Studien zur Entwicklung von Materialismus und Dialektik. Akademie-Verlag Berlin 1986

> Da der Denkprozeß selbst aus den Verhältnissen herauswächst, selbst ein Naturprozeß ist, so kann das wirklich begreifende Denken immer nur dasselbe sein und nur graduell, nach der Reife der Entwicklung, also auch des Organs, womit gedacht wird, sich unterscheiden. Alles andre ist Faselei.
> Karl Marx, Brief an Ludwig Kugelmann vom 11. Juli 1868.

Vorwort

In seiner *Phänomenologie des Geistes* unterscheidet Hegel das „begreifende Denken" einerseits vom „materiellen Denken", andererseits vom „formalen Denken". Das materielle Denken, so führt Hegel aus, kommt nicht über ein zufälliges Bewußtsein hinaus, das in den Stoff nur versenkt ist. Im Gegensatz dazu ist das formale Denken ein Räsonieren, das sich über den Stoff erhoben hat. Es ist eine „Reflexion in das leere Ich", die „in unwirklichen Gedanken hin und her räsoniert". Allein das begreifende Denken vermag es, den Inhalt durch seine eigene Natur sich bewegen zu lassen und diese Bewegung zu betrachten. Während das räsonierende Verhalten, indem es sich negativ zum aufgefaßten Inhalt stellt, diesen in seiner Unzulänglichkeit bloßzulegen weiß, dabei aber des Inhalts überhaupt verlustig geht, faßt das begreifende Denken dieses Negative als Selbstnegation der Sache auf, als ein immanent weitertreibendes, dem Ganzen als einem Positiven angehörendes Moment.[1]

Im Sinne dieser Dialektik an Hegels Bestimmung des begreifenden Denkens anknüpfend, hat Marx hervorgehoben, daß es nur als eine Widerspiegelung der materiellen Realität angesehen werden kann, die in den materiellen Verhältnissen selbst den Grund ihrer Besonderheit hat. Nur aus diesem Materialismus heraus ist es – entgegen Hegels Auffassung – nach Marx auch wirklich zu begreifen. Der Materialismus ist die Substanz, die es zu einem begreifenden Denken macht, mag es aus Gründen seiner eigenen und damit auch der gesellschaftlichen Entwicklung zuzeiten auch in idealistische Form umgeschlagen sein.

[8] Der gesellschaftliche Denkprozeß, der sich in unzähligen Denkakten der Alltagssphäre wie der wissenschaftlichen Arbeit, in weltanschaulichen wie in ideologischen Vorstellungen vollzieht, hat aber, daran hält Marx mit Hegel fest, als Prozeß wahrhaft begreifenden Denkens in sich eine Einheit und Einigkeit. Er ist, mit Hegels Worten, der Zeitgeist, in Gedanken erfaßt.

Die Anstrengungen des Begriffs", die Hegel fordert[2], ist heute notwendiger denn je. Die gesellschaftlichen Verhältnisse, die mit Marx als der Bestimmungsgrund des Denkprozesses anzusehen sind, sind aber sehr verschieden, stehen einander als kapitalistische und sozialistische Gesellschaftsformation entgegen. Die Einheit der Wissenschaft tangiert dies nicht, so sehr diese auch gesellschaftsbedingten ideologischen Verformungen unterliegen mag. Begreifendes Denken meint aber mehr, wenngleich es schwerfällt, vorab eine erschöpfende Definition zu geben. Selbst da, wo das begreifende Denken in seinen abstraktesten Bestimmungen zum Gegenstand der Untersuchung erhoben wurde, in Hegels *Logik*, wird uns nicht sogleich auseinandergesetzt, womit wir es zu tun haben. Sein Begriff, bemerkt der Autor, erzeuge sich erst im Verlaufe dieser logischen Abhandlung und könne nicht vorausgeschickt werden.[3]

In der Gegenwart erhebt der Marxismus, und zwar in seiner Weiterentwicklung zum Marxismus-Leninismus, den Anspruch, das „wirklich begreifende Denken" (Marx) unserer Zeit

[1] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke, Frankfurt a. M. 1970 (im folgenden: Werke), Bd. 3, S. 56.
[2] Ebenda.
[3] G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, in: Werke, Bd. 5, S. 35.

zu sein, gleichermaßen gültig für die sozialistische wie für die kapitalistische Gesellschaftsformation. Von diesem Anspruch gehen die im vorliegenden Band vereinigten Studien aus. Sie suchen die marxistische Theorie sowohl zu vermitteln wie zu ergründen. Leitender Gesichtspunkt ist dabei, daß eine Weltanschauung, die sich als die gegenwärtig mögliche und notwendige Erkenntnis des Zusammenhangs der Realität und damit als wissenschaftlich erweisen will, in der Lage sein muß, darzutun, daß ihre theoretische Gestalt aus der Logik der Geschichte des begreifenden Denkens selbst hervorgegangen ist. Der Schwerpunkt der Betrachtung liegt daher auf der Vorgeschichte des Marxismus, auf seiner logisch-historischen Genese. Und wenn es hauptsächlich die Philosophie ist, der die Aufmerksamkeit der Untersuchung gilt, so ist damit einerseits eine Einschränkung des Gegenstandes bewußt in Kauf genommen, andererseits hat es die Philosophie in der Geschichte immer wieder als ihr Amt angesehen, das begreifende Denken, das die ganze Epoche charakterisiert, in höchstmöglicher Allgemeinheit zur Sprache zu bringen.

[9] Als Geschichte des begreifenden Denkens betrachtet, kann auch die Geschichte der neueren bürgerlichen Philosophie vor Marx schon als Entwicklung der materialistischen Denkweise beschrieben werden. Es ist eine Hauptabsicht dieses Buches, deutlich zu machen, daß der moderne Idealismus, zumal auf seiner Linie von Kant bis Hegel, dieser Sichtweise nicht widerspricht. Sein Wesen und sein Anteil an der Entwicklung des begreifenden Denkens können nur vom Materialismus als seinem Wurzelgrund her deutlich gemacht werden.

Die relative Wahrheit, die der moderne Idealismus in den geschichtlichen Denkprozeß eingebracht hat, besteht vor allem in der Ausarbeitung der Dialektik. Unter diesem Gesichtspunkt kann auch der vormarxistische Materialismus, obgleich er an sich der „mechanischen“ oder „nichtmechanischen“ Denkweise verhaftet bleibt, als Moment der Dialektik der Geschichte des bürgerlichen Denkens angesehen werden, wie andererseits der dialektische Idealismus eines Hegel jenes negative Moment in dieser Geschichte darstellt, das, als Resultat gefaßt, das „aus dieser Bewegung herkommende ... bestimmte Negative“ und „hiermit ebenso ein positiver Inhalt“ ist.[4]

Die einzelnen Beiträge, aus denen die Kapitel dieses Buches erwachsen sind, sind innerhalb eines Zeitraums von nahezu fünfzehn Jahren aus einer kontinuierlichen Bemühung um die Gesamtthematik heraus entstanden. Ihnen liegen Vorträge und Aufsätze zugrunde, die zum Teil schon veröffentlicht worden sind, für diese Ausgabe aber überarbeitet und aufeinander abgestimmt wurden, ohne daß ihre inhaltliche Substanz oder die äußere Form des Gedankenganges bemerkenswert geändert wurden. Da der Adressatenkreis, für den viele der Texte ursprünglich verfaßt wurden, sehr verschieden war, variiert entsprechend auch ihr Sprachgestus. Manche sind unmittelbar als Argumentationen in der ideologischen Auseinandersetzung gedacht, zielen aber auf einen möglichen Dialog, nehmen somit Rücksicht auf den Kenntnisstand und Sprachgebrauch des angesprochenen Partners. Schulgerechte Terminologie darf in ihnen nicht durchgehend gesucht werden.

Andererseits haben alle Beiträge den Charakter von Studien innerhalb des Selbstverständnisses marxistischer Theorie, da der Versuch der Vermittlung dieser Theorie an Andersdenkende dazu nötigte, bisher noch nicht hinreichend beachtete Seiten besser zu beleuchten und noch nicht genügend ergründete Tiefen weiter auszuloten. Das Umfeld erstreckt sich von skeptisch interessierten Kreisen [10] der BRD Anfang und Mitte der sechziger Jahre über die Westberliner Szene aus den Zeiten der Studentenrebellion und deren mehr resignativem Nachklang in den siebziger Jahren bis zu philosophischen bzw. interdisziplinären Colloquien innerhalb der DDR der frühen achtziger Jahre. Obgleich die Vielfalt dieser Diskussionszusammenhänge

[4] G.W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, in: Werke, Bd. 3, S. 57.

sich in den Beiträgen widerspiegelt, sind viele von ihnen schon mit Blick auf eine spätere Synthese abgefaßt worden, so daß es nicht allzu schwer fiel, sie in einer Folge anzuordnen, die ihren inneren Zusammenhang erkennbar werden läßt und sie als Etappen eines fortlaufenden Gedankenganges vorstellt.

Ohne die mannigfachen Anregungen, konzeptionellen Ideen und detaillierten Bearbeitungsvorschläge von seiten der beiden Verlage, die das Buch gleichzeitig herausbringen, wäre seine Geschlossenheit und Stimmigkeit, in der es sich dem Leser hoffentlich jetzt darbietet, nicht zu erreichen gewesen.

Namentlich möchte ich dem Leitenden Lektor im Akademie-Verlag, Thomas Egel, und dem Lektor Klaus Wolfram sowie von den Herausgebern und Mitarbeitern der STUDIEN ZUR DIALEKTIK im Pahl-Rugenstein-Verlag Prof. Dr. Hans Jörg Sandkühler und Dr. Lars Lambrecht meinen besonderen Dank aussprechen.

Jena, 11. Juli 1984 Friedrich Tomberg

[11]

Einleitung

Die gegenwärtigen politischen Auseinandersetzungen auf unserem Erdball, den wir gern einfach *die Welt* nennen, wie auch die praktischen und theoretischen Bemühungen um eine Weltordnung, die alle Völker gemeinsinnig umfassen könnte, spiegeln sich in wissenschaftlichen Theorien, in ideologischen Konzeptionen und umfassend schließlich in Weltanschauungen wider, unter denen der Marxismus, wie auch seine Gegner zugeben müssen, eine Sonderstellung einnimmt. Dies nicht nur, weil er in nahezu einem Drittel der Erde schon herrschende Ideologie ist, sondern auch, weil alle anderen Anschauungen sich letztlich ihm als dem entscheidenden Kontrahenten in ihrem Meinungsstreit gegenüber sehen. Politische Konflikte, sie mögen noch so sehr in lokaler Besonderheit oder in Ergebnissen einer ganz eigenen Geschichte ihre Ursache haben, münden heute regelmäßig in die weltweite Auseinandersetzung um die Zukunft der ganzen Menschheit ein. Und da geht es der Sache nach dann stets um die Frage, ob das Wohl und Wehe der Menschen auf der Erde mehr und mehr dem Profitinteresse der großen Kapitale untergeordnet werden soll oder ob die Menschen insgesamt zu einer Ordnung ihrer Angelegenheiten finden, in der sie es sind, die ihre Verhältnisse, einschließlich ihres Wirtschaftens, ihren Zwecken unterworfen haben.

In diese große Alternative ist heute alles eingespannt: Auf der einen Seite die alte bürgerliche Welt, die sich in Europa herausgebildet, dann aber darüber hinaus gegriffen und seit der Jahrhundertwende das Stadium des Imperialismus erreicht hat, auf der anderen Seite der Kommunismus, dessen Theorie, der Marxismus, ebenfalls in Europa entstanden ist, der aber seine Heimat überall in der Welt hat und an immer mehr Orten sich als politische Organisation konstituiert, sobald die soziale Entwicklung dazu reif geworden ist.

Gleichwohl hängen Millionen Menschen noch Anschauungen an, die von langher tradiert sind. Vor allem die Religionen, zumal die Weltreligionen, sind zum Teil sogar wieder verstärkt wirksam.

[12] Anders das alte, das kapitalistisch verbliebene Europa. Seine herrschende Ideologie will, daß es erscheine, als ob überhaupt keine Ideologie herrsche oder herrschen dürfe. Auch fortschrittliche Geister, ja gerade sie, vermeinen sich von aller Weltanschauung frei, der alten wie der neuen. Sie sind einfach nur „kritisch“. Und manchmal sind sie sich selbst gegenüber kritisch genug, um einzugestehen, daß diese ganze Welt, wie sie sich vor allem über Teile des europäischen und amerikanischen Kontinents erstreckt, im Grunde nicht mehr recht weiß, was sie in der Welt noch soll. Sie ist zwar nach wie vor beachtlich kreativ, in der Kunst, in der Wissenschaft, in der Wirtschaft, und steht – wiewohl in zunehmendem Maße krisengeschüttelt – aufgrund ihrer ökonomischen und militärischen Stärke immer noch mächtig da in der Welt, aber es fällt ihr selbst auf, daß ihr zumindest eines fehlt, was sie so fürchtet wie verlacht, eine Weltanschauung.

Schon das Wort klingt in der westlichen Welt vielen befremdlich in den Ohren. Man denkt an die Auseinandersetzung einer aufgeklärten Vernunft mit mittelalterlich-religiösem Obskurantismus. Auch die lebensphilosophischen Wiederbelebungsversuche des vorigen Jahrhunderts haben am schlechten Ruf der Weltanschauung nichts ändern können, haben ihn vielmehr vollends befestigt. Was könnte sie anderes sein als eine Doktrin, die den Menschen ihr eigenes Denken zu verleiden sucht, ein Dogmensystem, das es dem einzelnen abnimmt, sich seinen Weg im Leben zu suchen – und suchen zu müssen? Selbst aber die prototypischen Weltanschauungen der Vergangenheit, die Religionen, waren nicht nur dies. Sie waren wirksam in Verbindung mit bestimmten Gesellschaftsformationen und fungierten als deren herrschende Ideologien. Und wenn sie einerseits damit die unterdrückten Klassen auch innerlich der herrschenden Klasse unterwarfen, so hatten andererseits ganze Zeitalter in ihnen ihr gemeinsames Bewußtsein, durch das sie sich ihres Platzes in der Welt bewußt waren. Es drückte sich darin die Gewißheit aus, in der Geschichte der Menschheit eine historisch notwendige Aufgabe zu

haben. Ebendeshalb konnte ein und dieselbe Religion dann, wenn die Zeit der herrschenden Klasse abgelaufen war und die gesellschaftlich-historische Notwendigkeit auf andere Klassen überging, eine revolutionäre Bedeutung bekommen.

Nach der Lehre von Marx ist es in unserer Zeit die Arbeiterklasse, der eine solche historische Mission zukommt. Marx versteht diese Einsicht als eine Erkenntnis, die nicht zuletzt aus der Arbeit der Wissenschaft resultiert. Es gehört zu dieser wissenschaftlichen Erkenntnis aber auch, daß die Arbeiterklasse sich nicht automatisch [13] so verhält, wie es ihr historisch zukommt. Sie bedarf der Selbstvergewisserung, daß sie die entscheidende Kraft der Geschichte geworden ist, daß sie das bewußte Subjekt dieser Geschichte zu sein hat und daß eben dies es ist, was die Menschenwelt um ihres Bestandes willen ihr objektiv abfordert. Mit einem Wort: Sie muß die wissenschaftliche Erkenntnis als ihre Weltanschauung haben, wenn sie einen sinnvollen Weg für ihr Handeln vor sich sehen will.

Und natürlich darf diese Weltanschauung nicht aufhören, wissenschaftlich zu sein. Die Art, sie zu haben und sie in Praxis umzusetzen, muß selbst der Wissenschaft gemäß sein. Das ist, wie die Erfahrung gezeigt hat, nicht leicht und auch nicht immer uneingeschränkt möglich gewesen. Wissenschaftliche Weltanschauung bleibt auch für die, die sie haben, ein Anspruch, dem sie immer wieder neu gerecht werden müssen. Sie bezeichnet in ihrer vollen Ausrundung eine Höhe im Reifeprozeß der Menschheit, zu der ein steiler Aufstieg – eine ganze Epoche hindurch – noch zu leisten ist.

Daß im alten, in der bürgerlichen Gesellschaftsstruktur verbliebenen Europa die Entschlossenheit hierzu sich besonders hervorgetan hätte, kann man nicht sagen. Und doch bleibt hier nur die Alternative, entweder bei aller ökonomischen Prosperität und ästhetischen Betriebsamkeit mehr und mehr in altersmüde Geschichtslosigkeit abzufallen, oder aber die divergierenden Kräfte auf jene Aufgaben hin zu einigen, die dem einstigen „Abendland“ in einer völlig veränderten Welt heute gestellt sind. Das Bewußtsein hiervon, als ein gemeinsames anerkannt und – in welcher Brechung auch immer – als praktisch verbindlich ausgesprochen, wäre eine Anschauung der Welt, die nur im Medium von Weltanschauung möglich ist.

Es ist nicht von ungefähr, daß da, wo gegenwärtig versucht wird, der bürgerlichen Klasse in der modernen Gestalt der Monopolbourgeoisie die Weltherrschaft zu verschaffen, in den USA, konservative evangelikale Kreise, die in weiten Regionen Nordamerikas noch tief verankert sind, mißbraucht werden, um die Unterstützung dieser Politik durch die Massen zu sichern. Die Politik selbst sogar wurde wiederum religiös eingefärbt. Die sozialistische Sowjetunion wurde als das Reich des Bösen vorgestellt, gegen das es in einer Art Kreuzzug die guten und anständigen Menschen zu verteidigen gelte. Offenbar ein Rückfall auf überwunden geglaubte Entwicklungsstufen der Menschheit, wogegen nicht zuletzt katholische Bischöfe, baptistische Prediger und breite Massen christlicher Friedenskämpfer angehen. Und doch bestätigt sich an ihm noch die geschichtliche Erfahrung, daß Völker bzw. deren herrschende Klassen, die eine aktive, führende Rolle in der Geschichte der menschlichen Zivilisation wahr-[14]nehmen wollen, einer ihnen eigentümlichen Weltanschauung nicht entbehren können.

In den letzten Jahrzehnten erschien es dem bürgerlichen Verständnis oft so, als falle es den USA in der Tat zu, zur beherrschenden Macht in der Welt erst noch aufzusteigen. Zumal die Jahre unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg verstärkten dort in der herrschenden Klasse das Gefühl, zum Hüter der Ordnung auf dem ganzen Erdball – mit entsprechendem Profit für das Großkapital – berufen zu sein. Ein Wahn, der aller wirklichen Entwicklung zum Trotz sich nach dem Vietnam- und Watergate-Desaster unter Teilen der Bevölkerung nun wieder ausgebreitet hat und damit der kriegsbereiten Politik einflußreicher Monopole auch verfassungsrechtlich die Bahn freigibt. Das Bestreben, mit einem überholten – sowohl antikommunistischen als auch antikökumenischen – Fundamentalismus die weltanschauliche Grundlage einst überhaupt kapi-

talistischer, heute monopolkapitalistischer Herrschaft zu restaurieren, hat in den USA beispielsweise zu dem Versuch geführt, in der Schulerziehung die Evolutionstheorie wieder durch die biblische Schöpfungslehre zu ersetzen. Da nicht mehr gewagt werden konnte, den Kampf der Wissenschaft gegen den religiösen Glauben, mit dem einst das Bürgertum aufgetreten war, einfach umzukehren, wurde der biblische Schöpfungsbericht selbst zur wissenschaftlichen Theorie erklärt und muß inzwischen an zahlreichen Schulen als gleichberechtigt neben der Evolutionstheorie gelehrt werden. Einflußreiche Gesellschaften verschaffen diesem „Kreationismus“ , der weithin sowohl von der modernen evangelischen wie katholischen Theologie abgelehnt wird, Verbreitung und verdrängen damit sogar noch den Kompromiß einer „theistischen Evolutionstheorie“, auf den sich viele Naturwissenschaftler und Theologen geeinigt hatten.

Wenn dieser krebsartig wuchernde religiöse Obskurantismus auch in den USA einer aufgeklärten Öffentlichkeit als borniert und kindisch erscheint, so deshalb, weil der Versuch der USA, sich eine Herrschaft anzumaßen, für die mit der Existenz und Stabilität des sozialistischen Weltsystems die Bedingungen objektiv nicht mehr gegeben sind, selbst schon borniert und kindisch naiv, wiewohl zugleich aufs höchste menschheitsgefährdend ist.

Keineswegs aber erweist sich damit, daß Weltanschauung und weltanschauliche Grundlegung von Politik in der modernen Welt überhaupt anachronistisch geworden sei. Dieser Eindruck ergibt sich nur dann, wenn auch schon die weltanschauliche Bestimmtheit der bürgerlichen Gesellschaft übersehen wird, deren Geschichte sich auf den ersten Blick in der Tat als Prozeß der Auflösung von Weltan-[15]schauung und allgemeinverbindlicher Ideologie darstellt. Schließlich ist die ideologische Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft wesentlich dadurch gekennzeichnet, daß es dem philosophischen Denken gelang, sich mehr und mehr aus den Banden der scholastischen Überlieferung herauszuwinden und einem jeden das Recht zu einer eigenen Anschauung zu erkämpfen

Dennoch ist eine den Interessen der Bourgeoisie angepaßte Religion bis in die Gegenwart hinein das ideologische Fundament bürgerlich-staatlicher Erziehung geblieben, und es sind nahezu alle einzelnen, ehe sie noch damit anfingen, sich eigene Gedanken über Gott und die Welt zu machen, durch entsprechende Institutionen geprägt worden. Wo der eine oder andere später zu einer eigenen Philosophie überging, war das philosophische Bewußtsein, das er damit herausbildete, genauso wie die staatlich sanktionierte Religion in jene Ideologie einbezogen, die in der bürgerlichen Gesellschaft das Bewußtsein der herrschenden Klasse ausdrückt und ebendeshalb das überhaupt herrschende Bewußtsein ausmacht.

Bürgerliche Ideologie geht, wie vielfältig ihre Erscheinungsformen auch sein mögen, immer von der Voraussetzung aus, daß die bürgerliche Gesellschaft die für alle Zeiten gütige Form menschlichen Zusammenlebens darstellt, werde darin nun ein Glück oder Unglück für die Menschheit gesehen. Es ist ihre besondere Funktion im Ganzen des Gesellschaftssystems, diese Festschreibung des Bestehenden gegen die Arbeiterklasse, der an einer Veränderung der Verhältnisse gelegen sein muß, als ein fragloses Axiom durchzusetzen.

Zur Sicherung des Bestandes der kapitalistischen Gesellschaft reicht es aber nicht aus, bloß das Klassenbewußtsein der Arbeiterklasse zu destruieren und zu desorientieren, es muß auch das Bewußtsein der Individuen, die selbst der herrschenden Klasse angehören, derart an die gegebenen Verhältnisse gebunden werden, daß sie sich mit ihnen als ihrer Wirklichkeit identifizieren. Nur dann sind sie bereit, ihre Gesellschaft durch ihre Arbeit zu reproduzieren, durch ihre Moral und Gesetzestreue in der Ordnung zu halten und durch den Einsatz ihres Lebens, wenn es sein muß, zu schützen.

Vornehmlich und fundamental ist es der Gedanke der Freiheit, verstanden als individuelle Selbstbestimmtheit innerhalb und außerhalb der gesellschaftlichen Bedingungen, wodurch

bürgerliche Ideologie die Identifikation mit der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer kapitalistischen Produktionsweise bewirkt. Und es ist leicht zu sehen, daß auch Religion und Philosophie, so feindlich sie sich im Einzelfalle sonst gegenüberstehen mögen, in diesem ideologisch entscheidenden Gedanken übereinkommen. Die Religion in der Art, daß sie [16] die Individualität, kaum daß sie sie von ihrer gesellschaftlichen Wesenheit abstrahiert hat, einer nunmehr transzendenten Macht unterwirft. Gegen diese Unterwürfigkeit hat die Philosophie von ihrer Entstehung an rebelliert. Dies ist ihr großer emanzipatorischer Akt, den sie in der Geschichte durchgeführt hat. Aber auch sie hat die Selbstbestimmung des Menschen an das in sich bestimmte Individuum gebunden – aller Konstruktion einer objektiven Vernunft und aller Anerkennung gesellschaftlicher Bedingtheit zum Trotz.

Das System der bürgerlichen Weltanschauung realisiert sich demnach nicht nur in einander entgegenstehenden Philosophien, sondern auch in Gegensätzen der Kulturbereiche, die jedoch nicht nur nebeneinander, sondern in einem Bedingungszusammenhang stehen, der sie zur logischen Folge eines Kreislaufs zusammenschließt. Dieser wird dadurch in Gang gesetzt, daß die bürgerliche Gesellschaft jenes Versprechen der Freiheit und Gleichheit, mit dem sie sich als die Realisation eines Menschheitstraums darstellt, von Grund auf schon immer brechen muß. Sie könnte es auch im idealen Falle nicht erfüllen. Selbst wenn es gelänge, alle Menschen, wie es ihre Ideologie ursprünglich wollte, gleichermaßen zu Individuen freizusetzen, die unabhängig von jeglicher gesellschaftlichen Bindung zwischen ihnen allein das zum Eigentum haben, was sie sich mit ihren eigenen Händen unter gleichen Bedingungen erarbeiteten, so brächte schon die hierzu erforderte private Warenproduktion, die mit ihr prinzipiell vorausgesetzte Gleichheit und damit auch die Freiheit sogleich wieder zu Fall. Das gilt schon dann, wenn der kapitalistische Charakter der bürgerlichen Produktionsweise und somit auch die Existenz einer Arbeiterklasse noch gar nicht in Anschlag kommen. Die bürgerliche Ideologie schattet daher, um ihr Scheitern an der Realität nicht eingestehen zu müssen, die Produktionssphäre ab und lenkt die Aufmerksamkeit auf die Zirkulationssphäre, auf den freien Markt, auf dem nun allerdings jeder dem anderen gleichgilt, gemessen immer am Geld, das er in der Tasche trägt. Nicht mehr die konkreten Individuen mit der Vielfalt ihrer wirklichen oder potentiellen Bedürfnisse und Fähigkeiten gelten damit als die Menschen, um deren Freiheit und Gleichheit es in der Gesellschaft gehen soll, sondern nur noch, mit einem Wort von Marx, ihre „ökonomischen Charaktermasken“, deren Bedürfnisse überhaupt nur als existent erachtet werden, soweit sie zahlungsfähig sind. Der Mensch ist damit im wörtlichen Sinne zu einer „Person“, nämlich zu einer Maske umdefiniert, in die – etwa gemäß der Generationsfolge – auch verschiedene Individuen hineinschlüpfen und gleichermaßen hindurchtönen können.

Die Enttäuschung über den Bruch des Versprechens der Freiheit [17] und Gleichheit, die Gefahr einer daraus resultierenden Abwendung oder gar Rebellion gegen das System hat die bürgerliche Ideologie nur auffangen können, indem sie Aspekte der alten feudalen Religion wieder zu Ehren kommen ließ. Die Entfremdung von sich selbst, in die die kapitalistische Produktionsweise schon vermöge ihres privaten Charakters die bürgerlichen Individuen hineintreibt, scheint ihnen in der himmlischen Selbsterhöhung zu göttlicher Herrlichkeit aufgehoben, an der alle geretteten Seelen gleichermaßen teilhaben, wiewohl in der Form einer Untertanenschaft unter jenen Einen Allmächtigen, der zugleich Alles ist.

Indem die Religion in diesem Verständnis zur Grundlage der politischen Erziehung wird, segnet sie die Trennung des Menschen in den *bourgeois* und den *citoyen*, die die bürgerliche Gesellschaft kennzeichnet, ab und überträgt so jenen Zwiespalt des menschlichen Wesens, der die Menschen nur da Herren ihrer selbst sein läßt, wo sie nicht sind, vom Himmel auf die Erde. Auch die optimale Form politischer Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft, die Repräsentativdemokratie, ermächtigt die menschlichen Subjekte nur zu ihrer eigenen Entmächtigung. Die Aktion der politischen Bestimmung gibt sie an Vertreter, an Repräsentanten ab

deren vornehmstes Verfassungsrecht in der Sicherung des privaten Eigentums an den Produktionsmitteln, damit aber in der Isolierung der Individuen gegeneinander und in ihrer Verurteilung zu gesellschaftlicher Ohnmacht besteht.

Hier nun tritt die Philosophie auf den Plan. Sie hat sich von vornherein zum Anwalt der vollen, ungebrochenen Subjektivität des Menschen gemacht und daher seine gesamte materielle und geistige Realität zum Medium seiner Selbstverwirklichung erklärt. Sofern sie aber im Bedingungsrahmen der bürgerlichen Ideologie verblieb, mußte sie die Entfremdung von sich selbst, die die bürgerlichen Individuen mit der Herstellung von ihrem Zugriff entzogener ökonomischer wie politischer Verhältnisse produzieren, als ontologisches Faktum anerkennen. Sie konnte die Aufhebung dieser Entfremdung lediglich in die geistige Tätigkeit setzen, die nur dann als ein Wesensakt anzusehen war, wenn das Wesen des Menschen überhaupt in den Geist gesetzt wurde.

So hat die Philosophie das himmlische Jenseits, das die Religion im Feudalsystem dem irdischen Diesseits kontradiktorisch entgegengestellt hat, nun zwar ins Diesseits zurückgeholt, aber als Zwiespalt im Innersten dieses irdischen Menschen selbst reproduziert, als einen bis zur Kontradiktion gehenden Gegensatz von Geist und Materie, von Vernunft und Natur. Von daher konnte die überlieferte Religion mit ihrer einfachen Entgegensetzung der beiden Bereiche, des irdi-[18]schen und des himmlischen, als eine vereinfachende Veranschaulichung des Gedankengehalts der Philosophie verstanden, in die bürgerliche Ideologie eingeordnet und in ihrer politischen Funktion als Erziehungsmacht gerechtfertigt werden.

Den inneren Gegensatz der menschlichen Natur sucht in der bürgerlichen Gesellschaft die Kunst durch die Vermittlung eines ästhetischen Erlebens zu überwinden, in dem ein jegliches Individuum die Totalität seines geistigen und sinnlichen Seins als ihm inhärente Möglichkeit erfährt. Aus dem Bewußtsein heraus, daß selbstbestimmte Freiheit, daß Autonomie doch menschenmöglich sei, sehen sich die Individuen auf die private Warenproduktion als materielle Basis für eine Existenz in Freiheit und Gleichheit verwiesen. Sie geraten damit erneut in den dieser Produktionsweise inhärenten Widerspruch, der sie nötigt, den Kreislauf ihrer gesellschaftlichen Bewußtseinsbildung in der Folge der sozialen Normierungen, der Religion, der politischen Doktrin, der Philosophie und der um die Kunst sich zentrierenden geistigen und materiellen Kultur unablässig zu durchlaufen.

Das System des bürgerlichen Selbstbewußtseins wird in der Einheit seiner widersprüchlichen Momente durch die Wahrnehmung des Klassengegensatzes zwischen Bourgeoisie und Proletariat von Grund auf erschüttert. Die Tatsache, daß die Gesellschaft der Freien und Gleichen nur auf dem Kapitalismus, damit aber auf der Unfreiheit und Ungleichheit einer ganzen Gesellschaftsklasse basieren kann, läßt alle innere Folgerichtigkeit des ideologischen Gedankengebäudes als nichtig erscheinen und spricht der bürgerlichen Gesellschaft das Vermögen ab, jemals zu einer menschlich angemessenen Wirklichkeit gelangen zu können. Um ihrer Identität willen ist den bürgerlichen Individuen daher daran gelegen, den Klassengegensatz möglichst nicht zur Kenntnis nehmen zu müssen oder aber ihn in eine aufhebbare Unvollkommenheit des Systems umdeuten zu können.

Dem klassischen bürgerlichen Denken mußte solche Bestrebung noch fern liegen. Die Arbeiterklasse war erst in Keimen sichtbar, ihre Not konnte noch als Auswuchs, der sich beseitigen ließ, betrachtet werden. Vor Augen lag, daß aller Verbesserung der menschlichen Gesellschaft nur auf dem Wege der Emanzipation des Bürgertums nahezukommen war, die Bürgerklasse durfte ihre Existenz in Einheit mit einer historischen Notwendigkeit wissen, die dem Interesse der menschlichen Gattung entsprach. Die geistigen Protagonisten der Bürgerklasse hatten daher auch keine Bedenken, sich der Realität in aller Unbefangenheit zuzuwenden und sie der Wahrheit gemäß zu erforschen, um die gewonnene wissenschaftliche Erkenntnis der ge-[19]sellschaftlichen Praxis dieser Gesellschaft nutzbar zu machen und sie zugleich als

ideologische Waffe gegen das veraltete Feudalsystem ins Feld zu führen. Mit der Erkenntnis des Antagonismus der Bourgeoisie und der Arbeiterklasse wurde die klassische bürgerliche Ökonomie schließlich sogar in die Kritik an der eigenen Gesellschaft hineingetrieben. Sie mußte dort dennoch kapitulieren, da es ihr nicht gelang, den Standpunkt der Arbeiterklasse praktisch und theoretisch einzunehmen, von dem aus es allein möglich war, die letzte wissenschaftliche Konsequenz einer Kritik der kapitalistischen Produktionsweise zu ziehen.

Demgegenüber geht dem spätbürgerlichen Bewußtsein die Selbstgewißheit einer historischen Mission heute weitgehend ab. Mit ihrer Weiterentwicklung zum Imperialismus hat die kapitalistische Produktionsweise ihre Widersprüche unübersehbar entfaltet, ihren Ausbeutungs- und Gewaltcharakter bloßgelegt, ohne daß die Bürgerklasse sich noch als die gesellschaftliche Kraft wissen dürfte, der es, bei allen ihren zivilisatorischen Leistungen, gegeben wäre, die Menschheit über diese Widersprüche hinauszuführen.

Wenn maßgebliche Intellektuelle in der alten bürgerlichen Welt Europas oder der USA heute jeglichen Gedanken an Einigung auf eine gemeinsame Anschauung der Welt, die auch gemeinsames Handeln möglich macht, ablehnen, so ist das nicht Ausweis einer dem Ethos der Wissenschaft verpflichteten kritischen Gesinnung – hat doch die klassische Wissenschaft ihre weltanschauliche Einbettung nicht als Behinderung empfunden, sie vielmehr als Förderung erfahren –, sondern es spricht sich darin eine Skepsis aus, die aus dem Verlust an historischem Sinn der eigenen Existenz hervorgeht. Diese Sinnkrise wird auch offen ausgesprochen, doch wird sie in der Regel nicht dem Bankrott der bisher weltgeschichtlich führenden Klasse, der in Europa zur Herrschaft aufgestiegenen Bourgeoisie, sondern dem Wesen oder geschichtlichen Verhängnis des Menschen schlechthin zugeschrieben.

Im Unterschied zu den USA erweckt das kapitalistische Europa heute den Anschein, als habe es mit dem Faschismus auch den Traum von der Weltherrschaft endgültig hinter sich gebracht. Den Westeuropäern ist inzwischen bewußt geworden, daß sie selbst in ihrer Vereinigung die führende Macht auf der Erde niemals mehr werden können. Sie sehen sich zwischen den USA und der Sowjetunion, die beide gern als Supermächte apostrophiert werden. Mit den USA stehen sie im Bündnis, dennoch ist es westeuropäischen Wirtschaftlern und Politikern in der Regel bewußt, daß objektive Gründe für eine engere ökonomische Kooperation mit der Sowjetunion sprechen. Ein-[20]sichtige Kreise halten denn auch jene „Koalition der Vernunft“ (E. Honecker), die ihnen die sozialistischen Staaten offeriert haben, für möglich und sind durchaus zu ihr bereit, ohne damit jedoch von ihrem traditionellen Antikommunismus abrücken zu wollen. Vielmehr sehen sie den Kommunismus eher als eine Kinderkrankheit, bestenfalls als eine Wachstumsstufe von Entwicklungsländern an, zu denen sie die Sowjetunion in gewisser Hinsicht auch zählen, und sie erhoffen sich, daß mit der weiteren Entwicklung der Industrie in den sozialistischen Ländern, an der sie sich im eigenen Interesse durchaus zu beteiligen wünschen, die marxistisch-leninistische Ideologie samt der auf dem gesellschaftlichen Eigentum beruhenden Planwirtschaft sich von selbst zersetzt. Ein Prozeß, den sie mittels ideologischer Diversion im Namen der bürgerlichen Aufklärung noch zu beschleunigen suchen.

Nicht zu übersehen ist, daß die konservative Fraktion des Monopolkapitals der Vision eines Vereinigten Europa anhängt, das doch noch, sei es auch nur neben anderen, zum Rang einer Weltmacht, einer Supermacht, aufzusteigen vermöchte. Die Restauration des alten Europa, des „Abendlandes“, und seine angestrebte Formierung zu einer in der Vergangenheit nie erreichten Einigkeit der politischen Zielstellungen und Aktionen der herrschenden Monopolmacht erfordert ein entsprechend einiges Bewußtsein, somit auch eine Restauration jener alten Werte, in denen sich das europäische Herrenbewußtsein ausdrückte. Sie miteinander zur Einheit zu verbinden und damit zu einer einigenden Kraft in der konservativen Politik zu machen, wäre aber nur jener Weltanschauung möglich, die dies in der Vergangenheit bei aller

Gegensätzlichkeit der Staaten hinreichend geleistet hat. Gelänge es, der überlieferten Religion, dem Christentum, wieder jene „katholische“, und das heißt wörtlich; „allumfassende“ Macht zu verschaffen, die es im Mittelalter innehatte, so könnte auch in der Sowjetunion der Kommunismus überwältigt und ihr europäischer Teil in die abendländische Herrschaft miteinbezogen und ihr unterworfen werden.

Solche Spekulationen durchspielend hat in den zwanziger Jahren der einflußreiche Staatsrechtler Carl Schmitt der faschistischen Ideologie in Deutschland den Boden bereitet.[1] Die deutschen Faschisten haben ihn jedoch wohlweislich nicht ganz beim Wort genommen. Zwar haben sie das Ausbeutungsverhältnis zwischen Kapital und [21] Arbeit zu einem quasifeudalen Gefolgschaftsverhältnis umzudeuten gesucht, nicht aber auch den einst feudalen Katholizismus zu dessen Legitimation herangezogen. Sie haben ihn vielmehr durch eine irrationale Volksgemeinschaftsideologie ersetzt.

Die christliche Religion, die als Herrschaftsideologie des europäischen Feudalzeitalters ihre geistige Macht und Überzeugungskraft aus dem Bewußtsein gezogen hatte, daß der gegebenen Gesellschaftsformation eine fördernde Funktion für die Menschheit zukam, kann da zu keiner Massenwirksamkeit mehr gelangen, wo sie als ideologisches Instrument einer Weltherrschaftspolitik dienen soll, die dem Wohl und Fortschritt der Menschen augenfällig entgegensteht. Daher das Dilemma aller konservativen Bestrebungen in der Gegenwart. Die Notwendigkeit weltanschaulicher Fundierung der Politik treibt immer wieder zur religiösen Tradition zurück, gleichzeitig gebietet es aber die imperialistische „Modernität“, das Monopolinteresse ideologisch in die Forderung nach Freiheit – gegebenenfalls auch gegenüber selbst konservativen Totalitätsansprüchen der Religion – umzusetzen.

Die Erinnerung an die einstige Dominanz europäischer Völker, ihrer Ökonomie, Kultur und Wissenschaft in der Welt, geht nicht nur in die politisch-ökonomische Strategie der an Zahl geringen Klasse der Monopolbourgeoisie ein, sie bestimmt auch, durch die Medien der Information und Unterhaltung immer wieder verstärkt, zumindest untergründig das allgemeine bürgerliche Bewußtsein. Die künftige Ordnung der Welt erscheint wie selbstverständlich als eine Angelegenheit der im nordatlantischen Bündnis zusammengeschlossenen Nordamerikaner und Westeuropäer. Den übrigen Ländern in der Welt, den Entwicklungsländern zumal, ist nur eine graduell unterschiedene Teilhabe zugedacht.

Das Scheitern des Hitlerfaschismus lehrt jedoch, daß jedenfalls die Sowjetunion und mit ihr heute das ganze sozialistische Lager in diese vom nordatlantischen Imperialismus verordnete Welt nicht einzubeziehen ist.

Das Bewußtsein des sowjetischen Volkes, mit dem Ausbau der sozialistischen Produktionsverhältnisse im eigenen Lande zugleich das menschliche Gattungsinteresse in unserer Epoche zu befördern, gibt ihm nicht nur eine moralische Kraft, die durch keine Rüstungs- oder Boykottpolitik zu brechen ist, sondern bedeutet für die westliche Welt auch eine positive weltanschauliche Provokation, die von der imperialistischen Meinungsbildung jedoch möglichst in eine „Bedrohung“ umgedeutet wird. Obgleich es auf der Hand liegt, daß ohne weltanschauliche Orientierung der Weg zu politischer Eigenbestim-[22]mung künftig verbaut sein wird, wird mit der intensiv gesteigerten Angst, von der Sowjetunion in der staatlichen und persönlichen Freiheit bedroht zu werden, deren politisches Prinzip als Ausdruck eines spezifischen sowjetischen Machtwillens abgeleitet. Antikommunismus und Antisowjetismus verschmelzen so in eins.

Zugleich aber darf vom Faschismus möglichst nicht ins Bewußtsein treten, daß er bis in die letzte Konsequenz hinein die einzig ausdenkbare Alternative zum gesellschaftlichen Fort-

[1] Vgl. dazu F. Tomberg, Konservative Wegbereitung des Faschismus in der politischen Philosophie Carl Schmitts, in: Das Argument (87), Jg. 16 (1974), S. 604-633.

schritt praktiziert hat. Das Mißlingen dieses reaktionären Unternehmens wird daher möglichst nur als die Beseitigung einer Spielart von Diktatur bewußt gemacht. Ein solcher „Antifaschismus“ läßt sich dann leicht mit dem antisowjetischen Antikommunismus verbinden.

Für das bürgerliche Zukunftsdenken resultiert daraus die bittere Empfindung, gar keinen Weg mehr vor sich zu haben und damit aus der Teilhabe an der Wahrnehmung des Gattungsinteresses der Menschheit überhaupt herausgefallen zu sein. In der Abwehr der Kräfte des Fortschritts sowie der Reaktion, bleibt zwischen beiden lediglich eine Leerstelle, die als „Freiheit“ ausgegeben wird. Sie ist auch insofern existent, als eine Politik, die im wesentlichen nur noch das Bestehende pragmatisch festschreibt, den einzelnen ihre Lebensführung einschließlich ihrer Anschauungen und deren Äußerung getrost weitgehend in ihr privates Belieben überantworten kann. Sie verschreibt ihnen damit gleichzeitig aber die Ohnmacht, aus einer wirklichen Erkenntnis der Möglichkeiten und Notwendigkeiten der gesellschaftlichen Situation sich über einen Entwurf für die Zukunft verständigen und ihn gemeinsam auch in die Tat umsetzen zu können. Aller guter Wille zu humaner Gestaltung der Welt wird in dieser „Freiheit“ zunichte, lähmt die produktiven Energien, vergällt die Freude am Leben und nährt die heimliche Neigung, durch einen Gewaltstreich direkter Aktion aus diesem Sumpfgelände auszubrechen. Nicht zum erstenmal in der Geschichte würde aus solcher Verfassung des Verfalls heraus der Krieg als ein reinigendes Gewitter empfunden werden.

Nachdem aber die Rüstungspolitik der USA-Administration die Gefährdung der gesamten Menschheit auf die Spitze getrieben hat, andererseits jedoch die Erfolge des Sozialismus trotz aller Mühen, Widersprüche und Rückschläge in der westlichen Welt deutlicher in Erscheinung treten, haben sich dort auch außerhalb der Arbeiterbewegung Kräfte formiert, die zumindest um das bloße Überleben zu kämpfen gewillt sind. Je länger je mehr wird aber deutlich, daß ohne die Kontinuität gemeinsamer, sinnvoll geplanter Aktivitäten alle momentan noch so wirkungsvollen Bürgerinitiativen und De-[23]monstrationen des Widerstandes sich wieder verlaufen müssen. Eine politische Strategie, die die Ursachen des Krieges von Grund auf beseitigen will, bedarf einer umfassenden Kenntnis des Ursachenzusammenhangs, bedarf einer wissenschaftlichen Theorie, die ihn aufzudecken vermag.

In den sechziger Jahren gelangte die Studentenrebellion in einigen kapitalistischen Ländern sehr bald zu dieser Einsicht. Und es blieb ihr gar nichts anderes übrig, als sich dem Marxismus zuzukehren. Eine andere Theorie, die das Erforderte hätte leisten können, gibt es nun einmal nicht. Doch erwiesen sich die meisten nicht fähig, die Konsequenzen, die die marxistische Anschauung erfordert, auch zu ziehen. Es war dann doch wieder die „Kritische Theorie“, die an die Stelle des Marxismus gesetzt wurde. Selbst bei jenen ihrer Autoren aber, die auf Marx zu fußen vorgeben, ist die „andere“ Gesellschaft, die dem gegenwärtig Bestehenden gegenübergesetzt wird, nur ein gedachtes „ganz Anderes“, ausgestattet mit jenen Epitheta, die in der überlieferten Religion dem himmlischen Jerusalem zugesprochen werden. Würde diese „Kritische Theorie“ in ihren Zukunftsüberlegungen konkret genug, so würde erkenntlich, daß auch ihr in Entgegensetzung zum Marxismus nur eine Rückwendung ins Quasireligiöse übrigbleibt.

Daß in einer bürgerlichen Gesellschaft, die durch die Epoche der Aufklärung hindurchgegangen ist und die Trennung von Kirche und Staat vollzogen und gutgeheißen hat, die von ihrer geschichtlichen Verwurzelung her religiös eingefärbte Position überfordert wäre, wenn politische Praxis in ihr weltanschaulich fundiert und aus ihr unmittelbar abgeleitet werden sollte, hat die Erfahrung bewiesen, sowohl nach der neokonservativen oder reaktionären wie nach der utopisch-fortschrittlichen Seite hin.

Zwar ist es durchaus möglich und geschieht auch oft genug, daß Menschen religiösen Glaubens sich für Frieden und Fortschritt einsetzen. Ihre Wirksamkeit fällt zunehmend ins Gewicht. Gerade aber die Christen, die ihren Glauben ernst nehmen, versuchen nicht mehr, ihn

noch einmal für eine Doktrin auszugeben, die das politische Handeln in seinen konkreten Dimensionen umfassend bestimmen könnte. Eben dessen aber bedarf es und eben das ist der Anspruch des Marxismus. Ein Anspruch, der nicht bloß Theorie und nicht bloß ein praktischer Versuch geblieben ist, sondern nun schon über Jahrzehnte hinweg sich als gesellschaftliche und politische Realität darstellt.

Wo heute in der bürgerlichen Welt progressive Politik intendiert wird, ist daher an einer ernsthaften Auseinandersetzung mit dem [24] Marxismus als der theoretischen Grundlage der Gesellschaftsordnung und Politik der sozialistischen Länder nicht mehr vorbeizukommen. Den politischen Kräften der westlichen Hemisphäre kann es im eigenen Interesse nicht daran liegen, über das Faktum der Existenz des Kommunismus als einer politischen Doktrin hinweg die erwünschte Kooperation mit den Staaten des Sozialismus zu suchen. Nicht nur deshalb, weil der Kommunismus dort nun einmal vorhanden ist, sondern weil die sozialistische Politik jene Prinzipien zu verwirklichen sucht, deren die Völker Westeuropas und Nordamerikas selbst auch bedürfen, wenn sie doch noch eine Zukunft in der werdenden Ordnung der neuen Welt für sich ersehen wollen.

Was jenen, die die friedliche Koexistenz wirklich wollen, ihr zu ihrem Gelingen entgegensteht, ist also weder der Kommunismus, noch ist es aufgrund der Bande, in denen die Aggressivität des Imperialismus durch die militärische Stärke des realen Sozialismus gehalten werden kann, der unversöhnliche Gegensatz der Gesellschaftssysteme, sondern es ist ihr eigener Antikommunismus, mit dem sie im Gegenteil jenen Kräften der Monopolbourgeoisie noch Vorschub leisten, die gegen alle Vernunft die Koexistenz in Konfrontation überzuführen suchen. Ohne den Wandel vom Antikommunismus zu einer Gesinnung der Kooperationsbereitschaft mit dem Kommunismus kann der Frieden in Europa und damit auch für die Welt nicht auf Dauer gestellt werden.

Die antikommunistische Militanz kann nur überwunden werden, wenn in der bürgerlichen Ideologie selbst die Tendenz sich durchsetzt, den Kommunismus nicht mehr als eine Bedrohung der Kultur abzuwehren, sondern in ihm eine politische und geistige Bewegung zu achten, ohne die die moderne Kultur nicht mehr zu denken ist. Das aber ist nicht nur eine innere Angelegenheit der bürgerlichen Ideologie, vielmehr hat hier die Ideologie des Kommunismus, hat also der Marxismus-Leninismus seine aktuelle Aufgabe.

Die Lehre von Marx ist, wie Lenin sagt, in sich geschlossen und harmonisch, sie gibt den Menschen eine einheitliche Weltanschauung. Sie ist eine wissenschaftliche Theorie, die aus Problemen des realen Lebens hervorgegangen ist und um deren praktischer Lösung willen da ist. In jeder Gegenwart läßt sie sich nur vermitteln, wenn sie die Lösung der Probleme, die gegenwärtig die Menschen bedrängen, darzustellen vermag.

Es genügt daher nicht, daß der Marxismus-Leninismus sich seiner eigenen Geschlossenheit und inneren Stimmigkeit vergewissert und in dieser Geschlossenheit den Andersdenkenden in aller Welt gegenübertritt, es ihnen überlassend, ob sie sich in das Gebäude ganz und [25] gar hineinbegeben oder aber ganz und gar draußen bleiben wollen. Er muß erweisen können, daß von jeglicher Überlegung aus, zu der Menschen gemäß der Verschiedenheit ihrer besonderen Lebensumstände gelangen, um sich in der Welt zurechtzufinden, ein logischer Weg zur Marxschen Theorie führt. Dazu ist eine Offenheit für alle Probleme erforderlich, die die Menschen beschäftigen, auch dann, wenn sie aus der allgemeinen Einsicht heraus als gelöst erscheinen oder sich aus dem Stand der Theorie nicht als relevant ableiten lassen. Mit anderen Worten: Die Theorie darf bei aller Geschlossenheit nicht auch für abgeschlossen gehalten werden, sondern muß in Aufarbeitung der Erfahrungen, wie sie sich in der politischen Praxis ergeben, weiterentwickelt werden. Es genügt aber nicht, dem Bestand des Alten einfach Neues anzufügen, so wie ein Baum wächst, indem er immer noch mehr Jahresringe ansetzt, sondern die Theorie muß

angesichts bisher unerhörter Tatbestände sich immer wieder ihrer Grundlagen vergewissern und sich als ganze noch tiefgründiger zu verstehen und auszubilden suchen. Weiterentwicklung der Theorie heißt zugleich: Vergewissernder Rückgang in ihre Begründungssituation.

Die Theorie von Marx ist aus den aktuellen Problemen ihrer Zeit heraus begründet worden und damit auch aus einer allgemeinen Lage heraus, wie sie mit der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise entstanden war und in der Epoche des weltweiten Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus noch gegeben ist. Diese Theorie tritt heute in der bürgerlichen Welt als eine Anschauung unter vielen auf. Es gilt dem Suchenden zunächst als unentscheidbar, welcher Anschauung er sich anschließen soll. Für jede weltanschauliche oder philosophische Position lassen sich sowohl Gründe wie Gegengründe beibringen. Es sieht so aus, als werde der Streit der Ideologien um den Wahrheitsgehalt ihrer Aussagen nie ein Ende finden. Was liegt da näher als die resignative Bescheidung, daß Wahrheit etwas sehr Relatives, sehr Subjektives, sehr Vergängliches sei, dem allgemeine Verbindlichkeit gar nicht zukommen könne, so daß einem jeden überlassen bleibt, an welche Wahrheit er sich hält – und ob er überhaupt von Wahrheit etwas hält. Damit wird die desolate, Denken und Handeln lähmende skeptizistische Orientierungslosigkeit im westlichen Europa nun auch noch erkenntnistheoretisch festgeschrieben.

Leicht drängt sich da dem irritierten, aber auf Klärung bestehenden Betrachter die Frage auf, ob der Wahrheit nicht näher zu kommen sei, wenn man sie allen auch zugestehe, die sie zu haben behaupten – sowohl den verschiedenen philosophischen Strömungen wie den [26] religiösen Auffassungen, zumal den großen Weltreligionen. Im Sinne der philosophia perennis ließe sich eine einzige, allgemeine Wahrheit annehmen, die sich in den einzelnen Weltanschauungen nur in verschiedener Besonderung darstellt. Damit muß es als gleichgültig erscheinen, welche besondere Auffassung man aus dem vielfältigen Angebot für sich herausgreift oder ob man sich im Wissen um die Unfaßbarkeit der reinen Wahrheit aus allem heraushält. – Es sei denn, daß man, wie es die konservative Variante bürgerlichen Denkens will, jene altvererbte christliche Weltanschauung doch wieder für den Gralshüter des wahren Absoluten ansieht, sie stillschweigend zum Maß alles erlaubten Tuns und Denkens in der Gesellschaft erhebt und so die allgemeine skeptizistische Verworrenheit obendrein noch politisch-reaktionär einfärbt.

Wer im ideologischen Getümmel der westlichen Welt mit diesen entgegengesetzten und doch einander entsprechenden Formen einer Kapitulation von den Forderungen des Begreifens der Realität sich nicht abfinden will, müßte wenigstens bedenken, ob dem Philosophen Hegel nicht zuzustimmen ist, wenn er den gegensätzlichsten philosophischen Strömungen dadurch ihre Wahrheit beläßt, daß er diese selbst historisch faßt und somit die Gegensätze in der Art aufhebt, daß er einer jeglichen Philosophie Wahrheit für ihre Zeit zuspricht. Eine Relativierung, die dennoch den absoluten Geist nicht eliminiert, denn in der Folge dieser einander widersprechenden Philosophien soll es sich doch nur um die eine Erkenntnis handeln, die sich in der Geschichte erst auseinanderlegt und entwickelt. Die einzelnen philosophischen Lehrsysteme, wie sie in der Geschichte einander folgen, sind dann als Stufen der Entwicklung des „begreifenden Denkens“ und daher trotz ihrer Gegensätzlichkeit als Momente einer werdend seienden Einheit anzusehen.[2]

Sind diese Erwägungen, die sich in der Situation des unbefangen fragenden Individuums in der bürgerlichen Gesellschaft aufdrängen, erst soweit gediehen, dann ist an Marx nicht mehr vorbeizukommen. Denn Marx hat diese Sichtweise auf die materielle Realität selbst angewandt und in der Geschichte eine Folge von ökonomischen Gesellschaftsformationen entdeckt. Wer sie zur Kenntnis nimmt und sie mit Marx von den Produktionsverhältnissen her zu verstehen sucht, wird sich des Eindrucks einer Logik der Entwicklung ebensowenig er-

[2] Vgl. T. I. Oisermann, Dialektischer Materialismus und Geschichte der Philosophie, Berlin 1982, insbes. S. 27 ff.

wehren können wie er dies angesichts der Hegelschen Darstellung der Geschichte der Philosophie vermag. Da beide Fol-[27]gen, die hier im Blick stehen, parallel zueinander abgelaufen sind, läßt sich die Frage nach einem inneren Zusammenhang zwischen ihnen nicht mehr abweisen. Es könnte mit Leibniz eine prästabilierte Harmonie angenommen werden oder es könnten – wiederum mit Hegel – die materiellen Verhältnisse und ihre Wandlungen dem Gang des Geistes in der Geschichte gutgeschrieben werden. Nicht von der Hand zu weisen ist aber auch die Möglichkeit, daß die Entwicklung des philosophischen Gedankens ihre Logik aus der Logik der realen Geschichte bezieht.

Bekanntlich ist dies die neue, umwälzende Auffassung, mit der Marx und Engels seinerzeit der Hegelschule entgegentraten. Sie ist in dem Satz ausgedrückt, daß es das Sein ist, das das Bewußtsein bestimmt und nicht – wie Hegel und der Hegelianismus wollen – umgekehrt. Der Satz für sich genommen in dieser seiner Abstraktheit wird den Skeptiker kaum überzeugen. Auch reicht es nicht, für ihn aus der Geschichte diese oder jene Beispiele heranzuholen. Sondern es wäre der Prozeß des philosophischen Denkens in seiner Bestimmtheit durch den Prozeß der Gesellschaft und ihrer ökonomischen Formationen genauso konkret vorzuführen, wie dies für die beiden Seiten gesondert schon geschehen ist.

Hier ist deutlich zu sehen, wie die Aufgabe der Vermittlung der Theorie zu einer Aufgabe für die Forschung wird. Es bedarf sowohl eines gründlichen Wissens um die realgeschichtlichen Zusammenhänge, wie eines wirklichen Verstehens der immanenten Entwicklung der Theorie wie auch der Kenntnis des Beziehungsgeflechts, in dem beide ihren Platz haben. Das muß im Bewußtsein ein- und desselben Forschers mit der didaktischen Fähigkeit zusammenkommen, die Komplexität dieses Zusammenhangs derart zu reduzieren, daß die Gesamtansicht in ihren wesentlichen Konturen auch in ein Bewußtsein übergehen kann, das in all dem nicht zu Hause ist.

Selbstdarstellung der Marxschem Theorie wird dabei auch gegenüber Andersdenkenden, so groß deren Vorbehalte auch sein mögen, nicht auf den Begriff der Weltanschauung verzichten können. Er schließt Philosophie und gesellschaftliche Realität zu einem unlösbaren Zusammenhang fortschreitender Entwicklung zusammen. Und damit ist für die marxistische Argumentation der entscheidende Punkt erreicht. Der Marxismus ist nicht in dem Sinne wissenschaftliche Weltanschauung, daß er jene absolute, zeitlos geltende und keiner Weigerung mehr bedürftige Wahrheit, auf die die Religion sich beruft, nunmehr unter Berufung auf die Wissenschaft in entsprechender Modifikation sich selbst in Anspruch nimmt, sondern er weiß sich der Geschichte nicht überhoben, er versteht sich als eine Lehre, [28] die nur als Resultat der Geschichte des begreifenden Denkens möglich war.

Darin liegt, daß mit dem Marxismus der Prozeß der wissenschaftlichen Welterkenntnis nicht abgeschlossen sein kann, daß aber seit Entstehung der marxistischen Theorie diese und diese allein jene Etappe in der Geschichte des begreifenden Denkens darstellt, die in unserer Epoche die historisch notwendige Erkenntnis für die gesellschaftliche Praxis beibringt, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden kann. Das Denken wird nur darüber hinausgehen können, indem es auf ihr basiert, nur also als Weiterentwicklung dieses Marxismus selbst. Die von Lenin herbeigeführte „Selbsterneuerung“ (Andropow) des Marxismus, der Marxismus-Leninismus also, bezeichnet selbst schon eine solche Stufe der weiteren Entwicklung.[3]

Der argumentative Rückgang in die Geschichte kann somit am Punkt der Entstehung des Marxismus nicht stehen bleiben. Zwar war es die Absicht von Marx, mit seiner Theorie die

[3] Bei Andropow heißt es wörtlich: „Der Marxismus ist kein Dogma, sondern eine lebendige Anleitung zum Handeln ... Nur eine solche Einstellung ..., für die Lenin das Beispiel lieferte, nur eine derartige kontinuierliche Selbsterneuerung der revolutionären Theorie unter der Einwirkung der revolutionären Praxis macht ja den Marxismus zu einer wahren Wissenschaft ...“ (J. Andropow, Die Lehre von Karl Marx und einige Fragen des sozialistischen Aufbaus in der UdSSR, in: J. Andropow, Ausgewählte Reden und Schriften, Berlin 1983, S. 281.)

empirisch genau aufgenommene Realität zu analysieren, aber er vermochte dies nur, wie Lenin hervorgehoben hat, indem er an jene Erkenntnisse anschloß, zu denen die Menschheit bis dahin gelangt war.

Den Marxismus in seiner logischen Stringenz darzutun, heißt also, historisch hinter seinen Ursprung zurückgehen und aus der logischen Folge seiner Vorgeschichte heraus ihn selbst in seiner historisch-logischen Genese darstellen. Weil ideologische Auseinandersetzung von seiten des Marxismus heute mehr denn je logische Argumentation sein muß, deshalb muß sie auch mehr denn je historischen Charakter tragen. Die Bloßlegung der historischen Genese des Marxismus als einer logischen ist selbst schon Argumentation in der ideologischen Auseinandersetzung. [29]

ERSTES KAPITEL
Der materialistische Ansatz in der logisch-historischen Konstitution der wissenschaftlichen Erkenntnis*

Von welchen Voraussetzungen haben wir auszugehen, um zu einer wahrhaften Erkenntnis der Realität zu gelangen – mögen wir sie nun als begreifendes Denken oder wie auch immer charakterisieren? Dürfen wir überhaupt irgendein Gewußtes und Gewisses schon voraussetzen, muß nicht jegliche Voraussetzung auch wieder in Frage gestellt werden, müssen wir nicht vielmehr voraussetzungslos beginnen, wenn unser Denken über die Realität von vornherein frei sein und unsere Erkenntnis über allen Zweifel erhaben sein soll?

Diese Fragen sind sogleich schon mit der Konstitution der modernen Wissenschaft im Zuge des Konstitutionsprozesses der modernen bürgerlichen Gesellschaft in Europa aufgetreten. Descartes hat sie in klassischer Prägnanz formuliert und zu beantworten gesucht. Und auch gegenwärtig kreisen die erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Dispute der bürgerlichen Philosophie immer wieder um diesen Punkt. Die Antwort fällt nicht selten skeptisch aus. Wissenschaftliche Erkenntnis ist überhaupt nicht möglich, läßt die Popper-Schule[1] verlauten, wenn nicht ausdrücklich eine Theorie formuliert wird, deren Hypothesen sodann an der Empirie zu überprüfen wären. Hat eine Theorie sich nicht bewährt, woran sich nach Popper gerade deren Tauglichkeit erweist, so muß eine neue her. Man braucht da [30] nicht allzu wählerisch zu sein. Fragwürdig sind und bleiben sie alle, zu einem absoluten Wissen gelangen wir – entgegen Hegel, den Popper einen Scharlatan schimpft[2] – niemals. Und doch hat Popper mit Hegel dies noch gemeinsam: Wenn es eine absolute Erkenntnis geben soll, so kann sie nur aus immanenter Logik des Denkens heraus sich begründen. Groß ist die Zahl derer, die aus der im Laufe des 19. Jahrhunderts immer deutlicher sich aufdrängenden Erkenntnis der Relativität allen Wissens ableiteten, daß somit kein Absolutum in der Erkenntnis zu erreichen sei und auf keines als Ausgangspunkt zurückgegangen werden könne, somit Erkenntnis überhaupt nicht möglich sei.

Die marxistische Antwort lautet anders: Sie sieht keinen ausschließenden Widerspruch zwischen Absolutem und Relativem in der Erkenntnis, stellt vielmehr die Dialektik beider heraus und verweist auf die Praxis als ein unerläßliches Kriterium jeglicher, auch der wissenschaftlichen Erkenntnis.

Der *erste Beitrag* dieses Kapitels sucht deutlich zu machen, daß das Kriterium der Praxis nicht äußerlich an den Denkprozeß herangetragen ist, sondern sich aus der Aporie, in die sich der Versuch einer Letztbegründung des Denkens aus sich selbst heraus notwendig verwickeln muß, als einzig noch mögliche Entscheidungsinstanz ergibt. Ist einmal dieser Boden betreten worden, dann stellt sich heraus, daß die Fragestellung Descartes' nicht eine zu allen Zeiten gleichermaßen konsequente, in ihrer Abstraktheit nur zufällig an eine bestimmte geschichtliche Substanz gebundene ist, sondern daß es die ideologische Auseinandersetzung zwischen Bürgertum und Feudalklasse, der Streit zwischen Wissen und religiösem Glauben war, der die Protagonisten der neu sich begründenden Wissenschaft zwang, sich um eine Legitimation für sie zu bemühen, die innerhalb des aus den Banden der mittelalterlichen Theologie befrei-

* Den ersten zwei Abschnitten dieses Kapitels liegen früher erschienene Aufsätze zugrunde: Das Kriterium der Praxis im Streit zwischen Glaube und Wissenschaft, Festschrift Moser, 1967 (auch in: F. Tomberg, Basis und Überbau. Sozialphilosophische Studien, Darmstadt u. Neuwied 1974); Materialismus und Erkenntnistheorie, in: H. J. Sandkühler (Hrsg.), Die Wissenschaft der Erkenntnis und die Erkenntnis der Wissenschaft (1. Bremer Symposion), Stuttgart 1978.

[1] Vgl. hierzu Manfred Buhr/Jörg Schreiter, Erkenntnistheorie – kritischer Rationalismus – Reformismus. Zur jüngsten Metamorphose des Positivismus, Berlin 1979, S. 47 ff.; Kurt Bayertz/Josef Schleifstein, Mythologie der „kritischen Vernunft". Zur Kritik der Erkenntnis- und Geschichtstheorie Karl Poppers, Köln 1977.

[2] Karl R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 2, München 1980, S. 42 und passim.

ten Exarchats der wissenschaftlichen Arbeit verblieb. Der unlösbare Zusammenhang der Wissenschaft mit den weltanschaulichen Kämpfen, in denen es um Entscheidungen für die gesellschaftliche Praxis geht, wird hier schon deutlich.

Wenn aber auch die Wissenschaft jenem gesellschaftlichen Denkprozeß angehört, der, wie Marx sagt, aus den gesellschaftlichen Verhältnissen herauswächst, wird man dann die Aussagen der Wissenschaft nicht auch nur als Ausdruck dieser Verhältnisse, statt als objektive, über ihre gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen hinweg gültige Erkenntnis ansehen müssen? Und sollte dies nicht eben den [31] Materialismus der marxistischen Erkenntnistheorie ausmachen, daß alles Wissen, das als ein absolutes sich auch absolute Geltung zu verschaffen sucht, auf gesellschaftliche Verhältnisse und Interessen zurückgeführt wird, denen es zugehört und dient, so daß im Klassenkampf auch die einzelnen Klassen jede ihre eigene Wissenschaft haben? Der Bourgeoisie käme dann eine „bürgerliche Wissenschaft“ zu, dem Proletariat aber wäre die Lehre von Marx zugeordnet und damit weniger eine positive, auf ein Gegebenes sich ein- für allemal festlegende Wissenschaft, als vielmehr deren Kritik in Gestalt einer Kritik der ökonomischen Interessenzusammenhänge, als „Kritik der politischen Ökonomie“, die Marx in seinem Hauptwerk *Das Kapital* dargelegt hat.

Diese sich gern auf den Materialismus von Marx berufende Auffassung zählt sich nicht von ungefähr zur „Kritischen Theorie“. Wenn ihr auch nicht alle Vertreter bis in die letzte Konsequenz huldigen, so treibt sie doch immer wieder neue Blüten. Alfred Sohn-Rethel hat ihr in letzter Zeit zu besonderem Einfluß verholfen.[3]

Unser *zweiter Beitrag* bringt demgegenüber die ursprüngliche, im Marxismus festgehaltene Intention von Marx ins Spiel: Sosehr die Erkenntnis der gesellschaftlichen Determination allen Bewußtseins und so auch aller wissenschaftlichen Theorie eine Errungenschaft des historischen Materialismus ist, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden kann, so schließt sie doch die Möglichkeit objektiver Erkenntnis und damit der Einheit der Wissenschaft nicht aus. Beides in eins zusammenzusehen, ist jedoch schwierig und macht auch der marxistischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie noch zu schaffen.

Zugänge sind sowohl von der Seite der gegenständlichen wie der Seite der gesellschaftlichen Determination her möglich. Es liegt nahe, Wissenschaft als eine besondere Form von Arbeit, nämlich, wie Marx selbst dies tut, als „allgemeine Arbeit“ aufzufassen. Es besteht dabei jedoch die Gefahr, daß der Gesichtspunkt gesellschaftlicher Bedingtheit wie überhaupt die Relevanz der materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse zu kurz kommt. Umgekehrt führt die ideologische Fragestellung, die die ideelle Durchsetzung gesellschaftlicher Interessen ins Auge faßt, leicht zu einer Abdunkelung des Tätigkeitscharakters der Wissenschaft und seiner Relevanz als Produktivkraft.[4]

[32] Die Wissenschaft als solche ist jedoch nicht Thema der Studien dieses Buches, sondern speziell das begreifende Denken. Dieses ist weder identisch mit Wissenschaft noch mit einer Philosophie, die an die Wissenschaft verallgemeinernd anknüpft. Zunächst ist dabei überhaupt nur an einen Terminus gedacht, durch den auf den Zusammenhang zwischen der Erkenntnisleistung der Wissenschaft und Philosophie und der Interessenwahrnehmung durch die Ideologie verwiesen werden soll, aber nach der Seite der Erkenntnis hin.

Für Hegel sind begreifendes Denken und Denken im Grunde synonym.[5] Aus dem gesell-

[3] Vgl. P. Brand/NJ. Kotzias/H. J. Sandkühler/H. Schindler/F. Schumacher W. van Haren/M. Wilmes, Der autonome Intellekt. Alfred Sohn-Rethels „kritische“ Liquidierung der materialistischen Dialektik und Erkenntnistheorie, Berlin 1976.
[4] Vgl. die Problematisierung bei R. Mocek, Gedanken über die Wissenschaft, Berlin 1980, S. 101 ff.
[5] G.W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, in: Werke, Bd. 5, S. 35.

schaftlichen Denkprozeß, der nicht nur aus den gesellschaftlichen Verhältnissen herauswächst, sondern sich auch auf deren Praxis, auf eine materielle, gesellschaftliche und politische Praxis bezieht, abstrahiert Hegel damit eine rein geistige Praxis.

Im Zuge der Entwicklung der modernen bürgerlichen Gesellschaft verbindet sich die Wissenschaft nicht nur immer enger mit der gesellschaftlichen Praxis, in deren Produktionsweise sie schließlich als unmittelbare Produktivkraft eingeht, sondern sie tritt auch als theoretisches Fundament und ideologische Berufungsinstanz in die gesellschaftliche Vermittlung von Theorie, die das Feld des gesellschaftlichen Handlungsspielraums zu beleuchten sucht, an die partiell Handelnden selbst mit ein. Bezeichnen wir diesen Vermittlungszusammenhang als Weltanschauung, dann wird mit der Konfrontation der aufsteigenden Bürgerklasse gegen das bestehende Feudalsystem, in der das Bürgertum die Wissenschaft als ideologische Waffe gegen den religiösen Glauben einsetzt, Wissenschaft zu einem Moment der neuen bürgerlichen Weltanschauung, sieht sich so auch in die Praxis, deren Moment diese Weltanschauung selbst wieder ist, miteinbezogen, wird praktizierte Weltanschauung.

Damit soll nun keineswegs eine erschöpfende Definition von Wissenschaft gegeben sein, wohl aber ihre angemaßte Autonomie als eine Illusion aufgedeckt werden, die sie als einen Kulturbereich neben anderen erscheinen läßt. Hiernach wären wohl Analogien und Interdependenzen denkbar, nicht aber jener Zusammenhang, der bei Marx immer schon mitgedacht ist, wenn er den Begriff der allgemeinen Arbeit auf die Wissenschaft anwendet. Wenn die menschliche Gesellschaft sich durch Arbeit erhält und verwirklicht und wenn diese Arbeit nur als gesellschaftliche Gesamtarbeit in historischer Besonderheit einer Gesellschaftsformation möglich ist, dann ist die allgemeine Arbeit der Wissenschaft nur ein Teilaspekt dieser [33] Gesamtarbeit und kann auch nur aus dem Zusammenhang des Ganzen in seiner Besonderheit bestimmt werden.

Unser *dritter Beitrag* ist dieser Thematik gewidmet und schließt damit die implizite Definition des begreifenden Denkens soweit ab, daß im folgenden Kapitel dieses aus dem Nachvollzug einer Etappe seiner Geschichte konkreter gefaßt werden kann. Wir haben dazu den materialistischen Ansatz, aus dem heraus wir die genannten Bestimmungen gewannen, zu einer expliziten Dialektik weiterzuführen. [34]

1.1. Das Kriterium der gesellschaftlichen Praxis in der Selbstbegründung des rationalen Denkens: Der Streit zwischen Glaube und Wissenschaft

Ohne Erkenntnis vermögen wir nicht zu leben, aber ist auf Erkenntnis wirklich Verlaß? Widerstreiten sich die Anschauungen der Menschen nicht seit eh und je? Und was von der einen Generation für fraglose Wahrheit genommen wurde, wird es nicht oft der nachfolgenden schon höchst problematisch?

Alles, was als Wahrheit gilt, ist bezweifelbar. Alles? Bleibt nicht, nachdem ich die ganze Welt sozusagen hinweggezweifelt habe, zumindest ein Unbezweifelbares noch zurück: mein eigenes Zweifeln? Der Zweifel selbst setzt die Realität meines Zweifelns und damit meines Denkens und damit meines eigenen Ich außer Zweifel. So wenigstens lehrt es Descartes, der Zweifler aus Methode. Was folgt aus dieser Methode für uns, wenn wir sie konsequent zu Ende führen? Daß das cogito ergo sum, das „ich denke – also bin ich“ eine unbezweifelbare, eine absolute Wahrheit ist, daß es aber auch die einzige Wahrheit ist, die, weil unmittelbar gewiß, absolut heißen kann. Alles andere ist Außenwelt, ist Gegenstand meiner Erfahrung.

Auch die Formen, in denen ich die Außenwelt erfahre, auch ich selbst mit Leib und Seele, von all dem weiß ich nur – falls ich von ihm weiß – weil ich von ihm erfahren habe. Selbst wenn sich die Außenwelt in meinen Vorstellungen von ihr erschöpfen sollte, so muß ich diese meinen eigenen Vorstellungen, soll ich von ihnen wissen können, doch als ein von mir als

dem vorstellenden Subjekt Verschiedenes vorgestellt und damit erfahren haben – und nicht anders verhält es sich mit den „eingeborenen Ideen". Mithin: alles Wissen beruht auf Erfahrung, und alle Erfahrung, auch die „innere", ist rationale Erfahrung, d. h. sie ist nur möglich in der Entgegensetzung von erfahrender Ratio und ihrem Gegenstand, mag dieser mit dem Subjekt, das ihn denkt, ansonsten auch identisch sein. Die Kluft zwischen Subjekt und Objekt aber läßt alle Gewißheit ins Bodenlose versinken. Denn um die Wahrheit einer Erfahrung ausmachen zu können, bedürften wir eines Kriteriums, dieses könnte auch nur aus der Erfahrung stammen, hätte sich also wieder durch ein Kri-[35]terium aus der Erfahrung zu legitimieren – und so fort ins Unendliche.

Nur diese eine Ausnahme also gesteht die Descartsche Methode des Zweifelns uns zu: sum cogitans, ich bin denkend, denkend jedenfalls bin ich, im Denken bin ich mir meiner selbst als eines Denkenden und damit als eines Seienden gewiß. Diese Selbstgewißheit ist mit dem Denken selbst gegeben, sie leuchtet unmittelbar ein, ist evident. Sie kann nicht bezweifelt, aber auch nicht bewiesen werden, denn alle Beweise setzen das Denken, das cogitare und damit das ergo sum schon voraus. Sie ist auch nicht mittelbar, sondern nur durch gleichstrukturierte Subjekte analog vollziehbar. Die Methode des Zweifels hat uns somit der sicheren Insel der Selbstgewißheit ansichtig gemacht, uns zugleich aber auch das Meer der Ungewißheit, von dem wir umgeben sind, gezeigt, über das hinweg kein Brückenschlag zu sicheren Kontinenten möglich zu sein scheint. Immerhin: nicht alles, dessen wir uns bewußt sind, ist Täuschung. Wir wissen von einer Realität. Und wir wissen von ihr nicht nur dieses esse, dieses Sein, sondern es ist ein bestimmtes Sein, dessen wir gewiß sind: Wir bestimmen es als ego (Ich) und als cogitare (Denken) und fühlen uns befugt, beide Bestimmungen miteinander zu verbinden.

Auch der von Descartes behaupteten Selbstgewißheit lassen sich nun aber zumindest zwei einander strikt widersprechende Konsequenzen ziehen, von denen die eine wie folgt umschrieben werden kann: Wenn alles, was wir wissen sollen, zuvor Gegenstand unseres Denkens werden muß und wenn wir diese Beziehung des Subjekts auf sein Objekt als Erfahrung bezeichnen dürfen, so muß auch die unmittelbare Selbstgewißheit auf einen Akt der Erfahrung zurückgeführt werden. Es ist eine Erfahrung, die sozusagen gegen Null gegangen ist, so daß in ihr Subjekt und Objekt der Erkenntnis in eins zusammengefallen sind – ohne aber ein- und dasselbe geworden zu sein: denn die Differenz beider bleibt die Voraussetzung jeglichen Wissens und Bewußtsein. Selbstgewißheit ist identische Selbsterfahrung und damit ein unbegreifliches und unauflösbares Paradoxon. In ihr erfahre ich mich selbst unmittelbar als ein Sein, und zwar als ego, als ein bestimmtes Sein, und ich erfahre damit zugleich auch das Sein des Grundes, der mein eigenes Sein bestimmt. Denn wo ein bestimmtes Sein evident ist, kann der Grund seiner Bestimmung nicht „nichts" sein, es sei denn, man apostrophiere ihn als „das Nichts". In der christlichen Tradition ist für diesen Grund, sofern er der letzte, selbst unbestimmte ist, der Name Gott geläufig. Lange vor Descartes war demnach schon Augustinus ein konsequenter Cartesianer, als ihm aufging: meiner selbst gewiß sein und des Grundes mei-[36]ner selbst gewiß sein, ist ein- und dasselbe.[6] Heißt alle Erfahrung, in der die erfahrende Ratio mit ihrem Objekt nicht identisch ist, rationale Erfahrung, so darf die Erfahrung Gottes, weil aus identischer Selbsterfahrung hervorgehend, praerational genannt werden. Sie ist ebenso wie die Selbstgewißheit dem Denken und Erfahren schon vorgegeben, sie kann daher nicht geleugnet, nicht bezweifelt, nicht kritisch beurteilt, sie kann nur unwillig verleugnet oder vertrauensvoll bejaht werden: das Wissen dieser Erfahrung ist fides, hingegebenes Offensein, Glaube.

Liegt die praerationale Glaubenserfahrung aller rationalen Erfahrung zugrunde, so ergibt sich

[6] Zur Ähnlichkeit der Descartschen und der Augustinischen Argumentation vgl. G. Krüger, Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins, Darmstadt 1962, S. 7 ff.

weiter, daß alle Wesen, die der rationalen Erfahrung fähig sind, die Glaubenserfahrung in sich vorzufinden vermögen, sofern sie erst einmal darauf verwiesen wurden. Leugnen kann sie nach erfolgter Unterweisung niemand mehr, es sei denn aus bösem Willen. Wer lediglich rational untersuchen wollte, ob der Glaube an die Existenz des Bösen richtig ist, würde mit diese Absicht schon die Praesenz des Bösen in der Welt beweisen. Zweifel am Glauben kann daher auch nicht widerlegt, er kann nur bestraft werden, der Glaubende selbst aber ist zu bekehren. Die einstige Praxis des Scheiterhaufens läßt sich von diesem Gedankengang her verständlich machen: sie war Strafe und Bekehrung zugleich, sie war, im wörtlichen Sinne, unmittelbar „einleuchtend".

Die Methode des universalen Zweifels, die aus der Selbstgewißheit unmittelbar die Glaubenserfahrung hervorgehen läßt, führt aber ebenso konsequent auch zur Leugnung einer solchen Erfahrung. Denn gerade die Voraussetzung, daß jede Erfahrung nur durch ein erfahrendes und damit erkennendes Bewußtsein vollziehbar ist, das wir in einem ganz allgemeinen Sinne als Ratio bezeichnen können, macht die Annahme einer praerationalen Erfahrung zu einem Widerspruch in sich. Die Selbstgewißheit ist entweder eine Erfahrung, dann ist sie rational und damit anzweifelbar, oder aber sie ist praerational, dann ist sie keine Erfahrung und es kann somit aus ihr auch keine andere Erfahrung expliziert werden. Die Glaubenserfahrung unterliegt den gleichen Kriterien wie alle anderen Erfahrungen. Diese Konsequenz aus dem Descartschen Vorgehen, die es verbietet, hinter die Selbstvergewisserung der Ratio noch zurückzugehen, soll im folgenden cartesischer Rationalismus genannt werden.

Wie der Gläubige ist zwar auch der cartesische Rationalist sich [37] seiner Realität absolut gewiß, doch nur insoweit, wie er selbst das Subjekt seiner rationalen Erfahrung ist, einer Erfahrung, die immer zweifelhaft bleiben muß. Der cartesische Rationalismus läuft daher notwendig in den Skeptizismus aus. Vor dem Richterstuhl seiner Kritik kann die Glaubenserfahrung am allerwenigsten bestehen, sie ist ihm „bloßer Glaube". Diesen rational nicht faßbaren Glauben nun gar als die letzte Wahrheit zu behaupten, kommt dem Rationalisten als intellektuelle Unredlichkeit vor. Und da der Gläubige nicht einmal bereit sein kann, seine praerationale Erfahrung einer rationalen Kritik zu unterwerfen, wird er als Dogmatist verachtet. Der cartesische Rationalist kann den Glaubensdogmatismus freilich nur so bekämpfen, daß er selbst zum Dogmatiker wird.[7] Denn so entschieden, wie der Gläubige das Vorhandensein seiner Glaubenserfahrung konstatiert, so entschieden behauptet sein rationalistischer Widerpart das Vorhandensein allein der rationalen Erfahrung. Eine Erfahrung läßt sich aber nur dadurch beweisen, daß man sie macht, und sie läßt sich nicht dadurch widerlegen, daß man sich ihrer nicht bewußt ist. Will etwa der Rationalist lediglich aufgrund rationaler Erfahrung, die ihn eingestandenermaßen in allen Punkten täuschen kann, über eine Erfahrung befinden, deren er gar nicht habhaft ist? Er hat es nie vermocht, und was er an Beweisen vorlegte, dürfte nicht viele Fromme von ihrer Glaubensgewißheit abgebracht haben. Es waren Argumente anderer Art, die die Schar der Abtrünnigen im Laufe der Zeit immer größer werden ließen. Die bürgerliche Revolution des vorigen Jahrhunderts war eines der „durchschlagendsten" unter diesen Argumenten.

Hier Autodafé – dort Revolution! Können wirklich solche praktischen Entscheidungen, auch wenn sie nicht derart ins Extrem getrieben sind, theoretische Gegensätze aus der Welt schaf-

[7] Den dogmatischen Charakter des cartesischen Rationalismus betont K. Jaspers, Descartes und die Philosophie, Berlin (West) 1956, S. 84 ff. Er schreibt: „Es ist nicht zufällig, daß sich dem Philosophen Descartes sowohl der orthodoxe Kirchengläubige nähern konnte als auch der fanatisch alle Autorität verwerfende sich vermeintlich nur auf seine Vernunft stützende Freigeist. Der erstere konnte ... Descartes ... für einen Denker halten, der doch im Grunde Scholastiker war, der zweite für den modernen Vernunftphilosophen, der notgedrungen in einer Maske auftreten mußte." (S. 88 f.) Übrigens ist Jaspers, bei allen Bedenken, weit davon entfernt, das cogito ergo sum selbst in Frage zu stellen.

fen? Sind nicht Gläubige und Freigeister heute noch genauso miteinander zerstritten wie ehedem – trotz allen Wissenschaftsglaubens und einer angeblich rationalistischen Theologie? Haben sich nicht zudem in neuerer Zeit [38] außerreligiöse Glaubensbewegungen aufgetan, die der Rationalität überhaupt feindlich gegenüberstehen – und dies nicht nur in der Theorie?

Wenn sowohl rationale wie praerationale Weltansicht sich auf dieselbe Methode – die des universalen Zweifels – berufen dürfen und beide von der sicheren Insel der Selbstgewißheit – sei es die Descartsche, sei es die augustinische – ausgehen, muß dann nicht, bei soviel Einigkeit in den Ausgangspunkten, der Grund des Gegensatzes allein in einer fehlerhaften Ableitung der Konsequenzen gesucht werden? Denn an den Prämissen ist doch wohl nicht zu rütteln? Mehr als an allem zweifeln kann ich nicht, und wenn sich in der Prozedur des universalen Zweifels dennoch etwas als unbezweifelbar erweist, so darf ich seiner doch für alle Zeiten gewiß sein? Bedenklich stimmt freilich, daß diese angeblich so evidente Wahrheit des cogito ergo sum manche ernsthafte Denker, die sich um sie bemühten, nicht erleuchtet hat. So vermag z. B. Schelling zwischen dem Sein der Dinge und dem Sein des Ich, das diese Dinge denkt, was die Realität anbetrifft, keinen Unterschied zu erkennen. Aus dem Zweifel an der Realität der Dinge folge zwar nicht, daß sie unzweifelhaft oder unbedingt seien, wohl aber, daß sie „auf gewisse Weise“ seien. Ebendies gelte auch für das denkende Ich. Wörtlich sagt Schelling: „Im wahren Sinn des nicht bloß empirischen und subjektiven, sondern des objektiven und philosophischen Zweifels ist also das Seyn, das ich mir selbst zuschreibe, so zweifelhaft als das, was ich den Dingen zuschreibe.“[8] Und wirklich: An der Realität von etwas, dessen ich mir bewußt bin, schlechthin zu zweifeln, ist unmöglich. Vielleicht sind die Dinge, die ich wahrzunehmen meine, nur Täuschungen, vielleicht sind sie nur Produkte des cogitare, bloße cogitationes, bloße Gedanken, immer aber *sind* sie. Das Sein, das esse, so muß man danach sagen, ist schlechthin gewiß, zweifelhaft aber bleibt immer die Bestimmung, in der ich es vorstelle. Wie sollte hiervon mein eigenes Sein eine Ausnahme bilden? Indem ich denke, konstatiere ich Gedanken, cogitationes, und ich erfahre sie als meine eigenen. Es ist zweifellos: hier ist nicht nichts. Aber aus dem esse, dessen ich da gewiß werde, zu entnehmen, daß es ein ego sei, bloß, weil ich mir es nicht anders denken kann, bin ich, wenn es mir um absolute Gewißheit geht, nicht befugt.

