

1. Geschichtliches – über unsere Diskussionen an der Leipziger philosophischen Einrichtung und darüber hinaus

Biographische Jubiläen sind oft ein willkommener Anlass, sich der Lebensleistung eines befreundeten Kollegen und der Zusammenarbeit mit ihm zu erinnern. Als Dieter Wittich 1966 von Berlin an das Leipziger Institut für Philosophie kam und 1968 den Lehrstuhl für Erkenntnistheorie erhielt, erfuhr die schon seit 1964 unter der Leitung von Alfred Kosing begonnene Forschung zur *marxistisch-leninistischen Erkenntnistheorie*, welche als gemeinsames Projekt der Fachbereiche geplant war, neue Impulse. Mit welchen Vorarbeiten und Plänen Dieter Wittich nach Leipzig kam, geprägt von der Zusammenarbeit mit Georg Klaus und erprobt durch eine erste systematische Jahresvorlesung über Erkenntnistheorie am Philosophischen Institut der Humboldt-Universität – das hat er selbst kürzlich geschildert.¹

An unserer Einrichtung begann auf diesem Gebiet, welches noch keineswegs systematisch ausgearbeitet war, eine zunächst recht intensive Zusammenarbeit mit dem Fachbereich der Philosophiehistoriker die unter der Leitung von Helmut Seidel arbeiteten. Ich selbst habe viele Jahre mit meinen Möglichkeiten als Philosophiehistorikerin am Erkenntnistheorie-Projekt mitgearbeitet. Nicht nur, dass mein Habilitationsthema (ursprünglich eingengt) den Erfahrungsbegriff bei Kant betraf, wobei sich meine Sicht zunehmend aber auf die Analyse der Entstehung des Transzendentalismus vor allem auch unter sozialphilosophischen und moralphilosophischen Aspekten ausweitete, nämlich zum Werden einer [101] „Philosophie als Menschenkenntnis“, – es war auch geplant, in das Buch „Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie“ einen Abschnitt zur Geschichte der Erkenntnistheorien einzufügen, zu dem ich in den folgenden Jahren Teile erarbeitete (Antike, Aufklärung von Bacon bis Hume, Descartes und Leibniz).²

Wichtig und prägend nicht nur für unsere philosophiehistorische Ausbildung und Forschung, sondern auch für die Zusammenarbeit mit den Erkenntnistheoretikern war zweifellos, dass es am Leipziger Institut für Philosophie eine gemeinsame und von den meisten auch tolerant geführte Diskussion zum Praxiskonzept von Marx gab. Diese wurde besonders angeregt durch Helmut Seidels offene Verteidigung der authentischen Struktur der Philosophie von Marx als ein Ausgehen der Sichtweise vom praktischen Lebensprozess und gegen die übliche dogmatische Dia-Hist-Mat-Konstruktion gerichtet (1966),³ aber auch schon ab 1964 eingeleitet durch Alfred Kosings Artikel „Gegenstand, Struktur und Darstellung der marxistischen Philosophie“ und der folgenden Diskussion über das Konzept des Buches „Marxistische Philosophie“⁴, durch Heinrich Opitz Monographie „Philosophie und Praxis“ (1967) und durch die Auseinandersetzung mit der jugoslawischen „Praxis-Philosophie“. Für mich persönlich war auch ein weiteres Durchdenken der Marx-Interpretation von Georg Lukács wichtig, wie sie in der Aufsatzsammlung von 1923 „Geschichte und Klassenbewußtsein“ vertreten wurde. (Dies war schon Gegenstand meiner 1963 verteidigten Dissertation). Das unter Alfred Kosing erarbeitete Buch, die Monographie von Heinrich Opitz und Helmut Seidels Artikel von 1966 waren bekanntlich Publikationen, welche Verdammungsurteile von oben und [102] Zensurbestrebungen einiger eifriger Berliner Kollegen erfuhren, – der Artikel von Seidel auf besonders spektakuläre Weise.

An anderer Stelle⁵ habe ich schon geschildert, wie ich in dieser Atmosphäre versuchte, die Bedeutung des Praxis-Konzepts von Marx meinen Lehrveranstaltungen und Publikationen zugrunde zu legen,

¹ Dieter Wittich: Die erste Jahresvorlesung zur marxistisch-leninistischen Erkenntnistheorie in der DDR. In: Hans Christoph Rau / Peter Ruben (Hrsg.): Denkversuche DDR-Philosophie in den 60er Jahren. Berlin 2005. S. 177–202.

² Erkenntnistheoretische Untersuchungen und entsprechende Darstellungen am philosophiegeschichtlichen Material zum Thema Wissen finden sich viel später zusammenfassend in einem von mir verfassten Artikel „Wissen“ in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Hamburg 1990. Band R-Z. S. 903–911.

³ Siehe Helmut Seidel: Vom praktischen und theoretischen Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit. Zur Neuherausgabe des Kapitels I des 1. Bandes der „Deutschen Ideologie“ von K. Marx und F. Engels. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin (1966)10.

⁴ Siehe Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin (1964)7. – Alfred Kosing u. a.: Marxistische Philosophie. Berlin 1967. – Siehe den Bericht von Alfred Kosing: Habent sua faba libelli. Über das merkwürdige Schicksal des Buches *Marxistische Philosophie* – In: Hans Christoph Rau / Peter Ruben (Hrsg.): Denkversuche. S. 77–114.

⁵ Siehe ausführlicher in: Martina Thom: Marx, die Kategorie Praxis und einige „Mysterien der Theorie“. In: Aktualität von Philosophiegeschichte. Helmut Seidel zum 75. Geburtstag. Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e. V. Leipzig 2005. S. 182–222.

dass ich für das Erkenntnistheorie-Projekt die Thesen über den Praxis-Begriff schrieb und in Zusammenarbeit mit Klaus Gößler als Vorarbeit zum Erkenntnistheoriebuch 1976 eine Monographie zum Thema „Die materielle Determiniertheit der Erkenntnis“ veröffentlichte, eine erste systematische, durch philosophiehistorische Analysen über Marx gestützte Darstellung der Rolle der Praxis als Grundlage der Erkenntnis- bzw. überhaupt Bewusstseinsprozesse. Hier vertraten wir auch indirekt mit unseren Argumenten (wohl neben Peter Ruben zum ersten Male öffentlich) Helmut Seidels Kritik an den metaphysisch-ontologisch konstruierten Lehrbuch-Darstellungen des Systems der „marxistisch-leninistischen“ Philosophie als eines übergreifenden Dialektischen Materialismus, einer anschließenden Erkenntnistheorie und dann erst eines Teilbereiches Historischer Materialismus. Wir bekräftigten aus eigener Lehr- und Forschungserfahrung den Ansatz, den Helmut Seidel durch seine Analyse der Genese der Theorie von Marx begründet hatte, um zu einer adäquaten Bestimmung ihres Gegenstandes zu gelangen, nämlich logisch ausgehend von der Darstellung des praktischen Lebensprozesses der gesellschaftlich agierenden Subjekte. Diese Auffassung wurde in unserer Veröffentlichung von 1976 insbesondere gegen Rugard Otto Gropps Gegenartikel verteidigt.⁶

Ein Jahrzehnt vor der Publikation unserer Monographie und vier Jahre vor Helmut Seidels Praxis-Artikel war eine Diskussion um den Praxis-Begriff vorausgegangen, welche unsere weitere Arbeit ebenfalls anregte. Auf diese sog. 1. Praxisdiskussion ist in dem kürzlich erschienenen Buch „Denkversuche. DDR-Philosophie in den 60er Jahren“ in einem gründlich recherchierten Artikel von Hubert Laitko „Produktiv-[103]kraft Wissenschaft, wissenschaftlich-technische Revolution und wissenschaftliches Erkennen. Diskurse im Vorfeld der Wissenschaftswissenschaft“⁷ ausführlich eingegangen worden, aber in einem Punkt, die Einschätzung dieser Diskussion betreffend, findet die Darstellung nicht ganz meine Zustimmung. Da die Diskussion um die Verwendung des Praxis-Begriffs die Frage nach methodologischen Instrumentarien der Bewußtseinsanalyse berührt, insbesondere das Verständnis des von Marx und Engels im Blick auf arbeitsteilige Verhältnisse in der Geschichte der Menschheit verwendeten Ideologie-Begriffs, sollen hierzu einige kurze Bemerkungen den späteren Überlegungen (im Teil 2 dieses Artikels) vorausgeschickt werden:

Diese angesichts moderner Wissenschaftsentwicklung unter wissenschaftstheoretischem Aspekt geführte 1. Praxisdiskussion aus den Jahren 1961/1962 hatte einen erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch relevanten Gegenstand: nämlich die Problematik der Differenzierung der Tätigkeitsbereiche und der Ebenen der Wissenschaften in ihrer Beziehung zueinander und zur Praxis. Bei aller Notwendigkeit, die verschiedenen Wissensebenen in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung angesichts auch mancher bornierter Ablehnung einzelner Wissenschaftsbereiche zu verteidigen, meinten Georg Klaus und Dieter Wittich in ihrem Artikel „Zu einigen Fragen des Verhältnisses von Praxis und Erkenntnis“, die Unterscheidung zwischen praktischen und (ausschließlich) theoretischen Tätigkeitsbereichen aufheben zu können, und zwar mit dem Argument des durchgängigen Zusammenhanges aller Tätigkeiten, auch der Wissenschaften mit der Praxis und von konkreten Wissenschaften mit sog. „Meta“-Wissenschaften. Das Hauptargument der Autoren lautete: „Jede Tätigkeit, die der Bedingung genügt, Grundlage, Ziel und Wahrheitskriterium von Erkenntnis zu sein, ist eine legitime Praxisform.“⁸ Dies träfe auf alle Ebenen der Wissenschaften zu, auch auf solche, welche ihren Ausgangspunkt in anderen Theorien hätten oder durch diese verifiziert werden könnten (z. B. durch die Mathematik). Daher müsse auch die wissenschaftliche Tätigkeit auf solchen Gebieten als Praxisform Anerkennung finden.

Es wäre wohl überflüssig, diese und andere Textstellen in Erinnerung zu rufen, würde nicht in der oben genannten neuesten Veröffentlichung zur Geschichte der Philosophie in der DDR diese Unterschei-[104]dung zwischen praktischer und (vorwiegend) theoretischer Tätigkeit auch wieder in Frage

⁶ Siehe Klaus Gößler / Martina Thom: Die materielle Determiniertheit der Erkenntnis. Berlin 1976. S. 10 1–125, 204–206. Ausführlicher zum Ausgangspunkt Praxis, zur Kritik an Gropp und über meine methodologischen Bedenken gegenüber der Bestimmung Praxis als Zentralkategorie bzw. Zellenform analog zur Zellenform Ware siehe Martina Thom: Marx, die Kategorie Praxis und einige „Mysterien der Theorie“. S. 199–206.

⁷ Siehe Hans Christoph Rauh / Peter Ruben (Hrsg.): Denkversuche. S. 459–540.

⁸ Georg Klaus / Dieter Wittich: Zu einigen Fragen des Verhältnisses von Praxis und Erkenntnis. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin (1961) 11. S. 1385.

gestellt, ja diese Differenzierung scheint im Kontext der Argumentation als Ausdruck von damaliger Dogmatik und Wissenschaftsfeindlichkeit bzw. einer Ignoranz gegenüber dem Umstand, dass Wissenschaft auch Tätigkeit sei, gewertet zu werden, und sicher haben auch derartige Überlegungen, u. a. dass damit die Differenzierung zwischen materiell und ideell nicht beachtet würden, in der Diskussion eine Rolle gespielt.⁹ Nicht bestritten wurde aber von den meisten Teilnehmern, dass die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschungen (die aber zunächst in theoretischen Tätigkeitsformen erarbeitet werden) in einen „einheitlichen gesellschaftlichen Prozeß“ zusammenfließen, der „ideelle und materielle Seiten“ hat und „als Ganzes gesellschaftliche Praxis“ ist.¹⁰ Zweifellos gibt es keine Praxis ohne Bewusstsein und ohne Erkenntnisgehalt, und zweifellos werden im Verlaufe der menschlichen Entwicklung Wissenschaften mehr und mehr Elemente praktischer Tätigkeiten. Und dennoch hat es Sinn, terminologisch die praktischen Tätigkeitsformen (einschließlich der von ihnen konstituierten und reproduzierten Verhältnisse) von den theoretischen bzw. „geistigen“ abzuheben, da es nach wie vor in modifizierter Form eine große Arbeitsteilung in praktische und theoretische Tätigkeiten gibt, welche ihre gesellschaftlichen Auswirkungen haben.

Jedoch wurde die gesellschaftliche Bedeutung der Wissenschaften, um die es den Autoren (und wohl neuerlich auch Hubert Laitko) vornehmlich ging, zu jener Zeit weitgehend nicht mehr bestritten, auch nicht, dass es sich um Tätigkeit handelt, soweit ich das in Erinnerung habe und aus den damaligen Diskussionsbeiträgen ersehe. Eine andere Frage ist, ob alle Diskussionsteilnehmer nun besonders überzeugend argumentiert haben. Auch wenn ich wesentliche Teile und die sprachliche Diktion des (von Hubert Laitko ebenfalls erwähnten) Gemeinschaftsartikels von Werner Müller und mir schon längst nicht mehr akzeptieren kann, – ich wiederhole heute einen Einwand, den ich aufrecht erhalten kann: Eine Ehrenrettung wissenschaftlicher Tätigkeiten muss nicht in ihrer Bezeichnung als „ebenfalls Praxis“ bestehen: „Ist es denn zur moralischen Rechtfertigung, zur Erfassung der Bedeutung [105] eines Tätigkeitsbereiches notwendig, ihn als Praxis zu bezeichnen? Mit der Unterscheidung von praktischer und theoretischer Tätigkeit wird kein Werturteil gefällt.“¹¹ Wir erklärten uns mit Klaus und Wittich einer Meinung, „... wenn sie der Vereinfachung dieser komplizierten Fragen (nämlich der Vermittlungen der verschiedenen Tätigkeitsgebiete, M. T.) und in diesem Zusammenhang der Borniertheit bei der Beurteilung verschiedener Wissenschaftszweige den Kampf ansagen. Aber eine geistige Arbeit wird nicht dadurch als sinnvoll gerechtfertigt, daß man sie als praktische Tätigkeit bezeichnet, sondern dadurch, daß man ihre Bedeutung für die Entwicklung der menschlichen Praxis und der menschlichen Erkenntnis richtig hervorhebt ... Das Kennzeichen für den Praxischarakter einer gesellschaftlichen Tätigkeit liegt in der unmittelbaren Veränderung der Umwelt.“¹² Es wurde ja von fast allen Teilnehmern auf einen wichtigen Differenzpunkt in der Beschreibung der Tätigkeiten aufmerksam gemacht: praktische Tätigkeit verändert real gegenständliche (materielle) Objekte und ebenso gesellschaftliche Zustände, – verselbständigte ideelle oder theoretische Tätigkeit *unmittelbar* eben nicht, sondern nur *mittelbar*. Insofern ist die *Relativität* der Unterscheidung von praktischen und (rein oder zumindest vorwiegend) theoretischen Tätigkeitsbereichen natürlich zu beachten!

Im Übrigen wurde die von Wittich und Klaus beschriebene Ablehnung oder Abwertung bestimmter Wissenschaftszweige in der stalinistischen und unmittelbar noch poststalinistischen Zeit damit begründet, dass es sich um „bürgerliche“ Wissenschaften handle. Anfang der sechziger Jahre aber war die Entwicklung trotz so mancher bornierter Haltung zum Glück schon weiter, auch die reale Etablierung solcher angeblich „bürgerlicher“ Wissenschaften. Nebenbei bemerkt: So erlebten wir als Studenten bereits unter Leitung von Robert Schulz den Beginn einer zwar recht bescheidenen und noch unmethodischen soziologischen Forschung. (Im Kreis Strassfurt, Mecklenburg, im Sommer 1956

⁹ Siehe Hubert Laitko: Produktivkraft Wissenschaft, wissenschaftlich-technische Revolution und wissenschaftliche Erkenntnis. Diskurse im Vorfeld der Wissenschaftswissenschaft. – In: Hans Christoph Rauh / Peter Ruben (Hrsg.): Denkversuche. Bes. S. 523–528.

¹⁰ Siehe ebenda S. 525.

¹¹ Werner Müller / Martina Thom: Zu einigen Fragen des Verhältnisses von Praxis und Erkenntnis. – In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin (1962) 10. S. 460.

¹² Ebenda, S. 459–461.

waren wir als Studenten in kleinen Anfängen beteiligt. Reinhard Mocek, Heinrich Parthey und andere werden sich erinnern. Wir sollten die „Fluktuation“ von Jugendlichen aus den ländlichen Arbeitsbereichen untersuchen, – heute auch wieder ein Thema, nur unter ganz anderen historischen Voraussetzungen aufzuwerfen!)

[106] Es geht hier nicht um nachträgliche Rechtfertigung eines alten Artikels. Mein hier wiederholter Einwand gegen die Aufhebung der Unterscheidung von praktischer und (vorwiegend) theoretischer Tätigkeit ergibt sich aus der Betonung der Bedeutung dieser begrifflichen Differenzierung für methodologische Fragen der Bewußtseinsforschung, ein Aspekt, der in der damaligen Diskussion wenig Beachtung fand: Man verliert den eigentlichen Sinn einer durch Marx und Engels begrifflich hervorgehobenen, aber geschichtlich in den antiken Gesellschaften (Ägyptens, später Griechenlands) schon seit mindestens fünf Jahrtausenden einsetzenden und die gesamte weitere Gesellschaftsentwicklung maßgeblich prägende Differenzierung zwischen den Tätigkeitsbereichen der Menschen aus dem Auge, – als eine notwendige Erklärung und historische Begründung des Ursprungs der vielfältigen idealistischen Bewußtseinsphänomene, welche die wahren Zusammenhänge *ideologisch*, das heißt in *Verkehrung*, nämlich *Umkehrung* spiegeln. Die erste große und bis heute existierende Aufspaltung der Tätigkeiten der Menschen trat geschichtlich als Teilung von „materieller“ (d. h. praktische, aber selbstverständlich Bewusstsein einschließender) und geistiger Arbeit auf, eine Arbeitsteilung, welche Marx und Engels in den Manuskripten zur „Deutschen Ideologie“ als die bisher entscheidende ansahen.

Schon längst hatte Aristoteles diese Aufspaltung beschrieben, und zwar als ein zunächst ganz positives Ergebnis geschichtlicher Entwicklung, als Geburt der Philosophie, der Künste und der Wissenschaften, aber notwendig gebunden an eine hierarchische Struktur der Gesellschaft, – als Produkt einer Entwicklungsstufe der Gesellschaft, in der es zumindest einem kleinen Teil der Menschen möglich wurde, sich den Luxus der Hinwendung zu Künsten und Wissenschaften zu leisten. Aristoteles nennt vornehmlich die Priesterkaste, eine Kaste, die Muße hatte und daher – wie in Ägypten – die mathematischen Künste entwickeln konnte.¹³ Dieser enorme Fortschritt der Geburt der Wissenschaften und Künste als intensiv von einer bestimmten Kaste der Gesellschaft betriebene Tätigkeitsbereiche hat aber auch eine Kehrseite: es wird die Überzeugung kultiviert, dass die theoretische Tätigkeit die dominante und wichtigste und die Ausübenden die wertvolleren Menschen seien. Das Primat des Geistigen scheint auch die Alltagsbeobachtung zu beweisen, dass die Idee, der Plan scheinbar voraussetzungslos der Tat [107] vorausgehe. Hier liegen die historischen Quellen idealistischer Verkehrungen der Weltsicht.

