

Helmut Seidel



PHILOSOPHIE

vernünftiger Lebenspraxis

Herausgegeben von Volker Caysa

Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen 2009

Helmut Seidel: Philosophie vernünftiger Lebenspraxis

HELMUT SEIDEL

Philosophie vernünftiger Lebenspraxis

Herausgegeben von Volker Caysa

ROSA-LUXEMBURG-STIFTUNG SACHSEN 2009

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung von:

Prof. Jutta Seidel und Familie
Prof. Volker Caysa
Prof. Hans-Martin Gerlach
Hedi und Prof. Siegfried Kätzel
Prof. Klaus Kinner
Dr. Giesela und Prof. Manfred Neuhaus
Hartwig und Dr. Monika Runge
Prof. Karl-Heinz Schwabe
Prof. Gerhild Schwendler
Dr. Jürgen Stahl
Prof. Gerhard Terton

ISBN 978-3-89819-320-7

© Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e. V. 2009
Harkortstraße 10
D-04107 Leipzig
Telefon (0341) 9 60 85 31 / Fax (0341) 2 12 58 77
www.rosa-luxemburg-stiftung-sachsen.de

Umschlaggestaltung: Jutta Damm-Fiedler unter Verwendung einer
Fotografie von Hartwig Runge
Redaktion: Volker Caysa / Lutz Höll
Satz: Lutz Höll
Herstellung: GNN Verlag Sachsen/Berlin GmbH,
Badeweg 1, D-04435 Schkeuditz

Inhaltsverzeichnis

Selbstdarstellung	7
Gedanken über Toleranz.....	9
Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit	15
Warum und zu welchem Ende studieren wir Philosophiegeschichte?	39
Aristoteles' Kritik der Ideenlehre und die neue Ontologie	64
Natur- und Wissenschaftslehre des Stagiriten.....	88
Über Meister Eckhart	111
Zum Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Spinozas	119
Affekt und Vernunft bei Spinoza.....	140
Spinoza und Marx über Entfremdung – ein komparatistischer Versuch	156
Gedanken zum Begriff und zur Geschichte des Humanismus	173
Philosophiehistorische Bemerkungen zum Begriff Aufklärung	188
Annäherung an einen Begriff von Aufklärung	201
Jean-Jacques Rousseau – Repräsentant oder Kritiker der Aufklärung?	215
Kant und die Aufklärung	234
Projekt Aufklärung am Ende?	247
Kant und die Metaphysik. Beitrag zu einer Diskussion	254

Hegels Kritik der Metaphysik und Kritik der Hegelschen Metaphysik	266
Metaphysik des Noch-Nicht – kritische Bemerkungen zur Grundlage der Philosophie von Ernst Bloch.....	282
Vernunft und Erbe	300
Ernst Bloch – Zum Verhältnis von Freiheit und Ordnung.....	338
»Das Unsere liegt vorn«. Ein Gespräch mit Prof. Dr. Helmut Seidel anlässlich des 25. Todestages des Philosophen Ernst Bloch	349
Interview mit Prof. Helmut Seidel zum Thema »Philosophieren in Leipzig von 1985–89«	356
Utopischer und/oder wissenschaftlicher Sozialismus? Eine Vorbemerkung und fünf philosophiehistorische Anmerkungen.....	365
Textnachweise	374
Anhang	
Volker Caysa: Das unabgegoldene Projekt einer Philosophie vernünftiger Lebenspraxis. Ein Versuch über die Philosophie Helmut Seidels	377
Biographie und Bibliographie Helmut Seidels	414
Editorische Notiz und Danksagung.....	432

Selbstdarstellung

Herr Präsident! Meine Damen und Herren!

Als »Wanderer zwischen den Welten« würde ich mich nicht bezeichnen, eher als einen, der philosophie-historische Landschaften durchstreift.

Meine erste größere Expedition begann in Trier, wo ein gewisser Karl Marx das Gymnasium besuchte. Ich folgte seinen Spuren über Kreuznach nach Paris, Brüssel und London. In meiner Habilitationsschrift »Philosophie und Wirklichkeit – Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie« habe ich das zu verarbeiten gesucht, was ich hierbei erfahren hatte. Meine Resultate brachen einen heftigen Streit vom Zaune, der als »Zweite Praxis-Diskussion« in die Literatur eingegangen ist.

Da das Klima für mich rauher wurde, wandte ich mich dem Süden zu, dem antiken Griechenland und Rom. Meine Berichte über diesen Streifzug – »Von Thales bis Platon« und »Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie« – fanden ihr Publikum.

Obwohl ich mich in der Antike nie fremd fühlte, trieb mich die Sehnsucht nach meinem Ausgangspunkte, der ja auch durch Kant und Hegel bestimmt war, wieder dem Norden zu. Dabei musste ich mich durch die verwirrende, keineswegs aber reizlose Landschaft der mittelalterlichen Philosophie durchschlagen. In »Scholastik, Mystik und Renaissancephilosophie« habe ich meine Eindrücke darzustellen versucht.

Abstecher nach den Niederlanden hat es schon früher gegeben. Für meine Lebenshaltung und für mein Denken blieb die Begegnung mit Spinoza prägend. Ein gut Teil von dem, was ich geschrieben habe, ist Spinoza gewidmet. Ich hoffe, dass es nicht so widerspruchsvoll ist wie

die Berichte des Namenspatrons dieser Sozietät über den Amsterdamer; obwohl doch Leibniz ein Genie auf dem Gebiete der Logik war.

Auf meinen ideellen Wanderungen hat mich der Geist einer Frau begleitet: Rosa Luxemburg. Dass ich gemeinsam mit Walter Markov einen Verein gründen konnte, der ihren Namen trägt, ist mir Ehre und Verpflichtung.

Ich danke für das Vertrauen, das Sie mir durch die Wahl entgegengebracht haben.

Gedanken über Toleranz

1. Über Toleranz sprechen ist nicht nur notwendig, es ist auch für den Redner insofern angenehm, als er schon vom Gegenstande her die Forderung stellen kann, Toleranz gegenüber dem zu üben, der über Toleranz spricht.

2. Dass dieser Vortrag hier und heute stattfinden kann, ist dem toleranten Verhalten der Initiatoren dieses Colloquiums zu verdanken. Es brauchte darüber kein Wort verloren werden, wenn dies eine Selbstverständlichkeit wäre – was es ja eigentlich ist. Leider ist dem in unseren Breiten nicht so. Meine Erfahrungen aus alten und neuen Zeiten zeugen davon, dass die Intoleranz noch immer die Flügel der Toleranz kräftig beschneidet. Deshalb als Dank für tolerantes Verhalten dieser Vortrag über Toleranz.

3. In diesem Zusammenhang komme ich nicht umhin, aus einer Eloge zu zitieren, die ein Opfer der Intoleranz über Toleranz gesungen hat. Die Rede ist noch nicht von Spinoza, sondern von Giordano Bruno, der vor den Professoren der Universität Wittenberg folgendes sagte: »Ich kam zu euch – ein Mann ohne Namen, ohne Ruf und ohne Ansehen, mit knapper Not den Kriegswehen Frankreichs entronnen. Keine fürstliche Protektion empfahl mich, und ich war mit keiner äußeren Auszeichnung versehen. Ihr aber habt mich nicht einmal gefragt und geprüft in den Lehren eurer Religion. Ihr habt mir keinerlei Feindseligkeit gezeigt, sondern mir und meinem philosophischen Berufe eure friedliche Menschenfreundschaft entgegengebracht.«¹

1 Giordano Bruno: Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen. Leipzig 1984. S. 230.

4. Obwohl das neuzeitliche Toleranzdenken im Renaissance-Humanismus seine Geburtsstätte hat, gewinnt es doch seine volle Stärke und Wirkung in der Aufklärungsbewegung. Jedem hier ist Kants Aufsatz »Was ist Aufklärung?« bekannt; und also auch seine Antwort auf die Frage, ob wir in einem aufgeklärten Jahrhundert oder vielmehr im Jahrhundert der Aufklärung leben. Da Aufklärung und Toleranzdenken in enger Beziehung stehen, ließe sich vielleicht heute fragen: Leben wir heute in einer toleranten Gesellschaft? Ist das 20. Jahrhundert ein Jahrhundert des Triumphes der Toleranz? Es gibt wohl keinen Besonnenen, der diese Frage ohne Bedenken bejahen könnte. Dass aber unser Jahrhundert reich an extremer Intoleranz war, ist nicht zu bestreiten.

5. Nun hat in den letzten Monaten die extreme Intoleranz nicht nur ihr Haupt, sondern auch ihre bewaffneten Hände erhoben.

Höchst bemerkens- und begrüßenswert, dass sich dagegen eine Bewegung erhob, die Toleranz auf ihre Fahnen schrieb. Auch hier in Leipzig wirkt eine »Aktion Toleranz«. Ich habe keine »Umfrage« angestellt, wohl aber einzelne Mitglieder dieser Bewegung danach gefragt, was sie unter Toleranz verstehen. Die Antworten waren vielfältig, lassen sich aber so zusammenfassen: Toleranz –, das ist Widerstand gegen den Ausländerhass des Rechtsradikalismus.

Toleranz ist ein Gebot christlicher Nächstenliebe, die mit Ausländerhass unverträglich ist. Anhänger von Rosa Luxemburg fügen noch deren berühmten Satz von der Freiheit des Andersdenkenden hinzu, der ja in den Ereignissen des Jahres 1989 keine unwesentliche Rolle spielte: Ich unterschreibe diese konkreten, situationsbezogenen Antworten. Ich meine allerdings, dass damit der Inhalt des Begriffes Toleranz nicht schon erschöpft ist, dass die Fragen nach der Möglichkeit und nach den Grenzen der Toleranz keineswegs schon beantwortet sind.

Was also verstehe ich unter Toleranz?

6. Von Toleranz oder – im Plural – von Toleranzen ist in vielen Fachgebieten die Rede. Die Techniker reden von Toleranzen, wenn sie die Zulässigkeit von Abweichungen vom Idealmaß meinen. Im Hinblick auf bestimmte Maßverhältnisse wird von Toleranz in den Bio-Wissenschaften und in der Medizin gesprochen. Dieser Gebrauch des Wortes

wird hier selbstverständlich ausgeschlossen, obwohl die Duldung der Abweichung von dem, was als Idealmaß vorgestellt wird, auch auf Gemeinsames mit dem Toleranz-Begriff hinweist, der hier vorgestellt werden soll.

7. Toleranz, von der hier die Rede ist, bezieht sich auf ein Verhalten, das Menschen unter- und zueinander eingehen. Etwas konkreter, aber immer noch sehr allgemein: Toleranz bezieht sich auf ein *moralisches* Verhalten zueinander. Insofern erscheint mir Toleranz als *ethischer Begriff* und also als ein philosophischer Begriff. Denn letztlich läuft alles Philosophieren auf Ethik hinaus.

8. Toleranz ist ein Verhältnis *verschiedenartiger* Menschen zueinander. Würden die Menschen in absolut gleichartiger Weise ihre Lebens- und Denkweise gestalten, dann bedürfte es überhaupt keiner Toleranz. Nietzsche hat den Satz geprägt: Die Menschen sind nicht gleich, so spricht die Gerechtigkeit. Den ersten Teil dieses Satzes akzeptiere ich, den zweiten nicht. Denn die Gerechtigkeit besteht eben darin, dass die unterschiedlichsten Menschen gleiche Rechte besitzen.

9. Toleranz ist nicht nur die Duldung der Existenz, der Lebens- und Denkweise des Anderen; sie ist die Anerkennung des Anderen als Anderen.

Man wähne nicht, dass die Anerkennung des Rechts auf Existenz eine Selbstverständlichkeit sei. Wieviele Menschen- und Völkerausrottungen gab es wohl in der Geschichte? Und gibt es sie noch? Wird die Anerkennung des Rechts auf Existenz verweigert, dann ist extreme Intoleranz die Konsequenz. In der »Endlösung der Judenfrage«, in Stalinscher Politik, in den gegenwärtigen ethnischen und religiösen Konflikten kommt sie zum Ausdruck. Das Recht auf Existenz schließt ein, dass *Selbsterhaltung* gewährleistet werden kann. Werden die hierfür notwendigen Mittel vorenthalten, dann beendet der Hungertod die Selbsterhaltung, die Existenz. Solange noch Völker dieser Erde den Hungertod erleiden, kann von einer toleranten Welt keine Rede sein. Bevor der Hunger die Existenz beendet, tötet er jegliche Toleranz, jegliche Moral. Ich habe es im Sommer 1945 erlebt.

10. Die Anerkennung des Anderen ist keine taktische Frage, sondern – wenn man so will – ein »Postulat der praktischen Vernunft«. Mir scheint deshalb, dass in der Toleranz-Auffassung von Goethe ein Moment ist, das kritisch zu bedenken ist. In »Maximen und Reflexionen« vertritt er die Auffassung, dass Toleranz nur eine Durchgangsstufe zum Ziel sei. Das Ziel aber ist Übereinstimmung. Toleranz wird also von einem utopischen Horizont her gesehen.

11. Toleranz setzt nicht nur das Kennen und womöglich Verstehen des Anderen voraus, sie hat auch ein bestimmtes Selbstverständnis zur Prämisse. Mache ich mich selber zum Idealmaß, an dem ich andere messe, erscheint mir meine Lebens- und Denkweise als die allein seligmachende, dann bleibt Toleranz vor der Tür. Mache ich meine Überzeugung exorbitant, dann ist Dogmatismus und die affektiv gesteigerte Form desselben, nämlich Fanatismus die Konsequenz. Fundamentalisten sind eben dadurch charakterisiert.

12. Schon die Aufklärer des 18. Jahrhunderts – in Sonderheit Pierre Bayle – hatten sich mit folgender Argumentation auseinandergesetzt: Die Forderung nach Toleranz relativiert, untergräbt letztlich die Glaubensfestigkeit, die Überzeugungstreue. Erkenne ich die Lebens- und Denkweise des von mir Abweichenden an, dann zweifle ich schon an meiner Wahrheit, an der Richtigkeit meiner Überzeugung. Dieses Denkmodell ist nicht nur für das 18. Jahrhundert charakteristisch und trifft nicht nur die Forderung nach religiöser Toleranz, sie ist jeder intoleranten Haltung eigen. Der Vorwurf des Revisionismus, den man mir machte, war immer mit dem Vorwurf verbunden, dass damit die feste, harte Linie der Weltanschauung und Politik *aufgeweicht* wird. Toleranz wird so als Aufweichung diskreditiert, denunziert.

13. Von einer etwas anderen Seite wurde so argumentiert: Toleranz führt zu dem Prinzip des *laissez faire*. Wenn verschiedene Haltungen und Meinungen als gleich gültig erscheinen, dann kann man sich auch gleichgültig ihnen gegenüber verhalten. Das Resultat ist Indifferenz, Pluralität und Beliebigkeit, die ja auch ein Merkmal der geistigen Situ-

ation unserer Zeit ist. Ist dies wirklich eine echte Alternative: Entweder feste Dogmatik oder Pluralität der Beliebigkeit?

14. Ich halte dies nicht für eine echte Alternative. Toleranz ist keine Preisgabe des eigenen Standpunktes. Die Anerkennung des Anderen ist keine Preisgabe des Eigenen. Im Gegenteil Selbstbewusstsein ist eine Voraussetzung für Toleranz. Am schwersten fällt es mir, Toleranz gegenüber denen zu entwickeln, von denen ich nicht weiß, wer sie sind; die gestern so und heute anders reden.

15. Das wirft die Frage nach der Teilbarkeit von Toleranz auf. In Diskussionen ist zu hören: Keine Toleranz gegenüber der Intoleranz. Das aber bedeutet: Toleranz nur gegenüber den Toleranten. Das aber hebt die Forderung, Toleranz durchzusetzen, auf.

Andererseits: Folgt aus der These, dass Toleranz unteilbar ist, nicht die Tolerierung der Intoleranz? Toleranz gegenüber jenen, die in *Hoyerswerda* militante Intoleranz demonstrierten? Das kann ja wohl nicht wahr sein!

Spinoza deutet hier eine Lösung an, die weiter zu verfolgen, ich für wichtig halte. Im »Theologisch-politischen Traktat«, in seiner kritischen Analyse der Bibel, stößt er selbstverständlich auf zwei sich scheinbar ausschließende Grundsätze: Auge um Auge, Zahn um Zahn – einerseits; andererseits: Das Gebot der Nächstenliebe gilt uneingeschränkt. Spinoza löst das Problem, indem er zwischen Moral und Recht unterscheidet. Das erste ist ein Gesetz des jüdischen Staates, das zweite ein Gebot der Moral. Gesetzesverletzungen sind nicht zu tolerieren, sondern zu bestrafen. Rechtsprechung basiert nicht auf Toleranz. Nur im Gnadenakt kann etwas der Toleranz Ähnliches seine rechtliche Form finden. Gnade ist Verzeihung, keine Toleranz. Eine begangene Gesetzesverletzung kann weder geduldet noch anerkannt werden.

16. Toleranz ist vernunftgesteuertes, nicht aus Affekten herrührendes Verhalten.

Über das Verhältnis von Affekt und Vernunft habe ich anderenorts nachgedacht, ich kann und will es hier nicht wiederholen, obwohl es die Grundlage zu dem ist, was hier verhandelt wird. Das scheint mir zwar

auch heute noch richtig, trotzdem möchte ich es mit einer kritische Anmerkung versehen. Es gibt nicht nur Affekte, die Toleranz ausschließen – wie etwa den Hass. Es gibt auch Affekte, die aus der Kraft und der Notwendigkeit der Natur folgen, die – neben den Affekten, die aus der Vernunfttätigkeit selber entspringen – Toleranz zu fördern vermögen. Mitleid z. B., dem der sentimentale Rousseau große Beachtung schenkte. Vor allem aber Freude. Wer denkt hier nicht an Schillers »Ode an die Freude« und Beethovens »Neunte«. Alle Menschen werden Brüder – welch großartige Utopie. Die heutigen radikalen Kritiker der Utopie sollten bedenken, ob ihre Kritik nicht das Streichen der »Neunten« und Mozarts »Zauberflöte« zur Konsequenz hätte.

17. Trotzdem gilt, was Spinoza im Vorwort zum 4. Teil seiner »Ethik« schreibt: Mäßigung der Affekte durch Erkennen derselben. Begrenzung von Affekten durch Affekte, die der Vernunfttätigkeit entspringen. Toleranz hat Verstehen des Anderen und sich selbst zur Voraussetzung. Alles Verstehen heißt keineswegs alles Verzeihen.

18. Der freie Mensch ist tolerant. In Analogie zu: der freie Mensch lügt nicht. Die Menschen lügen, weil sie von Affekten (z.B. Angst) beherrscht werden. Die Menschen sind intolerant, weil sie von Affekten beherrscht werden. Der Weg zur Freiheit aber ist lang. Alles Erhabene ist ebenso schwierig wie selten.

Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit

I

Wir stehen in Deutschland am Beginn einer großen geistigen Auseinandersetzung um den »Weg zum künftigen Vaterland der Deutschen«¹. Wir wollen, dass von deutschem Boden, aus dem unvergängliche Schätze der Menschheitskultur erwachsen, nie mehr ein Krieg ausgeht. Wir versuchen, entgegen den aggressiven Bestrebungen des westdeutschen Imperialismus, die sich besonders im Anspruch der Bundesrepublik auf das Alleinvertretungsrecht und in der Nichtanerkennung der bestehenden Grenzen ausdrücken, eine friedliche Lösung der deutschen Frage anzustreben. Wir nehmen deshalb die von Karl Jaspers erhobene Forderung auf, dass die «geistige Leistung»² entscheiden soll, in welcher Richtung die grundlegenden Lebensfragen der deutschen Nation gelöst werden; dabei betrachten wir freilich das geistige Ringen als eine notwendige, aber noch nicht hinreichende Bedingung für die gekennzeichnete friedliche Lösung.

Das geistige Ringen, das hinsichtlich der Apologie der Politik und Ideologie des deutschen Imperialismus mit aller Schärfe, hinsichtlich der bürgerlichen Kritik dieser Politik sachlich, überzeugend und von hohem politischem und moralischem Verantwortungsbewusstsein durchdrungen auszutragen ist, erfordert erneute, vertiefte Besinnung auf unsere geistigen Waffen. Es wäre verhängnisvoll, aus der nicht zu

1 Vgl.: Walter Ulbricht: Der Weg zum künftigen Vaterland der Deutschen. Berlin 1966.

2 Karl Jaspers: Wohin treibt die Bundesrepublik? München 1966.

bestreitenden Tatsache, dass die gesamte bürgerliche Ideologie den erprobten und siegreichen Ideen des Marxismus-Leninismus nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen hat, Zufriedenheit ableiten zu wollen. Wir wissen um die Stärke unserer Ideen, verschließen aber nicht die Augen vor Mängeln in unserer theoretischen Arbeit. Wenn im weiteren einige Schwächen unserer theoretischen Arbeit skizziert werden, so hat dies selbstverständlich nichts mit einer Ignorierung der geschichtlichen Leistung zu tun, welche die marxistische Theorie – und erst recht die marxistische Praxis – in Deutschland aufzuweisen hat, sondern dient nur dem Zweck, unsere Waffen zu schärfen.

Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die Neuveröffentlichung des Kapitels I des I. Bandes der »Deutschen Ideologie« nicht nur als ein hervorragendes Ereignis der Marx-Forschung, sondern als unmittelbare Hilfe für die Lösung der vor uns stehenden theoretischen Aufgaben.

II

Bei einer kritischen Analyse unserer theoretisch-philosophischen Arbeit treten m. E. folgende Mängel in den Vordergrund:

1. Bei der Begründung und Durchführung der Politik der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands sind neue, bedeutende Einsichten in die gesellschaftlichen Prozesse gewonnen worden, die den historischen Materialismus konkretisieren und bereichern. Jedoch haben die marxistischen Philosophen diesen Gedankenreichtum ungenügend in das theoretische Gesamtsystem des Marxismus einbezogen. Neue Erkenntnisse, neue Erfahrungen werden aber für die Theorie erst dann relevant, wenn sie auf das System, auf die Form bezogen werden, in der Wissenschaft allein möglich ist. Fehlt die lebendige Wechselwirkung zwischen System und neuer Erkenntnis, dann entsteht die Gefahr, dass die neuen Erfahrungen theoretisch in der Luft hängen bleiben, das System aber zu einem leblosen Schema herabsinkt, das nicht mehr die Funktion der Theorie, Anleitung zum Handeln zu sein, erfüllen kann. Der schon oft kritisierte Rückstand der theoretischen Arbeit auf dem

Gebiet, das gemeinhin dem historischen Materialismus zugeordnet wird, ist nicht mehr zu übersehen. Den Grund für dieses Zurückbleiben sehe ich allerdings nicht nur in einer noch ungenügenden Verbindung zwischen theoretischer Arbeit und praktischer Politik, sondern auch in einer gewissen Unsicherheit hinsichtlich des Gesamtsystems der marxistischen Philosophie.

2. Diese Unsicherheit zeigt sich auch dort, wo bei speziellen Untersuchungen von Teilbereichen (insbesondere bei der Behandlung philosophischer Fragen der Einzelwissenschaften) der Bezug zum Ganzen des Systems verlorengeht. Abgesehen davon, dass eine spezielle philosophische Frage aufhört, speziell philosophisch zu sein, wenn sie nicht auf dieses Ganze bezogen wird, besteht hierbei die Gefahr, dass die Philosophie in überhaupt nicht oder nur lose miteinander verbundene Teile zerlegt wird. Bei dieser anatomischen Sektion versickert allerdings der lebendige marxistische Geist im positivistischen Sand.

3. Die Unsicherheit in Bezug auf das philosophische System des Marxismus erklärt sich m. E. daraus, dass die Unhaltbarkeit des in den bisherigen Philosophie-Lehrbüchern dargestellten Systems mehr und mehr empfunden wird. Gewisse Modifizierungen haben keinen wirklichen Wandel geschaffen. Der Ausweg in die Einzelwissenschaft oder in eine theorielose Aktualisierung ist natürlich keine Lösung. Es entwickelt sich deshalb unter den marxistischen Philosophen eine Diskussion³, in der eine kritische Analyse der bisherigen Darstellungen gefordert wird und Vorschläge für neue systematische Darstellungen der marxistischen Philosophie unterbreitet werden. Ich begrüße diese Diskussion, da sie helfen wird, die marxistische Philosophie auf die Höhe unserer Zeit zu bringen.

3 Die Diskussion wurde in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie (DZfPh), Heft 7/1964, durch einen Beitrag von Alfred Kosing, »Gegenstand, Struktur und Darstellung der marxistischen Philosophie«, eröffnet. Es sei auch auf folgende Artikel in der DZfPh verwiesen: Philosophie und Leben (Thesen). Heft 8/1964; Georg Domin: Über Gegenstandsbestimmung und Aufgaben der marxistischen Philosophie. Heft 2/1965; Alfred Kosing: Über die Funktionen der marxistischen Philosophie. Heft 3/1965.

III

Die Hauptmängel der bisherigen systematischen Darstellungen sehe ich in folgenden Punkten:

1. Das praktisch-tätige Verhalten der Menschen zu ihrer natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt wird ungenügend reflektiert, das theoretische Verhältnis zur Wirklichkeit dagegen überbetont. Der Hauptakzent in den bisherigen Darstellungen liegt auf der Erklärung dessen, was ist, nicht aber auf einer theoretischen Begründung der praktischen Veränderung, nicht auf der Anleitung zum Handeln. Der Philosophie, der es auf die Veränderung der Welt ankommt, kann es nicht genügen, die durchgängige Gesetzmäßigkeit der Welt, deren Erkenntnis historisch bedingt, relativ ist, aufzuzeigen; sie hat den Sinn menschlichen Handelns zu begründen. Dieser aber kommt weder aus der Transzendenz, noch kann er in logischen, mathematischen oder Naturgesetzen gefunden werden. Er ist nur in den materiellen und geistigen Schöpfungen der menschlichen Kultur zu finden, wenn er ständig neu gesetzt wird. Es ist in der Tat »der Weisheit letzter Schluß«: »Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, der täglich sie erobern muß.«⁴

2. Ein Ausdruck der Überbetonung des theoretischen Verhältnisses der Menschen zur Wirklichkeit ist die Ableitung des historischen Materialismus aus dem dialektischen, wie sie in der Formel von der Ausdehnung des dialektischen Materialismus auf die menschliche Gesellschaft und ihre Geschichte zum Ausdruck kommt. Die Formel von der Ausdehnung des Materialismus auf die Gesellschaft hat m. E. nur in Bezug auf die Geschichte des Materialismus einen Sinn. Wird sie dagegen einem marxistischen System zugrunde gelegt, so wird sie sinnlos. Als Formel dokumentiert sie dann nicht mehr die Einheit von historischem und dialektischem Materialismus, sondern – entgegen dem Willen derer, die sie gebrauchen – deren Trennung. Denn der dialektische Materialismus, der vor seiner Ausdehnung auf die menschliche Gesellschaft dargestellt wird, muss sich konsequenterweise auf die Natur beschränken. Der

4 Johann Wolfgang von Goethe: Faust. II. Teil. In: Goethes Werke in Auswahl. Bd. 6. Berlin 1949. S. 583.

dadurch bedingte Eindruck eines naturphilosophischen Charakters des dialektischen Materialismus wird noch dadurch verstärkt, dass die Gegenstände hier fast ausschließlich unter der Form des Objekts, kontemplativ, gefasst werden. Die Praxis, die Voraussetzung jeder Erkenntnis, also auch der Erkenntnis der allgemeinen Naturgesetze, bleibt – da sie ja erst im historischen Materialismus zur Verhandlung steht – außerhalb der Betrachtung. Die damit gegebene Ontologisierung führt den Materialismus auf ein vormarxistisches Niveau zurück. War es doch gerade dessen Schwäche, dass er den Gegenstand »nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung*«, nur vom theoretischen Verhältnis her, fasste, »nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv«. ⁵

3. Offensichtlich wird der Mangel der bisherigen Darstellungen des philosophischen Systems des Marxismus auch dann, wenn die Stellung der Erkenntnistheorie in ihm betrachtet wird. Die Erkenntnistheorie wird gemeinhin dem dialektischen Materialismus zugeordnet. Es ist nicht verständlich, warum eigentlich; denn das Erkennen ist zweifellos eine menschliche, gesellschaftliche Tätigkeit. Die Erkenntnistheorie als Teil des dialektischen Materialismus auf die Gesellschaft »ausdehnen« zu wollen, entbehrt natürlich jeden Sinnes. Doch dies nur nebenbei. Die Stellung, welche die Erkenntnistheorie in den bisherigen systematischen Darstellungen einnimmt, zeigt die ganze Verlegenheit. Als Ausgangspunkt, Grundlage und Kriterium der Erkenntnis wird mit vollem Recht die Praxis angegeben. Es bleibt jedoch bei der Deklaration, weil die gesellschaftliche Praxis erst im *historischen* Materialismus Gegenstand der Analyse wird. Die historisch-materialistische Analyse der Praxis berücksichtigt aber kaum deren erkenntnistheoretische Relevanz. So geht der lebendige Zusammenhang zwischen historischem Materialismus und Erkenntnistheorie verloren.

4. Die Trennung von historischem und dialektischem Materialismus und die Übernahme der Betrachtungsweise des dialektischen durch den historischen Materialismus wirkt sich m. E. auch negativ auf die Darstellung des historischen Materialismus aus. Das zeigt sich in ei-

5 Karl Marx: Thesen über Feuerbach. In: MEW. Bd. 3. Berlin 1959. S. 5.

ner einseitig objektiven Betrachtungsweise, die die Subjektivität kaum reflektiert. So werden etwa die Produktivkräfte völlig ungenügend als Wesenskräfte des Menschen dargestellt. Ihre gedankenlose Zerlegung in sachliche (Technik) und menschliche Momente vergisst, dass die sachlichen Momente selber vermenschlichten Charakter tragen. Oder es wird vom »Menschen in der technischen Revolution« gesprochen. Der Mensch aber – und kein anderes Wesen – macht diese Revolution. Sie ist Ausdruck der gewaltigen Entfaltung seiner Wesenskräfte. Dabei ist unter Mensch der gesellschaftliche Mensch oder die menschliche Gesellschaft zu verstehen. Was aber das menschliche Individuum in der technischen Revolution betrifft, so kann dessen aktive bzw. passive Rolle nur aus den jeweils gegebenen Produktionsverhältnissen, die auch das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft determinieren, erklärt werden.⁶

Dass die gekennzeichneten Mängel in der systematischen Darstellung unserer Philosophie die Effektivität unserer theoretischen, propagandistischen und erzieherischen Arbeit beeinträchtigen, steht außer jedem Zweifel. Der vom 11. Plenum des ZK der SED – das gerade die Diskrepanz zwischen theoretischen Kenntnissen einerseits und praktisch werdender weltanschaulicher Überzeugung andererseits konstatierte – erhobenen Forderung, die Effektivität der philosophischen Arbeit zu erhöhen, können wir nur gerecht werden, wenn wir u. a. die genannten Mängel überwinden.

Dabei vermag uns die »*Deutsche Ideologie*« von Karl Marx und Friedrich Engels (einschließlich der »Thesen über Feuerbach«) eine wesentliche Hilfe zu leisten, weil in diesem ersten Werk des reifen Marxismus Ausgangs- und Zentralpunkt der marxistischen Philosophie umfassend begründet wurden. Dass der Ausgangspunkt für das System selber entscheidende Bedeutung besitzt, ist bekannt. Wollen wir den entfalteten Reichtum der marxistisch-leninistischen Philosophie darstellen, so ha-

6 Siehe dazu das Sonderheft 1964 der DZfPh »Der Mensch und die objektiven Gesetzmäßigkeiten in der sozialistischen Gesellschaft«, sowie: Wolfgang Eichhorn I: Das Problem des Menschen im historischen Materialismus. In: DZfPh. Heft 7/1966.

ben wir von jenem »Keim« auszugehen, den Marx und Engels in der Arbeit, in der Produktion des materiellen Lebens der menschlichen Gesellschaft, sahen. »Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen.«⁷ Mit der Darstellung des wirklichen Lebensprozesses der menschlichen Gesellschaft verlor die alte, selbständige Philosophie ihr »Existenzmedium«, begann die marxistische Philosophie.

IV

Mindestens seit *Descartes'* »cogito ergo sum« hat die Frage nach dem Ausgangspunkt eines philosophischen Systems die Denker bewegt. *Spinoza* legte seinem philosophischen System die Substanz zugrunde, die er mit Gott und der Natur identifizierte. Aus seinem Substanz-Begriff deduzierte er – *ordo geometrico* – die Mannigfaltigkeit der Welt. Es ist nicht zu übersehen, dass manche Darstellungen der marxistischen Philosophie (besonders von Plechanow ausgehend) spinozistisch beeinflusst sind, wenn auch die Ableitungen nicht *ordo geometrico*, sondern genetisch erfolgen. Eine umfassende Würdigung des Verhältnisses von Spinozismus und Marxismus, eine kritische Analyse des Einflusses Spinozas auf die Geschichte der marxistischen Philosophie steht noch aus. Fest steht allerdings, dass Marx die spinozistische Substanz, die »metaphysisch travestierte Natur in der Trennung vom Menschen«⁸, als Ausgangspunkt der Philosophie abgelehnt hat.

Die Spinoza direkt und bewusst entgegengesetzte Position nahm *Fichte* ein, der mit der spinozistischen Fassung des Freiheitsbegriffes unzufrieden war, weil sie die Aktivität des Subjekts auszuschließen schien. Er nimmt die Aktivität des Selbstbewusstseins, die Tathandlung

7 Karl Marx / Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. Siehe: DZfPh. Heft 10/1966. S. 1207; vgl. auch: MEW. Bd. 3. S. 27.

8 Karl Marx / Friedrich Engels: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. In: MEW. Bd. 2. Berlin 1958. S. 147.

des Ich zum Ausgangspunkt, von dem aus nun wiederum der ganze Inhalt der Welt abgeleitet werden soll, und zwar genetisch. Marx lehnt auch diesen Ausgangspunkt ab, weil Fichtes Ich nichts anderes sei als der »metaphysisch travestierte Geist in der Trennung von der Natur.«⁹ Bedingt durch ihren Ausgangspunkt, dessen Wahl selbstverständlich sozialhistorisch determiniert ist, verfallen Spinoza und Fichte in die gleiche Einseitigkeit – nur mit umgekehrten Vorzeichen. Beide vermögen nicht, die reale Vermittlung zwischen Natur und Mensch, zwischen Naturgesetzlichkeit und menschlicher Freiheit zu erkennen.

Hegel versuchte die Vermittlung in der Tätigkeit des Geistes zu finden. Da er aber den Geist als das Absolute, die Totalität nicht als historisch-konkrete, sondern als metaphysische fasste – ebenso wie Spinoza seine Substanz und Fichte sein Ich –, vermochte er das Problem nicht zu lösen.

Marx vollendete die besonders durch *Kant* geförderte Kritik der Metaphysik. Die Erkenntnis eines Absoluten, die Umfassung eines Nichtzuumfassenden, wurde als Pseudoproblem nicht nur verworfen, sondern zu einer falschen Fragestellung erklärt, die aus den realen gesellschaftlichen Verhältnissen erwachsen sei. Marx' Ziel war nicht mehr ein absolutes System, sondern die Erkenntnis des realen geschichtlichen Lebensprozesses der Menschen, aus dem allein sich eine Begründung für ihr Handeln ableiten lässt. Die Voraussetzungen, mit denen Marx und Engels beginnen, sind empirisch konstatierbar. Es sind die gesellschaftlichen, historisch gewordenen Individuen, »ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigne Aktion erzeugten«.¹⁰ Weder Substanz noch Selbstbewusstsein ist der Ausgangspunkt für Marx, sondern die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit der Menschen, die Arbeit, die gesellschaftliche Praxis. Die Kategorie Praxis steht nicht nur im Mittelpunkt des historischen Materialismus, wie meist interpretiert wird; eben weil

9 Ebenda.

10 Karl Marx / Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. Siehe: DZfPh. Heft 10/1966. S. 1202; vgl. auch: MEW. Bd. 3. S. 20.

sie dort steht, ist sie die Zentralkategorie der marxistischen Philosophie überhaupt.¹¹

V

»Die Arbeit«, bestimmt Marx, »ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert.«¹² Das materielle Einwirken des gegenständlichen Menschen auf die Naturgegenstände wird allerdings erst dann zur Arbeit, wenn der Mensch in diesem Prozess gleichzeitig seine aus Bedürfnissen¹³ entspringenden Zwecke¹⁴ setzt und zu verwirklichen trachtet. Was die menschliche Arbeit von der instinktiv-produktiven Tätigkeit des Tieres unterscheidet, ist der Umstand, dass dem *materiellen* Arbeitsprodukt das *ideelle* vorausgeht.

Wir lassen zunächst die geistig-praktische Aneignung der Wirklichkeit, wie sie sich etwa in der zwecksetzenden ideellen Tätigkeit (Wille) realisiert, außer acht und betrachten das Verhältnis von praktischer und theoretischer Aneignung.

Dass im Arbeitsprozess praktische (sinnlich-gegenständliche) und theoretische Tätigkeit eine Einheit bilden – ebenso wie materielle und ideelle Tätigkeit –, ist nicht zu bestreiten. Diese These wird allerdings

11 Siehe dazu die abschließende Stellungnahme der Redaktion der DZfPh zur Diskussion des Verhältnisses von Theorie und Praxis in Heft 1/1964. Vgl. auch: Heinrich Opitz: Die Praxis als zentrale Kategorie der materialistischen Gesellschaftstheorie. In: DZfPh. Heft 4/1966.

12 Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: MEW. Bd. 23. Berlin 1962. S. 192.

13 Das menschliche Bedürfnis geht ohne Zweifel der menschlichen Produktion voraus. Es kann aber nicht – wenn nicht in eine naturalistische Anthropologie abgeglitten werden soll – zum Ausgangspunkt gemacht werden, weil seine Modifikation, d.h. sein Menschlichwerden, nicht durch sich selbst, sondern durch die Produktion bedingt ist.

14 Da die Zwecksetzung aus dem Bedürfnis abzuleiten ist, trifft für sie dasselbe zu. Vgl. dazu die Abschnitte V-VII des vorliegenden Artikels.

erst dann zu einer wissenschaftlichen, den Idealismus überwindenden Erkenntnis, wenn die Praxis als die Ursache und die Grundlage des theoretischen Verhältnisses, als das sie letztthin bestimmende Moment, gefunden ist. Dies aber kann nur durch eine gründliche Analyse des Subjekt-Objekt-Verhältnisses geschehen.¹⁵

Praktisch verhält sich der Mensch den Gegenständen gegenüber dann, wenn er sie seinen Bedürfnissen, Zwecken, Vorstellungen und Ideen gemäß umgestaltet. In seinem auf die Befriedigung seiner Bedürfnisse gerichteten Tun macht er die Erfahrung, dass seine Einwirkung auf die Natur nur in einer durch die Beschaffenheit des Naturstoffes selbst bedingten Weise möglich ist und dass seine zielgerichtete Tätigkeit nur dann zum Erfolg führt, wenn die Eigengesetzlichkeit des Gegenstandes selber berücksichtigt wird. Eben dies bildet den Kern des *theoretischen* Verhältnisses zu den Gegenständen. So entspringt also aus dem praktischen Verhältnis mit Notwendigkeit sein Gegenteil, das theoretische. Wenn im praktischen Verhältnis die Vorstellungen für die Bildung des Gegenstandes bestimmend waren, so sind es im theoretischen die Gegenstände, welche die Vorstellungen und Begriffe bestimmen. Wenn in der materiellen Produktion die Gegenstände den menschlichen Zwecken entsprechend geformt werden, so ist die theoretische Tätigkeit vor allem auf möglichst adäquate Reproduktionen des Gegenstandes im Bewusstsein gerichtet.

Das praktische Verhalten der Menschen zur objektiven Wirklichkeit findet in der Geschichte der Industrie, in der Geschichte der materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft, seinen Ausdruck, das theoretische in der Geschichte der Wissenschaften. Dabei versteht es sich von selbst, dass die geistige Produktion von Wissen über die Naturgegenstände in ihrem Ursprung unmittelbar mit der materiellen Produktion verflochten war, dass erst durch die Entwicklung des Arbeitsprozesses selber, vor allem durch die Arbeitsteilung (Trennung von körperlicher und geistiger Arbeit), Industrie und Wissenschaft möglich wurden. Marx'

15 Siehe dazu: Hermann Scheler: Der objektive Charakter der gesellschaftlichen Gesetze im Lichte der Subjekt-Objekt-Dialektik. In: Sonderheft 1964 der DZfPh; Helmut Klotsch: Zum Problem der Objekt-Subjekt-Dialektik. In: DZfPh. Heft 10/1965.

Analyse des Arbeitsprozesses zeichnet eine solche Einheit von praktischer und theoretischer Tätigkeit, von Industrie und Wissenschaft, in der beide einander in ihrem Entwicklungsgang bedingen, in der aber letztlich die Praxis als das übergreifende Moment erscheint, das ihre notwendige Bedingung selber erst hervorgebracht hat.

Marx enthüllt aber nicht nur den Zusammenhang von praktischer und theoretischer Tätigkeit, von Industrie und Wissenschaft im Produktionsprozess des materiellen Lebens der Gesellschaft, sondern begründet auch gerade durch die Erhellung dieses Zusammenhanges die Einheit der Naturwissenschaft und der Wissenschaft vom Menschen. Aus dem Ausgangspunkt des marxistischen Denkens folgt nämlich, dass man von der Arbeit aus sowohl in das Wesen des Menschen als auch in das Wesen der Natur eindringen kann; vollzieht sich doch in ihr das Werden der Natur für den Menschen wie auch der Selbsterzeugungsakt des Menschen. Der Mensch kann seine Wesenskräfte, einschließlich seines Erkenntnisvermögens, gar nicht entfalten, ohne sich die Natur zum Gegenstand zu machen; und er kann sich die Natur nicht zum praktischen, theoretischen oder ästhetischen Gegenstand machen, ohne seine subjektiven Wesenskräfte zu entfalten.

Dass die Natur außerhalb des Menschen vorausgesetzt sein muss, wenn sie zum praktischen Gegenstand des Menschen werden soll, versteht sich von selbst. Wie aber der Mensch ohne Natur ein gegenstandsloses Wesen, ein »Unwesen«, ist, so ist auch die Natur für den Menschen in der Trennung von ihm eine bloße Abstraktion. Der Mensch weiß von der Natur, die außerhalb und unabhängig von ihm existiert, nur das, was ihm praktischer und theoretischer Gegenstand geworden ist. Das Atom existiert *an sich* natürlich längst, ehe es Gegenstand des philosophischen Denkens, der Chemie, der Physik und schließlich der Industrie wurde. Für den Menschen aber begann es erst zu existieren, als er seine Wesenskräfte, speziell seine Erkenntnisfähigkeit, durch seine praktische und theoretische Tätigkeit soweit entwickelt hatte, dass das Atom sein Gegenstand werden konnte. Über das *An-sich-sein* eines Gegenstandes lässt sich prinzipiell nichts aussagen, bevor er nicht durch unsere praktische und theoretische Tätigkeit zu einem Gegenstand *für uns* geworden ist.

Das im materiellen und geistigen Arbeitsprozess sich vollziehende Werden der Natur zum Gegenstand des Menschen nennt Marx die Vermenschlichung oder »Humanisierung der Natur«. Die diesem Prozess entgegenlaufende »Naturalisierung des Menschen« ist für Marx keineswegs eine Rückkehr zu einem abstrakten Naturwesen, sondern die Entwicklung der »menschlichen Natur«, d. h. die Entfaltung seiner Wesenskräfte, seiner Sinne, seiner Geschicklichkeit, seiner Sprache, seines Denkens, seines Arbeits- und Erkenntnisvermögens überhaupt. Mit der Produktion des äußeren materiellen Reichtums produziert der Mensch den menschlichen Charakter seiner Sinne, seiner Hand, seines Kopfes, seiner Individualität. Dergestalt wird offensichtlich, dass sich die Humanisierung der Natur nur als Naturalisierung des Menschen vollziehen kann und umgekehrt.¹⁶

VI

Aus der knappen Analyse des Arbeitsbegriffes wurde ersichtlich, dass Marx und Engels die Produktion nicht nur als notwendige Bedingung der physischen Existenz der Individuen betrachteten, sondern als historisch bestimmte Art ihrer Tätigkeit, ihrer Lebensäußerung. »Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie. Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion, sowohl damit, *was* sie produzieren, als auch damit, *wie* sie produzieren. Was die Individuen also sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion.«¹⁷ Die materiellen Bedingungen der Produktion implizieren notwendig die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen allein der Mensch seine Wesenskräfte zu äußern vermag; ist doch die Individualisierung des Menschen selbst nur in der Gesellschaft möglich. In Fortsetzung und Konkretisierung der großen Gedanken Aristoteles' und Hegels, dass der Mensch ein

16 Vgl.: Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: Karl Marx / Friedrich Engels: Historisch-kritische Gesamtausgabe (MEGA). Erste Abteilung. Bd. 3. Berlin 1932. S. 114–116.

17 Karl Marx / Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. Siehe: DZfPh. Heft 10/1966. S. 1202; vgl. auch: MEW. Bd. 3. S. 21.

zoon politikon bzw. ein historisches Wesen sei, das sich als menschliches durch seine eigene Tätigkeit erzeugt hat, überwinden Marx und Engels jegliche Robinsonade. Im Gegensatz zu den bürgerlichen Naturrechtslehren, wie sie etwa von Hobbes, Spinoza und Rousseau begründet wurden, akzentuieren sie den *gesellschaftlichen* Charakter der Produktion. Den Hobbesschen und Rousseauschen Naturzustand aber charakterisieren sie als ein mehr oder weniger verklärtes Abbild der Welt des bürgerlichen Privateigentums, in der ja die Individualisierung zu einer Vereinzelung der Individuen verzerrt wird.

Unter *gesellschaftlich* verstehen Marx und Engels zunächst nichts anderes als »das Zusammenwirken mehrerer Individuen«¹⁸ im Produktionsprozess des materiellen Lebens. Jegliche Produktion, jede industrielle Stufe ist mit einer bestimmten Weise dieses Zusammenwirkens verbunden. In dieser ursprünglichen Form stellen Marx und Engels erstmalig das dialektische Verhältnis zwischen den Produktivkräften einer Gesellschaft und ihren Produktionsverhältnissen dar. Die jeweilige Art und Weise des Zusammenwirkens der Individuen korrespondiert mit dem Grad der Arbeitsteilung, dieser aber mit der Produktivität der Arbeit. Einer bestimmten Stufe der Produktivkräfte entsprechen daher ganz bestimmte Produktionsverhältnisse, die sich mit der in der Arbeit sich vollziehenden Entwicklung der menschlichen Wesenskräfte entfalten und verändern. Die durch eine bestimmte industrielle Stufe bedingte Weise des Zusammenwirkens der Individuen, als Produktionsverhältnisse bezeichnet, wird dabei von Marx und Engels ebenfalls als eine »Produktivkraft« gefasst.

Das Verhältnis der Menschen untereinander ist also von vornherein ein materialistisches, d. h. durch die Art und Weise der Produktion bedingtes. Dieser Zusammenhang nimmt mit der Entwicklung der Produktion stets neue Formen an, hat also eine Geschichte. In dieser Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen sehen Marx und Engels die reale Basis aller Geschichte. Die Produktion, auf welcher Stufe sie auch immer ausgeübt wird, hält die Menschen zusammen, »auch ohne daß irgendein politischer oder religiöser Nonsens

18 Ebenda. S. 1212; vgl. auch: MEW. Bd. 3. S. 30.

existiert, der die Menschen noch extra zusammenhalte«¹⁹. Nun wusste niemand besser um die Bedeutsamkeit und Wirksamkeit dieses »Nonsens« als Marx und Engels. Es ging ihnen, wie nicht nur ihre Schriften zeigen, sondern wie ihr ganzes tätiges Leben bezeugt, keineswegs um eine anarchistische Ignorierung (etwa im Sinne Stirners) von Moral, Recht, Politik, Staat, Wissenschaft, Philosophie, Religion, sondern um den Nachweis, dass das von den Menschen produzierte Bewusstsein, von vornherein ein gesellschaftliches Produkt, engstens mit der materiellen Produktion verbunden ist und von dieser abhängt. »Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens. Das Vorstellen, Denken, der geistige Verkehr der Menschen erscheinen hier noch als direkter Ausfluß ihres materiellen Verhaltens. Von der geistigen Produktion, wie sie in der Sprache der Politik, der Gesetze, der Moral, der Religion, Metaphysik usw. eines Volkes sich darstellt, gilt dasselbe. Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen pp.*, aber die wirklichen, wirkenden Menschen, wie sie bedingt sind durch eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte und des denselben entsprechenden Verkehrs bis zu seinen weitesten Formationen hinauf. Das Bewußtsein kann nie etwas anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.«²⁰ Mit der Darstellung des materiellen Lebensprozesses der Gesellschaft verlieren aber Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewusstseinsformen den Schein ihrer Selbständigkeit. Sie haben keine selbständige, von der realen gesellschaftlichen Entwicklung losgelöste Geschichte. Die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit ihrer Wirklichkeit auch

¹⁹ Ebenda.

* In der Handschrift gestrichen: »und zwar die Menschen, wie sie durch die Weise der Produktion ihres materiellen Lebens, durch ihren materiellen Verkehr und seine weitere Ausbildung in der gesellschaftlichen und politischen Gliederung bedingt sind.«

²⁰ Ebenda. S. 1206; vgl. auch: MEW. Bd. 3. S. 26.

ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. »Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.«²¹

Das Bewusstsein ist natürlich anfangs nur Bewusstsein über die nächste sinnliche Umgebung, Bewusstsein eines bornierten Zusammenhanges mit Personen und Dingen außerhalb des sich erst selber bewusst werdenden Individuums. Erst mit der Teilung der Arbeit, vor allem mit der Teilung in materielle und geistige Arbeit, gewinnt das Bewusstsein Universalität und reflektiert vor allem in der Philosophie sich selbst. Dies bedeutete einen ungeheuren Fortschritt in der Menschheitsentwicklung. Mit ihm war allerdings auch die Möglichkeit gegeben, dass das Bewusstsein sich von der Welt emanzipiert und zur Bildung der »reinen« Theorie, Theologie, Philosophie, Moral usw. übergeht, eine Möglichkeit, die durch die von der Arbeitsteilung geschaffenen gesellschaftlichen Verhältnisse zur Realität wird. Marx und Engels ist es übrigens zunächst ganz einerlei, »was das Bewußtsein alleene anfängt, wir erhalten aus diesem ganzen Dreck nur das eine Resultat, daß diese drei Momente, die Produktionskraft, der gesellschaftliche Zustand und das Bewußtsein, in Widerspruch untereinander geraten können und müssen, weil mit der *Teilung der Arbeit* die Möglichkeit, ja die Wirklichkeit gegeben ist, daß die geistige und materielle Tätigkeit,** daß der Genuß und die Arbeit, Produktion und Konsumtion, verschiedenen Individuen zufallen, und die Möglichkeit, daß sie nicht in Widerspruch geraten, nur darin liegt, daß die Teilung der Arbeit wieder aufgehoben wird«²². Da mit der Teilung der Arbeit gleichzeitig die ungleiche Verteilung der Arbeit und mit dieser das Eigentum als Verfügung über fremde Arbeitskraft gegeben sind, fassen Marx und Engels die Arbeitsteilung und das Privateigentum als identische Begriffe; ist doch in »dem einen ... in Beziehung auf die Tätigkeit dasselbe ausgesagt, was in dem andern in bezug auf das Produkt der Tätigkeit ausgesagt wird«²³.

21 Ebenda; vgl. auch: MEW. Bd. 3. S. 27.

** In der Handschrift gestrichen: »Tätigkeit und Denken, d. h. gedankenlose Tätigkeit und tatloser Gedanke«.

22 Ebenda. S. 1214; vgl. auch: MEW. Bd. 3. S. 32.

23 Ebenda.

Mit der Verknüpfung von Arbeitsteilung und Privateigentum ist natürlich zugleich die Frage nach dem Verhältnis von Arbeitsteilung und Entfremdung gestellt. (Dieses Problem tritt übrigens – neben der damit eng verbundenen Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft [Gemeinschaft] – in der Neuveröffentlichung, die sich streng an die von Marx vorgenommene Anordnung hält, weit deutlicher hervor als in der alten, redaktionell bearbeiteten Ausgabe.) Die Teilung der Arbeit betrachten Marx und Engels als erstes Beispiel dafür, »daß, solange die Menschen sich in der naturwüchsigen Gesellschaft befinden, solange also die Spaltung zwischen dem besondern und gemeinsamen Interesse existiert, solange die Tätigkeit also nicht freiwillig, sondern naturwüchsig geteilt ist, die eigne Tat des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht«²⁴. Dieses Sichfestsetzen der sozialen Tätigkeit, diese Konsolidation des Produkts zu einer sachlichen Gewalt über den Menschen, die seiner Kontrolle entwächst, seine Erwartung durchkreuzt, seine Berechnungen zunichte macht, bezeichnen Marx und Engels als eines der Hauptmomente in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung.²⁵ Unmittelbar danach – und nicht erst an späterer Stelle – schreiben sie: »Die soziale Macht, d. h. die vervielfachte Produktionskraft, die durch das in der Teilung der Arbeit bedingte Zusammenwirken der verschiedenen Individuen entsteht, erscheint diesen Individuen, weil das Zusammenwirken selbst nicht freiwillig, sondern naturwüchsig ist, nicht als ihre eigne, vereinte Macht, sondern als eine fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen woher und wohin, die sie also nicht mehr beherrschen können, die im Gegenteil nur eine eigentümliche, vom Wollen und Laufen der Menschen unabhängige, ja dies Wollen und Laufen erst dirigierende Reihenfolge von Phasen und Entwicklungsstufen durchläuft.«²⁶ Dieser Gedankengang wird am Handel entwickelt, der doch nichts als der Austausch von Produkten verschiedener Individuen ist, der aber gleich dem antiken Schicksal über der Erde schwebt und mit unsichtbarer Hand Glück und Unglück an

24 Ebenda. S. 1214; vgl. auch: MEW. Bd. 3. S. 33.

25 Ebenda. S. 1215.

26 Ebenda. S. 1215f.; vgl. auch: MEW. Bd. 3. S. 34.

die Menschen verteilt, Reiche stiftet und Reiche zertrümmert, Völker entstehen und verschwinden macht.

Von hier aus wird erst eine treffende Kritik jener aus den gesellschaftlichen Verhältnissen herauswachsenden Bewusstseinsstrukturen möglich, innerhalb derer sich der Mensch seiner eigenen Tätigkeit in der Form der Tätigkeit eines mystischen Wesens bewusst wurde. Dass den Philosophen vor Marx die Summe von Produktivkräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet, als »Substanz«, »Wesen«, »Geist«, »Gott« usw. erscheint, hat letztlich seinen Grund in der naturwüchsigen, spontanen Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die dem Individuum als fremde, ihn bestimmende und beherrschende Mächte gegenüberreten. Seine eigene, aber ihm entfremdete Gewalt erscheint als das Allgemeine, welches das Einzelne, Individuelle bestimmt. So ist Platos Bürger nur eine vereinzelte Verkörperung des Staates, ein Wesen, das – soll es als menschliches gelten – sich die allgemeinen Normen der menschlichen Kultur (Recht, Sitte, Religion, Sprache, Denkformen) aneignen und sich ihnen unterwerfen muss.²⁷ Die gesellschaftliche Allgemeinheit bestimmt also seine Tätigkeit; sie kann daher nicht von dieser Tätigkeit selber herrühren. Dergestalt erscheinen dem falschen Bewusstsein alle einzelnen Dinge nur als Inkarnation des Allgemeinen. Die Entfremdung der allgemeinen gesellschaftlichen Macht von den einzelnen Individuen, deren Produkt sie ist, führt also zu der Mystifikation, die das Allgemeine vom Einzelnen losreißt und zum bestimmenden Grund des Einzelnen macht. Als bestimmender Grund muss das Allgemeine notwendig als aktives, tätiges Wesen erscheinen. Dass die Aktivität des Allgemeinen in der Trennung vom Einzelnen vor allem als Geist, als verselbständigtes Denken und Wollen erscheint, erklärt sich vornehmlich daraus, dass auch in der Aktivität, im Handeln der Menschen das Bewusstsein (Denken und Wollen) als das Primäre erscheinen. Die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit der Menschen, die Keimzelle des gesellschaftlich-kulturellen Organismus, erscheint in der idealistischen Verkehrung nur als sich entäußerndes Denken.

27 Vgl.: Èval'd Vasil'evič Il'enkov: Ideal' noe. (Das Ideale.) In: Filosojskaja enciklopedija. Bd. 2. Moskva 1962. S. 219f.

Die ganze Welt scheint also der Ideologie als falschem Bewusstsein wie in einer camera obscura auf dem Kopf zu stehen. Dieses Phänomen beruht nicht auf der Unvollkommenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens, sondern es geht notwendig aus dem historischen Lebensprozess der Menschen hervor.

Die bloß theoretische Kritik des falschen Bewusstseins bleibt selber noch innerhalb der Ideologie befangen. So vermag Feuerbachs Kritik der Religion und des Idealismus, also die Kritik der auch für Marx und Engels wesentlichsten Bestandteile der Ideologie als falsches Bewusstsein, die wirklichen Ursachen dieses verkehrten Bewusstseins nicht aufzudecken. Die Überwindung von Religion und Idealismus beschränkt sich daher bei ihm auf einen bloßen Bewusstseinsakt. Für den »praktischen Materialisten, d. h. Kommunisten« handelt es sich dagegen darum, »die bestehende Welt zu revolutionieren, die vorgefundenen Dinge praktisch anzugreifen und zu verändern«²⁸. Die marxistische Ideologiekritik schließt also die praktische Kritik, die praktische Umgestaltung der Verhältnisse ein, die notwendig falsches Bewusstsein erzeugen. »Die wirkliche, praktische Auflösung dieser Phrasen, die Beseitigung dieser Vorstellungen aus dem Bewusstsein der Menschen wird, wie schon gesagt, durch veränderte Umstände, nicht durch theoretische Deduktionen bewerkstelligt.«²⁹

VII

Die Gedankengänge von Marx und Engels wurden bis hierher knapp und keineswegs vollständig skizziert, um einen Ausgangspunkt zu schaffen, von dem aus wir zwei den Marxismus entstellenden Behauptungen entgegentreten können, die in der bürgerlichen und revisionistischen Marx-Kritik weit verbreitet sind.

Die erste »These« lautet, Marx habe die Arbeitsteilung mit dem Privateigentum, mit der Entfremdung identifiziert; seine Forderung

28 Karl Marx / Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. Siehe: DZfPh. Heft 10/1966. S. 1208; vgl. auch: MEW. Bd. 3. S. 42.

29 Ebenda. S. 1222; vgl. auch: MEW. Bd. 3. S. 40.

nach Aufhebung des Privateigentums impliziere daher die Forderung nach Aufhebung der Arbeitsteilung. Dies aber sei unmöglich, weil es die Preisgabe der erreichten Produktivität der Arbeit bedeutete. Folglich seien auch die Aufhebung des Privateigentums, die Aufhebung der Entfremdung unmöglich. Wüsste man nicht um die apologetische Absicht, man könnte sich nur über das totale Missverstehen der Worte von Marx und Engels wundern. Mit dem scheinbaren Paradox, dass einerseits die Arbeitsteilung Bedingung für die Entwicklung einer hohen Arbeitsproduktivität, diese aber Grundvoraussetzung für den Kommunismus ist (»weil ohne sie nur der *Mangel*, [die] Notdurft verallgemeinert, also mit der *Notdurft* auch der Streit um das Notwendige wieder beginnen und die ganze alte Scheiße sich herstellen müsste«³⁰), dass andererseits gerade dieselbe Arbeitsteilung Ursache der Entfremdung ist, die ohne Beseitigung der wirkenden Ursache natürlich nicht aufgehoben werden kann, werden die Hirne der Marx-Kritiker nicht fertig. Die Möglichkeit des Kommunismus, eine hohe Arbeitsproduktivität, also auch einen hohen Grad von gesellschaftlicher Arbeitsteilung zu erreichen, macht, den »tragischen Dialektikern« zufolge, gerade seine Unmöglichkeit aus. Freilich, wenn Arbeitsteilung und Privateigentum in der Weise identifiziert werden, wie der formale Logiker $A = A$ setzt, dann ergeben sich in der Tat Schwierigkeiten. Marx aber fasst die Identität im hegelschen, d. h. dialektischen Sinne, demzufolge die Identität die Differenz, ja die Gegensätze einschließt.

Verweilen wir kurz bei dem Sachverhalt, wie er von Marx und Engels dargestellt wird:

a) »Wie weit die Produktionskräfte einer Nation entwickelt sind, zeigt am augenscheinlichsten der Grad, bis zu dem die Teilung der Arbeit entwickelt ist. Jede neue Produktivkraft ... hat eine neue Ausbildung der Teilung der Arbeit zur Folge.«³¹

Der Gedanke von der untrennbaren Verknüpfung und der wechselseitigen Bedingtheit von Produktivkräften und Arbeitsteilung ist derart oft und derart klar in den Werken von Marx und Engels ausgesprochen worden, dass darüber keinerlei Missverständnis herrschen kann.

30 Ebenda. S. 1216; vgl. auch: MEW. Bd. 3. S. 34f.

31 Ebenda. S. 6f.; vgl. auch: MEW. Bd. 3. S. 21f.

b) Die Entwicklung der Produktivkräfte führt die damit verbundene Arbeitsteilung weit über die naturwüchsige hinaus. Die großen gesellschaftlichen Arbeitsteilungen (Ackerbauer und Viehzüchter, Stadt und Land, materielle und geistige Arbeit) sind mit dem Entstehen neuer Formen von Eigentumsverhältnissen verknüpft. Die Differenzierungen in der Produktion führen zu Differenzierungen in der gesellschaftlichen Struktur. Die neue Arbeitsteilung bedingt eine neue Verteilung der Arbeit, eine neue Form des Eigentums. Mit dem Privateigentum, der Verfügung über fremde Arbeitskraft, entsteht die Klassengesellschaft. Den Produktivkräften der Arbeitsteilung entsprechen also die Produktionsverhältnisse, die Eigentumsformen.

c) Wird nun bei Marx und Engels von der Identität von Privateigentum und Arbeitsteilung gesprochen, so sind folgende Aspekte zu berücksichtigen: Zunächst kann das Privateigentum in der Tat nicht aufgehoben werden, ohne dass die Verteilung der Arbeit aufgehoben wird, welche die Verfügung über fremde Arbeit impliziert. Die Aufhebung dieser Arbeitsteilung, die unmittelbar mit dem Privateigentum zusammenfällt, kann nur vollzogen werden, wenn die Produktivkräfte eine entsprechend hohe Entwicklungsstufe haben, folglich auch die Arbeitsteilung einen entsprechend hohen Grad erreicht hat. Es kann sich also keineswegs um die Arbeitsteilung schlechthin handeln, die aufgehoben werden soll, sondern um eine historisch bestimmte Form derselben. »Daß diese *Notwendigkeit der Verteilung* der gesellschaftlichen Arbeit in bestimmten Proportionen durchaus nicht durch die bestimmte Form der gesellschaftlichen Produktion aufgehoben, sondern nur ihre Erscheinungsweise ändern kann, ist self-evident.«³² Damit wäre schon das scheinbare Paradox aufgelöst und die These von der Unmöglichkeit der Aufhebung der Entfremdung widerlegt.

Es ist allerdings weiter zu berücksichtigen, dass die aufzuhebenden Formen der Arbeitsteilung durch die naturwüchsig-spontane Entwicklung der Gesellschaft charakterisiert sind. Die spontane Teilung der Arbeit hatte ja zur Folge, dass sich die individuellen Mächte und Verhältnisse in sachliche verwandelten, welche die Individuen nun selber

ausschließlich einer Form der Tätigkeit subsumieren. Die sich daraus ergebende Vereinseitigung und Vereinzelung der Individuen »kann nicht dadurch wieder aufgehoben werden, daß man sich die allgemeine Vorstellung davon aus dem Kopfe schlägt, sondern nur dadurch, daß die Individuen diese sachlichen Mächte wieder unter sich subsumieren und die Teilung der Arbeit aufheben«³³. Auch hier geht es keineswegs um die Rückkehr zu einem abstrakten Naturwesen, um eine Preisgabe des erreichten Grades der Arbeitsteilung; vielmehr geht es darum, die Arbeitsteilung so zu entwickeln und bewusst zu gestalten, dass die Individuen nicht ihr subsumiert werden, sondern die Arbeitsteilung der ihre Produktion bewusst und freiwillig organisierenden Gesellschaft subsumiert wird. »Dies ist ohne die Gemeinschaft nicht möglich. Erst in der Gemeinschaft existieren für jedes Individuum ... die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich.«³⁴ Erst in der Gemeinschaft, welche die spontane Arbeitsteilung, das Privateigentum und damit die Vereinzelung und Vereinseitigung der Individuen überwunden hat, eringen diese in und durch ihre Assoziation ihre Freiheit.

Die Aufhebung des Privateigentums, der »Teilung der Arbeit«, des spontan-naturwüchsigen Charakters wird bei zwei Voraussetzungen möglich: bei der durch eine hohe Stufe der Entwicklung der Produktivkräfte bedingten Vergesellschaftung der Arbeit und bei der damit verbundenen Entwicklung des Proletariats. Die welthistorisch entscheidende Entdeckung, die Marx und Engels in der »Deutschen Ideologie« fixierten, ist die Erkenntnis, dass die modernen Produktivkräfte immer mehr in Widerspruch zu den kapitalistischen Produktionsverhältnissen geraten, dass das Proletariat die gesellschaftliche Kraft ist, die auf Grund ihrer Lage in der bürgerlichen Gesellschaft, auf Grund ihrer Verbindung mit den ständig fortschreitenden Produktivkräften imstande ist, diesen Widerspruch zu lösen. Diese Erkenntnis fand in der historischen Praxis ihre Bestätigung. Sie ist nicht zu widerlegen.

33 Karl Marx / Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. Siehe: DZfPh. Heft 10/1966. S. 1239; vgl. auch: MEW. Bd. 3. S. 74.

34 Ebenda.

Die zweite in der Marx-Kritik verbreitete Entstellung besteht in der absoluten *Identifizierung von Ideologie und falschem Bewusstsein*. Der ideologische Sinn dieser Identifizierung ist einfach: Wenn alle Ideologie falsches Bewusstsein ist, der Sozialismus aber einer eigenen Ideologie bedarf und auch eine solche entwickelt, dann ist auch diese Ideologie falsches Bewusstsein, Ausdruck dafür, dass auch in der ideellen Sphäre die Entfremdung durch den Kommunismus nicht zu überwinden ist. Dabei taucht die Berufung auf die »Deutsche Ideologie« besonders häufig auf, ist doch die hier gegebene Ideologiekritik eine Kritik des falschen Bewusstseins. Wenn man will, identifizieren Marx und Engels hier Ideologie und falsches Bewusstsein; aber die Ideologie, die sie mit falschem Bewusstsein identifizieren, ist die Ideologie der Klassengesellschaft, sind Religion und Idealismus vor allem. War es schon unmöglich, aus der Identifizierung von Arbeitsteilung und Eigentum die Aufhebung der Arbeitsteilung schlechthin abzuleiten, so kann unter keinen Umständen aus der genannten Identifizierung abgeleitet werden, dass Ideologie immer falsches Bewusstsein sein müsse.

Die Frage, warum die Ideologie als falsches Bewusstsein entsteht, haben Marx und Engels eindeutig beantwortet.³⁵ In Abschnitt VI wurde versucht, diese Antwort kurz zu reproduzieren. Aus dem Gedanken-gang ist jedoch auch die Antwort darauf abzulesen, warum überhaupt Ideologie entsteht; zeigt doch schon eine erste Betrachtung des »Zusammenwirkens der Menschen«, dass dieses gesellschaftliche Verhältnis mit Notwendigkeit ganz bestimmte Verhaltensweisen, Sitten und Gebräuche, Moralnormen, Rechtsgrundsätze usw. hervorbringt. Die allgemeinen und die partiellen Interessen, wie sie durch die Produktionsverhältnisse bedingt sind (»die Ideen der herrschenden Klasse sind die herrschenden Ideen«), finden ihren geistigen Ausdruck in der Ideologie. Da wie auch immer geartete Produktionsverhältnisse bestimmte Interessen erzeugen, wird ständig – solange Produktionsverhältnisse bestehen, also die menschliche Gesellschaft existiert – Ideologie produziert.

Ideologie ist freilich nicht gleich Ideologie. Die in der sozialistischen Revolution vollzogene Aufhebung der Verhältnisse, in denen die Ideo-

35 Siehe dazu: Erich Hahn: Marxismus und Ideologie. In: DZfPh. Heft 10/1964.

logie notwendig als falsches Bewusstsein produziert werden musste, schließt die Aufhebung dieses falschen Bewusstseins ein. Indem der spontan-naturwüchsige Entwicklungsprozess der Gesellschaft von der bewussten Gestaltung der sozialistischen Produktionsverhältnisse abgelöst wird, tritt an die Stelle des falschen Bewusstseins die sozialistische Ideologie. Diese muss sich selbstverständlich, wenn sie nicht in falsches Bewusstsein abgleiten will, auf die objektive Erkenntnis des realen Lebensprozesses der Gesellschaft stützen. Wenn oben davon gesprochen wurde, dass es der marxistischen Philosophie nicht nur um die objektive Erkenntnis dessen geht, was ist, sondern gleichzeitig um allgemeine gesellschaftliche Zweck- und Zielsetzung, um Sinngebung, um den geistigen Ausdruck der Interessen der sozialistischen Gesellschaft, so handelte es sich eben darum, die Ideologiefunktion der Philosophie stärker zu akzentuieren.

Hier muss auch die von der Wissenssoziologie ins Spiel gebrachte Alternativstellung von Wissenschaft und Ideologie als Pseudoalternative zurückgewiesen werden. Die Frage: entweder Wissenschaft oder Ideologie, ist falsch gestellt. Es handelt sich doch keineswegs um einen gleichen Bereich, auf den zwei einander ausschließende Aussagen bezogen werden, sondern vielmehr um einander bedingende Bereiche der Produktion des geistigen Lebens der Gesellschaft. Der ideologische Bereich ist eine Komponente, die theoretisch-wissenschaftliche Einsicht mit dem praktischen Handeln verknüpft. Die Wissenschaft, als höchste Form der *theoretischen* Aneignung der Welt durch den Menschen, zielt auf die adäquate Erkenntnis dessen, was ist. Die Industrie, der Ausdruck der *praktischen* Aneignung, zielt auf die Veränderung des Naturstoffes gemäß den Interessen des Menschen. Die Ideologie, Form der geistig-praktischen Aneignung, zielt darauf, die Interessen der Individuen geistig auszudrücken. Die sozial-historisch determinierten Interessen, die Motive, Zweck- und Zielsetzungen, Willensentscheidungen, Engagements der Menschen bestimmen, sind entscheidend dafür, welchen Sinn diese ihre Handlungen, ihrem Leben geben. Die Ideologie äußert sich vor allem in den politischen und moralischen Handlungen der Menschen. Dass neben der Politik und der Moral auch die Kunst, die höchste Form der ästhetischen Aneignung der Wirklichkeit durch den Menschen, der Ideologie verbunden ist, kann hier nur angedeutet

werden. Im Gegensatz zu Kant, der theoretische und praktische Vernunft, Wissenschaft und moralisches Handeln, Kausalität und Freiheit schroff voneinander trennte, geht es im Marxismus darum, die sinnlich-gegenständlichen, theoretischen, politisch-moralischen und ästhetischen Tätigkeitsformen, also Industrie, Wissenschaft, Politik, Moral und Kunst, als Momente der Totalität des gesellschaftlichen Lebensprozesses zu begreifen.

Die »Deutsche Ideologie« ist – neben den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« – jenes Werk von Marx und Engels, in dem gerade diese Totalität, die m. E. den wesentlichsten Gegenstand der marxistischen Philosophie ausmacht, im Zentrum der Analyse steht. Die oben versuchte Skizze der Gedanken von Marx und Engels, die mir für den Ausgangspunkt marxistischen Philosophierens von Bedeutung erscheinen, stützt sich deshalb vor allem auf diese beiden Werke. Ist dies gerechtfertigt? Besteht nicht zwischen beiden Werken eine Differenz? Sicher ist die »Deutsche Ideologie«, die »Thesen über Feuerbach« eingeschlossen, ein reiferes Werk; ist doch in ihm nicht nur Feuerbachs Terminologie überwunden, sondern ist auch sein anthropologischer Materialismus Gegenstand prinzipieller Kritik. Trotzdem komme ich bei dem Vergleich beider Werke zu dem Ergebnis, dass ihr Zusammenhang weit bedeutender ist als ihre Differenz. Dies hervorzuheben erscheint mir nicht nur deshalb wichtig, weil das Moment der Differenz oft überbetont wurde, sondern vor allem, weil für die sozialistische weltanschauliche Erziehung und für den Kampf gegen die imperialistische Ideologie der ganze Reichtum der marxistischen Philosophie fruchtbar gemacht werden muss.

Warum und zu welchem Ende studieren wir Philosophiegeschichte?

Erfahrung ist aller Wissenschaften Anfang. Erfahrung macht noch nicht den Philosophen, aber nimmer wird ein Unerfahrener ein Philosoph. Vor mehr als zweitausend Jahren bemerkte der tiefsinnige Heraklit, dass Vielwissen noch nicht weise mache. Er vergaß allerdings nicht, hinzuzufügen, dass ein Weiser viel wissen müsse.

Erfahrung im praktischen Leben und Erfahrung im theoretischen Denken sind Voraussetzungen für jeden, der Philosophie betreiben will, zumal marxistisch-leninistische, der es nicht nur um Interpretation der Welt geht, sondern um theoretische Begründung der praktischen Umgestaltung derselben.

Erfahrung ist das Resultat des Erfahrens. Wer bei sich selbst hocken bleibt, Nabelschau betreibt, erfährt nichts von den Menschen und ihrer Welt. Er erfährt auch sehr wenig von sich selber. Wer sich nicht in das Leben, in die Arbeit, in den Kampf stürzt, macht weder Lebens- noch Kampferfahrung, lernt keine Gefahren kennen, erfährt nicht, wie er sich in solchen Situationen bewährt, weiß also nicht, wer er ist.

Wenn wir nicht in leerer Ignoranz und passiver Egozentrik verharren wollen, dann müssen wir zu großer Fahrt rüsten. Wir müssen uns auf den Weg machen, um Erfahrungen zu sammeln. Natürlich, Lebens- und Kampferfahrungen gewinnt man im Leben, in der Arbeit, im Kampf, nicht aber primär im Hör- oder Lesesaal. Hier aber können Erfahrungen vermittelt werden, die andere vor uns gemacht haben. Wie das Kind sich natürlicherweise die Erfahrungen der Eltern aneignet, so steht jede neue Generation auf den Schultern der vorangegangenen. »Unsere Verhältnisse in der Gesellschaft«, so schrieb der

Abiturient Karl Marx, »haben einigermaßen schon begonnen, ehe wir sie zu bestimmen imstande sind«.¹

Die Erfahrungen also kennenzulernen, die die Philosophen vor uns gewonnen haben, sowohl bei der Erkenntnis der Natur, des Menschen und seiner Gesellschaft, bei der Untersuchung des menschlichen Denkens als auch bei der Realisierung von Ideen – denn jede Philosophie ist letztlich auf Realisierung hin entworfen –, ist die zunächst noch allgemein formulierte Aufgabe, deren Lösung sich unsere Vorlesungen zum Ziel setzen.

Es darf von vornherein nicht verschwiegen werden, dass die Hebung der Schätze, die das philosophische Denken der Menschheit angesammelt hat, keine leichte Aufgabe ist. Der Weg durch die mehr als zwei Jahrtausende währende Philosophiegeschichte ist beschwerlich. Auch hier gilt das Marxwort: »Es gibt keine Landstraße für die Wissenschaft, und nur diejenigen haben Aussicht, ihre lichten Höhen zu erreichen, die die Mühe nicht scheuen, ihre steilen Pfade zu erklimmen.«²

Es wird also zu keiner bequemen Touristenreise eingeladen. Sicher bietet die philosophiehistorische Landschaft reizvolle Motive, die unbedingt aufzunehmen sind. Aber nicht deshalb studieren wir Philosophiegeschichte, um uns mit Bildungsbruchstücken großzutun. Das hieße, Philosophiegeschichte im Sinne des Famulus Wagner zu betreiben:

»Verzeiht es ist ein groß Ergetzen,
Sich in den Geist der Zeiten zu versetzen,
Zu schauen, wie vor uns ein weiser Mann gedacht,
Und wie wir's dann zuletzt so herrlich
weit gebracht.«

»O ja, bis an die Sterne weit,
Mein Freund, die Zeiten der Vergangenheit
Sind uns ein Buch mit sieben Siegeln;
Was ihr den Geist der Zeiten heißt,

1 Karl Marx: Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes. In: MEW. Ergänzungsband. Erster Teil. S. 592.

2 Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: MEW. Bd. 23. S. 31.

Das ist im Grund der Herren eigner Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln«,
entgegnet Faust.³

Die sieben Siegel aufzusprengen, den Geist der Zeiten, den Geist der Herren und der Beherrschten vor das Tribunal der Geschichte zu stellen ist unsere Aufgabe; denn Georg Wilhelm Friedrich Hegels Wort gilt noch immer: »Die Weltgeschichte ist das Weltgericht«. Mit Wagnerischer Beschaulichkeit ist diese freilich nicht zu lösen. Das Nach-Denken des historischen Erkenntnisprozesses der Menschheit gleicht weit mehr den Fahrten des Odysseus, den Höllenwanderungen des Dante, den Sturmfahrten des Faust. Darauf haben wir uns einzustellen. Ohne Mut, Kraft und Anstrengungen ist diese Fahrt nicht zu überstehen, werden die Abenteuer nicht bestanden, werden wir nicht des Glückes teilhaftig, das echte Erkenntnis bereitet.

Wenn dem so ist – so könnte erstens die Klugheit einwenden –, so lasst uns doch erst überlegen, ob es sich wirklich lohnt, sich in dieses Unternehmen einzulassen. Ist es wirklich notwendig für uns, Geschichte der Philosophie zu studieren? Haben wir nicht Wichtigeres zu tun, als uns mit der Vergangenheit zu beschäftigen? Wir wollen den Forderungen des Tages gerecht werden, wollen unsere Zukunft bauen, eine neue Welt mitgestalten, die Welt des Kommunismus.

Ein zweiter Einwand: Ja, wenn wir keinen Kompass für den Aufbau unserer neuen Welt hätten, dann müssten wir vielleicht in der Vergangenheit nach einem solchen suchen. Aber wir besitzen einen solchen Kompass, und zwar einen außerordentlich bewährten – den Marxismus-Leninismus. Wenn der wissenschaftliche Kommunismus die Auflösung der »Rätsel der Weltgeschichte« ist und sich als solche weiß, wenn wir also des Rätsels Lösung in der Hand halten, wozu sich dann mit Versuchen beschäftigen, die die Rätsel nicht lösen?

Schließlich ein letzter Einwand: Mathematiker und Physiker legen bei der Ausbildung ihrer Studenten längst nicht so großen Wert auf das

3 Johann Wolfgang von Goethe: Faust. In: Johann Wolfgang von Goethe. Berliner Ausgabe. Bd. 8. Berlin 1965. S. 167.

Studium der Geschichte ihrer Wissenschaft wie die Philosophen. Und doch – so scheint es zumindest – hätten sie dafür bessere Gründe. Die dem Thales oder dem Pythagoras zugeschriebenen mathematischen Sätze gelten nach wie vor. Aber gelten denn noch ihre philosophischen Sätze, wonach der Urgrund aller Dinge das Wasser bzw. die Zahl sei? Die Gesetze, die Kepler aufstellte, sind im wissenschaftlichen System der Physik aufgehoben. Können aber seine Versuche, wissenschaftliche Naturerklärung mit christlicher Theologie zu verbinden, im wissenschaftlichen System der Philosophie aufgehoben werden? Descartes' Grundlegung der analytischen Geometrie gilt noch immer. Gilt auch noch sein philosophisches System des Dualismus?

Die Geschichte des mathematischen und physikalischen Erkennens hat einen sicheren Gang. Wie der Maurer einen Stein auf den anderen setzt, so haben Mathematiker und Physiker eine objektive Erkenntnis an die andere gereiht. Freilich mussten auch hier die Fundamente erneuert und erweitert werden. Aber auf diesen Fundamenten wurde der stolze Bau der mathematischen und physikalischen Wissenschaft errichtet.

Wie anders dagegen scheint uns das äußere Bild der Philosophiegeschichte. Hatte einer sein philosophisches Lehrgebäude errichtet, so kam schon der nächste, der es in den Grundfesten erschütterte und zum Einsturz brachte. Auf den Trümmern des alten errichtete er nun sein Gebäude, dem das gleiche Schicksal beschieden war.

Die Geschichte der Philosophie ist nicht nur die Geschichte des Entstehens philosophischer Systeme, sie ist auch die Geschichte des Zugrundegehens von Systemen. Aristoteles erschütterte das Platonische System. Bacon errichtete auf den Trümmern des aristotelisch-scholastischen Systems seine philosophische Lehre, die der Rationalist Descartes mit seiner ätzenden Kritik angriff. Spinoza überwand den Dualismus des Descartes. Fichte entwickelte sein System im bewussten Gegensatz zu Spinoza.

Kant hat aus diesem äußeren Grunde die Geschichte der Philosophie als eine Geschichte der Falschmünzerei behandelt. Gab doch in der Tat jeder Philosoph seine Münze als die allein geltende Währung aus, bis er vom nächsten der Falschmünzerei überführt wurde. Sollten wir uns

nicht glücklich schätzen, aus diesem Meer von Irrtümern aufgetaucht zu sein?

Soweit einige Einwände, die selbstverständlich eine Herausforderung an den Philosophiehistoriker sind. Unsere Antwort muss zunächst knapp, unvollständig, abstrakt bleiben; erst die konkrete Darstellung der Philosophieentwicklung vermag letztlich die angeführten Einwände zu entkräften.

Ohne Zweifel ist es unsere wichtigste Aufgabe, den Forderungen des Tages gerecht zu werden, unser Leben zu meistern, die kommunistische Gesellschaft zu errichten.

Doch jeder, der sein Leben bewusst gestalten will, seinen Blick also in die Zukunft, auf seine Perspektive richtet, muss auch Rücksicht nehmen auf seine Vergangenheit, in der er das wurde, was er gegenwärtig ist: »Der heutige Tag ist ein Resultat des gestrigen«, schrieb Heinrich Heine. »Was dieser gewollt hat, müssen wir erforschen, wenn wir zu wissen wünschen, was jener will.«⁴ Das trifft auf das Individuum ebenso zu wie auf die Gesellschaft. Perspektivbewusstsein und Geschichtsbewusstsein bedingen sich gegenseitig.

Die Entstehung des Marxismus demonstriert die gegenseitige Bedingtheit von Geschichts- und Perspektivbewusstsein auf klassische Weise. Die wissenschaftliche Begründung der historischen Mission der Arbeiterklasse hatte die Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit der Entwicklung der Gesellschaft zur Bedingung. Diese war aber nur vom Standpunkt dieser Klasse aus möglich, hatte also das Bewusstsein von der Perspektive dieser Klasse zur Voraussetzung.

Das Studium der Geschichte lässt uns nicht nur begreifen, was wir geworden sind, es erhellt gleichzeitig die Möglichkeit und die Notwendigkeit unseres weiteren Werdens. Das Wissen über unsere Möglichkeiten ist gleichzeitig *Conditio sine qua non* für ein produktives Verhältnis zur Geschichte.

Das bezeugt – wenn auch auf negative Weise – die gegenwärtige bürgerliche Philosophie. Ein Wesenszug derselben besteht gerade im

4 Heinrich Heine: *Französische Zustände*. In: Heinrich Heine: *Werke und Briefe*. Bd. 4. Berlin 1961. S. 448.

Verfall des Geschichtsbewusstseins. Die Ursache dieses Phänomens liegt nicht darin, dass die bürgerliche Gesellschaft keine große Geschichte gehabt hätte. Sie liegt vielmehr darin, dass sie keine reale Perspektive hat.

Das heißt, eben weil wir unsere Gegenwart im Bewusstsein unserer Perspektive meistern wollen, müssen wir Geschichte studieren. Was für die Geschichte allgemein gilt, gilt besonders für die Geschichte der Philosophie. War und ist doch Philosophie immer »ihre Zeit, in Gedanken erfaßt«.⁵

Dass der Marxismus einen sicheren Kompass für das Leben eines Volkes wie für das Leben des Individuums darstellt, hat die Geschichte insbesondere unseres Jahrhunderts voll bestätigt. Um aber diesen Kompaß richtig zu gebrauchen, müssen wir ihn gründlich kennen. Wie wir einen Menschen erst gründlich kennen, wenn wir wissen, wie er zu dem geworden ist, was er ist, so kennen wir auch den Marxismus erst gründlich, wenn wir wissen, wie er zu dem geworden ist, was er heute ist. Der Marxismus hat aber nicht nur seine Geschichte, er hat auch seine Vorgeschichte. »Die Geschichte der Philosophie und die Geschichte der Sozialwissenschaft zeigen mit aller Deutlichkeit, daß der Marxismus nichts enthält, was einem ›Sektierertum‹ im Sinne irgendeiner abgekapselten, verknöcherten Lehre ähnlich wäre, die abseits von der Heerstraße der Entwicklung der Weltzivilisation entstanden ist. Im Gegenteil: Die ganze Genialität Marx' besteht gerade darin, daß er auf die Fragen Antwort gegeben hat, die das fortgeschrittene Denken der Menschheit bereits gestellt hatte.«⁶

Eine Antwort wird aber nur dann als Lösung empfunden, wenn die Problemstellung bekannt ist. Der Marxismus ist alles andere, nur keine Sammlung platter Selbstverständlichkeiten, die dem »gesunden Menschenverstand«, der innerhalb seiner Grenzen ein durchaus respektable Geselle ist, leicht einleuchten. Wahr ist, dass Grunderkenntnisse des

5 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin 1956. S. 16.

6 Wladimir I. Lenin: Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus. In: Werke. Bd. 19. S. 3.

Marxismus einfach sind, wie das Geniale zumeist. Wird aber der Weg des Erkennens von der Erkenntnis als Resultat getrennt, dann kann es leicht geschehen, dass das Genial-Einfache als Trivialität interpretiert wird. Der Inhalt der Revolution, die Marx und Engels in der Geschichte der Philosophie vollzogen haben, ist nur voll und ganz zu begreifen, wenn die Geschichte des philosophischen Denkens – zumindest in ihren Grundzügen bekannt ist. Wer also die von unseren Klassikern vollzogene Revolution im Denken gründlich verstehen will, muss auch Geschichte der vormarxistischen Philosophie studieren.

Um diesen Gedanken noch weiter zuzuspitzen, berufe ich mich nochmals auf Lenin. Sein Aphorismus ist ernst zu nehmen: »Man kann das ›Kapital‹ von Marx und besonders das I. Kapitel nicht vollständig begreifen, ohne die ganze Logik von Hegel durchstudiert und begriffen zu haben.«⁷ Nimmt man ihn aber ernst, dann folgt daraus sofort: Man kann die Hegelsche Logik nicht vollständig begreifen, ohne die Geschichte des philosophischen Denkens kennengelernt zu haben. Denn Hegels Logik ist nichts anderes als das – freilich idealistisch verzerrte – Fazit aus der Geschichte des philosophischen Erkennens.

Lenin hat stets ein nihilistisches Verhalten zur Geschichte der eigenen Bewegung wie zur Geschichte unserer Weltanschauung verurteilt. Er wandte sich scharf gegen eine Trennung des Erkenntnisresultats von dem Weg, auf dem es gewonnen wurde. »Es wäre irrig, zu glauben«, so sagte er, »daß es genüge, sich die kommunistischen Losungen, die Schlußfolgerungen der kommunistischen Wissenschaft anzueignen, ohne sich jene Summe von Kenntnissen anzueignen, deren Ergebnis der Kommunismus selbst ist.« Kommunist könne man nur werden, wenn man sich das von der Menschheit erarbeitete Wissen zu eigen mache.⁸

Dieser Gedanke hat im Programm der SED seinen konkrethistorischen Ausdruck gefunden: »Alles Große und Edle, Humanistische und

7 Wladimir I. Lenin: Konspekt zu Hegels »Wissenschaft der Logik«. In: Werke. Bd. 38. S. 170.

8 Wladimir I. Lenin: Die Aufgaben der Jugendverbände. In: Werke. Bd. 31. S. 275.

Revolutionäre wird in der Deutschen Demokratischen Republik in Ehren bewahrt und weitergeführt, indem es zu den Aufgaben der Gegenwart in eine lebendige Beziehung gesetzt wird.«⁹

Eben um der Forderung Lenins und des Parteiprogramms voll gerecht zu werden, ist das Studium der Philosophiegeschichte unerlässlich. Betrachten wir nun den dritten Einwand, der gegen die Notwendigkeit des Studiums der Geschichte der Philosophie vorgebracht wurde. Zunächst stammt er, wie die Berufung auf Kant schon deutlich machte, aus der Philosophie selbst. Er ist auch fast so alt wie die Philosophie. Wenn man den frühen Dialogen des Platon glauben darf, dann muss Sokrates gegen die Naturphilosophie etwa auf folgende Weise argumentiert haben: Die Naturphilosophen stellen über den Urgrund der Dinge verschiedene, einander widersprechende Sätze auf. Thales zum Beispiel sah den Urgrund aller Dinge im Wasser. Heraklit sah ihn im Feuer. Feuer und Wasser – was kann es Gegensätzlicheres geben. Von den beiden einander widersprechenden Sätzen können unmöglich beide wahr sein. Hat Thales recht, dann irrt Heraklit, und umgekehrt. Nun können uns aber die Naturphilosophen keinen Maßstab in die Hand geben, an dem wir die Wahrheit ihrer Sätze zu prüfen vermögen. Also, schließt Sokrates, ist Erkenntnis der Natur unmöglich. Sokrates forderte deshalb: Erkenne dich selbst.

Den Philosophen des Selbstbewusstseins erging es jedoch nicht anders als den Naturphilosophen. Ihre Antworten auf die Frage, was der Mensch sei, waren ebenso widersprechen, einander ausschließend.

Die Frage, die sich angesichts dieser Situation aufdrängt, ist nun nicht so sehr, ob die einzelnen philosophischen Systeme wahre Einsichten enthalten. Diese Frage ist nur durch die Analyse des jeweiligen Systems zu beantworten. Die allgemeinere Frage ist, ob der starre Gegensatz von wahr und falsch überhaupt methodischer Ausgangspunkt der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft sein kann. Wie denn nicht, sagt uns der Verstand. Entweder ist ein philosophischer Satz wahr – und dann müssen wir ihn festhalten, oder er ist nicht wahr – und dann

9 Programm der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Berlin 1976. S. 72.

müssen wir ihn schleunigst verwerfen; denn Philosophie ist doch wohl auf Wahrheit aus.

Trotzdem hat diese verstandesmäßige Betrachtungsweise empfindliche Mängel: Sie sieht nämlich in der Verschiedenheit der philosophischen Sätze und Systeme nur den Widerspruch, betrachtet aber denselben nicht als Triebkraft der Erkenntnisentwicklung. Sie sieht daher auch in der Verschiedenheit der philosophischen Systeme nicht die fortschreitende Entwicklung der Wahrheit. Indem sie die Relativität der Wahrheit übersieht, ignoriert sie auch die Relativität der Falschheit.

Hegel ist der erste gewesen, der den verstandesmäßigen oder auch metaphysischen Gegensatz von wahr und falsch einer dialektischen Kritik unterwarf. In seiner Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes« schrieb er: »So fest der Meinung der Gegensatz des Wahren und des Falschen wird, so pflegt sie auch entweder Beistimmung oder Widerspruch gegen ein vorhandenes philosophisches System zu erwarten und in einer Erklärung über ein solches nur entweder das eine oder das andere zu sehen. Sie begreift die Verschiedenheit philosophischer Systeme nicht so sehr als die fortschreitende Entwicklung der Wahrheit, als sie in der Verschiedenheit nur den Widerspruch sieht. Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, dass jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist; und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus.«¹⁰

Vom Standpunkt der dialektischen Vernunft aus, die die vom Verstand fixierten Gegensätze in Fluss bringt, hat der Philosophiehistoriker nicht mehr nur die Aufgabe, wahre Sätze von falschen zu scheiden. Vielmehr ist der philosophische Erkenntnisprozess in seiner histori-

10 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes. Berlin 1967. S. 10.

schen Totalität, in seiner Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit zu erforschen. Von diesem Standpunkt aus sind die Ideen, Prinzipien und Systeme der einzelnen Philosophen Momente, Stufen im Fortschreiten der Wahrheit.

Diesen Gang, den das philosophische Denken der Menschheit genommen hat, vollzieht das philosophierende Individuum nach, steht es doch, wie Engels sagte, unter dem »biogenetischen Grundgesetz des Geistes«. ¹¹ Bekanntlich besagt dieses Gesetz, dass die Ontogenese nichts anderes ist als die zusammengefasste und von Zufälligkeiten gereinigte Phylogenese. Wie der menschliche Embryo im Verlaufe seiner Entwicklung die Stadien durchläuft, durch die die biologische Entwicklung zum Menschen hin ausgezeichnet ist, muss auch das Bewusstsein des Individuums die Entwicklungsstadien seiner Gattung durchlaufen. »Der einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen, aber als vom Geiste schon abgelegte Gestalten, als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet ist; so sehen wir in Ansehung der Kenntnisse das, was in frühern Zeitaltern den reifen Geist der Männer beschäftigte, zu Kenntnissen, Übungen und selbst Spielen des Knabenalters herabgesunken und werden in dem pädagogischen Fortschreiten die wie im Schattenrisse nachgezeichnete Geschichte der Bildung der Welt erkennen. Dies vergangne Dasein ist bereits erworbnes Eigentum des allgemeinen Geistes [der Menschheit – d. Verf.], der die Substanz des Individuums und so ihm äußerlich erscheinend seine unorganische Natur ausmacht. – Die *Bildung* in dieser Rücksicht besteht, von der Seite des Individuums aus betrachtet, darin, daß es dies Vorhandne erwerbe, seine unorganische Natur in sich zehre und für sich in Besitz nehme.« ¹²

In der Tat besteht Bildung – in welchem Wissenschafts- und Kunstzweig auch immer – in Aneignung der Gattungserfahrung. Ohne diese Aneignung kommt kein Individuum an die Grenze, an der das Neuland für das Erkennen beginnt. Je gründlicher und umfassender wir

11 Siehe Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW. Bd. 20. S. 269.

12 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes. S. 27.

uns diese aneignen, um so fester wird die Basis sein, von der aus wir in Neuland vorstoßen können.

Engels konkretisierte den eben entwickelten Gedanken, als er das Studium der Geschichte der Philosophie als die beste Schule bezeichnete, in der theoretisches Denken erlernt werden kann. Dies nicht nur in dem Sinne, dass allein schon das Studium der Werke des Aristoteles, Spinoza, Kant und Hegel zu theoretischem Denken erzieht, sondern auch in einem tieferen Sinne: Philosophisches Denken ist immer Operieren mit philosophischen Begriffen. Operieren mit philosophischen Begriffen hat aber das Begreifen derselben zur Voraussetzung. Dieses Begreifen wird aber nur möglich, wenn man ihr Zustandekommen, ihr Werden, ihre Entwicklung kennt. Diese Kenntnis kann aber nicht anders erworben werden als durch das Studium der Geschichte der Philosophie.

Schließlich und letztlich ist das Studium der Geschichte der Philosophie unerlässlich für die offensive Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie und Ideologie. Unsere philosophische Weltanschauung ist streitbarer Materialismus, der dem Idealismus, der Metaphysik der gesamten bürgerlichen Ideologie unversöhnlich gegenübersteht. Der weltanschaulich-philosophische Kampf zwischen den dialektisch-materialistischen und sozialistischen Ideen einerseits und den metaphysisch-idealistischen bürgerlichen Ideen andererseits ist Bestandteil der weltweiten Auseinandersetzung zwischen Sozialismus und Imperialismus, und zwar der Bestandteil, der diesen Kampf theoretisch reflektiert. Um in diesem Kampfe bestehen zu können, bedarf es des Studiums der Geschichte der Philosophie; stützen sich doch auch die imperialistischen Ideologen der Gegenwart auf Ideen der Vergangenheit, die sie aus ihrem historischen Zusammenhang reißen, um sie für ihre Zwecke zu gebrauchen.

Wie will ich zum Beispiel die Auseinandersetzung mit Heidegger, dem Begründer der Existenzphilosophie, führen, wenn ich vom griechischen Denken, von Kant und Schelling keine Ahnung habe? Wie kann ich mich mit platonisierenden Naturwissenschaftlern (Heisenberg, Weizsäcker) auseinandersetzen, wenn ich von Platon nicht mehr weiß, als dass er der Begründer des objektiven Idealismus war? Wie will ich gegen den Positivismus streiten, wenn ich seine philosophiehis-

torischen Quellen (Hume, Kant) nicht kenne? Werde ich die katholische Philosophie der Gegenwart treffen können, wenn ich von Augustin und Thomas von Aquin noch nie gehört habe? Will ich den philosophischen Revisionismus bekämpfen, der Kant, Hegel und vor allem Marx missbraucht, so muss ich deren Philosophie kennen, um diesen Missbrauch nachweisen zu können. Um also auf dem philosophischen Kampffeld bestehen zu können, ist das Studium der Geschichte der Philosophie unabdingbare Voraussetzung.

Auch hier ist Lenin Vorbild, der seine Auseinandersetzung mit dem Empirio-kritizismus eben mit der kritischen Analyse ihrer philosophie-historischen Quelle, nämlich mit der Kritik des subjektiven Idealismus Berkeleys, begann.

Und endlich ist die Philosophiegeschichtsschreibung selber, wie im folgenden gezeigt wird, kein unwesentliches Gebiet der ideologischen Klassenauseinandersetzung.

Nachdem Gründe erörtert wurden, die für die Notwendigkeit des Studiums der Geschichte der Philosophie sprechen, muss nun die Frage gestellt werden: Was ist das eigentlich – die Philosophiegeschichte?

Einen Begriff von Philosophiegeschichte werden wir erst haben, wenn wir diese studiert haben, wenn wir sie begriffen haben. Der Begriff steht nicht am Anfang, er ist Resultat des Erkennens. Der Begriff ist keine allgemeine, die Vielfalt des Einzelnen ausschließende, also abstrakte Vorstellung; der Begriff erfasst das Konkrete, die Einheit des Mannigfaltigen. Diese konkrete Einheit, wodurch jeder Gegenstand ausgezeichnet ist, ideell zu reproduzieren ist Aufgabe wissenschaftlichen Denkens.

Marx schrieb hierzu: »Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist. ... Hegel geriet daher auf die Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst sich bewegenden Denkens zu fassen, während die Methode, vom Abstrakten [das heißt von der allgemeinen Vorstellung – d. Verf.] zum Konkreten [das heißt zum Begriff – d. Verf.] aufzusteigen,

nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren.«¹³

Wer bei einzelnen Bestimmungen, Definitionen stehen bleibt, kommt nie zum Konkreten. Er kommt damit aber auch nicht zur Wahrheit. Denn es gibt keine abstrakte Wahrheit, die Wahrheit ist immer konkret. Es irrt, wer da glaubt, er habe einen Begriff vom Kapital, weil er die Definition kennt, dass Kapital Mehrwert heckender Wert sei. Nur der kann Anspruch erheben, einen Begriff vom Kapital zu haben, der Marxens »Kapital« studiert und begriffen hat. Wer sich nur an einzelne Definitionen klammert, dem muss entgegengehalten werden: »Definitionen sind für die Wissenschaft wertlos, weil stets unzulänglich. Die einzig reelle Definition ist die Entwicklung der Sache selbst, und diese ist aber keine Definition mehr.«¹⁴

Natürlich würden wir in das andere Extrem jener fallen, die glauben, eine Sache begriffen zu haben, weil sie eine Definition von dieser schwarz auf weiß nach Hause tragen können, wenn wir jegliches Definieren in den Wind schlagen wollten. Wir werden selber bald eine Definition von Philosophie vorschlagen. Was aber dabei beachtet werden muss, ist der Umstand, dass keine noch so präzise Definition die Entwicklung der Sache selbst ersetzen kann. Dies ist auch der Sinn der zitierten Bemerkung von Engels. Um also einen konkreten Begriff von Philosophiegeschichte zu erwerben, müssen wir die Sache selbst erforschen.

