur Grundfrage im „Philosophischen Wörterbuch“ 1964 von Alfred Kosing). Gewiss wäre eine kritische offene Diskussion in größerem Umfang zu dieser Frage sehr zu begrüßen, denn es waren wenige Artikel, in denen explizit zu Grundfrage kritisch Stellung genommen wurde. Aber es gab durchaus eine ganze Reihe solider philosophiehistorischer Arbeiten, in denen die Grundfrage keinesfalls strapaziert wurde! Der offenen Auseinandersetzung zu diese wichtigen methodologischen Frage wollten sich wohl die wenigsten stellen, war dies doch ein „ganz heißes Eisen“, denn wer sich dazu äußerte, wurde mit „Revisionismus-Verdacht“ belegt. Hierzu, z. B. im Zusammenhang mit unserer Tagung über das philosophische Erbe im Januar 1988, aber auch aus Anlaß meiner mehrmaligen öffentlichen Polemik zu Grundfrage und auch gegen Gropp noch lange, bevor eine „Wende“ erahnt werden konnte, könnte ich aus eigener Erfahrung berichten.³⁷ Schröders ignorantenhaftes Pauschalurteil ist freilich von ausgesprochen ideologischen und politischen Motiven getragen.

Die Grundfrage der Philosophien nach dem Verhältnis von Sein und Bewusstsein, von Materiellem und Ideellem ist für die Bestimmung der weltanschaulichen Position eines Theoretikers bzw. die Denkorientierung eines Philosophen selbstverständlich von großer Bedeutung. Die Explikation dieser oder jener Position bestimmt wesentlich die inhaltliche Ausstattung eines Systems. *Eine Bewertungsformel für den Erkenntnisfortschritt oder auch ein Indiz der sozialen Stellungnahme eines Philosophen ist sie nicht.* Weil ihre hinreichende Beantwortung für die Geschichtsauffassung, wenn wir Engels in seiner Schrift „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ folgen, ein *bis Marx nicht hinreichend gelöstes Problem* war, kann sie auch nicht als ein solches Bewertungsschema sinnvoll eingesetzt werden. Besonders absurd war im dogmatischen Verständnis der „Handhabung der Grundfrage“ die Behauptung von einem „Klassenkampf“, bzw. einem „Kampf zwischen Materialismus und Idealismus“. Vielmehr ergaben sich z. B. aus der bürgerlichen Emanzipationsbewegung auf Grund des Ringens um Lösung der gesellschaftlichen und Weltanschauungsfragen, auch

³⁵ Richard Schröder: Antwort auf die Umfrage. In: DZfPh. Heft 6/1990. S. 578.

³⁶ Siehe Richard Schröder: Grundfrage der Philosophie. Hinweise zur anstehenden philosophischen Vergangenheitsbeiwältigung in der DDR. In: DZfPh Heft 11/1990.

³⁷ Leider war ich wohl die einzige, die schon vor der Wende dazu offen kritisch publizierte, und zwar seit 1968, in meinem Artikel „Zur Erkenntnistheorie Immanuel Kants“ in DZfPhil. Sonderheft „Probleme und Ergebnisse der marxistisch-leninistischen Erkenntnistheorie“ und weiteren Publikationen über Kant. Eine direkte Unterstützung erfuhr ich allerdings auf der Tagung zu philosophischen Erbe Januar 1988 in dem von Alfred Kosing und mir geleiteten Arbeitskreis 4 von seiten der Afrika-Forscher, gegen den Auftritt von Gerhard Bartsch. Siehe den Tagungsbericht in der DZfPh 36. Jahrgang. 1988. Heft 6. S. 549. – Siehe auch das Informationsbulletin: Aus dem philosophischen Leben der DDR. Berlin 1989. Heft 3–4: Sozialistische Gesellschaft und philosophisches Erbe. – Die Beiträge von Gerhard Bartsch: Grundfrage und Geschichte der Philosophie. S. 200–202. – Martina Thom: Noch einmal zur methodischen Handhabung der philosophischen Grundfrage. S. 203–205. Voraus ging ein Artikel von mir in der DZfPh. Jahrgang 1988. Heft 1 zum Thema „Gedanken zu Wertungen und Methoden in der marxistischen Philosophiegeschichtsforschung“. – Siehe auch: Martina Thom: Philosophische Forschung und historischer Materialismus – Prüfung eines Konzepts der Bewußtseinsanalyse. In: Geschichtlichkeit der Philosophie. Theorie, Methodologie und Methode der Historiographie der Philosophie. Frankfurt a. M. 1991. S. 269–285, bes. S. 277 f (auch in DZfPh. 1991/Heft 2).

bedingt durch nationale Besonderheiten, unterschiedliche, ja oft extrem verschiedene philosophische Richtungen, die zwar geistige Auseinandersetzungen hervorriefen, aber keine Klassenkämpfe.