Ich halte es für die Analyse der Bewußtseinsphänomene und speziell aus eigener Erfahrung bei der Erforschung, Interpretation und historischen Einordnung philosophischer Systeme von schwerwiegender Bedeutung, dass Marx und Engels bei der Konstatierung dieser Arbeitsteilung neue Akzente setzten. Ohne die Errungenschaften der weiteren Entwicklung zu übersehen, haben sie begründeten Wert auf die begriffliche Differenzierung der Tätigkeitsbereiche zur Erklärung des Ursprungs der idealistischen Illusionen über Herkunft und Wirksamkeit von Ideen bzw. überhaupt geistiger Produktion gelegt. Gleichzeitig verwiesen sie stets auch auf das Interesse bestimmter Klassen und Schichten, sich – um ein späteres Wort von Marx zu verwenden – „blauen Dunst“ vorzumachen und sich als die eigentlichen Gestalter des Fortschritts zu behaupten (man vergleiche dies heute mit dem von den Politikern immer wieder gebrauchten Begriff der „Leistungsträger“, im Unterschied zu den Arbeitern). Nur so ist der damals verwendete Begriff von Ideologie verständlich, ein Begriff, der bekanntlich mehrmals einen historischen Wandel erfuhr und oftmals polysemantische Verwendung findet, – bis heute!¹⁴

Dokumentiert ist dieser Begriff von *Ideologie* in den Vorarbeiten zu einer Kritik der deutschen Ideologie bereits im ersten Manuskriptfragment „Feuerbach und Geschichte“, begonnen etwa Ende November 1845. Diese Problematik wird immer wieder in den weiteren überarbeiteten Fragmenten aufgegriffen, eben weil sie so wichtig für die kritische Ableitung der „deutschen Ideologie“ war. Es wird

¹³ Siehe Aristoteles: *Metaphysik*. Berlin 1960. S. 19, 21.

¹⁴ Siehe den ausführlichen Artikel von Hans Jörg Sandkühler zu Ursprung und Begriffswandel von „Ideologie“ in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*. Bd. 2. Hamburg 1990. S. 616–639.

zwar betont, dass jede praktische Tätigkeit eine bewusste ist, und dass sich „der Fluch der Materie“ auch noch dem sich isolierenden Geist anhafte, was sich u. a. in der Sprache beweise etc.¹⁵ Aber dieser ursprüngliche, eigentlich keinerlei Fragen hinsichtlich der Identität von *praktischer* und gleichermaßen *bewusster* Handlung aufwerfende Zustand, ebenso das in den Gentilgesellschaften vorhandene ursprüngliche Bewusstsein der [108] gesellschaftlichen Beziehungen (Marx und Engels bezeichnen es als „Hammel- und Stammbewußtsein“) ging eben mit dem Übergang zu einer hierarchisch strukturierten Gesellschaft gründlich verloren: „Die Theilung der Arbeit wird erst wirklich Theilung von dem Augenblicke an, wo eine Theilung der materiellen & der geistigen Arbeit eintritt. Von diesem Augenblicke an *kann* sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen – von diesem Augenblicke an ist das Bewußtsein im Stande, sich von der Welt zu emanzipiren & zur Bildung der ‚reinen‘ Theorie, Theologie, Philosophie, Moral etc. überzugehen.“¹⁶

Diese begriffliche Unterscheidung von Praxis und (relativ verselbständigten) theoretischen Tätigkeiten, wie sie Marx und Engels trafen und in ihrem Lebenswerk auch beibehielten, ist für die Erforschung der Inhalte und der gesellschaftlichen Bedingtheit der Phänomene des Bewusstseins maßgeblich orientierend, wenn man sich von der materialistischen Geschichtsauffassung leiten lässt. In Verbindung mit der Analyse der Interessen in einer von Klassen gespaltenen Gesellschaft wurde so der Ansatz zu einer neuartigen Kritik-Methode kreiert, das Zurückführen der Ideenproduktion auf ihren wahren Grund. Später sollte sich diese Methode vor allem als „Kritik der politischen Ökonomie“ im Lebenswerk von Marx bewähren: u. a. als Dechiffrieren des Scheins, welcher die Erscheinungsformen gesellschaftlicher Beziehungen erzeugt und der das „naive“ Bewusstsein prägt, das Wesen verdeckend; ein Umstand, ohne dessen Vorhandensein die Wahrheit der Zusammenhänge auf der Hand läge. Denn, sagt Marx im Zusammenhang mit der von Adam Smith inaugurierten und bis heute im allgemeinen Bewußtsein freilich in „modernen Modifikationen“ wirksamen trinitarischen Formel über die „Urquellen alles Einkommens“ (Smith) und die daraus abgeleitete scheinbar gerechte Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums: „alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen ...“¹⁷ Ideologisch (vom Interesse) bedingte oder auch nur unkritisch aufgenommene Verkehrungen sind im menschlichen Bewußtsein bis heute so massenhaft vorhanden und werden u. a. im politischen und im Alltagsdenken, kultiviert durch Politik und Medien, als so „normal“ [109] produziert und reproduziert, so dass man die durch Marx und Engels begründete Aufdeckung solcher „camera obscura-Effekte“ vermittels des Begreifens der (genetisch) primären Bedeutung der praktischen Lebensprozesse für das menschliche Leben, aber auch für die Entschlüsselung der Bewußtseinsinhalte nicht hoch genug schätzen kann, – ein völlig neues und heute geradezu dringend notwendiges Feld einer wissenschaftlichen *Aufklärungsmethode*, um diesen heute oft in Frage gestellten Begriff der Aufklärung neu zu definieren, nämlich als *diese Art Ideologiekritik*, die mehr ist als gesonderte Ideologiekritik, nämlich notwendiges Element der wissenschaftlichen Analyse der Genesis des Gegenstandes.¹⁸

Von methodologischer Bedeutung sind diese Erkenntnisse vor allem auch für die philosophiegeschichtliche Forschung über Gnoseologien gewesen, und sie sind es bis heute. Aber so wichtig dieser Begriff von *Ideologie als ein die real vorhandenen Abhängigkeitsverhältnisse in der Abbildung umkehrendes Denken* ist, – er muss auch korrekt bestimmt und gewertet werden und darf nicht mit „falschem Denken“ identifiziert werden. Leider hat Engels durch spätere gelegentliche derartige Bedeutungsverwendung seinen Anteil an einer fehlerhaften Anwendung. Dies hat zu einer bornierten,

¹⁵ Siehe die Neuedition der Fragmente zur „Deutschen Ideologie“: Karl Marx / Friedrich Engels: Feuerbach und Geschichte. Entwurf und Notizen. In: Marx-Engels-Jahrbuch 2003. Berlin 2004. S. 16. (Ich verwende, wo möglich, die Neuedition, da sie den realen Arbeitsprozess am geplanten Gemeinschaftswerk im Unterschied zur früheren Ausgabe korrekter spiegelt.)

¹⁶ Ebenda. S. 17.

¹⁷ Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. Berlin 1965. S. 825.

¹⁸ Weiteres zum Kritik-Begriff bei Marx siehe bei Wolfgang Fritz Haug: Vorlesungen zur Einführung ins „Kapital“. Köln 1974. XII. Vorlesung. – Siehe auch Andreas Arndt: Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie. Bochum 1985. 5. Dialektik.

dogmatischen Verwendung als enge Zuordnung zu „wahr“ oder „falsch“, gleichzeitig zur Zuordnung zu einem bestimmten Klasseninteresse und in diesem Kontext zu einer verkürzten Anwendung der sog. Grundfrage der Philosophie bei der Bewertung philosophischer Systeme beigetragen.

Von übergreifender Bedeutung für die philosophiehistorische Arbeit, aber auch für die Erkenntnistheorieforschung war jedoch die mit der sog. „zweiten Praxisdiskussion“ (es war keine faire Diskussion!) markierte Auseinandersetzung über die Gegenstandsbestimmung und die innere Struktur einer marxistischen materialistischen Philosophie im authentischen Sinne.¹⁹ Diesen von Helmut Seidel und anderen begründeten Standpunkt hatte ich mir weitgehend selbständig durch die Beschäftigung mit der Theorieentwicklung bei Marx zu eigen gemacht, und ich habe in meiner langjährigen Lehrtätigkeit und Forschung diese Orientierung beibehalten, sie selbst konzeptionell in der Forschung angewendet und in Publikationen verteidigt. Wichtige vorbereitende methodologische Fragen wurden bereits zu Beginn der sechziger Jahre am Institut diskutiert, so mit Rugard Otto Groppe über seine Erbe-Konzeption, mit Herbert Linders Handhabung der „Grundfrage“ und schließlich zur Gegenstandsbestimmung durch die Artikel und das Buch-Projekt von Alfred Kosing, der ab 1964 Direktor des Instituts für Philosophie in Leipzig war. In den Diskussionen mit den Erkenntnistheoretikern ab 1966 bis in die Mitte der siebziger Jahre spielte diese Frage immer wieder eine zentrale Rolle; sie war also für uns in Leipzig nicht vom Tisch.

In all diesen Diskussionen um die Stellung der Praxis-Kategorie im Aussagensystem des „Marxismus-Leninismus“ war es freilich unzweifelhaft, dass Lenins These für die Erkenntnistheorie von grundlegender Bedeutung ist: „Der Gesichtspunkt des Lebens, der Praxis muß der erste und grundlegende Gesichtspunkt der Erkenntnistheorie sein. Und er führt unvermeidlich zum Materialismus ... Wenn das, was von unserer Praxis bestätigt wird, die einzige, letzte, objektive Wahrheit ist, so ergibt sich daraus, daß man als einzigen Weg zu dieser Wahrheit den Weg der auf den materialistischen Standpunkt stehenden Wissenschaft anerkennen muß.“²⁰ Das ist (als ein auf Marx und Engels zurückgehender Standpunkt) im Allgemeinen zu akzeptieren; in allen marxistisch orientierten systematischen Erkenntnistheorie-Darstellungen wurde diese These ausgeführt, auch im Buch „Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie“, dort vermittelt durch eine anerkannt wertvoll angelegte Problempalette, indem traditionelle Untersuchungsebenen der Erkenntnistheorien ergänzt wurden durch Skizzen über Anthropogenese unter dem Aspekt der Arbeit als Grundlage von Bewußtseinsentwicklung, Einbeziehung der sozialen Determinanten des Erkennens (bzw. der, wie es vornehmlich Klaus Gößler untersuchte, „doppelten Determiniertheit“ des Erkennens, sozialökonomisch und gegenständlich zugleich). Dies [111] schloss wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Problemebenen ein. Die traditionellen Fragen von philosophischer Erkenntnistheorie wurden weit überschritten in die Bereiche anderer Wissenszweige hinein, deren Ergebnisse auf dem damaligen Stand nach besten Kräften berücksichtigt wurden. Doch trägt auch dieses Buch in mancher Darlegung den Stempel unkritischer, nicht zu Ende gedachter Übernahme dogmatischer Auffassungen. So u. a. wurde die Illusion vertreten, man könne mit erkenntnistheoretischen systematischen Darstellungen „auf wissenschaftlicher Grundlage“ der Arbeiterklasse die richtigen Handlungsanweisungen und wenigstens Orientierungen vermitteln. Aber hinsichtlich der Illusionen über eine unmittelbare praktische Wirksamkeit von Erkenntnisauffassung und Erkenntnismethoden standen die Marxisten in der Geschichte des philosophischen Denkens wahrlich nicht allein da! Man denke an Bacons Vorstellungen, wie Wissen als Macht zur Beherrschung der Natur und zugunsten des Menschen unvermittelt wirken könne.

¹⁹ Ich lasse angesichts der damals üblichen ständigen Bezeichnung der Theorie von Marx als Philosophie beiseite, dass es sich eben nicht um eine aparte Philosophie handelt, sondern um ein Wissenschaftssystem mit philosophischen Implikationen handelt. Siehe meinen Artikel: Martina Thom: Marx, die Kategorie Praxis und einige „Mysterien der Theorie“. Bes. S. 192–196. – Siehe auch Martina Thom: Das Praxis- und Wissenschaftsverständnis von Karl Marx – Einige Fragen der Interpretation. In: Horst Müller (Hrsg.): Studien zu Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher [110] Praxis. Das Praxis-Konzept im Zentrum gesellschaftskritischer Wissenschaften. Norderstedt 2005. S. 41–85. Von Interesse sind natürlich auch einige der anderen in diesem Sammelband enthaltenen Artikel zum Thema, u. a. von Horst Müller und Wolf-Dietrich Schmied-Kowarzik.

²⁰ Wladimir Iljitsch Lenin: Materialismus und Empirio-kritizismus. – In: W. I. Lenin. Werke. Bd. 14. Berlin 1962. S. 137 f.

Bedauerlich ist, dass sich die an unserer Einrichtung relativ kontinuierlich in den Lehrveranstaltungen über die Theorieentwicklung von Marx und Engels und in manchen Tagungen geführte Diskussion um die Gegenstandsbestimmung der Philosophie und um das gesamte Theoriengefüge von Marx in seinem wahren Begründungszusammenhang nicht direkt ausgesprochen in diesem Buch wiederfindet.

Die oben zitierte These über den „ersten und grundlegenden Gesichtspunkt“ Praxis hat Lenin offensichtlich in einem eingeschränkten Sinne gedeutet, als „rein erkenntnistheoretisches“ Problem, und so wurde sie auch vorwiegend in der philosophischen Literatur übernommen.²¹ Lenin selbst hat diese seine These nicht in ihrer Konsequenz für den wahren Ausgangspunkt der gesamten Theorie von Marx zu Ende gedacht, denn ebenfalls von ihm stammt die Behauptung einer „Aus-[112]dehnung“ des dialektischen Materialismus auf die Geschichtsauffassung. Damit aber wurde eine (später durch Stalins Abriss „Über den dialektischen und historischen Materialismus“ katechesierte und vulgarierte) Richtung in der Gegenstandsbestimmung und in der Vorstellung von der systematischen Struktur der Theorie eingeschlagen, von der behauptet wurde, dass sie angeblich Marx und Engels überliefert hätten.²² Es wurden Weichen für eine metaphysische Ontologie gestellt, die als wahre, wissenschaftliche Weltanschauung in den sozialistischen Ländern regelrecht „verordnet“ war.

Dieser Umstand ist nun keinesfalls Lenin selbst anzulasten; er erklärt sich aus dem Bestreben, die sozialistischen Verhältnisse durch eine eingängige, von den Massen begreifbare „wissenschaftliche Weltanschauung“ zu legitimieren. Lenin selbst hat seine Darstellungen in propagandistischer Absicht, für die Massen des Volkes leicht verständlich zu sein, niedergeschrieben. Leiten ließ er sich gewiss auch von Plechanows materialistischem Konzept. Es sollte eine materialistische Vorstellung vom „Weltganzen“, den dialektischen Gesetzmäßigkeiten und, davon abgeleitet, der gesellschaftlichen Stellung und den Handlungsmöglichkeiten der Menschen (bzw. der Klassen) in dieser Welt vermittelt werden. Dass er sich selbst nicht als Verkünder absoluter Wahrheiten verstand, sondern als ein Lernender, belegen seine handschriftlich hinterlassenen Studien zu Feuerbach, Hegel und anderen Philosophen aus den Jahren 1909 und 1914 bis 1915, die er als notwendige Weiterführung seiner eigenen philosophischen Bildung unternahm. In der philosophischen Arbeit wurde allerdings sein wesentlich erkenntnistheoretische Probleme beinhaltendes Werk aus dem Jahre 1908, „Materialismus und Empirio-kritizismus“ nicht wirklich historisch und als weites und weiterführend kritisch zu bearbeitendes Problemfeld gewertet, sondern überwiegend selbst wieder als Sammlung wahrer Aussagen benutzt. Gewiss enthielt es eine berechtigte scharfsinnige Kritik der subjektiv-idealistischen Konsequenzen, welche um 1900 aus der Entwicklung der Naturwissenschaften, besonders der Physiologie, [113] gezogen wurden, und Lenins Bestimmungen des Materie-Begriffs und des Widerspiegelungsbegriffes flossen zu Recht in die späteren Diskussionen und Darstellung einer marxistisch-leninistischen Erkenntnistheorie ein, aber auch fragwürdige Wertungen und Darstellungen Lenins, die unkritisch übernommen wurden, wie es der Sprachgebrauch in marxistischen Publikationen massenhaft belegt (ABC des Materialismus, fideistische Konsequenzen, Agnostizismus etc., ohne in ausgewogener Weise die damit charakterisierten Philosophien, etwa Humes und Kants, in ihrem Problemgehalt historisch korrekt zu würdigen). Auch nach der einsetzenden Kritik am Stalinismus auf dem Gebiet des Philosophierens ab Mitte der fünfziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, die unsere Generation

²¹ Zu welchen Schwierigkeiten es führte, zwar die Rolle der Praxis in der Erkenntnistheorie anzuerkennen, aber ohne Folgerungen für die Gegenstandsbestimmung der Philosophie von Marx, kritisierten wir an Gottfried Stiehlers Darstellung in „Dialektik und Praxis“ (1968), wo die Beziehung Theorie-Praxis als wesentlich erkenntnistheoretische, aber nicht für die Kennzeichnung des materialistischen Charakters der Geschichtstheorie tauglich bezeichnet wurde und unter der Hand zwei Praxisbegriffe verwendet wurden (siehe bei Gottfried Stiehler: Dialektik und Praxis. Berlin 1968. S. 68–70.): „Gibt es nicht in unserer Philosophie einen Bereich von Aussagen (der fundamental ist!), der sowohl einen historisch-materialistischen als auch einen erkenntnistheoretischen Aspekt hat?“ Klaus Göbner / Martina Thom: Die materielle Determiniertheit der Erkenntnis. S. 121 f. Zumal die Geschichte der Bereich sei, in der die Relation Materie-Bewußtsein real existiere etc.

²² Dabei sollte kurioser Weise Friedrich Engels „Anti-Dühring“ Modell stehen, ohne zu beachten, dass Engels in der Themenabfolge einfach dem „Cursus der Philosophie“, also der Metaphysik vom „allumfassenden Sein“ bei Dühring folgt. Aber genau diesen Systemansatz widerlegt Engels, indem er nicht einfach anstelle von Sein die Materie als Ausgangspunkt nimmt, sondern „unseren Gesichtskreis“ betont, nämlich den durch den historischen Praxisprozess gegebenen und erst so die materielle Einheit der Welt begründenden Umkreis unseres Wissens. – Siehe Martina Thom: Marx, die Kategorie Praxis und einige „Mysterien der Theorie“. S. 191 f.

(damals Studenten bzw. Assistenten) in Anfängen erlebte, wurden Lenins Auffassungen weiterhin unkritisch als absolute Wahrheiten gehütet. So z. B. die Prämisse, es sei im Systemaufbau von „der Materie“ auszugehen.

In der philosophischen Publizistik der DDR war ein typisches Beispiel für eine derartige Gegenstandsbestimmung Rugard Otto Gropps kurzer Abriss „Der dialektische Materialismus“ (1957). Reinhard Mocek äußerte erst kürzlich sein Befremden darüber, dass dieser noch 1988 in dem Gemeinschaftswerk „Philosophie für eine neue Welt. Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie“ als eine kreative Leistung angesehen wurde, während man Helmut Seidels Praxis-Konzept erneut verwarf.²³ Ich kann allerdings mit ganz persönlicher Berechtigung daran erinnern, dass es mehrfach auch öffentliche Kritik an Gropps Darstellungen in den Publikationen der DDR gab, freilich mitunter mit ärgerlichen Nachwirkungen für die Verfasserin verbunden. Aber eine offene Polemik gegen Gropps Abriss zu führen, erwies sich nach meiner Überzeugung im Interesse sowohl eines in sich logisch konsistenten Lehrangebotes für die Ausbildung der Studenten und allgemein im Interesse des wissenschaftlichen Fortschrittes vornehmlich bei den Auseinandersetzungen um methodologische Fragen und um die Bestimmung des philosophischen Ausgangspunktes von Marx über die Jahre hinweg als notwendig. Zumindest hielt ich es für wichtig, diese immer wieder zurückgewiesenen und niemals wirklich offen und tolerant diskutierten Fragen einer authentischen Marxismus-Interpretation im Bewußtsein zu halten, zumal ich die Ausbildung der Studenten auf dem Gebiet der Theorie-Entwicklung bei Marx zu verantworten hatte, [114] nachdem Helmut Seidel dieses Lehrgebiet infolge der erfahrenen rüden Zurechtweisung an mich abgab, – Vorlesungen und Seminare, in denen ich durchgängig eine begründete Polemik gegen dogmatische Verfremdungen des Marxismus anstrebte. Sollte ich als Hochschullehrerin mit zwei Zungen reden? Also habe ich die öffentliche publizierte Auseinandersetzung mehrmals geführt und später meinen Standpunkt in der Veröffentlichung des ersten Teils meiner Vorlesungen ausgeführt.²⁴ Für mich war neben anderer Literatur auch Gropps Abriss der Prototyp einer Auffassung der marxistischen Philosophie als eine dogmatisierte Ontologie, als Beispiel einer Neuauflage von Metaphysik, welche von spekulativ vorausgesetzten, nicht aus der praktischen Erfahrungswelt der Menschen abgeleiteten Prämissen ausgeht. Vorleistung für Marx' Kritik solchen Typs von Philosophie sah ich bei Kant, welcher bekanntlich die bisherige Metaphysik mittels seiner transzendentalphilosophischen Sichtweise als unkritisches Denken destruierte. Hierbei war die Gleichzeitigkeit meiner Beschäftigung mit Kant und Marx (im gewissen Umfang mit Fichte und Feuerbach) unter methodologischem Aspekt sehr hilfreich.