Hier scheint jedoch eines übersehen zu sein: Im Denken werde ich [39] mir meiner selbst ja nur als eines Denkenden bewußt. Die Descartsche Formel müßte daher genauer heißen: Cogito ergo sum cogitans, ich denke, also bin ich ein Denkender. Ego und cogitare sind in dieser Konstruktion unlösbar miteinander verknüpft. Wenn aber das cogitare, das Denken, unzweifelhaft ist und wenn es ein cogito, ein Ich denke, ist, so ist darin nicht nur ein esse (Sein), sondern auch ein sum (ich bin) unmittelbar gegeben. Ist dieses cogito, an dem die Gewißheit des sum hängt, aber wirklich allem Zweifel enthoben? Nach Schelling liegt dem Ausspruch „Ich denke“ zweierlei zugrunde: 1.) das, was in mir denkt, 2.) das auf dieses Denken Reflektierende und es als eines mit sich Setzende. Woraus er folgert, daß das „Ich denke“ in seiner Wahrheit keineswegs etwas Unmittelbares ist, sondern nur durch Reflexion entsteht, welche sich auf das Denken in mir richtet.[9]

Mit anderen Worten: Wenn ich nach der Methode des Zweifels Unbezweifelbares nur so konstatieren kann, daß ich zuvor an ihm zweifle, so ist davon das Zweifeln selbst und also das Denken nicht ausgenommen. Soll mir mein Denken unbezweifelbar sein, so muß ich es, um zuvor an ihm zweifeln zu können, zum Objekt seiner selbst machen. Die Descartsche Formel müßte nunmehr also lauten: Cogito cogito, ich denke, ich denke, oder: cogito me co-

[8] F. W. J. Schelling, Zur Geschichte der neueren Philosophie, Münchener Vorlesungen (1827), in: F. W. J. Schelling, Sämmtliche Werke, Zehnter Band, Stuttgart und Augsburg 1861, S. 10 f.
[9] Ebenda, S. 11 f.

gitare, ich denke mein Denken – ergo sum. Das mit sich selbst identische Denken muß sich, um sich selbst denken zu können, in ein Denken als Subjekt und ein Denken als Objekt spalten, ohne seine Identität aber aufgeben zu dürfen. Für das Denken als Objekt gilt, was von jedem anderen Objekt auch zu sagen ist: es kann schon als solches niemals unbezweifelbar sein; für das Denken als Subjekt aber gilt, daß es, um sich im Feuer des Zweifels als unleugbar zu bewähren, zum Objekt seiner selbst werden müßte, wodurch es sich aber gerade als bezweifelbar erweisen würde. So wie mein Sein zeigt sich also auch mein Denken in der Selbstgewißheit nicht als absolut gewiß. Um über Natur und Realität etwas Unbezweifelbares aussagen zu können, bedürfte es vielmehr einer höheren, unanfechtbaren Instanz: das Denken kann nicht über sich selbst zu Gericht sitzen. Wenn Schelling daher darlegt, daß das Ich in meinem Denken ebenso zweifelhaft ist wie das Sein der Dinge, sofern es von mir gedacht wird, so ist diese Aussage noch zu radikalisieren: im cogito ist nicht nur das ego, sondern auch das cogizare von zweifelhafter Realität.

Bleibt dann überhaupt noch etwas unbezweifelbar? Dieses „etwas“ könnte ja nur ein von mir vorgestelltes sein, könnte nur auf der Ob-[40]jektseite begegnen und wäre also auch dem Zweifel verfallen. Da mir aber Denken nur so möglich ist, daß ich „etwas“ und nicht „nichts“ denke, mithin: daß ich irgendein esse setze, oder, in wörtlichem Sinne, voraussetze, bleibt demjenigen, der sich alles Zweifelhaften entschlagen und sich nur an ein absolut Gewisses halten möchte, nichts weiter mehr übrig, als das Denken überhaupt aufzugeben bzw. sich einem „blinden“ Glauben zu überantworten.

Nun müssen wir uns aber unseres Denkens bedienen, wenn wir als Menschen und das heißt, wenn wir überhaupt leben wollen. In der menschlichen Lebenspraxis ist also Realität schon enthalten, ohne daß sie zuvor erkannt oder gar bewiesen worden wäre. Das esse ist praktisch unbezweifelbar. Und weil praktisch, d. h. im praktischen Vollzug, daher auch theoretisch, denn Theorie ist ein Akt des Denkens, und Denken heißt: Realität anerkennen. Aufgefunden und bestimmt werden kann jede Realität nur in dem, was dem denkenden Subjekt entgegensteht. Denn alles, einschließlich unseres Selbst, ist für das Denken und Erfahren ja „Außenwelt“. Die Frage nach der Realität der Außenwelt ist daher eine unkritische Frage, sie mißt die Außenwelt als ganze hinsichtlich ihrer Realität an einem einzelnen ihrer Momente, dem eigenen Denken nämlich, dessen Realität sie naiv als immer schon ausgemacht voraussetzt. Einem einzelnen Moment der Außenwelt Realität zuerkennen, heißt aber nichts anderes, als den Ort der Realität in die Außenwelt verlegen, heißt zugeben, daß die in der Frage schon vorausgesetzte Realität uns nur als Außenwelt zugänglich sein kann. Alles, was wir von dieser Außenwelt erfahren, ist gleichermaßen zweifelhaft, – und ist doch immer mehr als nichts. Noch einmal sei an Schellings Formulierung erinnert: alle Dinge, einschließlich des eigenen Seins, sind zweifelhaft, aber alle sind sie auch „in gewisser Weise“.

Diese „gewisse Weise“ zu bestimmen, kann allein die sinnvolle Aufgabe menschlichen Forschens sein. Es mag sich dabei ergeben, daß nur das cogitare real ist und sich das Sein der Dinge darin erschöpft, meine cogitatio zu sein – dies wäre dann aber das Ergebnis einer Erforschung der objektiven Realität, niemals die Artikulation einer vor aller rationalen Erfahrung liegenden Selbstgewißheit.

Da wir also, sobald wir unser Leben praktizieren, eine dem Zweifel enthobene Realität voraussetzen und da uns andererseits das Sein unseres ego und unseres cogitare ebenso rätselhaft ist wie das Sein aller Dinge, die wir wahrnehmen, befinden wir uns – um wieder im Bild zu sprechen – nicht auf einer sicheren Insel innerhalb eines unendlichen Meeres, sondern wir sind genötigt, dem festen Boden, den wir unter den Füßen spüren, zu vertrauen, ohne diese Festigkeit [41] „beweisen“ zu können und ohne zunächst über diesen Boden oder über unsere Umgebung etwas Sicheres ausmachen zu können.

Wer sich in einer solchen auf das Letztmögliche reduzierten Situation, die natürlich nur eine Gedankenkonstruktion sein kann, vorfindet, wird bald erfahren, daß sie zur Erhaltung seines Lebens nicht ausreicht. Die Lebensnot selbst zwingt uns zu einer bestimmungsreicheren Orientierung. Und da wir dies nicht für uns allein tun, werden wir uns entschließen müssen, die anderen Menschen, deren Vorhandensein natürlich weiterhin bezweifelbar bleibt, als Mitexistierende anzuerkennen und sogar mit ihnen zu kooperieren. Zweiflern aus Passion bleibt diese Folge von unkritischen Akten ein Horror, obwohl sie, würden sie sich davon ausschließen, nicht einmal ihren Zweifel mehr hegen und äußern könnten.

Wer denken will, wer das Denken bezweifeln will, wer alles und jedes bezweifeln will, wer seiner selbst und der Dinge gewiß sein will – kurzum: wer leben will und sein Leben in irgendeiner Form vollziehen will, der muß in und mit der Gesellschaft anderer Menschen die Realität um sich her gewissermaßen abtasten, muß seine Erfahrungen in ein Bild vom Ganzen fügen, in ein Bild, das sich in den Einzelakten der Praxis immer wieder neu zu bewähren bzw. nach ihnen sich zu modifizieren hat. Diese gesellschaftliche Weltorientierung kann Wissenschaft in einem fundamentalen Sinne heißen. Sie ist nicht nur das Geschäft einzelner Berufswissenschaftler, sondern sie wird besorgt in allen Operationen des Lebens. Und wie sehr auch die akademische Wissenschaft über die Bedürfnisse wie die Anschauungen der großen Menge, die sie für wissenschaftlich nicht kompetent hält, hinausgehen mag, sie wird dennoch von der Lebenspraxis der Gesellschaft, an die ja auch das Existenzinteresse der Wissenschaftler gebunden ist, vorangetrieben – oder aber gehemmt. Eine voraussetzungslose Wissenschaft oder eine Wissenschaft, die bloß bei einem unwiderleglich Gewissen anfängt, kann es daher gar nicht geben. Der universale Zweifel stöße nicht auf ein letztlich Unbezweifelbares, sondern nur auf das, was nach der herrschenden Auffassung in Wissenschaft und Leben als so selbstverständlich erscheint, daß auch der ernsthaft zu radikaler Kritik Entschlossene gar nicht auf den Gedanken kommt, es in Frage zu stellen. Bevor noch Descartes seinen universalen Zweifel angefangen hatte, stand schon fest, was sich „logisch“ aus ihm ergeben würde: ein Beweis für die Existenz Gottes. Und zwar deshalb, weil Descartes nicht entschlossen war, der in seiner Zeit herrschenden, wenn auch nicht mehr unangefochtenen wissenschaftlichen Anschauung, für die Gott eine selbstverständliche Realität war, zu widersprechen.

[42] Durch das Descartsche Verfahren wird die theologische Weltorientierung gar nicht ernsthaft in Frage gestellt, und zwar nicht einmal da, wo einer an Descartes orientierten rationalen Kritik schließlich auch der Gottesbeweis zum Opfer fallen muß. Denn sowohl die Theologie, der das Descartsche cogito ergo sum ebenfalls zu Diensten ist, wie ihr radikales Gegenbild, der in universale Skepsis auslaufende cartesische Rationalismus, dem das cogito ergo sum ebenfalls zu Diensten ist, reflektieren ein- und dieselbe Praxis, sind Antworten auf Fragen, die nur im Zusammenhang dieser bestimmten Praxis einen Sinn haben. Die Fragen gelten der absoluten Gewißheit. Diese wird dort zur praktischen Notwendigkeit, wo nach der herrschenden Auffassung nur der im Glauben vermittelte Besitz der absoluten Wahrheit vor der drohenden Verdammnis zu retten vermag. Die Angst vor der totalen Verwerfung der eigenen handelnd realisierten Person ruft das Bedürfnis nach unbezweifelbarer Vergewisserung des Dazugehörens zu der Gemeinschaft derer hervor, die zum Heil auserlesen sind.

Indem aber die cartesische Theologie ebenso wie der cartesische Rationalismus die Frage nach der absoluten Gewißheit ernstnehmen, erkennen sie auch die Praxis an, die solche Frage nötig macht. Die Bedingungen dieser Praxis sind daher selbst nicht in Frage gestellt. Vielmehr gilt das Bestehende als das Natürliche, innerhalb dessen das Problem einer absoluten Sicherheit über die Realität sich als übergeschichtliche Denknotwendigkeit ergibt.

Erst die rational-empirische Wissenschaft unserer Tage steht nicht mehr unter der Drohung der Hölle oder der Verheißung des Himmels. Sie macht sich daher gar nicht erst auf die Su-

che nach einer unvermittelt absoluten Gewißheit, sie braucht sich nicht durch ein unbezweifelbares cogito ergo sum zu rechtfertigen, sondern sie basiert auf einem durchaus zweifelhaften, aber unumgänglichen sum ergo cogito, ich bin, also denke ich, oder besser: sumus ergo cogitemus, wir sind, also laßt uns denken. So zweifelhaft wie ihre Voraussetzungen sind alle ihre Operationen, weshalb sie allen Grund hat, kritisch gegenüber sich selbst zu sein. Und doch sind die Erfahrungen, die sie sich planvoll verschafft, keine Schimären: die menschliche Gesellschaft hat sich vermöge dieser Wissenschaft in einem ungeahnten, wenn auch noch längst nicht ausreichenden Maße in der Realität orientieren können; das Bild, das sie sich im Ganzen und im Einzelnen von der Welt macht, so unvollkommen, verzerrt, ja, verfälschend es auch sein mag, entspricht doch in einem gewissen Maße der Realität – anders wäre Praxis gar nicht möglich.

Die mahnende Erinnerung des Gläubigen, nur der Glaube könne, das Plazet Gottes vorausgesetzt, absolute Gewißheit und Sicherheit [43] gewähren, trifft bei dem wissenschaftlich orientierten Menschen also auf taube Ohren, da er nach einem unmittelbar und für alle Zeit Gewissen gar nicht verlangt. Nicht der cartesische Rationalismus, der mit der gleichzeitigen Theologie immerhin noch eine Grundfrage gemeinsam hat, sondern die rational-empirische Wissenschaft steht, so will es scheinen, dem religiösen Glauben total entgegen, denn sie läßt ihn nicht einmal als das Negative zu, von dem sie sich abzusetzen hätte, sie bekämpft ihn nicht, sie ignoriert ihn. Sie ist nicht gottfeindlich, sondern in einem rein sachlichen Sinne gottlos.

Dennoch bleibt auch hier noch ein praktisches Bedürfnis gemeinsam. Denn: Wären die Menschen von Anfang an in die Welt sicher eingefügt gewesen, so hätten sie die Wissenschaft als ein Unternehmen der Weltorientierung nicht hervorzubringen brauchen. Gerade die Hilflosigkeit der Menschen in der Welt, ihr Leid und ihre Ohnmacht sind es aber, die sie einer Glaubenserfahrung geneigt machen. Die Erfahrung des Menschen, durch die Jahrhunderte hin, daß ihm in der Welt, in der er sich vorfindet, als Mensch wahrhaft zu leben nicht möglich sei, diese durchaus rationale Erfahrung ist es, auf die sich der Gläubige gegenüber demjenigen, der nur die rationale Erfahrung gelten läßt, mit Recht berufen kann. Und wenn Verfechter eines Glaubens behaupten, die Not des Menschen erschöpfe sich nicht in dem Elend der äußeren Lebensumstände, so muß die Wissenschaft ihm dies zugestehen: nicht nur der Hunger vermag uns zu peinigen, sondern auch die Verhältnisse in unserem Miteinanderleben, die uns gewissermaßen außer uns selbst bringen, die unsere Würde verletzen, die uns Freiheit, Gleichrangigkeit mit anderen, Selbstverwirklichung versagen. Wenn nun ein Theologe den Bedrückten und Bedrängten als einzigen Weg zum Heil und zum Wohl die Glaubensgewißheit predigt, so darf die Wissenschaft darauf verweisen, daß den Menschen durch ihre Hinwendung zu den „Tröstungen des Glaubens“ sehr leicht die Kraft und Einsicht genommen werden kann, die erforderlich ist, um die Not, die allen mehr oder weniger fühlbar ist, zu beseitigen. Aufgrund der Erfahrung, daß sie auch auf Erden schon ihr Glück zu machen und selbst auch zu schaffen vermögen, sind bei den Gläubigen Glaubensverheißungen, die sich in einer Vertröstung aufs Jenseits erschöpfen, längst verblaßt und sie sind auch kein notwendiger Bestandteil kirchlicher Lehre. Dennoch ist der Gegensatz von religiösem Glauben und dem Anspruch wissenschaftlichen Weltverständnisses damit noch nicht aufgehoben. Vielmehr arbeitet die Praxis der Gesellschaft in dem Maße, wie sie rational und von wissenschaftlicher Welterkenntnis bestimmt ist, auf einen Menschentyp hin, dessen Weltorientierung sich [44] allein in den Grenzen der Wissenschaft zu halten scheint und der sich etwa wie folgt umschreiben läßt: Er ist des unbedingten Glaubens so wenig noch teilhaftig wie des radikalen Zweifels. Er begreift nicht, was das ist: nach der letzten Gewißheit dürsten. Er weiß, daß alles bezweifelbar ist, aber er weiß nicht, wozu ihm dieses Wissen dienen soll. Er ist sich seiner selbst gewiß, aber er sagt nicht: cogito, ergo sum. Er bedarf nicht eines Gottesbeweises, um erfahren zu können, daß diese Welt eine bittere Realität ist, der er ihre Süße erst abgewinnen

muß. Er vertraut seiner Erkenntnis und seinen Taten, aber er weiß auch, daß er irren und sich verfehlen kann. Er zweifelt nicht daran, obschon er es für bezweifelbar hält, daß in seinem Denken soviel Wahrheit sein kann, wie es bedarf, um ihn zu einem wahren Menschenleben zu befähigen. Er zweifelt ferner nicht daran, daß er sein Glück nur in einer Gesellschaft von freien und einander gleichachtenden Menschen finden kann. Er sucht dieses Glück tätig und nach dem Maß des Möglichen zu verwirklichen. Er hat sich in seine Endlichkeit gefunden.

Ob und wie eine die Menschheit umfassende Weltgesellschaft als Assoziation derartig sich selbst besitzender Menschen möglich ist, kann sich nur in der Praxis selbst erweisen. Wo die Erde ein Jammertal ist, macht sich der Glaube leicht, er macht sich zugleich aber auch verdächtig. Prüfstein für seinen Wert und seine Wahrheit kann nur noch die vollendete Weltlichkeit sein. Der Gegensatz von Glaube und Wissenschaft, bevor er theoretisch aufgelöst werden kann, wäre zu allererst praktisch in der Arbeit an dem Werk des gemeinsamen Interesses, der vernünftigen Gestaltung der Welt nämlich, auszutragen. Welche Antworten für die Weltorientierung die theoretisch richtigen sind, läßt sich nur dort entscheiden wo sich zuvor im Vollzug der Praxis selbst ergeben hat, welche Fragen die praktisch belangvollen sind. [45]

1.2. Wege und Irrwege der materialistischen Begründung der wissenschaftlichen Erkenntnis aus ihrer gesellschaftshistorischen Determination

Materialismus – das war in der deutschen philosophischen Tradition und entsprechend im bürgerlichen Alltag, lange Zeit nicht viel mehr als ein Schimpfwort. Das Schimpfen macht sich heute nicht mehr so leicht. Zuweilen hat es den Anschein, als sei inzwischen in den akademischen Residenzen der traditionellen bürgerlichen Philosophie der Ausdruck Materialismus hoffähig geworden. Der Ausdruck – nicht unbedingt die Sache, die er ausdrückt.

Vor allem zwei diametral entgegengesetzte Verfahren lassen sich nennen, die es möglich machen, sich mit dem Materialismus zu arrangieren, ohne ihn beim Wort, will sagen bei der Sache nehmen zu müssen. Das erste Verfahren, das wir das *konservative* Verfahren nennen können, hält an der philosophischen Tradition fest, also an deren Haupteinwand gegen den Materialismus, wie er vom deutschen Idealismus schon formuliert wurde: Bestimmen wir die Realität als Materie, dann unterliegt auch der Mensch einem naturgesetzliehen Determinismus, und es bleibt kein Raum mehr für Freiheit.

Wer heute sich kritisch gegen den Materialismus wendet, meint damit in aller Regel den Marxismus. Nun leugnet aber Marx, wie auch die konservative Forschung feststellen konnte, die menschliche Freiheit gar nicht, er hebt sie sogar hervor. Folglich braucht, was Marx Materialismus nennt, im Sinn der idealistischen Kritik nicht unbedingt so genannt zu werden. Den Marxschen sogenannten Materialismus als einen möglichen Standpunkt unter diesem Titel auch in die philosophische Tradition aufzunehmen, könnte sogar – so denkt man – im Sinne der Tradition liegen, es wäre ein Schachzug, um den wirklichen Materialismus mit seinen eigenen Wort-Waffen aus dem Felde zu schlagen. Insofern der Marxismus heute – unter dem Namen des dialektischen Materialismus – die Natur als kausal determiniert ansieht, kann ihm dies immerhin noch zugestanden werden. Sucht er die Naturgesetzlichkeit jedoch auf die Menschheitsgeschichte auszudehnen, so muß ihm – und dies möglichst im Namen von Marx – Halt geboten werden.

[46] Materialismus: ja, gesellschaftliche Gesetzlichkeit: nein, – das ist das konservative Koexistenzangebot an den Marxismus, sofern die Situation zu Kompromissen nötigt.

Das zweite Verfahren kann das *fortschrittliche* Verfahren heißen – nicht ohne Bedenken, doch wird es von denjenigen, die es anwenden, so angesehen. Sie legen Wert darauf, radikal mit der philosophischen Tradition gebrochen zu haben. Hier ist Materialismus ein Schlachtruf. Da der traditionelle Antipode des Materialismus, der Idealismus, das reale Sein als Pro-

dukt des subjektiven und objektiven Denkens auffaßt, gilt im Lager des „Fortschritts“ unter Berufung auf Marx, und soweit ganz zu Recht, die Umkehrung: Es ist das Sein, und zwar das gesellschaftliche Sein, das das Bewußtsein, das Denken usw. bestimmt. Wenn dem so ist, dann muß jener Materialismus, der in der Neuzeit die Naturgesetzlichkeit aller Realität einschließlich der menschlichen so rigoros hervorgehoben hat, der englische Materialismus des 17. und vor allem der französische Materialismus des 18. Jahrhunderts als Produkt und Ausdruck der bürgerlichen Gesellschaft angesehen werden.

Und daraus schlußfolgert nun unser fortschrittlicher Materialist: Wer sich als Marxist von einem gesellschaftlichen Sein in einem Bewußtsein bestimmen läßt, das der bürgerlichen Gesellschaft entgegen steht – vom Sein der Arbeiterklasse –, weist eben dadurch den Materialismus der französischen Aufklärer und ihrer englischen Hintermänner als bürgerlich zurück – insbesondere sein Grundaxiom von der naturgesetzlichen Determiniertheit allen, auch des menschliehen Seins.

Damit sind wir auf „fortschrittlichem“ Wege zu genau dem gleichen Ergebnis gekommen, wie auf konservativem Wege. Beidemale erscheint die Gesellschaft als von strenger Gesetzlichkeit frei, ohne daß deswegen der Materialismus als schimpflich erscheinen müßte. Der Unterschied besteht darin, daß die Konservativen den Materialismus nur als einen gelten lassen, der sich auf die Natur im Unterschied zur Menschheit bezieht, während die sogenannten Fortschrittliehen den Materialismus auf den historischen Materialismus reduzieren, der – losgelöst vom dialektischen Materialismus – bei der Gesellschaft als einer Grundgegebenheit ansetzt, nach deren Naturbestimmtheit man gar nicht fragen könne.

Es könnte noch gezeigt werden, wie auch hier die Extreme sich berühren bzw. sich auf verschiedene Weise kombinieren, uns soll jedoch nur der zweite, der sich als fortschrittlich verstehende Standpunkt – und zwar in seiner abstrakten Reinheit – interessieren. Denn wenn er als richtig anerkannt werden müßte, so wäre es müßig, er-[47]kenntnistheoretischen Fragen noch weiter nachzugehen, weil es materialistische Erkenntnistheorie oder gar eine erkenntnistheoretische Begründung des Materialismus aus seiner Sicht gar nicht geben kann.

Die erkenntnistheoretische Fragestellung – so das hauptsächliche Argument – ist genauso ein Produkt der bürgerlichen Gesellschaft wie jener Materialismus des 17. und 18. Jahrhunderts, den man als eine der möglichen Antworten auf die Grundfrage der Philosophie, auf die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein verstehen kann. Diese Frage – so wird gesagt – kam dadurch auf, daß die bürgerliche Gesellschaft die Individuen zu Privateigentümern in der Warenproduktion voneinander isolierte, so daß ihnen, auf sich gestellt, wie sie sich erfuhren, die Realität als ein Äußeres erschien, dessen Existenz nicht mehr von vorneherein als gewiß gelten konnte. Und da legte sich der Materialismus denn darauf fest, die sogenannte Außenwelt als objektiv real und aus der sinnlichen Wahrnehmung heraus erkennbar zu bestimmen, gab damit die eine mögliche Antwort auf die Grundfrage, was in der gegebenen gesellschaftlichen Situation auch als Fortschritt angesehen werden konnte. Wo sich das Individuum hingegen nicht mehr isoliert sieht, wie im Sozialismus und schon im Zusammenhang der Arbeiterklasse, braucht es nach der Realität der Realität auch nicht mehr zu fragen. Der Streit um die Erkennbarkeit der Außenwelt erübrigt sich, es muß nur der Prozeß der Erkenntnis historisch-konkret erforscht werden.

Soweit die „fortschrittliche“ Argumentation – auf das Wesentliche reduziert. Sie wird manchem auf den ersten Blick plausibel erscheinen. Doch gibt es da eine fundamentale theoretische Schwierigkeit. Wenn nämlich das gesellschaftliche Sein das Bewußtsein bestimmen soll und das eine auch mit dem anderen obsolet wird, so gilt dies wie für das bürgerliche Sein, so auch für jedes andere gesellschaftliche Sein. Die Aussage, daß das gesellschaftliche Sein, das Bewußtsein bestimmt, ist dann selbst auch nur als gesellschaftlich bestimmt anzusehen, bestimmt durch das Sein der Arbeiterklasse im Kapitalismus, von deren Position her diese Aus-

sage ja getroffen werden sollte. Man könnte in ihr selbst noch eine der bürgerlichen Gesellschaft –wenngleich negativ-kritisch – angehörende Aussage sehen, die jedoch spätestens mit der Vollendung des Sozialismus ihre Relevanz verlieren müßte. Keineswegs käme ihr die Allgemeingültigkeit zu, um die es in wissenschaftlichen Aussagen geht.

Wissenschaft, wie sie in der bürgerlichen Gesellschaft betrieben wird, muß hiernach ja selbst als bloßer Ausdruck dieser Gesellschaft erscheinen. Allerdings kann diese eben gemachte Aussage über die Wissenschaft in der bürgerlichen Gesellschaft genausowenig An-[48]spruch auf wissenschaftliche Allgemeingültigkeit erheben, da sie ja nur als Ausdruck gesellschaftlichen Seins, wenn auch eines anderen gesellschaftlichen Seins zu gelten hat. Wir sind nun in der Situation eines Münchhausen, der sich vergeblich aus dem Sumpf der Unwissenschaftlichkeit herauszuziehen sucht.

Die ganz Fortschrittlichen meinen jedoch auch dieses Kunststück noch fertigbringen zu können, indem sie beweisen, daß Zweifel an ihrer Art von historischem Materialismus gar nicht möglich ist. Denn wer auch nur nachfragt, warum denn mit dem Satz „Das gesellschaftliche Sein bestimmt das Bewußtsein“ eine allgemeingültige und insofern wissenschaftliche Erkenntnis ausgesprochen sei, beweist dadurch schon die bürgerliche Bestimmtheit seines Denkens, da er ja eine erkenntnistheoretisch bedingte Frage stellt. Ihm ist daher auch nicht mit logischer Argumentation zu antworten, sondern mit Ideologiekritik, mit der Entlarvung seines bürgerlichen Klassenstandpunktes.

Dieses Verfahren richtet sich selbst. Doch ist ein anderes überhaupt möglich, ohne daß der historische Materialismus sich in seiner Grundlage aufhebt? Wissenschaftlichen Charakter kann er nur beanspruchen, wenn er sich als Wissenschaft ausweist. Das setzt aber die Anerkennung der Existenz von Wissenschaft voraus. Dies sollte nicht schwerfallen, sehen wir doch die Wissenschaft täglich an der Arbeit. Und jedenfalls, soweit sie sich in Technik umsetzen läßt, ist sie über Zweifel an ihrer Identität erhaben.

Wissenschaft, wie wir sie heute nicht anders verstehen können, ist wesentlich *empirische* Wissenschaft. Sie entstand in der Frühzeit der bürgerlichen Gesellschaft als Naturwissenschaft. Als Marx und Engels später den historischen Materialismus begründeten, beanspruchten sie damit, auch die Gesellschaft in ihrer Geschichte wissenschaftlich erkennen zu können. Jeder, der sich als Marxist versteht, muß daher auch den historischen Materialismus als empirische Wissenschaft definieren, im Unterschied zu jener im reinen Denken gegründeten Wissenschaft, als die etwa der Idealist Hegel seine Philosophie verstand.

Der historische Materialismus muß sich also so ausweisen, wie Wissenschaft materialistisch nur aufgefaßt werden kann. Sie hat als ihren Gegenstand die Erfahrungswelt, und sie bestimmt sich als Wissenschaft nach der Art und Weise, *wie* sie Erkenntnis über ihren Gegenstand gewinnt. Es ist mit ihr eine bestimmte Beziehung zwischen einem Subjekt und einem Objekt der Erkenntnis vorausgesetzt. Da über die besondere Form dieser Beziehung und daher über die Leistungsfähigkeit der Wissenschaft unter den Wissenschaftlern selbst Uneinigkeit besteht, genügt es nicht, daß der historische Materialis-[49]mus sich stillschweigend den Kriterien der Wissenschaft fügt, er muß vielmehr jene Kriterien benennen, die für ihn unter den in der Wissenschaft überhaupt möglichen gelten sollen und muß sie begründen. Die Selbstbegründung der Wissenschaft hängt davon ab, wie die Objektivität rationaler Erkenntnis überhaupt bestimmt wird.

Hier steht in Frage auf der Subjektseite die mögliche Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Aussagen. Die Entscheidung darüber hängt wieder davon ab, wie die Objektseite aufgefaßt wird – ob als objektive, bewußtseinsunabhängige Realität oder bloß als Phänomen individueller Subjektivität – um die äußersten Gegensätze zu nennen. Von dieser allgemeinsten Frage

hängt die Relevanz aller spezielleren Fragen ab. Diese allgemeinste Frage ist nichts anderes als die Grundfrage der Philosophie in ihrer erkenntnistheoretischen Fassung.

Es ergibt sich also, daß der historische Materialismus sich nur als Wissenschaft begründen kann, indem er sich der Grundfrage stellt. Andererseits soll es aber eine notwendige Aussage dieses historischen Materialismus sein, daß die Grundfrage der Philosophie, die Frage nach der Erkennbarkeit der Außenwelt, den Standpunkt des bürgerlich isolierten Individuums unterstellt, sie also in einer Theorie, die vom Standpunkt der Arbeiterklasse ausgeht, gar keinen Platz hat. Sucht sich der historische Materialismus aus der Antwort auf die Grundfrage der Philosophie heraus als Wissenschaft zu begründen, so kann es sich – dies scheint konsequent – nur um Wissenschaft im Sinne der bürgerlichen Ideologie handeln, um bürgerliche Wissenschaft.

Soll der historische Materialismus Wissenschaft sein – aber nicht gebunden an bürgerliche Ideologie, so bietet sich dem „fortschrittlichen" Denken als Lösung an, die Idee einer für alle Menschen gleichgeltenden Wissenschaft fallen zu lassen und statt dessen zwei von Grund auf verschiedene Wissenschaftsarten zu unterscheiden. Die eine, die bürgerliche Wissenschaft, geht in ihrer Selbstbegründung von einer erkenntnistheoretischen Fragestellung aus, die andere, die Wissenschaft der Arbeiterklasse, genannt historischer Materialismus, weiß sich von dieser Fragestellung frei, indem sie erklärt, warum die Grundfrage der Philosophie für das bürgerliche Weltverständnis und allein für dieses von theoretischem Belang ist. Zwei Wissenschaften, dann auch zwei Wahrheiten; zwei Wahrheiten, dann auch zwei Welten. Und der Kampf zwischen diesen Welten kann als wissenschaftliche Auseinandersetzung nicht mehr geführt werden, sondern nur noch als Glaubenskampf.

Halten wir demgegenüber an der Vorstellung der *einen* Wissenschaft fest – die allerdings auch in ideologisch begründeter Be-[50]schränkung, z. B. als bürgerliche Wissenschaft betrieben werden kann – und halten wir demgemäß auch am Gedanken nur *einer* existierenden Welt fest – die materialistisch nur aus ihrer materiellen Einheit heraus verstanden werden kann – dann können wir die Wahrheit über diese Welt nicht schon in einer Wissenschaft finden, die sich auf einen Teil dieser Welt, nämlich die Gesellschaft, spezialisiert hat, nicht im historischen Materialismus für sich, sondern nur in einer universalen Wissenschaft über das Weltganze, in einer wahrhaften, und zwar wissenschaftlichen Weltanschauung, die sowohl die Gesellschaft wie die Natur wie das Denken beider umfaßt. Die wissenschaftliche Weltanschauung enthält sowohl den historischen Materialismus, auf den allein die „Fortschrittlichen" setzen, wie den dialektischen Materialismus, den die Konservativen – wenn überhaupt – allein gelten lassen.

Dies wird unseren Fortschrittlichen wie den Konservativen vielleicht eher eingängig sein, wenn sie erkennen, daß das Hauptmotiv für die ihnen gemeinsame Tendenz zur Einschränkung der Reichweite des Materialismus, die Sorge um die Freiheit, gerade mit der Einheit von dialektischem und historischem Materialismus ihr Recht findet.

„Die Menschen machen ihre eigene Geschichte", sagt Marx im „18. Brumaire", und meint durchaus ein freies Handeln im Gegensatz zu einem bloßen Reagieren. Marx fährt jedoch fort: „... aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen."[10] Und diese Umstände sind deshalb maßgebend für das Handeln, weil der Mensch kein Bürger eines spirituellen Reiches der Freiheit ist, sondern ein von der Natur hervorgebrachtes Lebewesen, das von und in dieser Natur existiert. Der Mensch kann nur gemäß ihren Notwendigkeiten sein Leben produzieren, indem er diese Naturbedingungen zu seinen Zwecken – und zwar wiederum naturnotwendig – verändert, indem er seine Produktivkräfte auf sie anwendet und diese dadurch zugleich weiter ausbildet. „Dank der einfachen Tatsache", so Marx an anderem

[10] Karl Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: MEW, Bd. 8, Berlin 1960, S. 115.

Ort, „ daß jede neue Generation die von der alten Generation erworbenen Produktivkräfte vorfindet, die ihr als Rohmaterial für neue Produktion dienen, entsteht ein Zusammenhang in der Geschichte der Menschen, entsteht die Geschichte der Menschheit ...“[11]

[51] Eine Konsequenz dieses Gedankens ist, daß das Verfahren, jede Gesellschaft einzeln für sich zu betrachten und darin zu untersuchen, wie hier jedesmal das gesellschaftliche Sein das Bewußtsein bestimmt, noch gar nicht für historischen Materialismus ausgegeben werden kann. Vielmehr läßt sich nach den genannten Voraussetzungen die eine Gesellschaftsformation nur erklären, wenn sie auch aus der ihr vorhergehenden verstanden wird, die mit ihren Resultaten in sie eingeht.

Dies gilt auch für den Übergang von der bürgerlichen zur sozialistischen Gesellschaft. Es erweist sich da, daß die bürgerliche Freisetzung der Individuen nicht einfach ein Sündenfall ist, der durch den Sozialismus wieder aus der Welt geschafft wird. Auch der vollendete Sozialismus, der Kommunismus, ist in der marxistischen Theorie nicht als Wiederherstellung der alten Naturwüchsigkeit gedacht, in die die Individuen fraglos eingebunden sind, sondern als eine aus dem bewußten, vernünftigen Willen aller Beteiligten heraus gemachte und erhaltene Gemeinschaft. Sie setzt also die Individuen als freie, sich wissende und sich entscheidende Menschen voraus, wie sie umgekehrt die Ermöglichung für die Individuen darstellt, frei sein zu können und ihre Freiheit auch realisieren zu können durch den Vollzug des vernünftig Notwendigen.

In der kommunistischen Gesellschaft wird den Individuen die Formung ihres Lebens nicht durch das Kollektiv abgenommen werden, ganz im Gegenteil: Jedem heranwachsenden Menschen kann hier sein Leben nur gelingen, indem er selbst eine widersprüchliche Aufgabe löst: Er muß sich in eine gesellschaftliche Allgemeinheit einfügen, ihr Glied werden und kann dies, weil diese Gesellschaft den Bedürfnissen seiner Natur wesentlich entspricht. Sich in die gesellschaftliche Allgemeinheit einfügen, heißt für das Individuum aber, sich zu einem freien Einzelnen gegenüber der gesellschaftlichen Allgemeinheit machen. Denn nur so ist es in der Lage, über diese Allgemeinheit und in dieser Allgemeinheit selbst mitzubestimmen und das allen Gemeinschaftliche selbst auch mitzuschaffen.

Dieser Widerspruch ist lösbar, weil das Eigeninteresse des Einzelnen und das allgemeine Interesse hier im allgemeinen miteinander übereinstimmen. Der Widerspruch ist aber nicht eliminierbar, sondern kann nur bewältigt werden, indem er permanent vollzogen und die Übereinstimmung von Einzelnen und Allgemeinem im Besonderen immer wieder neu hergestellt wird.

Die Erziehung in dieser Gesellschaft hat die Heranwachsenden zu ihrer Mitwirkung in der Gemeinschaft aller zu befähigen, sie vermag dies aber nur, indem sie den Einzelnen sich seines Selbstseins [52] bewußt werden läßt. Der Einzelne muß in der Erfahrung seiner Bindung an die Gemeinschaft zugleich von ihr distanziert werden, so daß er sie als etwas ihm auch Äußeres ansieht, das er selbst erst zu einem Eigenen für sich zu machen hat.

In dieser Form geht die Trennung des isolierten Individuums von der ihm äußerlich gewordenen Realität, die die bürgerliche Gesellschaft hervorgebracht hat, in die sozialistische Gesellschaft ein – mit dem Unterschied, daß das, was einmal als das Verhältnis überhaupt erschien, nun nur noch ein Moment in einem Übergreifenden darstellt. Das Individuum ist, auch wenn es auf sich selbst als auf ein einzelnes reflektiert, für sich nicht mehr isoliert, die Trennung besteht vielmehr immer schon in einer unmittelbar erfahrenen Einheit.

Dieses selbst allgemein-menschliche Problem, wie der Einzelne in seiner individuellen Existenz sich in Übereinstimmung mit dem gesellschaftlich Allgemeinen bringt, erscheint in der

[11] Karl Marx, Brief an P. N. Annenkow vom 28. 12. 1846, in: MEW, Bd. 27, Berlin 1963, S. 452.

Philosophie der bürgerlichen Gesellschaft vornehmlich in Reduktion auf die Frage nach der Erkenntnisbeziehung zwischen Mensch und Realität. Das bedeutet: Die Frage nach der Realität der Außenwelt ist für das bürgerlich isolierte Individuum eine zugleich praktische, eine existentielle Frage, sie ist die Frage nach der Existenz einer Realität, in der der Mensch als Mensch leben kann.

Die Antwort, die dieser Situation gemäß ist, ist eine doppelte, sie besteht aus zwei Halbwahrheiten. Sie lautet einmal: Die sinnlich erfahrene Welt ist objektiv-real, unabhängig von meinem Bewußtsein. Sie muß so lauten, weil der Mensch diese objektiv-reale Welt als das Andere, Vorgegebene erfährt, das ihm sowohl als Subjekt seiner eigenen Prägung wie als Objekt seiner Aneignung entgegensteht. Er kann sich mit ihm nur so auseinandersetzen, daß er der Wahrhaftigkeit seines Real-Seins vertraut. Hier wurzelt der spontane *Materialismus* eines jeden heranwachsenden Menschen.

Zugleich erfährt das bürgerliche Individuum aber diese Welt, in der allein es sich realisieren kann, als den objektiven Widerstand gegen diejenige Realität, die es selbst seiner Natur nach notwendig werden muß. Soll sich der Mensch trotzdem seiner eigenen Naturnotwendigkeit gemäß realisieren, so muß er die Welt, in der er sich selbst realisieren kann, erst *schaffen*. Die Notwendigkeit, die Welt hinzunehmen, wie sie ist, und die Notwendigkeit, sie zu schaffen, das ist in der bürgerlichen Gesellschaft ein Widerspruch, der antagonistisch ist. Die Individuen lösen ihn daher auch nicht wirklich, sondern nur im Medium der Imagination, indem der Mensch in Gedanken bei sich selbst bleibt und hier produziert, was ihm in der Wirklichkeit verwehrt ist. Darin wurzelt der spontane *Idealismus* [53] eines jeden Menschen, der in die bürgerliche Gesellschaft als ihr Mitglied hineinwächst.

Indem der bürgerliche Materialismus die Erkenntnis als Widerspiegelung bestimmt, drückt er die Notwendigkeit der *Hinnahme* einer objektiv realen Welt aus; indem der bürgerliche Idealismus die Erkenntnis als *Produktion* des Denkens versteht, drückt er die Notwendigkeit der Weltveränderung aus. Damit werden zwei tatsächliche Momente der Erkenntnis als sich ausschließende Gegensätze formuliert, die erst dort in ihrer Einheit auch erscheinen können, wo die Welt als gegeben hingenommen werden darf, weil sie sich damit gerade als ihrer Änderung vorgegeben erweist: im Vollzug der sozialistischen Praxis. Hier kann daher Erkenntnis als Widerspiegelung verstanden werden, die sich zugleich als Aktivität vollzieht. Im Sinne des Leninschen Wortes: „Das Bewußtsein des Menschen widerspiegelt nicht nur die objektive Welt, sondern schafft sie auch.“[12]

Es erhellt daraus, daß die marxistische Auffassung der Erkenntnis als Widerspiegelung – bei aller grundlegenden Gemeinsamkeit – sich doch wesentlich von der Widerspiegelungstheorie des klassischen bürgerlichen Materialismus unterscheidet. Dieser Materialismus war eben noch nicht durch den dialektischen Idealismus hindurchgegangen. Für ihn war es noch nicht praktisch notwendig geworden, den Menschen als ein seine Welt und damit auch sich selbst produzierendes Wesen zu verstehen. Vielmehr erforderten damals die Umstände des ideologischen Kampfes, jene andere fundamentale Wahrheit ausdrücklich hervorzuheben, daß wir unsere Erkenntnis nur aus unseren Sinnen gewinnen und nicht aus irgendeiner göttlichen Offenbarung. Es mußte diese Leistung jedem einzelnen Menschen als Möglichkeit zugesprochen werden, galt es doch, die Fähigkeit der Individuen, über sich selbst bestimmen zu können, gegen das System feudaler Abhängigkeiten auszuspielen.

Damit konnte der Punkt fixiert werden, von dem jede Erkenntnistheorie ausgehen muß, die allein der empirischen Wissenschaft die Befugnis der Wahrheitsfindung zuspricht. Die Realität haben wir nur in der sinnlichen Empfindung, diese ist selbst aber real nur immer da, wo

[12] W. I. Lenin, Werke, Bd. 38, Berlin 1964, S. 203.

die Sinne wirklich tätig sind: als Organe einzelner menschlicher Individuen. Jede Erkenntnistheorie, die diesen Ausgangspunkt aus den Augen läßt, gerät in irgendeine Art von Mystizismus. Eine Erkenntnistheorie jedoch, die bei diesem Ausgangspunkt verbleibt und sich darin schon vollendet glaubt, erreicht gar nicht erst die Begründungsebene für wissenschaftliche Erkenntnis. Darin bestand das [54] implizite Dilemma des klassischen bürgerlichen Materialismus. Er mußte nicht nur die empirische Erkennbarkeit der Realität der feudalen Weltanschauung entgegenhalten, sondern auch die Geordnetheit dieser Welt aus ihr selbst zu erklären suchen, statt aus dem Willen und der Weisheit eines überirdischen Gottes. Die behauptete universale Naturgesetzlichkeit mußte auch für die Erkenntnis selbst gelten, die daher als die Determination eines von eingeborenen Ideen freien Geistes durch die äußere Realität zu bestimmen war. Aus der sinnlichen Beeindruckung eines einzelnen Individuums konnte aber, wie vor allem David *Hume* offenlegte, Erkenntnis von Naturgesetzen gar nicht resultieren und auch nicht aus einer noch so großen Summierung individueller Akte. Den Ausweg aus diesem Dilemma fand Immanuel *Kant*. Die Allgemeinheit und Notwendigkeit, die zu Naturgesetzen erforderlich ist, konnte nur aus dem Denken selbst herrühren. In der sinnlichen Beeindruckung des einzelnen Individuums war, so sah es Kant, sein Denken als ein nicht bloß Einzelnes, sondern als ein Allgemeines wirksam, das die Struktur möglicher Erkenntnis im vorhinein festlegte. War damit das einzelne menschliche Individuum als ein zugleich – wenn auch nur in seinem Denken – Allgemeines erkannt, so mußte diese Allgemeinheit ihm jedoch als von Natur aus oder vielmehr von einer inhärenten Übernatur aus zukommend gedacht werden, wenn an der Voraussetzung der Autonomie des einzelnen bürgerlichen Individuums festgehalten werden sollte.

Erst der Marxismus war in der Lage, diese vorgegebene Allgemeinheit in ihrer Bestimmtheit aus den gesellschaftlichen Verhältnissen und deren geschichtlichem Werden heraus zu erklären. Die materialistische Erkenntnistheorie hat das Kantsche *a priori* nicht eliminiert, sondern zu einem Moment ihrer Widerspiegelungsauffassung relativiert: In ihrem geschichtlichen Werdensprozeß sind den Menschen allerdings alle ihre Erkenntnisse aus der Widerspiegelung der sinnlichen Realität zugekommen, in den Akten sinnlicher Wahrnehmung durch das einzelne Individuum sind jedoch diese Erkenntnisse sowohl als inhaltliches Wissen wie als formale Bedingung auch schon vorgegeben – sie werden dem Individuum in seinem Werdensprozeß vor allem durch die sprachliche Kommunikation vermittelt.[13]

Die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung des einzelnen Individuums ist nicht der alleinige Quell seiner Erkenntnis, sondern nur [55] deren eine Komponente, sie bleibt jedoch für alle bewußte Vorgegebenheit, auch wenn sie die Form wissenschaftlicher Theorie angenommen hat, der entscheidende Punkt der Bewährung. Als der logische Ausgangspunkt ist sie zugleich auch der Endpunkt empirischer Bestätigung. Dieser Punkt – die sinnliche Wahrnehmung – trägt aber die Begründung dafür, daß das weitere, was aus ihm folgt, Erkenntnis objektiver Realität zu sein vermag, nicht in sich selbst. Reflektiert der Einzelne auf seine Sinne als notwendige Vermittlungsinstanz für alles, was ihm Erkenntnis heißen kann, so muß ihm die objektive Realität, die ihm damit als Außenwelt erscheint, notwendig *zweifelhaft* werden. Solange sich das Individuum als praktisch in der Gesellschaft isoliert erfährt, vermag es diesen Zweifel auch nicht wirklich zu überwinden. Der Sozialismus hingegen, so wie er die praktische Isolation aufhebt, hebt auch diese theoretische Isolation auf.

Impliziert aber der Weg zur praktischen Einfügung des Individuums in die Gesellschaft die Besinnung des Einzelnen auf sich selbst als eines an dieser Gesellschaft bestimmend Mitwir-

[13] Vgl. dazu H. J. Sandkühler (Hrsg.), Marxistische Erkenntnistheorie. Texte zu ihrem Forschungsstand in den sozialistischen Ländern, Stuttgart – Bad Cannstatt 1973; D. Wittich/K. Gößler/K. Wagner, Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie, Berlin 1978.

kenden, so gilt dies auch für das Moment des bloßen Denkens. Denn die Selbstbestimmung der sozialistischen Gesellschaft soll aus wissenschaftlicher Erkenntnis heraus erfolgen, die Wissenschaft muß daher ebenso das Werk aller werden können. Der Weg dorthin mag noch weit erscheinen, er setzt voraus, daß die einzelnen Individuen es lernen, ihre Mitwirkung an der Wissenschaft bei sich selbst von Anfang an grundzulegen.

Der Anfang, der Ausgangspunkt für alle Erkenntnis ist die sinnliche Wahrnehmung. Auf sie zu reflektieren heißt, sich in die Situation des grundlegenden erkenntnistheoretischen Zweifels bringen. Mit der Überwindung dieses Zweifels in der Selbstgewißheit einer Praxis, die die Objektivität der Realität zum Gegenstand ihrer Arbeit macht, beginnt die Teilhabe des Einzelnen an der Wissenschaft. Die Grundfrage der Philosophie verschwindet daher nicht etwa in einem unreflektierten sozialistischen Immer-schon-gewußt-haben, sie bleibt für das theoretische Denken vielmehr der Prüfstein seiner Praxis.

„De omnibus est dubitandum" soll ein Wahlspruch von Marx gewesen sein. Man muß an *allem* zweifeln – nur wenn wir dieser Aufforderung ohne Abstriche und mit Marxscher Radikalität zu folgen wagen, kann die Lehre von Marx uns zu einem Wissen werden, auf das wir unser Handeln verläßlich gründen können. [56]

1.3. Wissenschaft als praktizierte Weltanschauung

Zur Zeit der sogenannten Studentenrebellion, Ende der sechziger Jahre, sahen sich viele Wissenschaftler im Machtbereich des Imperialismus plötzlich auch aus ihren eigenen Institutionen heraus durch den Versuch fachfremder Personen gestört, ihnen in ihre eigenen Angelegenheiten hineinzureden. Die wissenschaftliche Forschung und Lehre, so wurde ihnen vorgehalten, stehe in den westlichen Industrieländern im Dienste bestimmter gesellschaftlich herrschender Mächte, die eine den Interessen der überwiegenden Bevölkerungsmehrheit feindliche Politik betreiben.

Mochte dieser Vorwurf auch zu denken geben, so machte er doch wenigstens vor den Laboratoriumstüren Halt. Der Wissenschaftler durfte wähnen, mindestens an seiner Forschungsstätte mit seiner Arbeit allein zu sein. Doch auch in seinem eigensten Bereich wurde ihm keine Ruhe gelassen. Nicht erst die Ergebnisse seiner Arbeit, sondern schon das Verfahren selbst, hieß es, sei durch gesellschaftliche Interessen bestimmt. Und zwar durch die in der bürgerlichen Gesellschaft maßgebenden Klasseninteressen der kapitalistisch wirtschaftenden Bürger. Daher sei die Wissenschaft, die in den Wissenschaftsinstitutionen betrieben werde, nicht Wissenschaft schlechthin, sondern bürgerliche Wissenschaft.

Nun liegt es auf der Hand, daß Wissenschaften wie Soziologie oder Politologie schon in der Definition ihres Gegenstandes, der Gesellschaft und ihres politischen Systems durch gesellschaftlich und politisch wirksame Interessen beeinflußt sein könnten, und die Frage nach einer in diesem Sinne bürgerlichen Soziologie oder Politologie erscheint nicht von vorneherein als absurd. Ganz anders ist aber doch die Lage in den Naturwissenschaften, hier wird man nicht von zweierlei oder dreierlei Physik oder Chemie reden wollen, Physik ist Physik, ob aus bürgerlichem Interesse betrieben oder nicht. Damit scheint die Frage für den Naturwissenschaftler geklärt: Mögen diese oder jene Wissenschaften auch als bürgerlich bezeichnet werden können, die Naturwissenschaften geht das nichts an.

[57] Indem wir nun aber die einzelnen Wissenschaften durchgehen und sie danach befragen, ob sie als bürgerlich zu verstehen wären oder nicht, treffen wir, wie weit wir die Reihe auch fortsetzen, die bürgerliche Wissenschaft in ihrer eigenen Gestalt nirgendwo an. Wir finden sie zwar als Philologie, als Psychologie, als Rechtswissenschaft, wir finden sie nicht als Physik oder Mathematik. Aber sie selbst, die Wissenschaft, die nicht Mathematik, nicht Psychologie. nicht Soziologie ist, sondern einfach Wissenschaft, kommt uns gar nicht vor Augen. Sprechen wir von Wis-

senschaft, so meinen wir damit traditionell nur die Gesamtheit der einzelnen Wissenschaften bzw. das ihnen allen Gemeinsame, das uns berechtigt, sie den Wissenschaften zuzuzählen.

Wie, wenn wir damit bereits einer bestimmten Wissenschaftsauffassung aufsitzen? Wie, wenn es gerade die Eigentümlichkeit bürgerlicher Wissenschaft wäre, daß sie als Agglomerat einzelner Disziplinen betrieben wird und wenn gerade hierin sich ein fundamentales gesellschaftliches Interesse geltend machte? Aber wie sollte Wissenschaft anders wirklich sein können als in der Form der Einzelwissenschaften? Wissenschaft hat doch immer einen bestimmten Gegenstand, der vieles ausschließt, was anderen Wissenschaften zum Gegenstand dient.

Freilich gibt es auch eine Erkenntnisbemühung, die alles ohne Ausnahme in ihre Betrachtung einbezieht, die Philosophie. Philosophie aber ist nach dem vorherrschenden bürgerlichen Wissenschaftsverständnis keine Wissenschaft. Zudem wird die Philosophie immer mehr auch in Gestalt von Philosophien, oft in Anlehnung an die Einzelwissenschaften betrieben. Wir sprechen von Naturphilosophie, Sozialphilosophie, Sprachphilosophie usw. Dennoch bleibt bestehen, daß Philosophie auch bei Besonderung ihres Themas immer nur als Philosophie betrieben werden kann, immer sind alle Gegenstandsbereiche mit im Spiele, wenn auch nur *ein* Gegenstand philosophisch befragt wird. Der Grund dafür ist, daß Gegenstand der Philosophie nicht die *Summe* aller Dinge in der Welt ist, sondern diese Welt selbst als ein *Ganzes*. Nicht um Alles also geht es, sondern um das Ganze. Nicht PAN, wie die Griechen sagen, sondern HEN KAI PAN, nicht alles, sondern eins und alles. Alles als Eines, die Allheit des Seienden in ihrer Einheit, soll gefaßt werden. Philosophie setzt also die Realität als einen *Zusammenhang* voraus, als ein in sich gegliedertes Ganzes, das in seinen Teilen nicht zu begreifen ist, wenn es nicht insgesamt in Betracht gezogen wird.

Wenn die Voraussetzung der Philosophie zutrifft, wenn das Ganze wirklich mehr als die Summe seiner Teile ist und die Teile immer [58] mehr sind als sie selbst, nämlich Bestimmungsmomente einer sie übergreifenden und selbst wieder bestimmenden Struktur, wenn das Beziehungsgefüge, dem sie zugehören, ihr Wesen selbst mit ausmacht, und wenn andererseits die Philosophie, die um dies alles denkend sich bemüht, selbst keine empirische Wissenschaft sein kann und will, dann klafft offensichtlich eine Lücke im Wissenschaftsbetrieb, dann hat die Wissenschaft zwar „die Teile in der Hand“, es fehlt ihr aber „das geistige Band“. Dann ist zu fragen, was die Wissenschaften eigentlich erkennen, wenn sie jede für sich ihren Gegenstandsbereich absondern und so tun, als handle es sich um eine atomare Existenz, die anderen ebensolchen Existenzcn bloß benachbart ist.

Wie aber sollte eine Wissenschaft, die das Ganze unserer Erfahrung zum Gegenstand empirischer Forschung hat, überhaupt möglich sein? Sie müßte doch entweder die Wissenschaften abstrakt denkend übersteigen und wäre dann nicht mehr Wissenschaft, sondern doch wieder nur Philosophie, oder aber sie müßte sich in den einzelnen Wissenschaften gründen, wäre dann aber nur der abstrakte Ausdruck ihrer Summe und könnte demgemäß auch die Realität nur als ein Sammelsurium von Wissenswertem auffassen, nicht aber als ein in sich geordnetes objektives System.

Nun spielt aber das Ganze der Realität schon in das Wissen eines jeden Einzelwissenschaftlers hinein, wenngleich nur in vorwissenschaftlicher Form. Bevor ein Wissenschaftler überhaupt anfängt, besonderen Forschungsfragen nachzugehen, hat er sich bereits ein Bewußtsein vom Weltsystem gebildet. Es hat sich ihm von Kindesbeinen an im bloßen Hinschauen ergeben. Von diesem Schauen kann er auch als Wissenschaftler nicht absehen, da es der täglichen Lebenspraxis inhärent ist. Von Geburt an erblickt der Mensch im sinnlich auf merksamen Wahrnehmen nicht mehr und nicht weniger als die Welt. Diese mag uns nicht anders präsent sein, denn als ein Chaos von Empfindungen, so ist es doch nur das eine Chaos, dessen wir uns bewußt werden, sobald wir auf unsere Empfindungen reflektieren. Und wo uns die Welt in einer begreiflichen Ordnung erscheint, da übersehen wir unendlich viel von dem, was wir

sehen – immer aber präsentiert sich uns jedes einzelne Gesehene als ein Teil der einen Welt, in der wir uns finden. Erst in der Spekulation, erst im denkenden Absehen vom sinnlich Gegebenen vermögen wir uns eine zweite Welt – oder auch noch einige mehr – als existierend vorzustellen. Was wir von den Dingen in der Welt sehen und was wir übersehen, hängt nicht nur von uns und nicht nur vom Zufall ab. Das ursprüngliche, naive Anschauen der Welt ist als Moment der tägli-[59]chen Lebenspraxis auch durch *ihre* Erfordernisse bestimmt. Nicht erst die Menschen, sondern alle Lebewesen, sind um ihrer Lebenserhaltung willen genötigt, auf ganz bestimmte Dinge oder Vorgänge aufzumerken und sie bis ins Detail zu beobachten – um den Preis der Vernachlässigung anderer Phänomene.

Die Lebenspraxis des Menschen besteht selbst auch nicht in einer Summe von Praktiken, weil es ihm darum geht, sich als ein Ganzes in das Ganze der Welt so einzufügen, daß sein Leben gelingen kann. Sein Leben ist nur eines, und es steht in allen Handlungen als dieses eine immer ganz im Spiele. Als menschliches kann sein Leben nicht in vorgegebenen Konturen nur ablaufen, wie das der Tiere, sondern in einer Kette von Entscheidungen muß es als individuelles, einmaliges erst aufgebaut, selbst erst geschaffen werden. Von vornherein liegt somit über alle einzelnen Kenntnisse hinaus ein Wissen über das Ganze im Interesse des Menschen. Es nimmt daher nicht wunder, daß schon in den frühesten geschichtlichen Zeiten die Menschen sich auch um ein Wissen bemühten, dessen sie zu praktischen Zwecken unmittelbar gar nicht bedurften, um ein Wissen über die Welt im ganzen, das freilich lange Zeit nur in Mythen und religiösen Bildern sich ausdeutete.

Das Übersteigen der jeweils praktischen Lebenszwecke zu einer wie auch immer mystifizierten Anschauung der Welt hin, weist nicht nur eine gewisse Distanz des Denkens zur Unmittelbarkeit der Praxis aus, eine Distanz, die überhaupt erst einen Überblick über das Erfahrene hinaus möglich macht, es überforderte auch durch viele Geschichtsepochen hindurch in unterschiedlichen Graden das Begriffsvermögen der Menschen. Während die in der Praxis gewonnenen Kenntnisse zu den einzelnen, das Leben erhaltenden Praktiken mehr oder weniger ausreichten und in ihnen sich als wirkliches Wissen bewähren konnten, blieb immer noch ein großer Raum des nicht Bewältigten offen, von dem die Menschen sich abhängig wußten. Sie konnten in diesen Raum in Etappen eindringen, ohne ihn jemals ganz begriffen zu haben.

Der Versuch rationaler Welterfassung übernimmt aber sogleich im Anfang schon von der Religion den Anspruch, das Wesentliche und Letzte über Gott und die Welt aussagen zu können. Die unmittelbare Anschauung der Welt gerann zur vorerst noch ganz leeren Abstraktion der Philosophie. Die ersten Philosophen sprachen das Ganze der Welt in einigen wenigen Begriffen, wenn nicht gar in nur einem einzigen aus. So naiv und unbeholfen diese ersten Welterklärungen den Späteren auch erscheinen mochten, so war damit die Welt doch zum erstenmal in der Menschheitsgeschichte als rational erklär-[60]bar gesetzt. Mit dem Aufkommen der Philosophie wurde die Welt, wie abstrakt auch immer, als gesetzmäßiger und daher der menschlichen Erkenntnis grundsätzlich zugänglicher Zusammenhang angeschaut. Diese rationale Anschauung der Welt war und ist die notwendige Vorbedingung zur Wissenschaft, wie wir sie heute verstehen.

Wider Erwarten haben sich jedoch das philosophische Weltprinzip und die Ansätze empirischer Erforschung der Realität nicht zu einem gemeinsamen Unternehmen der Erkenntnisgewinnung zusammengeschlossen. Die maßgebende Philosophie hielt sich von der materiellen Produktion und deren Wissensbedarf fern und bildete sich auf ihrer klassischen Höhe als bios theoretikés, als ein der Theorie, d. h. der bloßen Anschauung des Weltganzen und seiner selbst gewidmetes Leben und Denken aus. Sie versagte der zu praktischen Zwecken betriebenen Empirie die theoretische Vorgabe, ohne die das Wissen um die Verfügung über die materielle Realität Stückwerk bleiben mußte.

Sowohl in der Antike wie im Mittelalter gehen Theorie und Empirie derart getrennte Wege, daß.es zur Ausbildung einer wirklichen empirischen Wissenschaft nicht kommt. Die Theorie kapriziert sich schließlich auf Logik, Mathematik, Grammatik und ähnlich formale Fragestellungen, sowie auf theologische Spekulation, die Empirie bleibt die Sache der Praktiker, die ihr Wissen und Können von Generation zu Generation weitergeben, ohne ein wirkliches, ein theoretisches Wissen über ihre Kenntnisse erlangen zu können.

Erst mit dem Aufstieg der bürgerlichen Gesellschaft kommt es zur Ausbildung einer exakten und empirischen Wissenschaft. Mit dem Beginn der Neuzeit schlägt die Geburtsstunde der Wissenschaft. Es ist dieselbe Zeit, in der das Bürgertum zur beherrschenden Macht in der Gesellschaft aufzusteigen beginnt. Die bürgerliche Gesellschaft, das ist jene Gesellschaft, die es zum erstenmal in der Geschichte den Individuen selbst überläßt, wie sie ihr Leben einrichten und welche Gedanken sie sich über dieses ihr Leben machen wollen. Diese Gesellschaft hat die Freiheit zu ihrem Prinzip erhoben, die Freiheit des Wirtschaftens, die Freiheit der politischen Betätigung, die Freiheit der Gedanken in publizistischer Meinungsäußerung wie in wissenschaftlicher Forschung und Lehre. Was liegt näher als anzunehmen, daß in einer derart zur Freiheit gelangten Gesellschaft nun endlich auch die wissenschaftlichen Genies Raum zu freier Entfaltung fanden und daher prompt auch die Wissenschaft hervorbrachten?

Eines müssen wir jedoch sogleich zugestehen: Die Art, wie diese Wissenschaft sich konstituierte, war nicht allein dem Ingenium ihrer [61] Begründer geschuldet, sondern war auch durch den Gegner bestimmt, gegen den die Wissenschaft sich in langwierigen Kämpfen das Feld ihrer Aktionen erst freizumachen hatte. Dieser Gegner stand ihr in Gestalt der traditionellen Theologie schroff und unnachgiebig gegenüber. Die Theologie legitimierte ihren Herrschaftsanspruch unter Berufung auf eine Erkenntnisquelle, wie sie erhabener nicht zu denken war: Die Offenbarung Gottes verbürgte die Wahrheit der kirchlichen Lehre, alle anderen Erkenntnisbemühungen durften daher nur zu ihrer Unterstützung und Bestätigung dienen. Auf diese Weise konnte das gesamte Weltall, so wie es dem sinnlichen Wahrnehmen sich darbot, in das Offenbarungsgeschehen miteinbezogen werden. Da so alles Wißbare von der Theologie in Beschlag genommen war, konnte die neue Wissenschaft nicht so entstehen, daß sie vorerst nur Stück für Stück ihres Geländes eroberte. War doch schon bei dem ersten Schritt zu einer unabhängigen Erkenntnisbemühung das gesamte theologische Lehrgebäude in Frage gestellt. Ehe die Wissenschaft zu ersten Erkenntnissen gelangen konnte, mußte sie daher den ganzen Raum des Erfahrbaren für sich selbst gleichsam zum Zwecke späterer erkennender Besitznahme reklamieren. Es ist damit der universale Ansatz der frühen antiken Naturphilosophie wieder aufgenommen. Was sollte nun noch hindern, daß in der freiheitlichen bürgerlichen Gesellschaft der in der Antike gescheiterte Übergang von der philosophisch-abstrakten Anschauung der Welt zu einer empirischen Universalwissenschaft sich durchsetzte?

Schon die Wende wird von einem Mann eingeleitet, der gar nicht erst Philosoph, sondern Wissenschaftler im modernen Sinne ist, von Kopernikus. Indem Kopernikus das heliozentrische Weltsystem nicht mehr als ein hypothetisches Modell ansah, sondern, wenn auch hinter vorgehaltener Hand, auf seiner physischen Wirklichkeit bestand, hatte er nolens volens die bisher geltende Rangordnung der Erkenntnisquellen umgekehrt: Das in der sinnlichen Wahrnehmung sich gründende Denken galt nun als von sich aus zur Wahrheit fähig. Der Offenbarung hingegen waren nur noch die höheren Wahrheiten reserviert, die zudem der Empirie nicht widersprechen durften. Wurde mit dieser Empirie ernstgemacht, so geriet die traditionelle Theologie freilich auch noch in ihrem Reservat in äußerste Bedrängnis.

Die empirische Wissenschaft brauchte nur anzuschauen, was sich als Gegenstand ihrer Erfahrung darbot und auszusprechen, was sie sah, und was sie nicht zu sehen vermochte, so war es um die zweite, jenseitige Welt, auf deren Behauptung die mittelalterliche Theologie ganz

gegründet war, vollends getan. Nicht, daß die Wissenschaft die Existenz einer zweiten, von der wirklichen wesensverschiedenen Welt [62] hätte leugnen können, sie konnte nur dartun, daß alle Beobachtungen die materielle Einheit der Erfahrungswelt bestätigten, und sie konnte keinen Grund angeben, der sie dazu berechtigt hätte, dieser Welt irgendwo eine Grenze zu setzen, um Raum für eine zweite zu schaffen. Es hätte sich dabei doch nur um zwei Teilbereiche einer durch diese Grenze sowohl getrennten wie verbundenen Welt handeln können, deren Einheit nur so gedacht werden konnte, wie sich Welt überhaupt der Erfahrung darbot: als materielle.

Wird so die Welt als die eine, objektiv existierende und der sinnlichen Wahrnehmung zugängliche unterstellt, so muß auch die menschliche Existenz so gedacht werden, wie sie erfahren wird, als materielle Existenz, als sinnlich wahrnehmbares Dasein materieller Körper, die den Determinationen der Natur genauso unterliegen wie andere Körper. Und es hieße wiederum die Möglichkeiten der Erkenntnis mißachten, wollte man in diesen Körpern eine autonome, wesensverschiedene Essenz etwa unter dem Namen Seele separieren und diese nach Herkunft wie Zukunft einer anderen Welt zuteilen.

Ebensowenig jedoch können vom streng empirischen Standpunkt aus die Menschen, wenn wir sie überhaupt als Menschen gelten lassen wollen, mit anderen materiellen Körpern gleichgesetzt werden, denn wir sind nicht berechtigt, bei der sinnlichen Erfahrung von der Erfahrung dieser Erfahrung, von dem Vermögen dieser Erfahrung abzusehen. Wo wir Lebewesen als Menschen ansehen, haben wir ihnen eo ipso schon dieses uns selbst eigene Vermögen zugesprochen. Reflektieren wir auf unser Erfahrungsvermögen, so ist dieser Akt des Selbstbewußtseins nur so möglich, daß wir uns als gegenüber den Determinationen der äußeren Realität frei zu eigenem Denken und Wollen erfahren. Wir geraten damit wieder in einen ähnlichen Konflikt zur Empirie wie bei Annahme der Existenz einer Seele. Der Unterschied ist nur, daß die Unterstellung einer seelenhaften und womöglich noch unvergänglichen Substanz der Wissenschaft als willkürlich und daher als unzulässig erscheinen muß, während die Behauptung der Freiheit einen Widerspruch in die Realität hineinbringt, zu dem wir aus logischen Gründen genötigt sind.

Es bleibt der Wissenschaft daher nichts anderes, als die Menschen zwar ganz der Natur zuzurechnen, ihnen aber die Fähigkeit zuzuerkennen, sich gegenüber dieser Natur in der Art eigenständig zu verhalten, daß sie ihr, der Allesbestimmenden, ihre eigenen Bestimmungen auferlegen können. Das geschieht heute – und es geschah auch damals, zu Beginn der sogenannten Neuzeit, als sich einige Individuen zum erstenmal uneingeschränkt auf den Standpunkt der Wissenschaft stellten.

[63] Um die Bedingungen ihres Lebens beherrschen zu können, müssen die Menschen sie kennen. Sie können sie nur erkennen, wenn die Natur kein Chaos aus beliebigen unvorhersehbaren Vorgängen ist. sonders wenn sie in ihrem Geschehen selbst Determinationen unterliegt. Nach den Determinationen der Natur zu forschen, ist das Amt der Wissenschaft. Ohne die Voraussetzung einer gesetzmäßig bestimmten Natur gibt es keine Wissenschaft. Wo die Menschen der Natur zu ihren eigenen Zwecken nicht genügend Herr zu werden vermögen, ist es also für sie notwendig, sich der Natur gegenüber wissenschaftlich zu verhalten. In der Sicht der Wissenschaft gehören aber zur Natur auch die Menschen selbst. Auch die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen sie miteinander leben, müssen also als determinierte angesehen werden, und Freiheit gegenüber diesen Verhältnissen ist nur zu gewinnen, wenn auch sie wissenschaftlich erforscht und erkannt werden.

Hat eine solche befreiende Praxis sich als notwendig erwiesen und soll sie auch in Angriff genommen werden, so genügt es nicht, einfach hinzuschauen auf die Welt und in ihr die interessierenden Vorgänge genau zu beobachten, um zu dem erforderten Wissen zu gelangen.

Es ist eine Anschauung der Welt notwendig, die in sich das im Gang der Wissenschaftsentwicklung gespeicherte Wissen vereinigt, vermöge dessen sie Natur und Gesellschaft in ihrer Einheit zu fassen vermag und sich als theoretische Tätigkeit von in der gesellschaftlichen Praxis selbst stehenden Menschen begreift, so zur Einsicht in die aktuellen Erfordernisse der gesellschaftlichen Auseinandersetzung dieser Menschen mit der Natur gelangt und diese Einsicht an die Wissenschaften als Impuls für ihre weitere Forschung zu vermitteln vermag. Der Standpunkt der Wissenschaft, konsequent eingenommen, treibt also von sich aus zu einer wissenschaftlichen Weltanschauung als der Ermöglichung einer den gesellschaftlichen Interessen angemessenen wissenschaftlichen Tätigkeit.

In der Tat drängt die moderne Wissenschaft in ihrer Begründungssituation auf wissenschaftliche Weltanschauung hin. Sie drängt hin auf die Anschauung der Welt in ihrer materiellen Einheit zum Zweck der theoretischen und praktischen Aneignung der Natur als dem grundlegenden Geschehen der gesellschaftlichen Selbstverwirklichung der Menschen. Das ist die humanistische Wurzel der Wissenschaft, ohne die sie nicht zu denken ist.

Aber nicht als universales, in der Einheit von Theorie und Praxis sich gründendes Denken hat die Wissenschaft schließlich Gestalt angenommen, sondern nur als systematische Erforschung eines ganz bestimmten Wirklichkeitsbereichs. Nicht als Wissenschaft von der [64] Natur des Menschen und der ihm zugehörigen äußeren Welt, sondern als Naturwissenschaft, d. h. als Spezialwissenschaft im System des möglichen Wissens. Für diese Einschränkung lassen sich wissenschaftsimmanente Gründe anführen. Nach dem Stand der Dinge konnte vorerst nur die Physik, ausgehend von der Mechanik, zu einer Wissenschaft werden, die in der Lage war, in den Akten versuchter Naturbeherrschung sich zu bewähren. An die Stelle der Physik des Aristoteles, die nicht Gesetze erkennen, sondern nur Phänomene beschreiben konnte, trat eine durch Experiment und mathematische Methoden ausgezeichnete Naturforschung.

Das Beispiel der aristotelischen Physik zeigt schon, daß das Verfahren der modernen Naturwissenschaft nicht als ein dem Menschen natürliches Verhalten aufgefaßt werden kann, das sich überall da ergibt, wo Menschen ihrem Hang nach Wissen über die Natur nachgeben. Es mußte vielmehr eine spezifische Motivation hinzutreten, damit die Natur zum Objekt quantifizierender, zu technischer Verwertung fähiger Forschung wurde. Wollen wir nicht an eine prästabilierte Harmonie glauben, so kommen wir nicht umhin, in den neuen gesellschaftlichen Interessen des zur kapitalistischen Produktionsweise übergehenden Bürgertums die Motivation für die neue Art der Erforschung der Natur anzunehmen. Damit ist aber schon zugegeben, daß die Naturwissenschaftler eben nicht bloß aus reinem Erkenntnistrieb sich um die Wahrheit über die Natur bemühten, sondern daß sie sich auch von sogenannten außerwissenschaftlichen Interessen in ihrer Arbeit bestimmen ließen.

Es besteht offenbar ein Konstitutionszusammenhang zwischen aufkommender bürgerlicher Gesellschaft und neuzeitlicher Wissenschaft, der uns das Recht gibt, die Wissenschaftler, die dem Interesse der bürgerlichen Gesellschaft gemäß arbeiten, als bürgerliche Wissenschaftler zu bezeichnen. Da die Wissenschaft, die sie begründeten, aber wirkliche objektive Erkenntnis zu Tage förderte, gehören ihre Resultate auch allen Vernunftwesen an. Es hat also keinen Sinn, diese durch bürgerliches Interesse motivierte Wissenschaft zu einer bloß bürgerlichen Wissenschaft herabzusetzen, und es läßt sich so auch nicht von einer bürgerlichen Naturwissenschaft sprechen.[14]

[14] Es sei denn in dem Sinne, in dem G. Hang feststellt: „Es gibt eine bürgerliche Naturwissenschaft und eine bürgerliche Physik, die sich eben aus den objektiven Wahrheiten zusammensetzt, die unter der Herrschaft des Bür-[65]gertums erkannt und geistig verarbeitet werden konnten“. Das aber heißt gerade: „Es gibt keine nur für den Kapitalismus oder nur für den Feudalismus gültige naturwissenschaftliche und physikalische Wahrheiten“ (G. Hang, Weltanschauung und Physik, in: Ausgewählte philosophische Schriften 1934 bis 1959, Leipzig 1973, S. 80).

Man kann nicht durchgehend nachweisen, daß die wissenschaftstreibenden Bürger bewußt die Interessen ihrer Gesellschaft aufgenommen hätten. Dies war auch gar nicht erforderlich. Sie banden [65] vielmehr umgekehrt ihre Arbeit gerade dadurch an den Geist des Bürgertums, daß sie ihre Wissenschaft ausschließlich um der Erkenntnis willen betreiben wollten und der Gesellschaft nur die Freiheit zu dieser aus sich heraus weitertreibenden Wissenschaft abverlangten. Ihnen mußte von daher an einer Gesellschaft gelegen sein, die den wissenschaftsinteressierten Individuen diese Freiheit verbürgte. Die neuen, ihrer selbst bewußten Wissenschaftler waren gerade zu der Zeit, da die einst allmächtige feudale Ideologie die Freiheit der Wissenschaft noch bedrohte, an der Beförderung der bürgerlichen Gesellschaft elementar interessiert. Daraus ergab sich, daß der Forschungswille auf den Erwerb eben jener Erkenntnisse sich richtete, deren die bürgerliche Gesellschaft zu ihrem Bestand bedurfte. So machte sich das gesellschaftliche Interesse in den Wissenschaftlern selbst als reiner Forschungstrieb geltend.

Sollte man demnach nicht sagen dürfen: Wenn auch die gesellschaftliche Interessenbestimmtheit der neuzeitlichen Wissenschaft zugegeben werden muß, so ist es doch das Besondere der bürgerlichen Gesellschaft, daß sie die Wissenschaft wirklich sein lassen will, was sie ist und in dem Maße, wie sie sich selbst treu bleibt, dem Fortschritt der Wissenschaft auch Raum gibt? In der Naturwissenschaft selbst traten jedoch Hemmnisse auf, die jedenfalls auch in permanenten bürgerlichen Interessen gründen.

Im 19. Jahrhundert gelangte die Naturwissenschaft, ausgehend von Newton, zur vollen Ausbildung eines mechanistischen Weltbildes. Die ungeheure Vielfalt der Natur sollte auf eine unübersehbare Ansammlung von autonomen Atomen zurückgeführt werden, die sich lediglich nach Gesetzen der Mechanik aufeinander zu oder voneinander weg bewegen. Diese Auffassung, sosehr sie anfangs die Wissenschaft befördert hatte, war inzwischen dem Fortschritt der Wissenschaft hinderlich geworden. Dennoch hielten die Naturwissenschaftler auffallend lange daran fest. Positivistische Wissenschaftstheoretiker führen dieses erstaunlich dogmatische Verhalten auf die konservative Natur des Menschen zurück. Ein merkwürdiger Zufall will es jedoch, daß im 19. Jahrhundert die Bürgerklasse gegen die immer stärker werdende Bedrohung ihrer Existenz mit der Ideologie des Liberalismus ein Gesellschaftsbild propagierte, das [66] die bürgerliche Gesellschaft gerade so charakterisierte, wie den Naturwissenschaftlern die Natur erschien: als Ansammlung einer Vielzahl von an sich autonomen Individuen, die jedoch dem Mechanismus des freien Marktes unterliegen. Wollen wir nicht wiederum an eine prästabilierte Harmonie glauben, so müssen wir annehmen, daß die Naturwissenschaftler in ihrer Forschung auch von dem Interesse bestimmt waren, die ganze Welt so erscheinen zu lassen, wie die Bürgerklasse die Gesellschaft haben wollte. Wissenschaft aus bürgerlichem Interesse betreiben bedeutet nunmehr: das wissenschaftliche Denken im vorhinein und richtungweisend mit Vorstellungen zu belasten, die möglichen Erkenntnissen entgegenstehen. Der Gang der Wissenschaft ist jedoch hierdurch auf Dauer nicht aufzuhalten.

Wegen solcher Behinderungen der Naturwissenschaft das Epitheton „bürgerlich“ beizulegen, sind wir wohl nicht befugt. Von einer bürgerlichen Wissenschaft läßt sich nur sprechen, wo das bürgerliche Klasseninteresse die davon bestimmte Wissenschaft insgesamt derart tangiert, daß sich daraus ein als verfälscht erweisbares Bild der Realität ergibt.[15] Auf den ersten Blick scheint um die Jahrhundertwende gerade das Gegenteil eingetreten zu sein. Die moderne Physik hat das mechanistische Weltbild durchbrochen. Ihre Erkenntnisse haben, in Technik umgesetzt, die Entwicklung der Gesellschaft ungemein beschleunigen helfen. Die bürgerliche Gesellschaft wurde mit dieser Entwicklung jedoch auch an ihr Ende herangetrieben. Und es

[15] Vgl. die näheren Ausführungen in F. Tomberg, Was heißt bürgerliche Wissenschaft?, in: Das Argument (66), Jg. 13 (1971), S. 461-475; ders., Bürgerliche Wissenschaft. Begriff, Geschichte, Kritik, Frankfurt a. M. 1973.

ist dieser gegenwärtige Endzustand der bürgerlichen Gesellschaft, der den Schein gesellschaftlicher Unbefangenheit der Naturwissenschaft endgültig zerstört.

Wie stellen sich also die gesellschaftlichen Verhältnisse dar, die für die Bestimmung der Wissenschaft gegenwärtig maßgebend sind? Fast ließe sich von einem Paradox sprechen. Immer noch ist die westliche Gesellschaft bürgerlich verfaßt, aber sie ist kaum noch eine Gesellschaft von Bürgern. Von Bürgern in dem Sinne, wie der Liberalismus dieses Wort verstanden wissen wollte. Die Zahl der freien, selbstwirtschaftenden Individuen fällt kaum noch ins Gewicht. Die Mehrzahl der Bürger ist der Arbeiterklasse darin gleich geworden, daß sie in Lohnabhängigkeit geriet. Als eine Ansammlung autonomer, einander ungefähr gleicher Existenzen kann die bürgerliche Gesellschaft nicht mehr aufgefaßt werden. Als bürger-[67]lich in diesem Sinn können nur die wenigen, das ganze wirtschaftliche Leben beherrschenden Giganten der Produktion und Distribution bezeichnet werden. Zwar sucht der Staat nach wie vor die bürgerliche Verfaßtheit der Gesellschaft zu bewahren, aber es ist gerade diese Verfaßtheit, die den großen Konzernen immensen Einfluß auf diesen Staat einräumt.

Die Interessen der großen Konzerne sind Privatinteressen. Die Konzerne sind natürlich primär an der Erhaltung ihrer eigenen Existenz interessiert, die Existenz der Gesellschaft geht sie an sich nichts an. Kapitalunternehmen arbeiten für ihre Erhaltung, indem sie möglichst expandieren. Sie haben durch ihre Stärke die Möglichkeit, ihre Ziele auch mit Pressionen gegen andere durchzusetzen. Dieser Möglichkeit wird nur zu leicht nachgegeben, wenn Existenzfragen großen Ausmaßes im Spiel sind. Der Kampf um ökonomische Macht hat schon in der Vergangenheit derartige Dimensionen angenommen, daß das Mittel des Krieges nicht obsolet erschien. Inzwischen ist erwiesen, daß der Erste Weltkrieg durch ökonomisch begründeten Imperialismus motiviert war. Die bürgerliche Geschichtswissenschaft hat rund 50 Jahre gebraucht, um sich mit diesem Gedanken zu befreunden. Vielleicht werden wiederum 50 Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg vergehen müssen, bis auch der Funktionszusammenhang zwischen Kapitalstruktur und Faschismus von dieser Geschichtswissenschaft begriffen worden ist.

Diese Folge von strukturell gleichmotivierten Kriegen macht die zerstörerische Dynamik deutlich, der die zum Monopolkapitalismus vorangetriebene bürgerliche Gesellschaft unterliegt. Sie kann den Blick freimachen für die gesellschaftliche Notwendigkeit einer Unterordnung der ökonomisch mächtigen Privatinteressen unter das Gemeininteresse – und dies im Weltmaßstab. Worauf die Wissenschaft in ihrem neuzeitlichen Aufbruch schon hinzutreiben schien, das wird heute zum gesellschaftlichen Erfordernis: die Beherrschung von Natur und Gesellschaft in ihrer Einheit zum Zwecke menschlich entfalteter Wirklichkeit. Das gesellschaftliche Interesse, das als Bürgerinteresse die Naturwissenschaft hervortrieb, drängt heute als das Interesse der großen Mehrheit der lohnabhängig Arbeitenden wie auf eine nicht mehr bürgerliche, sondern sozialistische Gesellschaft, so auf eine nicht mehr bürgerlich beschränkte, sondern universale Wissenschaft. Aus der Arbeit der einzelnen Wissenschaften selbst macht sich diese Notwendigkeit universaler Wissenschaft geltend. Die Differenzierung der Wissenschaft, bemerkt der sowjetische Wissenschaftssoziologe Wolkow, die von der Antike an gleichbedeutend mit Desintegration gewesen sei, werde heute einer [68] der Hauptwege der Integration.[16] Die Spezialisierung sei heute schon nicht mehr die Spezialisierung der klassischen Wissenschaften, sondern setze die *universelle* Nutzung des Wissens zur Lösung eines *speziellen* Problems voraus. Die Tendenz gehe weiter auf gegenseitige Durchdringung der Forschungsmethoden[17], ja, auf die Einheit von quantitativen und qualitativen Denkmethoden

[16] G. N. Wolkow, Soziologie der Wissenschaft, Berlin 1970, S. 286.
[17] Ebenda, S. 289.

und damit auf die Verschmelzung von Mathematik und Philosophie[18], die Platon schon im Auge gehabt habe.[19] Wörtlich bemerkt Wolkow: „Die zwischen den Wissenschaften bestehenden Grenzen, die bereits heute schon sehr weitgehend überwunden sind, werden ganz verschwinden. Das aus einzelnen Bruchstücken bestehende Mosaik wird sich zu einem einheitlichen Bild von der Natur zusammenfügen. Die neuen großen Entdeckungen, die die Welt heute mit Ungeduld erwartet, werden aller Wahrscheinlichkeit nach schon nicht mehr im engen Rahmen einer einzelnen Disziplin gemacht werden, sondern durch die Vereinigung einer ganzen Reihe von Wissensgebieten, darunter auch an den Berührungspunkten zwischen Natur- und Gesellschaftswissenschaften“[20]. Ins Zentrum der Wissenschaft, meint Wolkow, werde das Problem des Menschen rücken. Es bilde jene Grundlage, auf der allein die Vereinigung von Natur- und Gesellschaftswissenschaft möglich sei.[21] Wolkow verweist auf Marx, der die Naturwissenschaft als eine Wissenschaft zur Vermenschlichung der Natur und die Gesellschaftswissenschaft als eine Wissenschaft zur Einstimmung des Menschen in die Natur aufgefaßt hat.