Ein bisher wenig beachtetes Problem sei nur kurz skizziert, nämlich die Bewußtseinsstrukturen produzierende Funktion der Abhängigkeitsbeziehungen in den geschichtlichen Stufen und Verhältnisstrukturen, die [211] besonders bei Marx im Zusammenhang mit seinen ökonomischen Studien nach 1848 thematisiert wurden. Insbesondere die sachlichen Abhängigkeitsverhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft erzeugen einerseits einen „handfesten“ Materialismus, die Reflexion der Macht der Gegebenheiten über den Menschen – als „Naturgesetze“, als Umstände und schicksalhaft wirkende Mächte reflektiert, gestützt durch den Entwicklungsstand der Naturwissenschaften, – andererseits produzieren die Menschen unter diesen Bedingungen die abstrakte, scheinbar frei machende Welt der Ideen, die Illusionen einer voraussetzungslosen Vernunft, eine Welt der Aufklärung und Freiheit, als eine „ganz andere Welt“, als Ausdruck bürgerlicher Emanzipationsideologie.³⁸

Der Bruch zwischen Materialismus einerseits (etwa in den Naturreflexionen der französischen Aufklärung, in der Betonung des Milieus) und dem Geschichtsidealismus dieser Theoretiker andererseits, sobald sie nach den Triebkräften gesellschaftlicher Veränderungen fragten, ist ein notwendiger. Sie blieben bei „Erziehung“ und Aufklärung der Massen durch „aufgeklärte Erzieher“ stehen (4. These über Feuerbach), gaben somit eine widerspruchsvolle Antwort auf ein ungelöstes Problem [212] auf einem konkreten historischen Boden, der eine andere Sichtweise nicht zuließ. Typisch für die deutsche Entwicklung, wo sich nach Marx und Engels begründeter Auffassung die Revolution im Kopfe abspielte, ist die idealistische Reflexion des tätigen, zur (vor allem moralischen) Selbstbestimmung fähigen Subjekts. Marx formulierte mit Blick auf den Unterschied zwischen Feudalismus und Leibeigenschaft einerseits und Entfaltung der Warenwirtschaft andererseits: „Diese *sachlichen* Abhängigkeitsverhältnisse im Gegensatz zu den *persönlichen* erscheinen auch so ..., daß die Individuen nun von Abstraktionen beherrscht werden, während sie früher voneinander abhingen. Die Abstraktion oder Idee ist aber nichts als der theoretische Ausdruck jener materiellen Verhältnisse, die Herr über sie sind. Verhältnisse können natürlich nur in Ideen ausgedrückt werden, und so haben Philosophen als das Eigentümliche der neuen Zeit ihre Beherrschtheit von Ideen aufgefaßt und mit dem Sturz dieser Ideenherrschaft die Erzeugung der freien Individualität identifiziert.“³⁹ Hinsichtlich der ökonomischen Theorien jener Zeit spricht Marx davon, dass hier ein „grober Materialismus“ in einen „groben Idealismus, ja Fetischismus“ umschlagen kann.⁴⁰

Dies ist nur ein Beispiel unter vielen anderen, um zu demonstrieren, dass eine „Grundfrage“ für Marx, nämlich *eine grundlegende Frage*, die Erklärung der praktischen, gesellschaftlichen Gründe für Ideenproduktion war, die sich in den Extremen von Materialismus und Idealismus bewegten, ohne dass er damit an ein abstraktes Bewertungsschema auch nur im entferntesten dachte.

³⁸ Schon in seinem frühen Artikel „Zur Judenfrage“ hat Marx, zwar noch nicht ausreichend ökonomisch begründet, die Citoyen-Sphäre als eine illusorische Gemeinschaft (wenn auch einen geschichtlichen Fortschritt) auf ihren Grund, die Bourgeois-Sphäre, zurückgeführt, in der das Interesse des (Privat-)Eigentums herrscht und die großen Ideale der Bürger- und Menschenrechtserklärungen für seine Zwecke, den Schutz des Eigentums nutzt, – wurde ja auch – bis in die Gegenwart – wie Robespierre zähneknirschend einräumen mußte, der „schmutzigen Seele des Eigentums“ in den Erklärungen und späteren Verfassungen selbst Tribut gezollt, indem einer der wichtigsten Artikel der Schutz des Eigentums ist. In der sozialutopischen, jakobinisch bestimmten Bewegung war die Kritik an diesen Erklärungen wegen der Nichtbeachtung der sozialen Zustände latent! Marx allerdings, dem auch neuerdings mancher ostdeutsche Marxforscher Jakobinismus unterstellt, hatte ganz andere Ausgangspunkte als die Sozialutopisten, z. B. eben keinen Verteilungssozialismus. Heute wird Marx vorgeworfen, er habe die Bedeutung des Citoyen-Daseins, der Demokratie unterschätzt. Wird hier aber nicht das Prinzip der Historizität in der Wertung verletzt? Mitte des 19. Jahrhundert war der Citoyen mit dem Bourgeois bis in das Wahlrecht hinein identisch. In England durften nur diejenigen wählen, die wenigstens 10 Pfund besaßen, die Masse der Proletarier nicht und sowieso nicht die Frauen! Letzteres hatte freilich andere historische Gründe als die Besitzverhältnisse, aber es belegt, daß auch in den konstitutionellen Monarchien von Demokratie keine Rede sein konnte. Und gilt nicht die Analyse von Marx auch noch *cum grano salis* für heutige Verhältnisse, obgleich die demokratischen Verhältnisse, vorwiegend durch Kämpfe der unteren Schichten, ausgebaut wurden? Dass unter sozialistischen Verhältnissen die Demokratie völlig unterschätzt und unterentwickelt war, kann man wohl kaum den Einflüssen der Ideen von Marx anlasten.