Nicht erst in dem Buch „Philosophie für eine neue Welt“ (1988), sondern bereits in dem an der Akademie der Gesellschaftswissenschaften erarbeiteten und 1979 veröffentlichten Buch zum Jubiläum der DDR „Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in der DDR“ wird Rugard Otto Gropps kurzer Abriss „Der dialektische Materialismus“ aus dem Jahre 1957 ein hoher Stellenwert bei der angeblichen Überwindung vereinfachender Vorstellungen über die marxistische Philosophie beigemessen, desgleichen seiner Hegel-Rezeption. In einer ausführlichen Besprechung habe ich beide Wertungen der Interpretationen durch Gropp und durch die Autoren kritisiert, hinsichtlich der Gegenstandsbestimmung der Marxschen Theorie ausdrücklich: „Wie kann man den revolutionierenden, alle bisherige philosophische Denkweise in ihren Einseitigkeiten und Verkehrungen überwindenden Gehalt unserer Philosophie überhaupt hinreichend zum Ausdruck bringen, seine neue Qualität plausibel begründen, wenn man den dialektischen Materialismus vom historischen getrennt darstellt, als eine ins System [115] gebrachte Sammlung abstrakter Bestimmungen und Aussagen?“²⁵ Dass Gropp

²³ Siehe Reinhard Mocek: Zum marxistischen Naturverständnis in den 60er Jahren. In: Hans Christoph Rauh / Peter Ruben (Hrsg.): Denkversuche. S. 137, 145.

²⁴ Siehe Martina Thom: Dr. Karl Marx – Die Entstehung der neuen Weltanschauung. – Explizit in der Siebenten und in der Neunten Vorlesung. Über die Schwierigkeiten mit diesem Manuskript, seiner zunächst erfolgten Ablehnung wegen der Gegenstandsbestimmung durch ein Gutachten und die Notwendigkeit kleiner Kompromisse (Rede von den drei Bestandteilen in den Vorbemerkungen, die ich in der Vorlesung von Studenten immer widerlegte!). – Siehe auch: Martina Thom: Marx, die Kategorie Praxis und einige „Mysterien der Theorie“. S. 190 f.

²⁵ Siehe Martina Thom: Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in der DDR. – In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin (1979)9. 5. 1093. (Dieser Artikel, im Ganzen noch viel zu freundlich, enthielt noch weitere Kritik-

selbst mit der Leninschen These von der Ausdehnung nicht zu Rande kam und sie differenzierter sehen wollte, zeigen seine Darstellungen des historischen Materialismus.

Leider wurden solche „heiße Eisen“ in der öffentlichen philosophischen Diskussion in der DDR von den meisten nicht gern angefasst, erfolgte doch darauf fast immer ein unduldsames Echo: der Vorwurf des „Revisionismus“, in völliger Verkehrung des Umstandes, dass eigentlich der Dogmatismus die metaphysische Revision des Marxismus darstellte. Ich kann es heute, auch bei Bedenken aller Umstände, noch nicht akzeptieren, dass die Chance einer wissenschaftlichen freien Diskussion und somit die Wahrnehmung der Ergebnisse einer auf Authentizität orientierten Marx-Forschung und Darstellung nicht allgemein wenigstens als ein Angebot zu einer freimütigen Diskussion aufgegriffen, sondern vielmehr oft unterdrückt wurde. Dass man sich unter solchen Verhältnissen oft gezwungen sah, wenn man publizieren wollte, sich einer Selbstzensur zu unterwerfen, kann ich aus meinen eigenen Erfahrungen nur bestätigen.

Ich habe mir diese persönlichen Reminiszenzen erlaubt, weil in dem Buch „Denkversuche“ diese Seiten unseres Lebens und Verhaltens

ebenfalls öffentlich angesprochen werden. Es wäre nur zu wünschen, dass dies gerade heute, in unserer für alle Beteiligten schwierigen Situation, immer in einer sachlichen, d. h. der Sache einer objektiven Geschichtsaufarbeitung dienenden Weise geschieht. Darum sind die Autoren der „Denkversuche“²⁶ zweifellos bemüht, es gibt aber auch [116] andere Beispiele, solche auch von gegenseitiger Ignoranz. Oft ist wohl auch ein „Konkurrenz-Denken“ im Spiel und eigene Eitelkeit, typisch für den akademischen Bereich; und oft stellt man sich erst heute als kritischer Kopf dar, der man schon damals längst hätte sein müssen! So z. B. entdeckt man heute (so in manchen neueren Publikationen) die Bedeutung der durch Helmut Seidel wesentlich, wenn auch nicht allein, angestoßenen sog. „2. Praxis-Diskussion“ als eine angeblich schon immer vertretene Position, hat sie aber selbst seit Ende der sechziger Jahre bis zur „Wende“ nicht erwähnt und weiter befördert.

Es wäre allerdings zu wünschen und eine interessante Erfahrung für die Öffentlichkeit, wenn auch die Nachkriegsgenerationen von Philosophen der alten BRD ihre Geschichte in ähnlicher Weise einmal ehrlich aufarbeiten würden. Immerhin verlief auch sie in einer höchst widersprüchliche Gesellschaft, u. a. was die Verarbeitung der Vergangenheit im Nationalsozialismus betrifft, aber auch die Positionierung im Rahmen eines wie auch immer modifizierten Kapitalismus. Ich persönlich sehe keinen Grund, eine Geschichtsdarstellung bezüglich des Philosophierens in der DDR bei aller kritischen Prüfung „auf Knien“ vorzunehmen. Auch sehe ich keinen Grund, das Philosophieren in den sechziger Jahren bei uns auf bloße „Denkversuche“ zu reduzieren, wie es der Haupttitel des kürzlich veröffentlichten Buches suggeriert. Die meisten Artikel dieser Aufsatzsammlung belegen eine wirkliche Entwicklung auf einigen Gebieten der Philosophie und Wissenschaft. Es ist unnormale, dass diese Erkenntnisfortschritte durch Zensur gehemmt wurden, – aber es ist normal, dass bei allem dennoch erreichten Wissensstand auch viele Probleme offen blieben.

Auch im Hinblick auf die Erkenntnistheorie-Forschung an der Leipziger Einrichtung muss man im Nachhinein feststellen, dass zwischen den Erkenntnistheoretikern und den Philosophiehistorikern durchaus nicht alle inhaltlichen und konzeptionellen Differenzen zufriedenstellend zu Ende diskutiert wurden. Immer aber war die Atmosphäre der Zusammenarbeit weitgehend von Toleranz und

Punkte, u. a. zum bornierten Umgang mit Jean Paul Sartres Existentialismus.) – Zur Kritik an Gropp (Bloch, Hegel und Marx betreffend) siehe auch: Martin Thorn: Rugard Otto Gropp (1907–1971) – In: Namhafte Hochschullehrer der Karl-Marx-Universität Leipzig. Heft 3. 1983. S. 27 ff., bes. 5.31–34. (Hier waren die Reaktion von seiten des Zentralinstituts für Philosophie heftig und die Befürchtungen einiger meiner Kollegen groß, – aber das ist eine Story für sich!)

²⁶ Nebenbei zu Peter Rubens Artikel „DDR-Philosophie unter Parteiregie“ in „Denkversuche“ (Hans Christoph Rauh / Peter Ruben (Hrsg.): Denkversuche. S. 26 f.): Als eine „Siegergeneration ohne Kampf“ kann ich die in der Fußnote S. 27 genannten Kollegen nicht ansehen. Zu bedenken ist: Es waren oft Personen, die, aus einfachen Verhältnissen kommend, nur wegen der Aufhebung des Bildungsprivilegs im Sozialismus studieren konnten, wie z. B. auch Dieter Wittich und ich. Für so manchen war es eher ein ständiger Kampf gegen Widrigkeiten und um einigermaßen angemessene Arbeitsbedingungen. Zutreffender wäre es da wohl, von ihm (ihr) als Kämpfer(in) ohne Sieg zu reden. Aber auch das ist ein „schiefer“ Vergleich!

Kollegialität geprägt, von Anerkennung der Leistungen und der Problemsicht des Andersdenkenden. Dies habe ich gerade bei Dieter Wittich zu schätzen gewußt. Diese seine charakterliche Haltung, gepaart mit dem Bestreben nach Förderung der Fähigkeiten besonders auch der jüngeren Kollegen, hat die Arbeitsatmosphäre an unserer Einrichtung angenehm mit geprägt. Auch war allgemein bekannt, dass die vielfältigen Tagungen der Forschungsgruppe Erkenntnistheorie, von vielen Kollegen und Studenten der philosophischen Einrichtungen der DDR und z. T. auch international wahrgenommen, als anregend und für freie Diskussion offen galten. [117] Man kann dies übrigens auch für viele Tagungen der anderen Bereiche in Anspruch nehmen, namentlich für die von Helmut Seidel mit unserem Fachbereich durchgeführten (zu Spinoza 1977 und zur Rezeption des geistigen Erbes im Sozialismus 1988), und für die Tagungen meiner Forschungsgruppe, in denen u. a. mehrmals zum humanistischem Gehalt und zur Gegenstandbestimmung der marxistischen Philosophie unter der Thematik „Humanismus“ (1983) oder auch „Karl Marx und die Genesis seiner Theorie“ (1983) und „System und Geschichte der Philosophie“ (1987) offen weiter beraten wurde, desgleichen in den von mir initiierten und von Sandkühler, Jantzen, Pozzo u. a. internationalen Gästen gestalteten zwei interdisziplinären Seminaren mit jungen Philosophen aus vielen Einrichtungen (1989 und 1990).

Bei allem Dogmatismus, aller Engstirnigkeit und Anmaßung einer offiziellen Reduzierung der Anerkennung einer „wahren“ Philosophie auf die „marxistisch-leninistische“ (die übrigens durchaus nicht eine solche Einheit darstellt, als dass man sie in einem Atemzuge so benennen sollte) enthielt die Konzentration auf Forschungen über die Werke von Marx und Engels auch Vorzüge, insbesondere unter dem Aspekt ihrer historischen Entwicklung (so an unserer philosophischen Einrichtung) und der Mitarbeit an einer sorgfältigen Neuedition von seiten der MEGA-Editionsgruppe unserer Universität. Man darf die Beschäftigung mit Marx und die Bedeutung seiner weitreichenden Anregungen für eine neue Sicht auf die Totalität geschichtlicher Prozesse und für das Begreifen des praktischen gesellschaftlichen Lebensprozesses für alle Bewußtseinsproduktion, seine methodologischen Hinweise für die Analyse dieser Gegenstände (einschließlich für die philosophiehistorische Forschung über philosophische Systeme) nicht einfach aus nunmehr ideologischen Gründen mit umgekehrten Vorzeichen nach dem Zusammenbruch des Sozialismus unzulässig abwerten. Aber besonders im letzten eineinhalb Jahrzehnt nach der „Wende“ meinen nicht nur eingefleischte Antimarxisten, sondern leider auch so manche früheren Anhänger von Marx, seine theoretischen Auffassungen als überflüssig oder gar als tot werten zu können. Oft werden auch nur „blinde Flecken“ konstruiert, denen man mit völlig anderen philosophischen Konzepten meint abhelfen zu können.

Diese oftmals ideologisch motivierte Borniertheit gegenüber einem Genie wie Marx kann der weiteren Forschung nur abträglich sein. Ich halte es eher mit der Position, welche Klaus Holzkamp im Jahre 1983 vertrat, als er gebeten wurde, einen Aufsatz zu einem Argument-Sonderband unter dem Thema „Aktualisierung Marx“ beizusteuern. Er beginnt seinen Beitrag mit der Bemerkung, dass er in der Fragestellung [118] einer „Aktualisierung Marx“ angesichts der gegenwärtigen „Krise des Marxismus“ sein eigenes Verhältnis zum Marxismus nicht wiederfinde „Mir ist, seit ich mit marxistischen Kategorien und Methoden arbeite, immer deutlicher geworden, daß ich mir dadurch ein Feld noch ungenutzter Erkenntnismöglichkeiten von unabsehbarer Fruchtbarkeit eröffnet habe: Möglichkeiten, [...] deren Verwirklichung aber die Potenzen meiner Einzelexistenz nach allen Seiten hin übersteigt ... Mir verdeutlicht sich dabei, daß – da der Marxismus keine Einzeltheorie, sondern eine neue Entwicklungsrichtung wissenschaftlichen Denkens ist (in der Größenordnung etwa vergleichbar mit Newtons Gravitationstheorie oder Darwins Lehre von der naturgeschichtlichen Genese heutiger Lebewesen) – mit ihm ein neues Niveau möglichen Erkenntnisfortschritts von zeitlichen Dimensionen markiert ist, denen gegenüber die paar Jahrzehnte seines Bestehens fast zu vernachlässigen sind.“²⁷ Er behauptete nicht, dass der Marxismus nicht auch prinzipiell dem historischen Veralten und Überholtwerden irgend einmal unterliegen könne, – aber diese Frage sei zum historisch falschen Zeitpunkt gestellt.²⁸

²⁷ Klaus Holzkamp: „Aktualisierung“ oder Aktualität des Marxismus? Oder: Die Vorgeschichte des Marxismus ist noch nicht zuende. – In: Aktualisierung Marx'. Argument-Sonderband AS 100. Berlin 1983. S. 53.

²⁸ Ebenda.

Dieser historisch falsche Zeitpunkt wäre auch für heute und in weiterer Zukunft zu konstatieren. Und in der Tat werden wohl, solange der Gegenstand der von Marx durchgeführten Forschungen, die gesellschaftliche Entwicklung in ihren widersprüchlichen Strukturen, so weiterhin, wenn auch modifiziert, reproduziert wird und damit die Tragfähigkeit Marxscher Methodologie begründet ist, seine Erkenntnisse und Problemsichten von Bedeutung bleiben, – eben als *eine neue Entwicklungsrichtung wissenschaftlichen Denkens*. Dies besagt aber auch, seinen eigenen Kopf anzustrengen und immer wieder die eigene Arbeit selbstkritischer Überprüfung zu unterziehen. Aus meinen Erfahrungen hierzu einige Überlegungen: [119]

2. Problematisches und methodologisches bei der Erforschung und Interpretation von philosophischen Gnoseologien der Vergangenheit (speziell am Beispiel der englischen Aufklärung und Kants)

Ein erstes Problem: Die Orientierung an Marx war also nie in Frage gestellt, aber wie soll sie erfolgen?

Marx' hinterlassenes Werk kann nur deshalb hilfreich sein, wenn es nicht wie eine Sammlung oder ein System von Aussagen mit absolutem Wahrheitsanspruch gehandhabt wird, sondern als eine *orientierende materialistische Geschichtsauffassung* und als entsprechende *Methodenvorschläge* zur Erforschung der gesellschaftlichen Totalität in ihrer historischen Entfaltung und ihren Besonderheiten. Es wäre zu prüfen, wie seine Hinweise auf die, wie er behauptet, „einzig wissenschaftliche Methode“ nachzuvollziehen sind, wenn die spezifischen Erkenntnis- oder umfassender Bewußtseinsprozesse als Momente der geschichtlichen Totalität menschlicher Tätigkeiten, Verhaltens- und Aneignungsweisen analysiert und die Einsichten systematisch dargestellt werden sollen. Das Gleiche gilt auch für die Analyse und Interpretation philosophischer Systeme unter dem Aspekt der Gnoseologien, welche sie enthalten.

Von einer *wissenschaftlich richtigen Methode* sprach Marx meines Wissens zweimal, zunächst im Zusammenhang mit der systematischen Entwicklung einer spezifischen Wissenschaft, der Ökonomie, im Entwurf seiner Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie (1857), indem er den Weg der Ökonomen vom vorgestellten Gesellschaftsganzen bis zum Auffinden der allgemeinen abstrakten Beziehungen schildert (Arbeit, Teilung der Arbeit, Bedürfnis, Tauschwert), um von diesen Kategorien (dem Abstrakten) aufzusteigen zum Konkreten: Staat, Austausch der Nationen und Weltmarkt. „Das letzte ist offenbar die wissenschaftlich richtige Methode“.²⁹ Daher erscheine auch dem begreifenden Denken dieses Aufsteigen als der eigentliche Produktionsakt, die konkrete Totalität erscheine als Gedankentotalität etc. Diesem Irrtum unterliegt nach Marx vornehmlich das philosophische Bewußtsein, wie er speziell bei Hegel feststellbar sei. Damals 1857 bewegte Marx der Gedanke, dass die Kategorie Arbeit erst als eine solche Abstraktion im Bewußtsein erscheinen kann, wenn „die reichste, konkrete Entwicklung, wo eines vielen gemeinsam erscheint“, wo Gleichgültigkeit gegen [120] die bestimmte Arbeit real auftritt: „„Arbeit überhaupt“, Arbeit sans phrase“³⁰ Es muss also schon eine „Realabstraktion“ vorliegen, wie es Marx an anderer Stelle bezeichnete. Schon früh wurde die universelle Form, in der die menschliche Arbeitskraft mit der Entfaltung der kapitalistischen Produktionsweise erscheint, die Warenform, für Marx ein wesentliches Ausgangsproblem, – eine Einsicht in die Spezifik der Stellung der lebendigen Arbeit, die bereits in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ in ersten Schritten erarbeitet wurde. 1857 ist ihm die Kategorie „Arbeit“ die Einstiegsabstraktion, aber dann im „Kapital“ wird die Darstellungsmethode gewählt, von der „Zellenform Ware“ (alle zur Ware werdenden Gegenstände betreffend) zu immer konkreteren Bestimmungen aufzusteigen. Das Ware-Werden der lebendigen Arbeit (der Arbeitskraft), der Dreh- und Angelpunkt seiner kritischen Ökonomie, wird erst am Ende des zweiten Abschnittes als Thema aufgegriffen und dann durchgängig der Untersuchung zugrunde gelegt. Dies belegt, dass eine Deduktion der konkreten Bestimmungen aus der abstrakten, allgemeinen Kategorie, hier der „Zellenform“ Ware, nicht möglich ist, also auch kein einfaches Aufsteigen, sondern dass es sich um eine ständige Konkretion durch weitere Bestimmungen in einem komplexen Forschungsprozess handelt, der in diese Darstellungsmethode sukzessive einfließt. Es ist aber eben fraglich, ob dies der Weg in allen Wissenschaften sein kann, übertragbar auf solche Theorien wie auf die materialistische Geschichtsauffassung als ein geschichtstheoretisches Konzept, gestützt durch ein System von Wissenschaften, also sehr komplexe Gegenstände reflektierend. Die Kategorie Praxis ist meines Erachtens dabei nicht als eine „Zellenform“ verwendbar, da sie quasi ein „Kürzel“ für die Bezeichnung des gesamten praktischen Lebensprozesses ist, welches nach Niederschrift der Feuerbachthesen und ihrer Explikation im ersten Manuskriptteil zur Kritik der deutschen Ideologie in eine Vielfalt konkretere Bestimmungen aufgelöst

²⁹ Karl Marx / Friedrich Engels: Werke. Band 13. Berlin 1974. S. 632.