Der Mensch im Zusammenhang mit der ihn umgreifenden Natur, die Natur als im Menschen kumulierender Prozeß objektiver Realität, in dieser polaren Einheit stellt sich die Welt heute der wissenden Betrachtung dar. Diese Betrachtung, soll sie praktisch wirksam werden, setzt allerdings eine Gesellschaft voraus, der es in all ihren Einzelakten letztlich um die Natur des Menschen geht, wie sie sich im Prozeß der menschlichen Geschichte als ein Vermögen ausgebildet hat. Aus dieser philosophischen Intention, aus diesem durchschauenden Blick auf das Ganze, hat sich die Forschungsrichtung der einzelnen Wissenschaften zu bestimmen, wie umgekehrt es vom Leistungsvermögen der einzelnen Wissenschaften abhängt, welche Wege sie der umfassenden gesellschaftlichen Praxis auftut.

[69] Diese Bindung an die Praxis bedeutet keine Einschränkung der Freiheit der Wissenschaft. Im Gegenteil! Die Freiheit der Wissenschaft bewahrt sich nicht durch Ausgrenzung der gesellschaftlichen Interessen, das hat sie nie vermocht, sondern durch bewußte und tätige Identifikation mit dem humanistischen Movens progressiver Politik. Vermöge dieser Identifikation darf der Wissenschaftler seinem Forschungstrieb ebenso nachgeben wie seine Vorgänger aus den bürgerlichen Anfängen der Wissenschaft. Ergab sich damals die Vereinigung des progressiven Gesellschaftsinteresses mit der Methode wissenschaftlicher Wahrheitsfindung gewissermaßen von selbst, so ist heute ein bewußtes Hinausgehen über die Fachgrenzen zur Gesamtanschauung der Dinge notwendig. Philosophie wird so zu einem ausdrücklichen Moment aller wissenschaftlichen Arbeit. Sie hört auf, Reflexion jenseits der empirischen Wissenschaften zu sein, sie bindet vielmehr die wissenschaftliche Arbeit und die gesellschaftliche Praxis zusammen, sie konstituiert so wissenschaftliche Weltanschauung. Die wissenschaftliche Weltanschauung umgreift sowohl Philosophie wie Wissenschaft. In dem Maße, in dem sie sich realisieren kann, betätigen sich die Einzelwissenschaften als Glieder dieser universalen Wissenschaft. Als Glieder sind sie nicht mehr autonom, sondern vom übergreifenden Ganzen bestimmt, wie sie dieses selbst aus relativer Eigenständigkeit heraus bestimmen. Träger dieser wissenschaftlichen Weltanschauung können in einer vom Kapitalinteresse bestimmten Gesellschaft natürlich nur jene gesellschaftlichen Kräfte sein, denen an einer humanen, auf die universale Wirklichkeit gerichteten Gesellschaftsverfassung und daher auch an einer universalen Wissenschaft gelegen ist. Nach marxistischer Auffassung ist es primär die Arbeiterklasse, die aufgrund ihrer sozialen Stellung in der bürgerlichen Gesellschaft ein elementares objektives Interesse an der Überwindung der kapitalistischen Inhumanität hat. Von

[18] Ebenda, S. 293.
[19] Ebenda, S. 289.
[20] Ebenda, S. 296.
[21] Ebenda, S. 302

daher versteht es sich, daß der Marxismus die wissenschaftliche Weltanschauung als den angemessenen Ausdruck des proletarischen Klassenbewußtseins ansieht.

Die wissenschaftliche Weltanschauung als universale Wissenschaft unterliegt nicht genauso den Kriterien jener Wissenschaft, die bisher als die Wissenschaft kat exochén galt: der exakten Naturwissenschaft mit ihrem empirisch streng nachprüfbaren Verfahren. Wo sie sich in einer sozialistischen Gesellschaft voll auswirken kann, da bestimmt sich die Arbeit der Wissenschaft nicht mehr primär von den Methoden her, nicht mehr gilt als erforschenswert, was sich am besten, am sichersten erforschen läßt, sondern die Wege der Wissenschaft werden in die Richtung gebahnt, in der sie wegweisend für [70] humane Praxis sein können. Der schwer gangbare, nur wenig aufzuheilende, aber nach vorn verlaufende Pfad hat da unter Umständen vor einem gut abgesicherten Nebenweg den Vorrang. Im Bewußtsein der Begrenztheit allen aktualen Wissens kann eine Vielfalt von Verfahren der Welterkundung gefunden werden. Eben weil die gesellschaftliche Praxis selbst die universale Wirklichkeit des Menschen intendiert, kann auch die wissenschaftliche Wahrheitsfindung sich universal entfalten.

Die *volle* Verwirklichung einer so verstandenen universalen Wissenschaft ist auch in den sozialistischen Ländern noch Programm. In den kapitalistischen Ländern wissen allzuviele Wissenschaftler, gerade Naturwissenschaftler noch nicht einmal von solch einem Programm, geschweige denn, daß sie nach Wegen suchen, es auszuführen. Sie betreiben nach wie vor die Arbeit ihres speziellen Faches, als sei es ein autonomes, höchstens durch Grenzüberschreitungen belangtes Gebiet. Sie bestehen nach wie vor auf der Freiheit der Wissenschaft und meinen damit die Möglichkeit, ungestört von gesellschaftlichen Problemen weiter fachhubern zu dürfen. Das System dieser Wissenschaft dürfen wir mit Recht heute als bürgerliche Wissenschaft beschreiben, denn es bringt, bei einer Unzahl glänzender Erkenntnisse im einzelnen, im ganzen doch ein unangemessenes Bild von der Welt hervor. Naturwissenschaft, innerhalb dieses Systems betrieben, hat auch teil an der bürgerlichen Wissenschaft. Naturwissenschaftler, die meinen, schon genug getan zu haben, wenn sie nur ihre Wissenschaft mit aller Akkuratesse betreiben, müssen sich gesagt sein lassen, was Brecht in seinen Aufzeichnungen zum „Leben des Galilei“ notiert. „Die Bourgeoisie“, heißt es dort, „isoliert im Bewußtsein des Wissenschaftlers die Wissenschaft, stellt sie als autarke Insel hin, um sie praktisch mit *ihrer* Politik, *ihrer* Wissenschaft, *ihrer* Ideologie verflechten zu können. Das Ziel des Forschers ist ‚reine‘ Forschung, das Produkt der Forschung ist weniger rein. Die Formel $E = mc^2$ ist ewig gedacht, an nichts gebunden. So können andere die Bindungen vornehmen: die Stadt Hiroshima ist plötzlich sehr kurzlebig geworden. Die Wissenschaftler nehmen für sich in Anspruch die Unverantwortlichkeit der Maschinen.“[22] [71]

[22] B. Brecht, Aufzeichnungen zu „Leben des Galilei“, in: Materialien zu Brechts „Leben des Galilei“, Frankfurt a. M. 1970, S. 16.

ZWEITES KAPITEL
Die Dialektik der Geschichte des modernen begreifenden Denkens: Vom mechanischen Materialismus über den dialektischen Idealismus zum Marxismus*

Die moderne bürgerliche Gesellschaft hat, indem sie die gesellschaftlichen Bande des mittelalterlichen Feudalsystems sprengte, den Individuen unzweifelhaft eine Freiheit beschert, die vorher unbekannt war. Gegenwärtig liegt es vielen daran, diese Freiheit nicht zu verlieren. Sie glauben sie nicht zuletzt durch sozialistische Planwirtschaft und das Theoriengebäude des Marxismus-Leninismus bedroht, Daß diese selbe „Freiheit" die arbeitenden Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft nötigt, das einzige, das sie besitzen, ihre Arbeitskraft, an die Produktionsmittelbesitzer zu verkaufen und sich damit erneut an eine Herrschaft zu verdingen, erscheint ihnen, wenn sie es sich überhaupt bewußt machen, als unerheblich oder doch als das kleinere Übel – und so auch die anderen Erscheinungsweisen des gegenwärtigen Imperialismus, die nicht gerade nach „Freiheit" ausschauen.

Es gehört zu den Vorstellungen bürgerlicher Meinungsfreiheit, daß es einem jeden freigestellt sein müsse, sich für das eine oder für das andere Gesellschaftssystem auszusprechen, das kapitalistische oder das sozialistische – mit der Einschränkung jedoch, daß es der Sozialist in seiner politischen Praxis nicht allzuernst meine, und [72] etwa seine Tat mit seiner Meinung ohne Abstriche auch in Übereinstimmung zu bringen suche. Wer sich diese Freiheit nicht nimmt und erkennbar macht, daß er den Boden der bürgerlich-freiheitlichen Ordnung nicht zu verlassen beabsichtigt, findet manche Gelegenheit, die Scheinhaftigkeit bürgerlicher Meinungsfreiheit, ihre Bindung an Macht und Reichtum in aller Schärfe zu kritisieren und damit den Schein dieser Freiheit bei sich und bei anderen nur noch mehr zu befestigen.

Dennoch ist die Sorge weitverbreitet, es könne der Spielraum für individuelle Selbstbestimmung sich immer mehr einengen. Daß die Entwicklung der materiellen Basis der modernen Gesellschaft selbst eine immer dichter werdende Verknüpfung der gesellschaftlichen Abhängigkeiten bewirkt, in die alle eingebunden sind, ist offensichtlich und kann auch keinem noch so freiheitsversessenen Individualisten verborgen bleiben.

Die Zeichen für die Freiheit, so verstanden, stehen schlecht. Die „Bedrohung" scheint nun doch nicht von den Kommunisten her zu rühren, sondern sie resultiert aus den Bedingungen einer modernen industriellen Gesellschaft und erscheint daher, wo Träume von einem vorindustriellen Arkadien den Blick für die Realität nicht verstellen, als unausweichlich. „Die immanente Logik der gesellschaftlichen Entwicklung", vermerkt Max Horkheimer in seinen späten Notizen, „weist auf den Endzustand eines total technisierten Lebens hin"[1]. Es sei leicht möglich, daß mit der Freiheit der Bürger nicht auch das Ende in der menschlichen Entwicklung erreicht worden sei, sondern daß sich die Unverlierbarkeit des Einzelnen lediglich als ein „vorübergehendes Mittel in der Anpassung der Tierrasse Mensch an die Bedingungen ihrer Existenz"[2] erweisen und sich also in der Menschheit wieder verlieren[3] werde.

---

* Den ersten drei Abschnitten dieses Kapitels liegen früher erschienene Aufsätze zugrunde: Der dialektisch-historische Materialismus in philosophiehistorischer Begründung, in: Arnaszus u. a., Materialismus – Wissenschaft und Weltanschauung im Fortschritt, Köln 1978; Versuch einer Herleitung der theoretischen Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus aus der Einheit und dem Antagonismus von Wissenschaft und Ideologie in der bürgerlichen Gesellschaft, in: M. Hahn/H. J. Sandkühler (Hrsg.), Bürgerliche Gesellschaft und theoretische Revolution (2. Bremer Symposion), Köln 1978; Rousseaus Streit mit den Enzyklopädisten. Über einen Knotenpunkt in der Geschichte des gesellschaftlichen Bewußtseins, in: Actio formans, Festschrift Heistermann, Berlin (West) 1978. – Der fünfte Abschnitt ist aus einem Forschungsprojekt zu Marx' „Grundrissen" an der Sektion Marxistisch-leninistische Philosophie der Universität Jena hervorgegangen.

[1] M. Horkheimer, Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung, Frankfurt a. M. 1974, S. 215.

[2] Ebenda, S. 153.

[3] Ebenda, S. 111.

Das Reich der Freiheit, einmal erreicht, werde sich damit als sein Gegenteil erweisen, als die „Automatisierung der Gesellschaft wie des menschlichen Verhaltens“[4].

Andererseits hält Horkheimer an der „Forderung, das soziale Ganze besser einzurichten“ fest, der sich jedoch nur genügen lasse, „wenn (sich) das Bewußtsein mit der schwindenden Freiheit des Einzelnen, mag sie früher noch so sehr aufs Bürgertum beschränkt [73] gewesen sein, nicht abzufinden vermag“.[5] Davon, ob in der „verwalteten Welt“ das „Ich im Kollektiv aufgehoben und bewahrt wird oder bloß vergessen“, hänge der Sinn des ganzen Prozesses ab.[6] Die freiheitlichen Züge der bürgerlichen Ordnung dürften nicht verschwinden, sondern müßten im Gegenteil „auf alle Einzelnen übergehen“[7].

Wie dies zu denken sei, hat schon vor zwei Jahrhunderten Rousseau in seinem *Gesellschaftsvertrag* dargetan: Wollen alle frei sein, so dürfen sie sich nicht gegeneinander isolieren, sondern müssen ihre gemeinsamen Angelegenheiten auch nach einem gemeinsamen Willen und also in bewußt hergestellter gesellschaftlicher Bindung aneinander zu regeln suchen. Dazu bedarf es einer Einigung auf eine Anschauung der Welt, gemäß derer allein das geforderte einheitliche Handeln überhaupt möglich ist.

Spätbürgerliche Kritik hat Rousseau des Totalitarismus geziehen. Sie setzt wie selbstverständlich voraus, daß die Autonomie des einzelnen Subjekts, deren Verlust nicht nur Horkheimer beklagt, jemals bestanden habe. Karl Marx hat demgegenüber im *Kapital* dargetan, daß die auf dem Privateigentum beruhende Freiheit irr der bürgerlichen Gesellschaft, so vollkommen man sie sich auch verwirklicht denken mag, immer nur die Erscheinungsweise ihres Gegenteils zu sein vermag: einer allseitigen gesellschaftlichen Abhängigkeit.

Im selben Brief an Kugelmann, in dem er sich auch über das begreifende Denken äußert, weist Marx darauf hin, daß ausnahmslos jede Gesellschaft der Notwendigkeit der „proportionelle(n) Verteilung der Arbeit“[8] unterliegt, die damit einen Kooperationszusammenhang schafft, in den alle eingefügt sind, ob sie dies wissen und wollen oder nicht. Die Tatsache, daß der „gesellschaftliche Zusammenhang der Arbeit“ sich als „Privataustausch der individuellen Arbeitsprodukte geltend macht“[9], ruft allerdings die Illusion hervor, es könne ein jeder als Privatmann nach seinem Vermögen tun und lassen, was ihm behebe, und es sei auch genauso beliebig, welche Anschauung er sich von der Welt bilde.

So wie aber in den einzelnen zufälligen Tauschakten sich doch, wenngleich hinter dem Rükken der Beteiligten, das Wertgesetz durchsetzt, so bildet sich auch gewissermaßen in den Hinterköpfen [74] aller zufälligen Individuen aufgrund ihres tatsächlichen Zusammenwirkens eine Gemeinsamkeit ihres Denkens und Anschauens heraus, ohne die sie als der gesellschaftliche Gesamtarbeiter, der sie sind und sein müssen, sich gar nicht betätigen könnten. Dieser gesellschaftliche Zusammenhang der geistigen Tätigkeiten der Individuen, dieses Faktum einer alle verbindenden Weltanschauung wird wieder durch die Vielfalt privater Denkakte verdeckt, die sogar, ins philosophisch Grundsätzliche erhoben, in ausdrücklichen Gegensatz zueinander treten können und daher einander offensichtlich auszuschließen scheinen.

Nirgendwo wird dies wohl deutlicher als in dem Kampf, den Idealismus und Materialismus in der Frühzeit der bürgerlichen Gesellschaft miteinander führen. Läßt sich nachweisen, daß beide gleichwohl nur Momente ein- und derselben bürgerlichen Weltanschauung bilden, aus

[4] M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt a. M. 1967, S. 9.
[5] Ebenda, S. 337.
[6] Ebenda, S. 352.
[7] M. Horkheimer, Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung, a. a. O., S. 210.
[8] K. Marx, Brief an L. Kugelmann vom 11. Juli 1868, in: MEW, Bd. 32, Berlin 1965, S. 552.
[9] Ebenda.

der heraus das Bürgertum nur hat seine eigene Gesellschaft hervorbringen und sich erhalten können, dann wird auch in der Gegenwart die Entgegensetzung von Freiheit des Denkens und weltanschaulicher Gebundenheit obsolet, die Frage kann dann nur noch sein, wie eine Anschauung beschaffen sein müßte, auf die sich Menschen bei der Herstellung einer gesellschaftlichen Organisation einigen dürften, die nicht als „verwaltete Welt" alle Freiheit des einzelnen unterdrückt, sondern als „Assoziation freier Individuen" (Marx) sie erst in der vernünftigen Gestaltung der Welt realisiert.

Das begreifende Denken, bemerkte Marx in dem zitierten Brief an Kugelmann, wächst aus den gesellschaftlichen Verhältnissen heraus. Gibt es nun wirklich die immanente Logik der gesellschaftlichen Entwicklung, von der Horkheimer spricht, so muß ihr auch eine Logik der Entwicklung des begreifenden Denkens entsprechen. Wir brauchen daher nicht erst in unendlichen Debatten jene in den Wirrnissen unserer Zeit dringend benötigte Theorie uns von Grund auf zu erarbeiten, die dem gemeinsamen Handeln aus humanistischer Zwecksetzung voranzuleuchten vermöchte, sondern wir dürfen gewiß sein, uns auf einem guten theoretischen Wege zu befinden, wenn wir uns mit unserem Denken in die geschichtliche Logik des begreifenden Denkens stellen.

Es ist die Hauptabsicht der Beiträge dieses zweiten Kapitels, eine kleine, aber entscheidende Wegstrecke der Geschichte des begreifenden Denkens zu beleuchten. Mechanischer Materialismus und dialektischer Idealismus sollen nicht nur als die Antipoden innerhalb einer inneren Einheit herausgestellt werden, sondern es soll der dialektische Idealismus als logische Konsequenz des mechanischen Materialismus dargetan, sodann aber der Marxismus als die [75] nächste notwendige Stufe begründet werden, der so, wie er in dialektischer Negation aus seinen Vorgängern resultiert, kein abgeschlossenes System darstellt, sondern selbst wieder als Weiterentwicklung seiner selbst besteht, so daß seine Relevanz für die gegenwärtige gesellschaftliche Praxis nur in Anknüpfung an seine letzte bedeutende Etappe, die Leninsche also und daran anschließend den gegenwärtigen Erkenntnis- und Problemstand diskutiert werden kann. Die Vorgeschichte des Marxismus stellt also ein notwendiges Moment der marxistischen Argumentation in der gegenwärtigen ideologischen Auseinandersetzung dar.

Dies sucht der *erste Beitrag* klarzulegen, jedoch gemäß der Anlage des ganzen Buches, in Beschränkung auf die Philosophie des Marxismus, den dialektischen und historischen Materialismus. Zugleich holt er die logische Entwicklung vom mechanischen Materialismus zum dialektischen Idealismus in die Argumentation mit ein und stellt damit, was Untersuchungsgegenstand des ganzen Kapitels ist, in vorgreifendem Umriß vor. Beachtet werden muß jedoch, daß die klassische bürgerliche Philosophie nur eine der drei wichtigsten Quellen des Marxismus ist, die nicht aus dem Zusammenhang mit den anderen herausgelöst werden darf. Daher weitet der *zweite Beitrag* den Blick auf die gesamte Quellenlage, womit deutlich wird, daß nicht nur die Philosophie, sondern auch die politische Ökonomie und das politisch-konzeptionelle Denken, insofern sie sich als Wissenschaft verstehen, auch an die Wissenschaft, so wie sie sich in der bürgerlichen Gesellschaft begründet hat, anknüpfen, also von der modernen Naturwissenschaft ausgehend sich die Besonderheit einer wissenschaftlichen Behandlung der Gesellschaft zu erarbeiten suchen.

Des weiteren ergibt sich damit, daß dieser gesamte Komplex wissenschaftlicher Welterfassung nicht außerhalb gesellschaftlich-politischer Zielstellungen angesiedelt sein kann, daß das begreifende Denken sich vielmehr innerhalb der Ideologie entwickelt. Damit steht die im ersten Kapitel grundsätzlich kategorial erörterte Frage der Vereinbarkeit von gegenständlicher und gesellschaftlicher Determination wieder an, sie soll hier aber durch Reflexion auf den tatsächlich abgelaufenen historischen Prozeß konkreter gefaßt werden.

Mit dem *dritten Beitrag* geht die Untersuchung, im Gegensatz zu der umfassenden Betrachtungsweise des vorhergehenden, so konkret-empirisch wie möglich den Punkt an, an dem der

für die gesamte Entwicklung entscheidende Umschlag von mechanischem Materialismus in dialektischen Idealismus augenfällig wahrgenommen und seine Logik sozusagen in Aktion vorgeführt und in allen in ihr wir-[76]kenden theoretischen wie praktischen Determinationen bloßgelegt werden kann.

Es ist Rousseau, der sich genötigt sieht, diesen Übergang in seinem Denken zu vollziehen, und zwar deshalb, weil er am politischen Programm des aufsteigenden Bürgertums in aller Konsequenz festzuhalten sucht. Hier stehen sich nicht nur zwei Lager feindlich gegenüber, das materialistische in Frankreich und das idealistische in Deutschland, sondern der Streit zwischen beiden findet in einem jeden revolutionär gesinnten Bürgerherzen statt. Dies hätte ebenso bei Fichte, etwa anhand seiner Schrift *Die Bestimmung des Menschen* nachgewiesen werden können.[10]

Zwar ist richtig, was oft bemerkt wurde, daß die Deutschen die praktisch-politische Revolution der Franzosen durch eine theoretische Revolution kompensierten, doch suchten sie damit ein Problem zu lösen, das sich den Franzosen in ihrer Revolution selbst auch stellte. Gerade die Einbeziehung der menschlichen Wirklichkeit in den Bereich wissenschaftlich erkennbarer Realität, die mit dem Impetus rationaler Gestaltung der Gesellschaft die Revolution subjektiv erst möglich machte, warf andererseits aber die Frage auf, ob der Mensch, wenn auch er den Gesetzen der materiellen Realität unterliegt, überhaupt in der Lage ist, seine Lebenswirklichkeit zu bestimmen. Die geschichtliche Entwicklung des begreifenden Denkens kann in diesem Sinne überhaupt als Prozeß der theoretischen Auflösung des Widerspruchs zwischen Freiheit und Notwendigkeit aufgefaßt werden. Er konnte, wo es um die Herstellung und Erhaltung der bürgerlichen Gesellschaft ging, noch ins rein geistige verlagert und damit idealistisch gefaßt werden. Für den Sozialismus, der ausdrücklich auf einer wissenschaftlich begründbaren politischen Praxis besteht, wird die Möglichkeit einer im Vollzug gesellschaftlicher Notwendigkeit sich verwirklichenden Freiheit des Handelns jedoch zu einer Frage seiner Existenz. Der Marxismus stellt nicht zuletzt mit der grundsätzlichen Lösung dieses bürgerlich nicht hinreichend zu bewältigenden Problems einen entscheidenden Fortschritt in der Entwicklung des begreifenden Denkens dar.

Dies sucht der *vierte Beitrag* logisch-historisch deduzierend vorzuführen, indem er die logische Folge der Philosophieentwicklung noch einmal aufgreift, sie nunmehr aber als theoretische Erarbeitung einer politischen Praxis erscheinen läßt. Unter diesem Gesichtspunkt [77] stellt sich die Geschichte des begreifenden Denkens insgesamt als Problemlösungsgang des Materialismus dar, der zu seiner weiteren Entwicklung notwendig der Dialektik bedarf und so sich als materialistische Dialektik, als Marxismus zu konstituieren vermag.

Der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit in der gesellschaftlichen Praxis ist bis heute die Crux bürgerlichen Denkens geblieben, das sich gegen die Marxsche Lösung aufs heftigste sträubt. Marx und dem Marxismus wird ein Geschichtsdeterminismus vorgeworfen, der den Individuen keinen Spielraum mehr lasse. Der *fünfte Beitrag* dieses Kapitels bemüht sich, alle möglichen Argumente gegen die materialistische Geschichtsauffassung aufzugreifen, ihre Unzulänglichkeit herauszustellen und über die originale Marxsche Argumentation hinaus auf die Sichtweise der gegenwärtigen Wissenschaft hinzuweisen, aus der heraus der marxistische Gedankengang erst recht plausibel wird, wie wenig dies den beteiligten bürgerlichen Wissenschaftlern oft auch bewußt sein mag. [78]

[10] Vgl. M. Buhr, Geschichte und Gesellschaft als Ort der Bewährung des Menschen: J. G. Fichte, in: M. Bohr, Vernunft – Mensch – Geschichte, Berlin 1977, S. 113 ff.

2.1. Der dialektisch-historische Materialismus in philosophiehistorischer Begründung: Umrisse einer Argumentation für die gegenwärtige ideologische Auseinandersetzung

Am Anfang der Geschichte der modernen Wissenschaft steht die fundamentale Fragestellung, die auch am Anfang der logischen Konstruktion der Wissenschaft ihren Platz hat: Was kann Erkenntnis überhaupt leisten, so ist zu fragen, darf sie im Gegenstand sinnlicher Erfahrung einer objektiven, unabhängig von ihrer Vorgestelltheit existierenden Realität versichert sein, die durch den menschlichen Geist fortschreitend erkennbar ist?

An sich sind auf diese Frage zwei grundsätzliche Antworten möglich: die materialistische und die idealistische. In der historischen Situation der wissenschaftlichen Revolution konnte die Antwort jedoch nur nach einer Seite ausfallen: nach der materialistischen. Und zwar deshalb, weil die moderne Wissenschaft keine Konstruktion voraussetzungslos arbeitender Gelehrter war, sondern weil sie nur auf eine Art sich durchsetzen konnte, die in der Lage war, die bisher herrschende Form des gesellschaftlichen Bewußtseins zu sprengen. Das wissenschaftliche Weltbild trat daher – um es mit Hegel auszudrücken – als „bestimmte Negation" des feudalen Weltbildes in Erscheinung und konnte sich aus der Situation heraus auch gar nicht anders konstituieren. Der Standpunkt der empirischen Wissenschaft und der Standpunkt des philosophischen Materialismus fielen vermöge dieser Gegnerschaft faktisch in eins zusammen.

Der Kampf beider Weltbilder um die ideologische Vorherrschaft war kein punktueller Akt, sondern währte jene Jahrhunderte hindurch, in denen die wissenschaftliche Revolution stattfand – von Kopernikus zu Anfang des 16. Jahrhunderts bis zu Newton und bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Dies ist auch die Zeit, in der sich der spontane Materialismus der aufkommenden Naturwissenschaft bewußt als materialistische Philosophie artikuliert, die in der Wissenschaft der Zeit gründete, aber über deren empirische Befunde zu Aussagen über das Ganze der Welt hinausging. Dies war aus Gründen der bestimmten Negation unerläßlich. Da die mittelalterliche Theologie die sinnliche Welt als eine von Gott als dem unbe-[79]wegten Beweger her geordnete und vermöge dieser Ordnung überhaupt erst erkennbare dargestellt hatte, mußte die diesseitige Wissenschaft demgegenüber eine aus der Materialität der Welt selbst herrührende Geordnetheit behaupten, wenn sie dem feudalen Weltbild ebenbürtig entgegentreten wollte. Dies geschah mit der Behauptung der lückenlos durchgängigen kausalen Determination allen Weltgeschehens. So entsteht in England, vor allem aber im Frankreich des 18. Jahrhunderts der Materialismus als konsequente Ideologie des erstarkenden und zur politischen Macht hindrängenden Bürgertums.

Wer sich in der Phase der wissenschaftlichen Revolution vor die Grundfrage der Philosophie gestellt sah, hatte trotz der möglicherweise theoretischen Unentscheidbarkeit dieser Frage dennoch keine Wahl. Entscheidbar wurde die Frage von der gesellschaftlichen Praxis her. Wer sich auf die Seite der gesellschaftlich fortschrittlichen Klasse stellte, auf die Seite des Bürgertums also, mußte auch für den Fortschritt des Erkennens in Richtung auf eine Wissenschaft von der Natur Partei ergreifen und war damit – gewollt oder ungewollt – in der Philosophie Parteigänger des Materialismus.

Damals also, in der wissenschaftlichen Revolution, gab es für den Materialismus zwingende Gründe. Zwingend für den, der um des gesellschaftlichen Fortschritts willen auch den Fortschritt der gesellschaftlichen Erkenntnis wollen mußte. Was immer heute die Wissenschaft über den Erkenntniswert etwa des heliozentrischen Systems aussagen mag, es kann nicht geleugnet werden, daß damals der Weg der Wissenschaft nicht anders gegangen werden konnte. Es ist daher nicht so unumgänglich, wie es zunächst scheint, daß zwischen den philosophischen Grundpositionen die Wahl letztlich offen bleiben oder ins persönliche Belieben gestellt sein muß, weil es gewichtige Gründe sowohl für die eine wie für die andere Position gebe.

Vielmehr erscheint eine rationale Entscheidung durchaus möglich, sofern wir nur bereit sind, die Wissenschaft im Zusammenhang gesellschaftlicher Praxis zu sehen.

Aus heutiger Sicht fällt es leicht, der materialistischen Philosophie. die die Voraussetzungen wie Ergebnisse der wissenschaftlichen Revolution zu einem umgreifenden Weltbild verallgemeinerte, vorzuhalten, daß sie damit die Möglichkeiten der empirischen Forschung weit überzogen habe. Gerade der Versuch, einzig und allein das damals wirklich Gewußte zum Material philosophischer Konstruktion zu nehmen, begründete die Unzulänglichkeit dieses Materialismus. Denn auf sicheren Füßen stand vorerst nur die Mechanik. Anders als nach mechanistischen Prinzipien sich ein Bild von der Welt [80] im ganzen zu machen, konnte jemandem, der sich streng an die wissenschaftliche Empirie hielt, so leicht nicht einfallen. Zur Philosophie konnte sich die materialistische Essenz der Wissenschaft nur in der Form des mechanischen Materialismus erheben.

Hätten die mechanischen Materialisten des 18. Jahrhunderts wirklich, wie dies heute von einer streng wissenschaftlichen Haltung gefordert wird, ihre unbefangen proklamierten Globalaussagen auf ihre Verifizierbarkeit hin befragt, was hätte das Ergebnis sein müssen? Von der imposanten Konstruktion eines Weltmechanismus wären lediglich ein paar Vorgänge in der näheren, greifbaren Umgebung zurückgeblieben, die als exakt erforscht und jederzeit wieder nachforschbar sich erwiesen. Hätte man also, wenn man wirklich im Rahmen der Wissenschaft verbleiben wollte, sich nicht mit dem Stückwerk, das die wissenschaftliche Empirie in Gestalt der Mechanik erst zu bieten hatte, kritisch bescheiden müssen? Hätte man sich nicht eingestehen müssen, daß die mechanistisch gedachte Welt ebenso bloß Spekulation war wie der Himmel der feudalen Theologie?

Wenn wir es aber schon so genau nehmen wollen, warum dann die empirische Wissenschaft selbst aus der kritischen Selbstreflexion ausschließen? Diese Wissenschaft schöpfte und schöpft immer noch ihre Überzeugungskraft aus einem Verfahren, das es erlaubt, gewisse Abfolgen und Zusammenhänge für jeden möglichen Fall, in dem die gleichen Bedingungen gegeben sind, vorauszusagen. Damit tritt hervor, daß in der Realität Gesetzmäßigkeiten objektiv gegeben sind, denen weder ein Mensch noch ein Gott etwas anhaben kann. Demgegenüber hat jedoch der englische Zeitgenosse der französischen Materialisten, David Hume, mit guten Gründen geltend gemacht, daß kein Mensch aus der Wahrnehmung einer Folge von Ereignissen mit Sicherheit auf eine Kausalbeziehung oder auf irgendeinen anderen naturnotwendigen Zusammenhang zwischen ihnen schließen darf. Mit dieser Argumentation war der Wissenschaft das Fundament all ihrer unbezweifelbaren Gewißheiten entzogen; sie kommt, so mußte man sagen, im Grunde genausowenig wie die Philosophie über die Spekulation hinaus und kann der Religion höchstens als eine andere, rationalere Art von Glauben entgegentreten. Damit nicht genug. War die Bahn, die Hume eröffnet hatte, einmal betreten, so gab es auf ihr kein Halten mehr. Auch dem puren Dasein der Gegenstände, die die Wissenschaft erforschte, durfte ihre bewußtseinsunabhängige Realität nicht mehr gelassen werden. Reflektiert ein denkender Mensch kritisch auf sein eigenes Bewußtsein, so muß er eingestehen, daß ihm darin keine irgend-[81]wie geartete Außenwelt, sondern nur ein Chaos von Sinnesdaten gegeben ist, in das er durch seine eigenen logischen Operationen erst Ordnung hineinbringt. Selbst damit ist, wie vor allem Ernst Mach geltend machte, noch zuviel gesagt. Daß da, wo Empfindungen sind, sie auch unleugbar da sind, das ist zwar evident. Daß aber ich es bin, der diese Empfindungen hat, das könnte selbst nur eine Empfindung sein, der nichts Reales außer ihr entspricht. Wer Hume sagt, muß auch Mach sagen. Das denkende Ich, das wir zu sein meinen, ist so fragwürdig wie die objektive Realität, die wir zu erblicken glauben. Und die Gesetze, die wir aus dem Denken und dem Sein ablesen, was sind sie mehr als der bloße Niederschlag unserer eigenen Sätze?

Im Ergebnis der rücksichtslosen Selbstüberprüfung, der David Hume das menschliche Wissen unterzog, bleibt nur ein immer zweifelhaftes Meinen von unterschiedlichen Wahrscheinlichkeitsgraden. Die Wissenschaft, ihre Prinzipien auf sich selbst anwendend, hat sich ihr eigenes Nichtvorhandensein demonstriert. Dennoch plädieren auch die ärgsten Skeptiker nicht für eine Bankrotterklärung der Wissenschaft. Sie würden sich damit nur lächerlich machen. Wissenschaft ist aus der Wirklichkeit der industriellen Gesellschaft auch mit allen logischen Kniffen nicht hinwegzudenken. Sie muß als faktisch zugegeben werden. Wo aber Wissenschaft betrieben wird, wird damit eine Realität vorausgesetzt, die nicht in der Chaotik eines positivistischen Bewußtseins aufgeht. Vielmehr verfügt sie so sehr über eine eigene Konstanz, daß die Menschen es wagen konnten, Wissenschaft in Technik umzusetzen und in deren Zuverlässigkeit die Gewähr ihrer physischen Existenz zu gründen.

Alles Zergrübeln des Bewußtseins und seiner Inhalte vermag die Evidenz unserer Befähigung zu wahrhaften Erkenntnissen nicht zu zerstören, solange wir nur unser gesellschaftliches Dasein zur Kenntnis zu nehmen gewillt sind. Die Relativität unseres Wissens, seine Korrigierbarkeit und Unabgeschlossenheit, hebt den fundamentalen Unterschied zum Nichtwissen oder Nochnichtwissen nicht auf. Gründe der Praxis sind es, die uns zu einem System von Aussagen über die Wirklichkeit nötigen. Ihnen ist an sich selbst nicht anzusehen, ob sie Wahrheit enthalten oder nur Gedankendichtungen sind. Erst die Tatsache, daß die Notwendigkeiten der Praxis uns zwingen, sie zu korrigieren, ihnen den Rang des Endgültigen abzusprechen zugunsten neuer Aussagen, die unseren Lebenserfordernissen mehr gerecht werden, erst dieser Prozeß des Wachsens durch Veränderung gibt uns die Gewißheit, daß wir uns mit der Entwicklung der Wissenschaft auf dem Wege fortschreitender Erkenntnisgewin-[82]nung befinden. Die Relativität unseres Wissens, weit davon entfernt, unsere Erkenntnismöglichkeiten in Frage zu stellen, erbringt vielmehr erst ihren Beweis, der freilich nur denjenigen überzeugen kann, der die Wissenschaft als einen der Gesellschaftsentwicklung inhärenten Prozeß in den Blick bekommt.

Unsere wissenschaftliche Erkenntnis ist relativ, das bedeutet: Unser Wissen enthält immer auch Nichtwissen. Es hört damit gleichwohl nicht auf, Wissen zu sein. Und selbst Spekulationen haben ein Moment von Wahrheit an sich, wenn sie in ersten groben Umrissen das Feld abstecken, das zu begehen sich die Wissenschaft aus gesellschaftlichen Erfordernissen genötigt sieht. Der mechanische Materialismus des vorrevolutionären Frankreich war von dieser Art. Er stellte die Welt als ein lediglich den Gesetzen der mechanischen Kausalität unterliegendes System dar. An diesem Irrtum war zutreffend und für den Fortschritt der Wissenschaft von höchster Bedeutung, daß mit dem Mechanismus, in dem die Welt sich erschöpfen sollte, auch ein durchgängig in ihr herrschender Determinismus behauptet wurde, ein notwendiger und rational erfaßbarer Zusammenhang. Versuche, in gleichsam versteckte Ritzen des Weltganzen einen Indeterminismus hineinzugeheimnissen, haben in der Wissenschaft nicht Fuß fassen können. Ebensowenig haben die Spekulationen über die Grenzen des Weltalls der alten Lehre von einer zweiten, zur sogenannten irdischen wesensverschiedenen Welt wieder Eingang in das wissenschaftliche Denken verschafft. Die materielle Einheit der Welt gilt der praktizierenden Wissenschaft als ebenso wahr wie ihr Determinismus. Es sind dies Wahrheiten, denen der mechanische Materialismus Geltung verschafft hat. Wahrheiten, ursprünglich in Irrtümer eingebunden. Nur indem die Wissenschaft an dem Wahren des mechanistischen Weltbildes festhielt, vermochte sie in ihrem weiteren Gang das Irrtümliche zu überwinden. Sie hat auch heute nicht die absolute Wahrheit erreicht, aber sie hat allen Grund zu der Erwartung, in Zukunft auch die Grenzen des gegenwärtigen Wissens überschreiten zu können, und sie muß es späteren Geschlechtern überlassen, das ganze Ausmaß ihrer gegenwärtigen Begrenztheit im Rückblick auszumachen.

Die französischen Materialisten, ebenso wie ihre Vorgänger in England und anderswo, wären schlecht beraten gewesen, wenn sie ihren Versuch aufgegeben hätten, die Wissenschaft auf

letzte Aussagen hin zu überziehen. Sie hätten damit die Wissenschaft für unfähig erklärt, auf Fragen Antwort zu geben, die für die gesellschaftliche Praxis fundamental sind. Auch noch im Zeitalter der wissenschaftlichen Revolution und späterhin stellte sich in Europa die [83] feudale Religion, sei es in ihrer reformierten, sei es in ihrer restaurierten Gestalt, ausdrücklich als die einzig wahre Weltanschauung dar, deren die Menschen in allen Schritten ihres täglichen Lebens bedurften. Wer sich ihr gegenüber zum mechanischen Materialismus bekannte, anerkannte damit das Recht der Wissenschaft, über richtig und falsch in Theorie und Praxis das Urteil sprechen zu dürfen. Die mechanischen Materialisten beanspruchten seinerzeit sogar, die einzigen zu sein, die in ihrem Denken den Prinzipien und Resultaten der Wissenschaft gerecht wurden. Denn, so hätten sie mit Marx argumentieren können: „Da der Denkprozeß selbst aus den Verhältnissen herauswächst, selbst ein Naturprozeß ist, so kann das wirklich begreifende Denken immer nur dasselbe sein und nur graduell, nach der Reife der Entwicklung ... sich unterscheiden.“[11]

Marx hat den Ausdruck „begreifendes Denken“ von Hegel übernommen. Hegel, der seine eigene Philosophie in scharfem, unversöhnlichem Gegensatz zum zeitgenössischen Materialismus sah, verstand sich selbst als Protagonisten der modernen Wissenschaft. Er glaubte sogar, daß diese Wissenschaft erst in seinem philosophischen System sich vollendet habe. Zwar hatte er seinen Frieden mit der Religion gemacht, aber nur, indem er sie seiner Philosophie einverleibte, sie zu einer unvollkommenen Vorstufe des wirklichen Wissens herabsetzte. Instanz der Wahrheitsfindung war für ihn nicht mehr ein jenseitiges Wesen, sondern die Vernunft, aus der heraus die Menschen praktisch sich bestimmten und theoretisch die Wissenschaft hervorbrachten. Ist es da nicht einseitig, lediglich den mechanischen Materialismus zur wissenschaftsadäquaten Philosophie jener Zeit zu erheben, vermag nicht der Idealismus den gleichen Anspruch anzumelden? Und da für und gegen die Richtigkeit des einen wie des anderen rational vertretbare Argumente anzuführen sind, werden wir da nicht doch vom Gedanken des einzig begreifenden Denkens ablassen und uns darein schicken müssen, daß die Welt sich zu aller Zeit eben verschieden und sogar gegensätzlich interpretieren ließ und daher auch gegenwärtig keine Auffassung Grund hat, sich als die wahre zu deklarieren?

Allem Anschein zum Trotz kann sich ein solches Plädoyer für den Pluralismus wissenschaftlicher Weltanschauung auf den historischen Gegensatz von mechanischem Materialismus und dialektischem Idealismus aber gerade nicht berufen. Zwar stehen diese Philosophien einander schroff gegenüber. Die eine Position schließt die [84] andere aus, auf beide zugleich kann niemand sich berufen. Schon von ihren vorausgesetzten Erkenntnisquellen her sind sie miteinander unvereinbar: Der mechanische Materialismus beruft sich auf die Empirie, der dialektische Idealismus auf das reine Denken. So scheint hier wahrhafte, empirische Wissenschaft gegen bloße, unüberprüfbare Spekulation zu stehen. So leicht ist der dialektische Idealismus jedoch nicht abzutun. Entgegen dem ersten Anschein hat er die Prinzipien der empirischen Wissenschaft keineswegs mißachtet. Im Gegensatz zum Skeptizismus Humes und seiner Nachfolger hält vielmehr auch er an jener Voraussetzung fest, die Wissenschaft überhaupt erst möglich macht: Die Wirklichkeit verdunstet ihm nicht zu sinnlichen Bewußtseinsdaten, sie gilt ihm durchaus als objektiv gegeben, durch Gesetze bestimmt und aufgrund von Erfahrung durch die menschliche Vernunft erkennbar. Den Gang dieser empirischen Wissenschaft hat Hegel in seiner „Phänomenologie des Geistes“ kategorial nachzuzeichnen versucht.

Die moderne empirische Wissenschaft bleibt für den dialektischen Idealismus ebenso wie für den mechanischen Materialismus die Prämisse all seiner Denkoperationen. Und wenn der mechanische Materialismus sich als die philosophische Konsequenz dieser Wissenschaft versteht, so hat der dialektische Idealismus dagegen nichts einzuwenden. Die Repräsentanten

[11] K. Marx, Brief an L. Kugelmann vom 11. Juli 1868, in: MEW, Bd. 32, a. a. O., S. 552.

dieser Philosophie haben sich nicht vom Materialismus a limine abgewendet, sie haben ihn vielmehr dermaßen ernstgenommen, daß sie ihn konsequent zu Ende dachten und sich dadurch erst genötigt sahen, den Boden, auf den sie sich gestellt hatten, unter ihren eigenen Füßen wegzugraben.[12]

Der mechanische Materialismus, von der materiellen Einheit der Welt ausgehend, denkt den Menschen als Produkt der Natur und die Natur, getreu den Kategorien der seinerzeitigen Naturwissenschaft, letztlich als einen Automatismus, innerhalb dessen auch der Mensch als eine streng nach Naturgesetzen ablaufende Maschine anzusehen ist. Diese unerbittliche Notwendigkeit allen Geschehens läßt Freiheit zur Entscheidung zwischen Alternativen im Handeln der Menschen nicht zu. Nun ist Freiheit in diesem Sinne aber eine Erfahrungstatsache, von der die Wissenschaft ebensowenig absehen kann wie von der Existenz der objektiven Realität. Lehrt die Wissen-[85]schaft, daß in der uns bekannten Realität für Freiheit kein Platz ist, so bleibt uns nichts anderes, als eine zweite Realität anzunehmen, in der Freiheit als möglich gedacht werden kann. Da der mechanische Materialismus Naturnotwendigkeit und Freiheit für miteinander unvereinbar erklärt, kann von ihm aus gesehen das Reich der Freiheit – wenn es denn trotz allem bestehen soll – nur als kontradiktorischer Gegensatz zum Reich der Notwendigkeit gedacht werden, nicht als Natur, sondern als Geist, nicht als irgendeiner Naturbestimmung unterworfen, sondern als unbeschränkt, absolut.

Akzeptieren wir die empirische Wissenschaft als Voraussetzung unseres Denkens und sehen wir im mechanischen Materialismus ihre Wahrheit adäquat ausgedrückt, so sind wir, wenn wir außerdem an dem Bewußtsein der Freiheit festhalten wollen, genötigt, nicht nur den mechanischen Materialismus, von dem wir ausgegangen sind, sondern überhaupt allen Materialismus zu negieren. Die letzte Konsequenz des mechanischen Materialismus besteht in seiner totalen Negation. Der Idealismus eines Fichte oder Hegel, der von ganz anderswoher zu kommen scheint, negiert diesen Materialismus nicht von außen, sondern er hat ihn zu seiner eigenen Wurzel. Seine Negation sprengt das materialistische System von innen her auf, gemäß dessen eigener Logik.

Mechanischer Materialismus und dialektischer Idealismus, die in der Philosophiegeschichte als absolute Kontrahenten auftreten, sind zugleich auch ein und dieselbe Philosophie. Diese Philosophie hat ihre theoretische Fundierung in der Wissenschaft, und sie ist auch im Interesse dieser Wissenschaft konzipiert worden. Die Wissenschaft wiederum verdankt sich dem Interesse einer gesellschaftlichen Praxis, die nicht unterschiedslos von allen, sondern nur von einer bestimmten Klasse in der Gesellschaft, dem Bürgertum, vorangetrieben wurde. Es gibt in jener Zeit der wissenschaftlichen Revolution nur eine Klasse, die zu beherrschender Stellung in der Gesellschaft aufzusteigen sucht, die Bourgeoisie. Der Mut, sich mehr Erkenntnis zu leisten als unter den alten Herrschaftsverhältnissen zugelassen war, hat sie zu ihrem Kampf befähigt. Die Wissenschaft diente ihr als Mittel, um zu den für ihre materielle Existenz notwendigen Erkenntnissen zu gelangen. In der Philosophie drückte sich aus, was ihr an Neuem in ihrem begreifenden Denken gelang. Diese Philosophie heißt daher mit Recht bürgerliche Philosophie, und zwar ist sie hier noch Philosophie des Bürgertums als einer historischen progressiven Klasse – ob nun in der Gestalt des mechanischen Materialismus oder in der Gestalt des dialektischen Idealismus.

[86] Die Identität von mechanischem Materialismus und dialektischem Idealismus hebt den Widerspruch, in dem sie zueinanderstehen, keineswegs auf. Dieser Widerspruch widerspie-

[12] Dies führt Fichte in seiner Schrift Die Bestimmung des Menschen allgemeinverständlich vor, indem er versucht, seine idealistische Philosophie aus einem im Sinne des mechanischen Materialismus verstandenen Alltagsbewußtsein heraus Schritt für Schritt logisch zu deduzieren (vgl. Fichtes Werke, hrsg. v. I. H. Fichte, Bd. 2, Berlin (West) 1971, S. 167-319).

gelt selbst widersprüchliche Stadien des geschichtlichen Weges der Bürgerklasse. Daß der mechanische Materialismus im vorrevolutionären Frankreich des 18. Jahrhunderts kumulierte und daß der dialektische Idealismus unmittelbar an die Französische Revolution anschloß, jedoch in Deutschland sich ausbildete, erfolgte aus praktischer Motivation. Die französischen Materialisten standen ganz in der Auseinandersetzung mit dem Absolutismus, den sie lange Zeit nur indirekt, nur theoretisch, in Konfrontation mit dem alten feudalen Weltbild, bekämpfen konnten. In dieser Situation war die behauptete Naturnotwendigkeit ihre hauptsächliche Waffe. Sie war eine Waffe, weil sie eine wesentliche Wahrheit enthielt. Diese Waffe wäre entschärft worden, wenn gleichzeitig die Freiheit des Handelns, also ein vom Standpunkt des mechanischen Materialismus aus nicht lösbares Problem, thematisiert worden wäre. Die eine, wesentliche und gesellschaftlich notwendige Wahrheit war nur durchzusetzen, wenn nicht zugleich schon über sie hinaus gedacht wurde. Erst die Französische Revolution ließ die Machbarkeit der gesellschaftlichen Realität und den Anteil freier Entscheidung an ihr unübersehbar werden. Die französischen Revolutionäre mochten theoretisch mechanische Materialisten und also, im Sinne Holbachs, „Fatalisten“ sein, praktisch setzten sie sich als Individuen, von deren Willensentschlüssen die zukünftige Gestalt der Gesellschaft entscheidend abhing.[13] Die Erfahrung dieser Freiheit, über die Realität so oder so bestimmen zu können, wurde ausgerechnet dort aufgegriffen und wurde dort Kristallisationspunkt intensiver philosophischer Bemühungen, wo sie ohne politischen Belang war, weil revolutionäres Handeln sich unter den gegebenen Umständen als unmöglich erwies: in Deutschland. Der Grund für diese fortschrittliche Rezeption liegt – so paradox es klingen mag – in der Rückständigkeit des Landes. Die deutschen Zustände ließen nicht einmal eine unverblümte ideologische Auseinandersetzung mit dem Feudalsystem zu. Der mechanische Materialismus hatte hier keine Chance, zu einer geistigen Macht zu werden. Da die Deutschen ihre politischen Interessen nicht an ihn hatten binden können, waren sie in die Lage versetzt, seine Grenzen zu erkennen. Sie begriffen die Lehre der französischen Ereignisse, daß von jetzt ab auch in Deutschland nur von einer revolutionären [87] Praxis noch etwas zu erhoffen war. Diese Praxis konnte nur propagiert werden, wenn die Menschen auf ihre Entscheidungsfreiheit hin angesprochen wurden. Um dieser Wahrheit willen mußte die deterministische Wahrheit des mechanischen Materialismus verleugnet werden. Das fiel den deutschen Philosophen deshalb leicht, weil sie für die als notwendig erkannte Revolution gleichwohl keine Möglichkeiten sahen. Als Ausweg bot sich ihnen nur der Gedanke einer geistigen Praxis an. Dieser Ausweg ließ sich theoretisch rechtfertigen, wenn man den mechanischen Materialismus bis in seine Konsequenzen hinein ernst zu nehmen suchte. Dann mußte der Widerspruch zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit wirksam werden, und es wurde die Wahl zwischen Materialismus und Idealismus unumgänglich. Im Interesse des gesellschaftlichen Fortschritts konnte sie nur für den Idealismus und damit für den Gedanken der Revolution in der Form einer Revolution der Gedanken ausfallen. Nur diese historische Legitimität läßt es begreiflich erscheinen, daß die deutschen Idealisten ihrem philosophischen Denken die empirisch-wissenschaftliche Fundierung entzogen. Gerade in dieser Verkehrung glaubten sie der Wissenschaft treu zu sein – und dies sogar zu Recht. Denn nach der Lage der Dinge konnte sich das wissenschaftliche Denken nicht anders entwickeln als auf dem Wege über seine idealistische Negation.

Es versteht sich, daß mit der idealistischen Verkehrung der Wissenschaft die Negation dieser Negation zu einem Erfordernis des wissenschaftlichen Fortschritts geworden war. Das geleistet zu haben, beansprucht der dialektisch-historische Materialismus für sich. Seinen Anspruch zu beurteilen, dazu gibt uns der Nachvollzug der Geschichte des philosophischen Denkens vom Beginn der wissenschaftlichen Revolution an ernsthafte Kriterien an die Hand. Aufgrund dieses Nachvollzugs lassen sich Hypothesen für die weitere Forschung formulie-

[13] Zum „Fatalismus“ vgl. P. Th. d’Holbach. System der Natur, Berlin 1960, bes. Kap. 12, S. 166 ff.

ren, von denen zwei hier hervorgehoben seien: 1. Die Geschichte der Philosophie läßt sich als Fortschritt „begreifenden Denkens“ verstehen. 2. So wie das begreifende Denken im Ganzen, so ist auch jede Stufe seines Fortschritts durch gesellschaftliche Praxis motiviert.

Es muß offen bleiben, ob es in der Geschichte nur einen einzigen logischen Gang des philosophischen Denkens gibt, der auch in die Zukunft hinein schon vorgebahnt ist und nur noch abgeschritten werden muß. Die Hegelsche Darstellung der Philosophiegeschichte legt eine solche Ansicht nahe. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß auf jeder erreichten Stufe der Erkenntnis verschiedene logische Möglichkeiten des Weiterschreitens sich auftun. Welche von ihnen mit ideo-[88]logischer Relevanz ergriffen wird, ist keine Angelegenheit des Beliebens der Philosophen. Vielmehr ist es die maßgebliche gesellschaftliche Praxis, die das gesellschaftlich maßgebliche Denken zwingt, seinen erreichten Stand zu problematisieren und für die neue Problemstellung jener Lösung nachzugehen, die den neuen Erfordernissen der gesellschaftlichen Praxis gerecht wird.

Der Übergang vom mechanischen Materialismus zum dialektischen Idealismus stellt, wie wir sahen, ein Moment im Fortschritt der philosophischen Erkenntnis dar, wenn auch um den Preis der zeitweiligen Einbuße schon erlangter Erkenntnisse. Aber nicht das Denken selbst trieb über sich hinaus. Sondern es bedurfte einer geänderten gesellschaftlichen Situation mit neuen ideologischen Erfordernissen, damit der innere Widerspruch der Theorie des mechanischen Materialismus bewußt werden und seine idealistische Lösung sich in der Philosophie Geltung verschaffen konnte. Läßt sich ähnlich auch die marxistische Philosophie verstehen? Offensichtlich vermochten Marx und Engels den inneren Widerspruch hervorzuholen, der in der idealistischen Vorstellung einer ihrem Wesen nach rein geistigen Praxis steckt. Sie lösten ihn durch Rückkehr zum Materialismus. Dieser Materialismus verstand jedoch die Welt nicht mehr als mechanisch determiniert. Er formulierte einen dialektischen Determinismus, der in der Lage ist, Freiheit und Notwendigkeit als Momente ein und derselben Welt, und zwar der materiellen Wirklichkeit zu denken.[14] Die materialistische Lösung dieses Problems war mit dem Auftreten des Proletariats als einer neuen Klasse innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft notwendig geworden. Diese Klasse konnte die „historische Mission“, die Marx und Engels ihr zuerkannten, nur erfüllen, wenn sich die Gesellschaft als ein Prozeß erwies, der Naturnotwendigkeiten unterliegt, die Freiheit des Handelns nicht ausschließen, vielmehr die Arbeiterklasse überhaupt erst dazu ermächtigen, ihr Schicksal in die eigene Hand zu nehmen. Der dialektische Materialismus durfte sich also nicht auf die Natur beschränken, er mußte auch auf die Geschichte der Gesellschaft ausgedehnt, mußte historischer Materialismus werden. Der Ausdruck dialektisch-historischer Materialismus soll die Einheit dieser marxistischen Weltauffassung hervorheben.[15]

[89] Die dialektisch-materialistische Position wird nun schon länger als ein Jahrhundert vom Marxismus im Prinzip unverändert vertreten. Das bedeutet nicht, daß die Marxisten glauben, im gesellschaftlichen Erkenntnisprozeß nun doch die Endstufe erreicht zu haben. In welcher Form der Erkenntnisfortschritt einmal eine qualitativ höhere Stufe erreichen wird, läßt sich nicht voraussagen. Wir fragen auch gar nicht nach einer unvermittelt absoluten Wahrheit, sondern nach jenem Maß an Erkenntnis über die Realität, dessen wir in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Praxis bedürfen.

---

[14] Vgl. H. Hörz, Der dialektische Determinismus in Natur und Gesellschaft, Berlin 1962.

[15] Zur Frage der Einheit von mechanischem Materialismus und deutschem Idealismus vgl.: H. J. Sandkühler, Materialismus und Idealismus. Zur Dialektik der Theorieentwicklung in der klassisch-bürgerlichen Philosophie, in: M. Buhr u.a., Theoretische Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus, Frankfurt a. M. 1975, S. 136–173. – Sandkühler bemerkt wohl mit Recht: „Die bisher nur [89] höchst selten gesehene Parallelität von Idealismus und Materialismus wird heute zunehmend, wenn auch noch übervorsichtig, berücksichtigt“ (ebenda, S. 145). Er hebt hervor, daß Philosophen vor allem der DDR und der UdSSR das Problem erkannt und erste Schritte zu seiner Lösung unternommen haben. Der Band enthält weiterführende Literaturangaben, auf die hier verwiesen sei.

Solange der Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus noch nicht weltweit abgeschlossen ist, bleibt die Frage nach den Bedingungen dieses Übergangs aktuell. Der Nachvollzug der Etappen der modernen Philosophiegeschichte kann uns besser als alle rein logische Argumentation lehren, daß die vom Marxismus behauptete geschichtliche Notwendigkeit keinen Automatismus im Sinne der Weltauffassung der mechanischen Materialisten meint, auf den sich eine Art Prophetie gründen ließe. Vielmehr schließt diese Notwendigkeit die Freiheit zu unterschiedlichem Handeln und damit auch unterschiedliche Resultate, bis hin zu einer verheerenden Menschheitskatastrophe, nicht aus.

Die Notwendigkeit des Übergangs aus der kapitalistischen Produktionsweise zu einer anderen, höher organisierten Produktionsweise und zu der ihr entsprechenden Gesellschaftsform bedeutet. daß uns gar nichts anderes übrigbleibt, wenn wir noch eine Zukunft haben und in der Zukunft nicht verkommen wollen, als diesen Schritt aus dem anachronistisch gewordenen Kapitalismus heraus zu tun – in wieviel Etappen und mit wieviel Verzögerungen auch immer. Dabei ist es wohlbegründete marxistische Auffassung, daß dieser Übergang nur von der Arbeiterklasse eingeleitet und von ihr vollendet werden kann. Aber auch die Aktion der Arbeiterklasse erfolgt nicht automatisch aus den objektiven Bedingungen heraus. Wie und wann der Weg beschritten wird, an dem es kein Vorbei gibt, welche Windungen, welche Beschwernisse und auch welche Rückschritte auftreten werden, das hängt auch davon ab, in welchem Maße die objektiv am Beschreiten dieses Weges Interessierten ein adäquates Be-[90]wußtsein über sich selbst und über die Möglichkeiten ihres Handelns zu gewinnen vermögen.

Die Menschen sind, was sie geworden sind. Und weil ihr Bewußtsein gesellschaftlich bestimmt ist, darum ist ihre ganze bewußte Existenz durch das Gewordensein dieser Gesellschaft, durch die Geschichte bestimmt. Wir kommen nicht zum Bewußtsein unserer selbst, wenn wir uns nicht unsere Geschichte vergegenwärtigen. Unsere Geschichte, das meint: die Geschichte der gesellschaftlichen Verhältnisse und die Geschichte des Werdens der menschlichen Persönlichkeit, aus der Gesellschaftsgeschichte heraus. Dies aber, was wir als Persönlichkeit heute an sich schon sind und – unter den angemessenen gesellschaftlichen Bedingungen – auch wirklich sein können, das vermag uns nicht zuletzt die Geschichte der Philosophie zu lehren.

Die Philosophie, wie sie sich in ihrer Geschichte darstellt, ist nicht nur abstrakte Theorie über die Wirklichkeit und die sich in ihr vollziehende menschliche Praxis, sie ist auch nicht nur theoretischer Reflex dieser Praxis, sondern sie ist selbst der Versuch einer Praxis. Philosophie war der Versuch, menschlich ungebrochene und uneingeschränkte Praxis durch Reduktion auf Theorie in Abhebung von der gesellschaftlichen Realität zu vollziehen.

Um diesen Aspekt der Philosophiegeschichte erfassen zu können, müssen wir noch weit hinter die wissenschaftliche Revolution zurückgehen, bis zur antiken Philosophie und zu den Systemen, in denen sie gipfelt, bis zu Platon und vor allem zu Aristoteles. Erst wenn wir die Entwicklung vom Ausgang der Antike, durch das Mittelalter hindurch bis zu der großen idealistischen Gedankenbewegung der Neuzeit von Descartes bis Hegel nachvollziehen und die praktische Motivation bloßzulegen verstehen, aus der dieser geistige Prozeß hervorgegangen ist, werden wir uns der Potenzen bewußt, über die wir, als Erben dieser Geschichte, heute verfügen. [91]

2.2. Versuch einer Herleitung der wissenschaftlichen Weltanschauung des Marxismus aus der Einheit und dem Antagonismus von Wissenschaft und Ideologie in der bürgerlichen Gesellschaft

Nehmen wir Lenin beim Wort, so sind die deutsche Philosophie, die englische politische Ökonomie und der französische Sozialismus, und zwar nach dem Stand, den sie im 19. Jahrhundert erreicht hatten, als Bestandteile in die Lehre von Marx, den Marxismus, eingegan-

gen.[16] Das Neue, das Marx hinzubrachte, war, wie Engels hervorhebt, die materialistische: Geschichtsauffassung, also, nach heutigem Sprachgebrauch, der historische Materialismus, und die Lehre vom Mehrwert.[17] Ließen wir es bei dieser Aufzählung bewenden, würde sich uns der Marxismus bloß als ein Sammelsurium darstellen, nicht aber als eine „einheitliche Weltanschauung", als die Lenin die Lehre von Marx bezeichnet.[18] Die Einheit dieser Anschauung ergibt sich nur dann, wenn wir auch schon die genannten drei historischen Quellen, aus denen die Lehre von Marx schöpfte, auf die Gemeinsamkeit hin befragen, die ihre Integration in den Marxismus ermöglichte. Wollen wir uns das Höchstmaß der historisch erreichten Erkenntnis nutzbar machen, so ist es ein Bestandteil der gesamten Anschauung, nämlich der historische Materialismus, von dem aus wir den Prozeß seiner eigenen wie der Begründung des größeren einheitlichen Ganzen rückschauend anzugehen hätten.

Dem historischen Materialismus stellt sich die Geschichte als eine Folge von ökonomischen Gesellschaftsformationen dar. Aus dieser Sicht ergibt sich als erste wesentliche Gemeinsamkeit, daß die zu untersuchenden Quellen alle ein und derselben Gesellschaftsformation angehören, nämlich der kapitalistischen, und zwar im Stadium ihrer Herausbildung, während der Marxismus insgesamt, den wir un-[92]ter den hier maßgebenden Aspekten auch als wissenschaftlichen Sozialismus bezeichnen können, sich ausdrücklich auf die Elemente der künftigen sozialistischen Produktionsweise innerhalb der gegebenen kapitalistischen Produktionsweise gründet. Sozialismus und Kapitalismus stehen antagonistisch gegeneinander, der Übergang vom einen zum anderen kann nur als Revolution gefaßt werden. Würde die damit bezeichnete Diskontinuität die Kontinuität der Entwicklung vollkommen negieren, dann könnte auf der Ebene der Theorie von vormarxistischen Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus gar nicht die Rede sein. Es bedarf daher einer Ergründung der Möglichkeit und Spezifik der Kontinuität, die nur in methodischer Abstraktion von den Momenten der Diskontinuität erfolgen kann. Mit anderen Worten: Es ist von dem Allgemeinen auszugehen, das sich durch die Geschichte hindurch in jeder Gesellschaftsformation, einschließlich des Sozialismus/Kommunismus durchhält. Dieses Allgemeine ist mit dem Begriff der ökonomischen Gesellschaftsformation selbst schon benannt.

Unter dem Aspekt der ökonomischen Gesellschaftsformation werden die in einer Gesellschaft mit dem Effekt der Reproduktion dieser Gesellschaft zusammenarbeitenden Individuen als „gesellschaftlicher Gesamtarbeiter" angesehen. Jede Gesellschaft existiert aus dem Tatbestand der Arbeit, die als das spezifisch menschliche Verhalten gegenüber der Natur, wie es mit der Menschheit selbst entstanden ist, in der Allgemeinheit seiner Momente in jeder Epoche der Geschichte als Grundlage der gesellschaftlichen Existenz der Menschen auszumachen ist. Arbeit ist Aneignung der Realität zu den Lebenszwecken der Menschen, und zwar ist sie Aneignung der stofflichen Natur durch deren Umformung, der eine geistige Aneignung, in Form einer der stofflichen Realität und ihrer Aneignung genügend angemessenen Zwecksetzung inhärent ist. Wo von Arbeit die Rede ist, ist daher immer auch ein gewisses Maß an Erkenntnis der Gegenstandswelt implizit konstatiert.

Mit der Entstehung der Klassengesellschaft hat dieser allgemeine Zusammenhang eine besondere Existenzweise angenommen: Wesentliche geistige Momente der gesellschaftlich notwendigen Arbeit haben sich gegenüber der manuellen Tätigkeit verselbständigt, sie sind Betätigungen der herrschenden Klasse geworden bzw. ihrer Direktive unmittelbar zugeordnet. Sie haben damit eine Doppelfunktion erhalten: Zum einen sind sie weiterhin der gesellschaftlichen Produktion angehörende Momente der Aneignung der Realität, zum anderen

[16] W. I. Lenin, Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus, in: Werke, Bd. 19, Berlin 1962, S. 3 ff.
[17] F. Engels, Anti-Dühring, in: MEW, Bd. 20, Berlin 1962, S. 26.
[18] W. I. Lenin, Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus, in: Werke, Bd. 19, a. a. O., S. 3 f.

fungieren sie als Momente des herrschenden Bewußtseins der herrschenden Klasse zur politischen Legitimation von deren Existenz. [93] In der ersten Funktion nennen wir sie Erkenntnis, die da, wo sie die angemessene Form erreicht hat, Wissenschaft wird, in der zweiten Funktion nennen wir sie Ideologie. Nach dieser Unterscheidung ist aber auch der Gesamtzusammenhang des herrschenden Bewußtseins, dem die tendenziell oder reell wissenschaftliche Erkenntnis angehört, ideologisch. Ideologie bezeichnet also das Ganze, das sich in sich selbst von der ihr zugehörigen Erkenntnis resp. Wissenschaft unterscheidet. In der antagonistischen Klassengesellschaft muß es der Ideologie der herrschenden Klasse daran liegen, die Wahrheit über den wirklichen Zusammenhang vor der Allgemeinheit und vornehmlich vor den beherrschten Klassen zu verschleiern. Sofern die bürgerliche Ideologie Wissenschaft in sich enthält, steht diese da, wo die ideologische Intention dahin geht, den Klassenantagonismus der kapitalistischen Gesellschaft nicht offenbar werden zu lassen, selbst auch in einem antagonistischen Gegensatz zu dem ideologischen Ganzen, dem sie untergeordnet ist.

Wissenschaftliche Erkenntnis kann nur aus der Motivation zur Wahrheit entstehen, sie kann nur, wie Marx sich ausdrückt, aus „uneigennütziger Forschung“, aus „unbefangener wissenschaftlicher Untersuchung“ hervorgehen.[19] Auch die bürgerliche Wissenschaft, insofern sie wirklich Wissenschaft ist, verdankt sich – wie Marx am Beispiel der klassischen politischen Ökonomie hervorhebt –dieser Motivation. Die Wirklichkeit wahrhaft zu erkennen, ist ein allgemein menschliches Interesse, das aus der allgemeinen Naturnotwendigkeit menschlicher Selbstverwirklichung durch Aneignung der Realität resultiert. Auch die kapitalistische Gesellschaftsformation stellt nur die Erfüllung dieser allgemeinen menschlichen Notwendigkeit in einer historisch angemessenen Form dar. Die bürgerliche Ideologie, als Ausdruck der bürgerlichen Klasseninteressen, entspricht daher in der Aufstiegsphase des Kapitalismus mit ihrer Intention auf wissenschaftliche Wirklichkeitserkenntnis, die sie antagonistisch zu sich selbst in sich enthält, zugleich auch den Interessen menschlicher Existenz überhaupt.

Mit dem Aufkommen des Klassenkampfes in der kapitalistischen Gesellschaft geht das allgemein-menschliche Interesse auf die Arbeiterklasse über, und zwar wird es hier mit dem Klasseninteresse dieser Klasse identisch. Die Ideologie der Arbeiterklasse kann sich daher jetzt uneingeschränkt auf die Wissenschaft gründen und insofern wissenschaftliche Ideologie sein. Es besteht somit eine Gemeinsamkeit des Klasseninteresses der Arbeiterklasse als ganzem [94] mit dem Moment allgemein menschlichen Interesses innerhalb der bürgerlichen Ideologie. In dieser Gemeinsamkeit der Interessen ist die gesuchte Kontinuität zu sehen, die eine Integration bürgerlichen Denkens in den wissenschaftlichen Sozialismus möglich macht –allerdings nur bei gleichzeitiger Wahrung jener Diskontinuität, die auch den antagonistischen Gegensatz zwischen dem Klasseninteresse der Arbeiterklasse und dem bürgerlichen Klasseninteresse – beide als Ganze genommen – auffaßt und aushält.

Der innere Antagonismus der bürgerlichen Ideologie läßt die Auffassung nicht zu, nach der die Angehörigen der herrschenden bürgerlichen Klasse in ihrem Denken und Handeln lediglich durch ihr Klasseninteresse, verstanden als kapitalistisches Profitinteresse, bestimmt sind. Auch in einer Gesellschaft, die sich vollkommen in den Gegensatz von Kapital und Lohnarbeit aufteilt, werden die Menschen nicht einerseits als Kapitalisten, andererseits als Lohnarbeiter geboren, sondern immer noch als Menschen. Das ist eine Erkenntnis der progressiven bürgerlichen Ideologie, die geringzuschätzen für Marxisten kein Anlaß besteht. Diese geborenen Menschen werden auch nicht durch die Gesellschaft einfachhin zu Kapitalisten bzw. Lohnarbeitern produziert, sondern es sind die menschlichen Individuen selbst, die sich genötigt sehen, sich die gesellschaftliche Realität in ihrer Klassenspezifik anzueignen. Sie bilden sich so – entsprechend den individuellen Umständen – zu Kapitalisten oder zu Lohnarbeitern aus, und

[19] K. Marx, Das Kapital. Erster Band, in: MEW, Bd. 23, Berlin 1962, S. 21.

zwar ohne daß sie damit aufhören könnten, Menschen zu sein. Hegelisch gesprochen: An sich sind sie weiterhin Menschen, für sich sind sie Kapitalisten oder Lohnarbeiter geworden.

In ihrer Ontogenese unterliegen die klassenspezifisch konkret existierenden Menschen einer widersprüchlichen inneren Nötigung. Zum einen finden sie sich aus ihrer Natur heraus mit ihrer Teilhabe an der gesellschaftlichen Gesamtarbeit zur menschlichen Selbstverwirklichung und damit zur Produktion einer wahrhaft menschlichen Gesellschaft getrieben. Zum andern mußten sie sich da, wo die kapitalistische Gesellschaftsformation sich als die einzig mögliche Form des historischen Prozesses der Gesellschaft darbietet, um ihres menschlichen Interesses willen zu Klassenindividuen der bürgerlichen Gesellschaft besondern und sich damit gerade von ihrem menschlichen Wesen entfremden.

Die Wissenschaft steht auf der einen Seite dieses Widerspruchs, indem sie als Teil jener Aneignung der Realität, die nur in der menschlichen Vollendung ihr Ende haben kann, auf uneingeschränkte Erkenntnis der Realität dringt. Die Ideologie steht auf [95] der anderen Seite, indem sie die allgemein-menschlichen Interessen den bürgerlichen Klasseninteressen unterordnet und die bürgerliche Klassengesellschaft in die menschliche Gesellschaft überhaupt umdeutet. Die Wissenschaft geht daher ihrer Tendenz nach immer schon über die Grenzen der bürgerlichen Ideologie hinaus. Demgegenüber erfordert es das bürgerliche Klasseninteresse, daß die wissenschaftliche Erkenntnisbemühung sich in den Grenzen der herrschenden Ideologie hält. Solange jedoch die kapitalistische Produktionsweise als notwendige Phase im historischen Prozeß der Aneignung der Realität einsichtig ist, solange findet der der bürgerlichen Ideologie immanente Kampf zwischen Ideologie und Wissenschaft immer auch zu einer Versöhnung. Solange ist es nicht nur mit der Wissenschaft vereinbar, sondern liegt sogar im objektiven Interesse der geistigen Aneignung der Realität, sich die Forschungsrichtung durch die Bedingung ihrer eigenen Wirksamkeit, also durch den Kapitalismus vorgeben zu lassen und dessen Fortschritt bis zu jenem Punkt zu befördern, an dem mit den realen Schranken der antagonistischen Klassengesellschaft auch die ideologischen Beschränkungen der Wissenschaft ihre gesellschaftliche Notwendigkeit verlieren.

In Anerkennung der ideologischen Schranken ihrer eigenen Existenz vermag die Wissenschaft die vollendete Aneignung der Realität nur noch in utopischer Antizipation zu imaginieren, indem sie sich als spekulative Philosophie selbst transzendiert. In den Werken der Kunst, der religiösen Vorstellungswelt usw. bildet sich diese Imagination konkret sinnlich aus. Sofern Philosophie, Kunst, Religion auf diese Weise das Bedürfnis nach menschlicher Selbstverwirklichung – wenn auch nur imaginär – befriedigen, lenken sie den antizipativ transzendierenden Blick zugleich auf die bürgerliche Gesellschaft als dem realen Grund dieser Befriedigung zurück, legitimieren damit ihren Bestand und fügen sich so ebenfalls als widersprüchliche Momente in die herrschende Ideologie ein.

Als Akt expandierender Naturbeherrschung brachte die kapitalistische Produktionsweise mit ihrer eigenen Entstehung auch die gesellschaftliche Notwendigkeit einer entsprechenden geistigen Realitätsaneignung hervor. Die bürgerliche Ideologie ließ daher dem menschlichen Erkenntnisstreben freie Bahn und förderte die Entstehung einer exakten Naturwissenschaft. Sie hatte, um hierzu ermächtigt zu sein, sich gegenüber der bisher herrschenden Ideologie des Feudalismus, also der mittelalterlichen Theologie, freizukämpfen. Der feudalen Pietät gegenüber der Natur war die Erklärung der Natur aus sich selbst, durch die allein sie als beherrschbar erscheinen konnte, entgegenzusetzen. Doch durfte das feudale Welt-[96]bild nicht einfach nur abgewiesen werden. Mit der zu setzenden Diskontinuität im Gegensatz der Ideologien war die Kontinuität des Entwicklungsganges der gesellschaftlichen Erkenntnis durchzuhalten. Indem die Göttlichkeit der behaupteten Weltordnung negiert wurde, war an der Auffassung der Welt als einer in sich zusammenhängenden Ordnung gerade festzuhalten. Während die

Wissenschaft unter diesen theoretischen Prämissen praktisch an die Natur heranging und nach den ihr inhärenten Gesetzen forschte, steigerte die Philosophie diese Prämissen in Verallgemeinerung der Forschungsresultate zur universalen Welterklärung und bildete sich damit zum ideologischen Gegenspieler der feudalen Ideologie aus. Im mechanischen Materialismus gelangte sie zu den letzten Konsequenzen ihres antifeudalen Ansatzes.

Der mechanische Materialismus entzieht der feudalen Ideologie ihre fundamentale Begründung, indem er die empirisch erkennbare Natur in ihrer materiellen Einheit als die objektive Realität behauptet. Indem er den Menschen aus einem Geschöpf Gottes in ein Produkt der Natur umdenkt, weist er die Beherrschung der Natur als eine Notwendigkeit menschlicher Existenz überhaupt aus. Damit kommt er dem bürgerlichen Interesse an der Naturbeherrschung nach. Die kapitalistische Struktur der bürgerlichen Gesellschaft läßt jedoch Herrschaft über die Natur nur in begrenztem Maße zu. Die Herrschaft des Menschen auch auf seine eigene Natur auszudehnen, als gesellschaftliche, Selbstbeherrschung in gemeinschaftlicher Produktion, widerspricht dem Prinzip des Kapitalismus. Der mechanische Materialismus hält sich im Rahmen der damit gesetzten ideologischen Schranken, indem er durch die Universalisierung der mechanischen Kausalität gegenüber dem feudalistischen Irrationalismus die Befähigung des Menschen zur Naturbeherrschung nur so geltend macht, daß er den Menschen lediglich als Produkt der mechanisch determinierten Natur und nicht als Wesen erscheinen läßt, das sich insgesamt selbst zu bestimmen vermag. Er stellt die Notwendigkeit gegen die Freiheit.

Da Freiheit, als Vermögen eigener Zwecksetzung, die Voraussetzung auch schon der Beherrschung der äußeren Natur ist, in der sich die kapitalistische Produktionsweise gründet, muß die bürgerliche Ideologie sie trotz der behaupteten mechanischen Kausalität weiterhin als existent annehmen, wenn sie an dem Anspruch des Bürgertums auf Herrschaft über die Natur festhalten will. Soll der empirischen Naturwissenschaft universale ideologische Geltung zukommen und ist daher der Mensch materialistisch als ein mechanisch determiniertes Naturprodukt hinzunehmen, so kann die Frei-[97]heit nur einem der Naturnotwendigkeit entzogenen ideellen Sein zugeschrieben werden. Diesem Erfordernis wird die Philosophie in der Form des Idealismus gerecht. Der idealistischen Philosophie ergibt sich die Freiheit als das Vermögen der Selbstbestimmung des Menschen unmittelbar aus dem Selbstbewußtsein. Um die Unabhängigkeit des ideellen Seins von den Determinationen der materiellen Welt behaupten zu können, muß der Idealismus die Natur überhaupt als Produkt von Geist verstehen. Indem er das Wesen des Menschen selbst auch als Geist begreift und der Geist die gesamte Wirklichkeit sein soll, kann er den Menschen als befugten Herrn aller Wirklichkeit denken, deren er sich durch geistige Tätigkeit zu bemächtigen vermag.

Demnach stellt sich die bürgerliche Weltanschauung durch ihre zwiespältige historische Ausformung hindurch aufs Ganze gesehen als ein Idealismus dar, der das Wahrheitsmoment des Materialismus konstituierend, aber zugleich auch subordiniert in sich enthält. Dieser Idealismus genügt dem allgemeinen menschlichen Interesse in der bürgerlich möglichen Form, indem er das menschliche Wesen zwar nur imaginativ, jedoch in seiner Totalität verwirklicht. Er genügt dem Haupterfordernis der bürgerlichen Ideologie, indem er mit der Reduktion der wesentlich menschlichen Arbeit auf geistige Tätigkeit die gesellschaftsändernde. Praxis aus dem menschlichen Selbstverwirklichungsprozeß als unwesentlich ausschließt. Damit bringt er sich jedoch in den Widerspruch, daß die Menschen, um deren Verwirklichung es doch nur gehen kann, gar nicht mehr als wirkliche Menschen, sondern nur noch als materielle Inkarnationen eines geistigen Subjektes angesehen sind.

Die Überwindung dieses Widerspruchs erforderte die Rückkehr zur empirischen Auffassung der menschlichen Existenz als einer sinnlich gegenständlichen Wirklichkeit. Marx und En-

gels stellten in dieser Absicht, wie Marx sich ausdrückte, die Hegelsche Philosophie vom Kopf wieder auf die Füße und gewannen dadurch der in ihr mystifiziert entwickelten wissenschaftlichen Weltanschauung ihr materialistisches Fundament. Diese „Umstülpung“ ist ungenügend verstanden, wenn ihr die Hegelsche Philosophie nur als ein purer, aus reinem Denken entsprungener Idealismus vorausgesetzt wird. Das umstülpende Überschreiten dieser Philosophie durch Marx und Engels ist vielmehr eo ipso auch ein Zurückgehen auf seinen historischen wie logischen Grund: auf den Materialismus als Verallgemeinerung der modernen empirischen Naturwissenschaft. Indem Marx mit seiner grundsätzlichen Entgegensetzung zu Hegels Idealismus zugleich an dessen Dialektik festhielt, vermochte er im Gang [98] seiner Ergründung dieser Philosophie bis auf ihren Grund herab die mechanistischen Beschränkungen des Materialismus aufzuheben und gelangte so zu der Philosophie des dialektischen Materialismus als der Grundlage des wissenschaftlichen Sozialismus. Lenin tat daher recht daran, daß er als philosophische Quelle des Marxismus nur die deutsche Philosophie nannte. Nur in Anknüpfung an das Hegelsche Endstadium der gesamten bürgerlichen Philosophie konnte der wissenschaftlich richtige, d. h. die Beschränkungen der bürgerlichen Ideologie durchbrechende Weg zurück zur modernen empirischen Wissenschaft gefunden werden, zu dem letzten theoretischen Fundament und insofern der Voraussetzung aller Quellen der Lehre von Marx, die als gesonderte Quelle daher gar nicht mehr erwähnt werden mußte.

In der bürgerlichen Weltanschauung gewinnt das wissenschaftliche Erkenntnisstreben seine der bürgerlichen Ideologie angemessene Gestalt. Diese bürgerliche Weltanschauung ist Negation der Wissenschaft aus Gründen der Wissenschaft. Sie gibt der Wissenschaft den ihr gemäßen uneingeschränkten Raum frei, jedoch so, daß sie in diesem Raum die Wissenschaft in die Ideologie einpaßt. Als Formen der Einpassung des wissenschaftlichen Erkenntnisstrebens in die Ideologie können aufgrund der bisher Erörterten hervorgehoben werden:

1. Die ideologische Disziplinierung. Sie durchzieht die ganze Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, ist aber oft nicht unmittelbar ersichtlich, da sie sich als eine durch persönliche Umstände erzwungene Selbstdisziplinierung der wissenschaftlich Denkenden vollzieht.

2. Die forschungslogische Partikularisierung. Da die empirische Wissenschaft aus Sachnotwendigkeit in Form von einzelnen Wissenschaften betrieben werden muß, können dem Forschungsdrang der Wissenschaftler eine Reihe von ideologisch nicht merkbar tangierten Freiräumen eröffnet werden, deren Abgrenzung gegeneinander sich gemäß dem Axiom der Autonomie derart verfestigt, daß eine wissenschaftliche: Gesamtanschauung der Welt sich aus dieser Partikularisierung gar nicht oder nur wieder unter partiellen Aspekten herstellt.

3. Die philosophische Transformation. Dem Bedürfnis nach Gesamtanschauung, das vom wissenschaftlichen Forschungsdrang nicht abtrennbar ist, kommt die Ideologie entgegen, indem sie das Denken die Grenzen der als Summe von Einzelwissenschaften verstandenen Wissenschaft überschreiten läßt und die Wissenschaft jenseits von deren eigenen Grenzen in eine die einzelwissenschaftliche Parti-[99]kularisierung überwindende spekulative Philosophie transformiert, die sich in der unbewußten Weltanschauung der einzelnen Wissenschaftler mehr oder weniger deutlich niederschlägt. Es versteht sich, daß im Bereich des wissenschaftstranszendenten Denkens zuzeiten eine äußerst weitgehende ideologische Liberalität herrschen kann.

Alle diese Formen sind nun zwar in der Lage, die Wissenschaft zu beschränken, sie vermögen es jedoch nicht, den Fortschritt der Wissenschaft und damit gleichzeitig den Konstitutionsprozeß der wissenschaftlichen Weltanschauung aufzuhalten. Vielmehr sind die Schranken selbst nach der anderen Seite hin Förderungsmomente, Katalysatoren dieses Prozesses. Das gilt auch für die ideologische Disziplinierung, die die wissenschaftlich Denkenden immer wieder gezwungen hat, nach zugelassenen Ausdrucksformen zu suchen, wodurch sie oft nicht

nur zu neuen Formen der versteckten Darstellung, sondern auch zu neuen Formen des Denkens und zu neuen Feldern der Sache selbst gelangten.

Die bürgerliche Ideologie steht nicht mit einem Male fertig da. Sie entwickelt sich mit der bürgerlichen Gesellschaft selbst. Sie ist Bestandteil des ideologischen Überbaus und daher von der gesellschaftlichen Praxis bestimmt. In der historischen Entstehungssituation ist der Antagonismus von Ideologie und Wissenschaft schon angelegt. In ihr war es ideologisches Erfordernis, der traditionell absoluten Geltung der feudalen Weltanschauung die Wissenschaft mit einem ebenso absoluten Geltungsanspruch zu konfrontieren. Es entsprach den Intentionen der bürgerlichen Ideologie, daß die Wissenschaft über alle denkbaren Grenzen hinaus tendierte. Gleichzeitig mußte aber das notwendige Resultat, die Ausbildung einer wissenschaftlichen Weltanschauung aus eben demselben ideologischen Interesse verhindert werden.[20]

Der Konflikt, der hier in der Sache selbst liegt, ist durch den Fall Galilei beispielhaft und richtungweisend ausgetragen worden. Galileis Kampf für die Durchsetzung des kopernikanischen Weltbildes entsprach und widersprach zugleich dem bürgerlichen Klasseninteresse. Da Galilei selbst die angemessene Form der Austragung dieses Widerspruchs nicht fand, mußte er ideologischer Disziplinierung (1) unterworfen werden. Die Erledigung des Falles Galilei ist entgegen der äußeren Form in ihrem Wesen schon eine bürgerliche, keine feudale Exekution. Sie bahnte auf der einen Seite den – von Galilei schließlich selbst schon beschrittenen – Weg zur [100] Einfügung der Wissenschaft in die forschungslogische Partikularisierung (2) an und machte damit auf der anderen Seite eine Überwindung der solcherart gesetzten Erkenntnisschranken im Interesse der Gesamtanschauung der Welt für das wissenschaftliche Denken notwendig. Diese wurde durch die philosophische Transformation (3) besorgt, für die Descartes mit der Neubegründung der idealistischen Philosophie richtungweisend geworden ist.