Trotzdem brauchen wir natürlich eine Vorstellung davon, was Philosophie ist, deren Entstehung und Entwicklung Gegenstand unserer Betrachtung sein soll. Ich kann ja keinen Gegenstand untersuchen, wenn er mir nicht zumindest so weit bekannt ist, dass ich ihn als diesen identifizieren und von anderen unterscheiden kann. Die Kenntnis eines Gegenstandes geht der Erkenntnis desselben ebenso voraus wie die Vorstellung dem Begriff.

13 Karl Marx: Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: MEW. Bd. 13. S. 632.

14 Friedrich Engels: Aus Engels' Vorarbeiten zum »Anti-Dühring«. In: MEW. Bd. 20. S. 578.

Eine Vorstellung davon, was Philosophie sei, müsste doch bei den Philosophen zu finden sein. Doch zunächst kommen wir, wenn wir diesen Ratschlag befolgen, vom Regen in die Traufe. Abgesehen davon, dass ich schwerlich wissen kann, was ein Philosoph ist, wenn ich nicht weiß, was Philosophie ist, geben uns die »Philosophen« auf unsere Frage sehr verschiedene, ja einander ausschließende Antworten: Philosophie ist die Lehre, die auf Erkenntnis des Absoluten zielt, sagen die einen. Philosophie ist Kritik absoluter Erkenntnis, meinen die anderen. Das Absolute ist Gott. Diesen rational zu erkennen ist Aufgabe der Philosophie, verkünden die einen. Gott ist rational nicht erkennbar, Philosophie hat die Natur zum Gegenstand ihrer Untersuchungen, behaupten die anderen. Natur und Gott sind überhaupt dasselbe – meinen dritte. Es gibt keinen Gott, sondern nur die Natur existiert, deren Totalität Erkenntnisgegenstand der Philosophie ist – sagen konsequente Materialisten und Atheisten.

Auf unserem Weg durch die Geschichte der Philosophie werden uns viele weitere Auffassungen über Philosophie begegnen. Hier kommt es nur darauf an, zunächst festzuhalten, dass Philosophie, ihr Gegenstand, ihre Funktionen, ihr Umfang keine konstanten Größen sind, sondern wesentlichen historischen Veränderungen unterliegen.

Trotzdem bleibt natürlich die Frage, ob nicht Merkmale aufgefunden werden können, die allen verschiedenen und einander ausschließenden philosophischen Systemen zukommen. So wie es eine Unmenge von Häusern gibt, denen doch wohl aber allen das Merkmal »Dach über dem Kopf« zukommt, so müssen wohl auch in den verschiedenen Philosophien Merkmale anzutreffen sein, die allen gemeinsam sind. Ich lasse alle mannigfaltigen Unterschiede, Gegensätze und Widersprüche außer acht und konzentriere mich allein auf jene Merkmale, die allen gemein, also allgemein sind. Indem ich von den Besonderheiten abstrahiere und das Allgemeine heraushebe, komme ich zur Bildung einer allgemeinen Vorstellung, die nicht mit dem Begriff gleichgesetzt werden darf. Im Unterschied zum Begriff ist die allgemeine Vorstellung abstrakt, einseitig, weil ja gerade von der Mannigfaltigkeit, deren Einheit das Konkrete ist, abstrahiert wurde.

Suchen wir nach Merkmalen, die allen philosophischen Systemen zukommen, so finden wir zumindest die folgenden:

1. Wie verschieden die Philosophien auch sein mögen, immer geht es in ihnen um rationale Erkenntnis. Ihr Ideal ist – wie das der Wissenschaften überhaupt – objektives Wissen. Selbst wo Philosophie die Unmöglichkeit rationaler Erkenntnis, objektiven Wissens nachzuweisen versucht, verfährt sie auf rationale Weise, sucht sie Gründe, argumentiert sie logisch. Das zeichnet den extremen Nihilismus eines Gorgias ebenso aus wie die Vertreter des Irrationalismus der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie.

In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Philosophie prinzipiell von der Religion. Religion beruht auf Glauben an Offenbarung. Selbst wo Philosophie den Glauben zu stützen oder gar zu begründen versucht, tut sie das auf eine dem Glauben entgegengesetzte Weise: Sie verfährt auf rationale Weise, deren immanentes Ziel Wissen ist.

2. Wie verschieden die Philosophien auch sein mögen, immer geht es in ihnen um *universelle* Erkenntnis. Zum Unterschied vom Wissen der einzelnen Berufsgruppen und der einzelnen Wissenschaften zielt philosophisches Wissen auf Erkenntnis des Ganzen, auf *Totalität*. Dass die Totalität in den einzelnen Philosophien sehr verschieden gefasst wird, werden die weiteren Vorlesungen zeigen.

3. Wie verschieden die Philosophien auch sein mögen, immer geht es in ihnen um den *Menschen*, um seine Stellung in der Welt und zur Welt. Es ist nicht zu vergessen – und schon gar nicht von historischen Materialisten –, dass Philosophie immer von Menschen und für Menschen ideell produziert wurde. Die Natur des Menschen, sein Wesen, zu erkennen, seine Tätigkeit und sein Verhalten zu begreifen, sein Tun zu begründen, war und ist immer immanenter Zweck von Philosophie, auch dort, wo davon nicht explizite die Rede ist, wo dieser Tatbestand ignoriert oder gar geleugnet wird.

Wir können deshalb zusammenfassen: *Unter Philosophie wollen wir alle Versuche fassen, die darauf aus waren bzw. sind, die Totalität der Welt rational zu erkennen, die Stellung des Menschen in der Welt, seine Tätigkeit und sein Verhalten zu ihr zu begreifen und zu begründen.*

Obwohl die genannten Merkmale auch auf die marxistisch-leninistische Philosophie zutreffen, ist diese Definition keineswegs eine der marxistisch-leninistischen Philosophie. Diese kann und muss weit konkreter gefasst werden.

Bei der gewonnenen abstrakten Vorstellung von Philosophie dürfen wir nun nicht stehenbleiben. Die Vorlesungen haben das Ziel, zu konkreterem Wissen über Philosophie zu führen.

Zuvor muss jedoch noch eine Frage beantwortet werden: Wie muss die Philosophie in ihrem historischen Werden, wie muss *Geschichte der Philosophie* studiert werden?

Zunächst ist davon auszugehen, dass Philosophie eine historische Erscheinung ist. Sie ist etwas mehr als zweieinhalbtausend Jahre alt. Vom Standpunkt des Individuums ist das viel, vom Standpunkt der Gattung ist Philosophie noch jung.

Philosophie ist nicht die zufällige Erfindung eines erleuchteten Geistes. Das Entstehen von Philosophie ist an konkret historische Bedingungen gebunden. Diese Bedingungen werden im Zusammenhang mit der Entstehung von Philosophie im antiken Griechenland näher zu beleuchten sein. Hier genügt zunächst die Feststellung, dass Philosophie aus einem *gesellschaftlichen Bedürfnis* heraus entsteht.

Um die Philosophie schlechthin wie die jeweiligen philosophischen Systeme zu begreifen und ihr Zustandekommen zu erklären, muss Philosophiegeschichte als erstes jene Bedingungen und Bedürfnisse klarstellen, aus denen Philosophie bzw. philosophische Systeme entspringen.

Wenn es wahr ist, dass Philosophie ihre Zeit in Gedanken fasst, dann muss vor allem die Zeit untersucht werden, die nicht nur in den Gedanken, Ideen und Systemen der Philosophie ihren theoretischen und ideologischen Ausdruck findet, sondern auch die Art und Weise dieser Reflexion bestimmt. Die Philosophie hat nicht nur die Totalität der Geschichte zu reflektieren, sie muss sich auch selber aus dieser Totalität heraus erklären. Die Philosophieentwicklung ist keine aparte, vom historischen Gesamtprozess losgelöste Erscheinung. Sie ist ein Element dieses Gesamtprozesses, wird primär vom Ganzen bestimmt, bestimmt allerdings auch diesen mit, indem sie ihn in dieser oder jener Weise zum Gegenstand theoretischer Untersuchung macht.

Der Grundsatz des historischen Materialismus, dass es nicht das Bewusstsein der Menschen ist, das ihr Sein, sondern dass es das gesellschaftliche Sein der Menschen, das ihr Bewusstsein, auch ihr phi-

losophisches Bewusstsein, bestimmt, ist für wissenschaftliche Philosophiegeschichtsschreibung die wesentlichste Voraussetzung.

Durch diese Position unterscheidet sich marxistisch-leninistische Philosophiegeschichtsschreibung grundlegend von bürgerlicher Philosophiegeschichtsschreibung. Da es diese in bewusster Weise nicht vermag, philosophische Bewusstseinsinhalte und Denkstrukturen aus historisch bestimmten gesellschaftlichen Gegenständlichkeiten zu erklären, muss sie letztlich zur Fetischisierung philosophischen Bewusstseins Zuflucht nehmen. Fetischisierung bedeutet im allgemeinen, Dingen Eigenschaften zuzuschreiben, die ihnen nicht zukommen. Hier wird nun dem philosophischen Bewusstsein die Eigenschaft zugeschrieben, seine historische Entwicklung letztlich allein durch sich selbst bewirken zu können. Denken erscheint hier nicht als Eigenschaft, als Attribut der Materie, sondern als etwas Durch-sich-selbst-Seiendes, Sich-selbst-Bestimmendes, also als Substanz. Diese Substantialisierung ist ein Wesensmerkmal des Idealismus.

Der Gegensatz zwischen materialistischer und idealistischer Philosophiegeschichtsschreibung ist unversöhnlich. Das bedeutet allerdings nicht, dass unser Verhältnis zur bürgerlichen Philosophiegeschichtsschreibung ein ausschließlich abstrakt-negatives sei. Das Studium der Hegelschen Geschichte der Philosophie, die für die Herausbildung der Geschichte der Philosophie als relativ selbständige philosophische Disziplin grundlegend war, aber auf idealistischen Fundamenten errichtet wurde, bringt für jeden, der sie auf materialistische Weise studiert – wie es Lenin demonstrierte –, großen Gewinn. Und natürlich sind Ergebnisse philologischer und historischer Erschließung philosophiehistorischer Quellen, die bürgerliche Gelehrte erzielten, kritisch zu übernehmen.

Eine Zuspitzung erfährt der Gegensatz zwischen marxistischer und bürgerlicher Philosophiegeschichtsschreibung dann, wenn berücksichtigt wird, dass Philosophie von einem gesellschaftlichen Sein bestimmt wird, das durch Klassen und Klassenkampf charakterisiert ist. Philosophie entstand mit und in der Klassengesellschaft. Philosophie steht nicht über den Klassen, sondern befriedigt ideologische Bedürfnisse derselben. Es wäre in der Tat höchst verwunderlich, wenn der Kampf

der Klassen, diese wesentliche Triebkraft der Geschichte, in der Philosophie nicht seine Widerspiegelung fände. Es geht aber nicht nur darum, dass das einzelne philosophierende Individuum das Dasein von Klassen, von gegensätzlichen Klasseninteressen und Klassenkampf reflektiert, dass etwa Aristoteles den Gegensatz von Reichtum und Armut, von Oligarchie und Demokratie analysiert und beide Seiten des Gegensatzes der Kritik unterwirft, sondern vor allem darum, dass sich in der Gegensätzlichkeit der philosophischen Ideen, im Kampf der philosophischen Systeme Klasseninteressen und Klassenkampf widerspiegeln.

Wer hinter der Renaissancephilosophie, hinter den großen philosophischen Systemen der Neuzeit (von Bacon und Descartes, Spinoza und der französischen Aufklärung) nicht das bürgerliche Emanzipationsstreben, nicht den Kampf des Bürgertums gegen die Feudalordnung und besonders gegen die feudale Geistlichkeit sieht, wer hinter der heutigen geistigen Auseinandersetzung zwischen der marxistisch-leninistischen Weltanschauung und den verschiedenen Spielarten der bürgerlichen Philosophie, zwischen den Ideen des Sozialismus und des Imperialismus nicht den Klassengegensatz zwischen Bourgeoisie und Proletariat, zwischen Sozialismus und Imperialismus sieht, ist den realen Triebkräften der Geschichte – einschließlich der Geschichte der Philosophie – gegenüber blind.

Wenn Philosophiegeschichtsschreibung wirklich wissenschaftlich sein will, dann darf sie das grundlegende Verhältnis von gesellschaftlichem Sein und philosophischem Bewusstsein, von ökonomischem und philosophischem Klassenkampf, von Philosophie und Politik nicht ignorieren, sondern muss es zum wesentlichen Gegenstand der Untersuchung machen. Eine streng objektive Analyse dieses Verhältnisses erheischt aber die *parteiliche* Wertung philosophischer Ideen und Systeme, die ihren Maßstab nur im Geschichtsprozess selber finden kann. Wissenschaftliche Objektivität und Parteilichkeit schließen einander nicht aus, sondern bedingen einander.

Hier muss allerdings angemerkt werden, dass die Forderung nach wissenschaftlicher Objektivität und Parteilichkeit keineswegs so einfach zu realisieren ist, wie es aus den angeführten Beispielen erscheinen könnte. In der antiken und in der mittelalterlichen Philosophie –

und nicht nur in diesen – liegen die Dinge weit komplizierter. Die von Marx und Engels im »Manifest der Kommunistischen Partei« getroffene Feststellung, dass sich mit dem Entstehen und mit der Entwicklung des Kapitalismus die Klassengegensätze *vereinfachen*¹⁵, darf nicht übersehen werden. Geschichte der Philosophie, wie Geschichte überhaupt, muss so geschrieben werden, wie sie sich wirklich vollzogen hat. Jeder geschichtsfremde Schematismus ist zu vermeiden.

Auf Schwierigkeiten einzugehen, die sich bei der Realisierung der Forderung nach Aufhellung der Beziehungen zwischen gesellschaftlichem Sein und philosophischem Bewusstsein ergeben, wird Aufgabe der folgenden Vorlesungen sein. Hier sei jedoch unterstrichen, dass ohne Aufhellung der genannten Beziehungen Geschichte der Philosophie als Wissenschaft nicht möglich ist. Philosophiegeschichte als Wissenschaft hat nicht einfach Entstehen und Werden von Philosophie zum Gegenstand, sondern sie muss diesen Prozess in seiner gesellschaftlichen Bedingtheit untersuchen.

Philosophie ist keineswegs ein *passiver* Reflex gesellschaftlicher Verhältnisse. Eben als Ideologie, als Interessenausdruck von Klassen, ihrer Fraktionen, gesellschaftlicher Gruppen usw. wirkt sie auf gesellschaftliche Wirklichkeit. Anders könnte sie die gesellschaftlichen Bedürfnisse, die sie hervortreiben, gar nicht befriedigen. Selbst dort, wo Philosophie resignativ innere Selbstgenügsamkeit lehrt, ist dies nicht nur gesellschaftlich bedingt, es wirkt auch auf die Gesellschaft. Wäre die Resignation wirklich konsequent, müsste Schweigen das Resultat sein. Im Gegensatz zum Sprichwort ist aber leeres Schweigen keine Philosophie.

Das Einwirken auf gesellschaftliche Verhältnisse zeigt sich natürlich am unmittelbarsten in den *politischen, ökonomischen, juristischen und ethischen Ideen*, die in den verschiedensten philosophischen Systemen entwickelt wurden. Alle bedeutenden Philosophen der Geschichte haben immer auch politische und moralische Haltungen zu begründen, politische und moralische Handlungen zu bewirken gesucht. Aber nicht nur das. Ich meine, dass die politischen und moralischen Impulse von wesentlicher Bedeutung für die Konstituierung ihrer philosophischen

15 Siehe: MEW. Bd. 4. S. 463.

Systeme gewesen sind. Philosophiegeschichte als Wissenschaft hat diese aufzuspüren. Die Erkenntnis vom Werden eines philosophischen Systems ist eine Voraussetzung für das Verständnis desselben. Mehr noch: Erst von hier aus kann deutlich gemacht werden, dass es »zwei ganz verschiedene Dinge« sind, was ein Philosoph für »den Eckstein seines Systems hielt, und jenes, was ihn wirklich bildet«. Marx bemerkt, dass das an sich seiende System mit dem für den Philosophen seienden System keineswegs unmittelbar zusammenfalle.¹⁶ Diese Differenz deutlich zu machen und zu erklären ist Aufgabe des Philosophiehistorikers. Ohne Berücksichtigung des historischen Charakters philosophischer Systeme ist dies unmöglich.

Natürlich sind politische, ökonomische, juristische und ethische Impulse keineswegs die einzigen Elemente, die philosophische Systeme konstituieren. Zum Unterschied von der Religion zeichnet sich Philosophie dadurch aus, dass sie Handlungen und Haltungen von Menschen rational zu begründen hat. Eine solche Begründung ist nur möglich, wenn sie sich auf *Wissen* stützt.

Ursprünglich wurden die Wissenden Philosophen genannt also jene, die wussten, unter welchen Bedingungen es eine gute Ernte geben würde, wo man Brunnen und Siedlungen anzulegen hat, was bei Krankheit des Körpers zu tun ist, wann für ein Unternehmen die Sterne günstig stehen usw. Die Produktion von Wissen ist ja urwüchsig mit der Produktion des materiellen Lebens menschlicher Gemeinschaften verbunden.

Im eigentlichen Sinne entsteht jedoch Philosophie erst dort wo das *Bewusstsein* von Gegenständen selber zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht wird. Wir werden diesen Übergang bei der Analyse der Gedanken der ersten griechischen Philosophen näher betrachten. Dieser Fortschritt vom Denken über reale Gegenstände, die uns in der sinnlichen Anschauung gegeben sind, zum Denken des Denkens, vom Bewusstsein über Gegenstände zum Selbstbewusstsein war die Voraus-

16 Siehe: Marx an Ferdinand Lassalle, 31. Mai 1858. In: MEW. Bd. 29. S. 561. –
Siehe auch: Marx an Maxim Maximowitsch Kowalewski. In: MEW. Bd. 34.
S. 506.

setzung dafür, dass die folgenden wesentlichen philosophischen Fragen bewusst gestellt werden konnten: »Wie verhalten sich unsere Gedanken über die uns umgebende Welt zu dieser Welt selbst? Ist unser Denken imstande, die wirkliche Welt zu erkennen, vermögen wir in unsern Vorstellungen und Begriffen von der wirklichen Welt ein richtiges Spiegelbild der Wirklichkeit zu erzeugen?«¹⁷

Im philosophischen Sprachgebrauch, so sagt Engels weiter, werden diese Fragen als Frage nach der Identität von Denken und Sein zusammengefasst, Identität schliesst im dialektischen Verständnis von Engels Unterschiede keineswegs aus. Identität von Denken und Sein, die von der weitaus größten Zahl der Philosophen angenommen wird, besagt hier nichts anderes als die Übereinstimmung von Denken und Sein und folglich die Erkennbarkeit der Welt.

Damit ist aber die Frage noch nicht gelöst, ob es das Denken ist, das dem Sein adäquat ist, oder ob es das Sein ist, das dem Denken adäquat ist; ob der Begriff der Wirklichkeit oder die Wirklichkeit dem Begriffe entspricht. Es ist dies die Frage danach, welcher der beiden Seiten, die das Verhältnis von Denken und Sein bilden, das Primat zukommt.

Von der Antwort auf diese Frage hängen in der Tat alle Versuche ab, in philosophischer Weise Wissen und Wissenschaft, Werte und menschliches Handeln zu begründen.

Engels hat daher zu Recht diese Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein die »große Grundfrage aller, speziell neueren Philosophie« genannt. »Je nachdem diese Frage so oder so beantwortet wurde, spalteten sich die Philosophen in zwei große Lager. Diejenigen die die Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Natur behaupteten, also in letzter Instanz eine Welterschöpfung irgendeiner Art annahmen..., bildeten das Lager des Idealismus. Die andern, die die Natur als das Ursprüngliche ansahen, gehören zu den verschiedenen Schulen des Materialismus. Etwas anderes als dies bedeuten die beiden Ausdrücke:

17 Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. S. 275.

18 Ebenda.

Idealismus und Materialismus ursprünglich nicht, und in einem andern Sinne werden sie hier auch nicht gebraucht.«¹⁸

Damit ist nun ein weiterer Schritt zur Konkretisierung unserer Vorstellung von Philosophiegeschichte getan. Philosophiegeschichtsschreibung hat den sozialhistorisch bedingten Prozess der Entstehung und Entwicklung von materialistischer und idealistischer Philosophie zum Gegenstand sowie die historische Entwicklung des Kampfes dieser beiden philosophischen Grundrichtungen.

Jede Antithese hat eine These zur Voraussetzung. Historisch ist der Idealismus die Antithese zum Materialismus, mit dem Philosophie beginnt. Die ersten Philosophen des antiken Griechenlands sind aber nicht nur urwüchsige Materialisten, sondern auch Dialektiker. Als solche betrachten sie Sein und Denken als Werden, als Prozess, der in den Widersprüchen, im Kampf der Gegensätze sein Agens hat. Diese dialektische Betrachtungsweise findet sehr schnell ihren Gegensatz in der Metaphysik, die Seins- und Denkformen als ein für allemal Gegebenes, als Widersprüche Ausschließendes, als Festes betrachtet.

Der Gegensatz zwischen dialektischer und metaphysischer Methode wird uns bei der Analyse der philosophischen Gedanken von Heraklit und den Eleaten bald deutlich werden. Der hier entstandene Gegensatz durchzieht die gesamte Entwicklung der Philosophie bis auf den heutigen Tag. Philosophiegeschichtsschreibung muss daher der Geschichte des dialektischen Denkens, der Geschichte des metaphysischen Denkens und der Geschichte der Auseinandersetzung dieser beiden grundlegenden philosophischen Methoden größte Aufmerksamkeit schenken.

Da Philosophie letztlich auf Realisierung hin entworfen wird, da sie – aus gesellschaftlicher Praxis geboren – gesellschaftliche Bedürfnisse zu befriedigen sucht, da sie menschliche Handlungen zu begreifen und zu begründen sucht, da sie dies auf rationale Weise vollzieht, da sie sich dabei auf Wissen über die Wirklichkeit stützen muss, da sie das Erkennen selber zu ihrem Erkenntnisgegenstand macht, da sie – und nur sie – das grundlegende Verhältnis von Denken und Sein untersucht und auf Totalitätsbetrachtung aus ist, muss ihr Verhältnis zu den Wissenschaften besonders eng sein.

Ursprünglich umfasste Philosophie mehr oder weniger die Gesamtheit des praktischen und theoretischen Wissens. Mit dem Fortschreiten

der Arbeitsteilung, insbesondere mit dem Fortschreiten der Arbeitsteilung in der ideellen Produktion, wandelte sich dieser Zustand. Die Fortschritte im Erkennen der Natur, der Gesellschaft und des Denkens waren notwendig mit einem Differenzierungsprozess verbunden, der dazu führte, dass sich die einzelnen Wissenschaften von der Philosophie trennten und selbständig wurden. Damit waren aber keineswegs alle Bindungen der Wissenschaften zur Philosophie aufgehoben. Wo Wissenschaften ihre Beziehungen zur Philosophie oder wo Philosophie ihre Beziehungen zu den Wissenschaften löste, war es für beide Seiten nachteilig.

Die Beziehungen zwischen der Philosophie und den einzelnen Wissenschaften sind mannigfaltig und wechselseitig. Hier ist nur auf die Impulse zu verweisen, die zum Beispiel die Entdeckung des Copernicus der Entwicklung des materialistischen Denkens der Neuzeit gab, oder auf die Impulse, die dialektisch-materialistisches Denken der Begründung der Ökonomie als Wissenschaft gab.

Diese Beziehungen in ihrer historischen Entwicklung zu untersuchen und darzustellen ist wesentliches Anliegen wissenschaftlicher Philosophiegeschichtsschreibung.

Unternehmen wir den Versuch einer ersten Zusammenfassung: Geschichte der Philosophie als Wissenschaft hat den Entstehungs- und Entwicklungsprozess von Philosophie, das Werden, Wirken und Vergehen philosophischer Ideen und Systeme, die Stufen des Gesamtprozesses sind, den sich über diesen Stufen vollziehenden Prozess philosophischen Erkennens zum Gegenstand.

Wissenschaftliche Geschichtsschreibung hat dabei, *erstens*, die Philosophie als letztlich durch gesellschaftliches Sein bestimmte Form des gesellschaftlichen Bewusstseins zu betrachten. Das verpflichtet sie, sowohl die gesellschaftlichen Bedürfnisse freizulegen, die Philosophie bzw. einzelne Philosophien hervortrieben, als auch die Inhalte und Methoden zu erfassen, mittels derer Philosophie ihre ideologische Funktion erfüllt. Insofern Philosophie mit und in der Klassengesellschaft entsteht, sich in einer von grundlegenden Widersprüchen charakterisierten Gesellschaft entwickelt, hat sie gegensätzliche ideologische Bedürfnisse zu befriedigen. Vom historischen Gesamtprozess der Gesellschaft aus scheint Philosophiegeschichte daher als ideologischer Parteienkampf,

der die realen sozialökonomischen und politischen Bedürfnisse notwendig ergänzt wie reflektiert. Würde Philosophiegeschichtsschreibung diesen Aspekt übersehen, ginge der Zusammenhang von Geschichte und Philosophiegeschichte verloren.

Wissenschaftliche Philosophiegeschichtsschreibung hat *zweitens* zu berücksichtigen, dass Philosophie ihre ideologische Funktion vor allem dadurch ausübt, dass sie Ideologie weltanschaulich begründet. Daher muss sie der Entwicklung der philosophisch-weltanschaulichen Grundrichtungen, dem Kampf zwischen Materialismus und Idealismus wie der Entwicklung der grundlegenden philosophischen Methoden, der Auseinandersetzung zwischen Dialektik und Metaphysik, besondere Beachtung schenken.

Wissenschaftliche Philosophiegeschichtsschreibung hat *drittens* zu beachten, dass sich die Entwicklung philosophischen Wissens nicht losgelöst von den genannten Kämpfen vollzieht. Neben den Impulsen, die ihm gesellschaftliche Praxis und Wissenschaften verleihen, sind es ebendiese Auseinandersetzungen, mit denen und durch die philosophisches Erkennen fortschreitet. Der Streit um Fragen, ob das Wesen des Seins Werden oder ob Werden aus wahren Sein auszuschließen sei, ob Atome oder Ideen das wahre Sein bilden, ob objektive Erkenntnisse möglich oder ob sie nicht möglich seien, ob Notwendigkeit Freiheit aus- oder einschließe, der Streit um den Gottesbegriff, den Substanzbegriff, den Gesetzesbegriff usw. hat zur Entwicklung philosophischen Wissens, zur Entwicklung philosophischer Kategorien wesentlich beigetragen. Diesen Prozess zu verfolgen, die in ihnen gewonnenen – wenn auch immer relativen – wahren Einsichten festzuhalten und aufzuheben, ist wesentliche Aufgabe der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft. In diesem Zusammenhang entsteht mit Notwendigkeit die Frage nach dem Verhältnis von Geschichte der Philosophie und dem System der Philosophie. Da zu ihrer Beantwortung hier noch wesentliche Voraussetzungen fehlen, werden wir am Ende unseres Vorlesungszyklus auf sie zurückkommen und sie zu beantworten versuchen.

Wer nun aus dem Gesagten schließen wollte, dass Philosophiegeschichte so verlaufen sei, dass historisch progressive soziale Klassen oder Fraktionen von Klassen, die ja wohl progressiver Ideologie bedürfen, immer und in jedem Falle den Materialismus als ihre Weltanschauung

und Dialektik als ihre Methode produziert oder übernommen haben, dass sie allein die Träger des philosophischen und wissenschaftlichen Fortschritts waren, dass historisch konservative oder gar reaktionäre soziale Gruppen dagegen immer den Religion stützenden Idealismus und die ihrem Wesen nach antirevolutionäre Metaphysik produzierten oder übernahmen, dem wissenschaftlichen und philosophischen Fortschritt entgegenstanden, der wird gar bald die Erfahrung machen, dass die Geschichte der Philosophie keineswegs nur in Schwarz-Weiß malt. Lenin verwies immer wieder darauf, dass die Geschichte nicht dem Newski-Prospekt gleicht, der bekanntlich schnurgerade verläuft.

Philosophiegeschichtsschreibung darf historische Fakten nicht so zu rechtstutzen, dass sie in ein vorgegebenes Schema passen. Im Gegenteil, sie muss den Prozess philosophischen Denkens in seiner Mannigfaltigkeit, in seiner komplizierten Verschlungenheit, in seiner Widersprüchlichkeit untersuchen. Erst dann kann sie zu den Gesetzen vorstoßen, die diesen Prozess letztlich leiten.

Mit diesen Bemerkungen wollen wir die Antwort auf die Frage, wie Philosophiegeschichte betrieben werden muss, zunächst abschließen. Wir sind erst am Anfang. Dieser aber ist immer, da er der reichen Mannigfaltigkeit entbehrt, abstrakt.

Aristoteles' Kritik der Ideenlehre und die neue Ontologie

Wird nach einer Idee gefragt, die im Zentrum des Denkens von Aristoteles steht, von der letztlich alles ausgeht und zu der letztlich alles hin­führt, so kann die Antwort wohl nur lauten: *die Idee der Wissenschaft*. Theorie in reiner Gestalt nimmt mit Aristoteles ihren Anfang. Er selber ist Theoretiker par excellence. In Aristoteles verkörpert sich das theoretische Verhältnis des antiken Menschen zur Wirklichkeit.

Für ihn ist wissenschaftliche Tätigkeit nicht nur höchste Tugend des Individuums, sondern ebenso Mittel zur Rettung der Polis. Ausdruck der und Reaktion auf die Krise der Polis, zeigt Aristotelisches Denken an, wie weit die Teilung zwischen körperlicher und geistiger Arbeit, die Teilung innerhalb der geistigen Tätigkeit fortgeschritten war.

Episteme, Wissenschaft, ist das letzte Ziel aller Bemühungen des Stagiriten. Im Unterschied zum wahrnehmenden Wissen, zur Erfahrung, zu den hervorbringenden Künsten zeichnet sich wissenschaftliche Erkenntnis durch Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, durch begrifflichen Ausdruck des Wesens aus.

Die Erkenntnis der Ursachen, des Allgemeinen, des Wesens kann nur über die Kenntnis der einzelnen Dinge, ihrer Erscheinungen und Wirkungen erlangt werden; existiert doch das Allgemeine nie losgelöst vom Einzelnen, die Ursache nicht getrennt von ihrer Wirkung, das Wesen nicht isoliert von der Erscheinung, deren Wesen es ist.

Diese Einsicht des Aristoteles hat nicht nur einen starken sensualistisch-empiristischen Zug, der zum Materialismus tendiert, zur Konsequenz, sie ist auch der allgemeine Grund, von dem aus er den Platonismus – und damit die eigene philosophische Vergangenheit – der Kritik unterzieht.

Wie von der Hegelschen Philosophie gesagt werden kann, dass sie sich in stetiger »Reibung«¹ mit der Kantschen herausbildete und entwickelte, so kann von der Philosophie des Aristoteles gesagt werden, dass sie weitgehend unerklärt und unverständlich bleibt, solange nicht *ihre Nähe und ihre Distanz* zur Platonischen in Anschlag gebracht wird. Psychologische Gründe – immerhin war Aristoteles zwei Jahrzehnte an der Platonischen Akademie – und die Konkurrenz zwischen Lykeion und Akademie sind nicht zu übersehen, entscheidend aber waren sachliche Gründe, die bewirkten, dass der gesamten theoretischen Tätigkeit des reifen Aristoteles die stetige Auseinandersetzung mit dem Platonismus immanent war.²

Seine systematische Platon-Kritik beginnt Aristoteles mit dem Versuch, Ursachen und Bedingungen für das Entstehen des Platonismus aufzudecken. Verstehen des historischen Werdens der Lehre erscheint hier als Voraussetzung ihrer Kritik. Damit ist nicht nur ein charakteristischer Zug der Aristotelischen Denkweise bezeichnet, sondern auch ein neues Prinzip philosophischer Kritik eingeführt. Die Kritik der Eleaten an Heraklit, des Platon an der Sophistik enthalten unabdingbare Momente philosophischer Auseinandersetzung: logische Argumentation *gegen* den fremden und *für* den eigenen Standpunkt. Aber keinem der voraristotelischen Denker war es eingefallen, nach den Bedingungen zu fragen, die den zu kritisierenden Standpunkt hervorgetrieben hatten. Wenn schon nach Gründen für den gegnerischen Standpunkt gefragt wurde, so wurden diese vornehmlich in moralischer Verwerflichkeit gesucht.

- 1 In Bezug auf das Verhältnis zwischen Spinoza und Descartes hat Heinrich Heine auf seine Weise einen Sachverhalt beschrieben, der auch auf die Beziehung des Aristoteles zu Platon zutrifft: »Ein großer Genius bildet sich durch einen anderen großen Genius, weniger durch Assimilation als durch Reibung. Ein Diamant schleift den andern.« Heinrich Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: Werke und Briefe. Bd. 5. Berlin / Weimar 1980. S. 225.
- 2 Aristoteles hat seine Platonkritik in mehreren Schriften ausgeführt, am konzentriertesten natürlich in der »Metaphysik«. Siehe besonders Buch A, Kapitel 9 sowie Buch M und N seines philosophischen Hauptwerkes.

Natürlich vermag es Aristoteles nicht, die sozialen Wurzeln des Platonischen Idealismus aufzuhellen, aber Gründe, die im wissenschaftlichen Erkenntnisprozess selbst liegen, deckt er in folgender Weise auf: »Zur Gestaltenlehre [Ideenlehre – d. Verf.] sind aber die Denker, die sie vertraten, deshalb gekommen, weil sie in der Wahrheitsfrage von der Richtigkeit der Worte Heraklits überzeugt waren: daß nämlich alle Sinnesdinge immer im Flusse seien; sollte es also eine Wissenschaft und eine Einsicht in etwas geben, so müßte es neben den Sinnesdingen noch von diesen verschiedene, beharrende Naturen geben – denn von dem, was im Flusse sei, könne es keine Wissenschaft geben.«³

Nach der uns bereits bekannten Berufung auf Sokrates⁴, der »das Allgemeine und die Definitionen nicht zu etwas Abgesondertem« gemacht habe, fährt Aristoteles fort: »Die Vertreter der Ideenlehre sondernten jedoch derartige Dinge ab und nannten sie ›Ideen‹. Aus diesem Gedankengang ergab sich für sie, dass fast von allen Dingen Ideen existieren, für die es allgemeine Ausdrücke gibt.«⁵

Die Ideenlehre ist also für Aristoteles aus dem Bestreben heraus entstanden, die Möglichkeit von Wissenschaft zu beweisen und die These von ihrer Unmöglichkeit zu widerlegen. Danach strebt auch Aristoteles. Wie Platon ist er der Überzeugung, dass begriffliches Wissen, ohne das es keine Wissenschaft gibt, ein objektives Korrelat, eine Entsprechung des Begriffes voraussetzt, das niemals das einzelne, zufällige, veränderliche sinnliche Ding sein kann, sondern den Charakter der Allgemeinheit und Unveränderlichkeit tragen muss. Wogegen Aristoteles allerdings mit aller Entschiedenheit Front macht, ist der von Platon aus diesen Prämissen gezogene Schluss, dass die Korrelate unserer Begriffe durch sich selbst seiende, also *substantielle Wesenheiten sind*, die getrennt vom Einzelnen und Veränderlichen existieren.

Da dieser Schluss die Ideenlehre konstituierte, musste der Nachweis, dass dieser Schluss unhaltbar ist, zum Einsturz derselben führen. Genau diesen Nachweis liefert Aristoteles.

3 Metaphysik. M 4.1078 b 14-18.

4 Siehe Helmut Seidel: Von Thales bis Platon. S. 159.

5 Metaphysik. M 4.1978 b 30-34.

Der gründliche Stagirit beginnt mit einem Vorgefecht. Die Frage, ob es *neben den* sinnlichen Dingen, die ständiger Veränderung unterliegen, noch andere unbewegliche, unveränderliche, ewige Wesen gibt, versucht Aristoteles zunächst durch kritische Analyse der Ansichten der Pythagoreer, Platons, Xenokrates' und Speusippos' zu beantworten. Bei aller Verschiedenheit der Aspekte war den genannten Denkern gemeinsam, dass sie die »mathematischen Dinge« als selbständig existierende fassten. Aristoteles entgegnet, dass die Art *unserer Betrachtung der Dinge nicht mit der Existenz derselben identifiziert werden darf*. Punkte, Linien, Flächen, Zahlen sind zweifelsfrei mathematische Objekte, die jedoch nicht gesondert neben den sinnlichen Dingen existieren. Wie die Farbenlehre die Farben unabhängig von den sinnlichen Dingen betrachtet, die weiß, rot oder blau sind, so sind auch »die mathematischen Wissenschaften nicht Wissenschaften der Sinnesdinge ... aber ebensowenig Wissenschaften von anderen Dingen, die abgesondert neben den sinnlichen existieren«⁶

Den Dingen kommen vielfältige Affektionen zu, die zwar für sich betrachtet werden können, aber nicht gesondert von den Dingen existieren. »(So kommen auch dem Lebewesen eigentümliche Affektionen zu, insofern es nämlich weiblich oder insofern es männlich ist: und doch gibt es nichts Weibliches oder Männliches, was von den Lebewesen abgesondert wäre.) Das gilt also auch von den Linien und Flächen, insofern sie allein Linien und Flächen sind.«⁷

Mit der Kritik der Substantialisierung mathematischer Objekte hat Aristoteles das Grundthema seiner Platon-Kritik angeschlagen. Gegen Platons Manier, das Allgemeine vom Einzelnen loszureißen, es in ein selbständiges Wesen zu verwandeln, das dem Einzelnen nicht nur gegenübergestellt wird, sondern ihm angeblich logisch und zeitlich vorausgeht, erhebt nun Aristoteles Einwände, die so zusammengefasst werden können:

Erstens: Platons Beweis, dass wissenschaftliche Erkenntnis nur möglich ist, weil allgemeine Ideen als selbständig existierende vorausge-

6 Ebenda. M 3.1078 a 3-5.

7 Ebenda. M 3.1078 a 7-9.

setzt sind, ist nicht zwingend. Aus den charakterisierten Prämissen folgt wohl die Realität des Allgemeinen, nicht aber seine selbständige Existenz.

Zweitens: Würde das Platonische Beweisverfahren konsequent zu Ende gedacht, dann müssten die Platoniker auch Ideen von Kunstwerken, von Nichtsubstantiellem, von Attributen und von Relativem annehmen, wovor sie sich aber hüten.

Drittens: Die Ideenlehre ist für das wissenschaftliche Erkennen nutzlos, da die Ideen keinerlei anderen Inhalt haben als die sinnlichen Dinge. Die ewige Idee des Menschen beinhaltet keinerlei andere Charakteristika als die, die auch dem sinnlich-gegenständlichen Menschen zukommen. Die Ideen sind daher nicht nur die »Zwillingsschwestern« der Dinge, sondern »verewigte« Sinnesdinge.

Viertens: So wie die Ideen keinen Nutzen für die Erkenntnis der Dinge haben, so sind sie auch belanglos für die Existenz der Dinge. Wenn angenommen wird, dass die Ideen völlig unabhängig von den Dingen existieren, dann muss auch zugegeben werden, dass die Dinge unabhängig von den Ideen existieren. Die von Platon aufgerissene Kluft zwischen dem Allgemeinen und Ewigen einerseits und dem Einzelnen und Zeitlichen andererseits ist nicht zu überbrücken. Platons These von der »Teilhabe der Ideen an den Dingen« ist deshalb eine »bloße Metapher«, weil sie weder erklären kann, warum die Ideen an den Dingen teilhaben, noch wie sie teilhaben. »Teilhaben« könnten die Ideen an den Dingen nur dann, wenn sie das innere Wesen der Dinge wären. Platons Grundthesen aber widersprechen der Ansicht, dass das Wesen nicht außerhalb des Dinges sein kann, dessen Wesen es ist.

Fünftens: Die nähere Analyse des Verhältnisses zwischen Idee und Sinnesding weist weitere Ungereimtheiten auf. Wenn Idee und Ding, Ideenwelt und wirkliche Welt getrennt voneinander existieren, dann sind beide für sich wiederum Einzelnes gegenüber einem Allgemeinen. Dieses Dritte müsste dann eine weitere allgemeine Ideenwelt sein, die das Gemeinsame von Ideenwelt und sinnlicher Welt ausdrückt. In Bezug auf den Menschen müsste also ein »dritter« Mensch angenommen werden, der als das Allgemeine der Idee des Menschen und des realen Menschen auftritt. Da nun aber diese Vervielfachung der Welten weder

für die Erkenntnis noch für die Existenz der wirklichen Welt von Bedeutung ist, erweist sie sich als sinnlos.

Sechstens: Die von Aristoteles vorgenommene Analyse der logischen Verhältnisse, die die Platonischen Ideen zueinander eingehen, weist auf einen fundamentalen Widerspruch innerhalb der Ideenlehre. Platons Konzeption zufolge sind die Ideen substantielle Wesenheiten. Andererseits ist aber die Platonische Ideenwelt hierarchisch geordnet. Die Hierarchie aber basiert auf dem Verhältnis von Allgemeinem und Einzelem. Die allgemeinere Idee steht über der weniger allgemeinen. Die Idee des Lebewesens steht über der Idee des Säugetiers und diese wiederum über der Idee des Pferdes. Gegenüber der allgemeineren Idee des Lebewesens erscheinen die Ideen des Pferdes, der Kuh, des Schafes usw. als einzelne. Die Ideen wurden aber von Platon als das schlechthin Allgemeine gesetzt. Jetzt erweist es sich aber, dass sie gegenüber allgemeineren Ideen Einzelnes sind. Mehr noch: Platon hatte vorausgesetzt, dass das Einzelne sein Wesen vom Allgemeinen empfängt. Also muss auch die Idee des Pferdes ihr Wesen von einer allgemeineren Idee empfangen, von der Idee des Lebewesens. Wenn sie ihr Wesen empfängt, ist sie nicht substantiell. Die als substantiell gesetzten Ideen erweisen sich also in Bezug auf die allgemeinere Idee als nicht-substantiell. Diesen Widerspruch aber tragen alle »mit sich selbst identischen« Ideen, mit Ausnahme der höchsten Idee. Wer soll diesen Widerspruch aushalten, dass die Ideen als allgemeine und substantielle gesetzt werden, sich dann aber als allgemeine und einzelne, als substantielle und nicht-substantielle erweisen?

Siebtens: Gegen Platons höchste Idee, das »Gute an sich«, argumentiert Aristoteles in seiner »*Nikomachischen Ethik*« in folgender Weise: »(1) Die Begründer dieser Lehre haben keine gemeinsamen ›Ideen‹ solcher Dinge aufgestellt, bei denen sie von ›früher‹ und ›später‹ sprachen, weshalb sie auch keine die Zahlen umfassende Idee angesetzt haben. Nun wird jedoch ›gut‹ ausgesagt in der Kategorie der Substanz, der Qualität und der Relation, das An-sich aber, die Substanz, ist von Natur früher als die Relation. Diese gleicht ja einem Seitenspross und Akzidens des Seienden. Folglich kann es über den genannten Erscheinungsformen von ›gut‹ keine gemeinsame ›Idee‹ geben.

(2) Ferner: Nachdem ›gut‹ in ebensoviel Bedeutungen ausgesagt wird wie ›ist‹ – es wird in der Kategorie der Substanz ausgesagt, z. B. von Gott und der Vernunft, in der Kategorie der Qualität, z. B. von ethischen Vorzügen, in der Kategorie der Quantität, z. B. vom richtigen Maß, in der Relation, z. B. vom Nützlichen, in der Zeit, z. B. vom richtigen Augenblick, in der Kategorie des Ortes, z. B. vom gesunden Aufenthalt usw. – kann ›gut‹ unmöglich etwas Übergreifend-allgemeines, und nur Eines sein. Denn sonst könnte es nicht in allen Kategorien ausgesagt werden, sondern nur in einer.

(3) Ferner: Nachdem es von den Dingen, die unter einer einzigen Idee begriffen werden, auch nur eine einzige Wissenschaft gibt, könnte es auch für alle Erscheinungsformen von ›gut‹ nur eine einzige Wissenschaft geben. Nun gibt es aber in Wirklichkeit eine Vielzahl von Wissenschaften, sogar in dem Falle, wo die Aussage ›gut‹ unter eine einzige Kategorie fällt. So ist beispielsweise die Wissenschaft des rechten Augenblickes: im Kriege die Feldherrnkunst, in der Krankheit die Heilkunst. Oder die des richtigen Maßes: bei der Diät die Heilkunst, beim Sport die Gymnastik.

(4) Man kann sich auch fragen, was sie denn nur damit meinen, wenn sie dem einzelnen Begriff den Zusatz ›an sich‹ beifügen, wo doch z. B. bei dem Begriff ›Menschen an sich‹ und ›Mensch‹ ein und dieselbe Wesensbezeichnung wiederkehrt, nämlich ›Mensch‹. Sofern sie Menschen sind, kann ja keinerlei Unterschied zwischen beiden bestehen. Das gilt dann aber auch für ›gut an sich‹ und ›gut‹.

(5) Und erst recht nicht ist ›gut an sich‹ in höherem Grade ›gut‹, weil es immerwährend ist. Es ist ja auch das Langwährende nicht intensiver weiß als das, was nur einen Tag besteht.«⁸

Achtens: Schließlich kritisiert Aristoteles Platons Ideenlehre deshalb, weil sie nichts zur Lösung des Bewegungsproblems beiträgt, das seit Heraklit und der Eleatik die Geister bewegte. Platons Ideen besitzen keine bewegende Kraft, die sie zu Ursachen der Dinge werden lassen könnten.

Damit ist der Stab über die Platonische Ideenlehre gebrochen. Aristoteles' Argumente sind keineswegs veraltet. Sie sind noch heute als

8 Nikomachische Ethik. I 4. 1096 a – 1096 b.

Waffe im Kampf gegen den Idealismus einsetzbar. Nicht umsonst schrieb Wladimir Iljitsch Lenin: »Die Kritik des Aristoteles an den ›Ideen‹ Platos ist eine Kritik am *Idealismus als Idealismus überhaupt*: denn von dort, wo die Begriffe, die Abstraktionen herkommen, von dort her kommen auch ›Gesetz‹ und ›Notwendigkeit‹ etc.« Und weiter: »Wenn ein Idealist die Grundlagen des Idealismus eines *anderen* Idealisten kritisiert, so gewinnt dabei stets der *Materialismus*. Vgl. Aristoteles versus Plato etc. Hegel versus Kant etc.«⁹

Die Aristotelische Kritik an Platon ist nun keineswegs eine skeptizistische. Der Skeptiker ist zufrieden, wenn er eine These als falsch nachgewiesen und in den bodenlosen Abgrund des Nichts geworfen hat. Nicht so Aristoteles. Er hat eine Antwort auf eine berechtigte Frage als falsch nachgewiesen. Damit ist aber die Fragestellung nicht aus der Welt geschafft. Im Gegenteil, diese erheischt dringender als je eine richtige Antwort. Der Nachweis, dass das objektive Korrelat des Begriffes, also der eigentliche Gegenstand der Wissenschaft, keine selbständig existierende Idee sein kann, enthält notwendig die Forderung, *Ontologie und Gnoseologie*¹⁰ neu zu begründen.

Wenn Aristoteles nachgewiesen hat, dass dem Allgemeinen keine selbständige Existenz zukommt, dann muss er notwendig die Existenz des Allgemeinen in etwas anderem aufweisen, wenn Wissenschaft als begriffliches Wissen vom Allgemeinen nicht als unmöglich erscheinen soll. Dieses andere, in dem das Allgemeine aufgewiesen werden muss, kann nun – dem Gedankengang Aristoteles' zufolge – nichts anderes sein als das Gegenteil des Allgemeinen: *das Einzelne*.

9 Wladimir I. Lenin: Konspekt zu Hegels »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie«. In: Werke. Bd. 38. S. 271.

10 Auf die Einheit und gegenseitige Bedingtheit von Ontologie und Gnoseologie bei Aristoteles wird im weiteren näher einzugehen sein. Hier ist allerdings zu bemerken, dass der Stagirit seine Gegenstände stets sowohl unter dem Aspekt ihres Seins als auch unter dem Aspekt ihrer Erkenntnis betrachtet. Die Aristotelesche Ontologie ist ohne Beachtung seiner Gnoseologie, Epistemologie und Logik ebensowenig voll verständlich wie diese ohne seine Ontologie. Wenn wir uns zunächst auch auf die Darstellung der Ontologie konzentrieren, so werden wir diesen Zusammenhang im weiteren nicht aus dem Auge verlieren.

Es sind die einzelnen, bestimmten Dinge, die real und selbständig existieren. Das Allgemeine hat keine selbständige, von den einzelnen Dingen unabhängige Existenz. Es ist immer nur das Allgemeine des Einzelnen. Folglich kann das Allgemeine nicht als Substanz gefasst werden. *Substanz (οὐσία) ist immer nur das Einzelne.*

Aus dieser radikalen Umstülpung des Platonismus folgt nun keineswegs Nominalismus, der nur die Existenz einzelner Dinge behauptet und die Realität des Allgemeinen leugnet. Aristoteles fasst also das Allgemeine zwar nicht als primär substantiell, aber als real existierend. Arten und Gattungen werden deshalb von ihm auch als sekundäre, abgeleitete Substanzen bezeichnet. In den »Kategorien« fasst er seine Substanzauffassung zusammen: »Substanz im eigentlichsten, ursprünglichsten und vorzüglichsten Sinne ist die, die weder von einem Subjekt ausgesagt wird, noch in einem Subjekt ist.« Nach der Seite des Seins hin ist Substanz der beharrende Träger der wechselnden Eigenschaften, der Akzidenzien; nach der Seite des Denkens hin ist Substanz dasjenige, dem Prädikate zugeordnet werden, das selbst aber nicht als Prädikat auftreten kann. Mit anderen Worten: *Substanz ist dasjenige, was von keinem anderen prädiziert werden kann und keinem anderen als Akzidentiell anhaftet.* »Zweite Substanzen heißen die Arten, zu denen die Substanzen im ersten Sinne gehören, sie und ihre Gattungen.«¹¹

Es sei schon hier angemerkt, dass diese Substanzauffassung für die Logik des Aristoteles von erheblicher Bedeutung ist. Aus der Voraussetzung, dass nur das Einzelne substantiell ist, folgt nämlich, dass dieses in der Stammform des Urteils immer *als Subjekt auftreten muss und niemals Prädikat sein kann.* Im jedermann verständlichen Urteil: »Sokrates ist ein Mensch«, ist »Sokrates« das Subjekt (also ontologisch das substantiell Einzelne), während das Mensch-Sein (also ontologisch das Nicht-Substantielle oder die »zweite Substanz«) als Prädikat erscheint. Würden dagegen die ontologischen Voraussetzungen von Platon konsequent auf die Logik übertragen, dann müsste die Stammform

11 Aristoteles: Kategorien (Des Organons erster Teil). Neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von Eugen Rolfes. Leipzig 1948. S. 38.

des Urteils so lauten: »Das Mensch-Sein ist Sokrates«. »Sokrates« wäre hier – in vollkommener Entsprechung mit der Ideenlehre – nur Prädikat des als substantiell gefassten allgemeinen »Menschen an sich«, der im Urteil demgemäß als Subjekt auftreten muss. Aristoteles dagegen fasst den *allgemeinen Begriff* als Ausdruck gewisser *Eigenschaften der Substanz*, wie für ihn auch die Gattungsbegriffe nur das gemeinsame Wesen gewisser einzelner Substanzen ausdrücken.

Wie die Platonkritik so weist auch die ontologische Ausgangsposition von Aristoteles stark realistische, zum Materialismus tendierende Züge auf. Diese bleiben im philosophischen und wissenschaftlichen Denken des reifen Aristoteles immer präsent. Bei dem Versuch, Grundprobleme der antiken Spekulation (vor allem das Bewegungs- und das Wissenschaftsproblem) einer Lösung zuzuführen, treten jedoch Tendenzen in seinem Denken auf, die in Widerspruch zu den bezeichneten Ausgangspositionen geraten.

Die Frage, wie denn Bewegung wissenschaftlich gedacht werden könne, war von Heraklit und den Eleaten mit Schärfe gestellt worden. Die nachfolgende Entwicklung der griechischen Philosophie¹² war durch Versuche charakterisiert, das Bewegungsproblem auf rationale Weise zu lösen. Aristoteles kannte nicht nur die Lösungsversuche des Empedokles, des Anaxagoras und der Atomisten; er hat die Unzulänglichkeit ihrer mechanistischen Lösungen ebenso der Kritik unterworfen, wie er die Unhaltbarkeit der sophistischen und Platonischen Konzeptionen nachwies. Er sah sich deshalb vor *die fundamentale Frage gestellt, ontologische Bestimmungen zu finden, von denen aus sowohl das Bewegungs- als auch das Wissenschaftsproblem als lösbar erscheinen konnten*.

Die Substanzauffassung des Stagiriten war hierfür keineswegs schon hinreichend. Die entscheidende Frage, *wie denn die Bewegung, das ständige Entstehen und Vergehen der einzelnen Dinge so erklärt werden kann, dass darin ein Beständiges und Unveränderliches erscheint, das als Korrelat des Begriffes auftreten kann, Wissenschaft also macht*, war zu beantworten.

12 Siehe Helmut Seidel: Von Thales bis Platon. S. 91ff.

Diese Aufgabe sucht Aristoteles mit seiner Lehre, wonach alle realen Dinge eine *Einheit von Stoff und Form sind*, zu lösen.

Mit dem Form- und Stoffbegriff des Aristoteles stehen ontologische Bestimmungen zur Verhandlung, die für die folgenden zwei Jahrtausende grundlegend blieben, die nicht nur das Denken der peripatetischen Schule bestimmten sondern auch das der Stoa mitprägten, die das arabische Philosophieren und die europäische Scholastik tief beeinflussten, die hin bis zu Giordano Bruno wirkten und erst von Galileo Galilei und René Descartes wirklich überwunden wurden. Wir müssen also gründlich in den Gehalt dieser beiden Aristotelischen Begriffe eindringen, sonst bleibt uns ein gut Stück der Geschichte des philosophischen Denkens der Menschheit im Dunkeln.

Um zunächst einen Zugang zum Formbegriff zu gewinnen, muss nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht werden, dass Aristoteles die Form nicht in der heute üblichen Weise zum Inhalt in Beziehung setzt. Form ist für Aristoteles keineswegs nur die äußere Gestalt noch gar die Verpackung eines Dinges, die für dieses zwar nicht bedeutungslos, aber doch unwesentlich ist.

Schon eher bekommen wir eine Vorstellung vom Aristotelischen Form-Begriff, wenn wir die künstlerische Form in Augenschein nehmen. Cremers »Galilei-Brecht«, eines der größten Kunstwerke unseres Jahrhunderts, wurde in Gips modelliert und in Bronze gegossen. Der Stoff (Gips bzw. Bronze) ist zwar nicht unwichtig für das Dasein dieser Statue, doch der ideelle Reichtum, das Wesen dieses Kunstwerkes wird nicht durch den Gips oder die Bronze bestimmt, sondern durch die Form, die der Künstler hervorgebracht hat. Im Kunstwerk ist die Form niemals etwas, was gegenüber dem Inhalt unwesentlich ist, sondern gerade das, was das Wesen in die Erscheinung bringt.

Wer schließlich »Das Kapital« von Marx gelesen hat, wird schon beim Studium des ersten Kapitels die Feststellung gemacht haben, dass dieser bei seiner Analyse der warenproduzierenden Gesellschaft nicht die stoffliche Bestimmtheit dieses Prozesses untersucht. Von der konkreten Arbeit des Schusters, Schneiders, Leinwandwebers wird weitgehend abstrahiert. Die Untersuchung konzentriert sich auf das Erfassen der gesellschaftlichen Formen, in denen dieser Prozess verläuft. Es ist

gerade die Formanalyse der warenproduzierenden Gesellschaft, in der ihr ökonomisches Wesen erscheint.¹³

Diese angedeuteten Zusammenhänge von Form und Wesen führen uns genau zum Verständnis des Aristotelischen Formbegriffs. *Unter Form oder Gestalt (εἶδος, μορφή) versteht Aristoteles das Wesen eines Dinges, seinen Begriff, die Ursache für sein Entstehen und Sein, das aktive (formende) Prinzip, die zielgerichtet wirkende Kraft (ἐντέλεχεια), die die Natur des Dinges bestimmt.*

Unter Stoff oder Materie (ύλη) aber versteht Aristoteles ein bestimmungsloses (amorphes) Substrat, das sein Wesen, seine Bestimmung von der Form erhält. Stoff ist die Ursache dafür, dass Form in ihm realisiert werden kann. Stoff ist daher noch nicht das Real-Seiende (ἐνέργεια), es ist das In-Möglichkeit-Seiende (δύναμις), das erst in Verbindung mit der Form zur Wirklichkeit wird. Alle Realität ist geformter Stoff, realisierte Möglichkeit.

Insofern Form und Stoff die Grundursachen aller Realität sind, können sie nicht entstanden sein. Denn woraus sollten sie wohl entstanden sein? Aus nichts wird nichts und die Wirklichkeit als Ursache für die Realität anzugeben, ist ungereimt. Die Ewigkeit der Welt hat also ihren Grund in der ewigen Materie und den ewigen Formen. Die Ewigkeit der Welt schließt aber die Zeitlichkeit, das Entstehen und Vergehen aller Dinge dieser Welt keineswegs aus. Denn alle physikalischen, biologischen und menschlichen Dinge sind weder bloß Stoff noch bloß Form; sie alle sind *Verbindungen* von Stoff und Form, die geknüpft und getrennt werden können.

Hier steht Aristoteles offensichtlich in der Tradition, die von Empedokles, Anaxagoras und den Atomisten begründet wurde, derzufolge es kein eigentliches Entstehen und Vergehen gibt, Entstehen und Vergehen nur Verbinden und Trennen des Verbundenen ist.

Gleichzeitig aber bricht Aristoteles mit der *materialistischen* Tradition, derzufolge es *materielle* Elemente oder Teilchen sind, deren Ver-

13 Siehe Dieter Pasemann: Gedanken zur Aristoteles-Rezeption im historischen Materialismus. In: Aristoteles. Anlässlich seines 2300. Todestages. Herausgegeben von Günter Schenk und Hans-Martin Gerlach. Halle (Saale) 1978. S. 128ff.

binden das Entstehen und deren Trennen das Vergehen bewirken. Seine Einwände gegen die materialistische Tradition wiederholen im Prinzip die Argumentation gegen Anaxagoras, die schon Sokrates und Platon vorgebracht hatten. Die Annahme einer sich *mechanisch-kausal* vollziehenden Mischung von Teilchen vermag die *qualitative* Vielfalt und die *Zielgerichtetheit* des Naturgeschehens nicht zu erklären. Außerdem wirft Aristoteles den materialistischen Denkern immer wieder vor, dass sie keine Ursache für die Bewegung anzugeben vermögen.¹⁴

Mit seiner Lehre von Stoff und Form, Wirklichkeit und Möglichkeit glaubt Aristoteles, Ausgangspunkte gefunden zu haben, von denen aus die kritisierten Schwächen der materialistischen Position überwindbar, das Bewegungs- und Teleologieproblem lösbar werden. Das zweck- und zielgerichtete Verbinden der *immateriellen aktiven Form* mit der *amorphen*, gegenüber der Form passiven Materie, die sich damit vollziehende Verwandlung der Möglichkeit in Wirklichkeit macht für ihn das Entstehen qualitativ bestimmter und zweckmäßiger Dinge einsichtig. In welche Schwierigkeiten ein konsequentes Denken führt, das von diesen Prämissen ausgeht, wird bald deutlich werden.

Die Ansatzpunkte, von denen aus Aristoteles versucht, das Bewegungsproblem zu lösen, sind auch die Prämissen, von denen aus er das Wissenschaftsproblem zu lösen unternimmt. Wenn die Form Ursache und Wesen des Dinges ist, wenn sie unveränderlich und ewig ist, wenn sie nicht der Zeitlichkeit und Einzelheit des realen sinnlichen Dinges, der Verbindung von Stoff und Form, unterliegt, wenn sie also Konstantes und Allgemeines ist, dann ist sie genau das, was das gesuchte objektive Korrelat des Begriffes ausmacht. *Wie die Form unter dem Gesichtspunkt des Seins das Wesen ist, so ist die Form unter dem Gesichtspunkt des Erkennens der Begriff.* Begriffliches Wissen ist Wissen von den Formen. Wissenschaftliche Erkenntnis ist Erkenntnis der Formen. Das Einzelne, Zufällige, Veränderliche kann für Aristoteles niemals Gegenstand der Wissenschaft sein.

Der aufmerksame Leser, der sich an die Grundsätze der Platonischen Ideenlehre erinnert und unserem bisherigen Gedankengang gefolgt ist,

14 Siehe Helmut Seidel: Von Thales bis Platon. S. 109f., 114.

wird hier stutzig werden und mit Recht die Frage stellen: Wenn die Formen des Aristoteles allgemeine, unveränderliche, ewige sind, wodurch unterscheiden sie sich dann von den Platonischen Ideen, denen doch die gleichen Attribute zukamen? Weist nicht eigentlich schon der Umstand, dass Aristoteles die Formen mit dem gleichen Terminus (εἶδος) bezeichnet wie Platon seine Ideen, auf ihre nahe Verwandtschaft hin? Haben also nicht jene Interpreten recht, die den Aristotelismus als bloße Variante des Platonismus werten?

In der Tat ist Aristoteles' Abhängigkeit von der Sokratisch-Platonischen Fragestellung nicht zu übersehen. Zu übersehen sind allerdings auch nicht die wesentlichen Differenzen. Für Platon war die Idee ein selbständig existierendes Wesen, das Reich der Ideen war für ihn wahres Sein. Für Aristoteles dagegen gibt es *kein selbständiges Reich der Formen*. Als reale Form ist die Form immer mit dem Stoff verbunden. *Verbindungen allein zwischen Formen ergeben keine Realität*. So wie das Allgemeine nicht substantiell ist, wie es immer nur das Allgemeine des Einzelnen sein kann, so wie das Wesen nicht getrennt von dem existieren kann, dessen Wesen es ist, so können die Formen nicht selbständig, losgelöst vom Stoff existieren.

Nähe und Unterschied zum Platonismus werden noch deutlicher, wenn wir Aristoteles' Stoff-Begriff detaillierter betrachten. Auf den ersten Blick scheint auch sein Materiebegriff dem Platons nahezustehen. Stoff, Materie ist amorphes, passives Substrat. Wäre für Aristoteles Materie nur das, dann käme seine Auffassung der Platonischen Auffassung vom Nicht-Sein sehr nahe. *Materie aber ist ihm mehr als das bloße Fehlen der Formen*.

Dies sucht Aristoteles durch folgende Analogie deutlich zu machen: Wir beobachten im alltäglichen Leben, wie ein Ungebildeter sich Bildung erwirbt. Dass das Fehlen von Bildung nicht die Ursache für das Gebildetwerden sein kann, leuchtet ein. Eine Ursache ist der Lehrende, der Bildende, der in diesem Gleichnis die Form vertritt. Die andere Ursache für das Gebildetwerden aber ist die Möglichkeit, die im Ungebildeten liegt, Bildung zu erwerben. Ohne diese Möglichkeit gäbe es keine reale Bildung. Der den Fischen Religion predigte, machte diese nicht zu Gläubigen. Was hier vom ungebildeten Menschen gesagt wird,

kann auf alles übertragen werden, was nicht gebildet, nicht geformt ist, aber die Möglichkeit dazu hat: also auf die Materie.

Indem Aristoteles den Stoff, die Materie, als das In-Möglichkeit-Seiende bestimmt, schreibt er ihr gleichzeitig eine Kraft zu, die dem Wirken der Form entgegenwirkt. Es ist dies überhaupt ein Grundmotiv im Denken des großen Dialektikers, dass Aktivität niemals ohne ihr Gegenteil, die Passivität, gedacht wird. Prozesshaftes ist für Aristoteles immer Einheit von Gegensätzlichem, von Aktivität und Passivität. Verbinden ist die Einheit von dem, was verbindet, und dem, was verbunden wird. Bewegung ist immer die Einheit von dem, was bewegt, und dem, was bewegt wird. Sehen ist immer die Einheit von dem, was sieht, und dem, was gesehen wird; Denken ist immer die Einheit von dem, was denkt, und dem, was gedacht wird.

Die dialektische Fassung von Aktivität und Passivität hat in der Aristotelischen Ontologie bemerkenswerte Konsequenzen. Das Phänomen, dass sich in der Natur die Formen nicht auf einen Schlag realisieren, erklärt der Stagirit eben aus dem Widerstand der Materie. Ebenso können die Widersprüche in der Natur ihre Ursache nur in der Materie haben. Wären nämlich die Seinsformen widersprüchlich, dann müssten auch die ihnen entsprechenden Denkformen, die Begriffe und ihre Beziehungen aufeinander, widersprüchlich sein. Das aber würde Logik und Wissenschaft unmöglich machen. Wie die Materie Ursache der Widersprüche ist, so ist sie auch Ursache des Zufalls. Aus der Form, dem Allgemeinen, kann nur auf Notwendigkeit geschlossen werden. Aus der Materie aber, die der allgemeinen und notwendigen Form entgegenwirkt, wird Zufall erklärbar.

Wenn Aristoteles das *Verhältnis von Stoff und Form* anschaulich zu demonstrieren unternimmt, dann kommt er immer auf Beispiele zu sprechen, die dem handwerklichen und künstlerischen Arbeitsprozess entnommen sind. Diese Auswahl ist keineswegs dem Zufall geschuldet. Aristoteles beschreibt nämlich generell *alle hervorbringenden Naturprozesse am Modell des Arbeitsprozesses*.

Die Marmorstatue ist Verbindung von Stoff und Form. Der Marmorblock und die Idee der Statue sind zwar Voraussetzungen dafür, dass sie in die Existenz treten kann; aber solange sie nicht verbunden sind, sind weder der Marmorblock noch die Form die reale Statue. Das Real-Wer-

den der Statue ist das Verbinden von Stoff und Form. Das Verbinden aber ist *kraftaufwendige und zielgerichtete Tätigkeit*. Dieser Akt hat seine Ursache nicht im Marmor, der als Stoff doch nur die Möglichkeit ist, geformt zu werden. Er kann also seine Ursache nur in der Form haben, der das Streben innewohnt, sich zu realisieren, was nur im Stoff möglich ist. Alles Wirken, alles Hervorbringen geschieht aufgrund der Aktivität der Form, die sich durch zielgerichtete Tätigkeit im Stoff zu realisieren trachtet und damit die im Stoff liegende Möglichkeit verwirklicht.

Dieser Grundgedanke wird in der berühmten Ursachenlehre des Stagiriten weiter ausgeführt: »*Ursache* heißt: [1] der Bestandteil einer Sache, aus dem sie entsteht (z. B. das Erz bei der Bildsäule und das Silber bei der Schale), und die Gattungen, zu denen diese Bestandteile gehören; [2] die Gestalt und damit das Urbild (dies ist der Begriff des jeweils zugehörigen Seins) und die Gattungen, zu denen sie gehören (z. B. für die Oktave die Proportion 2:1 und allgemein die Zahl), und die Teile, die im Begriff enthalten sind; [3] das Woher des ersten Anfangs der Veränderung oder der Ruhe (z. B. ist der Ratgeber Ursache, ist auch der Vater Ursache des Kindes und allgemein das Hervorbringende Ursache des Hervorgebrachten und das Verändernde Ursache des Veränderten); [4] das Endziel, d. h. das Weswegen. Zum Beispiel ist die Gesundheit Ursache für das Spazierengehen ... «¹⁵

Damit sind *vier Grundursachen allen Seins und allen Geschehens* angegeben, die von den Lateinern in der Folgezeit so bezeichnet werden:

1. *Causa materialis* – die materielle, stoffliche Ursache. Wenn wir als Beispiel für das Wirken dieser Ursache das Entstehen und das Sein eines Hauses nehmen, dann ist die materielle Ursache der Baustoff, ohne den kein Haus gebaut werden kann, ohne den es kein Haus gibt.

2. *Causa formalis* – die Formursache. In unserem Beispiel ist diese die Idee, der Plan des Hauses, der nicht nur die äußere Ansicht, sondern auch die innere Struktur desselben enthält und nach dem sich der Bauprozess des Hauses richtet.

15 Metaphysik. Δ 2. 1013 a 24-34.

3. *Causa efficiens* – die hervorbringende Ursache. In unserem Beispiel wären dies die Bauleute, die die Idee realisieren, die die im Baustoff liegende Möglichkeit des Hauses dem Plan entsprechend verwirklichen.

4. *Causa finalis* – die Zweck- oder Endursache. Sie bestimmt nicht, wodurch, sondern wozu etwas realisiert wird. Der letzte Zweck jedes Hauses ist seine Bewohnbarkeit.

Wenn das Verhältnis der vier Ursachen zueinander betrachtet wird, dann ist leicht einzusehen, dass die erste nicht auf die zweite und die zweite nicht auf die erste zurückführbar ist. Dagegen sind im Formbegriff die dritte und vierte Ursache schon enthalten. Da sie daraus auf *analytische* Weise ableitbar sind, können sie auch auf die zweite Ursache reduziert werden.

Im Zusammenhang mit der vierten Ursache, der *causa finalis*, ist eine Anmerkung über die *Aristotelische Teleologie* unumgänglich. Dass Aristoteles in der Tradition von Sokrates und Platon steht, die der *mechanisch-kausalen* Denkweise des Anaxagoras und der Atomisten entgegengesetzt ist, wurde bereits bemerkt. Während aber Sokrates wesentlich *subjektive* Teleologie lehrt, Platons Konzeption zwischen objektiver und subjektiver Teleologie schillert, ist der Stagirit der erste Denker, der objektive Teleologie konsequent durchführt. Jeder Prozess, sei er nun physikalischer, biologischer, sozialer oder ideeller Natur, strebt einem Ziel zu, das diesem Prozess immanent ist. Letztlich ist das Ziel jedes Prozesses die Verwirklichung der in ihm liegenden Möglichkeiten.

Bisher wurde das Verhältnis von Stoff und Form immer nur in Bezug auf das Einzelne betrachtet. Der Marmorblock und die Bausteine erwiesen sich als Stoff immer nur in Relation zur Statue bzw. zum Haus. An sich betrachtet, sind aber Marmorblock wie Bausteine selber reale Dinge, also Einheit von Stoff und Form. Es fragt sich also, was als Substrat gegenüber dem Marmor, den Steinen, dem Holz, dem Eisen usw. auftreten kann. Als ein solches Substrat können die *vier Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft* angegeben werden. Tatsächlich teilt Aristoteles mit Empedokles die Auffassung, dass alle bestimmten Stoffe, aus denen die realen Dinge bestehen, aus der Mischung der vier Elemente hervorgehen. Nun sind aber auch Erde, Wasser, Feuer und Luft *reale* Elemente,

also Einheit von Stoff und Form. Was ist – so muss weiter gefragt werden – das Substrat, die Möglichkeit der vier Elemente? Hier liegt nun die Schwierigkeit für Aristoteles darin, dass hinter den vier Elementen nichts Reales auffindbar ist, das als Substrat gegenüber den vier Elementen auftreten könnte; andererseits muss ein solches Substrat gefunden werden, wenn die bisher skizzierten ontologischen Prämissen nicht preisgegeben werden sollen. Aristoteles löst das Problem sehr einfach und auf typisch metaphysische Weise: Wenn das Substrat der vier Elemente kein an sich reales, folglich mit keinerlei Form verbundenes sein kann, dann ist dieses Substrat *reine, das heißt von allen Formen freie und daher absolute Möglichkeit – prima materia. Wie sich der Marmor als Stoff in Bezug auf die Statue verhielt, so verhält sich die prima materia als absolute Möglichkeit zu allen und zu jeden Formen.*

Mit dieser Wendung zum Absoluten hin vollzieht Aristoteles genau das, was später Kant als unerlaubten Sprung vom Bedingten ins Unbedingte kritisiert und Marx als »metaphysische Travestion« bezeichnet.

Dies wird noch weit klarer, wenn wir die Konsequenzen in Augenschein nehmen, die sich daraus für die Auffassung von den Formen ergeben. Wird nämlich die prima materia als reine, von allen Formen freie Möglichkeit, als Möglichkeit aller Möglichkeiten gefasst, dann muss auch – da ja Stoff und Form immer aufeinander bezogen werden – die Form letztlich in absoluter Weise als *reine, von jeglichem Stoff freie Form, als Form der Formen, als actus purus gefasst werden.*

Mit der *reinen Form* und der *reinen Möglichkeit* hat Aristoteles die *zwei metaphysischen Pole* gesetzt, zwischen denen sich die realen Prozesse, die Formierung des Stoffes, die Verwandlung der Möglichkeit in Wirklichkeit vollziehen können.

Die nähere Betrachtung der reinen Form (Form der Formen, actus pures, Gott) zeigt nun, dass diese *immateriell, ewig und unbewegt* sein muss. Wäre sie körperlich, müsste sie mit Stoff verbunden, könnte also nicht rein sein. Da es nichts gibt, was sie hervorbringen oder verschwinden lassen könnte, muss ihr Sein ewig sein. Da Bewegung aus dem Verbinden von Stoff und Form erklärt wurde, Verbinden aber gerade die Reinheit der Form der Formen negiert, kann die reine Form niemals eine bewegte sein. Um die Unbewegtheit der reinen Form zu beweisen, argumentiert Aristoteles auch so: Bewegung ist immer die

Einheit von dem, was bewegt, und dem, was bewegt wird. Es gibt aber nichts, was die reine Form bewegen könnte; also ist sie unbewegt.

Wenn Aristoteles die reine, immaterielle, ewige und unbewegte Form als höchstes Sein deklariert, dann zeigt dies nur, wie tief auch er von der eleatisch-platonischen Tradition beeinflusst ist. Damit muss sich notwendig auch das Bewegungsproblem reproduzieren, wenn freilich auch auf neue Weise. Die Frage ist nämlich, warum die reine Form und die reine Möglichkeit nicht in ihrem Status verharren, *wie aus der reinen, aktiven und unbewegten Form reale Bewegung entstehen kann*.

Dass die reale Bewegung ewig sein muss, ist für den Logiker Aristoteles ausgemacht. Denn wenn sie nicht ewig wäre, dann müsste sie einen Anfang oder ein Ende haben. Hätte sie einen Anfang, dann müsste sie von etwas bewirkt werden. Dies müsste aber selber etwas Bewegtes sein. Hätte sie ein Ende, dann müsste etwas Wirkendes sein, das die Bewegung zur Ruhe bringt. Dieses Wirkende könnte aber nur als Bewegtes gefasst werden. Nun ist es aber ungereimt, die Bewegung als Ursache der Bewegung und der Ruhe aufzufassen.

Dass ein bewegter Körper einen ruhenden in Bewegung versetzen kann, steht für Aristoteles außer Frage. Seine Fragestellung ist vielmehr, was die *Ursache der ewigen Bewegung* ist.

Die Ursache der ewigen Bewegung muss selber eine ewige sein. In den Dingen kann sie also nicht liegen, denn diese sind zeitlich und schon bewegt. In der prima materia kann sie ebenfalls nicht liegen, denn diese ist nur Möglichkeit. Also kann die Ursache der Bewegung nur die reine Form sein. Die reine Form ist also der ewige Beweger und insofern der erste Beweger, als alle realen, einzelnen Bewegungen letztlich ihre Ursache in ihm haben.

Nun war doch aber gerade die reine Form, also der erste Beweger, als unbewegt nachgewiesen worden. Also muss die reine Form als erster Beweger als *unbewegter Beweger* gefasst werden. Wie kann Unbewegtes Bewegung verursachen?

Aristoteles müht sich redlich, um diesem Paradoxon zu entgehen. Es schiene vielleicht verständlicher, so überlegt er, wenn der erste Beweger, als Sich-selbst-Bewegender gefasst würde. Allein seine Prämissen und die Strenge seines Denkens lassen dies nicht zu. Denn wo wir

Sich-selbst-Bewegendes finden, zum Beispiel bei den Tieren, dort ist die Einheit von Bewegendem und Bewegtem. Die Seele der Tiere ist das Bewegende, ihr Körper das Bewegte. Nehmen wir aber das Bewegende rein für sich, unabhängig vom Bewegten, so ist es unbewegt. Es gibt also für Aristoteles keine andere Wahl: *Die erste und ewige Ursache aller Bewegung ist die reine Form als unbewegter Beweger.*

Damit ist aber die Aristotelische Auffassung von der reinen Form keineswegs schon hinreichend charakterisiert. Da die vom Stoff reine, unbewegte, unveränderliche, ewige Form keinerlei Teilung unterliegen kann, ist sie das Eine. Da dieses Eine keinerlei Veränderungen, keinerlei Einwirkungen von außen unterliegt, ist sie das Vollkommene. Das Vollkommene aber ist – so schließt Aristoteles in Analogie zum Menschen – *die Vernunft. Die Vernunft ist reine Form, Form aller Formen, so wie die Hand Werkzeug aller Werkzeuge ist.*¹⁶ Es ist dies ein höchst bemerkenswertes Gleichnis, in dem zumindest die Universalität der Vernunft – freilich metaphysisch überhöht – ziemlich genau getroffen wird. So wie es kein Werkzeug gibt, das nicht einen letzten Grund im ersten Werkzeug, der Hand, hat, so gibt es keine Form, die nicht ihren letzten Grund in der reinen Form, der Form der Formen, hätte.

Die Tätigkeit der reinen Form, der Vernunft, ist Denken. Aber nicht jedes Denken ist vernünftig. Was Vernunfttätigkeit von jeder anderen Art materieller oder ideeller Tätigkeit unterscheidet, ist der Umstand, dass Vernunfttätigkeit ihren Gegenstand *nicht außer sich, sondern in sich hat*. Mehr noch: Die Gegenstände der Vernunft können nur angeschaut werden, weil sie von der Vernunft selbst produziert wurden. Schließlich: Es ist der Denkprozess selber, der denkend betrachtet wird. »Vernunft denkt sich also selbst, da sie ja das Höchste ist, und ihr Denken ist Denken des Denkens.«¹⁷

Vernunft als Denken des Denkens kann auch nicht ihren Zweck außer sich haben. Vernunfttätigkeit ist *Selbstzweck*. Da nun aber Ver-

16 Siehe Aristoteles: Über die Seele. Übersetzt von Willy Theiler. In: Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, herausgegeben von Ernst Grumach. Bd. 13. Berlin 1979. III B. 432 a 2-3: »... auch die Hand ist das Werkzeug der Werkzeuge und der Geist ist die Form der (Denk-)Formen ...«

17 Metaphysik. A 9. 1074 b 34-35.

nunft das Höchste und Vollkommene ist, muss auch ihr Zweck höchster Zweck, letzte Entelechie, Zweck aller Zwecke sein.

Vernunfttätigkeit ist nie bloße Möglichkeit, sondern *unaufhörliche Denktätigkeit*, die nie aus sich herausgeht, nie außer sich ist. Allein durch ihr Dasein bestimmt sie Einheit und Ordnung der Welt. Sie ist das *höchste Gut*, der letzte Zweck, dem alle Dinge zustreben.

In dieser Weise also fasst Aristoteles den großen Satz des Anaxagoras, demzufolge es die *Vernunft* ist, die die *Welt regiert*.

Es ist wohl nur allzu deutlich geworden, dass Aristoteles die Vernunft (die reine Form oder Gott) – im Unterschied zu Anaxagoras – *objektiv-idealistisch* fasst. Es ist daher kein Wunder, dass christliche und islamische Theologen in der Aristotelischen Ontologie eine rationale Stütze ihres Gottesbegriffs sahen. Allein der fundamentale Unterschied zwischen dem Aristotelischen und dem religiösen Gottesbegriff besteht darin, dass jener logisch konstruiert ist, dieser dagegen auf mystischem Glauben an Offenbarung beruht. Wenn Xenophanes recht hat, dass sich die Menschen ihre Götter nach ihrem eigenen Bilde schaffen, dann kann von Aristoteles gesagt werden, dass er sich einen Gott nach seinem eigenen Charakter und seiner eigenen Tätigkeit bildete: *Der Gott des Stagiriten ist der absolut gefasste reine Theoretiker*.

Unser bisheriger Überblick über die Ontologie des Aristoteles, der uns von der Platonkritik und der antiplatonischen Substanzauffassung bis zur Form der Formen, bis zu Gott gleich Vernunft führte, hinterlässt einen zwiespältigen Eindruck. Zwei Tendenzen laufen einander ständig zuwider, und der Versuch, sie in Einheit zu denken, gelingt nicht. Einerseits geht es dem Wissenschaftler immer darum, die Dinge in ihrem eigenen und in keinem phantastischen Zusammenhang zu erfassen; andererseits aber schlägt dieses Streben immer wieder in idealistische Spekulation um. Aristoteles hatte dem Anaxagoras vorgeworfen, dass dieser Gott dann herbei zerrt, wenn natürliche Erklärungsweisen versagen. Ist dies bei Aristoteles anders?

Die einander zuwiderlaufenden Tendenzen lassen entgegengesetzte Interpretationsweisen zu. Ich kann mit guten Gründen Aristoteles als den überragenden Empiriker der Antike feiern, seinen zum Materialismus tendierenden Realismus herausstreichen, seine Platonkritik als Idealismuskritik schlechthin würdigen; dem ganzen Aristoteles würde

ich dabei allerdings nicht gerecht. Ich kann umgekehrt – und auch das nicht ohne gute Gründe – die Nähe zwischen Platon und Aristoteles betonen, ihn als Prototyp des bios theoretikos charakterisieren, seine Formenlehre gar theologisch interpretieren; ich würde ihm damit noch weniger gerecht.

Woraus erklärt sich diese Dualität? Bürgerliche Aristotelesinterpretationen belassen es zumeist bei der Konstatierung der Tatbestände. Wird schon nach Ursachen gefragt, dann werden diese in der Regel dem Denkvermögen des Philosophen angelastet. Das ist dann meist mit einer Kritik von rechts verbunden, die dem Stagiriten vorwirft, dass er dem Materialismus zu große Zugeständnisse mache, der Materie zu große Selbständigkeit zuschreibe, Gott in merkwürdiger Beziehungslosigkeit zur wirklichen Welt belasse, ihn aus seiner Personalität weitgehend entlasse.

Die marxistisch-leninistische Philosophiegeschichtsschreibung stellt dieser Kritik in der Regel die These vom Schwanken zwischen Materialismus und Idealismus gegenüber, sich dabei auf die Feststellung von Lenin berufend, dass der Idealismus des Aristoteles »entlegener«¹⁸ als der Platons ist, dass in der positiven Betrachtung der Natur die Tendenz triumphiert.

So richtig diese Feststellung im Prinzip ist, auch sie bedarf der Erklärung.

Götz Redlow hat in seinem interessanten, von den Philosophiehistorikern der DDR – wie mir scheint – zu wenig beachteten Buch »Theoria« die Auffassung begründet, wonach die bezeichnete Dualität aus dem Widerstreit zwischen Forschung und Spekulation erwächst, dass Aristoteles derjenige ist, der die philosophische Theorie der Wissenschaftsentwicklung seiner Zeit anpasst. Seinen Gründen, vornehmlich dem in der Aristotelesforschung epochemachenden Werk Werner Jaegers entnommen, ist nicht zu widersprechen.¹⁹ Die Frage ist nur, ob sie hinreichend sind, um die These von der Anpassung zu unterstützen.

18 Wladimir I. Lenin: Konspekt zu Hegels »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie«. S. 270.

19 Siehe Götz Redlow: Theoria. Theoretische und praktische Lebensauffassung im philosophischen Denken der Antike. Berlin 1966. S. 104ff.

Mir scheint sie zu passiv zu sein, um den großen Beitrag Aristoteles' zur Wissenschaftsentwicklung und den mächtigen Impuls zu erklären, der in welthistorischer Hinsicht vom Lykeion ausgegangen ist. Auch scheint mir die Anpassungsthese eine zu starre Trennung von Philosophie und Wissenschaftsentwicklung vorauszusetzen, was im Hinblick auf die Griechen – und auf Aristoteles besonders – zumindest problematisch ist.

Dasjenige, was gemeinhin als Aristotelischer Dualismus bezeichnet wird – der ja nicht nur in der Ontologie auftritt, sondern ebenso in der Physik, Biologie, Psychologie, Staatslehre sowie in der Ethik und besonders in der Wissenschaftslehre aufweisbar ist –, muss sowohl aus der Philosophie- wie aus der Wissenschaftsentwicklung erklärt werden, vor allem aber aus den sozialen Bedingungen, innerhalb derer sich die genannten Entwicklungen vollziehen und die letztlich die Funktionen von Philosophie und Wissenschaft bestimmen.

Dass Aristoteles nicht nur in der Tradition der griechischen Wissenschaftsentwicklung steht, sondern dass er sich seiner Stellung – und zwar als erster Denker – voll bewusst ist, beweist schlagend seine theoriengeschichtliche Methode. Die Sammlung und kritische Sichtung des überkommenen wissenschaftlichen Materials ist ihm insofern kein Selbstzweck, als bereits die Aufgabe gestellt ist, das Fazit aus der bisherigen Entwicklung der Wissenschaft zu ziehen, eine *Synthese* herzustellen, innerhalb derer die aufgetretenen Widersprüche zu überwinden, eklektische Zusammenfassungen also auszuschließen sind. Eine solche Synthese ist jedoch nur auf einer sicheren Grundlage möglich. Aristoteles' »erste Wissenschaft«, die nicht nur die nächsten, sondern die letzten Ursachen des Weltprozesses, nicht nur die nächsten Quellen und Zwecke allen Geschehens, sondern die ersten Quellen und seinen Endzweck aufzuhellen hat, will genau diesen sicheren Grund legen.

Diese Grundlegung wiederum hat die kritische Verarbeitung der bisherigen Philosophieentwicklung zur Voraussetzung. Keineswegs ist es daher zufällig, dass Aristoteles seine »Metaphysik« mit einem kritischen Abriss der Philosophiegeschichte beginnt. Die Entwicklung von Wissenschaft und Philosophie bedingt den Sprung, den Aristoteles von den Bedingungsbeziehungen zum Unbedingten, von den einzelnen Wissenschaften zur Metaphysik vollzieht.²⁰ Der Sprung von

der Empirie zur Spekulation hat seine Ursachen jedoch in erster Linie in den sozialen Bedingungen. Der Versuch, der Poliskrise mit ideologischer Stabilisierung zu begegnen, bedarf nicht nur des Wissens um Bedingungsbeziehungen, sondern vor allem des Wissens um das unbedingt Wahre und Gerechte, um das unbedingt Vernünftige und Gute. Was die brüchig gewordene Religion nicht mehr vermochte, sollte Metaphysik vollbringen. Die fortgeschrittene Arbeitsteilung nicht nur zwischen körperlicher und geistiger Arbeit und die damit zusammenhängenden sozialen Beziehungen, sondern auch die Arbeitsteilung innerhalb der geistigen Tätigkeit, zwischen angewandtem und reinem Denken, musste zur Travestierung der reinen Wissenschaft führen, die ihren Gegenstand im Unbedingten, Absoluten hat, die ihr Ziel im absoluten Wissen sieht. Dass die Travestierung des reinen Denkens sich dann allerdings dergestalt rächt, dass der sinnlich-gegenständliche Arbeitsprozess als Modell für die Beschreibung des Weltprozesses herhalten muss, ist mehr als nur eine Ironie der Weltgeschichte.

Dasjenige also, was gemeinhin als Aristotelischer Dualismus beschrieben wird, ist in seinem Wesen *der Widerspruch zwischen Metaphysik und Wissenschaft*, zwischen dem Versuch, eine absolut geltende Wissenschaft von den ersten Quellen und Ursachen allen Geschehens, von den ewigen Grundstrukturen *des Seins und des Denkens* zu entwickeln, und dem historisch beschränkten Wissen über die Wirklichkeit. Metaphysik wirkte wissenschaftsfördernd, weil ihr das Streben immanent war, Wissenschaft universal zu machen, Metaphysik wirkte wissenschaftshemmend, weil sie die Entwicklung der Wissenschaft unter ihr Kommando nahm, damit bevormundete und einschränkte. – Ein Widerspruch, der bis hin zu Hegel wirkte und erst durch konsequenten Historismus von Marx und Engels gelöst wurde.

20 Siehe hierzu, was in der achten Vorlesung über die Quellen des Idealismus gesagt ist. Helmut Seidel. Von Thales bis Platon. S. 203–213.

Natur- und Wissenschaftslehre des Stagiriten

»Für uns«, schreibt Aristoteles, »hingegen sei dies der Ausgangsprinzip: *Die Naturgebilde sind prozeßhaft.*«¹ Natur scheint ihm die Gesamtheit all der Prozesse gewesen zu sein, die ihre Bewegung, ihr Formprinzip, ihr Ziel in sich selbst haben. Naturgebilde unterscheiden sich vom Künstlichen, vom Menschen Hervorgebrachten, gerade dadurch, dass ihr Entstehen und Vergehen nicht von außen her bewirkt wird, sondern dass sie sich von innen heraus selbst organisieren. Im Unterschied zu Anaxagoras und im Gegensatz zu den Atomisten fasst Aristoteles die Naturprozesse weniger als mechanische, sondern vielmehr als organische.

Zielte die »erste Wissenschaft«, die Metaphysik, des Aristoteles auf die Erkenntnis der ersten Quellen und letzten Ursachen, auf die Erkenntnis des Unbewegten, Unbedingten und Ewigen, auf die Erkenntnis des »Seins als solchem«, so hat die Lehre von der Natur (φύσις), die Physik, die bewegten irdischen Körper, Zeitliches und Räumliches, zum Untersuchungsgegenstand.

Aristoteles hat seinen Naturbegriff vor allem in seiner »Physikvorlesung« und in der »Metaphysik« entwickelt. Die vielfältigen Entsprechungen, die wir in beiden Werken finden, deuten bereits darauf hin, dass sein *Naturbegriff unter dem Kommando seiner Metaphysik* steht.

Zunächst nennt Aristoteles Natur dasjenige, »woraus als Erstem ein Naturding besteht oder entsteht«.² Natur ist also erst einmal Stoff, der

1 Aristoteles: Physikvorlesung. Übersetzt von Hans Wagner, In: Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Ernst Grumach. Bd. II. Berlin 1979 (im folgenden: Physikvorlesung), I 2.185 a 10-15. [Hervorhebung – d. Verf.]

2 Metaphysik. Δ 4. 1014b 25-30.

3 Ebenda. Δ 4. 1014 b 30-35. [Hervorhebung – d. Verf.]

sich aus eigenem Vermögen nicht verändern kann. So ist die Natur der ehernen Geräte das Erz. Welche Geräte auch aus dem Erz angefertigt werden mögen, seine Natur, das Erz, bleibt unverändert; in allgemeinerer Form kann daher gesagt werden, dass es die Elemente sind, die die Natur der Dinge ausmachen.

Allein diese machen noch nicht die ganze Natur der Dinge aus. Die Form, die Gestalt, muss hinzutreten. Deshalb ist für Aristoteles die Natur »*das Wesen der Naturdinge*«. ³ Natur ist also einerseits erster Stoff und andererseits Wesen, Form. »*Was aus beidem besteht, ist »von Natur*« ⁴

In der »Metaphysik« resümiert der Stagirit seine Naturauffassung dergestalt: »Nach dem Gesagten ist erste Natur und Natur im eigentlichen Sinne des Wortes das Wesen derjenigen Dinge, die die Quelle der Bewegung in sich haben, insofern sie solche Dinge sind. Der Stoff nämlich wird Natur genannt, weil er für dieses Wesen empfänglich ist, die Entstehungen und das Wachsen aber deshalb, weil sie Bewegungen sind, die vom Wesen ausgehen. Und Natur in diesem Sinne ist die Quelle der Bewegung der Naturdinge, insofern sie in den Dingen entweder dem Vermögen oder der Vollendung nach irgendwie enthalten ist.« ⁵ In der »Physikvorlesung« heißt es ähnlich: »... die Natur ist ein Prinzip und ein Grund für Prozess und Beharrung desjenigen, dem sie ursprünglich und als einem solchen und nicht etwa bloß vermittels eines seiner weiteren Bestimmtheitsmomente eigen ist.« ⁶

Wenn also Aristoteles die Natur als Grund des Prozesses fasst, so ist diese Bestimmung ohne Zweifel aus seinen metaphysischen Prämissen abgeleitet. Andererseits aber enthält diese Bestimmung der Natur die Möglichkeit, dass sie unter dem Gesichtspunkt der Physik wie eine reale, in der Welt wirkende Kraft betrachtet werden kann. Der empiristisch und realistisch gestimmte Naturforscher Aristoteles hat diese Möglichkeit weitgehend ausgeschöpft.

Aristoteles' Naturbegriff zielt nicht nur auf eine Vermittlung von Metaphysik und Physik, er reproduziert auch den Widerspruch, der sei-

4 Ebenda. Δ 4. 1015 a 5-10. [Hervorhebung – d. Verf.]

5 Ebenda. Δ 4. 1015 a 10-20.

6 Physikvorlesung. II 1. 192 b 20-25.

ne Metaphysik durchzieht und den wir am Ende der elften Vorlesung zu charakterisieren versuchten.

Der Widerspruch im Aristotelischen Naturbegriff, der einerseits der metaphysischen Spekulation verpflichtet ist, andererseits aber die Möglichkeit enthält, die Dinge in ihrem eigenen, »natürlichen« Zusammenhang zu erforschen, erscheint nun weiter als Widerspruch zwischen *teleologischer und kausaler* Naturerklärung.

Dass die Ableitung des Naturbegriffes aus der Form-Stoff-Metaphysik notwendig ein *teleologisches Konzept der Physik* zur Folge hat, dürfte nicht schwer einzusehen sein. Dass die teleologische Naturerklärung im Gegensatz zum mechanisch erfassten Determinismus des Anaxagoras und der Atomisten steht, hat Aristoteles selbst oft genug ausgesprochen.

Trotzdem bleibt die Aristotelische Naturlehre nicht in einem abstrakten, starren Gegensatz von Teleologie und Kausalität befangen. Dies macht besonders seine *Auffassung vom Notwendigen* deutlich. Wenn Aristoteles das Notwendige als dasjenige bezeichnet, ohne das es einem Lebewesen unmöglich wäre zu leben (Atmung, Nahrung u. a.), dann sind zwar notwendige Bedingungen anerkannt, aber diese werden vom Telos des Lebewesens her gesehen. Formuliert er aber: »Wenn sich eine Sache nicht anders als in bestimmter Weise verhalten kann, so bezeichnen wir es als notwendig, dass sie sich in dieser Weise verhalte. Und auf das Notwendige in diesem Sinn führen alle anderen Bedeutungen des Wortes irgendwie zurück«⁷, dann identifiziert er weitgehend das Telos einer Sache mit der Summe ihrer inneren und äußeren Bestimmungen.

Das muntere Durcheinander von kausaler und teleologischer Betrachtungsweise, das wir in der Physik des Stagiriten beobachten, erklärt sich gerade aus diesem Widerspruch. Freilich bleibt das teleologische Prinzip das primäre, und auch quantitativ überwiegt die teleologische Betrachtungsweise. Die Prozesshaftigkeit der Natur ergibt sich für Aristoteles aus dem Streben aller Dinge (der anorganischen ebenso wie der organischen), die in ihnen angelegten Möglichkeiten zu verwirklichen, ihr Wesen, ihre Natur zu realisieren.

7 Metaphysik. Δ 5. 1015 a 30-1015 b.

Was über das Verhältnis von Teleologie und Kausalität bei Aristoteles gesagt wurde, trifft im Prinzip auch auf das Verhältnis von quantitativer und qualitativer Physik zu. Im Unterschied zur atomistischen Physik, die die sinnlich wahrnehmbaren Naturdinge auf quantitative Bestimmungen der Atome und ihrer Verhältnisse zurückführte, hält Aristoteles an der primär qualitativen Bestimmtheit der Dinge fest. Die keineswegs überzeugenden Argumente, die er gegen die quantitative Physik der Atomisten vorbringt, lassen sich auf zwei reduzieren: Das erste besteht einfach in der Berufung auf die sinnliche Wahrnehmung. Wir sehen doch ständig und überall, so eifert der große Beobachter, wie die Dinge aufeinander Einfluss nehmen und wechselseitig ihre Qualität verändern. Es leugnet derjenige das Augenscheinliche, der qualitative Veränderung auf quantitative reduziert. Zum anderen hält es Aristoteles für gänzlich ausgeschlossen, dass allein quantitative Veränderung, Veränderung der Lage der unveränderlichen Atome im Raum, qualitative Veränderungen bewirkt. Quantitative Veränderungen können nur zur Zu- oder Abnahme qualitativ bestimmter Dinge führen.

Trotz seiner Frontstellung gegen die quantitative Physik kommt Aristoteles allerdings auch zu der Feststellung, dass alle Bewegungsarten sich auf einfache Ortsveränderung reduzieren lassen.

Hier ist nun der Punkt, an dem wir von der Charakterisierung des Naturbegriffs und der grundlegenden Prinzipien der Aristotelischen Physik zur Charakterisierung einzelner physikalischer Kategorien übergehen müssen. Da wir hier keine Geschichte der Physik zu schreiben haben, beschränken wir uns auf wesentliche und typische Denkmotive in der Aristotelischen Physik, die uns eine allgemeine Vorstellung von seinem physikalischen Weltbild vermitteln.

Da für Aristoteles die Natur wesentlich Prozess ist, kein Prozess aber ohne Bewegung gedacht werden kann, ist mit der Auffassung der physikalischen Bewegung zu beginnen.

Bewegung tritt – nach Aristoteles – in vier Arten auf: 1. *Entstehen und Vergehen*; 2. *Zu- bzw. Abnahme*; 3. *Veränderung der Elemente* und 4. *Ortsveränderung*. Diese Einteilung ist nicht nur aus der Beobachtung geschöpft; das Prinzip der Klassifizierung liegt in der Kategorienlehre. Unter dem Gesichtspunkt der Kategorie Substanz ist Bewegung Entstehen und Vergehen; unter dem der Kategorie Quantität ist Bewegung

Zu- bzw. Abnahme; unter dem Gesichtspunkt der Qualität ist Bewegung Veränderung der Elemente und unter dem Aspekt der Kategorie des Ortes ist Bewegung Ortsveränderung.

Entstehen und Vergehen als substantielle Bewegung ist Verbinden von Stoff und Form, das Wirklichwerden des Möglichen. Quantitative Bewegung (Zu- bzw. Abnahme) liegt dort vor, wo zu etwas qualitativ Bestimmtem etwas hinzukommt, das in der gleichen Weise qualitativ bestimmt ist. Der qualitativen Bewegung (Veränderung der Elemente) muss Aristoteles – aufgrund seines Gegensatzes zur Atomistik – besondere Aufmerksamkeit schenken. Er kombiniert die vier Elemente des Empedokles mit den beiden Gegensatzpaaren: feucht und trocken, warm und kalt, die schon von den Ioniern in die Physik-Diskussion eingeführt worden waren. Das Ergebnis dieser Kombination sieht so aus: Feuer = Wärme + Trockenes, wobei die Wärme als das aktive, das Trockene als das passive Moment auftritt; Wasser = Kälte + Feuchtes; Erde = Kaltes + Trockenes; Luft = Warmes + Feuchtes. Von hier aus versucht Aristoteles, die Natur der Bewegung der Elemente zu erklären: Feuer und Luft bewegen sich von unten nach oben, Wasser und Erde dagegen von oben nach unten. Welche Konsequenzen sich aus dieser Auffassung ergeben, werden wir noch sehen. Zunächst jedoch ist von der vierten Bewegungsart, der Ortsveränderung, zu sagen, dass sie Bedingung der bisher genannten ist. Die drei erstgenannten Bewegungsarten sind für Aristoteles ohne Ortsveränderung nicht denkbar. Auf Ortsveränderung sind daher alle anderen Bewegungsarten reduzierbar.