³⁰ Ebenda. S. 635.

wird und später auch wenig verwendet wird.³¹ Ein solches „Aufsteigen“ ist wohl auch nicht bei der Analyse von Bewußtseinsphänomenen zu praktizieren.

Für diese Analysen, etwa zur historischen Einordnung und inhaltlichen Bestimmung philosophischer Systeme mit ihren erkenntnistheore-[121]tischen Bereichen oder für die systematische Darstellung einer speziellen Erkenntnistheorie, scheint mir die zweite, viel später getroffene Aussage von Marx über die „einzig wissenschaftliche Methode“ zutreffender, aber schwer nachvollziehbar zu sein. Ich komme hier auf eine oft zitierte Fußnote im „Kapital I“ zurück:

Im Zusammenhang mit der historischen Analyse der Entwicklung von „Maschinerie und großer Industrie“ bemängelt Marx in dieser Fußnote das Fehlen einer kritischen Geschichte der Technologie, – kritisch, weil diese nicht die unmittelbare, pragmatisch konstaterbare Auswirkung allein im Auge haben soll, sondern die Wirkungen in der Totalität der geschichtlichen Vorgänge und gesellschaftlichen Sphären. Er vergleicht solches Vorhaben mit Darwins Entwicklungslehre als einer Geschichte der natürlichen Technologie der Organismen. Die Bildungsgeschichte der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen verdiene die gleiche Aufmerksamkeit, zumal, wie Vico sagte, sich die Menschengeschichte von der Naturgeschichte dadurch unterscheide, dass wir erstere selbst gemacht haben: „Die Technologie enthüllt 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. Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode.“³²

Marx fordert diese Methode nicht nur im kritischen Überwinden der Methode der Religionskritik Feuerbachs, denn dieser verfuhr in der Tat so, dass er die religiösen Nebelbildungen ihrem irdischen Kern nach dechiffrierte; aber damit maß er sie an einer Abstraktion, dem vermeintlichen Gattungswesen des Menschen und gelangte gar nicht zum *realen* irdischen Kern: dem realen historischen Lebensprozess in seinem konkreten, von den Menschen selbst produzierten Verlauf. Das hatte Auswirkungen auf seine gesamte Religionsphilosophie, denn die reale Geschichte der Etablierung der Kirche und der damit verbundenen Dogmatisierung der Religion, aus Bedürfnissen und Motiven einer Klassengesellschaft und der kirchlichen Hierarchien gestaltet, blieb bei Feuerbach weitgehend außer Acht, und er blieb daher in einer spekulativen [122] Darstellung der religiösen Inhalte selbst befangen. Dass umgekehrt zu verfahren sei, wußte Marx schon seit seinem Artikel „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ von 1843: Die Kritik des Himmels müsse Kritik der Erde werden. Aber dass dies ein ganzes Wissenschaftssystem erfordert, wird erst im Zusammenhang mit den ökonomischen Studien ab 1844 und dann im „Kapital“ prononcierter ausgesprochen. Marx bezieht diese seine Forderung nach einer befriedigenden wissenschaftlichen Methode (gar: „der einzig tragfähigen“) ausdrücklich auf die theoretische Analyse aller geistigen Produktion, denn er fährt fort: „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.“³³ Nämlich sobald sie sich auf sozialphilosophischem Terrain bewegen!

Hier wird der Begriff der Ideologie erneut aufgegriffen als „Verkehrungen“ enthaltend, sowohl in den idealistischen, als auch in den „abstrakt“-materialistischen Philosophien. Erinnerung sei an die Manuskripte zu Deutschen Ideologie, wo in einer allerdings dann gestrichenen Passage vermerkt wird: „Der deutsche Idealismus sondert sich durch keinen spezifischen Unterschied von der Ideologie aller andern Völker ab. Auch diese betrachtet die Welt als durch Ideen beherrscht, die Ideen u(nd) Begriffe

³¹ Siehe Martina Thom: Marx, die Kategorie Praxis und einige „Mysterien der Theorie“. Bes. S. 204-206. – Siehe auch Martina Thom: Das Praxis- und Wissenschaftsverständnis von Karl Marx – einige Fragen der Interpretation. S. 73-79.

³² Karl Marx / Friedrich Engels: Werke. Bd. 23. Berlin 1974. S. 392 f.

³³ Ebenda.

als bestimmende Prinzipien, bestimmte Gedanken als das den Philosophen zugängliche Mysterium der materiellen Welt.“³⁴

Es versteht sich, dass diese Verkehrung keine einfache Umkehrung der Darstellung der gesellschaftlichen Beziehungen bedeutet; es wird damit auch eine ganz andere inhaltliche Ausstattung der Gesellschaftstheorie kritisiert, als es die von Marx und Engels entwickelte materialistische ermöglicht: im bisherigen Verständnis der Geschichte wurde diese als Geschichte der „Haupt- und Staatsaktionen“ interpretiert oder es erfolgte in der Vorstellung der Aufklärer eine Einteilung der Menschen in die Aufklärer und Erzieher einerseits und die Aufzuklärenden andererseits etc. Vor allem aber wird die ökonomische Sphäre in ihrer alle anderen Sphären determinierenden Bedeutung selbst von den Ökonomen der aufstrebenden bürgerlichen Entwicklung nicht erfasst, – dabei waren, wie Marx bemerkt, in England die ersten Ökonomen zugleich Philosophen: „Ursprünglich ward die politische Ökonomie be-[123]trieben von Philosophen, wie Hobbes, Locke, Hume, Geschäfts- und Staatsleuten, wie Thomas Morus, Temple, Sully ...“³⁵

Die kritische Analyse der im praktischen Lebensprozess enthaltenen Ursachen für die ideologischen Verkehrungen fließen ständig in die Marxschen Analysen, besonders der ökonomischen und philosophischen Theorie ein; sie ist das wesentliche Ferment aller geistigen Auseinandersetzung bei der Aufklärung gesellschaftlicher Zusammenhänge. Der Begriff der Ideologie wird daher auch im weiteren Arbeitsprozess von Marx in einer spezifischen Weise verwendet, aber immer bezogen auf Bewußtseinsprodukte, – „ideologische Formen“, in denen die Menschen *sich gesellschaftlicher Konflikte bewusst* werden (somit immer auch durch diesen Gegenstandsbezug parteiliches Denken). So im Vorwort seiner ersten Ausgabe von „Zur Kritik der politischen Ökonomie“: Im Zusammenhang mit der Betrachtung gesellschaftlicher Umwälzungen, ausgelöst von einer Revolutionierung der Produktivkräfte trifft er eine interessante Feststellung: Er spricht von der Notwendigkeit einer Unterscheidung „zwischen der materiellen, *naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden* Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, *ideologischen Formen*, worin sich die Menschen dieses Konflikts *bewußt* werden und ihn ausfechten“.³⁶ Man könne eine solche Umwälzungsepoche nicht aus ihrem Bewusstsein, sondern man müsse das Bewusstsein aus dem Konflikt zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erklären etc.

Das Bewusstsein, als ein ideologisches, verstellt allzu leicht das Erkennen der eigentlichen Basis-Ursachen von Veränderungen. Damit der Forscher selbst nicht dieser verkehrten Sicht unterliegt, muß er die Totalität dieser Vorgänge im Auge haben: Er muß die konstatierbaren Fakten der ökonomischen Veränderungen mit den Methoden und mit der Akribie der Naturwissenschaften analysieren, um so den kritischen Zugang zur Erklärung des Bewusstseins zu finden. Dies aber ist *eine* Methode: *Analyse und Kritik zugleich!*

Wie soll aber bei der Analyse philosophischer Systeme und speziell der Gnoseologien nach dieser anspruchsvollen Methode verfahren werden, – erweitert sich doch hier das Vorgehen zur Erarbeitung eines ganzen Wissenssystems! Es ist sicher kaum möglich, die von Marx [124] geforderte Konkretheit der Totalitätssicht zu erreichen; für Marx selbst war sie trotz seiner enormen Leistung einer „Kritik der politischen Ökonomie“ eher ein Ideal, aber dieses sollte doch wenigstens anvisiert werden. Für einen Einzelnen ist eine solche umfangreiche Arbeit gewiss ohnehin überfordernd.

Aber dank Marx und der von ihm in der Folgezeit inspirierten umfangreichen Forschungen über die verschiedenen historischen Epochen war die möglichst konkrete Ableitung philosophischer Auffassungen einer bestimmten Zeit aus dem historischen Kontext und ihre Einordnung in die jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse und sozialen Bewegungen, auch der Zusammenhang der philosophischen Ebenen bei einem Denker und seine Berührungspunkte mit der Wissenschaftsentwicklung, fast immer ein wesentliches Thema in den zahlreichen philosophiehistorischen Veröffentlichungen

³⁴ Karl Marx / Friedrich Engels: Werke. Bd. 3. Berlin 1969. S. 14.

³⁵ Karl Marx / Friedrich Engels: Werke. Bd. 23. S. 645.

³⁶ Karl Marx / Friedrich Engels: Werke. Band 13. S. 9. (Hervorhebung von mir – M. T.)

(Monographien, Artikeln, aber besonders auch zu beachten die oft sehr umfangreichen Vor- oder Nachworte bei der Publikation der Texte großer Denker). Diese Bemühungen seien unbestritten, – aber ebenso unbestreitbar ist es, dass methodisches Herangehen und Interpretation oft sehr verschieden waren. Ein Beispiel dafür, und zwar die historische Einordnung und Interpretation einer Philosophie wesentlich betreffend, war der polysemantische, oft sich widersprechende Gebrauch des Ideologie-Begriffes in der marxistischen philosophiehistorischen Literatur.

Damit ist ein *zweites Problem* aufgeworfen. Wie halten wir es mit der Charakteristik theoretischer (speziell philosophischer) Theoriegebilde als „ideologisch“, als „von ideologischer Motivation geprägt“ etc. Es ist sicher richtig, dass die *Erweiterung* der Anwendung dieses Begriffes, welche Lenin in der politischen Auseinandersetzung in seinem Werk „Was tun?“ vorbereitete, von folgenschweren Konsequenzen war: „bürgerliche oder sozialistische Ideologie. Ein Mittelding gibt es nicht ...“³⁷ Dieser Gebrauch wurde zunehmend, vor allen in den etablierten sozialistischen Gesellschaften, auf alle politischen und gesellschaftstheoretisch relevanten Geistesprodukte angewendet und zwar in der Folgezeit vorwiegend verbunden mit der Gleichsetzung von „wissenschaftlich“ und „unwissenschaftlich“ (d. h. mit dem erreichten Stand der Wissenschaften konform gehend oder nicht) oder gar im absoluten Sinne als „wahr“ oder „falsch“. Bei Lenin aber scheint mir ein Moment dieser Begriffsbestimmung vorzuherrschen, welches als *ein* Aspekt auch beim Gebrauch dieses Begriffes bei Marx und Engels gemeint war, – ein Moment, welches eine *Motivation*, aber *kein Kriterium für Wahrheit* enthält: *ideologisch* als eine Bezeichnung für Interessiertheit oder Parteilichkeit des Denkens, als ideologische *Motivierung* der Interpretationsrichtung für einen Gegenstandsbereich, der dem sozialen Interesse nicht gleichgültig ist. Marx' und Engels' Begriffsgebrauch enthielt aber eine weiteren Gesichtspunkt: die Charakterisierung des „*camera obscura*“-Effektes hinsichtlich der Ideenproduktion über gesellschaftliche Zusammenhänge und später in den ökonomischen Werken die Verkehrung von Wesen und Erscheinung als Produktion eines sich im „Schein“ umher treibenden Denkens.

Die ursprünglichen Begriffsbestimmungen als *mit Interesse verbundene Verkehrung* der Sicht gesellschaftlicher Zusammenhänge oder, wie später bei Marx vornehmlich, als Fetischisierung, haben bei Lenin meines Wissens kaum eine Rolle gespielt. In dieser Beziehung beschneidet er den Begriffsinhalt wieder in einem wesentlichen Aspekt, indem er eine andere Seite des Begriffs „ausgedehnt“ verwendet, – den der Parteilichkeit, indem er ihn sowohl auf die bürgerliche Ideologie als auch auf seine Vorstellung von einem wissenschaftlich fundierten sozialistischen Ideologie- und Politik-Verständnis bezieht. Für die Analyse der Bewusstseinsproduktion, auch der philosophischen, halte ich aber gerade den von Marx ursprünglich bestimmten und verwendeten Begriffsinhalt für methodologisch wichtig.

Es ist also eine zweiseitige Bestimmung, die dieser Begriff sinnvoller Weise enthalten sollte, – und so ist er in den Diskussionen in der DDR in den sechziger und siebziger Jahren von *einigen* Theoretikern (ich würde mich dazu zählen) auch verwendet worden: als einerseits *Verkehrung* charakterisierende Bestimmung und andererseits als vom Interesse geleitete *ideologische* Motivation für solche Verkehrung. Vorherrschend und mitunter sogar eingefordert war damals jedoch aus Gründen der Rechtfertigung der sozialistischen Machtpositionen der Gebrauch in einem bornierten Sinne einer strikten Klassenideologie (als Klassenzugehörigkeit eines Denkers) bzw. im Sinne von Fehlerhaftigkeit (der bürgerlichen Ideologie) oder Wahrheit und damit natürlich keine Verkehrung enthaltend (der sozialistischen Ideologie). Diese letztere Bestimmung ist leider auch in dem ansonsten differenzierte Analysen enthaltenden Buch „Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie“ zu finden, wenn – ganz dem gängigen Gebrauch und dem „parteilichen Zeitgeist“ jener Jahre in der DDR entsprechend – formuliert wurde, dass die Erkenntnistheorie als Teil der Philosophie abhängig vom gesamten Inhalt der Philosophie sei

³⁷ Wladimir Iljitsch Lenin: Was tun? In: Werke. Bd. 5. Berlin 1955. – Zum Gebrauch und herrschaftsbedingten Missbrauch dieses Begriffes in der philosophischen Publizistik der DDR siehe: Hans Christoph Rauh: Ideologie statt Wahrheit, Erkenntnis und Realität. Zum ideologischen Hintergrund der Beschäftigung mit dem Ideologieproblem durch die DDR-Philosophie. In: Hans Christoph Rauh / Peter Ruben (Hrsg.): Denkversuche. S. 203–256. Leider verwischt Rauh selbst die Verschiedenheiten der Bestimmungen in der Literatur, die er angibt. Er hebt nur den pejorativen und polysemantischen Gebrauch hervor, nicht den auch sinnvoll möglichen, wie ich ihn hier zu bestimmen versuche.

und dass daher feindliche Klassen niemals dieselbe Erkenntnistheorie haben könnten.³⁸ Die Autoren bezeichneten die Parteilichkeit als das Interesse einer Klasse, um die Gesellschaft entsprechend zu orientieren und zu aktivieren und meinten, dass philosophische Systeme und ihr Teilbereich Erkenntnistheorie immer und in jeder Beziehung parteilich mit Auswirkung auf den Wahrheitsgehalt seien. Folglich: „Ideologien sind auf Grund der mit ihnen notwendig gegebenen Wirklichkeitsaussagen wahr oder falsch, wissenschaftlich oder unwissenschaftlich. Eine wissenschaftliche Ideologie ist allerdings – und darin unterscheidet sie sich von anderen Wissenschaften – an die Existenz einer bestimmten Klasse gebunden. – Das eben Dargelegte gilt im vollen Maße auch für die Erkenntnistheorie“.³⁹ Diese sei wissenschaftlich, da am Interesse der Arbeiterklasse orientiert. Diese Aussage wird allerdings wieder relativiert, indem kurz darauf die Frage erörtert wird: „In welchem Maße nun eine Erkenntnistheorie wahr ist und in welchem Maße sie neue weltanschauliche Erkenntnisse zum Erkenntnisprozeß vertreten kann ...“, das sei vom geschichtlichen Entwicklungsstand einer Klasse abhängig.⁴⁰ Es wird dann u. a. der großartige Problemgehalt der bürgerlichen Aufklärung seit Bacon gewürdigt.

Nun bin ich zwar nach wie vor⁴¹ auch der Meinung, dass die Orientierung des Marxschen Denkens auf die Lebenssituation der Arbeiterklasse, auf die Analyse des Ware-Werdens menschlicher Arbeitskraft, sowohl eine Parteinahme und Interessiertheit an der Lage dieser Klasse ausdrückte, dass aber die Besonderheit dieser durch Interesse bedingten Blickrichtung für die Grundlegung einer materialistischen (einer wissenschaftlichen) Geschichtsauffassung und damit für das Durchschauen der bisherigen Verkehungen und für die Sicht auf Ge-[127]sellschaft von entscheidender Bedeutung war. Hinzu gehörte jedoch eine umfassende wissenschaftliche Forschung besonders auf ökonomischem Gebiet, der Realität und der Theorien gleichermaßen. Denn weder kann man davon ausgehen, dass allein diese Parteilichkeit schon die neue Theorie erklärt (es gab Parteinahme für die arbeitenden und sozial benachteiligten Klassen und Schichten auch bei den zahlreichen Sozialutopisten, ohne dass sie in ihren theoretischen Entwürfen zu einer Aufhebung der Verkehrung der Gesellschaftssicht und zu einer materialistischen Gesellschaftstheorie gelangten); – noch kann man voraussetzen, dass der Arbeiterklasse selbst eine Interessiertheit an solcher Sichtweise per se bewusst war. Vor allem aber kann dieser *bewertende* Aspekt eines theoretischen Konstruktes nicht mit den Eigenschaften von „wahr oder falsch“ bestimmt werden. Parteiliche Sicht leitete zwar bei Marx die Korrektur der Gesellschaftssicht ein und orientierte sie, aber diese Interessiertheit ist doch wohl als nur *ein* Aspekt eines theoretischen Arbeitsprozesses zu sehen, als Motivierung und Orientierung der Richtung der wissenschaftlichen Analyse und als Wertung und Interpretation der Ergebnisse.

In der philosophiehistorischen Literatur hat diese Gleichsetzung von Ideologie mit der Fehlerhaftigkeit oder dem Wahrheitsgehalt einer Theorie oftmals zu einer stupiden Handhabung der sog. Grundfrage der Philosophie, der Bewertung von Materialismus und Idealismus geführt. Auch in dieser Frage wollte mancher Autor in oft schroffer Zurückweisung anderer Meinungen seine extrem ausgeprägte Parteilichkeit unter Beweis stellen. Es galt als „parteilich“ im marxistischen Sinne, den Materialismus höher zu schätzen als den Idealismus, und man forderte derartige Wertung auch von einem „wahren Marxisten“ ein. Im Zusammenhang mit den Forschungen über Immanuel Kants Philosophie wurde ich früh mit solcher Auffassung konfrontiert, und ich hatte mich bereits in meinem ersten Kant-Artikel damit auseinanderzusetzen, so mit der Auffassung von Otto Finger, Kant habe zwar Bahnbrechendes für die Begründung des wissenschaftlichen Weltbildes mit seiner Naturphilosophie, speziell der Kosmologie, geleistet, „freilich nicht mit seiner ‚Erkenntniskritik‘, mit der bürgerliche Ideologen in der Regel seine eigentliche philosophische Leistung assoziieren ...“.⁴² Auf der gleichen [128]

³⁸ Siehe Dieter Wittich / Klaus Göbller / Kurt Wagner: Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie. Berlin 1978. S. 18.

³⁹ Ebenda. S. 20.

⁴⁰ Ebenda. S. 21. – Wäre es aber bei der „Geschichtsaufarbeitung“ nicht auch nötig zu beachten, inwieweit sich manche der Autoren später korrigieren?