Auf diese Weise wurde schon am Anfang der bürgerlichen Wissenschaftsgeschichte der Dreiklang festgelegt, der die durchgehende Melodie in der immer komplizierter werdenden Komposition der wissenschaftlichen Forschungsarbeiten und philosophischen Denkbemühungen bestimmte. Das ideologische Leitthema lautet: Die bürgerliche Gesellschaft muß als die endgültige menschliche Gesellschaft gegenüber ihren ideologischen Gegnern (zunächst dem Feudalismus, dann dem Sozialismus) wissenschaftlich begründet werden. Eine wissenschaftliche Begründung der Gesellschaft im ganzen hätte aber zu ihrer Erkenntnis als einem notwendigen Produkt der Naturgeschichte geführt, das selbst seine Geschichte hat, aus der der gegebenen bürgerlichen Gesellschaft zwar auch Notwendigkeit, jedoch nur eine „transitorische“ Notwendigkeit zukam. Die Ideologie wirkt daher von Anfang an schon dämpfend auf Tendenzen der Naturwissenschaft ein, die die Natur geschichtlich verstehen wollen. Sie läßt, wo über den Einzelmenschen hinaus die Gesellschaft Thema der Forschung werden muß, möglichst nur deren sektorale Behandlung zu. Diese verteilt sich auf den ökonomischen, den politischen und den theoretischen Sektor. Den gesellschaftlichen Erfordernissen entsprechend fand der ökonomische Sektor seine optimale Behandlung in England, der politische Sektor in Frankreich und der theoretische Sektor in Deutschland.

Auf diese Weise ist auch in der bürgerlichen Gesellschaft schon die gesellschaftliche Realität Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung. Auch in der bürgerlichen Gesellschaft drängt das Erkenntnisbemühen des Menschen darauf, die Welt als ganze in ihrem Zusammenhang von Natur und Gesellschaft zu begreifen. Dies geschieht hier zum ersten Male in der Geschichte vom Boden empirischer Wissenschaft aus. So wie das ideologische Interesse der bürgerlichen Klasse jedoch die Ausbildung der wissenschaftlichen Weltanschauung nur in ihrer mystifizierten Umkehrung zuläßt, so die Erforschung der Gesellschaft nur in der Auf-

[20] Vgl. hierzu F. Tomberg, Bürgerliche Wissenschaft. Begriff, Geschichte, Kritik, Frankfurt a. M. 1973.

trennung auf ihre voneinander isolierten Teile. Gleichwohl formen sich durch diese Trennung hindurch die Momente der künftigen Gesellschaftswissenschaft aus und fügen sich in vorerst jedoch nur potentieller Einheit zusammen.

[101] Der ökonomische Sektor muß in dem Maße zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnisbemühung werden, wie die kapitalistische Produktionsweise sich voll entfaltet und damit ihren inneren Widerspruch zu sich selbst in Gestalt des sich konstituierenden Proletariats hervorbringt. Das praktische Erfordernis, die Gesetze der ökonomischen Verhältnisse aufzudecken, verbarg sich in dem ideologischen Bedürfnis, die Harmonie dieser bürgerlichen Gesellschaft zu denken. Das wissenschaftliche Resultat dieser Tendenz, die politische Ökonomie, gelangte in England zu ihrer klassischen Form. Gleichzeitig tritt hier der Versuch, die Gesellschaft ebenso sektoral als politisches System zu begreifen, wie: es dem Interesse des Absolutismus entsprach, zurück, da das politische System des Feudalismus sich der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft flexibel genug anpaßte. Eine Synthese beider Sektoren wurde damit vermieden. In Auseinandersetzung mit der feudalen Ideologie gelangte die bürgerliche politische Ökonomie zum Verständnis des Menschen, den sie mit dem Bürger identifizierte, als des Produzenten seines eigenen materiellen Reichtums.

In letzter Konsequenz führt der Versuch, die Mängel der bürgerlichen Gesellschaft aus der Ökonomie heraus und in Reduktion auf sie zu beheben, über die kapitalistische Produktionsweise hinaus zum utopischen Kommunismus (Owen), der einerseits, weil sich in sektoraler Beschränkung auf die Ökonomie haltend, noch innerhalb der ideologischen Schranken der bürgerlichen Ideologie verbleibt, andererseits gerade dadurch den Endpunkt der sozialistischen Entwicklung im Kommunismus als einer politiklosen, gewaltfreien Assoziation freier Individuen zu antizipieren vermag.

Stößt die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise gegen die starre Front des feudalen Staates an, so wird die sektorale wissenschaftliche Erforschung des politischen Systems mit dem Zweck der Behebung seiner Widerständigkeit zum vordringlichen ideologischen Erfordernis. Sie gipfelt in Frankreich in Rousseaus Auffassung des Staates als eines in der Volkssouveränität gegründeten Vertrages. Die objektive Konsequenz der Theorie Rousseaus treibt mit der Französischen Revolution und ihren Folgen die kapitalistische Produktionsweise in ihrer Entwicklung voran. Damit treten mehr und mehr auch die Klassengegensätze hervor. Diesen „Mangel“ zu beseitigen, erscheint nach den jüngst mit der Revolution gemachten Erfahrungen wie überhaupt nach der Lehre der nunmehr ausdrücklich herangezogenen Geschichte, die sich als eine Geschichte von Klassenkämpfen herausstellt, nur möglich, wenn die politische Änderung zugleich auch die ökonomische Sphäre umfaßt. [102] Im utopischen Sozialismus wird diese Konsequenz bis zu dem Widerspruch getrieben, daß die Beseitigung der Mängel der bürgerlichen Gesellschaft zum Zwecke der Erhaltung dieser Gesellschaft als politische Aufhebung ihrer ökonomischen Basis und damit als ihre Selbstaufhebung gedacht werden müsse. Es wird darin die Erkenntnis grundgelegt, daß der Kommunismus als freie Assoziation der Individuen nur über die Staatsmacht herbeizuführen ist, vermöge derer die Menschen ihre politische Selbstbestimmung durch die Vollendung der Demokratie verwirklichen.

Zur selben Zeit, da in anderen Ländern die Bourgeoisie sich, ihrer Stärke bewußt, mit dem Feudalismus anlegte und ihn zurückdrängte, zeigte sich Deutschland zur Revolution auf unabsehbare Zeit ohnmächtig. Revolutionieren ließ sich hier nur erst das Denken, die bürgerliche Emanzipationsbewegung vollzog sich daher wesentlich als theoretische Praxis. Das System der Theorie, in seinen notwendigen Strukturen in sich selbst die ganze Realität reflektierend, wurde sich selbst zum bevorzugten Gegenstand. Ihr revolutionärer Prozeß kulminiert in der Philosophie Hegels. der den politischen Kompromiß, durch den das Bürgertum sich dem Feudalsystem unterworfen hatte, in der Theorie zur Unterwerfung der Feudalmacht unter die

Bürgerlichkeit umkehrt, indem er nämlich die einst herrschende feudale Ideologie, die Religion, zur bloßen Vorstufe des wahren, aus bürgerlichem Bewußtsein hervorgehenden Denkens, der Philosophie also, herabsetzt.

Die Liquidation der idealistischen Form dieser Theorie gab den Blick auf den Gesamtzusammenhang der Gesellschaft und daraus die wissenschaftliche Erkenntnis der Bestimmtheit des ideologischen Überbaus durch die ökonomische Basis und des Bewußtseins durch das gesellschaftliche Sein frei. Indem Marx und Engels aus den Klassenkämpfen in den fortgeschrittenen Ländern die „historische Mission" erkannten, die dem Proletariat in seiner gesellschaftlichen Praxis zukam, wurde es ihnen vom Klassenstandpunkt dieses Proletariats aus möglich, den wissenschaftlichen Sozialismus theoretisch auszuarbeiten und praktisch zu betreiben. [103]

2.3. Die Geburt der idealistischen Dialektik aus dem Geiste des mechanischen Materialismus: Rousseau als materialistischer Geburtshelfer des dialektischen Idealismus

In seinem *Kapital* hat Karl Marx dargetan, daß die bürgerliche Gesellschaft, anders als die Gesellschaftsformationen, die ihr vorhergingen, nur als Prozeß ihrer kontinuierlichen Veränderung Bestand haben kann. Waren es immer schon die Produktivkräfte der materiellen Produktion, deren Wachstum zur Revolutionierung bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse genötigt hat, so geht in der bürgerlichen Gesellschaft aus den Produktionsverhältnissen selbst ein Druck zur Steigerung der Produktivkräfte hervor. Der Kapitalismus hat seinen Antrieb in der Tendenz zur Maximierung der Profite. Ohne Expansion kann kapitalistische Produktionsweise daher nicht sein.

Marx faßt in seinem *Kapital* den Kapitalismus als einen „naturgeschichtlichen Prozeß"[21] auf, der einem „ökonomische(n) Bewegungsgesetz"[22] unterliegt. Es sind damit, wie Marx konstatiert, „naturgemäße Entwicklungsphasen" gegeben, die die Gesellschaft „weder überspringen noch wegdekretieren" kann. „Aber sie kann die Geburtswehen abkürzen und mildern."[23] Die Ideologie der bürgerlichen Gesellschaft, weil Widerspiegelung der gesellschaftlichen Realität und ihr ideell regulierendes Moment, ist daher nicht nur –wie im Vorhergehenden dargetan – als Entwicklung aufzufassen, sondern es wird diese Entwicklung auch unter dem ökonomischen Bewegungsgesetz stehen, selbst also eine gesetzmäßige, „logische" sein müssen.

So wie mit der Logik des Kapitals der konkrete historische Verlauf aber keineswegs schon festgelegt ist, so auch nicht der historische Gang der Ideologieentwicklung und innerhalb ihrer der Geschichte des begreifenden Denkens. Darüber hinaus besagt die Tatsache, daß eine herrschende Ideologie die Interessenlage einer herr-[104]schenden Klasse in der Gesellschaft widerspiegelt, noch nicht, daß diese Widerspiegelung nicht auch in anderer Form hätte erfolgen können – und ebendies gilt natürlich für den sich damit vollziehenden gesellschaftlichen Erkenntnisprozeß.

Im Rückblick läßt sich leicht die Notwendigkeit dartun, aus der heraus das weltanschauliche Denken vom mechanischen Materialismus zum dialektischen Idealismus weiterging. Obgleich diese Entwicklung auf eine theorieimmanente Logik zurückgeführt werden kann, ist sie, wie schon ausgeführt, ohne Motivationen der Praxis nicht möglich gewesen. Diese Praxis aber hat in ihrer historischen Tatsächlichkeit nicht dieselbe strenge Folgerichtigkeit. Der in Frankreich kulminierende mechanische Materialismus und der in Deutschland in Konfrontation zu ihm sich ausbildende dialektische Idealismus haben beide als Bezugspunkt die Französische Revolution bzw. jene gesellschaftlichen Prozesse, die in Frankreich zu der welter-

[21] K. Marx, Das Kapital. Erster Band, in: MEW, Bd. 23, a. a. O., S. 16.
[22] Ebenda, S. 15.
[23] Ebenda. S. 16.

schütternd gewaltsamen Eruption führte. Diese war aber in der Logik des Kapitals keineswegs schon angelegt. Unter anderen historischen Bedingungen hätte sich die kapitalistische Produktionsweise in Frankreich auch anders durchsetzen können, wie sich am Beispiel Englands zeigen läßt.

In der Situation des zugespitzten und nicht mehr kompromißfähigen Klassenkampfes blieb den französischen Aufklärern allerdings nichts anderes mehr übrig, als zum einen den Gedanken strenger Wissenschaftlichkeit in der ideologischen Auseinandersetzung auf die Spitze zu treiben und daher die Auffassung der mechanistischen Kausalität zu verabsolutieren, ebendeshalb aber zum anderen für die Freiheit, die die Voraussetzung ihres Handelns war, eine idealistische Begründung suchen zu müssen. Und es war dieser selbe revolutionäre Geist, der aus der anderen Erfahrung der Ohnmacht der bürgerlichen Klasse unter deutschen Verhältnissen heraus zur Verabsolutierung des Idealismus der Freiheit trieb. Diese Entgegensetzung des Denkens gegen sich selbst aus gleichbleibender Motivation heraus hätte aber unter Bedingungen, wie sie in England bestanden, nicht statthaben können. Dort hat denn auch der Materialismus nicht einen dialektischen Idealismus provoziert, sondern er ist bei Verlust des revolutionären Geistes im spätbürgerlichen Denken in einen positivistischen Empirismus abgeglitten.

Historisch hat der Marxismus aus der wiedergewonnenen materialistischen Position an den dialektischen Idealismus angeschlossen, und zwar gerade um seiner Dialektik willen. Ohne Dialektik natürlich auch kein dialektischer Materialismus, und ohne diesen kein wissenschaftlicher Sozialismus. Hier liegt eine Notwendigkeit für [105] die Geschichte des begreifenden Denkens vor, die aus der Notwendigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung, aus der Notwendigkeit des Übergangs von der kapitalistischen zur sozialistischen Produktionsweise resultiert. Wiederum war es aber nicht historisch schicksalhaft, daß der Marxismus nur aufgrund der mit der Hegelschen Philosophie sich vollendenden idealistischen Dialektik hätte Realität werden können. Er hätte auch an andere theoretische Voraussetzungen, wenn sie gegeben gewesen wären, anknüpfen oder aber, wie er es in mancher Hinsicht auch tat, seine theoretischen Instrumentarien aus sich selbst heraus sich schaffen können.

Der Weg, den er tatsächlich gegangen ist, hat daher zwar seine innere Logik, und es läßt sich eine andere auch kaum vorstellen, dennoch muß grundsätzlich davon ausgegangen werden, daß die Notwendigkeit der theoretischen Entwicklung nur im Rückblick sich als einlinig ergibt, daß in Wirklichkeit aber immer mehrere Entwicklungslinien auch logisch möglich sind. Welcher Weg innerhalb des vorgegebenen Möglichkeitsfeldes eingeschlagen wird, ergibt sich aus den Bedingungen der gesellschaftlichen Praxis und aus Entscheidungen der in ihr wirkenden Klassen und einzelnen Individuen. Freilich zwingt die Not der Lage auch wieder den einen oder anderen in Entscheidungen hinein, durch die er dem Theorieprozeß eine von ihm selbst womöglich gar nicht gewollte und nicht vorausgesehene Richtung gibt.[24]

Beim Übergang vom mechanischen Materialismus zum dialektischen Idealismus ist Rousseau und sodann weiterdenkend Kant eine solche entscheidende Funktion zugefallen.[25] Daß die Entwicklung nicht mehr anders verlaufen konnte, stand nach Lage der Dinge fest, die Entscheidung mußte fallen, das bürgerliche Aufklärungsdenken ging gewissermaßen schon

[24] Nähere Ausführung dieses Gedankens im Referat des Verfassers „Die Geburt des deutschen Idealismus aus dem Geiste des französischen Materialismus“ auf der 9. Arbeitstagung der Sektion Marxist.-leninist. Philosophie/Wissenschaftlicher Kommunismus der Karl-Marx-Universität Leipzig, in: Informationsbulletin, Aus dem philosophischen Leben der DDR, Jg. 16 (1980), H. 3, S. 30-34.

[25] Zur Anknüpfung Kants an Rousseau vgl.: M. Thorn, Ideologie und Erkenntnistheorie, Berlin 1980, S. 45 ff. – Präziser noch: M. Thorn, Zur Freiheitsproblematik bei Kant, in: M. Buhr/T. I. Oiserrnan (Hrsg.), Revolution dcc Denkart oder Denkart der Revolution. Beiträge zur Philosophie I. Kants, Berlin 1976, S. 109-121.

mit dem dialektischen Idealismus schwanger. Der historische Zufall machte Rousseau zu seinem ersten zukunftsbestimmenden Geburtshelfer.

[106] Rousseau, der sich in der Tradition des Materialismus wußte und sich dem Kreis der französischen Enzyklopädisten zuzählte, hat sich dennoch mit seinen engsten Freunden aus äußerlich ganz nichtigen Gründen verfeindet. In den unbegreiflichen Streitereien, die nur als launenhafte Bekundungen einer zwanghaften Psyche erscheinen, setzt sich aber umso eindrucksvoller der Anspruch der geschichtlich notwendig gewordenen Praxis an das Denken durch, der einerseits den Gedanken dazu bringt, sich, wie Hegel es später ausdrücken wird, auf den Kopf zu stellen, und doch als Ausdruck wahrhaft menschlichen Interesses empfunden werden darf und muß. Indem wir im folgenden Rousseaus erbittertem Streit mit seinen Gesinnungsgenossen. den Enzyklopädisten, nachgehen, werden wir Zeugen eines der eindrucksvollsten Kapitel aus der Geburtsgeschichte des modernen begreifenden Denkens sein und uns von der hier wirkenden Gesetzlichkeit eine sinnenfällige Anschauung bilden können.

Wollen wir Rousseau selbst glauben, so verdanken wir das außerordentliche Ereignis, das er für uns darstellt, nur einem belanglosen Zufall. Hätte er eines Abends nach einem Spaziergang das Stadttor seiner Vaterstadt nicht schon geschlossen angetroffen und hätte er deswegen nicht Scherereien mit dem Handwerksmeister befürchten müssen, bei dem er in der Lehre war, so wäre er auch nicht auf und davon gelaufen, um nach langen Irrwegen sich schließlich aufs Bücherschreiben zu verlegen. Ich hätte vielmehr, so schreibt er in seiner späteren Autobiographie, den *Bekenntnissen*, „... ein sanftes, friedliches Leben, wie meine Natur es bedurfte, geführt. in der Eintönigkeit einer mir zusagenden Arbeit, in einer Gesellschaft nach meinem Herzen“[26]. Denn: „Nichts war meiner Gemütsart angemessener und geeigneter, mich glücklich zu machen, als der ruhige und schlichte Stand eines guten Handwerkers ...“[27] Rousseau hat in seinem ganzen Leben nur etwa zehn Jahre lang intensiv als Schriftsteller gearbeitet und trat als solcher auch erst hervor, als er schon fast vierzig Jahre alt war. Die umfangreichen Werke, die in der Geschichte Epoche machten – *Gesellschaftsvertrag*, *Emile*, *Neue Heloise* – hat [107] er zum Teil nebeneinander her geschrieben bzw. konzipiert und fast zur gleichen Zeit fertiggestellt. Anschließend hat er dem Schriftstellerberuf ausdrücklich abgesagt. Von Ausnahmen abgesehen, hat er sich in den restlichen 16 Lebensjahren, die ihm noch verblieben, lediglich mit autobiographischen Schriften befaßt, unter denen die *Bekenntnisse* als ein in Umfang wie Inhalt gewichtiges Werk herausragen.[28] Wenn die modernen Schriftsteller sich häufig im Zwiespalt zwischen Kunst und Leben sahen und sich – vornehmlich in bewußter Nachfolge Rousseaus – als einsame in ihre eigene künstliche Welt eingepuppte Literaten jenseits des sinnlich-konkreten Lebens verstanden, so war im geraden Gegensatz dazu Rousseau selbst immer an jener Unmittelbarkeit gelegen, die in der Literatur das Leben heißt. So sehr war er auf dieses wirklich gelebte Leben aus, daß er, nachdem es ihm endgültig mißlungen schien, dennoch bei ihm verblieb, indem er es durch viele Jahre hindurch in der Arbeit an seiner Autobiographie nachlebte.

Ein anderes Bild dieses Lebensganges ergibt sich uns freilich, wenn wir die *Bekenntnisse* nicht bloß als Rückschau nach getaner Arbeit ansehen, sondern sie den philosophisch bedeutsamen Werken als gleichrangig zuzählen. Zwar bieten uns diese Lebenserinnerungen nicht

[26] Jean-Jacques Rousseau, Bekenntnisse, München 1971, Bd. 1, S. 47. – Obwohl eine historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke Rousseaus im Deutschen nicht vorliegt, wurden nach Möglichkeit deutschsprachige Text-Editionen herangezogen, um dem Leser die Überprüfung der zitierten Stellen aus dem Zusammenhang zu erleichtern. Nur wo es für die Interpretation von Bedeutung sein könnte, kommt der französische Originaltext auch unmittelbar zu Wort

[27] Ebenda Bd. 1, S. 46.

[28] Vgl. M. Rang, Einleitung, in: Jean-Jacques Rousseau, Emile, Stuttgart 1977; H. Röhrs, Jean-Jacques Rousseau, Vision und Wirklichkeit, Heidelberg 1966, S. 33-77.

explizit eine Theorie in abstraktem Gedankengang, wie wir sie sonst in einem philosophischen Buch erwarten dürfen, darin unterscheiden sie sich jedoch nicht von einem wesentlichen Teil der theoretischen Werke Rousseaus. Die *Neue Heloise* ist nicht anders als die *Bekenntnisse* die Erzählung eines Lebensschicksals, wenn auch eines nur fiktiven. Dieses Werk ist ein Roman, aber es ist, wie von ihm gesagt werden konnte, „eben nicht nur Roman, nicht nur Konfession und Traum, sondern es ist auch ein Brevier der Lebensweisheit, der Weisheit vom idealen Leben in dieser Welt“[29]. Weit mehr schon ist der *Emile* die Darlegung einer Theorie, jedoch wieder in der Form, daß uns ein Individuum vorgeführt wird oder vielmehr ein individueller Fall, der so konstruiert wurde, daß sich an ihm die Theorie erproben und verdeutlichen ließ.

Rousseau hat sich mit dieser ungewöhnlichen Art, Philosophie zu betreiben, einerseits in die Nähe konkreter Widerspiegelung des wirklichen Lebens begeben, wie sie sonst nur der Dichtung möglich ist, andererseits läßt sein Vorgehen aber auch an die moderne Na-[108]turwissenschaft denken, insofern diese ihre allgemeinen Aussagen bewußt in der Erforschung individueller Vorgänge gründet, die sie sich nach Möglichkeit in der Form von Experimenten selbst so herstellt, daß am individuellen Fall die allgemeine Gesetzlichkeit, auf die es ankommt, deutlich hervortreten kann. – Sollten wir also den *Emile* und vielleicht auch die *Neue Heloise* in Analogie zur Naturwissenschaft als eine Art von Forschungsverfahren ansehen, nur daß hier nicht die äußere, sondern die menschliche Natur der Gegenstand wäre? Und dies ausgerechnet bei einem Autor, der aus seiner Neigung zum unverhüllten Ausdruck seines ureigenen Gefühls gar kein Hehl macht? „In seinen Bekenntnisschriften“, schreibt Hermann Röhrs über unseren Autor, „ist alles Rousseau, ‚son moi‘, sein alles umfassendes Ich. Hier gibt es kein objektives Werten des Zeitgeschichtlichen, sondern alles erscheint im Wechselspiel mit seiner Monade“. Aber Röhrs fährt fort: „In diesem Sinne gehört das Bekenntnishafte als ein wesenhafter Zug allen Schriften an; sie sind Beispiele einer minutiösen Selbstbeobachtung ... Die Analogie zur naturwissenschaftlichen Beobachtung und Beschreibung ist durchaus angebracht; sie wird von Rousseau auch betont.“[30]

„Ich will meinen Mitgeschöpfen einen Menschen in seiner ganzen Naturwahrheit zeigen“, schreibt Rousseau programmatisch zu Beginn der *Bekenntnisse*, um dann die Besonderheit dieser Schrift gegenüber den übrigen zu benennen: „und dieser Mensch werde ich selbst sein“[31]. Dieser individuelle Fall, der er selbst ist, soll ihm nicht einfach nur zur Explikation einer Theorie dienen, vielmehr will er möglichst genau den Verlauf seines Lebens abschildern, ohne Wertung, so daß es dem Leser überlassen bleibt, „die Wichtigkeit der Tatsachen zu beurteilen“. Der Leser selbst soll die ausgebreiteten Elemente sammeln, um „das Wesen, das aus ihnen zusammengesetzt ist, zu bestimmen“, er selbst soll „über die letzten Gründe der Bewegung urteilen“.[32] Die *Bekenntnisse* sind nicht wie der [109] *Emile* ein Gedankenexperiment, sie sind der Bericht über einen wirklichen Vorgang, der nach dem Willen des Autors im nachhinein in den Rang eines Experiments erhoben werden soll. Der Leser ist ausdrücklich aufgerufen, seine Schlüsse zu ziehen. Er soll sein Urteil fällen über diesen Jean-Jaques, über diese ganz einzigartige Erscheinung, deren Besonderheit Rousseau jedoch darin sah, daß sie gar nichts Besonderes sein wollte, sondern nur das, was allen zukommt, ein Mensch, der

[29] H. Röhrs, Jean-Jacques Rousseau, Vision und Wirklichkeit, a. a. O., S. 97.
[30] Ebenda, S. 34. – Für die wissenschaftlich-rationale Intention der Philosophie Rousseaus spricht auch deren „innere Systematik“, auf die M. Rang hinweist. In seiner „bohrenden Analyse wie in seiner zutiefst systematischen Denkweise“ gleiche Rousseau „viel eher den philosophischen Systematikern des 17. als den philosophischen Essayisten des 18. Jahrhunderts ...“ (M. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, Göttingen 1959, S. 31.) In gleichem Sinne hebt W. Ritzel hervor, daß sich bei Rousseau die „rationalistische Methodologie“ von Hobbes fortsetze. (Vgl. W. Ritzel, Rousseaus Selbstverständnis in den „Confessions“, Wilhelmshavener Vorträge 1958.)
[31] Jean-Jacques Rousseau, Bekenntnisse, a. a. O., Bd. 1, S. 5.
[32] Ebenda, S. 190.

auf sein natürliches Recht, als Mensch und d. h. als Mensch unter Menschen zu leben, nicht verzichten will und es daher den anderen nicht verhehlen darf, daß sie ihm und damit auch sich selbst dies durch ihre Lebensweise unmöglich machen: „... ich sollte“, konstatiert Rousseau, „mit Leiden aller Art überhäuft, eines Tages als Beispiel für jeden dienen, der aus reiner Begeisterung für das Wohl aller ... offen den Menschen die Wahrheit zu sagen wagt ...“[33]

Der Leser merkt spätestens im zweiten Teil der *Bekenntnisse*, daß diese Schrift alles andere als ein nüchterner Tatsachenbericht ist. Rousseau hält mit äußerst subjektiven, bis ins Abstruse gehenden Wertungen nicht zurück. Indem er jedoch darin seine Subjektivität vollends bloßlegt, verbaut er dem Außenstehenden die Möglichkeit zu eigenem Urteil dennoch nicht. Es reicht allerdings nicht aus, bloß die Elemente auszuwählen, da diese auf keine Weise alle zusammenpassen wollen und zur Suche nach einer fernerliegenden Erklärung zwingen. Das Werk als ganzes schon stellt sich uns als unlösbar scheinendes Paradox dar, wenn wir den Autor beim Wort nehmen. Denn ihm zufolge sollen diese *Bekenntnisse* der Bericht über ein Leben sein, das gar nicht stattgefunden hat. Noch kurz vor seinem Tode stellt Rousseau rückblickend fest und meint dies durchaus ernst: „Ich war zum Leben bestimmt, und ich sterbe, ohne gelebt zu haben“[34].

[110] Weil Rousseau sein Leben nicht leben konnte, wie es hätte sein müssen, deshalb sah er sich genötigt, in der Imagination wenigstens die Möglichkeiten eines geglückten Lebens zu erforschen. Er unternahm dies zum einen von den Individuen her, bei angenommener Konstanz der gesellschaftlichen Bedingungen ihres Lebens – so in *Emile* und der *Neuen Heloise* – zum anderen von seiten der Gesellschaft her, bei angenommener Konstanz der Individuen – so im *Gesellschaftsvertrag*, wo er seinen Gedankengang unter der Voraussetzung entwickelt, daß man „die Menschen nimmt, wie sie sind, und die Gesetze, wie sie sein können“[35].

Vom autobiographischen Abschluß her dürfen wir also die einzelnen Werke Rousseaus als ein nicht bloß geschriebenes, sondern auch gelebtes Gesamtwerk verstehen, nämlich als ein Leben, das, selbst als Experiment zu verstehen, in bestimmten Phasen um seiner selbst willen die einzelnen Schriften als Gedankenexperimente hervortrieb. So gesehen besteht die Aussage Rousseaus doch wieder zu Recht, daß es ihm immer aufs Leben ankam und er davon auch nicht gelassen hat. Andererseits mußte dieses Leben jedoch insgesamt in Literatur aufgehoben werden, wenn es sich nicht in seinem Scheitern beschließen, sondern sich für anderes Leben beispielhaft aufheben sollte. Dies geschah mit der Autobiographie, die die Wahrheit, die als Leben nicht gelebt werden konnte, in der Aussage über dieses Leben dennoch zu erreichen sucht. Die gegen sich selbst schonungslose Offenheit des Autors der *Bekenntnisse* ist der Versuch, das gescheiterte Unternehmen des eigenen Daseins dadurch, daß es in seinem Scheitern bloßgelegt wird, dennoch zum Gelingen zusammenzuschließen.

Woran scheiterte dieses Leben? In den *Bekenntnissen* ist des langen und breiten von einem großen Unglück die Rede, dem Rousseau alle Schuld zuschreibt. Dem Autor des *Emile* wurde kurz nach der Veröffentlichung seines Buches in Paris die Verhaftung angedroht, er wurde von einem Land Europas in das andere gejagt und blieb ein politisch Verfolgter bis an sein Lebensende. Mit seiner Vertreibung aus Frankreich begann nach seinen eigenen Worten das

[33] Ebenda, Bd. 2, S. 58. – Die *Bekenntnisse*, schreibt M. Rang, seien nur zu einem geringen Teil aus dem Motiv der Selbstrechtfertigung entstanden. Es gehe auch hier um die Erhellung der menschlichen Natur. Als neue, mächtigere Triebfeder komme bei Rousseau gegenüber den anderen Werken das psychologische Interesse an der Ergründung seiner eigenen Natur hinzu. Aber auch dieses Selbstporträt sei nach den leitenden Ideen seines philosophischen Menschenbildes gezeichnet. „Sein Ich war gerade nicht der eigentliche Angelpunkt seines Denkens und noch viel weniger war er geneigt, die Sonderheiten und Absonderlichkeiten seines Charakters zur Richtschnur für sein Menschenbild zu nehmen“ (vgl. M. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, a. a. O., S. 37 ff.).
[34] Zit. nach H. Röhrs, Jean-Jacques Rousseau ..., a. a. O., S. 77.
[35] Jean-Jacques Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag, Stuttgart 1966, S. 29

Werk der Finsternis, in der er sich seither begraben sehe.[36] Die Maßnahmen der offiziellen politischen Instanzen sowie die Unmutäußerungen der Öffentlichkeit gelten ihm jedoch nur als Auswirkungen von Machenschaften, die schon weit länger zurückliegen: „... die Urheber meines Verderbens haben die unbegreifliche Kunst erfunden, [111] die ganze Welt zu Mitschuldigen ihres Anschlags zu machen, ohne daß diese es ahnt und die Wirkung bemerkt“[37]. Er hat sie in den vorhergehenden Passagen des Buches in aller Offenheit beim Namen genannt: Es sind seine einstigen engsten Freunde, mit denen ihn das Bestreben verband, die Menschen über die herrschende Verfinsterung ihres Geistes aufzuklären und ihnen den Weg zu ihrem wahren Glück zu ebnen. Es sind die hauptsächlichen Verfasser der *Enzyklopädie*, jenes unvergleichlichen publizistischen Vorhabens zur Beförderung des gesellschaftlichen Fortschritts, zu dem Rousseau selbst Artikel beigetragen hatte. Allen voran ist es Diderot, die Seele und der Motor des Unternehmens, im weiteren aber der ganze, um den Salon des Barons Holbach versammelte Kreis, die „coterie holbachique“, die Holbach-Clique, wie er sie nennt.[38] Ihretwegen bereut Rousseau es nachträglich, daß er sich überhaupt auf die Literatur eingelassen hatte. Er begann seine Schriftstellerlaufbahn, indem er sich um einen Preis der Akademie von Dijon bewarb. „Ich tat es“, bemerkt er dazu, „und von diesem Augenblick an war ich verloren. Mein ganzes übriges Leben und meine Mißgeschicke waren die Wirkung und die unvermeidliche Folge dieses Augenblicks der Verirrung.“[39]

Worin bestand jenes schreckliche Geschick, das ihn nunmehr ereilte und das „unter den Sterblichen nicht seinesgleichen hat“[40]? Es bestand darin, daß die Holbachianer ihn verfolgten. Und worin bestand diese Verfolgung? In dem Versuch, ihn auf irgendeine Weise dazu zu bewegen, daß er nach Paris zurückkehrte, von wo er sich in plötzlichem Entschluß aufs Land zurückgezogen hatte. „Holbach und sein Kreis“, so erzählt er, „die mich kein einziges Mal nach Paris kommen sahen, begannen nun wirklich zu fürchten, daß ich Gefallen am Landleben finden und töricht genug sein könnte, dabei zu bleiben. Jetzt begannen die Scherereien, durch die man mich auf einem Umweg wieder in die Stadt zu bringen suchte.“[41]Vor allem ist Rousseau über Diderot bestürzt, der ihm, wie er berichtet, ernstlich ein Verbrechen aus seinem Fernbleiben von Paris machte.[42] Das Gefühl des Verfolgtseins, das Rousseau von da an [112] nicht mehr verlassen hat, das sich vielmehr zum Wahn ausweitete, steht in keinem Verhältnis zu möglichen kleinen Betrügereien, die den Holbachianern vielleicht unterliefen, auch nicht zu möglichen Eifersuchts-Intrigen, die am Rande mitspielten. Man hat sich daher Rousseaus panische Angst als Ausdruck einer womöglich ererbten organischen Krankheit zu erklären versucht.[43] In diesem Falle wäre die exemplarische Bedeutung seines Lebensganges allerdings vollends dahin. Rousseau hätte sich gar nicht übler vergreifen können, als er, um die Natur des Menschen zu ergründen, sein eigenes Leben bis in die Details analysierend auseinandernahm. Die *Bekenntnisse* lesen sich nun aber nicht wie der verworrene Erguß eines verwirrten Geistes; sie sind vielmehr ein Werk von hoher Besonnenheit, ausgeglichen in Sprache und Betrachtung. Lassen wir uns davon anregen, diese Autobiographie, wie der Autor es will, als eine empirische Dokumentation über die menschliche Natur zu lesen, so wer-

[36] Jean-Jacques Rousseau, Bekenntnisse, a. a. O., Bd. 4, S. 112.
[37] Ebenda.
[38] Vgl. H. Röhrs, Jean-Jacques Rousseau. Vision und Wirklichkeit, a. a. O., S. 63 ff.
[39] Jean-Jacques Rousseau, Bekenntnisse, a. a. O., Bd. 2, S. 8.
[40] Ebenda, Bd. 3, S. 83.
[41] Ebenda, S. 129.
[42] Ebenda, S. 128. – Wie ernst Rousseau diesen auf den ersten Blick merkwürdigen Vorwurf nahm, geht auch aus folgendem Satz hervor, der sich in der [112] zweiten Vorrede zur Neuen Heloise findet: „Schriftsteller, Gelehrte, Philosophen schreiben ohne Unterlaß, man müsse, um seine Bürgerpflichten zu erfüllen, um seinen Mitmenschen zu dienen, in großen Städten wohnen. Ihrer Meinung nach heißt Paris fliehen soviel, als das menschliche Geschlecht hassen“ (J.-J. Rousseau, Julie oder Die neue Heloise, Berlin o. J., Bd. 1, S. 23).
[43] Vgl. W. Lange-Eichbaum, Genie, Irrsinn und Ruhm, neubearb. von W. Kurth, München – Basel 1961, S. 415-418.

den wir seinen Verfolgungswahn nicht auf irgendeinen organischen Defekt zurückführen dürfen, sondern wir werden versuchen müssen, in den Ursachen, die dieses individuelle Leben scheitern ließen, jene allgemeinen Ursachen aufzufinden, die es verständlich machen, daß Rousseau behaupten konnte, ein jedes Leben sei in der Gesellschaft, in der er lebte, von seinem Gelingen abgetrennt.

In dem Text eines Theaterstücks von Diderot, das zur Zeit der Übersiedlung Rousseaus aufs Land in Paris aufgeführt wurde, kommt eine „herbe und harte Stelle“ vor, die Rousseau als die einfache Aussage „Nur der Böse ist allein“ (Im Original: „Il n’y a que le mechant qui soit seul“[44]) zitiert.[45] Sie war es, die den Bruch zwischen den einstigen Freunden unheilbar machte, denn Rousseau bezog sie unmittelbar auf sich und seine selbstgewählte Einsamkeit. Die äußerst übertriebene Reaktion läßt vermuten, daß Diderot den Flüchtling an einem empfindlichen Punkt getroffen hatte. Das wird verständlicher, wenn wir den von Rousseau nicht erwähnten Vordersatz miteinbeziehen, „que l’homme du bien est dans la so-[113]ciété“[46]. Der zweite Satz ist nur die Folgerung aus dem ersten. Der erste aber gibt eine Auffassung wieder, von der Diderot aus persönlichem Umgang zur Genüge wissen konnte, daß sie der innersten Überzeugung Rousseaus entsprach. Diderot hatte mit diesem Satz Rousseau sich selbst gegenüber bloßgestellt, er hatte ihn auf die Diskrepanz zwischen seinem Leben und seiner Theorie hingewiesen. Wollte Rousseau mit sich selbst wieder in Übereinstimmung kommen, so mußte er, falls er seine Theorie nicht ändern wollte, ins Zentrum der Gesellschaft und damit auch in den Kreis der Enzyklopädisten zurückkehren. Rousseau sah sich aber in der Zwangslage, weder seine Theorie noch sein Leben ändern zu können. Er arbeitete vielmehr an einem Werk, das diesen Zwiespalt noch aufs äußerste verschärfte. Entgegen den Unterstellungen, gegen die er sich seit seiner frühesten Schrift immer wieder wehren mußte, trat er nicht für eine Rückkehr in das als natürlich gepriesene Dasein vereinzelt lebender Wilder ein, sondern er sah es als eine Naturnotwendigkeit an, daß die Menschen auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung vom Naturzustand in den gesellschaftlichen Zustand übergingen und von da an nicht mehr aus ihm heraustreten konnten. Dieser Übergang, erläutert Rousseau, hat in den Menschen eine bedeutende Veränderung hervorgerufen. Jetzt nämlich „verdrängt die Stimme der Pflicht den physischen Antrieb und das Recht der Begierde“.

Jetzt muß der Mensch erst seine Vernunft um Rat fragen, bevor er auf seine Neigungen hört. Jetzt auch bedarf er eines Gesellschaftsvertrages, durch den er seine natürliche Freiheit verliert, aber die sittliche Freiheit gewinnt, „die allein den Menschen erst in Wahrheit zum Herrn über sich selbst macht; denn der Trieb der bloßen Begierde ist Sklaverei, und der Gehorsam gegen das Gesetz, das man sich selber vorgeschrieben hat, ist Freiheit“[47]. Gewiß, die geschichtliche Entwicklung ist anders gelaufen, sie hat zur Herrschaft der Reichen über die Armen und zu einer allgemeinen Entfremdung des Menschen von sich selbst geführt. Das ist aber kein Grund zur Ablehnung der Gesellschaft, wohl aber zur Änderung des gegebenen Zustands: „Wollen wir wirklich gut werden, so müssen wir die Beziehungen aufheben, die uns verhindern, gut zu sein: es gibt kein anderes Mittel“[48]. Kein Wunder, daß die Enzyklopädi-[114]sten glaubten, sie könnten auf die Mitwirkung eines solchen Mannes im Kampf für den Fortschritt nicht verzichten. Um so unverständlicher daher, daß Rousseau sich ihnen dennoch entzog und daß gerade sie es gewesen sein sollten, die ihn zur Flucht aus der Gesellschaft getrieben hatten, wie Rousseau allen Ernstes behauptet.

[44] Jean-Jacques Rousseau, Œuvres complètes, Paris 1959, Bd. 1, S. 455.
[45] Jean-Jacques Rousseau, a. a. O., Bd. 3, S. 124.
[46] Zit. nach H. Röhrs, Jean-Jacques Rousseau. Vision und Wirklichkeit, a. a. O., S. 64.
[47] Jean-Jacques Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag, a. a. O., S. 48 f.
[48] Zit. nach M. Rang, Einleitung, in: Jean-Jacques Rousseau, Emile, a. a. O., S. 60.

Die „... Ränke der Schriftsteller, ihre ärgerlichen Streitigkeiten, der Mangel an Ehrlichkeit in ihren Schriften, ihre hochfahrenden Manieren in der Gesellschaft waren mir so verhaßt, so widerwärtig, ich fand so wenig Sanftmut, Offenheit und Rückhaltlosigkeit selbst im Umgang mit meinen Freunden, daß ich, von diesem unruhigen Leben abgestoßen, mich heftig nach dem Aufenthalt auf dem Land zu sehnen begann ...“[49] Das ist, wenn wir Rousseaus Darstellung in den *Bekenntnissen* glauben wollen, alles.[50] Seine Freunde gefallen ihm nicht mehr, darum gibt ein Mensch seine Mitwirkung am gesellschaftlichen Leben auf, obgleich er darin seine eigentliche menschliche Aufgabe erkannt hat. Rousseau übergeht allerdings fast ganz, daß er sich damals auch zu gewissen Anschauungen der Enzyklopädisten in einem ernsten Gegensatz befand. Sehr bald nach dem Zerwürfnis trägt er den Streit an einer zentralen Stelle seines theoretischen Werks, in dem *Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars*[51] nämlich, mit aller Grundsätzlichkeit aus. Diderot, den er nicht beim Namen nennt, ist sein Hauptkontrahent. Der Meinungsunterschied betrifft eine philosophische Spezialität, die eine Verbindung zu den Differenzen ihres persönlichen Lebens von sich aus nicht erkennen läßt. Rousseau spielt auf die moderne Naturwissenschaft an, die zwei unterschiedliche Auffassungen über die Realität hat entstehen lassen. Nach der einen, von Descartes vertreten, ist die Materie an sich in Ruhe, Bewegung ist etwas ihr von außen Hinzukommendes. Dem steht die Einsicht gegenüber, die sich in der naturwissenschaftlichen Praxis selbst durchsetzte und bewährte, daß Bewegung der Materie an sich schon zukommt. Diderot hatte sich auf die Seite der lebendigen Forschung geschlagen und sich dadurch in der Lage gesehen, gegen die Ideologie der alten feudalen Ordnung, gegen die sich der Kampf der Enzyklopädisten richtete, [115] einen entscheidenden theoretischen Schlag zu führen. Wenn nämlich nach einer Ursache für die Bewegtheit der Materie nicht gefragt zu werden brauchte, dann entfiel auch die Folgerung auf einen unbewegten Beweger jenseits der materiellen Welt, den die Scholastik mit dem Gott der mittelalterlichen Auffassung identifiziert hatte, die ganz dazu angetan war, der Feudalherrschaft ihren Segen angedeihen zu lassen. Rousseau ist mit Diderot in der Ablehnung des Feudalismus einig, „des sinnlosesten Systems, da es je gegeben hat und das den Grundsätzen des Naturrechts und einer jeden gesunden Politik völlig widerspricht“[52]. Wie jeder aufgeklärte Mensch seiner Zeit orientiert er sich natürlich an der neuen Wissenschaft und nicht mehr an der Weltanschauung des Mittelalters. Im Streit über die Realität der Außenwelt schlägt er sich sogar eindeutig auf die Seite der Materialisten. Die Indifferenz des Skeptizismus will er nicht gelten lassen. Es gibt eine Welt außerhalb unserer Empfindungen, konstatiert er, wir nennen sie Materie, sie ist uns in unseren Empfindungen gegeben und aus ihnen heraus erkennbar. Jedoch: Diese Materie ist, entgegen der Meinung des nichtgenannten Diderot, kein „großes Tier“[53], kein Sich-aus-sich-selbst-Bewegendes. Außerhalb der belebten Körper ist sie vielmehr tot. Ihre Bewegtheit läßt sich letztlich nur aus einem „spontanen, willentlichen Akt“ erklären.[54] Also gibt es einen Willen, der das Universum bewegt und ordnet, und also gibt es Gott.

Warum der Rekurs auf eine längst durch den Fortschritt der Wissenschaft überholte naturwissenschaftliche Theorie? Weil Rousseau glaubt, daß nur durch sie Gott sich beweisen und nur durch Herleitung aus dem Willen Gottes auch der Mensch sich als ein Wesen erklären läßt, das nicht nur den Gesetzen der Natur passiv unterworfen ist, sondern auch aktiv auf sie ein-

[49] Jean-Jacques Rousseau, Bekenntnisse, a. a. O., Bd. 3, S. 51.
[50] So ist es denn auch für H. Röhrs lediglich die verschiedene Auffassung von Freundschaft, die den Konflikt verursachte. Auf der einen Seite die Enzyklopädisten, „denen Freundschaft ein geistvoll-geselliges Zueinander bedeutet“ und demgegenüber „der arme Jean-Jacques in jener naiven Bereitschaft, sich ganz zu geben ...“ Das konnte natürlich nicht gut gehen (H. Röhrs, Jean-Jacques Rousseau. Vision und Wirklichkeit, a. a. O., S. 65).
[51] Jean-Jacques Rousseau, Emile, a. a. O., S. 545 ff.
[52] Jean-Jacques Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag, a. a. O., S. 38.
[53] Jean-Jacques Rousseau, Emile, a. a. O., S. 559.
[54] Ebenda, S. 560.

zuwirken vermag, da es über einen freien Willen verfügt. Soweit wie irgend möglich vollzieht Rousseau die materialistischen Konsequenzen aus der Arbeit der modernen Wissenschaft mit, seine Ablehnung der Annahme einer Schöpfung des Menschen ist, wenngleich verblümt ausgesprochen, eindeutig.[55] Vielmehr hat er in seinem zweiten *Discours* schon versucht, den Menschen als ein Produkt der Natur zu verstehen und so, wie Diderot die Entwicklung der Tiere, so auch die Entwicklung der Menschheit als eine durch Gesetze bestimmte Natur-[116]geschichte nachzuvollziehen.[56] Da jedoch, wo die Willensfreiheit tangiert sein könnte, verläßt er die eingeschlagene Bahn. Diese Willensfreiheit ist ihm nicht Resultat einer Folgerung, sondern ebensogut eine Tatsache wie die empirischen Voraussetzungen der Wissenschaft. Denn nur aus der sinnlichen Wahrnehmung wissen wir, wie gerade der Materialismus hervorhebt, über die Realität. Auch die Willensfreiheit ist uns durch eine besondere Art sinnlicher Wahrnehmung unmittelbar zugänglich, Rousseau nennt sie Gefühl. Keineswegs will er damit einen unwissenschaftlichen Irrationalismus gegen die Rationalität der Wissenschaft ausspielen, er erweitert, so wie er es sieht, lediglich das empirische Fundament der Wissenschaft. Dabei allerdings zerfällt ihm dann doch im weiteren Gang der versuchten Begründung die eine materielle Welt in zwei Substanzen, in die sinnliche Realität und in eine übersinnliche Realität, die dem Menschen die Unsterblichkeit seiner Seele verbürgt.

Solange Rousseau sich im Kreis der Enzyklopädisten aufhielt, hat er wohl mit seinen religiösen Ideen hintangehalten. Er konnte für sie nur Spott gewärtigen. Die Gemeinsamkeit des Kampfes gegen den Feudalismus und seine Ideologie mußte durch solcherlei Differenzen gleichwohl nicht gestört werden, zog Rousseau doch im gleichen Atemzuge die Grenze seiner Religiosität zur überlieferten mittelalterlichen Religion so scharf, daß er sich den lebenslangen Haß der Ideologen der Feudalherrschaft deswegen zuzog.

Wenn also der rationale Grund für die Unversöhnlichkeit des Dissenses zwischen den Kampfgenossen nicht von dem her zu erklären ist, wogegen sie kämpften, so wird er sich nur aus dem ergeben können, wofür sie sich in diesem Kampf einsetzten.

Der Gegensatz ist vom ersten Augenblick an da. Nur wird er von beiden Seiten zunächst nicht erkannt. Diderot selbst überredet Rousseau zu seinem ersten *Discours*, der die positive Rolle von Kunst und Wissenschaft für den Fortschritt der Menschheit ableugnet. Diderot und seine Freunde stehen ihrer Zeit ebenfalls mit aller Kritik gegenüber. Sie zweifeln jedoch nicht daran, daß die Menschen drauf und dran sind, sich der engen Bande des Mittelalters zu entledigen. Eine Garantie des Fortschritts sehen sie nicht zuletzt in der Entwicklung der Technik, und damit auch in der Entfaltung der bürgerlichen Gewerbe, die den Individuen gegenüber der Hörigkeit der Feudalität eine freiere Betätigung gewährleisten. Sie sind dieserart [117] ganz selbstverständlich Parteigänger des Bürgertums in seiner Auseinandersetzung mit der Macht des alten Adels, dem der eine oder andere von ihnen sogar selbst angehört. In der völligen Befreiung der bürgerlichen Lebensweise von den Behinderungen durch ein anachronistisch gewordenes politisches System die einhergeht mit dem Ausbruch des Denkens aus der religiösen Dogmatik, sehen sie ein den menschlichen Interessen gemäßes Leben herannahen, für das es einzutreten gilt.

Anders Rousseau. Er hat sich in seiner Genfer Kindheit ein Bewußtsein von menschlicher Existenz gebildet, daß nicht nur in der alten Feudalität, sondern auch in der neu sich bildenden bürgerlichen Gesellschaft vergeblich nach Bestätigung sucht. „Ich war dazu bestimmt“, klagt Rousseau später, „von allen Ständen ausgestoßen zu werden“[57]. Solange er, dem Geist

[55] Ebenda, S. 566; vgl. Jean-Jacques Rousseau, Schriften zur Kultur-Kritik, Hamburg 1964, S. 80 f.
[56] Nicht ohne Grund attestiert I. Fetscher Rousseau daher „eine Art ‚historischen Materialismus‘ vor Marx“ (I. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, Frankfurt a. M. 1975, S. 25).
[57] Jean-Jacques Rousseau, Bekenntnisse, a. a. O., Bd. 1, S. 131.

der Zeit entsprechend, in der bürgerlichen Entwicklung einen Fortschritt zum Besseren sah, fand er sich mit sich selbst im Zwiespalt, ohne den Grund zu kennen. Er suchte sich in diese Gesellschaft, zu deren Repräsentanz sich Adel und besitzende Bourgeoisie zusammengeschlossen hatten, einzupassen, es wollte ihm nicht gelingen. Mit der Preisfrage der Akademie von Dijon kam ihm die Erleuchtung. „Wenn jemals etwas einer plötzlichen Inspiration glich", so schreibt er darüber in einem Brief, „so war es die Bewegung, die dadurch in mir entstand. Mit einem Schlage fühlte ich meinen Geist durch tausend Lichter geblendet ... Mein Kopf ist berauscht, als sei ich betrunken ... ich kann nicht mehr atmen und werfe mich unter einen der Bäume an der Landstraße. Eine halbe Stunde bringe ich dort in einer solchen Aufregung zu, daß ich beim Aufstehen meine Weste von Tränen benetzt finde". Was ist geschehen? „Hätte ich doch", ruft Rousseau aus, ‚alles das niederschreiben können, was ich unter jenem Baum empfand, ... mit welcher Geradlinigkeit hätte ich bewiesen, daß der Mensch von Natur aus gut ist und daß die Menschen allein durch unsere Einrichtungen böse werden." Immerhin, er sieht im weiteren einiges von seiner Erkenntnis in seinen Hauptschriften festgehalten. „Auf diese Art", meint er, „bin ich, ohne daran zu denken, fast wider meinen Willen zum Schriftsteller geworden."[58]

Die Erkenntnis, zu der Rousseau, seinem Bericht zufolge, ganz plötzlich gelangt, wird er später in Theorie umsetzen, hier aber hat er sie, wie er sich selbst ausdrückt, „empfunden". Indem er den [118] Grund für sein Ausgestoßensein statt in der eigenen Unzulänglichkeit in der Negativität der Gesellschaft findet, wagt er es, sich zu sich selbst, so wie er fühlt, daß er sein muß, zu bekennen. Sein innerer Zwiespalt ist beseitigt, er hat seine Identität gefunden.

Und umgekehrt: Indem er sich entschließt, das Gefühl seines Daseins als sein Menschenrecht zu behaupten, das ihm von Natur zukommt, muß er der Gesellschaft, die ihn daran hindert, ihr Naturrecht absprechen. Soll er die so gefundene Identität vor den Angriffen der Gesellschaft gesichert wissen, so muß er für sie jedoch die allgemeine Anerkennung erringen, was wiederum nur möglich ist, wenn er die Menschen dazu bringt, daß sie, wie er selbst, als Menschen leben wollen und damit auch ihn als Menschen leben lassen wollen. Um mit sich selbst einig sein zu können, muß er sich mit der Menschheit einigen. Und um in den durch die gesellschaftlichen Einrichtungen sich selbst entfremdeten Menschen ihre wahre Menschheit ansprechen zu können, muß er sich ihnen in der Wahrheit seiner menschlichen Existenz rückhaltlos offenbaren. So muß er jener Gesellschaft, vor deren schlechter Beschaffenheit er sich seine gute Natur bewahren will, um dessentwillen als bekennender Schriftsteller doch angehören.

Die Menschen über die Schlechtigkeit ihrer Gesellschaft und über die unheilvollen Auswirkungen der Wissenschaft in ihr aufzuklären, so daß sie es auch begreifen, ist nur die Wissenschaft imstande. Was Rousseau bekämpft, darauf muß er sich doch zugleich berufen und stützen. Diese Intention auf Wissenschaft zum Zweck der Aufklärung führt ihn mit den Enzyklopädisten zusammen. Weitaus konsequenter, als es bei diesen üblich ist, sucht er die Mittel der modernen Naturwissenschaft nun auch für die Erforschung der Gesellschaft nutzbar zu machen. Sollen die gegenwärtigen Zustände wirklich menschenwürdig gemacht werden können, dann muß erkannt sein, aus welchen Ursachen sie so ganz anders geworden ist. Es ist also notwendig, die geschichtliche Herkunft der Gesellschaft ebenso wissenschaftlich zu erforschen, wie bisher nur Beschaffenheit und Bewegung der anorganisch-materiellen Körper und der lebendigen Individuen.

Indem Rousseau dies mit allem Ernst versucht, gerät er in eine grundsätzliche Verlegenheit. Zum einen müssen die gegenwärtigen Zustände, wenn am Anfang nur die Natur und nicht

[58] Zit. nach G. Holmsten, Jean-Jacqucs Rousseau, Reinbek bei Hamburg 1972, S. 64.

etwa irgendeine göttliche Schöpfung stehen darf, als Resultat eines Naturprozesses verstanden werden. Zum anderen erweisen sie sich aber der unmittelbaren Wahrnehmung als fern aller Natur. „Man bewundere die menschliche Gesellschaft soviel man will", schreibt Rousseau im [119] zweiten *Discours*, „es wird doch nicht weniger wahr bleiben, daß sie mit Notwendigkeit die Menschen dazu führt, sich gegenseitig in dem Maße zu hassen als ihre Interessen sich kreuzen ..."[59] Es ist eine Gesellschaft, die so organisiert ist, daß wir unseren Vorteil in dem Nachteil von unseresgleichen finden. „Des einen Verlust begründet so fast immer des anderen Reichtum."[60] Und es ist dies durchaus die neue, gegen das Überkommene sich durchsetzende Gesellschaft, deren Kennzeichen die neue Produktionsweise, die Warenproduktion ist. „Ich glaube", betont Rousseau, „man könnte eine sehr richtige Beurteilung der Sitten der Menschen aufgrund der Anzahl der Handelsbeziehungen durchführen, die sie untereinander haben: je mehr sie miteinander Handel treiben, je mehr sie ihre Talente und ihre Gewerbstätigkeit bewundern, desto mehr begaunern sie sich auf dezente und geschickte Weise und desto mehr verdienen sie unsere Verachtung."[61] Wenn also im naturnotwendig sich vollziehenden Gesellschaftsprozeß nicht das neue Gute das alte Schlechte ersetzt, sondern das Neue erst recht zum Schlechten führt, wie wäre da noch eine Gesetzmäßigkeit der Geschichte denkbar, nach der in der Zukunft endlich doch eine Wende zum Besseren eintreten müßte? Sie findet sich, wird Marx später sagen, in eben jener Warenproduktion, die, zur kapitalistischen Produktionsweise weiterentwickelt, in dieser Gesellschaft inzwischen die vorherrschende geworden ist. Sie hat die von Rousseau scharfsinnig beobachteten Interessengegensätze entstehen lassen, sie hat aber auch die gesellschaftliche Kraft hervorgebracht, die aus gesellschaftlicher Notwendigkeit genötigt ist, den der Gesellschaft immanenten Widerspruch aufzuheben: das Proletariat.

Rousseau bemerkt diese immanent-vorantreibende und perspektivisch systemsprengende Negativität der zeitgenössischen Gesellschaft nicht, weil er sie nicht als kapitalistisch strukturiert versteht. Er steht, wie seine Freunde auch, noch ganz in der Alternative des Systems der Feudalität und der Befreiung der einzelnen Individuen aus den Banden dieses Systems. Sind die Menschen solcherart erst wieder zu ihrer Natur freigesetzt, dann bleibt ihnen nur noch die Aufgabe, in einem Gesellschaftsvertrag vernünftig und d. h. nach ihrem gemeinsamen Willen zu leben. Die Befreiung ist im Gange, die Holbachianer preisen sie als Fortschritt, den man noch weiter befördern muß. Rousseau aber sieht, und sieht auch nur dies, daß sich mit der [120] Entwicklung der Gesellschaft und solchen ihrer Institutionen wie Kunst und Wissenschaft nur immer mehr die Widersprüche zwischen dieser bürgerlichen Gesellschaft, die für Rousseau mit der zivilisierten menschlichen Gesellschaft schlechthin zusammenfällt, und der wahren Natur des Menschen verschärfen.

„Der Mensch ist von Natur gut" – das steht für Rousseau außer Frage.[62] Hat sich gleichwohl aus dieser guten Natur eine schlechte Gesellschaft nach jener strengen Kausalität ergeben, die die zeitgenössische Wissenschaft der Natur zuschreibt, so ist ein Ende nicht abzusehen und man hätte allen Grund, sich der pessimistischen Weitsicht Voltaires anzuschließen. Andererseits ist es ebenso logisch zu denken, daß aus einer guten Natur unbedingt auch eine gute Gesellschaft erfolgen muß. Ergibt sie sich nicht im Selbstlauf, so bleibt nur, sie selbst zu schaffen. Dazu verbauen wir uns jedoch jegliche Aussicht, wenn wir, wie die Enzyklopädisten, das Wesen des Menschen einfach in der Natur als der Allesvermögenden aufgehen lassen. Wollen wir dem Pessimismus Voltaires wie dem materialistischen Fatalismus der Enzyklopädisten entgehen, so müssen wir voraussetzen, daß die Menschen nicht nur den Bestimmungen der Natur unterworfen sind, sondern über sie selbst auch zu bestimmen vermögen.

[59] Jean-Jacques Rousseau, Schriften zur Kulturkritik, a. a. O., S. 110.
[60] Ebenda, S. 113.
[61] Zit. nach I. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, a. a. O., S. 25.
[62] Jean-Jacques Rousseau, Schriften zur Kulturkritik, a. a. O., S. 110 f.

Es muß zur Naturbestimmung selbst gehören, daß der Mensch einen freien Willen hat, anders wäre alle fortschrittliche Politik nur eine unernste Spielerei. Der Gesellschaftszustand, folgert Rousseau demgemäß, geht nicht unmittelbar aus dem Zustand des Menschengeschlechts hervor, sondern nur „durch die Mithilfe gewisser äußerer Umstände, die ebensogut nicht oder wenigstens früher oder später eintreten und daher den Fortschritt beschleunigen oder verlangsamen konnten. Mehrere dieser Umstände hängen sogar vom Willen der Menschen ab.“[63] Das ist noch nicht alles. In der Auseinandersetzung mit dem ungenannten Diderot, negiert Rousseau unter Berufung auf den „mächtigen und weisen Willen Gottes“[64] sowohl jene blinde Fatalität[65], an die die Materialisten glauben, wie jene den Menschen erniedrigende göttliche Majestät, die die mittelalterliche Theologie lehrt, und spricht es statt dessen als Wahrheit aus, „daß der Mensch der König der Erde ist, die er bewohnt; denn er zähmt nicht nur alle Tiere, er verfügt nicht nur über die Elemente durch seinen Erfindergeist, er allein auf Erden versteht es, darüber [121] zu verfügen, und macht durch seine Betrachtung selbst die Sterne, die ihm unerreichbar sind, zu seinem Eigentum“[66].

Erweist der Mensch sich als König, so kann nicht ein Mensch über den anderen auch noch König sein. Und wenn man zur Rechtfertigung der königlichen Macht eines einzigen etwa anführt, daß ihr doch die Menschen die Erhaltung ihrer Existenz verdanken, so wäre dem zu entgegnen: „Weit davon entfernt, daß ein König jemals seinen Untertanen ihren Lebensunterhalt gewähren würde, bezieht er den seinigen vielmehr nur von ihnen, und nach Rabelais‘ Versicherung lebt ein König nicht nur von wenigem.“[67] Die Herrschaft eines einzelnen über andere beruht nicht auf Natur, sie beruht nur auf der Gewalt, die dieser einzelne sich angemaßt hat. Solange ein Volk dieser Gewalt ausgeliefert ist, bleibt ihm nur zu gehorchen, aber „sobald es sein Joch abzuschütteln imstande ist, so tut es noch besser, wenn es dasselbe von sich wirft ...“[68] Die fortschrittliche Politik, die jetzt und jederzeit zu verfolgen wäre, kann daher nur revolutionäre Politik sein, sie kann nur auf den Sturz der bestehenden Herrschaft, der absoluten Monarchie gerichtet sein. Ohne Voraussetzung der Willensfreiheit und ihrer religiösen Begründung aber kein Gedanke an Revolution! Die Holbachianer leugnen die Willensfreiheit, entsprechend ist ihre Politik. Ernsthaft stellt sie gar keine Bedrohung der absoluten Monarchie dar, nicht einmal der zu ihrer Legitimation angetretenen Religion. Die Jesuiten, bemerkt Rousseau, konnten ihn nicht nur deshalb nicht leiden, weil er an der Enzyklopädie mitgearbeitet hatte, „sondern auch, weil meine religiösen Grundsätze ihren Anschauungen und ihrem Ansehen weit feindseliger und nachteiliger waren als der Unglaube meiner Gesinnungsgenossen“[69].

Nicht nur im persönlichen Verhalten, nicht nur in den philosophischen Prinzipien, sondern auch in den politischen Auffassungen unterscheidet sich Rousseau, wie sich jetzt herausstellt, grundlegend von den Enzyklopädisten. Auch das wäre jedoch noch kein Grund, den Kreis der Protagonisten des gesellschaftlichen Fortschritts zu verlassen. Standen sie doch nach wie vor in gemeinsamer Front gegen die alte Feudalität, und alle schmiedeten sie auch je auf ihre Weise an derselben wirksamen Waffe, die sie ins Feld zu führen hatten, der Wissenschaft. Wenn Rousseau meinte, die Wissenschaft vom Men-[122]schen viel konsequenter durchgeführt zu haben, wie sollte er seine Freunde nicht von der Notwendigkeit des Übergangs aus der aufklärerischen Literatur in die revolutionäre Politik überzeugen können? Zwar war es –

[63] Zit. nach I. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, a. a. O., S. 28.
[64] Jean-Jacques Rousseau, Emile, a. a. O., S. 566.
[65] Ebenda.
[66] Ebenda, S. 568.
[67] Jean-Jacques Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag, a. a. O., S. 47.
[68] Ebenda, S. 30.
[69] Jean-Jacques Rousseau, Bekenntnisse, a. a. O., Bd. 4, S. 88 f.

wenn man das bürgerliche Interesse im Auge hatte – keineswegs selbstverständlich, daß auch der absolute Monarch als Feind anzusehen sei. Er hatte sich ja in der Entwicklungsgeschichte des Bürgertums als unentbehrlicher Bündnispartner gegen seine eigene Klasse, den Feudaladel, erwiesen. So wie Rousseau die Situation erlebte, hatte sie sich aber bedeutend verändert. Gegen die Apologeten der absoluten Monarchie wendet er ein: „Man wird sagen, daß der Gewaltherrscher seinen Untertanen die bürgerliche Ruhe sichere; es mag sein, aber was gewinnen sie dabei, wenn die Kriege, in die sein Ehrgeiz sie verwickelt, wenn seine unersättliche Habgier, wenn die Bedrückungen seiner Minister sie mehr belasten, als ihre Zwistigkeiten es vermöchten? ... Im Kerker lebt man auch ruhig ... Die in der Höhle des Zyklopen eingesperrten Griechen lebten, bis die Reihe, verschlungen zu werden an sie kam, ebenfalls in tiefster Ruhe.“[70] Rousseau erfuhr tagtäglich, daß die Monarchie niemandem mehr förderlich war – außer einigen Privilegierten wie der kleinen Schicht der Emporkömmlinge in den Pariser Salons. Sie hinderte den Fortschritt des Bürgertums, sie drücke die Bauern in immer größeres Elend herab. In Rousseau konnte sich aus dieser Erfahrung die Vorstellung eines einigen Volkes bilden, einig in dem Gegensatz zu dem einen Souverän, so daß alles sich auf die Frage zuspitzte, wem die Souveränität wahrhaft zukomme: diesem einen oder allen. Es ist bekannt, wie Rousseau die Frage in seinem *Gesellschaftsvertrag* beantwortet hat. Mit einer derartigen Antwort gab er der Konstellation der gesellschaftlichen Kräfte in der späteren Revolution schon jetzt das angemessene Bewußtsein.

Dem Anschein nach bahnte sich diese Revolution zu Rousseaus Lebzeiten schon an. „Wir sind in einer Krise und dem Jahrhundert der Revolutionen nahe“, notiert er und fügt hinzu: „Ich halte es für unmöglich, daß diese großen europäischen Monarchen noch eine lange Lebensdauer haben.“[71] Eben in der Zeit, in der er sich aus der Gesellschaft zurückzog, sah er die Situation sich zuspitzen. Er teilte die Meinung mancher Politiker, „daß die zusammenbrechende Verfassung Frankreich mit naher Zerrüttung bedrohe“[72]. Wie ist es möglich, daß Rousseau in dem Moment, da seine revolutionäre Ge-[123]sinnung auf eine revolutionäre Situation zu treffen schien, seine Truppe im Stich ließ und desertierte?

Rousseau zählt in den *Bekenntnissen* die Tatsachen auf, die allgemein die Erwartung aufkommen ließen, „daß die große Maschine zusammenbrechen würde“[73]. „Diese Erwartung“, so fährt er fort, „ließ mich sogar mehrmals erwägen, ob ich nicht selber vor Ausbruch der drohenden Unruhen eine Zuflucht außerhalb des Königreichs suchen sollte“. Er glaubt jedoch, „daß in der Einsamkeit, in der ich leben wollte, kein Sturm bis zu mir dringen könne ...“[74] Nicht also trotz des sich anscheinend anbahnenden revolutionären Kampfes, sondern ausdrücklich seinetwegen wich Rousseau aufs Land aus. Am Erfolg der Revolution lag ihm offensichtlich nicht allzuviel. Wie sollte es auch! Konnte die Revolution doch nur sein, was sie auch wurde: die Befreiung der bürgerlichen Gesellschaft zu sich selbst. Die bürgerliche Gesellschaft, das war für Rousseau aber der Zustand der Entfremdung, den zu negieren er sich durch seine Natur genötigt sah. Rousseau mochte von der Änderung der Gesellschaft geträumt haben, jetzt, da er sich durch die Ereignisse aufgefordert sah, an ihr teilzunehmen, mußte er sich endgültig darüber klarwerden, ob er sein Leben, um es wahrhaft leben zu können, der Politik anvertrauen durfte. Seine Entscheidung war unzweideutig. Mit seinem Rückzug in die ländliche Einsamkeit bedeutete er allen seinen Kampfgenossen: In dieser Gesellschaft, mag sie auch noch so sehr revolutioniert werden, finde ich, Jean-Jaques Rousseau, nicht zu mir selbst. Wenn nicht mit und in der Gesellschaft, wie dann anders als ohne sie, in

[70] Jean-Jacques Rousseau, Der Gesellschaftsvertag, a. a. O., S. 35 f.
[71] Jean-Jacques Rousseau, Emile, a. a. O., S. 409.
[72] Jean-Jacques Rousseau, Bekenntnisse, a. a. O., Bd. 4, S. 86.
[73] Ebenda, S. 87.
[74] Ebenda.

einem außergesellschaftlichen Leben? „Was das Unglück des Menschen ausmacht“, notiert er, „da ist der Widerspruch zwischen unseren Pflichten und unseren Neigungen, zwischen der Natur und den gesellschaftlichen Einrichtungen, zwischen dem Menschen und dem Staatsbürger. Macht den Menschen mit sich einig und ihr werdet ihn so glücklich machen, wie er zu sein vermag. Gebt ihn gänzlich dem Staate oder überlaßt ihn gänzlich sich selbst.“[75]

Das Experiment sich gänzlich dem Staate zu verschreiben, erwies sich als undurchführbar. Nun bleibt nur noch der andere Versuch, die Einigkeit mit sich selbst auf eigene Faust sich zu erobern. Das gesellschaftliche Leben, das ein Leben nach der von der Vernunft gebotenen Pflicht hätte sein müssen, hat Rousseau nicht glücklich ge-[124]macht, weil es ein wirklich vernünftiges nicht sein konnte. So bleibt das Leben eines Naturzustandes innerhalb der Gesellschaft, ein Leben ganz aus den Neigungen der sinnlich vollen Existenz, frei von dem Mißklang, den die Anforderungen eines schlechten Gesellschaftszustandes erzeugen könnten. Es kann dies nur ein Leben der Betätigung aller sinnlich-konkreten Kräfte sein, das dennoch nicht unter dem Arbeitszwang steht, der in der entfremdeten Gesellschaft herrscht. Es kann nicht ein Leben der verzehrenden Anstrengung sein, sondern eines der Muße, ein Leben, das, da die gesellschaftliche Arbeit zum Genuß nicht werden kann, den Genuß unmittelbar sucht, im bloßen Dasein. Seinen „großen Plan eines Lebens in voller Muße“ glaubt Rousseau später noch auf einer einsamen Insel endlich ausführen zu können. „Diese Insel“, bemerkt er dazu, auf Rabelais anspielend, „sollte für mich das Papimanien werden, das Land, wo man schläft, ‚ja, noch mehr, wo man gar nichts tut‘“[76]. Dennoch sollte dieser Müßiggang nicht der eines Nichtstuers sein, „der mit gekreuzten Armen in vollständiger Untätigkeit bleibt und ebensowenig denkt, wie er handelt“. Es sei vielmehr „der eines Kindes, das ewig in Bewegung ist, ohne etwas zu tun ...“[77]

Rousseau kann aber, als er beginnt, nach dem „Leben der Seligen in der andern Welt“[78] schon im Diesseits zu suchen, die Einsicht nicht vergessen, daß der Mensch seine Identität doch nur in der Gesellschaft zu finden vermag. Und er erfährt auch, daß ein Leben der sinnlich vollen Neigung nur als ein Leben mit anderen sich erfüllen kann. Es ist aber die Liebe, die den sinnlich fühlenden Menschen mit einem anderen Menschen gewissermaßen zu einer Gesellschaft in der Gesellschaft, zu einer innigsten Gemeinschaft zusammenschließen könnte. Kaum auf dem Lande angekommen, hat Rousseau daher die Liebe geradezu zum Programm seiner Lebensbetätigung erhoben. In seinen *Bekenntnissen* beschreibt er, wie er sich förmlich in einen Liebesrausch hineingesteigert hat, ohne dafür einen Gegenstand zu haben. So bildete er sich einen in der Imagination, daraus wurde die *Neue Heloise*. Sobald die Gelegenheit sich bot, übertrug er die erträumte Liebesbeziehung auch auf die Wirklichkeit. Beidemale legte er aber den Versuch so an, daß er gar nicht gelingen konnte, weil er die gesellschaftlichen Konventionen, die dem entgegenstanden, prinzipiell nicht überwunden sehen wollte. Er brachte sich nahezu planmäßig in den Konflikt zwischen Pflicht und Neigung, um der [125] ungeliebten Pflicht vor der voll bejahten Neigung demonstrativ den Vorzug geben zu können und so das Experiment, in das er doch sein Leben gesetzt hatte, negativ ausgehen zu lassen. „Vom Bedürfnis zu lieben verzehrt, ohne daß ich doch je vermocht hätte, es ganz zu befriedigen, sah ich mich an der Grenze des Alters stehen und sterben, ohne gelebt zu haben“[79] – so sah Rousseau die Ausgangssituation. Und wie hätte das Ende sein können, wenn ihm Befriedigung gewährt gewesen wäre, wenn er also hätte leben können? „Genießen!“, ruft er aus, „Ist dies Schicksal dem Menschen beschieden? Ach, wenn ich je ein einziges Mal in

[75] Zit. nach M. Rang, Einleitung, in: Jean-Jacques Rousseau, Emile, a. a. O., S. 68.
[76] Jean-Jacques Rousseau, Bekenntnisse, a. a. O., Bd. 4, S. 167.
[77] Ebenda, S. 168.
[78] Ebenda.
[79] Ebenda, Bd. 3, S. 92.

meinem Leben alle Wollust der Liebe in ihrer Fülle gekostet hätte, ich glaube nicht, daß meine zerbrechliche Existenz es ausgehalten hätte; ich wäre auf der Stelle gestorben.“[80] Das Leben der gesellschaftsfernen Liebe, des unproduktiven Genusses kann kein wahres Leben sein. Wo es sich vollendet, hebt es sich auf, wird er zum Gegenteil seiner selbst, zu seinem eigenen Tod. Das ist die Einsicht, die sich in solchen Stoßseufzern zu Wort meldet.

Bleibt also doch nur die Rückkehr in die Gesellschaft? Hatte Diderot und hatten die Holbachianer also recht? Mußte man eben doch mitmachen, um dagegen sein zu können? Und verschaffte nicht die Existenz eines libertinären Schriftstellers alle Gelegenheit, in der Gesellschaft sich umtun zu können, ohne durch ihre Verbindlichkeit behelligt zu sein?

Rousseau findet eine andere Lösung. Er verharrt in seiner individuellen Existenz, bildet sie jedoch zur gesellschaftlichen um. Auf der Suche nach dem Genuß macht er sich an eine intensive Arbeit. Fern der Gesellschaft ist er doch mit der Änderung der Gesellschaft befaßt. Die Revolution, die in der gesellschaftlichen Praxis nicht einmal hätte angefangen werden können, vollzieht er in sich selbst, indem er die Wirklichkeit als eine andere denkt, als sie sich bisher gegeben hat. Auf vielen hundert Seiten schlagen sich seine Gedanken nieder, sie kulminieren im *Gesellschaftsvertrag*. Mit ihm entthront er den Monarchen. Es macht gar nichts aus, daß der König sich weiter als Herrscher aufführt. Rousseau spricht die einfache Wahrheit aus, daß er es in Wirklichkeit nie gewesen ist. Nur das Volk kann der Natur der Sache nach der Souverän sein. In der Monarchie herrscht der König gar nicht, er regiert nur, und zwar auch nur solange, wie das Volk es will. Es fehlt noch, daß die Menschen dies auch begreifen, dann ist die Revolution vollzogen, die Wirklichkeit [126] braucht ihr nur noch angeglichen zu werden. Vielleicht wird das nie gelingen; das Volk bleibt dennoch der Souverän.

Der Mensch wird frei geboren, und überall ist er in Ketten. Das ist das erste und auch noch das letzte Wort des *Contrat* social.[81] Der Mensch ist frei, und wär’ er in Ketten geboren, wird Schiller später schreiben. Damit ist die letzte Konsequenz aus dem Leben Rousseaus, das keines sein durfte, gezogen: Der freie Mensch, in Ketten liegend, er muß nicht erst die Ketten sprengen, er ist auch da schon frei, wo sie ihn niederhalten. Freiheit, so lehrt es die gleichzeitige idealistische Philosophie, ist Freiheit des Bewußtseins, das wirkliche Leben ist das gedankliche. Die wirkliche Revolution ist die Revolution der Denkungsart. Rousseau hat den Weg zu dieser Philosophie geebnet, zu Ende gegangen ist er ihn nicht.[82] Er stand im vorrevolutionären Frankreich dem gesellschaftlichen Fortschritt und einer möglichen politischen Praxis doch noch näher als die Deutschen, die alle ihre revolutionäre Radikalität nur in die Theorie legen konnten. Auf halbem Wege zum dialektischen Idealismus stehen bleibend, wies er – gewollt oder ungewollt – auch der wirklichen, der politischen Revolution den Weg. Nachdem aber diese Revolution nicht zu dem Ziel geführt hatte, das ihm und seinen jakobinischen Anhängern vor Augen stand, setzte sich die Intention des wahren Lebens, das Rousseau in der Einsamkeit gesucht hatte, in der Gesellschaft mehr und mehr durch. Der Ausgang der Revolution hatte lehren können, daß es nicht ausreichte, den Menschen nur die politische Freiheit zu erkämpfen, es mußte ihr eigenes Leben, über das sie in der Demokratie selbst bestimmen sollen, sich als ein konkret gegenständliches in der Vielfalt seiner Vermögen entfalten können. Was Rousseau allenfalls ausnahmsweise unter günstigen Bedingungen für seine individuelle Existenz sich hatte erhoffen können, wurde nun –mit dem rapiden Wachstum der Industrie – zum ersten Mal als eine allgemeine gesellschaftliche Möglichkeit denkbar. Es

[80] Ebenda, Bd. 2, S. 53.
[81] Jean-Jacques Rousseau, Der Gesellschaftsvertag, a. a. O., S. 30.
[82] „Hätte er sein Vorhaben, das materialistische System des Helvetius ausführlich zu widerlegen, ausgeführt, so würde er ... vielleicht ... den Empirismus gänzlich verlassen und eine neue Philosophie gestiftet haben, wodurch dann statt von Kant, von Rousseau die neue Epoche angefangen hätte ...“ (F. Schlegel über Rousseau, zit. nach M. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, a. a. O., S. 58 f.).

waren die utopischen Sozialisten, die – vornehmlich in Frankreich – diesen Gedanken faßten und weiter ausspannen. In ihren Ideen setzten sich ebenso wie in den Systemen der deutschen Idealisten – meist uner-[127]kannt und ungenannt – die lebendigen Gedanken fort, die Rousseau aus seinem denkwürdigen Leben abgezogen hatte. Es sollte noch eine Weile dauern, bis die Ideen, die im *Gesellschaftsvertrag* und im *Emile* getrennt vorgedacht wurden, in einer weiterführenden Theorie miteinander in Einheit gebracht werden konnten. [128]

2.4. Kategorialer Aufriß der logisch-historischen Konstitution der materialistischen Dialektik

In der Geschichte des begreifenden Denkens ist mit dem Marxismus nicht nur eine neue Stufe der Entwicklung erreicht, der weitere folgen werden, wie ihr auch einige schon vorangegangen sind, sondern mit ihm erhält Weltanschauung zum ersten Mal in der Geschichte wissenschaftlichen Charakter. Umgekehrt bedeutet das, daß der Wissenschaft nunmehr gesellschaftlich abgefordert ist, sich ausdrücklich als Weltanschauung zu betätigen. Dieser Zusammenhang legt selbst wieder fest, was unter Weltanschauung zu verstehen ist: nicht jede beliebige Ansicht, die sich beliebige Individuen über die Welt bilden, sondern die Vermittlung eines gesellschaftlichen Verständnisses des Weltzusammenhangs an eine daran sich orientierende gesellschaftliche Praxis.

Die moderne wissenschaftliche Weltanschauung ist jene gesellschaftliche Orientierung, deren die Arbeiterklasse bedarf, um die ihr gesellschaftlich aufgetragene Praxis realisieren zu können. Sie besteht perspektivisch in der vernünftigen, das heißt dem Verwirklichungsinteresse der Menschheit gemäßen Gestaltung des menschlich bedeutsamen Weltganzen, setzt daher eine hinreichende Erkenntnis der Natur, der Gesellschaft und des Zusammenhangs zwischen beiden voraus. Indem diese ganze Welt und so die Welt als ganze zum Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung wird und Wissenschaft in dieser Art als theoretisches Moment in die gesellschaftliche Praxis der Weltgestaltung einbezogen wird, erhält sie selbst weltanschaulichen Charakter. Die einzelnen Wissenschaften werden zu Momenten dieser wissenschaftlichen Weltanschauung, die sich ebenso von deren immanenter Notwendigkeit der Erkenntnisgewinnung her zu bestimmen hat, wie sie andererseits auf die Richtung des wissenschaftlichen Forschungsinteresses aus Notwendigkeiten der gesellschaftlichen Praxis heraus bestimmend einwirkt.[83]

[129] In der kapitalistischen Gesellschaft kann die auch institutionell praktizierte Einheit von Wissenschaft und wissenschaftlicher Weltanschauung nur erst Programm sein, hier steht die wissenschaftliche Weltanschauung den einzelnen Wissenschaften, in denen sie sich gründet, auch noch als eigene Theorie innerhalb eines anderen ideologischen Zusammenhangs gegenüber. Auch in der sozialistischen Gesellschaft bedarf es noch einer langen Entwicklung, ehe die Einheit beider Seiten – nunmehr im Kontext ein und derselben Ideologie – sich realisieren kann. Was hier – mit Hegel gesprochen – „an sich“ schon da ist, muß mehr und mehr erst „für sich“ werden.

In der geschichtlichen Phase der Konstitution der bürgerlichen Gesellschaft bilden sich die Elemente der wissenschaftlichen Weltanschauung in ihrer Verwachsenheit mit der bürgerlichen Ideologie und daher widersprüchlich heraus. Wie das geschieht, hängt vom konkreten Gang der Geschichte ab, der nicht logisch deduzierbar ist, sondern als empirisches Faktum in seiner Besonderheit zur Kenntnis genommen werden muß. Der Marxismus konstituiert sich aus bürgerlichen Vorarbeiten auf dem Gebiet der politischen Ökonomie, der sozialistischen Politik und der Philosophie. Daß die eine Quelle vornehmlich in England zu finden war, die andere in Frankreich und die dritte in Deutschland, hat seine guten historischen Gründe, ohne deren Kenntnis der Gang der geschichtlichen Entwicklung nicht nachvollzogen werden kann, ist aber innerhalb

[83] Vgl. oben unseren Abschnitt 1.3.

der Logik der marxistischen Theorie, nachdem diese Quellen erst einmal Bestandteile geworden sind, ein zufälliges und daher nicht mehr in Anschlag zu bringendes Faktum.

Demgemäß soll im folgenden versucht werden, die Geschichte des modernen begreifenden Denkens in ihren ersten Etappen noch einmal nachzuvollziehen, jetzt aber so, daß möglichst von den konkreten geschichtlichen Umständen abgesehen und rein auf die Logik dieses Prozesses abgestellt wird. Natürlich kann diese nicht aus sich selbst herausgesponnen werden, sondern muß der tatsächlich stattgehabten Theorieentwicklung abgelesen werden. Es wird aber unerheblich, daß es bestimmte Philosophen, wie etwa Rousseau oder Hegel waren, die die gesellschaftliche Gedankenentwicklung mit bestimmten Werken weitergetrieben haben. Und es sind ihre Gedanken auch nur in dem Umfang und der Modifikation in die auf ihre Logik reduzierte Denkgeschichte aufzunehmen, wie sie in ihrem Resultat als historische Konstitutionsmomente aufbewahrt bleiben müssen.

Die Darstellung beleuchtet denselben geschichtlich vorliegenden Prozeß der Entwicklung des begreifenden Denkens, der im Vorher-[130]gehenden Gegenstand war, aus einem geänderten Gesichtspunkt. Es wird nicht versucht, die Geschichte möglichst auf ihre Logik zu bringen, sondern es wird die vorausgesetzte Logik der schon konstituierten Theorie gemäß ihrer geschichtlichen Entwicklung und auch nur in den dazu notwendigen Momenten vorgeführt. Die Problemstellung geht dahin, aus der Geschichte heraus jene Kategorien zu finden, die für die Struktur der marxistischen Theorie bestimmend sind und damit diese Kategorien auch als geschichtliche festzuhalten. Mehr als eine erste, noch lückenhafte Skizze darf jedoch nicht erwartet werden.

Wollen wir die marxistische Anwartschaft auf Repräsentanz des begreifenden Denkens logisch begründen, so werden wir von der einen fundamentalen Voraussetzung auszugehen haben: Im Gegensatz zu allen Religionen und zu vielen philosophischen Theorien beruft sich der Marxismus für die Wahrheit seiner Aussagen auf die Wissenschaft. Insbesondere der Anspruch, wissenschaftliche Weltanschauung zu sein, unterscheidet heute den Marxismus-Leninismus von Spielarten bürgerlichen Denkens, die sich selbst auch als marxistisch verstehen oder dafür ausgeben.