Neben dieser Einteilung der Bewegungsarten finden wir bei Aristoteles eine Klassifizierung der Bewegung in 1. *geradlinige*, 2. *kreisförmige* und 3. *von diesen beiden Grundformen abweichende Bewegung*. Die geradlinige Bewegung, die sowohl für die Bewegung von unten nach oben (Feuer, Luft) wie für die Bewegung von oben nach unten (Wasser, Erde) charakteristisch ist, kann aber für Aristoteles auf keinen Fall die ursprüngliche und vollkommene Form der Bewegung sein. Würde dies angenommen und dabei die Voraussetzung gemacht, dass die Welt unendlich sei, dann wäre es längst zu einer Trennung der Elemente gekommen; die irdischen Naturprozesse wären dann schlechterdings unmöglich. Wenn die Welt aber endlich ist, wie Aristoteles aus Gründen, die gleich zu erörtern sind, annimmt, dann muss die geradlinige

Bewegung an einem Punkt ankommen, wo die Bewegung von unten nach oben in die Bewegung von oben nach unten umschlägt.

Eine Bewegungsform, die mit diesem Widerspruch belastet ist, kann ebenso wenig ursprüngliche und vollkommene Bewegung sein wie die aus den beiden Grundformen abgeleiteten Mischformen. Es bleibt also nur zu untersuchen, ob an der kreisförmigen Bewegung Vollkommenheit nachweisbar ist. Die Frage stellen heißt sie beantworten. Aristoteles ist von der geometrischen Figur des Kreises und der kreisförmigen Bewegung, die keine Unterbrechung kennt, bei der Anfang und Ende zusammen und deshalb wegfallen, die daher unendlich und ewig ist, die sich in schönster Harmonie und Vollkommenheit vollzieht, so fasziniert, dass er sie mit dem Göttlichen, der Vernunft, in Verbindung bringt. Die Tätigkeit der Vernunft, das Denken des Denkens, vollzieht doch insofern eine kreisförmige Bewegung, als das Denken, das sich selber zum Gegenstand des Denkens macht, in sich zurückkehrt.

Die Geschlossenheit der kreisförmigen Bewegung bestimmt wesentlich das physikalische Weltbild des Aristoteles. Die Gestirne – von den Griechen von alters her als göttliche Wesen betrachtet – demonstrieren ihre göttliche Natur gerade durch ihre ewige kreisförmige Bewegung. Auf festen Bahnen oder Schalen (Sphären) vollziehen sie ihre ewigen Kreise am Himmelszelt. *Raum* ist für Aristoteles dasjenige, was den Körper umschließt. Das Himmelsgewölbe umschließt alles. Die Welt ist daher nur als endliche vorstellbar und denkbar. Die Unendlichkeit ist in der Tat unvorstellbar. Dass aber das unendlich Große wie das unendlich Kleine denkbar sind, ahnten schon voraristotelische Denker, also lange bevor die Infinitesimalrechnung (Differential- und Integralrechnung) begründet wurde. Dass das Aristotelische Bild einer geschlossenen Welt über Jahrhunderte hin als wahres angesehen wurde, hat nicht nur seinen Grund darin, dass es von der astronomischen Theorie des Ptolemäus (83-161 u.Z.) gestützt und von der christlichen Dogmatik kanonisiert wurde, sondern auch darin, dass es damaligen Vorstellungsweisen entsprach.

Gegen die schöne Regelmäßigkeit der kreisförmigen Bewegung der himmlischen Gestirne sprachen aber nun Fakten, die die astronomische Beobachtung längst registriert hatte. Die Kometen wollten ebenso nicht ins Bild passen wie die gegenläufige Bewegung mancher Sterne.

Aristoteles schiebt diese Bedenken mit der Bemerkung zur Seite, dass Unregelmäßigkeiten in der Bewegung der Gestirne nur in den unteren Sphären auftreten können.

Diese Unregelmäßigkeiten, die Mischformen der Bewegung, sind vor allem für die Erde charakteristisch, die im Zentrum der Welt steht und um die sich die Sterne drehen. Dass die Erde – wie auch der Mond – Kugelgestalt besitzt, ist für Aristoteles ausgemacht; die Beobachtung von Sonnenfinsternissen belegten es eindeutig.

Zum wesentlichen Unterschied von den himmlischen Bewegungen sind die sublunaren, die irdischen Prozesse nicht durch die Mischformen der Bewegung, sondern ebenso durch das Spiel der vier Elemente charakterisiert. *Das Irdische ist das Elementare*, das heißt das sich aus den Elementen Zusammenbildende. Es ist die Natur, die Entelechie des Irdischen, die bewirkt, dass jedes Element nach seinem Platz strebt und dort verharret, solange es nicht von anderen in Bewegung gesetzt wird.

Nun liegt es – der Auffassung des Stagiriten zufolge – in der Natur des Feuers und der Luft, dass sie sich von unten nach oben bewegen, in der Natur des Wassers und der Erde, dass sie sich von oben nach unten bewegen. Müsste dies nicht zu einer Trennung der Elemente führen, ihre Mischung ausschließen? Das wäre nur dann der Fall – so Aristoteles –, wenn es leeren Raum gäbe. Gegen die Leere, die zudem noch eine Grundvoraussetzung der Atomistik war, muss deshalb entschiedenen Front gemacht werden. *Die Natur kennt keine Leere*.

Also muss der Raum zwischen Himmel und Irdischem ausgefüllt sein. Aber womit? Dass er mit den vier irdischen Elementen ausgefüllt sein könnte, ist aufgrund deren widersprüchlicher Natur und Bewegung unmöglich anzunehmen. Also muss ein fünftes Element (Quintessenz) angenommen werden, das Aristoteles Äther nennt. Homer und die nachfolgenden griechischen Dichter hatten Äther und Himmel identifiziert; Aristoteles fasst unter Äther eine einfache, reine, im Unterschied zu den irdischen Elementen der Mischung nicht fähige, ewige Substanz, die das Weltall erhält und die irdischen Prozesse möglich macht.

Die irdischen Prozesse beschränken sich freilich nicht auf die elementaren. Das besondere Interesse des Aristoteles gilt der Lebendigen Natur. »Leben heißen wir Ernährung (eines Körpers), Wachstum, Ab-

nahme durch sich selbst.«⁸ Was den lebenden Körper vom unbelebten unterscheidet, ist seine Beseeltheit. Die *Seele* aber ist »das eigentliche Sein und der Begriff« eines natürlichen Körpers, der in sich das »Prinzip der Bewegung und des Stillstandes hat«.⁹

Zunächst scheint es, dass Aristoteles mit Platon die Überzeugung teilt, dass die Seele Prinzip der Selbstbewegung ist. Allerdings modifiziert der Stagirit die Platonische Seelenlehre in ganz entscheidender Weise; und zwar dadurch, dass er sein Stoff-Form-Verhältnis zur Anwendung bringt, das hier als Verhältnis von Körper und Seele erscheint. Wie die Form an sich keine Realität besitzt, sondern erst durch ihre Verbindung mit dem Stoff real wird, so ist die Wirklichkeit des Lebewesens die Verbindung von Körper und Seele, wobei der Körper allerdings die Möglichkeit (nämlich die Organe) besitzen muss, um beseelt zu werden. »Wäre das Auge ein Lebewesen, so wäre die Sehkraft seine Seele. Denn jene ist die Wesenheit des Auges im begrifflichen Sinne. Das Auge aber ist Materie der Sehkraft, und wenn letztere schwindet, ist es nur noch der Bezeichnung nach Auge, wie das steinerne oder das gemalte. Was sich am Teile zeigt, muss man am ganzen lebenden Körper begreifen. Denn wie sich Teil (Sehkraft) zum Teil (Auge) verhält, so entsprechend das gesamte Wahrnehmungsvermögen zum ganzen wahrnehmungsfähigen Körper, insofern er ein solcher ist.«¹⁰ Sehkraft als Seele des Auges und Auge als Materie der Sehkraft bedingen sich gegenseitig. Wie es für Aristoteles ausgemacht ist, dass das Auge nur dadurch, dass es tätig ist, nämlich sieht, wirklich Auge ist, so klar ist auch, dass die Zerstörung des Auges als Materie der Sehkraft zum Verlust der Sehkraft führt. Daraus folgt, dass »die Seele nicht abtrennbar ist vom Körper«.¹¹

Von dieser Position aus wendet sich Aristoteles gegen die von Platon adaptierte Seelenlehre der Pythagoreer: »Ungereimt ist bei dieser Lehre von der Seele und den meisten andern folgendes: Ihre Vertreter verknüpfen die Seele mit dem Körper, setzen sie in ihn hinein, ohne

8 Über die Seele. II 1. 412 a 10-15.

9 Ebenda. II 1. 412 b 15-20.

10 Ebenda. II 1. 412 b 15-25.

11 Ebenda. II 1. 413 a 1-5.

beizufügen, welches die Ursache für diese Verbindung sei und in welcher Verfassung der Körper sein müsse.« Sie tun so, als ob es möglich wäre, »daß eine beliebige Seele in einen beliebigen Körper eindringe«. Sie beachten nicht, dass »jeder Körper seine eigene Form und Gestalt« besitzt. Ihre Ausdrucksweise ist so, als ob einer sagte, die Baukunst dringe in Flöten ein«. Vielmehr muss aber »die Kunst doch die Instrumente nutzen, und so die Seele den Körper«. ¹²

Der Stagirit stimmt der Meinung derer zu, »denen die Seele weder ohne Körper noch ein Körper zu sein scheint. Körper nämlich ist sie nicht, aber etwas am Körper, und deswegen ist sie in einem Körper und zwar in einem so und so beschaffenen Körper.« ¹³

Der große Naturbeobachter hält es für Fabeli anzunehmen, dass etwa eine Menschenseele mit ihrer Denk- und Erkenntnisfähigkeit in einem Hundekörper wohnen kann. Die jeweilige Seele ist an den ihr adäquaten Körper gebunden.

Mehr noch, Veränderungen des »Fleisches«, des körperlichen Zustandes eines Lebewesens wirken sich auf psychische Zustände aus. Es ist also nicht nur die Seele, die den Körper bewegt und bestimmt; es ist auch der Körper, der seelisches Leben determiniert.

Da diese *Wechselwirkung von Körper und Seele die untrennbare Einheit beider* zur Voraussetzung hat, ist es zunächst mit der substantiell gefassten Seele und ihrer Unsterblichkeit vorbei. Zugleich ist aber ein Ausgangspunkt gewonnen, von dem aus psychische Prozesse auf rein empirische Weise beschrieben werden können.

Solange Aristoteles von der *vegetativen (pflanzlichen) Seele* spricht, die er als Ursache der Ernährung und des Wachstums fasst, und über die animalische (tierische) Seele nachdenkt, die die vegetative als Teil einschließt und Ursache der Empfindung und Wahrnehmung ist, hält er dieses zum Materialismus tendierende Prinzip voll durch. Nicht nur seine zoologischen Schriften, auch seine psychologischen Überlegungen basieren auf Beobachtung, nicht aber auf Spekulation. So führt ihn zum Beispiel der Vergleich zwischen der Sinnestätigkeit der Tiere und der

¹² Ebenda. I 3. 407 b 10-30.

¹³ Ebenda. II 2. 414 a 20-25.

des Menschen zu dem Resultat, dass Gehör-, Geruchs- und Gesichtssinn bei bestimmten Tieren vollkommener ausgebildet sind als beim Menschen; allein der Tastsinn des Menschen überragt den der Tiere.

Ganz anders verhält es sich jedoch mit der *rationalen Seele*, die nur dem Menschen eigentümlich und die Ursache des Denkens und des Erkennens ist. Zwar wird der Zusammenhang von vegetativer, animalischer und rationaler Seele nicht völlig zerrissen, weil die beiden ersten immer Teile der Menschenseele bleiben; dem Vernunftteil der menschlichen Seele wird aber insofern eine Sonderstellung eingeräumt, als dieser als nicht an körperliche Organe gebunden betrachtet wird. Aristoteles hält es für angebracht, die Vernunft als »nicht mit dem Körper«¹⁴ vereinigt zu fassen.

Während der vegetative und der animalische Teil der menschlichen Seele an Körperorgane geknüpft und daher sterblich sind, ist der Vernunftteil der menschlichen Seele nicht an Körperorgane geknüpft und daher unsterblich.

Nicht nur die Distanz und Nähe zu Platon treten hier deutlich hervor; die Widersprüchlichkeit der Aristotelischen Philosophie erscheint in der Psychologie in besonders krasser Form.

Aber selbst die im ganzen idealistische Auffassung vom Vernunftteil der Menschenseele enthält materialistische Momente. Bei der Beobachtung psychischer Prozesse sieht Aristoteles durchaus die Stufenfolge: Reizbarkeit durch äußeren Anstoß – Wahrnehmung – Vorstellung – Denken. Da keine der folgenden Stufen ohne die ihr vorangehenden denkbar ist, ergibt sich ein Schluss, dem der große Logiker nicht entgehen kann: Wenn das Denken »eine Vorstellung ist oder nicht ohne Vorstellung, kann auch dieses nicht ohne Körper sein«.¹⁵

Insofern Aristoteles' Psychologie eine Voraussetzung seiner Erkenntnis- und Wissenschaftslehre ist, muss diese die Widersprüchlichkeit jener reproduzieren.

In ihrem Ausgangspunkt ist die Gnoseologie des Stagiriten empiristisch, ja materialistisch. *Alles Erkennen hebt an mit der Wahrnehmung.* Wahrnehmen ist – wie bereits erinnert – immer die Einheit von Wahr-

14 Ebenda. I 3. 407 b 1-5.

15 Ebenda. I 1. 403 a 5-10.

genommenem und Wahrnehmendem, von Objekt und Subjekt des Wahrnehmens. Wie das An-sich-Sein der Dinge die Möglichkeit enthält, wahrgenommen zu werden, so enthält das Sein der Seele die Möglichkeit, alle Dinge wahrzunehmen. Möglichkeit – so war schon bei der Betrachtung der Ontologie gesagt worden – wird zur Wirklichkeit nur durch Aktivität. Die Wirkung der Dinge auf die Seele wie die Tätigkeit der Seele selbst verwandeln die Möglichkeit der Wahrnehmbarkeit und des Wahrnehmens zur Wirklichkeit der Wahrnehmung. Vermöge dieser Tätigkeit wird das Ding als möglicher Gegenstand des Wissens zum wirklichen Gegenstand des Wissens, wie das mögliche Wissen vom Gegenstand zum wirklichen Wissen vom Gegenstand wird.

Die Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt im Wahrnehmungsprozess schließt für Aristoteles die Existenz an sich seiender Dinge keineswegs aus, setzt sie vielmehr voraus. »Gäbe es aber nur sinnlich Wahrgenommenes, so könnte überhaupt nichts existieren, wenn es keine beseelten Wesen gäbe; denn ohne diese gäbe es ja auch keine Sinneswahrnehmung.« Ohne beseelte Wesen gäbe es weder sinnlich Wahrgenommenes noch sinnliche Wahrnehmungsbilder (denn diese sind Affektionen des Wahrnehmenden), doch die Substrate, die die Wahrnehmungen hervorbringen, können auch ohne Wahrnehmung existieren. »Denn die Sinneswahrnehmung ist keineswegs Wahrnehmung ihrer selbst; vielmehr gibt es etwas von der Sinneswahrnehmung Verschiedenes, das notwendig früher ist als sie selbst. Denn das Bewegende ist von Natur früher als das Bewegte, und dies bleibt wahr, auch wenn man hierbei eines in bezug auf das andere ausdrückt.«¹⁶

An der Existenz der äußeren Naturdinge, die unabhängig von unserem Wahrnehmen sind, gibt es für Aristoteles keinen Zweifel; sie sind doch gerade die Bedingungen dafür, dass sie zu Gegenständen unseres Wahrnehmens werden können.

Bei dem Versuch, die *Natur der Wahrnehmung* aufzuhellen, überzeugt in erster Linie die Problemstellung. Die Frage für Aristoteles ist nämlich, wie denn die Einwirkung materieller, ausgedehnter Dinge auf körperliche Organe Gebilde hervorzubringen vermag, die weder aus-

16 Metaphysik. Γ 5. 1010 b 30 – 1011 a 1-2.

gedehnt noch materiell sind, die ideellen Charakter tragen, die in uns sind, gleichzeitig aber die Gegenstände als außer uns seiend räumlich vorstellen.

Diese Fragestellung hat in der weiteren Geschichte der Philosophie – bis hinein in unser Jahrhundert – eine höchst bemerkenswerte Rolle gespielt; sie wird uns noch oft begegnen.

Die uns bekannte Antwort auf die gestellte Frage, die Demokrit in seiner atomistischen Psychologie gibt¹⁷, vermochte Aristoteles aus gutem Grund nicht zu überzeugen. Keine Frage für den Stagiriten, dass Wahrnehmungen immer gegenstandsgebunden sind; aber aus Atomen bestehend, also materiell und ausgedehnt sind sie nicht. Dann wären sie ja selber wahrnehmbar. Es gibt aber keine Wahrnehmung der Wahrnehmung, sondern nur Wahrnehmung von Gegenständen.

Aristoteles versucht nun eine Antwort, die sowohl mit seinem empiristischen als auch seinem Form-Prinzip harmonisieren soll: »Man muß im allgemeinen über alle Wahrnehmung die folgende Auffassung haben. Einerseits ist sie das, was fähig ist, die wahrnehmbaren Formen *ohne Materie* aufzunehmen, wie das Wachs das Zeichen des Ringes ohne das Eisen und das Gold aufnimmt (und das goldene oder eherne Zeichen empfängt, aber nicht, insofern es Gold oder Erz ist. Ebenso erleidet die Wahrnehmung (der Sinn) unter der Einwirkung von jedem, das Farbe, Geschmack und Schall besitzt, aber nicht, insofern es als jedes von ihnen gilt, sondern als so und so beschaffen und nach der begrifflichen Form), andererseits ist das eigentliche Wahrnehmungsorgan das, in dem sich dieses Vermögen (die Wahrnehmung) findet. Wahrnehmung und Wahrnehmungsorgan fallen zusammen, doch das Sein ist verschieden, denn das Wahrnehmende dürfte ausgedehnt sein, das eigentliche Sein des Wahrnehmungsfähigen und die Wahrnehmung ist nicht ausgedehnt, sondern irgendwie Form und Kraft des Wahrnehmenden.«¹⁸

Da im Wachs-Siegel-Beispiel eine Übereinstimmungsrelation ausgedrückt ist, kann Aristoteles in begründeter Weise den Wahrnehmungen

17 Siehe Helmut Seidel: Von Thales bis Platon. S. 120ff.

18 Über die Seele. II 11. 424a 15 – II 12. 424a 30. [Hervorhebung – d. Verf.]

Wahrheit zuschreiben. Zwar räumt er ein, dass Sinnestäuschungen im Ausnahmefall möglich sind, in der Regel aber *trügen die Sinne nicht*. Käme den Wahrnehmungen keine Wahrheit zu und würde vorausgesetzt, dass unser gesamtes Wissen letztlich auf Wahrnehmungen beruht, dann wäre Wahrheit als Übereinstimmung von materiellen und ideellen Gebilden überhaupt unmöglich. Irrtum geht nicht auf Wahrnehmungen zurück, sondern auf Einbildungen und besonders auf inadäquate Verknüpfungen von Wahrnehmungsinhalten durch den Verstand.

So sehr Aristoteles die Auffassung betont, dass es ohne Wahrnehmung keine Vorstellung, ohne Vorstellung aber kein Denken gibt, so wenig übersieht er die Grenzen der Wahrnehmung, die sich aus ihrer Gegenstandsgebundenheit ergeben. Wahrgenommen wird immer nur der einzelne Gegenstand. Wahrnehmungswissen ist daher immer einzelnes und zufälliges. Wissen, das aus den Wahrnehmungen resultiert, ist zwar Voraussetzung für Wissenschaft, selber aber kein wissenschaftliches Wissen. Über das Einzelne und Zufällige kann es keine Wissenschaft geben; diese zielt immer auf allgemeingültiges und notwendiges Wissen, das dazu noch zu beweisen ist. Allgemeingültiges und notwendiges Wissen kann nur Resultat des Denkens sein.

Ausgangspunkt der Beschreibung des Aufstiegs von der Wahrnehmung zum Denken ist wiederum die Beobachtung. Aristoteles stellt fest, dass uns die einzelnen Sinne nur Daten von den Eigenschaften der Dinge geben, auf die sie sich speziell beziehen. Der Gesichtssinn sagt uns nichts über den Schall und der Gehörsinn nichts über Farben. Wenn wir trotzdem die Dinge in der Einheit ihrer Eigenschaften wahrnehmen, so hat dies seinen Grund in der Existenz eines »*Gemeinsinns*«, in dem sich die Daten der einzelnen Sinne treffen und dem das Vermögen zukommt, diese zu kombinieren. Sitz dieses Gemeinsinns ist für Aristoteles das Herz. Hier fällt er hinter die antiken Denker zurück, die als ein solches Zentrum bereits das Gehirn angenommen hatten.

Mit der Fähigkeit, die Daten der einzelnen Sinne zur Einheit zu bringen, verbindet Aristoteles weitere Vermögen der Seele. Häufig vorkommende Sinneseindrücke, die zum Herzen gehen, können gespeichert (Gedächtnis) und durch »eigene Macht« abgerufen werden (Erinnerung, Besinnung). Die Seele vermag weiter, Vorstellungen zu produzieren, das heißt Wahrnehmungsbilder auch dann hervorzubrin-

gen, wenn der Gegenstand nicht mehr unmittelbar auf die Sinne wirkt. Schließlich verfügt die Seele über *Phantasie*, über Einbildungskraft, die Wahrnehmungsgehalte auf ihre eigene Weise verknüpft. Die Einbildungen sind deshalb eine Möglichkeit des Irrtums, weil dieser »immer in der Zusammensetzung«¹⁹ liegt.

Mit dieser Auffassung überwindet Aristoteles die relativistisch-subjektivistischen Folgerungen der Sophisten, die diese aus der These, dass Wahrnehmungen immer wahr seien, gezogen hatten.²⁰

Die bisher beschriebenen Funktionen gehören jedoch – nach Aristoteles – im wesentlichen der animalischen Seele an, weshalb sie auch – wenn auch in unterschiedlichem Grad – Tieren zukommen. Was den Menschen aber vor den Tieren vor allem auszeichnet, ist die *Vernunft*, die *Denkkraft*.

Bei der Beschreibung des Überganges von der Sinnestätigkeit zum Denken reproduziert nun Aristoteles jenen Widerspruch, der seine Psychologie kennzeichnet und für seine gesamte Philosophie charakteristisch ist.

Solange er auf empirischem Boden verbleibt, fasst er Denken als gegenstandsgebunden. Denken ist Einheit von Denkendem und Gedachtem, von Subjekt des Denkens (Seele) und Objekt des Denkens (das uns letztlich durch Wahrnehmung gegebene Ding). »Die Denkkraft denkt die Formen [die Begriffe – d Verf.] an Hand von Vorstellungsbildern.«²¹ Denken ist Verknüpfung von Begriffen, die Resultat der Abstraktion sind, also von sinnlichen Vorstellungsbildern abgezogen sind.

Dieser sensualistischen Position steht nun allerdings die Auffassung gegenüber, derzufolge die Vernunft oder Denkkraft keinerlei Verbindung zum Körper hat, keinerlei Veränderung und keiner Leiden fähig und vom Untergang des Körpers nicht betroffen ist.

Es scheint, als ob Aristoteles diesen Widerspruch gesehen hat und von ihm beunruhigt worden ist. Sein – allerdings vergeblicher – Versuch, eine Vermittlung herbeizuführen, deutet zumindest darauf hin. Aristoteles führt zu diesem Zwecke die Unterscheidung zwischen lei-

19 Ebenda. III 6. 430 b 1-5.

20 Siehe Helmut Seidel: Von Thales bis Platon. S. 133–135.

21 Über die Seele. III 7. 431 b 1-5.

dender und tätiger Vernunft ein. Leidende und tätige Vernunft verhalten sich zueinander wie Stoff und Form, wie Möglichkeit und Wirklichkeit.

Leidende Vernunft ist die, die alles werden kann – der Möglichkeit nach. In der Möglichkeit ist die leidende Vernunft gewissermaßen die Gesamtheit der Denkobjekte, »aber in der Erfüllung (Wirklichkeit) keines, bevor er [der Geist – d. Verf.] denkt, der Möglichkeit nach in dem Sinne wie bei einer Schreibtafel, auf der nichts in Wirklichkeit geschrieben ist«²², auf der aber alles geschrieben werden kann. Die leidende Seele ist veränderlich wie die Dinge und daher auch dem Entstehen und Vergehen unterworfen.

Die tätige Vernunft dagegen ist die, die »alles wirkt (macht) als eine Art Kraft wie die Helligkeit; denn gewissermaßen macht auch die Helligkeit die möglichen Farben zu wirklichen Farben«.²³ Allein diese aufhellende, immerwährend aktive Vernunft ist keines Leidens, keiner Veränderung, also keines Entstehens und Vergehens fähig. Sie allein »ist unsterblich und ewig«.²⁴ Was die tätige Vernunft vor allem auszeichnet, ist der Umstand, dass ihr die Gegenstände nicht gegeben sind, sondern dass sie diese Gegenstände durch ihre Tätigkeit hervorbringt. Ihr Gegenstand ist ihre Tätigkeit selbst. Tätige Vernunft ist Denken des Denkens. Zwar anerkennt Aristoteles, dass im Denken der sinnlichen Gegenstände die Möglichkeit zum Denken des Denkens liegt, die tätige Vernunft aber realisiert diese Möglichkeit. Es ist nicht die leidende, sondern die tätige Vernunft, die Form aller Formen, Begriff aller Begriffe ist.

Erst die tätige Vernunft wirft alle Gebundenheit an sinnlich wahrnehmbare Gegenstände ab. Die Stofflosigkeit der tätigen Vernunft ist eine Bedingung des Denkens des Denkens. Das Denken kann nur Gegenstand für sich selber werden durch seine eigene Tätigkeit.

Die Gegenstandsgebundenheit der Wahrnehmung macht eine Wahrnehmung der Wahrnehmung unmöglich; wahrnehmbar sind nur reale Gegenstände. Die Sinnestätigkeit ist immer an An-sich-Seiendes ge-

22 Ebenda. III 4. 429 b 30 – 430 a 1-5.

23 Ebenda. III 5. 430 a 15-20.

24 Ebenda. III 5. 430 a 20-25.

kettet. Die tätige Vernunft zerreißt diese Ketten, befreit sich von stofflicher Bestimmtheit, ist für sich, wenn sie sich selbst zum Gegenstand macht.

Die Stofflosigkeit der tätigen Vernunft, der reinen Form, bedingt, dass »Denkendes und Gedachtes« zusammenfallen, dass das theoretische Wissen und der Gegenstand dieses Wissens identisch sind. Bei den stofflichen Dingen dagegen ist jedes nur der Möglichkeit nach ein Gegenstand des Denkens.²⁵

Der Höhenflug der Aristotelischen tätigen Vernunft wird jedoch durch die Einsicht eingeschränkt, dass der Denkprozess des realen menschlichen Individuums in der untrennbaren Einheit von leidender und tätiger Vernunft besteht.

Auf Wahrnehmung, Vorstellung und leidender Vernunft beruht die Erfahrung, die ihrerseits – wie zu Beginn unserer Betrachtungen über Aristoteles dargestellt wurde²⁶ – Grundlage der Künste ist. Wissenschaft dagegen gründet auf tätiger Vernunft, deren Wirken rein *theoretischer* Natur ist. *Theoria* bedeutet in ihrem ursprünglichen Sinne nichts anderes als das geistige Schauen dessen, was den Wahrnehmungen nicht zugänglich ist. Diese Bedeutung behält *Theoria* auch bei Aristoteles bei, freilich mit der Konkretion, dass es das Allgemeine des Denkens und des Seins ist, was auf geistige Weise zu erhellen ist. Keine Theorie daher ohne Denken des Denkens; oder genauer: Denken des Denkens und reine Theorie fallen zusammen.

Hier ist nun der Punkt, wo wir auf die in der elften Vorlesung gestellte Frage zurückkommen müssen: Wie kann Bewegung, das stndige Entstehen und Vergehen der einzelnen Dinge, so erklärt werden, dass darin ein Beständiges und Unveränderliches erscheint, das als Korrelat des Begriffes auftreten kann, Wissenschaft also möglich macht?²⁷ Der ontologische Aspekt der Antwort auf diese Frage wurde bei der Analyse des Stoff-Form-Verhältnisses darzustellen versucht. Nunmehr ist der

25 Siehe ebenda. III 4. 430 a 1-10.

26 Siehe Helmut Seidel: Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie. S. 8

27 Siehe ebenda. S. 37.

gnoseologische Aspekt zu betrachten, wobei freilich zu beachten ist, dass beide Aspekte zwei Seiten ein und derselben Medaille sind.

Es wurde bereits festgestellt, dass Aristoteles Wahrnehmung, Vorstellung und gegenstandsgebundenes Denken immer in der Einheit von Subjekt und Objekt betrachtet. Die Korrelativität von Wahrnehmendem und Wahrgenommenem, von Denkendem und Gedachtem bedingt prinzipiell die Korrelativität von Ontologie und Gnoseologie. In der Tat dürfte es einem Ontologen schwer fallen zu bestreiten, dass seine Seinslehre ein Resultat des Erkennens ist. Andererseits vermag auch der Gnoseologe das Erkennen nicht ohne Bezug auf das zu untersuchen, was erkannt wird. Selbstbewusste Ontologie hat Gnoseologie zur Voraussetzung. Ohne Selbstbewusstsein aber ist Philosophie überhaupt unmöglich. Verliert Ontologie den Bezug zur Gnoseologie, wird sie – wie Immanuel Kant überzeugend demonstriert hat – zum Dogmatismus. Verliert Gnoseologie den Bezug zur Ontologie, wird sie – wie das Schicksal des Kantschen Philosophierens gezeigt hat – zum Subjektivismus.

Aristoteles hat den Gedanken der Einheit und gegenseitigen Bedingtheit von Ontologie und Gnoseologie nicht nur klar gedacht; er hat in seinen Untersuchungen dieses Prinzip in bewunderungswürdiger Weise verwirklicht. Er betrachtet die Gegenstände – durchaus richtig und *in dialektischer Weise* immer unter dem Aspekt des Seins und des Erkennens. Das An-sich-Sein der Dinge ist immer vorausgesetzt, aber vom Standpunkt des Erkennens aus sind sie nur mögliche Erkenntnisobjekte. Erst wenn die erkennende Tätigkeit auf sie trifft, werden sie zu wirklichen Erkenntnisobjekten, die als solche immer untrennbar mit dem Erkenntnissubjekt verbunden sind.

Aristoteles charakterisiert die Stufenleiter, auf der das beschriebene Korrespondenzprinzip in aufsteigender Weise realisiert wird, dergestalt: Den Einzeldingen entsprechen die Wahrnehmungen, den einzelnen Substanzen die Subjekte der Urteile, den allgemeinen und unveränderlichen Formen die Begriffe. Die *Kategorien* schließlich drücken die allgemeinsten Weisen des Seins und die höchste Stufe des Erkennens aus. In der Vernunft, dem Denken des Denkens, fällt diese Entsprechung insofern aus, als hier Subjekt und Objekt des Denkens unmittelbar zusammenfallen.

Dem nüchternen, auf objektives Wissen zielenden Aristoteles ist freilich nicht entgangen, daß die »Logik des Gegenstandes« keineswegs mit der »Logik der Erkenntnis des Gegenstandes« zusammenfällt. Der Realgrund eines Dinges fällt dann mit der Ursache, wodurch dieses zum Gegenstand unserer Erkenntnis wird, nicht zusammen. Erkennen erscheint daher bei Aristoteles als der Prozess, der von der Wahrnehmung des Gegenstandes, vom Wissen des Gegenstandes, wie er für uns ist, zum Wissen über den Gegenstand aufsteigt, wie er an sich ist. Der Erkenntnisprozess ist durch Aufsteigen vom einzelnen, zufälligen, erscheinenden Wissen über den Gegenstand zum Wissen über seine ersten Ursachen, sein Allgemeines, sein Wesen charakterisiert. Was unter dem *Aspekt des Erkennens* als *Letztes und Höchstes* (Kategorien) erscheint, ist unter dem *Aspekt des Seins* das *Erste und Tiefste*.

Unter dem Gesichtspunkt dieses Aufsteigens ist die Wahrheitskonzeption des Stagiriten zu betrachten. Dass Aristoteles den Wahrnehmungen Wahrheit zuschreibt, wurde bereits bei der Betrachtung seiner Psychologie festgestellt. Die Möglichkeit des Irrtums, so sahen wir weiter, liegt in dem Vermögen unserer Seele, Wahrnehmungsgehalte zu verknüpfen. Diese Möglichkeit wird dann realisiert, wenn der Verstand Wahrnehmungsgehalte in einer Weise verbindet, die dem wirklichen Zusammenhang der realen Dinge nicht entspricht. Wahr dagegen sind jene Verbindungen der Wahrnehmungsgehalte durch den Verstand, die den objektiven Beziehungen entsprechen. Das Kriterium der Wahrheit liegt also im Objekt. Daher rührt jene Formulierung des Aristoteles, die oft als »klassische Wahrheitsdefinition« ausgegeben wird: Derjenige denkt die Wahrheit, »der beim Getrennten Getrenntsein und beim Verbundenen Verbundensein annimmt, derjenige aber irrt, der das Gegenteil von dem meint, was bei den Sachen selbst besteht ... du bist nicht deshalb weiß, weil wir der Wahrheit gemäß annehmen, du seiest weiß; sondern weil du weiß bist, deshalb reden wir wahr, wenn wir das behaupten«. ²⁸

So wichtig diese Bestimmung für jede Erkenntnistheorie ist, die Erkennen als Widerspiegelungsprozess fasst, so notwendig es also ist, diese Bestimmung zu bewahren, so darf doch nicht übersehen werden,

28 Metaphysik. Θ 10. 1051 b 1-10.

dass sich darin Aristoteles' Wahrheitsauffassung keineswegs schon erschöpft. Die auf die angeführte Bestimmung folgende Passage macht es deutlich: »Wenn nun gewisse Dinge *immer* verbunden sind und unvermögend sind, getrennt zu werden; wenn andere Dinge *immer* getrennt sind und unvermögend sind, zusammengesetzt zu werden; wenn wieder andere Dinge sowohl das eine wie das andere sein können: so ist das Sein Verbundensein und Eines-Sein, das Nichtsein aber Nichtverbundensein und Mehreres-Sein. Über die Dinge aber, die sowohl das eine wie das andere sein können, können dieselbe Meinung und dieselbe Behauptung wahr und falsch werden, sodass man damit bald wahr und bald falsch reden kann, – während über die Dinge, die unvermögend sind, auch anders zu sein, als sie sind, eine Meinung nicht bald wahr und bald falsch werden kann, sondern entweder *immer* wahr oder *immer* falsch ist.«²⁹

Hier geht es also nicht um das einzelne und zufällige Weiße, Getrennte oder Verbundene. Dass das, was heute weiß ist, morgen schon grau sein kann, was heute als eng verbunden erscheint, morgen schon geschieden sein kann, war den Griechen nur allzugenut bewusst. Eben darum doch ihr Suchen nach dem Beständigen im ständig Veränderlichen, nach dem Notwendigen im Zufälligen, nach dem Allgemeinen im Einzelnen.

Die Wahrheit der Wahrnehmung bleibt immer nur Übereinstimmung zwischen den einzelnen und zufälligen Dingen und den einzelnen subjektiven Wahrnehmungen. Auch die Wahrheit eines Urteils über einen veränderlichen Sachverhalt ist keine immerwährende. Ändert sich der Sachverhalt, muss sich auch das Urteil ändern, wenn Wahrheit erhalten werden soll. Wird das Urteil beibehalten, die Veränderung des Sachverhalts nicht berücksichtigt, dann schlägt dessen Wahrheit in sein Gegenteil um.

Wahrheit dagegen, die das Ziel der Wissenschaft ist, ist weder einzeln und zufällig noch veränderlich. Wissenschaft ist vor allem Erkenntnis des Allgemeinen, Notwendigen, Unveränderlichen, also – nach Aristoteles – der Formen. Die Form aber ist – wie wir gesehen hatten – unter dem Gesichtspunkt des Seins das Allgemeine unter dem Gesichtspunkt

des Erkennens aber der Begriff. Wissenschaft ist daher für den Stagiriten vor allem Form- oder Begriffsanalyse, oder noch genauer gesagt: *kategoriale Analyse*.

Die *Kategorienlehre* nimmt aus einem zweifachen Grunde eine zentrale Stellung in der Wissenschaftslehre des Aristoteles ein: Einmal sind ihm die Kategorien »Hauptgattungen von Aussagen«, die keinen höheren Begriff als gemeinsamen Gattungsbegriff über sich haben und nicht aufeinander zurückgeführt werden können, also letzte Stufen im Abstraktionsprozess darstellen; zum anderen aber sind sie Ausgangspunkt wissenschaftlicher Wahrheitsfindung.

Es ist höchst wichtig, zu beachten, dass der bisher beschriebene Erkenntnisprozess, der von den einzelnen Wahrnehmungen bis zu den allgemeinen Begriffen, den Kategorien, aufsteigt, nur den *Zugang zur Wissenschaft*, nicht schon diese selbst charakterisiert. Dieser Zugang ist durch das Aufsteigen vom Einzelnen zum Allgemeinen bestimmt; er hat deshalb Wahrnehmung, Erfahrung, gegenstandsgebundenes Denken, Induktion zur Bedingung. Wissenschaft im eigentlichen Sinne dagegen hat vom Resultat dieses Aufsteigens, vom Allgemeinen auszugehen; Wissenschaft kann sich nicht allein auf die Erfahrung stützen, denn diese bleibt nach Aristoteles immer im Wissen des Einzelnen befangen. Wissenschaftliche Sätze müssen bewiesen werden; das aber hat Deduktion, den Gang vom Allgemeinen zum Einzelnen, zur Bedingung.

Alle unsere Begriffe fallen unter eine oder mehrere Kategorien, die als letzte allgemeine Begriffe die ersten Grundbestimmungen aller seienden Dinge ausdrücken. »Jedes ohne Verbindung gesprochene Wort bezeichnet entweder eine Substanz oder eine Quantität oder eine Qualität oder eine Relation oder ein Wo oder ein Wann oder eine Lage oder ein Haben oder ein Wirken oder ein Leiden.

Substanz, um es im Umriss (nur allgemein) zu erklären, ist z. B. ein Mensch, ein Pferd; ein Quantitatives z. B. ein zwei, ein drei Ellen Langes; ein Qualitatives z. B. ein Weißes, ein der Grammatik Kundiges; ein Relatives z. B. ein Doppeltes, Halbes, Größeres; ein Wo z. B. [auf dem Markt], im Lyzeum; ein Wann z. B. gestern, voriges Jahr; eine Lage z. B.

er liegt, sitzt; ein Haben z. B. er ist beschuht, bewaffnet; ein Wirken z. B. er schneidet, brennt; ein Leiden z. B. er wird geschnitten, gebrannt.«³⁰

Hiermit glaubt Aristoteles, ein »Netz« geknüpft zu haben, mit dem der Reichtum der Wirklichkeit begrifflich eingefangen werden kann. Wie Aristoteles seine Kategorien »arbeiten« lässt, wurde bereits bei der Behandlung der Klassifikation der Bewegung angedeutet.³¹

Die methodische Funktion der Kategorien sieht der Stagirit in der Forderung, die Gegenstände hinsichtlich ihrer substantiellen, quantitativen, qualitativen, relativen, räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit zu untersuchen. Erst wenn diese Bestimmtheiten vollständig aufgewiesen sind, ist eine Bedingung wissenschaftlicher Erkenntnis erfüllt.

Kant würdigte diese Kategorienlehre: »Es war ein, eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des *Aristoteles*, diese Grundbegriffe aufzusuchen.«³² Seine Kritik aber lautete so: »Da er aber kein Prinzipium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstießen, und trieb deren zuerst zehn auf, die er *Kategorien* (Prädikamente) nannte.«³³

In der Tat hat Aristoteles seine Kategorien mittels der Abstraktion aus der Empirie aufgenommen. Dies war freilich nicht mit Kants Apriorismus vereinbar. Kant berücksichtigt allerdings nicht, dass seine Kategorientafel aus jener Tafel der Urteile abgeleitet worden war, deren Grundstruktur Aristoteles als erster aufgehellte. Dass die Kantsche Ableitung der Kategorien selber zum Gegenstand der Kritik wurde, als Fichte und Hegel als erste den Versuch unternahmen, die Kategorien in genetischer Weise aus der ideellen Tätigkeit abzuleiten, steht hier noch nicht zur Verhandlung.

Wie man auch immer zur Kategorienlehre des Aristoteles stehen mag, unbestreitbar bleibt, dass sie in der wissenschaftlichen Forschung durch die Jahrhunderte hindurch eine bedeutsame Rolle gespielt hat. Das hat seinen Grund besonders darin, dass die Kategorienlehre als Voraussetzung und erster Teil der Logik des Aristoteles erscheint. Ob Aristoteles selber den Platz seiner Kategorienschrift so bestimmt hat,

31 Siehe Helmut Seidel: *Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie*. S. 57

32 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig 1979. S. 151.

33 Ebenda.

bleibt ungewiss. Sachlich aber hatten die Editoren des »Organon« recht, als sie sie zum Ausgangspunkt nahmen. Dies nicht nur deshalb, weil den Erkenntnissen, die Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben, *Allgemeingültigkeit* zukommen muss, weil diese *klassifizierbar* sein müssen, sondern vor allem, weil sie den *Beweis* fordern.

Aufgabe allen Beweisens ist – nach Aristoteles – die Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen, des Bedingten aus seinen Bedingungen, der Folgen aus den Gründen. Allgemeinste Bestimmungen, die in den Kategorien ihren Ausdruck finden, sind daher unabdingbare Voraussetzungen wissenschaftlicher Tätigkeit. Eine vollendete Wissenschaft ist für den Stagiriten dann vorhanden, wenn das Zubeweisende aus diesen obersten Voraussetzungen – durch alle Mittelglieder hindurch – korrekt abgeleitet wird.

Hier stößt nun Aristoteles auf das folgenreiche Problem, dass einerseits die Wissenschaftlichkeit fordert, alles zu beweisen, dass aber andererseits die allgemeinsten Sätze, die Voraussetzungen des Beweisens, nicht beweisbar sind. Wenn über den Kategorien nichts Allgemeineres anzutreffen ist, dann sind sie nicht ableitbar, also nicht beweisbar.

Aristoteles versucht, dieses Dilemma dadurch zu überwinden, dass er der Vernunft das Vermögen zuschreibt, in unmittelbarer, anschaulicher und deshalb irrtumsfreier Weise die allgemeinsten Denkprinzipien, die ja mit den Seinsprinzipien korrespondieren, zu erkennen. Dies gilt insbesondere für das oberste und unbezweifelbare Denkprinzip des Aristoteles – den Satz des Widerspruchs.

Die Form, in der sich die Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen vollzieht, ist der *Schluss*. Wissenschaftliches Denken ist für Aristoteles korrektes Schließen. Der Schluss ist nicht nur Bedingung des Beweisens, er ist die Grundform, in der aller Fortschritt des Gedankens sich bewegt. Der Schluss ist – wie es Aristoteles ausdrückt – »eine Rede, in der, wenn etwas gesetzt wird, etwas von dem Gesetzten Verschiedenes notwendig dadurch folgt, dass dieses ist«.³⁴

34 Aristoteles: Lehre vom Schluß (Des Organon dritter Teil) *oder* Erste Analytik. Neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von Eugen Rolfes. Leipzig 1922. I1. 24b 25-30.

Von den kategorischen Vernunftschlüssen, auf die Aristoteles seine logischen Untersuchungen konzentriert, geht eine Faszination aus, der sich kein Vernunftwesen verschließen kann. Wenn für alle A B gilt und für alle B C, dann muss ohne allen Zweifel, mit absoluter Gewissheit – auch C für alle A gelten.

Keine Frage, dass Aristoteles von der Faszination des Schließens tief betroffen war. Diese Betroffenheit, die ja zunächst ein passiver Zustand ist, wird bei ihm aktiv, produktiv. Wenn sein ganzes Denken auf Episteme zielte, wissenschaftliches Denken aber vornehmlich richtiges Schließen ist, dann muss der Untersuchung der Schlußformen (einschließlich der Elemente des Schlusses, der Urteile und ihrer Elemente, Subjekt und Prädikat³⁵) erstrangige Bedeutung zukommen. Aristoteles hat sich dieser Aufgabe gestellt und in seinen »Analytiken« eine wissenschaftliche Methodologie entwickelt, die über Jahrhunderte der wissenschaftlichen Forschung diente.

Weil für Aristoteles der korrekte Schluss allein die Form ist, in der allgemeingültige Wahrheit gefunden werden kann, weil er die Syllogistik als Instrument der Wahrheitsfindung fasste, konnte er die Logik als Wissenschaft von der Wahrheit bezeichnen.

Wahrheit aber war für Aristoteles – wie wir sahen³⁶ und hier allgemein formulieren können – Übereinstimmung von Denken und Sein. Die wesentliche philosophische Frage, wie es denn kommt, dass korrektes Schließen (gesicherte Prämissen vorausgesetzt) zu adäquater Wirklichkeitserkenntnis führt, hat den Stagiriten außerordentlich bewegt. Dies ist nur deshalb möglich, so seine Antwort, weil Denk- und Seinsformen einander entsprechen, weil Vernunft Sein und Denken regiert. Die metaphysische Weise, in der er diese Übereinstimmung begründet, wurde in der vorangegangenen Vorlesung zu charakterisieren versucht.³⁷

35 Siehe Helmut Seidel: Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie. S. 36

36 Siehe ebenda. S. 71f.

37 Siehe ebenda. S. 45ff. – Siehe auch Helmut Seidel: Hegels Kritik der Metaphysik und Kritik der Hegelschen Metaphysik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Heft 4/1982.

Über Meister Eckhart

Meister Eckhart ist der erste Thüringer, der in die Weltgeschichte des philosophischen Denkens eingegangen ist. Als Sohn eines ritterlichen Geschlechts wurde er um 1260 in Hochheim bei Gotha geboren. Ins Erfurter Dominikanerkloster trat er in früher Jugend ein. Seine Studien setzte er zunächst in Straßburg fort, wo er später auch als Leiter der dortigen Dominikanerschule wirkte, danach in der Ordenshochschule in Köln. Im Studium generale, das von Albertus Magnus gegründet und geprägt worden war, dominierte zu Eckharts Studienzeit die thomistische Lehre, war doch der Aquinate 1280 zum »Lehrer des Ordens« erklärt worden. Gleichzeitig aber wirkte in Köln die Hochschule der Franziskaner. Vom Einzug des Duns Scotus in die Domstadt ist berichtet worden. Eckhart ist von seinen Jugendstudien an mit den theologischen, philosophischen und sicher auch politischen Streitigkeiten zwischen den Angehörigen beider Orden vertraut gewesen. Er sollte diese Rivalität auch noch am Ende seines Lebens zu spüren bekommen. Als von päpstlicher Seite der Prozess gegen Meister Eckhart angestrengt wurde, stand der antipäpstlich gestimmte Wilhelm von Ockham eben nicht an der Seite des Dominikaners.

Neben Köln war es das andere berühmte Zentrum der Scholastik, das den selbständigen Geist Eckharts herausforderte. Nach Paris sandte ihn der Orden, damit er dort ein Lehramt übernehme und die Magisterwürde erwerbe. 1302 erhielt er letztere.

Eckhart war Mönch, aber keiner von denen, die welt- und lebensfremd in ihrer Zelle hocken und in sich selbst und in ihre Studien versunken sind. Es ist dies deshalb zu betonen, weil in seiner Lehre der Begriff der »Abgeschiedenheit« keine unwesentliche Rolle spielt. Aber dieser Begriff hat mit Quietismus nichts gemein, schließt aktives Wirken im Irdischen keineswegs aus. Es waren wohl die starke Persönlich-

keit und seine Talente, die den Orden bewegten, ihn mit hohen Ämtern zu betrauen. In unterschiedlichen Zeiten war er Vikar von Thüringen und Prior in Erfurt, Leiter der Ordensprovinz Sachsen, die sich von den Niederlanden bis ins Baltikum erstreckte und 60 Klöster – darunter 9 Frauenklöster – einschloss, Stellvertreter des Ordensgenerals mit dem Auftrag, die Klöster in Böhmen zu ordnen, Oberhaupt der Ordensprovinz Deutschland und anderes mehr.

Wichtiger als Ämter und Funktionen war, dass Eckhart mit den Problemen vertraut wurde, die die mit dem Volk unmittelbar verbundene niedere Geistlichkeit hatte. Es wäre ja ein Irrtum anzunehmen, dass alle »vor Ort« tätigen Priester nur willen- und gedankenlose Werkzeuge der Papstkirche und blind gegenüber den Sorgen und Nöten, den Hoffnungen und Vorstellungen des einfachen Volkes gewesen sind. Zogen sich durch das ganze Mittelalter antifeudale Bestrebungen und Bewegungen, die in häretischer Religiosität ihren ideologischen Ausdruck fanden, so erreichen diese um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert einen neuen Höhepunkt. Das Streben nach Reichtum und Macht brachte der Kirche nicht nur ständige Händel mit den weltlichen Mächten ein, es führte zunehmend zur Bürokratisierung ihrer Organisationen. In dem Maße, wie das Eintreiben von Abgaben und Steuern an Bedeutung gewann, in dem Maße formalisierten sich ihre geistliche Funktionen, trifteten Predigt christlicher Moral und kirchliche Realität auseinander. Kein Wunder in dieser Situation, wenn die Kirche zum Objekt zunehmender moralischer Kritik wurde. Ihr Status als allein seligmachend wurde in Frage gestellt. Wird aber die Rolle der Kirche als Mittlerin zwischen Mensch und Gott in Zweifel gezogen, dann muss das Verhältnis von Mensch und Gott neu bedacht werden.

In unterschiedlichen Ausprägungen finden wir die charakterisierte Tendenz in allen oppositionellen Bewegungen dieser Zeit; bei den Spiritualen, zu denen Ockham Beziehung hatte, und bei den Waldensern, bei den apostolischen Brüdern und bei den Lollarden. Zu den letzteren gehörte John Ball, der Ideologe des großen Bauernaufstandes in England im Jahre 1381. Er brachte den antifeudalen Gehalt oppositioneller Bewegung auf die einfache Frage: Als Adam grub und Eva spann, wo war denn da der Edelmann?

Im Zusammenhang mit Meister Eckhart ist besonders auf die Bewegung der Beginen und Begharden und auf die radikalere der »Brüder vom freien Geiste« zu verweisen. In den religiös-asketischen Frauen- (Beginen) und Männervereinigungen (Begharden) lebte die Überzeugung, dass Gott in der Seele jedes Menschen anwesend sei. Wenn aber Gott in uns ist, dann bedarf es keiner äußeren Vermittlung. Damit aber ist die Notwendigkeit eines besonderen geistlichen Standes und einer besonderen kirchlichen Organisation in Frage gestellt. Da sich nun aber unsere innere Identität mit Gott in guten Taten äußert (ein Lebemeister ist mehr wert als zehn Lehrmeister), verlieren Kult und Gebet an Bedeutung. Die guten Taten aber zielen auf das »Reich Gottes auf Erden«, in dem die Gleichheit aller Christenmenschen gilt. Der antifeudale und gegen die kirchliche Organisation gerichtete Charakter dieser Bewegungen ist hier offensichtlich; kein Wunder, wenn ihre Anhänger als Häretiker verfolgt wurden.

Es ist hier nicht die Frage zu entscheiden, ob und in welchem Maße Eckhart mit diesen Bewegungen direkt verbunden war. Dass er den Geist dieser Bewegungen fasste, ihm Ausdruck verlieh und förderte, dürfte allerdings sicher sein. Davon zeugen seine in deutscher Sprache gehaltenen Predigten, die das Volk wirklich erreichten.

Der Ruhm Meister Eckharts gründet sich nicht zuletzt darauf, dass er der erste große Denker der deutschen Geschichte war, der theologische und philosophische Gegenstände auch in der Volkssprache behandelte. Allein schon die deutsche philosophische Terminologie hat ihm viel zu verdanken. Insofern lässt sich sagen, dass der Thüringer am Beginn deutscher Philosophiegeschichte steht.

Unsere Wertschätzung von Meister Eckhart hat – wie sich aus unseren bisherigen Darstellungen von selbst ergibt – nicht das geringste mit der Missachtung oder gar Diskreditierung von Denkern anderer Völker zu tun. Dies muss hier nur deshalb gesagt werden, weil es in der deutschen Philosophiegeschichtsschreibung nicht wenige Versuche gegeben hat, Meister Eckhart vor den nationalistischen Karren zu spannen. Namentlich in der präfaschistischen und faschistischen Literatur werden »deutscher Tiefsinn« und »deutsche Innerlichkeit« »welscher rationalistischer Oberflächlichkeit« gegenübergestellt. Ich leugne nicht

ationale Spezifika, bin aber entschieden gegen deren nationalistische Travestierung. Auch in Bezug auf die Denker gilt der Spruch: Achte alle Völker, das deinige liebe.

Meister Eckhart wurde nicht seines »Deuschtums« wegen der Prozess gemacht, sondern weil sein Denken in wichtigen Partien gegen Lehre und Interesse der römischkatholischen Kirche gerichtet war, weil seine Anschauungen ins Volk drangen, das Volk sie aufnahm, eben weil es in ihnen seine religiösen Stimmungen und Interessen ausgedrückt fand.

Was lehrte Meister Eckhart? Worin bestand sein theologisches und philosophisches Konzept? Diese Fragen sind einfacher zu stellen als zu beantworten, zumal wir noch nicht über ein allseitig begründetes Eckhartbild verfügen. Die Spannweite der Interpretationsmöglichkeiten, die wir bei allen großen Denkern finden, ist erheblich, wobei hier noch das keineswegs einfache Verhältnis von lateinischen und deutschen Schriften hinzukommt. Die Ordensbrüder, soweit sie Eckhart als den ihrigen betrachten, sehen in ihm vorwiegend einen Schüler des Thomas. Dies nicht ohne Grund, denn dass der Dominikaner seinen Ordenslehrer gründlich studiert hat, kann vorausgesetzt werden. Andere sehen – und auch das mit guten Gründen – in Eckhart den Fortsetzer jener neuplatonischen Linie, die beim Pseudo-Dionysios begann und bei Johannes Scotus Eriugena einen Höhepunkt erreichte. Hermann Ley, der in unserer Republik die marxistische Eckhartforschung inaugurierte und auch das Spektrum heutiger Eckhartforschung kritisch darstellte¹, geht averroistischen Einflüssen auf das Denken Eckharts nach. Es übersteigt unsere Möglichkeiten, uns hier in die keineswegs abgeschlossene Diskussion einzuschalten. Nur von einigen Grundzügen im Eckhartschen Denken kann hier die Rede sein.

In Hegels »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie« findet sich eine bisher kaum beachtete, höchst merkwürdige – in des Wortes doppelter Bedeutung – Passage, die sich dazu nicht einmal direkt auf Eckhart bezieht. Es gibt ja im ganzen Opus des Dialektikers nur zwei

1 Siehe Hermann Ley: Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter. Berlin 1957. S. 359ff.

namentliche Erwähnungen des Dominikaners. Die Bemerkung über die Mystiker aber lautet so: »Es sind teils fromme, geistreiche Männer gewesen, die das Philosophieren in der Weise der neuplatonischen Philosophie fortgesetzt haben: früher Scotus Erigena. Bei solchen findet man echtes Philosophieren, was man auch Mystizismus nennt; es geht bis zur Innigkeit fort, *hat mit dem Spinozismus die größte Ähnlichkeit.*«²

Meister Eckhart als Vorläufer Spinozas? Wohl kaum. Von einem Einfluss des Thüringers auf das Denken Spinozas kann keine Rede sein. Vergleicht man die Schriften beider Denker, so springen einem zunächst die Differenzen in die Augen. Meister Eckhart hat zwar Vernunftsgründe zu schätzen gewusst, aber ein Rationalist, der wie Spinoza *ordo geometrico* denkt, ist er keineswegs. Worin dann aber die »größte Ähnlichkeit«? Natürlich im *Pantheismus*. Der Gedanke, dass Gott in uns in der gleichen Weise lebt und webt wie wir in ihm, ist es, der die beiden Denker verbindet. Es ist der Immanenzgedanke, dem Eckhart zum Durchbruch zu verhelfen sucht. Zwar bleibt bei ihm die Transzendenz insofern noch erhalten, als er eine Gottheit, die nicht nur für uns unerkennbar und daher unaussprechlich, sondern auch selber unbestimmt, eigenschaftslos und daher sich selber unbekannt ist, im »Nichts des Nichts« oder – bildlich gesprochen – in »reiner Wüste« und »verborgener Finsternis« ansiedelt, aber das Werden der Gottheit zu Gott ist sowohl seine Selbstbestimmung wie sein Offenbarwerden in der Welt. Eckhart ist von der Idee der Wesensgleichheit von Gott und kreatürlicher Welt so ergriffen, dass er das eine ohne das andere gar nicht zu denken vermag. Alle Dinge sind nicht nur von Gott, sondern sind in ihm gleich und sind Gott selber. Der im Neuplatonismus oft geäußerten Anschauung, wonach Gott in seiner Überfülle emanieren, die so geschaffene Welt zwar Gott, Gott aber nicht der Welt bedürfe, steht Eckharts Position ebenso gegenüber wie der Ansicht von der Welt als »Abfall vom Absoluten«. Der Thüringer denkt Gott und Welt, Gott und Mensch immer in wechselseitiger Beziehung aufeinander. Gott kann uns ebenso wenig entbehren, wie wir seiner entbehren können. Das

2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Band. Leipzig 1982. S. 82. [Hervorhebung – H. S.]

Auge, mit dem wir Gott sehen, ist dasselbe Auge, mit dem Gott uns sieht. Gott wäre nicht, wenn ich nicht wäre und umgekehrt.

Sich dieser seiner Einheit mit Gott bewusst zu werden, das ist – nach Eckhart – die Bestimmung des Menschen; das ist für ihn der wesentliche Inhalt des Christentums. Hier ist nicht nur Gefühl, sondern ratio gefordert. Eckhart übersetzte ratio mit *Vernunft* (Firnunft – von »vernehmen« abgeleitet). Vernunft aber ist – Meister Eckhart war mit Aristoteles wohl vertraut – jener Seelenteil, der unsterblich ist. So sagt denn auch Eckhart vom berühmten »Seelenfünklein«, dass es ewig, raum- und zeitlos, einheitlich und ungeschaffen, also Gott selber sei. Im innersten Grunde der Seele, in der Vernunft also, ist Gott in vollkommenster Weise gegenwärtig. In ihr vollzieht sich – so ließe sich vielleicht sagen – die Menschwerdung Gottes und die Gottwerdung des Menschen. Zwischen Christus als eingeborenem Sohn Gottes und unserer Seele macht Eckhart keinen Unterschied. Dies deshalb, weil er annimmt, dass Christus ständig in unserer Seele geboren werde; dass Christus selber lehrte, dass wir derselbe Sohn wären wie er.

Wo das Bewusstsein dieser Einheit mit Gott lebendig ist, da ergibt sich gleichsam von selbst eine ethische Haltung, die nun wirklich eine Ähnlichkeit mit der spinozistischen aufweist. Das Gemeinsame besteht hier in der Absage an partielle Liebe zu den einzelnen Dingen und an die ihr zugrunde liegende Selbstliebe.³ Dies scheint mir auch der Hauptinhalt des Eckhartschen Begriffes der »Abgeschiedenheit« zu sein. Was sollte man sonst wohl von einem Denker halten, der Gottessein in allen Dingen erklärt, die Einheit mit Gott aber über alles stellt, dann sich aber von den Dingen abscheidet? Dialektische Wendungen sind Meister Eckhart keineswegs fremd. In einer solchen ließe sich sagen, dass Eckharts »Abgeschiedenheit« vielmehr eine Öffnung ist. Die Preisgabe der Selbstliebe erscheint nur als eine Bedingung für die Liebe zum Ganzen, zum Guten, zum Sein, eben zu Gott. Handlungen, die an sich weder gut noch schlecht sind, erhalten gerade aus solcher Willensverfassung ihren moralischen Status.

3 Siehe Helmut Seidel: Spinoza und die Denkfreiheit. In: Baruch Spinoza: Der Theologisch-politische Traktat. Leipzig 1967.

Aus der charakterisierten Position des Meister Eckhart ergeben sich vielfältige Konsequenzen. Nur zwei – miteinander zusammenhängende – seien angedeutet. Die erste ist, dass das Verhältnis Gott-Mensch nicht mehr innerhalb des Herr-Knecht-Schemas gedacht wird, sondern unter dem Aspekt der Freundschaft, die ja immer die Gleichheit der Partner voraussetzt. Zweitens aber folgt daraus, dass alles betteln, bitten und beten sowie alle sonstigen Vermittlungsriten dem Freundschaftsverhältnis unangemessen sind.

Wenn ich berücksichtige, dass im gängigen Christentum dieser Zeit Gott immer als Herr – und auch Meister Eckhart kann selbstverständlich seinen Herrgott nicht lassen –, die Menschen aber als Gottes Knechte, »Gottesknechte« erschienen, dass die Kirche in ihrem Anspruch, die allein seligmachende zu sein, die Vermittlung von Herr und Knecht zu bewerkstelligen trachtete – beides Momente eines Bewusstseins, das genau dem feudalen Sein entsprach –, dann kann ich nicht umhin, Eckharts Gedanken als revolutionierende zu bezeichnen. Die Kirche hatte schon Grund, ihm den Prozess zu machen.

Als Beleg hierfür, aber auch um eine Vorstellung über Inhalt und Form seines Denkens zu vermitteln, sei zum Schluss ein längerer Auszug aus Meister Eckharts »Predigt über die Weisheit« angeführt:

»Unser Herr hat zu seinen Jüngern gesagt: ›Ich habe euch nicht Knechte geheißt, sondern Freunde!‹ Wer etwas erbittet von dem Andern, der ist *Knecht*, wer die Bitte gewährt, *Herr*. Ich bedachte neulich: Ob ich wohl von Gott etwas annehmen oder erbitten möchte? Da will ich doch ernstlich mit mir zu Rate gehn! Denn indem ich von Gott etwas annähme, damit stünde ich *unter* Gott – ein Knecht, der unter seinem Herrn steht, durch das Geben. So soll es nicht mit uns stehn im ewigen Leben. Ich habe einst an dieser Stelle gesagt – und es ist *noch* wahr: Wo der Mensch Gott von draußen holt und hernimmt, der hat das Rechte nicht. Man soll Gott nicht außer sich suchen oder wähen sondern ihn nehmen, wie er mein eigen und in mir ist. Wir sollen auch nicht Gott dienen noch unsere Werke verrichten um irgend ein Warum; nicht um Gott noch um Gottes Ehre noch um irgend etwas, was außer uns wäre, sondern allein um dessentwillen, was *in* uns ist, als unser Wesen, unser eigenes Leben. Manche einfältige Leute wähen, sie müßten Gott sehen, als stünde er da und sie hier. Das gibt es nicht.

Gott und ich wir *sind eins* im Erkennen. Und ebenso, ziehe ich Gott in mich in der *Liebe*, so gehe ich in Gott ein. Einige lehren, Seligkeit beruhe nicht auf Erkennen, sondern allein auf dem Willen. Sie [die Franziskaner nämlich – H. S.] haben Unrecht. Denn beruhte sie allein auf dem Willen, so wäre da nicht: nur Eines. Wohl aber Wirken und Werden die sind eins: wenn der Zimmermann nicht *wirkt*, so *wird* auch das Haus nicht; wenn die Axt ruht, ruht auch das Werden. Gott und ich wir sind eins in solchem Vorgange des Wirkens: er wirkt und ich werde. Das Feuer verwandelt in sich, was ihm zugeführt wird, und wird dessen Natur. Nicht das Holz verwandelt das Feuer in sich, sondern nur das Feuer das Holz. So werden auch wir in Gott verwandelt, daß wir ihn dann erkennen wie er ist – sagt Sankt Paulus. So aber wird unser Erkennen sein: recht ich *ihn* wie er *mich*, nicht weniger und nicht mehr, sondern schlechthin gleich.«⁴

4 Meister Eckeharts Schriften und Predigten. 1. Bd. Jena 1923. S.155f.

Zum Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Spinozas

I.

Leben und Lehre Spinozas, dessen 300. Todestages wir in diesen Tagen gedenken, bezeichnen einen Gipfelpunkt philosophischer Kultur. Spinozas Philosophie ist ebenso groß, wie sein Leben edel war; seine von tief begründetem Humanismus durchdrungenen Ideen wirkten revolutionierend weit über sein Jahrhundert hinaus. Es war gerade sein großartiger Versuch, eine neue Lebens- und Denkweise zu begründen, der sein Zeitalter erschütterte; ein Versuch, der durch unversöhnliche Kritik an der überkommenen feudalen Lebensweise und der ihr entsprechenden und sie begründenden religiösen Denkweise charakterisiert war, durch Kritik der aufkommenden Lebensweise der Bourgeoisie und der dieser eigenen entfremdeten Bewusstseins- und Verhaltensstrukturen, durch Kritik jeglicher idealistischer Betrachtung von Natur und Mensch, die ja immer eine Trennung von Materie und Bewusstsein, Natur und Geist, Körper und Seele voraussetzt, durch konsequentes Festhalten an den Prinzipien der Wissenschaft, des monistischen Materialismus, durch Humanismus, der jegliche Schwärmerei ausschloss, der auf Erkenntnis der Natur des Menschen als Teil der unendlichen Natur beruhte.

Spinozas klare Ideen von der einen, unendlichen, ewigen, durch sich selbst seienden, auf unendliche Weise vieles bewirkenden Natur (Substanz, Gott), die jegliche Transzendenz, jeglichen Schöpfungsmythos ausschlossen, von der untrennbaren Einheit von Natur und Geist, von Sein und Denken, von Körper und Seele, die nicht nur den Dualismus Descartes' überwandten, sondern idealistischem und erst recht theologi-

schem Denken den Boden entzogen, von der die Natur durchwaltenden Kausalität, die jeglicher Teleologie, jeder anthropomorphen Religiosität den Garaus machte, von der Naturnotwendigkeit menschlicher Affekte und der Möglichkeit ihrer Beherrschung durch Erkenntnis, durch Aktivität des Menschen, Spinozas zutiefst dialektische Analyse der Bibel, seine progressive Naturrechtslehre, die den Staat nicht nur mit »nüchternen Augen« (Marx) betrachtet, sondern Sicherheit und Freiheit als dessen Ziel bestimmte, haben die philosophische Kultur der Menschheit in nachhaltigster Weise geprägt.

Namentlich die progressive deutsche geistige Kultur ist den spinozistischen Ideen tief verpflichtet. Von Leibniz, der – trotz aller gegenteiligen Versicherungen – sich nie vollkommen aus dem Bannkreis spinozistischer Philosophie löste¹ und Tschirnhaus, der spinozistische Ideen rezipierte und propagierte, die selbst einem Aufklärer wie Thomasius als tollkühn erschienenen², über die Großen unserer klassischen Literatur (Lessing, Goethe, Hölderlin) bis zum jungen Schelling, zu Hegel und Feuerbach reicht die progressive Linie der Spinoza-Rezeption, die

1 Es ist bemerkenswert, dass zwei so entgegengesetzte Denker wie Schelling und Russel in der Einschätzung der Philosophie Leibniz` als Variante des Spinozismus übereinstimmen »Man hat das Leibnizsche System ... schon sehr früh als ein dem Spinoza stillschweigend entgegengesetztes und dessen Prinzip gleichsam untergrabendes gerühmt. Allein es verhält sich damit ganz anders.« (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Zur Geschichte der neueren Philosophie. In: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Werke. Bd. 10. Stuttgart / Augsburg 1861. S. 48.) Schelling betrachtet den Leibnizianismus als »verkümmerten Spinozismus«. Russel aber schreibt, dass es zwei Systeme gebe, die man als Philosophie des Leibniz bezeichnen kann: »... das eine, das er veröffentliche, war optimistisch, orthodox, phantastisch und oberflächlich; und ein zweites, das erst in jüngster Zeit von Herausgebern aus seinen Manuskripten zutage gefördert wurde und das tiefsinnig, geschlossen, *stark spinozistisch* und verblüffend logisch ist.« (Bertrand Russell: Philosophie des Abendlandes. Darmstadt 1951. S. 483; Hervorhebung von mir – H. S.).

2 Vgl. hierzu die noch nicht veröffentlichte, aber in den Materialien der Leipziger Spinoza-Konferenz zum Abdruck kommende Arbeit von Siegfried Wollgast: Ehrenfried Walther von Tschirnhaus – der erste deutsche Spinozist.

von Marx und Engels fortgesetzt und auf eine höhere Stufe gehoben wurde.³

Die internationale und die deutsche Arbeiterbewegung haben das Andenken an Spinoza lebendig und in Ehren gehalten. Plechanow verehrte Spinoza in einem Maße, dass er den spinozistischen Materialismus mit dem von Marx und Engels weitgehend identifizierte.⁴ So auch Mehring, dessen großer historischer Sinn ihn das Verhältnis des modernen Sozialismus zu Spinoza so bestimmen ließ: »Mit dem modernen Sozialismus ist Spinoza durch drei mächtige Ströme verbunden: durch seinen Einfluß auf fast alle großen Geister unserer klassischen Literatur, auf Goethe, Lessing, Herder ..., dann durch seinen nicht minder bedeutenden Einfluß auf die großen französischen Materialisten ..., und endlich dadurch, daß er, nachdem Kant den Karren unserer klassischen deutschen Philosophie in der ... generellen Begrenztheit allen menschlichen Wissens festgefahren hatte, ihn durch seinen Einfluß auf Schelling, Hegel, Ludwig Feuerbach wieder ins rechte Geleise brachte, bis an die Schwelle des wissenschaftlichen Sozialismus.«⁵ Recht hatte deshalb Hermann Duncker, als er schrieb, dass Spinoza ein Ehrenplatz in der Vorgeschichte des dialektischen Materialismus gebühre.⁶

Bei der Skizzierung der progressiv-bürgerlichen und der proletarischen Linie der Spinoza-Rezeption kann freilich nicht übersehen werden, dass politische und philosophische Reaktion mit allen Mitteln gegen Spinoza und seine Philosophie Front machte. Dass sein Jahrhun-

3 Alle direkten Bemerkungen von Marx und Engels zu Spinoza und seiner Philosophie habe ich in einem Aufsatz »Karl Marx und Baruch Spinoza« zusammenzufassen und zu kommentieren versucht. Vgl. Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und Sprachwiss. R. H. 1/1977.

4 Vgl. Georgi W. Plechanow: Bernstein i materialism. In: Georgi W. Plechanow: Sotschinenija. Bd. XI. Moskau / Leningrad 1929. S. 25.

5 Franz Mehring: Kant und Spinoza. In: Franz Mehring: Gesammelte Schriften. Bd. 13. Berlin 1961. S. 68f.

6 Vgl. Hermann Duncker: Vorwort: In: August Thalheimer / Alexander Deborin: Spinozas Stellung in der Vorgeschichte des dialektischen Materialismus. Wien / Berlin 1928. S. 5.

dert Spinoza als »toten Hund« behandelte, der noch im Tode die »Verworfenheit« im Antlitz trage, ist sprichwörtlich geworden. Das Wutgeheul, das nicht nur Ultra-Reaktionäre, sondern auch das mittelmäßige »Aufklärer« angesichts des »Tractatus theologico-politicus« und der »Opera posthuma« anstimmten⁷, ist nur zu verständlich, hatte doch der freundliche, nur wenn es um Wahrheit und Denkfreiheit ging, unerbittliche Spinoza die Pfeiler ihrer ideellen Existenz zum Einsturz gebracht. Die Anti-Spinoza-Stimmen sind keineswegs verstummt, mögen sie sich auch anderer Worte bedienen. Ist nicht für die gegenwärtige Theologie und neuscholastische Philosophie Spinoza nach wie vor ein Stein des Anstoßes? Gilt nicht für sie besonders jenes Wort des jungen Schelling, wonach Spinoza nie zu einer »wahren Vergangenheit« geworden sei? Oder behandeln nicht bürgerliche Philosophen, vornehmlich positivistischer Observanz, Spinoza als »bloßen Metaphysiker«, was – ihrer Konzeption zufolge – einer Behandlung als »totem Hund« gleichkommt. Bertrand Russell hat zwar in Spinoza den vornehmsten und liebenswertesten der großen Philosophen gesehen, der ethisch am höchsten stehe. Dieser positiven moralischen Wertung stellt er jedoch eine absolut negative hinsichtlich des theoretischen Wertes der spinozistischen Philosophie gegenüber. An »Klugheit« – so Russell – seien andere dem Spinoza überlegen gewesen, und den »Substanzbegriff, auf dem Spinoza aufbaut, kann weder die Wissenschaft noch die Philosophie heutigentags akzeptieren.«⁸ Heißt das nicht aber, dass Lebens- und Denkweise voneinander getrennt und einander gegenübergestellt werden? Wird damit nicht gerade die bewunderungswürdige Einheit von philosophischem Leben und lebendiger Philosophie auseinander gerissen? Spinoza ist nicht Seneca. Seine Größe besteht gerade darin, dass er sein Leben bewusst, d. h. seiner Philosophie gemäß, gestaltete. Indem Russell Spinozas Leben als groß und bewunderungswürdig charakterisiert, seine Lehre aber als für uns Heutige unbedeutend abtut, spricht er gerade das Gebrechen des Positivismus aus, der es nicht ver-

7 Über die Flut der gegen Spinoza gerichteten Schriften berichtet wohl am ausführlichsten: Jakob Freudenthal: Spinoza. Leben und Lehre. Heidelberg 1927.

8 Bertrand Russell: Philosophie des Abendlandes. S. 479.

mag, Wissenschaft und Geschichte, theoretisches und praktisches Verhalten der Menschen zur Wirklichkeit, Rationalität und Humanismus als Einheit zu fassen.

Jenen schließlich, die versuchen, Spinoza in einen religiösen Mystiker umzufälschen oder ihn gar zu zionistisch-nationalistischen Zwecken zu missbrauchen, stellen wir – wie es Marx und Engels oft getan – das spinozistische *ignoratio non est argumentum* gegenüber.

Spinozas Erbe bewahren, heißt es verteidigen, heißt die progressive Rezeptionslinie fortsetzen. Hierin wissen wir uns sowohl mit der marxistisch-leninistischen Spinoza-Forschung einig, die insbesondere in der Sowjetunion fruchtbare Resultate zeitigte⁹, als auch mit großen Vertretern der Kunst unserer Epoche (Arnold Zweig, Jorge Luis Borges, Pablo Picasso u. a.).

II.

In der Einleitung »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« schrieb Karl Marx im Jahre 1844, dass für Deutschland die Kritik der Religion im wesentlichen beendet wäre, dass aber die Religionskritik die Voraussetzung aller weiteren Kritik gewesen sei. Die Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung musste erst entlarvt sein, bevor die menschliche Selbstentfremdung in ihren unheiligen Gestalten kritisiert werden konnte. Religion, Theologie und Idealismus mussten als »verworrene Ideen«, als »falsches Bewußtsein« denunziert sein,

9 Aus der Fülle der sowjetischen Spinoza-Literatur seien nur genannt: Wassili W. Sokolow: *Filosofija Spinosy i sowremennost*. Moskau 1964; I. A. Konikow: *Materialism Spinosy*. Moskau 1971. Letztere Arbeit enthält eine umfangreiche Literatur-Übersicht, in der insbesondere die sowjetische Spinoza-Literatur Berücksichtigung findet. Hervorzuheben sind die jüngste glänzende Spinoza-Analyse von Ilienkow in: Ewald W. Iljenkow: *Dialektitscheskaja logika. Otscherk istorii i teorii*. Moskau 1974. S. 19ff. und der im »Kommunist« (5/1977) erschienene Artikel von Ilja Wariljew und Lew Naumenko: *Drei Jahrhunderte Unsterblichkeit*.

bevor zur theoretischen und praktischen Kritik der Ökonomie, der Politik und des Rechts übergegangen werden konnte.¹⁰

Dieser Marxsche Gedanke hat zu Spinoza einen zweifachen Bezug: Er trifft die Genese der Philosophie Spinozas ebenso wie deren historische Stellung.

»Ontogenetisch« war die Überwindung religiöser Denkstrukturen durch Spinoza notwendige Vorbedingung für die Entwicklung seines philosophischen Systems; »phylogenetisch« leistete eben diese Religionskritik einen fundamentalen Beitrag zur Schaffung der »Voraussetzung aller Kritik«. Auf dem Fundamente spinozistischer Religionskritik vermochten Diderot und Holbach, Strauß, Bauer und Feuerbach weiterzubauen, ehe Marx – von einem höheren geschichtlichen Standort aus – tiefere Grundlagen legte.

Es scheint daher sinnvoll zu sein, die Lösung der hier gestellten Aufgabe, nämlich das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Spinozas zu charakterisieren, mit der Betrachtung der Religionskritik zu beginnen.

Spinozas Religionskritik entsprang aus dem Zusammenwirken von persönlichen Erfahrungen, historischem Wissen und theoretischen Erkenntnissen.

Persönliche Erfahrungen mit den Folgen religiösen Dogmatismus und Fanatismus hat Spinoza seit seiner frühesten Jugend gemacht, und sie begleiten ihn sein ganzes Leben hindurch. Die Strenge der religiösen Erziehung im Elternhaus und in der jüdischen Lehranstalt in Amsterdam vermochten sein schon früh ausgeprägtes Streben nach Wahrheit und Freiheit nicht zu brechen. Die Flammen des Scheiterhaufens, auf dem Christen Juda den Frommen verbrannten, schreckten ihn ebenso wenig wie das Schicksal Uriel da Costas, den das entsetzliche Schauspiel seiner Buße, die er seiner Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele wegen auferlegt bekam, in den Tod trieb. Den Bannfluch seiner Gemeinde nahm er gelassen auf. Der innere Bruch mit der jüdischen Religion war längst vollzogen, bevor ihn das Anathem offenkundig machte. Dem Ausschluss folgte kein Eintritt in eine andere Religionsgemeinschaft.

10 Vgl. Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW. Bd. 1. Berlin 1956. S. 378f.

Die Konfessionslosigkeit Spinozas war selbst im Holland des 17. Jahrhunderts, in dem Glaubens- und Gewissensfreiheit in einem Maße garantiert waren wie in keinem anderen Land, eine Provokation, die mit Verbannung aus Amsterdam geahndet wurde. Den Verfolgungen, die besonders zunahmen, als ruchbar wurde, wer der Verfasser des anonym herausgegebenen »Theologisch-politischen Traktats« war, entzog sich Spinoza durch Zurückgezogenheit, die fast an Illegalität grenzte. Bürgerliche Philosophiegeschichtsschreibung hat hieraus den Mythos vom weisen, weltabgewandten Philosophendasein gemacht. Das Gegenteil ist wahr: Nicht Spinoza isolierte sich von der Welt, sondern das, was sich damals geistige Welt nannte, isolierte ihn.

Spinozas persönliche Erfahrungen waren mit *historischem Wissen* verknüpft. Er wusste um die Leidensgeschichte seines Volkes, stammt er doch selber aus einer Maranen-Familie, die die gewaltsame Katholisierung der Juden auf der Pyrenäen-Halbinsel erfahren hatte. Er kannte die Geschichte seines Heimatlandes, insbesondere den bürgerlich-revolutionären, nationalen Befreiungskampf der Niederlande gegen das katholische Spanien. Die Greuel der spanischen Inquisition und das Schreckensregime Albas waren im Volksbewusstsein keineswegs vergessen. Spinoza hat deshalb die in diesem Kampf errungenen Freiheiten hoch zu schätzen gewusst und sie mit allen Mitteln zu verteidigen gesucht. Schließlich kannte er die hasserfüllten religiösen Streitigkeiten zwischen den verschiedenen Strömungen innerhalb des Christentums, unter deren Banner blutige Kriege ausgetragen wurden. Seine Geburt fällt in die Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Der schreiende Widerspruch zwischen christlicher Morallehre und Moralpraxis der Christen, die Tatsache, dass Christen mit den Worten »Liebe Deinen Nächsten« auf den Lippen ihre Brüder erschlugen, war wohl des Nachdenkens wert.

Die persönlichen Erfahrungen und historisches Wissen verdichteten sich bei Spinoza in dem Schluss, dass die von der Religion gelehrt Moral der Praxis deshalb widerspricht, weil die Religion selber widervernünftige Einsicht ist, weil sie sich auf einen anthropomorphen Gottesbegriff stützt, der von vornherein eine adäquate Erkenntnis der Natur und der Natur des Menschen ausschließt.

Zu diesem Schluss haben nun *theoretische Einsichten* wesentlich beigetragen. Aus den vielfältigen Quellen, die den Strom der spinozistischen Gedanken speisten, seien nur folgende hervorgehoben:

Mit Elementen rationalistischer Bibelkritik war Spinoza schon während seines Studiums der jüdischen theologischen und philosophischen Literatur bekanntgeworden. Insbesondere die Schriften des Ibn Esra verwiesen darauf, dass vom Standpunkt der natürlichen Vernunft (*lumen naturale*) offensichtliche Widersprüche in der Bibel enthalten sind. Hier entstand für den jungen Spinoza das nicht abweisbare Problem: Entweder wir beschränken die menschliche Vernunft durch den Glauben an übernatürliche Inspiration, und dann bleibt die Bibel für den menschlichen Verstand unerforschlich, oder aber wir vertrauen allein unserer Vernunft, die imstande sein muss, nicht nur die Widersprüche der Bibel, sondern auch ihre Entstehungsgeschichte auf natürliche Weise aufzuhellen.

Die Entscheidung für die Vernunft fällt Spinoza um so leichter, je tiefer er in die mathematische Naturwissenschaft der Neuzeit eindringt, wie sie durch Kopernikus, Galilei und Descartes repräsentiert wurde. Mathematik und insbesondere die Geometrie, Physik – insonderheit Mechanik, Optik und Astronomie – zeigten klar und deutlich, dass die Weltharmonie in den Naturgesetzen ihren vollendeten Ausdruck findet, dass alle Wirkungen auf Ursachen, alle Folgen auf Gründe zurückführbar waren. Die auf dieser Überzeugung basierende rationalistische Methode konnte daher nur als einziges Instrument erscheinen, mit dem der zugespitzte Widerspruch zwischen Glauben und Wissen zur Lösung gebracht werden konnte.

Schließlich nimmt Spinoza die große pantheistische Tradition auf, die in der Eleatik ihren Anfang nimmt, im Stoizismus lebt, in der mittelalterlichen Philosophie nie ganz auszurotten war und in der Renaissance-Philosophie des Giordano Bruno einen Höhepunkt erreicht. Pantheismus ist insofern immer latenter Materialismus, als das All-Eine keine äußere Ursache haben kann, Transzendenz und damit Schöpfung aus dem Nichts ausgeschlossen ist. Der Pantheist betrachtet Gott nicht als außerhalb der Natur hockenden Schöpfer derselben, sondern als wirkende Natur selbst.

Von den skizzierten Voraussetzungen aus führt Spinoza seine Religionskritik durch, deren Resultate knapp so resümiert werden können:

- Es gibt nur eine Erkenntnisweise, wie es nur eine Natur gibt. Diese Erkenntnisweise ist allein durch menschliche Vernunft bewirkt. Die Lehre von den zwei Wahrheiten, die seit Averroes wesentlich zur Befreiung der Philosophie von der Theologie beigetragen hatte, schon aber bei Francis Bacon anachronistisch geworden war, hat nun ihre Rolle endgültig ausgespielt.
- Die eine, rationale Erkenntnisweise hat ihren Gegenstand in der einen Natur. Ihr Ziel ist Naturerkenntnis. Die Bibel dagegen enthält keine Naturerkenntnisse. In detaillierten Analysen der hebräischen Texte verweist Spinoza immer wieder auf das offenkundige Faktum, dass die Autoren des Alten Testaments weit von naturwissenschaftlicher Bildung entfernt waren. Schon hieraus folgt, dass es höchst unsinnig ist, die Bibel zum Maßstab der Wissenschaft zu machen, genau so wie es unmöglich ist, die Bibel in Übereinstimmung mit der Wissenschaft bringen zu wollen. 300 Jahre nach dem Tode Spinozas ringt die neuscholastische Philosophie noch immer, diese unlösbare, weil falsch gestellte Aufgabe zu lösen.
- Nach Spinoza wollen die Autoren der Bibel auch keineswegs naturwissenschaftliche Kenntnisse vermitteln, sie lehren Moral. Moses' Gebote sind die Gesetze des jüdischen Volkes seiner Zeit. Zu ihrer Heiligsprechung bedurfte es der Offenbarung, der Prophetie, der Wunder, die vom Standpunkt der Vernunft natürlich absurd sind, weil sie den Naturgesetzen widersprechen. Damit schreitet Spinoza von bisheriger rationalistischer Bibelkritik zu ihrer historisch-kritischen Betrachtungsweise fort, durch die schließlich auch die offenkundigen Widersprüche ihre Erklärung erfahren: Die Bibel wurde von verschiedenen Männern verfasst, die zu sehr verschiedenen Zeiten lebten. Es wäre daher in der Tat ein Wunder, wenn bei einer solchen Sachlage keine Widersprüche auftauchen würden.
- Die Bibel lehrt Moral, die Religion fordert Gehorsam. Die in der Bibel gelehrt Moral ist – nach Spinoza – zwar historisch bedingt, nicht aber rational, wissenschaftlich begründet. Eben hieraus folgen die schreienden Widersprüche zwischen Morallehre und Moralpra-

xis, die Spinoza in seiner Philosophie wie in seiner Lebensweise zu lösen unternimmt. Ohne Erkenntnis der Natur des Menschen, ohne die Erkenntnis der inneren und äußeren Bedingungen seines Handelns und Verhaltens ist Moral nicht zu begründen. Der Mensch aber ist Teil der Natur. Als Teil eines Ganzen ist die Natur des Menschen nur erkennbar, wenn die Natur als Ganzes erkannt ist. Erkenntnis des Naturganzen (der Substanz, Gottes) ist Voraussetzung für eine Ethik, die auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann.

Die negative Kritik der Religion, wie sie Spinoza vornehmlich im »Theologisch-politischen Traktat« übte, findet so ihre positive Ergänzung in rationaler Begründung natürlicher Moral. Spinozas »Ethik« stellt insofern die Vollendung seiner Religionskritik dar, wie die Religionskritik Voraussetzung seiner Philosophie ist.

Von Kirchmann allerdings glaubte, als er zu seiner Zeit den »Theologisch-politischen Traktat« herausgab, einen Widerspruch zwischen diesem und der »Ethik« feststellen zu müssen. Sprache und Geist des »Traktats« seien – im Gegensatz zur »Ethik« – weitgehend christlich gestimmt. Dies war insofern sehr oberflächlich, als dabei Gegenstand der Untersuchung und politischen Zielstellung des »Traktates«, die das Anknüpfen an bekannte Vorstellungsweisen erforderte, keine Berücksichtigung fanden.¹¹ Dem Wesen nach ergänzen sich »Traktat« und »Ethik« wie Kritik und positive Darstellung.

Der Versuch, wenigstens den »Traktat« der christlichen Religion anzunähern, scheiterte. Man versuchte daher, der gesamten Philosophie des Spinoza religiöse Intentionen zugrunde zu legen und sie von hier aus zu interpretieren. Den bürgerlichen Ideologen, denen theologische Denkschemata noch weitgehend eigen sind, scheint jeder Versuch, aus der Erkenntnis der Totalität die Begründung menschlicher Moral ableiten zu wollen, religiös zu sein. Von dieser allerdings falschen Prämisse aus ist es dann leicht, Spinoza als religiösen Denker der Immanenz zu

11 Vgl. Julius H. von Kirchmann: Einleitung zu Benedict Spinoza: Theologisch-politischer Traktat. Berlin 1870. S. VIII. Vgl. Helmut Seidel: Spinoza und die Denkfreiheit. In: Baruch Spinoza: Theologisch-politischer Traktat. Leipzig 1966. S. 366.

interpretieren. Leider hat auch Carl Gebhardt, der ohne Zweifel bleibende Verdienste um die Spinoza-Forschung hat, diese Tendenz gefördert. Sie findet heute bei Ideologen des Zionismus ihre extreme Fortsetzung, wenn Spinoza als »erster Zionist« gefeiert wird.¹²

Die Manier, mit Hilfe theologischer Kategorien antitheologische philosophische Konzeptionen zu interpretieren, beschränkt sich freilich nicht nur auf Spinoza. Wenn die marxistisch-leninistische Philosophie von bürgerlichen Ideologen als »säkularisierte« Religion interpretiert wird, so liegt das auf derselben Linie.

Dies kann freilich die Wahrheit nicht verdecken, dass Spinoza in prinzipieller Auseinandersetzung mit der Religion seine Philosophie entwickelte. Freilich vermochte er weder die »Natur des Menschen« wissenschaftlich, d. h. historisch-materialistisch, zu erklären, noch konnte er die sozial-ökonomischen Bedingungen aufhellen, die mit Notwendigkeit religiöses Bewusstsein produzieren und erhalten. Wir bleiben aber der Leninischen Forderung verpflichtet, die vormarxistischen Atheisten nicht nur in Ehren zu halten, sondern sie in der weltanschaulichen Auseinandersetzung als Bundesgenossen zu aktivieren.

III.

Schon die knapp skizzierte Religionskritik Spinozas deutete darauf hin, dass Ansatzpunkt und Endziel spinozistischen Denkens ethisch bestimmt waren.

Religion vermochte menschliche Moral nicht adäquat zu begründen, weil Erkenntnis des Naturganzen – einschließlich der Natur des Menschen – aus ihr herausfiel. Was Religion nicht vermochte, hat Philosophie zu leisten: Erkenntnis der Welt als Ganzes. Wo aber fass` ich dich, unendliche Natur? Was ich auch herausgreife, ich erfasse immer nur etwas, was seine Ursache außer sich hat, durch anderes bedingt ist. Welchen Begriff ich auch wähle, er ist immer durch andere Begriffe bestimmt. Da nun auch die das einzelne Ding bedingenden Dinge be-

12 Vgl. Spinoza. Dreihundert Jahre Ewigkeit. 2. verm. Aufl. Haag 1932. S. 1–3.

dingt sind, da die Begriffe, die den einzelnen Begriff bestimmen, selber bestimmte sind, so droht die Gefahr, dass wir uns in der Unendlichkeit der Modifikation verlieren und die gestellte Aufgabe, eine der als konstant angenommenen menschlichen Natur entsprechende Moral zu begründen, unlösbar wird. Oder aber es gibt etwas, das keine Ursache außer sich hat, das durch sich selbst ist und durch sich begriffen werden kann. Spinoza zufolge ist gerade dasjenige, was durch sich selbst, also *causa sui* ist, was durch sich selbst begriffen werden kann, dessen Begriff also zu seiner Bildung keines anderen Begriffes eines Dinges bedarf – *die Substanz*.¹³

Wird dies angenommen, so folgt alles weitere mit Notwendigkeit. Ist die Substanz Ursache ihrer selbst, so kann sie weder räumlich noch zeitlich beschränkt sein, denn eine Beschränkung könnte nur von einer Ursache bewirkt werden, die außerhalb der Substanz läge und die Substanz bestimme, was der Voraussetzung, dass die Substanz nur durch sich selbst das ist, was sie ist, widerspricht. Ist aber die Substanz ewig und unendlich, so kann sie nur eine sein, in der Wesen und Existenz notwendig zusammenfallen müssen, weil das durch-sich-selbst-Seiende nicht als nichtexistierend gedacht werden kann, im Unterschied zu den Modi, die – da sie von anderen bewirkt sind – als nichtexistierend gedacht werden können.

Spinozas Substanz-Begriff legte Grund für Monismus, der selbstverständlich Transzendenz und damit Schöpfungsmythos ausschloss, der mit seiner Bestimmung des Denkens als Attribut der Substanz nicht nur den Dualismus Descartes` überwand, sondern Grundfesten des Idealismus erschütterte, der ja immer auf einer vorausgesetzten Trennung von Natur und Geist, Körper und Seele beruhte. Dieser Monismus machte die materialistische Forderung realisierbar, wonach die Natur aus sich selbst heraus erklärt werden müsse. Eben darum rühmt Friedrich Engels: »Es gereicht der damaligen Philosophie zur höchsten Ehre, daß sie sich durch den beschränkten Stand gleichzeitiger Naturerkenntnis nicht beirren ließ, daß sie – von Spinoza bis zu den großen

13 Vgl. Baruch Spinoza: Ethik. I. Teil. 3. Definition. Leipzig 1972.

französischen Materialisten – darauf beharrte, die Welt aus sich selbst zu erklären.«¹⁴

Der materialistische Gehalt der spinozistischen Substanz-Auffassung zeigt sich weiter darin, dass das Naturganze als von objektiver Gesetzmäßigkeit durchwaltet gefasst wird. Objektive Teleologie wurde damit ebenso ausgeschlossen wie subjektivistischer Anthropomorphismus. »Spinoza ist der Erste gewesen, der den Gedanken der deterministischen Gebundenheit allen Geschehens wirklich konsequent auf das menschliche Denken, Fühlen und Handeln angewendet hat« – schrieb Albert Einstein. Nach Einsteins Auffassung hat sich Spinozas Standpunkt »unter den um Klarheit und Folgerichtigkeit Kämpfenden nur darum nicht allgemein durchsetzen können, weil hierzu nicht nur Konsequenz des Denkens, sondern auch eine ungewöhnliche Lauterkeit, Seelengröße und – Bescheidenheit gehört.«¹⁵

Die konsequent monistische und deterministische Auffassung Spinozas hat nun auch marxistisches Denken stark beeinflusst. Plechanow insonderheit war vom spinozistischen Materialismus so beeindruckt, dass er diesen mit dem Materialismus von Marx identifizierte. Diese Auffassung ist verteidigt und sie ist schroff abgelehnt worden.

Nach meiner Auffassung ist Plechanows Position nicht haltbar. Bevor dies seine Begründung erfährt, muss allerdings gesagt werden, dass dies keineswegs bedeutet, dass nicht in der Plechanowschen Formel auch Richtiges enthalten ist, das nicht negiert werden darf. Dass Natur keine Ursache außer sich haben kann, dass Natur aus sich selbst heraus erklärt werden muss, dass letztlich Natur Subjekt und Objekt des Denkens ist, dass alles Naturgeschehen – das menschliche Leben eingeschlossen – deterministisch gebunden ist, – diese spinozistischen Thesen müssen auch unserem Materialismus eigen sein, wenn anders nicht materialistisches Denken preisgegeben werden soll.

Was aber den Materialismus von Marx vom spinozistischen Materialismus grundlegend unterscheidet, ist ihre gegensätzliche Haltung

14 Friedrich Engels: Dialektik der Natur. Einleitung. In: MEW. Bd. 20. Berlin 1973. S. 315.

15 Albert Einstein: Brief an Siegfried Hessing. In: Spinoza-Festschrift. Heidelberg 1933. S. 221.

der *Metaphysik* gegenüber. Metaphysik wird hierbei nicht primär als antidialektische Methode verstanden, sondern als Anspruch philosophischer Systeme, Urgrund und Grundstrukturen des Seins ein für allemal, also absolut zu erfassen.

Spinozas Philosophie ist materialistische Metaphysik, die Betrachtungsweise daher *sub specie aeternitatis*. Marx' materialistische Betrachtungsweise ist historisch-dialektisch.

Diese Differenz bestimmt nun die Differenz in den philosophischen Fragestellungen und Lösungen, in der Fassung der philosophischen Kategorien.

Nehmen wir als erstes das für jede Philosophie grundlegende Verhältnis von Denken und Sein. Wenn Spinoza das Denken als Attribut der Substanz bestimmt, dann ist darin – wie E. W. Iljenkow sehr klar gezeigt hat¹⁶ – ein großer materialistischer Gedanke enthalten. Wenn er allerdings diesem Attribut Ewigkeit zuschreibt, dann ist dies zwar von den angenommenen Voraussetzungen her folgerichtig; aber metaphysisch. Denken erscheint hier nicht als Resultat natürlicher und sozialer Entwicklung, sondern als etwas, was der Substanz notwendig und ewig zukommt, unabhängig von dem Modus Mensch, der sein, aber auch nicht sein kann. Im Unterschied zu Fichte trennt zwar Spinoza nie Denken von Substanz, wohl aber zunächst vom Modus Mensch. In der *einzig* kritischen Bemerkung, die Marx zu Spinoza macht, wird gerade diese »Trennung vom Menschen« hervorgehoben, die eben die »metaphysische Travestierung der Natur« zur Folge hat.¹⁷ Die materialistische Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein ist bei Spinoza nur logisch, nicht aber historisch begründet.

Ahistorismus ist ein Wesensmerkmal der Metaphysik. Spinoza bleibt insofern in deren Rahmen, als er die Substanz, das schlechthin Absolute, zum Gegenstand der Erkenntnis macht und dieses Nichtzuumfassende in seinem System, das Anspruch auf absolutes Wissen macht, zu umfassen versucht. Spinozas Philosophie ist – wie jede echte Philosophie –

16 Vgl. Ewald W. Iljenkow: *Dialektische Logik*. Moskau 1976. S. 18f.

17 Friedrich Engels / Karl Marx: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*. In: MEW. Bd. 2. Berlin 1973. S. 147.

auf Totalitätsbetrachtung aus. Es ging ihr um das Erfassen des Wesens der Wirklichkeit, um das Begreifen und Begründen der Stellung des Menschen in der Welt, um seine Tätigkeit, sein Denken und Verhalten. Diese Aufgabenstellung wirft die marxistische Philosophie natürlich keineswegs über Bord. Wohl aber wird von Marx, der die Kantsche Kritik der Metaphysik fortsetzt, indem er das rationale Moment, das die nachkantische Restauration der Metaphysik hervorbrachte – nämlich historische Dialektik – fruchtbar machte, die Totalität nicht mehr als ein schlechthin Absolutes gefasst. Marx versteht – im Unterschied zu Spinoza – unter Totalität die für den Menschen praktisch, theoretisch und ästhetisch gewordene und werdende natürliche und gesellschaftliche Gegenständlichkeit. Im Prozess ihrer primär materiellen, sinnlich gegenständlichen, praktischen sowie im Prozess ihrer ideellen Aneignung hat die menschliche Gesellschaft wie der handelnde und denkende gesellschaftliche Mensch sein Werden. Natürliche und gesellschaftliche Totalität ist daher nichts Starres, ein für allemal Gegebenes, sondern in ständiger Entwicklung Begriffenes. Daher kann Philosophie nicht mehr absolutes Wissen sein, das in einem geschlossenen System seinen vollendeten Ausdruck findet. Metaphysik hat ihr Weltbild letztlich immer von der Geschichte abgelöst; marxistische Philosophie entwickelt ihr Weltbild gerade aus begriffener Geschichte (der Gesellschaft, der Natur wie des Denkens).

Die unterschiedliche Auffassung von Totalität führt nun zu Differenzen bei der Fassung einzelner philosophischer Kategorien. Nehmen wir als Beispiel den *Wahrheitsbegriff*.

Das Verdienst von Spinoza besteht darin, dass er den Wahrheitsbegriff aus nominalistischer Enge herausgeführt hat. Totalitätserkenntnis ist wahre Erkenntnis. Die Erkenntnis der Teile eines Ganzen und das Verhältnis der Teile untereinander muss immer inadäquat, verworren bleiben, solange die Teile und ihr Verhältnis zueinander nicht auf das Ganze bezogen werden. Adäquat sind Ideen nur dann, wenn sie auf das Ganze und Notwendige, also nicht auf Modi, sondern auf Substanz bezogen sind.

Die ideologische Relevanz des spinozistischen Wahrheitsbegriffes wird sofort deutlich, wenn wir Spinozas Verhältnis zum Anthropomorphismus in Augenschein nehmen. Der Anthropomorphismus ist gerade

deshalb Irrtum, Mangel an Erkenntnis, verworren, weil in dieser Denkhaltung der Bezug auf den Modus Mensch verabsolutiert, der Bezug aber auf die Substanz, auf die Natur, die durch sich selbst ist und aus sich selbst heraus zu erklären ist, negiert wird.