⁴¹ Siehe meinen Artikel: Martina Thom: Der historische Stellenwert und die Aktualität der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von Karl Marx. In: Marx-Engels-Forschungsberichte. Heft 5. Leipzig 1987. Bes. S. 30–31.

⁴² Otto Finger: Materialismus – Philosophie der Wissenschaft, der Humanität und der Revolution. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderheft 1966. S. 17. Meine Kritik auch an den nachfolgend erwähnten Autoren in Martina Thom: Zur

Ebene argumentierte Wladimir F. Asmus, u. a. mit der Behauptung, Kant habe mit seinem Idealismus den Gottesglauben auf neuen Boden stellen wollen, um ihn jeglicher wissenschaftlichen Kritik zu entziehen, wie er überhaupt, ähnlich wie Manfred Buhr damals, die Erkenntnisauffassung von Kant wegen ihres Agnostizismus und Apriorismus, d. h. wegen ihres subjektiven Idealismus, vorwiegend negativ wertete. Der wesentliche, die Diskussionen um die Aktivität und das Konstruktionsvermögen des Subjekts beim Erkennen weiter führende Problemgehalt dieser Philosophie, – eine Thematik, die auch schon viele Denker vor Kant bewegte, – dieser wesentliche Problemgehalt, auch die großartige Ausstattung der Überlegungen um das Antinomie-Problem auf verschiedenen Ebenen (Materie-Raum-Zeit-Struktur, Unendlichkeit, aber vor allem Freiheit als neben Naturnotwendigkeit existierend), oder gar die religionskritische Potenz der Schriften Kants, – Gott als ein nicht existentiell nachweisbarer Gegenstand, sondern auf bloß subjektives, nämlich moralisches Bedürfnis gegründetes Ideal (als Hoffnungsidee), seine historisch kritischen Ansätze zur realistischen Erklärung der Jesus-Legende, die Ablehnung jeglichen religiösen Kultes als ein „Opium“, die Kant auch selbst lebte,⁴³ – wurden aufgrund der ideologischen Brille der Autoren völlig übersehen oder auch geleugnet. Weder die progressive ideologische Motivation dieser großen idealistischen philosophischen Systeme der Aufklärung, noch ihr Beitrag zum Erkenntnisfortschritt über das menschliche Selbstbewusstsein, nämlich des Menschen als ein Erkenntnis über sich und die Welt anstrebendes Subjekt, wurden angemessen gewertet. Sicher wirkte damals noch der Dogmatismus der aus dem Russischen übersetzten sechsbändigen „Geschichte der Philosophie“ sich aus, doch auch in der Folgezeit gab es ähnliche Positionen. Es zeigte sich mitunter ein Mangel an historischem und dialektischem Verständnis, denn auf diese Weise wurde die Widersprüchlichkeit der philosophischen Entwicklung nicht in ihrer histori-[129]schen Notwendigkeit erfasst, und die Art der „Beantwortung der Grundfrage“ wurde schematisch und nur scheinbar parteilich beurteilt.⁴⁴

Schon 1968 wagte ich die Kritik: „Aber so bedeutungsvoll die Entscheidung im Sinne der Grundfrage für ein philosophisches System ist – die Frage nach dem Anteil eines Philosophen am Fortschritt des philosophischen Denkens läßt sich allein daraus nicht entscheiden ...“⁴⁵ Ohne diese Vorarbeiten auf verschiedenen Problemebenen innerhalb beider philosophischer Grundrichtungen sei die Herausbildung der marxistischen Philosophie nicht denkbar gewesen. „Deshalb involviert eine Verurteilung des Idealismus als durchweg wissenschaftsfeindlich, wie sie gelegentlich in marxistischen philosophiehistorischen Arbeiten anzutreffen ist, eine im Grunde ahistorische Betrachtungsweise und auch eine zu enge Auffassung vom Prinzip der Parteilichkeit.“⁴⁶ Diese Auseinandersetzung um ein wichtiges methodologisches Problem, besonders notwendig in der Kant-Forschung, hat mich mehrfach, bis heute, bewegt. Auch in der dogmatischen Handhabung der „Grundfrage“ lag ein oft unkritisches, die eigenen ideologischen Motive nicht hinterfragendes Vorgehen, verborgen.

Jede Philosophie, die einen Aufbruch in ein neues Zeitalter verheißt, tritt übrigens mit Kritik an bisherige Ideen heran, allerdings in der Vergangenheit selbst wieder in der Illusion befangen, dass es sich um das einfache Ersetzen der alten Ideen, also um den Verbleib in der Ideensphäre handele.

Erkenntnistheorie Immanuel Kants. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderheft 1968. S. 217–239, bes. S. 219–221. Manches einseitige Urteil über Kants Erkenntnistheorie habe auch ich später korrigieren müssen.

⁴³ Siehe mein von den meisten Darstellungen abweichendes Ergebnis besonders zur Religionsfrage bei Kant in: Martina Thom: Ideologie und Erkenntnistheorie. Untersuchung am Beispiel der Entstehung des Kritizismus und Transzendentalismus Immanuel Kants (Ideologie und Erkenntnistheorie ...) Berlin 1980. S. 121–138. – Martina Thom: Religionsbelebung oder Religionskritik bei Kant? In: Collegium philosophicum Jenense. Heft 3. Beiträge zur Religionskritik der deutschen Klassik. Weimar 1980. S. 72–83. – Besonders aber die Einleitung zu: Immanuel Kant: Schriften zur Religion. Berlin 1981. S. 9–90.

⁴⁴ Damit wird nicht übersehen, dass es auch in literatur- und philosophiegeschichtlichen Arbeiten früh ein Bemühen um Loslösung von dogmatischer Bewertung gab. Als ein Beispiel sei Gottfried Stiehler genannt mit seinem Buch: Der Idealismus von Kant bis Hegel. Berlin 1970.

⁴⁵ Martina Thom: Zur Erkenntnistheorie Immanuel Kants. S. 220.

⁴⁶ Ebenda S. 220 f. – Dass eine ausführliche Auseinandersetzung mit einer dogmatischen Handhabung der Grundfrage, welche der Auffassung von Marx widersprach, notwendig ist, habe ich mehrfach schon vor der Wende publiziert, zusammenfassend meine Argumentation und weitere Literaturangaben in: Martina Thom: Marx, die Kategorie Praxis und einige „Mysterien der Theorie“. S. 209–212.

Diese „Vordenker“-Arbeit sollte man aber in ihrer Bedeutung nicht unterschätzen, zumal die Bedeutung der Interessiertheit an einer bestimmten Sichtweise als ein wesentliches Element beim Verstehen von Erkenntnis einerseits, oder auch bei der Gewinnung neuer Problemsicht, neuen Wissens und neuer Methoden schon früh selbstbewusst reflektiert wurde. Über Täuschungen und Selbsttäuschungen im Erkenntnisprozess wurde in der Philosophie der frühen Aufklärung schon nachgedacht, ohne den Terminus Ideologie bereits [130] parat zu haben, der bekanntlich erst aus der französischen philosophischen Tradition Ende des 18. Jahrhunderts stammt und dort zunächst ganz und gar nicht negativ beladen war. Als Beispiel einer „Vorform der Ideologie-Kritik“ galt gemeinhin die Kritik der Idole in Francis Bacons Werk „Neues Organon“, jedoch ist die kritische Analyse überkommener religiöser oder auch spekulativ-philosophischer oder im Alltagsdenken lebender Vorurteile ein Grundanliegen aller Aufklärer gewesen, untrennbar verflochten mit ihrem Suchen nach neuen Antworten. Später dann in einem neuartigen Sinne, nämlich die historischen, widersprüchlichen Entwicklungen der *Phänomene des Geistes* in einer „Phänomenologie“ nachvollziehend, finden wir das gleiche Anliegen auf höherem Niveau bei dem genialen Dialektiker Hegel. Die Täuschungen und Verirrungen des menschlichen Denkens bei der Deutung gesellschaftlicher Zustände und die damit verbundene *Interessiertheit* der Menschen bei ihren Interpretationen und Wertungen waren schon ein wichtiges Thema sowohl in den materialistisch fundierten Untersuchungen über die menschlichen Erkenntnisvermögen, als auch gleichermaßen in den idealistisch begründeten. Zwei Beispiele seien angesprochen:

Francis Bacon, den schon Voltaire als den Vater der experimentellen Philosophie bezeichnete und den Karl Marx in „Die heilige Familie“ den „wahren Stammvater des englischen Materialismus und aller modernen experimentellen Wissenschaften“ nennt, leitete bereits in den Anfängen der Aufklärung in England die „Verwissenschaftlichung des Erkenntnisproblems“ (so Sandkühler⁴⁷) ein. Aber Bacon wusste: Es kann kein Weg zur Wissenschaft geben ohne Kritik der bisherigen Denkweisen und der landläufigen Irrtümer des Bewußtseins. Diese Kritik betraf bekanntlich nicht nur das religiöse Denken, – in dieser Frage war der Staatsmann und Lordkanzler, Berater von Königen, gebunden an die englische Staatskirche, sogar zu Kompromissen bereit, indem er von einer „doppelten Wahrheit“ ausging, der Wahrheit der Wissenschaften und jener des Glaubens, nur dürften Aberglaube und Theologie nicht der Philosophie und den Wissenschaften beigemischt werde, was freilich als ein Unheil weit verbreitet sei. Er war wohl der Meinung, dass bei rechter Beachtung der Bedingungen und der Methoden des wissenschaftlichen Denkens der religiöse Glaube die Wahrheit der Wissenschaften nicht zu [131] berühren brauche. Sehr wohl aber sah er die Entwicklung der Wissenschaften gehemmt durch die bisher vorherrschenden Beweismethoden mittels formallogischer Syllogismen in der aristotelischen Tradition der Kirche und auch durch Irrtümer und leichtfertig aufgenommene Vorurteile des Alltagsbewusstseins, die freilich auch die nach Wissenschaft Strebenden in ihren Urteilen mit sich schleppten. Diese Idole teilt er bekanntlich in vier Gruppen ein, die Idole des Stammes, der Höhle, des Marktes und des Theaters, und er erläutert sie ausführlich. Bemerkenswert für die Art der Kritik an Irrtümern und Vorurteilen ist zwar die scharfsinnige Beobachtung und Beschreibung bei Bacon; es werden auch zum Teil gesellschaftliche Umstände angesprochen, aber wesentlich werden sie aus dem Verstande der Menschen, also aus der Anlage des Erkenntnisvermögens selbst erklärt, interessanter Weise jedoch auch *aus dem Interesse*: „Der menschliche Verstand ist kein reines Licht, sondern er erleidet einen Einfluß vom Willen und von den Gefühlen; dieses erzeugt jene ‚Wissenschaft für das, was man will‘“.⁴⁸

In einer analogen Weise hat auch Gottfried Wilhelm Leibniz in seiner umfangreichen Kritik an John Lockes „Abhandlung über den menschlichen Verstand“, polemisierend gegen die tabula-rasa-Vorstellung, in seinem Werk „Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand“, die Rolle des Interesses und der Parteilichkeit als ein Hindernis für die Aufdeckung der Wahrheit, aber auch für moralisches Verhalten kritisch gesehen. Ausdrücklich bezieht er diese Einflüsse auf solche aus der sozialen, speziell moralischen Sphäre, nicht aber auf die Naturwissenschaften: „Wenn die Geometrie

⁴⁷ Siehe Hans Jörg Sandkühler: Erkennen, Erkenntnistheorie. In: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Bd. I. A-E. Hamburg 1990. S. 788 ff.

⁴⁸ Francis Bacon: Das neue Organon. Berlin 1962. S. 56.

unseren Leidenschaften und gegenwärtigen Interessen so entgegenstände wie die Moral, würden wir sie nicht weniger bestreiten und verletzen, trotz aller Beweise des Euklid und des Archimedes, die man als Träume behandeln würde, im Glauben, sie seien voller Trugschlüsse.“⁴⁹ Wenn Joseph Scaliger und Hobbes gegen Euklid geschrieben haben, so war es nur Leidenschaft und Ruhmsucht, welche diese Verblendung bei Männern von so großem Verdienste hervorrief. (Sie wollten u. a. die Quadratur des Kreises auflösen.) „Wenn andere die gleichen Interessen hätten, so würden sie auf die gleiche Weise handeln.“⁵⁰ Also nicht Wissensdrang und das natürliche Licht des Verstandes, sondern persönliche Interessen am gesellschaftlichen Re-[132]nommee bewegte diese Männer. In ähnlicher Weise kritisierte Leibniz den Autoritätsglauben.

Doch bei aller wichtigen und interessanten Einsicht in Interesse bzw. Parteilichkeit als eine wesentliche Ursache von Irrtümern beim Erkennen haben alle diese Philosophen sich von der Ebene der bloßen Beschreibung nicht lösen können. Sie haben sich nicht zur Ursachenanalyse bewegt, weil sie selbst dem Irrtum unterlagen (einem historisch durchaus begreifbaren Irrtum), dass es allein an der falschen oder richtigen Einsicht in die Struktur der Erkenntnisvermögen und ihr Funktionieren bzw. an den Denkmethode läge, wenn sich das Denken in Vorurteilen und nicht in Richtung des Erwerbes verifizierbaren Wissens bewege. Gefordert ist von ihnen somit eine korrekte Selbsterkenntnis unserer Erkenntnisanlagen und ihrer Anwendungsmöglichkeiten.

Dies berührt *ein drittes methodologisches Problem*: Wie und in welchem Sinne werden Gnoseologien von sozialphilosophischen, moralphilosophischen etc. Auffassungen der Philosophen mit geprägt, oder mit anderen Worten: Wie kann der Blickwinkel und die Interessiertheit eines Philosophen, seine *ideologische Motivation*, aufgespürt und nicht nur plakativ behauptet werden? Bei allen Bemühungen der marxistisch orientierten Philosophiegeschichtsschreibung um die historische Einordnung einer Philosophie waren die Methoden oft unzureichend, weil das historische Umfeld eines Philosophen, auch der Entwicklungsstand der Wissenschaften, zwar beschrieben wurden; es wurde dann aber oft mit unvermittelten Behauptungen über diese Auswirkungen auf den Inhalt des fertigen Werkes operiert, welches man untersuchen wollte. Um jedoch den Zusammenhang der ErkenntnisKonzeption eines Denkers mit den historischen Umständen zu analysieren, müssen zwei Aspekte der Untersuchung unterzogen werden: Erstens müssen die verschiedenen Arbeitsebenen eines Philosophen Beachtung finden, also auch andere Teilbereiche seiner theoretischen Auffassungen, vor allem seine Gesellschaftsphilosophie und seine Ethik, – und zweitens ergibt sich daraus die Notwendigkeit, den Arbeitsprozess bzw. die *Genese* einer Theorie (das geschichtliche Werden des Systems) in die Forschung einzubeziehen, um die Motive und den Blickwinkel des Denkers zu begreifen, auch den eventuellen Konzeptionswechsel im Verlaufe seiner Arbeit.

Bei der Ausarbeitung sowohl des Abrisses einer Geschichte der Erkenntnistheorien als auch bei der Forschung über Immanuel Kants Erkenntnisauffassung ergab sich für mich diese Problematik selbstverständlich schon deshalb, weil hierin ein allgemeiner Anspruch für mar-[133]xistisch orientiertes Arbeiten lag.⁵¹ Aber eine bloß abstrakte Einordnung Kants in die bürgerliche Aufklärung erschien mir bald unzureichend. Die anfängliche Thematik „Erfahrungsbegriff“, und zwar anhand des Werkes „Kritik der reinen Vernunft“, in Erstauflage bekanntlich 1781 im siebenundfünfzigsten Lebensjahr Kants erschienen, also eigentlich ein Spätwerk wie alle seine publizierten „Kritiken“, erwies sich als ein so enger Teilbereich nicht nur der Gnoseologie (hier freilich ein zentrales Thema!), sondern vor

⁴⁹ Gottfried Wilhelm Leibniz: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1961. S. 67.

⁵⁰ Ebenda.

⁵¹ Helmut Seidels Urteil, es sei in der marxistischen Philosophiegeschichtsschreibung der Zusammenhang von Sozialphilosophie und Gnoseologie außer in Ansätzen bei Hermann Klenner wenig beachtet worden, kann ich nicht teilen; es widerspricht den tatsächlichen Forschungsergebnissen, vor allem auch in der Kant-Forschung in seinem Fachbereich. Diese müsste er als Gutachter meine Habilitation noch in Erinnerung haben. Auch in neueren Einschätzungen wird betont, dass die Herausarbeitung des Zusammenhanges von Sozialphilosophie, Moralphilosophie und Erkenntnistheorie in der Kant-Forschung neuartig und gelungen sei (siehe Anmerkung 57). Doch auch allgemein war die Untersuchung dieses Zusammenhanges innerhalb einer Philosophie in der marxistischen Philosophiegeschichtsschreibung der DDR angestrebt, wenn auch nicht immer diffizil nachgewiesen. Siehe Helmut Seidel: Zur historischen und aktuellen Kritik der ökonomisch-philosophischen Grundlagen des Liberalismus. In: Aktualität der Philosophiegeschichte. S. 14.

allem auch als kein ausreichender Zugang zu einem wirklichen Begreifen sowohl des subjektiven Anliegens von Kant selbst, als auch des Revolutionierenden seiner Philosophie: nämlich des *Paradigmawechsels* in der Bestimmung der Philosophie selbst als eine philosophische „Menschenkenntnis“. (Dieser von Thomas Kuhn auf Revolutionen in den Naturwissenschaften angewandte, viel strapazierte Begriff kann auch auf die Entwicklung des philosophischen Denkens unter dem Blickwinkel des Einschnittes in der Art von Philosophie und bei Beachtung der Besonderheit der Persönlichkeit, die philosophierte, angewandt werden.)

Kant hat seine Transzendentalphilosophie selbst als eine Revolutionierung der bisherigen Metaphysik (als „Revolution der Denkart“) mehrfach betont, – scheinbar primär als „kopernikanische Wende“ bei der kritischen Analyse der „theoretischen Vernunft“, nämlich der Ausarbeitung des Funktionierens der „Spontaneität“ (Aktivität, Konstruktionsfähigkeit) des Verstandes im Zusammenwirken mit dem Anschauungsvermögen und der empirischen Wahrnehmung und der gleichzeitigen Begrenzung des Anwendungsgebietes der Erkenntnisvermögen auf Erfahrung, kritisch orientiert an vorliegenden gnoseologischen Konzepten (Locke, Hume u. a.) und an Mathematik und Naturwissenschaften (u. a. an Newton).

[134] Für die Einordnung dieser im engeren Sinne erkenntnistheoretischen Konzeption in seine übergreifende philosophische (geschichtsphilosophische und moralphilosophische) Intention im gesamten Arbeitsprozess gibt Kant selbst wichtige Hinweise, die es ernst zu nehmen galt. Diese Wende in der Erkenntnisauffassung im engen Sinne wird von ihm im Erscheinungsjahr der „Kritik der reinen Vernunft“ 1781 nur als der erste Bereich der zu bearbeitenden Frage bezeichnet, – als erster Bereich jedoch nur der systematischen Darstellung nach, um „der Schule“ Genüge zu tun, denn am liebsten hätte er mit der Antinomie begonnen.⁵² In der Tat war für Kant *das Antinomie-Problem von übergreifendem Interesse*, die transzendente Dialektik, in welche die menschliche Vernunft bei der grundsätzlichen Weltanschauungsfrage nach dem Weltganzen verfällt. In der durch Naturnotwendigkeit beherrschten Welt, soweit wir sie durch Erfahrung erkennen können, musste der Platz für freie Handlung wenigstens in der moralischen Entscheidung und Orientierung gefunden werden. Die *Begründung der Freiheit* als moralische Entscheidungsfreiheit als *erfahrbar und existent neben der Naturnotwendigkeit* ist im langjährigen Ausarbeitungsprozess der „Kritik der reinen Vernunft“ das entscheidende sozialphilosophische und ethische Grundmotiv (denn auf dem Freiheitsvermögen gründet die Menschenwürde); dies erklärt den Vorrang und Vorlauf der moralphilosophischen Überlegungen Kants. Die Sitten- und Tugendlehre wurden weitgehend schon in vielfältigen Notizen über Anthropologie, Moralphilosophie, aber auch Metaphysik und Logik durchdacht, aber noch nicht systematisch ausgearbeitet und publiziert.⁵³ Dieser übergreifende Themenkomplex und das Grundmotiv seines Schaffens enthüllt die eigentlichen *ideologischen Motive* für Kants Lebensarbeit. Kant war sich dieser Gewichtung auch noch in seinen letzten Lebensjahren [135] bewußt, denn er äußert sich sehr präzise in einem Brief an Christian Garve, indem er dessen Darstellung über sein Philosophieren in dem Buch „Übersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre“ (1798) rügt: „Nicht die Untersuchung vom Dasein Gottes, der Unsterblichkeit etc. ist der Punkt gewesen, von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der r. V.: ‚Die Welt hat einen Anfang – sie hat keinen Anfang etc. bis zur vierten: Es ist Freiheit im Menschen – und gegen den: es ist keine Freiheit, sondern alles ist in ihm Naturnotwendigkeit‘; diese war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb, um das Skandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben.“⁵⁴ *Freiheit* also war zu

⁵² Siehe Brief an Markus Herz von 11.5.1781. In: Immanuel Kant: Briefwechsel. Bd. 1. Leipzig 1924. S. 195 f.