³⁹ Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie. In: MEW Bd. 42. Berlin 1983. S. 97.

⁴⁰ Ebenda S. 588.

Sechstens: Von dem bisher über Marx' Praxis-Auffassung Dargestellten ausgehend, noch zu einem letzten Problem: Während der Tagung über die „2. Praxisdiskussion“ stand die von Volker Caysa aufgeworfene Behauptung zu Debatte, Helmut Seidel habe den Praxis-Begriff von Marx „anthropologisch geöffnet“.⁴¹ Das ist für meine Begriffe sehr spekulativ gedacht, denn man unterstellt mit dieser Rede, einen einzelnen Begriff als Bezeichnung eines einfachen Sachverhaltes vor sich zu haben, den man nun „öffnen“ müsse, eine bildhaftmystische Unterstellung. Oder meint man doch eine ganze Theorie, welche in ihren Inhalten borniert ist, etwa „ökonomistisch“ eingengt? Ist aber denn nicht, wenn man von Praxis spricht, der gesamte gesellschaftliche Lebensprozess Gegenstand und mit der „Formel“ oder Kategorie (wenn der Begriff bereits definiert ist) *Praxis* ein komplexes theoretisches Gebilde mit vielen Konkretionen der Begriffsbestimmungen und mit logisch-systematischer Gliederung sinnvoll gemeint, – zumal die materialistische Geschichtsauffassung schon längst im wesentlichen ausgearbeitet in einer Fülle von Werken vorliegt? Es ergibt sich für mich die Frage: Wenn man die Praxis-Theorie von Marx so versteht, wie sie in seinen Werken ausgearbeitet vorliegt, – konnte da durch Helmut Seidel im Jahre 1966 ein einzelner Begriff einer „anthropologischen Öffnung“ unterzogen werden? Die Theorie bzw. das Theoriegefüge von Marx mußte gar nicht „geöffnet“ werden, da es niemals ein abgeschlossenes System war, sondern, wie Marx selbst sich bildlich ausdrückt, ein Leitfaden. Und hat mein von mir sehr geschätzter ehemaliger Kollege wirklich eine „Anthropologie in praktischer Hinsicht“ wenigstens „entworfen“? Oder hat er nicht vielmehr verdienstermaßen „nur“ auf die komplexe theoretische Bedeutung der bei Marx vorliegenden Praxis-Auffassung als die Grundlage des Verständnisses der geschichtlichen gesellschaftlichen Aneignung der Wirklichkeit durch die praktisch tätigen Menschen aufmerksam gemacht, gegen dogmatische Verfremdung, und dies mit seiner Interpretation der Genesis der neuen Geschichtsauffassung begründet? Was mußte da eigentlich „geöffnet“ werden, wenn man nun selbst daran gehen will, weitere Problemfelder, die Marx und Engels noch nicht bearbeiten konnten, auszuarbeiten?

Die Behauptung einer „anthropologischen Öffnung“ wurde von Volker Caysa mit der Vorstellung verbunden, man könne nun durch diese Öffnung, und zwar ausdrücklich „gegen Marx und Engels“, die Feuerbachsche „Liebesphilosophie“ und „vor allem die damit verbundene dialogische Ich-Du-Beziehung“ thematisieren. Das Praxiskonzept von Marx soll also durch die Gedanken Feuerbachs über Gattungsbeziehungen, besonders über die „Liebe“ keineswegs nur ergänzt werden, sondern es soll „gegen Marx und Engels“ eine neue Praxisphilosophie erarbeitet werden. Das wird man wohl „gegen Marx und Engels“ auch so handhaben müssen, wenn man Feuerbachs Philosophie-Elemente aufpfropfen will! Denn wirklich scheint Volker Caysa eine ganz andere Praxis-Philosophie vorzuschweben, denn er fordert, Feuerbachs Liebesphilosophie und die dialogische Ich-Du-Beziehung „für die Grundlegung einer Philosophie der Praxis zu berücksichtigen.“⁴² (Seit [214] wann aber fehlt das Verständnis für Dialog bei Marx oder Engels; wann haben sie je unterstellt, dass die Menschen, die schließlich immer in Ich-Du-Beziehung leben – eine Trivialität! – ohne Dialog seien? Nicht einmal von Geburt an stumme Menschen leben ohne Dialog.)

Eine „Grundlegung“ heißt also, es solle eine ganz neue Praxis-Philosophie ausgearbeitet werden, und wir brauchen Marx', und Engels' Theorie gar nicht mehr, und Helmut Seidel hat den Begriff da ganz sinnloser Weise „geöffnet“. Wir wollen ja eine ganz andere Praxisphilosophie, – eine auf Feuerbach rekurrierende, eine „leib-ontologische“ und kommunikationstheoretische! Nun ist alles klar! Caysa sieht bereits ein wichtiges neues Element in der „Aufhebung einer zentralen Feuerbachschen Problemstellung bei Seidel“ allerdings schon „durch seine Spinoza-Rezeption vermittelt“ (nämlich durch die Interpretation der Affekte in Spinozas „Ethik“). So sei „für eine hermeneutische kommunikative Öffnung“ gesorgt worden. Diese gesamte spekulative Forderung kann eigentlich nur einen gewissen Sinn erhalten, wenn man fest daran glaubt, dass Marx ein einseitig denkender „Philosoph der Produktion und der Dialektik von Produktionsverhältnissen war“, aber Seidel sei Dank: er hat ihn als „Theoretiker einer komplexen Theorie der Praxis verstanden, die sich im Spannungsfeld von

⁴¹ Siehe hierzu und für die folgenden Zitatstellen: Volker Caysa: Vorwort (Ein Wiederabdruck eine Vorwortes zu den Artikeln der „Zweiten Praxisdiskussion“) In: Zum philosophischen Praxisbegriff ... A. a. O. S. 61–68.