Die theoretische Bedeutung der spinozistischen Wahrheitskonzeption besteht darin, dass hier die dialektische Auffassung von der Konkretheit der Wahrheit vorbereitet wird. Am schlagendsten zeigt sich der dialektische Charakter der spinozistischen Wahrheitskonzeption in dem von Marx und Engels immer wieder zustimmend zitierten Satz: *Determinatio est negatio*.¹⁸

Spinozas Wahrheitsbegriff setzt Totalitätsbetrachtung ebenso voraus, wie er sie fordert. Die geforderte Totalitätsbetrachtung schließt aber – im Unterschied zum eleatischen Sein – die Bestimmtheit ein. Bestimmen aber ist begrenzen. Wird begrenzt, wird notwendig anderes ausgeschlossen. Bestimmen ist mit seinem Gegensatz Negieren untrennbar verbunden. Alles Bestimmte schließt Negation ein. Es sei gestattet, in diesem Zusammenhang auf eine Bemerkung, die Marx im »Kapital« macht, zu sprechen zu kommen. Bei der Behandlung der Verwandlung des Mehrwerts im Kapital kritisiert Marx den Vulgärökonom Nassau W. Senior, der das Kapital-Problem dadurch zu lösen gedachte, indem er das Wort Kapital durch das Wort Abstinenz ersetzte. Dieses unübertroffene Muster einer »Entdeckung« kommt dadurch zustande, dass eine ökonomische Kategorie durch eine »synkophantische Phrase« ersetzt wird. Alle Probleme scheinen gelöst, wenn die Sprache der ökonomischen Wissenschaft reformiert wird. Die Manier der Vulgärökonomie scheint auch heute noch nicht ausgestorben zu sein. »Der Vulgärökonom hat nie«, so schreibt Marx, »die einfache Reflexion angestellt, daß jede menschliche Handlung als ›Enthaltung‹ von ihrem Gegenteil aufgefaßt werden kann. Essen ist Enthaltung vom Fasten. Gehen Enthaltung vom Stehen, Arbeiten Enthaltung vom Faulenzen, Faulenzen ist Enthaltung von Arbeit etc. Die Herren täten wohl, einmal nachzudenken über Spinoza: *Determinatio est negatio*.«¹⁹

18 Vgl. Helmut Seidel: Karl Marx und Baruch Spinoza. S. 15f.

19 Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: MEW. Bd. 23. Berlin 1973. S. 623.

Hegel geht über die von ihm als richtig bezeichneten Geldankengänge Spinozas insofern hinaus, als er die Negation nicht nur in der Bestimmung, sondern auch in der Negation selbst hervorhebt.²⁰

Damit wird das dialektische Gesetz der Negation der Negation als Denkgesetz zutage gefördert, welches fordert, die fixierten Bestimmungen des Verstandes nach der Seite des Negativen hin aufzulösen, sie in Fluss zu bringen. Die abstrakten Bestimmungen des Verstandes auflösen heißt, sie zur Konkrektion, zur Einheit des Mannigfaltigen zu bringen. Hegels Methode des Aufsteigens vom Abstrakten zum Konkreten und ihre kritische Verarbeitung durch Marx zu charakterisieren, ist hier nicht unsere Aufgabe. Wohl aber muss festgestellt werden, dass Spinoza für die Entwicklung dieser Methode wesentliche Vorarbeit leistete.

So bedeutsam der spinozistische Wahrheitsbegriff in der Entwicklungsgeschichte dieser Kategorie ist, es kann nicht übersehen werden, dass auch er letztlich metaphysisch ist. Wird Substanz als das schlecht-hin Absolute gefasst, und wird die Aufgabe gestellt, diese zu erkennen, dann kann Wahrheit nur ausschließlich als absolute erscheinen.

Wird dagegen Totalität in marxistischer Weise gefasst, die immer den objektiven Prozesscharakter des Seins wie auch den *historischen* Prozess des Erkennens berücksichtigt, dann kann Wahrheit nicht mehr als ausschließlich absolute erscheinen. Die Erkenntnis der Dialektik von relativer und absoluter Wahrheit wird dann zur Notwendigkeit.

Wenn Lenin forderte, den Hegel materialistisch zu lesen, so kann analog dazu gefordert werden, den Spinoza vom Standpunkt historischer Dialektik zu lesen. Wird der metaphysische Panzer, in dem Spinozas Ideen einhermarschieren, zerschlagen, dann erweisen sich seine Ideen als höchst fruchtbar.

Die charakterisierten Differenzen in der Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein, in der Fassung des Totalitätsbegriffes und des Wahrheitsbegriffes eröffnen m. E. auch den Zugang zur Frage nach dem Verhältnis von spinozistischem Substanzbegriff und marxistisch-leninistischem Materie-Begriff. Beide sind keineswegs

20 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In: Werke. Bd. 15. Berlin 1840. S. 374.

– wie es Plechanow schien – von vornherein identisch. Die spinozistische Fassung der Substanz als das schlechthin Unendliche und Ewige, als das Absolute reproduziert die grundlegende Verlegenheit jeglicher Metaphysik: Wie kommt das Absolut-Allgemeine zum Einzelnen, das Unendliche zum Endlichen. Schelling sah – von Spionza mit beeinflusst – in der Lösung dieser Aufgabe das Hauptgeschäft aller Philosophie.²¹ Hegel versuchte die Lösung darin zu finden, dass er Substanz als Subjekt fasste. Das hatte zwar großartige historische Dialektik zum Resultat, die allerdings den metaphysischen Rahmen nicht zu durchbrechen vermochte. Das metaphysische Grundproblem konnte auch von ihm nicht gelöst werden, weil es nicht lösbar ist, weil schon die Fragestellung falsch ist.

Sobald wir dies einsehen – so Friedrich Engels²² – ist es mit der Philosophie im bisherigen Sinne des Wortes, d. h. mit der Metaphysik zu Ende. Nicht *die* »absolute Wahrheit«, d. h. das absolute Wissen über das Absolute, über die Substanz ist das Ziel, sondern Erkenntnis historisch bedingter Totalität. Damit ändert sich notwendig der Ausgangspunkt der Philosophie. Wo metaphysische Spekulation aufhört, »beginnt die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses des Menschen.«²³

Mit der Überwindung der Metaphysik ist die Überwindung des metaphysischen Substanzbegriffes notwendig verbunden. Materie erscheint in der marxistisch-leninistischen Philosophie nicht mehr als ein metaphysisches Wesen, als absolut Allgemeines, das alles Einzelne, Zeitliche bewirkt und bestimmt. Dies würde die unschließbare metaphysische Kluft zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit sofort wieder aufreißen, sondern mit dem Begriff der Materie wird nicht mehr, aber

21 Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Briefe über Dogmatismus und Kritizismus. In: Frühschriften. Berlin 1971.

22 Vgl. Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW. Bd. 21. Berlin 1973. S. 270.

23 Karl Marx / Friedrich Engels: Die Deutsche Ideologie. In: MEW. Bd. 3. Berlin 1958. S. 27.

auch nicht minder objektive Realität bezeichnet, die unabhängig vom Bewusstsein existiert, und von ihm widergespiegelt wird.²⁴

IV.

Substanzbegriff ist der Ausgangspunkt der spinozistischen Philosophie, der Wahrheitsbegriff spielt in ihr eine dominierende Rolle. Trotzdem sind sie nur Voraussetzungen, um den Endzweck spinozistischer Philosophie realisieren zu können: Begründung menschlicher Moral, die aber nur unter der Voraussetzung von Freiheit möglich ist. Wie aber ist Freiheit möglich, wenn alles Naturgeschehen – das menschliche Leben eingeschlossen – streng determiniert ist?

Als frei bezeichnet Spinoza zunächst dasjenige Ding, »das bloß vermöge der Notwendigkeit seiner eigenen Natur existiert und bloß durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird; notwendig oder vielmehr gezwungen wird ein Ding heißen, das von einem anderen bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu existieren und zu wirken.²⁵ Demzufolge kommt nur der Substanz Freiheit zu, die allein durch sich selbst ist, deren Wesen mit der Existenz zusammenfällt, nicht aber den Modi, den Affektionen der Substanz, die immer durch anderes bewirkt sind.

Nachdem, was über den metaphysischen Charakter des Substanz- und Wahrheitsbegriffes bei Spinoza gesagt wurde, ist es nicht schwer einzusehen, dass diese Fassung des Freiheitsbegriffes metaphysischen Charakter trägt. Für uns, für die der Freiheitsbegriff eine historische und gesellschaftliche Kategorie ist, ist deshalb diese Bestimmung nur von historischem Interesse.

Von aktuell-theoretischem – und nicht nur theoretischem – Interesse ist dagegen Spinozas Versuch, *menschliche* Freiheit zu begründen.

Gegen die illusionäre Freiheit, die außerhalb der Naturgesetzmäßigkeit steht, gegen die theologische These von der Willensfreiheit, die noch längst nicht ihr Leben ausgehaucht hat, macht Spinoza entschei-

24 Vgl. Wladimir I. Lenin: Materialismus und Empiriokritismus. In: Werke. Bd. 14. Berlin 1973. S. 124.

25 Baruch Spinoza: Ethik. Leipzig 1971. S. 24.

den Front. »Die Menschen täuschen sich darin, daß sie glauben, sie seien frei. Diese Meinung besteht bloß darin, daß sie ihrer Handlungen sich bewußt sind, die Ursachen aber, von welchen sie bestimmt werden, nicht kennen. Das also ist die Idee ihrer Freiheit, daß sie keine Ursache ihrer Handlung kennen. Denn wenn sie sagen, die menschlichen Handlungen hängen vom Willen ab, so sind das Worte, von welchen sie keine Idee haben. Denn was der Wille ist und wie er den Körper bewegt, wissen sie ja alle nicht, und diejenigen, die sich brüsten, es ja zu wissen, und einen Sitz oder Aufenthalt der Seele aushecken, erregen damit Lachen oder Verdruß.«²⁶

Der menschliche Wille als Modus des Denkens unterliegt wie die menschlichen Affekte dem gesetzmäßigen Wirken der Natur ebenso wie alle übrigen Modi. Sie sind daher ebenso zu betrachten wie »Linien, Flächen und Körper«.

Aus der spinozistischen Konzeption von der strengen Determiniertheit allen »seelischen Lebens« ist nun oft geschlossen worden, dass Spinozismus auf Fatalismus hinauslaufe. Freies Selbstbewusstsein, so Fichte, ist in der spinozistischen Substanz untergegangen.

Ich meine jedoch, dass Spinozas Philosophie gerade durch den großartigen Versuch charakterisiert wird, sowohl Indeterminismus wie Fatalismus zu überwinden.

In fataler Abhängigkeit, in Knechtschaft verbleibt – nach Spinoza – der Mensch dann, wenn er von den auf ihn einwirkenden Dingen, von seinen Affekten und Ideen keine Kenntnis der adäquaten Ursachen hat. Eben dies schlägt ihn mit Blindheit, fesselt ihn an die einzelnen Dinge, unterjocht ihn unter seine Affekte. Er leidet, reagiert spontan, verbleibt unter der Knechtschaft der einzelnen Dinge, Affekte und inadäquaten Ideen. Je mehr er sich Illusionen über die Freiheit seines Willens macht, um so passiver bleibt er dem Wirken der objektiven Gesetze ausgeliefert.

Der Sinn der spinozistischen Philosophie besteht nun gerade darin, den selbstverständlich determinierten Zustand der Knechtschaft zu überwinden. Aber wie? Nicht durch Preisgabe des Determinismus, dies würde die Knechtschaft nur befestigen. Der Weg zu menschlicher

26 Ebenda. S. 126.

Freiheit führt bei Spinoza über Handeln, das Erkenntnis der adäquaten Ursachen der Existenz und des Wirkens der Dinge, Erkenntnis der adäquaten Ursachen menschlicher Affekte und Ideen zur Voraussetzung hat. Der spontane Charakter menschlichen Reagierens, der aus den Affekten und der Verworrenheit der Ideen resultiert, ist nur durch adäquate Erkenntnis zu überwinden. Wie aber solche Erkenntnis möglich ist, wurde im Zusammenhang mit der Behandlung des Wahrheitsbegriffs knapp angedeutet.

Es unterliegt nun keinem Zweifel, dass Spinozas Bestimmung der Freiheit – obgleich die historische Dimension von Freiheit weitgehend herausfällt – als Einsicht in die Notwendigkeit und Handeln gemäß derselben im marxistisch-leninistischen Freiheitsbegriff aufgehoben ist.

Bei der Begründung marxistisch-leninistischer Ethik, die selbstverständlich nicht von einer konstanten »Natur des Menschen« ausgehen kann, sondern von begriffener Geschichte, sollte jedoch die spinozistische Bestimmung des Willens als Modus des Denkens, der Zusammenhang von inadäquaten Ideen und Affekten, der Einheit von Erkenntnis- und Affektenlehre, die Voraussetzungen für Ethik darstellen, bedacht werden.

Im Zusammenhang mit der spinozistischen Religionskritik wurde Lenins Forderung aus dem »streitbaren Materialismus« hervorgehoben, die vormarxistischen Atheisten als unsere Bundesgenossen in dem weltanschaulichen Kampf zu aktivieren. Ich glaube, dass dies auf die spinozistische Philosophie, und insbesondere auf seinen Freiheitsbegriff zutrifft. Wird gegenwärtige bürgerliche Freiheitsdemagogie allein am spinozistischen Freiheitsbegriff gemessen, so erweist sie sich als »verworrene Idee«, ist also das Gegenteil von dem, was sie vorgibt zu sein. Sie befördert Knechtschaft.

Spinozas Philosophie war auf Realisierung hin entworfen. Sie scheiterte an der Zeit, an seiner Zeit wie an den metaphysischen Schranken, so wie die bürgerliche Aufklärung scheiterte, die von Spinoza wesentlich inspiriert wurde.

Trotzdem bleibt spinozistische Philosophie immer wesentlicher Meilenstein auf dem Wege zu der Philosophie, die wissenschaftliche Begründung praktischer Gestaltung und Umgestaltung zu geben vermag.

Affekt und Vernunft bei Spinoza

1. Unter den sehr wenigen Zitaten, die Spinoza in seine »Ethik« aufnimmt, findet sich das folgende aus Ciceros *Rede für Archias*: »Die besten Menschen werden sehr stark von Ruhmbegierde geleitet. Sogar die Philosophen setzen ihre Namen auf die Bücher, die sie über die Verachtung des Ruhms schreiben«.¹ Dass Spinoza von diesem Gedanken betroffen war, davon zeugt vieles, nicht zuletzt seine Anweisung, seinen Namen nicht auf die Ethik zu setzen. Ehrgeiz und Stolz sind für ihn Begierden, durch welche alle Affekte genährt und verstärkt und daher fast unüberwindlich scheinen. Eben weil er dies klar und deutlich sieht, hat er diese Begierden gemäßigt wie kaum ein anderer. Hochmut, also von sich selber aus Selbstliebe eine höhere Meinung zu haben als recht ist, wird Spinoza kaum angelastet werden können.

Nun finden sich aber in Spinozas Werk zwei exponierte Passagen, die doch von einem hochmütigen Stolz künden könnten. Die erste befindet sich im Brief an Albert Burgh – den affektbeladensten Brief, den Spinoza je geschrieben hat –, in dem er auf die Frage antwortet, woher er wisse, dass er die beste Philosophie entwickelt habe. Die Antwort ist bekannt: Er habe nicht die beste, wohl aber eine wahre Philosophie; und dies sei ihm so sicher wie der Satz, wonach die Winkelsumme des Triangels gleich 180° ist. Die Interpretation dieser Auffassung ist hier nicht unser Thema; dafür aber das zweite Zeugnis, das sich im Vorwort zu Teil III der »Ethik« »Ueber den Ursprung und die Natur der Affekte« befindet. Nachdem Spinoza in knapper Form die Geschichte der Affektenlehre kritisch, aber auch anerkennend beleuchtet hat, schreibt er:

1 Vgl. Ethik III. Definitionen der Affekte. XLIV. Erläuterung. Alle Zitate nach: Baruch Spinoza: Ethik. Hrsg. von Helmut Seidel. 4. erw. Aufl. Leipzig 1987.

»Die Natur und die Kräfte der Affekte aber, und was hinwiederum der Geist vermag, sie zu mässigen, das hat, soviel ich weiss, noch niemand angegeben.«² [Hervorh. – H. S.]

Obzwar nun für Spinoza der Satz gilt, dass die Wahrheit das Zeichen ihrer selbst und des Falschen ist, und er selber deshalb erklärt, dass es nicht seine Sache sei, die Fehler anderer zu berichtigen, kritisiert er doch explizite die Stoiker und Descartes, weil diese angenommen haben, dass der Geist absolute Macht über die Affekte habe. Davon wird noch die Rede sein. Hier geht es zunächst um die Frage, ob Spinozas Meinung, dass er der erste war der das Verhältnis von Affekt und Vernunft aufgeheitelt habe, rechtens sei. Ist dies der Fall – und stellt man sich auf den Standpunkt seiner Definitionen –, dann würde der Vorwurf, es handele sich hier um Hochmütigkeit, entfallen. Prüfen wir es!

2. Spinozas Affektenlehre beruht auf folgenden Grundsätzen:

a) Alle Affekte, sowohl die grundlegenden (Begierde, Lust und Unlust) als auch die sich aus der Verknüpfung dieser ergebenden vielfältigen anderen, gehen aus der Notwendigkeit und Kraft der Natur hervor. Affekte, unter denen Spinoza Erregungen des Körpers und Ideen dieser Erregungen versteht, haben in Bezug auf die Substanz keinen Sonderstatus. Sie gründen weder in der Transzendenz noch im »freien menschlichen Willen«. Als naturnotwendige gehören sie zum Wesen des Menschen. »*Begierde ist des Menschen Wesen selbst*, sofern es als durch irgendeine gegebene Erregung desselben zu einer Tätigkeit bestimmt begriffen wird«³ [Hervorh. – H. S.]. Kein menschliches Wesen ohne Affekte und ohne Affekte kein menschliches Wesen.

b) Im Hinblick auf die eine Natur (*sive Deus sive Substantia*) ist die Ordnung der Tätigkeiten und der Leiden unseres Körpers dieselbe wie die Ordnung der Tätigkeiten und der Leiden unseres Geistes.⁴ Dies in Übereinstimmung und Konkretisierung jener These, wonach die Ordnung und Verknüpfung der Ideen dieselbe wie die Ordnung und Ver-

2 Ethik III. Vorwort.

3 Ethik III. Definitionen der Affekte I.

4 Vgl. Ethik III. 2. Lehrsatz. Anmerkung.

knüpfung der Dinge.⁵ Affekte stören nicht die Ordnung der Natur, sie unterliegen vielmehr ihren Gesetzen. Der Mensch als Modus, dessen Wesen nicht notwendig die Existenz einschließt, vermag die Natur als Ganzes auch nicht zu zerstören. Was er allerdings – von Spinozas Prämissen aus gesehen – vermag, ist die Zerstörung *seiner* Lebenswelt; und zwar genau dann, wenn sein Tun von inadäquaten Ursachen bewirkt wird. Ein solcher Vorgang charakterisiert ja wohl unsere Gegenwart. Dies ist nun allerdings wider die Natur des Menschen, die das Streben nach Selbsterhaltung einschließt; und wider die Vernunft, die nichts verlangt, was der Natur widerspricht.

c) Affekte oder Tätigkeiten, insofern wir die *adäquate* Ursache dieser Erregungen sind, bzw. Leiden, insofern wir nur die *inadäquate* oder partielle Ursache dieser Erregungen sind, stellen Naturereignisse dar wie alles andere auch. Sie müssen daher in gleicher Weise zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis gemacht werden wie alles andere auch. Die Erkenntnismethode, die bei der Untersuchung der Affekte anzuwenden ist, unterscheidet sich daher prinzipiell nicht von der, die der Untersuchung von Linien und Flächen dient.

d) Da nun in der Natur nichts geschieht, was ihr als Fehler ange-rechnet werden könnte⁶, so können auch die Affekte weder Fehler der ganzen Natur noch der menschlichen Natur sein. Der Mensch ist für Spinoza weder Gott (nur von anderen kann er dazu gemacht werden) noch Teufel; als Modus kein vollkommenes Wesen aber auch kein Mangelwesen, keine sündige Kreatur und kein Engel. Im Hinblick auf die Substanz ließe sich sagen, dass die menschlichen Affekte zunächst und an sich betrachtet »jenseits von Gut und Böse« angesiedelt sind.⁷ Weder um Lobpreisung noch um Diskreditierung der Affekte geht es Spinoza, sondern um deren objektive Erkenntnis, die der Bewertung vorauszugehen hat. Liebe und Hass, Furcht und Zittern, Hoffnung und Verzweiflung, Machtbegierde und Apathie sind auch für ihn Befind-

5 Vgl. Ethik II. Lehrsatz 7.

6 Vgl. Ethik III. Vorwort.

7 Die Anspielung auf Friedrich Nietzsche ist gewollt. Sein, durch Nähe und Distanz, charakterisiertes Verhältnis zu Spinoza bedarf – soweit ich sehe – noch gründlicher Aufarbeitung.

lichkeiten des menschlichen Körpers und Geistes. Auf die Erkenntnis dieser Affekte muss Philosophie bauen, nicht auf diese selber.

e) Aus der Naturnotwendigkeit der Affekte folgt weiter, dass diese nur mit dem menschlichen Leben selbst vernichtet werden können. Die Kraft der Affekte ist so stark, dass kein Verstand in absolutistischer Weise über sie zu herrschen vermag. Der Realist sieht klar und deutlich, dass im Streit zwischen Affekt und Verstand letzterer gar oft verloren geht. Wie ein Ding das andere und eine Idee die andere begrenzt, so kann auch ein Affekt nur von einem anderen begrenzt werden. *Determinatio est negatio* gilt auch hier. Spinoza fordert nicht die Befreiung von den Affekten, sondern die Freiheit der Affekte, die allerdings die Erkenntnis ihrer Notwendigkeit und Ordnung zur Voraussetzung hat.

3. Die Natur, innerhalb derer der mit Affekten besetzte Mensch lebt und webt und deren Gesetzen er unterworfen ist, wirkt in vollkommener Ordnung. Obwohl in dieser großen Ordnung stehend, scheint nun die Menschenwelt in einem heillosen Durcheinander begriffen zu sein. Ohne die fundamentale Erfahrung, dass die menschlichen Begierden, das Streben nach Lust und das Vermeiden von Unlust derartig widersprüchlich und Gegensätze erzeugend sind, die den Menschen in die unterschiedlichsten Richtungen drängen, so dass er nicht weiß, wohin er sich eigentlich wenden soll,⁸ hätte auch Spinoza nie eine Ethik geschrieben. Wie ist dieser Spannung erzeugende Gegensatz von substantieller Ordnung und partieller, also auf *Modi* bezogene, Unordnung erklärbar? Ist hier Vermittlung möglich? Ist auf dem Tummelplatz naturnotwendiger Affekte eine Ordnung überhaupt möglich, die beständiges Glück zu garantieren vermag? Und wenn ja, in welchem Maße? Im Grunde blitzt hier das alte Theodizee-Problem auf, das Spinoza von seinem neuen Gottesbegriff ausgehend auf neue, rationalistische und naturalistische Weise stellt und einer Lösung zuführt.

Eine Annäherung an die spinozistische Lösung wird nur dann möglich, wenn seine Affektenlehre mit seiner Erkenntnistheorie in Beziehung gesetzt wird. Spinoza selber bringt die Affekte in folgender Weise

8 Vgl. Ethik III. Definitionen der Affekte I. Erläuterung.

mit den Ideen in Verbindung: »Ein Affekt, auch Leidenschaft genannt, ist eine verworrene Idee, durch welche der Geist von seinem Körper oder einen Teil desselben eine grössere oder geringere Existenzkraft bejaht als vorher und durch deren Vorhandensein der Geist selbst bestimmt wird, mehr an dies als an jenes zu denken«⁹. Eine verworrene oder verstümmelte oder inadäquate Idee ist dadurch charakterisiert, dass sie sich auf Modi bezieht. Ideen aber, die sich auf Gott beziehen, sind adäquate.¹⁰ Beide Arten der Ideen sind gleich notwendig. Da es aber in beiden Arten der Ideen nichts Positives gibt, wegen dessen sie falsch heißen könnten¹¹, ist Irrtum nur ein Mangel an Erkenntnis, der den inadäquaten Ideen anhaftet. Insofern nun Affekte von Modi erregt werden, sind die Ideen dieser Affekte inadäquate. Solange wir solchen Affekten unterworfen sind und von inadäquaten Ideen beherrscht werden, ist Leiden und Knechtschaft unausbleiblich. Irrtum, Leiden und Knechtschaft sind weder das Resultat eines Sündenfalles noch ergeben sie sich nur aus der Macht äußerer Umstände; sie folgen aus der modusartigen menschlichen Natur. Spinoza folgt hier in gewisser, wenn auch kaum bewusster Weise, mehr den Ansätzen der Baconschen Idolenlehre als den cartesianischen *dubito*. Descartes setzte gegen inadäquate Ideen den Zweifel, der doch aber nur ein Akt des Denkens ist. Francis Bacon dagegen leitet zumindest zwei Grundarten der Idole aus dem natürlichen Erbteil des Menschen ab.

Spinozas Nachweis von der Notwendigkeit des Irrtums (*errare humanum est*), der Leidenschaften (die eben Leiden schaffen) und der sich daraus ergebenden Knechtschaft zielt nun nicht auf die Festschreibung des irdischen Jammertals. Wie echter Philosophie überhaupt, geht es ihm um Wahrheit, »vernünftige« Leidenschaften, um Freiheit. Wie aber sind diese unter der Voraussetzung der gegebenen Naturnotwen-

9 Ethik III. Allgemeine Definition der Affekte.

10 Mein Verständnis des Verhältnisses von adäquaten und inadäquaten Ideen bei Spinoza habe ich anderen Orts darzustellen versucht. Vgl. meinen Essay »Identität von Philosophie und Ethik. Bemerkungen zu Spinozas philosophischem Hauptwerk«. In: Baruch Spinoza: Ethik. Hrsg. von Helmut Seidel. 4. erw. Aufl. Leipzig 1987.

11 Ethik II. Lehrsatz 33.

digkeiten möglich? Diese Voraussetzungen müssen klar und deutlich erkannt sein, um nicht vorschnell abstrakte Utopien zu entwickeln, die sich bei dem Versuche, sie zu realisieren, nur zu rasch als Illusionen erweisen.

4. Bevor die spinozistische Antwort auf die gestellte Frage zu reproduzieren versucht wird, sei nochmals auf das Zusammendenken von Affektenlehre und Erkenntnistheorie verwiesen. Dies deshalb, weil es mir für unsere heutige Kultur von einiger Bedeutung zu sein scheint.

Spinoza hat wiederholt davon gesprochen, dass die von äußeren Gegenständen verursachten Erregungen unseres Körpers und unseres Geistes weniger die Natur oder das Wesen dieser Gegenstände anzeigen als vielmehr unseren Erregungszustand selbst. Anders ausgedrückt: Ein Gegenstand wird nicht nur unter der Form des Objekts, sondern ebenso unter der Form des subjektiven Verhältnisses zu diesen Gegenständen wahrgenommen. Für den »Rationalisten« Spinoza ist der Mensch eben nicht nur ein denkend-erkennendes, sondern ebenso ein von Trieben bewegtes, empfindendes und empfindsames, daher immer auch wertendes Wesen. Im Umgang mit Kindern hat wohl jeder die Erfahrung gemacht, dass bei ihnen die Frage nach dem Gut- oder Bösessein der Dinge der Intention nach Erkenntnis des An-sich-Seins der Dinge voraus geht.

Nun muss zwar zwischen diesem Für-uns-Sein der Dinge und ihrem An-sich-Sein unterschieden werden, da ohne diese Unterscheidung Wissenschaft nicht möglich wäre. Wenn die Mathematiker von einer eleganten Lösung sprechen, drücken sie ja nicht die Gleichung, sondern ihr Verhältnis zu dieser aus. Aber dieser Unterschied darf nun nicht exorbitant, zu einem unvermittelten Gegensatz gemacht werden; dergestalt, dass das einheitliche Wesen Mensch in zwei voneinander getrennten Welten angesiedelt und damit zerrissen wird. Genau diese Tendenz aber scheint sich in der Nachfolge von Kant verstärkt zu haben. In der heutigen Unvermitteltheit von Scientismus und Ethik hat sie ihren, Kultur selber gefährdenden, Höhepunkt. Es geht hier nicht um ein einfaches »Zurück zu Spinoza«; wohl aber ist das Zusammendenken von wissenschaftlicher Erkenntnis und Ethik eine Herausforderung für uns Heutige.

5. Was ist für Spinoza Vernunft und welche Macht hat der Geist über die Affekte?

Es ist zunächst erstaunlich, dass wir bei dem definitionsfreudigen Spinoza keine Definition von Vernunft im strengen Sinne finden. Vernunft nennt er die zweite Gattung der Erkenntnis, die zwischen der Vorstellung und der Intuition steht und sich auf die Bildung von Gemeinbegriffen und adäquaten Ideen bezieht.¹² Zur Natur der Vernunft rechnet er die Betrachtung der Dinge als notwendige und unter dem Aspekt der Ewigkeit.¹³ Da nun für ihn in der ersten Gattung der Erkenntnis (Meinung oder Vorstellung) die einzige Ursache der Falschheit liegt, die Erkenntnis der zweiten und dritten Gattung aber notwendig wahr ist¹⁴, könnte wohl Vernunft als Summe aller adäquaten Ideen bestimmt werden.

Eine explizite Differenzierung von Verstand und Vernunft, die in den Philosophien von Kant und Hegel ungemein wichtig ist, findet sich bei Spinoza nicht; wohl aber ist sie dadurch vorgebildet, dass sie sich auf Gott, auf das Ganze beziehen. Das harmoniert nun ganz und gar mit dem Hegel-Satz, wonach nur das Ganze das Wahre ist.

Was die Vernunft als tätige fordert und welche Macht der Geist über die Affekte hat, beschreibt Spinoza zusammenfassend so: »Da die Vernunft nichts verlangt, was der Natur widerstrebt, so verlangt sie folglich selbst, dass jeder sich selbst liebe, seinen Nutzen, d. h. was ihm wahrhaft nützlich ist, suche und alles, was den Menschen wahrhaft zu grösserer Vollkommenheit führt, begehre; überhaupt, dass jedermann sein Sein, so gut er kann, zu erhalten strebe. Dies ist sicherlich so notwendig wahr, als dass das Ganze grösser ist als sein Teil. ... Da nun ferner die Tugend ... nichts anderes ist, als nach den Gesetzen seiner eigenen Natur handeln, und da niemand sein Sein ... zu erhalten sucht als nach den Gesetzen seiner eigenen Natur, so folgt daraus:

Erstens, dass die Grundlage der Tugend eben das Bestreben ist, sein eigenes Sein zu erhalten, und das Glück darin besteht, dass der Mensch sein Sein zu erhalten vermag.

¹² Vgl. Ethik II. Lehrsatz 40, 2. Anmerkung.

¹³ Vgl. Ethik II. Lehrsatz 44 und Zusatz II.

¹⁴ Vgl. Ethik II. Lehrsatz 41.

Zweitens folgt, dass die Tugend um ihrer selbst willen erstrebt werden müsse und dass es nichts gibt, was vortrefflicher und uns nützlicher wäre, um dessentwillen man es erstreben müsste, als eben sie.«¹⁵

Die Macht des Geistes über die Affekte sieht Spinoza in folgendem:

1. – In der Erkenntnis der Affekte selbst.
2. – In der Trennung des Affekts von dem Gedanken der äußeren Ursache, das eine inadäquate Idee ist.
3. – In der Zeit, in der die Affekte, die sich auf Dinge beziehen, die wir nur verworren vorstellen, von denen übertroffen werden, die sich auf Dinge beziehen, die wir adäquat erkennen.
4. – In der Zunahme der Ursachen, die Erregungen bewirken, die sich auf allgemeine Eigenschaften oder auf Gott beziehen.
5. – In der Ordnung, nach welcher der Geist seine Affekte ordnen und miteinander verketteten kann.¹⁶

Der Springpunkt der spinozistischen Auffassung vom Verhältnis von Affekt und Vernunft liegt meines Erachtens in der These, wonach ein Affekt, der ein Leiden ist, aufhört ein Leiden zu sein, sobald wir eine klare und deutliche Idee von ihm bilden.¹⁷ Es wäre aber ein grobes Missverständnis, wenn daraus geschlossen würde, dass damit Begierde, Lust und Unlust überwunden wären. Das stände nicht nur im schreienden Gegensatz zu Spinozas Lehre von der Naturnotwendigkeit und Macht der Affekte, sondern brächte ihn auch in die Nähe der kritisierten Stoiker. Ausserdem wäre die Folge Asketismus, den Spinoza rigoros ablehnt. Nach dem oft zitierten »Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst«, was ja noch einigermaßen mit dem Stoizismus vereinbar wäre, heißt es weiter: » ... wir erfreuen uns derselben (d. h. der Tugend, H.S.) nicht, weil wir die Lüste einschränken, sondern umgekehrt, weil wir uns derselben erfreuen, können wir die Lüste einschränken.«¹⁸

Die Begierden, die unser Tun bestimmen, hören nicht auf. Sie können aber sowohl von inadäquaten als auch von adäquaten Ideen herrühren.

15 Ethik IV. Lehrsatz 18. Anmerkung.

16 Vgl. Ethik V. Lehrsatz 20. Anmerkung.

17 Vgl. Ethik V. Lehrsatz 3.

18 Ethik V. 42. und letzter Lehrsatz.

Alle Begierden sind also nur insofern Leiden, als sie aus inadäquaten Ideen entspringen; sie müssen aber zu den Tugenden, die eben menschliche Vermögen sind, gerechnet werden, wenn sie von adäquaten Ideen hervorgerufen werden. Spinoza verweist ausdrücklich darauf, dass »es ein und dasselbe Verlangen ist, wegen dessen der Mensch sowohl tätig und leidend heisst«. ¹⁹

Eben deshalb könnte der 3. Lehrsatz vielleicht so formuliert werden: So bald wir eine klare und deutliche Idee von einem Affekt, der ein Leiden ist, bilden, wird dieser als Leiden aufgehoben. Aufheben hier im Sinne von Hegel, der allerdings kein produktives Verhältnis zur Affektenlehre Spinozas zu finden vermochte. Hätte er es gefunden, wäre seine Kritik, wonach in der spinozistischen Substanz die Subjektivität untergegangen nicht aber erhalten geblieben sei, sicherlich anders ausgefallen.

6. In der Analyse dessen, was Spinoza über den Affekt Liebe zu sagen hat, lässt sich möglicherweise das Verhältnis von Affekt und Vernunft konkret fassbar machen. Es zeichnen sich klar folgende Ebenen ab, auf denen Spinoza über Liebe spricht:

a) Auf der ersten, dem III. Teil der »Ethik« entsprechenden Ebene, erscheint Liebe nicht als »Himmelsmacht«, sondern nüchtern als Macht der Natur. Liebe wird zwar nicht ohne die Idee dieses Affekts betrachtet, wohl aber ohne die Differenzierung von inadäquaten und adäquaten Ideen und Ursachen. Da diese Differenzierung und ihre erheblichen Folgen hier zunächst ausgeklammert bleiben, erscheint Liebe »wertfrei«. »Liebe ist Lust, die mit der Idee einer äusseren Ursache verbunden ist«. ²⁰ Der Wille, sich mit dem geliebten Gegenstand zu verbinden, ist für Spinoza nicht das Wesen, sondern eine Eigenschaft der Liebe; wobei unter Wille hier nichts anderes verstanden wird als die Befriedigung, die den Liebenden bei der Gegenwart des geliebten Gegenstandes erfüllt und die Lust des Liebenden verstärkt. ²¹

19 Ethik V. Lehrsatz 4. Anmerkung.

20 Ethik III. Definitionen der Affekte VI.

21 Ebenda. Erläuterung.

In gleicher Weise wird die Selbstliebe gefasst, die sich ja notwendig aus dem *esse est conservare* ergibt. Preisgabe der Selbstliebe ist wider die Natur. Selbstliebe an sich ist keineswegs die Grundlage aller Untugenden; konträr: sie ist eine Grundlage der Tugend, die nichts anderes als das menschliche Vermögen ist. »Absolut aus Tugend handeln ist nichts anderes als in uns, als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein Sein erhalten (diese drei Ausdrücke bezeichnen dasselbe) aus dem Grunde, dass man den eigenen Nutzen sucht.«²²

Die Stellung der Vernunft zu den Affekten Liebe und Selbstliebe an sich ist hier eindeutig positiv, da sie alles, was von Natur ist, akzeptieren muss und nichts fordern darf, was ihr zuwider.

b) Daraus folgt nun für Spinoza – im Unterschied zu manchem Aufklärer des 18. Jahrhunderts – keineswegs, dass das Natürliche mit dem Guten und Vollkommenen gleichgesetzt werden kann. Die Natürlichkeit des Affektes Liebe sagt noch nichts darüber aus, ob wir durch ihn »himmelhoch jauchzend« oder »zu Tode betrübt« werden, ob wir durch ihn Glückseligkeit oder Verzweiflung erlangen, ob Liebe uns befreit oder ob sie uns gefangen, also in Knechtschaft hält. Diese Spannung war, ist und bleibt wohl ein legitimer Gegenstand der Kunst. Vielleicht liegt auch hierin ein Grund, warum große Künstler in Spinoza, der doch kaum Ansätze einer großen Ästhetik entwickelt hat, eine verwandte Seele sahen.

Diese Frage wird auf einer zweiten Ebene behandelt, die ich die der Negation nennen will und dem IV. Teil der »Ethik« entspricht, der von der Macht der Affekte handelt, die unsere Unfreiheit bewirkt, die in unserer Ohnmacht besteht, unsere Affekte im Zaune zu halten.

Der Ausgangspunkt ist für Spinoza hierbei die Differenzierung im Begriff Vollkommenheit und seine Auffassung vom Guten.

Im Hinblick auf die Substanz ist Vollkommenheit mit der Realität identisch.²³ Im Hinblick auf Individuen und Gattungen aber sind Vollkommenheit und Unvollkommenheit Resultate des Vergleichs, nur

22 Ethik IV. Lehrsatz 24.

23 Vgl. Ethik II. Definition 6.

Formen unseres Denkens, die nichts Positives in den Dingen bezeichnen.²⁴

Unter dem Guten und seinem Pendant, dem Schlechten, versteht Spinoza dasjenige, »wovon wir gewiss wissen, dass es ein Mittel ist, uns dem Muster der menschlichen Natur, das wir uns aufstellen, mehr und mehr nähern. Unter *schlechten* dagegen das, wovon wir gewiss wissen, dass es uns hindert, diesem Muster ähnlich zu sein«.²⁵

Fundamentale Ursachen dafür, dass der Mensch als naturnotwendigen Affekten unterworfenen Wesen selbst dann dem Schlechten folgt, wenn er das Gute sieht, sieht Spinoza in folgendem: Die Natur als Ganzes kann ohne den Menschen sein, der Mensch aber niemals ohne die Natur. Der Mensch ist ein *Teil der Natur*, der für sich allein weder existieren noch begriffen werden kann, dessen physische und geistige Kraft eine beschränkte ist, dessen Vermögen die Kraft der äußeren Ursachen niemals zu übertreffen vermag. Deshalb entsteht im Menschen immer etwas, wovon er nur die partielle, also inadäquate Ursache ist, sein Tun kann also nicht nur aus den Gesetzen seiner eigenen Natur abgeleitet werden.

Aus dem beschränkten Vermögen des Menschen folgt weiter, dass seine Ideen über die äußeren Gegenstände und über die durch sie bewirkten Erregungen seines Körpers notwendig auf Modi beschränkte, also inadäquate sind. Affekte und inadäquate Ideen, Leiden und Irrtum gehen immer Hand in Hand. Der leidende und irrende Mensch ist für Spinoza nicht der tugendhafte, denn Tugend ist die »eigentliche Natur des Menschen, sofern er die *Macht* hat, etwas zu bewirken, was durch die blossen Gesetze seiner eigenen Natur begriffen werden kann«.²⁶

Um wieder auf die Liebe zurückzukommen; von diesen Voraussetzungen her wird erklärbar, warum der Liebende immer auch ein Leidender und Irrender ist. Keine Liebe ohne Leiden; und dass »Liebe blind macht«, sagt schon das Sprichwort. Die Haltung der Vernunft ist hier dadurch charakterisiert, dass sie die Naturnotwendigkeit von Lei-

24 Vgl. Ethik IV. Vorwort.

25 Ebenda.

26 Ethik IV. Definition 8.

den und Irrtum erkennt, selber adäquate Ideen von der Notwendigkeit inadäquater Ideen bildet.

Der charakterisierte Sachverhalt ließe sich vielleicht auch so ausdrücken, dass die spinozistische Anthropologie die »Entfremdung des Menschen von seinem Wesen« in den Menschen als Teil der Natur selber legt, im deutlichen Unterschied zu Marx, der die Ursache der Entfremdung nicht in der *sub species aeternitatis* gefassten Natur des Menschen, sondern in der geschichtlichen Natur menschlicher Verhältnisse sieht. Ob und inwieweit eine Vermittlung von spinozistischer Anthropologie und marxistischer Geschichtsphilosophie möglich ist, ist eine Frage, die hier nicht zu diskutieren ist.

c) Da der Mensch das Vermögen besitzt, von seinen Körpererregungen klare und deutliche Begriffe zu bilden²⁷, da seine Vernunft die Dinge als notwendige zu erkennen vermag, insofern ist er in der Lage, Macht über die Affekte zu gewinnen, den Irrtum zu überwinden und das Leiden zu verringern.²⁸

Damit ist eine dritte Ebene erreicht, auf der von der Macht der Vernunft über die Affekte gehandelt wird und die wohl zutreffend als die der Negation der Negation bezeichnet werden kann. Hier nun ist die Frage zu entscheiden, ob und in welchen Grenzen die Liebe als aus der Macht der Natur entspringende und als naturnotwendig mit Irrtum und Leiden behaftete durch Vernunft aufhebbar ist. Da Spinoza der Vernunft als Bilden und Gebrauchen adäquater Ideen ein solches Vermögen zuschreibt, fordert er: »Darauf hauptsächlich muss ... unser Bemühen gerichtet sein, dass wir jeden Affekt soviel als möglich klar und deutlich erkennen, damit so der Geist von dem Affekt aus zum Denken dessen bestimmt werde, was er klar und deutlich erfasst und worin er sich vollständig beruhigt. ... Die Folge wird hiervon sein, dass nicht bloss die Liebe, der Hass usw. vernichtet werden ..., sondern auch, dass das Verlangen oder die Begierde, welche gewöhnlich aus einem solchen Affekt entspringen, kein Übermass haben können ...«²⁹

27 Vgl. Ethik V. Lehrsatz 2.

28 Vgl. Ethik V. Lehrsatz 6.

29 Ethik V. Lehrsatz 4. Anmerkung.

Dass die Liebe in absoluter Weise vernichtet werde, ist Spinozas Forderung nicht; vielmehr geht es um die Überwindung jener Affekte, die uns in den Irrtum führen, die Leiden schaffen und uns in Knechtschaft halten. Möglich wird diese Überwindung dann, wenn Vernunft den Affekt von der äußeren Ursache trennt. Liebe war ja bestimmt worden als Lust, verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache. Wird die äußere Ursache aufgehoben, dann auch die Liebe.³⁰ Die Macht der Vernunft scheint also darin zu bestehen, dass sie Affekt und äußere Ursache zu trennen vermag. Ist Spinoza hier nicht auf jene stoische und cartesiansche Position zurückgekommen, derzufolge die Macht der Vernunft über die Affekte triumphiert und die von ihm ausdrücklich der Kritik unterworfen wurde? Und gilt hier nicht mehr die These, wonach ein Affekt nur durch einen anderen Affekt begrenzt werden kann?

Spinoza unterscheidet sich von den Stoikern und hält seiner These die Treue, dadurch nämlich, dass er zwischen den Affekten, die von äußeren Ursachen bewirkt werden, und denen, die aus der Vernunfttätigkeit selber entspringen, unterscheidet. Das Erkennen der Affekte ist selber nicht affektfrei. Aus der Tätigkeit der Vernunft entspringt die Liebe zu ihr selber, zur Erkenntnis, zur Weisheit, also zur Philosophie. Nicht die Vernunft selber, sondern die aus ihr entspringenden Affekte vermögen Affekte, die von äußeren Ursachen herrühren, zu begrenzen. Mehr noch: Die aus der Vernunft entspringenden Affekte sind in Bezug auf die Zeit *stärker* als diejenigen, die sich hier und jetzt auf Einzeldinge beziehen.³¹ Aus der Stärke dieser Affekte, nicht nur aus der Macht der Vernunft, schöpft Spinoza seine Gewissheit, dass die naturnotwendige partielle Liebe zu den Einzeldingen wie die einseitige Selbstliebe überwindbar sind, dass Knechtschaft unter die Affekte und unter die sie bewirkenden Einzeldinge aufhebbar ist. Die aus der Vernunft als der Summe der adäquaten Ideen entspringenden Affekte bewirken Tätigkeit ohne Leiden und Irrtum, Tätigkeit, die aus der Natur des Menschen und in Übereinstimmung mit ihr erfolgt. Solche Art von Tätigkeit ist freie. Freiheit ist nicht nur Tätigsein gemäß der Einsicht in das Not-

30 Vgl. Ethik V. Lehrsatz 2. Beweis.

31 Vgl. Ethik V. Lehrsatz 7.

wendige, wie ich einst schrieb, Freiheit ist auch Liebe zur Erkenntnis des Notwendigen.

d) Wer sich selber als Teil der Natur und innerhalb ihres Wirkens stehend begreift, wer eingesehen hat, dass adäquate Ideen ihre Wahrheit aus dem Bezug zum Naturganzen erhalten, wer seine Affekte klar und deutlich erkennt und sie gemäß ihrer Ordnung zu ordnen und verketten vermag, dessen Geist vermag zu bewirken, dass alle seine Affekte und Vorstellungen der Dinge auf die Idee des Naturganzen, auf die Idee Gottes bezogen werden. Dieser Bezug ist untrennbar mit der Liebe zu Gott verbunden. »Wer sich und seine Affekte klar und deutlich erkennt, liebt Gott und um so mehr, je mehr er sich und seine Affekte erkennt«.³²

Die Liebe zu Gott ist untrennbar mit unserer Gotteserkenntnis verbunden. Diese aber vollzieht sich nicht nur über die Erkenntnis unserer Affekte, sondern ebenso über die Erkenntnis der Einzeldinge. »Je mehr wir die Einzeldinge erkennen, um so mehr erkennen wir Gott«.³³

Dies schließt allerdings den Übergang von der Vernunft als der Erkenntnis zweiter Gattung zur Intuition als dritter Erkenntnisgattung ein, wobei eben letztere von der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge fortschreitet.³⁴ Die Intuition steht bei Spinoza nicht der Vernunft gegenüber; sie vollendet sie vielmehr. Mit der Vollendung des Wissens durch den Glauben, wie von Thomas von Aquino postuliert, hat dies wenig zu tun. Spinoza setzt auf Mathematik, nicht aber auf Gnade.

Das Wesen der Dinge intuitiv zu erfassen, ist ihm allerdings höchstes Streben und höchste Tugend.³⁵ Aus der Intuition entspringt notwendig die intellektuelle Liebe zu Gott. Der Affekt Liebe war zunächst als Lust definiert worden die mit der Idee einer äußeren Ursache verbunden ist. Nunmehr aber erscheint Liebe als Lust, verbunden mit der Idee Gottes als Ursache.

32 Ethik V. Lehrsatz 15.

33 Ethik V. Lehrsatz 24.

34 Vgl. Ethik II. Lehrsatz 20. 2. Anmerkung.

35 Vgl. Ethik V. Lehrsatz 25.

Gott als das absolut unendliche Wesen oder als Substanz wirkt nur seiner eigenen Natur entsprechend, also absolut frei. Das absolut unendliche Wesen ist daher auch frei von Leiden, frei von allen Erregungen der Lust oder Unlust. Gott vermag deshalb weder etwas zu lieben noch zu hassen. Folglich ist es unsinnig, wenn der Gott liebende Mensch wünscht, dass Gott ihn wiederliebe.³⁶

Das absolut unendliche Wesen liebt nicht ein Einzelding, sondern nur sich selbst in unendlicher Liebe, weil er sich seiner unendlichen Vollkommenheit erfreut. Eine Freude, die mit der Idee der *causa sui* verbunden ist. Teil dieser göttlichen Selbstliebe ist die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott. Die intellektuelle Liebe ist eine Handlung, in der der Geist sich selbst betrachtet und diese Betrachtung mit der Idee Gottes als Ursache verbindet, mithin eine Handlung, in der Gott – sofern er durch den menschlichen Geist ausgedrückt werden kann – sich selbst betrachtet und mit der Idee der Ursache verbindet. Daraus aber folgt, dass Gott, sofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt. Und weiter: Die Liebe Gottes zu den Menschen ist dasselbe wie die Liebe des Geistes zu Gott.³⁷

Im Hinblick auf Gedankengänge von Meister Eckhardt ließe sich Spinozas Position auch so formulieren: Ohne die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott keine Liebe Gottes zu den Menschen, und umgekehrt.

Im Aufgehen der Gottesliebe in Menschenliebe und der Menschenliebe in Gottesliebe sieht Spinoza unser Heil, unsere Glückseligkeit und Freiheit. Wie sagte doch Goethe in Bezug auf Spinoza: Es reget sich die Menschenliebe, die Liebe Gottes regt sich nun.

Die Gedankengänge Spinozas wurden hier deshalb reproduziert, um womöglich deutlich zu machen, dass für ihn der Mensch nicht vor einem schroffen und abstrakten Entweder-Oder steht, dass er nicht entweder Glücksritter oder Tugendritter oder Glaubensritter ist, sondern dass seine notwendigen und möglichen Existenzweisen, die aus seiner Natur folgen, immer in Spannung zueinander und zur Natur stehen.

³⁶ Vgl. Ethik V. Lehrsatz 12.

³⁷ Vgl. Ethik V. Lehrsatz 36. Zusatz.

7. Spinozas Ethik ist keine Individual-Ethik. Noch weniger predigt sie ein Eremiten-Dasein. Sie verweist dagegen immer wieder darauf, dass das nützlichste Wesen für den Menschen der andere Mensch sein kann. Spinozas Fassung des Verhältnisses von Affekt und Vernunft impliziert immer auch gesellschaftliche Dimensionen. Diese müssen in diesem Beitrag außerhalb der Betrachtung bleiben. Nur das Toleranz-Problem soll kurz berührt werden. Die Forderung nach Toleranz ist lange vor Spinoza erhoben und lange nach ihm in nur höchst bescheidener Weise realisiert worden. Spinoza hat die Gründe genannt, warum sich die Toleranz-Idee immer vor den affektiven Interessen blamiert hat. Die aus der Notwendigkeit und Macht der Natur herrührenden Affekte sind eben nicht tolerant. Toleranz wird erst möglich, wenn diese durch die aus der Vernunft entspringenden Affekte gemässigt werden.

8. Um am Ende auf den Anfang zurückzukommen: Mir will scheinen, dass Spinoza von sich eine Meinung hatte, die rechtens war. Also kein Hochmut. Er hat das Verhältnis von Vernunft und Affekt aufgehellt und Grund für weitere Aufhellung gelegt.³⁸

38 Albert Einstein bestätigt: »Spinoza ist der Erste gewesen, der den Gedanken der deterministischen Gebundenheit allen Geschehens wirklich konsequent auf das menschliche Denken, Fühlen und Handeln angewendet hat«. Albert Einstein: Brief an S. Hessing. In: Spinoza-Festschrift. Heidelberg 1933. S. 221.

Spinoza und Marx über Entfremdung – ein komparatistischer Versuch

Dass Rousseaus Zivilisationskritik, Hegels dialektische Geschichtsphilosophie, Feuerbachs Religionskritik und Marxens Kritik der politischen Ökonomie mit Reflexionen über entfremdete Seins- und Bewusstseinsstrukturen untrennbar verbunden sind, kann schlechterdings nicht in Zweifel gezogen werden.

Kann die Philosophie Spinozas in gleich selbstverständlicher Weise mit der Entfremdungsproblematik in Verbindung gebracht werden? Oder gibt es nicht Argumente, die den Gedanken nahe legen, dass von einer Entfremdungstheorie bei Spinoza keine Rede sein kann? Entspricht letzteres nicht auch dem Faktum, dass in der älteren Spinoza-Literatur Entfremdung überhaupt nicht, in der neueren nur gelegentlich thematisiert wurde?

Zu prüfen sind zunächst Einwände, die gegen eine Verbindung von spinozistischer Philosophie und Entfremdungstheorie erhoben werden können.

I. Alienation als philosophischer Begriff – so könnte ein erster Einwand lauten – kommt in den Schriften Spinozas nicht vor.¹ Also kann von einer Explikation des Begriffes Entfremdung bei Spinoza keine Rede sein und erst recht nicht von einer so firmierten Entfremdungstheorie.

Wahr ist, dass im Werke des definierfreudigen Spinoza kein Satz vorkommt, der mit den Worten beginnt: »Unter Entfremdung verstehe ich ...« Ob allerdings aus dem Fehlen des Begriffes und der Definition

1 Ein Bezug zum Begriff Alienation liegt allerdings dort vor, wo Spinoza generell zwischen homo sui iuris und homo *alieni* iuris unterscheidet. Vgl.: TP 2/9.

desselben zwingend geschlossen werden kann, dass damit Reflexionen über entfremdete Sachverhalte ausgeschlossen sind, ist zweifelhaft. Mindestens seit Francis Bacons Idolen-Lehre, die ja auch nicht mit dem Entfremdungsbegriff arbeitete und trotzdem Entfremdungsphänomene aufzuhellen wusste, ist bekannt, dass ein Sachverhalt oder Gegenstand mit verschiedenen Worten bezeichnet werden kann, wie auch umgekehrt, ein Wort Unterschiedliches zu bezeichnen vermag.

Bedenkenswerter wäre der Einwand, wonach es Spinozas Methode ist, die Erkenntnis entfremdeter Sachverhalte verhindert. Entfremdung ist dem Wortsinne nach das Fremdwerden von etwas, das vertraut war. Entfremdung als Zustand ist das Resultat eines Vorganges in der Zeit. Hieraus erklärt sich das historische Faktum, dass die Entfremdungsbematik explizit von Denkern behandelt wurde, die *historischer Denkweise verpflichtet* waren.

Spinozas Weise, *sub specie aeternitatis* und *ordine geometrico* zu denken, scheint nun aber zu historischer Denkweise in ausschließendem Gegensatz zu stehen. Wenn nur historische Denkweise den Blick auf Entfremdungsphänomene zu öffnen vermag, dann scheint Spinozas Methode genau diesen Blick zu verstellen.

Der Gegensatz von spinozistischer und historischer Denkweise ist jedoch keineswegs so absolut und abstrakt, wie von herangezogener Argumentation vorausgesetzt wird. Schon der Verweis darauf, dass Spinoza im *Tractatus theologico-politicus* wesentlich historisch-kritisch verfährt, dass er im *Tractatus de intellectus emendatione* den Gedanken ausspricht, dass mit der Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten die Produktion geistiger und materieller Werkzeuge Hand in Hand gehen², bezeugt, dass Spinoza hinsichtlich menschlicher Kultur durchaus historisch zu denken vermochte. Spinoza als einen ahistorischen Den-

2 S. TIE, PhB 14-15. Ich habe mehrfach auf diese Passage hingewiesen. So in: Helmut Seidel: Spinoza und die Denkfreiheit. In: Baruch Spinoza: Der Theologisch-Politische Traktat. Leipzig 1967. S. 352; ferner Helmut Seidel: Sozialismus und Spinozismus. In: Spinoza's Political and Theological Thought: International Symposium. Ed. C. d. Deugd, Amsterdam: North-Holland 1984. S. 16.

ker schlechthin zu behandeln, ist das Resultat eines Trugschlusses, dem auch ich zu Beginn meiner Spinoza-Studien erlegen war.³

Wenn auch die historische Dimension im Denken Spinozas nicht zu leugnen ist, so ließe sich ja immerhin noch einwenden, dass der Gegensatz von *ordo geometricus* und *ordo historicus* dann im Philosophen selber liegt. Die These, wonach sich Spinozas Philosophie wie aus einem Guss darstelle, müsse hinterfragt werden. In der Tat ist ja über den Gegensatz von *Ethik* und *Theologisch-politischem Traktat* nicht wenig orakelt worden.⁴

Der Schein eines Gegensatzes innerhalb des spinozistischen Gesamtwerkes löst sich dann auf, wenn Spinozas Fassung des Verhältnisses von Substanz und Modus herangezogen wird. Der *Theologisch-politische Traktat* hat nicht das Denken als Attribut der Substanz zum Gegenstand, sondern Vorstellungsweisen von Menschen, die nicht Gott, sondern Modi desselben sind. Modi aber sind dadurch charakterisiert, dass ihr Wesen nicht notwendig mit ihrer Existenz zusammenfällt. Wenn die ewigen und unendlichen Modi außer Betracht bleiben, dann sind Modi dem Entstehen und Vergehen unterworfen, haben also Geschichte, die durch historische Denkweise zu erkennen ist. Insofern kann innerhalb spinozistischer Philosophie historisch gedacht werden; mehr noch: Es ist notwendig, historisch zu denken. Spinoza ist dieser Notwendigkeit gefolgt.

In der Tradition der Spinoza-Rezeption des deutschen Idealismus stehend, ist die spinozistische Welt nicht selten als kristallklare charakterisiert worden, in der gleichsam die Sonne immer im Zenit steht

3 Der Trugschluss ergab sich aus einer abstrakten Negation der Metaphysik. Siehe Helmut Seidel: Identität von Philosophie und Ethik: Bemerkungen zu Spinozas philosophischem Hauptwerk. In: Baruch Spinoza: Die Ethik. A. d. Lateinischen v. Jacob Stern. Hrsg. v. Helmut Seidel. 4. erw. Aufl. Leipzig 1987. S. 20f.

4 Soweit ich sehe, hat Julius Hermann von Kirchmann in seinem Vorwort zum TTP diese Diskussion vom Zaune gebrochen. Vgl.: Benedictus de Spinoza: Theologisch-politische Abhandlung. Übers. u. erl. v. Julius Hermann von Kirchmann. Berlin 1870. S. VII.

und die Dinge keine Schatten werfen. Auf diesem Bilde können natürlich Entfremdungsphänomene nicht sichtbar werden. Es macht ja auch nur Sinn, wenn es auf die Substanz bezogen wird. Würde das Bild auf menschliche Angelegenheiten bezogen, wäre ein gründliches Verfehlen spinozistischer Intentionen das Resultat.

Nach der Zurückweisung der Einwände, die gegen eine Verbindung von Entfremdungstheorie und spinozistischer Philosophie erhoben werden könnten, nach dem Nachweis, dass derartige Verbindung möglich ist, bleibt die Frage, ob und in welchen Formen Spinoza diese Möglichkeit realisiert hat.

II. Spinoza hat diese Möglichkeit realisiert; und zwar auf fundamentale Weise. Die Kritik »falschen Bewusstseins« könnte geradezu als *ein* Grundzug spinozistischen Philosophierens charakterisiert werden. Signifikant wird dieser Zug in der durchgängigen Destruktion der Anthropozentrik, des damit verbundenen Anthropomorphismus und der Teleologie.⁵

Diese Kritik steht in untrennbarem Zusammenhang mit der Grundintention Spinozas: die Möglichkeiten des Menschen aufzuhellen, die dieser im Rahmen einer festgefühten Naturordnung zur Beförderung seiner Freiheit und seines Glückes besitzt. Die Aufhellung menschlicher Potenzen ist Selbsterkenntnis. Selbsterkenntnis schließt ein, sich seiner eigenen Stellung in der Natur bewusst zu werden. Dieses Bewusstwerden hat die Einsicht zum Resultat, dass der Mensch Teil der Natur und als solcher ihren Gesetzen unterworfen ist. Dies vermag auch anthropozentrische Denkweise nicht zu leugnen; nur hält sie diese Einsicht und vor allem die sich daraus ergebenden Konsequenzen nicht fest, wenn sie den Menschen in den Mittelpunkt des Naturgeschehens stellt und alles auf diesen Punkt bezieht. Sie erklärt das Ganze von einem Teil her, während doch das Teil erst vom Ganzen her zu erfassen ist.

5 Vgl. hierzu die vorzügliche Monographie von Wolfgang Bartuschat: Spinozas Theorie des Menschen. Hamburg 1992.

Dass der Mensch für den Menschen das wichtigste Wesen ist, leugnet Spinoza in keinster Weise. Im Gegenteil.⁶ Gerade aber deshalb muss er sich ein realistischeres Bild vom Menschen machen, als es anthropozentrische Denkweise vermag.

Spinozas Pointe ist in Bezug auf die Entfremdungsproblematik gerade darin zu sehen, dass er die Anthropozentrik nicht als zufälligen Lapsus des Individuums behandelt, sondern die Gründe dieser Denkweise in der modushaften Natur des Menschen sieht. Irrtum ist Mangel an Erkenntnis; »falsches Bewusstsein« ist auch Mangel an Erkenntnis, aber ein solcher, den die menschliche Natur notwendig hervortreibt.

Spinozas Reflexionen »entfremdeter« Phänomene beschränken sich nicht auf die prinzipielle Kritik der Anthropozentrik. In konkreten menschlichen Verhaltensweisen wird den Folgen »falschen Bewusstseins« nachgegangen.

Zu den wesentlichen Gründen, die die Menschen in Bewegung setzen und die ihr Verhalten bestimmen, zählt Spinoza die Sinneslast, die Gier nach Reichtum und die Jagd nach Ehren. Dies ist nicht sonderlich originell; haben doch Philosophen lange vor Spinoza diese offensichtlichen Beweggründe, die heute noch genauso wirken wie zur Zeit der Antike, ausgesprochen. Originell dagegen ist, dass Spinoza in der kritischen Beschreibung der Gier nach Reichtum und des Ehrgeizes entfremdete Strukturen aufzuhellen weiß. Der nach Reichtum Gierende nimmt an, dass mit dem Erstrebt sein Leben vollkommener würde, seine Macht wachse, das Glück gemacht sei. In Wahrheit aber hat der Gierende nicht den Reichtum, sondern der Reichtum hat ihn. Der Gewinn des Reichtums ist mit Verlust an Persönlichkeit verbunden.

In sehr schöner Weise kommt Spinozas Auffassung in einer Thales-Legende zum Ausdruck, die er selber in einem Brief erzählt. Die Legende ist durch Diogenes Laertius auf uns gekommen, der allerdings

6 »Es ist daher dem Menschen nichts nützlicher als der Mensch; nichts Besseres, sage ich, können sich die Menschen zur Erhaltung ihres Seins wünschen, als daß alle in Allem so übereinstimmen, daß die Geister und Körper aller gleichsam einen Geist und einen Körper bilden, und alle zugleich, so viel sie vermögen, ihr Sein zu erhalten streben, und alle zugleich den gemeinschaftlichen Nutzen aller für sich suchen.« E 4P18S.

nur die Merkwürdigkeit erzählt, dass Thales beweisen wollte, dass es kein großes Kunststück sei, Reichtum zu erwerben. In Spinozas Fassung bekommt die Legende einen tieferen Sinn. In Polemik gegen den Autor des *Homo politicus*⁷, der im Reichtum, in Ehrenstellungen und der damit verbundenen Macht die Gipfel des Glücks sieht, denen alles übrige unterzuordnen sei, beruft sich der Amsterdamer Philosoph auf Thales, indem er ihm folgenden Schluss zuschreibt: Unter Freunden ist alles gemeinschaftlich. Die Weisen sind Freunde der Götter. Den Göttern gehört alles. Also gehört auch alles den Weisen. Spinoza kommentiert diesen Schluss so: Thales macht sich durch diese Wendung zum reichsten Menschen gerade dadurch, dass er in edler Weise partiellen Reichtum verachtete.

Um Missverständnisse auszuschließen: Spinoza ist weder Franz von Assisi noch der heilige Domenicus. Weder idealisiert noch apologisiert er Armut; zumal dann nicht, wenn diese notgedrungen ist und Selbsterhaltung sowie Selbstbestimmung bedroht. Thales verzichtet – so die von Spinoza erzählte Legende – *freiwillig* auf den partiellen Reichtum, den er durch billigen Ankauf und teuren Verkauf von Keltern gewonnen hatte, weil dieser die Freundschaft zu den Göttern verhinderte. Es ist also die entfremdete Form des Reichtums, die spinozistischer Kritik unterworfen wird.

In gleicher Weise denkt Spinoza über den Ehrgeiz und die Ruhmsucht. Der nach Ehren Geizende und nach Ruhm Süchtige – und diese Species hat es zu allen Zeiten gegeben – richtet sein Tun und Verhalten nicht an seiner eigenen Natur aus, sondern an den Meinungen derer, deren Rühmen er sucht. Anerkennung ist ein Faktor, der Selbstbewusstsein zu stärken vermag. Im Falle des Ehrgeizigen und Ruhmsüchtigen aber ist die Anerkennung, die er durch andere erfährt und die seine Persönlichkeit zu bestätigen scheint, der Verlust der in Übereinstimmung mit sich selbst handelnden Persönlichkeit.

7 Über den Autor des »homo politicus« vgl. den Hinweis Gebhardts in: Baruch de Spinoza: Briefwechsel. Übers. u. Anm. v. Carl Gebhardt. Hamburg 1986. S. 356.

III. Spinozas Denkweise schließt einen Gegensatz von Naturgesetz und Sittengesetz aus. Tugend ist ihm die eigentliche Natur des Menschen, sofern er die Macht hat, etwas zu bewirken, was nur durch die Gesetze seiner eigenen Natur begriffen werden kann.⁸ Da das Jagen nach Reichtum und Ehren nicht aus der Selbstbestimmung, sondern aus äußeren, fremden Bestimmungen erfolgt, ist es nicht tugendhaft.

Wie aber ist tugendhaftes, also der eigenen Natur gemäßes Handeln und Verhalten überhaupt möglich, wenn vorausgesetzt wird, dass der Mensch als Teil der Natur immer äußeren Einflüssen unterworfen bleibt?

Spinozas Antwort ist weit entfernt vom blauäugigen Bekenntnis einer schönen Seele, das in der Aufklärungszeit nicht selten anzutreffen ist. Einer Idealisierung des Menschen hat Spinoza nie das Wort geredet.

Die Schwierigkeit, die Macht zu erkennen, die etwas zu bewirken vermag, was nur durch die Gesetze der eigenen Natur zu begreifen ist, liegt in den von Spinoza gesetzten Prämissen, wonach der Mensch nicht nur Teil der Natur ist, der weder für sich allein existieren noch begriffen werden kann, sondern dessen physische und geistige Kräfte beschränkt sind, die von der Macht der äußeren Gegenstände übertroffen werden. Hinzu kommt, dass die vom Menschen gebildeten Ideen über die äußeren Gegenstände und über die durch sie bewirkten Erregungen des menschlichen Körpers zunächst notwendig auf Modi beschränkte, also inadäquate sind. Insofern ist im Handeln der Menschen immer etwas, wovon er nur die partielle, also inadäquate Ursache ist. Inadäquate Ursachen sind aber gerade solche, aus denen nicht stringent auf die Wirkungen geschlossen werden kann.

Damit aber scheinen Irrtum, Leiden, Knechtschaft nicht aufgehoben, sondern vielmehr festgeschrieben zu sein. Sie gehören naturnotwendig zum modushaften Dasein des Menschen. Insofern nun Spinoza den irrenden, leidenden, geknechteten Menschen keineswegs als den tugendhaften fasst, scheint Tugend, die Realisierung des eigentlichen Wesens des Menschen, ausgeschlossen. Seine »Entfremdung« liegt im Menschen selbst, sofern er Teil der Natur ist.

8 E 5D8.

Werden die skizzierten Gedanken Spinozas mit der Entfremdungskonzeption von Marx verglichen, dann springt ein grundlegender Unterschied sofort in die Augen. Marx legt die Ursache der Entfremdung nicht in die modushafte Natur des Menschen, sondern in historisch bestimmte gesellschaftliche Zustände, ist ihm doch das menschliche Wesen »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« (6. Feuerbach-These). Dies ist Konsequenz seiner positiven Übernahme des Hegelschen Historismus, demzufolge alles Sein Gewordensein ist, und seiner generellen Metaphysik-Kritik, in der nicht nur die spinozistische Substanz, sondern auch der Hegelsche absolute Geist aufgelöst werden. Natur und Menschengeschichte, einschließlich der Geschichte des menschlichen Denkens, erscheinen dann als Gegenstände der Philosophie und der Wissenschaften.

Vom spinozistischen Standpunkt aus wäre nach dem, was über das Verhältnis von geometrischer und historischer Denkweise gesagt wurde, kein Einspruch gegen Resultate zu erheben, die historische Denkweise, die mehr oder weniger Hegel und Marx verpflichtet ist, erbrachte. Vom Standpunkt der Philosophie Spinozas könnte dort Veto eingelegt werden, wo historische Denkweise exorbitant gemacht wird, was dort der Fall zu sein scheint, wo Determinismus in absoluter Weise historischer Denkweise unterworfen wird.

Dass Spinoza und Marx deterministischer Denkweise verpflichtet sind, bedarf keines Kommentars. Die aus dem Unterschied von geometrischer und historisch-dialektischer Methode erklärable Differenz ist darin gesetzt, dass Marx' Intention vor allem auf die Erhellung jener Gesetze zielt, die Entstehung, Entwicklung, Existenz und Tod gesellschaftlicher Organismen regeln, während Spinoza auf die Erkenntnis ewiger Gesetze der Natur zielt, denen auch der Mensch als Teil der Natur unterworfen ist.

Marx leugnet nicht die Existenz ewiger Naturgesetze⁹, er legt allerdings den Akzent nicht auf die Naturbestimmtheit des menschlichen

9 Die Arbeit ist »eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur ... zu vermitteln.« Karl Marx: Das Kapital. Bd. 1. In: MEW. Bd. 23. Berlin 1962. S. 57.

Wesens, sondern auf seine gesellschaftliche Bestimmtheit, auf die historischen Modifikationen der menschlichen Natur. Mit der Philosophie Spinozas ist dies nicht unvereinbar. Spinozas Begriff des *conatus perseverandi* und Marx' Arbeitsbegriff schließen sich keineswegs aus, auch wenn letzterer in Spinozas Anthropologie und politischen Philosophie keine dominierende Rolle spielt. Vermittlung erscheint trotzdem möglich.

Der gegenwärtig grasierenden populistischen Losung, wonach Marx tot sei, folge ich nicht. Aber nach Defiziten bei Marx und besonders im nachfolgenden Marxismus zu fragen, halte ich aufgrund gemachter Erfahrungen und auch aufgrund des ursprünglich kritischen Geistes des Marxismus selber für legitim. Ein solches Defizit sehe ich darin, dass besagte Vermittlung nicht wirklich vollzogen wurde, was zu nicht unerheblichen Konsequenzen führte.

IV. Wird Spinozas Anthropologie nur vom 3. und 4. Buch der *Ethik* her interpretiert – was selbstverständlich unvollständig und daher einseitig ist –, dann erscheint der Mensch als Teil der Natur als festgestelltes, den Naturgesetzen unterworfenen, unselbständiges, durch Affekte und inadäquate Ideen in Knechtschaft gehaltenes Wesen. Wäre nur dies der Fall, dann könnte die gegenwärtige Diskussion um das »Ende der Geschichte« mit einem Schlage beendet werden. Folgt doch aus diesen Voraussetzungen die radikalere These, wonach Geschichte eigentlich nur die ewige Wiederkehr des Gleichen ist, nur die Modifikation der durch anthropologische Konstanten festgelegten Tätigkeit der Menschen; dass es also gar keine Geschichte im Sinne eines Fortschreitens im Bewusstsein der Freiheit gibt. Blickt man mit kritischen Augen auf den gegenwärtigen Zustand der Menschheit, dann gibt es allerdings Momente, in denen einem diese These nicht ganz abwegig erscheinen will.

Im optimistischen Gegenschlag dazu – und im Optimismus ist immer ein Schuss Utopie und leider auch ein mehr oder weniger großes Defizit an Realitätssinn – könnte der Mensch als offenes und selbständiges Wesen gefasst werden, das universelle Möglichkeiten besitzt, deren Realisierung allein von seiner Tätigkeit abhängen. Ist es seine eigene Tätigkeit, durch die der Mensch das wird, was er ist, dann erscheint

er auch als Produzent seiner sozialhistorischen, kulturellen Bestimmtheit, als Produzent seiner »zweiten Natur«. Wird nun diese »zweite Natur« als das eigentliche Wesen des Menschen gefasst, dann gipfelt dieser Gedankengang in der These, wonach der Mensch der Schöpfer seiner selbst ist.

Aus dieser These aber folgt, dass die Ursachen für die Entfremdung des Menschen von seinem Wesen, vom anderen Menschen, von seiner Gattung und von der Natur nicht in der »ersten«, sondern allein in seiner »zweiten Natur« liegen können.

Der zutage getretene Gegensatz scheint unüberbrückbar. Er ist es aber nur dann, wenn beide charakterisierten Positionen exorbitant gemacht werden. Um die Möglichkeit einer Vermittlung beider Standpunkte zu erkunden, ist die Frage nach dem Verhältnis zu stellen, in dem »erste« und »zweite Natur« zueinander stehen. Die These, wonach der Mensch ein biologisches und ein sozial-historisches Wesen sei, verweist zwar auf eine doppelte Determiniertheit, sagt aber noch nichts über das konkrete Verhältnis beider Determinationen zueinander.

Spinoza hat die Priorität der »ersten Natur« in eindeutiger Weise gesetzt. Dies nicht nur in dem Sinne, dass kein Modus ohne Substanz sein kann, sondern auch und vornehmlich in dem Sinne, dass die Wesenskräfte des Menschen naturgesetzte sind. Alle Affekte, also die Erregungen des Körpers und die Ideen dieser Erregungen, gehen aus der Notwendigkeit und der Kraft der Natur hervor. Spinozas grundlegende Affekte – Begierde, Lust und Unlust – wie auch die sich aus der Verknüpfung dieser ergebenden vielfältigen anderen sind naturgegebene, der Naturgesetzlichkeit unterworfen, wie vielfältig sie auch auf sich verändernde Gegenstände bezogen sein mögen.

So auch der Hass, über den hier kurz gehandelt werden soll, nach dem ich an anderen Orten ausführlich über die Liebe gesprochen habe.

Hass ist Unlust, die mit der Idee einer äußeren Ursache verbunden ist.¹⁰ Da der Hass aus der Kraft und Notwendigkeit entspringt, ist er nicht auszurotten, und schwierig ist es, ihn zu mäßigen. Woraus sich erklärt, dass alle Versuche, ihn in gesellschaftlichen Maßstäben zu überwinden, gescheitert sind. Das hindert Spinoza, der seine Erfahrungen

10 E 3 Aff Def 7.

mit Gehässigen gemacht hat, freilich nicht, beständig gegen hasserfüllte, zum blutigen Exzess treibende Streitereien anzugehen.

Wir müssen nicht in die Geschichte oder auf den Balkan gehen, um Spinozas These von Erfahrungen bestätigt zu finden. All denen, die unter der Knechtschaft des Affektes Hass stehen, könnte jene Anmerkung ins Stammbuch geschrieben werden, die der Autor der *Ethik* zum 31. Lehrsatz des III. Buches macht: »Wir sehen, daß von Natur aus jeder verlangt, andere sollen nach seinem Sinn leben. Wenn freilich alle dieses gleichermaßen verlangen, so sind sich alle einander gleich hinderlich, und während alle von allen gelobt und geliebt werden wollen, werden sie sich vielmehr gegenseitig hassen.«¹¹ Je stärker aber der Hass, um so leiser die Stimme der Vernunft.

Dass in menschlicher Tätigkeit und im menschlichen Verhalten Affekte keine unbedeutende Rolle spielen, wird jeder zugestehen müssen, der ehrlich sich selbst und andere beobachtet. Spielen sie aber in der Tätigkeit und im Verhalten eine Rolle, dann auch im historischen Prozess. Insofern könnte es schon verwundern, dass im historischen Materialismus von Marx und besonders in dem, wie er nach Marx propagiert und kanonisiert wurde, der Rolle der aus der Kraft und Notwendigkeit der Natur entspringenden Affekte keine sonderliche Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Dies umso mehr, als eine solche Aufmerksamkeit einer *materialistischen* Geschichtsauffassung nicht schlecht zu Gesicht stände.

Worin liegen Gründe für den weitgehenden Ausfall einer Affektenlehre, ohne die ja auch schwerlich eine Ethik zu entwickeln ist.

Ein Grund dafür scheint mir darin zu liegen, dass Marx' grundlegende Intention auf Veränderung des Menschen und seiner Welt zielt. Die elfte Feuerbach-These hat das prägnant zum Ausdruck gebracht. Daraus aber folgt, dass der Blick vorrangig auf die Möglichkeiten der Veränderbarkeit gerichtet werden muss. Diese aber zeigen sich für Marx gerade in den Notwendigkeiten des historischen Prozesses selbst. Ohne den Nachweis der möglichen und notwendigen Veränderbarkeit hängen revolutionäre Theorie und Praxis in abstrakt-voluntaristischer

11 31. Lehrsatz des III. Buches.

Luft. Das Pathos der Veränderbarkeit hat – so weit ich sehe – im literarischen Werk des völlig unpathetischen Bertolt Brecht seinen adäquaten Ausdruck gefunden, auch wenn in ihm dialektische Gegenschläge von der Art, dass Pläne ihr Scheitern in sich tragen, nicht ausbleiben.

Der echte Gegensatz zur Veränderbarkeit könnte in David Humes Diktum gesehen werden, wonach die antiken Griechen und Römer nur verstanden werden können, wenn gründliche Erfahrungen mit den gegenwärtigen Engländern und Franzosen vorausgesetzt sind. Hier wird also auf die Konstanz der menschlichen Natur gesetzt.

Beim abstrakten Gegensatz von Unveränderbarkeit der menschlichen Natur und ihrer Veränderbarkeit kann nicht stehen geblieben werden. Wird die Unveränderlichkeit in abstrakter Weise postuliert, dann läuft dies letztlich immer auf eine Apologie des Bestehenden hinaus. Weder Spinoza noch Marx waren Apologeten. Wird in absoluter Weise die Veränderbarkeit der menschlichen Natur postuliert, dann kann das Nähren der Illusion von der Geburt eines »neuen Menschen« oder eines »Übermenschen« die Konsequenz sein.

Eine Auflösung des Gegensatzes wäre dann möglich, wenn angegeben werden könnte, innerhalb welchen Bezugssystems die Veränderbarkeit der menschlichen Natur ohne Zweifel zu konstatieren ist, oder innerhalb welchen Bezugssystems die Konstanz derselben aufgewiesen werden kann. Um nochmals auf den Hass zurückzukommen: Der gegenseitige Hass zwischen antiken Griechen und Persern ist ganz sicher von anderen historischen Konstellationen bedingt als der gegenwärtige Hass zwischen Serben und Kroaten. Aber der Affekt als solcher ist derselbe.

Einen weiteren Grund dafür, dass im Marxismus die sich aus der Kraft und der Natur ergebenden Affekte unterbelichtet blieben, sehe ich in einer historischen Denkweise, die ihre ohnehin schon weitgesteckten Grenzen nicht beachtete und deshalb Gefahr lief, exorbitant gemacht zu werden. So fasste Marx die menschlichen Sinne, ohne die ja Affekte schwer vorstellbar sind, als Produkt der Weltgeschichte¹², also als

12 Vgl. Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: Karl Marx / Friedrich Engels: Historisch-kritische Gesamtausgabe. 1. Abt. Bd. 3. Berlin 1932. S. 121.

Resultat einer Selbsterzeugung. Innerhalb seines Bezugssystems macht diese These durchaus Sinn. Dass sich der Sinn für Kunst nur im Prozess der Kunstproduktion und -konsumtion auszubilden vermag, also das Resultat der menschlichen Tätigkeit ist, dürfte nicht zu bestreiten sein. Allerdings hebt dies nicht die Naturgesetzlichkeit der Erregungen des menschlichen Körpers und Geistes auf, setzt sie vielmehr voraus.

Wenn in diesem Text der Akzent auf die Unterschiede zwischen Spinoza und Marx gelegt wird, so hat dies seinen Grund darin, dass ich in früheren Arbeiten bemüht war, den Akzent auf die Einheit zu legen. Letzteres bleibt auch meine Grundintention – wie immer sich die Winde drehen mögen. Dass hier Marx vorwiegend durch die Gläser gesehen wird, die der große Linsenschleifer fertigte, hat seinen Grund darin, dass lange Zeit Spinoza durch die Marxsche Brille gelesen wurde. Diese »Umkehr«, die keine »Abkehr« ist, ist nicht allein das Resultat theoretischer Reflexionen, sondern die Folge historischer Erfahrungen. Was nun wiederum ganz marxistisch gedacht ist.

Marx' Hoffnung, die eben auch in seiner Anthropologie ihren Grund hatte, war, dass sich die Menschheit mit der Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse und im Vollzug derselben den »ganzen alten Dreck«¹³ – wozu nun eben auch Habgier, Ehrgeiz, Hass und Neid zählen – vom Hals schaffen könnte. Wer diese Hoffnung teilte, kennt die Enttäuschung.

Ent-Täuschung kann auch positiv gefaßt werden – als Ende von Täuschung, von idealistischen Illusionen, die sowohl als Erbgut als auch als Erblast der Aufklärung und des deutschen Idealismus auch bei Marx wirksam blieben. Die Illusion ist eine lebensuntüchtige Tochter der Hoffnung.

Die Hoffnung bleibt, dass das Menschenbild des jungen Marx, an dessen humanistischer Intention es für mich keinen Zweifel gibt, durch die rationalistischere Anthropologie des Spinoza gefiltert und geläutert werden könnte. Das würde andererseits die Möglichkeit eröffnen, historische und ökonomische Momente in systematischer Weise stärker

13 Vgl. Karl Marx / Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: MEW. Bd. 3. Berlin 1969. S. 60.

in spinozistische Anthropologie einzubringen. Ob eine derartige Verbindung von Marx und Spinoza eine neue Illusion ist, muss sich erst erweisen.

V. Die Rede über Entfremdung schließt die Frage nach der Möglichkeit ihrer Aufhebung ein. Spinoza und Marx haben diese Frage gestellt und in unterschiedlicher Weise beantwortet. Die Unterschiede in ihren Antworten hängen selbstredend mit den unterschiedlichen Ansichten zusammen, die sie über die Ursachen von Entfremdung hegten. Werden diese in die »erste Natur des Menschen« gelegt, dann muss die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit ihrer Aufhebung anders ausfallen als dann, wenn sie in die »zweite Natur« gelegt werden.

Die Antwort von Marx ist bekannt: Radikale, also an die Wurzel gehende Veränderung der Gesellschaft durch Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln und seiner negativen Folgen. Sein revolutionärer Imperativ lautet: »... *alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes und geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«. ¹⁴

Obwohl Spinoza keineswegs ein Apologet des Bestehenden und ihm eine Revolutionstheorie nicht fremd war ¹⁵, hätte er wie aus seiner Anthropologie unschwer zu schließen ist – der Erwartung, dass eine grundlegende Veränderung des gesellschaftlichen Seins eine radikale Veränderung der menschlichen Natur zur Folge haben würde, nicht geteilt.

Überwindung von Knechtschaft der Affekte, von Fremdbestimmtheit, oder positiv formuliert: Freiheit und Glückseligkeit des menschlichen Individuums sind nur dann erreichbar, wenn die von Natur gegebenen Möglichkeiten realisiert werden. Diese aber liegen in der Erkenntnisfähigkeit und im Affekt der Liebe, aber eben nicht in der partiellen Liebe zu einzelnen endlichen Dingen, sondern in der intellektuellen

14 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Karl Marx / Friedrich Engels: Historisch-kritische Gesamtausgabe. 1. Abt. 1. Hbd. Frankfurt a. M. 1927. S. 615.

15 Manfred Walther: Politik, Moralität und Freiheit in der Philosophie Spinozas. In: Selbstbehauptung und Anerkennung. St. Augustin 1970. S. 16.

Liebe zu Gott; eben nicht nur in partieller Erkenntnis, sondern in der Erkenntnis des Naturganzen *sub specie aeternitatis*. Die ganzheitliche Betrachtungsweise ist ein spinozistisches Denkmotiv, das bei Hegel wie bei Marx weiterwirkt.

Eine Gemeinsamkeit von Spinoza und Marx besteht gerade darin, dass beide in partieller Aneignungsweise – so unterschiedlich diese auch gefasst wird – die Ursache von Entfremdung sehen, in universeller – so unterschiedlich auch diese gefasst wird – dagegen die Möglichkeit ihrer Aufhebung. Es könnte sogar scheinen, dass Marx im Hinblick auf die Entfremdungsproblematik »universeller« denkt als Spinoza; insofern nämlich, als sein Gegenstand das menschliche Gattungswesen ist. Spinozas Theorie von der Überwindung der Knechtschaft oder seine Theorie der Freiheit zielen unter ethischem Gesichtspunkt auf Individuen. »Geistesfreiheit und Geistesstärke sind Tugenden des einzelnen«. ¹⁶

Nun ist aber die Stärke des menschlichen Geistes in den Individuen unterschiedlich ausgeprägt, wie auch die von Natur gegebenen Kräfte des menschlichen Körpers differenziert sind. Daher werden auch die geistigen Anstrengungen, die zur Mäßigung der Affekte aufgebracht werden müssen, und ihre Resultate unterschiedlich sein. Der Schlußsatz der *Ethik* bringt es auf den Punkt: »Alles Erhabene (das heißt hier vollendete Tugend) ist ebenso schwierig wie selten.« Eine Gesellschaft von Tugendrittern ist für Spinoza eine Utopie, die ihren Grund darin hat, dass die menschliche Natur ignoriert, der Mensch als »Staat im Staate« betrachtet wird.

Da Spinoza nicht allen die Fähigkeit zuschreibt, nach der Leitung der Vernunft zu leben, könnte seine Position als eine geistes-aristokratische erscheinen. Mir scheint jedoch, dass sie realistisch, der Erfahrung entsprechend ist, keineswegs aristokratisch. Wäre sie dies, dann ergäbe sich daraus eine politische Philosophie, die in der von Platon begründeten Tradition stände.

Spinozas politische Philosophie beginnt aber gerade mit einer fundamentalen Kritik dieser Tradition.

In Spinozas Position ist der Gleichheitsgedanke, ohne den Demokratie nicht zu denken ist, keineswegs untergegangen. Er wird nur in eine

16 TP 2/6.

tieferer Schicht verlegt. Unabhängig davon, ob sich der Mensch von der Vernunft leiten lässt oder seinen Affekten folgt, jeder hat die von Natur gegebene Macht und damit das Recht, sein Leben zu erhalten und zu gestalten. Dass Spinoza die Ursachen und natürlichen Grundlagen gesellschaftlicher Machtausübung nicht in Vernunftprinzipien sucht, sondern aus den naturgegebenen Anlagen der Menschen herleitet, macht es augenfällig.

Freilich: Sich und seiner Philosophie Freunde zu gewinnen, um mit ihnen ein Leben gemäß der Vernunft zu führen, ist eine Intention Spinozas, eine Intention, die um die Schwierigkeiten ihrer Verwirklichung weiß. Aber sie ist möglich. Spinoza hat es in seiner Theorie und im praktischen Leben demonstriert.

Bibliographie

1. Werke Spinozas

- Spinoza, Baruch: Politischer Traktat. A. d. Lat. übers. v. Gerhard Güpner; hrsg. u. m. e. Anh. vers. v. Hermann Klenner. Leipzig 1988.
- Spinoza, Baruch de: Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes / Abhandlung vom Staate. Übers., Anm. u. Reg. v. Carl Gebhardt. Eingel. v. Klaus Hammacher. Hamburg 1977.
- Spinoza, Baruch de: Briefwechsel. Übers. u. Anm. v. Carl Gebhardt. 3. Aufl., hrsg., m. Einl., Anh. u. erw. Bibliogr. v. Manfred Walther. Hamburg 1986.
- Spinoza, Baruch: Der Theologisch-Politische Traktat. A. d. Lat. v. Jakob Stern. M. e. Essay v. Helmut Seidel. Leipzig 1967.
- Spinoza, Baruch: Die Ethik. A. d. Lateinischen v. Jakob Stern. Hrsg. v. Helmut Seidel. 4. erw. Aufl. Leipzig 1987.
- Spinoza, Benedictus de: Theologisch-politische Abhandlung. Übers. u. erl. v. Julius Hermann von Kirchmann. Berlin 1870.

2. Werke von Marx

Marx, Karl: Das Kapital. Bd. 1. In: MEW. Bd. 23. Berlin 1962.

Marx, Karl; Engels, Friedrich: Die deutsche Ideologie. In: MEW. Bd. 3. Berlin 1969.

Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: Karl Marx / Friedrich Engels : Historisch-kritische Gesamtausgabe. 1. Abt. Bd. 3. Berlin 1932.

Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Karl Marx / Friedrich Engels: Historisch-kritische Gesamtausgabe. 1. Abt. 1. Hbd. Frankfurt a. M. 1927.

3. Sekundärliteratur

Bartuschat, Wolfgang: Spinozas Theorie des Menschen. Hamburg 1992.

Kleine, Lothar: Spinoza: Substanz und System. In: Spinoza 1987.

Seidel, Helmut: Affekt und Vernunft bei Spinoza. In: La Ethica de Spinoza. Hrsg. v. Atilano Dominguez, Ciudad Real: Ed. de la Universidad de Castilla-La Mancha 1992. S. 341–351.

Seidel, Helmut: Identität von Philosophie und Ethik: Bemerkungen zu Spinozas philosophischem Hauptwerk. In: Spinoza, Baruch: Die Ethik. Leipzig 1987. S. 5–21.

Seidel, Helmut: Sozialismus und Spinozismus. In: Spinoza's Political and Theological Thought: International Symposium. Ed. C. d. Deugd, Amsterdam: North-Holland 1984. S. 14–18.

Seidel, Helmut: Spinoza und die Denkfreiheit. In: Spinoza, Baruch: Der Theologisch-Politische Traktat. Leipzig 1967.

Walther, Manfred: Politik, Moralität und Freiheit in der Philosophie Spinozas. In: Selbstbehauptung und Anerkennung. Hrsg. i. Zus.arb. m. Karl Hahn u. Manfred Watter v. Helmut Grindt. St. Augustin 1970. S. 5–23.

Gedanken zum Begriff und zur Geschichte des Humanismus*

Zur Aktualität des Humanismus-Problems

1. In seiner historischen Entwicklung unterlag der Humanismus nicht selten der Gefahr, zu einem System schöner, aber leerer Wörter zu verkommen, hinter dem sich Herrschaftsinteressen sozialer Klassen zu verstecken vermochten. Wir beobachten heute die gleiche Erscheinung. Der Präsident der USA und seine Ideologen gebrauchen verräterisch viel die Wörter Humanität, Menschenrechte, Freiheit und Demokratie. Sie zielen auf die Erzeugung eines Sendungsbewusstseins, dessen Inhalt auf die Formel gebracht werden kann, dass am imperialistisch-amerikanischen Wesen die Welt genesen soll. Dieses christlich verbrämte Sendungsbewusstsein soll als Legitimation für eine Politik der Stärke, der Aufrüstung, der Konfrontation, der Provokation und der Einmischung in alle Krisenherde unserer Erde herhalten.

Der Konfrontationspolitik entspricht eine Konfrontationsideologie, deren Kernpunkt Antikommunismus ist. Da der Kommunismus in der Tat den Herrschaftsplänen des industriell-militärischen Komplexes des USA-Imperialismus nicht nur den stärksten und entschiedensten Widerstand entgegengesetzt, sondern durch seine historische Aufwärtsentwicklung dessen Spielraum empfindlich eingengt hat, erscheint er den imperialistischen Ideologen als Inkarnation alles Bösen, gegen das

* Überarbeitete Fassung eines Vortrages, den der Autor im Oktober 1983 in Wrocław auf einer Karl-Marx-Konferenz hielt, die vom Woijewodschaftskomitee der PVAP und dem Lehrstuhl Marxistisch-leninistische Philosophie der Bolesław-Bierut-Universität veranstaltet wurde.

erneut ein »Kreuzzug« unternommen werden muss. Die Verteufelung des Kommunismus wird vornehmlich dadurch betrieben, dass *Kommunismus und Humanismus in ein antinomisches Verhältnis gesetzt* werden. Wenn der zu einem wütenden Antikommunisten degenerierte Leszek Kolakowski einen humanistischen Kommunismus der Quadratur des Kreises gleichsetzt, dann haut er genau in die Reagansche Kerbe. – Es sind also zunächst die Notwendigkeiten des ideologischen Klassenkampfes, die uns zwingen, erneut das Humanismus-Problem zu durchdenken.

2. Die unermesslichen Gefahren, die von der politischen, ideologischen und vor allem militärischen Konfrontation für die Menschheit und ihre Kultur ausgehen, rufen nicht nur die Kommunisten auf den Plan. Eine weltweite Friedensbewegung hat sich entwickelt, in der sehr verschiedene, manchmal sogar gegensätzliche soziale, politische und weltanschauliche Kräfte wirken. Was diese Kräfte eint, ist das Ziel, einen Atomkrieg abzuwehren, die Forderung, Entspannung und Abrüstung herbeizuführen. Das Wirken für die *Erhaltung der natürlichen und gesellschaftlichen Existenz der Menschheit ist zum wesentlichsten Grundzug humanistischer Gesinnung geworden*. Gemeinsame humanistische Grundüberzeugungen sind ein Garant für die Einheit der Friedensbewegung, wie diese Einheit wiederum eine Bedingung für einen erfolgreichen Kampf ist. Mir scheint es eine höchst aktuelle Aufgabe zu sein, über die Festigung und Erweiterung der ideellen Grundlagen des Kampfes für den Frieden nachzudenken. Wir Marxisten-Leninisten können dabei verstärkt an jene Traditionen anknüpfen, die kommunistische Theoretiker im Kampf gegen den Faschismus und seine antihumanistische Politik und Ideologie begründet haben.

3. An der Fassung eines marxistischen Humanismus-Begriffs muss auch deshalb gearbeitet werden, weil einige Theoretiker innerhalb der kommunistischen Bewegung ein – wie mir scheint – sehr verkürztes Verständnis des Verhältnisses von Marxismus und Humanismus pro-

pagieren.¹ Ihre Konzeption läuft darauf hinaus, dass Marx mit der wissenschaftlichen Erkenntnis der Bewegungsgesetze der kapitalistischen Produktionsweise, mit der Begründung der materialistischen Geschichtsauffassungen den Bruch mit dem Humanismus vollzogen habe, weil dieser in der wissenschaftlichen Analyse nur als ideologischer Schein von Klasseninteressen erschien. Der Marxismus sei daher kein Humanismus, sondern die kritische Auflösung dieser besonderen Form des falschen Bewusstseins.

Dieser Position liegen Voraussetzungen zugrunde, die sich bei näherem Hinsehen als nicht tragfähig erweisen. Marx' Wendung gegen humanistische Phrasen, die wissenschaftliche Erkenntnis *und* proletarisches Klassenbewusstsein zu vernebeln drohten, wird als Wendung gegen den Humanismus schlechthin interpretiert. Wie eine besondere Form des Humanismus mit diesem überhaupt identifiziert wird, so werden auch historische Formen falschen Bewusstseins mit Ideologie überhaupt gleichgesetzt. Dies führt dann zum Kernpunkt der bezeichneten Position: Wissenschaftliche Theorie und sozialistische Ideologie werden in ein abstrakt-gegensätzliches Verhältnis gesetzt.

Die praktischen Folgen dieser Konzeption liegen auf der Hand: Ist Humanismus nur falsches Bewusstsein, dann muss das humanistische Erbe der Menschheit, wie es in den großen Werken der Philosophie und Kunst vorliegt, kritisch destruiert, nicht aber produktiv angeeignet werden, dann müssen die vielfältigen Wurzeln, durch die der Marxismus mit der Geschichte des Humanismus verbunden ist, abgeschlagen, nicht aber gehegt und gepflegt werden. Für die praktische Politik sind die Folgen noch verheerender. Humanisten sind dann nicht als Mitstreiter für die Lösung der aktuellen Menschheitsprobleme zu gewinnen, sondern zu bekämpfen. Sektierertum war in der Arbeiterbewegung immer schädlich; heute bedeutet es Todesgefahr.

4. Vor allem aber bedürfen wir eines allseitig durchdachten Humanismus-Begriffs für die weitere Gestaltung der sozialistischen Gesell-

1 Mit dieser Position setzt sich Fjodor W. Konstantinow kritisch auseinander. Vgl.: Fjodor W. Konstantinow: Marx i gumanism. In: Woprossy filosofii. Heft 10/1983.

schaft. Mit der Aufhebung der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, mit der Überwindung von Bedingungen, in denen der Mensch verworfen wird, wenn er für die Kapitalverwertung uninteressant geworden ist, mit der Schaffung von Verhältnissen, in denen die freie Entfaltung der schöpferischen Möglichkeiten des Individuums die Bedingung für eine vielseitige Entwicklung aller ist, mit der Durchführung einer Politik, deren oberstes Ziel das Wohl und die Sicherheit der Bürger ist, sind grundlegende humanistische Forderungen erfüllt. Den humanistischen Charakter der sozialistischen Gesellschaft weiter auszuprägen und bewusstzumachen, ist eine ständige Aufgabe.

Dabei ist freilich nicht zu vergessen, dass sich die Entwicklung des Sozialismus nicht im politisch luftleeren Raum vollzieht. Die Klassenauseinandersetzung mit dem Imperialismus zwingt auch den Sozialismus zu Maßnahmen, deren humanistischer Charakter ihnen nicht auf die Stirn geschrieben ist; dies deshalb, weil sie ihre Wurzeln eher in den Kampfbedingungen als im Wesen sozialistischer Gesellschaft haben.

Versuch einer Bestimmung des Begriffes Humanismus

5. Humanismus und Rationalismus, worunter ich hier nur den »gesunden Gebrauch der Vernunft« verstehe, gehören zusammen. Ohne Rationalismus ist Humanismus kopflos; ohne Humanismus ist Rationalismus herzlos. Im Auseinanderreißen dieser beiden Momente besteht ein Wesenszug spätbürgerlichen Denkens. Wer die Vernunft preisgibt, der wendet sich vom Humanismus ab. Man kann in unseren Tagen nicht oft genug den folgenden Gedanken Hegels zitieren: »Indem jener sich auf das Gefühl, sein inwendiges Orakel beruft, ist er gegen den, der nicht übereinstimmt, fertig; er muß erklären, daß er dem weiter nichts zu sagen habe, der nicht dasselbe in sich finde und fühle; mit anderen Worten, er tritt die Wurzeln der Humanität mit Füßen. Denn die Natur dieser ist, auf die Übereinkunft mit anderen zu dringen, und ihre Existenz nur in der zustande gebrachten Gemeinsamkeit der Bewußtseine.«²

2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes. Leipzig 1907. S. 47.

Eine Verständigung über den Humanismus hat also dessen rationale Beleuchtung zur Voraussetzung. Gefordert wird ein Begriff. Wenn wir bei der Bildung eines solchen Hilfe bei denen suchen, die heute so lautstark über ihn reden, dann machen wir gar bald eine traurige Erfahrung: Diejenigen, die am meisten das Wort Humanismus im Munde führen, sagen am wenigsten, was sie eigentlich darunter verstehen. Allein schon intellektuelle Redlichkeit erfordert, diesen Begriff deutlich zu bestimmen. Unternehmen wir deshalb in knapper Form diesen Versuch

6. Humanismus drückt sich zunächst in Ideen aus. Unter Ideen verstehe ich solche Begriffe, die einen Wert einschließen und daher die Aufforderung enthalten, diesem Wert entsprechend zu handeln und seine Verhaltensweise einzurichten. Wird von den Ideen des Friedens, der Arbeit, der sozialen Gerechtigkeit, der menschlichen Würde, die immer Freiheit und Sicherheit einschließt, der Solidarität, kurz: von den Ideen des Kommunismus gesprochen, dann ist immer die Einheit von Theorie und verwirklichender Praxis mitgedacht. Der Wahrheitsbegriff kann auch durch Lügner und Demagogen angeeignet werden; wer aber von der Wahrheits*idee* besessen ist, dessen Streben geht ganz auf Eringung und Durchsetzung der Wahrheit. Humanismus ist eine Summe bestimmter Ideen; und gerade weil er das ist, ist er zugleich eine Summe von Handlungen, Bestrebungen und Verhaltensweisen, die diesen Ideen entsprechen.