⁵³ Dass die Beziehung Freiheit-Notwendigkeit die wohl mit am meisten reflektierte Antinomie bei Kant zumindest seit seinem Rousseau-Erlebnis ab Mitte der sechziger Jahr des 18. Jahrhunderts war, wie um eine entsprechende Moralphilosophie gerungen und dann in der Inauguraldissertation „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ sich unter diesem Einfluss ein Umschlagspunkt auch in der Gnoseologie anbahnt etc. – all die ist ausführlich begründet in: Martina Thom: Ideologie und Erkenntnistheorie. Über dies und die dann besondere Lösung der dritten Antinomie Notwendigkeit Freiheit siehe dort, u. a. aber auch in: Martina Thom: Immanuel Kant: „Rousseau hat mich zurechtgebracht.“ In: Aufklärung. Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants. Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e. V. Leipzig 2005. S. 21–56, bes. S. 44 ff.

⁵⁴ Immanuel Kant: Briefwechsel. Bd. II. S. 780. (Hier und in Anm. 49 wurden die Angaben korrigiert, da in meinem Buch „Ideologie und Erkenntnistheorie“ sehr viele Fehler beim Redigieren trotz meiner Korrekturen nicht ausgemerzt wurden.

retten; daher die Gewichtung der eigentlich in der Darstellung der „Kritik der reinen Vernunft“ nicht vierten, sondern dritten Antinomie in diesem Brief!

Immer wird von Kant selbst die detaillierte gnoseologische Analyse der Aneignungsformen und ihres Zusammenspiels einem *übergreifenden Zweck* untergeordnet, ebenso wie ihre Begrenzung auf den Anwendungsbereich empirischer Erfahrungen (formuliert in Erfahrungsurteilen), damit der Nachweis, dass die „Dinge an sich selbst“ sich unserem Zugang verschließen und nur Dinge für uns in diesem (begrenzt gedachten) Erfahrungsbezug werden können. Dieser wird sehr deutlich ausgesprochen in jener berühmten, oft zitierten Aufzählung der philosophischen Fragestellungen und ihres übergreifenden Hauptthemas. Kant publizierte 1800 seine Logik-Vorlesungen, in deren Einleitung er sich prägnant und zusammenfassend äußerte, in Verwendung von bereits früher teilweise skizzierte Darlegungen für die Vorlesungen in den 70er Jahren. In Abhebung vom Schulbegriff von Philosophie bestimmt er Philosophie nach dem *Weltbegriffe* als eine Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft oder auch als Wissenschaft der Beziehung allen Erkennens und allen Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft:

„Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was kann ich wissen? – 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch? Die [136] erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die ersten drei Fragen auf die letzte beziehen.“⁵⁵ Wenn Kant dann fortsetzt, dass man erst die Quellen menschlichen Wissens, den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs und die Grenzen der Vernunft zu bestimmen habe, so bezieht er dies stets auf die „letzten und höchsten Zwecke“, die zu begründen seien, – und diese sind eben die Menschen in ihrer Selbstbestimmungsfähigkeit und Würde.

Übergreifend für das Verständnis der Leistung Kants (die auf fruchtbare Weise von der „ideologischen“, nämlich politisch und sozial interessierten Motivation orientiert wurde) ist dessen mühsam, aber zielstrebig erarbeitete Konzeption von der „tätigen Seite“ als Inbegriff menschlicher Möglichkeiten einerseits im Geschichtsverlauf, welcher durch die Auseinandersetzung mit der Naturnotwendigkeit, der umgebenden, aber auch der empirischen Natur des Menschen gestaltet werden muß, – andererseits als Fähigkeit zur absolut freien Willensentscheidung im moralischen Bereich, weil nur so die Würde des Menschen begründet werden könne. In beispielloser, lebenslanger Filigranarbeit baut Kant sein System einer philosophischen Anthropologie begrifflich aus, zugleich die geschichtlichen Wirkungsbereiche menschlicher Vermögen schrittweise analysierend: das reine praktische (moralische) Vermögen, das Urteilsvermögen im ästhetischen Bereich und bei der Interpretation der Zweckmäßigkeit des Naturgeschehens, weiterhin die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten (die Rechtsphilosophie und die Prinzipien bzw. Maxime tugendhafter Handlungen enthaltend), die Religionsphilosophie, die Friedensidee und die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.⁵⁶ Das historische Heraustreten der Menschen aus der „selbstverschuldeten“, aber auch gleichermaßen durch die Umstände der Ständegesellschaft bedingten Unmündigkeit in das Zeitalter der Aufklärung bedeutete für Kant sehr wohl ein „sich des eigenen Verstandes bedienen“, also Selbstaufklärung und somit richtiges Denken des Individuums über seine Möglichkeiten. Aber dies ist [137] eingeordnet in die geschichtliche Arbeit am Fortschreiten der Kultivierung aller Bereiche des gesellschaftlichen Lebens, – der staatsrechtlichen, wissenschaftlichen, ästhetischen und vorrangig der moralischen Kultur. Mit diesem Verständnis gesellschaftlich zu vollziehender Tätigkeit überschreitet er das Aufklärungsdenken seiner Zeit!

Die Publikationsgeschichte seiner Werke verdeckt die Komplexität und Abfolge im Arbeitsprozess selbst, aber vermittels des umfangreichen und von Erich Adickes, Gerhard Lehmann und anderen aufgearbeiteten handschriftlichen Nachlasses läßt sich die Folgerichtigkeit der Entstehung der

Korrekt sind die Angaben in der Habilitationsschrift „Philosophie als Menschenkenntnis ...“. Ich wurde wohl das Opfer „sparsamer“ Buchherstellung.)

⁵⁵ Immanuel Kant: Logik. In: Immanuel Kant: Werke in zehn Bänden. Bd. 5. Darmstadt 1983. S. 447 f. – Siehe auch: Kritik der reinen Vernunft. In: Immanuel Kant: Werke in zehn Bänden. Bd. 4. S. 677.

⁵⁶ *Metaphysik* ist hier eine neuartige: eine *Metaphysik der Subjektivität* als der menschliche Zugang zur Welt.

Grundstruktur des Gesamtsystems und das dabei aufscheinende primäre gesellschaftsphilosophische und ethische Interesse ziemlich detailliert rekonstruieren. Dass beginnend mit meiner Habilitationsschrift und in weiteren Publikationen die Darstellung des *Zusammenhanges von Sozialphilosophie, Moralphilosophie und Gnoseologie* wohl einigermaßen gelungen ist, wurde erst vor einiger Zeit wieder bestätigt. Wolfgang Förster nennt es eine der bemerkenswertesten Leistungen, da die „vorgeschalteten sozialphilosophischen und moralphilosophischen Aspekte“ detailliert verfolgt und überzeugend nachgewiesen worden seien, „dass Kants Transzendentalphilosophie eine qualitativ neue Phase bei der begrifflichen Erfassung der geschichtsgestaltenden und sich selbst bestimmenden Tätigkeit des Menschen bildet, woraus sich die veränderte Sicht der Erkenntnisproblematik ergibt“.⁵⁷ Das war genau mein Anliegen, aber ich musste es auch vermeiden, Kants Erkenntnisbegriff im engeren Sinne auf diesen Ableitungsgrund zu reduzieren. (Darauf wird als ein *viertes* methodologisches Problem zurück gekommen.)

Die Prägung der Erkenntnistheorien durch ideologische Motivation, zumindest was die dem Erkennen und dem Wissen zugeschriebene gesellschaftliche Funktion betrifft, sei noch an einem Beispiel der frühen englischen Aufklärung angedeutet. Die neuen Auffassungen von der gesellschaftlichen Bedeutung des Erkennens speziell in der Form von Wissenschaften ergaben sich aus einer historisch neuartigen sozialökonomisch bedingten Interessenlage im England des 16. und 17. Jahr-[138]hunderts.⁵⁸ Charakteristisch ist daher der durchweg *utilitaristische*, nicht nur pragmatische, Grundzug der Philosophie dieser zugleich ersten Ökonomen, deren Motive keineswegs durchweg so unproblematisch progressiv und human waren, wie es meistens in der marxistischen Literatur dargestellt wurde, indem besonders der materialistische Ansatz ihrer Philosophie sehr hoch dabei veranschlagt wurde. Schon den Materialismus von Hobbes nannte Marx „menschenfeindlich“, da hier „die Rücksichtslosigkeit des Verstandes“,⁵⁹ das berechnende Kalkül als ideale Methode der Wahrheitsfindung allem, auch der Staatsgründung zugrunde liegt, um die unterstellte Situation des ursprünglichen Menschen im „Kampf aller gegen alle“ durch Disziplinierung zu beseitigen (wobei Hobbes, wie schon Kant mehrmals kritisch bemerkte, Disziplinierung fälschlich mit Moralisierung gleichsetzte). Diese angeblich „ursprüngliche“ Situation der Menschen ist in Wahrheit die Situation einer Vereinzelung der den Warenbeziehungen unterworfenen Individuen, eingebunden in die Robinsonade-Struktur, wie sie auf der Basis der sich entwickelnden kapitalistischen Produktionsweise mit ihren sachlichen Abhängigkeitsverhältnissen seit Jahrhunderten bis heute für die sozialen Verhältnisse und Verhaltensweisen charakteristisch ist. Schon Hobbes charakterisiert diese formale Art der Gleichsetzung der Menschen über das Äquivalent des Wertes, das Geld oder den Preis: Er bestimmt den „Wert eines Mannes, wie der aller anderen Dinge, gleich seinem Preis; das will besagen, soviel, wie für den Gebrauch seiner Kraft gezahlt wird“.⁶⁰ Und er formuliert: „Eines Mannes Arbeit (Marx präzisiert: „also der use of labouring power“), ist ebenfalls wie jedes andere Ding, eine Ware, die man mit Gewinn austauschen kann.“⁶¹ Entsprechend dieser Haltung zum Wert des Menschen bzw. seiner Arbeitskraft wird das Erkennen generell auf Berechnen reduziert, dabei die Genauigkeit mathematischer Operationen als Verifikationsmittel ins Kal-[139]kül bringend: „Also ist die rationelle Erkenntnis dasselbe wie Addieren und Subtrahieren ...“⁶²

Vorher betrachtete bereits Bacon die Funktion des Wissens und die Ausarbeitung neuer Erkenntnismethoden vorwiegend utilitaristisch. Er glaubte, dies ausschließlich zum Nutzen der Menschen zu

⁵⁷ Siehe die Einschätzung der Kant-Literatur der DDR durch Wolfgang Förster: Kant-Impulse im Denken von Karl Marx. In: Zeitschrift für marxistische Erneuerung. Heft 51. Juni 2002.– Siehe auch Dieter Wittichs Bemerkung zu meiner Kant-Forschung in der Rezension von drei neu erschienenen Kant-Biographien im „Neuen Deutschland“ vom 13. Januar 2004.

⁵⁸ Ich verweise auf Karl Marx' durch umfangreiches Material gestützte Darstellung der ursprünglichen Akkumulation im England im 15/16. Jahrhundert, gekennzeichnet durch Bauernlegen, Kolonisierung, später Zwangsarbeit für die entwurzelten unteren Bevölkerungsschichten. Siehe: Karl Marx: Das Kapital 1. Fünfter Abschnitt. Vierundzwanzigstes Kapitel: Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation. In: Karl Marx / Friedrich Engels: Werke. Bd. 23. S. 741 ff

⁵⁹ Karl Marx / Friedrich Engels: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. In: Karl Marx / Friedrich Engels: Werke. Bd. 2. Berlin 1974. S. 136.

⁶⁰ Thomas Hobbes: Leviathan (Übersetzt bei Marx nach einer Ausgabe London 1839–1844) p. 233. In: Karl Marx / Friedrich Engels: Werke. Bd. 26.1. Berlin 1974. S. 329.

⁶¹ Ebenda.

⁶² Thomas Hobbes: Grundzüge der Philosophie. Erster Band. Leipzig o. J. S. 6.

tun, denn das wahre und gesetzte Ziel der Wissenschaft sei es, das Leben der Menschen reicher zu gestalten. Zwar sieht er im Unterschied zu Hobbes die Materie in einer „naiven Weise“ in ihrer allseitigen Entwicklungsfähigkeit und in einem „poetisch-sinnlichen Glanz“. ⁶³ Aber diese lebendige Materie bzw. die Natur soll nach seiner Vorstellung absolut unterworfen werden, durch das Wissen, aber auch praktisch durch das Experiment und die Technik, und zugleich meint er, selbst Staatsmann, Kenner der Auswirkungen des Bauernlegens und Beteiligter an der Kolonialpolitik des damaligen Englands, im sozialen und staatlichen Bereich alles wesentlich beim Alten lassen zu können. Er vertraut allein auf die Wissenschaft als Macht über die Natur, um das Leben der Menschen verbessern zu können. Charakteristisch ist sein Alterswerk, die Utopie „Neu-Atlantis“, in der die in England bestehenden politischen Strukturen etwas korrigiert aber doch weitgehend unkritisch übertragen und Technik und Wissenschaft gefeiert werden, aber ohne eine ausgesprochene Kritik der sozialen Verhältnisse Englands, wie Bacon sie beeindruckend in Thomas Morus' „Utopia“ bereits vorfand.

Wenn viel später Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in ihrem Werk „Dialektik der Aufklärung“ (in erster Auflage 1947 publiziert) bei ihrer Kritik der Aufklärung von Bacon anheben, welcher entsprechend dem Programm der Aufklärung zur Entzauberung der Welt „die Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stürzen“ ⁶⁴ wollte, so sehen sie in dessen Konzept schon alle Züge einer bloßen *Nutzbarmachung des Wissens ohne ausreichende ethische Begleitung* versammelt: „Die glückliche Ehe zwischen dem menschlichen Verstand und der Natur der Dinge, die er im Sinn hat, ist patriarchal; der Verstand, der den Aberglauben besiegt, soll über die entzauberte Natur gebieten. Das Wissen das Macht ist, kennt keine Schranken, weder in der Versklavung der Kreatur noch in der Willfährigkeit gegen die Herren der Welt.“ ⁶⁵

[140] Diese Charakteristik ist nicht schlechthin „ahistorisch überzogen“ oder gar „denunziatorisch“; sie trifft den Kern der mit der Entfaltung kapitalistischer Produktionsweise seit ihren Anfängen bis heute wirksamen utilitaristischen Züge, – heute freilich abgemildert in den Grenzen einer ethischen und juristischen Kultur, die sich durch bewusste Entgegenwirkung eines Teiles der Menschen mit humaner und kritischer Gesinnung weiter entwickelt hat. Aber in wesentlichen Punkten, bei der Bewertung und faktischen Abwertung der menschlichen Arbeitskraft und bei der Zerstörung der Natur und im Umgang „mit der Kreatur“, den Tieren, überwiegt gerade heute trotz aller Gegenbewegungen und erreichter gesetzlicher Beschränkung die bloße massenhafte und grausame Nutzbarmachung. Wir konstatieren heute das Wachsen der „industriellen Reservearmee“ (Marx), somit das Brachliegen menschlicher Fähigkeiten und die Zerstörung von Lebensqualitäten, gleichzeitig eine sich ständig beschleunigende globale Umweltzerstörung, auch eine massenhafte Zunahme von Tier-Experimenten, letzteres durchaus nicht immer „zum Nutzen der Menschen“, sondern auch aus einer unbedenklich ausgelebten „Wissbegierde“, oft aus bloß vorgetäuschter Notwendigkeit, um Forschungsgelder zu erlangen, und gar zur Entwicklung biologischer Waffen, also zu Kriegszwecken, wesentlich aber aus Profitgier, wie es die heute „übliche“ Art des Umganges mit den „Nutztieren“ in Haltung, Transport etc. in einem erschreckenden Maße zeigt, – vieles davon noch von seiten der Europäischen Union mit Steuermitteln im immer zunehmenden Umfange subventioniert.

Unbedenkliche, keine ethischen Schranken kennende Wissbegierde hat schon Bacon hinsichtlich der Tier-Experimente beseelt; er preist sie in seiner „Neuen Atlantis“ und schildert sinnlose und schmerzvolle Verstümmelungen hochentwickelter Tiere im Interesse nicht etwa nur des Fortschrittes der Medizin. ⁶⁶ Im 17. und 18. Jahrhundert wurden grausame Experimente aus reiner Neugier durch Dilettanten geradezu Mode, und es ehrt die spätere Aufklärung, dass in dieser heiklen Frage, in der sich

⁶³ Karl Marx / Friedrich Engels: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. S. 135.

⁶⁴ Max Horkheimer / Theodor Adorno: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a. M. 1971. S. 7.

⁶⁵ Ebenda. S. 8.

⁶⁶ Bacon schildert ein patriarchalisches, vom männlichen Geschlecht dominiertes, wenn auch mit gewissen demokratischen Zügen ausgestaltetes Gemeinwesen, und er schildert Experimente an hochentwickelten Tieren, deren medizinische Sinnlosigkeit schon damals hätte evident sein müssen: am Wachstum hindern, willkürlich Organe entnehmen und verpflanzen. Bacon hat bekanntlich in den letzten Lebensjahren selbst auf seinem Gut „experimentiert“. Siehe Francis Bacon: Neu-Atlantis. Berlin 1984. S. 40 f.

bis heute, wie Mahatma Gandhi zu recht feststellte, die Kultur und Moral der Menschheit spiegele, schon im 18. Jahrhundert [141] vereinzelte Stimmen gegen diese Behandlung der Tiere als bloße „Maschinen“ (so Descartes' Wertung des Tieres) laut wurden: von Rousseau in Heraushebung der Mitleidsfähigkeit als einen der vornehmsten Grundzüge des Menschseins (sensualistisch begründet), bei Immanuel Kant in seiner „Metaphysik der Sitten“, Pflichtenlehre § 17, in der er die Grausamkeit am Tier aus moralischen Gründen verbietet, nicht, weil das Tier selbst ein moralisches Wesen sein könne, sondern weil wir derart unsere eigene moralische Kultur beschädigen: weil das Mitleid im Menschen abgestumpft und damit seine moralische Anlage im Verhältnis zum anderen Menschen „geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird“. ⁶⁷ Die Kantsche Position ist eine der Grundlagen des Tierschutzgedanken bis heute.