Wissenschaft wird marxistisch im Sinne der modernen Wissenschaft, grundsätzlich als empirische, d. h. in der rationalen Aufarbeitung sinnlicher Wahrnehmungen sich gründende gesellschaftliche Erkenntnisleistung verstanden. Umgekehrt ist aber die wissenschaftliche Weltanschauung – zumindest in ihrer Keimform – als schon vorausgesetztes Fundament der Wissenschaft anzusehen, indem als der allgemeine Gegenstand der wissenschaftlichen Empirie die Materie bestimmt und diese ihrem philosophischen Begriff nach als objektive (bewußtseinsunabhängige) , der Erkenntnis des erfahrenden Subjekts prinzipiell zugängliche, Realität gefaßt wird.[84]

Mit dieser Auffassung von der Realität und ihrer Erkenntnis ist der Marxismus Materialismus und grenzt sich damit von der umgekehrten Auffassung, dem Idealismus ab. Indem der Marxismus die Praxis der Wissenschaft selbst als materialistisch beschreibt, beansprucht er im Gegensatz gegen alle nichtmaterialistischen Auffassungen den Gehalt der Wissenschaft allgemein so formulieren zu können, wie er für die gesellschaftliche Praxis wesentlich ist. In diesem Sinne stellt er sich nicht nur als irgendeine, sondern als die einzige wissenschaftliche Weltanschauung dar, die heute möglich ist.

[131] Um die behauptete Einzigartigkeit zu beweisen, muß dargetan werden können, daß die marxistisch-leninistische Theorie in ihren jeweils relevanten Aussagen in der Tat auf die Wissenschaft zurückgeführt werden und als ihre befugte Verallgemeinerung verstanden werden kann. Aus der Konstitution der Wissenschaft selbst, wie sie historisch in einem bestimm-

[84] Vgl. H. Korch, Die Materieauffassung der marxistisch-leninistischen Philosophie, Berlin 1980.

ten Zeitraum erfolgt ist, muß sich ergeben, daß dann, wenn sie überhaupt Weltanschauung zu begründen vermag, der Marxismus diese wissenschaftliche Weltanschauung darstellt. Die logische Beweisführung muß also in den historischen Anfang zurückgehen.

2.4.1. Die Einheit der Konstitution von Wissenschaft und wissenschaftlicher Weltanschauung

Wissenschaft, wie sie heute betrieben wird, hat ihren Ursprung im Beginn des bürgerlichen Zeitalters. Sie ging zwar aus jahrhundertelangen Bestrebungen auch des sogen. Mittelalters hervor, konstituierte sich jedoch als ausdrücklicher Neuansatz im Bruch mit jener Weltanschauung, die im Mittelalter die herrschende war, der christlichen Theologie, die alle wissenschaftliche Erkenntnisbemühung unter dem Namen der Philosophie als „Magd“ sich untergeordnet hatte. Die moderne Wissenschaft konnte daher nur durch den Sturz des mittelalterlichen Weltbildes ins Leben treten. Ihre Entstehung konnte sich nur in der Form weltanschaulicher Auseinandersetzung vollziehen. Ihr Ursprung, und damit auch ihr Wesen, ist nicht rein aus sich selbst, nicht aus einem ungeschichtlichen Wesensgrund bestimmt, sondern durch die Besonderheit dessen, was schon da war und was negiert werden mußte, damit das Neue überhaupt sein konnte. Die Konstitution der modernen Wissenschaft ist bestimmte Negation in einem historischen Kontinuum. sie ist in ihrer Besonderheit bestimmt durch das, was sie negiert, die mittelalterliche Weltanschauung, und trägt damit notwendig selbst weltanschaulichen Charakter.

Es ist nicht die Orientierung auf die Empirie, die die moderne wissenschaftliche Erkenntnisbemühung von ihrem Pendant im mittelalterlichen Feudalsystem unterscheidet. Das Weltbild der feudalen Theologie beruft sich vielmehr ausdrücklich auch schon auf die Empirie und beansprucht, alle Sinneserfahrung in ihr System integriert zu haben. Die Welt, das ist mittelalterlich jener Kosmos, wie er den Sinnen sich darbietet und im ptolemäischen Weltsystem wissenschaftliche Form erhalten hat. Seine Realität gilt dem mittel-[132]alterlichen Denken als evident: Jedermann sieht, daß die Erde den Weltmittelpunkt ausmacht, daß die Sonne, die Planeten und noch die fernsten Sterne in ewigen Kreisen sich um sie herumbewegen. Die Philosophie, von der Autorität des großen Aristoteles ausgehend, hat diesen Kosmos als eine wahrhafte Ordnung dartun können: Die Bewegung der sogenannten Fixsterne ist so vollkommen wie nur möglich, sie ist ganz ebenmäßige Kreisbewegung, so auch noch die der Sonne. Schon weniger regelmäßig sind die Bewegungen der Planeten, die Epizyklen, bis hin zum Mond. In der Sphäre zwischen Mond und Erde und allein in ihr bewegen sich nach mittelalterlichem Kenntnisstand die Kometen, kreuz und quer und so schnell vergehend wie entstehend. Gänzlich wirr sind sodann die Bewegungen auf der Erde. Der natürliche Drang geht nach Aristoteles in die Selbstauslöschung, nämlich in die vollkommene Ruhe, die im allerdings unerreichbaren Mittelpunkt der Erde erreicht wäre.[85]

Ähnlich wie die Bewegung ist die Materie in ihrer Qualität abgestuft. Sie nimmt ebenfalls vom äußersten Weltrand zur Erde hin ab, wobei die Grenze zwischen sublunarer und supralunarer Sphäre wiederum einen entscheidenden Umschlag bedeutet. Die Erde –im Mittelpunkt der Welt und zugleich der Ort der größten Mangelhaftigkeit. Die Menschen auf dieser Erde – die Krone der Schöpfung und doch am weitesten von deren Vollkommenheit entfernt. Wie ist diese Paradoxie zu verstehen? Die Theologie weiß die Lösung des Rätsels: Es gibt noch eine Welt, jenseits der Welt, sie leuchtet nach populärer Vorstellung durch die ungeheure Schale des Himmels sogar in den Kosmos hinein – die Sterne werden als solche Durchblicke gedeutet – jedenfalls ist diese Welt jenseits des Himmels das Reich Gottes, unendlich fern, unendlich vollkommen, und in seinem Sein gegensätzlich, nicht materiell, sondern geistig. Von ihm sieht sich der Mensch so weit wie nur möglich ausgeschlossen. Ins Jammertal der Erde zurückgestoßen, muß ihm, der sich einzig unter allen Lebewesen als Herrn der Natur

[85] A. C. Crombie, Von Augustinus bis Galilei, München 1977, S. 72 ff.

erfährt, diese seine Existenz als widernatürlich vorkommen. Sie ist in der Tat nicht rein natürlich, belehrt ihn die Theologie. Es gibt vielmehr ein Übernatürliches im Menschen, die Seele, sie gehört in ihrem Sein jener fernen Welt jenseits der Welt an, auch sie ist geistig und nicht materiell. Vermöge ihrer ist dem Menschen ein Zugang zu Gott, seinem telos, doch möglich: bis hin zur unmittelbaren Vereinigung, zur „heiligen Kommunion", wie sie allein durch die Kirche und ihre Priester vermittelt werden kann. Die irdische Unvollkommenheit [133] hat daher den Sinn, daß der Mensch sich in ihr bewähre, um schließlich sein Heil in jener anderen Welt, dem Reiche Gottes, finden zu können. Gott aber ist der Grund dieses ganzen Seinszusammenhangs, in den alles sinnvoll eingeordnet ist. Der Wille Gottes durchwaltet die ganze Welt, diesseits und jenseits der Himmelssphäre, und dieser Wille ist von einer unverbrüchlichen Wesensnotwendigkeit, vor der alle Willkür zu schweigen hat.

Die Begründer der modernen Wissenschaft haben zunächst nur fortgesetzt, was im Mittelalter längst betrieben wurde. Sie haben die Realität empirisch zu erforschen gesucht. Wo diese Forschung auf Tatsachen stieß, die mit dem herrschenden Weltbild nicht vereinbar waren, hat man sie entweder umgedeutet oder negiert, hat sie gewissermaßen wieder vergessen. Kein Forscher konnte es wagen, auf ideologisch nicht integrierbaren Resultaten seiner Arbeit zu bestehen oder erkennbar auf sie aus zu sein. Tat er es doch, wurde er disqualifiziert, kriminalisiert, exekutiert. Erst das Interesse der neuaufsteigenden Klasse und die Macht, die sie vor allem in Italien, England usw. erlangte, konnte Forscher dazu motivieren, auf ihrem Erkenntnisgang konsequenter weiterzugeben. Das Beharren auf nur einer wesentlichen Erkenntnis, die nicht ins mittelalterliche Weltbild paßte, stellte dieses aber schon als ganzes in Frage. Die moderne Wissenschaft geht aus solchen umstürzenden, von den Forschern ausdrücklich festgehaltenen Erkenntnisakten hervor. So ergibt sich Schritt für Schritt (wenn auch in anderer zeitlicher Folge): Kein Unterschied zwischen sub- und supralunarer Sphäre (Tycho de Brahe); keine Kreisbewegung der Planeten (Kepler); Bewegung der Erde um die Sonne und um sich selbst (Kopernikus); Trägheitsgesetz: kein unbewegter Bewegter (Galilei).[86]

Indem die Begründer der modernen Wissenschaft mit ihrer konsequent vorangetriebenen Forschungsarbeit vor der Erschütterung des mittelalterlichen Weltbildes nicht mehr zurückschrecken, stehen sie – wissend oder unwissend – in der weltanschaulichen Front gegen das Feudalsystem. Mit Galilei wird diese Auseinandersetzung ausdrückliches Programm. Galilei führt den Kampf, indem er die neue Wissenschaft (den Kopernikanismus) politisch herausfordernd propagiert. Seine eigentliche weltanschauliche Tat ist aber seine Wissenschaft selbst: durch die grundlegende und maßgebende Einführung der experimentellen Methode.[87]

[134] Das Experiment – im Sinne Galileis durchgeführt – ist die Entthronung Gottes durch die moderne Wissenschaft. Die mittelalterlichen Gottesbeweise hatten darin ihre Plausibilität, daß nur unter der Voraussetzung eines allmächtigen Geistes die Welt als ein umfassendes rationales System dargetan werden konnte, das damit auch dem Leben des Menschen seinen Sinn anwies. Das Experiment ist demgegenüber die angemessene Form des Beweises einer Weltordnung, die lediglich in sich selbst den Grund ihres Bestehens hat. Dieser Beweis kann anders als die spirituelle Deduktion der Theologie nur aus den sinnenfälligen Tatsachen der Empirie heraus geführt werden. Die aus der sinnlichen Wahrnehmung hervorgehende Empirie erfaßt aber immer nur einzelnes, immer nur begrenzte Ausschnitte aus dem Ganzen der Welt. Es müssen also einzelne Sinnesphänomene so dargeboten werden können, daß aus ihnen die Ordnung des Ganzen ablesbar ist. Das ist die Leistung des Experiments. In ihm und

[86] Vgl. St. Toulmin/J. Goodfield, Modelle des Kosmos, München 1970, S. 164 ff.

[87] Zur Bedeutung des Experiments für die Konstitution der modernen Wissenschaft vgl. G. Böhme/W. v. d. Daele/W. Krohn, Experimentelle Philosophie. [134] Ursprünge autonomer Wissenschaftsentwicklung, Frankfurt a. M. 1977; siehe insbes. W. Krohn, Die ‚Neue Wissenschaft' der Renaissance, ebd., S. 13-128, hier S. 61 ff.

mit ihm ist vorausgesetzt – und das eben macht seine philosophische Implikation aus –, daß die Materie im Weltganzen sich von der untersuchten Materie nicht qualitativ wesenhaft unterscheidet. Die Welt muß, wenn im Experiment Wissenschaft vollzogen werden soll, als Einheit der materiellen Realität vorausgesetzt werden und es muß die Ordnung, die im einzelnen aufgefunden wird, die Ordnung der Welt überhaupt sein können, der Zusammenhang des einzelnen muß den Charakter eines überall gültigen Naturgesetzes haben können.

Was dem Galileischen Verfahren implizit ist und sich bis zu Newton hin sodann vollendet hat, hat die Philosophie in ausdrücklicher Lehre verallgemeinernd als Prinzip formuliert und mechanistisch verabsolutiert festgeschrieben. Nur in einer gottgleichen Totalität, die für keine Götter und Gegengötter neben sich mehr Platz ließ, konnte die neue Weltanschauung als eine wissenschaftliche die alte feudale Ideologie zugrunde richten und zugleich seine Reichtümer beerben. [135]

2.4.2. Der mechanistische Materialismus

2.4.2.1. Die mechanistische Deutung der experimentellen Methode

Mit der Anwendung der experimentellen Methode auf die Mechanik hat Galilei dem baufällig gewordenen Gebäude des mittelalterlichen Weltbildes den Boden gänzlich entzogen. Die hierarchische Ordnung ist in sich zusammengefallen. Vom vielgliedrigen Dom des Kosmos ist der bloße Raum übriggeblieben, der allezeit sich selbst gleich ist, homogen, an sich leer, die Materie als ebenso homogen in sich enthaltend, immer nur von der einen Qualität, raumausfüllend zu sein. Jedoch besteht er nicht als unterschiedslose Masse, sondern in gegeneinander abgegrenzten Teilen, Körpern, die wiederum aus Teilen bestehen, bis hin zu den kleinsten, nicht mehr teilbaren, den Atomen. Diese Körper ruhen offensichtlich nicht nebeneinander, sie bewegen sich im Raume, sie ziehen sich an und stoßen sich ab.

Das Experiment greift einen oder mehrere von ihnen aus dem riesigen Aggregat heraus, bestimmt, je nach dem vorgesetzten Zweck ihre Masse, Dichte, Form usw., unterwirft sie in ihren relevanten Ausmaßen genau festgestellten räumlich-materiellen Zusammenhängen und registriert ihr Verhalten, vor allem und grundlegend im Hinblick auf die zeitliche Dimension ihrer Bewegung im Raume. Aufgrund der vorausgesetzten homogenen Einheit der Materie darf angenommen werden, daß der beobachtete Vorgang am selben Orte unter vergleichbaren Bedingungen und auch an allen anderen Orten der Welt genauso sich wiederholen wird. Die überprüfende Praxis der Wissenschaft bestätigt diese Annahme.

Wenn nun Raum und Zeit und in ihnen die sich bewegenden, bis zum Atomaren teilbaren Körper als die einzig wirklich ausmachbaren angesehen werden dürfen bzw. müssen, dann darf die ganze Vielfalt der Welt als Zusammensetzung aus diesen Substanzen begriffen werden. Es kann auf diese Weise auch Entwicklung deduziert werden. Wie weitgehend diese Entwicklung auch gedacht wird, sie bleibt immer noch jener Notwendigkeit unterworfen, die in den Forschungen der Mechanik zutage tritt: Das mechanische Experiment zeigt, daß die Bewegung eines jeden materiellen Körpers eine Folge aus einem vorhergehenden Zustand ist, die unter den gleichen Bedingungen nie anders sein kann. Das Denken selbst bestätigt diesen Zusammenhang. Nehmen wir einen bestimmten Zustand als Ursache einer daraus folgenden Wirkung an, so müssen wir zugeben, daß aus einer bestimmten Ursache immer auch eine bestimmte Wir-[136]kung erfolgt. Nur so läßt sich Entwicklung als eine nicht spirituell-teleologische, sondern als eine aus immanenten Triebkräften heraus erfolgende verstehen. Die Weltordnung ist gemäß der lückenlosen Gültigkeit des Kausalprinzips nicht vom Willen eines übernatürlichen Geistes, sondern von einer ihrem materiellen Sein inhärenten Kausalität bestimmt, die im Experiment der Mechanik sinnenfällig hervortritt – immer wieder, so oft man auch die Probe aufs Exempel machen mag.

2.4.2.2. Das mechanistische Weltbild

In der Auseinandersetzung mit dem Feudalsystem kann das Bürgertum die Wissenschaft nur dann als ideologische Waffe einsetzen, wenn sie dem Bedürfnis nach Erkenntnis der Welt und daraus folgender Orientierung für die Lebenspraxis der Menschen mindestens ebenso entspricht wie die mittelalterliche Weltanschauung. Die Berufung auf Gott garantiert der christlichen Theologie eine Wahrheit, die unmittelbar einleuchtet und absoluten Bestand hat. Und sie befaßt, indem sie Vernunft und empirische Forschung sich dienstbar macht, auch die ganze Welt der sinnlichen Wahrnehmung als ein in seinen wesentlichen Dimensionen für die Erkenntnis feststehendes in sich geschlossenes Weltgebäude in sich ein. Dem ist von seiten der Wissenschaft nur standzuhalten, wenn diese sich ebenfalls eine Erkenntnis zuspricht, die die ganze Welt umfaßt. Zugänglich ist der wissenschaftlichen Forschung aber nur die materielle Welt. Sie muß also als die einzig existierende behauptet werden, wenn der Absolutheitsanspruch der natürlichen Erkenntnis aufrecht erhalten bleiben soll, und es muß hier und jetzt aus der Praxis der Wissenschaft eine absolute Weltordnung sich begründen lassen. Es muß also der wissenschaftlich erkannten inneren Notwendigkeit der materiellen Realität, der in der Mechanik ausgemachten Kausalität, absolute und universale Geltung zugesprochen werden. Durch diesen Anspruch wird das wissenschaftliche Denken zur Philosophie. Und diese Philosophie versteht sich aus ideologischem Erfordernis notwendig als Materialismus, der sich in einer am Verfahren der Mechanik orientierten Denkweise gründet: als mechanischer oder besser mechanistischer Materialismus.

Im mechanistischen Materialismus spiegeln sich die Erkenntnisse der tatsächlich betriebenen Wissenschaft wider, jedoch zu ewiger Wahrheit verabsolutiert und zu universaler Erkenntnis verallgemeinert. In dieser philosophischen Spiegelung schließt sich nunmehr das wissenschaftliche Weltbild etwa wie folgt zusammen: Die Rea-[137]lität wird aufgefaßt, wie sie sich der sinnlichen Wahrnehmung darbietet. In den Sinnesdaten hat die empirische Wissenschaft ihr unmittelbares Objekt. Die Sinnesdaten repräsentieren dem Forscher eine unendlich mannigfaltige, in sich zusammenhängende Materialität. Der Wissenschaftler geht an diese materielle Welt mit der Erwartung der Gesetzlichkeit ihrer Zusammenhänge heran. Er vermutet in ihr ein „System nach Gesetzen“ (Kant). Um die Gesetze erkennen zu können, muß er die sich ihm unmittelbar darbietende Einheit aufteilen, indem er ihre wesentlichen Momente hervorhebt und gesondert betrachtet. Die Elemente des „Systems der Natur“ (Holbach) werden damit zunächst als selbständige Dinge, als Substanzen fixiert, an denen allein die bleibenden Eigenschaften von Interesse sind. Das bedingt eine Abstraktion von der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auch an den einzelnen Dingen. Alle Qualitäten sind in der Betrachtung möglichst zu eliminieren oder auf quantitative Gegebenheiten zu reduzieren, da nur diese nach dem Stand der Wissenschaft sich zu Gesetzesaussagen eignen.

Der abstrahierenden wissenschaftlichen Beobachtung erscheint die Realität bloß noch als stoffliche, in der Zeit sich durchhaltende Raumerfüllung. Der analysierende Verstand teilt diesen materiellen Zusammenhang in eine Körperwelt auf, d. h. in einen absoluten Raum, innerhalb dessen sich eine Ansammlung von Körperdingen befindet, zwischen denen – in der Dimension einer absoluten Zeit –Bewegung stattfindet bzw. stattfinden kann. Nicht nur die einzelnen Körper, sondern auch Raum, Zeit und Bewegung sind damit als selbständige Entitäten vorausgesetzt, aus deren Kombination (Synthese) die Realität erklärt werden soll.

Das „System der Natur“ kann in dieser Betrachtung nur als ein Mechanismus begriffen werden, der aus dem Zusammenwirken seiner Teile funktioniert und einer Kausalität unterliegt, wie sie sich aus der Beobachtung der Ortsbewegung eines materiellen Körpers und seiner daraus folgenden Einwirkung auf einen anderen durch Druck und Stoß ergibt. Diese mechanistische Auffassung der Realität ist vom Standpunkt der Dialektik aus auch metaphysisch

genannt worden. An der Metaphysik ist dabei hervorgehoben, daß sie das Wesen der Dinge in festen, unveränderlichen Formen sieht. Der in der Mechanik sich gründende Materialismus steht daher der überlieferten, idealistisch begründeten Metaphysik nicht nur grundsätzlich entgegen, sondern hat auch einen entscheidenden Wesenszug mit ihr gemeinsam. Wir sprechen daher auch vom metaphysischen Materialismus.

Indem der mechanisch-metaphysische Materialismus sich konse-[138]quent auf die empirische Wissenschaft zu gründen sucht und außerwissenschaftliche Spekulation abweist, kann er auch die Menschenwelt nur nach den Prinzipien der Mechanik denken. Er begreift daher die Gesellschaft als eine Ansammlung von Körpern, die in äußerer Beziehung zueinander stehen. Die Besonderheiten der menschlichen Individuen, lebendig und mit Bewußtsein ausgestattet zu sein, gelten als besondere Kombinationen von Elementen der anorganischen Materie. Der Mensch ist so im ganzen als eine Maschine zu verstehen, die auch in ihren geistigen Funktionen der durch die Naturwissenschaft als real bewiesenen mechanischen Determination unterliegt. (Die Bewegungen der an sich selbständigen, in ihrem Wesen sich ewig gleichbleibenden Individualitäten führen zu bestimmten Kombinationen, deren übergreifender Zusammenhang der als ein Vertrag aller mit allen zu verstehende Staat ist.)

Die letzte theoretische Konsequenz aus dem mechanistischen Materialismus ist der „Fatalismus“ (Holbach). Er behauptet die strenge mechanische Determination alles gegenwärtigen und zukünftigen Geschehens in der Natur einschließlich der menschlichen Handlungen. Bei hinreichendem Wissen wäre daher das Verhalten jedes beliebigen Menschen zu jedem beliebigen Zeitpunkt genau vorhersagbar (Theorem vom Laplaceschen Dämon).[88]

2.4.2.3. Die ideologische Unzulänglichkeit des mechanistischen Materialismus

Auf dem Wege der Herausbildung der kapitalistischen Produktionsweise geht der mechanistische Determinismus mit dem bürgerlichen Klasseninteresse zunächst durchaus konform. Denn die private Warenproduktion entwickelt sich nur da, wo sie, von aller bewußt-[139]willentlichen Einflußnahme und Regelung befreit, sich wie ein Naturprozeß aus der Aktivität der einzelnen Individuen ergeben kann. Solange das Feudalsystem mit seiner politischen Verfassung diesem Prozeß Raum gibt, kann es als ein bloßes Flußbett miteinbezogen erscheinen, durch das der anschwellende Strom der neuen Produktionsweise sich ergießt. Anders aber, wenn das Feudalsystem der ansteigenden Flut wie ein Damm entgegensteht. Es kann dann schließlich eine revolutionäre Situation entstehen, in der die Bürger sich genötigt sehen, das bestehende politische System aufzuheben und sich ein neues, das ihren Interessen unmittelbar gemäß ist, zu entwerfen und es bewußt auch zu konstituieren.

Kann der Ausbruch der Revolution selbst noch als ein Naturprozeß gemäß den Prinzipien des mechanistischen Materialismus verstanden werden, so nicht mehr die Situation, die sich den Handelnden in der Revolution selbst ergibt. Diese Situation fordert Entscheidung zwischen Alternativen, die wohl bedacht werden müssen, da die Existenz der ganzen Bürgerklasse womöglich davon abhängt. Unter Voraussetzung des Fatalismus aber wäre hier gar kein Versäumnis möglich. Alles wäre schon vorausbestimmt, die Revolutionäre könnten sich getrost treiben

[88] Daß der vormarxistische und gerade auch der sogenannte französische Materialismus keineswegs auf die mechanistische Denkweise reduziert war, sondern schon in mancherlei Hinsicht zur Dialektik tendierte, bleibt in unserer logischen Rekonstruktion der Ereignisgeschichte unberücksichtigt. Damit wird der Wirklichkeit keineswegs Gewalt angetan, gingen doch etwa Rousseau oder Fichte selbst so vor, daß sie den Materialismus der französischen Aufklärer mechanistisch simplifizierten, um ihren Übergang zum Idealismus rechtfertigen zu können. Sie fixierten damit die wirklichen Knotenpunkte in der Geschichte des begreifenden Denkens, in der die Ausbildung der Dialektik bis hin zur logischen Ermöglichung eines dialektischen Materialismus nun einmal der idealistischen Denkweise zufiel, während der vormarxistische Materialismus seine historische Rolle gerade mit einer konsequent mechanistischen Denkweise wahrnahm.

lassen, die aufgeputschten Massen könnten es sich bei Raub und Plünderung wohl sein lassen – bis die disziplinierte Garde des Absolutismus dem Spuk ein Ende gemacht hätte. Das Bürgertum würde in feudale Unterworfenheit zurücksinken und müßte das alles noch als unabwendbares Schicksal gemäß seiner Weltanschauung hinnehmen. Nur daß diese Anschauung ihren emotionalen Charakter geändert hätte: Im Aufstieg des Bürgertums unter dem Feudalsystem war der mechanistische Materialismus Kampfprogramm einer siegesbewußten und herrschaftswilligen Klasse, jetzt wäre er nur Ausdruck resignativer Ergebenheit in die eigene Niederlage.

Der Wille zu revolutionärer Aktion ist offensichtlich mit dem mechanistischen Materialismus nicht vereinbar. Dieser ist aber die Verallgemeinerung der Wissenschaft. Und die Wissenschaft ist die ideologische Grundlage jenes Kampfes gegen die Feudalordnung, der nunmehr die Revolution notwendig macht. In der revolutionären Situation kann das Bürgertum weder auf die Revolution noch auf die Wissenschaft verzichten. Es muß daher nach einer Möglichkeit gesucht werden, die Revolution doch noch wissenschaftlich zu fundieren. Das kann aber nur von der Wissenschaft selbst her erfolgen. Es muß also in ihr selbst eine Möglichkeit liegen, über sich hinauszugehen und den mechanistischen Materialismus, der die kapitalistische Produktionsweise und die bürgerliche Gesellschaft [140] legitimiert, ihn nicht zu eliminieren, ihn aber in einer Anschauung aufzuheben, die auch noch die Fähigkeit des Menschen zu entschiedener revolutionärer Aktion rational zu begründen vermag. Historisch ist dies die Leistung des dialektischen Idealismus, wie er, von Kant ausgehend, vorbereitet durch Rousseau, aber auch von Leibniz u. a., dann von Fichte, Schelling und Hegel in Deutschland ausgebildet wurde.[89]

2.4.3. Der dialektische Idealismus

2.4.3.1. Die Selbstnegation des mechanistischen Materialismus durch den Idealismus

Wie jede andere Theorie hat auch der mechanistische Materialismus nur solange Bedeutung, wie er von lebendig existierenden Menschen ernstgenommen wird. Den Fatalismus als Konsequenz des mechanistischen Materialismus kann jeder einzelne nur ernstnehmen, indem er jegliches eigene Tun als unabwendbares Geschehen im Strom der Ereignisse betrachtet und die Möglichkeit einer wirklichen Entscheidung zwischen Alternativen für sich selbst negiert. Dieses fatalistische Verhalten ist aber selbst Ausdruck einer permanenten Entscheidung. Kein Mensch kann sich in einer bestimmten Weise verhalten, ohne sich selbst als ein Wesen zu begreifen, das fähig ist, sich für oder gegen eine Verhaltensweise zu entscheiden.

Die theoretische Leugnung von Entscheidungsalternativen vermag die Notwendigkeit des Handelns und damit der Wahl zwischen Möglichkeiten nicht aufzuheben. Jeder Mensch, der sich als existierend erfährt, erfährt sich als ein solchermaßen Handelnder und muß [141] sich daher als handlungsfähiges Wesen, d. h. als Willenssubjekt begreifen. Wille ist das Vermögen des Menschen, sich aus eigener Zwecksetzung zu einer Handlung zu bestimmen. Insofern der Vollzug des Willens bewußter Vorentwurf für das Handeln ist, ist er selbst Handeln. Der Wille als das Vermögen bewußter Selbstbestimmung ist in der philosophischen Tradition als Vernunft (praktische Vernunft) bestimmt worden. Indem der Mensch sich selbst in seinen Entscheidungen als Vernunftwesen erfährt, weiß er sich den Determinationen der Außenwelt

[89] „Die bürgerliche Ideologie“, schreibt G. Stiehler, „konnte auf Grund des Klassenwesens der Bourgeoisie bestimmte philosophische Grundprobleme nur idealistisch stellen und lösen, und das betrifft nicht nur die deutsche idealistische, sondern auch die vormarxistische bürgerliche Philosophie überhaupt. Schon diese Tatsache verbietet es, eine abstrakte Gegenüberstellung materialistischer und idealistischer Systeme vorzunehmen und in jenen nur das Gesunde, Progressive, in diesen nur das Kranke, Reaktionäre zu sehen“. Stiehler hebt hervor, „daß – wie der Materialismus stets seinen Grundvoraussetzungen nach die philosophische Erkenntnis förderte und bereicherte –, auch der Idealismus unter bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen die gesetzmäßig bedingte ideologische Form eines Fortschritts der philosophischen Erkenntnis sein konnte und in der klassischen deutschen Philosophie tatsächlich war.“ (G. Stiehler, Der Idealismus von Kant bis Hegel, Berlin 1970, S. 5 f.)

gegenüber frei. Die empirische Erfahrung einer absoluten Notwendigkeit und die Selbsterfahrung der Freiheit stehen damit im Widerspruch zueinander.

Der mechanistische Materialismus löst diesen Widerspruch, indem er allein die Sinneserfahrung der objektiven Realität) auf die sich auch die empirische Wissenschaft gründet, als Erkenntnisquelle anerkennt. Die Selbsterfahrung der menschlichen Subjektivität ist damit als Illusion abgewiesen. Das Subjekt lediglich als Bestandteil der objektiven Realität gelten zu lassen, setzt aber ein geltenlassendes Subjekt schon voraus. Die objektive Wissenschaft kann die Realität daher gar nicht bewahrheiten, wenn sie nicht auch das Subjekt, das die Realität erkennt, als ein auf der Objektseite nicht Erscheinendes und dennoch dieses Objekt Mitkonstituierendes einbezieht.

Als Subjekt, das die objektive Realität sich vorstellt, sind wir allgemein denkendes Subjekt oder Bewußtsein. Nur als Bewußtsein, als geistiges Sein haben wir uns daher auch bei der Objekt-Setzung vorauszusetzen. Indem wir uns auf die Realität einließen, schwanden wir uns selbst als Subjekt jedoch aus dem Blick. Es gab nur noch die äußere Realität, nur noch Materie, und wir selbst waren uns Teil dieser Materie. Diese Ansicht der Dinge ist notwendig und im Materialismus unaufhebbar. Mit ihr würde der Materialismus selbst aufgehoben werden. Bewußtsein kann hiernach nur als Produkt, Eigenschaft oder Funktion eines spezifisch organisierten Teils der Materie, des Menschen angesehen werden.

Das Bewußtsein ist „bewußtes Sein“. Sein Inhalt kann nur in diesem Sein selbst bestehen. Das Bewußtsein hat also den Charakter einer Widerspiegelung (Abbildung). In Auswertung der Ergebnisse der Naturwissenschaft lehrt denn auch der mechanistische Materialismus: Die äußere und insbesondere die innerkörperliche Materie determiniert das Bewußtsein eines jeden Menschen gemäß dem Kausalitätsgesetz der Mechanik. Vom Bewußtsein wiederum hängt die Richtung des Willens ab. Also ist der Wille nicht frei, sondern selbst auch mechanisch-kausal determiniert.

[142] Als wissenschaftliche Philosophie sieht sich der mechanistische Materialismus zu seiner Widerspiegelungstheorie gezwungen, weil sie sich aus dem für ihn maßgebenden Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis ergibt. Die Wissenschaft schöpft ihre Erkenntnis aus der Erfahrung (Empirie). Sie macht diese Erfahrung aufgrund eines Erfahrungsvermögens des Bewußtseins. Das Bewußtsein gelangt zur Erfahrung, indem es die objektive Realität (sich) vorstellt. Aber nicht die reale Außenwelt ist im Bewußtsein, sondern nur die Vorstellung davon. Ob unseren Vorstellungen objektive Realität entspricht, geht aus ihnen selbst nicht hervor. Über anderes als über Vorstellungen verfügen wir nicht. Folglich heißt, die Vorstellungen als Widerspiegelungen außerbewußter und bewußtseinsunabhängiger Realität auffassen, über unser Wissen hinausgehen. Wissenschaft hat in den Schranken des Wissens ihre eigenen Schranken. Wissenschaftliche Philosophie darf daher die Vorstellungen nur für das ausgeben, als was sie gewußt werden: als Bestandteile unseres Bewußtseins und damit unserer eigenen Subjektivität.

Was uns von außen zu determinieren schien, erweist sich als unser eigenes Produkt. Wir haben nicht nur Wahlfreiheit, sondern wir sind absolut frei, bzw., da hier nicht einmal einer für den anderen sprechen darf: Ich, der ich spreche, weiß mich als absolut frei. Ich bin nicht durch ein Fremdes außer mir bestimmt, sondern in diesem mir wie ein Fremdes Gegenüberstehenden bestimme ich mich selbst. Ich habe nicht nur Bewußtsein, sondern ich bin Selbstbewußtsein, d. h. ich bin mir selbst als autonom gewiß. Und dieses „Ich“ ist auch die einzige Realität, deren ich gewiß sein kann. Denn als real gegeben sind nur die Vorstellungen. Die Vorstellungen sind aber Produkte des Bewußtseins. Also ist das Bewußtsein die in den Vorstellungen notwendig vorauszusetzende Realität, und zwar als diese Vorstellungen habend, d. h. als denkende Realität. Ich bin res cogitans (denkende Substanz), bin Geist oder zu einem geistigen Sein gehörig, das mir im Selbstbewußtsein meines Ich erkennbar ist.

Das Verhältnis der Erfahrungen hat sich damit umgekehrt: Die aus der Selbsterfahrung hervorgehende unmittelbare Selbstgewißheit hat sich als einzige absolut sichere Erkenntnisquelle herausgestellt, der gegenüber die Empirie immer zweifelhaft bleiben muß. Materialismus ist in Idealismus umgeschlagen. Und dieser Idealismus ist nicht nur wissenschaftlich möglich, sondern er erweist sich als allein wissenschaftlich konsequent. Er ist überhaupt erst Wissenschaft, da Wissenschaft, wenn sie absolute Geltung beanspruchen soll, nur aus einem unmittelbar Evidenten hervorgehen kann. Als das hat sich allein das Selbstbewußtsein erwiesen. Die revolutionäre [143] Bourgeoisie kann sich guten Gewissens dem Idealismus überlassen, ja, sie findet in ihm erst die Verwirklichung jener Wissenschaft, die ihr in der ideologischen Auseinandersetzung mit dem Feudalsystem unentbehrlich geworden ist.

2.4.3.2. Idealistische Dialektik

Die Möglichkeit, daß die materielle Realität substantiell unabhängig von allem Bewußtsein, deren Inhalt sie ist, existieren könnte, ist theoretisch nicht auszuschließen, ebensowenig aber das Gegenteil. Die wissenschaftliche Welteinstellung läßt hier also eine Wahl zwischen Materialismus und Idealismus zu. Unter der Voraussetzung, daß die materielle Realität insgesamt als mechanisch-kausal determiniert angesehen werden muß, kann ein selbstbewußter Mensch, der sich seiner Freiheit als seines Wesens bewußt ist und frei leben will, nur für den Idealismus entscheiden. Er muß daher die ihn materiell determinierende Welt als Erscheinungsweise seiner Freiheit ansehen. Diese Freiheit hat er unabhängig von dieser Determination. Sehe ich von allem ab, was mich determiniert, so verschwindet damit auch jegliche Bestimmtheit meines Handelns in der Welt wie auch meiner Psyche, denn all das, als was ich mich erfahren kann, was mein empirisches Ich ausmacht, muß prinzipiell als determiniert durch die materielle Außenwelt angesehen werden. Es bleibt der Freiheit gegenüber der Naturnotwendigkeit so nur noch als ihre Region dieses reine Ich, dem überhaupt keine Bestimmtheit zuzusprechen ist, das vielmehr als das alle Bestimmtheit erst Setzende vorausgesetzt werden muß, wenn die Freiheit gewahrt bleiben soll. Die mannigfache Determiniertheit der materiellen Welt, der ich für meine Erfahrung selbst auch voll angehöre, kann daher nur herrühren aus der Selbstbestimmung eines an sich unbestimmten, somit unendlichen, nichtmateriellen, daher geistigen Seins, das ich selbst bin. Alle Determination, alle Unterscheidung, alles durch die Sinne nur erst vermittelte Außen kann nur Akt der Selbstbeschränkung dieses reinen Ich sein, das außer diesem Akt selbst gar nichts Bestimmtes und insofern gar nichts sein kann, das selbst also identisch ist mit der Tathandlung dieser Selbstbeschränkung. Es gibt in ihr daher auch nicht die Unterscheidung des einen Ich zu einem anderen. Ich selbst kann dieses reine Ich zwar nur sein als das letzte Resultat meiner Reflexion auf mich, insofern ich mich als frei und nicht als determiniert, als Subjekt und nicht als Objekt zu begreifen suche, aber ich muß dieses letzte Sein eben doch begreifen als frei auch von allem was Ich heißen könnte, als unabhängig auch [144] von meiner Subjektivität, als einen objektiven Prozeß, in den ich aufgrund der einen Identität jedoch ganz und gar hineingehöre. Es ist dieses letzte Absolute nicht Natur, nicht Materie, sondern das davon Freie: Geist. Und es ist die Tätigkeit, die sein Sein ausmacht, damit auch nicht materiell bewirktes Erfolgen, sondern Tätigkeit des Geistes, Denken, und mein Denken kann, wenn es Akt der Freiheit ist, nur eben dieses sein, was dies objektive Denken ist, es kann nur sein als Ich denke.

Nun ist aber mein Denken von der sinnlichen Wahrnehmung der materiellen Realität unablösbar. Die daraus resultierende Erfahrung ist, soll sie Erkenntnis und damit Akt des Denkens sein, objektive Widerspiegelung, bestimmt also durch das Objekt meiner Erkenntnis, durch die objektive Realität. Und es geht aus ihrer Erkenntnis eben mit Notwendigkeit die kausalmechanische Determination meines ganzen Seins, einschließlich meines Denkens, hervor. Ich muß also, ohne die sinnliche Wahrnehmung aufzuheben, gleichwohl diese materielle Realität

als aus meiner Freiheit herrührende Bestimmtheit denken können. Das vermag ich nur, indem ich, gegen den Augenschein, den Prozeß des objektiven, sich in sich selbst bestimmenden Denkens, Schritt für Schritt bis dahin nachvollziehe, wo sich die Entgegensetzung von Denken und materieller Realität selbst als eine Notwendigkeit dieses Denkens erweist.

Habe ich so die ganze materielle Realität, die ich als mir entgegenstehende und mich determinierende wahrnehme, in ihrer Notwendigkeit als Konsequenz jener Freiheit durchschaut, mit der ich mich wesentlich identisch weiß, so habe ich damit die Irritation der Erfahrung aufgehoben. Ich erkenne in der Erfahrungswelt überall nur diese Freiheit als ihr Wesen, weiß mich in diesem mir entgegenstehenden Anderen doch immer nur selbst. Ich bin so darin zu mir zurückgekehrt, meine Freiheit bleibt unbeschadet, sofern mir nur im Nachvollzug des Weltprozesses das Wissen seiner als des Identischen entstanden ist, das ich selbst auch wesentlich bin.

Daß der absolute, in sich unendliche Geist die Bestimmtheit der Welt aus sich entlasse, dazu muß er, der alles ist, sich in sich selbst entgegensetzen und sich dadurch selbst bestimmen können. Ein bestimmungsloses Denken und doch, wenngleich nur aus sich selbst, bestimmt, das ist ein Widerspruch, der die Aufhebung dieses Zustandes fordert. Wenn aber der Bestimmungszusammenhang der Welt aus diesem Denken resultieren soll, so kann es seinem inneren Widerspruch nicht wieder durch Rückfall in seine bestimmungslose Identität entkommen sein, es kann nur wieder eine neue Bestimmtheit gewesen sein, mit der es den Widerspruch überwunden hat und [145] damit auch wieder nur ein neuer Widerspruch, bzw. eine neue Bewegungsform des ursprünglichen Widerspruchs.

Der Widerspruch selbst muß als Triebkraft eines notwendigen Prozesses der Entfaltung jener Determinationen gedacht werden, auf die die Empirie der Wissenschaft in Wahrnehmung der Welt überall stößt. Die Notwendigkeit der Realität erweist sich so nicht als ein statisches Gefüge mechanischer Kausalität, sondern als eine Dialektik mit qualitativen Änderungsschritten.

2.4.3.3. Dialektischer Idealismus: Idealistische Lösung des Widerspruchs von Freiheit und Notwendigkeit

Im dialektischen Denken der Realität hat der Idealismus die mechanisch-kausal aufgefaßte Notwendigkeit der Natur zu einem Moment der Freiheit herabgesetzt und damit ihrer beider Widerspruch zugunsten der einen Seite, der Freiheit, aufgehoben. Diese Freiheit ist aber nur im denkenden Durchschauen (Theorie) der Realität. Mit ihr sind die Determinationen der empirischen Existenz des denkend freien Ich nicht beseitigt. Ich kann nur sein und somit auch nur denkend sein, indem ich in der materiellen Realität existiere. Existieren heißt handeln. Und es ist das Handeln, um dessentwillen ich mich überhaupt frei weiß und auf meiner Freiheit bestehen muß. Es muß also die Freiheit des Denkens in die Freiheit des Handelns überführt werden. Die materielle Realität, die mich determiniert, muß materiell so verändert werden können, daß sie sich als meiner eigenen Bestimmung unterworfen erweist.

In der aufsteigenden bürgerlichen Gesellschaft ist es das Feudalsystem, das dem freien Handeln unmittelbare Schranken setzt. Die Revolution beseitigt diese Schranken. Sie ist Akt der Befreiung. Sie setzt die Individuen frei, die Natur ihrer Herrschaft zu unterwerfen und damit ihre Freiheit zu realisieren. Indem die Revolution den Weg freigibt zur Herrschaft über die Natur, resultieren daraus von den Individuen selbst hergestellte ökonomische Verhältnisse, deren Notwendigkeit sie wie einer zweiten Natur unterliegen. Mit der antifeudalen Revolution emanzipiert sich die bürgerliche Gesellschaft zur Entfaltung des Kapitalismus. Es ist dies selbst eine Naturnotwendigkeit der geschichtlichen Entwicklung, Gesellschaft erweist sich als eine Prozeßrealität, die ebenso durch Gesetze bestimmt ist wie die Natur, daher Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis sein kann. Die Wissenschaft muß aber erkennen, daß gesellschaftliche Notwendigkeit und Freiheit des individuellen Handelns einander mit unhintergehbarer Naturgesetzlichkeit widersprechen.

[146] Freiheit ist nur dann denkbar, wenn das Denken nicht in Handeln überzugehen braucht, sondern selbst schon als Handeln angesehen werden darf. Dieses Handeln muß in der Lage sein, meine Unterworfenheit unter die gesellschaftlichen Verhältnisse aufzuheben. Das geschieht, indem ich das Fremde, das ich wahrnehme, nicht so belasse, wie es ist, sondern es auf sein Wesen hin umdenke, das scheinbar Fremde als Entfremdung, d. h. als das Produkt jenes Geistes, der auch mein Wesen ausmacht, begreife und die Produktion dieser Fremdheit selbst nachdenkend so wiederhole, daß ich mich meinem geistigen Wesen nach mit dem produzierenden Subjekt identisch wissen darf. Mein Handeln reduziert sich also von materieller auf geistige Tätigkeit in der Art, daß es sich damit aus politisch umstürzender Aktion in denkend umformende Produktion verwandelt. Freiheit verwirklicht sich idealistisch nur in der geistigen Arbeit der Wiederaneignung der entfremdeten Realität durch identifizierendes absolutes Wissen.

Die Identität von subjektiver und objektiver Vernunft kann nur hergestellt werden, wenn die Realität in der Tat auch als notwendiges Resultat der Vernunft erkannt werden kann. Die objektive Realität, deren Fremdheit als Erscheinung von Vernunft durchschaut werden muß, ist die bürgerliche Gesellschaft. Sie gründet sich im Prozeß der Befreiung des Bürgertums aus der Abhängigkeit des Feudalsystems als eines aus dem Wachstum der Produktivkräfte notwendig erfolgenden Fortschritts in der geschichtlichen Selbstverwirklichung der Menschheit. Dieser Prozeß muß in der Sicht der empirischen Wissenschaft als ein mechanisch-kausal notwendiges Erfolgen angesehen werden, das keine Freiheit zuläßt. Es muß daher um der Freiheit willen diese Notwendigkeit, diese mechanische Kausalität, selbst wieder als Erscheinungsform einer anderen Notwendigkeit erkannt werden können, einer Notwendigkeit, die aus der Logik der Vernunft heraus erfolgt. Nur in der Einsicht in diese Notwendigkeit ist Freiheit. Und nur aufgrund der erkannten geschichtlichen Vernunft der bürgerlichen Gesellschaft ist eine Versöhnung des freien Geistes mit der niederdrückenden Gewaltsamkeit ihrer immanenten Gesetze möglich.

Indem so das Denken dem Prozeß der Geschichte als dem notwendigen Gang der Vernunft nachdenkt, der in die gegenwärtige bürgerliche Gesellschaft und ihren Staat ausläuft, bleibt es damit aber immer noch bei sich selbst. Das Denken vermag seine Logik nicht bis ins empirisch Einzelne zu leiten. Die Wirklichkeit des Vernünftigen bleibt in der sinnlich gegenständlichen Realität nur der allgemeine Gang der Dinge, die sich entwickelnde Struktur, der [147] die Einzelexistenz nur als zufälliges Material ihrer Realisierung dient. Das einzelne Individuum in seiner empirischen Menschlichkeit ist gegenüber der Logik der Vernunft selbst nur eine zufällige Existenz. In dieser Zufälligkeit aber und nur in ihr ist es zu eigenen Entscheidungen frei. Es steht vor der Wahl, sich entweder bewußtlos im Strom der Ereignisse mittreiben zu lassen und damit nur ein von außen bestimmtes und also unfreies körperliches Wesen zu sein, oder aber mit dem Nachdenken des notwendigen Ganges der Vernunft sich zur Würde des Allgemeinen zu erheben und als subjektiver Geist aus der Zufälligkeit seines Menschseins herauszutreten.

Das Allgemeine, die Vernunft, ist die Wirklichkeit überhaupt, ist das Absolute, das sein Sein nur im Prozeß des Denkens hat. So ist nur eine Welt, aber sie ist nicht materiell, sondern geistig. Sie ist nicht Gegenstand der Wissenschaft, vermittelt über die sinnliche Wahrnehmung, sondern die Wissenschaft ist das Sich-Begreifen dieses Absoluten selbst. Die Frage nach den Grenzen der Welt, vor denen das wissenschaftliche Begreifen aufhört, weil danach eine jenseitige, umgreifende, selbst aber unbegreifliche Welt anfängt, kann ebenso wenig gestellt werden, wie die nach einer möglichen Unendlichkeit der Welt, in die sich jegliches Erkennen verlieren müßte, vielmehr ist an sich alles schon begriffen, das Sein selbst ist Begriff, der mit der Entwicklung des absoluten Wissens für sich zu werden, sich zu realisieren hat.

Was einst Gott hieß und als jenseitige Welt der materiellen Welt, sie überhöhend, entgegenstand, ist nun auch nur die wirkliche Welt. So wie das Bürgertum zur Mehrung seiner ökonomischen Macht dem Feudalsystem deren politische Exekution noch hatte zugestehen müs-

sen, so hat die Philosophie der Religion, hat die Vernunft Gott in sich als sein exekutierendes Moment hineingenommen. Sein einstiges abgründiges Wesen hat sie bis in die letzten Tiefen rational ausgeleuchtet und seinen unerforschlich scheinenden Ratschluß auf eine unerbittliche Logik zurückgeführt. Nichts ist außer der Vernunft, sie ist von Ewigkeit her nur sie selbst und differenziert sich in sich gemäß der Bestimmung, die mit ihr identisch ist. Dem subjektiven Geist ist aber mit seinem absoluten Wissen, soweit er sich zu ihm zu erheben vermag, die vollständige Teilhabe an diesem Ganzen vergönnt, damit aber der Vollzug einer absoluten Vorherbestimmung. Der Laplacesche Dämon ist als Hegelscher Weltgeist wiederauferstanden. Der allumfassende Rationalismus des mechanistischen Materialismus hat sich mit dem dialektischen Idealismus Zum Totalismus des absoluten Geistes vollendet.

So antwortet die Philosophie auf die Herausforderung einer Rea-[148]lität, die mit der menschlich befreienden Revolution die Menschen nun gerade in die Entfremdung hineingestoßen hat. Der dialektische Idealismus erkennt in dieser Entwicklung eine Notwendigkeit, die aus Gesetzen des Seins selbst resultiert. Damit hat er die Geschichte als einen Gegenstand eigener Art in den Forschungszusammenhang der Wissenschaft eingeführt und mit der Dialektik ihr die angemessene Methode ihrer Erkenntnisgewinnung an die Hand gegeben. Jedoch um den Preis, daß der Boden aller Wissenschaft, die sinnliche Erfahrung einer von Gnaden des menschlichen Bewußtseins unabhängigen Realität, verlassen wurde. Es ist aber diese Realität selbst, die, indem sie sich in der Tat dialektisch bewegt, die Rückkehr des begreifenden Denkens zum Materialismus der empirischen Wissenschaft erzwingt.

2.4.4. Der dialektisch-historische Materialismus

2.4.4.1. Die Selbstnegation des dialektischen Idealismus durch den Materialismus

Die Revolution, die die Wissenschaft in den Idealismus hineintrieb, bringt in ihrem Resultat den Kapitalismus als ökonomische Struktur der bürgerlichen Gesellschaft zur unübersehbaren Erscheinung. Die Gesellschaft der Freien und Gleichen spaltet sich in den Gegensatz von Arm und Reich. Die Armen sind genötigt, für die Reichen zu arbeiten und ihren Reichtum zu mehren. Damit ist die persönliche Abhängigkeit des Feudalsystems, gegen die das Bürgertum ideologisch mit der Waffe der Wissenschaft zu Felde gezogen war, auf neue Art wiederhergestellt. Alle Menschen, nicht nur die Angehörigen der herrschenden Klasse, sollten frei, d. h. von der Herrschaft anderer über sie unabhängig sein. Die bürgerliche Gesellschaft konnte nur schlechthin die menschliche Gesellschaft sein, die allen an ihr beteiligten Menschen auch das gleiche Freiheitsrecht einräumte. Nun aber beherrscht das Kapital die Lohnarbeit. Gleichwohl ist die Gesellschaft nicht mehr in Stände geteilt. Es ist niemandem schon von Geburt an zugeschrieben, daß er nur als Kapitalist oder als Lohnarbeiter existieren darf. Wer oben ist, kann nach unten sinken, wer unten ist, nach oben aufsteigen.

Mit der Fixierung der Stände ist aber auch die Limitierung der Arbeitsleistung für den Brotherren weggefallen, das Kapital beutet die Arbeitskraft so weit aus, wie es nur geht. Wo ihm das gelingt, versinkt der Arbeiter in eine elende Existenz, die ihn schlimmer als [149] ein Tier dahinvegetieren läßt. Die bürgerliche Gesellschaft würde ihre eigene Vernunft in Frage stellen, wenn sie nicht auch den Arbeiter als Menschen leben ließe, mithin als Glied der bürgerlichen Gesellschaft, als Bürger und das heißt als privaten Warenproduzenten, der das Recht hat, für den Verkauf seiner Ware ein Äquivalent zu erhalten. Die einzige Ware, die der Besitzlose zu bieten hat, ist er selbst mit seiner Arbeitskraft. Für sie muß daher der Kapitalist, wenn er sie für sich in Anspruch nimmt, den Gegenwert erstellen, der durch die Reproduktionskosten des Arbeiters bestimmt ist. Die bürgerliche Ideologie, will sie am Gedanken der bürgerlichen als menschlichen Gesellschaft festhalten, muß dem Arbeiter daher zugestehen, daß er das Kapital gegebenenfalls zu nötigen sucht, ihm sein Recht zu gewähren und daß sein ganzes Sinnen und

Trachten, solange dies nicht erreicht ist, darauf gerichtet sein muß, sich genügend an Essen, Trinken, Wohnmöglichkeit usw. zu verschaffen, damit er überhaupt als Mensch physisch weiterexistieren kann. Wie sollte in einer prinzipiell gewaltfreien Gesellschaft aber jemals das Kapital an hemmungsloser Ausbeutung der Arbeiter gehindert werden können? So muß zugestanden werden, daß die bürgerliche Gesellschaft aus zahlreichen Bürgern besteht, die ihre wesentliche Lebenstätigkeit in die Sorge für ihr physisches Bestehen setzen und daher von der materiellen Realität ihres Lebens gar nicht abstrahieren können. Für sie ist die sie bedrängende sinnliche Welt eine offensichtlich objektive Welt, deren Leidensdruck durch keine bloß geistige Arbeit sich eliminieren läßt. Sie müssen sich als sinnliche Existenzen verhalten, sie können sich nicht als subjektiver Geist, sondern nur als Lebewesen Mensch verstehen und jeder freie Bürger, der alle Bürger als Menschen und alle Menschen als Bürger ansehen will, muß, mitleidend mit dem Lohnarbeiter, daher ebenfalls die sinnlich erfahrene Realität als eine ersichtliche, von allen Operationen des Bewußtseins unabhängige Vorgegebenheit hinnehmen.

Er muß also philosophisch den Standpunkt des Materialismus einnehmen, der deshalb, weil er sich von der sinnlichen Leidenserfahrung des konkret-existierenden Menschen her begründet, anthropologisch heißen darf.[90] [150]

2.4.4.2. Materialistische Dialektik

Der mechanistische Materialismus, wie er aus ideologischen Bedürfnissen des Bürgertums heraus sich als eine Philosophie begründet hat, die sich als die Artikulation des Erkenntnisprozesses der modernen empirischen Wissenschaft versteht, sieht die Natur wie die Gesellschaft als eine Kombination an sich selbständiger Körper – Atome oder Individuen – an. Dem anthropologischen Materialismus, in widersprechender Antwort auf den dialektischen Idealismus, da er die bürgerliche Gesellschaft als eine alle Menschen umfassende Gesellschaft voraussetzt, kann die mechanistische Weltvorstellung nur gelegen kommen. Die Gesellschaft, das ist für ihn die Summe der Beziehungen von einzelnen Menschen zu einzelnen Menschen, vom Ich zum Du. Im Bestreben, den Gegensatz von Arm und Reich, von Kapital und Lohnarbeit auszugleichen, stößt er aber auf den Tatbestand, daß die inkriminierte Gegensätzlichkeit ein Fundament der bürgerlichen Gesellschaft ausmacht, das nur mit ihr selbst zu beseitigen wäre.

Für den Arbeiter ist das Reichwerden eines Armen immer nur ein Zufall, hingegen muß er es als eine Notwendigkeit erfahren, daß sie alle zusammen arm bleiben. Sofern sich die Arbeiter diese Notwendigkeit nicht ausreden lassen, sofern sie nicht nach dem Einzelglücksfall schielen, sondern sich ihres gemeinsamen Schicksals besinnen und darin solidarisch sind, gleichwohl aber nicht in feudal-religiöse Schicksalsergebenheit zurückfallen wollen, sondern an dem praktischen Impetus der antifeudalen Bewegung festhalten, sich vermöge wissenschaftlicher Erkenntnis der Realität zu unabhängigen Menschen befreien zu wollen, werden sie die Notwendigkeit ihrer Existenz nicht aus dem Einzelfall ableiten können – für diesen besteht sie ja gar nicht unbedingt – sondern nur aus der Gesamtsituation. Sie werden nicht, wie die empirische Naturwissenschaft von Einzelfall zu Einzelfall weitergehen, nicht immer nur die Individuen in ihrem Verhalten zueinander konstatieren dürfen, sondern sie werden vom Allgemeinen zum Einzelnen herabsteigen, sie werden von der Gesellschaft als einem in sich gegliederten Ganzen ausgehen müssen. Eine solche Sichtweise liegt dem dialektischen Idealismus zugrunde. In Anwendung der Dialektik auf die empirisch existierende bürgerliche Gesellschaft löst sich das Rätsel, warum die soziale Ausgleichung nicht gelingen will. Die Produktionsweise dieser Gesellschaft setzt notwendig eine Gliederung des gesellschaftlichen Ganzen in mindestens zwei,

[90] Die historische Gestalt dieser logischen Stufe in der Geschichte des begreifenden Denkens findet sich in dem in der Regel auch so benannten „anthropologischen Materialismus“ Ludwig Feuerbachs. Vgl. dazu T. I. Oiserman, Die Entstehung der marxistischen Philosophie, Berlin 1980, S. 306 ff.

einander antagonistisch entgegenstehende Klassen voraus: die Klasse der Kapitalisten und die Arbeiter-[151]klasse. Im Gegensatz zur Ständegesellschaft des Feudalismus kann zwar der einzelne von der einen zur anderen Klasse überwechseln, diese selbst aber sind unter den Bedingungen des Kapitalismus nicht miteinander ausgleichbar, sie sind für ihn konstitutiv.

Die bürgerliche Gesellschaft als menschliche Gesellschaft herstellen kann daher nur heißen: den gesellschaftlichen Klassengegensatz aufheben, das aber bedeutet Beseitigung der Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft. Die bürgerliche Gesellschaft kann nur menschliche Gesellschaft sein, indem sie aufhört, bürgerliche Gesellschaft zu sein. Das menschheitliche Interesse ist nicht mehr auf der Seite des Bürgertums und seiner Erhaltung, sondern im ausschließenden Gegensatz dazu auf der Seite der Arbeiterklasse und ihrer Befreiung von der Herrschaft des Kapitals. Alle Menschen als gleiche Bürger zu wollen, heißt jetzt, die Herrschaft des Kapitals zu befestigen. Bürgerlich-affirmative und humanistische Intention fallen damit auseinander. Die bürgerliche Gesellschaft kann nicht mehr als Moment des geschichtlichen Ganges der Vernunft angesehen werden. Menschliches Handeln, das sich als die Erarbeitung des Vernünftigen betätigen will, muß die Realität selbst, muß deren immanente Vernunft erst realisieren: durch Revolution nicht nur der Denkungsart, sondern der materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse gemäß ihrer erkannten geschichtlichen Notwendigkeit im Interesse der Arbeiterklasse. Damit wird der anthropologische Materialismus zum dialektischen, bzw. weil es ihm um die Notwendigkeit der Geschichte geht, zum historischen Materialismus. Diese Notwendigkeit kann aus dem Interesse an der Erhaltung der bürgerlichen Gesellschaft heraus aber gar nicht mehr erkannt werden, sie setzt den Wechsel des Klassenstandpunktes voraus. Nur das Interesse der Arbeiterklasse treibt das begreifende Denken zum dialektisch-historischen Materialismus weiter und setzt damit den neuen erweiterten Rahmen für die wissenschaftliche Erkenntnis der Realität.

2.4.4.3. Dialektisch-historischer Materialismus: Marxistische Lösung des Widerspruchs von Freiheit und Notwendigkeit

Nichts ist ohne Grund. Wo in der materiellen Welt ein Vorgang konstatiert wird, muß eine Ursache vorausgesetzt werden, aus der er mit Notwendigkeit erfolgt. Das gilt auch für die Handlungen der Menschen in der materiellen Welt, gilt auch für die proletarische Revolution in der bürgerlichen Gesellschaft. Diese Revolution kann aber andererseits nicht als ein Geschehen gedacht werden, das spon-[152]tan ausbricht, wie dies von der bürgerlichen Revolution gesagt werden konnte, sondern sie muß als ein aus einer revolutionären Situation hervorgehender Akt schon vorbedacht, vorgeplant, materiell vorbereitet werden. Ihr Gelingen hängt von der Kampfentschlossenheit der organisierten Arbeiterklasse entscheidend ab. Die revolutionäre Avantgarde muß sich also im vorhinein schon als frei zu Entscheidungen verstehen, von denen das Schicksal ihrer Klasse abhängt. Damit wiederholt sich für den dialektisch-historischen Materialismus der Widerspruch, vor den sich auch schon der mechanistische Materialismus gestellt sah.

Um diesen Widerspruch aufzulösen, hatte der Idealismus die Freiheit in ein von der Natur unabhängiges Denken gesetzt, er hatte damit den Widerspruch aber in neuer Form wiederholen müssen: Freiheit gegenüber der Natur konnte nur so gedacht werden, daß das unendliche Ich sich zu sich selbst in Gegensatz brachte – und dieser Selbstwiderspruch war nicht eliminierbar, sondern nur in andere Bewegungsformen transponierbar. Der Gedankengang des dialektischen Idealismus hat also zum Resultat, daß wir am Widerspruch auf keinen Fall vorbeikommen, wenn wir sowohl an der Determination der materiellen Welt als dem Tatbestand, von dem die em p irische Wissenschaft ausgeht, wie an der Entscheidungsfreiheit des Menschen, die mit seinem Selbstbewußtsein gewiß ist, festhalten wollen.

Wir haben also nur die Wahl, entweder auf das Selbstbewußtsein unserer Freiheit zu verzichten – oder aber den Widerspruch selbst als real zu setzen, in ihm die Realität zu sehen. Eine geistige Realität kann dies für die revolutionäre Arbeiterklasse nicht sein, es muß also die

materielle Welt selbst als derart widersprüchlich gedacht werden. Eben jener Widerspruch, der einst die Philosophie genötigt hatte, vom Materialismus zum Idealismus überzugehen, muß so gedacht werden, daß damit der Boden des Materialismus nicht verlassen wird. Das bedeutet: Der Mensch muß voll und ganz als Produkt und Teil der objektiv materiell existierenden Natur angesehen werden. Reine, der Natur eigenständig gegenüberstehende Subjektivität, als die er sich selbst erfährt, kann er nur vermöge der Natur sein. Die Natur selbst, so müssen wir sagen, hat mit der Hervorbringung des Menschen sich mit sich selbst auseinandergesetzt. Die Natur ist das Ganze, das den Menschen und sich selbst als einander entgegengesetzte in sich befaßt. Die Natur ist das (unwissende) Subjekt, das einen Teil seiner selbst als (bewußtes) Subjekt hervortreibt, dem sie ihrerseits zum Objekt seines Verhaltens wird.

[153] Wie soll aber auf einmal als möglich gedacht werden können, woran seinerzeit der Materialismus gescheitert war? – Weil die theoretische Unfähigkeit des alten, des bürgerlichen Materialismus aus ideologischen Beschränkungen resultierte, denen der neue, der proletarische Materialismus nicht mehr unterliegt. Wird die Welt als ein allumfassendes, gegenwärtiges Ganzes vorgestellt, das durch Naturgesetze bestimmt ist, die im einzelnen erforschten Fall schon voll erfaßbar zu Tage treten, so ist eine freie menschliche Subjektivität in der materiellen Welt allerdings nicht denkbar. Die bürgerliche Ideologie mußte das Weltall in dieser Art konzipieren, um die wissenschaftliche Weltanschauung gegen die feudale Weitsicht zur Geltung bringen zu können. Ob materialistisch oder idealistisch, beidemale faßt sie die Realität als ein gegenwärtig vollendetes Absolutum, das aus innerer Notwendigkeit heraus total determiniert .ist. Unfähig, eine Gesellschaft selbst gesellschaftlich planen und herstellen zu können, mußte das Bürgertum die sich spontan herausbildende bürgerliche Gesellschaft zur endgültig menschlichen Gesellschaft verabsolutieren, die Geschichte also für die weitere Zukunft liquidieren.

Die Arbeiterklasse konzipiert aber mit dem Kommunismus nicht nur eine Gesellschaftsformation, die von ihr selbst bewußt zielstrebig hervorzubringen wäre, sondern auch eine Lebensweise permanenter Entwicklung der Gesellschaft. Der Kommunismus ist nicht als das Ende, sondern als der eigentliche Anfang der Geschichte der Menschheit gesehen. Die Welt kann also gar nicht als ein gegenwärtig vollendetes Absolutum gedacht werden, sie ist Geschichte mit offenem Horizont. Wir haben das Absolute keineswegs „voll im Griff“. Wir bewegen uns in Denken und Handeln nur erst in unendlichem Gange auf seine Vollendung zu. Und es ist die Dialektik, die es uns erlaubt, von unendlich vielem Ungewußten und gegenwärtig Unwißbarem abzusehen, und uns auf jene Konturen der Realität und deren Entwicklungsgesetzmäßigkeiten zu beschränken, deren wir in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Praxis bedürfen.

Damit relativieren sich aber die bisher als absolut gedachten Komponenten des Widerspruchs zwischen Freiheit und Notwendigkeit derart, daß er als materielle Realität durchaus gedacht werden kann, ohne daß der Logik wissenschaftlicher Erkenntnis Gewalt angetan würde.

a.) Relativierung der Komponente „Notwendigkeit“: Die Realität wissenschaftlich zu erforschen, heißt, Determinationen in ihr aus– zumachen. Indem der Materialismus die Realität als unbegrenzt erkennbar voraussetzt, begreift er die Wissenschaft als erkennendes [154] Fortschreiten in das Determinationsgefüge der Realität, das nirgendwo auf Indeterminationen treffen kann. Eine von der Wissenschaft in ihrer Totalität bis in ihre letzten Gründe endgültig (absolut) erkannte Realität könnte gemäß dem Forschungsprinzip empirischer Wissenschaft nur als ein durchgängiger Determinationszusammenhang gedacht werden, der für Freiheit keinen Raum läßt. Folglich ist eine an ihr Ende gelangte Wissenschaft, da sie, weil Freiheit negierend und damit im Widerspruch zur Erfahrung (nämlich zur Selbsterfahrung) stehend, gar nicht möglich. Die Wissenschaft vermag vielmehr nur so in die Realität einzudringen, daß sie in ihr jeweils bestimmte Determinationen ausmacht, ohne sich in diesem Vorgehen

jemals erschöpfen zu können. Ihr Gegenstand, die Materie, muß als unerschöpflich (und in diesem Sinne als unendlich) gedacht werden.

Die Freiheit findet nicht dadurch ihren Platz in der Welt, daß sie als ein mixtum compositum aus Determination und Indetermination gedacht wird, sondern dieses Ganze der Welt wird überhaupt nicht mehr wie von einem Punkt außerhalb seiner selbst gedacht. Das Denken weiß sich vielmehr in diesem ihm ursprünglich völlig dunklen Ganzen selbst angesiedelt und es bestätigt, indem es die vorausgesetzte Determination mehr und mehr in begreifender Erfahrung zu erhellen vermag, gerade dadurch die Realität der von dem Vermögen und der Betätigung dieser Erfahrung nicht wegdenkbaren Freiheit.

Wissenschaftlich wahr ist immer nur das je Erreichte: die erforschte Determination und die freie, im Forschungsakt selbst sich bekundende Vernunftnatur der dem Determinationsgefüge der Realität ganz und gar angehörenden Menschen. Hieraus ergibt sich die Auffassung der Dialektik von absoluter und relativer Wahrheit. Jede erreichte Erkenntnis ist im Hinblick auf das allumfassende und daher absolute Ganze relativ. Wissenschaft ist ein unendlicher Prozeß der Annäherung an die absolute Wahrheit durch unaufhörliche Gewinnung (und Überwindung, „Aufhebung“) relativer Wahrheiten.

b.) Relativierung der Komponente „Freiheit“:

In seinem Selbstbewußtsein weiß sich der Mensch als unbedingt und insofern absolut frei. Sein Selbstbewußtsein verstößt jedoch nur dann nicht gegen die Wahrheit, wenn er sich gemäß dem Stand der Wissenschaft als bestimmten Determinationen unterliegend anerkennt. Er kann nie so absolut frei sein, wie er sich weiß. Vielmehr ist er nur in dem Maße frei, wie er seinen freien, vernünftigen Willen mit den für seine reale Existenz maßgeblichen Determinationen in Übereinstimmung zu bringen vermag. Die reale Freiheit ist nichts [155] ein für allemal Gegebenes, sondern der Prozeß ihrer eigenen Verwirklichung, deren Grad von dem Stand der Erkenntnis der realen Determinationen, nämlich der in der Natur wirkenden Gesetze und der Möglichkeit für das menschliche Subjekt abhängen, die erkannten Gesetze gegen die Natur selbst anzuwenden und diese dadurch dem Selbsterhaltungswillen des Menschen zu unterwerfen. Der fortschreitende Akt dieser Unterwerfung heißt Arbeit. Die Arbeit in ihrer ursprünglichen Bedeutung als materielle Produktion ist Umformung des Naturstoff es zu menschlichen, vom Menschen selbst gewußten und gesetzten Zwecken. Sie ist die Selbsterschaffung und Selbstverwirklichung des Menschen durch Aneignung und insofern Vermenschlichung der Natur.

Die Bearbeitung der Natur ist ein prinzipiell unendlicher Prozeß. Das Resultat des einen wird zum Material für die weiteren Arbeitsgänge. Die Folge der Generationen ist beim Menschen nicht wie beim Tier ein bloßer Kreislauf (ewige Wiederholung des Gleichen), sondern – zumindest der Anlage nach – ein Progreß. Dieser ist, da mit Naturnotwendigkeit aus der Bedürftigkeit der Individuen hervorgetrieben, als „naturgeschichtliche(r) Prozeß“[91] zu fassen. Die Menschen selbst sind es, die mit ihrer Vernunft, mit dem Vermögen, das Naturnotwendige zu begreifen und in gesellschaftliche Praxis umzusetzen, ihre Geschichte machen. [156]

2.5. Die Notwendigkeit der Geschichte und die Freiheit der Individuen. Das Geschichtsdenken von Marx im Anspruch der Gegenwart

Wer sich auf die Geschichte des modernen begreifenden Denkens überhaupt einläßt, wird schwerlich daran vorbeisehen können, daß der Marxismus sich aus ihr als logische Konsequenz ergibt. Wäre die proletarische Revolution in den Jahrzehnten, als Marx und Engels ihre Theorie ausarbeiteten, in ganz Europa, so wie zunächst erwartet, erfolgt, so würde heute auch in den westlichen Ländern jeder als altmodisch erscheinen, der es nicht gelernt hätte, in den Katego-

[91] K. Marx, Das Kapital. Erster Band, in: MEW, Bd. 23, a. a. O., S. 16.

rien der materialistischen Dialektik zu denken. Außerdem wären uns – nebenbei bemerkt – auf diese Weise die imperialistischen Weltkriege, die verheerenden Folgen imperialistischer Kolonialpolitik und die gegenwärtige Gefahr der Vernichtung der Menschheit erspart geblieben.

Marx und Engels haben bald einsehen müssen, daß in der Mitte des 19. Jahrhunderts die Zeit zur Revolution noch nicht reif war. Aber auch in den späteren Jahrzehnten und in dem folgenden, jetzt seinem Ende zugehenden Jahrhundert, ist die Möglichkeit des Übergangs zum Sozialismus zwar in Rußland und einigen anderen Staaten, nicht aber in Westeuropa, den USA oder anderen Zentren der Kapitals ergriffen worden. Der Marxismus hat sich gleichwohl auch hier weiterentwickelt, zugleich aber hat sich das bürgerliche Denken festgesetzt und wird durch eine stattliche Zahl unterschiedlicher philosophischer Lehren repräsentiert. In der Auseinandersetzung mit ihnen kann sich der Marxismus nicht auf seine ursprüngliche Gestalt beschränken, er muß sich vielmehr als das begreifende Denken der Gegenwart bewähren. Es muß sich somit erweisen lassen, daß der Marxismus unserer Epoche, der Marxismus-Leninismus, in der Logik jener Geschichte des begreifenden Denkens steht, die sich seit der Begründung der marxistischen Theorie vollzogen hat.

Bürgerliche Ideologie entledigt sich nur allzuoft des Denkanspruchs, der vom gegenwärtigen Marxismus ausgeht, indem sie der Marxschen Theorie eine Logik zuschreibt, die quer zu aller nachfolgenden geschichtlichen Erfahrung steht. So macht sich die angebliche [157] Widerlegung dann fast von selbst. Man sucht damit gerade den besonderen Vorzug des marxistischen Geschichtsdenkens ihm zum Verhängnis werden zu lassen. Marx und Engels haben die geschichtliche Notwendigkeit, aus der heraus ihr eigenes Denken entstanden ist, auf den materialistischen Begriff gebracht, sie haben die Notwendigkeit in der Geschichte überhaupt erst zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis erhoben, aber sie haben die Geschichte nicht – wie Hegel dies noch unterlaufen ist – in der Gegenwart enden lassen, sondern gemäß der erkannten geschichtlichen Notwendigkeit auch die Zukunft miteinbezogen. Darauf bezieht sich der Haupteinwand der bürgerlichen Kritiker gegen die Marxsche Theorie. Die Geschichte, heißt es, sei ganz anders verlaufen, als sie es nach der Voraussage von Marx hätte tun müssen. Vorrangiger Gegenstand der gegenwärtigen ideologischen Auseinandersetzung wird damit doch wieder der Marxismus, wie er bereits im Marxschen Werk vorliegt. Schließlich ist der Marxismus, nach Lenins Worten, nichts anderes als die Lehre von Marx.

Wenn die Marxsche Theorie der Geschichte Notwendigkeit zuschreibt, so deshalb, weil es die Erfahrung der Geschichte selbst ist, die zu dieser Aussage ermächtigt. Der Marxismus ist nicht nur eine Philosophie, die sich in der Wissenschaft gründet, er ist selbst auch eine entscheidende Stufe der Weiterentwicklung der modernen Wissenschaft. Mit ihm greift die wissenschaftliche Erkenntnis von der Natur auch auf die Gesellschaft über. Diese aber ist nur als geschichtlicher Prozeß faßbar, der bis in seine Vorgeschichte, bis in die Natur, aus der heraus die Menschen sich zu sich selbst gemacht haben, zurückverfolgt werden muß. Damit fällt zugleich ein Licht auf den geschichtlichen Charakter der Natur.

Den engen Bezug zur Naturwissenschaft, der das progressive bürgerliche Denken auszeichnet, hat der Marxismus nicht gelöst, vielmehr noch befestigt. Nur von ihr aus, nicht aber aus einer idealistisch von der empirischen Wirklichkeit abgehobenen Logik, läßt sich daher die neuartige Qualität bestimmen, die die Naturnotwendigkeit annimmt, wenn sie zur gesellschaftlichen Notwendigkeit und damit zur Notwendigkeit der Geschichte in dem besonderen Sinne der von den Menschen selbst gemachten Geschichte wird, einer Geschichte also, die Freiheit voraussetzt und doch aus der Notwendigkeit der Natur nicht heraustritt, vielmehr im Vollzug dieser Notwendigkeit Freiheit erst realisiert.

In Antwort auf die Äußerung eines Rezensenten, dem die Analyse der Wertform im ersten Band des *Kapital* ganz schlüssig zu [158] sein schien, vorausgesetzt allerdings, daß es den

Wert überhaupt gebe, hat Marx in einem bedeutungsvollen Brief, den Lenin als unerläßliche Einführung ins *Kapital* nachdrücklich empfohlen hat, darauf hingewiesen, daß die Forderung, den Wertbegriff zu beweisen, auf völliger Unkenntnis der Sache beruhe, handle es sich hier doch um die „Notwendigkeit der Verteilung der gesellschaftlichen Arbeit in bestimmten Proportionen“ und also um ein Naturgesetz. Naturgesetze aber könnten nicht aufgehoben werden, nur die Form, in der sie sich in historisch verschiedenen Zuständen durchsetzten, könne sich ändern. So sei auch der Tauschwert, wie er die kapitalistische Produktionsweise kennzeichne, nur eine historisch begrenzte Erscheinungsweise der allgemeinen Naturnotwendigkeit.[92] Das Marxsche *Kapital*, das sich allein die Analyse des Kapitalismus zum Ziel gesetzt hat und daher sogleich bei der kapitalistischen Produktionsweise als seinem Forschungs- und Darstellungsgegenstand ansetzt, lotet gleichwohl bei jedem wesentlichen Schritt seines Gedankengangs diese allgemeinen Bedingungen jeglicher gesellschaftlicher Produktion aus, um vor ihrem Hintergrund die kapitalistische Besonderheit umreißen zu können. So schon bei der Unterscheidung der Ware nach Gebrauchswert und Tauschwert, wo davon auszugehen ist, daß Gebrauchswerte den stofflichen Inhalt der Produktion bilden, „welches immer seine gesellschaftliche Form sei“[93]. Ebenso beim nächsten Schritt, der Aufdeckung des Doppelcharakters der Arbeit, die nur von der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit her als eine Notwendigkeit für alle Gesellschaftsformationen seit dem Urkommunismus geleistet werden kann. Und so gebt es fort, das ganze Werk hindurch.

Damit wird deutlich, daß die Logik des Kapitals auf einer Notwendigkeit auf ruht, die für die Geschichte überhaupt bestimmend ist, einer Notwendigkeit, die sich selbst in allem geschichtlichen Wandel gleichbleibt, weil sie aus den unaufhebbaren natürlichen Bedingungen der menschlichen Existenz hervorgeht. Um diese Naturnotwendigkeit, in der Geschichte allezeit gründet, bei der Analyse einer Gesellschaftsformation zur Geltung bringen zu können, ist es hingegen nicht erforderlich, die ganze Geschichte in der Folge ihrer Formationen heranzuziehen. Der Tatbestand, daß die Menschen zuerst essen, trinken, wohnen, sich kleiden, kurz, ihr materielles Leben produzieren müssen, ist eine „Grundbedingung aller Geschichte, [159] die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich und stündlich erfüllt werden muß ...“[94] Daß keine Nation auch nur für ein paar Wochen ohne Arbeit auskommen könnte, das muß uns nicht erst die Historie beibringen, sondern das weiß, wie Marx an Kugelmann schreibt, „jedes Kind“.

Es ist also doch nicht eigentlich der konkrete Gang der Geschichte, in dem Marx im *Kapital* seine Analyse fundiert, sondern das naturnotwendig Allgemeine, das jeglicher möglichen Geschichte zugrunde liegt. Wohl aber bedingt die besondere Form, die diese allgemeine Notwendigkeit mit der kapitalistischen Produktionsweise annimmt, daß diese Produktionsweise eine Geschichte durchläuft bzw. hervorruft, die notwendig mit dem Übergang in eine andere Produktionsweise, die sozialistische, endet. Die Notwendigkeit des Kapitalismus ist eine „transitorische“ Notwendigkeit. Das zeigt sich gerade dann, wenn der Kapitalismus als eine vollkommen angemessene Produktionsweise unterstellt wird, die unter gegebenen Bedingungen in der Lage ist, das Naturnotwendige und insofern, wie Marx ausdrücklich sagt, das „Vernünftige“, wenngleich in der Form eines. „blindwirkenden Durchschnitts“, so doch optimal gemäß der inneren Rationalität des Systems sich durchsetzen zu lassen.

Indem die Analyse des *Kapital* die kapitalistische Wirklichkeit auf den „normalen Verlauf“[95] reduziert, der „von störenden Einflüssen mindest getrübt“[96] ist, gelingt es ihr, nachzuweisen,

[92] Vgl. K. Marx, Brief an L. Kugelmann vom 11. Juli 1868, in: MEW, Bd. 32, a. a. O., S. 553.
[93] K. Marx, Das Kapital. Erster Band, in: MEW, Bd. 23, a. a. O., S. 50.
[94] K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3, Berlin 1958 S. 28.
[95] K. Marx, Das Kapital. Erster Band, in: MEW, Bd. 23, a. a. O., S. 166.
[96] Ebenda, S. 12.

daß der Kapitalismus gerade dadurch, daß er die Entwicklung der Produktivkräfte vorantreibt, seine „Vernünftigkeit“ verlieren muß. Dieses Resultat ist auf keinen Fall zu verhindern, denn es folgt aus dem Kapitalverhältnis selbst. Indem das Geld, logisch abgeleitet aus Verhältnissen der einfachen Warenproduktion, zum Kapital übergeht, wird dieses damit zum „aktiven“[97] und „automatischen“[98] Subjekt des Gesellschaftsprozesses, den der nur noch um seiner Selbstvermehrung willen daseiende Wert bei Strafe seines Untergangs unaufhaltsam vorantreiben muß. Das Ende ist abzusehen – werde es auch noch so weit hinausgeschoben.

Keineswegs aber erfolgt die Aufhebung der kapitalistischen Produktionsweise, auf die diese nach innerer Logik zutreibt, auch selbst [160] automatisch. Es bedarf dazu einer entschiedenen Umwälzung, einer nicht bloß sozialen, sondern auch politischen Revolution. Sie muß, wenn die Situation dazu objektiv herangereift ist, von den objektiv Interessierten, also von der Arbeiterklasse, in subjektiver Entschließung vollzogen werden, was ohne eine zu diesem Zweck organisierte Avantgarde nicht gelingen kann. Ohne bewußt gewollte und durchgeführte politische Aktion also keine Aufhebung der kapitalistischen Produktionsweise – unerachtet der Logik ihrer Selbstaufhebung.

Das erforderte revolutionäre Bewußtsein versteht Marx nun selbst aber wieder als ein Resultat der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise. Es entsteht zugleich mit jener Kraft, die berufen ist, die neue, die sozialistische Produktionsweise herbeizuführen, es entsteht als Klassenbewußtsein der Arbeiterklasse. Aber so, wie es aus den materiellen Verhältnissen heraus sich bildet, reicht es offensichtlich noch nicht aus, es muß weitergebildet, mit den Einsichten der wissenschaftlichen Theorie verbunden werden, und dazu muß die Theorie, wie Lenin erkannte, eigens in die Massen hineingetragen werden. Wenn es aber einmal da ist, dann bedeutet es mit den Worten von Marx sosehr die Totenglocke für die kapitalistische Produktionsweise, wie das Proletariat deren befugter Totengräber ist.

Wörtlich schreibt Marx hierzu: „Die Erkennung der Produkte als seiner eignen und die Beurteilung der Trennung von den Bedingungen seiner Verwirklichung als einer ungehörigen, zwangsweisen – ist ein enormes Bewußtsein, selbst das Produkt der auf dem Kapital ruhenden Produktionsweise, und so sehr das knell to its doom (sc. Totenglocke – F. T.) wie mit dem Bewußtsein des Sklaven, daß er nicht das Eigentum eines Dritten sein kann, seinem Bewußtsein als Person, die Sklaverei nur noch ein künstliches Dasein fortvegetiert und aufgehört hat als Basis der Produktion fortdauern zu können.“[99]

Um das „enorme Bewußtsein“ zu charakterisieren, greift Marx, wie wir sehen, auf eine Analogie aus der Geschichte zurück. Er reflektiert, wie es seit langem üblich war, auf den Untergang der antiken Kultur, sieht aber in ihm, im Gegensatz zu seinen spätbürgerlichen Zeitgenossen, zugleich einen Akt des Fortschritts, nämlich jene soziale Revolution, aus der die feudale Produktionsweise hervorging, die immerhin der antiken Sklaverei ein Ende bereitete. Insofern nun die modernen Lohnarbeiter, obwohl formell frei, genötigt sind, ihre Arbeitskraft und damit sich selbst an das Kapital zu verkaufen und damit vorn Kapital nur noch wie „selbstbewußte [161] Produktionsinstrumente“[100] behandelt werden, sind sie in keiner wesentlich besseren Lage als seinerzeit die Sklaven.

Die Gleichheit im historisch Unterschiedenen ermöglicht einen Vergleich, aus dem sich auch für die Zukunft noch Schlüsse ziehen lassen. Als die Sklaven – so der entscheidende Gedanke von Marx –seinerzeit sich bewußt wurden, daß sie nicht von Natur aus – mit dem bekannten

[97] K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) (im folgenden: Grundrisse), Berlin 1953, S. 631 f.
[98] K. Marx, Das Kapital. Erster Band, in: MEW, Bd. 23, a. a. O., S. 168 f.
[99] K. Marx, Grundrisse, a. a. O., S. 366 f.
[100] K. Marx, Das Kapital. Erster Band, in: MEW, Bd. 23, a. a. O., S. 599.

Wort des Aristoteles – „lebendige Werkzeuge“ sind, sondern Menschen, die über sich selbst zu bestimmen vermögen, die Subjekte ihrer selbst sind, da vegetierte mit diesem ihrem „Bewußtsein als Person“ die Sklaverei nur noch als ein „künstliches Dasein“ fort, da hatte sie aufgehört, „als Basis der Produktion fortdauern zu können“. Denn dieses Bewußtsein konnte nur aufbrechen, als in der Tat die Sklavenwirtschaft nicht mehr das Vernünftige war und die Notwendigkeit und Möglichkeit ihrer Überwindung allgemein empfunden wurde.

Dennoch waren es nicht die Sklaven, die durch ihre eigene Aktion das anachronistisch gewordene antike Herrschaftsgebäude zum Einsturz brachten, sondern dies geschah durch den Einfall fremder Völker, der Germanen, die sodann auch im Verein mit anderen ebenfalls noch barbarischen Völkern in ihren Ursprungsländern fernab von der antiken Zivilisation eine neue Gesellschaftsform bis zu ihrer Blüte entwickelten. Das Unvermögen der Sklaven, das Herrschaftsverhältnis umwenden zu können, rührte vor allem aus der Institution der Sklaverei selbst her, die es nicht zuließ, daß sich die Sklaven zu einer aktionsfähigen Klasse organisierten. In dieser Hinsicht ist die Lage des modernen Proletariats ganz anders. Deshalb war Marx überzeugt, daß die Arbeiterklasse ihre Mission auch wahrnehmen und darin zum Bewußtsein ihrer selbst als „Person“, zum Selbstbewußtsein ihrer freien Subjektivität gelangen würde. So ist es geschehen und geschieht mehr und mehr. Mit der Besonderheit allerdings, daß in den Zentren der kapitalistischen Produktionsweise der entscheidende Umschwung bisher nicht hat herbeigeführt werden können.