7. Humanistische Ideen sind immer auf Relationen zwischen menschlichen Individuen bezogen, tangieren immer das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. Das menschliche Wesen ist nun einmal kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. »In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.«³ Für Robinson waren humanistische Ideen und Handlungen gegenstandslos; erst als Freitag und besonders die Kannibalen auf seinem Eiland erschienen, wurde er handgreiflich mit humanistischen bzw. antihumanistischen Fragestellungen konfrontiert.

3 Karl Marx: Thesen über Feuerbach. In: MEW. Bd. 3. Berlin 1962. S. 6.

8. Humanistisch sind jene Ideen, die auf Bewahrung und Sicherung der natürlichen und gesellschaftlichen Existenz der menschlichen Individuen zielen, auf Bedingungen, innerhalb derer der Mensch seine Wesenskräfte frei und schöpferisch zu entfalten und mit seinesgleichen solidarisch zu leben vermag. Wo für das Wohl und das Glück der menschlichen Individuen und ihrer Gesellschaft gedacht, gehandelt, gearbeitet und gekämpft wird, dort lebt Humanismus. Der höchste Zweck des Menschen ist der Mensch selbst.

Kant hat diesen Gedanken in der Form eines kategorischen Imperativs zum Ausdruck gebracht: »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.«⁴ Marx formulierte sein humanistisches Credo dergestalt: »Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist, Verhältnisse, die man nicht besser schildern kann als durch den Ausruf eines Franzosen bei einer projektierten Hundesteuer: Arme Hunde. Man will euch wie Menschen behandeln.«⁵

9. Humanismus beruht auf der Überzeugung, dass der Mensch kein ein für allemal festgeschriebenes Wesen ist, sondern veränderbar, der Bildung, Entwicklung und Vervollkommnung fähig. Diese Fähigkeit zur Entfaltung zu bringen, war das Anliegen aller humanistischen Bildungskonzeptionen, die in der Geschichte aufgetreten sind.

Humanistische Bildung ist nicht primär die Aneignung antiker Sprachen, Literatur, Philosophie und Geschichte – obgleich durch diese wertvolles humanistisches Erbe bewahrt und fruchtbar gemacht

4 Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. IV. Berlin 1903. S. 429.

5 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW. Werke. Bd. 1. Berlin 1956. S. 385.

werden kann und muss –; humanistische Bildung ist in erster Linie Wissen um den Wert menschlichen Lebens, um die Verantwortung des Menschen gegenüber seinesgleichen, gegenüber der menschlichen Gesellschaft und ihrer Geschichte. Humanistisches Bewusstsein impliziert Geschichtsbewusstsein. Die Geschichte ist doch deshalb »unser Eins und Alles«, weil sie die »Offenbarung ... des Menschen, und nur des Menschen«⁶, ist.

10. Insofern Humanismus im Menschen, der vielleicht weniger das »Maß aller Dinge« als vielmehr das Maß aller Handlungen ist, das für ihn wichtigste Wesen sieht, insofern er darauf zielt, dessen praktische, theoretische und ästhetische Anlagen, Fähigkeiten und Talente zur Ehre und zum Wohle der Individuen und ihrer Gesellschaft zur Entfaltung zu bringen, insofern er darauf gerichtet ist, Tugend, ja Sittlichkeit überhaupt zu vervollkommen, muss er die Achtung vor der Würde der Persönlichkeit und ihrer Freiheit zur eigenen Voraussetzung machen. Das schließt Toleranz gegenüber dem Denken und Handeln des andern ein; eine Toleranz allerdings, die ihre Grenzen genau dort zieht, wo antihumanes Handeln und antihumanistisches Denken beginnt.

11. Humanistisch sind schließlich jene Ideen und Bestrebungen – seien sie nun utopisch, dem gesetzmäßigen Verlauf der Geschichte entsprechend oder gar wissenschaftlich begründet –, die nicht nur die Vervollkommnung der einzelnen Individuen, sondern auch und vor allem die Höherentwicklung der Gesellschaft, ein friedvolles und harmonisches Zusammenleben der Völker, eine Erweiterung der Freiheit des Menschengeschlechts zu befördern suchen.

12. Unter Humanismus sei also zusammenfassend die Gesamtheit jener in der Menschheitsgeschichte aufgetretener Ideen und Bestrebungen verstanden, die im Menschen den höchsten Wert und den letzten Zweck für den Menschen sehen, die das Wohl und das Glück der menschlichen Individuen und ihrer Gesellschaft als Maßstab des Wertens und Han-

6 Friedrich Engels: Die Lage Englands. In: MEW. Bd. 1. S. 545.

delns setzen, die auf Bewahrung und Sicherung der natürlichen und gesellschaftlichen Existenz des Menschen zielen, die allseitige Ausbildung seiner Kräfte und Fähigkeiten, seiner praktischen, theoretischen und künstlerischen Talente befördern, die Achtung vor der Würde und der Freiheit der menschlichen Persönlichkeit fordern und realisieren, die die Höherentwicklung der menschlichen Gesellschaft, ihre sittliche Vervollkommnung und die Erweiterung der Freiheit des Menschengeschlechts zum Ziele haben.

13. Um Missverständnissen vorzubeugen sei ausdrücklich vermerkt, dass die hier versuchte Definition von Humanismus insofern abstrakt bleibt, als sie nur die gemeinsamen Züge aller Formen hervorhebt, in denen Humanismus historisch aufgetreten ist, den jeweils gesellschaftlich determinierten Inhalt von Humanismus daher außer acht lassen musste. Es irrt daher, wer meint, mit der Kenntnis dieser Definition einen konkreten Begriff von Humanismus in der Hand zu haben. Dialektik fordert, dass von der abstrakten Vorstellung zum konkreten Begriff aufgestiegen wird. Allerdings ist die Fixierung der abstrakten Vorstellung die Voraussetzung für ein solches Aufsteigen. Der Aufstieg selbst ist nur zu vollziehen, wenn die Geschichte der Humanitätsidee in den Blick gerückt wird. Dies kann im Rahmen dieser Abhandlung nur in ganz summarischer Weise geschehen.

Zur Geschichte des Humanismus

14. Ideen fallen weder vom Himmel noch schießen sie aus der Erde. Wir erhalten sie weder aus der Transzendenz, noch sind sie uns von Natur aus eingegeben. Sie sind das Resultat der ideellen Tätigkeit der Menschen, die unauflöslich mit der Produktion ihres materiellen Lebens, ihrer gesamten Lebensweise verbunden ist. Insofern diese immer eine historisch bestimmte ist, tragen auch die Ideen, also auch die *humanistischen Ideen, historischen Charakter*; dies sowohl im Hinblick auf ihr Entstehen als auch hinsichtlich ihres sozialen Gehalts. Es ist gerade der historisch-konkrete, gesellschaftlich determinierte Inhalt, der die jeweilige Wirkungsweise der Humanitätsidee bestimmt.

15. Wie so vieles verdankt die Menschheit auch das Hervorbringen humanistischer Ideen den Hellenen.⁷ Erst in der griechischen Antike waren Bedingungen herangereift, unter denen Philosophie, Wissenschaft und Kunst zu einer Blüte gelangen konnten, von deren Früchten eine der Humanismus war. Der Homo-mensura-Satz des Protagoras, die Gleichheitsvorstellungen des demokratischen Flügels der Sophistik, Sokrates' Frage nach dem Guten und seine Forderung nach Selbsterkenntnis, Epikurs Entfaltung der Idee der Freundschaft, die Reflexion der Freiheit des Selbstbewusstseins durch die Stoiker und ihre Forderung nach innerer Ausgeglichenheit, die auch ein von trüben Affekten möglichst freies Verhältnis zu anderen Individuen einschloss – das sind einige Momente des Humanitätsbegriffs, die uns aus der griechischen Philosophie überkommen sind. Wo aber ist »menschliches Maß« genauer genommen worden als in den unsterblichen Werken der griechischen Literatur und Kunst? Auf die Ursprünge des Humanismus sind seine Vertreter in den folgenden historischen Epochen immer wieder zurückgekommen.

Dass innerhalb einer Sklavenhalterordnung die soziale Basis humanistischer Ideen äußerst schmal und die Chancen zu ihrer Realisierung noch geringer waren, ist dem historisch Gebildeten ohne weiteres einsichtig.

16. Das gilt natürlich auch für die Römer, deren geistige Bildung weitgehend durch die Hellenen bestimmt wurde. Sie haben humanistisches Gedankengut bewahrt, es ihren Bedingungen entsprechend gestaltet und den folgenden Geschichtsperioden weitergegeben. Lukrez, der römische Epikur, feierte die Idee des Friedens, indem er die Schrecken des Krieges mit großer Ausdruckskraft schilderte. Cicero, der immer auf Zusammenfassung aus war – was nicht ganz ohne Eklektizismus abging –, hat wohl als erster eine Umschreibung von Humanismus zu geben versucht. Humanität war für ihn gleichbedeutend mit sittlicher Bildung des freien Individuums, mit der Würde des menschlichen Geistes, mit Edelmut, Freundlichkeit, innerer Ausgeglichenheit, mit

7 Vgl. hierzu: Reimar Müller: Menschenbild und Humanismus der Antike. Leipzig 1980.

Hilfsbereitschaft, mit Geschmack, Anmut und Eleganz, mit Humor und Witz. Es ist wohl nicht übertrieben zu sagen, dass Goethes »Edel sei der Mensch, hilfreich und gut ...« seine Wurzeln in der Antike hat.

17. Historisch bedeutsam und heute von großer Aktualität ist die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Humanismus. Eine abstrakte Identifizierung von Christentum und Humanismus kann ebensowenig angenommen werden wie eine unhistorische und undifferenzierte Entgegensetzung. Ich meine schon, dass im Urchristentum, im Geist der Bergpredigt, in der christlichen These von der Gleichheit der Menschen – und sei es nur vor Gott –, im Gebot der Nächstenliebe ein humanistisches Potential vorliegt, das freilich in den verschiedenen Zeiten auf höchst unterschiedliche Weise genützt wurde. Nietzsche wusste, was er tat, als er die christlichen Gleichheitsvorstellungen attackierte, weil diese dem Sozialismus Vorschub geleistet hätten. Sind nicht in der Tat aus christlichem Geiste heraus kommunistische Utopien entwickelt worden (Morus)?

Trägt deshalb nicht jener eine sektiererische Brille, der heute Albert Schweitzer, denen, die aus christlich-humanistischer Überzeugung heraus dem Faschismus Widerstand entgegensetzten, die heute die Friedensbewegung stärken und in unserer Republik den Sozialismus mitgestalten, den hohen Titel eines Humanisten verweigern will? Ist es nicht gerade eine Gemeinsamkeit humanistischer Grundüberzeugungen, die die Zusammenarbeit von Marxisten und Christen möglich und notwendig macht? Natürlich: In der Begründung eines humanistischen Menschenbildes gehen Christentum und Marxismus weit auseinander. Der weltanschauliche Gegensatz ist unüberbrückbar. Wo Gott alles ist, dort ist der Mensch nichts; wo der Mensch alles ist, dort ist Gott nichts. Diese Thesen haben sowohl Augustin als auch Feuerbach vertreten, selbstverständlich mit entgegengesetzten Vorzeichen. Vom Standpunkt unseres Humanismus-Verständnisses besteht ein Mangel des Christentums darin, dass es den Wert des Menschen zu gering veranschlagt. Wird die Prädestinationslehre vorbehaltlos angenommen, dann wird Humanismus sinnlos. Humanistischer Mut zur Vervollkommnung schlägt um in Demut: »Mit unsrer Macht ist nichts getan ...«

18. Genau gegen das christlich-mittelalterliche Menschenbild, das in Christus am Kreuz sein Symbol hatte, macht der Humanismus der Renaissance Front. Renaissance-Humanismus wird zu eng gefasst, wenn er nur aus der Unterscheidung von profanen und geistlichen Studien abgeleitet wird. Die Wiedergeburt des antiken ist untrennbar mit der Geburt eines qualitativ neuen Menschenbildes verbunden. Die frühbürgerliche Produktionsweise erforderte und erzeugte einen Menschentypus, der mit den alten Vorstellungen vom Himmel, von der Erde, vom Menschen und seiner Gesellschaft rigoros brach. An die Stelle der sündigen, ausgemergelten, von Gott und seinen irdischen Stellvertretern abhängigen Kreatur wurde der natürliche Mensch mit all seinen unendlichen positiven und negativen Eigenschaften gesetzt. Entscheidend ist hierbei der Gedanke, dass es allein von seinem Willen, seiner Vernunft und seiner Kraft abhängt, welche Möglichkeiten er realisiert. Der Mensch trägt deshalb auch die alleinige Verantwortung für das, was er tut oder zu tun unterlässt. Er selber ist *seines Glückes* und seines Unglückes – *Schmied*. Prometheus wird hier zum »vornehmsten Heiligen im philosophischen Kalender«.

Obgleich der mitunter undifferenziert vorgetragenen These, dass antiker Geist vornehmlich durch Kontemplation charakterisiert sei – was sich aus der Diskreditierung der sinnlich-gegenständlichen Arbeit ergebe –, nicht zugestimmt werden kann, muss doch zugestanden werden, dass die Idee des Homo faber, die wichtigste, die Philosophie und Kunst der Renaissance in die Schatzkammer humanistischer Kultur eingebracht haben, so nicht in der antiken Geisteswelt auffindbar ist.

19. *Regnum humanum* heißt das Ziel, dem Bacon seine theoretischen Bemühungen unterwirft. Entscheidende Instrumente zu dessen Konstituierung sieht er in *Wissenschaft und Technik*, deren Entwicklung er daher mit allen Kräften zu befördern trachtet. Er formuliert damit ein Ideal des progressiven Bürgertums, das weit in die Aufklärung hineinwirkt und – wenn auch gebrochen – über sie hinaus. Jedenfalls steht die gehaltvolle Metaphysik des 17. Jahrhunderts ganz im Banne dieses Ideals. Der sich vom englischen Lordkanzler stark unterscheidende Spinoza formuliert im gleichen humanistischen Sinne: »Alle Wissenschaf-

ten haben nur einen einzigen Zweck, auf welchen sie hinzuleiten sind«, nämlich auf »die höchste menschliche Vollkommenheit«. ⁸

20. In der Mitte des 18. Jahrhunderts wird die Frage aufgeworfen, ob denn nun wirklich Wissenschaften und technische Künste zu menschlicher Vollkommenheit, zur Besserung der Sitten, zu einer humanistischen Lebensweise geführt hätten? Rousseaus Antwort darauf ist ebenso eindeutig wie bekannt: Wissenschaft und Künste haben nicht das Glück, sondern das Unglück des Volkes befördert. Negative Kulturkritiker unserer Tage meinen das Erbe von Rousseau fortzusetzen, wenn sie Rationalität, Wissenschaft und Technik in anklagender Weise für die Gebrechen unseres Zeitalters verantwortlich machen. Sie sollten bedenken, dass die französischen Revolutionäre, die Jean Jacques' Lehre richtig verstanden, nicht die Akademie, sondern die Bastille stürmten. Nicht in den produktiven Kräften der Menschen sahen sie die Wurzel des Übels, sondern in den sozialen und politischen Verhältnissen, die den humanistischen Idealen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit widersprachen.

21. Revolution und Humanismus sind keine einander ausschließenden Begriffe. Ohne das Bewusstsein, dass eine gegebene Situation unerträglich geworden ist, ohne den humanistischen Impuls, menschenwürdigere Verhältnisse zu schaffen, ist eine wirkliche Revolution nicht denkbar. Dieser Impuls hat in großen Revolutionären immer gelebt von Spartakus bis Lenin, von Müntzer bis Liebknecht.

Historischen Materialisten muss nicht gesagt werden, dass eine Revolution nicht allein und nicht primär durch eine Idee bewirkt wird; aber es wäre eine Karikatur auf die materialistische Geschichtsauffassung, wenn der *moralische Faktor*, die Überzeugung von der Recht- und Gesetzmäßigkeit des revolutionären Kampfes, unterschätzt oder gar ignoriert würde. Kant irrte, als er Moralität allein im autonomen Willen des Individuums ansiedelte, aber seine Bewunderung für die

8 Benedikt von Spinoza: Abhandlung über die Vervollkommnung des Verstandes. Leipzig 1857. S. 11.

französischen Revolutionstruppen muss geteilt werden: »Durch Geldbelohnungen konnten die Gegner der Revolutionierenden zu dem Eifer und der Seelengröße nicht gespannt werden, den der bloße Rechtsbegriff in ihnen hervorbrachte, und selbst der Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels (ein Analogon des Enthusiasmus) verschwand vor den Waffen derer, welche das *Recht* des Volkes, wozu sie gehörten, ins Auge gefasst hatten, und sich als Beschützer desselben dachten.«⁹

Die humanistischen Impulse wirklicher Revolutionen sind nicht zu leugnen. Aber, so wird gefragt, verkehren nicht die revolutionären Mittel den humanistischen Zweck in sein Gegenteil? Kann Humanismus mit ahumanen Mitteln verwirklicht werden? Die Antwort bürgerlicher Denker auf die erste Frage ist dann meist positiv, die auf die zweite negativ. Der junge Fichte, der weder ein Anhänger der These war, dass der gute Zweck jegliche Mittel heilige, noch revolutionäre Gewalt schlechthin als antihumanistisch wertete, fand in seinen Schriften zur Verteidigung der französischen Revolution eine andere, der Geschichte weit adäquatere Lösung. Die von aller Reaktion verketzerten revolutionären Mittel sind abhängig von zwei Faktoren: von der Verderbtheit der alten Zustände und vom Widerstand derer, die diese Zustände aufrechtzuerhalten suchen.

22. Der Humanismus der Renaissance, der Aufklärung und der bürgerlichen Revolutionen war militant, keineswegs zahnlos und blutleer. Der Gegenstand seiner Kritik war klar bezeichnet: Verhältnisse, in denen das humanistische Menschenbild im krassen Widerspruch zur Realität stand.

Das ändert sich dort, wo sich die bürgerliche Klasse zur herrschenden konstituiert bzw. mit den bestehenden Feudalmächten arrangiert. Das Vordringen der letztlich auf Apologie zielenden positivistischen Denkweise ist begleitet von der zunehmenden Entleerung des sozialen Gehalts humanistischen Denkens. Die sich damit verstärkende Phrasenhaftigkeit unterliegt immer mehr der Gefahr, historisch notwendig

9 Immanuel Kant: Der Streit der Fakultäten. In: Kant's gesammelte Schriften. Bd. VII. Berlin 1907. S. 86.

auszutragende Widersprüche zu verschleiern. Dies ist genau jener zu nichts verpflichtende Humanismus der Phrase, gegen den Marx seine Philosophie der Revolution entwickelt und gegen den – im Gegensatz zu Marx – Nietzsche rebelliert.

23. Die besten Traditionen des bürgerlichen Humanismus werden aufgehoben und in unterschiedlicher Weise weitergeführt von den utopischen Sozialisten, von den revolutionären Demokraten, von Hegel und Feuerbach. Zu diesen, keineswegs nur historisch interessanten Problemkreisen kann hier nur folgendes angemerkt werden: Erstens: Bei der weiteren Analyse der theoretischen Quellen der marxistischen Philosophie sollte deren humanistischer Aspekt weit stärker, als bisher geschehen, akzentuiert werden. (Bei der bürgerlichen Nationalökonomie liegen die Dinge anders.) Zweitens: In Hegels Philosophie kommt ein Thema zur Sprache, das noch heute von höchster Aktualität ist: Dialektik und Humanismus. Im Denken der Antike und der Renaissance finden wir zwar Elemente, die dieses Thema berühren, die Aufklärung aber hat das Humanismusproblem weitgehend unter dem Gesichtspunkt einer abstrakten Gegenüberstellung von Sein und Sollen gefasst. Gerade diese ahistorische Gegenüberstellung ist Gegenstand Hegelscher Kritik. Die Überwindung dieses Denkschemas durch historische Dialektik führt zu wichtigen Erweiterungen und Vertiefungen der Humanismus-Auffassung.

24. Mit Marx gewinnt der Humanismus eine neue geschichtliche Dimension; dies schon dadurch, dass er in der materialistischen Geschichtsauffassung erstmalig ein wissenschaftlich begründetes Selbstverständnis erfährt. Marx hat die gesellschaftlichgegenständlichen Bedingungen aufgedeckt, unter denen humanistische Ideen produziert und wirksam werden. Es sind dies wesentlich die Gleichheitsverhältnisse, die in der Zirkulationssphäre warenproduzierender Gesellschaften auftreten. Da vormarxistischer Humanismus die Produktionssphäre nicht zu reflektieren vermochte, war das antinomische Verhältnis von Idee und Wirklichkeit, von Sein und Sollen das notwendige Resultat. Der Humanismus von Marx ist gerade deshalb ein qualitativ neuer

Typ, weil er die Analyse des Produktionsprozesses¹⁰ einer warenproduzierenden Gesellschaft in den Mittelpunkt rückt. Das aber war nur möglich vom Standpunkt der produzierenden Klasse, die durch diese Analyse sich ihrer eigenen gesellschaftlichen und historischen Stellung bewusst wurde. Damit findet Humanismus einen neuen sozialen Träger: das Proletariat. Die theoretische Begründung der praktisch notwendigen und historisch notwendigen Befreiung von menschenunwürdiger Ausbeutung und Unterdrückung wird zu einem Kernpunkt des realen Humanismus, der seine Mittel im ökonomischen, politischen und ideologischen Klassenkampf sieht – ein Kampf, den Kommunisten als reale Humanisten, allen Verfolgungen, Rückschlägen und Niederlagen zum Trotz, erfolgreich geführt haben und weiterführen werden.

10 Vgl.: Helmut Seidel: Marx' ökonomisch-philosophische Grundlegung des sozialistischen Humanismus. In: Das sozialistische Menschenbild. Leipzig 1967.

Philosophiehistorische Bemerkungen zum Begriff »Aufklärung«*

I

Wird danach gefragt, was Aufklärung eigentlich sei, dann kommt wie selbstverständlich jener kleine, aber außerordentlich prägnante Aufsatz von Immanuel Kant in den Blick, der vor genau 196 Jahren in der »Berliner Monatsschrift« unter der Überschrift »Was ist Aufklärung?« erschienen ist. An drei, in diesem Aufsatz ausgedrückte Gedanken sei hier erinnert:

1. Auf die Frage, ob wir jetzt (d. h. im Jahre 1784) in einem *aufgeklärten* Zeitalter leben, antwortete Kant: »Nein, aber wohl in einem Zeitalter der *Aufklärung*«¹
2. Den »Wahlspruch«, die grundlegende Losung der Aufklärung formulierte Kant so: »Habe Mut, *dich* deines *eigenen* Verstandes zu bedienen.«²
3. Aufklärung definierte Kant als »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit«.³

Den ersten beiden Gedanken von Kant kann zugestimmt werden. Seine Definition der Aufklärung allerdings ist ebenso schön wie fragwürdig. Was heißt denn »selbstverschuldete Unmündigkeit«? Lag die

* Dieser Beitrag wurde auf einem Kolloquium vorgetragen, das die Karl-Marx-Universität Leipzig vom 17. bis 19. Dezember 1979 zum Thema »J. S. Bach und die Aufklärung« veranstaltete.

1 Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Immanuel Kants sämtliche Werke. Hrsg. v. P. Gedan u. a. Bd. V. Leipzig 1905. S. 141.

2 Ebenda. S. 335.

3 Ebenda.

Schuld darin, dass man sich bisher nicht seines eigenen Verstandes bediente? Wird dies bejaht, dann steht man auf dem Boden der Aufklärung. Kants Definition der Aufklärung ist selber eine aufklärerische. Dieses Selbstverständnis der Aufklärung ist sicher für eine wissenschaftliche Fassung des Begriffes interessant, aber sie ist nicht die Fassung des Begriffs selbst.

Für Kant ist der »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit« letztlich nur eine subjektive Entscheidung für das Pochen auf das Selbstbewusstsein des Individuums, auf seine Autonomie und Freiheit. Der historische Materialist muss – nicht zuletzt angeregt durch Kantische Fragestellungen – tiefer loten und fragen, wie denn dieses Pochen auf Selbstachtung des Individuums möglich wurde. In der marxistischen historischen Forschung herrscht Einmütigkeit darüber, dass das Phänomen »Aufklärung« nur erhellt werden kann, wenn jene gesellschaftlich-gegenständlichen Verhältnisse in Anschlag gebracht werden, innerhalb derer die persönliche Unabhängigkeit der Individuen mit derselben Notwendigkeit produziert wird wie ihre Grundlage, die sachliche Abhängigkeit. Diese reale Antinomie der kapitalistischen Produktionsweise ist letztlich der Grund für die Antinomien (insbesondere für die Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit) des bürgerlichen philosophischen Denkens, das uns in spezifischer Form im Aufklärungsdenken entgegentritt.

II

Trotz dieser grundsätzlichen methodologischen Übereinstimmung muss die Frage »Was ist Aufklärung?« erneut gestellt werden. Dies schon aus dem Grunde, weil es in der bürgerlichen Philosophie des 20. Jahrhunderts – in Nachfolge der »tragischen Dialektik« S. Kierkegaards – Mode wurde, die Aufklärung anzuklagen, dass sie mit ihrem Rationalismus, mit ihrem Vertrauen in die Vernunft und Wissenschaft schuldig sei, die Unmenschlichkeiten des 20. Jahrhunderts verursacht zu haben. Die Kritik dieser Denunzierung der Aufklärung ist hier nicht unser Thema. Hier handelt es sich darum, Selbstverständnis über den

Begriff »Aufklärung« zu gewinnen, was allerdings Voraussetzung für eine Kritik genannter Pervertierung ist.

Der Begriff »Aufklärung« wird in philosophiehistorischen und – so weit wir sehen – auch in literatur- und kunsthistorischen Schriften sehr häufig gebraucht. Allerdings – so scheint mir – steht die Häufigkeit des Gebrauchs im umgekehrten Verhältnis zur Klarheit dieses Begriffs. Die Ursache für den verschwommenen Gebrauch des Begriffs »Aufklärung« sehe ich vor allem darin, dass er zu weit gefasst und zu wenig inhaltlich bestimmt wird. Es sei auf drei typische Beispiele verwiesen: 1. Am weitesten wird der Begriff »Aufklärung« dort gefasst, wo jegliches rational-philosophische, wissenschaftliche, sozial- und religionskritische Denken unter ihn subsumiert wird. Dies ist bei Hermann Ley der Fall, der seine außerordentlich materialreiche Geschichte des philosophischen, wissenschaftlichen und religionskritischen Denkens »Geschichte der Aufklärung und des Atheismus« nennt.

2. Enger, aber ebenfalls noch sehr weit wird der Begriff »Aufklärung« dort gefasst, wo ideelle Erscheinungen der Antike oder des Mittelalters als aufklärerische bezeichnet werden. Dies ist die Regel bei der Charakterisierung der Sophistik, deren linke Vertreter in der Tat mit bemerkenswerten religionskritischen Gedanken und mit weitgehenden Gleichheitsforderungen auftraten; oder aber bei der Analyse der Gedanken des Abaelard, dessen Rationalismus tatsächlich aufhellend wirkte.

3. Von den beiden genannten Positionen grenzt sich jene Auffassung von Aufklärung ab, die in ihr die Ideologie des Emanzipationskampfes des Bürgertums sieht. Natürlich ist Aufklärung bürgerliche Emanzipationsideologie; die Frage ist nur, ob eben diese Emanzipationsideologie gleich Aufklärung ist. Wird dies bejaht, so besteht die Schwierigkeit darin, so verschiedene Denker wie Mirandola, Bruno, Bacon und Descartes, Hobbes und Spinoza, Voltaire und Rousseau, Kant, Hegel und Feuerbach als Aufklärer zu behandeln, zu erklären, warum die Aufklärer des 18. Jahrhunderts mit durchgängiger Kritik an der Metaphysik des 17. Jahrhunderts auftraten, warum die klassische deutsche Philosophie schneidende Kritik an der Aufklärung des 18. Jahrhunderts übte. Mir scheint, dass die immer noch zu weite Fassung des Begriffs »Aufklärung«, die sich aus der abstrakten Identifizierung von Aufklärung

mit der Emanzipationsideologie des Bürgertums ergibt, die Hauptetappen in der Entwicklung dieser bürgerlichen Ideologie verwischt. Diese Hauptetappen können – freilich sehr schematisch und vergrößernd – so skizziert werden:

a) Renaissance-Philosophie mit G. Bruno als Höhepunkt und Bacon als Abschlusspunkt, der gleichzeitig die Philosophie der Neuzeit einleitet;

b) die Philosophie des 17. Jahrhunderts (Descartes, Spinoza, Hobbes und Leibniz);

c) die Philosophie der Aufklärung (vornehmlich der französischen) mit Kant als Abschlusspunkt, der gleichzeitig die klassische deutsche Philosophie inauguriert;

d) die klassische deutsche Philosophie.

Hieraus wird ersichtlich, dass Aufklärung nicht als die Emanzipationsideologie des Bürgertums schlechthin zu fassen ist, sondern als wesentliche Etappe in der Entwicklung dieser Ideologie.

III

Bevor zur inhaltlichen Bestimmung des Begriffs »Aufklärung« übergegangen werden kann, sind zwei methodische Vorüberlegungen notwendig.

1. Die zu weite Fassung des Begriffs »Aufklärung« erfolgt keineswegs gedankenlos. Rationalität, Vertrauen in die Wissenschaft, Sozial- und Religionskritik, Forderungen nach Freiheit und Gleichheit sind zweifellos Elemente des Begriffs »Aufklärung«. Mir scheint die Ursache für das zu weite Fassen unseres Begriffs darin zu liegen, dass Elemente des Begriffs auf entsprechende Erscheinungen übertragen werden, ohne zu beachten, dass diese Elemente noch nicht der Begriff selbst sind. Nehmen wir ein analoges Beispiel aus der politischen Ökonomie. Ohne Zweifel sind Ware-Geld-Beziehungen ein wesentliches Moment des Kapitalismus; es ist ein notwendiges, nicht aber schon hinreichendes Element. Identifiziert man den Begriff »Ware-Geld-Beziehungen« mit dem Begriff »Kapitalismus«, dann muss man freilich überall dort von Kapitalismus reden, wo es Ware-Geld-Beziehungen gibt. Das geschah

dann dort, wo vom antiken Kapitalismus, vom mittelalterlichen Kapitalismus die Rede war. Selbstverständlich hat dies aber nichts mit dem wissenschaftlichen Begriff von »Kapitalismus« zu tun.

Die Identifizierung des Begriffs (sei es nun von »Kapitalismus« oder »Aufklärung«) mit einem oder mehreren, nie aber hinreichenden Elementen verfehlt genau die Natur des Begriffs, die eine *konkrete* ist. Nach Marx ist das Konkrete die »Einheit des Mannigfaltigen«⁴, das auf dem Wege des Denkens nur als Aufsteigen von der abstrakten Vorstellung zum konkreten Begriff zu erreichen ist. Erst wenn *alle* wesentlichen Elemente und der Zusammenhang dieser Elemente im Begriff ausgedrückt werden, ist der Gegenstand, den der Begriff bezeichnet, erfasst.

2. Die europäische Aufklärungsbewegung ist nicht nur ein komplexer, vielschichtiger historischer Gegenstand, sie ist auch durch vielfältige nationale Besonderheiten gekennzeichnet. Wollte man die englische, die französische, die deutsche Aufklärung nebeneinanderstellen und das herausheben, was all diesen Besonderheiten gemeinsam ist, dann käme wohl nur eine sehr allgemeine Vorstellung, niemals aber ein konkreter Begriff heraus. Andererseits versteht es sich von selbst, dass ohne konkret-historische Analyse kein Begriff zu gewinnen ist. Marx, der bei seiner Analyse des Kapitalismus vor eben diesem Dilemma stand, löste es derart, dass er die Entwicklung des Kapitalismus in England untersuchte. Dies nicht aus bloßem Gutdünken, sondern mit dem methodischen Bewusstsein, dass ein Gegenstand in seiner »reinen Gestalt« eben dort zu untersuchen sei, wo er in dieser Gestalt, in klassischer Form, historisch aufgetreten ist.

Werden diese beiden methodischen Überlegungen bei dem Versuch berücksichtigt, einen Aspekt für die Entwicklung des Aufklärungsbegriffs zu gewinnen, dann müssen einmal die wesentlichsten Merkmale der Aufklärung aufgespürt werden, und dies wird am besten möglich sein, wenn die französische Aufklärung dabei im Zentrum steht, weil in ihr die Züge von Aufklärung in ihrer reinsten Gestalt hervortreten.

4 Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Einleitung. Berlin 1974. S. 21.

Die klassische bürgerliche Revolution wird eben auch in klassischer Form ideologisch vorbereitet.

IV

Das Wort »Aufklärung« bedeutet, dass in eine Sache Licht gebracht wird, dass ein Gegenstand durch seine Aufhellung klar erscheint, dass Ursachen für die Erscheinungen aufgedeckt werden. In diesem Sinne wird das Wort vielfältig gebraucht; z. B. in der Pädagogik, wenn von der Aufklärung der Kinder durch Elternhaus und Schule die Rede ist, oder in der Kriminalistik, wenn der Kommissar ein Verbrechen aufklärt. Das Wort »Aufklärung« sagt uns über unseren Begriff einer historischen ideellen Erscheinung natürlich wenig, aber immerhin wird festgehalten werden müssen, dass der Sinn dieses Wortes ein Element aufklärerischen erhellenden Denkens ist.

Das Licht, das die Aufklärung auf ihre Gegenstände (Sozietät, Natur, Politik, Religion, Moral und Kunst) wirft, ist das Licht des menschlichen Verstandes. Das Vertrauen in den menschlichen Verstand ist – wenn auch nicht völlig ungebrochen (Skeptizismus) – noch groß genug, um der festen Überzeugung zu sein, dass mit seiner Hilfe das Universum erschlossen, die Natur des Menschen erkannt und eine dieser Natur entsprechende Gesellschaft möglich ist. Das Werk der großen französischen Enzyklopädisten ist die Vergegenständlichung dieses Vertrauens.

Dieses Vertrauen impliziert nun gleichzeitig die Forderung, dass alles vor dem Richterstuhl der Vernunft zu erscheinen und ihren Spruch zu empfangen habe, Kant hat diese Grundstimmung der Aufklärung in folgende Worte gefasst: »Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. *Religion* durch ihre *Heiligkeit*, und *Gesetzgebung* durch ihre *Majestät*, wollen sich gemeinlich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffent-

liche Prüfung hat aushalten können.«⁵ Hier wird die religions- und sozialkritische Grundhaltung der Aufklärung ausgesprochen. Keine Frage, dass es die Feudalität und ihre Ideologie sind, denen der heftigste Kampf angesagt wird. In diesem Kampf findet die Aufklärung in der Wissenschaft ihren treuesten Verbündeten. Nicht zufällig wird Voltaire der unermüdliche Propagandist der Newtonschen Physik, mit Einschluss der These freilich: Physik, hüte dich vor der Metaphysik!

Hier könnte nun eingewendet werden, dass Vertrauen in und Gebrauch des »Lumen naturale«, das Basieren auf den und das Fördern der Wissenschaften (vor allem Geometrie und Mechanik), Religions- und Sozialkritik für die großen bürgerlichen Denker des 17. Jahrhunderts (z. B. Spinoza) ebenso charakteristisch waren wie für die Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Dieser Einwand ist vollauf berechtigt. Nur ist hierbei zu bedenken, dass die verschiedenen Entwicklungsstufen der Ideologie der bürgerlichen Emanzipationsbewegung durchaus auch gemeinsame Züge tragen. Mehr noch: Es besteht kein Zweifel daran, dass die Metaphysik des 17. Jahrhunderts (unter Metaphysik wird hier nicht die der dialektischen Methode gegenüberstehende verstanden, sondern philosophische Lehren, die auf absolutes Wissen über das Absolute zielen) die Aufklärung wesentlich inspiriert hat. Man denke nur an Descartes' Physik, an Gassendis Wiederentdeckung des Epikur, an Spinozas Religionskritik, an Hobbes' Lehre vom Gesellschaftsvertrag usw.

Über den Gemeinsamkeiten dürfen aber die Differenzen nicht übersehen werden. Die Differenzen zwischen der Metaphysik des 17. Jahrhunderts und der Aufklärung des 18. Jahrhunderts sind nicht nur quantitativer Natur. Natürlich könnte darauf verwiesen werden, dass die Religionskritik und der Antiklerikalismus – besonders bei den französischen Materialisten – schärfere Formen annehmen, dass die Sozialkritik, die Kritik am Absolutismus offener geübt wird, dass die Losung »Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit« zündender formuliert wird.

Wesentliches Moment des Aufklärungsdenkens – und dies besonders in Frankreich – ist seine kritische Haltung gegenüber der Metaphysik.

5 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. In: Immanuel Kants sämtliche Werke. Bd. I. Leipzig 1905. S. 15.

Marx bemerkt hierzu: »Genau und im prosaischen Sinne zu reden«, war die französische Aufklärung des 18. Jahrhunderts und namentlich der französische Materialismus nicht nur ein Kampf gegen die bestehenden politischen Institutionen, wie gegen die bestehende Religion und Theologie, sondern ebenso sehr ein offener, ein ausgesprochener Kampf gegen die Metaphysik des siebzehnten Jahrhunderts und gegen alle Metaphysik, namentlich gegen die des Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibniz.«⁶ Diese Kritik, die ja wesentlich Kritik bürgerlicher Philosophie durch bürgerliche Philosophie ist, ist in vielfältiger Hinsicht bemerkenswert. Sie ist die Folge der in Frankreich schärfer werdenden Religionskritik, die sich mit dem erneuten ontologischen Gottesbeweis des Descartes, mit der Identifizierung von Gott und Substanz durch Spinoza, mit Leibniz' Gott-Monade und erst recht mit seiner Theodizee nicht mehr abzufinden bereit war.

Die Kritik der Metaphysik hat ihren Ursprung allerdings nicht in Frankreich. Es ist der Ideologe des englischen Bürgertums, das seine Schlacht gegen den feudalen Absolutismus bereits siegreich – wenn auch nicht kompromisslos – geschlagen hat, das die kapitalistische Produktionsweise auch politisch sanktionierte, der den zentralen Begriff der rationalistischen Metaphysik, den Substanzbegriff, destruiert: John Locke.⁷

Das historisch Merkwürdige besteht darin, dass die französischen Aufklärer, die im Grunde die kapitalistischen Verhältnisse apologisierende Ideologie des Locke übernehmen, sie zur Kritik des Absolutismus und Klerikalismus umfunktionierten. Wie die englische Libertät auf die französischen Aufklärer anziehend wirkt – man denke nur an Voltaires »Englische Briefe« –, so auch deren Ideologie und speziell Philosophie. Der Sturz der Metaphysik des 17. Jahrhunderts erklärt sich aber nicht nur aus der verschärften Religionskritik, aus dem Einfluss von Locke, sondern letztlich aus der Gestaltung des damaligen franzö-

6 Friedrich Engels / Karl Marx: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. In: MEW. Bd. 2. Berlin 1959. S. 132.

7 Vgl.: Helmut Seidel / Lothar Kleine: Schelling und seine Stellung innerhalb der klassischen deutschen Philosophie. In: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Frühschriften. Eine Auswahl in 2 Bdn. Berlin 1971. S. XXII-XXIX.

sischen Lebens. »Dieses Leben war auf die unmittelbare Gegenwart, auf den weltlichen Genuss und die weltlichen Interessen, auf die *irdische* Welt gerichtet. Seiner antitheologischen, antimetaphysischen, seiner materialistischen Praxis mussten antitheologische, antimetaphysische, materialistische Theorien entsprechen.«⁸

Die Befreiung vom theologischen Gottesbegriff – mag er sich nun in skeptischer, deistischer oder in streitbarer atheistischer Form vollziehen – wie die Befreiung vom metaphysischen Substanzbegriff hat nun Konsequenzen, die für die inhaltliche Bestimmung des Aufklärungsdenkens wesentlich sind. Sie können hier nur summarisch und keineswegs vollständig angedeutet werden:

1. Die Ersetzung des Substanz-Begriffes durch den Begriff von der Natur oder durch den *Materie*-Begriff (Holbach) ist keineswegs nur eine terminologische Frage. Zwar bleiben wesentliche Bestimmungen des Substanz-Begriffes erhalten (Durch-sich-selbst-Sein, Unerschaffbarkeit, Unzerstörbarkeit, Raum, Zeit und Bewegung, Sinnlichkeit und Denken als Attribute der Natur usw.), aber der gravierende Unterschied besteht darin, dass der Substanz-Begriff intuitiv, der Natur-Begriff dagegen empirisch gewonnen wird. Die Erfahrung, die einzelnen Wissenschaften – nicht aber der intuitive reine Verstand – enthüllen das »System der Natur«.

2. Der im 17. Jahrhundert arg gebeutelte Empirismus und damit der zum Materialismus tendierende Sensualismus werden wieder auf den Thron gehoben. Das antinomische Verhältnis von Sensualismus und Rationalismus wird allerdings nicht aufgehoben, sondern zugespitzt. Das hat seinen Grund darin, dass die antimetaphysische Wende keineswegs die metaphysische Methode überwindet, sondern diese von Locke übernimmt und dem Entwicklungsstand der Naturwissenschaften entsprechend anwendet. Der unvermittelte Gegensatz von sensualistischer Gnoseologie einerseits und unkritischem Vertrauen in die Rationalität andererseits wird Kant stark erregen. Sein Versuch, diese Vermittlung herzustellen, scheitert zwar, aber seine Fragestellungen befördern historische Dialektik.

8 Friedrich Engels / Karl Marx: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. S. 134.

3. Der Sensualismus der Aufklärer ist nun nicht nur für die Erkenntnistheorie grundlegend, sondern ebenso für die Ethik und Ästhetik. Als Kind der Natur ist der Mensch nicht einseitig nur denkendes Wesen, sondern – da er aus Fleisch und Blut – auch empfindendes, empfindsames, fühlendes und triebhaftes Wesen. Ging es der Metaphysik des 17. Jahrhunderts wesentlich darum, die Affekte unter das Kommando des Verstandes zu bekommen, so geht es der Aufklärung nicht nur um die Überwindung inadäquater Ideen, sondern ebenso um die Befreiung der Sinnlichkeit aus ihrer Repressivität. Daher auch die Kritik der klösterlichen Askese wie des höfischen Lasterlebens, daher die Hinwendung zur Moral der Naturvölker, zur natürlichen Moral. Wenn du wissen willst, was gut ist, sagt Diderot, dann wende dich an die Natur.

Die Antinomien der sensualistisch-materialistischen Ethik sind in Kants Kritik klar zum Vorschein gekommen.⁹

4. Dass in der Natur Kausalität herrscht, dass sie die Harmonie des Naturgeschehens bewirkt, daran zweifeln weder die Metaphysiker noch die Aufklärer. Wie aber sind dann die Disharmonien des menschlichen Lebens erklärbar? Die Metaphysiker müssen diese aus dem Wirken der Substanz ableiten und in der Substanzerkenntnis aufheben (Spinoza). Die Aufklärer können auch nur auf die Natur rekurren. Da diese – dem Stand der Naturerkenntnis entsprechend – als mechanisch-kausal wirkend erscheint, ist Fatalismus das notwendige Resultat. Dieser Fatalismus steht nun aber dem Grundanliegen der Aufklärung, alle Unnatürlichkeiten zu überwinden, diametral gegenüber. Woher kommen diese Unnatürlichkeiten der feudal-absolutistischen Gesellschaft? Wie sind sie zu überwinden?

Die Antwort der Aufklärung ist ebenso einfach wie unbefriedigend. Die Ursachen für die Disharmonie, für die Unnatürlichkeiten liegen im menschlichen Subjekt. Der Mensch, von Natur aus gut, frei und gleich, missbraucht seine ihm von der Natur verliehenen Gaben. Das Eigentum, die Herrschaft des Menschen über den Menschen, die Religion sind Resultate des Betrugs und der Dummheit derer, die diesen

9 Vgl. Helmut Seidel: Kants Kritik der Vernunft – ihre historische Bedeutung und Wirkung. In: Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1979. S. 1007ff.

Betrug nicht merken. Liegen die Ursachen im menschlichen Subjekt, so hängt alles von diesem ab. Also muss dieses so gebildet werden, dass sich seine natürlichen, guten Anlagen voll entfalten können. Daher das entscheidende Pochen der Aufklärer auf die *Erziehung*.

5. Da die Aufklärer alles andere sind, nur keine lebensfremden abstrakten Theoretiker, wird ihnen bald bewusst, dass die Lebensverhältnisse die Bildung oder Verbildung entscheidend beeinflussen. Der Mensch ist das Produkt seiner Umgebung. Also müssen diese Verhältnisse natürlicher, menschlicher gestaltet werden. Aber wie? Da die sozialen und politischen Verhältnisse durch die *Gesetzgebung* geregelt und – wie die Aufklärer in ihrem historischen Idealismus annehmen – von ihr abhängen, muss diese verändert werden. Also kommt es auf die Erziehung der Gesetzgeber an. Marx formuliert und löst hier die zutage tretende Antinomie so: »Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergibt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie muß daher die Gesellschaft in zwei Teile – von denen der eine über ihr erhaben ist – sondieren. Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden.«¹⁰

6. Der Aufklärung ist oft Ahistorismus vorgeworfen worden. In dieser Allgemeinheit ist dieser Vorwurf nicht gerechtfertigt. Das Fehlen jeglichen historischen Sinnes kann Montesquieu, Voltaire und Rousseau nicht nachgesagt werden. Charakteristisch aber ist der Widerspruch, dass hier *Geschichte ohne Geschichtlichkeit* des Menschen gefasst wird.

Die skizzierten Momente zeugen nun davon, dass für das Denken der Aufklärung charakteristisch war, menschliches Sollen in einen abstrakten Gegensatz zum gegebenen gesellschaftlichen Sein zu stellen. Dieser abstrakte Gegensatz von *Sein und Sollen* reicht bis in die Kantisch-Fichtesche Philosophie hinein. Dieser abstrakte Gegensatz ist Gegenstand ständiger Kritik durch Hegel. Die von Hegel vollzogene

10 Karl Marx: Thesen über Feuerbach. In: MEW. Bd. 3. Berlin 1969. S. 5f.

Vermittlung mindert zwar das revolutionäre Pathos, befördert aber in entscheidender Weise historische Dialektik.

Fassen wir zusammen: Unter *philosophischer Aufklärung* ist m. E. die dritte Entwicklungsetappe der Ideologie des sich von der Feudalität, ihrer Ideologie, Politik und Moral emanzipierenden Bürgertums zu verstehen, die sowohl Züge aufweist, die der aufstrebenden bürgerlichen Ideologie schlechthin zukommen, als auch durch Merkmale charakterisiert ist, die sie von den anderen Entwicklungsetappen der bürgerlichen Emanzipationsideologie wesentlich unterscheiden.

Merkmale, die der bürgerlichen Emanzipationsideologie schlechthin zukommen und daher auch charakteristische Merkmale der Aufklärung ausmachen, sind vor allem das Vertrauen in die menschliche Vernunft und deren freier Gebrauch, das Stützen auf die Wissenschaften und ihre Förderung, die Kritik der Religion, der sozialen Verhältnisse, der politischen Institutionen und der moralischen Zustände, kurz, all dessen, was der freien und öffentlichen Prüfung durch die bürgerliche Vernunft nicht standhält.

Die besonderen Merkmale der Aufklärung sind aber folgende: Antimetaphysik und Beibehaltung der metaphysischen Methode; Ersetzung des Substanz-Begriffs durch Natur- bzw. Materie-Begriff; Überwindung des metaphysischen Rationalismus und Zuspitzung des unvermittelten Gegensatzes von Sensualismus und Rationalismus; Anerkennung der Naturkausalität und naturalistischen Fassung des Menschen, dessen Freiheit und Gleichheit Naturgaben sind; subjektivistische Erklärung unnatürlicher gesellschaftlicher, politischer und moralischer Zustände, die daher letztlich nur durch die Wiederherstellung der natürlichen Anlagen des Menschengeschlechts zu überwinden sind; Geschichtsauffassung, die die Geschichtlichkeit des Menschen ausschliesst; abstrakter Gegensatz von Sein und Sollen.

Wird dieser hier nur thesenhaft skizzierte Begriff von Aufklärung akzeptiert, dann ergeben sich Konsequenzen. Man wird nicht alle Gedanken der Aufklärer als aufklärerisch bezeichnen können. Rousseaus Fassung der Negation der Negation, Diderots Dialektik von Herr und Knecht, Herders Historismus sind bereits Gedankenkeime, deren Entwicklung die Aufklärung sprengt; und andererseits wird Wolffs Me-

taphysik nicht einfach unter Aufklärungsphilosophie zu subsumieren sein.

Die Französische Revolution macht – welthistorisch betrachtet – der Aufklärung ein Ende. Theoretisch wird die Aufklärung in der Hegelschen Philosophie negiert. Hegels Dialektik wird erst voll verständlich, wenn man sie als Resultat der Auseinandersetzung nicht nur mit der diese Ereignisse vorbereitenden Ideologie begreift. Die Aufklärung schuf Voraussetzungen, ohne die die Geburt historischer Dialektik nicht möglich gewesen wäre.

Hegel hob die Aufklärung auf, der utopische Sozialismus führte sie radikal weiter. »Es bedarf keines großen Scharfsinnes«, schrieb Marx, »um aus den Lehren des Materialismus von der ursprünglichen Güte und gleichen intelligenten Begabung der Menschen, der Allmacht der Erfahrung, Gewohnheit, Erziehung, dem Einflug der äußeren Umstände auf den Menschen, der hohen Bedeutung der Industrie, der Berechtigung des Genusses etc. seinen notwendigen Zusammenhang mit dem Kommunismus und Sozialismus einzusehen.«¹¹ War der utopische Kommunismus schon im 18. Jahrhundert präsent (Meslier, Mably, Morelly), so wird er in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts – ebenso wie die historische Dialektik Hegels – zur unmittelbaren Quelle des Marxismus.

11 Friedrich Engels / Karl Marx: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. S. 138.

Annäherung an einen Begriff von Aufklärung

In der 23. Vorlesung wurde der Versuch unternommen, Grundzüge der Philosophie der Renaissance zu skizzieren.¹ Die nachfolgenden Vorlesungen haben neuzeitliche philosophische Denker und Denkweisen zum Gegenstand, die auf diese oder jene Weise zu jener philosophischen und geistig-kulturellen Bewegung in Beziehung standen, die als »Aufklärung« in die Geschichte eingegangen ist. Es erscheint mir daher nicht abwegig, mit der Beantwortung der Frage zu beginnen, was denn unter »Aufklärung« eigentlich zu verstehen sei.

Was das Wort Aufklärung bedeutet, weiß natürlich jeder auf seine Weise. Die Eltern, deren Kinder vor der Geschlechtsreife stehen, assoziieren mit diesem Wort sexuelle Aufklärung. Die Freunde von Kriminalromanen verbinden mit diesem Wort die Tätigkeit des Commissario, der ein Verbrechen aufzuklären hat. In militärischen Stäben hat das Wort Aufklärung einen anderen Sinn als in den dem Humanismus verpflichteten Lehranstalten. Wenn in Parlamenten ein Untersuchungsausschuss gebildet wird, erhebt sich die Forderung nach »brutalster Aufklärung«. Philosophiestudenten, die das Wort Aufklärung hören, denken sofort an den großartigen Satz von Immanuel Kant, wonach Aufklärung der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit ist. Die Vorstellungen der je Einzelnen von Aufklärung sind also mannigfaltig und recht verschieden.

Wie immer auch das Wort Aufklärung gebraucht wird, es sind in ihm gemeinsame Merkmale anzutreffen. Aufklärerisches Denken zielt immer auf Erkennen von Unerkanntem, auf Erklärung des scheinbar Unerklärlichen, auf Aufhellung des Nebelhaften, auf Durchschauen

1 Vgl. Helmut Seidel: Scholastik, Mystik und Renaissancephilosophie. Berlin 1990. S. 198–222.

des Undurchschaubaren, auf Überwindung von Vorurteilen durch begründete Urteile, auf Erhellung des im Dunklen Liegenden. Wo etwas aufgehellt wird, dort ist Aufklärung. Aufklärerisches Denken will die Dinge und ihre Verhältnisse beleuchten. Es bedarf daher das Licht des Verstandes. Ohne die Lichtmetapher ist Aufklärung nicht denkbar. Nicht zufällig, dass als Heros der Aufklärung Prometheus erwählt wurde, der wider die Götter stritt, ihnen vom Olymp das Feuer stahl und dieses den Menschen brachte, damit diese nicht nur Wärme, sondern auch Licht hätten, dass sie es in der Dunkelheit anzünden konnten. Im Scheine der Fackeln erschien das, was bisher im Dunklen blieb, klar und deutlich. Beim Beleuchten der Dinge ging dem Verstand selber manches Licht auf.

Hier könnte eingewendet werden, ob es denn gerechtfertigt sei, eine mythische Gestalt zum Heros von Aufklärung zu machen? Aufklärerisches Denken wendet sich doch nicht nur gegen das Obskure, Geheimnisvolle, Mystische sondern auch gegen den Mythos. In der Tat verwandelt aufklärerische Kritik den Mythos zur Metapher. Mythos und Metapher sind beide bildhafte Ausdrücke. Sie unterscheiden sich darin, dass der Mythos das Bild als Abbild von Realität nimmt, während die Metapher das Bild in Analogie zur Wirklichkeit setzt. Aufklärung fasst das Bild von Prometheus nicht als Mythos, sondern als Metapher. So wohl auch Goethe in seinem berühmten Gedicht, das Jacobi dem Lesing vortrug, was in der Folge den berühmten Spinoza-Streit in der deutschen Aufklärung auslöste.

Die Lichtmetapher ist aber nicht nur vom aufklärerischen Denken besetzt, sondern ebenso vom theologischen. Mehr noch: Die Lichtmetapher hat ihren Ursprung in der Religiosität. Dass die Sonne als göttlicher Licht- und Wärmespende angebetet wurde, ist ebenso gewiss, wie die Religionsstifter als »Lichtgestalten« verehrt wurden. Der Unterschied im Gebrauch der Lichtmetapher besteht darin, dass Aufklärung beleuchten, rational erklären will, nicht aber erleuchten und verklären; dass es bei aufklärerischem Denken um das Licht des menschlichen Verstandes geht, nicht aber um das göttliche Licht. Im Wort »Erklären« steckt das Wort Klarheit. Erklärung eines Sachverhaltes muss einleuchtend sein. Einleuchtend ist sie dann, wenn ich Gründe anzugeben vermag, aus dem das zu Erklärende folgt, oder wenn ich Ursachen benen-

ne, aus der die zu erklärende Wirkung folgt. Aufklärung setzt also auf Logik und Kausalität.

Es ist gesagt worden, dass Aufklärung die Welt entzaubert, ihrer Wunder beraubt habe. Hierbei klingen nostalgische Töne mit, die ein Bedauern über das verlorengegangene Wunderbare dieser Welt ausdrücken. In Wirklichkeit aber intendiert aufklärerisches Denken nicht auf die Entzauberung der Welt, sondern auf die »Entzauberung« inadäquater menschlicher Vorstellungen von dieser Welt, die allerdings nicht ohne Grund entstehen.

Es ist weiterhin gesagt worden, dass mit der »Entzauberung der Welt« die »Instrumentalisierung« der menschlichen Vernunft untrennbar verbunden sei. Mir scheint allerdings, dass es eine ungenügend aufgeklärte Seinsweise menschlichen Zusammenlebens ist, das für diese Instrumentalisierung verantwortlich zeichnet, nicht aber in erster Linie die aufklärerische Denkweise.

Aufklärerische Denkweise schwebt nicht über menschlichen Seinsweisen, sie ist mit diesen eng verbunden. Letztlich ergeben sich aufklärerische Bestrebungen aus dem praktischen Lebensprozess der Menschen. Menschliches Leben reduziert sich keineswegs auf den Arbeitsprozess, aber in diesem wird der Zusammenhang von aufklärerischen Bestrebungen und dem Lebensprozess besonders deutlich. Die auf lebenserhaltenden und lebensfördernden, auf Nutzen zielende Bearbeitung eines Gegenstandes – auf welcher Stufe der geschichtlichen Entwicklung sie immer auch stattfindet – erfordert sowohl Kenntnisse über den zu bearbeitenden Gegenstand als auch Einsichten über die Möglichkeiten, die der Arbeitende selber hat. Bewusstsein über die Dinge und ihre Verhältnisse und Selbstbewusstsein über die eigenen Kräfte und Eigenschaften entwickeln sich in Wechselwirkung. Beide resultieren zunächst aus Erfahrung. Ohne empirisches Wissen ist Aufklärungsdenken schwer vorstellbar. Kaum ein Aufklärer – auf welcher Stufe der geschichtlichen Entwicklung auch immer –, der sich nicht auf Erfahrung stützt. Selbst dort, wo ein sensualistischer Erfahrungsbegriff, der sinnliche Wahrnehmung mit Erfahrung identifiziert, der Kritik unterworfen wird, ist von Geringschätzung der Erfahrung nicht die Rede.

Das aus je einzelnen Erfahrungen stammende Wissen ist mit den Erkenntnissen, die Wissenschaft hervorbringt, jedoch nicht deckungsgleich. Treffend hat schon Aristoteles den Unterschied zwischen den Männern der praktischen Erfahrung und denen der Wissenschaft in Bezug auf das Handeln beschrieben: »Wir sehen ..., daß die Männer der Erfahrung noch eher das Richtige treffen als diejenigen, die den Begriff, aber nicht die Erfahrung haben.«² Die Ursache hierfür sieht der Stagerit darin, dass »einerseits die Erfahrung eine Kenntnis der Einzeldinge und die Kunst [damit ist hier Wissenschaft gemeint – H. S.] eine Kenntnis des Allgemeinen ist und dass es andererseits bei den Handlungen und Entstehungen allenthalben um das Einzelding geht.«³ Auf das Faktum, dass die »Männer der Erfahrung« ihren Anteil an aufklärerischen Bestrebungen haben, ist von Aufklärern – besonders von denen der Neuzeit – wiederholt hingewiesen worden. So hat Fichte sehr schön gesagt: »Aber zieht die durch Kindergebären und Kindererziehen bewährte Mutter, den unter Gefahren grau gewordenen Krieger, den würdigen Landmann in eure Gespräche über Gewissen, Recht und Unrecht, und eure eigenen Begriffe werden an Deutlichkeit gewinnen, so wie ihr die ihrigen aufklärt.«⁴

Der abstrakte Gegensatz von Aufklärern auf der einen Seite und den Unaufgeklärten, aber Aufzuklärenden auf der anderen, relativiert sich in solcher Denkweise, auch wenn er dadurch nicht völlig aufgehoben wird. Diese Relativierung aber trägt dazu bei, der Aufklärung den oft beschworenen geistes-aristokratischen Charakter zu nehmen.

Ohne die Beförderung aufklärerischer Bestrebung durch die Männer und Frauen der Erfahrung zu negieren, setzt Aufklärung aber hauptsächlich auf die Wissenschaften. Seit dem Übergang von der mythischen Denkweise zur logischen, die sich am nachhaltigsten und folgenreichsten in der griechischen Antike vollzieht, gehen Wissenschaft und

2 Aristoteles: *Metaphysik*. Aus dem Griechischen übersetzt von Friedrich Bassenge. Berlin 1960. A 1. 981 a 13–16.

3 Ebenda. A 1. 981 a 16–18.

4 Johann Gottlieb Fichte: *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution*. In: *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*. Hrsg. von Immanuel Hermann Fichte. Sechster Band. Berlin 1845. S. 40.

Aufklärung Hand in Hand. Ein fröhlicher Spaziergang war dies freilich nicht. Das über Sokrates (um 470–399), der exakt wissen wollte, was Gerechtigkeit sei, verhängte und vollzogene Todesurteil, die Verurteilungen des Giordano Bruno (1548–1600) und des Galilei (1564–1642), die das kopernikanische Weltbild verteidigten und weiterentwickelten und die Verbrennung des spanischen Arztes Servet (1511–1553), des Entdeckers des Blutkreislaufes, sprechen eine deutliche Sprache. Wer die Wahrheit sucht – und dies ist die Intention sowohl von Wissenschaft wie Aufklärung – ist vor Verfolgungen nicht sicher, sagte Voltaire.

Große wissenschaftliche Entdeckungen, die die Welt verändern, stoßen vielfach auf den Widerstand von Kräften, die das Althergebrachte sanktionieren wollen.

Aufklärerisches Denken sagt genau diesen Kräften den Kampf an. Aufklärerisches Denken ist vornehmlich kritisches Denken. Kant hat gefordert, dass sich dieser Kritik alles unterwerfen muss. »Religion durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung durch ihre Majestät, wollen sich gemeinlich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.«⁵ Aufklärerisches Denken setzt die Vernunft auf den Richterstuhl, vor der alle Tätigkeitsformen, Bewusstseinsinhalte und die Dinge und ihre Verhältnisse zu erscheinen haben. Sie fällt nach öffentlicher und freier Prüfung das Urteil darüber, was haltbar ist und passieren kann oder was unhaltbar ist und überwunden werden muss.

Zur Verhandlung steht als erstes eine Bewusstseinsform, die das Denken der Menschen weitgehend beherrschte: die Religion. Religionskritik ist so alt wie die Philosophie. Entsprechend den historisch-gesellschaftlichen Verhältnissen ist sie mehr oder weniger radikal. Schon bei Heraklit (um 544 bis um 483 v.u.Z.) heißt es: »Diese Welt, dieselbige von allen Dingen, hat weder der Götter noch der Menschen einer gemacht, sondern sie war immer und ist und wird immer sein ein ewig lebendiges Feuer, nach Maßen sich entzündend und nach Maßen

5 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1979. S. 7.

verlöschend.«⁶ Bei Xenophanes (um 570–480 v.u.Z.) lesen wir: »Wenn Kühe, Pferde oder Löwen Hände hätten und damit malen und Werke wie die Menschen schaffen könnten, dann würden Pferde pferde-, die Kühe kuhähnliche Götterbilder malen und solche Gestalten schaffen, wie sie selber haben.«⁷ Bis hin zu Ludwig Feuerbach (1804–1872) zieht sich die Kritik anthropomorpher Göttervorstellungen durch die Geschichte der Philosophie.

Für aufklärerisches wie für theologisches Denken war, ist und bleibt das Verhältnis von Wissen und Glauben ein Kernproblem. Aufklärerisches Denken setzt vornehmlich auf Wissen, theologisches vornehmlich auf Glauben. Theologie als Lehre von Gott kommt aber ohne Wissen und Logik nicht aus, zumal dann, wenn ein Lehrgebäude errichtet werden soll.

Wie Theologen mit der Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Logik einerseits und Glauben andererseits ringen, zeigt die Geschichte der Scholastik. Schon einen der frühesten Vertreter der christlich-lateinischen Literatur, Tertullian (um 150–220) errege diese Problematik. Seine Lösung hat er in dem bekannten Satz: »credo quia absurdum« ausgesprochen. Es gibt für ihn keine Versöhnung von Athen (Philosophie) und Jerusalem (christlicher Glaube). Vor Gott ist alle menschliche Bildung Torheit. Aufklärerisches und theologisches Denken schließen sich für Tertullian aus. Petrus Damiani (1007–1072) hat die Philosophie als »Magd der Theologie« gefasst. In seiner Schrift »De divina omnipotentia« (Über die göttliche Allmacht) beschränkt er den Geltungsbereich der Logik, insbesondere ihren Satz vom Widerspruch. Die Logik mag für den menschlichen Verstand von einigem Nutzen sein, Gott in seiner Allmacht ist aber an sie in keiner Weise gebunden. Anselm von Canterbury (1033–1109) dagegen stützt sich bei seinem ontologischen Gottesbeweis auf logische Denkweise, ohne dabei freilich seine Grundthese, dass man glauben müsse, um verstehen zu können, aufzuheben. Über die Abhängigkeit der Philosophie von der Theologie ist viel geschrieben worden. Das musste durchaus nicht immer auf die

6 Heraklit, 58 fr. 30. In der Übersetzung von Wilhelm Capelle: Die Vorsokratiker. Berlin 1958.

7 Xenophanes, 26 fr. 23. Übersetzung von Wilhelm Capelle.

Diskreditierung der Philosophie hinauslaufen. Die erste Dienerin einer hohen Herrschaft konnte ja durchaus selber hoch geehrt werden. So ist für den Aristoteles-Kommentator Thomas von Aquino (1225–1274) der Glaube die Vollendung des Wissens, die Philosophie der Vorhof der Theologie. Ganz aufklärerisch aber stellt Peter Abälard (1079–1142), der auch durch seine Liebesgeschichte zu Heloise bekannt geworden ist, die Frage, ob man nicht erst wissen müsse, bevor man glauben könne. Ibn Ruschd oder lateinisiert Averroes (1126–1198) stellte das Wissen gleichberechtigt neben die Theologie. Es war dies ein wichtiger Schritt in einem Prozess, in dem sich die Philosophie von der Theologie emanzipierte. Diese Theorie von den zwei Wahrheiten wird uns noch bei Francis Bacon begegnen.

Für das neuzeitliche aufklärerische Denken sind Deismus, Skeptizismus, Pantheismus und Atheismus charakteristische Formen. Mit Deismus wird eine Lehre bezeichnet, die zwar Gott als außerhalb der Welt stehenden Schöpfer der Natur und ihrer Gesetze anerkennt, gleichzeitig aber betont, dass nach der Schöpfung Gott nicht mehr in die gesetzmäßige Entwicklung der Welt eingreift. Diese Entwicklung zu erkennen, ist Sache der Wissenschaft, die in ihrer Tätigkeit der Vormundschaft der Theologie nicht mehr bedarf. Deismus ist keine direkte Konfrontation mit der Religion, aber er höhlt den Glauben aus. Neuzeitlicher Skeptizismus, wie ihn namentlich Pierre Bayle (1647–1706) vertreten hat, zersetzt religiösen Glauben. Religion, oder genauer: Kleriker fordern, dass die jeweils vertretene Religion als die wahre und allein seligmachende anerkannt wird. Das aber fordern andere Religionsgemeinschaften auch. Werden nun diese Auffassungen zu Fanatismen gesteigert, dann folgen Exzesse und blutige Auseinandersetzungen mit Notwendigkeit. Für aufklärerisches Denken gibt es hierfür nur eine Lösung: Toleranz. Es ist kein aufklärerischen Denken, wenn »Null-Toleranz« gefordert wird. In der deutschen Aufklärung hat die Toleranzidee in Lessings »Nathan der Weise« ihren hohen künstlerischen Ausdruck gefunden. Pantheismus identifiziert Gott und Natur. Spinozas »Deus sive natur« hat aufklärerisches Denken befördert. Atheismus ist radikale Religionskritik. Er negiert nicht nur das Dasein Gottes, sondern bekämpft auch kompromisslos jeden Klerikalismus. Der Atheismus der Aufklärung hat den Mangel, dass er die Religion abstrakt negiert, nicht aber

die sozialen Wurzel von entfremdetem Bewusstsein aufzuhellen vermag. Der Streit zwischen Wissen und aufklärerischen Bestrebungen einerseits und Glauben und theologischen Bestrebungen andererseits ist nicht am Ende. Die letzte Enzyklika des Papstes⁸ bezeugt, dass der Stachel der Aufklärung tief im Fleische der Theologie steckt.

Augustinus (354–430) hat den Satz geprägt, dass dort, wo Gott Alles ist, der Mensch Nichts sei. Wenn nun aber aufklärerisches Denken Zweifel und Kritik an Göttervorstellungen ausspricht, dann ist damit verbunden, dass die Frage nach der Natur des Menschen einen höheren Stellenwert gewinnt. Kant (1724–1804) hat seine berühmten Fragen: Was kann ich wissen, was soll ich tun und was darf ich hoffen, in der einen zusammengefasst: Was ist der Mensch? Schon in der Antike wurde darauf eine Antwort gegeben, die freilich zu hinterfragen ist. Es ist der Satz des Protagoras (um 480–410 v.u.Z.), wonach der Mensch das Maß aller Dinge sei.⁹ Mag dieser Satz aus dem Zweifel an möglicher Gotteserkenntnis und objektiver Erkenntnis überhaupt entsprungen sein, er zeigt zumindest an, dass der Mensch und die Verhältnisse zwischen den Menschen stärker ins philosophische Bewusstsein dringen. Namentlich waren es die Sophisten, die besser als ihr heutiger, von Platon ausgehender Ruf sind, die ihre Religionskritik, die die Frage nach der Herkunft der Göttervorstellungen einschloss, mit den Fragen nach der Natur des Menschen und nach dem Verhältnis zueinander verbanden. Nur zwei ihrer, für den weiteren Aufklärungsprozess grundlegender Einsichten seien hier herausgehoben. Die erste wird in dem Satz ausgedrückt, dass alle Menschen von Natur aus gleich seien. »Ihr Männer ... – sagt Hippias von Elis (um 400 v.u.Z.) nach dem Zeugnis von Platon – ich glaube, dass wir alle, nicht dem Herkommen nach, sondern von Natur miteinander verwandt ... sind. Denn das Gleich-

8 Vgl. Papst Johannes Paul II.: Enzyklika *Fides et Ratio* (Glaube und Vernunft). Stein am Rhein 1998. Gleich am Beginn werden Glaube und Vernunft als die beiden Flügel bezeichnet, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt. Ein schönes Bild fürwahr, nur fragt aufklärerisches Denken danach, ob denn auch beide Flügel im gleichen Takte schlagen.

9 Siehe Platon: *Theätet* 151 Ef. = fr. 1. »Denn irgendwo sagt er, der Mensch sei der Maßstab aller Dinge, der Seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind.« Übersetzung von Wilhelm Capelle.

che ist mit dem Gleichen verwandt, das Herkommen dagegen, dieser Tyrann der Menschheit, erzwingt vieles wider die Natur.«¹⁰ In einem überkommenen Fragment von Antiphon (um 400 v.u.Z.) aber heißt es: »Denn von Natur sind alle in jeder Hinsicht gleich, ob Hellenen oder Barbaren.«¹¹ Von Fremdenhass ist hier ebenso wenig die Rede wie von rassistischen Vorurteilen, wohl aber auch von der natürlichen Gleichheit von Sklaven und Freien. Gleichheit erscheint hier als Bedingung von Gerechtigkeit. Der Gerechtigkeitsbegriff, wie wir vor allem aus den Berichten über Sokrates wissen, beschäftigte die antiken Philosophen intensiver als der Freiheitsbegriff, der erst in der nacharistotelischen Zeit und besonders in der Neuzeit vorzüglicher Gegenstand des Nachdenkens wurde.

Die Berufung auf die Natur erfolgte jedoch auf gegensätzliche Weise. So berichtet Platon in seinem »Staat« von Trasymachos und Kallikles, die den Gegensatz von Arm und Reich, von freien Starken und schwachen Sklaven deshalb als gerecht und naturgemäß ansahen, weil es ja auch in der Natur Starkes und Schwaches gibt. »Ich behaupte nämlich, daß die Gerechtigkeit nichts anderes ist als der Nutzen des Stärkeren.«¹² Das wurde vor zweieinhalbtausend Jahren gedacht. Natürlich haben sich die Zeiten geändert. Das Christentum übernahm die Gleichheitsidee, die Kirche reduzierte sie auf die Gleichheit vor Gott. Gleichheit wurde – nach einer Bemerkung von Friedrich Nietzsche – den Menschen solange gepredigt, bis diese anfangen, auch irdische Gleichheit zu fordern. »Egalité« war eines der entscheidenden Losungsworte der Französischen Revolution.

Angesichts der Situation, in der sich die Menschheit heute befindet, sollte die Frage erlaubt sein, ob wir denn in realer Weise über den abstrakten Gegensatz Gleichheit = Gerechtigkeit einerseits und Ungleichheit = Gerechtigkeit andererseits hinausgekommen sind? Denn die Menschen sind nicht gleich, so spricht die Gerechtigkeit – heißt es bei Nietzsche.

10 Platon: Protagoras 337 Cff. = 79 C 1. Übersetzung von Wilhelm Capelle.

11 Antiphon 12 Aus fr. B. Übersetzung von Wilhelm Capelle.

12 Platon: Staat 1. 338 C = 78 A 10. Übersetzung von Wilhelm Capelle.

Das kann auch gefragt werden, wenn wir die zweite Idee der Sophistik betrachten. Aus der natürlichen Gleichheit der Menschen wurde das gleiche Recht auf Leben für alle abgeleitet. Vom »Rechte, das mit uns geboren ward« ist hier erstmals die Rede. Das »Naturrecht«, das im weiteren Aufklärungsprozess eine höchst bedeutsame Rolle spielen sollte, wurde geboren. Erstmals wurde zwischen dem natürlichen Recht (physis) und den menschlichen Satzungen, also den staatlichen Gesetzen (nomos) unterschieden, und zwar dergestalt, dass das Naturrecht als der Maßstab galt, an dem die staatlichen Gesetze gemessen werden sollen. Wird diese Messung vollzogen, dann erweisen sich die menschlichen Satzungen, die zumeist partikulare Interessen ausdrücken, als kritikwürdig. Kritische Analyse der Gesetze, die menschliches Zusammenleben zu regeln versuchen, ist ein Wesenszug von Aufklärung.

Ernst Bloch hat das Naturrecht immer mit dem »aufrechten Gang« in Verbindung gebracht. In der Tat verleiht das Bewusstsein von Gleichheit und gleichen Rechten Selbstbewusstsein, das sich im »Stolz vor Königsthronen« ausdrückt.

Aus der These von der natürlichen Gleichheit und aus der naturrechtlichen Konzeption ist unschwer auf den Demokratie-Gedanken zu schließen. Spinoza bezeichnete deshalb die Demokratie als »natürlichste Staatsform«. Keine Demokratie ohne Erfüllung der Forderung: Gleiches Recht für alle. Bei einigen griechischen Denkern wird der Demokratie-Gedanke nicht nur auf das Politische beschränkt. Aristoteles berichtet: »Einigen Denkern scheint die Hauptsache zu sein, dass die Besitzverhältnisse gut geregelt sind. Denn sie behaupten, dass sich um diese sämtliche Parteienkämpfe drehen. Daher hat Phaleas diesen Gesichtspunkt als erster eingeführt. Er behauptet nämlich, es müsse der Besitz der Bürger gleich sein.«¹³ Der Anonymus Jamblichi aber antwortete auf die Frage, woher denn die Ungerechtigkeit komme, so: Aus der Macht des Geldes. Es ist erstaunlich, wie frühzeitig schon die menschliche Verhältnisse ruinierende Macht des Geldes erkannt wurde. Der umfassendste Denker der Antike, Aristoteles, hat daran bedeutenden Anteil. Dem Stageriten geht es selbstverständlich nicht

13 Vgl. Aristoteles: Politik II 7, 1266 a 36ff.

um die Abschaffung des Geldes, aber er will es auf seine Funktion im Austausch der Waren beschränken. Die bekannte Formel »Ware – Geld – Ware« ist durchaus in seinem Sinne. Die Wissenschaft von derartigem Warenaustausch nennt er Ökonomik (Haushaltungslehre). Seine scharfe Kritik gilt der Chrematistik (Erwerbslehre), der die Formel »Geld – Ware – mehr Geld« zugrunde liegt. Das Erwerben wird als eine Tätigkeit dargestellt, die um ihrer selbst willen ausgeübt wird und kein Maß kennt. Konsumtion erscheint nur als Mittel zum Zweck des Erwerbens. Eine solche Verkehrung von Zweck und Mittel ist für Aristoteles »wider Natur und Vernunft und jeder gerechte Staat muß diesem grenzenlosen Streben nach Reichtum Einhalt gebieten.«¹⁴ Damit ist freilich nicht gesagt, dass die Kritik des Strebens nach Reichtum ein durchgängiges Merkmal aufklärenden Denkens ist. Gleich zu Beginn der »Aufklärungsepoche« finden wir eine Apologie dieses Strebens, bei John Locke nämlich.

Aufklärung hat nicht nur ein kritisches Verhältnis zur Religion und zu den gesellschaftlichen Verhältnissen, sie hat auch ein kritisches zu sich selber. Aufklärerisches Denken ist insofern selbstkritisches Denken, dessen Gegenstand die Tätigkeit des Verstandes selber ist, also Denken des Denkens. Die Frage ist, ob unsere Erkenntnisvermögen überhaupt in der Lage sind, die Forderungen der Aufklärung, sicheres, klares und deutliches Wissen zu erlangen, Irrtum und Vorurteile zu überwinden, zu erfüllen. Die im weiteren näher zu betrachtende Idolenlehre des Francis Bacon, Descartes »Abhandlung über die Methode«, Spinozas »Traktat über die Verbesserung des Verstandes«, Lockes »Über den Verstand«, Humes »Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand«, Leibnizens »Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand« bis hin zur Vernunftkritik des Immanuel Kant kreisen alle um diese Frage. Die je gegebenen Antworten sind verschieden, die letztliche Intention dieselbe. Die im Prinzip aufklärerischen Bestrebungen, die auf das Verstehen unserer Verstandestätigkeit zielen, sind wesentliche Momente der Selbsterkenntnis des Menschen. Schon Sokrates hatte gefordert: Erkenne dich selbst. Selbsterkenntnis ist wesentliche Bedingung eines

14 Vgl. hierzu: Helmut Seidel: Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie. S. 79ff.

selbstbewussten menschlichen Lebens, in dem die Fremdbestimmung des Menschen soweit wie möglich überwunden und durch Selbstbestimmung ersetzt wird. Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! Dies ist nach Kant die Losung der Aufklärung. Und Fichte ergänzt: Habe Mut, dich selbst zu bestimmen und die Fremdbestimmtheit abzuwerfen. Dieser aufklärerische Geist wirkt auf gelebte Moral und auf deren theoretische, also ethische Begründung. Aufklärerische Ethik setzt auf Natur, auf Natürlichkeit einerseits und auf Selbstbewusstsein andererseits. Wenn du wissen willst, was gut ist, dann wende dich an die Natur, sagen französische Aufklärer. Ihre Erziehungstheorien basieren zumeist auf Natürlichkeit. Kant allerdings hinterfragt die naturalistische Tendenz im aufklärerischen Denken. Was habe ich gewonnen, wenn ich anstelle von Gott = Vater, Mütterchen = Natur und ihre Gesetze setze. Die Fremdbestimmtheit bleibt. Selbstbestimmung ist nur dann möglich, wenn sich die menschliche Vernunft ihre eigenen Moralgesetze gibt, denen sich der Mensch in seinem Tun freudig unterwerfen kann, weil es ja die von ihm selbst gegebenen Gesetze sind.

Aufklärerisches Denken bringt die Idee des Citoyen hervor. Citoyen – das ist der selbstbewusste Bürger, der seine Menschenrechte kennt und sie wahrzunehmen bereit ist, der sich selbst zu bestimmen trachtet, der seine Freiheit als Individuum hochschätzt und verteidigt und mit Seinesgleichen eine gerechte Gesellschaft fördern will. Ohne Aufklärung hätte es das Citoyen-Ideal nicht gegeben.

Merkmale aufzuzeigen, die aufklärerisches Denken charakterisieren, wie es sich nicht nur durch die Geschichte der Philosophie, sondern durch die Entwicklung der menschlichen Kultur überhaupt durchzieht, war die Intention des vorangegangenen Versuches. Aufklärerische Denkhaltungen sind epocheübergreifend. Deshalb wurden bewusst aufklärerische Denkmotive aus verschiedenen Geschichtsepochen zu skizzieren versucht. Wie verhält sich nun ein so weit gefasster Aufklärungsbegriff zu der weithin verbreiteten Auffassung, dass Aufklärung vorrangig ein Epochenbegriff sei? Natürlich ist es keine Frage, dass in der Epoche der Aufklärung aufklärerisches Denken präsent ist; und zwar in besonderer Weise, wie im Weiteren zu zeigen ist. Aber aufklärerisches Denken hat es eben nicht nur in der Epoche der Aufklärung gegeben. In Analogie zum Arbeitsbegriff, der ja auch als Stoff-

wechsel zwischen Mensch und Natur zunächst unabhängig von den historischen Formen, in dem er sich vollzieht, gefasst werden kann, so kann auch Aufklärung in allgemeiner, dabei freilich abstrakt bleibender Weise gedacht werden.

Als Epochenbegriff ist Aufklärung ein historischer Begriff. Wenn aber von ihm die Rede ist, dann wird darunter vorzüglich jene neuzeitliche geistig-kulturelle Bewegung verstanden, die mit dem Heraufziehen der bürgerlichen Gesellschaft untrennbar verknüpft ist, die die Überwindung der mittelalterlichen Feudalgesellschaft und insbesondere ihrer ideellen Absegnungen kräftig förderte. Anders ausgedrückt: Bürgerliche Aufklärung ist Emanzipationsideologie; aber nicht jede bürgerliche Emanzipationsideologie kann schon der Epoche der Aufklärung zugeordnet werden. Renaissance und Metaphysik des 17. Jahrhunderts, gegen letztere wurde in der Epoche der Aufklärung heftig gestritten, sind ebenso emanzipatorisch wie die Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Während ich Aufklärung als Geisteshaltung sehr weit fasse, wird Aufklärung als Epochenbegriff sehr eng gefasst. Ich schließe mich dabei jenen Historikern an, die die Zeit zwischen der englischen Revolution von 1688 bis zur Französischen Revolution 1789 als Jahrhundert der Aufklärung bezeichnen.¹⁵ Philosophiehistorisch ausgedrückt: Die Zeit von Locke bis Rousseau und in gewissem Sinne bis Kant ist die Epoche der Aufklärung. Aufklärung als Epochenbegriff ist nach Renaissance und Metaphysik des 17. Jahrhunderts also eine besondere Phase in der Entwicklung bürgerlicher Emanzipationsideologie. Selbstverständlich finden sich in allen Phasen dieser Entwicklung gemeinsame aufklärerische Motive: Vertrauen in die menschliche Vernunft und die Forderung nach deren freiem Gebrauch, Stützen auf die Wissenschaften und deren Förderung, kritisches Verhältnis gegenüber religiösem Fanatismus und Klerikalismus, kritische Analyse der moralischen Zustände, der politischen Institutionen und der sozialen Verhältnisse. Die Spezifik der Aufklärungsepoche ist nicht nur dadurch charakterisiert, dass in ihr diese Motive stärkere gesellschaftliche Relevanz gewinnen. Das 17.

15 Vgl. Manfred Kossok: Historische Bedingungen der europäischen Aufklärung(en). In: Europäische Aufklärung(en). Einheit und Vielfalt. Hamburg 1992. S. 40–53.

Jahrhundert war vorwiegend das Jahrhundert metaphysischer Systeme (Descartes, Hobbes, Spinoza und Leibniz). Im 18. Jahrhundert dagegen dominiert eine antimetaphysische Grundhaltung. Newton hat dies auf die kurze Formel gebracht: Physik, hüte dich vor der Metaphysik!

Unter Metaphysik wird dabei eine philosophische Konzeption verstanden, die auf Letztbegründung aus ist, die das Absolute in absolutem Wissen ausdrücken will. In der Epoche der Aufklärung wird dagegen gehalten, dass man sich der Erkenntnis des Absoluten nur anzunähern vermag. Zwar wurde das Newtonsche System für den Bereich der Mechanik als abgeschlossenes betrachtet, aber kein Besonnener hat daraus gefolgert, dass Naturforschung damit am Ende sei. Was für die Naturwissenschaften galt, gilt natürlich erst recht für die Sozialwissenschaften. Der im 18. Jahrhundert vollzogene, wenn auch nur vorübergehende Abschied von der Metaphysik war zwar mit dem Verlust mancher Einsichten der Metaphysik verbunden, aber gewonnen wurde der Begriff des Fortschritts, der ja immer eine historische Betrachtungsweise impliziert. Nicht wenige große Aufklärer waren Geschichtsschreiber. Der Abschied von der Metaphysik findet in der Aushöhlung des Substanzbegriffes durch Locke seinen konzentrierten Ausdruck. Die Auflösung des Substanzbegriffes ist nun aber mit der Freisetzung einer Subjektivität verbunden, die in der janusköpfigen Art der Freisetzung der Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft ihre genaue Entsprechung hat. Der Widerspruch zwischen persönlicher Freiheit und sachlicher Abhängigkeit charakterisiert das reale Leben in der bürgerlichen Gesellschaft ebenso, wie es ihre grundlegenden geistigen Strukturen bestimmt. Davon wird im Weiteren die Rede sein.

Jean-Jacques Rousseau – Repräsentant oder Kritiker der Aufklärung?

Während sich gegenüber der im Titel genannten Frage auch fragen ließe, ob Rousseau beides gewesen sei, verbietet sich hingegen der Gedanke, dass er keines von beiden gewesen sei. Rousseau (1712–1778) war ein Denker des 18. Jahrhunderts – und zwar einer der einflussreichsten. In diesem Jahrhundert, das zu Recht das »Jahrhundert der Aufklärung« genannt wird, konnte nicht theoretisiert werden, ohne auf die immer dominanter werdende Aufklärungsbewegung in dieser oder jener Weise Bezug zu nehmen. Die Aufklärer wie ihre Gegner waren Kinder ihrer Zeit.

Die Antwort auf die gestellte Frage hängt davon ab, welchen Begriff man von »Aufklärung« hat. Wenn ich unter Aufklärung eine von Descartes ausgehende rationalistische Denkweise verstehe, die in Logik, Mathematik und Mechanik ihre Triumphe feierte, dann ist Rousseau alles andere als ein Aufklärer. Zu den metaphysischen Systemen des 17. Jahrhunderts, die dem Rationalismus verpflichtet waren, hatte er ein kritisches Verhältnis, und sein Bruch mit dem Mathematiker und Enzyklopädisten d'Alembert hatte nicht nur Gründe, die in der komplizierten Persönlichkeitsstruktur Rousseaus lagen. Am unumwundensten hat es Vorländer, der die rationalistische Denkweise als Hauptstrang der Aufklärung sah, ausgesprochen: »Rousseau ist kein Aufklärer, sondern ein Gegner der Aufklärung.«¹

Wenn ich unter Aufklärung eine von Bacon ausgehende empiristische Denkweise verstehe, die aber ebenso wie die rationalistische auf Entwicklung von Wissenschaft und auf technische Erfindungen, auf

1 Karl Vorländer: Geschichte der Philosophie. 11. Band. Leipzig 1927. S. 219.

Produktion von Reichtum und auf schwunghaften Handel zielt, dann ist Rousseau nur sehr bedingt ein Aufklärer. Zweifellos ist er von Einflüssen des englischen aufklärerischen Denkens nicht frei, aber seine Zielstellung deckt sich keinesfalls mit der, die etwa John Locke eigen ist. In ihren »philosophischen Fragmenten«, die unter dem Titel *Dialektik der Aufklärung* erschienen sind, haben Horkheimer und Adorno die Denkweise von Francis Bacon zum Ausgangspunkt ihrer Kritik der Aufklärung genommen. Zwar haben sie den Mangel an Mathematik bei Bacon vermerkt, aber die nachfolgende Wissenschaftsentwicklung hat diesen schnell behoben. Schon bei Hobbes dominiert die geometrische Denkweise. Zwei Sätze nur, die Horkheimers und Adornos Begriff von Aufklärung beleuchten: »Was dem Maß der Berechenbarkeit und Nützlichkeit sich nicht fügen will, gilt der Aufklärung für verdächtig.«² Und weiter: Der letzte »Abhub der Aufklärung« ist der »moderne Positivismus«.³ Da nun bei Rousseau »Berechenbarkeit« höchstens eine negative Rolle spielt und er alles andere ist, nur nicht der Stammvater des modernen Positivismus, kommt er – was ganz folgerichtig ist – in der *Dialektik der Aufklärung* kaum vor.

Die meisten französischen Denker des 18. Jahrhunderts waren in ihren philosophischen Anschauungen stark vom Empirismus des John Locke geprägt. Condillac ist hierfür vielleicht das hervorragende Beispiel. Der ausschließende Gegensatz von empiristischer und rationalistischer Denkweise hat zwar innerhalb des gnoseologischen Bereiches Geltung, aber er ist kein absoluter. Voltaires Schriften sind nicht *ordo geometrico* verfasst, aber er war ein eifriger Propagandist der Newtonschen Mechanik. Überhaupt lassen sich die Denker der Aufklärungsepoche nicht über einen Kamm scheren. Es waren recht unterschiedliche Zuflüsse, die den aufklärerischen Strom speisten. Einen »reinen Aufklärer«, der alle Merkmale aufklärerischen Denkens in sich vereinigt, hat es wohl nur selten gegeben. Ernst Cassirer hat in seiner *Philosophie der Aufklärung* deshalb darauf hingewiesen, dass es mehr die philosophische Hal-

2 Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung* – Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M. 1997. S. 12.

3 Ebenda. S. 98.

tung ist, die die Aufklärer eint, weniger die verschiedenartigen Lehrgebäude, die sie errichtet haben. Über diese wurde heftig gestritten, was – um nur ein Beispiel anzuführen – die Reflexionen über Helvetius' Buch *Vom Geist* von Diderot bezeugen.

Wenn ich das Monumentalwerk *Enzyklopädie*, dessen Seele eben Diderot war, in den Mittelpunkt der französischen Aufklärung stelle, dann steht Rousseau doch etwas außerhalb dieses Zentrums. Zwar hat er Artikel über Musik für die *Enzyklopädie* verfasst, zwar war er mit Diderot eine bestimmte Zeit befreundet – was nicht ohne Einfluss auf eine bestimmte Periode seines Schaffens geblieben ist –, aber er hat auch den Kreis der Enzyklopädisten, die »philosophers«, scharf kritisiert. Wer nur die Enzyklopädisten als zur Aufklärung gehörig ansieht, der kann nur sehr bedingt Rousseau zur Aufklärung rechnen.

Fasse ich dagegen »Aufklärung« als eine historisch bestimmte geistig-kulturelle Bewegung, die vorzüglich durch Kritik an den gesellschaftlichen, feudal-absolutistischen Gegebenheiten, also an religiösen und philosophischen, moralischen und rechtlichen, politischen und sozialen und auch an ökonomischen (man denke an die Physiokraten) Verhältnissen charakterisiert ist, die objektiv das Ableben der Feudalgesellschaft beförderte und der herausziehenden bürgerlichen Gesellschaft auf theoretische und ideologische Weise den Boden bereitete, dann werde ich all die Denker, die diese Bewegung initiierten und auf je eigene Weise, in je verschiedenen Genres und Stilarten vorantrieben, als Teilnehmer an dieser Bewegung, also als Aufklärer bezeichnen müssen. Und so gesehen ist Rousseau nicht nur ein Aufklärer schlechthin, sondern er steht in der ersten Reihe dieser Bewegung. Welche seiner Gedanken sind es, die den bezeichneten Rang unstreitig machen?

1. *Die Selbstentfremdung des Menschen – Kultur- und Zivilisationskritik bei Jean Jacques Rousseau*

»Barbaren von Alters her, durch Fleiß und Wissenschaft und selbst durch Religion barbarischer geworden, tief unfähig jedes göttlichen Gefühls, verdorben bis ins Mark zum Glück der heiligen Grazien, in jedem Grad der Übertreibung und der Ärmlichkeit beleidigend für jede

gutgeartete Seele, dumpf und harmonienlos, wie die Scherben eines weggeworfenen Gefäßes.

Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Priester, aber keine Menschen, Herren und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen.«⁴

So urteilte Friedrich Hölderlin über die Deutschen. Nicht in gleicher, aber ähnlicher Weise urteilt ein halbes Jahrhundert früher Rousseau über die Franzosen: »Wir haben Physiker, Geometer, Chemiker, Astronomen, Poeten, Musiker und Maler, aber wir haben keine Staatsbürger [Citoyens – H. S.] mehr.«⁵

Nun ist zwar der Einfluss Rousseaus auf Hölderlin unbestreitbar⁶ aber auf Rousseauismus lässt sich das Denken Hölderlins nicht reduzieren. Ich nenne nur zwei wesentliche Unterschiede, die zwischen Hölderlin und Rousseau bestehen. Der eine besteht in der unterschiedlichen Antike-Rezeption. Während der französisch-schweizerische Denker zu Athen eine kritische Stellung einnimmt und nur auf das Spartanische im Griechentum, also auf Sparta und auf die sokratische Feier der Unwissenheit setzt, fasst der deutsche Dichter das Hellenentum weit euphorischer und breiter. Der andere Unterschied zeigt sich in der Stellung zu Spinoza. Für Rousseau ist Spinoza (wie auch Hobbes) vorwiegend ein philosophischer und »gefährlicher« Gegner. Für Hölderlin dagegen ist Spinoza der Weise aus Amsterdam. Was aber die Kritik antihumanistischer Züge der Zivilisation ihrer Zeit betrifft, so gibt es – wie die oben angeführten Zitate belegen – Übereinstimmung.

Beiden Zitaten liegt die Auffassung zugrunde, dass die Menschen ihre ursprüngliche Natürlichkeit verloren haben. Natürlichkeit aber ist für Rousseau der Inbegriff des Wahren, Guten und Schönen. Hier liegt er ganz im Trend der Aufklärungsbewegung, die das Natürliche dem Gekünstelten gegenüberstellt. Als Extreme der Unnatürlichkeit erschei-

4 Friedrich Hölderlin: Hyperion. Weimar 1921. S. 207.

5 Jean-Jacques Rousseau: Hat das Wiederaufleben der Wissenschaften und Künste zur Besserung der Sitten beigetragen? In: Frühe Schriften. Leipzig 1965. S. 55.

6 Vgl. Günter Mieth: Friedrich Hölderlin – Dichter der bürgerlich-demokratischen Revolution. Berlin 1978.

nen den Aufklärern das Lasterleben der Höfe einerseits und der bigotte Asketismus des Klosterlebens andererseits. »Man muß ein Bild von dem horriblen Zustand der Gesellschaft, dem Elend, der Niederträchtigkeit in Frankreich haben,« – so Hegel – »um das Verdienst zu erkennen, das sie [die Aufklärer – H. S.] hatten.« Welche Religion haben sie angegriffen? Diejenige, die durch den schmachlichsten Aberglauben, Pfaffentum, Dummheit, Verworfenheit der Gesinnung, vornehmlich das Reichtum-Verprassen und Schwelgen in zeitlichen Gütern charakterisiert war. Und dies bei öffentlichem Elend. Welchen Staat haben sie angegriffen? Denjenigen, der durch die blindeste Herrschaft der Minister und ihrer Dirnen, Weiber und Kammerdiener charakterisiert war, »so daß ein ungeheures Heer von kleinen Tyrannen und Müßiggängern es für ein göttliches Recht ansahen, die Einnahmen des Staates und den Schweiß des Volkes zu plündern. Die Schamlosigkeit, Unrechtlichkeit ging ins Unglaubliche; die Sitten waren nur entsprechend der Verworfenheit der Einrichtungen.«⁷ Wird angesichts dieser Zustände die Frage gestellt, ob denn das »Wiederaufleben der Wissenschaft und Künste zur Besserung der Sitten beigetragen« habe, dann können nur blauäugige Optimisten eine positive Antwort geben. Rousseau war weder blauäugig noch gedankenloser Optimist. Seine Antwort fällt daher radikal negativ aus: Wissenschaft und Künste (technische eingeschlossen) haben nicht zur Besserung der Sitten beigetragen, im Gegenteil: sie haben die Verdorbenheit der Sitten wesentlich gefördert. Francis Bacon erwartete vom Aufschwung der Wissenschaften und Technik das Heraufkommen des *regnum humanum*. Rousseau behauptet das Gegenteil: »Unsere Seelen sind in dem Maße verdorben worden, wie unsere Wissenschaft und Künste ihrer Vollkommenheit entgegengingen.«⁸ Dieser frappierende Gegensatz zu Bacon hindert Rousseau allerdings nicht, den englischen Lordkanzler als »Lehrer der Menschheit« zu feiern. Einer der vielen Widersprüche, die das Werk des Genfer Bürgers durchziehen.

Der erste *Discours* kritisiert zunächst Phänomene des sich von seiner Natürlichkeit entfremdeten Menschen. Nicht nach Rousseaus Dar-

7 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In: Werke. Bd. 15. Berlin 1836. S. 1515f.

8 Jean-Jacques Rousseau: Besserung der Sitten? S. 36.

stellung, aber der Sache nach ist die erste Entfremdungserscheinung die der *Verstellung*:

»Heute herrscht in unseren Sitten eine niedrige und täuschende Einförmigkeit. Alle Geister scheinen über einen Kamm geschoren zu sein. Unaufhörlich heißt es: Die Höflichkeit verlangt, die Schicklichkeit befiehlt; unaufhörlich folgt man dem Brauch, niemals seiner eigenen Eingebung. Man wagt nicht mehr als der zu erscheinen, der man ist. Unter diesem beständigen Zwange werden die unter gleichen Bedingungen lebenden Menschen, die jene Herde bilden, die man Gesellschaft nennt, alle dasselbe tun. Man wird also nie genau wissen, mit wem man es zu tun hat. Welches Gefolge von Lastern begleitet nicht diese Ungewissheit. Keine aufrichtige Freundschaft, keine wirkliche Achtung, kein begründetes Vertrauen mehr. Argwohn, Neid, Furcht, Kälte, Zurückhaltung, Haß, Verrat verbergen sich ständig hinter diesem gleichförmigen und scheinheiligen Schleier der Höflichkeit, hinter dieser so »gepriesenen Gewandtheit« ...«⁹

Diese Erscheinung gibt es ja bis auf den heutigen Tag.

Eine zweite Entfremdungserscheinung ist der Luxus, der zur Schau gestellte Reichtum. »Bereichert Euch« ist der Schlachtruf, mit dem gegen die Tugend zu Felde gezogen wird. Für Geld kann man alles haben, sagt Rousseau, nur keine Tugend und keine *citoyens*. »Was wird aus der Tugend, wenn man sich um jeden Preis bereichern muss? Die antiken Politiker sprachen unaufhörlich von den Sitten und der Tugend, die unseren sprechen nur vom Handel und vom Geld.«¹⁰ Dieser Satz hat ja wohl bis heute seine Gültigkeit nicht verloren. Überhaupt ist Rousseau der Aufschrei der von der Zivilisation vergewaltigten Tugend. Zwar war Rousseau in seinem alltäglichen praktischen Leben kein Ausbund der Moral – im Unterschied zu Spinoza –, aber in seinen Gedanken wollte er schon deren Heros sein. Seine Verteidigung der natürlichen Tugend hat nun gleichzeitig eine soziale Komponente. Nicht in den Palästen wohnt die Tugend, sondern in den Hütten. Nicht unter elegant-modischen Kleidung schlägt ihr Herz, sondern unter dem schlichten und derben Bauernkittel.

9 Ebenda. S. 34f.

10 Ebenda. S. 47f.

»Der Luxus« – sagt nun Rousseau weiter – »tritt selten ohne die Wissenschaften und die Künste auf, und sie treten niemals ohne ihn auf.«¹¹ Wissenschaft, Technik und Künste haben die Verderbtheit der Sitten gefördert und sind deshalb radikaler Kritik zu unterziehen. Rousseau hat erklärt, dass er nicht gegen sie schlechthin zu Felde zieht, sondern nur gegen jene, die Reichtum und Luxus befördern, also Sitten verderben. Liest man allerdings seine Abhandlung, dann entsteht mehr als ein bloßer Eindruck, dass es sich hier um eine vernichtende Kritik der Wissenschaft und der Künste handelt. Schon Lessing, der die Rousseauschen Gedanken würdigt, hat bemerkt, dass auch Überzogenheit in ihnen steckt.

Die Wissenschaften und Künste verdanken – nach Rousseau – ihr Entstehen nicht den Tugenden, sondern den *Lastern*. »Die Astronomie entspringt dem Aberglauben; die Beredsamkeit [Rhetorik – H. S.] dem Ehrgeiz, dem Haß, der Schmeichelei und der Lüge; Die Geometrie dem Geiz, die Physik eitler Neugier; alle, selbst die Moral dem menschlichen Stolz.«¹² Die Sitten verderben, als man anfing, über sie zu vernünfteln. Hier – wie nicht selten bei Rousseau – werden die Wirkungen für die Ursachen genommen. Die Sitten verderben nicht, weil man rational darüber nachdachte, sondern man dachte über ethische Fragen nach, weil die Sitten fragwürdig geworden waren.