Dies ist für sich genommen ein weites Thema; es gehört aber zu dem Problemfeld, inwieweit Erkenntnis Konzepte hinsichtlich der Methoden der Erlangung von Wissen und seiner Anwendung von ideologischen Motiven, d. h. von Interessen geprägt werden. Wichtig ist aber auch das Bewusstwerden der Notwendigkeit, *philosophische Erkenntnistheorien und Wissenschaften mit Ethik im Zusammenhang* zu sehen und zu entwickeln. Das ist um so wichtiger, da die Kapitalmechanismen dem ohnehin ständig entgegenwirken. Diese Tendenz hat Marx bereits 1845/1846 in einer Notiz am Rande einer Spalte des handschriftlichen ersten Fragments „Feuerbach und Geschichte“ zur Kritik der deutschen Ideologie vermerkt: Die große Industrie „zwang durch die universelle Konkurrenz alle Individuen zur äußersten Anspannung ihrer Energie. Sie vernichtete möglichst die Ideologie, Religion, Moral [142] &c, & wo sie dies nicht konnte, machte sie sie zur handgreiflichen Lüge.“ ⁶⁸

Die Sicht auf die ideologische Motivation eines Denkers wirft jedoch *ein weiteres, viertes, methodologisches Problem* auf, auf welches auch Hans Jörg Sandkühler in seinem gründlichen Enzyklopädie-Artikel „Erkenntnis, Erkenntnistheorie“ aufmerksam machte: Kann man Bewusstseins- oder im engeren Sinne Erkenntnisprozesse auf ihre Prägung durch eine vorliegende Praxis reduzieren und sie damit als ausschließlich sozial determiniert beurteilen? Einbeschlossen sei hier auch das von ihm indirekt angesprochene Problem: kann man Gnoseologien durch die sozialen Umstände und die sozialphilosophischen Ideen eines Denkers direkt und ausreichend entschlüsseln oder haben Erkenntnistheorien nicht auch eine „interne“ Geschichte?

Hinsichtlich des Erkennens bzw. der Erkenntnisgewinnung als historisch vorliegendes Wissen (und das wäre auch für die Philosophie gültig) spricht Sandkühler von einem gattungsgeschichtlichen Prozess, den die vergesellschafteten Individuen vollziehen, einen Fortschritt, der in seinen Übergängen wesentlich durch den Fortschritt der Erkenntnis bestimmt sei: „In diesem Prozeß verändern sich Struktur und Funktion der Erkenntnis und somit die Beziehung zwischen interner (ideell-logischer) und externer (materiell-gesellschaftlicher) Geschichte der E.: Die interne Geschichte des Logischen übernimmt zunehmend kausale Rollen gegenüber der externen Geschichte. Grundlage dieser Veränderung ist die kontinuierliche, Brüche gleichwohl einschließende Erweiterung des menschlichen Welt- und Selbst-Wissens.“ ⁶⁹ In seinem im gleichen Artikel ausführlich interpretierten Verlauf gnoseologischer Diskussionen in der Geschichte des philosophischen Denkens heißt es im Zusammenhang mit der Renaissance-Aufklärung im Rahmen der Wissenschaftsentwicklung jener Zeit: „Wieder

⁶⁷ Siehe Immanuel Kant: Werke in zehn Bänden. Bd. 7. Darmstadt 1983. S. 578 f. Man könnte sein Argument auch manchen Juristen zum Durchdenken empfehlen, die meinen, das Tier könne auf Grund mangelnder Selbstbestimmungsfähigkeit nur als Objekt, nicht als Subjekt behandelt werden. Sie könnten auch für sich keine Rechte beanspruchen. Aber Rechte, auch die der Menschen, kommen nicht aus dem Jenseits und existieren nicht a priori; wir Menschen müssen sie uns selbst erringen und verleihen, und wir sollten sie auch Tieren für ein artgerechtes Leben und einen sorgfältigen Umgang mit ihnen gesetzlich zusprechen. Man verkennt allgemein, dass es ja nicht nur um das Tier, sondern um unsere Zivilisation und eigene moralische Kultur geht. Es spiegelt sich in dem Verhalten zum Tier oft auch die Haltung zum Menschen als „zwei Seiten einer Medaille“ menschlicher Kulturstufe! Ohne dies direkt vergleichen zu wollen: Wohin skrupellos gehandhabter „Wissensdrang“ von mitleidlosen und skrupellosen sogen. Forschern führen kann, wenn es nur „erlaubt“ ist, belegen die schrecklichen Experimente an angeblich minderwertigen Menschen in der Zeit des Faschismus. – Ist es nicht seltsam, dass dieses Thema so wenig in der marxistischen Philosophie reflektiert wurde?

⁶⁸ Karl Marx / Friedrich Engels: Feuerbach und Geschichte. Entwurf und Notizen. S. 65 f.

⁶⁹ Hans Jörg Sandkühler: Erkenntnis/Erkenntnistheorie. S. 773.

ist es in erster Linie die interne Geschichte der E.[rkenntnis], von der die größten Wirkungen zu wissenschaftlichen Revolution ausgehen ...“⁷⁰

Sandkühler beschreibt hier die antizipatorische Kraft des Erkennens und seine Vorlaufrolle gegenüber einer noch zurückgebliebenen gesellschaftlichen Realität. Das ist gewiss ein wichtiger Gesichtspunkt, doch ist zunächst kritisch anzumerken, dass er in seiner Darstellung von der [143] „zunehmend kausalen Rolle der internen oder ideell-logischen Geschichte“ wenig zu beachten scheint, dass es die bisherige Praxis ist, die eine neue Problemlage auslöst; es entsteht eine Anforderungssituation an die um Erkenntnis ringenden Subjekte; diese ist primär, ohne sie kämen keine neuen Ideen zustande. Dass die praktische gesellschaftliche Grundlage und das Erkennen nicht einfach „synchron“ verlaufen, dass das Bewußtsein, auch das philosophische der bisherigen Praxis „voraus eilen“ und dann die Zukunft mit gestalten kann, ist unbestritten. So war für Kant das Zeitalter der Aufklärung noch kein aufgeklärtes. Aber die (von Kant freilich nicht analysierte) damaligen Entwicklungstendenzen der gesellschaftlichen Praxis brachten in ihren Verläufen primär Aufklärung hervor.

Will man bei dem Praxis-Konzept von Marx bleiben, so ist zu beachten: Eine Umkehrung der Sicht auf den Zusammenhang von praktisch-gesellschaftlicher Entwicklung, besonders im ökonomischen Basisbereich, und Erkenntnis bzw. Erkenntnismethoden sah Marx immer kritisch; gleichzeitig bestritt er keineswegs die Zukunftsträchtigkeit neuen Wissens und neuer Methoden, *das Überschreiten des jeweiligen historischen Horizontes*: „Daß Descartes ebenso wie Baco eine veränderte Gestalt der Produktion und praktischen Beherrschung der Natur durch den Menschen als Resultat der veränderten Denkmethode betrachteten, zeigt sein ‚Discours de la Methode‘, wo es unter anderem heißt: ‚Es ist möglich‘ (durch die von ihm in die Philosophie eingeführte Methode), ‚zu Kenntnissen zu gelangen, die für das Leben sehr nützlich sind, und an Stelle jener spekulativen Philosophie, die man in den Schulen lehrt, eine praktische Philosophie zu finden, durch die wir ... uns so zu Meistern und Besitzern der Natur machen können.“⁷¹ An anderer Stelle zitiert Marx eine Passage aus Thomas Hobbes’ „Leviathan“ vom gesellschaftlichen Nutzen der Künste, des Festungsbaus und des Entwurfs von Kriegsmaschinen und dessen Wertung der Mathematik als Mutter der Wissenschaften: „Nach Hobbes ist die *Wissenschaft*, nicht die *ausführende Arbeit*, die Mutter der Künste.“⁷² Er stimmt aber Hobbes hoher Bewertung der Wissenschaft zu, indem er notiert, dass das Produkt der geistigen Arbeit, die Wissenschaft, „immer tief unter ihrem Wert“ stehe.

In den Darlegungen Sandkühlers findet sich ein Gedanke, der beachtet werden sollte, nämlich sein Hinweis auf eine historische Konti-[144]nuität, eine „interne“ Entwicklung des Erkennens und auch der gnoseologischen Fragestellungen. Nachdenken der Generationen von Philosophen über das menschliche Erkenntnisvermögen folgt auch einer inneren Logik und läßt sich nicht auf die sozial und vom Interesse bedingte Sicht in einer konkreten historischen Zeit reduzieren. Es wäre verkehrt – wurde aber in der marxistischen Interpretation dennoch oft getan! –im Arbeitsprozess eines Denkers von einer kurzschlüssigen Übertragung der ökonomischen und sozialphilosophischen Vorstellungen, vor allem solcher Werte wie z. B. *Gleichheit aller Menschen* in politischer oder rechtlicher Hinsicht auf das allen Individuen eigene Erkenntnisvermögen auszugehen.

Gnoseologien weisen verschiedene Problemebenen auf: Die Frage „Was nützt das von uns erworbene Wissen?“ oder auch „Wie müssen wir das wahre Erkennen von Vorurteilen und Spekulationen abgrenzen?“ – Gesichtspunkte, welche die *inhaltlichen Aussagen* der Bewusstseinsprodukte betreffen – sind weitgehend Soziales und Sozialphilosophisches reflektierende Fragen. Anders aber steht es mit der fundamentalen gnoseologischen Frage: *Worin bestehen unsere Erkenntnisvermögen und wie funktionieren sie im Zusammenwirken?* Einige Beispiele: Welche Rolle spielen Empfindungen und Wahrnehmungen (Erfahrungen) und wie verarbeitet sie der Verstand? (Francis Bacon) –Handelt es sich bei unserem Erkenntnisvermögen zunächst um eine *tabula rasa*, welche durch die Eindrücke der Erfahrung und durch die Arbeit des Verstandes erst beschrieben werden muss? (John Locke) –Oder

⁷⁰ Ebenda. S. 786.

⁷¹ Karl Marx / Friedrich Engels: Werke. Bd. 23. S. 411 f.

⁷² Karl Marx / Friedrich Engels: Werke. Bd. 26.1. S. 329.

ist nicht vielmehr dieses Vermögen wie ein geädertes Marmor anzusehen, dem der Bildhauer bei seiner Arbeit folgen kann? (Leibniz) – Muss man vom Primat eingeborener Ideen als durch logische Operation gegebene Inhalte (Descartes, sein ontologischer Gottesbeweis) oder als Tätigkeiten des Lichtes der Vernunft im Zusammenwirken mit Erfahrungswissen (Leibniz) ausgehen, welche unsere Erkenntnisprozesse leiten? – Was sind die transzendentalen Bedingungen apriori im Subjekt, welche unsere Erkenntnisse im Erfahrungsbezug konstituieren? (Kant) – Sind unsere Sinne nicht unendlich als Tore zur Welt, und wie funktioniert das Denken bei Verarbeitung der Sinnestatsachen? (Feuerbach) – Wie verläuft der historische Weg des Geistes von der Sinnlichkeit anhebend, dem „Jetzt und Hier“, bis hin zum absoluten Wissen? (Hegel)

Man könnte diese Aufzählung der unterschiedlichen Denkansätze fortsetzen, – immer aber zeigt sich ein wesentlicher historisch immer wieder reproduzierter Grundgedanke in diesem geschichtlichen Vorgang des Aufwerfens dieser Fragen und der verschiedenen Lösungsangebote: es handelt sich (übrigens schon in den antiken Gnoseologien) [145] um ein *Nachdenken über Gattungsmerkmale der Menschen*, die bei allen Individuen gleichermaßen angetroffen werden. Immer sind, ausgehend von der Selbstbeobachtung und der Erfahrung bei allen anderen Menschen, Sinnlichkeit, Anschauungsvermögen und Verstand bzw. Vernunft als *gattungseigene Vermögen* vorausgesetzt. Aber fraglos modifiziert die jeweilige „ideologische“, zeitbedingte Sichtweise eines Philosophen die Art der Stellung und Lösung der reproduzierten erkenntnistheoretischen Grundprobleme. Es ist ein historisch sich vollziehender Vorgang des Nachdenkens über unsere Gattungsspezifika und ein historischer Dialog über die Lösungsangebote. Ich behaupte daher: *Die Idee der Gleichheit der Erkenntnisvermögen bei allen Menschen ist keine sozialphilosophische, es ist eine anthropologisch-philosophische!*

Die wohl einzige Philosophie, welche von der angeborenen Ungleichheit der Menschen ausgeht, findet sich in Platons Staatsutopie, wo die freien Bürger (denn Sklaven sind keine Menschen und bilden nur einen notwendigen Boden) in drei von Natur geschiedene Schichten eingeteilt werden: Gleichnishaft wird (im Dialog aus dem Munde des weisen Sokrates!) verkündet, der die Menschen bildende Gott habe den Seelen der Herrscher Gold, denjenigen der Wächter Silber und denen der Handwerker und Bauern Eisen und Erz beigemischt.⁷³ Jeder Stand sei in dieser Hierarchie von Geburt an in einer bestimmten Stufe sittlicher und erkenntnisfähiger Verfasstheit und solle auch so erzogen werden. Nur wenige können diese Schranke überwinden, und nur die Herrscher (die Philosophen-Könige) erlangen durch Anamnesis zur wahren Erkenntnis (siehe Höhlengleichnis).

Diese Vorstellung einer *von vornherein* gegebenen Ungleichheit der Menschen ist meines Wissens ziemlich einsam in der Geschichte des philosophischen Denkens. Selbst in der Vorstellung der Kirchenväter und des mittelalterlichen Denkens wird die Absonderung und Heraushebung von auserwählten Menschen nicht mit angeborenen andersartigen Fähigkeiten, sondern mit der Auserwählung durch Gott begründet.

Am Beispiel John Lockes und seiner Vorstellung, der menschliche Geist sei bei Geburt ein ungeschriebenes Blatt (eine *tabula rasa*) und enthalte keine eingeborenen Ideen, soll diese Kritik an einer unvermittelten Übertragung der ökonomischen und rechtsphilosophischen Wertungen Lockes von der *Gleichheit und Freiheit der Individuen* (einander korrespondierende Werte des beginnenden Liberalismus) auf seine Erkenntnisvorstellung kurz erläutert werden, nämlich die Frage, ob die [146] Ideen der Gleichheit und Freiheit, wie sie Locke in seinen ökonomischen und staatsrechtlichen Auffassungen vertrat, auf die Vorstellung von der *tabula rasa* übertragen wurde.⁷⁴

Wie steht es mit diesen Ideen zunächst in den ökonomischen und sozialpolitischen Vorstellungen von John Locke? Dessen ökonomische Lehre über die Bedeutung der eigenen Arbeit für das Recht auf

⁷³ Siehe Platon: *Der Staat*. Leipzig 1978. S. 170 f.

⁷⁴ Ich selbst bin solcher Kurzschlüssigkeit in einem frühen Artikel unterlegen, der aber ansonsten hinsichtlich der dort analysierten Gnoseologie von Locke, Hume und Kant aufrecht erhalten werden kann. Siehe Martina Thom: *Der Einfluß des ideologischen Faktors auf die Wahrheitskonzeptionen der vormarxistischen bürgerlichen Philosophie*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlin (1971) 8. S. 985. – Im Folgenden mache ich nur einen Vorschlag für das Durchdenken einer marxistisch orientierten Interpretationskultur, den Zusammenhang von Sozialphilosophie und Gnoseologie damit problematisierend.

Verfügung über die eigene Person und den erworbenen Besitz, die sich darauf gründende Naturrechtslehre von der Freiheit, Gleichheit und Unabhängigkeit der Individuen, welche die Grundlage und Norm der vertraglichen staatlichen Regelung sein müsse, ist als eine Sanktionierung der bürgerlichen Gesellschaft als ursprünglich und natürlich anzusehen⁷⁵ und insofern kann Locke selbstverständlich als einer der Väter des bis heute wirkenden Liberalismus betrachtet werden, – als *einer* der Väter; ein anderer, mit neuem historischen Hintergrund und Kenntnisnahme u. a. von Rousseaus Gleichheits- und Freiheitsgedanken, aber auch vor allem der nordamerikanischen und französischen Ideen über Bürger- und Menschenrechte und auch mit anderer Begründung (der Würde aller Menschen als moralisch autonom entscheidende Subjekte) war in Deutschland Kant!

Karl Marx hat die Bedeutung der ökonomischen und staatsrechtlichen Auffassungen von Locke als neue Werte-Vorstellung hervorgehoben und seine theoretischen Auffassungen auf ökonomischem Gebiet wiederholt in seinen ökonomischen Studien und im „Kapital“ als Belege benutzt, – kritisch, in Detailfragen auch zustimmend (übrigens auch die ökonomische Theorie von David Hume und, wie wir sahen, von Hobbes, auswertend.). Lockes grundlegenden Gedanken von der Arbeit als Quelle des Reichtums⁷⁶, seine Leistung, dies wiederum einzuschränken und zu problematisieren mit Hinweis auf die ungleichen Produktionsbedingungen, indem er wie auch Petty sowohl die Grundrente und als auch den Wucherzins auf Exploitation der Arbeit reduziert, werden analysiert. Vorher exzerpierte Marx ausführlich eine wichtige Passage aus dem ökonomischen Werk von Locke, der schon sah, dass Ungleichheit des individuellen Eigentums entsteht, aber das Maß der persönlichen Arbeit bestehen bleibe. Also ist sich Locke *einer nur sehr begrenzten Gleichheit im ökonomischen Bereich* – als Gleichsetzung der Arbeitsleistung durch den Preis – *bewusst!* In diesem Zusammenhang zitiert und wiederholt Marx Lockes Einsicht, dass Grundrente und Wucher sich nicht unterscheiden in dem Punkt, dass beide „den Gewinn, der das Arbeitsentgelt eines Mannes war, in die Tasche eines anderen“ fließe, u. zw. durch die „ungleiche Verteilung der Produktionsbedingungen.“⁷⁷ Genau hier schließt sich die wichtige Stelle an: „Lockes Auffassungen um so wichtiger, da sie der klassische Ausdruck der Rechtsvorstellungen der bürgerlichen Gesellschaft im Gegensatz zur feudalen und seine Philosophie überdies der ganzen späteren englischen Ökonomie zur Grundlage aller ihrer Vorstellungen diene.“⁷⁸

Das bezieht sich auf den philosophischen Gedanken einer bloß formalen, politischen und rechtlichen Gleichheit und einer Scheingleichheit in der Verteilungssphäre des erarbeiteten Reichtums bei wohl vorhandener Einsicht in die Ungleichheit der Produktionsbedingungen, allerdings ihrer Hinnahme als unvermeidlich. Diese Einsicht wird aber schon bei Hume und dessen Freund Adam Smith beiseite gelegt, wie es die von diesem inaugurierte „trinitarische Formel“ des Kapitals ausdrückt, in der Grundbesitz und Kapital neben der Arbeit als gleichberechtigte Quellen des Reichtums behauptet werden, – ein „gelber Logarithmus“, wie Marx spottet! Aber vergessen wir nicht, dass selbst im politischen Bereich in den fortgeschrittenen Verfassungen des 17. und des 18. Jahrhunderts, bis in das 19. (u. a. in der Schweiz hinsichtlich des Frauenwahlrechtes sogar bis weit in das 20.) Jahrhundert hinein von wirklicher Gleichheit keine Rede sein konnte. Auch Kant hat mit seiner Unterscheidung von aktivem und passivem Staatsbürgertum (hinsichtlich der Abhängigkeit des Wahlrechtes von Besitz und Verdienst –wohl, um die Intellektuellen nicht auszuschließen! – und hinsichtlich des Geschlechts) nur den Zustand der Zeit reflektiert. Vor allem aber läßt all dieser Liberalismus die *soziale* Ungleichheit unangetastet, versteht er doch sein Prinzip der Freiheit und Gleichheit der Individuen nur am Modell des Konkurrenzgebarens der „Marktwirtschaft“; und er rechtfertigt die handgreiflichen Differenzen von Freiheit und Gleichheit [148] als Ergebnis persönlicher Tüchtigkeit bzw. Untüchtigkeit. Ausnahme ist hierin allerdings Kant, der Adam Smith' ökonomische Theorie kannte, aber aus der Beobachtung des Lebens die Behauptung widerlegt sah, dass allein schon Erwerbsarbeit bzw. die Bearbeitung einer Sache die Quelle des Reichtums und des Besitzes sei. Die Bearbeitung einer

⁷⁵ Ebenda. S. 994.