Die bürgerliche Ideologie bezieht aus diesem Tatbestand heute ihr hauptsächliches Argument gegen die Marxsche Theorie. Wie M. Jung und J. Schleifstein hervorheben, hat aber die materialistische Geschichtsforschung gute Gründe für die These beibringen können, „daß die Formationsübergänge in vorkapitalistischen Gesellschaften nicht in den Zentren oder Metropolen erfolgt sind“, daß „die Übergänge vielfach an den Rändern, an der Peripherie von [162] statten gegangen waren“[101]. Wenn daher Lenin zum einen den inzwischen entstandenen Imperialismus als ein weit über die westeuropäischen Länder hinausgreifendes Weltsystem aufgefaßt und zum anderen die revolutionäre Aktivität auf das jeweils schwächste Kettenglied verwiesen hat, so hat er sich für den Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus nur wieder auf den Normalfall in der Geschichte bezogen, dem gegenüber die bürgerliche Revolution eher als die Ausnahme von der Regel erscheint. Die „Epochenrevolution unserer Zeit“ nahm denn auch, wie Jung/Schleifstein hierzu anmerken, „ihren Ausgang ebenfalls nicht in den höchstentwickelten kapitalistischen Ländern oder als multinationale Revolution der führenden Gruppe, wie noch zu Marx’ und Engels’ Zeiten begründet angenommen werden konnte, sondern in einem imperialistischen Land zweiten Ranges ...“[102]

Die materiellen Bedingungen für den Übergang zum Sozialismus sind in den Kapitalzentren gleichwohl gegeben – und zwar mehr als anderswo. Es fehlt hier aber auf seiten der Arbeiterklasse an revolutionärem Willen, der ein entsprechendes Bewußtsein voraussetzt. Daß dieses Bewußtsein nicht genügend hervortrat, läßt sich nicht aus der Logik des Kapitals erklären – sie fordert es ja gerade –sondern nur aus der konkreten geschichtlichen Entwicklung.

Bedarf es nun auf jeden Fall einer bewußt vorgenommenen Bildung dieses Bewußtseins, so bedarf es also auch einer Kenntnis der Konstituentien des aktualen Bewußtseinsstandes und somit einer Aufarbeitung des konkreten Ereignisganges der Geschichte, in dem diese Konstituentien sich ergeben haben. Das Gegenwärtige ist Wirkung von geschichtlichen Ursachen, die Änderung dieser Wirkung setzt die Kenntnis der Ursachen voraus.

---

[101] H. Jung/J. Schleifstein, Die materialistische Geschichtsauffassung und der Charakter unserer Epoche, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 31 (1983), H. 5, S. 546.
[102] Ebenda.

Zweitens aber ist natürlich notwendig ein Wissen dessen, was bewirkt werden soll, ein Wissen darüber, was dieses enorme Bewußtsein überhaupt ausmacht. Konnte lange Zeit von einem spontanen revolutionären Bewußtseinszustand ausgegangen werden, der dann in ein strategisches Wissen und Wollen übergeführt werden mußte, so ist es heute in den führenden kapitalistischen Ländern zum Problem geworden, wie überhaupt diese Spontaneität wieder freigelegt werden könnte, an die anzuknüpfen wäre. Dafür sind besonders die *Grundrisse* von Marx eine unausschöpfbare Fundgrube. Zwar ist [163] das „enorme Bewußtsein" nur einmal beim Namen genannt, doch kulminiert in den wenigen Sätzen, in denen dies geschieht, ein Denken, das durch alle diese Marxschen Manuskripte hindurchgeht.

Marx geht vom lebendigen Arbeitsvermögen aus, dem im Kapitalismus das Kapital als ein „fremdes Subjekt" gegenübersteht.[103] Damit ist das Material, das der Arbeiter bearbeitet, für ihn fremdes Material, sein Instrument fremdes Instrument usw. All das ist in Wirklichkeit aber nichts genuin Fremdes, weil anderen Zugehöriges, sondern Material, Instrumente usw., sind Momente seiner eigenen Arbeit, die ihm jedoch vom Kapital vorenthalten werden. Dieser Tatbestand liegt nicht auf der Hand, vielmehr erscheint die Selbständigkeit des Kapitals gegenüber der Arbeit als etwas Naturgegebenes und so auch sein Recht, sich die fremde Arbeitskraft auf dem Wege des Äquivalententausches einzuverleiben. Somit besteht das besagte „enorme Bewußtsein" einfach schon in der „Erkennung der Produkte als seiner eignen" und in der „Beurteilung der Trennung von den Bedingungen seiner Verwirklichung als einer ungehörigen, zwangsweisen ..."

Was den Arbeitern also zunächst einmal vor Augen stehen muß, wenn sie zu revolutionärem Bewußtsein gelangen sollen, ist der Tatbestand ihrer *Ausbeutung*. Diese wird von Marx als Auspressung von Mehrwert aufgrund des für den Arbeiter fremden Eigentums an den Produktionsmitteln beschrieben. Das Bewußtsein, ausgebeutet zu werden, ist in der Arbeiterklasse der kapitalistischen Länder heute durchaus da, es drückt sich in ihren Aktionen auch aus. Mit der Annäherung breiter Schichten der Bevölkerung an die Arbeiterklasse, mit ihrem Übergang in den Status von „Lohnabhängigen" hat es sich sogar ausgebreitet, ohne daß hier aus dieser unmittelbaren Wahrnehmung aber genügende Konsequenzen für den Klassenkampf gezogen würden. Zwar ist vielen dieser Lohnabhängigen, zumal den studierenden, der Inhalt des *Kapital* im großen und ganzen oder sogar bis ins Detail vertraut. Vermöge dessen erkennen sie das gegenwärtige Monopolkapital zumindest in seinem Charakter als Ausbeutungsverhältnis und sich selbst als die von der Kapitalmacht Ausgebeuteten. Sie fühlen sich von daher häufig zum *Widerstand* gegen das kapitalistische System getrieben. Widerstand ist aber noch nicht Revolution, und so ist *dieses* Wissen um die Ausbeutung auch noch nicht das enorme Bewußtsein, das Marx im Sinne hat.

Dem Bewußtsein der bürgerlichen Lohnabhängigen erscheint das [164] Kapital vielmehr als eine *wirklich* fremde Macht. So wie ihnen jeglicher andere in der ökonomischen Sphäre dieser Gesellschaft begegnet, nämlich als ein gleichgültiges, für sich lebendes Individuum, mit dem sie nur die Warenbeziehung äußerlich verbindet, so erfassen sie das Großkapital auch nur als eine Art gesteigertes Individuum, das sich nicht mehr als ein Gleiches unter Gleichen auf den freien Verkehr der an sich Selbständigen untereinander einläßt, sondern sich anmaßt, anderen den Spielraum ihrer Freiheit zu rauben. Es erscheint ihnen dies als eine Überwältigung, als ein Unrecht gegen den bürgerlichen Gleichheitsgrundsatz, gegen den daher auch moralische Empörung am Platze ist und eine Gegenwehr, die die herrschsüchtigen Kapitalisten in ihre Schranken weist. Den gegenwärtigen Kapitalismus als Monopolkapitalismus zu erkennen, weigern sie sich zumeist. Keineswegs vermögen sie vom Marxschen *Kapital* auch zur Leninschen Imperialismusanalyse übergehen, denn das hieße, sich mit Gewalt und Reaktion als einem unaufhebbaren Charakteristikum des gegenwärtigen Kapitalismus abfinden zu

[103] Dies und das folgende: K. Marx, Grundrisse, a. a. O., S. 366.

müssen, das nur mit ihm selbst zum Verschwinden gebracht werden könnte, also durch den Übergang zum Sozialismus, wie er in einem Teil der Welt schon Realität geworden ist.

Diese Konsequenz zu ziehen, die ein wirklich revolutionäres Bewußtsein bedingt, sehen sie sich aber nicht in der Lage. Ihre Hoffnung richtet sich vielmehr auf den „wahren" Sozialismus. Damit ist eine Gesellschaft von Freien und Gleichen gemeint, wie die klassische bürgerliche Gesellschaft sich einmal selbst verstand. Das geht bis zu der Vorstellung, die Großproduktion sollte sich überhaupt wieder in kleinere Einheiten auflösen und die Technik oder gar die Wissenschaft könnte überflüssig oder eine Randerscheinung naturnahen Lebens werden.

Auf der anderen Seite treibt die Erfahrung, daß die Monopolmacht immer größer wird, umso mehr in eine Hoffnungslosigkeit gegenüber dem äußeren, unbegreiflichen Verhängnis, als das das Kapital seit je im bürgerlichen Bewußtsein wahrgenommen wurde.

Daran gemessen ist es schon ein bedeutender Erkenntnisfortschritt, wenn aus der Marxschen Lehre begriffen wird, daß das Kapital überhaupt keine fremde Macht ist, sondern bloß die *Entfremdung* der eigenen Wirklichkeit. Diese Erkennung der Produkte als seiner *eigenen* – das ist gerade, wie wir lasen, das Kennzeichen des enormen Bewußtseins. Das Kapital ist nicht an sich fremde, sondern entfremdete eigene Macht. Die *Grundrisse* werden nicht müde, diesen Aspekt immer wieder hervorzuheben.

Nach Marx ist die Entfremdung schon dann ein Charakteristikum [165] des Kapitalismus, wenn wir ihn erst nur als einfache Warenproduktion fassen. Dann sind es nämlich diese „gegeneinander gleichgültigen Individuen"[104], die mit dem Warentausch einen sachlichen Zusammenhang herstellen, dessen Notwendigkeit sie bewußtlos unterworfen sind. „Die Individuen sind unter die gesellschaftliche Produktion subsumiert, die als ein Verhängnis außer ihnen existiert, aber die gesellschaftliche Produktion ist nicht unter die Individuen subsumiert, die sie als ihr gemeinsames Vermögen handhaben."[105] Anders ausgedrückt: „Ihr eignes Aufeinanderstoßen produziert ihnen eine über ihnen stehende, fremde gesellschaftliche Macht, ihre Wechselwirkung als von ihnen unabhängigen Prozeß und Gewalt."[106]

Für den Arbeiter nimmt diese Entfremdung den Charakter äußerster Verelendung und Entmenschung an, aber sie bleibt Entfremdung. Das heißt nun aber: Da sich im Kapitalverhältnis nicht mehr auf beiden Seiten Produzenten gegenüberstehen, sondern auf der einen Seite sich bloß Produktionsmittelbesitzer befinden, handelt es sich beim Gegensatz von Kapital und Arbeit auch nicht uns das Aufeinanderstoßen zweier selbständiger bzw. selbständig scheinender Mächte – nämlich der privatfreien Warenproduzenten – sondern die Entfremdung bekommt jetzt den Charakter einer absoluten Trennung, nämlich der Abtrennung des Arbeitsvermögens von allen Momenten seiner Verwirklichung durch eben diese Verwirklichung. Es ist die Arbeit selbst, die alles das produziert, was ihr als fremdes Eigentum gegenübersteht. Es ist das Eigene, das sie sich auf solche Art entfremdet, das sie so von sich abtrennt.

Die Arbeit ist im Produktionsprozeß so tätig, „daß sie ihre Verwirklichung in objektiven Bedingungen zugleich als fremde Realität von sich abstößt"[107]. Wird dies erkannt, so erscheint „die absolute Trennung des Eigentums ... jetzt ebenfalls als Produkt der Arbeit selbst"[108]. Und „alle Momente, die dem lebendigen Arbeitsvermögen als fremde Macht gegenübertreten", sind damit „gesetzt als sein eignes Produkt und Resultat"[109].

[104] Ebenda, S. 74.
[105] Ebenda, S. 76.
[106] Ebenda, S. 111.
[107] Ebenda, S. 357 f.
[108] Ebenda, S. 356.
[109] Ebenda, S. 355.

Gegen die Erkenntnis der Trennung von Kapital und Arbeit als einer Entfremdung sucht sich die bürgerliche Ideologie seit je zu wehren. Sie will auch dieses Verhältnis noch nach klassischem [166] Muster verstehen, als Verhältnis von privatwirtschaftenden Warenbesitzern, deren Vermögen aus ihrer eigenen Hände Arbeit hervorgegangen sein soll.[110] Dem hält Marx erstens historische Fakten entgegen, z. B. die Ausbeutung der Kolonien als Ermöglichung der „ursprünglichen Akkumulation", zweitens und wichtiger aber bringt er eine logische Argumentation: Selbst wenn wir von einem vorgeschossenen Kapital ausgehen, so wäre dieses längst abgearbeitet. Die Ausbeutung ist also heute jedenfalls Realität.[111]

Aus dem Blickwinkel des Arbeiters ist seine Ausbeutung identisch mit seiner Entfremdung – die er zwar als eigene Tat, jedoch nicht freiwillig vollzieht. Wird sich der Arbeiter bewußt, daß er diese Entfremdung praktiziert, weil er dazu gezwungen wird, und daß für diesen Zwang keine Legitimität gegeben ist, dann hat er erst jenes „enorme Bewußtsein" erreicht, das, wie gesagt, in der Erkenntnis und Beurteilung der Trennung „als einer ungehörigen, zwangsweisen" besteht. Die Konsequenz kann nur sein: nicht bloß Widerstand, sondern Aufhebung dieses „ungehörigen" Verhältnisses als ein Akt von Gewalt gegen Gewalt.

Doch reicht ein so charakterisiertes „enormes Bewußtsein" zu revolutionärer Entschlossenheit noch nicht aus – ebensowenig, wie es seinerzeit Garant dafür war, daß die Sklaven sich selbst befreiten. Soll die Befreiung die Aktion der Unterdrückten selbst sein können, dann ist an subjektiven Voraussetzungen noch mehr gefordert, und zwar soviel, wie den Sklaven unter den Bedingungen der antiken Produktionsweise gar nicht möglich war, wohl aber, nach der Erkenntnis von Marx, der modernen Arbeiterklasse unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise möglich ist.

Die *Grundrisse* sind wegen der Abstraktionsebene, auf der sie sich innerhalb des Marxschen Gesamtwerkes im geplanten Gang vom Abstrakten zum Konkreten halten, nicht der logische Ort für die vollständige Darlegung der Konstitutionsbedingungen proletarisch-revolutionären Bewußtseins, sie gehen vorerst nur bis zum gekennzeichneten „enormen Bewußtsein". Man muß daher zum Verständnis des Ganzen hier auch die anderen Schriften von Marx und Engels sowie die weiterführenden Aussagen von Lenin heranziehen. Doch sind in den *Grundrissen* die wesentlichen Konsequenzen schon angelegt. Nicht von ungefähr weist Marx, wie erwähnt, darauf hin, daß das enorme Bewußtsein als eine Art Totenglocke anzusehen sei. Als solche kann sie einem Gesellschaftssystem nicht jederzeit [167] läuten, sondern nur dann, wenn die Zeit seines Unterganges gekommen ist. Unrecht und Zwang der Ausbeutung haben die Menschen zu allen Zeiten empfunden und sich oft dagegen aufgelehnt, jedoch zumeist so vergeblich wie etwa in den antiken Sklavenaufständen.

Heutzutage kann der Entfremdungsgedanke in den *Grundrissen* leicht zu jenen Auflehnungen ermuntern, wie sie im Kapitalismus zuzeiten eruptiv – und ebenso vergeblich – aufbrechen. Wäre die Entfremdung lediglich ein Zwang, der den Arbeitern *angetan* wird, so wäre die Kapitalwelt das Fremde, Feindliche, das sobald wie möglich von der Bildfläche weggewischt werden muß, damit Platz ist für die freie Entfaltung der bisher Unterdrückten. Marx mutet den Arbeitern aber zu, diese Entfremdung nicht nur als Zwang, sondern auch als Konsequenz ihrer eigenen Arbeit zu erkennen. Als eine geschichtlich notwendige Form der Entfaltung der menschlichen Natur, der Bildung, der Kultur, des Fortschritts der Zivilisation.

Das aber ist nur zu erkennen, wenn wir ausdrücklich den „Standpunkt der Arbeit"[112] einnehmen und dann sehen, daß das Kapital eben nicht das originäre Subjekt der Geschichte, auch

[110] Vgl. ebenda, S. 158.
[111] K. Marx, Das Kapital. Erster Band, in: MEW, Bd. 23, a. a. O., S. 608.
[112] K. Marx, Grundrisse, a. a. O., S. 357.

nicht seiner eigenen Geschichte ist. Eine Erkenntnis, die in erforderter Klarheit nur möglich ist durch Nachvollzug des konkreten Ganges der ganzen Menschheitsgeschichte in ihren wesentlichen Etappen, den Etappen der sozialen Revolution. Denn daraus ergibt sich, daß die Trennung nicht nur abstrakt-logisch als Abtrennung anzusehen ist, sondern auch in der Wirklichkeit sich als eine solche, und zwar aus innerer Logik heraus, vollzogen hat.

Der Rückgang in die Geschichte, den Marx systematisch in jenem Kapitel der *Grundrisse* unternimmt, das „Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehn“[113] überschrieben ist, erhält damit eine zentrale Bedeutung für die Theoriebildung überhaupt, er wird zum Kernstück jener allgemeinen Theorie, die der im *Kapital* in ihre klassische Form gebrachten „Kritik der politischen Ökonomie“ zugrunde liegt, von Marx und Engels gern als materialistische Geschichtsauffassung benannt wurde und sodann als „historischer Materialismus“ in das Lehrgebäude des Marxismus-Leninismus eingegangen ist.

Es muß auf den ersten Blick überraschen, daß Marx, um die menschliche Wirklichkeit aus ihren Ursprüngen heraus generell zu charakterisieren, nicht von der Arbeit ausgeht und auch nicht von [168] deren Produkt, nicht also wie im *Kapital* bei dem spezifischen Produkt der spezifischen Produktionsweise, in jenem Fall bei der Ware ansetzt, aber auch nicht, wie in der *Deutschen Ideologie* bei den „wirklichen Individuen“, an denen dann freilich sogleich festzustellen war, daß sie nur sind, indem sie sich durch die Produktion ihrer Lebensmittel, also durch Arbeit erhalten, sondern bei der Tatsache, daß menschliches Existieren identisch ist mit gemeinschaftlichem Leben. Das menschliche Wesen ist an sich Gemeinwesen.

Natürlich kann vom Menschen in der Naturgeschichte erst da gesprochen werden, wo er sich als ein Lebewesen darstellt, das durch Arbeit sich selbst produziert, das also in diesem Sinne sich die Natur aneignet und damit Eigentum an dieser Natur und das heißt ursprünglich an Grund und Boden hervorbringt. „In der ersten Form dieses Grundeigentums“ aber, so Marx wörtlich, „erscheint zunächst ein naturwüchsiges Gemeinwesen als erste Voraussetzung“[114]. Die Individuen verhalten sich von vorneherein als „Mitglieder eines Gemeinwesens, die zugleich arbeiten“. Solange sie im geschichtlichen Gang ihrer Selbstwerdung noch nicht arbeiteten, waren sie auch noch nicht Menschen, war ihr gemeinsames Leben auch noch kein menschliches, war ihr Gemeinwesen auch noch nicht Gesellschaft. Damit aber der Mensch sich durch die Arbeit selbst schaffen konnte, mußte ein geselliges Existieren, aus dem die menschliche Gesellschaft werden konnte, schon als Naturbedingung der vormenschlichen Existenz vorausgehen. Die „Stammgemeinschaft, das natürliche Gemeinwesen“ erscheint „nicht als Resultat, sondern als Voraussetzung der gemeinschaftlichen Aneignung und Benutzung des Bodens“ (die im Hirtenwesen allerdings nur erst „temporär ist). So sind also da, wo wir vom Menschen zu reden berechtigt sind, „in Gesellschaft produzierende Individuen – daher gesellschaftlich bestimmte Produktion der Individuen ... natürlich der Ausgangspunkt“.[115]

Diese erste Festlegung eröffnet ein ganz anderes Terrain für die Theorie als die bürgerlichen Robinsonaden. In ihr ist der Gegensatz von marxistischer und bürgerlicher Theorie schon einbeschlossen, was nicht hindert, daß heute gerade von bürgerlichen Wissenschaftlern dieser Ausgangspunkt durch empirische Forschung ausdrücklich bestätigt wird. Damit wird nur dokumentiert, daß der bürgerlichen Wissenschaft auch im eigenen Hause und von ihr eigenhändig betätigt die Totenglocke schon läutet – zum Nutzen dieser Wissenschaft selbst, insofern sie wirklich Wissenschaft sein will.

[113] Ebenda, S. 375 ff.
[114] Ebenda, S. 375; dort auch das folgende.
[115] Ebenda, S. 1.

[169] Was historisch wie logisch der Ausgangspunkt ist, das bleibt die grundlegende Gegebenheit. Die Menschen existieren zu allen Zeiten nur in den Verhältnissen einer gesellschaftlichen Produktion, ihre einzelne Arbeit ist immer nur einzelner Vollzug der gesellschaftlichen Gesamtarbeit. Der gesellschaftliche Gesamtarbeiter hat freilich – um seiner Selbsterhaltung willen – das naturwüchsige Gemeinwesen aufbrechen und zerstören müssen, er hat einzelnen Individuen, ja ganzen Klassen die Möglichkeit einräumen müssen, sich von der unmittelbaren materiellen Produktion abzuheben, bis hin zu jener Trennung in Produzenten und Produktionsmittelbesitzer, auf der die kapitalistische Produktionsweise beruht. Aber er macht in dieser Trennung gleichwohl noch jene Totalität der menschlichen Existenz aus, mit der die Menschheitsgeschichte angehoben hat. Nur daß in der bürgerlichen Gesellschaft, die das ursprüngliche Gemeineigentum nun vollends privatisiert hat, der Schein sich ergibt, als bilde die Gesellschaft sich erst aus der Vergesellschaftung der einzelnen Privateigentümer.

In der kapitalistischen Gesellschaft scheinen nun zwar die einzelnen privaten Individuen gegeneinander selbständig, sie sind es auch wirklich, aber sie sind es nur vermöge ihres gesellschaftlichen Zusammenhangs, nur aufgrund der mit ihm gegebenen Notwendigkeit. Und so ist auch das Kapital der Arbeit gegenüber wirklich selbständig, die Trennung existiert tatsächlich, aber sie hebt die Einheit nicht auf, durch die sie bedingt ist. Diese an sich weiterbestehende Einheit übergreift das gesamte Verhältnis von Kapital und Arbeit, sie realisiert sich aber in ihrem Gegenteil, nämlich dem Kapitalverhältnis, das ebenfalls beide Seiten – Kapital wie Arbeit –übergreift. Marx nennt daher in den *Grundrissen*, die Sichtweise des Kapitals auf die gesellschaftliche Realität, also den „Standpunkt des Kapitals“[116], auch den Standpunkt der Gesellschaft oder den gesellschaftlichen Standpunkt, weil im Kapitalismus die gesellschaftliche Gesamtproduktion sich natürlich ganz und gar in der kapitalistischen Produktionsweise realisiert. Daß diese Produktionsweise aber nur eine geschichtlich bedingte ist, das wird nur vom „Standpunkt der Arbeit“ aus offenbar, nur von ihm aus kann das Kapitalverhältnis als eine Naturnotwendigkeit dieser Arbeit selbst begriffen werden, die ebendeshalb nur transitorischen Charakter hat.

Nur vom Standpunkt der Arbeit aus ist also wirkliche Erkenntnis der gesellschaftlichen Realität möglich, er ist damit eo ipso der Standpunkt der Wissenschaft. Der Wissenschaft eröffnet sich die [170] gesellschaftliche Realität aber nur, insofern sie geschichtlich erfaßt wird, und so ist der Standpunkt der Arbeit notwendig auch Standpunkt der Geschichte.

Im *Kapital* hat Marx methodisch die Sichtweise des Kapitals eingenommen, nur so ließ sich dartun, daß der Kapitalismus aus seiner eigenen Struktur heraus auf seine Aufhebung hindrängt. Die Analyse stößt aber permanent auf den Standpunkt der Arbeit, als dem eigenen Klassenstandpunkt des Autors und der letzten Voraussetzung seiner wissenschaftlichen Arbeit. So wird zwar die kapitalistische Produktion ganz beim Wort genommen und als eine Produktion vorausgesetzt, der es nur um den Wert und seine Vermehrung geht, zugleich aber zeigt sich, daß diese Warenproduktion in dieser ihrer Ausschließlichkeit gar nicht charakterisiert werden kann, wenn wir sie nicht als die historisch besondere Form fassen, in der sie sich als Produktion von Gebrauchswerten vollzieht.

Das *Kapital* von Marx erweist sich damit als die Basis für eine Theorieentwicklung, die auf die konkrete Explikation des Zusammenhangs der gesellschaftlichen Totalität in der Wechselbeziehung von Basis und Überbau aus ist. Marx hat aber nicht einmal das alles in die strenge Entwicklungsform des *Kapitals* bringen können, was er in den *Grundrissen* teilweise schon ins Detail gehend ausgearbeitet hat. Wollen wir auf der Bahn weitergehen, die durch das *Kapital* begonnen wurde, so müssen wir, um uns bei Marx unmittelbar Rat holen zu können, doch wieder zu den *Grundrissen* zurückgehen. In ihnen finden wir noch nicht die strenge methodische

[116] Ebenda, S. 360.

Reduktion der Analyse auf den „Standpunkt des Kapitals“, sondern explizit auch noch den in der Gedankenentwicklung des *Kapitals* erst später zu explizierenden, weil das konkrete Resultat des ganzen dialektischen Ganges darstellenden „Standpunktes der Arbeit“. Denn er ist in größter Abstraktheit das erste und zugleich in umfassender Konkretheit das letzte Wort der ganzen Theorie. Durch Arbeit hat der Mensch sich selbst erst geschaffen, es waren die Naturnotwendigkeiten der Arbeit, die ihn in Widerspruch zu sich selbst in die Verhältnisse der Entfremdung, der Ausbeutung und in eine unendliche Folge von Kriegen, zugleich aber auch auf den Weg des Fortschritts trieben, woraus sich als mögliches und notwendiges Ziel gesellschaftlicher Praxis in der Gegenwart eine Gesellschaft ergeben konnte, „deren internationales Prinzip der *Friede* sein wird, weil bei jeder Nation dasselbe Prinzip herrscht – die *Arbeit*“[117].

[171] Revolutionäres Bewußtsein ist menschheitliches Bewußtsein, und das heißt immer auch: Wissen der Geschichte als der Wesenswirklichkeit des Menschen. Es setzt den „Standpunkt der Arbeit“ voraus, d. h. den Standpunkt jener Klasse, die die Arbeit besorgt, also der Arbeiterklasse, und es ist ein Bewußtsein, das zwar in der Wahrnehmung des Klassengegensatzes zwischen Kapital und Arbeit und daraus folgend in der „Erkennung der Produkte als seiner eignen“ gründet, das aber aus dieser Unmittelbarkeit nicht zur ideellen Repräsentanz der Menschheit überhaupt, werden kann. Dazu bedarf es des Wissens um die Geschichte der Menschheit, bedarf es jener Theorie, die dieses Wissen allgemein vermittelt, der von Marx und Engels begründeten materialistischen Geschichtsauffassung, des historischen Materialismus. Vermöge dessen kann der Kapitalismus als die menschliche Gesellschaft in einer besonderen Form ihrer Verwirklichung angesehen werden, einer Form, die beseitigt werden muß, damit diese Verwirklichung sich nicht mehr als ihr Gegenteil, als Entwirklichung vollzieht.

Die durch das Kapital hervorgebrachte Welt kann und darf aber nicht einfach beiseite getan und durch eine andere ersetzt werden, sondern es muß, wie Marx sich ausdrückt, die Kapitalhülle gesprengt werden, um die innerhalb ihrer entwickelten Potenzen freizulegen und in Wirklichkeit, nämlich in die Wirklichkeit der arbeitenden Menschen selbst zu überführen. Das wiederum bedeutet, daß das Kapital, solange es das herrschende Verhältnis ist, diese Potenzen auch weiterentwickelt. So ist auch der Übergang zum Imperialismus, wie Lenin in seiner Analyse aufgedeckt hat, eine solche Weiterentwicklung gewesen, ein Fortschritt der Vergesellschaftung der Produktion. Es kann demnach auch keine ein für allemal feststehende Taktik des Klassenkampfes geben, sondern es muß immer an das Gegebene angeknüpft werden. Dieses Gegebene aber ändert und entwickelt sich.

Das gilt auch für das Bewußtsein bzw. die Möglichkeiten der Bewußtseinsbildung. Wir müssen das potentielle revolutionäre Bewußtsein im konkreten gegenwärtigen Bewußtsein, so wie es sich bis dahin entwickelt hat, aufsuchen. Es stehen sich nicht einfach gegenüber: hier das richtige Bewußtsein als Bewußtsein der Ausbeutung und Entfremdung, als Wissen der kapitalistischen Gegebenheit, das in dieser Allgemeinheit seit je schon gegolten hat und genauso weiter gelten wird – und dort ein falsches Bewußtsein, das einer Täuschung über die Realität unterliegt, die in ihrer Allgemeinheit ebenso sich immer gleich bleibt. Als ob es notwendig wäre, dieses Bewußtsein allgemein über die Realität aufzuklären, damit es [172] von der allgemeinen Täuschung zur allgemeinen Wahrheit übergehen könnte.

Vielmehr ist die Wahrheit immer konkret, und so auch dieses falsche Bewußtsein; es ist historisch-konkret. Das bedeutet, es ist in all seiner Falschheit immer Widerspiegelung der besonderen gewordenen Realität, der es angehört. Die besonderen Probleme dieser besonderen Realität sind die Probleme, die die Menschen auch in ihrem Fühlen und Denken beschäftigen, aber auch die neugewordenen Potenzen werden von ihnen wahrgenommen, ohne daß sie sich

[117] K. Marx, Erste Adresse des Generalrats über den Deutsch-Französischen Krieg, in: MEW, Bd. 17, Berlin 1962, S. 7.

dessen oft bewußt sind. Es sind dies neue Erkenntnisqualitäten, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden kann. Es kann nicht einfach ein Irrtum zurückgenommen werden, damit dann die unberührt darunter liegende Wahrheit zutage tritt – oder schlimmer: damit dann die schon immer wartende, Gewehr bei Fuß stehende Wahrheit in ihrer vollen Rüstung an die bisher Irrenden herantreten kann –, sondern Wahrheit ist und wird nur das, was nicht im Allgemeinen und nicht in äußerlicher Überhobenheit verbleibt, sondern was diese gewordenen Erkenntnisqualitäten in seine Besonderheit mit aufgenommen hat.

Und da erweist sich heute, daß auch dann, wenn die Marxsche Theorie sich nicht bloß in logischer Gestalt, als Kategoriensystem darstellt, sondern wenn sie die konkrete Ereignisgeschichte in sich aufnimmt, auf sie reflektiert, so wie die *Grundrisse* das vorführen, daß damit der Problemstand gegenwärtigen bürgerlichen Denkens immer noch nicht ganz erreicht ist, die Theorie ihren Wahrheitsgehalt noch nicht in die erforderte Konkretion gebracht hat. Denn zwar läßt sich vermöge des Begriffs der ökonomischen Gesellschaftsformation in die scheinbare Zufälligkeit der Geschichte eine Ordnung der Aufeinanderfolge hineinbringen, es wird möglich, die Geschichte als eine logische Folge von gesellschaftlichen Formierungen aufzuklären, sie wird damit überhaupt erst möglicher Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis, und somit ist der Weg auch zur erkennenden Durchdringung der Gegenwart eröffnet. Das läßt aber immer noch die Frage offen, ob der Gang der geschichtlichen Entwicklung, wie folgerichtig er auch im großen und ganzen verlaufen sein mag, überhaupt notwendig war, ob die Menschen nicht besser daran getan hätten, ihn erst gar nicht zu eröffnen.

Das ist eine sorgenvolle Überlegung, die sich einem unbefangenen Bewußtsein heute unmittelbar aufdrängt. Nicht nur, daß in unserem „nuklearen Zeitalter“ der ganze Erdball unter der Drohung seiner völligen Zerstörung steht, die schon aus dem „Versehen“ einer einzelnen Person an verantwortlicher Stelle erfolgen könnte. Kaum [173] weniger schrecklich erscheint vielen Millionen Menschen die Aussicht ihrer Weiterexistenz auf dieser Erde, die für sie nur ein Leben in Hunger, Not und würdeloser Unterworfenheit bereithält. Selbst der materiell besser gestellte Teil der Weltbevölkerung findet sich in einer fortschreitend unwohnlicher werdenden Umwelt, die er durch Wissenschaft und Technik selbst gegen sich aufgebracht hat.

Der an sich zutreffende Hinweis, daß alles dies nicht ein unabwendbares Verhängnis ist, sondern vermieden werden könnte, wenn nur die Menschheit nun auch als ganze zum Sozialismus überginge, hebt nicht über die Tatsache hinweg, daß eine solche erdumfassende sozialistische Welt nicht existiert. Selbst wenn dem Sozialismus eine humanistisch weltverändernde Potenz immerhin zugetraut wird, verbindet sich damit nicht selten Skepsis darüber, daß es ihm jemals gelingen könnte, sie global auch in die Wirklichkeit überzuführen. Viel realistischer, der Wahrheit gemäßer erscheint da manchen das Eingeständnis, daß die Menschheit sich wohl zuviel vorgenommen habe. Naturwissenschaftlich orientierte bürgerliche Ideologen verweisen darauf, daß es in der Naturgeschichte öfter schon Sackgassen der Entwicklung gegeben habe, immer wieder sind Arten von Lebewesen ausgestorben, weil sie sich den veränderten Umweltbedingungen nicht anzupassen vermochten. Warum sollte die Gattung Mensch von dieser Möglichkeit grundsätzlich ausgeschlossen sein?

Die Vorstellung, daß der seinerzeit die Weltentwicklung vorantreibende Kontinent Europa auf einem unheilvollen Wege sich befinden könne, breitete sich bereits im 19. Jahrhundert aus. Nietzsche setzte den Beginn der Fehlentwicklung schon bei den frühen Griechen an, sah ihn aber wesentlich noch in einer bloß geistigen Verwirrung begründet. Andere Philosophen, wie Horkheimer und Adorno, schrieben der europäischen Aufklärung, ihrer auf hemmungslose Naturbeherrschung drängenden Rationalität selbst die Schuld am anwachsenden Unheil zu, ohne aber auch nur hypothetisch eine Alternative möglicher Entwicklung benennen zu können. Heidegger glaubte in der europäischen Geschichte eine zunehmende „Seinsvergessen-

heit“ wahrzunehmen, womit er, in unsere Alltagssprache übersetzt, ausdrücken wollte, daß die menschliche Zivilisation es zunehmend verlernt habe, auf die Natur zu hören und ihr gemäß das Leben der Menschen auszurichten.

Alle diese spätbürgerlichen Philosophen haben ihren Blick doch immer noch in Erwartung oder Sehnsucht auf die Zukunft gerichtet, haben ihr Denken, wenngleich in zunehmender Vagheit, mit Nietzsche als „Philosophie der Zukunft“ begriffen. Damit scheint [174] es gegenwärtig nicht mehr weit her zu sein. „No future“ ist nicht nur der Wahlspruch einer der kapitalistischen Krisensituation ausgelieferten Jugend, sondern bezeichnet die allgemeine Stimmungslage, aus der heraus nur der unerhörte Zynismus einer kriegstreiberischen USA-Politik die Massen zu einer freilich ebenso unerhörten Friedensbewegung hat aufregen können.

Will der Marxismus-Leninismus mit seiner seit je klar und rational durchdachten und wissenschaftlich begründeten Konzeption einer humanen Weltpolitik hier Gehör finden, so reicht es nicht aus, die alten Wahrheiten noch und noch zu wiederholen, seine Überzeugungskraft hängt vielmehr davon ab, wieweit er auf die neuen Fragen, die sich allen ohne Ausnahme, Marxisten wie Nichtmarxisten, heute aus dem gefährdeten Weltzusammenhang heraus aufdrängen und noch vor Jahren in der Intensität, die sie heute angenommen haben, von niemand erahnt werden konnten, eine einleuchtende Antwort zu geben vermag.

Gegen den Hang, vor dem Elend des Lebens in den monopolkapitalistischen Ländern in den Traum von einem ursprünglichen goldenen Zeitalter auszuweichen, hat Lenin schon geltend gemacht, daß es die gewähnten paradiesischen Zeiten nie gegeben habe, daß vielmehr gerade das Leben der Urgesellschaft in der Regel durch Not und Härte gekennzeichnet war. Die gegenwärtige Lage zwingt nun aber dazu, über diese Argumentation hinauszugehen. Denn die radikalen Kritiker unseres Weltzustandes stellen nicht einfach auf die physische Not und wenn auch noch so unbehaglichen Lebensumstände ab, sondern heben die Beschämung hervor, die ein jeder angesichts einer Gattung empfinden müsse, die sich auf die Würde ihres Geistes und die Größe ihrer Gesinnung soviel zugute getan hat, von der es aber in Goethes *Faust* schon heißt, sie nenne es Vernunft und brauche es allein, nur tierischer als jedes Tier zu sein. Hat doch auch Friedrich Engels den Abstand der „persönlichen Würde, Geradheit, Charakterstärke und Tapferkeit“ der „alten, freien Gentilgenossen“ gegenüber der „ungeheuren Mehrzahl der heutigen zivilisierten Menschen“ als „enorm“ angesetzt und den „unbeugsamen Unabhängigkeitssinn und die persönliche Würde des Auftretens“ bei ihnen als einzigartig hervorgehoben.[118]

Sind die Menschen wirklich besser geworden und leben sie wirklich glücklicher als die in Wäldern und Sümpfen hausenden Barbaren der Steinzeit? Wären nicht heute noch die verbliebenen Reste die-[175]ser Steinzeitkultur etwa in Neuguinea den sozialen Sumpflandschaften der Obdachlosenquartiere in Kalkutta, Manila und an unzähligen anderen Zivilisationszentren der modernen Welt vorzuziehen? Die Antwort, die der Marxismus auf diese Fragen zu geben hat, muß manchem zunächst wie eine Zumutung erscheinen. Sie wird nämlich schlicht abgewiesen – zugleich aber der zufälligen Geneigtheit der einzelnen entzogen. Die marxistisch-leninistische Argumentation bewegt sich grundsätzlich nicht auf der Ebene der Wünschbarkeiten. Die Marxsche Theorie sucht vielmehr „naturwissenschaftlich getreu“ zu konstatieren, was wirklich ist und was objektiv notwendig ist. Wünsche, Ideen, Wertungen können sich nur von daher bestimmen und auf das unter dieser Voraussetzung Mögliche, Machbare sich beziehen – nicht umgekehrt. Und da lautet die gewichtige marxistische Aussage: Der Fortschritt der Menschheit war nie in ihr Belieben gestellt oder eine Angelegenheit des Zufalls. Er war und ist eine Notwendigkeit. Den Menschen ist es lediglich anheimgegeben, das Naturnotwendige zu tun und also vernünftig zu sein –oder aber dies mehr oder weniger zu verfehlen.

[118] F. Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, in: MEW, Bd. 21, Berlin 1962, S. 96 f.

Jenen ursprünglichen Gemeinwesen, von denen die Menschheitsgeschichte ihren Ausgang nahm, ging es, wie Marx in den *Grundrissen* hervorhebt, von Grund auf um ihre Erhaltung. Menschliche Lebewesen können sich nur durch Reproduktion ihrer gemeinsamen Existenz erhalten. „Diese Reproduktion", fährt Marx fort, „ist aber zugleich notwendig Neuproduktion und Destruktion der alten Form"[119]. Die Erhaltung der alten Gemeinwesen schließe die Destruktion der Bedingungen ein, auf denen es beruhe, schlage ins Gegenteil um.[120] Nicht nur die objektiven Bedingungen ändern sich, wie Marx ausführt, im Akt der Reproduktion, sondern auch die Produzenten selbst, „indem sie neue Qualitäten aus sich heraus setzen, sich selbst durch die Produktion entwickeln, umgestalten, neue Kräfte und neue Vorstellungen bilden, neue Verkehrsweisen, neue Bedürfnisse und neue Sprache"[121]. Hiernach kann es scheinen, als liege es für Marx in der Natur des Menschen, wenn er erst einmal auf der Welt sei, sich fort und fort zu entwickeln, seine Kräfte zunehmend zu entfalten und so auch seine Gesellschaftsformationen ändern zu müssen, um endlich ganz seiner Bestimmung gemäß leben zu können. Dem widerspricht aber schon die Tatsache, daß zahlreiche Urgesellschaften über eine unendlich lange Zeit hinweg sich [176] wirklich nur so, wie sie einmal waren reproduziert haben. Einige haben sich sogar bis zum heutigen Tage erhalten, und es ist nicht einzusehen, warum sie sich jemals ändern sollten, wenn man sie nur nach altgewohnter Weise gewähren ließe.

Die Menschen, dieser Einwand liegt nahe, könnten daher immer noch in urgesellschaftlichem Stand verharren, wenn nicht irgendein äußerer Zufall sie dazu getrieben hätte, ihre Produktion zu steigern und zu übersteigern und damit die Natur mehr und mehr zu unterjochen und wenn sie nicht von dem Übermut befallen worden wären, immer noch mehr haben und beherrschen zu wollen.

In seiner ausführlichen Analyse des Aufstands in Indien geht Marx sogar davon aus, daß die indischen, noch urgesellschaftlich wirtschaftenden Gemeinwesen auf unabsehbare Zeit hätten so weiterexistieren können, wenn nicht die Engländer das Land sich unterworfen und die bestehende Sozialstruktur zerstört hätten. Ein von außen einfallendes Volk also war es und nicht der natürliche Drang, sich höher zu entwickeln, der „die größte und, die Wahrheit zu sagen, einzige *soziale* Revolution hervorrief, die Asien je gesehen"[122]. Keineswegs aber bedauert Marx diesen Akt der Zerstörung naturwüchsig eingewöhnten Lebens, sondern anerkennt die Kolonisation der Engländer als „unbewußte(s) Werkzeug der Geschichte", indem nämlich die Inder aufgrund ihrer festgefahrenen Gesellschaftsverhältnisse sich selbst wohl nie sozial hätten weiterentwickeln können, es aber die Frage sei, „ob die Menschheit ihre Bestimmung erfüllen kann ohne radikale Revolutionierung der sozialen Verhältnisse in Asien"[123].

Hier scheint Teleologie mit Händen greifbar. Um einer Bestimmung willen, die aus der Natur der Menschen gar nicht erfolgt –denn die Asiaten hatten bisher von ihr offensichtlich nichts gewußt –muß die Geschichte als handelndes Subjekt auftreten und sich der Engländer als ihrer Werkzeuge bedienen. Marx steht damit, sagen die Kritiker, in der religiösen Tradition, nur daß er sich, um dies nicht eingestehen zu müssen, vielmehr auf die zeitgenössische Naturwissenschaft beruft, die den Gedanken, daß Entwicklung das Natürlichste in der Welt sei, nahegelegt hat. Dieser „Fortschrittsglaube des 19. Jahrhunderts", so heißt es weiter, sei heute aber zusammengebrochen. Marx und Engels sei ihr „Positivismus" zum Verhängnis geworden. Schon die Bildung der Erde und die Entstehung des Le-[177]bens auf ihr seien ein äußerst zufälliges, höchst unwahrscheinliches Ereignis gewesen, ganz gewiß aber die Entstehung des Menschen.

[119] K. Marx, Grundrisse, a. a. O., S. 393.
[120] Ebenda.
[121] Ebenda, S. 394.
[122] K. Marx, Die britische Herrschaft in Indien, in: MEW, Bd. 9, Berlin 1960, S. 132.
[123] Ebenda, S. 133.

Der Mensch war, wie etwa der prominente Molekularbiologie Monod meint wissenschaftlich exakt beweisen zu können, in keinem Plan der Natur vorgesehen, die insgesamt auch nach wie vor ohne ihn auskomme. Er sei lediglich ein „Zigeuner am Rande des Weltalls“[124].

Die Forschungsfront der Wissenschaft erledigt heute diese scheinbar unangreifbar wissenschaftliche, in Wirklichkeit aber nur einen vormarxistischen Bewußtseinsstand reproduzierende Kritik. Daß die Realität kein statisches Gefüge ist, sondern daß gerade die Natur nur als ein Entwicklungsprozeß angesehen werden muß, gehört inzwischen schon zum Gemeingut des wissenschaftlichen Weltbildes. Der gegenwärtig erfahrbare Zustand unseres Weltalls ist nach wohlbegründeter Auffassung der heutigen Naturwissenschaft aus einfachen atomaren Bestandteilen hervorgegangen. Daß es sich konkret so formierte, wie wir es kennen, darf als Zufall angesehen werden, nicht aber, daß es überhaupt aus innerer Notwendigkeit heraus sich entwickelte. Ebenso mag es als zufällig erscheinen, ob das Leben auf der Erde sich aus dieser oder aus jener Zellstruktur aufbaute, alles spricht jedoch dafür, daß es auf irgendeine Art, die selbst nicht zufälligen Bedingungen des Erdendaseins einmal vorausgesetzt, entstehen mußte. Daß aus der weiteren Entwicklung des Lebens schließlich vernunftbegabte, zur Eigenproduktion ihrer Lebensmittel fähige Wesen hervorgehen würden, hat mindestens alle Wahrscheinlichkeit für sich, wiewohl sich nicht behaupten läßt, daß allein nur der Mensch in seiner spezifischen stammesgeschichtlichen Gewordenheit, Resultat einer solchen Entwicklung sein konnte. „Wir sehen also“, so wendet Manfred Eigen gegen Monod ein, „daß nur die Entstehung der individuellen Form dem Zufall unterworfen ist“. Hingegen „ist der Prozeß der Auslese und Evolution unabwendbare Notwendigkeit“. Und so ist auch die Entstehung des Lebens, also die Entwicklung vom Makromolekül zum Mikroorganismus „ein Schritt unter vielen, wie etwa der vom Elementarteilchen zum Atom, vom Atom zum Molekül, ... oder auch der vom Einzeller zum Organverbund und schließlich zum Zentralnervensystem des Menschen“[125].

Setzen wir nun aber den Menschen in irgendeiner zufälligen Art als notwendig aus dem Naturprozeß hervorgegangen – und zwar so, [178] daß er selbst sich daraus hervorarbeitete – so setzen wir damit auch wiederum auf mehr oder weniger zufälligen Wegen – seine Verbreitung über die ganze Erde als naturnotwendige Folge. Der Mensch ist von vornherein als Menschheit entstanden, als eine Gattung, die gegenüber anderen konkurrierenden Tierarten durch ihre Fähigkeit zur Aneignung der Natur mittels Arbeit und damit durch seine Verwandlung von Natur in Kultur, einen außerordentlichen Überlebensvorteil hatte, ihn ausspielen und sich so auf der ganzen Erde durchsetzen mußte, wenn sie nicht andererseits gänzlich unterliegen wollte. Empirisch läßt sich denn auch feststellen, daß, wie Joachim Herrmann bemerkt, „biologische und historische Beziehungen während der Herausbildungsperiode des Homo sapiens weltweit bestanden haben und die Entstehung einer biologisch und historisch einheitlichen Menschheit sicherten“[126]. Herrmann weist darauf hin, daß der Eintritt des Vormenschen in den menschlichen Evolutionsprozeß sich unter dem Druck der herannahenden Eiszeit und ihrer Auswirkung auf die tropische Zone, die Wiege der späteren Menschheit, vollzogen habe. „Ohne die Auswirkungen der einschneidenden Umweltveränderungen im Eiszeitalter“, so konstatiert er, „ist die Menschwerdung undenkbar“. In dieser Situation habe sich die Arbeit als das Zaubermittel erwiesen, das eine flexible Reaktion auf die rasch und extrem wechselnden Umweltverhältnisse ermöglichte, die sodann die affenmenschlichen Lebewesen, nachdem sie sich einmal darauf eingestellt hatten, zur Arbeit erzogen“[127].

[124] Jaques Monod, Zufall und Notwendigkeit, München 1975, S. 151.
[125] M. Eigen, Vorrede zur deutschen Ausgabe, in: ebenda, S. 14 f.
[126] J. Herrmann, Spuren des Prometheus, Leipzig/Jena/Berlin 1977, S. 34.
[127] Ebenda, S. 20.

Die Feindlichkeit der Natur zum Menschen ist also nicht eine äußere Störung, die auf ihn zukommen kann oder nicht, sondern sie ist unerläßliche Existenzbedingung der Menschheit, ist ihr letzter Entstehungsgrund, sie ist Teil des Seins der Menschen, das wesentlich in dem Bemühen besteht, diese Natur sich überhaupt erst freundlich zu stimmen, sie als ihren „anorganischen Leib“ in Anspruch zu nehmen.

Zwar haben die Menschen sich in ihrer Geschichte regional isoliert, und sich auch in günstigen Nischen der Naturumwelt dauerhaft einrichten können, damit war aber die Notwendigkeit für die Menschheit insgesamt nicht aufgehoben, sich die insgesamt ungünstige Natur über die ganze Erde hin unterwerfen zu müssen. Es liegt schon in den Bedingungen der Entstehung des Menschen überhaupt, daß die spätere Autarkie einzelner Völker und Nationen nur zeitweilig bestehen konnte, früher oder später mußten sie auch wieder [179] unmittelbar in den Weg der werdenden Weltgeschichte der Menschheit einbezogen werden.

Mit der Kolonisierung Indiens durch die Briten treffen daher auch nicht zwei Völker aufeinander, die gegeneinander bloß selbständig und fremd wären und für alle Zeit unabhängig voneinander hätten existieren können, sondern hier schließt sich – auf eine sehr rohe, unmenschliche Weise – die Menschheit zu einem Teile wieder mit sich selbst zusammen. Zwar hätten die indischen Gemeinwesen aus sich heraus wohl zeitlich grenzenlos in alter Weise weiterexistieren können, nicht aber die Kelten und die anderen Stämme, aus denen die Engländer hervorgingen sowie die Engländer selbst – und folglich auch nicht die Inder. Denn die einzelnen Rassen und Völker der Erde verhalten sich nicht zueinander wie verschiedene Tierarten, sondern sie sind die eine Gattung Mensch, und diese steht aus ihren Naturbedingungen heraus unter der Bestimmung, sich zivilisieren zu müssen. Es ist nicht lediglich eine innere menschliche Natur, die sie dazu treibt, sondern diese scheinbar äußere, dem Menschen entgegenstehende Natur, die aber den Menschen wesentlich bedingt, macht zusammen mit der organischen Existenz des Menschen die menschliche Natur überhaupt aus.

Die Aussage von Marx, daß die Reproduktion der Gemeinwesen selbst es sei, die diese destruieren und neue Gesellschaftsformen hervortreibe, trifft in der Tat nur unter der Voraussetzung bestimmter Bedingungen zu, sie sind im einen Fall gegeben, im anderen nicht. Wenn aber überhaupt irgendwo, dann in dem damit einerseits erst möglich, andererseits sogleich auch notwendig gewordenen Gang der Entstehung und Entwicklung der Menschheit in geschichtlicher Perspektive letztlich bei allen. So gesehen, trifft die Marxsche Aussage sowohl allgemein wie auch tendenziell für den einzelnen Fall zu. Es versteht sich für die bereits weltgeschichtliche Sichtweise Marxens von selbst, daß er jeden einzelnen Fall als Besonderung des Ganzen betrachtet. Es ist daher auch nicht der Mensch, sondern die Menschheit, der er eine Bestimmung zuspricht, und zwar als Naturnotwendigkeit, die von keiner äußeren Macht oder Weisheit ihr „teleologisch“ vorgegeben werden mußte. Wohl aber müssen die Menschen ihre eigene Bestimmung zu ihrem Zweck machen, auf sie hin als ihren Zweck sich entwerfen und so für sich selbst eine „Teleologie“ hervorbringen, wenn sie Menschen sein und bleiben wollen.

Die Trennung von Kapital und Arbeit, die in der kapitalistischen Produktionsweise als eine Naturgegebenheit erscheint, ist somit in der urgesellschaftlichen Existenz der Menschheit als Konsequenz schon angelegt gewesen. Sie geht aus der Tatsache hervor, daß das [180] Leben auf der Erde dazu genötigt wurde, mit der Wandlung einer bestimmten Art vormenschlicher Lebewesen zur Gattung Mensch einem bisher unerhörten Druck standzuhalten. Dies konnte nur gelingen, wenn diese Lebewesen „neuen Typs“ durch eben die Art, durch die sie in Reaktion auf die Herausforderung der Natur sich formierten, ihr Leben sich weitererhielten: als eine Gesellschaft aufeinander bezogener Individuen, die sich den Bedingungen der Natur nicht einfach nur anpaßten, sondern sie zum Zwecke der eigenen Existenz in der Arbeit um-

formend ihrem Willen unterwarfen. Indem die Menschen sich durch Arbeit selbst hervorbrachten, haben sie sich überhaupt als Gattung vor dem Untergang bewahren können. Es ist damit die Arbeit zur Bedingung wie zur Art und Weise ihrer Existenz geworden. Folglich kann auch nur vom so verstandenen Standpunkt der Arbeit aus die Geschichte in ihrer Notwendigkeit erkannt werden.

Zugleich ist damit aber gegeben, daß die Menschen dieser Notwendigkeit nicht ebenso schicksalhaft unterliegen, wie die vormenschlichen Tierarten, deren Wohl und Wehe von der natürlichen Umwelt abhängt, in die sie eingepaßt sind. Die Fähigkeit des Menschen, das Determinationsgefüge der Realität, in der er lebt, selbst determinieren zu können und insofern gegenüber dem Zwang der Realität frei zu sein, bedeutet auch, daß es für ihn naturnotwendig ist, die Natur selbst auf die eine oder andere Art zu determinieren, um in sie eingepaßt leben zu können. Das Gelingen seines Lebens ist in seine Hand gegeben. Und wenn daher die Menschheit insgesamt auch nicht daran vorbeikommen konnte, ihre gesellschaftliche Existenz von der Urgesellschaft an durch die Gesellschaftsformationen hindurch bis hin zum Kapitalismus weiterzuentwickeln, wenn sie demgemäß heute genötigt ist, mehr und mehr zum Sozialismus überzugehen, so ist es immer wieder auch ganzen Völkern und Kulturen zum Geschick geworden, sich dieser Notwendigkeit zu versagen oder ihrem Anspruch gegenüber zu versagen.

So wie die Evolution der Lebewesen viele Sackgassen kennt, so auch die Geschichte der Menschheit. Solange sich die Menschen noch nicht zu einem erdumfassend einigen Subjekt des Handelns zusammengeschlossen haben, sind es immer nur bestimmte Menschengruppierungen, die die notwendige Entwicklung vorantreiben. Dieser Entwicklung entspricht in der Klassengesellschaft jeweils das Interesse der beherrschten Klassen, es ist damit aber nicht ausgemacht, daß diese Klassen ihr Interesse auch wahrnehmen. An der Naturnotwendigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung ändert sich dadurch nichts. Und die Menschheit hat bisher immer noch jene [181] Kräfte aktivieren können, deren sie zu ihrer Selbsterhaltung bedurfte – anders würde sie heute gar nicht mehr existieren.

In der kapitalistischen Gesellschaft ist es der beherrschten Klasse, der Arbeiterklasse, selbst anheimgegeben, die für die Menschheit notwendig gewordene Revolutionierung der Verhältnisse im eigenen Interesse zu vollziehen. Zu welcher Zeit und in welchem Volk sie sich dazu jeweils als fähig erweist, ist nicht mit geschichtlicher Notwendigkeit festgelegt.

Zum erstenmal in der Geschichte ist es heute möglich geworden, daß Kräfte der Reaktion die Existenz der Menschheit überhaupt auslöschen. Es würde sich damit natürlich auch jede Notwendigkeit ihrer weiteren Entwicklung erübrigen. Solange die Menschheit aber existiert, kann sie an den Bedingungen, von denen ihre Existenz abhängt, nicht vorbeigehen. Das Bewußtsein dieser Notwendigkeit hat sie in jenem begreifenden Denken, von dem Marx sagt, daß es ein Naturprozeß ist, der aus den gesellschaftlichen Verhältnissen herauswächst. Damit ist ausgedrückt, daß die Menschheit um ihrer Existenz willen nicht anders kann, als sich das Bewußtsein zu bilden, das sie zum notwendigen Handeln erst ermächtigt. Aber sie muß dies *tun*, sie muß sich, wie alle anderen Mittel zum Leben, so auch ihre Erkenntnis der Realität erarbeiten. An dieser Naturnotwendigkeit vorbeizuleben, hieße, die eigene Existenz aufzugeben. Davon kann gegenwärtig sowenig wie bisher in der Geschichte die Rede sein.

Marx hat sich mit seiner Auffassung von der Notwendigkeit der Geschichte seinerzeit in Übereinstimmung mit der Naturwissenschaft gewußt. Engels hat dies im Detail aufgezeigt. Es waren die progressiven Tendenzen des zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Denkens, an die die marxistischen Klassiker anschlossen. So vor allem an den Entwicklungsgedanken, der durch Darwin, zur außerordentlichen Befriedigung von Marx, für den Bereich der Biologie in eine wissenschaftlich fundierte Theorie übergeführt werden konnte. So einfach der

Entwicklungsgedanke aber auch auszusprechen ist, so kompliziert stellt sich die Evolution, wie sie tatsächlich stattgefunden hat, der Wissenschaft heute dar. Dennoch bewährt sich in dem Gewirr der Wege, die die Naturgeschichte nach unserer ungemein gewachsenen empirischen Kenntnis gegangen ist, der Entwicklungsgedanke nach wie vor. Ähnlich steht es mit der Entwicklung, die Marx nicht nur für die vergangene Geschichte der Menschheit festgestellt, sondern auch für ihre Zukunft vorausgesagt hat. Sie ist als einfacher Gedanke ausgesprochen und in einem stringenten Gedankengang expliziert worden. Die empirische Realität erweist [182] sich demgegenüber als äußerst komplex. Der weltrevolutionäre Prozeß verläuft in einer Richtung, die nicht voraus zusehen war, und es gehören zu ihm eine unübersehbare Zahl von Nebenwegen, Sackgassen, Abwegen. Die treibende Kraft dieses Prozesses ist die internationale Arbeiterklasse, die keineswegs überall da, wo sie könnte, ihre Mission wahrnimmt, und doch an allen Enden der Welt immer wieder aufs neue ihre Kraft beweist. Mit ihr wirken inzwischen sehr unterschiedliche gesellschaftliche Gruppierungen zusammen. Ihnen geht es nicht immer schon ausdrücklich um den Sozialismus, sondern etwa um nationale Befreiung oder aber um den Frieden. Immer ist damit jedoch ein Gegensatz zum gegenwärtigen Imperialismus gegeben und wird auch mehr und mehr bewußt.

In diesem offenen oder latenten Antiimperialismus, der zu einer Existenzfrage für die ganze Menschheit geworden ist, arbeitet sich jenes begreifende Denken aus den gegebenen Verhältnissen in der Welt heraus, von dem Marx sagt, daß es nur eines sein könne. Das eine Denken, das heute naturnotwendig ist, auf seinen Begriff gebracht, das ist der von Marx klassisch formulierte wissenschaftliche Sozialismus. Er geht hervor aus einem wissenschaftlichen Begreifen der Realität, das vom Entwicklungsdenken der modernen Wissenschaft nicht widerlegt, sondern fundiert wird. Wie aber der bloße Entwicklungsgedanke in der Naturwissenschaft die wissenschaftliche Arbeit der detaillierten empirischen Erforschung der Realität nicht ersetzt, so auch nicht in der Wissenschaft von der Entwicklung der Gesellschaft in Vergangenheit und Zukunft, dem historischen Materialismus. Auch hier wird der Fortschritt der Forschung zur Voraussetzung der fortschreitenden Bewährung und damit der Bewahrung der Theorie. Das entspricht dem Selbstverständnis von Marx und Engels, die sich seit je gegen die Dogmatisierung der wissenschaftlichen Weltanschauung gewandt haben und sie ausdrücklich als Anleitung zu weiterem Studium verstanden.

Immer noch ist die Notwendigkeit der Geschichte ein Gegenstand, den es weiter aufzuhellen gilt. Die Geschichte ist nicht nur die notwendige Wirklichkeit der menschlichen Natur, sondern es ist den Menschen auch notwendig, sich dieser Geschichte bewußt zu sein, um ihre Natur verwirklichen zu können. Und so auch *hat* das begreifende Denken nicht nur eine Geschichte, es ist selbst auch das Begreifen der Geschichte in ihrer Notwendigkeit.[128]

[183] Die Erkenntnis, daß die Naturnotwendigkeit vor dem Menschenleben nicht Halt macht, sondern in der neuen Art gesellschaftlicher Gesetze die Gesellschaft und ihre Geschichte bestimmt, stößt den Menschen nicht zum Objekt einer Kausalität herab, die vom traditionellen Denken immer noch als bloß mechanisch vorgestellt wird, sie legt vielmehr die Dialektik auch der Natur schon bloß und verbürgt uns von daher, daß in einer scheinbar chaotisch gewandelten Welt Einsicht in deren Notwendigkeit und damit, sofern wir sie nur realisieren, ihre vernünftige Gestaltung, das heißt: Freiheit, möglich ist. [185]

[128] Vgl. hierzu F. Tomberg, Thesen zur geschichtlichen Konstitution der sozialistischen Persönlichkeit aus der Folge der Gesellschaftsformationen, in: L. Lambrecht (Hrsg.), Gesellschaftsformationen in der Geschichte, Berlin (West) 1978, S. 189-199 (Argument-Sonderband, AS 32).

DRITTES KAPITEL
Aspekte gegenwärtiger marxistischer Aneignung des klassischen bürgerlichen Denkens*

Der Marxismus hat sich in Anknüpfung an das klassische bürgerliche Denken herausgebildet. Er hat die theoretischen Leistungen des Bürgertums als seine Bestandteile in sich aufgenommen, dies aber in der Art, daß er sich als proletarische oder sozialistische Ideologie der bürgerlichen Ideologie entgegensetzte. Er hat daher auch schon die Sichtweise des klassischen Bürgertums, wo diese von Zeitgenossen direkt oder indirekt, bewußt oder unbewußt gegen den wissenschaftlichen Sozialismus ins Feld geführt wurde, kritisch abgewehrt. Ideologische Auseinandersetzung mit allem bürgerlichen Denken ist bis heute eine marxistische Notwendigkeit geblieben und wird dies auch bleiben, solange der Gegensatz der Gesellschaftssysteme andauert.

Zugleich aber erfordert die Weltlage, daß marxistische und bürgerliche Kräfte zur Erhaltung des Friedens und zur Humanisierung der Beziehungen der Völker kooperativ handeln, sich daher auch über handlungsorientierende Vorstellungen im Blick auf die Zukunft einigen. So gegensätzlich die weltanschaulichen Positionen sich auch darstellen mögen, ihre Geschichte haben sie jedenfalls bis zu dem Punkt gemeinsam, an dem Marxismus und spätbürgerliches Denken einander entgegentraten. Der Dialog beider Seiten, der um der Lösung der globalen Probleme der Menschheit willen unerläßlich ist, wird daher des Rückbezugs auf die Geschichte als einer Basis möglicher Verständigung sich nicht entschlagen dürfen.

Die progressiven Kräfte des Bürgertums, die der bürgerlichen Gesellschaft in ihren Revolutionen zum Durchbruch verhalfen, hatten [186] in der Regel mehr im Sinn, als bloß die kapitalistische Produktionsweise. Sie waren auf eine Gesellschaft freier und gleicher Menschen aus, auf eine in diesem Verständnis wahrhaft menschliche Gesellschaft. Und es ist dieser Humanismus, auf den der Marxismus sich prinzipiell zu beziehen vermag. Die Frage ist nur, inwieweit auch bürgerliche Kräfte an der klassischen humanistischen Intention festhalten bzw. wieder zu ihr zurückkehren mögen. Für den Marxismus ist es daher nicht nur um seiner selbst willen notwendig, sich das klassische Erbe anzueignen. Es ist auch so in den Dialog der Weltanschauungen einzubringen, daß seine zukunftsweisenden Potenzen in den Konflikten der heutigen Welt für alle, die sich um ihre humane Lösung bemühen, sichtbar werden.

Einst hatte das Bürgertum in der Wissenschaft seine gewichtige ideologische Waffe im Kampf für den Fortschritt der Menschheit. Auch noch die Hegelsche Philosophie, die sich in anderer, übergreifender Weise als Wissenschaft verstand, hatte doch in ihr das theoretische Fundament. Im 19. Jahrhundert, als die Wissenschaft sich zu einer unmittelbaren und unabdingbaren Produktivkraft der Gesellschaft entwickelte, traten aber naturwissenschaftliches Denken und Tradition der Hegelschen Philosophie in feindlichen Gegensatz zueinander. Ein aus der Sache heraus zu begründender notwendiger Vorgang, da der dialektische Idealismus und die empirische Wissenschaft unvermittelt nicht zusammenzubringen sind. Wenn aber die Philosophie die Dialektik deshalb ausgebildet hat, weil sie an dem frühbürgerlichen Anspruch auf rationale Beherrschung der Realität festhielt, so wird sie auch für die Naturwissenschaft spätestens wieder von Interesse sein müssen, wo diese aus dem inneren Gang ihrer Entwicklung heraus zu einer dialektischen Sicht des Weltganzen tendiert und sich als fähig erweist, an einer wissenschaftlich begründeten Gestaltung des globalen Zusammenhangs der Menschheit mitzuwirken.

* Der erste Abschnitt dieses Kapitels ist aus einem Referat auf dem Jenaer Klassik-Seminar über Naturphilosophie, 1983, hervorgegangen. Dem zweiten und dritten Abschnitt liegen früher erschienene Aufsätze zugrunde: Über den praktischen Sinn des Widerspiegelungs-Theorems, in: Das Argument (81), Jg. 15 (1973); Der Gott der radikalen Demokraten, in: A. Schwan (Hrsg.), Denken im Schatten des Nihilismus (Weischedel-Festschrift), Darmstadt 1975.

Der *erste Beitrag* dieses Kapitels will herausstellen, daß die Rezeption der von der klassischen bürgerlichen Philosophie entwickelten Dialektik im Medium naturwissenschaftlichen Denkens heute dazu beitragen kann, der gegenwärtigen Naturwissenschaft wiederum die Autorität zu verschaffen, die sie einst für den Meinungsstreit um den richtigen Weg zur Humanisierung der Welt hatte.

Idealistisch verstandene und betriebene Dialektik hat aber im Raum der naturwissenschaftlichen Forschung keinen Platz. Ihr gegenüber behält der klassische bürgerliche Materialismus trotz seiner mechanistischen Beschränkung sein Recht, wenn er die Erkenntnis der Realität als deren Widerspiegelung charakterisiert und damit am [187] Selbstverständnis des alltäglichen wie des wissenschaftlichen Verhaltens festhält.

Wie vor allem aus der Argumentation Fichtes hervorgeht, hat die Ablehnung des Widerspiegelungscharakters der Erkenntnis durch die idealistische Philosophie zuallererst praktische Gründe: Als bloßer Reflex der Dinge konnte das Bewußtsein des Menschen sich nicht als Selbstbewußtsein verhalten, eine gesellschaftliche Selbstbestimmung war somit undenkbar. Die stichhaltige Antwort auf Fichte konnte nur in der Sicht einer politischen Praxis gegeben werden, die gerade aus der Erkenntnis einer als materiell vorausgesetzten Realität heraus und daher in engem Bündnis mit der Naturwissenschaft sich als freie Tat der Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse zur Verwirklichung dieser Freiheit verstehen durfte.

Unter diesem Gesichtspunkt bringt der *zweite Beitrag* die Argumentation Lenins zur Sprache, die am klassischen Materialismus festhält, indem sie im Gegensatz zu ihm die Widerspiegelung dialektisch versteht und damit auch der Naturwissenschaft aus der Verlegenheit heraushilft, sich um der Dialektik willen idealistisch von sich selbst entfremden zu müssen. In der Konzeption der materialistischen Dialektik, die Marx und Engels in unmittelbarer Auseinandersetzung mit dem klassischen dialektischen Idealismus ausgearbeitet haben, sind die Tendenzen zu einer wissenschaftlichen Gesamtansicht der Realität und die Bestrebungen um Emanzipation von der Bedrängnis durch diese Realität zu jener Einigkeit zusammengefaßt, auf die die fortschrittliche politische Praxis des Bürgertums seit je angelegt war. Demokratie und Wissenschaft sind in ihrer Stoßrichtung nur zwei Seiten ein und desselben geschichtlichen Fortschritts.

Dieser Zusammenhang ist das Thema des *dritten Beitrags*, der, wiederum im Anschluß an Lenin, die erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Argumentation für wissenschaftliche Weltanschauung als notwendige theoretische Erscheinung der politischen Aktion zur Verwirklichung sozialistischer Demokratie auszuweisen sucht. Der Marxismus steht somit auch nur so in der Kontinuität der Geschichte des begreifenden Denkens, wie er deren praktisch-politische Motivation, die Verwirklichung der Demokratie, weitertreibt. Er konnte zwar an die weitestgetriebene Intention bürgerlicher Demokratie, die von Rousseau klassisch formuliert wurde, anknüpfen, durfte aber in ihr Dilemma nicht zurückfallen. Rousseau scheiterte praktisch an den kapitalistischen Produktionsverhältnissen, er mußte seine demokratische Radikalität erheblich dämpfen und legitimierte die erfahrene Ohnmacht des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft durch Rückwendung seiner wissenschaftlich intendierten [188] Weltanschauung zur Religion. Umgekehrt hat Lenin die Religion, in der Form, wie sie von der herrschenden bürgerlichen Klasse manipuliert in den Klassenkampf eingebracht wurde, bekämpft, gleichzeitig jedoch die religiöse Motivation bei allen jenen respektiert, die bereit waren, sich am Emanzipationskampf der Arbeiterklasse zu beteiligen.

Erscheint in der ideologischen Auseinandersetzung unserer Tage die religiöse Weltsicht als Moment der bürgerlichen Ideologie, so nimmt sie an deren Unvereinbarkeit mit der sozialistischen Ideologie teil, doch enthält sie immer noch Elemente jener Weltanschauung, gegen die einst mit der Konstitution der bürgerlichen Gesellschaft die bürgerliche Ideologie den gesell-

schaftlichen Fortschritt erkämpft hat. Die Negation der mittelalterlichen Religion durch den bürgerlichen Anspruch auf Wissenschaft, mit deren logischer Erörterung der Gedankengang dieses Buches anhebt, erweist sich aber nach Aufarbeitung der seitherigen Geschichte des begreifenden Denkens umso mehr als dialektisch verstandene Negation von Negation, als eine „bestimmte Negation", die das Gegebene, gegen das sie sich mit Bestimmtheit wendet, als historisch und logisch Vorbestimmendes in sich aufhebt. So wie der Marxismus ohne Aneignung des klassischen bürgerlichen Denkens, insoweit es dem begreifenden Denken angehört, nicht existent wäre, so hat das Bürgertum sich substantielle Momente der feudalen Weltanschauung aneignen müssen, um zu der ihm eigentümlichen Weltsicht gelangen zu können. Wenn gegenwärtig die bürgerliche Ideologie in Abwehr des Marxismus-Leninismus sich genötigt sieht, auch wieder – und sei es noch so verdeckt – auf ihre speziellen religiösen Momente zu rekurrieren, dann wird sich die ideologische Auseinandersetzung auch auf diese beziehen müssen. Umgekehrt wird im versuchten Dialog mit Vertretern verschiedener Weltanschauungen Verständigung auf eine gemeinsame humane Zielsetzung nur gewonnen werden können, wenn die christlichen Wurzeln des modernen Humanitätsdenkens mit ins Gespräch kommen und unter den Bedingungen der Gegenwart auf die Probe gestellt werden. In die Bemühungen um einen Humanismus, der den Anforderungen unserer Zeit gerecht zu werden vermöchte, ist in Europa auch die gesamte europäische Tradition notwendig einbezogen. In ihrem Horizont erst läßt sich die klassische bürgerliche Philosophie marxistisch so aneignen, daß die wegweisenden Möglichkeiten des sozialistischen Humanismus für das kommende Jahrtausend daraus ersichtlich werden. Einige thesenhaft formulierte Gedanken hierzu finden sich in dem *vierten* und letzten *Beitrag* dieses Kapitels. [189]

3.1. Natur und Vernunft – Einheit oder Gegensatz? Zum Verhältnis von klassischer idealistischer Philosophie und Naturwissenschaft

Unter den Schlachtrufen, mit denen das Bürgertum gegen das Feudalsystem ideologisch ins Feld zog, finden wir sowohl die Berufung auf die Natur wie auf die Vernunft. Wenn wir bedenken, daß die progressive Bürgerklasse die Beherrschung der Natur auf ihre Fahnen geschrieben hatte, dann dürfen wir sagen, daß beide Begriffe sich eben darauf beziehen und insofern wesentlich dasselbe meinen.

Die Realität, um die es dem Menschen zu tun sein soll, ist nicht ein jenseitiger Himmel, sondern die diesseitige, sinnlich-gegenständliche Welt, die Natur. Ihr gehört der Mensch selbst auch an, er ist Naturwesen. Aber ein Naturwesen, dem es natürlich ist, Vernunft zu haben, nämlich das Vermögen zur Aneignung der Natur mittels ihrer Erkenntnis, die als Wissenschaft, näher als Naturwissenschaft in einem nunmehr neuen, modernen Sinn sich konstituiert. Als Naturwesen ist der Mensch auch Vernunftwesen. Seine Natur ist Vernunftnatur. Sein Naturrecht ist eo ipso Vernunftrecht, seine Moral ist dann vernünftig, wenn sie natürlich ist usw. usf.[1]

Dürfen wir in dieser Art die progressive bürgerliche Ideologie charakterisieren, so scheint die idealistische Philosophie, zumindest die deutsche, des ausgehenden 18. Jahrhunderts eine grundsätzliche Absage an sie zu bedeuten. Kant erhebt den Menschen ausdrücklich zum Bürger zweier Welten. Der einen gehört er als Naturwesen, der anderen als Vernunftwesen an. Die Welt der Natur ist die einer Notwendigkeit, die lückenlos unter dem Gesetz der mechanischen Kausalität steht; die Welt der Vernunft ist die der Freiheit, die aller Naturnotwendigkeit enthoben ist.

Fichte hat dann diesen Gegensatz zu einer unversöhnlichen Alternative aufgerissen: Entweder sprechen wir der Natur mit dem Ma-[190]terialismus ein eigenständiges Sein zu, dann ist

[1] Zur Bedeutung des Begriffs der Vernunft im klassischen bürgerlichen Denken vgl. M. Buhr/G. Irrlitz, Der Anspruch der Vernunft, Berlin 1968, sowie insbes. M. Buhr, Der Denk-Einsatz der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie, in: M. Buhr, Vernunft – Mensch – Geschichte, Berlin 1977, S. 87 ff.

keine Freiheit denkbar, oder wir gehen von der Tatsache der Freiheit aus, dann gelangen wir notwendig zum Idealismus, der die Natur zum Produkt einer allgemeinen Geistigkeit herabsetzt, in der das Selbstbewußtsein jedes empirischen Individuums sein Wesen hat.

Hegel schließlich hat die Natur als Selbstentäußerung der zum Absolutum erhobenen Vernunft angesehen, aus der diese wieder zu sich zurückzukehren im Gange ist. Auf diese Weise bringt er ebenso oder mehr noch als die französischen Materialisten Natur und Vernunft in Einheit – nur umgekehrt: Bei ihm ist die absolute Vernunft das Übergreifende.

Die Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts hat diese Philosophie des deutschen Idealismus als unwissenschaftliche Spekulation von sich gewiesen. Wissenschaft – von Mathematik und Logik einmal abgesehen – kann in ihrem Verständnis nur empirische Wissenschaft sein. Und die Empirie geht davon aus, daß die Realität sinnlich wahrnehmbar ist und nicht ein nur spekulativ zu fassender Weltgeist. Die bürgerlichen Nachfolger des deutschen Idealismus haben zwar versucht, soweit wie möglich den Materialismus der modernen Naturwissenschaft zu adaptieren, aber weder Dilthey, der Vernunft und Natur in der psychophysischen Lebenseinheit zusammenzubringen suchte[2], noch die Neopositivisten[3] sind die idealistische Ausgangsposition losgeworden.

Demgegenüber hat der Marxismus hinsichtlich der Grundfrage der Philosophie definitiv mit dem Idealismus geboren, durfte sich daher vermöge seines Materialismus in grundsätzlicher Übereinstimmung mit der Wissenschaft sehen. Er hat es aber für möglich gehalten, den historisch sich dokumentierenden klassischen Idealismus materialistisch zu lesen. heute bemühen sich Marxisten zunehmend darum, auch der Naturphilosophie Schellings oder Hegels für die Wissenschaft noch etwas abzugewinnen. Die Frage ist aber, ob nicht andere klassische Werke der idealistischen Philosophie, vor allem Hegels „Logik“, bei weitem bedeutsamer gerade auch für die moderne Naturwissenschaft sind?[4]

[191] Worin besteht die Eigentümlichkeit des klassischen Idealismus? Marx sagt in seiner ersten Feuerbach-These: Aller bisherige Materialismus hat die Wirklichkeit nur unter der Form des Objekts gefaßt, nicht aber subjektiv, nicht in ihrer Form als Tätigkeit. „Daher“, so Marx wörtlich, „die tätige Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus entwickelt.“[5] Tätigkeit ist der klassischen Philosophie Selbstbetätigung, Selbstbestimmung, ist – mit Kant – die Handlung, die von sich her eine Kausalkette hervorruft, ist – wiederum im Kantischen Sinne – Freiheit.

Das also ist die Wahrheit, die die klassische idealistische Philosophie festhält, und die auszusprechen ihr deshalb zufiel, weil sie auf seiten des naturwissenschaftlichen Materialismus keinen Platz hatte: sie besteht in dem Bewußtsein der Freiheit als einer Realität so gut wie die Natur. Soweit und solange das Denken der Naturwissenschaft durch das mechanistische Weltbild bestimmt ist – und das geht durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch bis ins 20. Jahrhundert, bis in die Diskussionen um die Quantentheorie hinein[6] – korrespondiert ihm notwendig, und zwar wissenschaftlich notwendig, eine idealistische Weltanschauung als einzige Ermöglichung des Denkens von Freiheit.

---

[2] Vgl. W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Leipzig 1883, S. 6 ff.

[3] Vgl. K. Bayertz/J. Schleifstein, Mythologie der „Kritischen Vernunft“. Zur Kritik der Erkenntnis- und Geschichtstheorie Karl Poppers, Köln 1977.

[4] „Die Bedeutung der Hegelschen *Wissenschaft der Logik* für die Naturwissenschaft und für die Ausarbeitung ihrer Geschichte“, schreibt B. Kedrow, „ist wahrhaft gewaltig“ (B. Kedrow, Die Hegelsche „Wissenschaft der Logik“ und die Naturwissenschaft, in: M. Buhr/T. I. Oiserman, Vom Mute des Erkennens. Beiträge zur Philosophie G. W. F. Hegels, Berlin 1981, S. 182).

[5] K. Marx, Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, a. a. O., S. 5.

[6] Vgl. U. Röseberg, Quantenmechanik und Philosophie, Berlin 1978, S. 128.

In der Gegenwart wird immer deutlicher, daß der Erkenntnisprozeß der Wissenschaft selbst seine mechanistische Selbstbeschränkung derart durchbrochen hat, daß er einer Kompensation durch idealistische Spekulation nicht mehr bedarf, um das Ganze der Welt nach ihrer objektiven wie subjektiven Seite hin zu bedenken. Die klassische Wissenschaft hat nur deshalb die mechanische Kausalität zu einem universalen Erklärungsprinzip erheben können, weil sie sich die Welt als eine Kombination aus Teilen vorstellte, die, wofern fürs Auge zu winzig, doch ebenso den Charakter sinnlich wahrnehmbarer Körperlichkeit haben wie die sichtbaren Körper auch. Mit der Entdeckung dieser kleinsten Bausteine, der Atome und der zwischen ihnen wirkenden Kräfte, konnte das Weltganze daher als von Grund auf in seiner Wesensstruktur schon *absolut* erkannt gelten.

Im Ergebnis vor allem der modernen Atomphysik kann die Welt jedoch nicht mehr als ein aus festumrissenen kleinsten Teilchen zusammengesetztes Ganzes vorgestellt werden und das Weltbild nicht mehr als mögliche Summe von Wahrnehmungen einzelner Dinge, die vom einen zum anderen übergehend prinzipiell auch sinnlich [192] unmittelbar zu erreichen wäre. Sondern es muß angenommen werden, daß dieses Ganze in seinen letzten Gründen überhaupt noch nicht und auch niemals absolut vollständig vorstellbar ist, daß vielmehr die Wissenschaft sich nur fortschreitend diesen Gründen zu nähern vermag, ohne sie je ganz ausschöpfen zu können, und zwar auch nur so, daß sie aus der unendlichen Strukturmannigfaltigkeit bestimmte Strukturen hervorhebt, deren Gesetzlichkeit weder als ausschließend verstanden noch der Realität in ihrer absoluten Totalität unterstellt werden kann.

Damit fällt der entscheidende Einwand von seiten der Naturwissenschaft gegen die *Möglichkeit* von Freiheit als einer Gegebenheit der Natur selbst weg, und es entfällt somit auch die Zwangslage, Freiheit nur im Außernatürlichen ansiedeln zu können.[7] Das aber heißt: Der Idealismus hat nunmehr – aber auch erst jetzt –,im Hinblick auf die Naturwissenschaft als seine Voraussetzung, seine wissenschaftliche Legitimität verloren.

Mit diesem Ergebnis können wir uns jedoch nicht zufrieden geben. Wir können uns nicht mit der Erkenntnis begnügen, daß es in der Natur einerseits Notwendigkeit, Determination, andererseits aber auch – soweit es das Naturwesen Mensch betrifft – Freiheit gibt. Und zwar deshalb nicht, weil die gesellschaftlichen Anforderungen, die heute an die Wissenschaft zu stellen sind, in dieser Hinsicht wesentlich mehr verlangen, als die Wissenschaft in den ersten Jahrhunderten seit ihrer Entstehung zu leisten hatte.

Der Anspruch, mit dem einst das europäische Bürgertum auftrat, vermöge der Vernunft die Natur zu beherrschen, richtete sich immer nur auf bestimmte, von der privaten Warenproduktion her festgelegte Zusammenhänge der gesellschaftlichen Praxis. Heute aber fordert nicht mehr und nicht weniger als das Ganze der menschlichen Welt, fordert die ganze von den Menschen bewohnte Erde ihre unmittelbare vernünftige Gestaltung. Aufgabe der Wissenschaft ist es, für diese globale Naturbeherrschung die Gesetze aufzufinden. Sie kann sich dabei aber nicht nur auf die äußere Natur beschränken, sondern muß die Gesellschaft mit einschließen. Sie muß nach jenen Gesetzen forschen, denen der Prozeß unterliegt, der historisch [193] von der Natur zur Gesellschaft geführt und der die Gesellschaft selbst von einer Formation zur anderen getrieben hat, weil nur im Weiterverfolgen der Linie dieses Prozesses die vernünftige Weltgesellschaft als nunmehr erforderte Formation bewußt und planmäßig hergestellt werden kann.

[7] Es kann dieser Zusammenhang auch mit Hilfe der Kategorie des Zufalls ausgedrückt werden. „Der Zufall", schreibt H. Hörz, „wird im dialektischen Determinismus als objektive Grundlage für mögliches schöpferisches Verhalten betrachtet, er soll nicht die Freiheit selbst begründen, wohl aber die Möglichkeit freier Entscheidungen" (H. Hörz, Zufall – Eine philosophische Untersuchung, Berlin 1980, S. 196).

Diese Herstellung von Gesellschaft nach Gesetzen setzt die Erkenntnis voraus, daß die menschliche Gesellschaft sich seit je von der bloßen Natur unterscheidet, daß die Menschen ihre sich wandelnden Formen selbst hervorgebracht, daß sie also ihre Geschichte selbst gemacht haben, dabei aber voll und ganz den von der Natur her gegebenen Gesetzen unterlagen. Was hier Freiheit ist, muß zugleich als Vollzug von Notwendigkeit, was Gesetz ist, zugleich als Moment freier Tat verstanden werden. Das gleichgültige Auch-Auch, in dem Freiheit und Notwendigkeit in der statischen Weitsicht nebeneinander stehen, muß in dynamischer Sicht als eine beide zusammenbindende Prozeßrealität erfaßt werden können.

Wie es scheint, hat die Front des gegenwärtigen Denkens in der Naturwissenschaft den Punkt erreicht, an dem dieses Erfordernis nicht mehr als phantastisch oder bloß spekulativ erscheinen muß, Wenn wir rückblickend sagen können, daß die Wissenschaft des 18. Jahrhunderts vorherrschend noch unter der Intention eines statisch verstandenen Systems der Natur stand, daß das 19. Jahrhundert wesentlich vom Entwicklungsgedanken dominiert wurde, so wird man dem 20. Jahrhundert vielleicht einmal als eine entscheidende vorwärtstreibende Intention den Gedanken der Selbstorganisation der Materie zuschreiben dürfen.[8]

[194] Mit ihm wird nun auch das *Ganze* der empirischen Realität zum theoretisch vorgegebenen Gegenstand der empirischen Forschung, was beinhaltet, daß seine wissenschaftliche Erkenntnis nunmehr auch als möglich erscheint. Die klassische Wissenschaft ist nicht nur aufgeteilt in Einzelwissenschaften, sie geht auch in ihrer Forschungspraxis wesentlich vom Einzelnen, unmittelbar sinnlich Wahrnehmbaren aus. Es ist die klassische Überzeugung, daß es darauf ankomme, in den Beziehungen von einzelnen Bausteinen des Universums die hier wirkenden Gesetze als das für alle anderen Fälle, unbeschadet ihrer qualitativen Verschiedenheit, gleichgeltende Abstrakt-Allgemeine bloßzulegen.