Rechtschaffenheit und Wissen gehen bei dem Genfer nicht zusammen. Seit die Gelehrten auftauchten, sind die rechtschaffenen Menschen verschwunden. Dagegen ist Nichtwissen und Rechtschaffenheit eine glückliche Verbindung. Sokrates ist ihm hierfür der Gewährsmann, der allerdings auf sein »Wissen vom Nichtwissen« reduziert wird. Von der sokratischen *Mäeutik* ist nicht die Rede. Was für die Gelehrten gilt, gilt in besonderer Weise für die Philosophen:

»Was ist Philosophie? Was enthalten die Schriften der bekanntesten Philosophen? Was sind die Lehren dieser Freunde der Weisheit? Könnte man sie nicht für eine Truppe von Scharlatanen halten, von denen jeder schreit: Kommt zu mir, ich allein täusche mich nicht? Der eine

11 Ebenda. S. 47.

12 Ebenda. S. 55.

behauptet, es gäbe keinen Körper, alles sei Vorstellung, der andere, es gäbe keine andere Substanz als die Materie, keinen anderen Gott als die Welt. Dieser nimmt an, dass es weder Tugenden noch Laster gäbe und die unter dem Gesichtspunkt der Moral vorgenommene Unterscheidung zwischen Gut und Böse nur ein Hirngespinnst sei; jener versichert, dass die Menschen Wölfe seien und sich mit gutem Gewissen auffressen könnten.«¹³

Selbst der von Bacon so gefeierte Buchdruck wird negiert, weil er die Produkte der Philosophen und der Gelehrten überhaupt konserviert.

Wenn man dies alles hört, dann könnte wohl zu recht von Wissenschafts- und Technikfeindlichkeit, ja von Intelligenz-Feindlichkeit schlechthin gesprochen werden? Doch gemacht. Es ist nicht zu bestreiten, dass Rousseau dort, wo Ratio und Gefühl in ein antinomisches Verhältnis treten, dem letzteren den Vorzug gibt. In der französischen Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts hat die Frage nach dem Verhältnis von »Herz« und »Vernunft« keine unwesentliche Rolle gespielt. Ich erwähne nur den genialen Mathematiker Pascal, der davon sprach, dass wir die Wahrheit nicht nur durch die Vernunft, sondern auch durch das Herz erlangen, das Herz aber seine eigenen Gesetze habe, die der Vernunft verschlossen sind. Für Pascal war die Religion des Herzens Sache, für Rousseau, der allerdings kein herausragender Mathematiker war, ist es die Tugend. Die Tugend, das sittliche Handeln und Verhalten, steht über dem Wissen. Wo Wissen Sittlichkeit zerstört oder beim Zerstören hilft, ist es zu negieren. Es ist also das Verhältnis von Ethik und Wissenschaft, das Jean-Jacques Rousseau bewegt. Und dies ist ja eine Frage, die auch uns Heutige beschäftigt. Zum anderen ist Rousseaus Kritik gerade wegen ihrer Einseitigkeit der Gegenschlag zur Wissenschafts- und Techniqueuphorie, die für die bürgerliche Ideologie charakteristisch ist.

Diese ist heute nicht mehr ungebrochen, aber in der sich aus der kapitalistischen Produktionsweise ergebenden Forderung nach permanenter Innovation ist sie nach wie vor präsent. Rousseau hat die eindimensionale Ansicht von Fortschritt zerstört und damit eine dialektische, also die Widersprüche bedenkende Auffassung befördert.

13 Ebenda. S. 57.

Und letztlich schließt seine Kulturkritik immer die Kritik der sozialen Ungleichheit und Unfreiheit ein. Schon im ersten *Discours* stellt Rousseau die Frage: »Woher kommen alle diese Missbräuche, wenn nicht von der verhängnisvollen Ungleichheit?«¹⁴

2. *Entfremdung von der Natur oder Rousseau über die Ursachen der Ungleichheit*

Der Gegenpol oder auch die Alternative zur verderbten Zivilisation ist für Rousseau die *unverdorbene Natur*, die keine Entfremdungen kennt und zu der er ein gefühlvolleres, sentimentales Verhältnis hat. Ein wissenschaftliches Naturbild zu entwickeln ist seine Sache nicht. Der vom Geiste der Mechanik geprägten Naturauffassung, wie sie Hobbes philosophisch, Newton wissenschaftlich und Holbach in seinem »System der Natur« aufklärerisch entwickelten, steht er kritisch gegenüber.

Während Spinoza Entfremdungserscheinungen, wie etwa die Jagd nach Reichtum, die dazu führt, dass nicht der Mensch seinen Reichtum, sondern der Reichtum seinen Menschen hat, oder die Ruhmsucht, die zum Verlust der selbstbestimmten Persönlichkeit führt, schließlich die Knechtschaft unter die Affekte aus der »ersten Natur«, also nicht aus der »zweiten« ableitet,¹⁵ ist für Rousseau die Natur ohne Makel. Auch bei Spinoza finden wir den Satz, dass es nichts in der Natur gibt, was man ihr als Fehler anrechnen darf. Aber dem Anfangssatz des *Emile*, dass alles, »was aus den Händen des Schöpfers kommt« gut ist, alles aber »unter den Händen des Menschen« entartet,¹⁶ hätte Spinoza keinesfalls unterschrieben, weil damit folgendes Problem, vielleicht ein Grundproblem für Rousseau, verbunden ist, das auf rationale Weise kaum lösbar erscheint: Denn auch der Mensch ist ein Resultat der Schöpfung, also ursprünglich gut; wie kommt es dann, dass unter den Händen diesen guten Menschen »alles entartet«? Warum schlägt der

14 Ebenda. S. 55.

15 Vgl. Helmut Seidel: Spinoza und Marx über Entfremdung. Ein komparatistischer Versuch. In: *Studia Spinozana*. Vol. 9 (1993). S. 229ff.

16 Jean-Jacques Rousseau: *Emile oder Über die Erziehung*. Paderborn 1972.

natürliche, also gute Charakter des Menschen in sein Gegenteil um? Warum destruiert die vom Menschen erzeugte Zivilisation seine Natürlichkeit? Die christliche Theologie hat dafür zwar keine rationale, wohl aber eine mythische Erklärung: Es liegt daran, dass Adam und Eva die Früchte vom Baume der Erkenntnis kosteten; die Ursache liegt also im Sündenfall. Es gibt nun Interpreten, die das Bild vom Sündenfall auf die Rousseausche Konzeption übertragen. Und die Feier der Unwissenheit, die dazu noch Unschuld impliziert, wie sie im ersten *Discours* vorgenommen wurde, scheint ja ins Bild zu passen.

Dass die Dinge nicht so einfach liegen, wird im Folgenden aufzuheben versucht. Für Spinoza allerdings existiert dieses Problem nicht, weil er die modushafte Natur als nach objektiven Gesetzen wirkende fasst, weil er den natürlichen Dingen und den natürlichen Menschen nicht die Prädikate »gut« und »böse« zuschreibt. »Gut« und »Böse« sind für ihn keine objektiven Charakteristika, sondern drücken nur unser subjektives Verhältnis zu den Dingen aus. Nicht »an sich« ist die Natur gut, sondern partiell »für uns«. Es macht keinen Sinn, etwa den großen Raubfisch, der seiner Natur, dem Gesetze der Selbsterhaltung gemäß, kleine Fische verschlingen muss, als böse zu bezeichnen.

Die außermenschlichen Naturphänomene sind für Rousseau mehr Gegenstand der ästhetischen Anschauung; im Mittelpunkt seines Denkens steht die Anthropologie, die Frage nach der »Natur des Menschen« oder nach dem Menschen in seinem Naturzustand. Es ist ein merkwürdiges Phänomen, dass die Denker des 17. und 18. Jahrhunderts, die naturrechtlich dachten, sich immer wieder dem Naturzustand des Menschen zuwandten; und dass sie den Berichten über Menschengruppen, die noch weitgehend im Naturzustand lebten, besondere Aufmerksamkeit widmeten. Ich verweise nur auf den scharfsinnigen Diderot und sein *Gespräch des Schiffskaplan mit dem Häuptling Oru*.¹⁷

Dieses Interesse hat einen tieferen Grund als nur das »akademische Interesse« an Vor- und Frühgeschichte. Wenn Natur und Zivilisation in einem antinomischen Verhältnis stehen, wenn die Zivilisation ra-

17 Vgl. Denis Diderot: Nachtrag zu »Bougainvilles Reise«. In: Philosophische Schriften. Bd. II. Berlin 1961. S. 210ff.

dikal kritisiert wird, wenn durch deren Überwindung eine der »Natur des Menschen« und der »natürlichen Vernunft« entsprechende Gesellschaft entstehen soll, dann muss schon zu den Menschen zurückgegangen werden, die der zerstörerischen Wirkung der Zivilisation noch nicht ausgesetzt waren. Und es muss der Lack der Zivilisation, der alle Poren der Gesellschaft verstopft und das freie Atmen verhindert, abgekratzt werden, damit der natürliche Mensch wieder zum Vorschein kommt. In diesem, und nur in diesem Sinne kann von einem »Zurück zur Natur« gesprochen werden, nicht aber in dem Sinne, dass in die Vor- und Frühgeschichte der Menschheit zurückgegangen wird, was sowieso unmöglich ist. Voltaires ironische Bemerkung, dass er sich an den aufrechten Gang gewöhnt habe und keine Lust verspüre, wieder auf allen Vieren zu kriechen, trifft den Nagel nicht auf den Kopf.

Was Rousseau über die physische Beschaffenheit des im Naturzustand lebenden Menschen sagt, kann ausgespart werden; es ist kaum der Rede wert. Zu erwähnen wäre nur, dass er im Anschluss an Descartes und in Übereinstimmung mit La Mettrie das Tier als eine Maschine betrachtet. »Ich sehe in jedem Tiere nichts weiter als eine kunstvolle Maschine, die von der Natur mit Sinnen ausgerüstet ist. In der menschlichen Maschine erkenne ich genau dasselbe. Es gibt nur einen Unterschied: Jene wählen und verwerfen aus bloßem Instinkt, dieser aus Freiheit.« Und weiter: »Was also Tiere und Menschen voneinander unterscheidet, muss mehr in der Freiheit des Handelns als im Erkenntnisvermögen liegen.«¹⁸

Neben der Freiheit des Handelns ist der Mensch im Naturzustand durch folgende Merkmale charakterisiert: Er ist kein *zoon politikon*, wie Aristoteles meinte, er lebt nicht in Familienverbänden, wie Locke meinte, sondern er ist schon im Naturzustand vereinzelt. Der Satz, wonach sich der Mensch nur in der Gesellschaft vereinzeln kann, ist also keinesfalls rousseauisch. Weiter charakterisiert Rousseau den im Naturzustand lebenden Menschen als ursprünglich gut, auch dann,

18 Jean-Jacques Rousseau: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen. In: Frühe Schriften. Leipzig 1965. S. 132.

wenn er gar keinen Begriff von Güte hat. Dies im direkten Gegensatz zu Hobbes, für den das Fehlen des Begriffes »gut« zur Folge hatte, dass er »böse« sei – *homo homini lupus est* bringt es zum Ausdruck. Dass der natürliche Mensch nicht seinesgleichen leiden sehen kann, hält er für eine von der Natur gegebene Eigenschaft. Die Akzentuierung des Mitleids harmoniert zwar mit dem sentimentalischen Zug in Rousseaus Denken, ob aber dieser Affekt eine derart herausgehobene Stellung in der Geschichte der Menschheit einnimmt, dürfte bezweifelt werden. Ein weiteres naturgegebenes Merkmal des Menschen im Naturzustand ist die Selbstliebe (*»amour de soi«*). Diese ist weniger die narzisstische Verliebtheit in sich selbst, als vielmehr Selbsterhaltungstrieb, unreflektierte Freude an der Freiheit, Erfüllung der naturgegebenen Bedürfnisse, natürlicher Egoismus.

Dass die Interessen, die das Leben auch des naturwüchsigen Menschen bewegen, wesentliche Momente sind, die das menschliche Handeln bestimmen, ist den Aufklärern des 18. Jahrhunderts wichtiger Gegenstand des Nachdenkens. Das von Helvetius entwickelte System des »vernünftigen Egoismus« bezeugt es. Die Interessen des Einzelnen können nicht ignoriert werden, wenn Handeln möglich sein soll. Die Gegensätzlichkeit der Interessen ist aufzuheben, indem sie in vernünftige Übereinstimmung gebracht wird. Entsprechend seiner Grundkonzeption führt nun Rousseau eine Differenz ein, die zwischen der Selbstliebe (*amour de soi*) und der Eigenliebe (*amour propre*) besteht. »Amour propre« ist die durch die Zivilisation deformierte »amour de soi«. Der Egoismus, dem die »amour de soi« zugrunde liegt, ist naturgegeben, also gut, und er geht nie auf Kosten anderer. Der Egoismus, dem die »amour propre« zugrunde liegt, ist Resultat der Zivilisation, geht immer auf Kosten anderer, ist unmoralisch und daher der Kritik zu unterwerfen.

Die erste Bedingung für das Heraustreten des Menschen aus der Natur ist für Rousseau die Preisgabe seiner Vereinzelung, der Zusammenschluss zu einer wie immer gearteten Gesellschaft. Dazu werden die Menschen von Kräften der äußeren Natur gezwungen. Rousseau schließt hier an die Theorie von Nicolas-Antoine Boulanger an, dessen Hauptthese lautete, dass alle gegenwärtige Zivilisation aus Katastrophen geboren wurde. Boulanger beruft sich dabei auf Mythen, die von

Naturkatastrophen kündeten und deren bekannteste die Sintflut ist. Die durch die Naturkatastrophen erzwungene Neuformierung der Menschheit hat nun selber katastrophale Folgen, die nicht in der Natur, sondern in der Art des Zusammenschlusses ihre Wurzeln haben.

Der Zusammenschluss führt zu Differenzierungen und Rivalitäten. Im Unterschied zum Naturzustand, in dem die öffentliche Anerkennung bedeutungslos war, wurde diese nunmehr gesucht. »Man legte Wert auf öffentliche Anerkennung. Der beste Sänger, der beste Tänzer, der Schönste, der Stärkste, der Geschickteste oder Beredsamste wird zugleich der Angesehenste. Dies war der erste Schritt zur Ungleichheit und zugleich der erste Schritt zum Laster. Der Vorrang, den man einigen einräumte, erzeugte einerseits Eitelkeit und Verachtung, andererseits Scham und Neid. Die Gärung, welche dieser neue Sauerteig hervorrief, erzeugte schließlich einen Stoff, der für das Glück und die Unschuld verhängnisvolle Folgen hatte.«¹⁹ Die wirksamsten Ursachen für die Entstehung der Ungleichheit sieht Rousseau in der aufkommenden Arbeitsteilung und in der Einführung des Eigentums. Solange die Menschen nur Dinge herstellten, »die einer allein machen konnte, und Künste pflegten, die nicht vereinte Kräfte erforderten, waren sie so frei und gesund, so gut und glücklich, wie es ihre Natur erlaubte, und genossen ohne Unterlass die Annehmlichkeiten eines unabhängigen Lebens. Sobald aber der Mensch der Hilfe eines anderen bedurfte und merkte, dass es vorteilhaft sei, Vorräte für zwei zu besitzen, verschwand die Gleichheit. Das Eigentum wurde eingeführt; die Arbeit wurde notwendig; ausgedehnte Wälder verwandelten sich in liebliche Felder, die mit dem Schweiß der Menschen getränkt werden mussten und auf denen man bald Sklaverei und Elend keimen und von Ernte zu Ernte wachsen sah. Die Erfindung der Erzverarbeitung und des Ackerbaus brachte diese große Umwälzung zustande. Der Dichter sieht in Gold und Silber, der Philosoph im Eisen und im Getreide die Ursache, die den einzelnen Menschen zivilisiert, das menschliche Geschlecht aber ins Verderben geführt hat.«²⁰

19 Ebenda. S. 168.

20 Ebenda. S. 170.

Der zweite Teil des zweiten *Discours* beginnt mit der berühmten, immer wieder zitierten Passage: »Der erste, der ein Stück Land umzäumte und sich erkühnte zu sagen, dies gehört mir, und einfältige Leute antraf, die es ihm glaubten, war der eigentliche Begründer der Gesellschaft. Welche Verbrechen, wie viele Kriege, Morde und Greuel, wie viel Elend hätte dem menschlichen Geschlecht erspart bleiben können, wenn einer die Pfähle ausgerissen, den Graben zugeschüttet und seinen Mitmenschen zugerufen hätte: ›Glaubt diesem Betrüger nicht. Ihr seid verloren wenn ihr vergesst, dass die Früchte euch allen, der Boden aber niemandem gehört.«²¹

Mit dem Eigentum aber entstehen Bestrebungen nach Reichtum, die notwendig Interessengegensätze erzeugen. »Stets herrscht die geheime Begierde, sein Glück auf Kosten anderer zu machen.«²² Dieses Übel ist die erste Wirkung des Eigentums und die Folge ist, dass die ursprüngliche Gleichheit verschwindet, die Ungleichheit, die sich im Gegensatz von Armen und Reichen ausdrückt, zum Charakterzug der Zivilisation wird. Die Entstehung des Eigentums und des Gegensatzes von Armen und Reichen folgt – nach Rousseau – keinem Naturgesetz. Es ist Resultat der historischen Entwicklung. Dem daraus sich ergebenden Schluss: was historisch entstanden ist, kann auch in historischer Weise aufgehoben werden, folgt Rousseau nicht. Dagegen folgt ihm in seiner kritischen Auseinandersetzung mit den Physiokraten Gabriel Bonnot de Mably (1709–1785). Dessen utopisch-kommunistische Position ist freilich mit dem starken Zweifel verbunden, ob je ein Zustand erreicht werden kann, in dem Gemeineigentum Grundlage der Gesellschaft ist. Dazu ist die Verderbtheit der Menschheit zu weit fortgeschritten. Rousseau ist nicht für die Aufhebung des Eigentums, das der Zeit entsprechend vorwiegend als Grundbesitz aufgefasst wird, sondern für die mehr oder weniger gleiche Verteilung desselben. Die zwiespältige Auffassung von John Locke, wonach Arbeit das Recht auf Eigentum erzeugt, findet seine Zustimmung.

Mit dem Verschwinden der ursprünglichen Freiheit und dem Aufkommen des Gegensatzes von Arm und Reich ist die Entstehung des

21 Ebenda. S. 160f.

22 Ebenda. S. 175.

Staates verbunden, der die neuen Verhältnisse zu legalisieren hat. Der Staat entsteht auf der Grundlage eines Vertrages, dessen Schein allerdings seinem Sein entschieden widerspricht. Dieser darf nicht mit dem positiven Vertrag verwechselt werden, den Rousseau in seiner Schrift *Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts* konzipiert. Dieser »erste« Vertrag erscheint zunächst in einem günstigen Lichte.

Die Reichen schlagen vor, dass sie den Armen Frieden, Sicherheit, Gerechtigkeit garantieren und auch deren kärgliches Eigentum schützen wollen. Dass sie für diese »Dienste am Staat« entsprechend honoriert werden, erscheint als recht und billig. Frondienste und Steuern sind die Mittel, die das Honorar garantieren. Für die Armen aber, die auf den Schein hereinfließen, erweist sich dieser Vertrag als Fallstrick. Abgesehen davon, dass die Reichen den Vertrag jederzeit kündigen können, die Armen aber nicht, bringt er eine zweite Form der Ungleichheit hervor: die Ungleichheit von Starken und Schwachen, von Herrschern und Beherrschten.

Um in der Sprache der Hegelschen *Phänomenologie des Geistes* zu sprechen: Das »edelmütige Bewusstsein«, also das Bewusstsein des Adels, ist das Gegenteil von dem, was es vorzugeben schien. Die Diener des Staates sind in Wahrheit seine Herren. Der Ausspruch: »L'état c'est moi« bringt es auf den Punkt. Die Geschichte ist – nach Rousseau – geprägt von der Entfaltung der Gegensätze von Arm und Reich, von Herrschaft und Unterwerfung. Die Entwicklung des Staates tendiert zunehmend zum Despotismus, der höchsten und letzten Form der Ungleichheit. Im Despoten konzentriert sich alle Macht und alles Recht. Vor dem absoluten Herrscher sind daher alle gleich, nämlich bar jeder Macht und jedes Rechtes. Diese höchste Stufe der Ungleichheit birgt allerdings die Möglichkeit in sich, in ihr Gegenteil umzuschlagen. Die Despotie muss beendet und ein neuer Vertrag abgeschlossen werden.

3. Die Negation der Negation oder der Contrat social

Da es kein »Zurück zur ursprünglichen Natur« gibt, da aus der Natur des Menschen keine Herrschaft über seinesgleichen abgeleitet werden kann, gibt es nur zwei Möglichkeiten, um eine naturrechtliche Verfas-

sung einer menschlichen Gesellschaft zu begründen: Entweder man setzt auf das »Recht des Stärkeren« oder auf den »Gesellschaftsvertrag«, der von freien und gleichen Bürgern geschlossen wird. Beide Möglichkeiten aber stehen im diametralen Gegensatz zueinander. Dieser Gegensatz war ja schon in der antik-griechischen Philosophie sichtbar geworden.²³ Rousseau wendet sich im 3. Kapitel des 1. Buches des *Contrat social* entschieden gegen das Recht des Stärkeren. »Der Stärkere ist nie stark genug, immer Herr zu sein, wenn er nicht seine Stärke in Recht und den Gehorsam in Pflicht überführt.« Und weiter: »Stärke ist ein natürliches Vermögen; ich sehe überhaupt nicht, welche sittliche Verpflichtung sich aus ihren Wirkungen ergeben kann.« Und schließlich: »Einigen wir uns also darauf, daß Stärke nicht Recht schafft und daß man nur gesetzmäßiger Macht zum Gehorsam verpflichtet ist.«²⁴ Was ist das schließlich für ein Recht, das untergeht, wenn die Stärke endet? Wenn gilt, dass der Stärkere immer Recht hat, dann ist jeder bestrebt, der Stärkere zu sein. Führt dies nicht zum *bellum omnium contra omnes*? Anstatt also Gemeinschaft zu stiften, zerstört es dieselbe. Das Recht des Stärkeren ist also als Grund eines menschlichen Gemeinwesens, des Staates, auszuschließen. Also bleibt nur der Vertrag.

Die erste Grundbedingung dieses die Gesellschaft stiftenden Vertrages ist die Freiheit der Individuen. »Die allen gemeinsame Freiheit ist eine Folge der Natur des Menschen.«²⁵ Der Vertrag dagegen, der das Recht im Staate stiftet, ist nicht von Natur aus, sondern beruht auf menschlicher Willensentscheidung. Wie aber ist ein Zusammenschluss von Menschen möglich, ohne dass die ursprüngliche Freiheit der Individuen aufgehoben wird? Das ist die Frage, die Rousseau im *Contrat social* zu beantworten versucht. Er selber hat das Problem so formuliert: »Finde eine Form des Zusammenschlusses, die mit ihrer ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes einzelnen Mitglieds verteidigt und schützt und durch die doch jeder, indem er sich

23 Vgl. Helmut Seidel: Von Thales bis Platon. S. 145ff.

24 Jean-Jacques Rousseau: Gesellschaftsvertrag. Stuttgart 1977. S. 9f.

25 Ebenda. S. 6.

mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genau so frei bleibt wie zuvor.«²⁶ Das ist das grundlegende Problem, das er zu lösen gedenkt.

Hegel hat gesagt, dass bei Rousseau die unendliche Stärke der Freiheit aufgeht. In der Tat durchzieht sein Freiheitspathos alle seine philosophischen Schriften. Im *Contract social* gewinnt es besondere Stärke. Der erste Satz des ersten Kapitels des ersten Buches lautet: »Der Mensch ist frei geboren, und überall liegt er in Ketten. Einer hält sich für den Herrn der anderen und bleibt doch mehr Sklave als sie.«²⁷ Es ist charakteristisch für den Musiker Rousseau, dass er die Ouvertüre zu seinen Werken vielfach mit einem Trompetenstoß eröffnet. »Auf seine Freiheit verzichten« – heißt es weiter – »heißt auf seine Eigenschaft als Mensch, auf seine Menschenrechte, sogar auf seine Pflichten verzichten. Ein solcher Verzicht ist unvereinbar mit der Natur des Menschen; seinem Willen jegliche Freiheit nehmen, heißt seinen Handlungen jegliche Sittlichkeit nehmen.«²⁸ Bei Kant und Fichte kann man dergleichen lesen.

Die zweite Grundbedingung ist die Gleichheit. »Wenn man untersucht, worin das höchste Wohl aller genau besteht, das den Endzweck jeder Art von Gesetzgebung bilden soll, so wird man finden, daß es sich auf jene zwei Hauptgegenstände Freiheit und Gleichheit zurückführen läßt.«²⁹ Freiheit und Gleichheit bedingen sich gegenseitig. Rousseau fordert Gleichheit, »weil die Freiheit ohne sie nicht bestehen kann.« Gleichheit heißt vor allem Gleichheit an Macht und Reichtum. Allerdings: Unter Gleichheit darf nicht verstanden werden, »daß das Ausmaß an Macht und Reichtum ganz genau gleich sei, sondern daß, was die Macht anbelangt, diese unterhalb jeglicher Gewalt bleibt und nur aufgrund von Stellung und Gesetz ausgeübt werde, und was den Reichtum angeht, daß kein Bürger derart vermögend sei, sich einen anderen kaufen zu können, und keiner so arm, daß er gezwungen wäre, sich zu verkaufen.«³⁰ Bei Fichte finden wir den gleichen Gedanken.

26 Ebenda. S. 17.

27 Ebenda. S. 5.

28 Ebenda. S. 11.

29 Ebenda. S. 56.

30 Ebenda. S. 56.

Die Dauerhaftigkeit eines gerechten Staates wird dadurch garantiert, dass in ihm weder Überreiche noch Bettler geduldet werden. »Diese beiden Stände, natürlicherweise gekoppelt, sind dem Gemeinwohl gleichermaßen verderblich; aus dem einen kommen die Helfershelfer der Tyrannei, aus dem anderen die Tyrannen; der Handel mit der öffentlichen Freiheit findet immer zwischen diesen statt, der eine kauft und der andere verkauft sie.«³¹

Die Souveränität, die nichts anderes ist als die Ausübung des Gemeinwillens, ist die dritte Säule des von Rousseau konzipierten Staates. Der von Bürgern, die allerdings erst durch den Vertrag zu Bürgern werden, abgeschlossene Vertrag besteht darin, dass diese ihre natürliche Freiheit, die ja eigentlich nichts anderes als Unabhängigkeit ist, preisgeben und ihre Rechte nicht an einen anderen Einzelnen, sondern an alle, also an niemand Einzelnen übertragen. Ziel der Entäußerung meiner Rechte ist selbstverständlich nicht, dass ich mich dadurch zum rechtlosen Sklaven mache. »Sklaverei und Recht schließen einander aus.«³² Ziel dieser Entäußerung ist der Gewinn der bürgerlichen Freiheiten. Ich übertrage meine Rechte an den Souverän, der Souverän aber ist ein Gesamtwesen, das vom Gemeinwillen geleitet ist gemäß dem Zwecke des Staates: dem Gemeinwohl.

Der Souverän ist keine Einzelperson von Gottes Gnaden, sondern das Volk, von dem alle Macht ausgeht und dessen Wille mit dem Gemeinwillen zusammenzufallen hat. Hier ist nun auf den »beträchtlichen Unterschied« hinzuweisen, den Rousseau zwischen dem Gemeinwillen (*volonté général*) und dem Gesamtwillen (*volonté de tout*) macht. Der Gemeinwille sieht nur auf das Gemeininteresse, der Gesamtwille, der nichts anderes ist als die Summe der Sonderinteressen, dagegen auf das Privatinteresse. In einer Anmerkung heißt es bei ihm: »Wenn es keine unterschiedlichen Interessen gäbe, spürte man den Gemeinwillen, der nie auf ein Hindernis träfe, kaum: alles andere ginge von selbst, und die Politik hörte auf eine Kunst zu sein.«³³ Die Kunst gerechter Politik be-

31 Ebenda. S. 56f.

32 Ebenda. S. 15.

33 Ebenda. S. 31 (Anmerkung).

stünde demnach darin, zu verhindern, dass Sonderinteressen im Staate dominieren; kraft seiner Macht hat der Souverän dem Gemeinwillen, der auf das Gemeinwohl zielt, zum Durchbruch zu verhelfen.

Zusammenfassend gibt Rousseau folgende Antwort auf die Frage, was im eigentlichen Sinne ein Akt der Souveränität ist: »Es ist keine Übereinkunft des Überlegenen mit dem Unterlegenen, sondern eine Übereinkunft des Körpers mit jedem seiner Glieder; eine rechtmäßige Übereinkunft, weil sie den Gesellschaftsvertrag zur Grundlage hat, eine billige Übereinkunft, weil sie allen gemeinsam ist, eine nützliche Übereinkunft, weil sie kein anderes Ziel haben kann als das allgemeine Wohl, eine dauerhafte Übereinkunft, weil sie die öffentliche Gewalt und die höchste Macht zum Bürgen hat. Insoweit die Untertanen nur derartigen Übereinkünften unterworfen sind, gehorchen sie niemand außer ihrem eigenen Willen.«³⁴

34 Ebenda. S. 35.

Kant und die Aufklärung

Kants Zeit und die unsrige

»Wenn denn nun gefragt wird: leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung.«¹ So Kant über sein Jahrhundert. Dass Aufklärung zu einem aufgeklärten Zeitalter führen möge, ist Ziel und Hoffnung aller Aufklärer. Kant teilt diese Einstellung. Aber ein unkritischer Optimist war er nicht. Nicht zufällig, dass er seine Schrift »Über den Optimismus« gern zurückgezogen hätte. Er hatte Voltaires »Candid« und die darin enthaltene Auseinandersetzung mit der von den Leibnizianern verbreiteten und verflachten These von der besten aller möglichen Welten kennen gelernt. Am Ende seiner Schrift »Träume eines Geistersehers« schreibt er: »Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermutlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unseren Posten in der gegenwärtigen Welt verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinem ehrlichen Candide nach soviel unnützen Schulstreitigkeiten zum Beschlusse sagen läßt: ›Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten.«² So läßt sich wohl auch heute auf die Frage antworten, was denn wohl von der Aufklärungsbewegung und den ihr folgenden sozialen Bewegungen im Künftigen übrig bleibe.

Hoffnung kann enttäuscht werden. Die Aufklärungsbewegung hat bisher keine aufgeklärte Gesellschaft und die sozialen Bewegungen ha-

1 Immanuel Kant: Was ist Aufklärung? In: Immanuel Kant's sämtliche Werke. Hrsg. von P. Gedan, u.a. Leipzig 1905. (Im Weiteren KW.) Bd. V. S. 141.

2 Immanuel Kant: Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik. In: KW. Bd. V. S. 70.

ben bisher keine gerechte Gesellschaft hervorgebracht. Ich kenne keinen Besonnenen, der unser Jahrhundert als ein aufgeklärtes bezeichnen würde. Es war – im Unterschied zu Kants Zeiten – nicht mal ein Jahrhundert der Aufklärung. Gewiss haben Wissenschaft und Technik weltverändernde Fortschritte gemacht, die nur ein Ignorant leugnen kann. Aber Wissenschaft und Technik können ihre aufklärerische Funktion nur dann voll entfalten, wenn sie als Elemente des gesellschaftlichen Ganzen gefasst werden. Auf dieses Ganze aber ist der Aufklärungsbegriff bezogen. Auch deshalb kritisierte Rousseau Wissenschaft und Künste, weil sie die Verbesserung der Sitten der Gesellschaft nicht förderten. Werden Wissenschaft und Künste ausschließlich in den Dienst von wirtschaftlicher, politischer und militärischer Macht gestellt, dann ergibt sich eben ein »Jahrhundert der Extreme«. Aufklärung – so heißt ein Satz bei Horkheimer und Adorno – »muß sich auf sich selbst besinnen, wenn die Menschen nicht vollends verraten werden sollen. Nicht um die Konservierung der Vergangenheit, sondern um die Einlösung der vergangenen Hoffnung ist es zu tun.«³

Wenn ich die Zeichen der Zeit richtig deute, dann besteht ein Grundzug der geistigen Situation unserer Gegenwart in dem Versuch, Denkinhalte und kritische Denkstile, wie sie uns aus der Epoche der Aufklärung überkommen sind, zurückzudrängen. Folgende Indizien sprechen dafür: In der Enzyklika von Papst Johannes Paul II. »Fides et Ratio«, die mit dem Bilde beginnt, wonach Glaube und Vernunft die beiden Flügel sind, kraft derer sich der menschliche Geist zur Wahrheit erhebt, wird die keineswegs neue Auffassung wiederholt, dass das Aufklärungsdenken eine verhängnisvolle Entwicklung einleitete, die zu den Gebrechen unserer Zeit geführt hat. Die aufklärerische Frage, ob denn diese beiden Flügel im gleichen Takt schlagen – was ja eine Bedingung für das Aufsteigen zur Wahrheit wäre –, wird allerdings nicht gestellt. Credo ut intelligam war die Losung der Scholastik und sie ist es für die katholische Kirche immer geblieben. Verbunden damit ist nicht die Wiederbelebung der Metaphysik – aristotelische Metaphysik

3 Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M. 1997. S. 5.

in der Deutung von Thomas war immer präsent –, wohl aber die offensive Verstärkung derselben. Die Einladung des »Nachmetaphysikers« Jürgen Habermas durch Kardinal Ratzinger spricht jedenfalls dafür.

Eine wesentlich Frage, die Aufklärungsdenken kritisch stellte, war das Verhältnis von Kirche und Staat. Die strikte Trennung beider – ein Resultat der Aufklärung – wird in zunehmendem Maße unterlaufen. Der Streit um die Verfassung der Europäischen Union, das neue Sächsische Schulgesetz bis hin zum »Kopftuchstreit« sind hierfür Erscheinungsformen. Je mehr beteuert wird, man wolle nicht missionieren, um so mehr werden diesbezügliche Anstrengungen unternommen. Verstärkt sich die Tendenz zu einem »christlichen Europa«, dann haben wir ein Pendant zu den »islamischen Staaten«. Der Unterschied besteht dann nur darin, dass Europa eine Aufklärung hatte, während im islamischen Bereich Keime aufklärerischen Denkens bei Avizenna und Averoes sehr schnell unterdrückt wurden.

Vor einigen Jahren habe ich ein Artikel über die »Dialektik der Aufklärung« von Horkheimer und Adorno geschrieben. Ein anderes Buch soll hier erwähnt werden: »Die Philosophie der Aufklärung« von Ernst Cassierer. Das Buch erschien 1932 und verschwand 1933 in Deutschland. (Es ist 1998 bei Meiner wieder erschienen, hat aber – soweit ich sehe – nur in engen Fachkreisen Reaktionen hervorgerufen.) 1933 aber erschienen in der Schweiz Rezensionen, die die »Apologie der Aufklärung« als klares Bekenntnis zum Antifaschismus werteten.⁴ Bei aller notwendigen historischen Kritik der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, Grundideen der Aufklärung sind auch heute zu verteidigen.

Aufklärung gegen mystische Phantastereien

Aufklärung ist seit Descartes klarem und deutlichen Denken verpflichtet. Aufklärerisches Denken zielt immer auf Erkennen von Unerkanntem, auf Erklären von scheinbar Unerklärlichem, auf Durchschauen von scheinbar Undurchschaubarem, auf Überwindung von Vorurteilen

4 Siehe Ernst Cassierer: Die Philosophie der Aufklärung. Hamburg 1998.

durch begründete Urteile, auf Erhellung des im Dunklen Liegenden. Das Obskure, Geheimnisvolle, mystischer Wunderglaube, astrologische Phantastereien, Hellseherei, unbegründetes Wahrsagen usw. sind daher ihre natürlichen, freilich oberflächlichen Gegner. Kant fand es nicht unter seiner Würde, sich mit dieser Art von Unaufgeklärtsein auseinanderzusetzen.

Als es in der Mitte der 60er Jahre des 18. Jahrhunderts Mode wurde, die Ergebnisse eines »berühmten« Hellsehers namens Swedenborg zu bestaunen, setzte sich der an Gründlichkeit kaum zu übertreffende Kant hin und schrieb die »Träume eines Geisterseher, erläutert durch die Träume der Metaphysik.« Im Vorwort zu dieser Schrift bekennt der Autor mit einer gewissen Demütigung, dass er den Erzählungen des Geistersehers nachgespürt habe. Von dem, worüber so viel geredet wurde, wollte er sich selber ein klares Bild machen. Außerdem war das Buch von Swedenborg für gutes Geld gekauft und – was noch schlimmer war – gelesen worden. Kant fand – wie gemeinlich, wo man nichts zu suchen hat – er fand nichts. Bestätigt aber wurde seine Auffassung, wonach das Schattenreich das Paradies der Phantasten ist. Hier finden sie ein unbegrenztes Land, wo sie sich nach Belieben tummeln können. »Hypochondrische Düfte, Ammenmärchen und Klosterwunder lassen es an Bauzeug nicht ermangeln. Die Philosophen zeichnen den Grundriß und ändern ihn wiederum oder verwerfen ihn, wie es ihre Gewohnheit ist. Nur das heilige Rom hat daselbst einträgliche Provinzen«. ⁵

Schon diese wenigen Zeilen zeugen vom Witz und von der aufklärerischen Geisteshaltung von Kant. Und dass die Scharlatanerie mit dogmatischer Metaphysik und mit dem heiligen Rom in Verbindung gebracht wird, ist bemerkenswert.

Da sich noch heute (oder schon wieder?) mit Hellsehen und astrologischen Spinnereien Geschäfte machen lassen, ist die Kantsche Schrift nicht veraltet. Außerdem ist sie eine gute Einführung in seine sokratisch-ironische Denkweise.

5 Immanuel Kant: Träume eines Geistersehers. S. 3.

Aufklärung und Wissenschaft

Aufklärerisches Denken und wissenschaftliches Denken sind einander eng verbunden. Aufklärung setzt vorrangig auf Logik. Mythos verwandelt sie in Metapher. Nun mag Kant in der Geschichte der Wissenschaften nicht den hohen Rang besitzen, den Descartes, Leibniz und Newton einnehmen, aber in die Geschichte der Astronomie ist sein Name unauslöschlich eingraviert. Mit astrologischen Spekulationen hatte Kant nichts am Hut, wohl aber mit den Sternen. Seine Wendung vom »gestirnten Himmel über mir« gehört zu den meistzitierten. Als 34-Jähriger schrieb er die »Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt.« In dieser Schrift stellte er die bis heute nicht veraltete Hypothese auf, dass sich das Sonnensystem aus einer rotierenden Nebelmasse, die aus kleinsten im Raume verteilten Materieteilchen bestand, gemäß den Newton'schen Gesetzen in seiner gegenwärtigen Gestalt entwickelt habe. Damit war das Entwicklungsprinzip in die Naturforschung eingeführt. Ein Hauptsatz dieser Schrift lautet: Gebt mir nur Materie, ich will euch eine Welt daraus bauen. Dass seine Theorie Ähnlichkeit mit der der antiken Atomisten hat, leugnet Kant nicht. Den Befürchtungen, dass daraus auf Atheismus geschlossen werden könne, begegnet er so: »Es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann.«⁶ Nicht von Gott wird hier auf die Gesetzmäßigkeit der Natur geschlossen, sondern von dieser auf Gott. Eine Wendung, die uns bei Kant oft begegnet.

6 Immanuel Kant: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt. In: KW. Bd. VII.

Aufklärung und Gesellschaftskritik

»Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion, durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung durch ihre Majestät, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.«⁷

Das aufklärerische Denken im 18. Jahrhundert hat vorzüglich die Kritik des Absolutismus und des Klerikalismus zum Gegenstand.

In der Natur geht es regelmäßig und ordentlich zu, wie aber in der menschlichen Gesellschaft? Chaotisch. In den Kriegen findet dies seinen extremsten Ausdruck. Also denkt Kant über den Frieden nach. Seine Schrift »Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf« ist nicht durch schwärmerisches Wunschdenken charakterisiert, sondern stark realitätsbezogen. Kant hellt Bedingungen auf, die gegeben oder herzustellen sind, wenn die Friedensidee mehr und mehr Realität werden soll. Die erste, in jedem einzelnen Staate herzustellende Bedingung ist, dass seine bürgerliche Verfassung republikanisch sein soll. Das zweite ist die Stiftung und Einhaltung eines Völkerrechts. Und drittens sollte ein Weltbürgerrecht gelten, nach dem die Menschen als Bürger »eines allgemeinen Menschenstaates« angesehen werden. Es wäre ein gutes Zeichen, wenn heute vor der UNO ein Kantdenkmal errichtet würde.

Kant war ein streitbarer Republikaner, der intensiv die Anstrengungen der französischen Nation verfolgte, den Absolutismus zu überwinden und eine Republik zu errichten. In seiner Schrift »Der Streit der Fakultäten« (1798) verteidigte er die Französische Revolution auf seine Weise: »Die Revolution eines geistreichen Volkes, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohl denkender Mensch sie, wenn er sie zum zweiten Mal unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche

7 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. In: KW. Bd. I. S. 15.

Kosten zu machen nie beschließen würde, – diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemütern aller Zuschauer ... eine Teilnahme dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht haben kann.«⁸

Hätte Kant nur die hier angezogenen Schriften verfasst, er müsste doch als der hervorragendste philosophische Kopf der deutschen Aufklärungsbewegung bezeichnet werden. Zumal er dieser erst mit seinem Aufsatz »Was ist Aufklärung ?« klares Selbstbewusstsein gegeben hatte. »Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen.«⁹ Das ist seine Losung und die der Aufklärung. Sprenge alle Fesseln, die dich in Unmündigkeit halten. In Kants berühmter Definition von Aufklärung ist von selbstverschuldeter Unmündigkeit die Rede. Klagt hier Kant jene an, die in geistiger und materieller Armut gehalten werden? Mitnichten. Die Selbstverschuldung bezieht sich nicht auf die Individuen sondern auf die Gattung und ihre politische Verfasstheit. Aufklärung will gerade materielle, politische und geistige Unmündigkeit überwinden.

Aber all dies macht noch nicht einmal den halben Kant aus.

Kritik versus Dogma

Weltweite Wirkung, die bis in unsere Zeit reicht, erzielte Kant mit der Begründung des philosophischen Kritizismus. Von Kritikasterei kann hier keine Rede sein, wohl aber von gründlicher Prüfung des menschlichen Erkenntnisvermögens, des Begehrungs- und Urteilsvermögens. Diese Prüfung muss zuvörderst angestellt werden, wenn auf die Fragen: »Was kann ich wissen?« »Was soll ich tun?« und »Was darf ich hoffen?« geantwortet werden soll. Hegel hat gegen diese Forderung scharfsinnig bemerkt, dass die Erkenntnis des Erkenntnisvermögens selber schon Erkenntnis sei.

8 Immanuel Kant: Der Streit der Fakultäten. In: KW. Bd. V. S. 131.

9 Immanuel Kant: Was ist Aufklärung? In: KW. Bd. V. S. 135.

Kants Philosophie ist Vernunftkritik. Es stellt sich hier die Frage, ob es die Vernunft ist, die Unvernünftiges kritisiert, oder ob es die Vernunft ist, die kritisiert wird. Bei Kant ist beides der Fall: kritisierende Vernunft und Selbstkritik der Vernunft. Zum einen ist es die Vernunft, die eine gegebene Wirklichkeit der Kritik unterwirft. Zum anderen ist es die Vernunft, die kritisiert wird, nämlich dann, wenn sie über Erfahrung hinausfliegt, von den Bedingungsbeziehungen zum Unbedingten springt und sich dabei in Widersprüche verwickelt.

Kant ist – soweit ich sehe –, der erste Denker in der Philosophiegeschichte gewesen, der einen neuen Erfahrungsbegriff eingeführt hat. Die beiden großen Strömungen der neuzeitlichen Philosophie, der Rationalismus von Descartes ausgehend und der Empirismus von Bacon ausgehend, haben die Auffassung nicht überwinden können, derzufolge Erfahrung mit sinnlicher Wahrnehmung gleichgesetzt wurde. Ihr Gegensatz zeigte sich in der Bewertung einer so gefassten Erfahrung. Während der Rationalismus die Erfahrung geringschätzte, weil sie im Einzelnen und Zufälligen befangen blieb und zu keinen allgemeingültigen und notwendigen Urteilen, wie sie in der Mathematik zu Hause sind, vordrang, fasste der Empirismus die so gefasste Erfahrung als Quelle all unserer Erkenntnisse. Kant kritisierte beide Richtungen: Der Rationalismus tappt in lauter Begriffen, denen die Anschauung fehlt; der Empirismus hat Anschauungen, aber keine Begriffe. Ein Kernsatz von Kant lautet daher: Begriffe ohne Anschauung sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Wie aber können Anschauungen und Begriffe miteinander verknüpft, »synthetisiert« werden? Kant unterscheidet zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen. »Die Sonne scheint.« »Der Stein erwärmt sich.« – das sind aufs Einzelne und Zufällige gehende Wahrnehmungsurteile. Der Satz: »Die Sonne erwärmt den Stein.«, ist ein Erfahrungsurteil, kein Satz der Perception, sondern ein Satz der Apperzeption. Hinzugekommen ist nämlich die Verbindung zweier Wahrnehmungen, die im angezogenen Beispiel ein Kausalverhältnis konstituiert. Das Scheinen der Sonne ist die Ursache, die das Erwärmen des Steines bewirkt. Diese kausale Verbindung kann nun aber – nach Kant – nicht aus der Wahrnehmung herausgeklaut werden, sondern sie ist das Resultat der synthetisierenden Tätigkeit des Verstandes. Dieses Vermögen des Verstandes ist Bedingung der Er-

fahrung, muss also dieser vorausgehen, ist also a priori gegeben. Transzendentalphilosophie nannte Kant seine Konzeption, die nicht Erfahrung überfliegt – wie dies bei dogmatischer Metaphysik der Fall ist –, sondern die Erfahrung begründet. Nun lassen sich von einer generell historischen Denkweise aus Einwände gegen die Kant'sche Konzeption vorbringen, aber nicht bestreitbar ist, dass mit dieser Wendung die Philosophie auf einen neuen, und zwar fruchtbaren Boden gestellt wurde.

Brisant wird dieser Ansatzpunkt dann, wenn von der Sinneswahrnehmung über den Verstand zur Vernunft aufgestiegen wird. Letzterer nämlich ist immanent, dass sie das Bestreben hat, von den vom Verstand hergestellten Bedingungsbeziehungen, in denen sich alles wissenschaftliches Denken bewegt, zum Unbedingten, von den nächsten Ursachen zu den letzten zu springen. Die Vernunft hat es mit Ideen zu tun, und eine davon ist die Gottesidee. Nun ist uns aber Gott in der Erfahrung, wie sie von Kant gefasst wurde, nicht gegeben. Die Gottesidee überfliegt also die Erfahrung ins Transzendente hinein. Ein wissenschaftlicher Beweis vom Dasein Gottes ist daher nicht möglich. Aus dem Begriff, dem die Anschauung fehlt, kann kein Sein abgeleitet werden. Freilich kann auch das Nichtsein Gottes nicht bewiesen werden, weil dies überhaupt kein Gegenstand der Wissenschaft ist. In der »Kritik der reinen Vernunft« tritt die Vernunft vornehmlich als das auf, was aufgrund des Überfliegens der Erfahrung kritisiert werden muss. In der »Kritik der praktischen Vernunft« dagegen wird die Vernunft konstitutiv.

Über das Wesen von Moralität

Kant hat einen neuen Begriff von Moralität in die Philosophie eingeführt, und der praktischen Philosophie das Primat zuerkannt. In den Religionen wurde und wird Moralität in Beziehung zu Gottes Geboten gefasst. Moralisch handeln heißt, diesen Geboten entsprechend handeln. Unmoralisch ist, was gegen diese verstößt. Die Gebote erscheinen als den Menschen offenbarte, aus der Transzendenz kommende. Der Wille zum moralischen Handeln wird daher von außen bestimmt, ist also heteronom, nicht aber selbstbestimmt, nicht autonom. Die natu-

ralistischen Ethik-Konzeptionen gehen davon aus, dass menschliches Handeln durch Triebe, Neigungen und Interessen bestimmt wird, dass Lustgewinn und Unlustvermeidung die Triebfedern des Handelns sind. Wer nüchtern unsere Gegenwart betrachtet, wird dies nicht leugnen können und auch der Menschenkenner Kant leugnet es in keiner Weise. Er bestreitet nur, dass dies etwas mit dem Wesen von Moralität zu tun habe. Denn auch hier erweist sich, dass der Wille heteronom ist, nämlich durch Sinnlichkeit bestimmt. Das Pochen auf Gott-Vater oder auf Mütterchen Natur ist zwar im Hinblick auf andere philosophischen Fragen höchst bedeutsam, aber im Hinblick auf Moralität haben sie eins gemeinsam: Beide Konzeptionen fassen den Willen als von außen bestimmt, also nicht autonom.

Wie aber ist Autonomie des Willens möglich? Nur dann, wenn in uns ein Begehungsvermögen angetroffen wird, in welcher nicht die Sinnlichkeit, sondern allein unsere Vernunft als gesetzgebend auftritt. An der Existenz eines höheren Begehungsvermögens, einer »moralischen Anlage« im Menschen zweifelt Kant keinen Augenblick. Er müsste sonst am Menschsein des Menschen verzweifeln. Gerade dieses erhebt den Menschen über das Tier. Von der Realität dieses Begehungsvermögens kündigt das »Sittengesetz in uns«, und Zeugnis von seiner Existenz gibt uns das Gewissen. Folgen wir diesem Gesetz, haben wir ein gutes Gewissen. Verstoßen wir dagegen, regt sich das Gewissen. Das Sittengesetz, das die Vernunft durch sich selbst den Willen gibt, unterscheidet sich radikal von Nützlichkeitsregeln, die immer relativ, nie aber allgemeingültig sind. Das Sittengesetz aber ist gültig für alle Vernunftwesen. Es ist der kategorische Imperativ: »Handle so, dass die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann.«¹⁰ Oder in einer konkreteren Formulierung: »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person jedes anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals aber als Mittel brauchst.«¹¹ Handeln gemäß dem kategorischen Imperativ

10 Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft. In: KW. Bd. II. S. 39.

11 Immanuel Kant: Grundlegung der Metaphysik der Sitten. In: KW. Bd. III. S. 54.

ist Pflicht, die nicht aus Neigung, sondern allein aus Achtung vor der Vernunft und Würde des Menschen zu erfüllen ist. Die Neukantianer der Marburger Schule zogen aus dem Kantschen kategorischen Imperativ antikapitalistische, zu einem moralischen Sozialismus tendierende Schlüsse.

Ein Zeugnis für die Wirkung dieser Kantschen Gedanken gab Hegel, der später zu einem scharfen Kritiker der Philosophie des Königsbergers wurde, in seinen jungen Jahren: »Ich glaube, es ist kein besseres Zeichen der Zeit als dieses, daß die Menschheit vor sich selbst so achtungswert dargestellt wird. Es ist ein Beweis, daß der Nimbus um den Häupten der Unterdrücker und Götter der Erde verschwindet. Die Philosophen beweisen die Würde, und die Völker werden sich fühlen lernen und ihre in den Staub erniedrigten Rechte nicht fordern, sondern selbst wieder annehmen, sich aneignen. Religion und Politik haben unter einer Decke gespielt. Jene hat gelehrt, was der Despotismus wollte, Verachtung des Menschengeschlechts, Unfähigkeit desselben zu irgendeinem Guten, durch sich selbst etwas zu sein. Mit der Verbreitung der Idee, wie alles sein soll, wird die Indolenz der gesetzten Leute, ewig alles zu nehmen, wie es ist, verschwinden.«¹² Die Gegenüberstellung von Sein und Sollen, die Kantsches Denken charakterisiert, wird genau der Punkt sein, an dem der spätere Hegel seine Kant-Kritik ansetzt.

Tugend und Glückseligkeit

Keine Moralphilosophie kann das Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft unberücksichtigt lassen. Die Kantsche Ethik ist von der Spannung zwischen Glückseligkeit und Tugend erfüllt. Zumal deshalb, weil die Vernunft dahingehend bestimmt wurde, dass ihr das Streben inneohnt, zum jeweils Bedingten das Unbedingte zu suchen.¹³ In moralphilosophischer Hinsicht steht hier also die Frage nach dem höchsten

12 Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Brief an Schelling vom 16.4.1795. In: Karl Rosenkranz: Hegels Leben. Berlin 1844. S. 70.

13 Vgl. hierzu in diesem Buch abgedruckten Aufsatz: Kant und die Metaphysik.

Gut zur Verhandlung. Wäre der Mensch nur ein vernünftiges, »intelligibles« Wesen, so wäre die Antwort einfach: Das höchste Gut ist die Tugend. Nun ist der Mensch aber auch ein sinnliches, empfindendes und empfindsames Wesen, und als ein solches bedarf er der Glückseligkeit. Das höchste Gut für den Menschen wäre daher die Einheit von Tugend und Glückseligkeit. Ist aber eine solche Einheit überhaupt möglich?

»Sich seiner Tugend bewusst sein ist Glückseligkeit« – hatten die Stoiker gelehrt. Und auch Spinoza sagt, dass Glückseligkeit nicht der Lohn der Tugend sei, sondern die Tugend selbst. Kant vermerkt, dass in der stoischen Position die Glückseligkeit nur als *accentielles* Moment der Tugend erscheint. Dagegen erscheint bei den Epikureern die Tugend als *accentielles* Moment der Glückseligkeit. Hatte doch Epikur gelehrt, dass Tugend das Bewusstsein über die *Maximen* sei, die zur Glückseligkeit führen. Beide Verbindungen von Tugend und Glückseligkeit sind für Kant nicht überzeugend, weil beide zu verschieden sind, um auf analytische Weise vereint zu werden. Und auch eine synthetische Vereinigung gelingt nicht, weil Tugend nicht die Ursache von Glückseligkeit und Glückseligkeit nicht die Ursache von Tugend ist. Die Wirklichkeit zeigt uns doch, dass Tugend keineswegs immer Glückseligkeit befördert und dass Glückseligkeit keineswegs immer die Triebfeder tugendhaften Handelns ist.

Da beide weder auf analytische noch auf synthetische Weise zu vereinen sind, scheinen sie überhaupt nicht in einem notwendigen Zusammenhang zu stehen. Das aber stellt die Möglichkeit eines höchsten Gutes selber in Frage, das doch gerade als Einheit von Tugend und Glückseligkeit definiert worden war.

In der Tat meint Kant, dass in der sinnlichen Welt der bezeichnete Widerspruch unauflösbar ist. In ihr haben wir zwar das Sittengesetz zu befolgen, aber es wird nur ein Streben daraus, weil sich die materialen *Maximen* des Willens aus dem Handeln nicht verdrängen lassen. Vollendete Tugend wäre Heiligkeit. Kein sinnliches Wesen aber ist heilig. Es kann sich an das Ideal vollkommener Tugend nur in einem unendlichen Prozess annähern. Vervollkommenung ist möglich, Vollkommenheit ist unmöglich.

Die unendliche Annäherung an das Ideal muss aber als möglich gedacht werden können. Dies hat die Annahme einer unendlichen Fortdauer der persönlichen Existenz zur Voraussetzung. Deshalb muss die praktische Vernunft die Unsterblichkeit der Seele postulieren. Um die Annäherung an vollendete Tugend als möglich zu denken, wird die Unsterblichkeit der Seele postuliert, nicht umgekehrt.

Vollendete Glückseligkeit wäre dann, wenn alles nach Wunsch und Willen geht. Das hätte zur Voraussetzung, dass die ganze Natur mit meinen Zwecken übereinstimmt. Dies ist aber schon deshalb nicht der Fall, weil wir nicht die Ursache der Natur sind. Nun gebietet aber die praktische Vernunft, dass wir das höchste Gut, also auch Glückseligkeit zu befördern suchen sollen. Also muss es auch möglich sein, weil sonst die Forderung unsinnig wäre. Möglich wird sie dann, wenn ich ein Wesen annehme, das die gemeinsame Ursache der natürlichen und der sittlichen Welt ist. Ein solches Wesen ist Gott. Aus der Möglichkeit sich vollendeter Glückseligkeit anzunähern, postuliert die praktische Vernunft die Gottesidee, nicht umgekehrt. Es ist überhaupt charakteristisch, dass Kant die Religion auf Moralität zurückführt. Religion ist ihm Anerkennung moralischer Pflichten als heilige. Die moralischen Pflichten ergeben sich aus dem Sittengesetz in uns, nicht aber aus den Offenbarungen eines transzendenten Wesens, dessen Dasein ohnehin nicht beweisbar ist.

Projekt Aufklärung am Ende?

Die Wahrheit ist die Tochter der Zeit

Francis Bacon

Da das Ende von Aufklärung in Frage gestellt werden soll, ist mit deren Anfang zu beginnen. Den Start in neuzeitliches aufklärerisches Denken vollzieht der aus Regierungsverantwortung entlassene englische Lordkanzler. Die Schuldigen an dem kläglichen Zustand von Wissenschaft und Technik sind für ihn die Scholastiker. Die Scholastik ist unfruchtbar wie eine gottgeweihte Nonne. Sie blickt zurück auf Autoritäten, anstatt vorwärts zu blicken. Sie erschöpft sich in endlosen Wortstreitigkeiten, anstatt sich den realen Dingen zuzuwenden. Sie verstrickt sich in Syllogismen, anstatt Erfahrung zu sammeln. Sie verharrt in bloßer Kontemplation, anstatt die Dinge und ihre Verhältnisse zu verändern. Sie will Recht haben, scheut aber das Experiment. Erfindungen, die das menschliche Leben verbessern, gehen nicht von ihr aus. Die Scholastiker schauen wie gebannt auf Aristoteles und übersehen völlig, dass die Neuzeit eines »Neuen Organon« bedarf. Dieses hat Kritik der Idole, Klarheit bei den Worten und Nutzen bei den Dingen (wie es später Leibniz ausgedrückt hat) zu fördern. Der Grundgestus bei Francis Bacon ist: Entwickelt Wissenschaft und Technik, bringt das Räderwerk von Produktion und Handel in Schwung und das regnum humanum wird sich von selbst einstellen. Er hat damit einen Grundzug des Bewusstseins der heraufziehenden bürgerlichen Gesellschaft angesprochen, der bis heute, wenn auch keineswegs mehr ungebrochen, wirkt. Innovation heißt es jetzt. In Abwandlung eines bekannten Satzes ließe sich sagen: Wissenschaft und Produktion sind nicht alles, aber wenn die Wissenschaft nicht innovativ ist, die Wirtschaft lahmt und der Handel stagniert, ist alles nichts. Der Satz Jean Jacques Rousseaus, demzufolge

die Politiker des antiken Athen und des antiken Rom über Tugenden und Sitten sprachen, die unsrigen, die das Ethos aus den Augen verloren haben, nur über Handel und Geld, scheint seine Gültigkeit nicht verloren zu haben.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der, trotz seiner scharfen Kritik des »Aufklärichts«, die historische Leistung der Aufklärer zu würdigen wusste, behandelt Bacon etwas von oben herab; »Heerführer der Empiristen« nennt er ihn. Die Denker des 18. Jahrhunderts sahen dies ganz anders. Für sie war Bacon eine Leitfigur. Das Holz, aus dem meine Philosophie gezimmert ist, stammt aus den Wäldern Bacons, so Voltaire. Rousseau, dessen erster *discours* auch als Gegenstück zur Baconschen Konzeption gelesen werden kann, nennt ihn trotzdem einen »Lehrer der Menschheit«. Im *Prospekt der Enzyklopädie* schrieb Denis Diderot, dass die Anregung zu diesem Monumentalwerk der Aufklärung dem »Kanzler Bacon« zu verdanken sei, der den Plan für ein universales Wörterbuch der Wissenschaft und Künste schon in einer Zeit entworfen habe, in der es noch keine Wissenschaften und Künste gab. Dieses außerordentliche Genie sei nicht in der Lage gewesen, die Geschichte all dessen zu schreiben, was man wusste, so habe er die Geschichte all dessen geschrieben, was man erlernen musste. Mir will scheinen, dass Diderot dabei nicht nur die von Bacon entworfene Systematik der Wissenschaften im Auge hatte, sondern seiner generellen Geisteshaltung huldigte. Und dass Immanuel Kant den englischen Denker zu würdigen wusste, weiß jeder, der nur die erste Seite der *Kritik der reinen Vernunft* gelesen hat.

Wenn Aufklärung auch nicht ohne Baconschen Geist zu denken ist, so ist er selbstverständlich nicht die einzige Quelle, die ihren Strom speist. Ich denke hierbei in erster Linie an Baruch Spinoza, der, wie kaum ein anderer, die affektive Struktur der menschlichen Natur »aufgeklärt« hat.

Epoche der Aufklärung, aufgeklärtes Jahrhundert oder was?

Bekanntlich hat Kant die Frage, ob sein Jahrhundert ein aufgeklärtes sei, verneint, dagegen die Frage, ob es eine Epoche der Aufklärung sei,

bejaht. Damit war auch die Hoffnung ausgesprochen, dass die Aufklärung in eine aufgeklärte Gesellschaft münden möge. Der Ausgang aus der Epoche der Unmündigkeit erschien als der Zugang zum aufgeklärten Menschen und der ihm entsprechenden Gesellschaft. Wer vermag nach den Erfahrungen, die im »Jahrhundert der Extreme« gemacht werden mussten, und das beginnende 21. Jahrhundert scheint neue Extreme zu gebären, diese optimistische Perspektive noch zu teilen? Wer könnte, ohne zu zögern, sagen, dass wir heute in einer aufgeklärten Gesellschaft leben? Und dass wir in einer Epoche der Aufklärung leben, kann wohl auch kein Besonnener behaupten. Also keine Aufklärung und keine aufgeklärte Gesellschaft. Was bleibt dann? Nur Romantik und/oder Positivismus? Oder triumphiert der Mythos schließlich doch über dem Logos? Mehren sich nicht Anzeichen dafür, dass wir heute mit einem Rückfall in nicht- oder voraufklärerische Zeiten zu tun haben? Triumphieren nicht jene, die die Aufklärung von vornherein als Irrweg bekämpften? Für diejenigen, die den Aufklärungsbegriff ausschließlich als Epochenbegriff fassen, ist sowieso ausgemacht: Mit dem Ende der Epoche ist auch das Ende der Aufklärung gekommen.

Wer es nun unternimmt, die gegenwärtige Situation vom Standpunkt der Vernunft, die Zweifel, Kritik und Selbstkritik und immer auch Toleranz einschließt, zu analysieren, der wird nicht wenige Gründe dafür finden, um die Frage, ob Aufklärung an ihr Ende gekommen sei, positiv zu beantworten. Die Frage ist allerdings, ob diese Gründe hinreichend sind und ob mit dem »Ende der Aufklärung« auch »aufklärerisches Denken« ausgespielt hat.

Es ist gesagt worden, das Programm der Aufklärung sei die »Entzauberung der Welt«, vor allem die »Entzauberung« der Vorstellungen von der Welt. In der Tat hat Aufklärung dem Obskuren, dem Mysteriös-Geheimnisvollen, dem Verworrenen, den Vorurteilen, dem Aberglauben, dem Fanatismus, aus dem Inquisitionen und Terroristen kriechen, auf Erfahrung gestütztes und logisch begründetes, also klares Wissen gegenübergestellt. Aufklärerische Kritik verwandelte die Mythen in Metaphern. Aufklärung impliziert das Erklären. In beiden Termini steckt die »Klarheit«. Mit dem Erklären wird die Welt berechenbar und beherrschbar. Wissen ist Macht. Im Triumph der mathematischen Methode in den Wissenschaften und im Nutzen, den ihre

Anwendung erbringt, findet diese Tendenz einen Ausdruck. Aufklärung will fetischisierte Bewusstseinsformen und Entfremdungen des Menschen von der Natur, von sich und seinesgleichen überwinden. Ich bin weit davon entfernt, diese Institutionen der Aufklärung in nihilistischer Weise zu negieren. Aber das subjektive Wollen und der objektive Gang des »Weltenlaufes« sind zwei verschiedene Dinge. Wenn das aus dem Wollen entspringende Sollen in ein antinomisches Verhältnis zum objektiven Sein tritt, dann hat sich noch immer das Sollen vor dem Sein blamiert. Die Aufklärer des 18. Jahrhunderts setzten in ihrem Kampf gegen die Geziertheit und die Sittenverderbnis des höfischen Lebens und die Bigotterie des klösterlichen Lebens auf Natur. Natürlichkeit erschien ihnen als der Inbegriff des Wahren, Guten und Schönen. Die Gesellschaft, die der feudalabsolutistischen folgte und die Aufklärung mit entbinden half, hat Natürlichkeit nicht gefördert, wohl aber die natürliche Lebenswelt des Menschen bedroht. Die Aufklärer setzten auf Gleichheit der Menschen; heraus kam eine Ungleichheit insbesondere unter den Völkern der Erde. Die Aufklärer führten einen Kampf gegen Prunk und Luxus, den zur Schau gestellten Reichtum. Heute wimmelt es in den »fortgeschrittensten, aufgeklärten Ländern« von »Luxus-Artikeln«.

Wer sich Luxus leisten kann, ist ein geachteter Mann, der es zu etwas gebracht hat. Die Aufklärer diagnostizieren den Widerspruch zwischen Arm und Reich. Rousseau schrieb, dass keiner so reich sein darf, dass er einen anderen kaufen kann, und keiner so arm, dass er sich verkaufen muss. Johann Gottlieb Fichte hat diesen Gedanken wiederholt. Darüber wird heute nur gelacht. Es gilt der Satz: Alles hat seinen Preis. Die Aufklärer forderten starkes Recht für alle, was das Recht der Stärkeren ausschloss. Die Aufklärung zog gegen Fetischismen zu Felde; die bürgerliche Gesellschaft gebar neue, unter denen Waren- und Geldfetischismus die dominierenden sind.

Aufklärung also ein gescheitertes Projekt? Natürlich ist die Epoche der Aufklärung am Ende, und alle Versuche, sie zu erneuern, scheinen erfolglos. Es geht nicht um die Konservierung alter Konzepte, sondern um die Einlösung nicht erfüllter Hoffnungen. Dies setzt voraus, dass man aus Schaden klug wird. »Aufklärerisches Denken« hat den Blick kritisch auf die »Aufklärung« selber zu richten. Aufklärerisches Den-

ken hat es lange vor der Aufklärungsepoche gegeben. Es ist fortzusetzen, wenn anders menschliche Kultur erhalten bleiben soll.

Rousseau über das »Recht des Stärkeren«

Seit die Hellenen zwischen *physis* und *nomos* zu unterscheiden begannen, gab es Streit darüber, ob Gleichheit und gleiches Recht für alle der Natur entsprechend sei oder ob es nicht vielmehr der Natur, in der sich das Starke gegen das Schwache durchsetzt, entspreche, das Recht des Starken zu favorisieren. Platon kann hierfür in den Zeugenstand gerufen werden.

Bei Rousseau nimmt die antike Fragestellung einen spezifischen Charakter an. Da nach ihm der Mensch im Naturzustand kein *zoon politikon* ist, wie Aristoteles meinte, da er nicht in Familienverbänden lebte, wie John Locke annahm, sondern im Naturzustand vereinzelt ist; da der Zusammenschluss der Einzelnen notwendig wird, damit aber ein Zurück zur ursprünglichen Natur ausgeschlossen ist, da vor allem aus der Natur des Menschen keine Herrschaft über seinesgleichen abgeleitet werden kann, gibt es für Rousseau nur zwei Möglichkeiten, um eine rechtliche Verfassung einer menschlichen Gesellschaft zu begründen: Entweder man setzt auf das ‚Recht des Stärkeren‘ oder auf den *contract social*. Rousseau entscheidet sich bekanntlich für die letztere Möglichkeit, was die Kritik der ersteren zur Voraussetzung hat. Im 3. Kapitel des 1. Buches des *Contract social* ist zu lesen, dass der Stärkere nie stark genug sei, immer Herr zu sein, wenn er nicht seine Stärke in Recht und den Gehorsam in Pflicht überführe. Und weiter, Stärke sei ein natürliches Vermögen, aus dem nicht ersichtlich sei, welche sittliche Verpflichtung sich aus ihren Wirkungen ergeben könne. Stärke schafft kein Recht, und nur gesetzmäßiger Macht ist man zum Gehorsam verpflichtet. Was ist das schließlich für ein Recht, das untergeht, wenn die Stärke abnimmt. Nicht stark bleibt das Starke, und schwach nicht das Schwache, heißt es wohl bei Brecht. Wenn gilt, dass der Stärkere immer Recht hat, dann muss jeder bestrebt sein, stark zu werden, um Recht zu haben. Führt diese Rechthaberei nicht zum *bellum omnium*

contra omnes? Anstatt also Gesellschaft zu stiften, zerstört das »Recht des Stärkeren« dieselbe. Also muss es als Grund eines Gemeinwesens ausgeschlossen werden.

Natürlich lassen sich gegen die Rousseausche Konzeption wie gegen die Vertragstheorien überhaupt gewichtige Einwände erheben. Die Vermögenstheorien verteidigen zu wollen, ist meine Sache nicht. Aber die »Stärke des Rechts« gegenüber dem »Recht der Stärkeren« verteidigen zu wollen, ist meine Sache schon.

Die »Aufklärung« ist tot, es lebe das »aufklärende Denken«

»Wir hegen keinen Zweifel«, heißt es in der Vorrede zur *Dialektik der Aufklärung* von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, dass die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken untrennbar sei. Und weiter heißt es, dass wir glauben, deutlich erkannt zu haben, dass der Begriff des Denkens und die konkreten historischen Formen, die Institutionen der Gesellschaft, in die es verflochten ist, schon den Keim zu jenem Rückschritt erhalten, der heute überall sich ereigne. Aus meinem, zugegeben bescheidenen, Einblick in die kommentierende und kritisierende Literatur zu genannten *Philosophischen Fragmenten* hat sich der Eindruck verfestigt, dass mehr über den zweiten Teil des Gedankens nachgedacht wird als über den ersten; wobei ich nicht verkenne, dass das Buch dies selber nahe legt. Trotzdem: Der erste Satz muss stehen bleiben. Aufklärendes Denken muss selbstverständlich den kritischen Blick auf die Aufklärung richten, aber er sollte weder die Aufklärung noch sich selbst so absolut negieren, dass von beiden nichts mehr übrig bleibt.

Es darf wohl auf Goethes *Prometheus* hingewiesen und eine Zeile in freier Form wiedergegeben werden: »Wähnest du, ich sollte die Aufklärung hassen, weil nicht alle Blüenträume reiften?«

Wir hatten in der DDR eine nicht unbedeutende Aufklärungsforschung, für die Namen Werner Krauss und Walter Markov stehen. Leider sind deren Ergebnisse nicht in relevanter Weise wirksam geworden. Bei dem Versuche, die sozialistische Idee zu realisieren, traten

Aufklärung und aufklärendes Denken zunehmend in den Hintergrund. Am deutlichsten zeigte es sich in der Praxis, die mit dem *bourgeois* auch den *citoyen* aufhob. Ohne aufklärendes Denken aber gibt es keinen *citoyen*, und ohne den *citoyen* keine freie, gerechte und demokratische Gesellschaft. Vom Erstarken aufklärerischen Denkens wird es mit abhängen, ob je eine neue Epoche der Aufklärung heraufzieht. Sehr günstig stehen die Chancen hierfür nicht. Aber die Geschichte ist nach vorn offen.

Kant und die Metaphysik

Beitrag zu einer Diskussion

Zum Begriff von »Metaphysik«

Metaphysik ist Philosophie, aber nicht jede Philosophie ist Metaphysik. Metaphysik ist das Resultat ideeller Tätigkeit, die – wie jede andere menschliche Tätigkeit auch – letztlich historisch determiniert ist. Historische Denkweise, die über dem Gewordensein das Werden nicht vergisst, ist notwendig kritisch, aber nicht jede kritische Denkweise ist notwendig auch historisch. Metaphysik ist eine spezielle Form von Vernunfttätigkeit, die dadurch charakterisiert ist, dass sie auf folgende Fragen Antwort zu geben versucht und folgende Merkmale aufweist:

Erstens: Metaphysik fragt nach den ersten – wenn vom Objekt ausgegangen wird – oder letzten – wenn vom erkennenden Subjekt ausgegangen wird – Prinzipien alles Seins. Aristoteles nannte seine Antwort auf die gestellte Frage »erste Philosophie«, die die Voraussetzungen aller mannigfaltigen Bedingungsbeziehungen erkennen soll. »Erste Philosophie« oder eben Metaphysik fragt nach dem Unbedingten. Welches Ding ich auch aus der unendlichen Vielfalt der Natur herausgreife, es ist immer durch andere Dinge bedingt; diese aber sind wiederum durch andere Dinge bedingt ... und so fort in die Unendlichkeit. Welchen Begriff ich auch herausgreife, er hat zu seiner Bildung immer einen anderen Begriff zur Voraussetzung, dieser andere wiederum einen anderen ... und so fort in die Unendlichkeit. Mit der Setzung des Unbedingten und mit der Setzung eines Begriffes, der zu seiner Bildung keines anderen bedarf, soll dem Verlaufen in der Unendlichkeit ein Ende gesetzt werden. Dasselbe kann auch so formuliert werden: Physik fragt nach den jeweils nächsten Ursachen, Metaphysik dagegen

nach den letzten Ursachen, nach der Ursache aller Ursachen, die keine Ursache außer sich hat, sondern *causa sui* ist.

Zweitens: Metaphysik fragt nach dem Sinn von Sein und nach dem letzten Ziel des Weltprozesses. Warum ist überhaupt etwas, und nicht vielmehr nicht Nichts? fragt im Anschluss an Schelling Heidegger und erhebt diese Frage zur Grundfrage der Metaphysik. Nach Bloch steht der Weltprozeß in Tendenz, d. h. er tendiert auf etwas, auf ein letztes Ziel hin. Das Verhältnis von Bloch und Heidegger ist voller Gegensätze, aber ihrer beider Konzeptionen wohnen metaphysische Implikationen inne.

Drittens: Da die Intention von Metaphysik darin besteht, das Unbedingte, die letzte Ursache, den Sinn von Sein und das Endziel aller Prozesse aufzuhellen, wohnt ihr die Tendenz inne, das Absolute durch absolutes Wissen zu erfassen. Im ständigen Wechsel konstant bleibende Grundstrukturen des Seins und des Denkens zu erkennen, ist ihr Bestreben. Das bedeutet nicht, dass damit der Fortgang wissenschaftlichen Erkennens gelehnet wird, dieser aber vollzieht sich in dem von Metaphysik gesetzten Rahmen. Neue wissenschaftliche Erkenntnisse erscheinen dann als »Bestätigung« metaphysischer Philosophie, obwohl im Kern diese Übereinstimmung schon vorausgesetzt wird.

Viertens: Metaphysik tendiert vornehmlich auf eine Betrachtungsweise *sub species aeternitatis*, die einer durchgängig und konsequent historischen Denkweise entgegengesetzt ist.

Fünftens: Zentrale Kategorie von Metaphysik – namentlich der des 17. Jahrhunderts – ist der Begriff von Substanz. Kurz und bündig definierte Descartes: Substanz ist dasjenige, was zu seiner Existenz keines anderen bedarf. Die wesentlichste Tendenz in der Philosophie der Aufklärungsepoche – beginnend mit John Locke – besteht in der Auslöschung und schließlichen Überwindung des Substanz-Begriffes. Allerdings: Aufklärungsphilosophie ist antimetaphysisch gestimmt, aber die Metaphysik des 17. Jahrhunderts ist keineswegs antiaufklärerisch.

Sechstens: Metaphysik intendiert darauf, sich in einem geschlossenen System zu manifestieren. Das gilt auch trotz der philosophiehistorischen Tatsache, dass wirklich durchgeführte metaphysische Systeme Seltenheitswert besitzen.

Siebtens: Aus den bisher angeführten Merkmalen folgt, dass Metaphysik bei den Sprüngen vom Bedingten zum Unbedingten oder vom Unbedingten zum Bedingten die jeweils historisch determinierte Erfahrung überschreiten muss. Dadurch lauert in ihr ständig die Gefahr, zum Dogmatismus zu mutieren.

Achtens: Die Diskussionen um das Metaphysik-Problem sind nicht abgeschlossen. Die letzte Encyklika des Papstes bezeugt es ebenso wie das kürzlich stattgefundene Gespräch des »Nachmetaphysikers« Jürgen Habermas mit dem Verteidiger der Metaphysik Kardinal Ratzinger.

Zur Geschichte der Metaphysik-Kritik

Newton warnte: Physik, hüte dich vor der Metaphysik! Der Empirismus, der alles Wissen auf Erfahrung setzte, blieb innerhalb dieses Horizontes und grenzte vom Prinzip her Metaphysik aus. Die Position der Aufklärung des 18. Jahrhunderts erhellt die folgende Parabel: Kurz vor seinem Ableben verriet ein gütiger Vater seinen Söhnen, dass im Garten eine Schatztruhe versteckt sei, die unter anderem den »Stein des Weisen« enthalte. Sie sollten nur tüchtig graben. Die Söhne taten, wie ihnen geheißen. Nur fanden sie nicht den Schatz, dafür aber blühte der Garten und Acker, Sträucher und Bäume trugen mannigfaltige Früchte. Ludwig Feuerbach stellte den beachtenswerten Satz auf, wonach das Geheimnis der Metaphysik die Theologie sei; wer also die Metaphysik nicht aufgibt, der gibt auch die Theologie nicht auf. Für das gesamte Mittelalter ist dieser Satz treffend. Zwischen der scholastischen Metaphysik und der antischolastischen des 17. Jahrhunderts, die auf mathematischer Denkweise gründet, muss allerdings unterschieden werden. Im historischen Materialismus von Marx findet sich u. a. folgendes Argument gegen die metaphysische Denkweise. Auf die Schellingsche Frage, warum denn überhaupt etwas sei und nicht vielmehr nicht Nichts? antwortet Marx so: »Deine Frage ist selbst ein Produkt der Abstraktion. Frage dich, wie du auf jene Frage kommst; frage dich, ob deine Frage nicht von einem Gesichtspunkt aus geschieht, den ich nicht beantworten kann, weil er ein verkehrter ist? ... Wenn du nach der Schöpfung der Natur und des Menschen fragst, so abstrahierst du

also vom Menschen und der Natur. Du setzest sie als nichtseiend und willst doch, dass ich sie als seiend dir beweise. Ich sage dir, gib deine Abstraktion auf, so gibst du auch deine Frage auf, oder willst du an deiner Abstraktion festhalten, so sei konsequent, und wenn du den Menschen und die Natur als nichtseiend denkst, so denke dich selbst als nichtseiend, der du doch auch Natur und Mensch bist.«¹ Mit anderen Worten: Untersuche die materiellen und ideellen Bedingungen, die dich zu dieser Abstraktion führen. Seit Comtes Stadiengesetz (Religion – Metaphysik – Wissenschaft) ist der Positivismus alles andere als der Metaphysik freundlich gesonnen. So kam es, dass der Metaphysik-Begriff in neuerer Zeit weithin negativ besetzt war. Als Metaphysiker bezeichnet zu werden, wurde nicht selten als Beschimpfung empfunden.

Hier könnte nun eingewendet werden, dass in dieser Aufzählung ein außerordentlich wichtiger Faktor fehlt: Kant nämlich, der »Alleszermalmer«, der der Metaphysik den Garaus gemacht hat. Es unterliegt keinem Zweifel, dass Kant in seiner »transzendentalen Dialektik« die überkommene Metaphysik – und vornehmlich die des 17. Jahrhunderts – einer vernichtenden Kritik unterzogen hat. Aber: War dies eine Kritik der bisher historisch aufgetretenen Formen von Metaphysik oder eine prinzipielle Abrechnung mit Metaphysik überhaupt?

Hat Kant die Metaphysik prinzipiell verworfen ?

Meine Antwort lautet: Nein. Das ändert nicht das Geringste daran, dass sich Kant mit seiner Metaphysik-Kritik historisch epochemachende Verdienste erworben hat. Auf folgende Überlegungen stützt sich meine These:

Erstens: Das Streben nach der Erkenntnis des Unbedingten ist für Kant eine Anlage der menschlichen Vernunft, ein Streben, das ebenso notwendig ist wie seine Resultate bisher der Kritik nicht standzuhalten vermochten. Goethes »Faust« könnte als Personifizierung dieses

1 Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA. Bd. 3. Berlin 1932. S. 125.

Strebens gefasst werden: »Dass ich erkenne, was die Welt im Innersten zusammenhält«. Faustisches Streben und Kantsche Kritik als dialektische Einheit zu denken, wäre wohl kein schlechtes Programm. Der Erkenntnisdrang sprengt Grenzen, die Kritik setzt Grenzen. Das ist mit historischer Denkweise vereinbar.

Kant hat den Ideen der theoretischen Vernunft: der Seele als der absoluten Einheit des denkenden Subjekt, der Welt als Ganzes und der Gottesidee, als der absoluten Einheit aller Gegenstände des Seins und des Denkens, wie sie von der rationalen Psychologie, der rationalen Kosmologie und der rationalen Theologie vorgestellt wurden, kein konstitutives Vermögen zuerkannt, aber deswegen ist er kein ideenloser Denker.

Zweitens: Kants Schrift, mit der er seinem zunächst wirkungslos bleibenden Hauptwerk auf die Sprünge helfen wollte, heißt nicht »Einführung in die Kritik der reinen Vernunft«, sie heißt »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können«. In gewisser Weise könnte dies der Titel des Hauptwerkes selber sein; denn am Ende desselben, in der Methodenlehre, fasst Kant die Philosophie als »blosse Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend in concreto gegeben ist, welcher man sich aber auf mancherlei Wegen zu nähern sucht, so lange, bis der einzige, sehr durch Sinnlichkeit verwachsene Fufssteig entdeckt wird, und das bisher verfehlt Nachbild, so weit als es den Menschen vergönnt ist, dem Urbilde gleich zu machen gelingt.«² Und es folgt daraus der berühmte Gedanke, dass Philosophie, die als Wissenschaft eben noch nicht ist, nicht gelernt werden kann, dass nur Philosophieren, das notwendig Kritik einschließt, zu erlernen ist. In gewisser Weise ließe sich die von Schelling und Hegel, die ja beide durch Kant hindurchgegangen sind, vollzogene Restauration der Metaphysik als die Suche nach dem »Fufssteig«, von dem Kant sprach, interpretieren. Freilich dürfte ihr Ergebnis kaum den Beifall Kants gefunden haben, der ja schon die Fichtesche Wissenschaftslehre, die doch noch am meisten Kantschen Geist atmete, verwarf.

2 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1979. S. 845.

Drittens: Kant hat – im Unterschied zu Spinoza – keine Philosophie entwickelt, die Metaphysik der Natur und Metaphysik der Moral zu vereinen vermochte. Über Andeutungen, wonach eine solche Einheit das Höchste wäre, ist er nicht hinausgekommen. Aber eine »Metaphysik der Sitten« hat er geschrieben. Freilich wird auch hier sein Begriff von Metaphysik vom Prinzip der Innerlichkeit, die seine gesamte Denkweise durchdringt, beschienen, aber das Sittengesetz ist absolut, es gilt für alle vernünftigen Wesen und das Streben zu seiner Befolgung ist unbedingte Pflicht. Insofern kann also von Metaphysik schon die Rede sein. In der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« fasst Kant die Metaphysik als reine, von der empirischen unterschiedene, auf Prinzipien a priori gründende Philosophie, die nicht formal ist wie die Logik, sondern sich auf bestimmte Gegenstände des Verstandes beschränkt.³

In der praktischen Philosophie tritt die Vernunft als alleiniger Gesetzgeber auf, während sie in der theoretischen nur regulative Bedeutung hatte. Das war in der Geschichte der Philosophie bis dahin nicht gedacht worden: Die praktische Philosophie, also die Ethik, kann als Metaphysik auftreten, nicht aber die überkommene »Metaphysik der Natur«, nicht die theoretische Philosophie, die bei ihrem Versuche, die Ideen wissenschaftlich, und das ist für Kant verstandesmäßig, zu behandeln, sich in Paralogismen, Antinomien und nichts beweisenden »Beweisen« verstrickt. Spinozas »Ethik« hatte in ihrem monistischen Charakter beides zusammen zu denken versucht.

Kants Kritik der rationalen Theologie

In der »mediengerechten Aufarbeitung« Kants, die anlässlich seines 200. Todestages unternommen wurde, wurde Heinrich Heine oft kritisiert, weil er das äußere Leben des Philosophen, von dem er meinte, dass es kein Leben war, unterschätzte. Von Heines Vergleich zwischen Robespierre und Kant war dagegen höchst selten die Rede. Dies ist ein

3 Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Immanuel Kants sämtliche Werke. Leipzig 1905. S. 4.

Indiz für den Zeitgeist, der theologie-kritische aufklärerische Denksätze zurückdrängt. Robespierre hätte nur einen König enthauptet, – schrieb Heine – Kant aber hat die ganze himmlische Besatzung über die Klinge springen lassen. Kants Kritik der Gottesbeweise läutete in der Tat das Ende rationaler Theologie ein. Es gibt eine Unmenge von »Gottesbeweisen«. Zwei von ihnen haben in der Scholastik und in der Philosophie der Neuzeit eine erhebliche Rolle gespielt: der Beweis von Anselm von Canterbury und der von René Descartes. Anselm hatte im Stile scholastischer rationaler Theologie Gott als dasjenige bestimmt, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden könne. »Wenn also das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nur im Denken ist, so ist eben das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, etwas, über das hinaus etwas Größeres denkbar ist. Dies aber ist offenbar unmöglich [weil es einen logischen Widerspruch impliziert – H. S.]. Daher ist zweifellos etwas, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, sowohl dem Denken als der Sache nach wirklich.«⁴ Die Intention des Gottesbeweises des Mathematikers und Antischolastikers Descartes ist zwar von der des Anselm verschieden – Feuerbach schrieb, dass die Existenz Gottes beweisen bei ihm vornehmlich die Wahrheit und Existenz des klaren und deutlichen Begriffes behaupten heißt – aber auch bei ihm wird aus dem Begriff das Sein »herausgeklaut« (Kantscher Ausdruck). Wovon wir klar und deutlich einsehen, – so Descartes – was zur wahren Natur eines Dinges gehört, das kann von ihm prädiziert werden. Zu Gottes Natur aber gehört seine Existenz. Dem stellt nun aber Kant den Satz entgegen: Das Sein ist kein Prädikat.

»Unser Begriff von einem Gegenstand mag ... enthalten, was und wieviel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen.«⁵ Und abschließend heißt es bei Kant: »Es ist also an dem berühmten ontologischen (Cartesianischen) Beweise vom Dasein eines höchstens Wesens alle Mühe und Arbeit verloren, und ein

4 Anselm von Canterbury: Proslogion. In: Anselm von Canterbury: Leben, Lehre, Werke. Wien MCMXXXVI. S. 357.

5 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. S. 657.

Mensch möchte wohl eben so wenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte.«⁶

Kants Dualismus

Verstand und Vernunft, Sein und Sollen, Notwendigkeit und Freiheit, das uns Gegebene und das uns Aufgegebene, Wissenschaftslehre und Morallehre sind für Kant getrennte Welten. Aus dem Erkenntnisvermögen kann nicht auf Moralität und aus dem höheren Begehungsvermögen kann nicht auf Wissenschaft geschlossen werden. Eine wissenschaftliche, also verstandesmäßige Ethik ist für ihn ebenso unmöglich wie eine moralische Mathematik. Ein genialer Mathematiker muss kein Moralist sein, und ein Moralist kein genialer Mathematiker. Wenn beides zusammenkommt, um so besser, aber es hebt die bezeichnete Dualität nicht auf. Die Anlage des menschlichen Verstandes zur Wissenschaft und die der menschlichen Vernunft zur Moralität machen eine einheitliche menschliche Natur von Kants Voraussetzungen her nicht erkennbar. Der Mensch bleibt immer Bürger beider Welten. Deutlich zeigt sich dies in der Fassung des Verhältnisses von Notwendigkeit und Freiheit. Wissenschaft zielt auf objektives Wissen. Objektives Wissen ist für Kant ein solches, dem Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zukommt. Wissenschaft zielt auf Erkenntnis kausaler Zusammenhänge, nicht auf Freiheit. Ethik dagegen gründet auf der Autonomie (nicht Heteronomie) des Willens, also auf Selbstbestimmung durch eigene Vernunft. Diese Selbstbestimmung machen die Freiheit und die Würde des Menschen aus, dem auch das »krumme Holz«, aus dem er geschnitzt ist, nichts anhaben kann. Der Reiz der Kantsche Ethik besteht gerade darin, dass der Mensch als ein moralisches Wesen gefasst wird, das sich allein und keinem anderen gehört, das sich selbst bestimmt und von keinem anderen bestimmt werden darf, das Selbstzweck und kein

6 Ebenda. S. 658.

Mittel ist, das kein Schaf ist, das einen Hirten braucht, der Gleicher unter Seinesgleichen ist. »Ich glaube« – schrieb der junge Hegel – »es ist kein besseres Zeichen als dieses, dass die Menschheit vor sich selbst so achtungswert dargestellt wird. Es ist ein Beweis, dass der Nimbus um den Häuptern der Unterdrücker und Götter der Erde verschwindet. Die Philosophen beweisen die Würde, und die Völker werden sich fühlen lernen und ihre in den Staub erniedrigten Rechte nicht fordern, sondern selbst wieder annehmen, sich aneignen. Religion und Politik haben unter einer Decke gespielt. Jene hat gelehrt, was der Despotismus wollte, Verachtung des Menschengeschlechts, Unfähigkeit desselben zu irgendeinem Guten, durch sich selbst etwas zu sein. Mit der Verbreitung der Idee, wie alles sein soll, wird die Indolenz der gesetzten Leute, ewig alles zu nehmen, wie es ist, verschwinden.«⁷ Dass Hegel seine wenige Jahre später erfolgte Kant-Kritik genau an der bei Kant unvermittelt bleibenden Sein-Sollen-Problematik ansetzt, ist eine der Ironien der Geschichte.

Zur Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit

In der vorkantischen Metaphysik war das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit in antinomischer Weise behandelt worden. Kant hat es in seiner berühmten dritten Antinomie zusammengefasst und kritisiert. Die These lautet: »Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen.« Die Antithese lautet: »Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht nach Gesetzen der Natur.«⁸ Die Antithese scheint auf den ersten Blick einleuchtend zu sein. Wenn aber alles in der Welt sich nach den Gesetzen der Natur vollzieht, dann ist aktive Selbstbestimmung, also Freiheit und damit

7 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Brief an Schelling vom 16.4.1795. In: Briefe von und an Hegel. Bd. 1. Hamburg 1952. S. 24.

8 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. S. 530f.

auch Moralität ausgeschlossen. Was bleibt ist alle Aufregung ersparende Kontemplation. In dieser Weise ist vor allem der Spinozismus als fatalistisches System charakterisiert worden; und dies nicht nur von seinen eifernden Feinden, sondern auch von Männern wie Diderot in der »Enzyklopädie«, diesem Monumentalwerk der Aufklärung. Für Spinoza aber, der hier nicht Gegenstand der Betrachtung ist, galt der Schluss: »Wenn durchgängige Gesetzmäßigkeit der Natur, dann keine Freiheit« keineswegs.⁹ Der kritische Kant übernimmt hier unkritisch das Vorurteil seiner Zeit.

Kant geht es hier aber nicht vorrangig um die beiden einzelnen Sätze, sondern um den Nachweis, dass beide sich widersprechenden Sätze, die in gleicher Weise begründbar sind, darauf hindeuten, dass hier die Grenze des wissenschaftlichen Erkennens überschritten wurde. Nun ist es aber die Grundintention von Kant, die im Subjekt liegenden Bedingungen aufzuhellen, die sowohl die dem Determinismus verpflichtete Wissenschaft wie der Freiheit bedürfenden Moralität möglich machen. Beide aus einer Wurzel abzuleiten, ist nirgends gelungen; und Kant gesteht frei, dass es auch ihm nicht möglich sei.

Also bleibt nur der Weg, die Anwendungsbereiche beider Sätze zu bestimmen, von einander abzugrenzen. Das »Reich der Notwendigkeit« bleibt unvermittelt neben dem »Reich der Freiheit« bestehen, also anders als bei Marx, der das zweite auf dem ersten gründet. »Kausalität durch Freiheit« gilt für die gesetzgebende Tätigkeit der Vernunft, »Kausalität mit Ausschluss von Freiheit« für die gesetzgebende Tätigkeit des Verstandes. Das Sittengesetz, ausgedrückt im kategorischen Imperativ, wird in Freiheit von Vernunft erlassen.

Wenn ideologie-kritisch die Kantsche Konzeption hinterfragt wird, dann liegt es nahe zu antworten, dass sie ziemlich genau die Wirklichkeit des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft reflektiert.

Denn diese Wirklichkeit ist dadurch bestimmt, dass in ihr einerseits das Subjekt in Freiheit gesetzt wird, andererseits aber in sachlicher Abhängigkeit, also im Reiche der Notwendigkeit verbleibt. Zwischen der »Notwendigkeit ohne Freiheit« und der »Kausalität durch Freiheit«

9 Vgl. Helmut Seidel: Spinoza – Zur Einführung. Hamburg 1994.

wird das Individuum der bürgerlichen Gesellschaft hin und her gerissen. Das macht seine Zerrissenheit aus.

Zum Primat der praktischen Vernunft

Nicht zum Rasonieren, zum Handeln ist der Mensch geboren! So lautet ein Satz von Fichte. Wenn damit das Primat der praktischen Philosophie bei Kant ausgedrückt werden soll, so hätte der Königsberger keine Einwände erhoben. Am deutlichsten hat Kant das Primat der praktischen Philosophie am Ende seiner »Kritik der reinen Vernunft« ausgesprochen, dort nämlich, wo er zwischen dem »Schulbegriff« und dem »Weltbegriff« von Philosophie unterscheidet. Der Philosophiebegriff als Schulbegriff ist für ihn ein System von Erkenntnissen, das nur als Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas mehr als die systematische Einheit des Wissens zum Zwecke zu haben. Aus der Sicht des Schulbegriffes geht es hier nur – das »nur« wird hier keineswegs diskreditierend gebraucht – um die »logische Vollkommenheit« der Erkenntnis. Für den Weltbegriff dagegen ist Philosophie »die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftskünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft.«¹⁰ Das klingt platonisch.

Allerdings fügt Kant sofort hinzu, dass bei solcher Bedeutung von Philosophie es sehr ruhmredig wäre, sich selbst einen Philosophen zu nennen und sich anzumassen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu sein. Und das klingt weniger platonisch. Die Mathematiker, Naturkundigen und Logiker – so fährt Kant fort – sind bei all ihrer Vortrefflichkeit doch nur Vernunftskünstler. Aber: »Es gibt noch einen Lehrer im Ideal, der alle diese Erkenntnisse ansetzt, sie als Werkzeuge benutzt, um den wesentlichen Zweck der menschlichen Vernunft zu befördern. Diesen allein müßten wir den Philosophen nennen.«¹¹ Der Endzweck aber ist kein anderer als die ganze Bestim-

10 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. S. 845.

11 Ebenda. S. 846.

mung des Menschen und die Philosophie über denselben heißt Moral. »Um dieses Vorzugs willen, den die Moralphilosophie vor aller anderen Vernunftbewerbung hat, verstand man auch bei den Alten unter dem Namen des Philosophen jederzeit zugleich und vorzüglich den Moralisten, und selbst macht der äußere Schein der Selbstbeherrschung durch Vernunft, dass man jemanden noch jetzt, bei seinem eingeschränkten Wissen, nach einer gewissen Analogie Philosoph nennt.«¹²

Das harmoniert mit dem von Kant geprägten Bilde, wonach die Philosophie keine Schleppenträgerin für die Wissenschaften und erst recht nicht für die Theologie ist, sondern Fackelträgerin, die den Weg zu Beförderung von Humanität ausleuchtet.

12 Ebenda.

Hegels Kritik der Metaphysik und Kritik der Hegelschen Metaphysik*

I

Es könnte scheinen, als ob hier Eulen nach Athen getragen werden sollen. Dass Hegels Kritik der Metaphysik keine prinzipielle, sondern nur eine Kritik ihrer historisch bedingten Mängel war, dass er die Metaphysik nicht zu überwinden, sondern zu restaurieren und zu vollenden trachtete, dass er seine »Wissenschaft der Logik« als »die eigentliche Metaphysik oder rein spekulative Philosophie«¹ bezeichnete, dass paradoxerweise die Geburt dialektischer Logik mit der Vollendung idealistischer Metaphysik zusammenfiel, ist nach den klassischen Kritiken der Hegelschen Philosophie, die uns Marx, Engels und Lenin hinterlassen haben, so stark in das Bewusstsein unserer philosophischen Öffentlichkeit eingegangen, dass darüber nicht viele Worte zu verlieren sind.

Wenn hier trotzdem Hegels Verhältnis zur Metaphysik thematisiert und kritisiert, die Stellung der marxistisch-leninistischen Philosophie zur Metaphysik diskutiert werden sollen, so sind hierfür Gründe anzugeben. Dies um so mehr, als wir heute mit größerer Berechtigung als Hegel mit Hegel sagen können: Dasjenige, was in vorkantischen Zeiten Metaphysik hieß, »ist, sozusagen, mit Stumpf und Stiel ausge-

* Referat, das am 12. November 1981 auf dem von der Sektion Marxistisch-leninistische Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin veranstalteten Kolloquium zu Ehren des 150. Todestages von Georg Wilhelm Friedrich Hegel vorgetragen wurde.

1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik. Teil 1. Leipzig 1951. S. 5.

rottet worden und aus der Reihe der Wissenschaften verschwunden«². Als Hegel dies schrieb, hatte er die nachhaltige Wirkung der Kantschen Metaphysik-Kritik vor Augen. Inzwischen ist vieles geschehen. Dass Marx die wahrhaft dialektische Negation der Metaphysik vollzogen hat, ist für uns ausgemacht. Aber auch innerhalb des bürgerlichen philosophischen Denkens haben antimetaphysische Stimmungen bedeutend zugenommen.

In der Kant-Nachfolge hat der Positivismus seit Comte in vielfältiger Weise daran gearbeitet, um den Misskredit, in den sich die Metaphysik gegenüber den Einzelwissenschaften gebracht hatte, zu erhöhen. Nietzsche verwarf die metaphysischen Spekulationen, die, weil sie das Leben verfehlten, leblos geworden waren. Sein Rekurs auf »Leben« und seine radikale Negation von Metaphysik waren freilich mit der Denunzierung der Rationalität als bloßen Instruments irrationalen Lebens verbunden. Die Metaphysik-Kritik Heideggers liegt auf der gleichen Ebene, nur dass hier nicht nur das Verfehlen des Lebens, sondern das von Sein überhaupt der Metaphysik angelastet wird. Selbst im neuthomistischen Lager, das doch eine feste Burg der Metaphysik zu sein scheint, ist der Glaube an ihre Möglichkeit gebrochen.

»Gott ist tot« und die Metaphysik gestorben. Sollten wir nicht den Toten die Verstorbene begraben lassen? Was geht's uns noch an?

1. Zunächst sollte uns die scheinbare Einheitlichkeit so verschiedener und gegensätzlicher philosophischer Denkweisen, wie sie in der Ablehnung von Metaphysik zum Ausdruck kommt, bedenklich stimmen. Die Frage nach dem Grund dieses Scheins ist ebenso zu stellen, wie die nach Differenzierungen und Gegensätzlichkeiten innerhalb der fast allgemein gewordenen Metaphysik-Aversion. Wie nicht jede Religionskritik schon atheistisch und nicht jede atheistische schon historisch-materialistisch ist, so ist auch nicht jede Metaphysik-Kritik schon antimetaphysisch, aber auch wenn sie antimetaphysisch ist, ist sie noch lange nicht dialektisch-materialistisch.

2. Die Analogie von Religions- und Metaphysik-Kritik wurde nicht zufällig gewählt. Im Absolutheitsanspruch begegnen sich Religion und

2 Ebenda. S. 3.

Metaphysik. In Hegels ständiger Versicherung, dass Religion und Metaphysik denselben Gegenstand (das Absolute) und das gleiche Ziel (absolute Wahrheit) haben, die Differenz allerdings darin besteht, dass diese begriffliche Erkenntnis fordert, während jene in Vorstellungen befangen bleibt, ist dieser Sachverhalt ziemlich genau beschrieben. Metaphysik-Kritik muss daher von den gleichen theoretischen und methodologischen Voraussetzungen ausgehen wie marxistische Religionskritik. Und es gilt für die Kritik der Metaphysik Engels' Bemerkung zur Religionskritik: Man wird nicht mit einem Schlage mit einer Bewusstseinsform fertig, die Jahrtausende menschliches Denken mitgeprägt hat. Religions- und Metaphysik-Kritik bleiben aktuelle Aufgaben in den geistigen Kämpfen unserer Tage.