⁷⁶ Siehe Karl Marx / Friedrich Engels: Werke. Bd. 26.1. S. 341 f.

⁷⁷ Ebenda. S. 343.

⁷⁸ Ebenda.

Sache erbege noch kein Besitzrecht (denn viele arbeiten, ohne Besitz beanspruchen zu können), erst der Vertrag regelte das Besitzrecht.⁷⁹

Es ist somit keine wirkliche Gleichheitsidee in diesen eine gewisse Konkretheit erfordernden Reflexionen über die realen ökonomischen, politischen und juristischen Bereichen aufzufinden, – wohl aber in idealisierender Form im spekulativ-philosophischen Bereich! Was nun aber das Erkenntnisvermögen betrifft, so ist eine Gleichheit der Anlagen aller menschlichen Individuen als Gattungsvermögen leicht einzusehen und musste nicht erst aus dem sozialphilosophischen Denken übertragen werden. Bei Marx selbst findet sich meines Wissens kein Hinweis für eine direkte Übertragung der ökonomischen, politischen und rechtlichen Vorstellungen Lockes auf das Erkenntnis-konzept. Ich halte heute die Vorstellung für fragwürdig, dass eine *direkte Übertragung* der oben genannten, doch eigentlich gerade so brüchigen Gleichheitsidee (und damit einer für den Gesellschaftsbereich auch von dem englischen Philosophen und gleichermaßen Ökonomen so realistisch in dieser Brüchigkeit geschilderten Gleichheit!) vorliegen könne. Man sollte übrigens keine Philosophie, nicht die Lockes und auch nicht die Spinozas, unter den Begriff „bürgerliche Philosophie“ einfach subsumieren, oder genauer: darauf reduzieren.⁸⁰

Unmittelbar gesellschaftlich aus dem ideologischen Anliegen bedingt ist allerdings die Kritik Lockes an der Annahme angeborener Ideen und Prinzipien. Er sieht darin eine Unterstellung, dass dann alle Menschen gleichermaßen Erkenntnisinhalte von vornherein eingepägt hätten [149]ten und damit auch fixiert seien auf bestimmte Lehren. Man mache so allen Fragen der Zweifler ein Ende: „Es war für die, die sich als Meister und Lehrer aufspielten, von nicht geringem Vorteil, wenn sie das zum Prinzip aller Prinzipien machten, daß *Prinzipien nicht in Zweifel gezogen werden dürften*. Denn war es erst einmal zum Grundsatz erhoben, daß es angeborene Prinzipien gebe, so sahen sich deren Anhänger gezwungen, *bestimmte* Lehren als angeboren anzuerkennen ...“⁸¹ Man entziehe sie dann der Urteilskraft und nehme sie auf Treu und Glaube an, als unantastbare Wahrheiten, – eine blinde Leichtgläubigkeit etc. Mit vielfältigen Argumenten über die sehr unterschiedlichen Auffassungen der Völker über ihre Götter und ihre moralischen Prinzipien argumentiert Locke im Sinne einer Aufklärung, welche den Ballast der überkommenen Vorurteile abwerfen hilft. Er knüpft an Bacons Idolen-Kritik an und bereitet David Humes historisch kritische Analyse der Religionen vor. Im übrigen aber hält Locke selbst an der Idee der Existenz Gottes ohne weitere Begründung fest.

Die Annahme, der menschliche Geist sei bei Geburt ein unbeschriebenes Blatt „ohne alle Schriftzeichen“,⁸² und erst in der Individualentwicklung und -erziehung in der Kindheit werde man, beginnend über Erfahrung, vermittelt durch Sinneswahrnehmungen und durch Verarbeitung der Erfahrungen vermittels des Verstandes zum Wissen geführt, – diese Annahme ist ein bewußt gesetztes Gegenmodell des Erkennens zur Behauptung eingeborener Ideen, entworfen gewiss *auch* aus der „ideologischen“ Motivation, einem neuen, gegen Irrglauben gerichteten Selbstbewusstsein über das Erkennen den Boden zu bereiten, – aber die theoretische Prämisse gleicher Erkenntnisvoraussetzungen aller Individuen ist keine Übertragung der politischen Gleichheitsidee. Die tabula-rasa-Konzeption brauchte Locke zwar vornehmlich als Argumentation zur Kritik der angeborenen Ideen. Daher mußte er auch vom Sensualismus ausgehen, – soweit ein logischer Zwang, der sich aus der aufklärerischen Absicht ableiten läßt, zugleich aber auch die theoretische Prämisse, von der ausgehend das Gattungsvermögen des Wissenserwerbs erläutert wird.

⁷⁹ Siehe Immanuel Kant: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. II. Vom Verhältnis der Theorie zum Staatsrecht (gegen Hobbes). In: Immanuel Kant: Werke in zehn Bänden. Bd. 9. Darmstadt 1983. S. 150 f.; desgleichen auch in der Rechtslehre bzw. Besitzlehre: Metaphysik der Sitten, in: Immanuel Kant: Werke in zehn Bänden. Bd. 9. Darmstadt 1983. Bd. 7., bes. §§ 14–17. Siehe auch: Werner Dießner / Martina Thom: Einige Aspekte der Gesellschaftstheorien von Kant und Hegel. In: Jahrbuch für Geschichte 37. Berlin 1986. U. a. S. 12–19.

⁸⁰ Helmut Seidel sieht hierbei Locke keine, bei Spinoza aber sehr wohl Schwierigkeiten. Siehe: Helmut Seidel: Zur historischen und aktuellen Kritik der ökonomisch-philosophischen Grundlagen des Liberalismus. S. 16.

⁸¹ John Locke, Über den menschlichen Verstand. Bd. I, Berlin 1962, S. 103 f.

⁸² Siehe ebenda. S. 107 ff.

John Locke stand dabei vor einem Problem: Ist nicht die tabula rasa der Meinungsmanipulierung gegenüber gerade so offen, wie eingeborene Ideen? Denktraditionen, Vorurteile und Aberglauben können dort [150] ebenso ihre Eindrücke hinterlassen wie die Wissenschaften.⁸³ Dem will Locke durch Begründung der Funktion des Verstandes gegenüber den Sinneswahrnehmungen entgegenhalten, – und daher geht er zu rationalistischen Argumenten über. Der weitere konkrete Ausbau seiner Erkenntnislehre zeigt, dass er sich genau im Widerspruch der allgemeinen erkenntnistheoretischen Diskussionen seiner Zeit bewegt, wenn man so will, in der „internen“ Geschichte der Gnoseologien. Neuartig an seinem Sensualismus ist die Überwindung einer ikonischen Abbildtheorie durch die Betonung der subjektiven Umformung der Sinneswahrnehmung (Lehre von den primären und sekundären Qualitäten), aber dies zwingt ihn wiederum, beim Rationalismus Anleihe zu nehmen, in dem er komplexe und einfache Ideen in einem analytischen Abstraktionsverfahren einsetzt (Herausfiltern von Merkmalen und Verknüpfung der damit erworbenen Zeichen). Wahrheit wird von ihm zunächst definiert „als *die Verbindung oder Trennung von Zeichen, je nachdem die durch sie bezeichneten Dinge übereinstimmen oder nicht*.“⁸⁴ Vorher heißt es: „Demnach kommt die Wahrheit eigentlich nur Sätzen zu.“⁸⁵ Von der noch angedeuteten Abbildfunktion der Zeichen geht er schnurstracks zu ausgesprochen rationalistischen Bestimmungen über, nämlich zu der von ihm vorher kritisierten Auffassung der bloßen intersubjektiven Übereinstimmung der Ideen: „Hieraus können wir entnehmen, daß allgemeine Gewißheit sich immer nur in unseren Ideen finden läßt. Sobald wir sie irgendwo anders, in Versuchen oder Beobachtungen außer uns suchen, kommen wir nicht über ein Wissen von Einzeldingen hinaus. Einzig und allein die Betrachtung unserer eigenen abstrakten Ideen ist imstande, uns ein allgemeines Wissen zu liefern.“⁸⁶ Hier schlägt nun Lockes einseitig-sensualistische Position letztlich in ihr Gegenteil um; einer der entschiedensten Kämpfer gegen die eingeborenen Ideen erhebt wie Descartes die Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst zum Wahrheitskriterium.

[151] Auch darf nicht übersehen werden, dass er dem Cartesianismus in zweierlei Hinsicht Unrecht tut: Einerseits ist auch der universelle Zweifel des Descartes und seine gesamte wissenschaftliche Orientierung auf Überwindung des überlieferten Ballastes des mittelalterlichen Denkens gerichtet. Absolut unbezweifelbar ist nur die Einsicht, welche aus der jedem Menschen möglichen Selbsterfahrung des Intellekts gewonnen wird: *Cogito ergo sum*. – Andererseits sind die Ideen des Descartes, so die Gottesidee, Ableitungen aus logischen Operationen, nämlich der Konstruktion des ontologischen Gottesbeweises: Die Idee eines vollkommenen und unendlichen Wesens könne nur von Gott selbst, nicht vom unvollkommenen Menschen stammen; ergo existiert Gott. Eingeboren ist also für Descartes streng genommen nur dieses Vermögen zu logischen Verfahren, nicht der Inhalt der Idee selbst, der muß erst formal-logisch erschlossen werden. Kant hat bekanntlich die formale Logik als Beweismittel für die *Existenz* eines Gegenstandes ausgeschlossen,⁸⁷ und später hat auch Jacobi gegen Mendelssohn das logische Demonstrationsverfahren als ein vergebliches Beweisverfahren für die Existenz Gottes widerlegt, allerdings die Zuflucht im verinnerlichten Offenbarungsglauben gesucht.⁸⁸ Aber all diese Erkenntnistheorien, welche die subjektiven Voraussetzungen als dem Erkennen vorgeschaltet behaupten (Descartes, Leibniz und Immanuel Kant, aber auch die Sensualisten mit Voraussetzung des Empfindungsvermögens), werfen, jede auf andere Weise, *das reelle Problem der*

⁸³ Siehe zu den folgenden Passagen Martina Thom: Der Einfluß des ideologischen Faktors auf die Wahrheitskonzeptionen der vormarxistischen bürgerlichen Philosophie. S. 995–997. Siehe zu Menschenbild und Erkenntnisbegriff von John Locke auch Siegfried Walther: Zu den erkenntnistheoretischen Auffassungen John Lockes. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderheft 1968. S. 204. (Ich möchte damit einen Eindruck über unsere damalige Diskussion vermitteln, zumal Siegfried Walther bei uns zu diesem Thema promovierte.)

⁸⁴ John Locke: Über den menschlichen Verstand. Bd. II. S. 233.

⁸⁵ Ebenda.

⁸⁶ Ebenda. S. 256.

⁸⁷ Siehe Immanuel Kant: Werke in zehn Bänden. Bd. 2. S. 630 ff. Siehe seine Kritik der Gottesbeweise und sein Nachweis, dass sie alle auf den ontologischen hinauslaufen, in der „Kritik der reinen Vernunft“ in Immanuel Kant: Werke in zehn Bänden. Bd. 4. S. 525–563.

⁸⁸ Zu diesem Aspekt des sog. Pantheismusstreites um den Spinozismus siehe Moses Mendelssohn: An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobis Briefwechsel über die Lehre des Spinoza. Dazu in meiner Einleitung Abschnitt 4. In: Moses Mendelssohn: Schriften über Religion und Aufklärung. Berlin 1989. S. 473 ff. und S. 53–67.

genetisch entstandenen Erkenntnisvermögen der Menschen auf, welche scheinbar a priori vorhanden sind, deren Ursprung scheinbar nicht aufhellbar ist, da sie ja tatsächlich seit Herausbildung des homo sapiens im menschlichen Kopf und in den Sinnen funktionieren.

Resümee: Alle diese Philosophen, gleich welcher Richtung, gehen von den gleichen Gattungsanlagen aus, nur mit Unterschieden in Gewichtung und Erklärung des Zusammenwirkens. Insofern ist die *Geschichte* [152] *der Erkenntnistheorien* objektiv ein historischer Prozess eines widersprüchlichen Dialogs des Erarbeitens *systematischer Zusammenhänge*, bis in unseren Tagen, in denen längst die Ergebnisse der verschiedensten Wissenschaften mit berücksichtigt werden können.

Es erhebt sich aber aus dieser Beziehung zu den Wissenschaften die Frage: was ist überhaupt eine *philosophische* Gnoseologie? Was kann sie leisten? Wird sie nicht angesichts der Entwicklung vieler Wissenszweige, die auf scheinbar konkreteren Ebenen die Erkenntnisprozesse untersuchen (formale Logik, Sprachanalytik etc.), überflüssig? Die Auffassung, dass die philosophische Erkenntnistheorie in der modernen Entwicklung keinen Platz mehr habe, dass sie sich in konkretisierende Wissenschaften aufhebe oder damit überflüssig werde, ist tatsächlich längst vertreten worden.⁸⁹

Nach meiner Auffassung gehören Erkenntnis- bzw. Bewusstseinstheorien zu den wichtigen Seiten *philosophischer Anthropologien*, nämlich *philosophischer Selbstbewußtseinstheorien* über alle Aneignungsweisen (Erkennen, Fühlen, Werten) und Tätigkeitsmöglichkeiten der Menschen (Möglichkeiten praktischer Gesellschafts- und Geschichtsgestaltung): Philosophie als ein Ringen um „Menschenkenntnis“, um mit Kant zu sprechen. Die *philosophische Anthropologie*, oft „versteckt“ in einem System ontologischen Aufbaus, zugleich aber der Zugang zur „Ontologie“, nämlich dem jeweils angeeigneten Weltbild, scheint mir *der Kern aller Philosophie* zu sein. Hier sehe ich ihre Spezifik gegenüber anderen Wissenschaften, welche ins Detail der Erforschung einzelner Bereiche des Menschen und seiner Welt gehen. Den nicht weiter erläuterten Hinweis von Karl Marx in einem Brief an Lassalle auf Spinoza könnte man so deuten: „Selbst bei Philosophen, die ihren Arbeiten eine systematische Form geben, f. i. Spinoza, ist ja der wirkliche innere Bau seines Systems ganz verschieden von der Form, in der es von ihm bewußt dargestellt war.“⁹⁰

[153] Auch in der von Marx und Engels ausgearbeiteten materialistischen Geschichtsauffassung ist philosophisch-anthropologische Erkenntnis vorhanden, freilich entsprechend ihrem Philosophie- und Wissenschaftsverständnis nicht im traditionellen Sinne als aparte Philosophie ausgeführt. Im Grunde ist ja *der gesamte Denkansatz des Praxis-Konzepts ein philosophisch-anthropologischer*, den metaphysisch-ontologischen von Hegel, aber auch die abstrakte Anthropologie von Feuerbach überwindend. Dies ist für viele Marx-Kenner unzweifelhaft, und es war eine ausgesprochene Fehlinterpretation, wenn in manchen philosophischen Publikationen der DDR die Meinung vertreten wurde, dass Marx' Theorie schlichtweg keine Anthropologie, wenigstens im Ansatz, enthalte. Man war sich wohl nicht bewusst, das damit *der genuine Ort auch einer marxistischen Erkenntnistheorie* geleugnet wird. Diese muss sich freilich auf den Wissenstand verwandter Disziplinen stützen, kann aber diesen Forschungen auch Orientierungshilfe geben.

Vor langer Zeit schon war Lucien Sève begründet analoger Ansicht. In seinen Schlussbemerkungen zu seiner Monographie „Marxismus und Theorie der Persönlichkeit“, *Tod und Verwandlung der Anthropologie*, verteidigte er im Interesse einer Persönlichkeitstheorie, welche philosophisch-anthropologische Grundlagen mit psychologischen Erkenntnissen verbindet, den neuartigen philosophisch-anthropologischen Gehalt, wie ihn Marx und Engels entwickelt hätten, gegen Sartres Auffassung einerseits und gegen den Strukturalismus und Antihumanismus Althusser's andererseits. Er wandte sich

⁸⁹ Siehe Hans Jörg Sandkühler: Erkenntnis/Erkenntnistheorie. Er nannte 1990 beispielhaft J. Mittelstraß, W. Leinfeller, G. Prauss u. a., welche die bisherige philosophische Erkenntnistheorie als durch Aufgehen in einzelwissenschaftliche Disziplinen wie Sprachtheorie, Psychologie, operative Logik, Hermeneutik etc. für überholt, gar als eine tote Disziplin ansehen. Sandkühler dagegen verteidigte die Geschichte und Gegenwart philosophischer Erkenntnistheorien als Aufklärung des Menschen über sich selbst. S. 776 f., S. 900 f.

⁹⁰ Marx an Ferdinand Lassalle in Berlin. 31. Mai 1858. In: Karl Marx / Friedrich Engels: Werke. Bd. 29. Berlin 1973. S. 561.

sowohl gegen die positivistischen Tendenzen, welche die Philosophie durch die Wissenschaften ersetzen wollen, als auch gegen eine bloß spekulative Philosophie. Es bedürfe vielmehr einer radikal nicht-spekulativen Philosophie, „und zwar nicht bloß allgemein-epistemologisch, sondern als prinzipiell-weltanschauliche Grundlage, also auch als Grundlage der Auffassung vom Menschen. Diese Philosophie ist nach unserer Ansicht eben der dialektische und historische Materialismus ... die materialistische Dialektik als gründlichste Lösung der Probleme vom Wesen und Begriff, der historische Materialismus als richtigste Antwort auf die Frage ‚Was ist der Mensch?‘.“⁹¹ Die philosophische Antwort des Marxismus auf die Frage „Was ist der Mensch?“ sei gerade heute von unvergleichlichem Wert wegen der zentralen Stellung der Diskussion anthropologischer Fragen. Vor allem die sechste These über Feuerbach, die Bestimmung des „Wesens“ des Menschen als von ensembles gesellschaftlicher [154] Verhältnisse geprägt, hält Sève für Weichen stellend, und es sei gerade die politische Ökonomie von Marx und Engels von „großer anthropologischer Bedeutung“. Dies schrieb Sève 1972, aber die Diskussion hält bis heute an; sie wird in oft kontroverser Art geführt. Diese Diskussion ist aber gerade für das Verständnis der eigentlichen Heimat und Funktion einer philosophischen materialistischen Erkenntnistheorie und zugleich für ihre Berührungspunkte mit „verwandten“, ebenfalls das menschliche Erkennen erforschenden Wissenschaften (deren Geschäfte sie freilich höchstens mit orientieren, keinesfalls übernehmen kann!) wichtig.⁹²

Dies aber, wie sich bei Marx nicht nur Ansätze traditioneller philosophischer Themen wie Ethik und Gnoseologie, sondern in Gestalt eines ganzen Wissenschaftssystems ein Überschreiten und zugleich Aufbewahren von Philosophie, auch von philosophischer Anthropologie, äußert – dies ist ein neues Thema. Unsere Leipziger Erkenntnistheoretiker konnten dies damals nur unvollkommen leisten, – aber sie haben das Verdienst, zum Verständnis des Erkenntnisvermögens, seiner Genese, seiner historischen Bedingungen und Funktionen etc. beigetragen sowie eine breite Problempalette angesprochen und systematisch dargestellt zu haben.

Quelle: Erkenntnistheorie in Leipzig. Ein Beitrag zur Universitäts- und Philosophiegeschichte. Dieter Wittich zum 75. Geburtstag. Hrsg. v. Monika Runge, Rosa-Luxemburg-Stiftung e. V. Leipzig 2006

⁹¹ Lucien Sève: *Marxismus und Theorie der Persönlichkeit*. Berlin 1972. S. 397 f.

⁹² Dass die anthropologische Komponente in der genuinen Theorie von Marx unbestreitbar ist, betonen auch, mit freilich unterschiedlichen Argumenten: Axel Honneth / Hans Joas: *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*. Frankfurt a. M. / New York. – Siehe auch: Hans Heinz Holz: *Philosophische Einheit von Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Ökonomie im Konzept von Marx*. In: *Dialektik. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften*. Hamburg 1991/2. Thema des Heftes: *Geschichtliche Erkenntnis – Zum Theorietyp Marx*.