⁴² Ebenda S. 64.

Arbeit und Interaktion bewegt.“⁴³ (Am Rande gefragt: Arbeit ist wohl keine Interaktion?) Leider hat sich Helmut Seidel zu dieser schon vor der „2. Praxis-Diskussion“ niedergeschriebenen, hier wieder abgedruckten und in einer kuriosen Weise schmeichelhaften, allerdings auch konfus ausgedrückten Wertung seiner Leistung nicht geäußert. Auf zwei Fragen will ich mich hier beschränken: 1. Mußte der „Praxisbegriff“ erst 1966 „anthropologisch geöffnet“ werden? – 2. Kann die Auffassung Feuerbachs von den Gattungsbeziehungen einem „blinden Fleck“ bei Marx Abhilfe verschaffen?

1. Eine Anthropologie, die auf eine nicht nur rein spekulative, sondern auf eine wissenschaftliche Grundlage gestellt werden müßte, wenn sie im Rahmen des marxistische Praxis-Verständnis erarbeitet werden soll (und darum geht es möglicher Weise dennoch bei der Rede um „Öffnung des Praxisbegriffs“; er soll ja wohl doch nicht fallengelassen werden), – eine solche Anthropologie müßte doch zunächst eine wissenschaftliche Erklärung der *Anthropogenese* einschließen, mehr noch, dadurch begründet werden. Wie will man sonst die menschlichen Affekte, die Liebensbeziehungen, die Geschlechterbeziehungen, auch die Kommunikationsbeziehungen etc. *als für die menschliche Gattung zutref-[215]fend, nämlich in ihrer human-geschichtlichen Genesis und Modifikation* erklären, – es sei denn, man schließt von der tierischen Evolution direkt auf die menschlichen Eigenschaften,⁴⁴ oder man unterstellt die Gattung Mensch in ihrem „fix und fertigen“ Zustand (wie dies Feuerbach tut).

Man müßte somit zunächst einmal zur Kenntnis nehmen, was Marx und Engels selbst zu diesem Thema der Anthropogenese beigetragen haben. Ein neuer Denkansatz ist erstaunlicher Weise schon mit den Manuskripten zu „Deutschen Ideologie“ hypothetisch entwickelt worden, auf der Basis des neuen Praxis-Verständnisses, aber zunächst noch gar nicht durch eine spezielle Wissenschaft gestützt.

In einem der ersten Entwürfe von Marx und Engels (November 1845 bis Mitte April 1846 niedergeschrieben, eine geplante Kritik von Bruno Bauers „Charakteristik Feuerbachs“, aus der Manuskriptreihe zu „Deutschen Ideologie“) findet sich folgende Passage, um sich „verständlich zu machen“ gegenüber den „voraussetzungslosen Deutschen“, zu denen ausdrücklich Feuerbach gezählt wird, (denn, so kurz vorher: „Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, & soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist.“): „Zum Leben ... gehört vor Allem Essen & Trinken, Wohnung, Kleidung & noch einiges Andere. Die erste geschichtliche That ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst, & zwar ist dies eine geschichtliche That, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich & stündlich erfüllt werden muß, um die Menschen nur am Leben zu erhalten.“⁴⁵ Es schließt sich eine Kritik an Bauer an und es wird dann fortgesetzt: „Das Zweite ist, daß das befriedigte erste Bedürfnis selbst, die Aktion der Befriedigung und das schon erworbene Element der Befriedigung zu neuen Bedürfnissen führt – & diese Erzeugung ist die erste geschichtliche Tat.“ (heißen müßte es in Korrektur dieser Niederschrift wohl: die zweite geschichtliche Tat.) Als drittes Verhältnis werden Fortpflanzung und Familie genannt, als das erste soziale Verhältnis, welches mit wachsender Bevölkerung zu neuen [216] Bedürfnissen und zu neuen gesellschaftlichen Verhältnissen führe, – alle drei Momente sind keine Stufen, sondern Momente eines Prozesses etc.

In diesem spontan niedergeschriebenen, nicht überarbeiteten Manuskriptteil befindet sich eine Eröffnung der Sicht auf die Lösung eines der schwierigsten Probleme der neuen Geschichtsauffassung und somit ein *offenes Tor im Praxisverständnis* für den Weg zum Begreifen *der für die Menschen typischen Evolutionsbedingungen*: Die Menschen, von Haus aus Natur und selbst tierischen Ursprungs, haben selbstverständlich ursprüngliche, natürliche Triebe und Bedürfnisse (wir wissen heute, dass unsere genetischen Anlagen weit zurückliegend sich geformt haben, wesentlich auch schon im Tierzustand); – sie bleiben aber nicht im Tierreich verhaftet, weil sie in der Lage sind, ihre Bedürfnisse

⁴³ Ebenda.