Dass die Auffassung von Metaphysik als einer historisch bedingten, bedeutsamen und weiter theoretisch und praktisch zu überwindenden Bewusstseinsform nichts mit Comtes »Stadien-Gesetz« zu tun hat, das angeblich die Abfolge Religion – Metaphysik – Positivismus regelt³, erhellt allein schon daraus, dass der Positivist in schönster idealistischer Geschichtsmetaphysik Religion, Metaphysik und Positivismus für das Wesen grundlegender Geschichtsepochen verantwortlich macht. Historisch-materialistische Kritik der Metaphysik ist also gleichzeitig Kritik des Stammvaters des Positivismus und seiner modernen Nachbeter.

3. Metaphysik-Kritik stellt ein wesentliches Moment in der Revolution dar, die Marx und Engels in der Geschichte des philosophischen Denkens vollzogen haben. Gründliches Verstehen der marxistisch-leninistischen Philosophie impliziert ein klares und entwickeltes Verständnis ihrer Stellung zur Metaphysik. Ein solches Verständnis ist nicht nur notwendig, um die Kritiker zurückzuweisen, die uns bald Naturmetaphysik, bald Geschichtsmetaphysik vorwerfen, sondern auch, um die Gefahr partiellen Rückfallens in die Metaphysik zu verhindern. Der genau beobachtende Kant hat richtig gesehen, dass menschlicher Vernunft ein Streben innewohnt, zum jeweilig Bedingten das Unbedingte, zum jeweilig Relativen das Absolute, zu den nächsten Ursachen die letzte Ursache zu suchen. Engels hat diesen Gedanken in ähnlicher

3 Vgl. Auguste Comte: Soziologie. Bd. 1. Jena 1923. S. 474f.

Weise ausgesprochen: »Bei allen Philosophen ist gerade das ›System‹ das *Vergängliche*, und zwar gerade deshalb, weil es aus einem *unvergänglichen* Bedürfnis des Menscheistes hervorgeht, dem Bedürfnis der Überwindung aller Widersprüche.«⁴ Wird diesem Streben, dem unvergänglichen Bedürfnis unkritisch nachgegeben, ist Metaphysik das notwendige Resultat. Dialektik dagegen hat den Widerspruch auszuhalten, ist das Bewusstsein von der Spannung zwischen der Notwendigkeit, die anstehenden Widersprüche zu lösen, und der Möglichkeit, dies immer nur in konkret-historischer, niemals absoluter Weise zu vermögen.

Unter praktisch-ethischem Aspekt wird dieser Gedanke noch klarer. Metaphysik erwuchs u. a. – wiederum ähnlich wie Religion – aus dem Bestreben, einen absolut sicheren Punkt zu finden, an den sich das Individuum in seinem Verhalten und in seiner Tätigkeit in Sorgen und Nöten halten kann. Der Preis hierfür war freilich absoluter Gehorsam. Als dieser Punkt seine Unhaltbarkeit offenbarte, folgerte Nietzsche, dass, wenn Gott tot sei, alles erlaubt wäre. Die Existentialisten aber jammerten über »Geworfenheit« und »Unbehaustheit« und zitterten vor Angst und Sorge.

Materialistische Dialektik negiert sowohl jenen absoluten Punkt, der aus der Transzendenz oder der ahistorisch gefassten, abstrakten Immanenz hergeholt wird, als auch jene selber schon ins Metaphysische gesteigerte Haltlosigkeit. Sie deckt die Gesetze des menschlichen Werdens auf, leitet aus der von den Menschen selber gemachten Geschichte die jeweils konkreten Aufgaben und Verhaltensweisen ab, erzeugt geschichtliches Selbstbewusstsein. Materialistische Dialektik setzt also vor allem auf die Tätigkeit und die Verantwortung des Menschen.

Hegel hat gesagt, dass vom Menschen nicht groß genug gedacht werden könne. Nirgends aber ist größer vom Menschen gedacht worden als in der dialektisch-materialistischen Philosophie. Begründung realen Humanismus hat also Metaphysik-Kritik zur Voraussetzung.

4 Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW. Bd. 21. Berlin 1973. S. 270. (Hervorhebung von mir – H. S.)

Dass die Fruchtbarmachung des Hegelschen Erbes ohne tiefgehende Metaphysik-Kritik unmöglich ist, ist selbstverständlich.

II

Mit Metaphysik seien zunächst jene philosophischen Lehren bezeichnet, die auf *Wissen vom Absoluten* zielen und dieses mit *absolutem Wissen* gleichsetzen. Gegenstände der Metaphysik sind ewige Grundstrukturen des Seins und des Denkens und deren letzte Gründe. In ihrer eigenen Sprache: Metaphysik untersucht die »Vernunftgegenstände« Seele, Welt als Ganzes, Gott.

Da diese nie Gegenstand der Empirie sein können, muss Metaphysik die Erfahrung der Spekulation prinzipiell unterordnen. Das gilt selbst für den größten Empiriker der Antike, für Aristoteles. Das gilt selbstverständlich für Hegel, obwohl dessen Hochschätzung des empirischen Prinzips oft unterbewertet wird.

Metaphysik als historisch bedingte und bedeutsame Form der Philosophieentwicklung sagt über die philosophischen Grundrichtungen noch nichts aus. Zwar ist vorwiegend der objektive Idealismus in metaphysischer Form entwickelt worden, aber gegen eine pauschale Identifizierung von Idealismus und Metaphysik sprechen sowohl die die Metaphysik empfindlich treffenden Kritiken subjektiver Idealisten (Hume, Kant) als auch jene metaphysischen Systeme, die offen oder unter pantheistischer Hülle versteckten Materialismus lehren (Bruno, Hobbes, Spinoza).

Metaphysik ist vom Prinzip her Antidialektik. Da sie – ihren Grundinteressen gemäß – Bedingtes auf Unbedingtes, Zeitliches auf Ewiges, Endliches auf Unendliches zurückführen und in absolutem, nicht aber in historisch-relativem objektivem Wissen ausdrücken muss, ist ein konsequent zu Ende gedachter Entwicklungsgedanke, in dem sowohl die Entwicklung des Objekts wie die des Subjekts eingeordnet wären, ausgeschlossen. Selbst Hegel, der den Entwicklungsgedanken in einem Umfang und einer Tiefe wie kein anderer Denker vor ihm gedacht hat, muss der Konsequenz von Metaphysik Tribut zahlen. Nicht als ob er der Ansicht gewesen wäre, dass mit der Selbsterkenntnis des absoluten

Geistes die Zeit still stände und nichts mehr passierte; das Gegenteil scheint der Fall zu sein. Hegel fasst doch das Wesen der Geschichte als Fortschreiten im Bewusstsein der Freiheit, das im absoluten Wissen sein Ziel erreicht. Das »Reich der Freiheit« scheint also hier erst zu beginnen. Dieses allerdings wird insofern ahistorisch gefasst, als alles Geschehen in ihm sich nach den Regeln der nunmehr in absoluter Weisheit erkannten Logik des Seins und des Denkens vollzieht. Also nichts Neues mehr unter dem Himmel. Demnach hat es – wie Marx gegen Proudhon einwendet, der in diesem Punkte die Hegelsche Position vertritt – Geschichte gegeben, aber es gibt keine mehr.

Hier muss allerdings eine Differenz angemerkt werden, die zwischen Hegel und solchen Hegel-Nachfolgern wie Proudhon, Lassalle und Bakunin und ihren Anhängern besteht. Während Hegel, dem jede utopische Konstruktion zuwider war, der selbst gegen die Platonische Staatsutopie scharf Front machte, der Philosophie die Aufgabe stellte, zu erkennen, was ist, und im absoluten Wissen die Auflösung alter Widersprüche sah, gingen die genannten Denker von einer noch ausstehenden Lösung des Widerspruchs zwischen Begriff und Wirklichkeit aus. Sie fielen damit einmal in den von Hegel kritisierten Dualismus von Sein und Sollen zurück, zum anderen verlegten sie die Auflösung der Widersprüche in die Zukunft. Wie auch immer ihr Konzept der zukünftigen Gesellschaft ausgesehen haben möge, letztlich war es durch die endgültige Auflösung der Widersprüche ausgezeichnet.

Marx dagegen fasst auch den Kommunismus als Reich der Freiheit durchgängig historisch. Es ist hier nicht der Ort, an dem gezeigt werden könnte, wie Marx in eigenständiger Weise den Hegelschen Historismus aufnimmt, materialistisch begründet und gegen die Hegelsche Metaphysik entwickelt. Gesagt werden muss aber, dass ein gut Teil der sich theoretisch gebenden bürgerlichen – und besonders revisionistischen – Sozialismuskritik in metaphysischen Positionen wurzelt. Wem der Sozialismus ein abstrakter Idealzustand ist, wer Harmonie als Widerspruchsfreiheit denkt, dem müssen die realen Widersprüche des Sozialismus, die sich aus seiner eigenen Entwicklung, vor allem aus dem Grundwiderspruch unserer Epoche ergeben, ein Greuel sein. Seine metaphysische Position lässt ihn vergessen, dass der Sozialismus gerade aus der Lösung des Grundwiderspruchs des Kapitalismus hervorgegan-

gen ist. Preisgabe historischer Dialektik führt mit einiger Konsequenz – wie die Erfahrungen zeigen – auf die andere Seite der Barrikade.

Metaphysik ist – wie auch ihr Antipode Dialektik – Einheit von Theorie und Methode. Die unreflektierte Meinung, die Metaphysik nur als antidialektische Methode fasst, übersieht m. E. den Zusammenhang, der zwischen Metaphysik und ihrer Methode besteht. Wenn absolute Konstanten gesucht werden, dann muss sich dies notwendig auf die ideelle Tätigkeit des Suchenden auswirken. Das Aufkommen der metaphysischen Methode als einer *philosophischen* Methode fällt wenigstens mit der Geburt von Metaphysik überhaupt zusammen. Die Philosophie des Parmenides beweist es schlagend.

Die Dialektik der Metaphysikentwicklung ist nun allerdings derart, dass die Methode ihren Zusammenhang mit der Theorie verliert und sich selbst gegen ihre Voraussetzungen kehrt. Die Aushöhlung und Überwindung des für die Metaphysik des 17. Jahrhunderts grundlegenden Substanzbegriffes durch Locke und Hume, ihr Setzen auf Sensualismus und Empirismus, das den Bruch mit Metaphysik als Theorie signifikant macht, führt keineswegs automatisch zur Überwindung der metaphysischen Methode. Im Gegenteil: Stabilisierung der bürgerlichen Produktions- und Machtverhältnisse befördern diese.

Die Konsequenzen, die sich aus den bezeichneten Faktoren für die philosophiehistorische Fassung der Begriffe Materialismus und Idealismus ergeben, können hier nur angedeutet werden. Wenn bürgerlicher Materialismus – auf den wir uns hier beschränken wollen – schlechthin als metaphysischer Materialismus bezeichnet wird, so hat dies in Hinblick auf den dialektischen Materialismus seine Berechtigung; nur darf die Differenz zwischen materialistischer Metaphysik und methodisch-metaphysischem Materialismus, der gegen die Metaphysik als Theorie gerichtet war, nicht übersehen werden.

Wenn von historischen Schicksalen der Metaphysik und ihrer Methode die Rede, so muss notwendig die Geschichte der Logik ins Blickfeld treten. Der Begründer der Wissenschaft der Logik hatte ein klares Bewusstsein darüber, dass Ontologie und Logik, Seins- und Denkformen einander entsprechen müssen, wenn Logik mehr als bloße Denkspiele sein soll. Seine Lehre von den Kategorien, die er als letzte Erkenntnisstufen und erste Charakteristika der seienden Dinge fasste, beweist die

Eingebundenheit seiner Logik in seine Philosophie. Dieser Zusammenhang geht jedoch ebenso wie der von Metaphysik und metaphysischer Methode verloren.

Der Bruch mit den ontologischen Voraussetzungen und der damit verbundene Verlust des inhaltlichen Bezuges macht erst die Logik des Aristoteles zur formalen. Als solche kann sie beliebigen Ontologien und religiöser Dogmatik als Kanon des Verstandes dienen. Einer der Gründe für die scholastischen Streitereien im christlichen Mittelalter, die für die interne Entwicklung der Logik durchaus nicht unfruchtbar sein mussten, liegt in der unorganischen Allianz von formaler Logik und christlicher Dogmatik.

Hegel ist m. E. der erste Denker gewesen, der die *philosophische* Bedeutung dieses Schicksals der Logik des Aristoteles klar gesehen hat. Das Auseinanderfallen von Seins- und Denklehre musste dem Identitätsphilosophen notwendig als ein Dorn im Auge erscheinen. Daraus erklärt sich jenes merkwürdige Faktum, dass einerseits die formale Logik scharfer Kritik unterzogen wird, andererseits aber die Logik des Aristoteles in den höchsten Tönen gelobt wird. Man wähne nicht, dass es sich hierbei nur um eine historische Würdigung handelt, es ist das Prinzip des Aristoteles, Seins- und Denkbestimmungen in Einheit zu fassen, das Hegel als sein eigenes anerkennt.

Hegels Absicht, die Restauration der Metaphysik als grundlegende Reform der Logik durchzuführen, implizierte notwendig die Negation der das Aristotelische Prinzip negierenden formalen Logik. Eine einfache Rückkehr zu Aristoteles war für Hegel ebenso unmöglich wie eine unvermittelte Ontologisierung der formalen Logik, weil damit sowohl die geistige und real-historische Entwicklung seit Aristoteles ebenso ignoriert worden wären wie die neuen Denkansätze des Descartes und Kant. Die Rettung des Aristotelischen Prinzips war nur durch die Verarbeitung der zweitausendjährigen Philosophie- und Kulturentwicklung zu bewerkstelligen. Wie Hegel diese Verarbeitung vornimmt, sei – freilich auch hier nur thesenhaft – am Beispiel seiner Stellung zur vorkantischen Metaphysik und zum Kantschen Kritizismus angedeutet.

III

Metaphysik, so Hegel in seiner »Enzyklopädie«, »betrachtete die Denkbestimmungen als die *Grundbestimmungen der Dinge*; sie stand durch diese Voraussetzung, daß das, was ist, damit daß es *gedacht* wird, *an sich* erkannt werde, höher als das spätere kritische Philosophieren.«⁵ »Kritisches Philosophieren« hatte gerade die Trennung der Denkbestimmungen von den Grundbestimmungen der Dinge an sich zur Voraussetzung. Kein Wunder daher, dass Hegel diese Trennung zum vorzüglichsten Gegenstand seiner Kant-Kritik macht. Er wird nicht müde, ständig die Konsequenzen dieser Trennung – sowohl in theoretischer wie in praktischer Hinsicht – deutlich zu machen.

Was das kritische Philosophieren allerdings befördert hat, ist die von Hegel übernommene Erkenntnis, dass Metaphysik bisher nur *bloße Verstandesansicht von Vernunftgegenständen* war. »Jene Metaphysik setzte überhaupt voraus, daß die Erkenntnis des Absoluten in der Weise geschehen könne, daß *ihm Prädikate beigelegt werden*, und untersucht weder die Verstandesbestimmungen ihrem eigentümlichen Inhalte und Werte nach, noch auch diese Form, das Absolute durch Beilegung von Prädikaten zu bestimmen.«⁶ Da sie zudem ihre Gegenstände (Seele, Welt, Gott) aus der Vorstellung aufnahm, sie »*als fertige gegebene Subjekte*« zugrunde legte, musste sie *Dogmatismus* werden. Dies ebenso deshalb, »weil sie nach der Natur der endlichen Bestimmungen annehmen mußte, dass von *zwei entgegengesetzten Behauptungen*, dergleichen jene Sätze waren, die eine *wahr*, die andere aber *falsch* sein müsse.«⁷

Die Antinomienlehre von Kant zertrümmerte diese Annahme. Für Hegel bleiben daher die »Kantischen Antinomien ... immer ein wich-

5 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Berlin 1966. S. 60. In der »Wissenschaft der Logik« heißt es ähnlich: »Die ältere Metaphysik hatte in dieser Rücksicht einen höhern Begriff von dem Denken als in der neuern Zeit gang und gäbe geworden ist.« Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik. Teil 1. S. 25.

6 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. S. 60.

7 Ebenda. S. 62.

tiger Teil der kritischen Philosophie; sie sind es vornehmlich, die den Sturz der vorhergehenden Metaphysik bewirkten und als ein Hauptübergang in die neuere Philosophie angesehen werden können«⁸. Zwar verdienen – nach Hegel – die dialektischen Darstellungen in den Antinomien der reinen Vernunft aufgrund ihres abstrakt-negativen und sehr begrenzten Charakters »kein grobes Lob; aber die allgemeine Idee, die er zugrunde gelegt und geltend gemacht hat, ist die *Objektivität des Scheins* und *Notwendigkeit des Widerspruchs*, der zur *Natur* der Denkbestimmung gehört«⁹.

Obwohl also Hegel vom Prinzip her Kants Kritik der Metaphysik kritisch gegenübersteht, hält er dessen Kritik insofern für notwendig und gerechtfertigt, als diese die *Unmöglichkeit von Verstandeserkenntnis der Vernunftgegenstände* nachweist. Er sagt daher, dass Kant die Verstandesbestimmungen *vernünftig* behandelt habe. Wenn Kant nun aber innerhalb seiner theoretischen Philosophie Vernunft als nicht Erkenntnis konstituierend fasst, so zieht er sich Hegels Vorwurf zu, dass er die Vernunft vom *Standpunkt des Verstandes* her betrachtet, also in den Mangel der alten Metaphysik zurückfällt.

Hegels Streben, die Kantsche Negation der alten Metaphysik zu negieren, kann also nur in der Weise geschehen, dass Verstandeserkenntnis in Vernunftkenntnis aufgehoben wird.

Hegel, in dem das Bewusstsein eines großen Reformators der Metaphysik und der Logik wohnt, ist sich nicht nur der Schwierigkeiten bewusst, die der Lösung dieser Aufgabe entgegenstehen, sondern auch ihrer Neuheit: »Der wesentliche Gesichtspunkt ist, daß es überhaupt um einen *neuen Begriff wissenschaftlicher Behandlung* zu tun ist.«¹⁰ Diese neue philosophische Methode kann weder von anderen Wissenschaften ausgeborgt werden, noch kann sie sich innerer Anschauung oder äußerer Reflexion bedienen. »Sondern es kann nur die *Natur des Inhalts* sein, welche sich im wissenschaftlichen Erkennen *bewegt*, indem zugleich diese *eigene Reflexion* des Inhalts es ist, *welche seine Bestimmung* selbst erst setzt und *erzeugt*. Der *Verstand bestimmt* und

8 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik. Teil 1. S. 183.

9 Ebenda. S. 38.

10 Ebenda. S. 6. (Hervorhebung von mir – H. S.)

hält die Bestimmungen fest; die *Vernunft* ist negativ und *dialektisch*, weil sie die Bestimmungen des Verstandes in Nichts auflöst ...«¹¹

Es ist dies – nebenbei bemerkt – das Kredo der »negativen Dialektik« Adornos. Allein die »List der Vernunft« wirkt auch hier. Dialektik als absolute Destruktion der Verstandeswelt ist nicht durchzuhalten. Das »ganz Andere« kommt auf der anderen Seite wieder herein. In »*Minima Moralia*« ist es ausgesprochen. Diese Denkstruktur erinnert stark an jene »negative Theologie«, die bei Duns Scotus zumindest progressive Elemente enthielt. Die Differenz zwischen Adorno und Heidegger ist beträchtlich, sie kann allerdings die grundlegende Gemeinsamkeit nicht verdecken, die im Umschlagen von absoluter Antimetaphysik in Metaphysik besteht.

Hegel dagegen fast die dialektische Vernunft nicht nur negativ, sondern ebenso positiv, weil sie das »*Allgemeine* erzeugt, und das Besondere darin begreift. Wie der Verstand als etwas Getrenntes von der Vernunft überhaupt, so pflegt auch die dialektische Vernunft als etwas Getrenntes von der positiven Vernunft genommen zu werden. Aber in ihrer Wahrheit ist die Vernunft Geist, der höher als beides, verständige Vernunft oder vernünftiger Verstand ist. Es ist das Negative, dasjenige, welches die Qualität sowohl der dialektischen Vernunft als des Verstandes ausmacht; – er negiert das Einfache, so setzt er den bestimmten Unterschied des Verstandes; er löst ihn ebenso sehr auf, so ist er dialektisch. Er hält sich aber nicht im Nichts dieses Resultates, sondern ist darin ebenso positiv und hat so das erste Einfache damit hergestellt, aber als Allgemeines, das in sich konkret ist; unter dieses wird nicht ein gegebenes Besonderes subsumiert, sondern in jenem Bestimmen und in der Auflösung desselben hat sich das Besondere schon mitbestimmt. Diese geistige Bewegung, die sich in ihrer Einfachheit ihre Bestimmtheit, und in dieser ihre Gleichheit mit sich selbst gibt, die somit die immanente Entwicklung des Begriffes ist, ist die absolute Methode des Erkennens, und zugleich die immanente Seele des Inhaltes selbst. – Auf diesem sich selbst konstruierenden Wege allein, behaupte ich, ist die Philosophie fähig, objektive, demonstrierte Wissenschaft zu sein.«¹²

11 Ebenda.

12 Ebenda. S. 6f.

Mit dieser, im Hinblick auf die Logik den Kern seiner Methode charakterisierenden Auffassung glaubt Hegel, die Antinomien, die sich bei der Anwendung der Verstandeskategorien auf Vernunftgegenstände notwendig ergeben, auflösen, also sowohl den Grundmangel der alten Metaphysik wie die Kantsche Vernunftkritik überwinden zu können. Auf Kants Frage »Wie ist Metaphysik möglich?« hätte Hegel antworten können: als dialektische Logik.

Diese fordert nun allerdings, dass die Vernunftgegenstände weder als unerkennbare auf die Seite geworfen noch als »fertige gegebene Subjekte« aus der Vorstellung aufgenommen werden; diese müssen in ihrer notwendigen Tätigkeit und widerspruchsvollen Entwicklung belauscht werden. Nur so ist die Wahrheit der metaphysischen These, derzufolge Denk- und Seinsbestimmungen zusammenfallen, nach Hegel aufweisbar.

Diese Sichtweise hat wiederum wesentliche Modifikation aller Kategorien der alten Metaphysik wie des Kritizismus zur Folge. Wie Hegel diese Umarbeitung vornimmt, kann hier nicht nachvollzogen werden. Verwiesen sei nur auf Hegels kritische Verarbeitung des Substanz-Begriffes, der ja der grundlegende in der Metaphysik des 17. Jahrhunderts war, die beim Übergang vom Wesen zum Begriff erfolgt und vor allem eine Auseinandersetzung mit Spinoza darstellt.

Sowohl hinsichtlich der Methode wie in Bezug auf die theoretische Grundlegung hat Hegel die schon von Kant zerschlagene alte Metaphysik hinweggeräumt, aber nur, um sie auf neuer Grundlage wieder herzustellen. Er gleicht auch hier jenem Advokaten, der seinen Klienten erst erschlagen muss, um ihn zu retten.

IV

Hegel hat die letzte historisch zu rechtfertigende Möglichkeit von Metaphysik realisiert. Mit ihrer auf dialektische Weise bewerkstelligten Vollendung ist ihr Ende gekommen. Engels hat diesen Sachverhalt so ausgedrückt: »Bei allen Philosophen ist gerade das ›System‹ das *Vergängliche*, und zwar gerade deshalb, weil es aus einem *unvergänglichen* Bedürfnis des Menscheistes hervorgeht: dem Bedürfnis der

Überwindung aller Widersprüche. Sind aber alle Widersprüche ein für allemal beseitigt, so sind wir bei der sogenannten absoluten Wahrheit angelangt, die Weltgeschichte ist zu Ende, und doch soll sie fortgehen, obwohl ihr nichts mehr zu tun übrigbleibt ... Sobald wir einmal eingesehen haben – und *zu dieser Einsicht hat uns schließlich niemand mehr verholfen als Hegel selbst*, – dass die so gestellte Aufgabe der Philosophie weiter nichts heißt als die Aufgabe, dass ein einzelner Philosoph das leisten soll, was nur die gesamte Menschheit in ihrer fortschreitenden Entwicklung leisten kann – sobald wir das einsehen, ist es auch am Ende mit der ganzen Philosophie im bisherigen Sinn des Worts. Man lässt die auf diesem Weg und für jeden einzelnen, unerreichbare ›absolute Wahrheit‹ laufen und jagt dafür den erreichbaren relativen Wahrheiten nach auf dem Weg der positiven Wissenschaften und der Zusammenfassung ihrer Resultate vermittelt des dialektischen Denkens. Mit Hegel schließt die Philosophie überhaupt ab ...«¹³

Da diese Gedanken von Engels des öfteren Fehldeutungen – insbesondere von positivistisch gestimmten Revisionisten – ausgesetzt waren, sei hier folgendes angemerkt.

Zunächst geht aus dem Kontext (abgeschlossenes System, absolute Wahrheit) eindeutig hervor, dass Engels unter »Philosophie im bisherigen Sinn des Worts« vornehmlich das verstand, was hier unter Metaphysik vorgestellt wurde. Dass dabei Marx und Engels nie ein abstrakt-negatives, ahistorisches Verhältnis zur Metaphysik hatten, bezeugen nicht nur ihre Bemerkungen über den »positiven Gehalt« und die »gehaltvolle Restauration« der Metaphysik und über die Notwendigkeit, die in ihr entwickelte Logik (Aristoteles) und Dialektik (Hegel) aufzuheben und fortzusetzen, sondern vor allem die von ihnen begründete materialistische Geschichtsauffassung. Vom Standpunkt des historischen Materialismus erscheint Metaphysik als eine Form falschen Bewusstseins, das mit Notwendigkeit aus dem realen Lebensprozess der Gesellschaft hervorgeht. Was Marx und Engels in ihrer Ideologiekritik über andere Formen falschen Bewusstseins gesagt haben (Religion, Idealismus), gilt – *cum grano salis* – auch für die Metaphysik.

13 Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. S. 270. (Hervorhebung von mir - H. S.)

Metaphysik, »Spekulation« wird dort wirklich überwunden, wo das Wesen des Menschen, sein je historisch bestimmtes Verhältnis zur Natur und zur Gesellschaft aufgehehlt wird. »Da, wo die Spekulation aufgehehlt, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen.«¹⁴ Das Erkenntnisvermögen ist in diesen Entwicklungsprozess eingebettet, also historisch gewordenes und werdendes. Seine historische Bestimmtheit verbietet von vornherein metaphysische Travestierung. Wird metaphysische Travestierung bewusst ausgeschlossen, das materialistische Prinzip der Historizität konsequent beibehalten, dann impliziert das eine grundlegende materialistische und antimetaphysische Umarbeitung aller Hegelschen Kategorien.

In anderem Zusammenhang wurde der Versuch unternommen zu zeigen, dass erst durch die Zerschlagung des metaphysischen Panzers der reiche Gehalt solcher Begriffe wie Substanz, Wahrheit und Freiheit als Erbe aufgehoben werden kann.¹⁵ Das gilt in noch höherem Maße für die Hegelschen Kategorien, die aus ihren metaphysischen Kreisen zu befreien sind. Hegels Kategorien können nicht einfach, in passiver Weise übernommen werden. Es bedarf – um mit Hegels Worten zu sprechen – der Anstrengung des Begriffes.

Mit einer Problemstellung, die nicht nur für die Überwindung von Metaphysik, nicht nur für philosophische Begründung von Logik, sondern vor allem für eine allseitige, also konkrete *materialistische* Beantwortung der Grundfrage der Philosophie wesentlich ist, soll hier abgeschlossen werden. Die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein schließt die Fragen nach dem Verhältnis von Denkformen zum Sein ein.

Wenn man die Geschichte der Metaphysik überblickt, so lässt sich feststellen, dass die Metaphysiker immer von einer vorausgesetzten Übereinstimmung von Denkformen und Seinsformen ausgegangen sind. Aristoteles hat nicht nur die Platonischen Ideen als Zwillinge-

14 Karl Marx / Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: MEW. Werke. Bd. 3. Berlin 1969. S. 27.

15 Vgl.: Marxismus und Spinozismus. Leipzig 1981. S. 15ff.

schwwestern der sinnlichen Dinge bezeichnet, er fasste das Allgemeine und Unveränderliche unter dem Aspekt des Seins als Form, unter dem Aspekt des Denkens als Begriff. Für Descartes war die Gleichschaltung der *res cogitans* und der *res extensa* die Voraussetzung dafür, dass mathematisches Denken Welterkenntnis sei. Spinoza aber sprach den von Plechanow so bewunderten Satz aus, dass die Ordnung und Verknüpfung der Ideen dieselbe sei wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge. Hegel schließlich fasste – wie wir sahen – die Denkbestimmungen als das Wesen der Gegenstandsbestimmungen.

Hume und Kant stellten die vorausgesetzte metaphysische Übereinstimmung in Frage. Humes Assoziationslehre wie Kants Apriorismus verbleiben mit ziemlicher Konsequenz im Subjektiven.

Die Frage ist, wie sich materialistische Dialektik zu diesem Erbe verhält. Dass die Hume-Kantsche Position für uns nicht annehmbar ist, soll hier nicht weiter begründet werden. Wie aber steht es mit der Metaphysik, mit der wir doch den Gedanken der Übereinstimmung, und damit der Erkennbarkeit der Welt, gemein haben.

Die grundlegenden Differenzen zwischen dialektischem Materialismus und Metaphysik in dieser Frage können hier nur thesenhaft angedeutet werden:

1. Denkformen, in denen sich die Denkprozesse vollziehen, existieren nicht unabhängig vom Denken, dessen Formen sie sind, so wenig eine Grammatik unabhängig von der Sprache existiert, deren Grammatik sie ist. Denken aber ist eine historische Erscheinung, also entstanden und sich entwickelnd. Folglich können auch die Denkformen keine absolute Konstanz besitzen. Dass sie konstanter sind als Denkgehalte, widerlegt nicht die aufgestellte These. Auch die Grammatik einer Sprache ist konstanter als z. B. ihr lexikalischer Bestand.
2. Werden Denkformen in Einheit mit den Denkgehalten gedacht und wird Denken als ideelle Aneignung der Wirklichkeit, als *Widerspiegelung* betrachtet, dann müssen auch die Denkformen in letzter Instanz Widerspiegelungen sein.
3. Denken als ideelle Widerspiegelung ist *Tätigkeit*, die durch materielle Tätigkeit, durch die materielle und geistige Kultur einer Epoche bestimmt ist. Denk- und Seinsformen stehen nicht in unvermittelter Parallelität zueinander, wie die Metaphysik des 17. Jahrhunderts mein-

te, sie sind durch Tätigkeit vermittelt. Es ist gerade das Verdienst der klassischen deutschen Philosophie und namentlich Hegels, dieses Moment zur Geltung gebracht zu haben. Denkformen sind wesentlich Tätigkeitsformen.

4. Metaphysik dachte Denkformen, Seinsformen und ihr Verhältnis zueinander in absoluter Weise. Materialistische Dialektik dagegen denkt konsequent die Wirklichkeit als sich entwickelnde und weiß um die Historizität ihres Wissens über die Wirklichkeit, ebenso wie das Erkenntnis- und Denkvermögen für sie eine historische Größe ist.

5. Für die Geschichte der Logik als Wissenschaft ergibt sich hieraus die Frage: Ist die Geschichte der Logik nur die Geschichte der Erkenntnis der Denkformen oder auch die Geschichte der Entstehung und Entwicklung derselben? Da ich zu letzterer Auffassung neige, ist die Forderung nach engerer Zusammenarbeit von Philosophie- und Logik-Geschichte die Konsequenz.

Vom Standpunkt der knapp skizzierten Position aus gewinnen große revolutionäre Umbruchsituationen im gesellschaftlichen Sein und in der Wissenschaft erhöhtes Interesse, z. B. die Renaissance und die Geburt der Philosophie und Wissenschaften der Neuzeit. Die Geburt neuer gesellschaftlicher Verhältnisse, die Geburt eines neuen Weltbildes, die antiaristotelische Wende in der Physik, die Erfolge von Mathematik und Mechanik, die neue Kunst warfen auch die Frage nach einer neuen Logik auf. Bacon stellte die Frage, Descartes legte die Grundlagen, Leibniz vollzog die Reform.

Wir leben heute in einer ähnlichen, weit radikaleren Umbruchperiode, die alle Bereiche menschlichen Wirkens und Denkens erfasst. Hegel hat der Philosophie die Aufgabe gestellt, ihre Zeit in Gedanken zu fassen. Wir werden das uns überkommene große Erbe nur dann würdig antreten, wenn wir diese Aufgabe erfüllen.

Metaphysik des »Noch-Nicht«

Kritische Bemerkungen zu Grundlagen der Philosophie
von Ernst Bloch

I.

1. Wenn nach einem Punkt gesucht wird, auf dem das philosophische Konzept von Ernst Bloch beruht, von dem aus in das imponierende Gedankengebäude auf rationale Weise – denn Verstehen ist Voraussetzung für Kritik – eingedrungen werden kann, dann wird dieser wohl dort gefunden, wo von der »Entdeckung des Noch-Nicht-Bewussten« und seines objektiven Korrelats, des »Noch-Nicht-Gewordenen« die Rede ist. Bloch selber sah die Bedeutung seiner Entdeckung nicht nur darin, dass sie Ausgangspunkt und Grundlage seines philosophischen Systems bildete, sondern dass mit ihr eine radikale Umwälzung der bisherigen Geschichte der Psychologie und der Metaphysik vollzogen wurde.

Versuchen wir zunächst klarzustellen, was es mit dieser umwälzenden Entdeckung auf sich hat.

2. Die Vorgeschichte der »Notierung des Noch-Nicht-Bewussten« skizziert Bloch so: »Es war eine große Entdeckung, daß seelisches Leben mit Bewußtsein nicht zusammenfällt.«¹ Was außerhalb und insbesondere an den »Rändern« der Bewusstseinsfelder liegt, aber doch Verhalten und Tätigkeit der menschlichen Individuen mitbestimmt, wurde seit der Erkenntnis, dass psychisches Leben und Bewusstsein nicht deckungsgleich sind, das Unbewusste genannt.

1 Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. Bd. I. Berlin 1955. S. 129.

Am Anfang der Untersuchung des Unbewussten stehen Leibnizens »petites perceptions«, deren Entdeckung Bloch mit der Begründung der Infinitesimalrechnung gleich- und in Beziehung setzt. Die Psychologie der Romantik, dem Logos generell skeptisch gegenüberstehend, setzte das Nachdenken über das Unbewusste fort; bis schließlich die Psychoanalyse – und namentlich Sigmund Freud – es zum Hauptgegenstand der Untersuchung machte.

Bloch steht in der Traditionslinie der Untersuchung des Unbewussten, allerdings so, dass er die bisherige Entwicklung radikal der Kritik unterwirft, sie umzustülpen gedenkt. »Von Leibnizens Entdeckung des Unterbewussten über die romantische Psychologie der Nacht und der Urvergangenheit bis zur Psychoanalyse Freuds war bisher nur die Dämmerung nach rückwärts bezeichnet und untersucht worden. Man glaubte entdeckt zu haben: alles Gegenwärtige ist mit Gedächtnis beladen, mit Vergangenheit im Keller des Nicht-Mehr-Bewußten.«² Freuds Konzeption der »Verdrängung« schien hierfür symptomatisch. Die Akzentuierung des Unbewussten als das Nicht-Mehr-Bewusste ist für Bloch Regression vom Hellen ins Dunkle, Reflex der Perspektivlosigkeit des Bürgers, Erfüllung reaktionären sozialen Auftrags.

Wo der Mensch als fertiger, seine Möglichkeiten erschöpft habender, also perspektivlos gewordener gesetzt wird, dort bleibt nur noch Erkennen als Kontemplation und Anamnese.

3. Die Eule der Minerva ist Blochs Wappentier nicht. Seit früher Jugend ist seine Grundstimmung die des Aufbruches in ein unbekanntes, ja überhaupt noch nicht existierendes Land, das aber im Heraufziehen begriffen ist, zu dem alles drängt und treibt, weshalb begründete Hoffnung besteht, dass in ihm alle Entfremdungen der gewordenen Gegenwart überwindbar sind. Der ins Aktive gewendete Erwartungseffekt ist selber vorausgesetzte Bedingung für die »Entdeckung des Noch-Nicht-Bewussten«. Im Gegensatz zur Psychoanalyse geht es Bloch um die *Progression* vom Dunklen ins Helle, vom Nicht-Mehr zum Noch-Nicht. Der Mensch ist kein festgestelltes Wesen, seine Möglichkeiten sind keineswegs erschöpft. Er hat Perspektive, Zukunft. Erst von hier

2 Ebenda. S. 21.

aus konnte einsichtig werden: »... es gibt im Gegenwärtigen, ja im Erinnerten selber einen Auftrieb und eine Abgebrochenheit, ein Brüten und eine Vorwegnahme von Noch-Nicht-Gewordenem; und dieses Abgebrochen-Angebrochene geschieht nicht im Keller des Bewußtseins, sondern an seiner Front.«³

Das Noch-Nicht-Bewusste als der psychische Vorgang des Heraufkommens, des »Drängens nach vorn« manifestiert sich in all jenen Phänomenen, worin Noch-Nicht-Gewordenes steckt, das sich artikulieren will. Bloch rekurriert hierbei besonders auf *Jugend*, die noch alles vor sich hat, noch nicht ist, was sie sein will, noch im Selbstverwirklichungsprozess steckt, Gegenwart und Vergangenheit nur von diesem, also von Zukunft her sieht, die selber noch nicht ist und im Bewusstsein erst aufdämmert. Weiter setzt er auf Zeitenwende, auf den Geburtsprozess des Neuen, und auf Produktivität, die noch nicht Dagewesenes hervorbringt und deren höchste Form die Genialität ist. »Psychologisch ist Genialität die Erscheinung eines besonders hohen Grades von Noch-Nicht-Bewußtem und der Bewußtseinsfähigkeit, letzthin also Explizierungskraft dieses Noch-Nicht-Bewußten im Subjekt, in der Welt.«⁴

4. Der pointierte Gegensatz von Psychoanalyse und Bloch'scher Psychologie des Noch-Nicht kann allerdings eine grundlegende Gemeinsamkeit beider nicht verdecken. Beide machen die Triebe zum Primus menschlichen Lebens. »Kurz, es erhellt: Der Mensch ist ein ebenso wandelbares wie umfängliches Triebwesen, ein Haufen von wechselnden Wünschen und meist von schlecht geordneten.«⁵ Bei der Bestimmung von Grundtrieben freilich brechen die Gegensätze sofort wieder auf. Freud setzt auf Geschlechts- und Todestrieb; Bloch auf Selbsterhaltung und Hunger. »Selbsterhaltung – mit dem Hunger als sinnfälligstem Ausdruck – ist der einzige Grundtrieb unter den mehreren, der diesen Namen verlässlich verdient, er ist die letzte und konkreteste auf den Träger bezogene Triebinstanz.«⁶

3 Ebenda.

4 Ebenda. S. 140.

5 Ebenda. S. 62.

6 Ebenda. S. 79.

Aus der gegensätzlichen Bestimmung der Grundtriebe ergeben sich Folgerungen, die hineinreichen bis in die grundsätzliche Unterscheidung von Tag- und Nachträumen, bis ins Affektive, in den Gegensatz von Angst, Sorge einerseits, Hoffnung und Zuversicht andererseits. Grundtendenz bleibt bei Bloch aber immer: Die Triebe schießen nach vorn. Sie treiben uns an. Die Triebe sind das Gärende, das Drängende, das Agens, der Dass-Faktor im Subjekt.

Bloch verweist zwar auf die historische Bestimmtheit der Triebe. Es ist dies ein wichtiger und richtiger Ansatzpunkt, der allerdings durch seine metaphysische Grundkonzeption immer wieder eingeengt wird.

5. Blochs Psychologie des Noch-Nicht-Bewussten liegt eine Ontologie des Noch-Nicht-Seienden zugrunde, die wesentlich aus der Hegel-Kritik des späten Schelling gewonnen wurde. Sie hat für seine Bestimmung des Verhältnisses von Triebhaftem, Willenhaftem, Intensivem zum Rationalen, Logischen grundlegende Bedeutung. Schelling hatte bekanntlich Hegel vorgeworfen, dass er immer nur auf das *Quid it*, nie auf das *Quod it* antwortet. Dies sei Konsequenz und Voraussetzung des Panlogismus, der eben auf Selbstentwicklung des Begriffes setzt. Schelling und seine Nachfolger Eduard von Hartmann und Ernst Bloch wenden gegen Hegel ein, dass kein Logisches sich in Kategorien entfalten könne, wenn ihnen nicht ein Alogisches, Willenhaftes, Intensives den Anstoß dazu gäbe. Logos trifft nur das Was-Sein, nie das Dass-Sein. So geht auch die historische Bestimmtheit der Triebe nur auf das *Quid*, nicht auf das *Quod*.

Was nun bei Bloch für das Subjekt gilt, gilt auch für das Objekt. Ja, es ließe sich vielleicht formulieren, dass es für »das Subjekt nur darum gelte, weil es für das Objekt gilt«. Die grundlegende These von Bloch lautet: »Das grundhaft treibende und letztthin inhaltliche Wesen der Welt ist ein Intensives, nicht ein Logisches; das Logische ist ihm nur der Schlüssel, so wie die Theorie der Schlüssel zur Praxis ist.«⁷

7 Ernst Bloch: *Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Berlin 1951. S. 160.

6. Im Nachvollzug grundlegender Gedankengänge von Ernst Bloch sind wir von der Psychologie zur Ontologie gekommen. Blochs Philosophie ist eben ontologisierte Psychologie und psychologisierte Ontologie. Das Intensive, Willenhafte, der Dass-Faktor und das Alogische wirken sowohl im Objekt wie im Subjekt als Agens, als das Treibende, als Trieb des Weltprozesses wie des Lebensprozesses der menschlichen Individuen. Bloch steht mit dieser Position ganz in der Tradition jener Metaphysik, die das Verhältnis von Willenhaftem und Rationalem zu einem zentralen Punkt ihrer Spekulation machte.

Zwei grundlegende Positionen kennt die Geschichte der Metaphysik in dieser Frage: Die erste ist durch die Priorität des Logos charakterisiert. Nous regiert die Welt, hat Anaxagoras gesagt, und er regiert auch den Menschen in der Welt. Menschliche Vernunft ist das subjektive Pendant der Weltvernunft oder der vernünftigen Welt. Sie kann daher mit der Weltvernunft in Übereinstimmung gebracht werden. Seins- und Denkformen fallen dann zusammen; Logik erscheint dann als die Wissenschaft von der Wahrheit. Die Hauptvertreter dieser rationalistischen Metaphysik sind Aristoteles, Thomas, Spinoza und Hegel. Von den tiefgreifenden Differenzen, die in anderen Fragen zwischen den genannten Denkern bestehen, wurde hierbei selbstverständlich abstrahiert.

Die zweite Position setzt das Rationale in Welt und Mensch keineswegs so hoch an. Der Urgrund aller hervorbringenden, produzierenden, schöpferischen Prozesse ist nicht die ratio, sondern der Wille, der in seinem Dass-Sein durch ratio unerforschliche. Diese arationale, mitunter antirationale, ja sogar irrationale Metaphysik nimmt mit dem Neuplatonismus ihren Anfang, hat in Augustinus, Duns Scotus und dem späten Schelling ihre Hauptvertreter. Wie Schopenhauer und Nietzsche, so steht auch Ernst Bloch – übrigens auch sein Antipode Heidegger – letztlich in dieser Linie der Metaphysik. Dass Bloch aus dem gemeinsamen Ausgangspunkt ganz andere, ja gegensätzliche Folgerungen zieht, wird im weiteren aufzuhellen versucht werden.

7. Zunächst ist jedoch auf die Analogie zurückzukommen, die Bloch zwischen dem Verhältnis von Intensivem und Logischem und dem Verhältnis von Praxis und Theorie herstellt. Ginge es nur um den Versuch, seine Auffassung zu verdeutlichen, dann könnte sie mit dem Verweis

auf das Hinkende in Analogien abgetan werden. Es geht aber um mehr. Dem marxistischen Praxis-Begriff soll hier eine ontologische Grundlage und metaphysische Weihe gegeben werden, die er allerdings nicht braucht, die ihn letztlich seines Wesens berauben. Natürlich ist eine Bedingung von Praxis, in Sonderheit ihres Kernstückes Arbeit, die jeweils historisch bestimmte Bedürfnisstruktur des Menschen. Freilich lässt sich abstrakt sagen, dass ohne Hunger keine Arbeit. Aber nicht der Hunger, sondern die Art und Weise seiner Befriedigung bestimmen das Verhältnis der Menschen zur Natur, zu seinesgleichen und zu sich selbst. Von Platon bis Proudhon wurden die differenzierten Bedürfnisse zum Vehikel von Arbeitsteilung, des ganzen historisch-gesellschaftlichen Prozesses gemacht, bis Marx und Engels in der »Deutschen Ideologie« das Verhältnis von Produktion und Bedürfnis klarstellten.

Bloch kennt Marxens Thesen über Feuerbach sehr genau; er hat diesen einen seiner besten Aufsätze gewidmet. Es kann aber nicht übersehen werden, dass dabei die metaphysischen Voraussetzungen immer schon unterstellt sind.

Marx' Verhältnis zur Metaphysik aber erhellt eine, bisher wenig beachtete, aber m. E. aufschlussreiche Stellungnahme zu einer Fragestellung des späten Schelling. Es ist jene, die Heidegger – freilich ohne Angabe der Quelle – zur Grundfrage der Metaphysik hochstilisierte. Die Frage lautet: Warum ist überhaupt etwas und vielmehr nicht Nichts? Es ist nicht schwer einzusehen, dass diese zum Existenz-Essenz-Verhältnis, zum Dass-Faktor in Beziehung steht.

Feuerbach kritisierte diese Fragestellung mit Verweis auf die Sinne, die uns doch die Existenz der Natur untrüglich bezeugen. Der junge Marx geht auch hier über Feuerbach hinaus: Frage dich, wie du auf diese Fragestellung kommst. Untersuche die materiellen und ideellen Bedingungen, die sie hervortrieben. Allgemein ausgedrückt: Analysiere das konkrete gesellschaftliche Sein, das dein Bewusstsein bestimmt.

II.

8. Wer das grundhaft treibende und inhaltliche Wesen der Welt und des Menschen in ihr im Intensiven sieht, der hat immer schon vorausge-

setzt, dass Welt und Mensch im Prozess stehen. Bloch hat sich gern und oft als Prozess-Denker apostrophiert. Seine Materie ist Prozess-Materie. Es hört sich gut und wie bei Friedrich Engels an: Die Welt ist nicht die Summe der gewordenen Dinge, sondern die der Prozesse. Dialektik als philosophische Lehre zielt gerade auf die begriffliche Fassung von Prozessen.

Der erste Denker, der Prozess als Werden fasste, wusste, dass dasjenige, was wird, *noch nicht* das ist, was es wird, und auch *nicht mehr* das ist, was es war. Daher der Spruch des Heraklit, dass die Welt weder ist noch nicht ist, weil sie beides ist. Aristoteles fügte der begrifflichen Fassung von Prozess zwei, für die Bloch'sche Philosophie höchst relevante Begriffe hinzu: Möglichkeit und Finalität (Entelechie). Prozess ist für Aristoteles das Wirklichwerden des Möglichen mittels der Formen; Entelechie das zweck- und zielhafte Treibende dieser Verwirklichung; Materie das In-Möglichkeit-Seiende.

Der linke Aristotelismus von Straton bis Bruno nimmt die Formen, die bei Aristoteles der Materie als reiner Möglichkeit noch gegenüberstehen, in diese hinein, wodurch die Materie zum »gebärenden Schoß« oder zum »inneren Künstler« wird, der den Weltprozess hervorbringt und gestaltet. Das ist Quelle und Grundlage Bloch'scher »Prozeß-Materie«.

9. Die kritische Umwälzung dieser Position, auf der Bloch selber steht, erfolgt in methodisch gleicher Weise wie die Umstülpung der Psychoanalyse. Der Hauptvorwurf richtet sich dagegen, dass die Welt als fertige gedacht wird, dass sie am Ende des Prozesses immer nur das ist, was sie am Anfang schon war. »Denn das Ultimatum ist in der gesamten jüdisch-christlichen Philosophie, von Philon und Augustin bis Hegel, ausschließlich auf ein Primum und nicht auf ein Novum bezogen; infolgedessen erscheint das Letzte lediglich als erlangte Wiederkehr eines bereits vollendeten, verloren oder entäußert gegangenen Ersten.«⁸ Und dies nicht nur in der jüdisch-christlichen, sondern in der gesamten griechischen Philosophie, in der »ewige Wiederkehr des Gleichen« dominiert. »Auch dort gilt das schließlich, wo das Alpha und Omega

8 Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. Bd. I. S. 221.

mechanisch-materialistisch zum Dunstball säkularisiert worden ist, aus dem die Welt stammt und wohin sie sich wieder auflöst.«⁹

Dies alles sind für Bloch »... Gefängnisbildungen gegen reale Möglichkeit oder eine Desavouierung ihrer, die sogar noch das progressivste historische Produkt einzig als Wiedererinnerung oder Wiederherstellung eines einst Besessenen, Ur-Verlorenen visieren will.«¹⁰ Die Mauern dieser Bastillen will Bloch niederreißen. Daher sein radikaler Antiplatonismus (Anamnesis), Anti-Augustinismus (civitas dei), Anti-Hegelianismus (Selbsterkenntnis des absoluten Geistes). Positiv gewendet: »Die Hoffnung aber, die an keinem Ende nur so weit sein will, wie sie am Anfang schon war, hebt den scharfen Zyklus auf. Die Dialektik, die in der Unruhe ihren Motor hat und im unerschiedenen Wesen ihren keineswegs ante rem vorhandenen Zielinhalt, hebt den zähen Zyklus auf.«¹¹ Gegen den theologischen Zyklus (Paradies – Vertreibung aus demselben – Wiedergewinnung desselben), gegen den metaphysischen Zyklus (Geist – entäußerter = entfremdeter Geist – zu-sich-selbst-gemommener, d. h. sich selbst erkannt habender Geist) und gegen den anthropologischen Zyklus, der oft und fälschlicherweise der Entfremdungskonzeption des jungen Marx unterschoben wird (Ursprüngliches Wesen des Menschen – Entfremdung von seinem Wesen – Aufhebung der Entfremdung als Rückkehr zum ursprünglichen Wesen), scheint Ernst Bloch entschieden Front zu machen. »Die Humanisierung der Natur hat kein Elternhaus am Anfang, dem sie entlaufen ist, zu dem sie ... wieder zurückkehrt. Entspringen doch im Prozeß selber ... eine Unzahl realer Möglichkeiten, die dem Anfang nicht an der Wiege gesungen worden sind. Und das Ende ist nicht die Wiederbringung, sondern es ist – gerade als Einschlag des Was-Wesens in den Daß-Grund – die Aufsprengrung des primum agens materiale.«¹² Nicht aus einem vorausgesetzten ursprünglichen ens perfectissimum erklärt sich das Wohin des Prozesses, sondern umgekehrt: Am Ende des Novum erläutert sich, erst der Ursprung. »Der Ursprung ist gewiß das Verwirklichende

9 Ebenda. S. 222.

10 Ebenda.

11 Ebenda.

12 Ebenda. S. 222f.

selbst; doch eben: wie gerade im Verwirklichen noch etwas unreif und noch nicht verwirklicht ist, so fängt die Verwirklichung des Verwirklichens, des Verwirklichenden selbst immer erst noch an zu beginnen. In der Geschichte ist sie die Selbstergreifung des geschichtlichen Täters, als des arbeitenden Menschen; in der Natur ist sie die Verwirklichung dessen, was man hypothetisch *natura naturans* oder Subjekt der materiellen Bewegung genannt hat ...«¹³

10. Wir sind diesem Gedankengang von Bloch deshalb näher nachgegangen, weil sich in ihm zeigt, wie der Schein der Sprengung der Metaphysik des Kreises mit der Reproduktion dieser Metaphysik in Widerspruch gerät. Und dies eben deshalb, weil Bloch die Metaphysik nicht prinzipiell zu überwinden versucht, sondern nur die bisherige Form der Seins-Metaphysik durch die Metaphysik des Noch-Nicht zu ersetzen gedenkt. Wie Metaphysik seit eh und je so spannt auch Bloch letztlich den Weltprozess zwischen die Pole *Primum* und *Ultimum*; nur mit dem Unterschied, dass das eigentliche Wesen des Prozesses noch nicht erschienen ist, dass es noch herausprozessiert werden muss.

Der Ursprung – so hörten wir von Bloch – ist das Verwirklichende selber. Das Verwirklichende ist nicht *Logos*, sondern *Intensives*. Wo Treibendes, dort Prozess. Dieser enthält eine Unzahl realer Möglichkeiten. »Reale Möglichkeit ist nichts anderes als dialektische Materie. Reale Möglichkeit ist nur der logische Ausdruck für materielle Bedingtheit zureichender Art einerseits, für materielle Offenheit (Unerschöpflichkeit des Materie-Schoßes) andererseits.«¹⁴ Aus dem Materie-Schoß heraus wird Neues geboren. Der Geburts- oder Schöpfungsprozess ist noch nicht abgeschlossen, noch nicht am Ende. Aber er steht in Tendenz, intendiert auf ein Ziel. Dieses seinerseits ist latent in den Prozessen selber, d. h. vorhanden, aber noch nicht hervorgetreten. Natur und Geschichte treiben auf dieses Ziel hin. Das Ziel ist die Realisierung des Realisierenden, die adäquate Verwirklichung des Produzierenden, das Zusammenfallen von Subjekt und Objekt; und zwar in dreifacher Weise: Das Natur-Subjekt fällt mit seinem Objekt, das Geschichtssubjekt

¹³ Ebenda. S. 223.

¹⁴ Ebenda. S. 225.

mit dessen Objekten zusammen, beide Prozesse des Zusammenfallens fallen nun ihrerseits zusammen. Die Entfremdungen, die im Prozess zwischen den Produzierenden und den Produkten auftraten, sind damit überwunden. Die Humanisierung der Natur und die Naturalisierung des Menschen sind abgeschlossen, Heimat erreicht, das Reich der Freiheit beginnt. Damit ist der Kreis geschlossen. Was im Ursprung angelegt war – Bloch sagte ja, dass selbst aus dem Nichts etwas entstünde, wenn es in ihm angelegt wäre –, ist nun endlich hervorgekommen.

In der Gegenwart freilich ist der Kreis noch nicht geschlossen. In der Gegenwart gibt es den nach vorn tendierenden Geschichtsprozess, der nach Vollendung drängt, also zu seiner Selbstaufhebung treibt. Von hier aus erklärt sich sowohl das Prophetische, das Blochs Philosophie durchzieht, wie auch seine Erwartungshaltungen: Hoffnung, dass der Weltprozess gelingen möge, Sorge, dass er misslingen könnte. Von hier aus wird auch die gewichtige Rolle der antizipierenden Funktion des Bewusstseins einsichtig, ebenso wie die Forderung, die Gegenwart vom Standpunkt der Zukunft zu begreifen, die Aufgaben der Gegenwart vom zukünftigen Ziel abzuleiten. Von hier aus wird vor allem klar, warum und in welcher Weise Bloch den Marxismus in seine Metaphysik des Noch-Nicht integrieren konnte: Marxismus erschien ihm als der endlich gefundene gangbare Weg, der zur Realisierung all dessen führt, was in Natur und Mensch immer schon angelegt war, was durch alle Entfremdungen hindurch in den Tagträumen, den Utopien, im Naturrecht, in Philosophie, Kunst und Religion, selbst in den Naturhieroglyphen als Vor-Schein hervorschien: humanisierte Natur – naturalisierter Mensch.¹⁵

11. Es ist nun hier der Ort, Blochs Zielvorstellungen mit denen des Marxismus zu konfrontieren. Dies vor allem auch deshalb, weil mit der Übernahme und dem metaphysischen Gebrauch der Formel des jungen Marx von der »Humanisierung der Natur« und der »Naturalisierung des Menschen« der Eindruck erweckt wird, als wären Blochsche und

15 Vgl. Helmut Seidel: Metaphysik des Utopischen. Zur Wiederauflage von Ernst Blochs »Freiheit und Ordnung, Abriß der Sozialutopien«. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin 33(1985)7. S. 630f.

marxistische Philosophie im wesentlichen deckungsgleich. Dass dies keinesfalls zutrifft, sollen folgende knappen Bemerkungen aufhellen. Die Klassiker des Marxismus-Leninismus haben immer ein prinzipiell kritisches, wenn auch immer historisch-konkret wertendes Verhältnis zur Metaphysik gehabt. Sie haben nicht nur Abschied genommen von Versuchen, das Nicht-zu-umfassende zu umfassen, absolutes Wissen als Wissen vom Absoluten zu produzieren, sondern die Bedingungen aufgedeckt, die Formen falschen Bewusstseins (Religion, Idealismus und eben auch Metaphysik) hervortrieben.¹⁶ An Blochs Kategorie des »Totum« und an Marx' Begriff der »Totalität« zeigt sich das gegensätzliche Verhältnis zur Metaphysik schlaglichtartig. Für Bloch ist »Totum« das hen-kai-pan, Ein und Alles, Absolutum. Für Marx ist »Totalität« nicht das Weltwesen schlechthin, sondern wie sie für uns zum praktischen, theoretischen und ästhetischen Gegenstand geworden ist und weiter sein wird. »Totalität« ist also eine sich in ihrem Inhalt entwickelnde, also historische Größe. Dementsprechend ist für Marx auch Kommunismus nicht der End- und Vollendungspunkt der natürlichen und gesellschaftlichen Prozesse, nicht die Auflösung aller Widersprüche schlechthin, sondern die konkrethistorische Bewegung, die die Widersprüche einer historisch bestimmten, nämlich der kapitalistischen Epoche, zur Auflösung bringt. Marx' Diktum, wonach der Kommunismus die Auflösung der Rätsel der Weltgeschichte ist und sich als solcher weiß, spricht nicht, wie oft behauptet wird, für metaphysische Heilslehre. Es harmoniert vielmehr mit der 8. Feuerbachthese: »Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus(us) veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis.«¹⁷

Als Marx die Formel von der »Humanisierung der Natur« und der »Naturalisierung des Menschen« gebrauchte, hatte er bereits die Philosophie in den »Dienst der Geschichte« gestellt. Geschichte stand nicht mehr wie letztlich bei Hegel und auch bei Bloch im Dienste der Philo-

16 Vgl. Helmut Seidel: Hegels Kritik der Metaphysik und Kritik an der Hegelschen Metaphysik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin 30(1982)4. S. 460f.

17 Karl Marx: Thesen über Feuerbach. In: MEW. Bd. 3. Berlin 1969. S. 7.

sophie. Auch der Übergang von der Kritik des Himmels, der Religion und der Theologie zur Kritik der Erde, der Ökonomie, des Rechts und der Politik war vollzogen. Ein neuer, antimetaphysischer Ausgangspunkt war gefunden, der in der »Deutschen Ideologie« so formuliert wurde: »Die Voraussetzungen, mit denen wir beginnen, sind keine willkürlichen, keine Dogmen, es sind wirkliche Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann. Es sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigene Aktion erzeugten. Diese Voraussetzungen sind also auf rein empirischem Wege konstatierbar.«¹⁸ Und nochmals gegen Philosophie als Metaphysik gewandt: »Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen. Die Phrasen vom Bewußtsein hören auf, wirkliches Wissen muß an ihre Stelle treten. Die selbständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium. An ihre Stelle kann höchstens eine Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate treten, die sich aus der Betrachtung der historischen Entwicklung der Menschen abstrahieren lassen.«¹⁹ Man wird von diesen antimetaphysischen Voraussetzungen her, die zwar noch nicht formuliert, aber doch in den Grundanschauungen des jungen Marx schon implizit vorhanden waren, auch die Formeln von der »Humanisierung der Natur« und der »Naturalisierung des Menschen« lesen müssen. Dann aber bezeichnen sie vornehmlich zwei Seiten eines Prozesses, der in menschlicher Arbeit seinen Ausgangspunkt hat. Arbeit »humanisiert« Natur insofern, als sie die Natur menschlichen Bedürfnissen gemäß umformt, »zweite Natur« produziert; Arbeit »naturalisiert« den Menschen insofern, als sich erst in ihr seine Natur entfaltet; und dies um so mehr, als die aus dem Privateigentum entspringenden Entfremdungen von den Produkten der Arbeit, der Arbeit selbst, vom anderen Menschen und von der Natur aufgehoben werden. Marx' Intentionen sind nicht auf die Konstruktion einer Geschichtsmetaphysik, auf die Formulierung eines

18 Karl Marx / Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: MEW. Bd. 3. S. 20.

19 Ebenda. S. 27.

absoluten Ziels der Geschichte gerichtet. Marx zielt vielmehr auf Kapitalismus-Kritik, auf theoretische, vor allem sozial-ökonomische und historische Begründung der praktischen Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise und der ihr entsprechenden gesellschaftlichen Verhältnisse. Wobei sich in dieser Kritik eben erweist, dass es möglich und notwendig ist, die Widersprüche des Kapitalismus – vor allem der zwischen Kapital und Arbeit – aufzuheben. Die Begründung der welt-historischen Rolle der Arbeiterklasse erfolgte eben nicht aus einem, aus der Transzendenz gegebenen, oder in Natur und Gesellschaft immer schon angelegten »Sinn«, sondern aus der wissenschaftlichen Analyse einer historisch bestimmten Gesellschaftsformation, aus der die Erkenntnis der Bewegungsgesetze dieser Formation entsprang.

Die Verkennung dieses Sachverhaltes hat weitreichende Konsequenzen, die heute besonders in »romantischer Sozialismus-Kritik« in Erscheinung treten. Wird wissenschaftliche Analyse des historischen Prozesses ausgespart, realer Sozialismus ausschließlich an abstrakten Idealen gemessen, dann ist es leicht zu konstatieren, dass nicht alle Blümenträume reifen. Nur müssen sich diese Kritiker dabei bewusst sein, dass sie nicht auf den Boden der materialistischen, sondern der idealistischen Geschichtsauffassung stehen.

III.

12. Bewusstsein, Erkennen, Wissen stellt Bloch nicht nur in den Dienst seiner Metaphysik des Noch-Nicht, sondern diese Metaphysik bestimmt auch wesentlich Inhalt und Funktion von Bewusstsein. Hegel hatte in seiner berühmten Vorrede zu seiner Rechtsphilosophie gegen Platons Utopismus gesagt, dass es Aufgabe der Philosophie sei, zu erkennen was ist. Zugespitzt ließe sich sagen, dass Bloch die Aufgabe philosophischen Bewusstseins im Erkennen dessen sieht, was noch nicht ist.

«Marxistisches Wissen«, so Ernst Bloch, »bedeutet: die schweren Vorgänge des Heraufkommens treten in Begriff und Praxis.«²⁰ Die Erkenntnis des Seins als Gewordenheit, des Wesens als Gewesenheit ist

20 Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. Bd. I. S. 27.

nicht nur der Anamnese verpflichtet, sie bleibt für Bloch immer positivistisch, kritik- und perspektivlos, kontemplativ-antiquarisch, weil sie Gegebenes nicht überschreitet. Die Erkenntnis der Welt dagegen als einer, die voll Anlage zu Etwas, Tendenz auf Etwas, Latenz von Etwas ist, wobei das intendierte Etwas als Erfüllung des Intendierenden erscheint, muss Gegebenes überschreiten, wenn es Perspektive, Aktivität, Hoffnung, ja Parteilichkeit für das Novum begründen will, in dem das Wohin des Wirklichen für Bloch seine genaueste Gegenstandsbestimmtheit hat.

Wesentlichste Funktion des Bewusstseins im historisch-gesellschaftlichen wie im individuellen Lebensprozess ist daher nicht die Erinnerung, sondern die Antizipation. Antizipierendes Bewusstsein überschreitet nicht nur die Grenzen der Gewordenheit, sie sucht auch in der Erinnerung selber nach Nicht-Abgegotenem, nach Zeichen in der Geschichte, die auf das Noch-Nicht-Gewordene hindeuten. Blochs umfangreiches Werk ist ja zum großen Teil dieser Art »Spurensuche« gewidmet.

In allgemeinsten Form hat Bloch seinen Kernansatz ständig wiederholt: »Denken heißt Überschreiten«; Überschreiten des real und im Bewusstsein Gegebenen, Fixierten. Dieses Überschreiten ist nun für Bloch, dessen Auffassung vom Verhältnis zwischen Rationalem und Intensivem knapp zu skizzieren versucht wurde, ohne Wunschbilder, ohne Träume von einer besseren Welt, ohne Phantasie, ohne Utopie nicht denkbar. Zwar wendet sich Bloch gegen unmittelbar ins Blaue hineinschießende Phantastik, aber ins vermittelt Blaue (als Fernfarbe der Hoffnung) muss auch konkrete Utopie gehen. Philosophisches Bewusstsein hat gerade den Grund, des Überschreitens aufzuhellen. »Wirkliches Überschreiten kennt und aktiviert die in der Geschichte angelegte dialektisch verlaufende Tendenz.«²¹

13. Es ist nun keine Frage, dass Bewusstsein eine antizipierende Funktion ausübt, dass Denken also auch Überschreiten heißt. In jedem Wunsch, jedem Plan, jedem Programm ist Antizipation präsent. Keine Frage auch, dass in jedem Prozess, in dem Neues erkannt wird, Ein-

21 Ebenda. S. 14.

bildungskraft mitwirkt. Die Kritik an der Blochschen Konzeption vom antizipierenden Bewusstsein richtet sich nicht dagegen, dass er sie zum Gegenstand einer umfangreichen Untersuchung macht, so wie es nicht der Kritikpunkt an der Phänomenologie ist, dass Husserl das intentionale Bewusstsein zum Gegenstand der Analyse macht. Im Gegenteil: Hier werden zumindest Fragen aufgeworfen, die auch der marxistischen erkenntnistheoretischen Bewusstseinsforschung zur Beantwortung aufgegeben sind. (Was übrigens auch auf die Affektenlehre von Bloch und ihrer Beziehung zur Ethik zutrifft.)

Neben der Kritik der metaphysischen Voraussetzungen, in denen Blochs Theorie des antizipierenden Bewusstseins eingebettet ist, ist es die ziemliche Unvermitteltheit, mit der die antizipierende Funktion des Bewusstseins anderen Funktionen des Bewusstseins gegenübergestellt wird, die Ansatzpunkte zur Kritik liefert. Blochs Grundgestus ist die Gegenüberstellung von Kontemplation und Antizipation, von rationaler Analyse des Gegebenen und Überschreiten desselben. Es ist die metaphysische Travestierung der antizipierenden Funktion des Bewusstseins, die ihn die gegenseitige Bedingtheit und Wechselwirkung der Bewusstseinsformen und ihrer Funktionen übersehen lässt. Es ist schon etwas erstaunlich, dass ein Denker, der in seiner Jugend in stolzer Bescheidenheit sagte, dass er außer Hegel und Karl May nichts kenne, gerade des ersteren Beschreibung der Natur von Reflexionsbestimmungen (in der »Lehre vom Wesen«) nicht fruchtbar zu machen vermag.

Die unvermittelte Gegenüberstellung, wie sie bei dem Verhältnis von Kontemplation und Antizipation sichtbar wurde, durchzieht mehr oder minder sein ganzes philosophisches System. Der Welt als Gewordenheit und Gewesenheit werden das Werden, Front, Novum gegenübergestellt, den Produkten der Natur und des Menschen das Produzierende, der »Klotzmaterie« und ihrer statischen, mechanistischen und quantifizierenden Betrachtungsweise die Prozessmaterie und ihre dynamische, organische und auf Qualitäten gerichtete Betrachtungsweise, den passiven Affekten (Angst und Sorge) die aktiven Affekte (Hoffnung und Zuversicht), dem Erkennen als Anamnese das Erkennen des Noch-Nicht. Dabei ist das jeweils Erstgenannte in den affektgeladenen Wertungen durch Bloch das Negative, das Zweitgenannte das seiner Konzeption entsprechende, also Positive.

Auf ähnlicher Linie liegt Blochs aus der Aristoteles-Interpretation gewonnene Unterscheidung zwischen dem »Nach-Möglichkeit-Seienden« und »In-Möglichkeit-Seienden«. Nach-Möglichkeit-Sein ist das im gegebenen Moment jeweils zu Erreichende, was *kühle* Analyse der unüberschlagbaren Determinierungen, vorsichtige Strategie erfordert. Das In-Möglichkeit-Seiende dagegen ist nach Bloch die fundierte Erwartung der Erreichbarkeit selbst; und aus dieser Quelle entspringen die »unerschöpfte Erwartungsfülle«, die *heiße* Begeisterung, Enthusiasmus. Von hier aus leitet Bloch die vielbeachtete und oft verquer diskutierte Unterscheidung zwischen »Kältestrom« und »Wärmestrom« im Marxismus ab. Es ist hierbei zu beachten, dass Bloch schon im Ansatzpunkt das Nach-Möglichkeit-Seiende nur als Moment des In-Möglichkeit-Seienden fasst, dem er zudem in praxi relativ wenig Beachtung schenkt. Im Vergleich zu seiner Intention, den »Wärmestrom« zu befördern, finden wir in seinem umfangreichen Werk wenig kühle Analysen der unüberschlagbaren Determinierungen.

Bloch fordert zwar ganz richtig, dass die »zwei Weisen des Rotseins« zusammenkommen müssen, weil sonst der Kältestrom in Ökonomismus, Praktizismus, Opportunismus versiegt und der Wärmestrom im Nebel der Schwärmerei verfliegt. Es ist dies eine alte Forderung der Arbeiterbewegung, revolutionären Enthusiasmus mit »amerikanischer Sachlichkeit« zu verbinden. Aber marxistische Theorie leitet den Enthusiasmus, mit dem die Arbeiterklasse ihren Kampf führt, nicht aus einem metaphysisch gefassten In-Möglichkeit-Seienden ab, sondern aus der historisch bestimmten Lage der Arbeiterklasse im Kapitalismus, aus dem Bewusstsein dieser Lage, die der Marxismus wissenschaftlich erhellt hat, aus dem Bewusstsein, dass sie die Kraft hat, die Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft zu lösen und eine neue, kommunistische Gesellschaft zu errichten.

Es läuft bei Bloch immer auf dasselbe hinaus: Das historisch-konkret bestimmte Endziel der Arbeiterbewegung wird zum Ultimatum des Weltprozesses travestiert. Sein Denken als Überschreiten überschreitet letztlich alle historisch-konkreten Begründungszusammenhänge, springt ins Unbedingte, also in Metaphysik.

IV.

14. In den vorangegangenen Abschnitten wurde versucht, Blochs philosophische Begründungszusammenhänge knapp und kritisch zu analysieren. Aber in dem, was begründet wurde, gibt es doch – so könnte nicht ohne Grund eingewendet werden – vielfache Übereinstimmungen zwischen Bloch und den Marxisten. In der Tat! Nehmen wir nur Grundsätzliches: Bloch ist radikaler Kapitalismus-Kritiker, Kritiker imperialistischer Politik und Ideologie wie die Marxisten auch. Bloch will die Aufhebung der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen. Die Marxisten auch. Bloch ist Streiter für die Idee einer klassenlosen, kommunistischen Gesellschaft. Wir natürlich auch. Bloch vertritt humanistische Grundwerte, historischen Optimismus usw. usf. Ließe sich nun nicht fragen, ob die Übereinstimmungen nicht wichtiger sind als die Differenzen in der philosophischen Begründung? Damit ist die Frage nach der Möglichkeit von Begründungspluralismus aufgeworfen.

Es ist bekannt, dass die Sozialdemokratie in der BRD seit dem Godesberger Programm die Auffassung vertritt, dass auch im Interesse der Übereinstimmung von Grundwerten Begründungspluralismus Bedingung sei. Die begonnene Diskussion um das neue Grundsatzprogramm der SPD lässt schließen, dass an diesen Grundsatz nicht gerüttelt wird.

Kommunisten können die These vom Begründungspluralismus nicht teilen; schon allein deshalb, weil der Begründungszusammenhang nicht ohne Beziehung zum konkreten Inhalt und zur Interpretation humanistischer Werte ist. Marxismus-Leninismus zielt auf Wahrheit. Das Wahre aber ist – nach dem großen Satz des Spinoza – das Zeichen seiner selbst und des Falschen. Also ist Abgrenzung von anderen Begründungszusammenhängen Bedingung. Es ist dies aber auch gleichzeitig eine Bedingung für konstruktiven Dialog und fruchtbare Zusammenarbeit. Wenn uns die Diskussionen mit Bloch und um Bloch eines gelehrt haben, dann dies: Ignorierung oder gar Verwischung von Differenzen in philosophischen Grundpositionen ist keine Basis für erfolgreiche Bündnispolitik.

Wie Differenzen in grundlegenden philosophischen Fragen nicht übersehen werden dürfen, so dürfen auch keinesfalls partielle Gemein-

samkeiten ignoriert werden. Im Gegenteil: Diese gewinnen gerade in unserer heutigen Zeit an Gewicht. Sie können geistige Grundlagen sein, auf denen konstruktiver Dialog geführt werden kann. Aus ihnen entspringen Impulse, die die Koalition der Vernunft befördern.

15. Unter diesem Gesichtspunkt gewinnt unsere kritische Beschäftigung mit Bloch eine Dimension, die weit über seine Person und Philosophie hinausgeht. In unserer gegenwärtigen Welt werden in vielfältiger Weise progressiv-humanistische und sozialistische Konzeptionen vertreten, deren weltanschauliche Begründung nicht rein oder gar nicht marxistisch begründet sind. Die sachliche, differenzierte, kritische Auseinandersetzung mit Bloch könnte zu einem Modellfall im marxistischen Umgang mit derartigen Positionen werden. Es liegt an uns!

Vernunft und Erbe*

Zu theoretischen und praktischen Fragen der marxistisch-leninistischen Philosophie und Philosophiegeschichtsschreibung

Bedenken des Erbes intendiert zunächst auf Bewahrung desselben. Bewahrt werden kann es nur, wenn es lebendig erhalten wird. Lebendig aber ist es nur, wenn es in uns wirkt, wenn es auf unsere Arbeit, auf unsere Kämpfe, auf unsere heutigen Aufgaben bezogen wird. Die Grundaufgaben unserer Zeit lassen sich so leicht formulieren, wie sie schwer zu erfüllen sind. In zwei Worten können sie ausgedrückt werden: Friedenserhaltung und Sozialismusgestaltung. Hinsichtlich der Sozialismusgestaltung ist schön formuliert worden: »Was Sozialismus ist und für den Menschen bedeutet, erschließt sich nur dem tief und dauerhaft, der auch mit den Erfahrungen und Zeugnissen der Vergangenheit lebt.«¹ Hinsichtlich der Friedenserhaltung aber gilt, dass die gesamte Kulturgeschichte aufzubieten ist, um Menschheitsgewissen wach, wachsam zu erhalten.

Am Ende des Jahres 1987 waren wir Zeugen zweier bedeutender Ereignisse. Der 70. Jahrestag des Roten Oktober, der Anlass bot, in umfassender und vielfältiger Weise optimistische Bilanz der Entwicklung von Sozialismus und seiner Bewegung zu ziehen und Perspektiven

* Der Wissenschaftliche Rat für Marxistisch-leninistische Philosophie und die Sektion Marxistisch-leninistische Philosophie der Karl-Marx-Universität Leipzig veranstalteten am 12. und 13. Januar 1988 in Leipzig eine Wissenschaftliche Konferenz zum Thema »Sozialistische Gesellschaft und philosophisches Erbe«. Das hier abgedruckte Hauptreferat von Helmut Seidel wurde veröffentlicht in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie. Berlin 36(1988)4.

1 Kurt Hager: Zu Fragen der Kulturpolitik der SED. Berlin 1972. S. 56.

der Friedenssicherung zu skizzieren, sowie der Vertrag über die Liquidierung von Mittelstrecken-Raketen, der zwischen den USA und der UdSSR abgeschlossen wurde und so abgesichert werden muss, dass er sich wirklich als Einstieg in einen Abrüstungsprozess erweist. Beide Ereignisse zeugen davon, dass menschliche Vernunft auf dem Vormarsch ist. Die Rede ist nicht von deren Triumph, wohl aber von Hoffnungen, die den guten, motivierenden und aktivierenden Satz bekräftigen: Nun erst recht. Den Vormarsch der Vernunft kräftig zu fördern ist Aufgabe der Philosophie, die sich aus ihrem Wesen ergibt. Marxistische Philosophie entstand und entwickelte sich gerade dadurch, dass sie Grundprobleme der jeweiligen Epoche vom Standpunkt der Arbeiterklasse aus der theoretischen Analyse unterwarf. Wir sind Zeugen und – unseren Intentionen nach – Mitgestalter des Entwicklungsprozesses, in dem marxistisch-leninistische Philosophie heute begriffen ist. Das marxistisch-leninistische Denken in der Deutschen Demokratischen Republik hat hierzu eigenständige Beiträge geleistet. Besonders hervorzuheben ist die vom Zentralkomitee der SED konzipierte und organisierte internationale Karl-Marx-Konferenz 1983, die zeitgemäßen, lebendigen Marxismus demonstrierte. In ihrem Gefolge wandte sich der VI. Philosophiekongress der für Friedenserhaltung und Sozialismusgestaltung gleich wichtigen Humanismus-Problematik zu. An zwei dabei gewonnene Positionen sei erinnert: Humanismus ist heute, in der Zeit der noch immer möglichen Selbstzerstörung der Menschheit, die einzige, notwendige, also auch Notwendende Geisteshaltung, die das Miteinander der Völker und Staaten garantieren kann. Und: Für den Sozialismus ist Humanismus der Maßstab, der an alle Tätigkeiten, Bewegungen und Entwicklungen anzulegen ist. Unsere Losung »Alles für das Wohl des Menschen« erfüllt sich dort mit Leben, wo dieses Ziel als höchstes erkannt und anerkannt ist und in tätiges Streben umgesetzt wird.

Die Leipziger Konferenz »Sozialistische Gesellschaft und philosophisches Erbe« versteht sich als kontinuierliche Fortsetzung der Arbeit, die der Philosophiekongress geleistet hat. Ihr Ziel ist es, philosophisches Erbe so zu bedenken, dass es für die Lösung gegenwärtiger Aufgaben fruchtbar und wirksam werden kann. Mit dem Humanismus-Begriff korrespondiert nun ein Begriff, der in diesem Referat in den Blickpunkt

gerückt und zur Diskussion gestellt werden soll – der Begriff der Vernunft.

Der Vernunftsbegriff in der Geschichte der Philosophie, seine Stellung in der marxistischen Philosophie und seine gegenwärtige Bedeutung

1. Vom Glanz und Elend des Vernunftsbegriffes in der vormarxistischen Philosophie

Lange bevor Meister Eckhart ratio mit »Vernunft« übersetzte, Vernunft von Vernehmen ableitete, und in den Jahrhunderten nach ihm ist über Logos und Nous, über intellectus und eben ratio intensiv nachgedacht worden. Wollte man die Geschichte des Vernunftsbegriffes zur Darstellung bringen, man müsste einen wesentlichen Teil der gesamten Philosophiegeschichte abhandeln. Dies ist hier ebenso unmöglich wie es nicht notwendig ist, weil hierzu – namentlich zum Vernunftsbegriff in der klassischen bürgerlichen Philosophie – Analysen vorliegen, die aus der Feder von Philosophiehistorikern unserer Republik stammen. Ich beschränke mich auf wenige Bemerkungen.

Das Große in den vormarxistischen Vernunftsbegriffen, die recht unterschiedlich, ja gegensätzlich waren, sehe ich weniger in der allgemeinen Fassung von Vernunft, vielmehr in den Ideen, die menschliche Vernunft produzierte und von denen sie erfüllt war. Aristoteles' Nous, den Thomas nicht ohne Schwierigkeiten und Brüche in die Vernunft des christlichen Gottes umzufunktionieren versuchte, ist ganz sicher nicht unwichtig; aber für den Gesamtprozess menschlichen Denkens erwies sich seine Idee der Wissenschaft, der allgemeingültigen und notwendigen Wahrheit als wichtiger. Rousseaus Vernunftsauffassung ist sicher von Interesse, was aber historisch wirkte, waren seine Vernunftsideen Freiheit und Gleichheit. Kants Vernunftsbegriff ist theoretisch von hohem Interesse; was aber die Hirne und Herzen seiner Zeitgenossen gefangen nahm, war die von Vernunft postulierte humanistische Moralität. Der Glanz der Vernunft in der vormarxistischen Philosophie erstrahlt vor allem in den produzierten humanistischen Ideen, die menschliches Denken nicht mehr loslassen, die in jeder geschichtlich

neuen Situation neu zu bedenken sind. Lebendige Vernunft zielte letztlich immer auf vernünftiges Leben. Darin bestand in vormarxistischer Philosophie ihre Größe, darin bestand aber auch ihr Elend. Der Satz des Anaxagoras, wonach Nous die Welt regiert, wurde im Hinblick auf den Menschen und seine Gesellschaft ständig durch Tatsachen widerlegt. Sokratische, stoische und epikureische, christliche, spinozistische und Kantsche Ethik – so erhaben sie im einzelnen waren – zerschellten am Weltenlauf. Die allgemeine Vernunft, notierte Marx, blamierte sich vor dem partiellen Interesse. Hegel versuchte die Vernunft dadurch zu retten, dass er ihre Blamagen als »List der Vernunft« interpretierte. Das wesentlichste Resultat dieser Interpretation war dialektische Geschichtsauffassung.

Marx, diese auf materialistischen Boden stellend, maß geschichtlichen Fortschritt nicht mehr an allgemeiner Vernunft, sondern setzte die ideellen Produktionen zu den materiellen in Beziehung, wobei sich erwies, dass letztere die ersten bestimmten. Es ist nicht das Bewusstsein, was das Sein, sondern das gesellschaftliche Sein, was das Bewusstsein bestimmt. Nicht die von Vernunft produzierten Ideen bestimmen die Geschichte, sondern die reale Geschichte bestimmt die Ideenproduktion der Vernunft. Diese Sicht negiert nicht die Notwendigkeit und Wirksamkeit der Ideen im historischen Prozess, sondern erklärt sie. Mit der von Marx und Engels vollzogenen Revolution in der Philosophie wird auch der Vernunftsbegriff revolutioniert. Historisch wie logisch notwendig, rückt anderes in den Vordergrund: Analyse des realen Geschichtsprozesses und Erkenntnis des Klassenkampfes als dessen eheres Gesetz, die Begründung der welthistorischen Rolle der Arbeiterklasse, die kritische Analyse der kapitalistischen Produktionsweise und die Entdeckung des Mehrwertes, die Revolutionstheorie und die Theorie von der Entwicklung sozialistischer Gesellschaft. All das drängt völlig gerechtfertigt den Vernunftsbegriff aus seiner zentralen Stellung, die er in vormarxistischer Philosophie innehatte. Ob allerdings gerechtfertigt war, dass sich die systematischen Gesamtdarstellungen unserer Philosophie, die im letzten halben Jahrhundert geschrieben wurden, in Abstinenz gegenüber dem Vernunftbegriff übten, ist eine andere Frage. In der philosophiehistorischen und in der Literatur, die der Auseinan-

dersetzung mit den Irrationalismen unserer Zeit gewidmet war, war er naturgemäß immer präsent.

2. Was drängt uns heute, den Vernunftsbegriff erneut zu bedenken?

Bei der Beantwortung dieser Frage sind sowohl innertheoretische Gründe als auch Gründe, die in unserer geschichtlichen Situation wurzeln, zu nennen. Die innertheoretischen sehe ich in Folgendem: Wir werden das geschichtliche – in Vernunftsbegriffen enthaltene – Erbe nicht in gebührender Weise, also kritisch und konstruktiv, aufzuheben vermögen, wenn unsere Position zum Vernunftsbegriff unbestimmt bleibt oder nur negativ bestimmt wird. Die Durchschlagskraft unserer Argumentationen gegen den Irrationalismus unserer Zeit wird gemindert, wenn wir nicht Vernunft verteidigen – was ihre begriffliche Fassung zur Voraussetzung hat. Und schließlich gilt es, den Gebrauch des Terminus Vernunft durch unsere Klassiker näher zu untersuchen. So schrieb Karl Marx im »Kapital«: »Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig *vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur* darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d. h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt *frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht.*«² Das leitet unmittelbar zu den gesellschaftlichen Gründen über, die uns zu einem erneuten Bedenken des Vernunftsbegriffes drängen. Mit der Entwicklung unserer Gesellschaft wird es immer deutlicher, dass die Frage nach dem *Sinn des Sozialismus* ständig in alle anderen gesellschaftlichen Fragen einzubeziehen ist. Der VIII. Parteitag der SED hat die Frage nach dem Sinn des Sozialismus umfassend und intensiv gestellt und beantwortet. Der Sinn-Begriff aber korrespondiert aufs engste mit dem Vernunftbegriff; insofern nämlich, als Sinnggebung als eine Funktion der Vernunft erscheint.

2 Karl Marx: Das Kapital. 1. Bd. In: MEW. Bd. 23. S. 94. (Hervorhebung von mir - H. S.)

Schließlich ist es der in unserer Zeit immer stärker werdende Ruf nach Vernunft, der es Philosophen, die ihre Zeit in Gedanken zu fassen suchen, zur Pflicht macht, diesen Begriff näher zu bestimmen. In keiner Phase der politischen Geschichte ist das Wort Vernunft so häufig und intensiv gebraucht worden wie in heutiger Politik. Warnen möchte ich vor einer vorschnellen, in abstrakter Weise vorgenommenen Identifizierung *unseres* politischen und *unseres* philosophischen Vernunftsbegriffes; mehr allerdings noch vor einer Ignorierung ihres Zusammenhanges. Marxistisch-leninistische Philosophie, der es vornehmlich um theoretische Begründung praktischen Handelns geht, muss gerade heute die Einheit von Philosophie und Politik akzentuieren, einen Zusammenhang, der m. E. in unserem philosophischen Vernunftsbegriff in besonderer Weise zum Ausdruck kommt.

3. Was ist das eigentlich, die Vernunft?

Zugang zu einer dialektisch- und historisch-materialistischen Fassung des Vernunftsbegriffes sehe ich im folgenden Gedankengang von Friedrich Engels. In seiner »Dialektik der Natur« schrieb er: »Naturwissenschaft wie Philosophie haben den Einfluß der Tätigkeit des Menschen auf sein Denken bisher ganz vernachlässigt, sie kennen nur Natur einerseits, Gedanken andererseits.« Dieser Satz, der cartesianische Traditionen charakterisiert und kritisiert, wird heute in seiner Apodiktik nicht unbesehen übernommen werden können, der anschließende Gedanke aber behält seine volle Gültigkeit: »Aber grade die *Veränderung der Natur durch den Menschen*, nicht die Natur als solche allein, ist die wesentlichste und nächste Grundlage des menschlichen Denkens, und im Verhältnis, wie der Mensch die Natur verändern lernte, in dem Verhältnis wuchs seine Intelligenz.«³ Ohne hier das in der Philosophiegeschichte vielfältig diskutierte Verhältnis von intellectus und ratio auch nur zu berühren, scheint mir doch die Ergänzung gerechtfertigt zu sein: In dem Verhältnis wuchs auch seine Vernunft – und ihr Gegensatz.

Unter Vernunft würde also ein philosophischer Begriff zu verstehen sein, der eine besondere Form menschlicher ideeller Tätigkeit bezeich-

3 Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: MEW. Bd. 20. S. 498.

net, die in Wechselwirkung mit anderen Formen menschlicher Tätigkeit, deren grundlegende Arbeit ist, entsteht und sich entwickelt. Der Charakter von Vernunft ist historisch bestimmt. Eine Ahnung davon, dass Vernunftstätigkeit mit Arbeit verbunden ist, finden wir bei großen Philosophen der Vergangenheit. Die Vernunft, sagt Aristoteles, ist Denken des Denkens, Form aller Formen, so wie die Hand das Werkzeug aller Werkzeuge ist.⁴ Bei Spinoza finden wir eine ähnliche Analogie. Hegel aber reflektierte diesen Zusammenhang – sich gegen den »reinen Willen« wendend – im »System der Sittlichkeit« so: »Darum macht der Mensch Werkzeuge, weil er vernünftig ist, und dies ist die erste Äußerung seines Willens.«⁵ Keiner dieser Philosophen vermochte allerdings den Zusammenhang von Arbeit und Vernunft so zu erfassen, dass Ontologisierungen und metaphysische Hypostasierungen der Vernunft ausgeschlossen werden konnten. Es lag dies nicht an der Schwäche ihrer Denkkraft, sondern an den gesellschaftlichen Bedingungen selber, die ihr Denken bestimmten.

Obwohl von der Spezifik der Vernunftstätigkeit bisher noch keine Rede war, lässt sich doch aus dem knapp skizzierten materialistischen Ansatzpunkt schließen, dass in der marxistischen Philosophie von Ontologisierung oder gar metaphysischer Travestierung der Vernunft – die ja immer auf Idealismus oder gar Theologie hinausliefen – keine Rede sein kann. Wenn von objektiv realen, also außerhalb des Menschen und seines Bewusstseins existierenden Prozessen, Dingen und Verhältnissen als von vernünftigen die Rede ist, dann macht das nur einen Sinn, wenn der Bezug zur menschlichen Vernunft schon vorausgesetzt ist. Sinnlos dagegen erscheint mir eine abstrakte Identifizierung von Naturgesetzmäßigkeit und Vernunft. Dass die Erkenntnis der Naturgesetzmäßigkeit eine Bedingung zur Förderung menschlicher Vernunft darstellt, ist etwas anderes und steht außer Zweifel. Nach dieser Abgrenzung von jeglichem idealistischen und metaphysischen Vernunftsverständnis muss die Frage nach der Spezifik von Vernunftstätigkeit in den Blick

4 Vgl. Aristoteles: Über die Seele. In: Aristoteles: Werke. Bd.13. Berlin 1979. S. 62.

5 Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Werke. Bd. 6. Leipzig 1921. S. 191.

kommen. Weil Vernunft ideelle Tätigkeit ist, nur als wirkende Wirklichkeit hat, kann sich ihre Spezifik nur aus ihren Funktionen im Lebensprozess der Menschen und ihrer Gesellschaft ergeben. Vernunftstätigkeit ist Erkennen, aber nicht jedes Erkennen ist schon vernünftiges Erkennen. Vernunft als historisch gewordenes »Erkenntnisvermögen« ist dadurch charakterisiert, dass es nach Erkenntnis der organischen Einheit aller menschlichen Tätigkeitsformen, also nach Selbstbewusstsein der Menschen strebt, was die Erkenntnis der allgemeinen Gesetze der Natur voraussetzt und bedingt. Vernunft zielt auf Totalität und Entwicklung, nicht aber auf Absolutheit. Deshalb geht es ihr nicht – wie in der Philosophiegeschichte oft angenommen – um allgemeine, alle Widersprüche auflösende Harmonie; es geht ihr um die Fassung von Prozessen, was ohne Denken des Widerspruches nicht möglich ist.

Vernunft aber ist nicht nur erkennende, theoretische. Würde Vernunft auf theoretische reduziert, dann würde ihre organische Einheit zerschnitten. Vernunft ist ebenso praktische, oder genauer: Vernunft ist Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft. Es war ein tiefer, aufzuhebender Gedanke der klassischen deutschen Philosophen, dass sie Vernunft auf Ideen bezogen. Ideen als Produkte von Vernunftstätigkeit sind Mittler zwischen Theoretischem und Praktischem. Sie vermögen diese Rolle zu spielen, weil sie mit den Begriffen Widerspiegelungscharakter tragen, gleichzeitig aber den Willen bestimmen, Handlungen motivieren und begründen. Insofern Vernunft als zweck- und zielsetzende Tätigkeit diese nicht auf partielle, sondern universelle Weise vollzieht, ist sie sinngebend. Ist es nicht der von Vernunft diktierte Sinn unserer Tätigkeit, ja wesentlicher Sinn unseres Lebens den *sozialistischen Ideen* von Völkerfrieden, Freiheit von Ausbeutung und Krieg, von sozialer Gerechtigkeit, schöpferischer Arbeit, von Entfaltung der produktiven Wesenskräfte des Menschen – worin letztlich sein Wohl und Glück gründet – und Beschränkung seiner Destruktivkräfte, von der freien Entwicklung seiner Individualität als Bedingung für die freie Entwicklung aller zum Durchbruch zu verhelfen?

Man hat uns Materialisten oft vorgeworfen, die Rolle der Ideen geringzuschätzen. Die geschichtliche Erfahrung und unsere Theorie sprechen eine andere Sprache. Es genügt hier, auf die Rolle der Kommunisten im antifaschistischen Widerstandskampf, auf ihre Treue zu

ihren Idealen – die eben auch immer mit Wissen verknüpft war – hinzuweisen. Was uns allerdings von idealistischer Ideenauffassung unterscheidet, ist der Umstand, dass wir die doppelte Verwurzelung der Ideen – sowohl nach der genetischen wie der praktischen Seite – in der historischen Realität keinen Augenblick übersehen. Vernunft übersieht keinesfalls die Vielzahl der partiellen, keineswegs untereinander harmonisierenden, ja einander entgegengesetzten Interessen der Menschen; ihre Spezifik besteht gerade darin, die allgemeinen Interessen der Gattung zu erfassen, zum Ausdruck und zur Durchsetzung zu bringen. Allgemeine Interessen der Gattung, oder allgemein-menschliche Interessen zum Ausdruck und zum Durchbruch zu bringen, heißt für die Vernunft allerdings nicht, auf verstandesmäßige Weise die Merkmale aufzuzeigen, die allen verschiedenen und gegensätzlichen Interessen gemeinsam sind. Das hätte eine sehr abstrakte Vorstellung zum Resultat. Vernunft zielt vielmehr auf Erfassung und Durchsetzung genau der Interessen, die Fortbestehen und -schreiten menschlicher Gattung zu garantieren vermögen, also auch auf die Eindämmung der Interessen, die menschliche Existenz bedrohen. Das bezieht sich auf die jeder Vernunft hohnsprechende Rüstungsspirale ebenso wie auf die globalen Probleme unserer Zeit, die ja nicht jenseits realer Interessen entstanden sind.

Vernunft zielt nicht auf die Auflösung aller Widersprüche – das wäre illusionär und ihrem Wesen entgegengesetzt –, wohl aber drängt sie auf mögliche und notwendige Lösung von Grundwidersprüchen der Zeit. Ihre Zeitgebundenheit, ihre Aktualität, ihr eingreifendes Wesen ergibt sich ja gerade aus ihrer Historizität und Realitätsbezogenheit. Der grundlegende Widerspruch, der heute von der Menschheit – bei Strafe ihres Untergangs – gelöst werden muss, ist der von Krieg und Frieden. Insofern Vernunft – genau wie Humanität – den Menschen als höchstes Wesen für den Menschen fasst, ist Erhaltung des Friedens höchstes Ziel der Vernunft, vernünftiges Ziel. Das scheint mir der aktuelle Inhalt des alten vernünftigen Satzes zu sein, wonach der Mensch das Maß der Dinge ist. Die knappe Skizzierung dessen, was ich in marxistisch-leninistischer Weise unter Vernunft verstehen würde und zur Diskussion stelle, bedarf der vielfältigen Konkretisierung. Vernunft und ihr Verhältnis zu Trieben und Affekten, Vernunft und Werte, die

Vernunftsideen Wahrheit und Freiheit, vielleicht auch das Verhältnis von Klugheit und Weisheit wären Themen, deren Behandlung den Vernunftsbegriff zu konkretisieren vermöchten. Ich beschränke mich im weiteren nur auf zwei, miteinander zusammenhängende Aspekte, auf das *Verhältnis von Verstand und Vernunft* und auf das *Verhältnis von historischer und analytisch-funktionaler, systematischer Denkweise*.

4. Zum Verhältnis von Verstand und Vernunft

So scharf in der philosophischen Grundlegung die Trennungslinie zum Hegelschen Vernunftsbegriff gezogen wurde, so notwendig ist es, das in ihm liegende Erbe aufzuheben. Hinsichtlich der Unterscheidung und des Verhältnisses von Verstand und Vernunft hat Hegel viel Wesentliches zu sagen gehabt, das in unserer Philosophie aufzuarbeiten und weiterzudenken ist. Dass Verstandestätigkeit partielle Bedingungs Zusammenhänge oder allgemeine auf partielle Weise fixiert, Wahrheit als feststehende denkt, Widersprüche ausschließt, logisch verfährt, Vernunft dagegen in universeller Weise aufs Ganze zielt, nicht nur das Sein, sondern auch die Wahrheit über dasselbe, nicht nur das Objekt der Erkenntnis, sondern auch das Erkenntnissubjekt wie seine Selbsterkenntnis als im Prozess stehend fasst, Widersprüche nicht aus-, sondern einschließt, also dialektisch verfährt, ist allgemein bekannt. Sicherlich wäre es von theoretischem Interesse, unter dem Gesichtspunkt von Verstand und Vernunft den so heftig diskutierten Rationalitätsbegriff oder das Begriffspaar Rationalismus-Irrationalismus zu bedenken. An dieser Stelle soll lediglich die brennende Aktualität dieses Problems bei der Behandlung zweier Themen deutlicher gemacht werden. Vernunft und Wissenschaftsentwicklung sowie Vernunft und die Logik der Sachzwänge.

Soweit ich Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte überblicke, hat es zwischen beiden zwar immer auch Probleme gegeben, im Ganzen aber gingen sie Hand in Hand. Progressive Philosophie hat sich immer auf Wissenschaftsentwicklung gestützt, diese zu begründen und zu fördern versucht. Aristoteles, Descartes und Kant sind hierfür Zeugen. Marxistische Philosophie hat stets die Auffassung vertreten, dass Fortschritt in der Wissenschaft und der ihr entsprechenden Technik letztlich

mit dem gesamtgesellschaftlichen Fortschritt konform geht. Ihre Kritik richtete sich nie gegen die Wissenschaft, sondern gegen Verhältnisse, die die Wissenschaft zur Funktion im Verwertungsprozess des Kapitals degradierten und weiter degradieren. Von Friedrich Engels stammt der Gedanke: Je schonungsloser und konsequenter die Wissenschaft die Gesetze der Natur und der Gesellschaft aufdeckt, um so mehr befindet sie sich in Übereinstimmung mit den Interessen des Proletariats und – können wir ergänzen – mit den Interessen des Sozialismus, der Wissenschaft auf alle ihm mögliche Weise fördert. Diese Position preiszugeben hieße, Grundpfeiler unserer Weltanschauung zum Einsturz zu bringen. Man verteidigt aber eine Position am besten, indem man sie entwickelt; und man entwickelt sie, indem man sich neu auftauchenden, aktuellen Fragen zuwendet. Wissenschafts- und Technikentwicklung werfen heute brisante Fragen auf. Physiker, Biowissenschaftler, Mediziner und Philosophen, die sich mit philosophischen Fragen der Naturwissenschaft intensiv beschäftigen, können diese besser formulieren als ich.

Ich bin kein Freund von Horrorgeschichten, die zumeist um Kernphysik, um Gen-Manipulationen und moderne medizinische Kunst gewoben werden. Aber die realen Gefahren, von denen die sprechen, die es wissen müssen, und ihre aufwühlenden, zutiefst moralischen Fragen, sind nicht zu verdrängen. Die christliche, insonderheit katholische Morallehre versucht zunehmend diese Fragen zu beantworten, sich dabei auf den Schöpfungsgedanken und göttliche Gebote beziehend. Zivilisationskritiker bringen in ihrer Wissenschafts- und Technikfeindlichkeit Verstand und Vernunft in einen abstrakten Gegensatz, machen Aufklärung und ihre Rationalität für die entstandene Lage verantwortlich, suchen Alternativen. Die Auseinandersetzung mit diesen Positionen ist für uns unumgänglich und muss verstärkt fortgesetzt werden. Sie wird um so durchschlagender sein, je besser es uns gelingt, positive Antworten zu finden. Diese Antworten aber kommen nicht aus der Transzendenz, sie sind unmöglich bei Negation des Verstandes; sie können nur das Resultat angestrenzter Tätigkeit menschlicher Vernunft sein. Verstand, ohne den Vernunft in der Luft hänge, gerät ohne Leitung durch Vernunft in Gefahr – und dies nicht nur im Hinblick auf moderne Wissenschaftsentwicklung. Hinsichtlich der letzteren ist zu Recht gefragt worden, ob nicht heute die humanistische Zielstellung, die Ver-

nunft den Wissenschaften gibt, zugleich eine sinnvolle Begrenzung beinhalten muss. Begrenzung der Wissenschaften? Hatten wir dies nicht schon einmal? Schrieb nicht Kant: »Ich mußte das Wissen begrenzen, um für den Glauben Platz zu bekommen«? Als ich diesen Satz vor nahezu vier Jahrzehnten erstmals las, war meine Wertung: Schwach, reaktionär, dem Erbe nicht zugehörig. Später, mit Kant besser vertraut, las ich ihn so: Glaube = Religiosität; Religiosität = Moralität, anerkannt als heilige; Moralität = Humanität = Vernunft. Heute würde ich ihn als aufzuhebendes, weiterzudenkendes Erbe bewerten.