Dieses Verfahren bleibt in der Wissenschaft unabdingbar. Aber die immanente Tendenz des wissenschaftlichen Erkenntnisprozesses selbst scheint dahin zu gehen, vom Einzelnen her nicht bloß abstrakt auf das immer gleiche Ganze zu reflektieren, sondern dieses Ganze als einen in Besonderheiten gegliederten Prozeß aufzufassen, auf den bei dem Versuch, die empirische Realität im einzelnen weiter zu erforschen, notwendig zurückgegangen werden muß. Weil der einzelne Forschungsgegenstand seine Bestimmtheit eben nicht aus sich selbst, wie das autonome Atom der mechanistischen Weltvorstellung, sondern aus der historischen Genese eines Umfassenden hat, das seinen Anfang im Anfang des Weltalls selbst, den es freilich nicht gibt, letztendlich oder vielmehr letztunendlich gründet.

Das moderne wissenschaftliche Denken bringt hier aus sich heraus eine Betrachtungsart hervor, für die es in der philosophischen Spekulation bereits ein klassisches Muster gibt: die Hegelsche Dialektik. Diese geht aus der Kantischen Frage nach der Möglichkeit von individueller Freiheit angesichts des mechanischen Automatismus der materiellen Realität hervor. Wenn Kant die

[8] Der Gedanke der Selbstorganisation der Materie enthält mehr als der Entwicklungsgedanke, insofern er sich nicht nur auf die Prozesse des Lebendigen, sondern überhaupt auf das Universum bezieht, somit auch auf den Übergang von der toten zur lebendigen Materie und von daher – im Sinne der modernen Molekularbiologie – die wissenschaftliche Erklärung der organischen Entwicklung in ihre letzten Grundlagen zurückführt. Im Gedanken der Selbstorganisation der Materie, so ließe sich wohl sagen, ist der Entwicklungsgedanke des 19. Jahrhunderts mit dem im 18. Jahrhundert vorherrschenden Gedanken der systematischen Einheit der materiellen Realität zu einer Einheit verbunden – in faktischer Übereinstimmung mit der Leninschen Forderung, daß das „allgemeine Prinzip der Entwicklung vereinigt, verknüpft, zusammengebracht werden" müsse „mit dem allgemeinen Prinzip der Einheit der Welt, der Natur, der Bewegung, der Materie etc." (W. L Lenin, Werke, Bd. 38, Berlin 1964, S. 242.) – Zu beachten ist jedoch der Einwand von H. Hörz, der in der Untersuchung der Selbstorganisation Ansätze für eine „Rahmentheorie für materielle Entwicklungsprozesse" erkennt, jedoch darauf verweist, daß eine solche [194] Theorie nicht, „wie zuweilen angenommen wird, ein Ersatz für die materialistische Dialektik als philosophische Theorie von der allgemeinsten Struktur, Veränderung und Entwicklung" wäre. (H. Hörz, Zufall – Eine philosophische Untersuchung, a. a. O., S. 113 f.)

Freiheit der Naturnotwendigkeit entgegenstellte, so faßte er sie deshalb nicht als Willkür, sondern sah sie durchaus auch unter einer Notwendigkeit, die er jedoch als Autonomie, als Selbstgesetzgebung der Vernunft verstand. Die Dialektik Hegels ist nur die Selbstentwicklung einer zum absoluten Sein erhobenen Kantischen Freiheit, ist der gewaltige weltgeschichtliche Verwirklichungsprozeß dieser Freiheit aus innerer Notwendigkeit heraus. Da für Hegel aber der Gang der Vernunft durch die Geschichte das Absolutum ist, das alles in seine Logik einbefaßt, die im absoluten Wissen auch unmittelbar präsent [195] geworden ist, ergibt sich als Konsequenz die Paradoxie, daß die konkret materiell existierenden Individuen, um deren Freiheit es doch zu tun war, in diesem System nur noch als ein Material des Weltgeistes ihren Platz haben. Freiheit haben diese Individuen nur mit der Einsicht in diese Notwendigkeit, nur als Denkende. Als sinnlich-gegenständliche Wesen sind sie hingegen Momente eines Automatismus, der ihnen so wenig wie die mechanische Kausalität des Newtonschen Weltbildes eine Wahl läßt.

Offensichtlich tendiert das moderne naturwissenschaftliche Denken zu einer anderen Dialektik. Wenn ihr, mit Hegel, das Ganze als das Wahre gilt, so ist doch die Realität, die sie in ihrer Entwicklung zu begreifen sucht, immer unendlich viel mehr, als sie davon in Gedanken aufhebt. Immer ist da noch unendlich viel anderes, was in die Entwicklungslogik nicht eingeht, auf sie bezogen also zufällig ist und doch notwendig dazugehört. Das wird dann bedeutsam, wenn wir jenen Erwägungen folgen, nach denen Entwicklung z. B. so verstanden werden kann, daß durch das Anwachsen von zugeführter Energie Gleichgewichtszustände gewissermaßen durcheinandergeraten können, in dem entstandenen scheinbaren Chaos sich aber gerade die Möglichkeit höherer, komplexerer Organisation ergibt – oder vielmehr mehrere bestimmte Möglichkeiten.[9] Welche von diesen sich realisiert, das hängt auch von solchen Zufällen ab; sie entscheiden, wohin die Richtung im Rahmen des überhaupt Möglichen, und zwar dann mit Notwendigkeit, geht.

In der Gesellschaft tritt in die Entscheidungsrolle des blinden Zufalls die bewußte Entscheidung von Menschen ein. Hier ergibt sich also ganz natürlich der Ort der Freiheit, diese wird nunmehr nicht nur möglich, sie wird naturnotwendig. Wahrhaft ist diese Freiheit jedoch immer nur dann, wenn die bewußte Entscheidung selbst auch nicht wieder nur Zufallscharakter hat, sondern aus Einsicht heraus für eine solche Möglichkeit getroffen wird, die der Entwicklungsnotwendigkeit entspricht. Es sind aber auch Entscheidungen dagegen möglich, selbst mit der Folge der Vernichtung des Systems, umfasse es auch, wie heute machbar geworden, die Menschheit insgesamt. Das ist gegen die Vernunft. Aber der Mensch hat die Vernunft nur um den Preis, auch unvernünftig sein zu können. Anders ist Freiheit nicht zu haben.

[196] Die Hegelsche Dialektik, so sehen wir, könnte für die moderne Naturwissenschaft nur von Nutzen sein, wenn sie materialistisch umgestülpt und damit zugleich ihres absolutistischen Charakters entkleidet würde. Das aber ist vor mehr als hundert Jahren bereits geschehen, allgemein in der von Marx und Engels begründeten wissenschaftlichen Weltanschauung, konkret durchgeführt im *Kapital*.

So wie die klassische Naturwissenschaft ihre Forschung im Experiment beim empirisch einzelnen ansetzt, so beginnt auch die Marxsche Kapitalanalyse mit der sinnlich vorfindlichen Ware, von dem Anschein ausgehend, als wäre das Ganze, die kapitalistische Produktionsweise, nur die Summe aller dieser einzelnen Dinge, als wären diese alle zusammen bloß eine „ungeheure Warensammlung“[10]. Die kapitalistische Produktionsweise ist aber ebensowenig eine Summation wie die Natur, die in den Einzelakten der Naturwissenschaft erforscht wird, sie ist eine bestimmte gesellschaftliche Struktur, die Marx, indem er seine empirische Analyse, wiederum in Ent-

[9] Vgl. Ilya Prigogine/Isabelle Stengers, Dialog mit der Natur, München 1981, S. 175 u. S. 176 ff. – Zur entsprechenden Theorie von M. Eigen vgl. Klaus Fuchs-Kittowski, Zum Charakter der Gesetzmäßigkeiten der Evolution, in: H. Hörz/C. Nowinski (Hrsg.), Gesetz – Entwicklung – Information, Berlin 1979, S. 291-297.
[10] K Marx, Das Kapital. Erster Band, in: MEW, Bd. 23, a. a. O., S. 49.

sprechung zur naturwissenschaftlichen Forschung, zugleich auch als Theorie anlegt, aus der Mannigfaltigkeit der gesellschaftlichen Realität heraus abstrahiert hat. Weil Marx die einzelne Ware nicht als Atom-Substanz ansieht, sondern sie als Ausgliederungselement einer komplizierten gesellschaftlichen Prozeßstruktur auffassen kann, treibt die Konzentration der Analyse auf das eine Warending, je intensiver sie ins sinnlich Angeschaute einzudringen sucht, umso mehr auch über dieses hinaus zur logisch-historischen Entwicklung des konkreten Ganzen.

Niemals aber kann das Theorie-Ganze mit der ganzen Fülle der materiellen Realität zusammenfallen, immer also bleibt aus der Sicht der Theorie Raum für den Zufall bzw. für folgenreiche Entscheidungen. So auch in der Marxschen Theorie für die Aktionen des Klassenkampfes, von denen die konkret-historische Entwicklung abhängt. Dies nicht durchschaut zu haben, ist der Fehler vieler Theoretiker der II. Internationale. Sie sahen die theoretische Rekonstruktion des *Kapitals* als ein Hegelisches oder Newtonsches Absolutum an, als die Wirklichkeit selbst in wesentlich geschlossener Vollständigkeit.

Verstehen wir das *Kapital* aber so, wie es dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft entspricht, so kann sein Studium nicht nur für die Gesellschaftswissenschaften, sondern auch für die Naturwissenschaften eine außerordentliche Schulung im wissenschaftlichen und das heißt im dialektischen Denken sein. Nun hat aber Lenin [197] betont, daß das *Kapital* von niemandem voll zu begreifen ist, der nicht die ganze Hegelsche *Logik* durchstudiert hat.[11] Nehmen wir diese Äußerung beim Wort, dann ist der Gedanke vielleicht nicht so abwegig, daß künftig einmal zur Förderung jenes schöpferischen Denkens, das der konkreten wissenschaftlichen Forschung erst die wesentlichen orientierenden Impulse zu geben vermag, das Studium des *Kapital* und als seiner Voraussetzung auch der Hegelschen *Logik* an den Hochschulen der sozialistischen Länder in den Lehrplan der Naturwissenschaften aufgenommen werden könnte.

Haben die Gesellschaftswissenschaften mit Marxschem *Kapital* und Hegelscher Logik Wesentliches in das Grundlagendenken der Naturwissenschaften einzubringen, so läßt sich umgekehrt aber ohne Rezeption der naturwissenschaftlichen Erkenntnisprozesse materialistische Dialektik in den Gesellschaftswissenschaften nicht konkret austragen. Je mehr die Wissenschaft in die Zusammenhänge der Materiestruktur eindringt und erkennt, daß die außermenschliche Natur kein formloses Geröll vor den Toren der Kultur ist, vielmehr die unendliche, in sich gestaltete und gestaltende Hervorbringerin von allem, umso mehr wird es auch gelingen, den Menschen im Sinne des frühbürgerlich materialistischen Denkens wirklich als ein vernünftiges Naturwesen zu begreifen, umso mehr werden wir Natur und Vernunft als Vernunftnatur zusammendenken können, – mit der entscheidenden Modifikation jedoch, daß die menschliche Natur von vornherein als gesellschaftliche Natur verstanden werden, daß also, gemäß der 6. Feuerbach-These, die Wirklichkeit des menschlichen Wesens im Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse gesehen werden muß.[12]

Natur und Gesellschaft stehen im Verhältnis eines Widerspruchs zueinander, der ein dialektischer ist, d. h. er ist zugleich Ausdruck der Einheit beider. Was aber ist das Übergreifende – die Natur oder die Gesellschaft? An sich die Natur – was sonst? Doch ist die Natur nur für uns, insofern sie in den Zusammenhang unserer Praxis einbezogen ist. Andererseits gelingt unsere Praxis nur soweit, wie sie sich von der Leitung der Natur nicht losreißt, weshalb Marx schon in seinen *Philosophisch-ökonomischen Manuskripten* bemerken konnte, die Naturwissenschaft werde künftig ebenso die Wissenschaft vom Menschen wie diese die Naturwissenschaft unter sich subsumieren, es werde eine Wissenschaft sein.[13]

[11] W. I. Lenin, Werke, Bd. 38, a. a. O., S. 170.
[12] K. Marx, Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, a. a. O., S. 6.
[13] K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEW, Ergänzungsband 1, Berlin 1968, S. 544.

[198] Die Einheit von Natur- und Gesellschaftswissenschaften kann gegenwärtig nur auf dem Boden der wissenschaftlichen Weltanschauung der Arbeiterklasse überhaupt gedacht und auch nur hier praktiziert werden. Der realisierte Marxismus erst vermag den zerreißenden Gegensatz aufzuheben, durch den auch schon die klassische bürgerliche Konzeption der Vernunftnatur des Menschen, bei all ihrer Einheitsintention, bestimmt gewesen ist. Descartes hat Vernunft und Natur als tätiges Subjekt und totes Objekt zu zwei Substanzen gegeneinander isoliert und damit die durchgehende Linie des europäischen Rationalismus vorabgesteckt. An diesem idealistischen Rationalismus hat die spätbürgerliche Philosophie durch viele ihrer Repräsentanten oft scharfsinnige Kritik geübt. Aber sie geriet dabei nur zu häufig vom Regen in die Traufe: Die bloße Abwehr der Tradition des Rationalismus trieb sie immer wieder auf den Abgrund eines begriffslosen Irrationalismus zu. Am Rationalismus, auf dem unsere Wissenschaft beruht, werden wir vielmehr nachdrücklich festzuhalten haben. Das Erbe des europäischen Rationalismus werden wir uns jedoch nur aneignen dürfen, indem wir es seines idealistisch-absolutistischen Charakters, der ihm von Geburt an anhaftet, vollständig entkleiden.

Es sind nicht zuletzt die gegenwärtigen ökologischen Probleme, die dazu nötigen, uns getreu den Leitsätzen der marxistischen Klassiker wesentlich verstärkt auf die materialistische Grundlage der rationalistischen Klassik zu besinnen, wie wir sie etwa bei Francis Bacon finden, der genau wußte, daß wir die Natur nur in dem Maße beherrschen können, wie wir auf ihre Stimme hören und uns in ihr Wesen und Wirken einfügen.[14] [199]

3.2. Die Widerspiegelungstheorie – einst und jetzt

Obgleich uns keine bewußte Erinnerung an unsere Geburt geblieben ist, halten wir es doch für ausgemacht, daß wir nicht schon seit Ewigkeit existieren, sondern daß jeder von uns irgendwann einmal – wie man so sagt – auf die Welt gekommen ist. Wir unterstellen als selbstverständlich, daß die Welt lange vorher, wenn nicht sogar seit je schon, vorhanden war. Wer mit dem Akt der Geburt in sie eintritt, nimmt sie zugleich auch zur Kenntnis, anders könnte er gar nicht existieren. Die Umgangssprache drückt diesen Zusammenhang aus, indem sie von einem, der auf die Welt kam, sagt, er habe das Licht der Welt erblickt. Damit ist auf die Augen als den vornehmlichen Wahrnehmungssinn des Menschen angespielt. Doch auch für den Blindgeborenen gilt, daß er vermöge seiner anderen Sinne und seiner intellektuellen Fähigkeiten zu einer Art Anschauung der Welt, die seinen praktischen Zwecken entspricht, gelangen muß, wenn er am Leben bleiben soll.

Daß die Welt, die wir vor Augen haben, eine uns überdauernde objektive und von uns als eine solche wahrgenommene Realität ist, in der wir für die Jahre unseres Lebens einen Platz unter vielen einnehmen, ist die unausgesprochene und meist unbewußte Überzeugung der Individuen, die über diese Erde gegangen sind und gehen. Der tägliche, zur Erhaltung des Lebens notwendige Umgang mit den Dingen läßt gar keine andere Auffassung zu.

Und doch könnten wir hier einer universalen Täuschung unterliegen. Denkbar jedenfalls wäre es, daß diese unendliche Welt, über die ich eben jetzt schreibe oder vielmehr zu schreiben meine, nur in meinem Bewußtsein existiert. Vielleicht gibt es auf der ganzen Welt nur mich allein, und die Welt ist bloß – wie Schopenhauer sich ausdrückt – meine Vorstellung. Möglich auch, daß dieses Ich, als das ich mich weiß, ein wenig mehr bedeutet als eine isolierte Individualität. Mein Bewußtsein könnte durchaus Teil einer übergreifenden Realität sein, es wäre dies immer doch eine Realität von der Art meines Bewußtseins, also ein geistiges Sein. Die Eigentümlich-[200]keit des Geistes ist es, zugleich er selbst und sein Gegenstand sein zu können, und so ließe sich die materielle Welt, in der ich mir, wenn ich mich meinem naiven

[14] „Natura enim non nisi parendo vincitur ...“ (Vgl. F. Bacon, Das neue Organon, hrsg. v. M. Buhr, Berlin 1982, S. 41.) – Vgl. hierzu H. Ley, Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, Bd. 3/1, Berlin 1978, S. 529 ff.

Eindruck überlasse, nur die Bedeutung einer vorübergehenden Winzigkeit zusprechen darf, zu einem untergeordneten Moment herabgesetzt denken, nämlich zu einem bloßen Phänomen meines Bewußtseins oder wenigstens zu einem Produkt irgendeines Weltgeistes, dem ich mich ganz und gar zugehörig weiß.

So verwunderlich die Neigung, mit der Welterfahrung auf diese Weise fertig zu werden, auch sein mag, bestärkt wird sie jedenfalls durch die Lehren einer Vielzahl bedeutender Philosophen. Sie alle haben, als sie sich ihre Theorien entwarfen, nicht an mich persönlich gedacht, in meinen Augen aber scheint ihre denkerische Bemühung nur auf mich bezogen zu sein – auf mich und allenfalls noch auf meinesgleichen. Aus einem beliebigen Teil im unendlichen Weltall fühle ich mich zu einer unendlichen Potenz erhoben, der die Welt nur als eine von vielen möglichen Arten gilt, Vorstellungen über sich selbst zu haben. Ich bin dieser Philosophie zufolge nicht in eine Realität hineingeboren worden, die an sich schon da war und die ich zu erblicken genötigt bin, wie sie nun einmal ist, ob mir dies behagt oder nicht, sondern ich bin, der ich bin, und die Welt ist deshalb so, wie sie ist, weil ich sie mir so gebildet habe – ich oder irgendein Weltgeist oder irgendein Gott, das macht keinen erheblichen Unterschied, da ich mich mit jenem höheren geistigen Sein ja einig weiß.

Freilich läßt sich auch diese, in der Philosophiegeschichte als Idealismus bezeichnete Weltauffassung nicht beweisen, auch sie könnte auf Selbsttäuschung beruhen. Daher fragt es sich, warum die genannten Philosophen überhaupt zu ihr übergegangen sind, da doch die naive Überzeugung von der objektiven, unserer sinnlichen Wahrnehmung vorgegebenen Existenz einer materiellen Welt in der Praxis des täglichen Lebens ohnehin nicht aufhebbar ist.

Johann Gottlieb Fichte, einer der entschiedensten Vertreter des Idealismus, gibt auf diese Frage eine wünschenswert deutliche Antwort: Er anerkennt, daß die beiden einander entgegenstehenden philosophischen Grundauffassungen über die Realität keiner direkten Widerlegung fähig sind, da ihr Streit ein Streit über das erste, nicht weiter abzuleitende Prinzip sei.[15] Es können daher nur praktische Gründe sein, die den Ausschlag geben. Was für eine Philosophie [201] man wähle, hänge, behauptet Fichte, davon ab, was für ein Mensch man sei.[16] Der Charakter eines Menschen äußere sich darin, in welchem Maße er entschlossen sei, seine Interessen zu verfolgen.

Welcher Art sind diese Interessen? „Das höchste Interesse und der Grund allen übrigen Interesses“, antwortet Fichte, „ist das für uns selbst“[17]. Wir sind selbst der Zweck unseres Handelns, es ist unsere Bestimmung, uns selbst bestimmen zu sollen. Wo wir uns von etwas Fremdem bestimmen lassen, geraten wir in Gegensatz zu uns selbst.[18] Mit uns selbst einig zu sein, gelingt uns jedoch nur dann, wenn wir uns mit allen anderen Menschen vereinigen, um als „Eine, große, freie, moralische Gemeine“[19] auch die äußere Natur derart zu modifizieren, daß sie mit unserem wesentlichen Sein übereinstimmt.[20] Selbstbestimmung ist demnach nur als gesellschaftliche Selbstbestimmung freier, nicht mehr durch Privatzwecke getrennter Menschen möglich.

Aus der Erfahrung seines täglichen Lebens drängte sich Fichte jedoch die Einsicht auf, daß unter den Bedingungen der privaten Warenproduktion die erforderte gesellschaftliche Gemeinsamkeit nicht herstellbar ist. Indem er nicht vermochte, seine Gesellschaftskonzeption

[15] J. G. Fichte, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, in: Fichtes Werke, hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin (West) 1971, Bd. 1, S. 429.
[16] Ebenda, S. 434.
[17] Ebenda, S. 433.
[18] J. G. Fichte, Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, in: Fichtes Werke, a. a. O., Bd. 6, S. 297.
[19] J. G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen, in: Fichtes Werke, a. a. O., Bd. 2, S. 306.
[20] J. G. Fichte, Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, in: Fichtes Werke, a. a. O., Bd. 6, S. 298.

von den Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft abzulösen, hätte dieser Philosoph, dessen ganzes Bemühen dem Gedanken der Freiheit gewidmet war, eingestehen müssen, daß es dem Menschen auf ewig verwehrt sei, gemäß seiner Bestimmung zu leben. Den einzig noch möglichen Ausweg bot, wie es schien, der Idealismus. Wir seien, erklärt Fichte, vor die Frage gestellt, ob wir das Ich oder die materielle Realität als selbständig ansehen wollen.[21] Beides zugleich anzunehmen, sei nicht möglich. „Nur eines kann das Erste, Anfangende, Unabhängige sein: das, welches das zweite ist, wird notwendig dadurch, daß es das zweite ist, abhängig von dem ersten, mit welchem es verbunden werden soll.“[22] Wem nicht an seiner Freiheit gelegen ist, wer sich mit der Vorstellung [202] seiner eigenen, unaufhebbaren Abhängigkeit abzufinden vermag, der wird nichts dabei finden, die Realität der Dinge anzuerkennen und sich als deren Produkt zu verstehen.[23] Die Vertreter dieser Auffassung nennt Fichte Dogmatiker, in letzter Konsequenz seien sie immer Materialisten.[24]

Demgegenüber hat sich der Idealist zur Selbständigkeit des Ich bekannt und folglich zur Leugnung einer äußeren, materiellen Welt. „Es ist überall Nichts, wenn nur die Materie Etwas sein soll ...“[25]

Also kann, was uns als Materie erscheint, nur als Produkt des Ich aufgefaßt werden. Dieses Ich selbst ist daher auch nichts Materielles, sondern ein Geistiges. „Die Grundlage des Universums“, sagt Fichte, „ist nicht *Ungeist*, Widergeist, dessen Verbindung mit dem Geiste sie nie begreifen ließe, sondern selbst Geist. Kein Tod, keine leblose Materie, sondern überall Leben, Geist, Intelligenz: ein Geisterreich, durchaus nichts anderes“[26]. Was die äußere Welt verwehrt, im Selbstbewußtsein des Ich ist es wirklich. Wo der Mensch nur bei sich selbst ist und damit zugleich in Einheit mit jenem göttlichen Geiste, der ihn erfüllt und von dem er nur eine Inkarnation darstellt, da ist Freiheit, Unabhängigkeit, Selbstbestimmung.

Nicht zwingende Logik treibt hier nach Fichtes eigenem Eingeständnis in den Idealismus, sondern der von der Wirklichkeit zurückgestoßene Wille zur gesellschaftlichen Selbstbestimmung. Beschränkt sich diese praktische Motivation auf den besonderen Fall Fichte oder kann sie uns generell zur Erklärung des merkwürdigen Phänomens der idealistischen Philosophie dienen?

Die Geschichte der europäischen Philosophie kennt zwei große Epochen des Idealismus: den in der vorsokratischen Philosophie sich vorbereitenden und lange nachwirkenden Platonismus im Ausgang der altgriechischen Polis und in der Moderne den Gang idealistischen Denkens von Descartes bis Hegel. Beide Epochen unterscheiden sich gerade hinsichtlich der Möglichkeit zu gesellschaftlicher Selbstbestimmung. Im Gegensatz zur bürgerlichen Moderne war diese für die alten Griechen kein leeres Wort. Das Beispiel der athenischen Demokratie zeigt, in welch hohem Maße bei ihnen eine von allen Bürgern getragene Regulierung ihrer gemeinsamen Angelegenheiten gelingen konnte. Zwar waren die Sklaven vom Bür-[203]gersein ausgeschlossen, ebenfalls genossen Fremde sowie innerhalb der Bürgerschaft die Frauen mindere Rechte. Doch waren es nicht diese Einschränkungen der griechischen Demokratie, die dem philosophischen Idealismus den Boden bereiteten, wohl aber die Zersetzung dieser Demokratie selbst, wie sie sich notwendig aus der Entwicklung der Polis ergeben mußte. Die Demokratie hatte auch in der Polis erst erkämpft werden müssen. In der ursprünglich weitgehend agrarischen Gesellschaft der Griechen vermochte es das Volk, der Demos, gegenüber dem groß-

[21] J. G. Fichte, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, in: Fichtes Werke, a. a. O., Bd. 1, S. 432.
[22] Ebenda.
[23] Ebenda, S. 433 f.
[24] Ebenda, S. 431.
[25] J. G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen, in: Fichtes Werke, a. a. O., Bd. 2, S. 303.
[26] Zit. nach M. Buhr/G. Irrlitz, Der Anspruch der Vernunft, Berlin 1968, S. 132.

grundbesitzenden Adel schrittweise zur Teilhabe an der Regierung zu gelangen. Die treibende Kraft des Demos waren die nicht mehr allein bäuerischen Schichten, die nun auch von Gewerbe und Handel lebten, das Bürgertum, wie sie mit gewisser Einschränkung schon genannt werden könnten, die privaten Warenproduzenten. Die Demokratie, einmal durchgesetzt, begünstigte den Fortschritt von Handel und Gewerbe, je mehr aber die private Warenproduktion sich ausbreitete, um so mehr mußte die Art von Demokratie, wie sie in der Polis real war, sich ihr gegenüber als Hemmnis geltend machen. Die griechische Demokratie war direkte, aktive Demokratie, sie bestand in der unmittelbaren und permanenten Besorgung der gemeinsamen Angelegenheiten durch alle oder jedenfalls die Mehrzahl der Vollbürger. Gemeinsame Angelegenheit, das war die Polis selbst, in ihrer überlieferten Gestalt, als eine politische Individualität, die sich gegenüber anderen ihresgleichen möglichst unabhängig zu halten suchte. Dieser Gemeinsamkeit harten sich alle Bürger zu unterwerfen, daraus ergaben sich weitgehende Restriktionen für die Wirtschaft, die Polis durfte von ihrer ökonomischen Grundlage, der Sklavenarbeit, nicht abgehen, die Agrarwirtschaft mußte den Primat behalten, allzu große Ausdehnung des politisch-ökonomischen Organismus der Polis war existenzgefährdend. Mit einem Wort: Die Struktur der Polis ließ eine unbeschränkte Expansion der Warenproduktion nicht zu. Ohne die von Natur aus maßlosen kapitalistischen Tendenzen aber keine Blüte der Polis, keine Demokratie. Die sozioökonomische Entwicklung der Polis drängte über die Polis hinaus, der sich ausweitende Geldkapitalismus drängte in die Produktion, das Bürgertum drängte zur bürgerlichen Gesellschaft, einer Gesellschaft, die, wie wir heute wissen, eine gesamtgesellschaftliche Regelung ihrer Produktion nicht erlaubt und politische Selbstbestimmung auf repräsentative Demokratie beschränkt, auf eine Regierungsform also, die die Mehrheit auch der herrschenden bürgerlichen Klasse von der aktiven Teilhabe an den politischen Besorgungen freisetzt, damit sie möglichst ungestört ihren privaten Ge-[204]schäften nachgehen kann. Die bürgerliche, auf dem Kapitalismus beruhende Gesellschaft läßt somit wirkliche gesellschaftliche Selbstbestimmung nicht zu, sie existiert aus der Anarchie des Marktes und der Unterworfenheit aller Individuen unter die daraus resultierenden, als sachliche Gegebenheit sich gegen sie auswirkenden gesellschaftlichen Verhältnisse.

In der griechischen Polis konnte es zu einer solchen bürgerlichen Gesellschaft noch nicht kommen. Wohl aber führte die Entwicklung der privaten Warenproduktion dazu, die im Aufstieg des Demos entstandene Bürger-Solidarität zu zerstören und die Individuen zum Kampf aller gegen alle freizusetzen, womit der Untergang der Polis besiegelt war.

In dieser Situation versuchten leidenschaftlich für die Polis engagierte Philosophen, wie vor allem Plato und Aristoteles, ein Programm der Restauration der Polis zu entwerfen und auch zu realisieren. Die Erfahrung des Scheiterns brachte sie nicht von ihrem Willen zur Wirklichkeit einer frei sich selbst bestimmenden Gemeinschaft als der einzig angemessenen Lebensform des Menschen ab. Wo aber die politische Gemeinschaft zerfallen war und die ökonomische nie bestanden hatte, blieb nur noch die Gemeinschaft eines jeden Individuums mit sich selbst und allenfalls die Gesellung Gleichgesinnter innerhalb einer immer menschenfeindlicher sich gebärdenden gesellschaftlichen Realität.

Besser als bei Plato läßt sich bei Aristoteles der beiden und vielen anderen gemeinsame Lösungsweg nachvollziehen. Aristoteles ist es auch gewesen, der ähnlichen politischen Intentionen in den folgenden Jahrhunderten immer wieder den Ausweg aus der Enttäuschung an der gesellschaftlichen Wirklichkeit wies. Obgleich Aristoteles nicht davon abließ, den Menschen seinem Wesen nach als Bürger der Polis zu begreifen und ihm als eigentliche menschliche Aufgabe die politische Praxis zuzusprechen, brachte er es doch fertig, sozusagen im gleichen Atemzug das eigentliche Menschsein losgelöst von der Bürgerexistenz in die geistige Existenz zu verlegen und die Theorie, das bloße Hinschauen auf das ewig sich gleichbleibende Sein der Welt, als die Praxis kat exochen zu bestimmen.

Was hier bei Aristoteles in der Zeit eines noch niedergehaltenen Kapitalismus sich erst anbahnt, hat der neuzeitliche Idealismus in der Epoche des kapitalistischen Durchbruchs konsequent zu Ende geführt. Auch zu jener Zeit waren die radikal-humanen Intentionen auf reale gesellschaftliche Selbstbestimmung gerichtet. Und da die materielle Produktion nun auch – im Gegensatz zur Antike – aus ideologischen Gründen als eine menschenwürdige Beschäftigung an-[205]erkannt werden durfte, war Raum zu der Einsicht gegeben, daß die Herrschaft der Menschen über ihre eigene gesellschaftliche Natur sich nur in ihrer Herrschaft über die äußere Natur gründen kann. Gerade aber die fortschreitende Naturbeherrschung nahm den Menschen die Mittel zur gemeinsamen vernünftigen Regelung ihres gesellschaftlichen Lebensvollzugs aus der Hand. Die bürgerliche Gesellschaft stellte die Individuen soweit nur möglich auf sich selbst, überließ es jedem einzelnen, für seinen Lebensunterhalt aufzukommen, und setzte damit den Mechanismus des Marktes vollends frei, der keinen kollektiven Eingriff duldet, selbst aber wie eine undurchschaubare Schicksalsmacht auf die soziale Existenz eines jeden einwirkt.

Im Aufstieg der bürgerlichen Gesellschaft mußte dem philosophischen Bewußtsein diese Situation als endgültig erscheinen. Nicht anders als in der Spätzeit der Antike suchte die Philosophie daher die Totalität der Freiheit dort, wo sie dem Anschein nach allein noch wirklich sein konnte: in der geistigen Existenz der Individuen. Descartes, der den Grundstein zum Gebäude des neuzeitlichen Idealismus legte, sprach dem Bürger ausdrücklich das Recht und die Möglichkeit ab, auf die Gesellschaft ändernd einzuwirken, er verwies die Individuen auf die Praxis ihres eigenen, privaten Lebens, er reduzierte die Politik auf Ethik. Wo Aristoteles nur den Schwerpunkt verlagerte, zog Descartes nun einen scharfen Schnitt. Der Mensch war seinem Wesen nach nichts anderes mehr als res cogitans, denkendes Sein, und verwirklichte sein Leben wahrhaft nur dort, wo er in denkender Distanz zur Außenwelt ganz bei sich selbst blieb. Gleichwohl bedeutete diese säuberliche Trennung von Geist und Materie nicht Rückzug einer vom realen Leben enttäuschten Individualität in die Stille weltabgewandter Kontemplation. Vielmehr formulierte derselbe Descartes, und man kann wiederum sagen im gleichen Atemzuge – nämlich in ein und derselben Schrift –‚die reale, materiale Beherrschung der Natur als die vornehmste Aufgabe, der das Denken sich zu widmen habe.[27]

Antik-griechischer und neuzeitlich-bürgerlicher Idealismus unterscheiden sich durchaus in ihrer theoretischen Gestalt wie in ihrem Verhältnis zur gleichzeitigen gesellschaftlichen Praxis, diese eine praktische Funktion haben sie aber offensichtlich gemeinsam: In einer Zeit wachsender individueller Ohnmacht gegenüber dem gesellschaftlichen Ganzen ermöglichten sie die Einbildung einer von [206] den konkreten Umständen nicht belangbaren geistigen Freiheit, sie erzeugten damit bei ihren Trägern in der Tat auch eine gewisse innere Unabhängigkeit des privaten Individuums von den Normen und Konventionen der Gesellschaft, die ihnen soviel wert war, daß ihnen aus der Not unter der Hand eine Tugend wurde: Nichts galt ihnen mehr höher als die Freiheit des Geistes, sie dachten daher auch gar nicht daran, die ökonomischen Verhältnisse ernsthaft in Frage zu stellen, die ihre Freiheitsintention erst auf den Geist zurückgetrieben hatten.

Im Ablauf der Geschichte sind jene beiden Blüteperioden des europäischen Idealismus durch das sogenannte Mittelalter voneinander getrennt. Diese so ganz anders geartete Epoche erscheint in der Sicht aufklärerischer Vernunft als ein recht finsteres Zwischenspiel. Dennoch hält sich in der in ihr maßgebenden Weltanschauung die idealistische Freiheitskonzeption durch. Zwar zweifelten die mittelalterlichen Theologen, sich auf Aristoteles berufend, nicht an der Realität der Außenwelt, und sie hielten sie auch in gewissem Grade für erkennbar, doch ließen sie hinter der Welt noch eine zweite Welt angesiedelt sein, als die eigentlich dem Men-

[27] René Descartes, Discours de la Methode (franz/dt.), Hamburg 1969, S. 100/101.

schen gemäße und daher seine Freiheit realisierende Welt. Von dieser war nur durch Offenbarung zu erfahren, die von Gott herrührte, dem Inbegriff jener wahren Wirklichkeit, der auch die Menschen auf Erden schon mit ihrer Seele als ihrem wesentlichen Sein angehörten.

Wir sehen also: Wenn wir vom praktisch-politischen Sinn des Idealismus ausgehen, so zieht sich von Plato und Aristoteles bis zu Hegel die Kette ununterbrochen durch; ebenso ununterbrochen, wiewohl in der Form unterschieden, erhält sich auch die praktische Unmöglichkeit einer vernünftigen, humanen Ordnung der menschlichen Gesellschaft.

Gegen diese geistige, alle ideologischen Bereiche der Gesellschaft durchherrschende Macht der idealistischen Weltansicht den Materialismus der alltäglichen Praxis wieder geltend zu machen, mußte so lange vergeblich bleiben, wie die Umstände es verwehrten, die im Idealismus intendierte Freiheit realgesellschaftlich zu verwirklichen. Geht es den wahrhaftig lebenden Menschen wirklich so eminent um Freiheit, wie Fichte und mit ihm viele andere dies unterstellen, so dürfen sie sich auf eine Wirklichkeit, die dieser Intention entgegensteht, auch nur äußerlich einlassen, indem sie das Wesentliche – zwar unerfüllt, aber auch unangetastet – bei sich selbst zurückhalten.

Nichts Inhumaneres kann es unter diesem Aspekt geben als die moderne kapitalistische Gesellschaft. Dennoch ist die Avantgarde jenes Bürgertums, das zwischen dem 16. und dem 19. Jahrhundert [207] den Kapitalismus zur herrschenden Produktionsweise heraufführte, Zeitweise zu bedeutenden Teilen zur materialistischen Position übergegangen. In höchstmöglicher ideologischer Entschiedenheit geschah dies bei einer Reihe repräsentativer Literaten im Frankreich des 18. Jahrhunderts. Wir sehen in diesen kühnen, oft ihr Leben um ihrer Überzeugung willen aufs Spiel setzenden Denkern den Willen zur Freiheit ebenso entschieden wirksam wie bei den Repräsentanten des Idealismus. Wenn sie dennoch die idealistische Selbstbescheidung verschmäht haben, so muß ihnen die gesellschaftliche Realität Anlaß zu der Erwartung geboten haben, daß vernünftige Selbstbestimmung dem Menschen nunmehr nicht allein in seinen geistigen Bekundungen, sondern auch in seinem sozialen Leben möglich sei.

Die bürgerliche Gesellschaft derart produktiv mißzuverstehen, war nur in einer bestimmten unwiederholbaren Konstellation des geschichtlichen Kräftespiels möglich: in jener Epoche nämlich, in der die aufsteigende bürgerliche Gesellschaft an die Grenzen des noch bestehenden Feudalsystems stieß und es in dem heranreifenden politischen Konflikt notwendig wurde, die gegenüber der mittelalterlichen Feudalität objektiv progressive Bürgergesellschaft in ihrer Besonderheit herauszustellen und zu propagieren. Mit Blick auf das System feudaler Abhängigkeiten und in der Zwangslage erbitterter ideologischer Auseinandersetzung konnte sich die Freisetzung der Individuen zur Existenz privater Warenproduzenten den progressiven Bürgern durchaus zum ersten Schritt auf dem Weg zu einer greifbar nahen vernünftigen und humanen Gesellschaftsordnung verklären. Die idealistische Hemmung durfte damit wegfallen und das materialistische Alltagsbewußtsein wieder in sein Recht eintreten.

In der gegebenen Kampfsituation reicht jedoch die naive Überzeugung von der objektiven Existenz der Welt und ihrer sinnlichen Wahrnehmbarkeit nicht mehr aus. Von dieser, durch die mittelalterliche Theologie gar nicht einmal geleugneten Voraussetzung aus war dem überlieferten Glauben als der ideologischen Hauptstütze des Feudalsystems nicht beizukommen. Der entscheidende Affront besteht denn auch darin, daß der bewußte, philosophisch reflektierte Materialismus die Offenbarung als den Garanten aller Theologen-Weisheit dadurch außer Kurs setzt, daß er die Sinnlichkeit zur einzig möglichen Erkenntnisquelle für den Menschen deklariert. Diese Festlegung mußte damals weniger denn je als willkürlich erscheinen. Sie fand ihr denkbar bestes Fundament in der Wirklichkeit vor. Die Erfolge der empirischen Wissenschaft sprachen eine eindeutige Sprache: Längst hatte sich das Bündnis zwischen Ver-

[208]nunft und Glauben, wie es im Mittelalter zustande gekommen war, hundertfach praktisch blamiert, und auch die Vernunft, wo sie sich in sich selbst zu gründen suchte, erwies sich gegenüber den Phänomenen der wirklichen Welt als hilflos. Allgemeingültige Erkenntnis konnte offensichtlich nur aus der rationalen Verarbeitung der sinnlichen Bekundungen der Realität gewonnen werden.

Die materialistische Philosophie in der empirischen Wissenschaft zu gründen, bedeutet, die Realität nicht nur als objektiv wahrnehmbar, sondern auch als wissenschaftlich erkennbar aufzufassen. Den Rang wissenschaftlicher Erkennbarkeit hat die Realität nur, wenn über die Vielfalt klassifizierbarer Erscheinungen hinaus notwendige Zusammenhänge von Gesetzescharakter in ihr auszumachen sind. Ausgehend von den Resultaten der Mechanik, als der einzigen bis dahin exakt ausgebildeten Wissenschaft, wagten die französischen Materialisten, die Welt im ganzen als ein mechanisches Determinationsgefüge aufzufassen. Die Welt ein einziger maschineller Automatismus und auch die Menschen in ihr nur Maschinen – diese Auffassung machte nicht nur Gott als den Lenker und Erhalter alles Geschehens unglaubwürdig und überflüssig, sondern analog auch den absoluten Monarchen, der aus eigener Machtvollkommenheit meinte, das Handeln der Bürger an sich binden und es nach Laune reglementieren zu können, wo doch der Wirtschaftsprozeß der Bürger in seiner unaufhaltsamen Expansion immer weniger noch Einmischungen von außen vertragen konnte.

Den Materialisten des 18. Jahrhunderts stand die revolutionäre Konsequenz ihrer Anschauungen meist nicht klar vor Augen, und doch war sie unabweisbar. Erfordert war eine Gesellschaftsordnung, die zwar Staat und Regierung ebenfalls nicht entbehren konnte, sie jedoch nur noch auf die Exekutive einer Klasse beschränkte, deren Interesse darauf gerichtet war, dem Marktgeschehen möglichst freien Lauf zu lassen.

Es konnte nicht im Sinn der Bürgerklasse liegen, etwa eine organisierte Volksmacht ins Leben zu rufen, um jene bürgerliche Gesellschaft planvoll herbeizuführen, die gerade in der möglichsten Unorganisiertheit ihrer gesellschaftlichen Beziehungen bestehen sollte. Die geistigen Führer des progressiven Bürgertums kamen daher gar nicht darauf, auch in der Gesellschaft nach Gesetzen zu forschen, um den Gesellschaftsprozeß planvoll regeln zu können. Der Theorie war nicht die Aufgabe gestellt, in Praxis überzugehen, sondern die sozioökonomische Praxis lief aus sich selbst ab, als Resultante einer Unzahl von einzelnen Aktivitäten, die unmittelbar nur auf das individuelle Interesse bezogen waren.

[209] Dieser mechanische Materialismus, wie er später genannt wurde, war nach einem bekannten Wort von Marx „anschauender“ Materialismus. Seine Anhänger hätten sich, wenn sie konsequent bleiben wollten, eigentlich mit dem Lauf der Welt, wie er nun einmal war, abfinden müssen. Dennoch suchten sie auf eine Änderung zwar nicht der Gesellschaft, aber doch der Menschen in ihr hinzuwirken, in der Hauptsache freilich nur mit ideologischen Mitteln: durch Auseinandersetzung mit der feudalen Religion, durch allgemeine Aufklärung oder einfach auch durch Appell an die Einsicht und Geneigtheit der Mächtigen. Den für das Ganze der Welt behaupteten Fatalismus, wie er sich aus der Auffassung einer mechanischen Determination unabweisbar ergab, vergaßen diese intellektuellen Materialisten, um sich für ihre theoretische Arbeit, die sie als die ihnen gemäße Praxis ansahen, doch Auswirkungen auf das Verhalten der Individuen erhoffen zu können. Sie unterstellten so bei den Menschen, die ihnen ihrer Weltanschauung nach als eine Art von Maschinen gelten mußten, faktisch die Möglichkeit freier Entscheidung, für die es aber nur außerhalb des behaupteten Weltmechanismus, also in einer zweiten, den Gesetzen der Materie enthobenen intellektuellen Welt eine Begründung geben konnte. Gerade aus ihrem Versuch heraus, den nur mechanisch zu fassenden Materialismus bis ins Letzte festzuhalten, damit er als Waffe gegen die religiöse Weltanschauung wirksam sein konnte, schlich sich in die politische Haltung dieser radikalen Aufklärer doch wieder der bekämpfte

Idealismus ein. Von ihm her erlagen sie der Illusion, die Geschichte könne in dem Maße weitergetrieben werden, wie Ideen auf Ideen einwirkten, und dies ermöglichte es ihnen, bei allem politischen Engagement gleichwohl anschauende Materialisten zu bleiben.

Nur bei Berücksichtigung all der genannten Momente vermögen wir zu verstehen, was gemeint ist, wenn im bürgerlichen Materialismus die Erkenntnis als Widerspiegelung oder Abbild der Realität aufgefaßt wird. Es fließen hier notwendig zwei Aspekte ineinander, die an sich durchaus unabhängig voneinander sind. Die Erkenntnis ist Abbild der Realität: darin liegt, wenn dies eine materialistische Aussage sein soll, daß die Vorstellungen des menschlichen Bewußtseins, soweit ihnen Erkenntniswert zugesprochen werden darf, nicht einfach Gebilde einer freien Phantasie sein können, sondern daß ihre Besonderheit von ihrem unmittelbaren Zusammenhang mit einer dem Bewußtsein vorgegebenen Realität herrührt, so daß aus ihnen diese Realität wirklich auch wahrgenommen werden kann, ähnlich wie wir aus einem Spiegel uns den Anblick von Gegenständen ver-[210]schaffen, die sich dort, wo der Spiegel sie uns anzeigt, gar nicht befinden. Die Rede von der Spiegelbildlichkeit der Erkenntnis, das zeigt sich hier schon, hat selbst bildlich verdeutlichenden Charakter. Denn in der realen Spiegelung, von der dieser Ausdruck entliehen ist, sind sowohl der Gegenstand wie sein Spiegelbild auf ein Drittes, den Betrachter, bezogen, miteinander im Vergleich stehen der Anblick, den der Gegenstand real darbietet, und eben dieser Anblick in der Spiegelung. Diese ist dann optimal wahrheitsgetreu, wenn gespiegelter Anblick und realer Anblick genau übereinstimmen, was freilich, wie bekannt, nur spiegelverkehrt möglich ist. Bei der erkennenden Widerspiegelung geht es jedoch um die Übereinstimmung des Abbildes mit seinem Gegenstand, wie er an sich, d. h. als noch nicht in die Anschauung eingegangener, beschaffen ist. Das Widerspiegelungstheorem behauptet, daß wir fähig sind, uns die äußere Realität ideell zu vergegenwärtigen und sie insofern abzubilden, und daß wir aus dem Abbild des real existierenden Gegenstandes in gewisser Annäherung Erkenntnis über den Gegenstand als solchen gewinnen können. Eben dies soll der Vergleich mit dem Spiegel verdeutlichen. Über das Zustandekommen des Abbildes wie über die Prozeduren, die notwendig sind, um daraus eine Erkenntnis werden zu lassen, ist damit noch gar nichts ausgesagt, außer daß die Vermittlung jedenfalls in der Empfindung zu suchen ist.

Als weiterer Aspekt ist nun aber in die Widerspiegelungstheorie des progressiven Bürgertums die besondere Weltauffassung des mechanischen Materialismus eingegangen. Einem solchen anschauenden Materialismus, der Theorie und Praxis als zwei einander eigenständig gegenüberstehende Bereiche auffassen muß, bleibt keine andere Möglichkeit, die Kluft zwischen Subjekt und Objekt in der Erkenntnis zu überbrücken, als durch die Annahme, daß das Objekt seinen Anblick adäquat in das menschliche Bewußtsein einzudrücken vermag, so daß dieser Eindruck vollkommen angemessen den wirklichen Gegenstand repräsentiert. Die Produktion der Erkenntnis wird damit mehr oder weniger ganz zu einer Leistung der Dinge selbst.

Diese Auffassung der Erkenntnis als einer lediglich passiven Widerspiegelung war im Materialismus des vorrevolutionären Bürgertums nicht nur unerläßliche theoretische Konsequenz der allgemeinen weltanschaulichen Position, sondern erfüllte auch an sich selbst, wie dieser Materialismus insgesamt, eine progressive Funktion. War das Bewußtsein derart eindeutig seinen sinnlichen Eindrücken ausgeliefert, so konnte durch Modifikation dieser Eindrücke auch das bewußte Sein der Menschen modifiziert werden. Der Charakter der [211] Individuen brauchte nicht als ein für allemal festgeschrieben aufgefaßt zu werden, Erziehung war möglich, die Widerspiegelungstheorie bot die materialistische, von der Wissenschaft sich herleitende Grundlage für die einzige Aktion, durch die Gesellschaftsänderung bewirkbar schien: durch die Änderung des bewußten Wollens infolge verbesserter Einsicht bei den einzelnen Individuen oder aber bei jenem monarchischen Individuum, bei dem die Macht lag, die bestimmenden Gesetze des Staates zu erhalten oder zu verändern. Passive Widerspiege-

lungstheorie und praktischer Idealismus gehören zusammen, sie brachten die Überzeugung in die moderne Welt, daß Menschen erzogen werden können, und bereiteten so theoretisch die Lehre vor, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse, die das individuelle Sein der Menschen bestimmen, von diesen Menschen selbst auch geändert werden können, daß die Menschen ihre Erziehung also selbst in der Hand haben, wofern sie sich nur fähig erweisen, diejenige gesellschaftliche Realität herzustellen, deren sie zum Zwecke ihrer Selbsterziehung bedürfen.

In der Gegenwart muß sich die Widerspiegelungstheorie Kritik von vielen Seiten her gefallen lassen. Ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt immer wieder Lenins Werk „Materialismus und Empiriokritizismus", das ausdrücklich die Absicht verfolgt, den Materialismus und damit auch die Widerspiegelungs- oder Abbildauffassung der Erkenntnis als ein wesentliches Theorem des modernen Marxismus zu reklamieren. Die Kritik, wo sie im Theoretischen verbleibt und nicht auch die praktisch-politische Funktion miteinbezieht, richtet sich vor allem gegen zwei hauptsächliche Schwächen, die der Widerspiegelungstheorie angeblich unablösbar anhaften: Erstens wird beanstandet, daß die Aktivität des Subjekts im Erkenntnisgeschehen nicht berücksichtigt werden könne. Zweitens soll die vermittelnde und die Erkenntnisform jeweils historisch-konkret bestimmende Rolle der Praxis unterschlagen worden sein.

Beide Vorwürfe sind da, wo die bürgerliche Widerspiegelungstheorie zur Debatte steht, durchaus am Platz. Daß Lenin und seine Nachfolger eben diese Theorie vertreten haben, gilt den meisten Kritikern als ausgemacht. Gerade Lenins Formulierungen scheinen da unmißverständlich zu sein. Denn er stellt die erkenntnistheoretische Frage ausdrücklich in Abstraktion von aller gesellschaftlichen Bedingtheit des Erkenntnisprozesses als die des Verhältnisses einer objektiv gegebenen Realität zu einem Subjekt, das sich zu dieser Realität rein theoretisch verhält. Erkenntnis soll darin bestehen, daß die bloß als an sich seiend vorausgesetzte Realität durch den bloß als denkend aufgefaßten Menschen vermöge seiner Empfindungen – [212] wie Lenin wörtlich sagt – „kopiert, fotografiert, abgebildet"[28] wird. Es scheint unzweifelhaft, daß Lenin sich damit auf den Boden des anschauenden Materialismus gestellt hat: Wo die Realität nun einmal aus sich heraus besteht und in ihrer Bewegung den ihr inhärenten Gesetzen unterliegt und wo die Menschen als Produkte dieser an sich seienden Welt aufgefaßt sind, denen nichts anderes übrig bleibt, als sich mit ihrem Bewußtsein dem unabdingbar Gegebenen mehr oder weniger adäquat anzugleichen – bleibt da überhaupt noch Raum für verändernde Praxis, ist da nicht alles schon festgelegt, heißt es da nicht, sich den objektiven Zwängen einfach zu fügen?

Unwillkürlich erinnern wir uns an die Worte Fichtes über die Dogmatiker und Materialisten. „Einige", sagt Fichte, „die sich noch nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit und absoluten Selbständigkeit erhoben haben, finden sich selbst nur im Vorstellen der Dinge; sie haben nur jenes zerstreute, auf den Objekten haftende, und aus ihrer Mannigfaltigkeit zusammenzulesende Selbstbewußtsein. Ihr Bild wird ihnen nur durch die Dinge, wie durch einen Spiegel zugeworfen; werden ihnen diese entrissen, so geht ihr Selbst zugleich mit verloren; sie können um ihrer selbst willen, den Glauben an die Selbständigkeit derselben nicht aufgeben: denn sie selbst bestehen nur mit jenem."[29]

Kein Zweifel, Lenin hat die hier von Fichte implizit angeprangerte Widerspiegelungstheorie mit allem Nachdruck vertreten. Ebenso unzweifelhaft ist aber, daß er den Gesellschaftsprozeß nicht fatalistisch als spontan sich vollziehend auffaßte. Vielmehr wurde er nicht müde, eine möglichst große Zahl von Menschen zu jener politischen Praxis zu ermuntern, an die er die Zukunft der Menschheit geknüpft sah. Er hielt sogar für erforderlich, eine straff organisierte, vom täglichen unermüdlichen Einsatz all ihrer Mitglieder getragene Partei neuen Typs zu

[28] W. I. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, in: W. I. Lenin, Werke, Bd. 14, Berlin 1970, S. 124.
[29] J. G. Fichte, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, in: Fichtes Werke, a. a. O., Bd. 1, S. 433.

schaffen, ohne die es ihm nicht mehr möglich schien, die von der Zeit gestellten Aufgaben erfolgreich zu lösen.

Lenin also praktisch ein aktiver, von den schöpferischen Fähigkeiten der Volksmassen überzeugter Marxist, theoretisch aber ein bürgerlicher, den Menschen und die menschliche Gesellschaft zum bloßen Automatismus herabwürdigender Materialist?

Lenin selbst verstand sich Zeit seines Lebens als Schüler der Materialisten Marx und Engels. Marx hatte, in Zusammenarbeit mit [213] Engels, die Grundsätze seines historischen Materialismus in unmittelbarer Auseinandersetzung mit dem Hegelschen Idealismus entwickelt. Der praktischen Motivation, die Hegel keinen anderen Ausweg als den idealistischen offengelassen hatte, war er sich dabei wohl bewußt. Unmittelbar anknüpfend an die verklärende Erfahrung einer realen Demokratie, wie sie den Zeugnissen über die antike Polis zu entnehmen war, und angetrieben durch den gewaltigen Impuls der Französischen Revolution, hatte sich das praktische Interesse Hegels von vornherein auf die gesellschaftliche Selbstbestimmung gerichtet. Zu gleicher Zeit sah sich Hegel jedoch auf den Kreis seines Denkens zurückgeworfen, als den einzig befugten Raum, der für seine radikalen politischen Ambitionen, wenn auch in theologischer Transformation, Platz bot.

Wenn Marx, nach seinen eigenen Worten, die Hegelsche Philosophie vom Kopf auf die Füße gestellt hat, so gerade deshalb, weil er von der praktischen Motivation Hegels nicht ablassen wollte. Sein ganzes Leben war von der zu seiner Zeit erst möglich gewordenen Erfahrung bestimmt, daß nunmehr, und zwar erstmals in der Geschichte, die gesellschaftlichen Bedingungen gegeben seien, um die von der Philosophie seit je intendierte Freiheit real zu verwirklichen. Marx widmete viele Jahrzehnte dem detaillierten wissenschaftlichen Nachweis dieser Einsicht. Er erkannte, daß die gegebene kapitalistische Produktionsweise ihre Aufhebung zugunsten einer höheren Gesellschaftsformation nicht nur zuläßt, sondern von den Menschen selbst eine hierauf gerichtete Praxis erzwingt, falls nicht die Gesellschaft in längst überwundene Stufen der Barbarei zurückfallen oder überhaupt zugrunde gehen soll.

Der Idealismus verlor bei dieser Sachlage seinen praktischen Sinn. Er wurde zur „idealistischen Flause“, die entschieden abzustreifen war. Ähnlich wie die Materialisten des progressiven Bürgertums brauchte Marx die Alltagserfahrung einer objektiv gegebenen Welt nicht mehr zu verleugnen, und ähnlich auch gründete der Marxsche Materialismus in einer wissenschaftlichen Auffassung der Realität, in die nun aber ausdrücklich die Gesellschaft eingeschlossen war. Nur aus dem Wissen um eine Gesetzlichkeit heraus, die er in der ökonomischen Basis der Gesellschaft entdeckte und die ihm den vorübergehenden Charakter des Kapitalismus und die Unabdingbarkeit einer sozialistischen und kommunistischen Gesellschaft verbürgte, war Marx gegen alle Rückfälle in den Idealismus gefeit, konnte und durfte er voll und ganz Materialist, d. h. ein für die unverstellte Wahrheit und Wirklichkeit des Seins offener Mensch sein.

[214] Ganz im Gegensatz zu den Materialisten des aufsteigenden Bürgertums ergab sich ihm aus dieser Einstellung aber die Notwendigkeit, die Theorie in die Praxis hinüberzuführen. Denn selbstverständlich konnte der Gesellschaftsprozeß nicht als ein automatisch ablaufendes Geschehen aufgefaßt werden, vielmehr mußten die Menschen das als zwingend notwendig Erkannte selbst aus dem Wissen um diese Notwendigkeit heraus in die Tat umsetzen. Daß dies geschehen würde, dafür sah Marx die Garantie in der Existenz des Proletariats, das er als Totengräber der Bourgeoisie heranwachsen und durch seine Klassenexistenz auf die Wahrnehmung der allgemeinen gesellschaftlichen Erfordernisse festgelegt sah.

Lenin hat die Lehren von Marx und Engels nicht nur genauestens studiert, sondern er hat sie auch zur theoretischen Grundlage seiner eigenen politischen Praxis gemacht. Nur die Einsicht

in die Grundgesetze der gegebenen Gesellschaft befähigte ihn, die besonderen Bedingungen, unter denen er zu handeln hatte, zu erkennen und richtig einzuschätzen, und nur deshalb gelang es ihm, jene Menschen um sich zu sammeln, die zu Wagnissen bereit, aber für Abenteuer nicht zu haben waren und auch in Zeiten der Niederlagen und der Stagnation nicht verzagten.

Das Wissen um die Gesetzlichkeit des Gesellschaftsprozesses, so wie sie marxistisch verstanden wird, läßt die bewußte politische Praxis nicht zu einem untergeordneten, vernachlässigbaren Moment herabsinken, sondern verhilft den Menschen, die sich auf diese Praxis einlassen, vielmehr zu jener umsichtigen Entschlossenheit, die sich von den Widrigkeiten des täglichen Lebens wie von epochalen Rückschlägen nicht beirren läßt und daher die Wirkungskraft der politisch bewußten Minderheit bis zu jenem Höhegrad zu treiben vermag, von dem an erst die Massen sich zu dem komplizierten Aufbauwerk einer neuen Gesellschaft heranziehen lassen, das nur durch ihre vereinte Teilhabe gelingen kann.

Nehmen wir die Position des Materialismus ein, halten wir also an der Selbstverständlichkeit des Alltagslebens fest, daß unserem Bewußtsein eine von ihm unabhängige und ihm auf dem Wege über die sinnliche Wahrnehmung faßbare Realität vorgegeben ist, dann haben wir damit Erkenntnis für möglich erklärt und ihr also den Charakter der Widerspiegelung zugesprochen – denn wie anders sollte Erkenntnis materialistisch gekennzeichnet werden? Über den Ausdruck läßt sich natürlich streiten, nicht aber über seine Bedeutung, so wie Lenin sie in „Materialismus und Empiriokritizismus“ unmißverständlich herausgestellt hat.

Wo daher heute Kritik am Widerspiegelungstheorem der materia-[215]listischen Erkenntnistheorie geübt wird, kann es sich nur um einen Angriff auf den Materialismus im ganzen handeln. Und zwar auf den Materialismus in der Gestalt, in der er heute allein möglich ist. Niemand, der ebenso ernsthaft wie einst die französischen Materialisten sich auf die Wissenschaft zum Zwecke praktischer Verwirklichung der Freiheit einläßt, kann sich noch mit der individuell souveränen Haltung einer wenn auch noch so radikalen Aufklärung begnügen. Er sieht sich vielmehr gedrängt, wahrzunehmen, was damals noch gar nicht existieren konnte: nämlich eine im objektiven Gesellschaftsprozeß sich vollziehende Praxis, aus der sich für die Theorie die Notwendigkeit ergibt, sich als – wenngleich relativ eigenständiges – Moment in ebendiese Praxis als ihr kollektiv Übergreifendes einzubinden.

Wer sich zu der Einsicht nicht durchringen kann, daß die praktische Verwirklichung der Freiheit heute wissenschaftlich verbürgt ist, wie verschlungen und schmerzvoll der Weg auch sein mag, der wird, gerade wenn es ihm kompromißlos um die Freiheit geht, aus seiner theoretischen Autarkie auch nicht heraustreten können. Er bedarf für diese Abstinenz vor sich selbst jedoch einer Legitimation, die in der jahrtausendelangen Geschichte der Philosophie immer nur als Idealismus formuliert wurde.

Daß in bestimmten Epochen der Geschichte sich führende Denker zum Idealismus bekannten und daß idealistisches Bewußtsein das geistige Leben eines Volkes bestimmte, hatte, wie wir sahen, seinen guten, praktischen Sinn. In unserer Zeit stellt sich der Materialismus in seiner zeitgemäßen, marxistischen Gestalt ebenso offen und selbstbewußt dar, wie einst, unter anderen Umständen, der Materialismus der bürgerlichen Aufklärung oder der Idealismus bürgerlicher Selbstkritik zum Zeitpunkt des endgültigen Durchbruches der kapitalistischen Produktionsweise.

Wenngleich sich aber zum Idealismus recht eigentlich niemand mehr bekennen will, so ist die Zahl der Theoriebeflissenen dennoch sehr groß, die sich ausdrücklich gegen die theoretischen Fundamente des Materialismus zur Wehr setzen. Oft glauben sie sich von beiden Seiten fernhalten zu müssen, der idealistischen wie der materialistischen, sie verstehen sich von daher als besonders „kritisch“.

Die Frage steht aber praktisch nach wie vor noch so: Soll es um Freiheit als reale Gemeinschaft sich selbst bestimmender Individuen gehen oder bloß um Freiheit als Reduktion der vereinzelten Einzelnen auf ihre geistige Existenz in der Unterworfenheit ihres menschlichen Seins unter die Zwänge einer inhumanen Gesellschaft? Die [216] Kontradiktion zwischen Materialismus und Idealismus ist nur der theoretische Ausdruck dieser Alternative.

Das in aller Deutlichkeit den Marxisten bewußt gemacht zu haben, ist das einzigartige Verdienst von Lenins „Materialismus und Empiriokritizismus". Ausdrücklich waren Marxisten die Adressaten seiner Argumentation, also Menschen, die dem gesellschaftlichen Geschehen eben nicht zuschauend gegenüberstanden, für die es keine Frage sein konnte, daß ihre Arbeit vom richtigen Durchdenken der gegebenen Situation und von vorausweisenden Ideen abhing, so daß der Gedanke, sie hätten im bloßen Beeindrucktsein schon die Erkenntnis der Wirklichkeit, ihnen gar nicht kommen konnte.

Nicht selbstverständlich mußte ihnen hingegen der Gesetzescharakter jenes gesellschaftlichen Prozesses sein, den sie durch ihre Politik beförderten. Er konnte nur durch wissenschaftliche Theorie erschlossen und nur als Theorie angeeignet werden. Lenin war überzeugt, daß Marx in seinem „Kapital" die Unausbleiblichkeit des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus dargetan hatte, und er sah in diesem Wissen die Grundlage für Kampfentschlossenheit und Siegeszuversicht der politischen Avantgarde des Proletariats. Er beurteilte daher die Bagatellisierung der Grundfrage der Philosophie, wie sie zeitweise bei vielen marxistischen Intellektuellen Anklang fand, mit Recht als einen Angriff auf die marxistische Praxis. Denn mit ihrer materialistischen Grundposition wäre der Marxschen Theorie gerade jenes Moment des Wissens abgesprochen worden, von dem her der Marxismus seinen Anspruch begründete, eine wissenschaftliche und daher mit der gesellschaftlichen Notwendigkeit übereinstimmende Politik betreiben zu können.

Lenins „Materialismus und Empiriokritizismus" ist zu einem unmittelbaren, aus den Zeitumständen herrührenden politischen Zweck entstanden. Dieser Umstand relativiert seine wissenschaftliche Bedeutung aber keineswegs. Vielmehr waren es gerade diese praktischen Gründe, die Lenin dazu trieben, ein bestimmtes, der marxistischen Theorie inhärentes und aus ihr niemals zu eliminierendes Moment in aller gebotenen Abstraktion vor dem Hintergrund der gesamten Theorie herauszustellen und damit erst recht ins allgemeine wissenschaftliche Bewußtsein zu heben. Um den Widerspiegelungscharakter der Erkenntnis unübersehbar werden zu lassen, griff er daher auch zu Ausdrücken, die auf keinen Fall mehr zu irgendeiner idealistischen Variante umgedeutet werden konnten. Er stand nicht an, die erkennende Abbildung der Realität mit einer Kopie oder einer Fotografie zu vergleichen. Den Vorwurf, damit in den anschauenden Materialismus zurückgefallen zu sein, hatte er von [217] seinen marxistischen Kampfgefährten nicht zu befürchten. Solch eine Verdächtigung konnte überhaupt nur von Personen kommen, die gewohnt waren, theoretische Schriften lediglich als Ausdruck reinen Denkens und daher als in sich autonome Gebilde außerhalb ihres praktischen Zusammenhangs in Betracht zu ziehen.

Für den „Dogmatiker" Lenin ist die Praxis – und zwar die reale gesellschaftspolitische Praxis – sein Leben, und Theorie ist darin ein notwendiges, aufklärendes, voranleuchtendes Moment. Für Lenins bürgerliche wie „kritisch marxistische" Kritiker ist in der Regel die Theorie ihr Leben, und Praxis gilt ihnen als Gegenstand ihrer theoretischen Anschauung. Auch wenn sie sich bemühen, die Welt als eine objektive Gegebenheit dialektisch anzuschauen, bleiben sie doch anschauende Materialisten, die es bestenfalls zu einer Philosophie der Praxis" bringen. Kein Wunder, daß sich ihnen aus Lenins erkenntnistheoretischer Argumentation auch nur ihre eigene traditionell bürgerlich beschränkte Denkart widerspiegelt. [218]

3.3. Der Demokratiegedanke im geschichtlichen Prozeß des weltanschaulichen Umbruchs. Eine Auseinandersetzung mit Wilhelm Weischedels „Gott der Philosophen"

In weiten Teilen Europas und darüber hinaus in der Welt gilt heute die Demokratie als die einzig legitime politische Verfassung. Wie groß auch der Gegensatz unter den Parteien sonst sein mag, auf die Demokratie berufen sich alle: Konservative so gut wie Liberale, Christen so gut wie Marxisten.

Noch vor einigen Jahrhunderten wurde auf dem europäischen Kontinent fast ebenso einhellig und ausschließlich der Monarchie die Legitimität zugesprochen. Gegen sie hatte die Demokratie sich erst in langen Kämpfen durchzusetzen. Daß ihr dies gelang, sieht jedermann als großen Fortschritt an. Gleichzeitig beklagen jedoch konservative Geister in dem Gang der Geschichte vom Mittelalter bis in die Gegenwart den Prozeß der Untergrabung des religiösen Glaubens, der im 19. Jahrhundert schließlich in einen allgemeinen Nihilismus ausgelaufen sei. Beide zueinander parallel verlaufenden Geschehnisse: die Herausbildung der Demokratie im politischen Leben und die Heraufkunft des Nihilismus in der Sphäre des Geistes scheinen auf den ersten Blick nichts miteinander zu tun zu haben. Schaut man jedoch in die Ursprünge zurück, so zeigt sich, daß Abfall vom Glauben und Demokratisierung der Gesellschaft nur zwei Seiten ein- und desselben geschichtlichen Ereignisses sind. Wenn die mittelalterliche Theologie den Blick und die Hoffnungen der Menschen auf eine überirdische, jenseitige Welt wandte und als höchste Wahrheit nur gelten ließ, was vermittelt durch die Lehre der Kirche, aus der Offenbarung Gottes herrührte, so setzte das Bürgertum, das in seinem Kampf gegen die Feudalität die Neuzeit einleitete, sein Vertrauen in die Macht der menschlichen Vernunft, die ihm helfen sollte, mit der privaten Warenproduktion eine neue Ökonomie, mit der Wissenschaft eine neue Wahrheit und schließlich auch mit der Demokratie eine neue politische Verfassung heraufzuführen. Die Menschen waren im Laufe der Zeit immer weniger bereit, die tradierte Ordnung aus der Hand eines Monarchen als gottgegeben hinzunehmen und sich in sie zu [219] fügen, sie ließen sich in der Wahrnehmung ihrer elementaren menschlichen Interessen nicht mehr auf ein Leben nach dem Tode vertrösten, sondern getrauten sich, ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen und ihr Glück aus eigener Kraft zu schmieden.

> Wir wollen hier auf Erden schon
> Das Himmelreich errichten,

sang Heinrich Heine Anfang des 19. Jahrhunderts[30] und plauderte damit den blasphemischen Hintergedanken jener radikalen Demokratie aus, von der seit der Antike zum erstenmal Rousseau wieder vor aller Öffentlichkeit zu reden gewagt hatte. Rousseau selbst zwar erklärte gerade nicht die Demokratie, sondern u. a. sogar die Monarchie für die geeignetere politische Verfassung zumindest der großen Territorialstaaten, doch galt ihm der Monarch nur noch als Beauftragter des wahren und einzigen Souveräns, des Volkes. Indem ‚er die Volkssouveränität als Gegenentwurf zur Souveränität des absoluten Monarchen definierte, gab er implizit einem Demokratieverständnis Raum, das die Möglichkeiten seiner Zeit weit überstieg. Denn nicht nur sollte alle Macht vom Volke ausgehen, sie sollte auch bei ihm bleiben. Der absolute Monarch war der Herrscher, der mit Hilfe seiner Beauftragten, Bediensteten, der Minister und aller sonstigen Beauftragten regierte, so auch sollte nach Rousseau das Volk politisch existieren.[31]

[30] Heinrich Heine, Deutschland. Ein Wintermärchen, in: H. Heine, Sämtliche Werke, hrsg. v. H. Kaufmann, München 1964, Bd. II, S. 150.

[31] „Sobald der Staatsdienst aufhört, die Hauptangelegenheit der Bürger zu sein, und sie ihm lieber mit ihrem Gelde als mit ihrer Person dienen, ist der Staat schon dem Untergang nahe ... In einem wahrhaft freien Lande tun die Bürger alles mit ihren Armen und nichts mit dem Gelde; weit entfernt, sich von ihren Pflichten freizumachen, würden sie noch dafür bezahlen, sie persönlich zu erfüllen." (J.-J. Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag,

[220] Unverblümt sprach Rousseau den unüberwindbaren Gegensatz des demokratischen Prinzips zum Geist des mittelalterlichen Christentums aus. Diese Religion, sagte er, fesselt die Herzen der Bürger nicht an den Staat, sondern wendet sie von allen irdischen Dingen ab.[32] Dem Christen sei es gleichgültig, ob er in diesem Jammertale als freier Mann oder als Sklave (serf) lebe, die Hauptsache sei, ins Himmelreich (paradis) zu kommen.[33] Der Geist des Christentums sei der Tyrannei günstig, er predige Knechtschaft und Unterwürfigkeit, gerade die aufrichtigen (vrais) Christen seien dazu geschaffen, Sklaven (esclaves) zu sein.[34] Dennoch verwarf Rousseau die Religion nicht samt und sonders. Er trat vielmehr entschieden für den Glauben an einen allmächtigen, weisen, wohltätigen Gott ein. Und was er eben noch an der Lehre des Christentums gegeißelt hatte: die Verkündigung eines Lebens nach dem Tode, in dem Strafe und Belohnung für die irdischen Taten die Menschen erwarten, das erklärte er nun doch wieder zum Glaubenssatz der neuen, der „bürgerlichen Religion“ (religion civile).[35]

So widersprüchlich Rousseaus Religionsauffassung auch erscheinen mag, angesichts der bürgerlichen Repräsentativverfassung, der allein er nach den objektiven Möglichkeiten mit seiner Theorie den Weg bahnen könnte, erweist sie sich doch als in sich stimmig. Denn wenn sich, wie es das liberale Demokratieverständnis des 18. und 19. Jahrhunderts will, die Teilnahme der Bürger an den Staatsgeschäften in den mehrjährigen Wahlen zum Parlament erschöpft und sie daher nach der Auffassung Rousseaus immer nur in dem Augenblick der Wahl frei, ansonsten aber Sklaven sind, dann bedürfen sie auch einer Weltanschauung, die diese ihre Sklavenexistenz rechtfertigt.[36]

[221] Die Notwendigkeit der Rechtfertigung durch eine Religion entfällt erst für jene demokratische Bewegung, die aus der modernen Arbeiterklasse hervorgegangen ist. In Lenins „Staat und Revolution“ sind die demokratischen Intentionen Rousseaus ohne alle Rücksicht auf tradierte Konventionen zu Ende gedacht.[37] Wandte Rousseau sich mit der Begründung

---

Stuttgart 1966, S 138) – Die Gesinnung, die hier zum Ausdruck kommt, entspricht dem Verständnis von Demokratie, wie es in der griechischen Antike, näherhin in Athen als idealisierende Widerspiegelung real existierender Institutionen bestimmend geworden ist. Die Demokratie als die Herrschaft des ganzen Volkes, sagt Victor Ehrenberg, bedeute erst die Vollendung der Polis (V. Ehrenberg, Der Staat der Griechen, Zürich u. Stuttgart, 1965, S. 53). „Die Idee der Demokratie verlangt“, so definiert er die griechische Auffassung, „daß alle Bürger nicht nur Träger der Herrschaft sind, sondern tatsächlich herrschen, d. h. gleichen Anteil an der Staatsgewalt haben.“ Zwar sei das ideale Ziel nie erreicht worden. So seien im Athen des 4. Jh. die Theten noch vom Archontat ausgeschlossen gewesen. „Immerhin waren hier nicht nur Volksversammlung und Volksgericht die jedem Bürger zugänglichen herrschenden Instanzen im Staat, der alle übrigen rechenschaftspflichtig waren, es wurde auch durch fort-[220]währenden Wechsel der zur Teilnahme an Rat und Ämtern berufenen Bürger erreicht, daß eine ungewöhnlich große Zahl aktive politische Arbeit leistete“ (ebenda, S. 61). Bei Rousseau radikalisiert sich die antike Demokratieauffassung dadurch, daß der *Contrat Social* nicht mehr eine ganze Klasse von Sklaven stillschweigend aus der Definition herausläßt, sondern allen Menschen Bürgerrechte zuerkennt.

[32] Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag, a. a. O., S. 189. – Dieses und die folgenden Zitate aus dem Buch IV, Kap. 8.

[33] Ebenda, S. 190.

[34] Ebenda, S. 191.

[35] Ebenda, S. 193.

[36] Der bekannte Satz im *Contrat Social* lautet wörtlich: „Das englische Volk wähnt frei zu sein; es täuscht sich außerordentlich; nur während der Wahlen der Parlamentsmitglieder ist es frei; haben diese stattgefunden, dann lebt es wieder in Knechtschaft (il es esclave), ist es nichts“ (Buch III, Kap. 15; a. a. O., S. 140).

[37] Die Nähe der Leninschen Argumentation zu der des *Contrat Social* zeigt sich etwa in folgender Gegenüberstellung: „Die Kapitalisten brauchen jetzt die Republik, denn anders ist mit dem Volke nicht fertig zu werden. Aber sie brauchen eine parlamentarische Republik, das heißt die Beschränkung des Demokratismus auf demokratische *Wahlen*, auf das Recht, Leute ins Parlament zu schicken, die – nach dem treffenden und zutiefst wahren Ausdruck von Marx – das Volk *ver-* und *zertreten* ... Das Volk braucht die Republik, damit die Massen zur Demokratie erzogen werden. Notwendig ist *nicht nur* eine Vertretung nach dem Typus der Demokratie, sondern auch der Aufbau der gesamten Staatsverwaltung von unten her, durch die Massen selber, die tätige Anteilnahme der Massen an jedem Schritt des Lebens, ihre aktive Rolle in der Verwaltung“ (W. I. Lenin, Werke, Bd. 24,

gegen die christliche Religion, daß sie ihre eigenen Anhänger zu Sklaven herabdrücke, so sagte Lenin dem Christentum deshalb den Kampf an, weil die inzwischen herrschende Klasse, die Bourgeoisie, sich des christlichen Gottes ungeniert bedienen konnte, um die Arbeiterklasse in einer erbärmlichen Sklaverei, die Lenin „Lohnsklaverei" nannte, zu halten.[38] Wenn Robespierre im versuchten Vollzug des Rousseauschen Demokratiegedankens ohne den Kult eines höchsten Wesens nicht glaubte auskommen zu dürfen und Heine für sein irdisches Himmelreich sogar eines „neuen Gotts, / Des großen Unbekannten" Erwähnung tat[39], so hält Lenin jede Art Gottesglauben von der großen Aufgabe fern, die dem Zeitalter gestellt ist: die Demokratie zu verwirklichen. In dem neu zu schaffenden sozialistischen Staat wird es darum gehen, immer mehr Menschen und schließlich ausnahmslos alle zur Mitregierung heranzuziehen.[40] Doch erst im Kommunismus wird sich [222] die Demokratie vollenden können. Hat sie sich vollendet, so hat sie sich damit auch schon aufgehoben. Denn nach marxistischer Auffassung ist auch der Staat der Demokratie, wie jeder Staat, praktizierte Gewalt, er bedeutet Diktatur der herrschenden Klasse, mag diese Klasse auch, wie im Sozialismus schon aus der großen Mehrheit der Bevölkerung bestehen. Erst wo eine Gesellschaft zu hohem materiellen Reichtum gelangt ist, vermag sie auf der Basis des Gemeineigentums an den Produktionsmitteln jeglichen Zwang und damit den so verstandenen Staat selbst abzuschaffen. Die geforderte aktive Beteiligung aller Gesellschaftsmitglieder an der Politik verliert damit auch den Charakter einer Regierung, sie besteht vielmehr in der freiwilligen Besorgung jener allgemeinen Angelegenheiten, die sich aus dem Bemühen um die freie Entfaltung der Individuen nach all ihren Fähigkeiten als notwendig ergeben.[41]

[223] An dieser Kommunismuskonzeption setzt sowohl von Seiten jener, die sich in der theologischen Tradition halten, wie auch so mancher, die sich von ihr möglichst radikal lösen möchten, seit je schon die Kritik an. Es wird ohne viel Nachdenken so getan, als seien die Marxisten ernsthaft davon überzeugt, daß das Himmelreich auf Erden, von dem Heine wohlweislich nur in dichterischer Unverbindlichkeit gesprochen hatte, in naher oder ferner Zu-

---

Berlin 1969, S. 168 f.) – Wiederum hat sich der Begriff der Demokratie radikalisiert: Lenin versteht auch die Gesellschaft politisch gleich verfaßter Bürger noch als eine Form von Klassenherrschaft, über die nur dann hinauszugelangen wäre, wenn das Prinzip der Demokratie auch auf das Privateigentum an den Produktionsmitteln angewandt werden könnte.

[38] Vgl. W. I. Lenin, Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus, in: Werke, Bd. 19, a. a. O., S. 3-9.

[39] Ebenda, S. 152.

[40] Auf diesen entscheidenden Punkt seiner marxistischen Demokratieauffassung, in dem er sich – unerachtet der genannten Differenzen – mit der Antike und mit Rousseau einig weiß, deutet Lenin immer wieder hin. So sagt er [222] einmal: „Unser Ziel ist die ausnahmslose Heranziehung der armen Bevölkerung zur praktischen Teilnahme an der Verwaltung ..." (W. I. Lenin, Werke, Bd. 27, Berlin 1960, S. 264). Oder: „Wir müssen selbst Richter sein. Die Bürger müssen in ihrer Gemeinsamkeit am Gerichtswesen und an der Verwaltung des Landes teilnehmen. Wichtig für uns ist die Heranziehung aller Werktätigen ohne Ausnahme zur Verwaltung des Staates" (ebenda, S. 122).

[41] In zeitbedingter Unkenntnis der Etappen des späteren sozialistischen Aufbaus und seiner Komplexität bemerkt Lenin, auf das angestrebte Endstadium vorausblickend: „Im Sozialismus wird unvermeidlich vieles von der ‚primitiven' Demokratie wieder aufleben, denn zum erstenmal in der Geschichte der zivilisierten Gesellschaften wird sich die Masse der Bevölkerung zur selbständigen Teilnahme nicht nur an Abstimmungen und Wahlen, sondern auch an der laufenden Verwaltungsarbeit erheben. Im Sozialismus werden *alle* der Reihe nach regieren und sich schnell daran gewöhnen, daß keiner regiert" (W. I. Lenin, Werke, Bd. 25, Berlin 1960, S. 503).
Die Auffassung der in ihrer Vollendung sich selbst aufhebenden Demokratie findet sich ebenfalls bei Rousseau schon vorgebildet. Für Rousseau ist die von ihm ausdrücklich so genannte Demokratie bereits, wie I. Fetscher bemerkt, eine „Regierung ohne Regierung". Ein Volk, das immer gut regieren würde, brauchte gar nicht regiert zu werden. „Das heißt", so Fetscher hierzu, „wo man eine reine Demokratie errichten könnte, bestünde fast ebenso die Möglichkeit, jede Regierung abzuschaffen. Dieser Zustand wäre die völlige Herrschaftslosigkeit (Anarchie), wie sie die Marxisten für den Endzustand der klassenlosen Gesellschaft annehmen. Rousseau glaubt jedoch nicht an die Realisierbarkeit einer solchen idealen Regierungsform, obgleich ihr zweifellos seine Sympathie gehört" (I. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, Neuwied 1960, S. 155).

kunft durch Menschenkraft herbeigeführt werden könne. Dem läßt sich dann allerdings leicht entgegenhalten: Wie paradiesisch der realisierte Kommunismus auch beschaffen sein mag, am Ende steht doch für jeden einzelnen der Tod. Was aber wäre ein Himmel ohne Unsterblichkeit? Die christliche Lehre gewinnt aus dem Glauben an Gott die Garantie, daß der Tod nicht endgültige Vernichtung bedeutet, sondern daß er das Tor zum Leben ist. In dieser Überwindbarkeit des Todes liegt für den Christen das Tröstliche seines Glaubens, sie erst gibt der Lehre vom himmlischen Paradies ihren Sinn. Läßt sich demgegenüber die Möglichkeit eines Paradieses auf Erden auch nur denken ohne eine noch so verschämte Hoffnung auf eine Garantie seiner ewigen Dauer? Diese Garantie könnte nur aus einem Wesen von der Machtfülle Gottes erfolgen, und nur im Schoße eines göttlichen Seins ließe sich ein Leben frei von den Konflikten und Gebrechen denken, die dem menschlichen Leben eigen sind. Bleibt aber in einer Weltanschauung, die aus dem Vernunftprinzip der radikalen Demokratie hervorgeht, für Gott, und sei er auch nur als ferner deus absconditus erahnt, noch ein Platz?

Diese Erwägungen scheinen nicht nur den Marxismus, sondern überhaupt die Philosophie zu treffen. Denn diese suchte sich in den vergangenen Jahrhunderten auch bei Erörterung der höchsten und letzten Dinge gegenüber allem religiösen Glauben allein in der Vernunft zu gründen. Als rationale, vernunftbestimmte Lehre von Gott war sie philosophische Theologie. Wo daher ein Kommunismus von nahezu himmlischer Qualität als dennoch irdische Wirklichkeit von der Zukunft erhofft wird, ist auch diese philosophische Theologie mit im Spiele, wie vage und verschämt auch immer. Zumal die „Kritische Theorie“ kann eben wegen der Radikalität, mit der sie dem *A* schlechten Bestehenden die ganz andere Gesellschaft, um die es auch bei Marx gegangen sein soll, entgegenstellt, ihren kryptotheologischen Charakter letztlich nicht verleugnen.[42] Demgegenüber erscheint [224] Wilhelm Weischedel, der in einem umfänglichen Werk die Geschichte der philosophischen Theologie bis ins die Gegenwart verfolgt hat, als der bei weitem konsequentere.[43]

Die philosophische Theologie hat, so konstatiert Weischedel betroffen, ihr Ende im Nihilismus gefunden. Alle Aussagen, die sie über Gott glaubte treffen zu können, so führt er aus, erwiesen sich und erweisen sich nach wie vor als unhaltbar. Zu einer absoluten Wahrheit, wie sie der religiöse Glaube für sich in Anspruch nimmt, kann die Vernunft nie gelangen. Dem radikalen Fragen erweist sich alles Aussagbare als fraglich. Dennoch beansprucht Weischedel für die Philosophie auch weiterhin, von Gott sprechen zu dürfen. Die Fraglichkeit von allem nötigt uns zu der Annahme eines Woher der Fraglichkeit. Weischedel gesteht diesem „Vonwoher“ der „radikalen Fraglichkeit“ den Namen Gottes zu, weil es genau an der Stelle stehe, an der im traditionellen Sprachgebrauch Gott stehe. Es bezeichne heute „das Letzte und Absolute, das von der Wirklichkeit ausgesagt werden kann“[44].