⁴⁴ Das wurde ja auch im Bereich von Verhaltensforschungen zum Tier, z. B. zur „Aggressivität“ mitunter kurzschlüssig getan. In dieser Frage wurde u. a. der Verhaltensforscher Konrad Lorenz auch kritisiert.. Schließlich gibt es wohl keine aggressiveren Wesen als Menschen, da sie sogar die eigne Gattung existentiell bedrohen können; hierfür liegen eben *geschichtlich gewordene*, gesellschaftliche Gründen vor.

⁴⁵ Karl Marx/ Friedrich Engels: Feuerbach und Geschichte. Entwurf und Notizen. In: Marx-Engels-Jahrbuch 2003. S. 12 (Ich zitiere hier nach dem Vorabdruck der Neuedition.) – Vgl. Die Deutsche Ideologie. MEW Bd. 3. Berlin 1958. S. 28 f.

nicht einfach nur auf der Naturbasis zu befriedigen, sondern weil sie neue Mittel zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse entwickeln und auf dieser Grundlage neue Verhältnisse eingehen. *Die sich entwickelnden Fähigkeiten zur Erzeugung der Mittel zu Befriedigung der existentiellen Bedürfnisse*, nicht die Bedürfnisse selbst (der Hunger z. B.) markieren die erste *geschichtliche* Tat! Erst damit tritt der Mensch aus dem Tierreich in seine produktive Geschichte ein.

Von diese Hypothese aus spannt sich der Bogen der Erarbeitung eines Entwurfs zur Analyse der geschichtliche Evolution über die ökonomischen Arbeiten bis hin zu Studien der Schriften Darwins und ethnologischer Literatur. Aber so interessiert Marx und Engels zunächst Charles Darwins 1859 erschienene Schrift „On the Origin of Species by means of Natural Selection“ studierten, weil sie hier einen Beleg sahen, Natur- und Menschheitsgeschichte materialistisch zusammen zu denken, so begriffen sie doch auf Grund ihrer wissenschaftlichen Einsichten in Produktionsmittelanwendung und -entwicklung und die damit verbundene Entfaltung spezifischer sozialer Verhältnisse und allen weiteren Folgerungen für die Gesellschaftsentwicklung, dass der Übergang des Menschen aus dem Tierreich nur über das Begreifen der Praxis erklärt werden kann und Darwins Theorie auf die Menschheitsgeschichte nicht übertragen werden konnte. Ich erinnere diejenigen, welche immer noch meinen, der Praxisbegriff von Marx hätte erst „anthropologisch“ geöffnet werden müssen, an das Manuskript von Engels zur *Anthropogenese* „ Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen“ (1876). Zugrunde lagen diesen Diskussionen und Ergebnissen u. a. auch umfangreiche Studien von Marx zur Physiologie, biologischen Anthropologie und zu Geologie in den sechziger Jahren. Als ein weiterer Beitrag zum Verständnis der *Anthropogenese* unter anderem Gesichtspunkt, nämlich unter [217] dem Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Gliederung im Verlaufe der Geschichte und ihre Auswirkung auf die Geschlechterbeziehung, kann Engels Werk“ Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates“ (1884) gelten, dem ebenfalls umfangreiche Vorarbeiten bzw. Exzerpte von Marx zu ethnologischer Literatur, so zu Lewis Henry Morgans „Ancient society“ zugrunde lagen.

Die historische Entfaltung der Geschlechterbeziehung schließt aber die geschichtliche Modifikation der Geschlechterliebe ein, so wie auch andere Ausdrücke der Zuneigung und Liebe, z. B. die Vorstellungen des Christentums von Nächstenliebe, keine „konstanten“, „a priori“ einem Gattungswesen innewohnende oder von einem Gott gegebene Werte sind, sondern geschichtlich entstanden, kultiviert oder wenigstens modifiziert. Die gesamte Psyche der Menschen, einschließlich der Affekte, ist in ihrer Ausprägung als eben *menschliche* Psyche auf die Grundlage der praktischen Lebensweise der Menschen entstanden und historisch geprägt. Dies war das Thema der „kritischen Psychologie“ von Klaus Holzkamp und Ute Osterkamp.⁴⁶ Überhaupt geraten wir hier wohl auf den Boden spezieller Wissenschaften, so u. a. der Psychologie. Soweit sich Philosophen auf diese Spezialgebiete wagen, werden sie allein mit den alten philosophischen Konzepten nicht viel weiter kommen, als zu Beschreibungen und Behauptungen. Allerdings gibt es bei Ernst Bloch eine Fülle von Überlegungen z. B. über die Geschichtlichkeit der Triebe, der Geschlechterbeziehung etc. Aber auch er stützt sich kluger Weise nicht nur auf Philosophie, sondern er unterzieht u. a. Sigmund Freuds psychologische Lehre einer Prüfung.

Damit soll nur gesagt werden, dass eine *Anthropologie*, die auf *dem Praxisbegriff* beruhen soll, das weite Untersuchungsfeld zur *Anthropogenese* nicht ausklammern darf, und dass es gerade ihr Verständnis als Selbsterzeugungsprozess der Menschen durch Arbeit war, welches Marx und Engels zu ihrer Hypothese führte. Niemals war also dieser Begriff der Anthropologie gegenüber „verschlossen“. Auf einem anderen Blatt steht, dass im dogmatischen Marxismus-Verständnis unsinni-[218]ger Weise eine Anthropologie abgelehnt wurde und dass viele anthropologische Themen dringend einer weiteren Erarbeitung bedürfen.

⁴⁶ Unter dem Aspekt der weiteren Ausarbeitung einer Anthropologie sollten auch die auf dem Gebiet der Persönlichkeits-theorie vorliegenden Schriften von Lucien Sève (Theorie der Persönlichkeit. Berlin 1962) und Irene Dölling (Naturwesen – Individuum – Persönlichkeit. Berlin 1979. – Individuum und Kultur. Berlin 1986) beachtet werden. – Zur Anthropogenese, Sprach- und Mathematikentwicklung auf der Grundlage der Praxis siehe auch Klaus Göbner/Martina Thom: Die materielle Determiniertheit der Erkenntnis ... A. a. O. Abschnitt 4/2.

Übrigens hat Ludwig Feuerbach ebenfalls zur Ethnologie, nämlich zur Lebensweise, zur Religion und zum Religionskult von Naturvölkern, Studien durchgeführt und Ausschnitte der Zeitung "Das Ausland" in den fünfziger Jahren gesammelt, freilich nur unter dem Gesichtspunkt der Ergänzung seiner Religionskritik, die sich ja vorerst wesentlich auf das Christentum bezog.⁴⁷ Zu einer konkreteren Fassung des Begriffes Gattung Mensch und zur Annäherung an ein Praxisverständnis analog zu Marx, welches der Anthropologie eine ganz neue Basis gab, ist es trotz Kenntnisnahme des „Kapital“ von Marx und Hinwendung zu sozialen Fragen im Alter nie gekommen. Und damit will ich noch auf die zweite Frage kommen:

2. Kann Feuerbachs Auffassung von der Gattungsbeziehung bzw. seine „Liebesphilosophie“ die Theorie von Marx „ergänzen“ oder gar „hinter sich lassen“? (Eigentlich entwickelt Feuerbach gar keine „Liebesphilosophie“, sondern eine Religionskritik, bei der die Liebesfähigkeit und das Liebesbedürfnis der Menschen als das wichtigste Konstruktionselement für die Schaffung einer Jenseits-Idee betrachtet wird; das nur am Rande. Man sollte nicht jedes Denkelement gleich eine Philosophie nennen!)

Offenbar macht man sich bei dieser Vorstellung nicht klar, wie Feuerbach überhaupt auf seinen Begriff der Gattung Mensch gekommen ist. Einerseits betont er die Naturhaftigkeit und Naturhaftung des Menschen als gegenständliches Wesen, – aber damit ist der Mensch noch nicht ein Mensch: kein Gattungswesen. Seine Sinnlichkeit und sein Anschauungsvermögen können erst als nicht-tierische, als menschliche funktionieren, wenn die nur in der Ich-Du-Beziehung wirksamen „höheren“ Vermögen Vernunft, Wille und Herz (synonym für Gefühl, besonders Liebe), diese „göttliche Dreieinigkeit im Menschen über dem individuellen Menschen“⁴⁸ mit wirken. Aber genau der Ort, wo diese Vermögen sich überhaupt entwickeln und zusammenwirken können, im spezifisch-menschlichen, nämlich praktischen Verhalten, bleibt bei Feuerbach ein „blinder Fleck“. Es soll natürlich die spezifische Art von Gesellschaftlichkeit als das eigentliche Gattungswesen, welche vom tierischen Dasein unterschieden ist, mit dem Begriff der *Gattung* markiert [219] werden. Aber es bleibt bei einer Trivialität: bei der abstrakt aufgefaßten Ich-Du-Beziehung, deren „höchste Konkretion“ die Mann-Weib-Beziehung bei Feuerbach ist, wenn er gegen die christliche Askese vom Geschlechtlichen und dem Rekurrieren auf bloße Individualität (der christliche Mensch sei nur auf sich gestellt in seinem Streben nach Seligkeit) einwendet, dass das Individuum kein ganzes Menschsein darstellt und dass Mann und Weib für sich genommen nur Teilmenschen seien. Als Gattungswesen habe der Mensch Selbstbewußtsein, welches er aus der Spiegelung im anderen Menschen schöpft, und er vermag aufgrund der Universalität und Unendlichkeit seines Gattungswesens das Bewußtsein der Universalität und Unendlichkeit zu entfalten, welches eben auch der Grund religiöser Idealbildung sei (Tiere haben keine Religion) usw.

In seiner wohl wirksamsten Schrift „Das Wesen des Christentums“ (1841) setzt er seine Bestimmungen des „Wesens des Menschen in Allgemeinen“ der religionskritischen Analyse, dem Nachweis der anthropologischen Inhalte der religiösen Vorstellungen und des „religiösen Gemüts“, als Idealfiguration des nicht-entfremdeten Menschen voraus. Seine Körperlichkeit und seine Herkunft aus der Natur werden als Selbstverständlichkeiten hier nur wenig erörtert, allerdings innerhalb der religionskritischen Ableitung auch immer wieder erwähnt. (Wenig später, besonders in den „Grundsätzen einer Philosophie der Zukunft“ (1843), konkretisiert er bekanntlich die materialistische Grundlegung des Menschenbildes: er feiert die Sinne der Menschen als Tore zur Welt, als die Organe, welche uns die Unendlichkeit der Welt erschließen lassen.)