Der „Gott der Philosophen“, so aus den Notwendigkeiten eines radikal auf die Vernunft gestellten Denkens deduziert, sollte er nicht auch der Gott sein dürfen, dessen die Demokraten bedürfen, wenn sie nicht weniger radikal die Vernunft für die Herbeiführung eines irdischen Himmelreiches in Anspruch nehmen? Es ist aber in dieser Fragerichtung bereits das Mißverständnis angelegt, dem der Marxismus, wenn er vom Kommunismus spricht, bei seinen bürgerlichen Kritikern jedesmal ausgesetzt ist. Es legt sich nahe, weil ja doch ein Philosoph wie Weischedel, der den Wahrheitsgehalt der philosophischen Theologie „radikal“ zu bedenken sucht, und der Marxist, der die Demokratie konsequent zu verwirklichen gedenkt, beide auf

[42] Vgl. vom Verf.: Utopie und Negation. Zum ontologischen Hintergrund der Kunsttheorie Theodor W. Adornos, in: F. Tomberg, Politische Ästhetik, Darmstadt und Neuwied 1973, S. 23-41, sowie die Auseinandersetzung mit [224] Alfred Schmidt in: Von der „Kritischen Theorie“ zur wissenschaftlichen Weltanschauung, Teil 1, in: Das Argument (97), Jg. 18 (1976), S. 395-448.

[43] Wilhelm Weischedel, Der Gott der Philosophen, Darmstadt 1971 (Bd. 1) und 1972 (Bd. 2).

[44] Ebenda, Bd. 2, S. 217.

die Vernunft sich berufen und die Voraussetzung einer von rationaler Kritik nicht belangbaren Glaubensgewißheit nicht gelten lassen wollen.

Sosehr es jedoch im Begriff der Vernunft liegt, daß sie an sich immer nur die eine, allgemeine sein kann, so ist es andererseits nicht belanglos, auf welchem ihrer Gebiete wir uns bewegen. Bei aller Relativität des Unterschieds darf uns Weischedels Gott der Philosophen wohl mehr als Resultat einer individuellen Denkanstren-[225]gung aus theoretischer Vernunft erscheinen; in der Demokratie hingegen geht es um kollektives Handeln zu politischen Zwekken, hier ist die praktische Vernunft am Werke. Beide Male befinden wir uns innerhalb eines anderen Erfahrungshorizonts, und entsprechend stellt sich die Frage nach dem möglichen Wissen anders; und wie die Frage, so auch die Antwort.

Wo Menschen im politischen Kampf Partei ergriffen haben, führt die radikale Frage nach den maßgebenden Beweggründen sie zwar auch zu der Erkenntnis, daß sie ihrer Sache nicht absolut gewiß sein können, es ist ihnen gleichwohl nicht möglich, ihr Handeln auf eine bloße Fragestellung und Fragehaltung zu reduzieren und sich darin in der Schwebe zu halten, da der Kampf selbst dadurch nicht aufhebbar ist und der Verzicht auf Parteinahme für die eine Seite sehr oft die andere Seite stärkt und daher faktisch Parteinahme für sie bedeutet. Die Entscheidung kann, da sie nicht zu umgehen ist, auch bei vollem Bewußtsein der Fraglichkeit von allem nur für die Sache fallen, die nach dem Stand gegenwärtig möglicher Kenntnis als die bessere einleuchtet. Um mit den Dingen praktisch umgehen, um in gesellschaftlichen Gegebenheiten sich verhalten und um sie verändern zu können, müssen wir Bestimmungen über sie treffen, daß sie so sind und nicht anders. Was wir über sie aussprechen, kann nicht den Rang ewiger Wahrheiten für sich beanspruchen, andererseits beweist aber unsere Erfahrung im Umgang mit den Dingen, daß wir nicht völlig irregehen – wir könnten sonst gar nicht bandeln –, sondern daß wir durchaus Erkenntnis über sie zu erlangen fähig sind.[45]

[226] Gestehen wir allein der Vernunft und nicht auch dem religiösen Glauben oder einer ähnlichen übervernünftigen Instanz das Vermögen der Erkenntnis zu und setzen wir, gemäß der praktischen Vernunft, voraus, daß uns in unserer sinnlichen Wahrnehmung eine objektive, unabhängig von uns existierende und unseren Erkenntnisbemühungen mehr und mehr zugängliche Realität gegeben ist, so haben wir im historischen Streit der Hauptrichtungen der Philosophie nolens volens die Position der Materialisten eingenommen. Die weltanschauliche Grundlage für die moderne radikale Demokratie, die sich vom religiösen Glauben negativ als Atheismus abgrenzt, ist daher an sich selbst Materialismus. „Materialist sein", sagt der konsequente Demokrat Lenin, „heißt die objektive Wahrheit, die uns durch die Sinnesorgane erschlossen wird, anerkennen. Die objektive, d. h. vom Menschen und der Menschheit unabhängige Wahrheit anerkennen heißt auf diese oder jene Weise die absolute Wahrheit anerkennen."[46] Dennoch

[45] Die Problemlage ist bei Descartes schon vorgezeichnet, der, um seinen universalen Zweifel überhaupt durchführen zu können, nicht umhin konnte, sich zuvor auf eine „provisorische Moral" festzulegen, die gelten sollte, bis auch für die Lebenspraxis eine absolut sichere Begründung gefunden war. Descartes hält es für erforderlich, daß man „in seinen Handlungen entschlossen sein muß, selbst wenn man in seinen Urteilen unentschlossen bleibt, und daß man den zweifelhaftesten Meinungen um nichts weniger beständig folgen muß, das heißt um nichts weniger beständig gemäß den Meinungen handeln, die man für zweifelhaft hält, wenn man sich einmal dafür entschlossen hat, wenn man erwogen hat, daß es keine anderen gibt, die man für besser oder gewisser hält, so als ob man wüßte, daß jene die besten seien, wie sie es unter dieser Bedingung auch tatsächlich sind. Und es ist nicht zu befürchten, daß diese Festigkeit in der Handlung uns mehr und mehr in den Irrtum oder das Laster verwickelt, zumal der Irrtum nur in der Verstandeskraft liegenkann, von der ich trotz alledem voraussetze, daß sie frei bleibt und alles das als zweifelhaft betrachtet, was zweifelhaft ist. Außerdem beziehe ich diese [226] Regel hauptsächlich auf die Handlungen des Lebens, die keine Verzögerung dulden, und bediene mich ihrer nur vorläufig mit der Absicht, meine Meinungen zu ändern, sobald ich deren bessere finden kann, und keine Gelegenheit zu verlieren, nach diesen zu suchen." (Zitiert nach A. Klemmt, Descartes und die Moral, Meisenheim am Glan, 1971, S. 22 f.)

[46] W. I. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, in: Werke, Bd. 14, a. a. O., S. 127.

sind unsere Erkenntnisse, gemessen an dieser absoluten Wahrheit, immer nur relativ, gleichwohl hören sie damit nicht auf, Erkenntnisse zu sein. Lenin beruft sich auf die Dialektik Hegels. Diese schließe ein Moment des Relativismus, der Negation, des Skeptizismus ein, reduziere sich aber nicht darauf. Eben dies gelte auch für die materialistische Dialektik von Marx und Engels.[47]

Jenen, die der dialektischen Unterscheidung von relativer und absoluter Wahrheit Unbestimmtheit vorwerfen, antwortet Lenin: „Sie ist gerade ‚unbestimmt' genug, um die Verwandlung der Wissenschaft in ein Dogma im schlechten Sinne dieses Wortes, d. h. in etwas Totes, Erstarrtes, Verknöchertes zu verhindern, sie ist aber zugleich ‚bestimmt' genug, um sich auf das entschiedenste und unwiderruflichste vom Fideismus und vom Agnostizismus, vom philosophischen Idealismus und von der Sophistik der Anhänger Humes und Kants abzugrenzen."[48]

Der Gesichtspunkt des Lebens und der Praxis müsse der erste und grundlegende Gesichtspunkt der Erkenntnistheorie sein. Aber [227] auch das Kriterium der Praxis könne niemals eine menschliche Vorstellung völlig bestätigen oder widerlegen. „Auch dieses Kriterium ist ‚unbestimmt' genug, um die Verwandlung der menschlichen Kenntnisse in ein ‚Absolutum' zu verhindern, zugleich aber auch bestimmt genug, um gegen alle Spielarten des Idealismus und Agnostizismus einen unerbittlichen Kampf zu führen."[49]

Das höchste Maß an Wissen, das wir zu erlangen fähig sind, wird nach der materialistischen Auffassung in der Wissenschaft erreicht. Aber, so wiederum Lenin, „die Grenzen der Wahrheit jedes wissenschaftlichen Satzes sind relativ und können durch die weitere Entwicklung des Wissens entweder weiter oder enger gezogen werden"[50]. Ein Absolutes, so wie es in der Theologie unter dem Namen Gott gedacht wurde, kann in einer aus sinnlicher Wahrnehmung sich begründenden Wissenschaft gar nicht unmittelbar Gegenstand der Erkenntnis sein, und den Gedanken eines absoluten Endes der Geschichte von gottähnlicher Qualität verweist sie ins Reich irrationaler Spekulation. Ebenso kann auch ein auf die Erde versetzter und dabei sich selbst gleichbleibender Himmel nicht das Ziel einer in der Wissenschaft sich gründenden demokratischen Politik sein.

Da sich jedoch das demokratische Denken in einem langwierigen Aufklärungsprozeß aus der religiösen Vorstellungswelt herausarbeiten mußte – ähnlich wie sich die Demokratie selbst gegen die gegebenen Herrschaftsverhältnisse durchzusetzen hatte –, ist es nicht verwunderlich, daß zahlreiche Metaphern aus der Theologie in den Sprachgebrauch der Demokraten übernommen wurden. Oft verdecken jedoch nur religiöse Floskeln den materialistischen Gehalt. So auch bei Heine.

Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten,

– das ist in scharfer Konfrontation zum damaligen Christentum und mit bewußter Sinnverkehrung seiner Terminologie gesagt. Doch schon in den anschließenden Strophen führt Heine aus, daß er sich das Himmelreich auf Erden natürlich nur als ein irdisches, was heißen will: als ein irdisch mögliches vorstellt:

> Wir wollen auf Erden glücklich sein,
> Und wollen nicht mehr darben;
> Verschlemmen soll nicht der faule Bauch,
> Was fleißige Hände erwarben.

[47] Ebenda, S. 131 f.
[48] Ebenda, S. 131.
[49] Ebenda, S. 137.
[50] Ebenda, S. 129.

[228] Und weiter:

> Es wächst hienieden Brot genug
> Für alle Menschenkinder
> Auch Rosen und Myrten, Schönheit und Lust
> Und Zuckererbsen nicht minder.[51]

Heine hat hier lediglich ein gut Stück des Kommunismus in Verse gebracht, den sein Freund Marx ungefähr zur gleichen Zeit aus den gegebenen Verhältnissen wissenschaftlich zu deduzieren suchte. Der darbenden Arbeiterklasse mußte allerdings die von Heine beschworene, Reichtum und Armut ausgleichende und also klassenlose Gesellschaft, die allen Menschen ein Dasein nicht nur in Wohlstand, sondern auch in Schönheit und Lebensgenuß beschert, als ein sozusagen himmlisches Paradies erscheinen.

Der Kommunismus, wie Marx ihn als Konsequenz der geschichtlichen Entwicklung vor Augen hat, wird kein Leben in bloßer Muße und schon gar nicht in Müßiggang sein. Wenn auch die materielle Produktion längst nicht mehr alle verfügbare Zeit in Anspruch nimmt, so erfordert doch die freie Betätigung, der sich die Menschen jetzt in hohem Maße widmen können, viel Anstrengung und Selbstdisziplin. Nicht tritt an die Stelle der Arbeit das Spiel, sondern der Gegensatz beider löst sich auf in einer Tätigkeit, die höchste Mühe und höchsten Genuß miteinander zu vereinen vermag. Derart wird die Arbeit als jenes ernsthafte Spiel, wie es etwa im Kornponieren heute schon von einigen Bevorzugten betrieben wird, zu einem wahrhaften Lebensbedürfnis.[52]

Gerade aber die konkrete Perspektive einer unter Bedingungen der materiellen Welt möglichen Verwirklichung, die die Marxsche Kommunismuskonzeption gegenüber allen Utopien auszeichnet, ruft das äußerste Bedenken der philosophischen Theologie hervor. Denn was kann ein Kommunismus, der jedenfalls noch nicht in erreichbare Nähe gerückt ist, jenen überhaupt bedeuten, denen es der Tod verwehren wird, das Tor zu dem verheißenen besseren Leben jemals zu durchschreiten? Wodurch könnte ein Mensch, der auf Gottes Lohn in einer jenseitigen Welt nicht hoffen darf, noch motiviert werden, sein eigenes, einziges, unwiederholbares Leben einzuschränken oder sogar aufzuopfern, um anderen seinesgleichen aus späteren Generationen die Wege zu höherem Lebensgenuß zu ebnen? Ist der Tod [229] nicht das Tor zum Leben, bedeutet er vielmehr endgültige Vernichtung der individuellen Existenz, so könnte nicht einmal mehr ein Gott die Menschen davon abhalten, ihr irdisches Leben als höchsten Wert anzusehen und sich um sein Gelingen hier und jetzt zu bemühen, statt es für irgendeine ihnen vorgegebene Pflicht oder Idee zu vernachlässigen oder sogar hinzugeben. Nicht von ungefähr hielt daher Rousseau außer dem Glauben an Gott auch den Glauben an ein künftiges Leben und an Belohnung und Bestrafung der irdischen Taten zum Gedeihen des Staates für notwendig. Nicht viel anders dachten die meisten seiner prominenten Zeitgenossen, so aufgeklärt sie sich sonst auch gaben. Voltaire meinte sogar, man müsse, um der Erhaltung der Moral willen, Gott erfinden, wenn es ihn nicht gäbe. Die Materialisten jener Zeit sprachen offen aus, daß es dem Menschen nur immer um sich selbst gehen könne, sie entdeckten auch im Christentum einen lediglich besonders weitsichtigen Egoismus, der um der Kleinigkeit irdischer Existenz willen sich nicht die ewige Seligkeit entgehen lassen will.

Dieser Einwand geht insofern schon ins Leere, als es niemals die Auffassung von Marx war, es müßten Generationen von Menschen ihr Lebensglück drangeben und ihre eigene Menschheit verleugnen, damit den Nachgeborenen schließlich mit dem Kommunismus das einzig lebenswerte Dasein beschert werden könne. Er hat vielmehr jenen Drang nach Befriedigung

[51] Heinrich Heine, Deutschland. Ein Wintermärchen, a. a. O., S. 150.
[52] Auf das Beispiel des Komponierens weist Marx selbst hin (K. Marx, Grundrisse, a. a. O., S. 505).

der eigenen Bedürfnisse, den die Materialisten der christlichen Weltflucht entgegenhielten, als Wurzel einer jeglichen kommunistischen Politik angesehen.

Marx nimmt offensichtlich die illusionslosen Voraussetzungen des französischen Materialismus auf, wenn er sich einige Jahrzehnte später angesichts des Elends, in das sich das vom Kapitalismus produzierte Proletariat geworfen fand, fragt, wohin es diese Menschen wohl treiben würde, wenn sie anfingen, ihre eigenen Interessen zu bedenken und ihnen nachzugehen. Die Erfahrung der Kollektivität der Arbeiterklasse in ihrer ökonomischen Existenz war es jedoch auch, die Marx zu der Einsicht gelangen ließ, daß das Wesen des Menschen nicht, wie noch Feuerbach, anschließend an die französischen Materialisten gemeint hatte, gewissermaßen von Natur aus in jedes Individuum eingeschlossen sei, sondern daß es nur aus den gesellschaftlichen Verhältnissen heraus zu verstehen sei. Der wahre Egoist, dem es nicht nur um einige Äußerlichkeiten, sondern vielmehr um sein wahres Selbst zu tun ist, kann hiernach gar nicht mit sich ins reine kommen, wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse, die ihn bestimmen, dies nicht zulassen. Und so muß ein Lohnarbeiter, zum Bewußtsein seiner selbst als eines Menschen gelangend, not-[230]wendig erkennen, daß ihm diese Möglichkeit, als Mensch nach seinen ihm eigenen Bedürfnissen zu leben, durch das Kapitalverhältnis verwehrt ist. Er wird daher, wenn er nur den Mut zu sich selbst aufbringt, auf die Aufhebung der kapitalistischen Produktionsweise dringen. Das kann ihm erst dann gelingen, wenn er sich mit den anderen, die sich in derselben Notlage befinden, zum Kampf der beherrschten gegen die herrschende Klasse verbündet. Das Prinzip des Egoismus, das die französischen Materialisten aus der Erfahrung ihrer Zeit gewonnen hatten, wird also unter den Bedingungen des entwickelten Kapitalismus zum proletarischen Klassenbewußtsein. Das Leben für sich selbst wird identisch mit dem Leben für die anderen, die geeint sind in dem gemeinsamen Interesse, das nicht lediglich aus der Summe der Einzelinteressen hervorgeht, sondern die Gemeinschaft der Individuen auch als zukünftige Form des befreiten Lebens voraussetzt.

Die Möglichkeiten, an dieser proletarischen Solidarität teilzuhaben, sind nicht auf die Arbeiter beschränkt. Denn das Kapitalverhältnis, wie Marx es bestimmt, läßt auch auf der Seite der herrschenden, der bürgerlichen Klasse wirkliche ungebrochen gelebte Menschlichkeit nicht zu. Wenn Marx, der selbst dem Bürgertum angehörte, zur Arbeiterklasse überging, um deren Interesse wahrzunehmen, so geschah dies nicht aus bloßem Mitgefühl und bedeutete nicht selbstlosen Verzicht auf sein Lebensglück, vielmehr erkannte Marx in der Arbeiterklasse die einzige gesellschaftliche Kraft, die in der Lage war, auch ihm aus einer Lebenslage zu verhelfen, die er als seiner unwürdig erlebte. Marx begriff – in der Nachfolge Hegels – sich selbst ebenso wie alle anderen Menschen als Vernunftwesen, dem ein Leben aus der Vernunft daher auch einzig Genüge tun konnte.

Fassen wir die genannten theoretischen und praktischen Bestimmungsmomente des Materialismus in eine Einheit zusammen, so erreichen wir erst jene weltanschauliche Dimension, deren es bedarf, wenn die Unabhängigkeit der „radikalen“ Demokratie von irgendeiner religiösen Legitimation den „radikalen“ Fragen der philosophischen Theologie soll ausreichend begegnen können. Theoretisch ist der Materialismus die Wissenschaft, die den Menschen als Produkt einer einzig existierenden materiellen Welt ausgemacht hat, deren Gesetzen er unterworfen ist; praktisch ist er der Vollzug des Lebensinteresses der Menschen in dieser Welt, das nur auf dieses Leben und seine Verwirklichung und auf nichts sonst gerichtet sein kann. In der Situation der kapitalistischen Klassengesellschaft, so die Lehre von Marx, für die er wissenschaftliche Stringenz bean-[231]spruchte, kann dieses Leben wirklich nur gelebt werden als bewußter, kämpferischer Vollzug des aus den materiellen Verhältnissen der Gesellschaft unausweichlich gewordenen Aufbaus einer von Klassenantagonismen freien Demokratie, für die der junge Marx aus dem Sprachgebrauch der revolutionären Kräfte seiner Zeit den Namen des Kommunismus aufgriff. Im Bewußtsein der Gesetzmäßigkeit des Demokratisierungsprozesses

bemerkten Marx und Engels in einer ihrer ersten Schriften daher schon: „Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben (wird). Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung.“[53] Der Kommunismus ist die wirkliche Bewegung, der Kommunismus ist aber auch das Ziel der diese Bewegung weitertreibenden Praxis. Das erreichte Ziel, die kommunistische Gesellschaft, ist nicht auch das Ende. Nach Marx soll mit ihr die Menschheitsgeschichte überhaupt erst beginnen. Was steht dann wirklich am Ende? Auf diese Frage antwortet Friedrich Engels, sich auf die Naturwissenschaft seiner Zeit beziehend, mit überraschender Eindeutigkeit: Er betrachtet die Welt als eine „sich ewig wiederholende Aufeinanderfolge der Welten“, als einen Kreislauf, „worin nichts ewig ist als die ewig sich verändernde, ewig sich bewegende Materie und die Gesetze, nach denen sie sich bewegt und verändert“.

„Aber“ – so fährt Engels fort – „wie oft und wie unbarmherzig auch in Zeit und Raum dieser Kreislauf sich vollzieht; wieviel Millionen Sonnen und Erden auch entstehen und vergehn mögen; wie lange es auch dauern mag, bis in einem Sonnensystem nur auf einem .Planeten die Bedingungen des organischen Lebens sich herstellen; wie zahllose organische Wesen auch vorhergehn und vorher untergehn müssen, ehe aus ihrer Mitte sich Tiere mit denkfähigem Gehirn entwickeln und für eine kurze Zeit lebensfähige Bedingungen vorfinden, um dann auch ohne Gnade ausgerottet zu werden – wir haben die Gewißheit, daß die Materie in all ihren Wandlungen ewig dieselbe bleibt, daß keins ihrer Attribute je verlorengehn kann, und daß sie daher auch mit derselben eisernen Notwendigkeit, womit sie auf der Erde ihre höchste Blüte, den denkenden Geist, wieder ausrotten wird, ihn anderswo und in andrer Zeit wieder erzeugen muß.“[54]

[232] Hier nun stellt sich dem philosophischen Theologen erst recht die „Sinnfrage“. Zwar wird er es sich begreiflich machen können, daß das Leben für ein individuell unerreichbares Ziel von diesem Ziel selbst schon erfüllt sein kann, aber was kann – so fragt er jedenfalls weiter – ein Kommunismus wert sein, der als erreichtes Ziel nur der Anfang einer Bewegung ist, die im Untergang endet? Das Ergebnis aller Kämpfe um eine bessere Zukunft, anders ist die Aussage von Engels doch nicht zu verstehen,, wird letztendlich die pure Nichtigkeit sein. Denn für die erneuerte Menschheit, wenn uns an ihr gelegen sein sollte, sind alle unsere Bemühungen ohne Belang, sie wird ihre Entstehung wiederum allein der Natur zu verdanken haben. Alle Leiden und Entbehrungen, alle heldischen Taten, alle umwälzenden Gedanken werden sub aspectu aeternitatis vergeblich gewesen sein, so als seien sie nie geschehen. Im ewigen Kreislauf der Natur werden auch Qual und Not des Lebens, werden Herrschaft und Knechtschaft ewig ihren Platz haben, nie wird die Vergangenheit endgültig liquidiert sein können. Was geschehen ist, steht als Zukunft wieder hervor. Die Erlösung von dem Übel, um die die Christen ihren Gott bitten dürfen, wird es in einer gottlosen Welt nie geben.[55] Es sei denn, daß der Weg, den Schopenhauer sich ausgedacht hat, doch noch gangbar wäre: die Verneinung des Willens zum Leben durch ein Leben der Askese, in dem der Trieb des Lebendigen mehr und mehr erlischt und eine Wiedergeburt, die nach Meinung dieses Philosophen das Schicksal aller Lebewesen ist,

[53] K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3, a. a. O., S. 35.
[54] F. Engels, Dialektik der Natur, Einleitung, in: MEW, Bd. 20, a. a. O., S. 327.
[55] Es ließe sich demnach auch der Marxismus nicht mehr – wie Karl Löwith –als heilsgeschichtlich ausgerichteter Fortschrittsglaube verstehen; denn; so meint Löwith: „Die Idee des Fortschritts steht und fällt mit der Vorwegnahme der Zukunft und mit der Annahme, daß diese etwas ‚Neues‘ bringt. Falls ein Astronom uns überzeugen könnte, daß unser Planet im Jahre 2000 unbewohnbar sein wird, so würde unsere Fortschrittlichkeit jeden Sinn verlieren. Denn warum sollten wir uns damit befassen, bessere Autos, bessere Wohnungen und bessere Nahrung zu produzieren und für bessere Gesundheit zu sorgen, wenn sich die Zeit des möglichen Fortschritts alsbald erschöpft und alle Verbesserungen schließlich zum bitteren Ende kommen?“ (Karl Löwith. Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1967, S. 106.)

nicht mehr droht. Schopenhauers Philosophie beruht auf einer Metaphysik, die ohne ihre Anleihen bei Christentum und Buddhismus nicht zu denken ist. Der Marxismus weiß sich jedoch von aller Spekulation auf eine metaphysische Hinterwelt frei. Wohl aber sieht er sich in der Tradition des neuzeitlichen Humanismus. Ihm geht es um das Glück und die volle Wirklichkeit des Menschen – und zwar nicht in einem fernen Jenseits, sondern hier und jetzt in dieser mate-[233]riellen Welt. Damit aber steht er – das erscheint dem Denken aus christlich-theologischer Provenienz nunmehr klar ersichtlich – in der Tradition jenes rationalistischen Abfalls von der gottgewollten Ordnung, der mit der Hybris des modernen Bürgertums begonnen habe, durch Wissenschaft und Demokratie die äußere Natur und die Gesellschaft der Herrschaft des Menschen unterwerfen zu wollen. Deni Marxismus wird mit einem Male zugestanden, sowohl die Wissenschaft wie die Demokratie so konsequent verwirklichen zu wollen, wie niemand sonst. Gerade aber dadurch soll er den Bankrott des ganzen neuzeitlichen Humanismus offenbar gemacht haben. Denn wenn die menschliche Geschichte, wie doch niemand leugnen kann, sich als eine endlose Folge grausamer Selbstzerfleischung der Menschen darstellt, als ein leidvoller Totentanz von unvorstellbaren Ausmaßen, dann bleibt einer Menschheit, die sich im unendlichen Weltall gottverlassen allein weiß, nur eins zu wünschen: daß dies alles sobald wie möglich ein Ende nehme. Da einem Humanismus, der sich zugleich als Materialismus versteht, der Ausweg Schopenhauers nicht offensteht, findet er Hilfe nur noch in der Wissenschaft, auf die er sich sonst auch beruft. Sie hat die Menschen endlich in die Lage versetzt, vermöge der aus ihr hervorgegangenen Technik die Erde von Grund auf verwüsten und alles organische Leben auf ihr auslöschen zu können. Warum, da das Schicksal der Erde heute den Menschen selbst in die Hand gegeben ist, das natürliche Ende abwarten? Welchen Unterschied macht es aus, ob die Welt sogleich zugrunde geht oder erst in einigen Milliarden Jahren? Zwar würde mancher genußreichen Existenz damit ein vorzeitiges Ende gesetzt, aber auch dem Elend ungezählter in Hunger und Siechtum sich Quälender. Den noch Ungeborenen würde die Existenz überhaupt verwehrt. Was aber nicht existiert, leidet auch keinen Mangel. Ihnen würde also nichts genommen, wohl aber müßte viel namenloses Leid, das sonst unabwendbar wäre, gar nicht erst durchgestanden werden. Warum also erst das Leben von ungezählten Menschen für die Verbesserung der Welt aufbrauchen, warum nicht vielmehr nach einem möglichst humanen Weg zum Abschluß der Menschheitsgeschichte durch allgemeine Selbstvernichtung suchen, ehe unser Planet durch Unvernunft und Planlosigkeit im Umgang mit der Natur des Bewohnens nicht mehr wert geworden ist?[56] Wenn aber nicht – bleibt da noch anderes, als doch wieder auf Gott zu ver-[234]trauen oder jedenfalls auf ein fernes „Vonwoher", möge es auch noch so unfaßlich erscheinen?

Die Theologie endet im Nihilismus, konstatiert der Philosoph Weischedel, und der Nihilismus ist nichts anderes als konsequenter Materialismus, wie sich jetzt herauszustellen scheint. Es kann aber der Nihilismus nicht das letzte Wort sein. Und so müssen wir doch wieder Zuflucht bei jener Theologie suchen, die gar keine mehr sein kann. Dieser Gedankengang ist mit seiner absurden Konsequenz in der Tat folgerichtig – jedoch nur unter der Voraussetzung, daß der Materialismus der Marxschen Theorie sich in nichts von dem Materialismus unterscheidet, den die bürgerliche Ideologie vor allem mit der französischen Aufklärung in die europäische Geistesgeschichte eingebracht hat. Über die Kontinuität in der materialistischen Beantwortung der Grundfrage der Philosophie wird so jedoch der Bruch übersehen, den das Marxsche Denken mit jener Tradition vollzogen hat, die nicht erst das Bürgertum, sondern schon die Antike begründet hat. In deren Nachfolge wurde Wahrheit identisch mit ihrem Besitz und Besitz mit einem unmittelbaren Haben für alle Zeit. Darin bleibt sich der mechanische Materialismus der

[56] Eine solche Auffassung wird tatsächlich vertreten. In der BRD von Ulrich Horstmann, Prof. für Anglistik an der Universität Münster (Vgl. U. Horstmann, Das Untier – Konturen einer Philosophie der Menschenflucht, Wien – Berlin (West) 1983).

bürgerlichen Neuzeit bei allem sonstigen Gegensatz mit der mittelalterlichen Theologie gleich. Aber auch Hegel, sosehr er das Haben des Wissens in einen unendlichen Prozeß überführte, verstand dieses Wissen, in seiner Vollendung gedacht, doch als ein Absolutum. Die spätbürgerliche Philosophie hat der Gewißheit des Absoluten den Abschied gegeben. Indem ihr damit aber zugleich die Möglichkeit rationaler Erkenntnis der objektiven Realität fragwürdig wurde, bewies sie nur, daß auch sie aus der Alternative von unmittelbarem Haben des Absoluten und absolutem Nichtwissen nicht herauszukommen wußte. Es ist daher nicht von ungefähr, daß Philosophen aus dem Umkreis des Neopositivismus, wo sie abseits ihrer vermeintlich strengen Wissenschaftlichkeit für ihr persönliches Leben doch nach einer festeren Gewißheit suchen, sich wiederum auf das religiöse Erbe zurückverwiesen sehen. Das gilt beispielsweise für die mystischen Neigungen Wittgensteins wie für Popper, der seiner inneren Bindung ans Christentum unverbindlich, aber auch unzweideutig Ausdruck gibt.[57]

[235] Hingegen gestattet der Gedanke der Dialektik des Absoluten und Relativen es dem Marxismus nicht nur, an der Möglichkeit von absoluter Erkenntnis der Realität trotz all ihrer Bedingtheit festzuhalten, sondern er ist wegen der Relativität dieser Erkenntnis andererseits nicht genötigt, dem menschlichen Dasein Sinn und Wert abzusprechen, weil er sich gar nicht mehr anmaßt, von der Welt noch wie von einer absolut ausgemachten Sache zu sprechen. Zwar haben wir in unserem erkennenden Verhalten zur objektiven Realität diese im ganzen uns gegenüber, und wir haben auch keinen Grund, anzunehmen, daß der Erkenntnis in ihr irgendwo Grenzen gesetzt seien, dennoch kann die Wissenschaft als der gesellschaftlich betriebene Erkenntnisprozeß der ganzen Menschheit nie zu einem Punkt gelangen, an dem unser Wissen über die Welt, wie sie ist und bleibt, zu einem endgültigen Abschluß gekommen wäre. Denn es müßte, wenn dies möglich sein sollte, die ganze Welt sich durch das denkende Subjekt umgreifen und so gegen anderes abgrenzen lassen; es ist aber in der Welt nichts anderes auszumachen als die Welt, der Mensch kann sich daher nicht einmal hypothetisch auf einen Punkt denken, von dem aus sie als ein geschlossenes Ganzes bestimmbar wäre. Erkenntnis der Welt als ganzer ist nur durch weiterforschendes Eindringen in ihr Wesen sozusagen aus ihrem Inneren selbst her möglich. Die Welt ist ursprünglich wie ein dunkler Raum, in den die menschliche Ratio nach und nach Licht zu bringen vermag; es widerspricht der Unendlichkeit dieses Raumes, daß wir ihn je durcheilen und übersteigen könnten, um ihn von außen und so gewissermaßen an sich betrachten zu können.

Ist es also dem Menschen als einem unablösbaren Teil der Natur verwehrt, diese Natur in ihrer vollen Abrundung als Angeklagten leibhaftig oder in der Phantasie sich gegenüber zu haben, so kann er auch nicht über sie zu Gericht sitzen. Die Welt zum Untergang zu verurteilen, wäre nicht nur ein Unrecht, sondern eine naturgesetzliche Widrigkeit und sie in den Untergang hineinzutreiben, nicht nur das denkbar größte Kapitalverbrechen, sondern eine lächerliche Anmaßung menschlicher Individualität gegenüber der unendlichen Mächtigkeit des Weltprozesses.

Wenn wir uns nun aber aus wissenschaftlichen Gründen in die Welt und ihren universalen Prozeß des Werdens und Vergehens ohne innere Aufsässigkeit zu fügen haben, wie anders könnte dies erfolgen als durch den Glauben, daß dieses ganze wie blind ablau-[236]fende Geschehen doch einen tieferen, wenngleich uns verborgenen Sinn habe, und woher könnte dieser Sinn herrühren, wenn nicht von einer sinnstiftenden Instanz, die in der religiösen Tradition als Gott angesprochen wurde? Mögen wir unter Gott auch ein noch so unbestimmtes

[57] Vgl. in Wittgensteins Tractatus logico-philosophicus etwa den Satz 6. 522: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische“ oder Satz 6. 41: „Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht; es gibt *in* ihr keinen Wert – und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert“ (L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Frankfurt a. M. 1964, S. 115 u. S. 111). – Zu [235] Popper vgl. das Schlußkapitel „Hat die Weltgeschichte einen Sinn?“ in seinem Buch: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 2, München 1980, S. 320 ff.

„Vonwoher“ denken dürfen, so reicht dies doch aus, um das Weltgeschehen wenigstens nicht als eine absurde Zufälligkeit abtun zu müssen.

Friedrich Engels hob, wie wir sahen, als bedeutsame Erkenntnis der Wissenschaft hervor, daß die gegenwärtige Menschheit zwar zugrunde gehen, die Gattung Mensch aber immer wieder neu erstehen wird. Es ist jedoch nicht einzusehen, wieso damit eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Weltgeschehens gefunden sein soll. Das Tröstliche, das Engels in der Erkenntnis von dem ewigen Wiedererstehen der menschlichen Gattung findet, kann offenbar nicht aus dem festgestellten Faktum erst hervorgehen, sondern muß seinen Grund in dem Zusammenhang haben, innerhalb dessen diese Aussage getroffen wurde. In dem Satz von Engels spricht sich eine Sinngewißheit aus, der auch dann nicht der Boden entzogen wäre, wenn die Wissenschaft eines Tages doch die Einmaligkeit des gegenwärtig auf der Erde existierenden Menschengeschlechts feststellen würde. Dennoch hätte Engels ohne Bezugnahme auf den Erkenntnisstand der Wissenschaft seiner Zeit seine Einsicht gar nicht aussprechen können. Doch konnte es sich dabei natürlich nicht um ein endgültiges, letztbegründendes Wissen handeln, aus dem heraus sich dann die Praxis zu bestimmen hätte. Vielmehr erlangt die Wissenschaft für einen Materialisten erst innerhalb der Praxis ihre praxisanleitende Aussagekraft. Diese erhält sich nur so lange lebendig, wie sie sich gegenüber der Praxis nicht dogmatisch verfestigt. Alles Festgestellte bleibt zugleich auch in Frage gestellt. Die Fraglichkeit des Wirklichen ist in der wissenschaftlichen Weltanschauung nicht verleugnet, sie ist freilich auch nicht das letzte Wort. Der Zweifel am Sinn des gesamten Geschehens wie an seinen einzelnen Momenten ist nicht, wie in der christlichen Tradition, schon Sünde, sondern im Gegenteil notwendige Durchgangsphase zu erneuter und festerer Vergewisserung innerhalb der aus der Praxis erlangten und die Praxis tragenden Gewißheit.

In Zeiten seelischer Erschütterung kann der Zweifel die Grenzen jeglicher Gewißheit sprengen. Der Zweifelnde sieht sich mit einem Male wieder jenseits der Praxis, die er, wenn überhaupt, nur noch äußerlich mitvollzieht. In dieser Situation des Außenstehens wird die „Sinnfrage“ akut. Ist uns jedoch Wissen nur durch Wissenschaft möglich, so kann die Antwort auf diese Frage auch nur von der [237] Wissenschaft kommen. Das Wissen, dessen es hier bedürfte, hat die Wissenschaft aber nicht bereit. Denn gefragt ist nach dem Ganzen. Die Wissenschaft weiß das Ganze als ein zum Teil schon Gewußtes, aber auch als ein zum großen Teil und bis ins Unendliche noch nicht Gewußtes. Die Wissenschaft selbst ist der Prozeß, der Noch-nicht-Gewußtes in Gewußtes überführt, nur so vermag sie der Frage nach dem Ganzen erkennend nachzugehen. Der Zweifelnde muß also, wenn ihm um wirkliches Wissen zu tun ist, sich auf diesen Prozeß der Wissenschaft einlassen und ihn zu befördern suchen. Wissenschaft ist aber nur ein Teil der gesellschaftlichen Praxis. Aus dieser ergeben sich Möglichkeiten und Grenzen des Wissens. Die gesellschaftliche Praxis andererseits gehört der wissenschaftlichen Theorie als Feld ihrer Erfahrung zu. In der demokratischen Kollektivität kann die Frage nach dem Ganzen und seinem Sinn daher überhaupt nicht durch irgendeine theoretische Aussage allein beantwortet werden. Sie wird beantwortet durch die Anweisung, sich nach der Wahrheit erst noch weiter umzuschauen. Die Suche nach der Wahrheit ist aber nur möglich durch Teilhabe an der gesellschaftlichen Praxis, die den Wissenschaftsprozeß in sich einschließt. Umgekehrt bedeutet das, daß diese Teilhabe nur dann als Weg der Wissenschaft gelten kann, wenn sie nach deren Regeln betrieben wird. Hält der gesellschaftlich Handelnde derart der Wissenschaft die Treue, so hat er das Wissen bei sich, hat es als conscientia, als Mitwissen, Mitwissenschaft, hat in ihr sein Ge-Wissen und richtet danach sein Leben aus. Obgleich er mit seinen Gewissensentscheidungen mit sich allein ist, hat er die Stimme des Gewissens nicht als Ausdruck seines ganz persönlichen Seins in sich, in ihr meldet sich vielmehr die Wissenschaft selbst zu Wort. Die Wissenschaft ist das gemeinsame Wissen des demokratischen Kollektivs im Vollzug der Realisierung der Demokratie. Die „Mitwissenschaft“, das „Gewissen“ verbietet es daher geradezu, überall

auf der eigenen Meinung zu beharren und nur nach ihr zu leben, es fordert vielmehr, sich das kollektiv erarbeitete Wissen anzueignen, es zu dem seinigen zu machen und abweichende Meinungsbekundungen den Notwendigkeiten des gemeinsamen Lebens unterzuordnen.

Ob durch solch ein gewissenhaftes Leben die Sinnfrage eine hinreichende Antwort findet, läßt sich nicht im vorhinein absolut verbindlich garantieren. Jedenfalls können nur im Rahmen dieser praktischen Erprobung der Wissenschaft die Aussagen der wissenschaftlichen Weltanschauung zur überzeugenden Manifestation von Sinngewißheit werden. Wo ein Mensch sich in das Gefüge der gesellschaftlich erforderten Praxis nicht zu schicken vermag, er aber allein [238] von der forschenden Vernunft Antwort auf seine Frage nach der Wahrheit des Wirklichen erwartet, findet er sich durch die Wissenschaft lediglich auf eine Welt ohne Gott verwiesen, die aus sich heraus sich in all ihren Momenten und besonders in ihrem letzten Sinn als fraglich erweist.

Der historische Materialismus weist den „Gott der Philosophen“ wie überhaupt den überlieferten Gottesbegriff nicht einfach als bedeutungslos ab, um nur noch die Materie gelten zu lassen. Die Materie ist ihm nicht der Restbestand, der sich nach Abzug Gottes aus jener Welt ergibt, die einst als Dualität von Sinnlichem und Übersinnlichem begriffen wurde. In der materialistischen Anschauung bedeutet Gott vielmehr eine Imagination, in der Momente, die der materiellen Wirklichkeit selbst angehören, in einer bestimmten Verkehrung gedacht sind. Was der Mensch wünschte und hoffte, was er wesentlich sein wollte, so lehrt Ludwig Feuerbach, hat er sich in der Vorstellung Gottes jenseits der wirklichen Welt als erfüllt gedacht. Er hat sich damit sein eigenes Wesen entfremdet. Machen aber, nach der korrigierenden Bemerkung von Marx, die gesellschaftlichen Verhältnisse das Wesen des Menschen aus, dann sind es eben diese Verhältnisse, die die Menschen aus der Unfähigkeit zur Humanisierung ihres wirklichen Lebens heraus in die Imagination des Himmelreiches trieben. Da die gesellschaftlichen Verhältnisse selbst wiederum nur Formen sind, durch die die Menschen sich mit ihrem eigenen Ursprung, der Natur, dadurch ins reine bringen, daß sie diese bearbeiten, ist in Gott eben das Gelingen dieser Arbeit aus der Not der gesellschaftlichen Antagonismen heraus in Perspektive mitgedacht. Die unerschöpfliche Materie, deren Herr zu werden der Mensch für den Bereich seiner Welt durch seine Existenz gedrungen ist, erscheint im Gott der kirchlichen Tradition als das unergründliche Wesen, dem auch ohne Einsicht in die Beweggründe seiner Weisungen zu gehorchen ist. Indem so der lebendigen Natur ihr wesentlicher Gelalt entzogen und in mystifizierender Verkehrung einer anderen Welt zugesprochen wurde, mußte ihr die richtungsweisende Bewegung von außen her zugedacht werden, wenn sie nicht als leer und tot erscheinen sollte.

Der Prozeß der Ausbildung der Demokratie in der Neuzeit Europas ist auch der Prozeß der Verweltlichung Gottes. Nicht als ob Gott, wie es die konservative Säkularisierungsthese will, durch diesen Prozeß seinem Wesen entfremdet worden sei, vielmehr wurde damit überhaupt erst der Wirklichkeit ihr Wesen zurückgegeben.[58] [239] Solange dieser Prozeß nicht abgeschlossen ist, bleibt der Gott der religiösen Tradition vermöge dessen, was in ihm durch viele Generationen hindurch an Möglichkeiten der Weltwirklichkeit gedacht und geahnt wurde, auch den Marxisten ein Gegenstand ernster Aufmerksamkeit. [240]

[58] Die Verweltlichung Gottes, so verstanden, unterstellt nicht die Wirklichkeit Gottes, wohl aber die Wirklichkeit seiner Imagination. Diese Imagination wird mit der Demokratisierung der Gesellschaft nicht einfach aufgelöst, sondern nach dem Gehalt, den das in ihr von sich selbst entfremdete Wesen des Menschen erst gewonnen hat, in die reale Verwirklichung dieses Wesens übergeführt. Eine solche Auffassung der Verweltlichung Gottes unterscheidet sich also auch noch streng von jenen Säkularisierungstheorien, die die Glaubenslosigkeit der modernen Welt gerade um des Glaubens willen bejahen. Ein „Reich Gottes, ohne Gott“, wie es Karl Löwith als „Endziel des historischen Messianismus von Marx“ ausgibt (K. Löwith „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“ a. a. O., S. 46), kann es nach Auffassung des materialistischen Atheismus schon deshalb nicht geben, weil umgekehrt das Reich Gottes, von dem die Theologie spricht, nur ein Reich, und zwar ein spekulatives, des Menschen gewesen ist.

3.4. Marxismus und Christentum in ihrer Stellung zum Humanismus und seiner Geschichte

Über jene Literaten- und Gelehrtenkreise des 15. und 16. Jahrhunderts hinaus, die sich in den neueren Zeiten zum ersten Mal selbst als Humanisten, d. h. als Erneuerer der antiken *humanitas* verstanden, dürfen in der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft als humanistisch alle jenen Bestrebungen angesehen werden, die gegen den mittelalterlichen Spiritualismus die Idee eines vollen Menschentums zu beleben und zu verwirklichen suchten und damit ausdrücklich an die Antike anschlossen – zunächst ans Römertum (Cicero), dann, wie die Römer selbst auch schon, an die Griechen.

Die antiken Griechen und Römer – in der humanistischen Tradition gern einfach „die Alten" genannt – haben eine große Zahl von Menschen rechtlich aus dem Kreis ihrer Menschlichkeit, ihrer *humanitas*, ausgeschlossen und sie als „lebende Werkzeuge" zur Produktion ihres materiellen Lebens eingesetzt, sich damit selbst aber auch die Voraussetzung zur Ausbildung konstitutiver Wesenszüge der menschlichen Natur verschafft. Es gehörte für sie zur Naturbestimmung des Menschen, ein zoon politikon zu sein. Nur dem, der an der Polis mitbestimmend teilhatte, konnte daher eine menschliche Natur überhaupt zugestanden werden. Demgemäß sahen sie zwar nicht mehr die gemeinschaftliche materielle Produktion, wohl aber die gemeinschaftliche politische Selbstbestimmung als wesentliche menschliche Lebenstätigkeit an. Diese bildete Voraussetzung und Form für die Entfaltung der Individualität in der Vielfalt ihrer geistigen und sinnlichen Kräfte. Die Einheit ihres sinnlich-geistigen Lebens in der Gemeinsamkeit ihrer politischen Existenz spiegelt sich in ihrer Religion wider und hat sich ihnen in ihrer Kunst, zumal in den Tragödien und in der Plastik versinnlicht.

Die Vorstellung, es könne der Mensch sich mit allen seinen Kräften zu einer vollen Persönlichkeit entwickeln und ein politisches Gemeinwesen freier, selbstbestimmter Bürger sich einrichten, ging von vornherein auch über die Möglichkeiten der kapitalistischen Produktionsweise hinaus. Schon die Renaissance war keine wirkliche Wie-[241]derbelebung der Antike. Nicht möglichst autarke Stadtrepubliken, sondern Nationalstaaten mit einer auf den Weltmarkt ausgerichteten Ökonomie wurden die politisch-ökonomische Form der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Die Repräsentativdemokratie, von der Rousseau sagte, daß sie den Bürgern nur einmal in mehreren Jahren, am Tage der Wahl, wirkliche Freiheit zugestehe, ist im Kapitalismus das höchsterreichbare Maß an politischer Selbstbestimmung.

Der Versuch der Wiederbelebung der Antike hat sich daher auch in seiner ersten geschichtlichen Phase schon wesentlich auf die ideelle Sphäre konzentriert, auf die Sphäre von Literatur und Kunst, die auch abgehoben vom politischen Bezug, den sie in der Antike gehabt hatte, rezipiert werden konnte. Gleichwohl bricht in jenen Perioden, in denen die bürgerliche Gesellschaft revolutionär zu einer wahrhaft menschlichen Gesellschaft umgewandelt werden zu können scheint, das Interesse an einer Rezeption des politischen Lebens der Antike, ob nun in Gestalt der griechischen Polis oder der römischen Republik, wieder durch. Das gilt vor allem für den Weg zur Französischen Revolution oder für die Reflexion auf sie. Erinnert sei an Rousseau, an die französischen Revolutionäre, die deutschen Frühromantiker, den jungen Hegel usw.

Aber gerade, daß hier die Antike als nachzuahmendes Ideal erscheint, weist auf die Schwäche der bürgerlichen Moderne hin. Sie richtet, wo sie voran will, ihren Blick immer noch zurück, da die Gegenwart von sich aus als nicht genügend zukunftsträchtig sich dartut. Die für Marx im 19. Jahrhundert bevorstehende proletarische Revolution hingegen „kann ihre Poesie nicht aus der Vergangenheit schöpfen, sondern nur aus der Zukunft ... Die früheren Revolutionen bedurften der weltgeschichtlichen Rückerinnerungen, um sich über ihren eigenen Inhalt zu betäuben. Die Revolution des neunzehnten Jahrhunderts muß die Toten ihre Toten begraben

lassen, um bei ihrem eignen Inhalt anzukommen.“[59] Wie manchen Protagonisten der neueren europäischen Kultur schließlich bewußt geworden ist, hat der Zivilisationsprozeß der Menschheit mit der Konstitution der bürgerlichen Gesellschaft bei allem Verlust lebenswirklicher Totalität doch einen entscheidenden Schritt über die Antike hinaus getan und diese damit endgültig hinter sich gelassen.[60] [242] Die bürgerliche Gesellschaft schließt grundsätzlich niemanden, der Menschenantlitz trägt, aus dem Kreis der Menschen aus. Damit erst ist die Möglichkeit gegeben, daß Sozial- und Naturbestimmung des Menschen in eins zusammenfallen. Mensch zu sein, wird zum Naturrecht, das keine soziale Ausschließung mehr duldet.

Die klassische bürgerliche Ideologie will ausdrücklich auf eine „menschliche“ Gesellschaft hinaus, glaubt zuweilen das „menschliche Jahrhundert“[61] schon gekommen. Aber auch die spätbürgerliche Apologie, die den Klassengegensatz der kapitalistischen Gesellschaft schlechten Gewissens zu beschönigen oder zu verschleiern sucht, schließt schon um dessentwillen die Arbeiterklasse nicht aus der Definition des Menschen aus. Doch bleibt dies Deklaration, insofern den Arbeitern faktisch nur der Status von „Lohnsklaven“ (Lenin) zugestanden ist. Das Bewußtsein, daß sie durch die kapitalistische Ausbeutung ihres Menschseins verlustig gehen, wird den Arbeitern zum subjektiven Motor ihrer revolutionären Erhebung.[62]

Vermöge des Prinzips der natürlichen Gleichheit aller Menschen gewinnt der ausdrücklich aus der Antike bezogene Begriff der *humanitas* im modernen Humanismus sogleich schon eine Dimension, die der Antike noch nicht gemäß war. Den frühen Humanisten war die neue Humanität aber von ihrem Kontrahenten, dem mittelalterlichen Katholizismus, bereits ideologisch vorgegeben. Dieser tradierte auch, wenngleich in feudaler Verkehrung, die Weltsicht des Urchristentums, das, anknüpfend an Tendenzen antiker Selbstnegation, die Menschengleichheit überhaupt zum ersten Mal weltgeschichtlich bedeutsam konzipiert hat. „Die Gleichheit aller Menschen ... war für den antiken Kopf nicht nur verrückt, sondern verbrecherisch, und ihr erster Anfang wurde im Christentum konsequent verfolgt. – Im Katholizismus zuerst die negative Gleichheit aller Menschen vor Gott als Sünder, und ... (als) Kinder Gottes.“[63]

Die christliche Religion hat einerseits ihre *humanitas* – als allgemeine Menschenliebe („Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“ – „Liebet eure Feinde!“) – der antiken *humanitas*, d. h. der allseitigen Bildung einer politischen Herrenmenschengemeinschaft entgegengesetzt, andererseits aber die politische Tradition der Antike [243] bewußt in der eigenen Weltanschauung aufgehoben. Die griechische Polis wird zum „neuen Jerusalem“, das freilich, analog der Entwicklung der römischen Republik zum kaiserlichen Imperium, und in bewußter Konfrontation hierzu, als Hauptstadt des Reiches Gottes sich darstellt.[64] Doch bleibt, wenn auch grundsätzlich alle Menschen von Natur zum ewigen Heil berufen sind, die Kluft zwischen den Christen und den Völkern der Heiden; letztendlich teilt sich die Welt sogar in die himmlische Gemeinschaft der Heiligen und in die Feinde Gottes in der Hölle, dem Ort ewiger Verdammnis. Es spiegelt sich darin die soziale Wirklichkeit des Feudalismus, der auch den arbeitenden Klassen ihren „Stand“ in der Gesellschaft der Menschen zuweist und damit selbst noch den Unfreien als ein zoon politikon anerkennt. Zugleich aber ist die dieser Gesellschaft entzogene und ins spirituelle Jenseits verlagerte politische Selbstbestimmtheit auch dort noch

[59] K. Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: MEW, Bd. 8, a. a. O., S. 117.
[60] Das beginnt schon mit der sogenannten Querelle des Anciens et des Modernes. In der deutschen Klassik wurde die Antike vor allem von Herder und Schiller in ihrer historischen Relativität gesehen. Mehr noch gilt dies für die späteren Romantiker.
[61] F. Schiller, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?, in: Friedrich Schiller, Nationalausgabe, Bd. 17, Weimar 1970, S. 375.
[62] F. Engels, Die Lage der arbeitenden Klasse in England, in: MEW, Bd. 2, Berlin 1962, S. 229 ff.
[63] F. Engels, Materialien zum Anti-Dühring, in: MEW, Bd. 20, a. a. O., S. 579 f.
[64] Vgl. F. Engels, Zur Geschichte des Urchristentums, in: MEW, Bd. 22, Berlin 1963, S. 464 f.

in die Form monarchischer Herrschaft eingehüllt: Auch die Heiligen des Himmels sind einander gleich nur in der Untertanenschaft unter den einen, allmächtigen Gott.

Die Unmöglichkeit der Erfüllung der humanistischen Intention in der bürgerlichen Gesellschaft gab der tradierten Religion erneut einen Platz in der herrschenden Ideologie. So haben denn auch die Frühromantiker nach der Enttäuschung ihrer auf die Französische Revolution gesetzten republikanischen Hoffnungen, sich kopfüber in den „Abgrund der göttlichen Barmherzigkeit“[65] gestürzt. Hegel, der gegenüber dem religiösen Glaubensprinzip an der Apriorität der Vernunft festhielt, hat bei seiner ursprünglichen Entgegensetzung des antiken Gemeinwesens gegen die Positivität der christlichen Religion und damit – nach seinem Verständnis – gegen den die politische Freiheit liquidierenden feudal-absolutistischen Obrigkeitsstaat, nicht verbleiben können. Er hat die Freiheit des Menschen in den Geist gesetzt, das politische Gemeinwesen auf ein geistig Allgemeines reduziert und diesen allgemeinen Geist mit dem Gott der christlichen Religion identifiziert.

Mit dieser ihrer ideologischen Rehabilitation hat er die christliche Religion jedoch zugleich entfeudalisiert. Ist Gott nicht mehr das ganz Andere, jenseitig Transzendente zum Menschen, sondern macht er als die allgemeine Weltvernunft sein innerstes Wesen aus, so [244] denkt der Mensch in Gott immer noch sich selbst, wenngleich in einer unerreichbar hohen, weil ihm objektiv notwendig entfremdeten Vollendung. Auf diese Weise hat die vormals feudale Religion ihre angemessene bürgerliche Form erhalten, sie ist zum „Kultus des abstrakten Menschen“[66] geworden.

Feuerbach hat die Religion kritisiert, indem er den subjektiven Geist, zu dem Hegel den Menschen seinem Wesen nach verflüchtigt hatte, in die sinnlich-konkrete Existenz zurückholte. Er blieb damit aber der Idee des abstrakten Menschen selbst noch verhaftet. Denn diese Abstraktion besteht nicht einfach nur in der Reduktion des Sinnlich-Gegenständlichen aufs Geistige, sondern in der Elimination des Gesellschaftlichen aus der natürlichen Existenz des Menschen. Diese Isolation des Individuums charakterisiert die bürgerliche Ideologie in all ihren Formen von Anfang an, sie drückt sich aus in der protestantischen Reformation der Religion, die die Priesterkirche als das gesellschaftliche Medium der Vereinigung von irdischer und himmlischer Welt zugunsten unmittelbarer Kommunikation des einzelnen Menschen mit seinem alleinigen Gott abweist. Und sie prägt auch noch das Persönlichkeitsideal eines bewußt heidnisch-diesseitigen Humanismus. Humanismus vor und außerhalb des Marxismus ist immer bürgerlicher Humanismus. Einen reinen, von Klassenpositionen freien Humanismus kann es, solange Klassen und ihre Gegensätze existieren, nicht geben.

Indem der Marxismus auf der gesellschaftlichen Natur des Menschen besteht, spielt er damit nicht etwa den Humanismus gegen die Religion aus, sondern unterwirft sowohl die bürgerliche Religion wie den bürgerlichen Humanismus einer fundamentalen Kritik. Vermöge dieser Kritik kann er zugleich auch wieder in der Tradition beider sich wissen. Die Erkenntnis und praktische Wahrnehmung der historischen Mission der Arbeiterklasse setzte Marx instand, die antike *humanitas* in ihrem politischen Wesen zu erneuern, sie aber, entsprechend der urchristlich initiierten *humanitas*, auf ausnahmslos alle Menschen auszudehnen. Diese nur vom Klassenstandpunkt der Arbeiterklasse aus mögliche dialektische Aufhebung der beiden großen Traditionen der europäischen Kultur – Antike und Christentum – konstituiert die weltgeschichtlich neue Position des sozialistischen Humanismus.

Mithin sind antikes und mittelalterliches Verständnis der *humanitas* kein bloßes Erbe, dem

[65] F. Schlegel, Kritische Ausgabe, München – Paderborn – Wien 1956, Bd. 2, S. 77. Es ist dort die Rede vom „Salto mortale in den Abgrund der göttlichen Barmherzigkeit“.
[66] K. Marx, Das Kapital. Erster Band, in: MEW, Bd. *23*, a. a. O., S. 93.

der Marxismus sich erst zuzuwenden hätte. Nach ihrer substantiellen Seite hin, vermöge derer sie histo-[245]tische Momente der Ausfaltung der menschlichen Natur darstellen, sind sie sowohl seine Quellen wie seine Bestandteile. Die Geschichte, die sie ausmachen, ist im Marxismus nicht bloß Vergangenheit, sondern auch Gegenwart. Es ist umgekehrt aber diese Gegenwart, von der her sich bestimmt, was die historisch bedeutsamen und daher aufzubewahrenden Momente der Geschichte sind. Nicht wie sie sich selbst verstanden, sondern wie sie im Resultat der Entwicklung, der sie selbst angehören, heute verstanden werden müssen, sind sie für uns Geschichte, sind sie unsere Geschichte.

Demgegenüber hat die spätbürgerliche Ideologie diese Geschichte nicht – sie logisch nachvollziehend – in sich aufnehmen, sondern nur ihre Konstitutionsmomente in ihrer Gegensätzlichkeit festhalten können, damit also ihre Einheit, ihre Identität zerstört. In den Gegensätzen des Weltbildes von Friedrich Nietzsche und Richard Wagner erreicht die spätbürgerliche Kultur in ihrer Humanismus-Rezeption eine Höhe, die den Blick in den künftig drohenden Abgrund schon freigibt und den Absturz schon ankündigt.

Nietzsche besteht wie kein zweiter seit der Klassik auf einem vom Gedanken der Renaissance der Antike bestimmten philhellenischen Humanismus, spricht sich damit jedoch auch für eine Restauration der ökonomischen Grundlage antiker Humanität, der Sklaverei, aus. Das aber bedeutet nicht Erneuerung antiker Humanität, sondern Selbstzerstörung des bürgerlichen Humanismus. Wagner, ausgehend von Feuerbachs Gedanken der Menschenliebe und durch Schopenhauers Umdeutung der christlich jenseitigen Humanität in ein atheistisch-spiritualistisches Mitleiden mit aller Kreatur bestärkt, kann sich die erneuerte Polis nur als alle Menschen umfassende Gemeinschaft denken, als Volk, als Nation, die von keinem Fremden, Andersartigen mehr sich gestört sieht. Dieser Nationalismus äußert sich daher zugleich als Abweisung des Fremdvölkischen, konkret als Antisemitismus.

In der Synthese der in der Konfrontation Nietzsche – Wagner noch gegeneinanderstehenden negativen Momente beider Seiten, des Herrenmenschengedankens und des Antisemitismus, sind Potenzen zum späteren Faschismus schon angelegt. Wo eine positive Synthese des Philhellenismus Nietzsches und der christlich tradierten Humanität Wagners versucht wurde, wie etwa bei Thomas Mann, ergab sich konsequent auch die Perspektive des Sozialismus.

So wie die im Prinzip des sozialistischen Humanismus enthaltene Synthese von philhellenischem Humanismus und christlich inspirierter Humanität keine Rückkehr zur Antike bedeutet, so auch nicht zur bürgerlichen Klassik. Deren große geschichtliche Leistung ist [246] es, das zu reiner Humanität säkularisierte Christentum in die Tradition des Humanismus voll integriert zu haben, dies jedoch nur in Reduktion der Gemeinschaftlichkeit der Polis auf die Übereinstimmung der individuellen Persönlichkeit mit sich selbst. Die bürgerliche Klassik ist zwar bis zum Gedanken der Gesellschaft als notwendiger Form für menschliche Existenz vorgedrungen, hat aber den Menschen selbst in seiner materiellen Existenz nicht als zoon politikon gefaßt. Die Konsequenz wäre der Gedanke der realen Demokratie gewesen. Rousseau ist ihm nahegekommen. Sein von ihm selbst wieder relativierter radikaler Demokratismus konnte eben deshalb aber in das politische Denken des „Neuhumanismus“ eines Goethe oder Schiller nicht voll aufgenommen werden, auch nicht z. B. in die politische Philosophie eines Hegel. Gerade weil mit der Konzentration der Intentionen des Humanismus auf die in sich vollendete Individualität die Illusion verbunden war, daß es nur am Willen des Einzelnen, unerachtet der gesellschaftlichen Verhältnisse, liege, ob er „edel, hilfreich und gut“ (Goethe) sein kann, vermochte das klassische bürgerliche Denken dem Fortschritt der Aufklärung durch Wissenschaft und Kunst zu vertrauen.

Der Übergang von der bürgerlichen Klassik zur bürgerlichen Moderne vollzieht sich nicht als ein Abfall („Dekadenz“) von einer Höhe, der wiederum zuzustreben wäre, sondern als eine

Destruktion, hinter die es kein Zurück mehr gibt. So hat Jacob Burckhardt, selbst ganz in der Tradition des Philhellenismus stehend, durch seine Forschungen der klassizistischen Veredlung der antiken Wirklichkeit den Boden entzogen, um zwischen den Trümmern des klassischen Antikebildes gegenüber den Anforderungen der Moderne selbst sich ratlos und von dunklen Zukunftsahnungen geplagt zu finden.

Der Marxismus, für unsere Zeit sich als das begreifende Denken verstehend, das nach Marx in jeder historischen Epoche immer nur das eine, umfassende sein kann, vermag gerade dadurch sein Vertrauen auf den Fortschritt der Geschichte bis in die Gegenwart hinein zu bekräftigen, daß er die Destruktion der bürgerlichen Klassik durch die bürgerliche Moderne in der Sache zwar mitvollzieht, sie aber als die andere Seite der Konstruktion einer neuen Welt aus weist.

Christliche Kreise in der Welt des Kapitals berufen sich heute auf die bitteren Erfahrungen mit den Menschen, die gerade auch die Selbstdestruktion des bürgerlichen Humanismus zutage gefördert hat. Sie verbinden sie mit Erfahrungen der Gegenwart, die diesen Pessimismus nur noch verstärken. Anders aber als im Mittelalter, [247] dem die Erde auch schon als „Jammertal“ erschien, vermögen sie –soweit sie sich der Realität wirklich stellen – die Konsequenz der Weltentsagung nicht mehr zu ziehen. Es spricht sich darin zumindest unbewußt die Wahrnehmung aus, daß die materielle Realität –im Gegensatz zum Feudalismus – die Verlagerung in ein spirituelles Jenseits nicht mehr nötig macht. Ihr würde jetzt die historische Legitimität fehlen.

Diese Wahrnehmung ausgesprochen, bewußt gemacht und daraus die praktischen Konsequenzen gezogen zu haben, das macht gerade die Eigenart der marxistischen Theorie aus. Christen, die ihren Glauben ernst nehmen, sehen sich daher heute überall der Provokation des Marxismus ausgesetzt und müssen sich der Frage stellen, welches Los sie dem Menschen in dieser Welt, in ihrem materiellen Leben, zuzuerkennen bereit und vermögend sind.

In dem Bestreben, der Weltlichkeit menschlicher Existenz sich gegenwärtig zu stellen, gerät das Christentum in Konflikt mit dem bürgerlichen Charakter, den es in den letzten Jahrhunderten weithin angenommen hat. Insofern es zur Religion der bürgerlichen Gesellschaft geworden ist, kann es der irdischen Welt ihr Wesen nur so zurückgeben, daß es den Kult des abstrakten Menschen nicht erst im Himmel, sondern schon auf der Erde sich vollziehen läßt und das Sein des isolierten Individuums in der bürgerlichen Gesellschaft mit einer höheren Weihe absegnet und zum Absolutum verfestigt. Die Religion würde damit letztlich die entfremdeten Einzelnen erst recht in die Verzweiflung eines bindungslosen Lebens einbinden, der sie doch wieder nur die Flucht vor den Anforderungen des gesellschaftlichen Lebens in ein tröstliches Jenseits anzubieten weiß.

Hält demgegenüber die gegenwärtige christliche Religion aber an der Einsicht in die Notwendigkeit irdischer Verwirklichung der Humanität fest, so sieht sie sich auf ihre vorbürgerlichen Ursprünge zurückverwiesen, die von den marxistischen Klassikern als sozialistisch bzw. vorsozialistisch erkannt und anerkannt worden sind. So hat Friedrich Engels auf die Frage, warum es in der Antike keinen Sozialismus gegeben habe, geantwortet, daß die christliche Religion dieser „Sozialismus“ gewesen sei. „Nur daß dies Christentum, wie dies den geschichtlichen Vorbedingungen nach gar nicht anders sein konnte, die soziale Umgestaltung nicht in dieser Welt verwirklichen wollte, sondern im Jenseits ...“[67]

[248] Besinnt das Christentum sich auf seine sozialistischen Anfänge, so hat es damit aber das Bewußtsein der Notwendigkeit des Sozialismus in der Gegenwart noch nicht erreicht. Wo es dabei bleibt, resultiert daraus nur erst die Pseudo-Gemeinschaftlichkeit eines Konventikels, in der sich die bürgerliche Isolation lediglich kollektiv verbrämt. Die christliche Religion

[67] F. Engels, Zur Geschichte des Urchristentums, in: MEW, Bd. 22, a. a. O., S. 449.

wird vielmehr nur dann den Forderungen der Gegenwart wie ihrem eigenen Wesen gerecht, wenn sie die Konstitution des Urchristentums und dessen Metamorphosen in der Notwendigkeit ihrer geschichtlichen Folge nachsinnend begreift und von daher gegenwärtig als ihr eigenes Gewesenes in sich aufhebt. Im Nachvollzug ihrer eigenen Geschichte von ihren transzendent-sozialistischen Ursprüngen her, wird sie auch in der himmlischen Transzendenz des feudalen Mittelalters deren sozialistisches Wesen erkennen können. Sie kann sich damit vom Kult des abstrakten Menschen befreien, also die bürgerliche Form gänzlich abstreifen und die gesellschaftliche Natur des Menschen anerkennen.

Ist der Mensch aber die „Welt des Menschen“ (Marx), haben die Menschen nur in ihren gesellschaftlichen Verhältnissen ihre wahrhafte Existenz, dann kann die Verwirklichung der Humanität auch nicht mehr nur von einem inneren Wandel der Persönlichkeit abhängen, sondern erfordert die Herstellung selbst schon menschlicher Verhältnisse. Insofern wie Christen zu dieser Konsequenz der Rückbesinnung auf ihre geschichtliche Glaubens-Substanz gelangen, kommen sie mit den Marxisten in ihren letzten Zielen überein – soweit sie diese Welt betreffen, was immer auch beide Seiten über die andere Welt Verschiedenes oder sich ausschließend Gegensätzliches denken mögen.

Die gegenwärtige Welt steht unter der Drohung ihrer Selbstvernichtung als einer möglichen Folge aggressiver imperialistischer Politik. Soll die Fortexistenz der Menschheit gesichert sein, bedarf es eines weltweiten Friedens. Das Christentum, wenngleich das wahre Heil des Menschen im Jenseits suchend, hat dennoch und um dessentwillen immer doch auch das irdische Dasein des Menschen bejaht. Marxisten und Christen leben aus einem elementaren Sinnbewußtsein, im Unterschied zu Tendenzen der Weltverneinung, die jedoch, im Gegensatz hierzu, auch der christlichen Vergangenheit inhärent sind.

Aus der Tradition des Humanismus heraus sieht der Marxismus die gegenwärtige gesellschaftliche Realität vorrangig als einen weltrevolutionären Prozeß an, der aus einem jahrtausendelangen Gang der Selbstverwirklichung der Menschheit resultiert, in dem der Fort-[249]schritt der Gattung den Individuen unendliche Opfer abgefordert hat und aufs Ganze der Welt gesehen in Auswirkung imperialistischer Ausbeutung immer noch abfordert.

Demgegenüber gilt dem Christentum der Gekreuzigte als Symbol einer Weltexistenz, die seit je in namenloses Leid getaucht war und gegenwärtig erfüllt ist von vielmillionenfachem Dahinsiechen unter unmenschlichen Bedingungen, woraus stärker denn je ein Anruf zur Humanität ergeht.

In beiden Sichtweisen ist Realität widergespiegelt, die nicht übersehen werden darf. Dennoch stehen sie nicht gleichgeltend nebeneinander. Es ist vielmehr eine entscheidende Frage des Gelingens humaner Praxis, in welchem Maße sie dem Anspruch der geschichtlichen Macht des Humanismus Genüge zu tun vermag; ob Humanismus einfach nur auf Humanität gemäß christlichem Ursprung sich reduziert oder ob umgekehrt Humanität gerade in der Wahrnehmung humanistischer Intentionen sich erfüllt.

Die durchaus der Realität angemessene Wahrnehmung von Leid und Grauen in der gegenwärtigen Welt, wird sie verabsolutiert, ruft in den Menschen ein Gefühl der Ohnmacht hervor und damit ein eigenes und neues Leid, das zu Mitleid zwar befähigt, zugleich aber die Kraft der Abhilfe auf eine hilfreiche Mitmenschlichkeit reduziert, die nur im Schatten der weltpolitischen Mächte gedeiht. Den zerstörerischen Gewalten bleibt in diesem Belassen freie Bahn, und es wird der Friede nicht bewahrt, sondern letztlich immer noch mehr gefährdet.

In der gegenwärtigen Epoche ist der Friede zur unerläßlichen Voraussetzung der Selbsterhaltung der Menschheit geworden, aber er ist nicht schon diese selbst. Die Menschen erhalten sich nicht schon dadurch, daß sie sich lediglich ein warmes und behütetes Nest einrichten und

sich um dessentwillen nach Sicherheit und Frieden umsehen, sondern es ist eine Naturnotwendigkeit der menschlichen Existenz, überhaupt nur in der Produktion und Reproduktion ihrer selbst und daher in tätiger Auseinandersetzung mit der Natur sich erhalten zu können.

Die Entfaltung der menschlichen Natur, die Einrichtung einer Welt, die von den Menschen selbst in bewußter und freier Kooperation gemacht, erhalten und entwickelt wird, mit einem Wort: der Kommunismus – er ist kein bloßes Ideal, das sich die Menschheit zu verwirklichen vornehmen könnte oder auch nicht, sondern er ist ein telos, ein Ziel, das dem Willen des Menschen zu sich selbst in dieser seiner diesseitigen, seiner wirklichen Existenz logisch inhärent ist. Von ihm kann daher objektiv gar nicht Abstand genommen [250] werden. Und es kann kein noch so großes Elend, keine noch so große Erschütterung und Bedrohung einen Einwand abgeben gegen die Zuversicht, die aus dem Entschluß hervorgeht, auf der Menschlichkeit des Menschen, auf seiner Humanität zu bestehen und daher mit wachsender Bedrängnis nur umso entschiedener die wirkliche Bewegung, die der Kommunismus darstellt, voranzutreiben. [251]

Hinweise zum gegenwärtigen Stand der Literatur

Die Geschichte der Philosophie nicht als bloß historisch zufällige Folge, sondern als logische Entwicklung aufgefaßt zu haben, ist eine besondere Leistung Hegels. Friedrich Engels nannte Hegels Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie „eins der genialsten Werke“ (MEW 38, 204): G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hrsg. von G. Irrlitz, Bd. I-III, Leipzig 1982. Marx und Engels konnten dennoch die Hegelsche Darstellung nicht unbesehen übernehmen. Für sie hat der Prozeß des gesellschaftlichen Denkens seine Logik nicht lediglich aus sich selbst, sondern aus der Widerspiegelung der materiellen Realität heraus. Obwohl sie die Philosophiegeschichte nicht als ganze aus diesem Gesichtspunkt heraus umgeschrieben haben, ist ihr Werk doch voll von Analysen ideologischer Zusammenhänge wie von prinzipiellen Aussagen zur Methode der philosophiehistorischen Forschung. Vgl. dazu: K. Marx/F. Engels, Über Geschichte der Philosophie, Leipzig 1983. – Doch sind für eine marxistische Geschichte der Philosophie noch viele Fragen offen bzw. unzureichend geklärt. Die marxistischen Klassiker haben Hegel und der ihm folgenden „deutschen Ideologie“ entgegengehalten, nicht das Bewußtsein bestimme das Sein, sondern das Sein bestimme das Bewußtsein. Wie aber ist dieser Bestimmungszusammenhang genauer zu fassen? Das ist eine Frage, mit der sich die marxistisch-leninistische Forschung gerade in letzter Zeit verstärkt befaßt hat. Einen fruchtbaren Ansatz zur Diskussion liefert die Auffassung von der doppelten, nämlich der gegenständlichen und sozialen Determination der Erkenntnis. Vgl. hierzu: D. Wittich/K. Gößler/K. Wagner, Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie, Berlin 1978, sowie: H. J. Sandkühler (Hrsg.), Marxistische Erkenntnistheorie, Stuttgart –Bad Cannstatt 1973.

Mit der Frage nach der Determination des Bewußtseins durch die materielle Praxis weiß sich der Marxismus in der Tradition des Materialismus. Es liegt nahe, nicht nur in den materialistischen Strömungen überhaupt das fortschrittliche Denken repräsentiert zu sehen, sondern auch demgegenüber die idealistischen Philosophien der politischen Reaktion zuzuschlagen. Doch offensichtlich ist die Geschichte komplizierter verlaufen. Daraus ergeben sich für die marxistisch-leninistische Philosophiehistorie Probleme, die auch heute noch nicht voll ausdiskutiert sind. Vgl. dazu: W. Förster, Geschichte [252] der Philosophie und ideologischer Klassenkampf, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin, 30 (1982) 9, S. 1077 ff., und die Replik von F. Kumpf u. L. Hertzfeld: Bemerkungen zum Artikel von W. Förster „Geschichte der Philosophie und ideologischer Klassenkampf“, ebenda, 32 (1984) 1, S. 50 ff.

„Historische Forschungen und Darstellungen zur Entstehung und Entwicklung des modernen Materialismus und des Materialismus-Problems sind auffällig selten“, schreibt H. J. Sandkühler (in seinem Artikel „Materialismus“, in: Dialektik 8, Köln 1984, S. 103-119) und verweist

auf F. A. Langes „Geschichte des Materialismus“ als der einzigen geschlossenen historiographischen Darstellung in deutscher Sprache. Vom Materialismus-Problem könne dann gesprochen werden, wenn Materialismus mit praktischen Zielen zum Streitpunkt werde. Dies sei seit dem 17. Jhdt. der Fall. Man könne aber nicht einseitig dem Materialismus die Erkenntnisfortschritte der Philosophie zuschreiben, wie umgekehrt natürlich auch nicht dem Idealismus, förderlich sei vielmehr ihr Widerspruchsverhältnis, ihre Dialektik. Vgl. hierzu ferner: H. J. Sandkühler, Praxis und Geschichtsbewußtsein, Frankfurt a. M. 1973; ders., Geschichte, gesellschaftliche Bewegung und Erkenntnisprozeß, Berlin bzw. Frankfurt a. M. 1984.

Die Ausarbeitung der Dialektik als Anschauung und Methode ist von marxistischer Seite immer schon dem Idealismus von Kant bis Hegel als besonderes Verdienst angerechnet worden. Der Versuch einer umfassenden Geschichte der Dialektik, die auch die Vorgeschichte seit dem 14. Jhdt. miteinbezieht, ist von einem sowjetischen Autorenkollektiv vorgelegt worden: Geschichte der Dialektik, 14. bis 18. Jahrhundert, Berlin 1979; Geschichte der Dialektik. Die klassische deutsche Philosophie, Berlin 1980; Geschichte der marxistischen Dialektik. Von der Entstehung des Marxismus bis zur Leninschen Etappe, Berlin 1974; Geschichte der marxistischen Dialektik. Die Leninsche Etappe, Berlin 1976. Vgl. auch: G. Stiehler (Hrsg.), Veränderung und Entwicklung. Studien zur marxistischen Dialektik, Berlin 1974.

Der dialektische Idealismus ist sich mit dem mechanischen Materialismus darin einig, daß er im Gegensatz zur feudalen Ideologie auf der rationalen Erkennbarkeit der Realität besteht. Diesen „Denkeinsatz“ hat besonders deutlich und wirkungsvoll das Buch von M. Buhr u. G. Irrlitz, Der Anspruch der Vernunft, Teil 1, Berlin 1968, akzentuiert, das – so der Untertitel – die „klassische bürgerliche Philosophie als Quelle des Marxismus“ behandelt. Vgl. hierzu auch: M. Buhr, Vernunft–Mensch–Geschichte. Studien zur [253] Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie, Berlin 1977.

Die klassische idealistische Philosophie steht somit – trotz ihrer nicht leicht zu charakterisierenden Koalition mit der allerdings bürgerlich umgedachten Religion – wesentlich auch in der „Geschichte der Aufklärung und des Atheismus“, die Hermann Ley – unter diesem Titel – in mehreren Bänden beschrieben hat (Berlin 1966 ff.). Das Spezifische der Philosophie in der neueren Geschichte mit besonderem Blick auf ihre Unterscheidung von der Wissenschaft hat T. 1. Oiserman in einer Folge von Büchern behandelt. Zu nennen sind hier: Probleme der Philosophie und der Philosophiegeschichte, Berlin 1972; Die philosophischen Grundrichtungen, Berlin 1976; Dialektischer Materialismus und Geschichte der Philosophie, Berlin 1982. Dem Übergang vom mechanischen Materialismus zum dialektischen Idealismus und sodann zum Marxismus hat G. Stiehler eine Reihe von Untersuchungen gewidmet, vgl. insbes.: Der Idealismus von Kant bis Hegel, Berlin 1970; Dialektik und Praxis. Untersuchungen zur ‚tätigen Seite‘ in der vormarxistischen und marxistischen Philosophie, Berlin 1968. Vgl. auch: W. Förster (Hrsg.), Bürgerliche Revolution und Sozialtheorie. Studien zur Vorgeschichte des historischen Materialismus (1), Berlin 1982.

Einige der hier genannten Autoren nehmen an den seit 1976 stattfindenden Bremer Symposien über Wissenschaftsgeschichte teil, die sich bisher vorrangig mit Fragen der Herausbildung des wissenschaftlichen Sozialismus beschäftigt haben. Vor allem auf dem 5. Symposion von 1982 wurde der Zusammenhang von Wissenschaft und Philosophie im Hinblick auf die Wissenschaftlichkeit des Sozialismus – zum Teil kontrovers – diskutiert. In der zugehörigen Buchveröffentlichung (Die Teilung der Vernunft, hrsg. v. M. Hahn u. H. J. Sandkühler, Köln 1982) findet sich ein Rückblick auf die früheren Symposien (Einleitung, S. 9 f.) sowie ein Überblick über deren Themen und Publikationsdaten (S. 222 ff.). In diesem Zusammenhang ist auch zu verweisen auf: M. Buhr u. a., Theoretische Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus, Frankfurt a. M. 1975. Dort findet sich auch eine weiterführende Bibliographie.

Seit 1977 widmet sich das in der Regel alle zwei Jahre stattfindende „Jenaer Klassik-Seminar“ der Erforschung der klassischen bürgerlichen Philosophie und ihrer Fortbildung und Aneignung durch den Marxismus, weitet den Blick dabei aber vor allem auf Kunst und Literatur aus. Die Beiträge zu diesem Seminar werden fortlaufend in der Wissenschaftlichen Zeitschrift der Friedrich Schiller Universität Jena, Jena 1977 ff. abgedruckt, sodann aber in der Reihe [254] „Collegium Philosophicum Jenense“, Weimar, veröffentlicht. Bd. 1: Die Philosophie des jungen Schelling, Weimar 1977; Bd. 2: Philosophie und Humanismus, Weimar 1978; Bd. 3: Philosophie und Religion, Weimar 1981; Bd. 4: Philosophie und Geschichte, Weimar 1983.

Die eigene Forschungsarbeit des Verfassers dieses Buches *Zur* philosophischen und weltanschaulichen Vorgeschichte des Marxismus ist wesentlich durch seine Lehrtätigkeit an der Pädagogischen Hochschule in Berlin(West) (1967–79) angeregt worden. Im Mittelpunkt des Interesses stand hier, aufgrund eines plötzlich erwachten breiten Interesses der Studentenbewegung Ende der sechziger Jahre zunächst die Frage der Vermittlung des Marxismus. Unter diesem Gesichtspunkt arbeitete aus langjährigen Diskussionszusammenhängen heraus Arnhelm Neusüß Vorträge aus, die als Buch unter dem Titel: Marxismus. Ein Grundriß der Großen Methode, München 1981 erschienen sind. In der Bemühung, den historischen Materialismus zum Bildungselement einer fortschrittlichen Pädagogik unter Bedingungen der gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaft werden zu lassen, schloß Georg Rückriem – wie auf andere Weise für die Belange der Psychologie auch Klaus Holzkamp und seine Schule der „Kritischen Psychologie“ – an den sowjetischen Psychologen A. N. Leontjew an. Aus längerwährender seminaristischer Zusammenarbeit mehrerer Autoren ergab sich die Publikation: Historischer Materialismus und menschliche Natur, hrsg. v. G. Rückriem, Köln 1978. Alfred Messmann hat die in diesem Buch verfolgten theoretischen Bestrebungen in den größeren Zusammenhang von Entwicklungen der marxistischen Wissenschaftstheorie in der BRD und in Westberlin einzuordnen gesucht: Zur Entwicklung eines hermeneutischen Paradigmas auf der Grundlage der materialistischen Wissenschaftsauffassung Diss., Universität Bremen, 1980.

Die Thematik der menschlichen Natur, scheinbar aus der Geschichte herausführend, wird im Gegenteil als zugehörig zu allem Verständnis der Geschichte und so auch zu der Geschichte des begreifenden Denkens betrachtet. Dies ist in der marxistischen Diskussion jedoch umstritten. In dem Maße aber, wie die gemeinsame Bemühung unterschiedlich Denkender um den Frieden den Humanismus als gemeinsame Basis hervortreten läßt, wird auch die Reflexion auf das darin sich aussprechende humanum zu einem aktuellen politischen Erfordernis. Vgl. in diesem Kontext R. Löther, Über das Wesen und die Natur des Menschen, in: Einheit, Berlin, 39 (1984) 6, S. 527 ff.

[255] Im vorliegenden Buch wird die Frage des Humanismus nicht nur abschließend thematisiert, die humanistische Intention ist auch von vorneherein leitend wirksam. Gerade aus ihr heraus geht aber die vorrangige Absicht dahin, zu erweisen, daß konsequenter Humanismus heute zum Marxismus führt. Zu dem Wagnis einer solchen Hinführung aus der Geschichte der Philosophie heraus wurde der Verfasser zum ersten Mal mitten in den Diskussionen der Studentenbewegung durch Forderungen von Studenten ermuntert. Vor allem Joachim Ebert (später einer der Autoren des genannten Bandes von G. Rückriem) hat aus bildungstheoretischen Interessen heraus, denen seine Arbeit bis heute gewidmet ist, durch Kritik und Problemstellung auch an den weiteren Studien sowie letztlich ihrer Ausformung zu diesem Buch wesentlichen Anteil.

Die Gedankenskizze zu den damals gehaltenen Vorlesungen macht jetzt – bedeutend umfänglicher geworden – sozusagen den systematischen Grundstock des vorliegenden Buches aus.

In welcher Richtung die Gedanken weitergeführt wurden, hing von mancherlei Gelegenheiten ab. Da zu ihnen aber auch die Teilnahme an den genannten Forschungszusammenhängen zählt – von der Hochschul-Kooperation in Berlin(West) über die Bremer Symposien bis zum Jenaer Klassik-Seminar – ergab sich schon von daher eine innere Kontinuität der Gedankenentwicklung. Dennoch blieben beachtliche Lücken. So ist beim Übergang von Kant zu Hegel Schelling gar nicht berücksichtigt. Erste Ausarbeitungen hierzu konnten noch nicht fertiggestellt werden. Es sei daher zumindest verwiesen auf: H. J. Sandkühler, Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling, Frankfurt a. M. 1968; Steffen Dietzsch (Hrsg.), Natur – Kunst – Mythos. Beiträge zur Philosophie F. W. J. Schellings, Berlin 1978; sowie auf den erst nach Abschluß des Manuskripts zu diesem Buch erschienenen Band: H. J. Sandkühler (Hrsg.), Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings, Frankfurt a. M. 1984, mit einer auch für die Gesamtthematik wichtigen Einleitung des Herausgebers. Ausgespart ist ferner auch die deutsche Vorgeschichte der durch Kant initiierten Entwicklung des dialektischen Idealismus. Das betrifft vor allem G. W. Leibniz und seine Vorläufer. Wie fruchtbar eine Gegenüberstellung von Leibniz und Newton, die als Streit zwischen den beiden Denkrichtungen tatsächlich auch stattgefunden hat, für unsere Thematik hätte sein können, mag zu ersehen sein aus: Gideon Freudenthal, Atom und Individuum im Zeitalter Newtons, Frankfurt a. M. 1982. Zur Gesamterscheinung von Leibniz vgl. die Monographie von H. H. Holz, Gottfried Wilhelm Leibniz, Leipzig 1983.