Feuerbach setzt aber die Gattungsmerkmale nicht nur abstrakt, als eine den Individuen innewohnende Gemeinschaftlichkeit voraus, – *er idealisiert darüber hinaus die Gattung Mensch*. Die vorausgesetzten Eigenschaften werden in den höchsten Tönen gefeiert; von negativen, zerstörerischen Eigenschaften ist kaum die Rede, denn alles Böse und Verkehrte in dieser Welt entsteht für Feuerbach wesentlich

⁴⁷ Siehe Francesco Tomasoni: Ludwig Feuerbach und die nicht-menschliche Natur. Das Wesen der Religion: Die Entstehungsgeschichte des Werks, rekonstruiert auf der Grundlage unveröffentlichter Manuskripte. Stuttgart – Bad Cannstatt 1990.

⁴⁸ Siehe Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Berlin 1956. S. 37.

durch die religiöse Verkehrung: hier entleert sich der Mensch, indem er seine humanen Inhalte in einer Jenseitigkeit vergöttlicht, er entzweit sich durch den Fanatismus, der unweigerlich durch die konfessionelle und dogmatische Fixierung der Religionen erzeugt wird, er verneint seine Geschlechtlichkeit (durch das Zölibat-Gebot der katholischen Kirche) und schämt sich ihrer in der Betonung der unbefleckten Empfängnis, und er zerstört jeden Gedanken an die Ich-Du-Gemeinschaft, indem er beim Streben nach Gnade und Glückseligkeit nach dem Tode nur auf seine Individualität geworfen wird. Aber der Mensch, als ein der Liebe und der Gemeinschaft, auch des Verständnisses seinen individuellen Schwächen [220] gegenüber bedürftiges Wesen baut sich zunächst, aus unmittelbarem Bedürfnis des religiösen Gemütes, eine himmlische Welt im Christentum, in der er seine Wünsche und Sehnsüchte wenigstens als jenseitige spiegeln und verherrlichen kann. Und da spielt tatsächlich Feuerbachs hohe Bewertung der Liebe eine entscheidende Rolle: Da der in der monotheistischen Überlieferung gnadenlose, unbeirrbar Gott, der den absoluten Verstand und die absolute Moralität (das eiserne Gesetz) verkörpert, zunächst der Liebesfähigkeit entbehrt und damit des Verständnisses für den schwachen Menschen, somit zu keiner Gnade oder keinem Verzeihen bereit wäre, muss dieser Gott zum Vater im ganz irdischen Sinne umgedacht werden: Die Christusgestalt, der Sohn Gottes, der Mensch wird und zugleich Gott gleich ist (ein Dogma, das erst auf dem Konzil von Nizäa 325 festgelegt wurde) ist Vermittlungsprinzip zwischen dem vollkommenen Gott und dem unvollkommenen Menschen, die Verkörperung des Prinzipes der Liebe. Die Schwächen der Menschen finden Verzeihen und Gnade, da ja Gott, nunmehr des väterlichen Gefühls fähig, seinen eigenen Sohn opferte um der Menschen willen und zugleich beweinte. Das ist freilich eine höchst knappe, unvollkommene Darstellung der reichhaltigen Analysen von Feuerbach über die anthropologischen Wurzeln des Christentums. Es geht hier nur darum deutlich zu machen:

Feuerbachs Überlegungen zu Liebe als entscheidendes Band zwischen den Menschen sind offensichtlich Widerspiegelungen der ursprünglichen Ideen des Urchristentums, die aber – und das ist sein Verdienst – als Spiegelungen der Sehnsüchte und Bedürfnisse der Menschen nach humanen Beziehungen entschlüsselt werden. Dieser Typ von Religionskritik führt nahe an die irdischen Wurzeln des religiösen Denkens heran, aber zugleich können aufgrund der philosophischen Abstraktheit und der Abstinenz gegenüber der Analyse der wirklichen Geschichte des Christentums diese Wurzeln der Religion nicht wirklich erfaßt werden. Eine Überdimensionierung des Religionsproblems ist eine der logischen Folgen dieser Methode, die Marx aufgrund seiner ganz anderen Art der Religionskritik und durch seine Einordnung dieses Bewußtseinsphänomens in den widersprüchlichen Geschichtsprozess vermeidet. Genau genommen *philosophiert* Feuerbach über Religion, d. h. er analysiert nicht historisch genau die Entstehung und geschichtliche Ausbreitung des Christentums, obgleich er natürlich die Geschichte der Konfessionen und Kirchen kannte. Daher hielt Engels später bei seinen Forschungen über das Urchristentum Bruno Bauers Schriften für [221] aussagekräftiger. Feuerbach „philosophiert“ und er „psychologisiert“, denn es geht immer um die Beschaffenheit des menschlichen Gattungsgemütes.

Im Zusammenhang mit seiner Interpretation der 6. Feuerbachthese würdigt Ernst Bloch Feuerbachs Auflösung des religiösen Wesens in das weltliche, indem er etwas sehr Wichtiges bemerkt, nämlich das Feuerbach „...scharf auf den Anteil menschlicher Wünsche blickte. Feuerbachs ‚anthropologische Kritik der Religion‘ leitete die gesamte transzendente Sphäre aus Wunschphantasie ab; die Götter sind in wirkliche Wesen verwandelte Herzenswünsche.“⁴⁹ Es entstehe durch diese Wunsch-*Hypostase* eine Verdoppelung der Welt in eine imaginäre und in eine wirkliche, wobei der Mensch sein bestes Wesen aus dem Diesseits in ein überirdisches Jenseits schaffe. Und Bezug nehmend auf die Kritik von Marx an Feuerbachs Bestimmung des menschlichen Wesens als ein dem Individuum innewohnendes Abstraktum stellte Ernst Bloch fest: „Ja, Feuerbach ist mit diesem seinen hohlen Bogen zwischen einzelnen Individuen und abstraktem Humanum (unter Auslassung der Gesellschaft) wenig anderes als ein Epigone der Stoa und ihrer Nachwirkungen im Naturrecht ...“⁵⁰

⁴⁹ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. A. a. O. S. 285.

⁵⁰ Ebenda.

Man kann der frühen Bemerkung von Engels in seinem Brief vom 19. November 1844 an Karl Marx sehr wohl zustimmen, dass der Feuerbachsche Mensch von „Gott“ abgeleitet und dass dieser von Gott auf den Menschen gekommen sei, und dass daher „der Mensch“, der so überhaupt eine Spukgestalt bleibe, noch mit einem „theologischen Heiligenschein der Abstraktion“ bekränzt sei.⁵¹ Die Liebe als ein Gefühlsphänomen des Menschen ist übrigens bei Feuerbach zu recht nicht als bloßer Affekt, sondern als eine mit Bewußtsein versehene psychische Regung aufgefaßt. Viel später in seinen Alterswerken und Fragmenten hat Feuerbach etwas andere Akzente gesetzt; seine ahistorische Methode hat er beibehalten. In „Über Spiritualismus und Materialismus“ (1863/ 1866) und in dem Fragment „Zur Ethik: Der Eudämonismus“ (1867/1869) werden die „Triebe“ zur Selbstliebe und zur Glückseligkeit und auch Arthur Schopenhauers „grenzenloses Mitleid mit allen lebenden Wesen“ (alles schon im wesentlichen bei Jean Jacques Rousseau thematisiert), in Erwähnung historischer Umstände, aber ohne ihrer wirklichen Analyse erörtert. Zur Liebe zwischen den Menschen finden [222] wir keine weiter führenden Überlegungen. Feuerbach notiert aber hinsichtlich der Geschlechterbeziehung, dass wir zwar über die physische Entstehung des Menschen noch nichts wirklich wissen, aber hinsichtlich der „geistigen Entstehung“, der „Erklärung der Moral“, gehören „...zum allerwenigsten zwei Menschen: Mann und Weib. Ja, das Geschlechtsverhältnis kann man geradezu als das moralische Grundverhältnis, als die Grundlage der Moral bezeichnen.“ Daher sei auch die von Kirchen als Gesetz verordnete Ehelosigkeit „eine moralische Unmöglichkeit“.⁵²

Wie soll nun Feuerbach aktualisiert werden? Bei aller wichtigen Anregung durch die Probleme, welche in den Schriften Feuerbachs abgehandelt werden: Man kann sich nun seinen Reim darauf machen, welche eine „anthropologische Ergänzung“ man bei Feuerbach „gegen Marx und Engels“ finden wird, denn selbst diese obige Behauptung vom Geschlechtsverhältnis als moralisches Grundverhältnis ist schon wieder idealisiert und a historisch gefaßt. (Man lese doch zu dieser Frage einmal Friedrich Engels „Ursprung der Familie...“ und vor allem neuere ethnologische Literatur zur Anthropogenese.) Im übrigen fällt in diesem Zusammenhang das Wort „Liebe“ nicht, vielleicht aus gutem Grund. Vielleicht gibt es Geschlechtsverhältnisse ohne Liebe? Sind eigentlich nur solche Geschlechtsverhältnisse in Feuerbachs Verständnis moralisch, die auf Liebe beruhen? Die Liebe des Menschen zu Menschen entsprechend dem Prinzip *homo homini Deus est* wird aber so a historisch gesetzt, wie es heute mit den christlichen Grundwerten geschieht.

Wir können uns drehen und wenden, die Historie und somit die Geschichte des praktischen Lebensprozesses der Menschen drängt sich immer wieder als Untersuchungsfeld auf; *gegen Marx und Engels* kommt man da nicht sehr weit; man landet eben bei Feuerbach. Und Helmut Seidel sei Dank, dass er diese philosophische Kehrtwende offensichtlich nicht mitmacht.

52

Quelle: Aktualität von Philosophiegeschichte. Helmut Seidel zum 75. Geburtstag. Hrsg. von Klaus Kinner. Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e. V. 2005)

⁵¹ Siehe Engels an Marx. 19. November 1844. In: Briefwechsel zwischen Marx und Engels. MEW Bd. 27. Berlin 1963. S. 12.

⁵² Ludwig Feuerbach: Aus der nachgelassenen Studie „Zur Ethik: Der Eudämonismus“. In: Ludwig Feuerbach: Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften II. Frankfurt a. M. 1967. S. 252.