So unterschiedlich die philosophischen Voraussetzungen auch sind; weder Kant noch uns geht es um einen Stopp der Wissenschaftsentwicklung. Das wäre nicht nur unrealistisch, sondern auch höchst unvernünftig. Es geht um allseitige Förderung der Wissenschaften in jene Richtung, in der sich ihr humanistisches Wesen immer stärker zu offenbaren vermag. Auszuschließen sind Entwicklungen, in denen ihr humanistisches Wesen in sein Gegenteil umschlägt. Verbindung der wissenschaftlich-technischen Revolution mit den Vorzügen des Sozialismus heißt, den humanistischen Charakter unserer Gesellschaft mit dem der Wissenschaften zu verbinden. Im Hinblick auf das verstandesmäßige Grund-Folge-Verhältnis machte Hegel einst eine sehr bissige Bemerkung: Wer die Welt zugrunde richtet, der hat dafür immer auch gute Gründe. Mir kommt diese Sentenz immer in den Sinn, wenn ich konservative Ideologen und Politiker nach der Logik der Sachzwänge reden höre. Das geht dann so: Deutschlands, gemeint ist natürlich die BRD, Wirtschaft ist exportintensiv. Also muss sie auf dem Weltmarkt konkurrenzfähig bleiben. Also müssen Innovationen her, muss rationalisiert werden. Also müssen für die Unternehmen die Steuern gesenkt und günstige Kredite gegeben werden. Also darf der Arbeitslohn real nicht steigen, da sich sonst die Produkte verteuern. Also muss Arbeitslosigkeit – wie verschämt oder auch unverschämt zugestanden – in Kauf genommen werden. Dass Arbeitslosigkeit grundlegendes Menschenrecht verletzt, weil sie dem menschlichen Wesen sein Wesen beraubt, muss hier nicht begründet werden. Darüber, dass die amerikanischen Republikaner und Demokraten, die japanischen Konservativen und Liberalen in nämlicher Weise denken, dass diese Entwicklung verheerende Folgen für die Entwicklungsländer hat, darüber, wohin dies

alles führen soll, vermag partielles Profitinteresse nicht nachzudenken. Dies aber ist Aufgabe der Vernunft.

Bei Abrüstungsdebatten erleben wir Ähnliches. In verstandesmäßiger Weise wird gezählt und gezählt, wo doch der von Vernunft bestimmte Wille, der Wille zur Abrüstung das Zählen leiten sollte. Ich hoffe, es ist deutlich geworden: Das Verhältnis von Vernunft und Verstand ist nicht ein »rein akademisches« Thema. Und: Hegels Erbe aneignen, heißt vor allem, *unsere* Zeit in dialektische Begriffe zu fassen.

5. Vernunft als Einheit von historischer und analytisch-funktionaler, systematischer Denkweise

Dieses Thema, das mit dem Verhältnis von Vernunft und Verstand in Beziehung steht, berührt sehr viele Fragen, so die nach Grundstrukturen unseres Denkens, nach dem Verhältnis von Geschichte und System der Philosophie und den Wissenschaften. Es versteht sich von selbst, dass folgende Bemerkungen keinerlei Anspruch auf erschöpfende Behandlung dieser Probleme erheben können; es geht um den Versuch, einen Ansatzpunkt zu skizzieren, wie er vom Standpunkt des Philosophiehistorikers aus erscheint.

Wenn es wahr ist, dass das Wesen des Seins als Werden gefasst werden muss, alles Dasein also Gewordensein ist, dann hat Erkenntnis des Daseins immer auch Erkenntnis des Gewordenseins zu implizieren. Wenn die Natur vorrangig eine prozesshafte ist, wenn das Leben der menschlichen Individuen in ihr und das aktive und passive Verhalten zu ihr ein ständig werdendes und vergehendes ist, wenn die Produktion des materiellen und ideellen Lebens der Gesellschaft ständig im Prozess steht, in dem der Mensch das wird, was er ist, dann muss sich dieser fundamentale Sachverhalt auch in der Art und Weise des Denkens, in seinen Grundstrukturen reflektieren. Ich wage daher die Hypothese, dass historische Denkweise in ihren spontanen und keimhaften Formen ebenso naturwüchsig entstand wie logisches Denken, das lange vorhanden war, bevor es Aristoteles zum Bewusstsein erhob und damit Selbstbewusstsein produzierte. Es ist kein Zufall, dass die ersten griechischen Philosophen in Kategorien dachten, die jedem geschichtlichen Denken vorausgesetzt sind: Bewegung, Veränderung, Entstehung

und Vergehen, Werden. Prozessdenken ist noch kein historisches, aber es ist seine fundamentale Voraussetzung. Der Hypothese scheint nun das Faktum gegenüberzustehen, dass der Umgang mit der historischen Überlieferung philosophischer Gedanken in der vormalistischen Philosophie sich kaum mit methodischem Bewusstsein vollzieht, dass von einer *universellen* historisch-kritischen Betrachtungsweise keine Rede sein kann. Der platonisch-aristotelischen Tradition folgend, wird die Wahrheit zumeist als feststehende, nicht aber als prozesshafte gedacht. Und trotzdem schlägt historische Betrachtungsweise immer wieder spontan durch. Der Widerspruch zwischen historischer und analytischer, logisch-systematischer Denkweise, wie er bei Denkern, denen es keineswegs an Geisteskraft mangelt, auftritt, hat mich in meiner langjährigen Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte immer wieder betroffen gemacht. Ich nenne drei Beispiele, die das Problem anzudeuten vermögen:

Aristoteles' »Organon« ist sicher nicht das Resultat einer Denkweise, die dem Historismus verpflichtet ist. Aber seine tiefe Fragestellung nach den Bedingungen, die Philosophie und Wissenschaft möglich und notwendig machen, und seine erstaunliche Antwort hierauf wäre ohne historische Denkweise nicht zustande gekommen. Sie widersprechen auch Teilen seiner Seelenlehre, so wie seine Ahnung von der Gebundenheit der Sklaverei an einen bestimmten Stand der Produktivität der Arbeit der These von ihrer Naturnotwendigkeit widerspricht. *Ordo geometrico* ist das Charakteristikum der Denkweise *Spinozas*. Sie scheint der historischen Betrachtungsweise direkt entgegengesetzt zu sein – ein Widerspruch, der uns Heutigen noch zu schaffen macht. Trotzdem gibt uns der ganz der mathematischen Denkweise verpflichtete Denker eine historische Bibelkritik und im »Traktat über die Läuterung des Verstandes« einen tiefen Ansatzpunkt, wenn er Werkzeug- und Begriffsentwicklung in Parallele setzt. Übrigens reflektiert Spinoza über den Unterschied der Methoden. Die Natur, so sagt er, müsse physikalisch, die Kultur historisch erklärt werden. Eine echte Vermittlung aber findet nicht statt. In *Kants* Hypothese von der Entstehung unseres Sonnensystems sah Friedrich Engels den Springpunkt alles weiteren Fortschritts, weil aus dem Gewordensein der Erde das Gewordensein all dessen folgt, was auf ihr existiert. Dies aber steht im auffallenden

Widerspruch zu seiner Fassung der apriorischen Anschauungs- und Denkformen.

Wenn wir historisches Denken als naturwüchsig entstandenes fassen, wenn es in den verschiedenen Epochen partiell entwickelt wird, wenn es analytisch-systematisches Denken immer auch durchbricht, warum wird es nicht – bis hin zu Hegel und Marx – auf bewusste und universelle Weise entwickelt? Welche Faktoren wirken dem entgegen? Oder anders gefragt: Worin liegen die Ursachen für die Dominanz ahistorischer Denkweise in der vormarxistischen Philosophie? Zunächst in derselben objektiven Realität, in derselben menschlichen Praxis, die historisches Denken hervortreibt. Prozesse sind durch die Einheit von Kontinuität und Diskontinuität charakterisiert; Werden hat Gewordensein zum relativen Resultat; Gewordensein ist So-Sein, ist Ding mit relativ konstanten quantitativen Strukturen, mit qualitativen Eigenschaften und sich wechselseitig bedingenden Funktionen. Es ist nun aber gerade der Umgang mit den Dingen, mit den Sachen als von uns gemachten Dingen, mit den menschlichen Individuen, die in der Geschichte allzuoft als Dinge oder in »sachlicher« Weise behandelt wurden, der das praktische Werkeltagsleben der Menschen charakterisiert. Ist es da ein Wunder, dass ihre Erkenntnisintentionen auf das So-Sein gerichtet sind? Aber nicht nur das Bewusstsein von Dingen und Sachen ist derart charakterisiert, auch das Selbstbewusstsein der Menschen. Sein Vermögen, seine Anlagen, kurz seine Natur wurden immer schon als Gegebenes vorausgesetzt. Es macht zwar einen gewaltigen Unterschied aus, ob der Mensch als Geschöpf Gottes oder als Geschöpf der Natur betrachtet wurde, hinsichtlich der ahistorischen Fassung desselben aber besteht *cum grano salis* Übereinstimmung. Vervollkommnung des Menschen schließt diese Auffassung keineswegs aus. Sie bezieht sich aber auf Erkennen und Verwirklichen eben dieser so gefassten menschlichen Natur, die eben nicht als historischer Selbsterzeugungsprozess gedacht werden konnte.

Ahistorische Fassung der Natur des Menschen wie der Natur der Dinge findet allgemeine Reflexion in der Philosophie. Bei Platon und Aristoteles, in deren Tradition philosophisches und wissenschaftliches Denken wesentlich steht – die großen Physiker unserer Zeit wissen es; Einstein war es bewusst, Carl Friedrich von Weizsäcker hat erst kürz-

lich hier in Leipzig darauf hingewiesen –, springt uns das Problem in die Augen. Gibt es nur das Kratylossche Fließen und nur Einzelnes und Zufälliges, dann ist Wissenschaft schlechterdings unmöglich. Wissenschaft zielt auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit. Mögen die Differenzen zwischen logischen und mathematischen Methoden einerseits und den empirischen andererseits noch so bedeutsam sein, letztlich verbindet sie ein gemeinsames Anliegen: Aufhellung gesetzmäßiger Zusammenhänge. Aber es geht eben vorzüglich um Erkenntnis von Funktionszusammenhängen. Die Frage nach Existenz und Erkenntnis von *Entwicklungsgesetzen* wird erst – wenn ich richtig sehe – in neuerer Zeit akut. Kant und Hegel, Darwin und Marx sind hier zu nennen. Wird also historische wie analytisch-logische Denkweise aus der für gesellschaftliches Leben notwendigen materiellen und ideellen Aneignung der objektiven Realität erklärt – der objektiven Realität, die eben durch ihre Widersprüchlichkeit von Prozess und relativer Konstanz die Unterschiedlichkeit der Aneignungsweisen bedingt –, dann erscheinen beide als Momente, als Seiten des gesellschaftlichen Gesamtprozesses des Denkens. Das aber schließt ein Entweder-Oder von vornherein aus. Mir scheint, dass in den jahrzehntelangen Diskussionen marxistischer Philosophen über das Verhältnis von Logik und Dialektik die fundamentalen Voraussetzungen desselben ungenügend bedacht wurden. Es kann sich weder um eine Dialektisierung der Logik noch um eine Mathematisierung der Dialektik handeln. Die Vermittlung findet in einem Dritten statt: In der Dialektik von Dialektik und Logik. Genau auf diese aber zielt Vernunft.

Der Springpunkt für die Philosophie liegt nun darin, dass sich die Hypostasierungen und Ontologisierungen der mathematisch-logischen Denkweise nicht aus dieser selbst ergeben. Hierfür zeichnen produzierte gesellschaftliche Gegenständlichkeiten verantwortlich, die die Ideologie der verschiedenen Gesellschaftsformationen prägen. Die klassischen Griechen hatten die Polis zum Bezugspunkt. Die Römer sahen im Imperium das Nonplusultra. Die Feudalgesellschaft und ihre herrschende Ideologie, der Katholizismus, vertraute auf Gottesreich und -gnade. Die ideologische Begründung der bürgerlichen Welt stütze sich auf die Natur des Menschen und seiner Gesellschaft, die ebenso abstrakt, ahistorisch gefasst wurde wie die oft beschworene Vernunft.

Keine der herrschenden Ideologien sah sich im Entwicklungsprozess stehend, sondern immer nur am Ende desselben. Im »Manifest« schrieben daher Marx und Engels an die Bourgeois-Ideologen gewandt: »Die interessierte Vorstellung, worin ihr eure Produktions- und Eigentumsverhältnisse aus geschichtlichen, in dem Lauf der Produktion vorübergehenden Verhältnissen in ewige Natur- und Vernunftgesetze verwandelt, teilt ihr mit allen untergegangenen herrschenden Klassen. Was ihr für das antike Eigentum begreift, was ihr für das feudale Eigentum begreift, dürft ihr nicht mehr begreifen für das bürgerliche Eigentum.«⁶

Die auf die marxistisch-leninistische Theorie sich stützende sozialistische Ideologie begreift den Sozialismus und sich selber als im historischen Prozess stehend. Die Fragen nach dem Woher und dem Wohin sind daher für sie gleich wesentlich.

Historisch-dialektische Denkweise richtet sich gegen subjektiven Illusionismus, auch wenn dieser aus noch so revolutionärer Begeisterung entspringt. Die Herausbildung der Theorie von der entwickelten sozialistischen Gesellschaft – gründend auf theoretischer Verarbeitung historischer Erfahrungen – ist ein Musterbeispiel für die Durchsetzung historischer Denkweise. Es wäre allerdings wider die Dialektik, wenn wir diese nun als das Nonplusultra fassen und uns damit den Blick auf die kommunistische Perspektive verbauen würden. Symbol sozialistischer Erbeaneignung ist der Januskopf, der Rück-Sicht nimmt auf den Prozess, in dem wir geworden sind, was wir sind, der Vor-Sicht walten lässt bei der Aufhellung der Möglichkeiten unseres weiteren Werdens.

Marxistisch-leninistische Aneignung des philosophischen Erbes und ihre Bedeutung für die Gestaltung des Sozialismus

1. Zum historisch-materialistischen Erbe-Verständnis

Im geistigen Leben unserer Republik ist viel und produktiv über das Erbe der Kultur und über die Kultur des Erbes nachgedacht, gestrit-

6 Karl Marx / Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei. In: MEW. Bd. 4. S. 478.

ten und geschrieben worden. Natürlich nicht nur von Philosophiehistorikern und Vertretern anderer historischer Wissenschaftsdisziplinen, sondern von allen, die an der Entwicklung des Sozialismus und seiner Kultur interessiert sind. Mit Gewissheit kann gesagt werden, dass die Erbe-Problematik auch nach Abschluss unserer Konferenz nicht von der Tagesordnung verschwinden wird. Es erklärt sich dies daraus, dass die Erbe-Frage keine periphere ist, keine Frage nach schmückendem Beiwerk, sondern eine dem Selbstbewusstsein sozialistischer Entwicklung immanente, eine programmatische Frage. Ebendeshalb findet unsere Position zum Erbe im Programm der SED ihren konzentrierten Ausdruck. Sozialismus verstand und versteht sich als marschierend auf der Heerstraße menschlicher Kultur und Zivilisation. Aus vielfältigen historischen Quellen wird sozialistischer Entwicklungsstrom gespeist. Sozialismus baut nicht auf geschichtsfreiem, leerem Boden, sondern wurzelt in den produktiven materiellen und geistigen Kräften und Werten, die im Verlauf der Menschheitsgeschichte entwickelt wurden. Sozialistische Revolution ist nicht die Negierung, sondern die Befreiung dieser Kräfte und Werte; sie zerreißt die Fesseln, in die der Kapitalismus diese Kräfte und Werte schlug und schlägt, schafft Bedingungen für deren allseitige Weiterentwicklung.

Es gehört zu den grundsätzlichen Einsichten der materialistischen Geschichtsauffassung, dass die Entwicklung der materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft mit den kapitalistischen Produktionsverhältnissen in Widerspruch gerät und so eine Epoche der sozialen Revolution einläutet. Mit der Entwicklung der materiellen, produktiven Kräfte des Menschen und ihrer Vergegenständlichungen sind nun aber entsprechend vielfältige ideelle Vermögen und moralische Eigenschaften verbunden, die zwar von den Produktionsverhältnissen geprägt werden, nicht aber in ihnen ihre Ursache haben. Es genügt hier, auf die ideellen Werte zu verweisen, die aus dem Arbeitsprozess selber resultieren. Sozialistische Revolution ist nicht die Negation dieser Werte, sondern ihre Befreiung aus kapitalistischer Entfremdung. Sozialistische Kultur – im umfassenden Sinne dieses Wortes – fällt nicht vom Himmel, sondern sie ist durch Bewahrung, Erneuerung und Weiterentwicklung all jener Schätze charakterisiert, die in der Geschichte von Menschen produziert

wurden. Sozialismus kann also nur in der Kontinuität der Geschichte stehen.

Dem scheint nun folgende Passage aus dem »Manifest der Kommunistischen Partei« zu widersprechen: »Welche Form sie aber auch immer angenommen, die Ausbeutung des einen Teils der Gesellschaft durch den andern ist eine allen vergangenen Jahrhunderten gemeinsame Tatsache. Kein Wunder daher, daß das gesellschaftliche Bewußtsein aller Jahrhunderte, aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit zum Trotz, in gewissen gemeinsamen Formen sich bewegt, in Bewußtseinsformen, die nur mit dem gänzlichen Verschwinden des Klassengegengesatzes sich vollständig auflösen. Die kommunistische Revolution ist das radikalste Brechen mit den überlieferten Eigentumsverhältnissen; kein Wunder, daß in ihrem Entwicklungsgange am radikalsten mit den überlieferten Ideen gebrochen wird.«⁷ Zugleich aber zeigt das »Manifest«, dass dieses Brechen keine abstrakte Negation von Geschichte, sondern gerade das Resultat von begriffener Geschichte ist. Liest man die zitierte Passage im Zusammenhang mit dem Ganzen, dann wird ersichtlich, dass die »gewissen gemeinsamen Formen«, in denen das Bewusstsein sich bewegt, eben solche sind, die ihre Ursache in den Produktionsverhältnissen, den Klassenverhältnissen, den Ausbeutungsverhältnissen haben. Dass mit diesen gebrochen werden muss, ist ebenso eine Frage des Klassenstandpunktes, wie es eine Forderung der Vernunft und der Humanität ist.

Ernsthafte Erbe-Aneignung hat das Verständnis für die Dialektik der Geschichte, für die Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität, von Bewahrung und Brechen, von Fortsetzung und Kritik zur Voraussetzung. Ein solches Verständnis schließt kritiklose Euphorie ebenso aus wie abstrakte Negation. Dass wir letztgenannte Tendenzen noch nicht restlos überwunden haben, davon zeugen unsere Erfahrungen. Keiner beherrschte in unserem Jahrhundert die genannte Dialektik besser als Lenin. Seine Auseinandersetzung mit dem Prolet-Kult und seine Forderung in »Über die Aufgaben der Jugendverbände« sind zu bekannt, als dass sie hier der Darstellung bedürfen. Es ist in diesem Zusammen-

7 Ebenda. S. 480.

hang von Interesse, dass Albert Einstein, das wissenschaftliche Genie unseres Jahrhunderts und kein kritikloser Anhänger Lenins, diesen als »Hüter und Erneuerer des Gewissens der Menschheit« charakterisierte. Was für eine präzise, eindrucksvolle und vor allem aktuelle Charakterisierung. Auf der nämlichen Linie liegt, dass Georg Lukács, einer der international einflussreichsten Philosophen, der die Marxsche Methode zu hüten und auf gegenwärtige Probleme anzuwenden verstand, als einen Grundzug der Leninschen Methodologie die Dialektik von Bewahrung und Erneuerung ausmachte. Auf zweifache Weise ist diese Dialektik hochaktuell. Einmal, weil wir heute die Menschheit und ihre Kultur nicht bewahren können, ohne sie zu erneuern; und wir können sie nur erneuern, wenn wir sie vor dem Untergang bewahren. Zum anderen deshalb, weil eben sozialistische Revolution als historischer Prozess erneuernde Fortsetzung menschlicher Kultur ist.

2. Philosophie-Erbe und philosophisches Erben

Erbe – und philosophisches Erbe im besonderen – ist ein Geschenk der Vergangenheit an die Gegenwart. Es wird uns dabei allerdings »nichts geschenkt«. Erbe wird uns aufgegeben. Erst wenn an diese Aufgabe in tätiger Weise herangegangen wird, verwandelt sich Erbe von Möglichkeit in Wirklichkeit. Erbe ist mit Erinnerung verknüpft. Philosophisches Erbe ist aber nicht nur An-Denken, sondern Durch- und Weiterdenken. Hegel brachte zu Recht Erinnerung mit Verinnerlichung in Beziehung. Und Goethes Satz »Was du ererbt von Deinen Vätern hast ...« behält volle Geltung. Nicht Wagnerische Beschaulichkeit, sondern Faustischer Erkenntnisdrang charakterisiert unsere Erbe-Tätigkeit. Wie all unsere Tätigkeiten historisch bestimmte sind, so auch das Erben. Und es hat eine lange Geschichte. Wenn wir die Besonderheiten unserer Tätigkeit erfassen wollen, dann werden wir diese Geschichte befragen müssen, ja prüfen, ob denn nicht in der Geschichte der Erbe-Aneignung selber Erbe liegt, das es anzueignen gilt?

Philosophisches Denken implizierte immer Stellungnahme zu historisch überkommenen philosophischen Gedanken. Aristoteles befragte bei seinen Bemühungen, aktuelle philosophische Fragen zu lösen, stets auch seine Vorgänger. Plotin glaubte, an Platon anzuknüpfen und die-

sen weiterzuführen. Für römische Denker wurde die Aneignung der griechischen Philosophie – insbesondere der Stoa – zum Problem. Die frühen christlichen Denker stritten um die Alternative Athen – Jerusalem. Was wären die großen arabischen Denker und die des lateinischen Mittelalters ohne Neuplatonismus und Aristotelismus? Bei den Renaissance-Denkern deutet allein schon die Bezeichnung auf ein produktives Verhältnis zum antiken Erbe hin. Bei den Begründern der Philosophie der Neuzeit – namentlich bei Bacon, Descartes und Kant scheint es allerdings, als ob diese nur ein negativ-kritisches Verhältnis zu den überkommenen Gedankenmassen hatten. Allein ihr radikaler Neubeginn war auch an philosophie- und wissenschaftshistorische Voraussetzungen gebunden. Die oft als ahistorisch geschmähte Denkweise der Aufklärung wusste durchaus historisches Bildungsgut – z. B. das der Römer – für ihre Ziele einzusetzen. Schließlich hat Hegel in umfassender und produktiver Weise philosophische Erbe-Aneignung getrieben; dergestalt nämlich, dass er die Entwicklungsstufen der Philosophie zu Bildungsstufen seines Systems machte. Dass sich marxistische Philosophie von Beginn an immer auch ihrer philosophiehistorischen Quellen vergewissert hat, muss nicht betont werden. Die Erbe-Problematik ist alles andere als neu. Ihre Geschichte macht einen guten Teil der Philosophiegeschichte aus.

Es ist also nicht die Frage, ob, sondern wie sich vorangegangene Philosophen-Generationen in den verschiedenen Gesellschaftsformationen zum Erbe verhielten. Die Antwort auf diese Frage ist Voraussetzung für die Beantwortung der Fragen, ob sich in vor- und nichtmarxistischer Erbe-Aneignung Momente auffinden lassen, die marxistische Philosophiegeschichtsschreibung in sozialistischer Gesellschaft aufzunehmen und weiterzuführen hat, ob ein qualitativer Unterschied zwischen ihnen besteht, und wenn ja, worin? Dialektik gebietet, über der Gemeinsamkeit nicht die Differenz, über der Differenz nicht die Gemeinsamkeit zu vergessen. Aller Erbe-Aneignung liegt in elementarer Weise Aufnahme, Bewahrung und Weitergabe von historisch Überkommenen zugrunde. Wie die Geschichte nicht nur die herausragender Persönlichkeiten ist, so ist auch Philosophiegeschichte nicht nur eine Abfolge von Geistesheroen. Verachtet nicht die einfachen Arbeiter im Weinberge der Philosophie, auch wenn sie keine neuen Rebensorten

züchteten. Seit Philosophie in Existenz getreten, bildete und bildet die Arbeit der Doxographen, der Editoren, der Übersetzer, der Philologen, der Kommentatoren – auch wenn sie nicht wie Averroes über das zu Kommentierende hinausgingen –, selbst der Kompilatoren ein notwendiges, wenn freilich nicht hinreichendes Ferment im philosophiehistorischen Prozess als Ganzem. Ebenfalls ist die Forderung nach historisch-kritischem Herangehen an das überlieferte Erbe in dieser Allgemeinheit nicht neu. Abälard stellte sie schon in der »sic et non« enthaltenen Anleitung für den Umgang mit den Quellen. Unter veränderten historischen Bedingungen ist der Renaissance-Humanismus dieser Forderung zu einem guten Teil nachgekommen. Bürgerliche Philosophiegeschichtsschreibung hat in ihren besten Werken philologische und historisch-kritische Bearbeitung der Quellen verbunden.

Namentlich die deutsche bürgerliche Philosophiegeschichtsschreibung in der zweiten Hälfte des 19. Jh. und zu Beginn des unsrigen erlangte durch ihre Erschließung und Bearbeitung philosophischen Erbes Weltruhm. Es liegt in ihren Werken, die zumeist in der Hegel- oder Kant-Nachfolge geschrieben wurden, ein vielfach von Humanismus durchzogenes Erbe vor, zu dem marxistische Philosophiehistoriker gerade in heutiger Zeit in gebührender Weise Stellung beziehen müssen. Ich rede nicht einer unkritischen Übernahme oder gar einer unreflektierten Bewunderung das Wort. In der philosophiehistorischen Arbeit zeigt sich nicht selten, wie schwierig und notwendig es ist, zumeist aus neukantianischer Philosophiegeschichtsschreibung stammende Schemata zu überwinden. Aber ganz entschieden muss gegen eine Ignorierung der Geschichte der Philosophiegeschichtsschreibung Einspruch erhoben werden. Historiker in der DDR haben seit langem die Geschichte der Geschichtsschreibung zum Gegenstand der Forschung und Lehre gemacht. Ihre Resultate brachten nicht nur der Geschichtsschreibung und ihrer Methodologie Gewinn, sie tangieren auch ideologie- und philosophiehistorische Probleme. Kooperativ mit der Geschichte der Geschichtswissenschaften (und vielleicht auch mit der Geschichte der Wissenschaftsgeschichte, der Literatur- und Kunstgeschichte) sollten Philosophiehistoriker die Geschichte ihrer eigenen Disziplin bearbeiten; nicht zuletzt auch deshalb, weil dadurch wichtige Voraussetzungen für eine differenzierte und wirkungsvolle Auseinandersetzung mit ge-

genwärtiger bürgerlicher Philosophiegeschichtsschreibung geschaffen würden. Die bürgerliche Philosophiegeschichtsschreibung hat eine lange und widerspruchsvolle Tradition. Nationalistische und überheblich-eurozentristische Tendenzen sind aus ihr nicht ausgeschlossen. Dort aber, wo in wissenschaftlicher und humanistischer Absicht Philosophiegeschichte betrieben wird, gibt es vielfältige Gemeinsamkeiten, die sich nicht nur auf das »Handwerkliche« beziehen, wo wir ja manchmal noch durchaus Nachholebedarf haben.

Fortschritt im philosophiehistorischen Prozess vollzieht sich dort, wo Erbe kritisch verarbeitet und bereichernd fortgeführt wird, wo philosophische Probleme und das Ungenügende ihrer bisherigen Lösungen erkannt wird und um einen Beitrag zu ihrer Lösung gerungen wird. Als paradigmatisch hierfür kann das Verhalten Aristoteles' Platon gegenüber, das Verhältnis von Spinoza zu Descartes, von Fichte und Hegel zu Kant angesehen werden. Wenn Philosophiegeschichtsschreibung nicht nur in positivistischer Manier historische Fakten protokollieren, sondern selber philosophisch zu Werke gehen will, also Erkenntnis zu befördern bestrebt ist, dann muss sie die Geschichte philosophischer Problemstellungen und ihrer Lösungsversuche in konstruktiver und kritischer Weise zur philosophischen Situation der Gegenwart in Beziehung setzen. Ich rede nicht gern über sogenannte »ewige Probleme«, weil sich hinter der *philosophia perennis* leicht metaphysische Voraussetzungen oder anthropologische Konstanten verstecken, die historischer Denkweise entgegenstehen. Wahr aber ist, dass viele, in der Geschichte aufgetretenen Probleme nicht abgegolten sind, noch heute die Geister bewegen. Eine Vielzahl solcher Probleme könnte erwähnt werden. Ich nenne hier nur die Frage nach dem Sinn von menschlichem Sein, nach dem Verhältnis von Seins-, Tätigkeits-, und Denkformen, nach der Natur der Universalien, nach der Natur menschlicher Affekte – noch heute zwei für die philosophische Grundlegung der Logik bzw. der Ethik wichtige Probleme. Wenn marxistische Philosophie vornehmlich auf theoretische Begründung praktischen Handelns zielt, dann muss sie m. E. auch die Willensproblematik, zu der ein reichhaltiges Erbe vorliegt, zum Gegenstand des Nachdenkens machen. Wir sind in vielem Erben des Sokrates; leider ist sein Schluss, dass rechtes Wissen notwendig rechtes Tun ergäbe, zu kurz. Arbeitsteilung ist ein

höchst »dialektisch Ding«, ein Nest voller Widersprüche. Seit Philosophie in Existenz getreten, war Psychologie eine wesentliche Disziplin von ihr. Das Erringen ihrer Selbständigkeit war sicher dem Erkenntnisfortschritt geschuldet, förderte aber auch die Gefahr der Vereinseitigung – zumindest für die Philosophie. Hier kann nur Kooperation helfen, die zwischen Philosophen und Psychologen ebenso wie zwischen Philosophiehistorikern und den Vertretern der anderen Disziplinen der Philosophie.

Mögen die explizite Platon-Kritik des Aristoteles, die implizite Descartes-Kritik von Spinoza im Hinblick auf schöpferische Aneignung historisch überkommener Konzeptionen als vorbildlich erscheinen, die vollkommenste Form der Erbe-Aneignung wird in der vormarxistischen Philosophie durch Hegel erreicht. Dies vor allem deshalb, weil er nicht – wie vordem zumeist – selektiv diesen oder jenen Denker beerbt, sondern auch hier Totalitätsdenken demonstriert, indem er den historischen Prozess der Philosophieentwicklung in seiner Gesamtheit und Widersprüchlichkeit fasst, die einzelnen Denker als Momente desselben, als Glieder einer Kette. Keine Frage, dass marxistische Philosophiegeschichte diesem Erbe in der Geschichte der Erbe-Aneignung besonders verpflichtet ist.

Fichtes Diktum, wonach es vom Charakter des Menschen abhängt, welche Philosophie er wähle, könnte seit Hegel so fortgesetzt werden: Es hängt vom eingenommenen philosophischen Standpunkt ab, welches Bild man sich vom philosophiehistorischen Prozess macht. Bei Hegel ist es augenscheinlich, dass seine philosophiegeschichtlichen Vorlesungen auf seine eigene Philosophie zielen; in der neukantianischen Philosophiegeschichte ist unübersehbar, dass Kant die Bezugsperson ist; Bertrand Russells meist kritische Wertungen philosophiehistorischer Vorgänge sind seinem philosophischen Standpunkt geschuldet; Ernst Blochs philosophiehistorisches Werk wird nur vom Standpunkt seiner Philosophie aus verständlich; und zielt nicht auch unsere philosophiehistorische Arbeit letztlich auf Marx? Impliziert dies nicht teleologische und subjektivistische Betrachtungsweise? Das hängt vom philosophischen Standpunkt selber ab. Wird eine philosophische Position als letztlich absolute gesetzt oder wie bei Hegel die Wahrheit wohl als Prozess gefasst, schließlich aber doch der Gewordenheit unterworfen,

dann sind teleologische und subjektivistische Momente in der Philosophiegeschichtsbetrachtung unvermeidlich. Bloch hatte recht, als er vormarxistische Philosophie dafür kritisierte, dass diese immer auf ein Primum bezogen blieb, infolgedessen das letzte philosophische System als die nun endlich gefundene, immer aber schon vorhandene absolute Wahrheit erschien. Bloch akzentuiert dagegen Novum, prozesshafte Zukunft, in die er dann allerdings den Telos setzt, was Eschatologie zur Folge hat. Marxistische Philosophie ist die einzige, die das historische Prinzip bei Vergangenheits-, Gegenwarts- und Zukunftsbewältigung konsequent durchhält. Die Geschichte, so schrieb der junge Engels, »ist unser Eins und Alles und wird von uns höher gehalten als von irgendeiner andern, früheren, philosophischen Richtung, höher selbst als von Hegel, dem sie am Ende auch nur als Probe auf sein logisches Rechenexempel dienen sollte«⁸.

3. Der Sozialismus bedarf des philosophischen Erbes; das philosophische Erbe bedarf des Sozialismus

Wie immer man die Geschichte der Philosophie als Wissenschaft bestimmen mag, ihrem Wesen nach ist sie Bewusstsein der Philosophie über ihre eigene Entwicklung, Selbstbewusstsein also. Wie immer man marxistisch-leninistische Philosophie in ihrer Systematik fassen mag, historische Standortbestimmung ist immer in sie eingeschlossen. Standortbestimmung aber schließt die Fragen nach dem Woher und dem Wohin ein. Ohne Antwort auf das Woher, ist die Frage nach der Perspektive nicht realistisch zu beantworten. Die Antwort auf das Woher aber hat produktive Erbeaneignung zur Voraussetzung. Also ist Selbstbewusstsein sozialistischer Gesellschaft, deren allgemeiner ideeller Ausdruck unsere Philosophie gerade ist, ohne Erbe-Aneignung nicht denkbar. Geschichtlicher Fortschritt und Fortschritt im Begreifen der Geschichte bedingen sich gegenseitig. Die Begründung der materialistischen Geschichtsauffassung hat ja das Begreifen der Geschichte nicht abgeschlossen, sondern eigentlich erst eröffnet. Es ist nicht

8 Friedrich Engels: Die Lage Englands. In: MEW. Bd. 1. S. 545.

nur theoretisch deduzierbar, sondern empirisch nachweisbar: In dem Maße, in dem die sozialistische Gesellschaft voranschreitet, die historischen Wissenschaften sich in ihr entwickeln, nimmt die Erbeaneignung an Umfang und Intensität zu, bereichert, konkretisiert sich das Geschichtsbild der Gesellschaft. Wie dem Wanderer in den Bergen die durchschrittene Landschaft von der jeweilig erreichten Höhe aus sich auf neue Weise erschließt, so auch dem Historiker – und natürlich auch dem Philosophiehistoriker – die Geschichte.

Als die Historiker unserer Republik die Stellung Luthers in der deutschen Geschichte neu durchdachten, die Monographie über Friedrich II. erschien und Ernst Engelberg den ersten Band seiner Bismarck-Biographie publizierte, erregte dies in den unterschiedlichsten Kreisen gerechtfertigtes Aufsehen. Unfreundliche Interpreten sprachen von einer Revision des marxistischen Geschichtsbildes, die ihren Grund allein in taktisch-politischen Überlegungen hätte. Aber auch freundlich Gesinnte fragten, wie sich denn die neue Sichtweise mit bisheriger Tradition vereinbaren ließe. Nun liegt es weder in meiner Kompetenz noch in meiner Aufgabenstellung, die neuesten Tendenzen in der DDR-Geschichtsschreibung detailliert zu werten. Insofern aber diese für Entwicklung von Geschichtsbewusstsein in unserer sozialistischen Gesellschaft relevant sind, müssen sie bei Philosophen und Philosophiehistorikern hohes Interesse erregen.

Mir scheint, dass hier weder Traditionen abgebrochen noch marxistische Prinzipien preisgegeben werden, sondern dass vom erreichten historischen Standort und vom Entwicklungsstand der historischen Wissenschaft aus die Totalität des Geschichtsprozesses schärfer in den Blick kommt, Einseitigkeiten, die keineswegs nur subjektiven Unvermögen geschuldet sind, überwunden werden. Wer nur einigermaßen historisch denkt, wird sofort einsehen, dass während des Faschismus und in der Zeit nach seiner Zerschlagung, an der – nie zu vergessen – die Sowjetunion den entscheidenden Anteil hatte, die Frage »Wie konnte es geschehen?« den Historiker, der seinen wissenschaftlichen und politischen Auftrag ernst nahm, zutiefst bewegte. »Irrweg einer Nation« und »Zerstörung der Vernunft« waren die notwendigen Themen. Und was hier geleistet wurde – auch von den Philosophen und Philosophiehistorikern unserer ersten Generation –, verdient nach wie

vor höchsten Respekt. Das aber bedeutet nicht, dass nicht darüber hinausgegangen werden muss. Die Geschichte ist das Vergangene, an dem nichts geändert werden kann. Unser Bild von der Geschichte aber ist niemals ein abgeschlossenes. Das entspricht auch ganz der Marxschen Intention, die doch gerade das Aufsteigen zum Konkreten, zur Einheit und Widersprüchlichkeit des Mannigfaltigen fordert. Soweit ich die Entwicklung der Philosophiegeschichtsschreibung in der DDR überblicke, ist sie von gleicher Tendenz charakterisiert wie die Geschichtsschreibung überhaupt. Freilich hat sich diese in stillerer Form durchgesetzt. Das hängt wohl aber auch mit Quantitäten zusammen. Denn es macht schon einen Unterschied, ob eine Armee mit ihren Generälen aufbricht, oder einige Leutnants mit ihren Spähtruppen losziehen.

Sicher haben wir Philosophiehistoriker keinen Grund, uns an Erfolgen zu berauschen, weil noch viel, sehr viel und sehr dringendes zu tun bleibt. Aber wer sein Licht allzusehr unter den Scheffel stellt, der wird nicht gesehen – was ja noch angehen könnte. Wichtiger ist es, dass er dann nicht leuchtet, nicht in Bewusstseinsprozesse eingreift. Eine Forderung unserer Zeit ist die nach der Überführung wissenschaftlicher Kenntnisse in die Praxis. Für den Philosophiehistoriker kann dies nur bedeuten, dass er mit seinen Resultaten und Möglichkeiten auf die Bewusstseinsprozesse unserer Gesellschaft und in die geistigen Kämpfe unserer Zeit einwirkt. Die Erfahrungen zeigen, dass uns dies dort am besten gelingt, wo sich wissenschaftliche Akribie, Gedankentiefe und politisches Engagement verbinden.

Nun sind Marxisten in der DDR nicht die einzigen, die mit der Aneignung philosophischen Erbes befasst sind. In unseren Bruderländern wird viel getan, was unsere erhöhte Aufmerksamkeit verdient. In der bürgerlichen Welt unternehmen Philosophie- und Theologiehistoriker beachtliche Anstrengungen. Angesichts der Pflege, die etwa die katholische Kirche ihrem Erbe angedeihen lässt, angesichts der Forschungen zur Renaissance in den USA, angesichts der Editionen und Publikationen in der BRD und anderen Ländern, habe ich bei mir und anderen Philosophiehistorikern unseres Landes nicht selten die Reaktion verspürt: Warum haben wir das nicht gemacht? Müssten wir nicht? Ich halte diese Reaktion für normal, unter Umständen für produktiv. Es ist eine große Herausforderung, die um so ernster zu nehmen ist,

weil abgesehen werden kann, dass der Streit und der Kampf um das Erbe an Bedeutung gewinnen wird. Was Philosophiegeschichtsschreibung im Sozialismus auszeichnet, ist der beglückende Umstand, dass sie aufgrund der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht mehr in Esoterik verbleibt, dass sie öffentlich gefordert ist, ein wesentliches Moment im geistigen Lebensprozess darstellt, produktiv konsumiert wird.

*Gedanken zur Philosophiegeschichtsschreibung in der DDR –
Resultate, Probleme und Aufgaben*

1. Grundlagen und grundlegende Resultate

Die marxistisch-leninistische Philosophiegeschichtsschreibung in der DDR ist mit ihren vier Jahrzehnten noch relativ jung. Obwohl ihre Startbedingungen alles andere als günstig waren, konnte sie sich von Beginn an auf wichtige Fundamente stützen: auf die philosophiehistorischen Konzeptionen von Marx, Engels und Lenin, auf theoriegeschichtliche Arbeiten von Vertretern der deutschen und internationalen Arbeiterbewegung, auf die philosophiehistorische Arbeit, die im ersten sozialistischen Land der Erde systematisch betrieben wurde. In dieser Tradition stehen die Philosophiehistoriker der DDR, und diese unter den gegenwärtigen Bedingungen fortzusetzen, betrachten sie als ihre Aufgabe. Drei große, historisch relevante Ergebnisse kann die Philosophiegeschichtsschreibung der DDR mit für sich in Anspruch nehmen: Erstens hat sie wesentlichen Anteil an der Ausrottung der faschistischen Ideologie, an der Kritik der zu ihr hinführenden und sie begründenden philosophischen Konzeptionen. Die erste Generation der DDR-Philosophen, der philosophiehistorisches Interesse wesenseigen war, hat Bleibendes für die geistige Wiedergeburt unseres Volkes geleistet. Ohne Unterschiede zu übersehen, erinnern wir uns in Dankbarkeit jener Beiträge zu einem marxistisch-leninistischen Philosophiegeschichtsbild, die uns von Dieter Bergner, Rugard Otto Gropp, Gerhard Harig, Wolfgang Heise, Georg Klaus, Georg Mende, Hermann Scheler, Klaus Zweiling u. a. hinterlassen wurden.

Zweitens hat marxistisch-leninistische Philosophiegeschichtsschreibung in der DDR – selbstverständlich zusammen mit den anderen philosophischen Disziplinen – dazu beigetragen, dass die auf dialektisch-materialistischer Philosophie basierende Weltanschauung der Arbeiterklasse zur herrschenden in unserem Lande wurde. Indem die Geschichtsschreibung, die die vormarxistische Philosophie zum Gegenstand hat, Problembewusstsein förderte, die Geschichtsschreibung, die die marxistische und leninistische zum Gegenstand hat, diese selber als im Entwicklungsprozess befindliche beschrieb, hat sie Tendenzen zu einer formelhafte Rezeption der marxistischen Philosophie entgegenwirkt. Schließlich hat sie, drittens, wesentlichen Anteil daran, dass Schätze der philosophischen Weltkultur, hervorragende Leistungen der Denker unseres Volkes bei uns heimisch wurden. Es zeugt schon von entwickeltem Geschichtsbewusstsein und vielleicht auch von den nicht vergeblichen Anstrengungen der Philosophiehistoriker, wenn bei uns philosophiehistorische Publikationen zu den gefragtesten gehören. Wobei mir allerdings scheint, dass wir den gewachsenen geistigen Bedürfnissen keineswegs schon im Hinblick auf Qualität und Quantität gerecht werden.

2. Prozess der Philosophiegeschichtsschreibung und die Rolle des Meinungsstreites

Der Prozess der Philosophiegeschichtsschreibung in der DDR war kein dem reinen Kontinuum verpflichteter, sich nur in akademischer Ruhe vollziehender. Er war mit Widersprüchen behaftet, die in mehr oder weniger öffentlichen Auseinandersetzungen ausgetragen wurden. Blickt man vom heute erreichten Standort auf die Platon-Diskussion, die sich zwar in engeren Fachkreisen vollzog, für die Bestimmung unseres Verhältnisses zum philosophischen Erbe innerhalb idealistischer Philosophie aber wichtig war, auf die Hegel-Diskussion, die die Gemüter mehr erregte und mit der Berliner Jubiläumskonferenz – insbesondere durch das Referat des Genossen Hager – einen relativen Abschluss fand, auf die Praxis-Diskussion, die ja eine stark philosophiehistorische Komponente aufwies, auf die Diskussionen zum philosophischen Erbe des Marxisten Lukács, auf die Lernprozesse in Sachen Blochscher Phi-

losophie, so lässt sich wohl feststellen, dass sie die Überwindung enger und einseitiger, starr konfrontativer Sichtweise gefördert haben. Dass wir als Materialisten in der von Demokrit ausgehenden Traditionslinie stehen, daran ist nicht zu rütteln. Aber die Auffassung, wonach die Bewahrung, historische Würdigung der kritischen Aufhebung des Erbes großer idealistischer Denker zu einer Herabminderung des materialistischen Erbes führe, hat wohl ihren adialektischen Charakter längst offenbart.

Wenn uns unsere eigenen Auseinandersetzungen, an denen es sicherlich hinsichtlich der »Kultur des Meinungsstreites« Abstriche zu machen gilt, vorangebracht haben, wenn auch in den letzten Jahren Impulse für das geistige Leben unserer Gesellschaft von den Philosophiehistorikern ausgegangen sind, bleibt es doch bedauerlich, dass wir hinsichtlich des öffentlichen Meinungsstreites über zaghafte Ansätze nicht hinausgekommen sind. Dabei brauchen wir einen solchen, bei dem es nicht um Sieg oder Niederlage, nicht um Ruhm oder Schande der Beteiligten geht, sondern allein um das Voranbringen unserer Sache, wie die Luft zum Atmen.

3. Probleme, die einer Diskussion bedürfen

Von den vielfältigen Problemen, die einer konstruktiven, Kontroversen nicht ausschließenden, der Verständigung dienenden Diskussion bedürfen, seien hier nur die folgenden genannt:

Vorrangig geht es um Stellung und Funktionen marxistischer Philosophiegeschichtsschreibung im Prozess der Friedenserhaltung und der Sozialismusgestaltung. Ich habe in meinem Artikel,⁹ der ja in Vorbereitung dieser Konferenz geschrieben wurde und gewissermaßen den ersten Teil dieses Referats bildet, meine Position zu umreißen versucht; dabei wohl wissend, dass sie mehr Fragen als schon allseitig begründete Antworten enthält. Wohlwollende Zustimmung freut den Autor, kritisch-konstruktive Diskussion fördert die Sache. Bei unserem Beitrag zur Friedenserhaltung geht es nicht nur um Dialogwilligkeit, sondern

9 Vgl. Helmut Seidel: Philosophie, ihre Geschichte und die Gegenwart. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Heft 8/1987.

auch und vor allem um Dialogfähigkeit. Diese aber hängt ganz entscheidend von der Qualität unserer philosophiehistorischen Arbeit in Forschung und Lehre ab, wie diese ja auch die internationale Wirkung unserer Produkte bestimmt. Wie für die Wissenschaften überhaupt, so gilt auch für die Philosophiegeschichtsschreibung die Forderung, internationalen Standard zu erreichen und diesen mitzubestimmen. Die umfassendste Darstellung philosophiehistorischer Sachverhalte hat in unserer Republik Herman Ley in seiner »Geschichte der Aufklärung und des Atheismus« gegeben. Dieses an Quellenmaterial reiche, internationale Literatur in Fülle auswertende Werk spielt nach meiner Auffassung in der Arbeit von uns Philosophiehistorikern, in der Lehre, im geistigen Leben überhaupt eine noch nicht seinem Wert entsprechende Rolle. Mir geht es nicht um eine Kanonierung des Leyschen Werkes, denn über manche seiner Thesen kann und muss gestritten werden. Mir geht es um produktiv-kritische Aufnahme seines Werkes, um Bewahrung, Fortsetzung, auch um partielle Überwindung. Mir scheint dies die angemessenste Form zu sein, um einen Denker zu würdigen, der nun unbestritten einen gewichtigen Platz in der Geschichte der DDR-Philosophie und ihrer Geschichtsschreibung einnimmt.

Ein theoretisches Problem ersten Ranges ist die Frage nach dem Verhältnis von Geschichte und System unserer Philosophie. Weiter oben wurde versucht, einige Voraussetzungen für einen Ausgangspunkt zur Lösung dieses Problems zur Diskussion zu stellen. Da es sich ja hier nicht nur um eine fruchtbare Philosophiegeschichtsschreibung handelt, sondern vor allem um die Entwicklung der Systematik unserer Philosophie, bedarf es tiefergehender Erörterung und Diskussion. Ohne eine historisch-kritische Aufarbeitung der Geschichte unserer eigenen Philosophie in den letzten sieben Jahrzehnten scheint mir dieses Problem schwer lösbar.

Es scheint mir ganz unzweifelhaft, dass unsere kritischen Beiträge zur Geschichte der neueren und neuesten bürgerlichen Philosophie einen außerordentlich wichtigen Platz auf der Habenseite der Philosophiegeschichtsschreibung der DDR einnehmen. Kein Zweifel auch, dass wir den streitbaren Geist unserer Philosophie auch fürderhin pflegen und entwickeln müssen. Wer aus den neuen Bedingungen, die Friedenssicherung zur primären Aufgabe machen, folgert, dass nunmehr

im Streit der Ideologien und Weltanschauungen kürzer getreten und vorsichtiger operiert werden müsse, wer die richtige Forderung nach einem differenzierteren Herangehen in pragmatischer Weise auf taktische Rücksichten reduziert, hat meine Zustimmung nicht. Wer dagegen fordert, den Satz des Spinoza zu bedenken, wonach die Wahrheit das Zeichen ihrer selbst und des Falschen ist, findet meine Zustimmung. Das Ringen um die Wahrheit und der Streit bei ihrer Durchsetzung steht doch Friedenssicherung keineswegs alternativ entgegen. Als Marxisten sind wir von den Grundthesen unserer Philosophie überzeugt, und wir werden ihre Wahrheit am besten verteidigen, wenn wir sie allseitig begründen, der Gesellschafts- und Wissenschaftsentwicklung entsprechend entwickeln, wohl dabei wissend, dass die Praxis das Kriterium der Wahrheit, die Weltgeschichte das Weltgericht ist. Aber die Pose jener Sophisten, die auf jede neu auftauchende Frage sofort eine Antwort parat hatten, jener Skeptiker, die jeder neuen These ihre Unvollkommenheit nachwiesen und sie deshalb in den vernichtenden Abgrund warfen, jener Scholastiker, die jeden neuen Gedanken schon deshalb verteufelten, weil er nicht aus Rom kam, ist nicht die Haltung von Marxisten. Nicht nur die Geschichte der Naturwissenschaften, auch die neueste Geschichte des politischen Denkens zeugen doch davon, dass auch anderswo über Grundprobleme der Menschheitsentwicklung nachgedacht wird. Die Resultate dieses Nachdenkens müssen selbstverständlich Gegenstand einer objektiven, also auch kritischen Analyse bleiben. Aber in nicht wenigen Fällen stellen sie auch eine Herausforderung an unsere eigene theoretische Arbeit dar.

In der internationalen geistigen Arena macht seit geraumer Zeit erneut Friedrich Nietzsche verstärkt von sich reden. Wenn wir Deutsche die Verantwortung für die und vor der Geschichte in besonderer Weise ernst nehmen wollen, dann müssen wir dieses Phänomen allseitig, d. h. auch in seinen Widersprüchen analysieren. Warum wird Nietzsche erneut zum Problem? Welche Ursachen zeichnen hierfür verantwortlich? Da ein Ausweichen vor dem Problem die schlechteste Taktik wäre, müssen wir zu ihm Stellung nehmen; was natürlich ein begründetes marxistisches Nietzsche-Bild zur Voraussetzung hat. Zumindest den Grundstrukturen nach besitzen wir m. E. ein solches Bild, auch wenn es weiterhin der Konkretisierung bedarf. Ich für meine Per-

son stehe jedenfalls in Sachen Nietzsche in der Tradition, wie sie von Franz Mehring, Hans Günther und Georg Lukács begründet wurde. Diese Tradition ist fortzusetzen, was sicher auch impliziert, dass wir die Widersprüchlichkeit, ja die Zerrissenheit dieses reaktionären, aber einflussreichen Denkers tiefgründiger zu erforschen haben; auch um das Phänomen zu erklären, warum in Geschichte und Gegenwart sehr verschiedene, ja gegensätzliche Kräfte Nietzsche als Zeugen anzurufen vermögen.

4. Zum Stand und zu Aufgaben unserer Philosophiegeschichtsschreibung

Es ist vorauszusehen, dass früher oder später die Aufgabe auf uns zukommt, ein umfassendes Werk über die Weltgeschichte der Philosophie zu schreiben, das nicht nur dem Vergleich mit Standardwerken der bürgerlichen Philosophiegeschichtsschreibung standhält, sondern auch die Vorzüge unserer Methode demonstriert. Wir tun gut daran, schon heute die Frage aufzuwerfen, inwieweit wir für eine solche, kollektiv zu lösende Aufgabe gerüstet sind, bzw. was uns fehlt, um sie in Angriff nehmen zu können. Es ist dies also die Frage, wie weit wir in der Erforschung der einzelnen Geschichtsperioden gekommen sind und welche, besonders junge Kader in der Entwicklung begriffen sind, die sich einer solchen Aufgabe stellen können. Ohne den Anspruch zu erheben, diese Frage hier in umfassender und konkreter Weise beantworten zu wollen, sollen doch folgende Bemerkungen zur Diskussion anregen:

Unter historisch-wissenschaftlichen wie aktuell-politischen Gesichtspunkten ist es sehr wichtig, dass wir begonnen haben, den Blick auch auf außereuropäisches Philosophieren zu werfen. Blickt man auf die Liste der Publikationen zu dieser Thematik, so wird man doch nicht von Opulenz sprechen können, aber beachtliche Leistungen liegen vor. Der in Kürze erscheinende Sammelband »Wie und Warum entstand Philosophie in den verschiedenen Regionen der Erde« wird ein weiterer Schritt in die richtige Richtung sein. Wichtig ist vor allem, dass hier etwas in Bewegung gekommen ist. Engagierte ältere und junge Kader wirken auf diesen, philologische und historische Kenntnisse in besonderer Weise voraussetzenden Gebiet, die von allen beteiligten Seiten

zu unterstützen sind. Ohne komparative Philosophiegeschichte, gibt es keine Weltgeschichte der Philosophie.

Der historischen Bedeutung und großen Traditionen entsprechend, ist dem Kulturerbe der Antike insgesamt, dem philosophischen und wissenschaftlichen insonderheit, in der DDR große Beachtung geschenkt worden. Dank der Tätigkeit der marxistischen Altertumswissenschaftler liegen hier Ergebnisse vor, die sich in der Welt sehen lassen können. Aus der Vielzahl der Publikationen seien nur die »Kulturgeschichte der Antike«, das »Lexikon der Antike« und das vierbändige Sammelwerk »Poleis« genannt. Erfreulich auch die Tatsache, dass Kader herangewachsen sind, die die Zukunft dieses Gebietes zu sichern vermögen.

Anders ist die Lage auf dem Gebiet der mittelalterlichen Philosophie. Trotz einiger Arbeiten von Philosophiehistorikern der DDR zur Philosophie des Mittelalters klafft im Geschichtsbewusstsein vieler Studenten zwischen Antike und Neuzeit eine bedenkliche Lücke, die zu schließen ist. Glücklicherweise hat sich die marxistische Mädiavistik auch den geistigen Prozessen in der Feudalgesellschaft zugewandt. Trotzdem ist die ahistorische Auffassung der Aufklärung über das Mittelalter, die These von der Scholastik als ausschließlicher Magd der Theologie noch nicht restlos überwunden. Ein historisch gerechtes Bild vom mittelalterlichen Philosophieren zu zeichnen ist nicht nur eine wissenschaftliche Aufgabe, sondern von erheblich politischer Relevanz. Den Dialog von Christen und Marxisten werden wir fruchtbarer führen können, wenn wir das progressive Erbe im christlichen Denken nicht schlechter kennen als manche Theologen das unsere. Ich glaube schon, dass wir in nächster Zeit ein Zentrum für mittelalterliche Philosophie brauchen; eine Arbeitsgruppe, die besonders auch in unseren Universitätsarchiven schlummernde Schätze hebt, was die rege internationale Forschung bereichern könnte.

Vielfältig sind die Aktivitäten der Philosophiehistoriker unseres Landes auf den Gebieten der Renaissance-, Aufklärungs- und klassischen deutschen Philosophie. Es bedarf hier keiner Begründung, warum Aufklärung und klassische deutsche Philosophie im Mittelpunkt der Forschungen zur vormarxistischen Philosophie standen und warum diese auch Schwerpunktaufgaben bleiben werden. Im Zusammenhang mit den Studien zur Renaissance und zur Aufklärung ist es für

uns ehrenvolle Pflicht, die wertvollen Beiträge zu würdigen, die Romanisten, Germanisten und Historiker zur Bewahrung philosophischen Erbes geleistet haben. In den Publikationen zur klassischen deutschen Philosophie, in den Protokollen der internationalen Konferenzen, die des Zentralinstitutes für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der DDR und die Arbeitstagungen der Universitäten – wobei die Klassik-Seminare in Jena herauszuheben sind – zeigen sich deutlich die positiven Wandlungen, die sich im Verhältnis zur klassischen deutschen Philosophie vollzogen haben. Sie verstärkt weiterzuführen, ist nach wie vor aktuelle Aufgabe.

Das Erscheinen der neuen MEGA hat ohne Zweifel auch die philosophiehistorische Forschung und Lehre befruchtet. Wertvolle Beiträge zur Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der marxistischen Philosophie liegen vor, die auch für die Lösung aktueller philosophischer Probleme vielfältige Anregungen geben. Gerade diese Tendenz sollte verstärkt weitergeführt werden. Angesichts ihrer Bedeutung scheint mir, dass wir dem Leninschen philosophischen Erbe und dem Erbe, das die Philosophieentwicklung in der DDR hervorgebracht hat, größere Beachtung schenken müssten. Ich übersehe nicht, was auf diesem Gebiet geleistet wurde. Allein es ist längst nicht ausreichend, wie auch die Kadersituation auf diesem Gebiet nicht befriedigen kann.

Zu bedenken wäre schließlich, ob nicht die Zeit heranreift, die Philosophie des 20. Jahrhunderts – oder bescheidener: die deutschsprachige Philosophie des 20. Jahrhunderts – in einer Gesamtanalyse zu erfassen, in der marxistisch-leninistische und bürgerliche Philosophie nicht getrennt voneinander, sondern in ihren gegensätzlichen Bezug aufeinander dargestellt werden. Da wesentliche Beiträge hierzu vorliegen, wären gewisse Voraussetzungen gegeben. Dass eine solche Darstellung aktuellen ideologischen Bedürfnissen entgegenkäme, ist evident.

Wenn Francis Bacons These von der Wahrheit als Tochter der Zeit, wenn Hegels Diktum, wonach Philosophie ihre Zeit in Gedanken zu fassen habe, wenn Marx' Gedanke, wonach jede wahre Philosophie

die Quintessenz ihrer Zeit sei, gerechtfertigt sind, dann ist heutige Philosophie verpflichtet, die Frage nach dem Wesen unseres Zeitalters zu stellen. Die vielfältigen, in die Bestimmung unserer Epoche als einer des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus eingehenden Aspekte müssen hier nicht zur Darstellung gebracht werden; es ist dies im Zusammenhang mit dem 70. Jahrestag des Roten Oktobers umfassend und tiefgründig auf vielfältige Weise geschehen. Die knappe Betrachtung unseres Zeitalters will sich hier nur auf eine, und zwar philosophisch-historisch motivierte Frage konzentrieren.

Als das 18. Jahrhundert sich dem Ende zuneigte, das 19. bevorstand, stellte Immanuel Kant die Frage nach dem Wesen seines Zeitalters. Ist es – so lautete seine Frage – ein aufgeklärtes Jahrhundert oder eins der Aufklärung? Jedem ist bekannt, dass er die erste Frage verneinte, die zweite bejahte. Müssen wir nicht heute, wo sich das zweite Jahrtausend dem Ende zuneigt und das dritte bevorsteht, in ähnlicher Weise Fragen stellen: Leben wir heute in einer »vernünftigen Welt«, ist unser Zeitalter das der Humanität? Oder ist es nicht vielmehr das Zeitalter des Kampfes um die Durchsetzung und damit Erhaltung menschlicher Vernunft, das Zeitalter beginnender Humanisierung? Angesichts zweier verheerender, vom Imperialismus vom Zaune gebrochener Weltkriege, angesichts von Auschwitz, angesichts des kalten Krieges gegen den Sozialismus und seiner Folgen, angesichts des Hungers in der Welt und schreiender sozialer Ungerechtigkeit, angesichts bedrohlicher ökologischer Schäden und vor allem der größten Gefahr, die je über der Menschheit schwebte – die Möglichkeit ihrer Selbstvernichtung –, angesichts dieser und anderer, Vernunft und Humanität hohnsprechender Erscheinungen vom 20. Jahrhundert als von einem des Triumphes menschlicher Ratio zu sprechen, wäre wohl selber wider jede Vernunft. Bei aller Verehrung für den großen Leibniz, in der besten aller möglichen Welten leben wir nicht. Das bedeutet aber in keiner Weise, dass wir Anhänger der entgegengesetzten These wären, die einst von Voltaire vertreten wurde. Mit an Gewissheit grenzender Wahrscheinlichkeit werden wir in den nächsten Jahren zahlreiche Versuche erleben, unserem Jahrhundert einen Spiegel vorzuhalten. Elegien werden geschrieben, Apokalypsen gemalt werden. Resignation ist schon heute kein Einzelfall, Zyniker und moralische Nihilisten sprechen offen davon, dass die Menschheit

kein besseres Los verdient habe. Wie verschieden die Vertreter des Kultur- und Geschichtspessimismus auch motiviert sein mögen, letztlich tragen sie zur Stabilisierung der Verhältnisse bei, die sie anzuklagen vermeinen. Es ist zu bedenken: Sicher malt die Geschichte ihr Gemälde nicht nur in Schwarz-Weiß; aber nur Grau-in-Grau malt sie es ebensowenig.

Mit der Aufklärung verbindet uns der Gedanke, dass der Mensch seine physischen und psychischen Vermögen in humanistischer Weise zu entwickeln, dass er seine Gesellschaft zu vervollkommen vermag. Ohne die Voraussetzung, dass die Welt veränderbar ist, gäbe es kein Wirken für Fortschritt, keinen revolutionären Impuls, versänke alles in Fatalismus. Hegel nannte die Geschichte ein Fortschreiten im Bewusstsein der Freiheit, wobei er Freiheit mit Erkenntnis der Vernunft und ihrer Durchsetzung in Beziehung setzte. Der absolute Geist, so schrieb er, habe das Kommando zum Avancieren gegeben und diesem Kommando sei zu parieren. Wir können Hegels Vernunftbegriff nicht unesehen übernehmen, aber sein humanistisch-optimistischer Kern ist in unserer Philosophie aufgehoben. »Es kömmt darauf an, sie zu verändern« – mit dieser revolutionären, Philosophie revolutionierenden Losung trat der Marxismus in die Geschichte ein. Sein kategorischer Imperativ lautet: »... *alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«. ¹⁰ Nur durch eine Zeile ist dieser Imperativ heute zu ergänzen: Alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein in seiner Existenz bedrohtes Wesen ist. Marxistische Theorie wurde zur materiellen Gewalt, weil sie die Massen ergriff; und sie ergriff die Massen, weil sie deren Bedürfnisse, Interessen, Wünsche und Sehnsüchte ausdrückte, weil sie die Bedingungen aufhellte, innerhalb derer die »Umwerfung der Verhältnisse« möglich und notwendig wurde.

Unser 20. Jahrhundert kennt viele philosophische Richtungen und noch mehr bedeutende und weniger bedeutende Philosophen. Erst jüngst wurde darauf verwiesen, dass kein vorangegangenes Jahrhun-

10 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW. Bd. 1. S. 385.

dert im Hinblick auf Quantität philosophischer Autoren und Publikationen sich mit dem unsrigen messen kann. Natürlich ist es unsere Aufgabe, diese bunte philosophische Landschaft gründlich zu analysieren. Differenzen, Gegensätze zu und mögliche partielle Übereinstimmung mit unserer Philosophie wie zwischen den Richtungen selbst aufzuheben. Keine der wesentlichen Nuancen darf uns entgehen, wobei allerdings in diesem Differenzierungsprozess die Grundfarben des Spektrums nicht aus dem Blick geraten dürfen. Wird aber die Frage gestellt, welche Philosophie unseres Jahrhunderts wirklich eingreifendes Denken demonstriert, reale Geschichte bewegt hat, dann ist die Antwort eindeutig: Marxistisch-leninistische Philosophie. Sie inspirierte den Roten Oktober, mit dem eine Weltenwende begann; sie war das geistige Fundament, von dem aus die Kommunisten dem Faschismus widerstanden; sie war und ist der ideelle Leitstern, unter dem sich die Geburt und die Entwicklung einer gerechteren Welt vollzog und vollzieht.

Um richtig verstanden zu werden: Es geht hier nicht um die Zeichnung eines rosa roten Bildes vom Zustand gegenwärtiger marxistischer Philosophie; es geht vielmehr um den Anspruch, den sie im gegenwärtigen Kampf um Frieden und Sozialismus einzulösen hat, um den historischen Maßstab, den wir an unsere Arbeit anzulegen haben. Wir stehen auf der Seite menschlicher Vernunft – und wir wissen, dass sie auf unserer Seite steht.

Ernst Bloch – Zum Verhältnis von Freiheit und Ordnung

I.

Ernst Bloch gedenken heißt zuvörderst: sein Werk bedenken. Dies ganz im Sinne des Philosophen, der sich gegen das bloß Biographische ausgesprochen hat, wenn dieses von der Hauptsache, von den in seinen Schriften vergegenständlichten Gedanken ablenkt.

Blochs Werk ist eines der tiefgründigsten und umfangreichsten, das philosophisches Denken im 20. Jahrhundert hervorgebracht hat. Sich dieses anzueignen, erfordert schon »Anstrengungen des Begriffs«. Bloch aber forderte mehr als nur passives Aneignen.

Nachplappern mochte er nicht, wohl aber sachgemäße Diskussion. Diese aber hat selbständige Auseinandersetzung mit dem Werk zur Voraussetzung. Das Denken ist nicht festzuschreiben, sondern in Bewegung zu halten, gemäß den Forderungen der Zeit. Mehr noch: Wie seinem Freunde Georg Lukács und Bert Brecht ging es ihm um »eingreifendes Denken«, also darum, dass etwas in Bewegung gesetzt wird, Denken, das auf Kritik und Veränderung zielt. Sokrates' Mäeutik wollte die Wahrheit entbinden helfen. Bloch verstand sich als Geburtshelfer von Neuem. »Novum« ist eine seiner wichtigsten Kategorien. Bloßer Kontemplation hat er entschieden widersprochen und die platonische Wiedererinnerungslehre, die sich durch die Geschichte der Philosophie zog, war Gegenstand scharfer Kritik.

Wie ist es bei dieser Sachlage und genannten Forderungen möglich, über das Werk von Bloch zu reden? Übliche Festreden, die wohlklingend sein mögen, aber in der Unverbindlichkeit – ein Zeichen der geistigen Situation unserer Zeit – verharren, verbieten sich von selbst. Hegel hat gesagt, dass nur das Ganze das Wahre sei. Bloch hätte dem

selbstverständlich zugestimmt. Wie aber soll das ganze Werk in einem kurzen Vortrag umfasst werden? Es gibt nur einen Weg, der in Abwandlung einer Goetheschen Sentenz so beschrieben werden könnte: Greift nur hinein ins von Gedanken prall gefüllte Werk, und wo ihr packt, dort ist es interessant.

Ich greife das Thema »Freiheit und Ordnung« heraus und versuche es zu packen. Dies nicht nur, weil es innerhalb der Blochschen Philosophie einen wichtigen Platz einnimmt, sondern auch deshalb, weil es gegenwärtig höchst aktuell ist. Der sich gegenwärtig in Europa vollziehende Rechtsruck hat Ordnung auf seine Fahne geschrieben. Von Freiheit ist in letzter Zeit weniger die Rede.

II.

Freiheit ist nicht denkbar ohne Selbstbestimmung. Ordnung dagegen erscheint zumeist dem Individuum als fremdbestimmte. Freiheit und Ordnung fallen also nicht zusammen.

Freiheit scheint bestehende Ordnung zu durchbrechen, Ordnung scheint Freiheit zu beschränken. Bloch hat dieses widersprüchliche Verhältnis früh erfahren. Als der Abiturient sich die Freiheit nahm, seinem Vater mitzuteilen, dass er Philosophie studieren werde – und zwar im Hauptfach, Musik und Physik im Nebenfach –, fand dies der Eisenbahnbeamte keineswegs in Ordnung. Philosophie? Brotlose Kunst, Kritikasterei, Rütteln an festgefügtten Ordnungen – so könnten die Einwände gelautet haben. Und es könnte sein, dass dieser sich hier auftuende Gegensatz von selbstbestimmter Freiheit und fremdbestimmter Ordnung bei dem jungen Bloch Problembewusstsein aufgehen ließ. Bloch hat sich erinnert, dass er schon in früher Jugend gegen Haus und Schule »aufsässig« gewesen sei, dass sich in dieser Haltung der »rote Faden« anspannt, der sein Werk und sein Leben durchzieht. Den Konflikt mit seinem Vater löste er mit »listiger Vernunft«. Er zeigte seinem Vater das Denkmal eines Philosophen, das der König von Bayern hatte errichten lassen. Wenn dieser schon einen Philosophen huldigt, dann kann es so schlimm mit der Philosophie nicht sein. Das beruhigte den Vater einigermaßen. Es war die Büste Schellings, die Bloch seinem Vater vorführte. Und dieser Philosoph hat im Denken von Ernst Bloch

keine unwesentliche Rolle gespielt. Nicht ohne Grund nannte Jürgen Habermas Bloch einen marxistischen Schelling.

III.

Die Eule von Minerva, die ihren Flug in der Dämmerung beginnt, wenn die Gestalten des Tages grau geworden sind, war Blochs Wappentier nie. Wenn schon ein Wappentier gesucht werden soll, dann ist es die Lerche, die ihren Gesang in des Morgens Frühe anstimmt. Seit seiner Jugend ist seine Grundstimmung die des Aufbruchs in ein noch nicht bekanntes, ja überhaupt noch nicht existierendes Land, das aber im Heraufziehen begriffen ist, zu dem alles drängt und treibt, weshalb begründete Hoffnung besteht, dass in ihm alle Entfremdungen der Gegenwart überwindbar sind. Der »Geist der Utopie« steht am Anfang seines Werkes und »konkrete Utopie« an seinem Ende. Der Vorhof der Utopie aber ist Kritik des Bestehenden. Man denkt nicht über Alternativen nach, wenn man die einem gegenwärtigen Verhältnisse als in Ordnung befindliche empfindet.

Bloch war von Anfang an ein entschiedener Gegner konservativer Denk-, Handlungs- und Lebensweise. Wer sein ganzes Sinnen und Trachten auf Zukunft ausrichtet, der muss die Grenzen des Gegenwärtigen überschreiten. »Denken heißt Überschreiten« lautet ein Kernsatz von Bloch. Seine antikonservative Grundposition fand in politischen Haltungen ihren Ausdruck. Als der erste Weltkrieg begann, machte er die ausbrechende nationalistische, erzkonservative Euphorie nicht mit, sondern stellte sich konsequent an die Seite der Antimilitaristen. Er hatte seinen Nietzsche anders gelesen als jene Fahnenjunker, die mit dem »Zarathustra« im Tornister ins Feld zogen. Entschieden bekämpfte er die »konservative Revolution« der Faschisten. Seine antifaschistische Haltung ist über alle Zweifel erhaben. Als die sozialistische Revolution, auf die Bloch lange Zeit große Hoffnungen gesetzt hatte, im Sumpf bloßer Machterhaltung verkam, also auch in eine Art Konservatismus umschlug, kam es zu Konflikten. Hoffnungen können enttäuscht werden, ist damit aber auch das »Prinzip Hoffnung« am Ende? Für Bloch nicht. Der Weltprozess ist noch nirgends gelungen, sagte er. Doch freilich auch: er ist noch nirgends vereitelt.

Das Pathos des Konservatismus ist Ordnung, Bewahrung des »Be-währten«. In der Forderung »keine Experimente« wird die Angst vor dem Novum offenbar. Kein Wunder daher, dass bei konservativen Denkern Blochs Philosophie keinen Anklang, sondern nur Ablehnung fand. Und Bloch selber hat seine negative Haltung dem Konservatismus gegenüber für so selbstverständlich gehalten, dass er darüber keine großen Worte gemacht hat.

Differenzierter ist seine Haltung dem Liberalismus gegenüber und seine Argumenation ausführlicher. Das ist verständlich, hatte doch der Liberalismus gerade auf seine Fahnen geschrieben: Freiheit soviel wie möglich, Ordnung (worunter vornehmlich staatliche Ordnung verstanden wird) sowenig wie notwendig. Was am Liberalismus »ehrlich und Erbe der bürgerlichen Aufstiegszeit« war – so Bloch – ist im Hegel-schen Sinne aufzuheben. Das bezieht sich vornehmlich auf die Idee des citoyen, des Bürgers, die mit der Realität des bourgeois nicht dek-kungsgleich ist. Würde des Menschen, »aufrechter Gang«, »Stolz vor Königsthronen«, Wahrung der von der Aufklärung formulierten Men-schenrechte – das ist für Bloch anzutretendes Erbe.

Nun ist aber die bürgerliche Gesellschaftsordnung dadurch charak-terisiert, dass die Freiheit des citoyen durch die Freiheit des bourgeois begrenzt wird. Der theoretische Reflex dieses Sachverhaltes ist eine Grundthese des Liberalismus, wonach die Freiheit des Individuums ihre Grenze in der Freiheit des Anderen hat. Ernst Bloch hierzu: »Die bürgerliche Gesellschaft sieht im Nebenmenschen nur die Schranke der eigenen Kräfte, der individuellen Freiheiten; also muss (sie) selbst noch innerhalb ihrer herrschenden Klasse, wie gar erst gegen das Volk re-pressiv auftreten.«¹ Sein utopischer Gegenschlag lautet: Soll Freiheit und Ordnung in Übereinstimmung gebracht werden, dann ist der Ne-benmensch nicht als Grenze, sondern als Bedingung, als Garantie der eigenen Freiheit zu sehen. Das hat allerdings zur Voraussetzung, dass die mit der »Freiheit des bourgeois« notwendig verbundene »Entfrem-dung ..., Entmenschlichung, Verdinglichung, Zur-Ware-Werden aller Menschen und Dinge« überwunden werden muss.

1 Ernst Bloch: Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie. In: Werkaus-gabe. Bd. 10. Frankfurt a. M. 1969. S. 595.

Wie Bloch die konservativen und liberalen Konzeptionen vom Verhältnis von Freiheit und Ordnung der Kritik unterzieht, so auch die des Anarchismus. In seiner Schrift »Freiheit und Ordnung«, im Exil verfasst und erstmals im legendären Aurora Verlag / New York erschienen, wird eine Stelle aus einem Brief von Bakunin zitiert. Ich zitiere das Zitat: »Unser aller großer Lehrer Proudhon sagte, die unglücklichste Kombination, die kommen könnte, sei die, dass der Sozialismus sich mit dem Absolutismus verbände: die Bestrebungen des Volkes nach ökonomischer Befreiung und materiellem Wohlstand mit der Diktatur und der Konzentration aller politischen und sozialen Gewalten im Staat. Mag uns die Zukunft schützen vor der Gunst des Despotismus; aber bewahre sie uns vor den unseligen Konsequenzen und Verdummungen des doktrinären oder Staatssozialismus. Es kann nicht Lebendiges und Menschliches gedeihen außerhalb der Freiheit, und ein Sozialismus, der sie aus seiner Mitte verstieße oder sie nicht als einziges schöpferisches Prinzip und als Basis annähme, würde uns geradewegs in die Sklaverei und die Bestialität führen.«² Heute liest sich dies anders als unter den Bedingungen des antifaschistischen Widerstandes, nämlich mit Betroffenheit. Es irrt allerdings gewaltig, wer meint, dass Bloch dies zustimmend zitiert habe. Im Gegenteil. Er geht mit Bakunin hart ins Gericht, verteidigt Marx, gegen den diese Zeilen ja gerichtet waren, kritisiert die anarchistische These, wonach nicht das Kapital, sondern der Staat das Hauptübel sei und fasst zusammen: »Der Traum von der herrschaftslosen Gesellschaft ist, wenn taktisch aufgefasst, das sicherste Mittel, ihn nicht zu verwirklichen; grundsätzlich verstanden wird er, nach geschehener Aufhebung der ökonomischen Grundlagen des Staates, zur Selbstverständlichkeit.«³

IV.

Nachdem für Bloch klargestellt ist, dass weder Konservatismus, noch Liberalismus, noch Anarchismus das widersprüchliche Verhältnis von

2 Bloch zitiert einen Brief Bakunins an Chassin von 1868. Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. Bd. 2. Berlin 1955. S. 140.

3 Ebenda. S. 142.

Freiheit und Ordnung weder theoretisch noch praktisch aufzulösen vermögen, dass auch das vormarxistische philosophische und sozialutopische Denken zu keiner Lösung kam, muss nunmehr das Wesen der Freiheit und das Wesen der Ordnung näher bestimmt werden. Es geht ihm um das Wesen, das – wie es bei ihm heißt – »noch ein anderes als Erscheinung« ist. Das ist keineswegs einfach und »Sokrates hätte viel Hebammenkunst nötig«, bis das Wesen beider gefasst ist.

»Das Wesen der Freiheit« – so Bloch – »hat den Willen hinter sich, das Emotional-Intensive, das durchbrechen und sich schrankenlos verwirklichen will; das Wesen der Ordnung dagegen hat das vollendet Logische für sich, die Faßbarkeit eines Gutgeworden- oder Gelungenseins.«⁴ Diese Bestimmung fußt auf der spezifischen Fassung des Verhältnisses vom Intensiven und Logischen, vom Dass-Faktor zum Was-Sein, von Praxis und Theorie, von Freiheit und Ordnung oder – philosophie-historisch ausgedrückt – von Schelling und Hegel. Bloch hat in seinem Hegel-Buch den Satz geprägt: Hegel leugnete die Zukunft, aber keine Zukunft wird Hegel leugnen. Trotzdem blieb dessen Panlogismus immer Gegenstand seiner Kritik. Der Anstoß zu dieser aber kam von Schelling.

Man wird die Grundlagen der Blochschen Philosophie nicht verstehen, wenn man nicht zwei seiner Gedankenketten erfasst, die nicht parallel zu einander, sondern in Wechselwirkung miteinander stehen. Die erste Kette beginnt mit dem Intensiven, dem Willen. »Das grundhaft und letztlich inhaltliche Wesen der Welt ist ein Intensives, nicht ein Logisches, das Logische ist ihm nur der Schlüssel, so wie die Theorie Schlüssel zur Praxis ist.«⁵ Der Wille zum Tätigwerden bringt Praxis hervor. Mit selbstbestimmtem Tätigwerden hebt Freiheit an. Die zweite Kette beginnt mit dem Verstand, der das Was-Sein der Dinge untersucht, geht zum Logischen fort, das Ordnung in die Gedanken bringt und zur Theorie, die Praxis »entschlüsselt« und zu leiten vermag. Das

4 Ebenda. S. 96. Hervorhebung im Original.

5 Ernst Bloch: *Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Berlin 1955. S. 16.

dialektische Wechselspiel dieser beiden Gedankenketten, in dem natürlich die erste den Ton angibt, zu enthüllen, ist Blochs Intention.⁶

V.

Das Werk »Freiheit und Ordnung« ist ein Abriss der Sozialutopien, den Bloch als vierten Teil in sein Hauptwerk »Das Prinzip Hoffnung« unter der Überschrift »Grundrisse einer besseren Welt« aufgenommen hat. Er behandelt daher das Problem Freiheit und Ordnung in historisch-typologischer Weise. Für Freiheit steht Thomas Morus und seine »Utopia«, für Ordnung Campanella und sein »Sonnenstaat«. Wer die utopisch-kommunistischen Gesellschaftsentwürfe beider Denker kennt, wird die Berechtigung dieser Einteilung nicht bezweifeln. Das Leben der Utopier ist bei Morus durch Humanität und Freiheit gekennzeichnet. Gemalt ist hier ein Reich des idealisierten Renaissance-Geistes. Im »Sonnenstaat« des Campanella herrscht dagegen eine Ordnung, die im zentralisierten Absolutismus nicht strenger sein könnte. Selbst die Stunde der Begattung wird von den Astrologen berechnet und festgelegt; nämlich dann, wenn die Sterne günstig stehen. Die sozialistischen Staaten des 20. Jahrhunderts waren natürlich keine »Sonnenstaaten«, in manchem aber ähnelten sie mehr dem Geiste des Campanella als dem des Morus. Bei Campanella ist die Ordnung ein Garant für Glückseligkeit in der kommunistischen Gesellschaft. Bloch steht zwar Einseitigkeiten, also Abstraktheiten bei Campanella kritisch gegenüber, verwirft aber keineswegs das »Ordnungspathos« des Italieners schlechthin, weil das »Freiheitspathos« des Morus ohne Ordnung ebenso in Einseitigkeit verharret.

Blochs Intention besteht nun darin, den Gegensatz von abstrakter Freiheit und abstrakter Ordnung, wie sie bei Morus und Campanella erscheinen, zu überwinden. Das ist nur möglich, wenn Freiheit und Ordnung als »konkrete« gefasst werden. Sein Kernsatz ist: Konkrete Ordnung ist konkreter Freiheit nicht entgegengesetzt. Wie aber fasst Bloch »konkrete Ordnung« und »konkrete Freiheit«?

6 Siehe hierzu: Helmut Seidel: Ernst Blochs »Prinzip Hoffnung«. Seine psychologischen und philosophischen Grundlagen. In: Diskurs, Streitschriften zu Geschichte und Politik des Sozialismus. Heft 7. Leipzig 2001. S. 51–61.

Zunächst muss gesagt werden, was Bloch unter Konkretheit versteht. In seinem Hegel-Buch »Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel« hat Bloch auf den großen Unterschied verwiesen, der zwischen dem umgangssprachlichen Gebrauch des Wortes »konkret« und dem philosophischen Begriff »Konkretheit« besteht. Bloch folgt hier Hegel und Marx, für die das Konkrete nicht das Einzelne, Zufällige, (hüpfende Beliebigkeiten – sagt Bloch) war, sondern die Einheit des Mannigfaltigen, das nicht am Anfang der Erkenntnis steht, sondern dessen Resultat ist. Im Unterschied zu den vorangegangenen Utopien nennt Bloch die seine »konkrete«. Konkrete Freiheit und konkrete Ordnung charakterisiert er auf folgende Weise: »... konkrete Freiheit ist ebenso der gemeinschaftlich offenbar gewordene und sozial gelingende Wille, wie konkrete Ordnung die gelungene Figur der Gemeinschaft selber ist.«⁷ Beide werden am utopischen Horizont konstruktiv. Konkrete Freiheit und konkrete Ordnung verbinden sich miteinander. »Diese Verbindung ist keine stille Identität (wie etwa in der Kantischen Ethik, wenn sie Identität ihrer Freiheit mit dem Sittengesetz supponiert). Wohl aber ist die Verbindung dialektisch: Freiheit und Ordnung schlagen immer wieder ineinander über, zur Herstellung der Situationslosigkeit. Die Freiheit wird durch Ordnung beendet, in dem sie sie in einem gebauten Raum oder Reich landen läßt, statt dass Freiheit in der Willenszeit endlos weiterläuft. Die Ordnung wiederum findet in der Freiheit ihr Ende, nämlich ihren einzigen Inhalt, oder das Eine, was in Ordnung zu sein not tut: den menschlichen Willen, das wesenhafte Selbst und Was dieses Willens. Das weist die Ordnung letztthin auf die Freiheit, auf dieses allerdings einzig Substantielle der Ordnung, sei es Freiheit der unterdrückten Klasse oder schließlich der klassenlos gewordenen Individuen, mit einem aus ihnen entspringenden Kollektiv. Nur der Wille Freiheit hat einen Inhalt, der Logos Ordnung hat keinen eigenen Inhalt.«⁸

Was die Utopie der Situationslosigkeit, auch Zufallslosigkeit genannt, betrifft, so interpretiere ich die Blochschen Gedanken so: Ordnung hat das Moment der Ruhe, der Emotionslosigkeit in sich; Un-

7 Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. Bd. 2. S. 97.

8 Ebenda.

ordnung dagegen das Moment der Hektik. Ordnung ist, wenn alles an seinem Platze ist. Ruhe hat hier nichts mit Beschaulichkeit, Untätigkeit zu tun. Bloch drückt dies in einer für ihn typischen Weise so aus: Das Gemeinsame der Ordnung ist »der Wert der Gebauthheit, die keiner Emotion mehr bedürftige Entronnenheit. Es ist dies Enthobene und an seinem Platz gelangte, ja dies Reichshafte, das in anderen Welten, die weniger im argen liegen als die politische, beste Ruhe kenntlich macht und als Bestes kenntlich macht; so bei Giotto, so bei Bach.«⁹ Typisch ist die Bemerkung, weil bei Bloch Philosophie und Kunst immer Hand in Hand gehen.

VI.

Blochs Gesamtwerk ließe sich als Entfaltung und Entwicklung des Inhalts des Begriffes »konkrete Utopie« charakterisieren. In der Tat hat es vor Bloch diesen Utopie-Typus nicht gegeben. Er hat nicht einfach utopisches Denken fortgesetzt, er hat es erneuert, auf neue Grundlagen gestellt. Das hatte zunächst Abgrenzung von den alten Utopien zur Voraussetzung, die er – im Gegensatz zu seiner neuen – »abstrakte« nennt. Nun hat jede Utopie Kritik zum Vorhof. Thomas Morus' »Utopia« ist hierfür das beste Beispiel. Man denkt nicht über Alternativen nach, wenn man die Gegebenheiten als in vollkommener Ordnung befindlich empfindet. So haben natürlich auch die alten Utopien Kritik an den ihnen gegenwärtigen Zuständen geübt. Und vielleicht hat diese negative Seite stärker auf Denk- und Geschichtsprozesse gewirkt als das Ausmalen abstrakter Wunschbilder. Bloch verwirft keineswegs die utopischen Gedanken, die vor ihm geäußert wurden. In historisch-kritischer Weise analysiert er sie und sucht vor allem nach Spuren, die auf konkrete Utopie hinweisen.

In ihrer theoretischen Struktur verblieben allerdings die alten Utopien in dem unvermittelten Gegensatz von Sein und Sollen befangen. Der kritikwürdigen Gegenwart wurden Träume von einer besseren Welt gegenübergestellt. Wer sich an die Zeit nach 1945 erinnert: Nie wurde

9 Ebenda. S. 96.

mehr über schlaraffenländische Zustände geredet als zu Hungerszeiten. Von diesen abstrakten Träumen wurde man allerdings nicht satt.

In der Nachfolge von Hegel und Marx löst Bloch den Gegensatz, der die alten Utopien charakterisierte, auf, dergestalt nämlich, dass er die im Prozess angelegten und neu entstehenden Möglichkeiten bedenkt und zur Grundlage seines Utopie-Konzeptes macht. Das latent vorhandene ist sichtbar zu machen, das in Tendenz auf Noch-Nicht stehende ist zu fördern. Konkrete Utopie schießt – wie Bloch sagt – nicht ins Blaue hinein, obwohl das Blaue eine Fernfarbe der Hoffnung bleibt. Sie ist auf Realisierung angelegt und kann deshalb nicht an Realitäten vorbeigehen. Es ist übrigens nicht nur die abstrakte Utopie, die Bloch zu überwinden gedenkt, es ist auch die Kantsche Philosophie und namentlich dessen kategorischer Imperativ – so sehr er Bewunderung verdient –, die ja ebenfalls in der Antinomie von Sein und Sollen verharren.

Die Differenz von abstrakter und konkreter Utopie ist auch deshalb zu betonen, weil von manchen Marxisten, die sich auf die Schrift von Friedrich Engels »Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft« stützten, der Vorwurf erhoben wurde, dass Bloch von der Wissenschaft zur Utopie zurück wolle. Blochs Pathos aber ist nicht Rückkehr zum Gewesenen, sondern Vorwärts zu Neuem. Der Blick auf die Geschichte macht für ihn nur Sinn, wenn er mit Perspektive verbunden wird. Spuren zu finden, die auf Utopia, also das Noch-Nicht hindeuten, ist seine Intention. Das »Unabgegoltene« in der Geschichte kenntlich zu machen, darauf kam es ihm an. Mir will scheinen, dass die Rosa-Luxemburg-Stiftung in der Pflicht stand und steht, auch das Unabgegoltene bei Bloch weiter zu befragen. Das Abgegoltene, solange es noch wirksam ist, muss der Kritik unterworfen werden. Aber diese Kritik bleibt in unfruchtbarer Einseitigkeit, wenn nicht gleichzeitig den nicht verwischten, nicht zu verwischenden, sichtbaren und unabgegoltenen Spuren nachgegangen wird, die z. B. Bloch und seine Freunde an der Leipziger Universität hinterlassen haben.

Der Vorwurf, dass Bloch zur Utopie zurückwolle, ist auch deshalb unberechtigt, weil es bei Bloch keinen abstrakten Gegensatz von Wissenschaft und Utopie gibt. In seiner Beschreibung der zwei Weisen des »Rotseins« wird dies ausgedrückt: Wissenschaftliche Analyse des Seienden einerseits. Obwohl in erster Linie Philosoph, nicht Ökonom, hat er

von Marxens »Kapital« immer mit Hochachtung gesprochen. Andererseits aber ist das »Rotsein« Wille zur Tat, Begeisterung, die erkannten Möglichkeiten zu realisieren. Nicht zufällig hat Bloch den Marxschen Thesen über Feuerbach größte Aufmerksamkeit gewidmet.¹⁰ Wohl aber gibt es einen Gegensatz zwischen Blochscher Philosophie und einem Szientismus oder auch Positivismus, der wohl auf die Erkenntnis des Seienden intendiert, dieses aber eben nicht überschreitet.

Übrigens war das Denken derer, die Bloch Rückkehr zur Utopie vorwarfen und sich dabei auf Engels beriefen, unhistorisch. Engels historisch-kritische Darstellung des utopischen Sozialismus bezieht sich auf die Utopien, die Bloch »abstrakte« nannte, nicht aber auf konkrete Utopie. Bloch nannte sich gern einen Prozess-Denker. Die aus dem Prozess sich ergeben Möglichkeiten zu erkennen und – wenn sie Humanität befördern – zu realisieren, war eine seiner Grundintentionen. In diesem grundlegenden methodischen Ansatzpunkt gibt es keine Differenz zu Engels. Also: Bloch wollte keineswegs zum vormarxischen Utopismus zurück, den Marxismus aus sich anbahnender Erstarrung nach vorn zu öffnen, war sein Programm.

VII.

Blochs konkrete Utopie ist in letzter Instanz dem Humanismus verpflichtet. Die »Beförderung der Menschlichkeit« ihr letztes Ziel. Ein Sozialismus, der kein menschliches Antlitz trägt, ist für ihn kein Sozialismus. Es zeugte von dem Desaster, in das der Dogmatismus den Marxismus gestürzt hat, dass »humanistischer Marxismus« ebenso wie »Gedankenfreiheit« als »konterrevolutionär« bezeichnet und verfolgt wurden. Echter Marxismus – so Bloch – ist nichts anderes, kann nichts anderes sein und wird nicht anderes sein als »Beförderung der Menschlichkeit.«¹¹

10 Auf dem 5. Walter-Markov-Kolloquium, das Ernst Bloch gewidmet war und von der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen organisiert wurde, ist dessen Interpretation der Marxschen Thesen über Feuerbach gründlich diskutiert worden.

11 Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. In: Werkausgabe. Bd. 5. Frankfurt a. M. 1959. S. 1606.

»Das Unsere liegt vorn«

Ein Gespräch mit Prof. Dr. Helmut Seidel anlässlich des 25. Todestages des Philosophen Ernst Bloch

Kurt Schneider (KS.): Am 4. August 1977 erlag Ernst Bloch im Alter von 92 Jahren in Tübingen während der Arbeit einer Herzschwäche. Die geistige Kultur in Deutschland des 20. Jahrhunderts hatte einen ihrer bedeutendsten philosophischen Köpfe verloren, die europäische Linke einen ihrer einflussreichsten Vordenker. Über die außergewöhnliche Ausstrahlungskraft seiner Persönlichkeit und über die Gewalt seiner Sprache ist viel geschrieben worden. Besonders seine Vorlesungen im Hörsaal 40 der Leipziger Universität sind legendär geworden und sie werden es noch lange bleiben. Du hattest das Glück, Ernst Bloch persönlich zu kennen. Kannst Du zu dem Bekannten Neues hinzufügen?

Helmut Seidel (HS.): Kaum. Mein »Glück« war ja nur von kurzer Dauer. Ich habe im Herbstsemester 1951 Vorlesungen bei ihm gehört. Danach ging ich zum Studium nach Moskau. Bloch begrüßte das damals. »Große, weite Welt« waren seine Worte. Im Herbstsemester 1956 war ich sein Assistent. Nicht viel Zeit also, um Bloch näher kennenzulernen. Das bedeutet natürlich nicht, dass ich von seiner Persönlichkeit nicht tief beeindruckt gewesen wäre. Im ersten Seminar las Bloch seinen Aufsatz »Der Student Marx« vor. Das war ein großes Erlebnis. Im zweiten hatte ich ein Seminar-Referat zu halten. Das von Bloch gestellte Thema lautete: *Der Arbeitsbegriff in der griechischen Philosophie*. Das war eine Herausforderung für mich, der ich kaum Ahnung vom Arbeitsbegriff bei Marx und noch weniger von der griechischen Philosophie hatte. Also wiederholte ich die Blochsche Konzeption, wonach die Arbeit den Griechen als etwas Banausenhaftes, den Feudalen

als etwas Unedles, den Kapitalisten als Mittel des Erwerbs galt. Seinen berühmten Artikels über Marx` Feuerbachthesen las ich später.

Diese drei Anstöße haben mein philosophisches Denken weitgehend geprägt. Auf dem 5. Walter-Markov-Kolloquium, das Blochs Leipziger Zeit zum Gegenstand hatte und von der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen organisiert wurde, habe ich ausführlicher über meine Begegnungen mit ihm und über mein Verhältnis zu ihm gesprochen. Ich hoffe, dass das Protokoll dieser Veranstaltung in den nächsten Tagen erscheint.

KS.: Es ist bekannt, dass Bloch keine Biographie wollte. Gegen eine Beschreibung der Person hat er sich wiederholt ausgesprochen, weil dieses von der Hauptsache ablenke: vom Werk. Du bist Philosophiehistoriker. Wie würdest du das opulente Werk von Bloch einordnen?

HS.: Bloch gedenken, so würde ich sagen, heißt in erster Linie: sein Werk bedenken. Bevor ich jedoch auf deine Frage zu antworten versuche, etwas zum historischen Standort seiner Person. Bloch gehörte zu jener Generation linker deutscher Intellektueller, für die der erste Weltkrieg zu einem Grunderlebnis wurde, die der Kriegsbegeisterung konsequenten Antimilitarismus entgegensetzten, deren humanistische Grundhaltung zu antikapitalistischen Folgerungen führte, deren Zweifel, ja Verzweiflung an der Hohlheit des bürgerlichen Kulturbetriebes in die Suche nach neuen Menschheitsperspektiven umschlug, die Hoffnung darauf setzten, dass das im Jahre 1917 begonnene sozialistische Experiment gelingen möge und die ihr geistiges Potential im Kampf gegen den Faschismus einsetzten. Und dieses Potential war höchst bedeutsam. Es ließe sich vielleicht sagen: Was Brecht für das deutsche Theater, war Bloch für die deutsche Philosophie.

KS.: Der Titel des zentralen philosophischen Werkes von Bloch lautet: »Das Prinzip Hoffnung«. Rundfunkreporter und Fernsehmoderatoren haben dieses Prinzip zu einem Schlagwort verkommen lassen. Muss nicht dieser Oberflächlichkeit der Grund entgegengesetzt werden, auf dem Bloch seine Hoffnungsphilosophie baut.

HS.: Selbstverständlich. Bloch geht es nicht um nebulöse, passive, unbegriffene und unbegründete Hoffnung. Einer solchen hatte schon die Volksweisheit entgegenstellt: Hoffen und Harren hält manchen zum Narren. Bloch geht es um *docta spes*, also um begriffene Hoffnung, um konkrete Utopie, nicht um Kontemplation, sondern um Aktivität.

KS.: Blochs Stil ist expressiv, seine Gedankenführung von einer immer wieder erstaunenden Fülle von Kenntnissen begleitet, so dass es schon der Anstrengungen des Begriffes bedarf, um die theoretischen Grundlagen seiner Philosophie zu erfassen. Kannst du unseren Lesern dabei helfen?

HS.: Ich wills versuchen. Ob es gelingt, ist eine andere Frage. In diesem Zusammenhang fällt mir eine Anekdote ein. Bloch und Lukács verkehrten in ihrer Jugend im Kreis, der sich um Max Weber gebildet hatte. Bloch hielt aus dem Stehgreif eine Rede, die bei den Anwesenden verständnisloses Kopfschütteln erregte. Lukács übersetzte Bloch, um ihn verständlich zu machen. Bloch an Lukács gewandt: »Görgy vergiss nicht, dass wir uns wie Schelling und Hegel verhalten, nicht wie Leibniz und Wolff.« Wolff galt als derjenige, der Leibniz verflachte.

Da gerade von Leibniz die Rede war, beginne ich mit dessen Auffassung von den sogenannten »kleinen Perzeptionen«. Kleine Wahrnehmungen sind solche, die nicht zum Bewusstsein gelangen. Daraus folgt, dass seelisches Leben mit Bewusstsein nicht völlig deckungsgleich ist. Also gibt es Unbewusstes. Freud hat das Unbewusste zum Gegenstand seiner Untersuchung gemacht, es aber als Resultat der Verdrängung des einst Bewussten gefasst. Wenn für Freud das Unbewusste ein Nicht-Mehr-Bewusstes ist, so ist für Bloch das Unbewusste zuvörderst Noch-Nicht-Bewusstes, Neues, das im Heraufziehen begriffen ist. Freuds Unbewusstes ist im »Keller der Vergangenheit«, Blochs dagegen an der »Front«, die in Richtung Zukunft zu überschreiten ist.

Blochs Freud-Kritik ist symptomatisch für seine Kritik der bisherigen Metaphysik. Diese hat immer nach einem »Primum«, nach einem Ersten gesucht und die neuen Möglichkeiten, die im Prozess selber erst entstehen, ignoriert. Bloch suchte nicht primär nach dem Ersten, sondern nach dem »Novum«. Die »Gewesenheit« war nicht sein haupt-

sächlichstes Thema und Platons Wiedererinnerungslehre unterlag seiner Kritik.

KS.: Soweit ich aber als Historiker weiß, hat Bloch der Geschichte große Aufmerksamkeit gewidmet. Seine Leipziger Vorlesungen sind philosophie-historische. Sein noch im Exil geschriebenes und erschienenes Buch »Freiheit und Ordnung« ist eine Geschichte der Sozialutopien. Ich weiß, dass ein polnischer Kollege, der Mitte der 80er Jahre bei dir seine Habilitationsarbeit verfasste, das Blochsche Denken »futuozentristisch« nannte. Ist dies angesichts der Fülle historischen Materials, das Bloch verarbeitet, gerechtfertigt?

HS.: Ich glaube schon. Bloch interessierte an der Geschichte nicht in erster Linie, wie etwas gewesen ist. Geschichtspositivismus war seine Sache nicht. Er suchte in der Vergangenheit nach Spuren, die in die Zukunft weisen. Eines seiner frühen Bücher heißt denn auch »Spuren«. Und seine Begeisterung für Karl May rührt vielleicht auch daher, dass in dessen Büchern viel von Spurenlesern die Rede ist.

Das »Noch-Nicht-Bewusste« und sein objektives Pendant, das »Noch-Nicht-Seiende« enthält im geschichtlichen Prozess latent und tendenziell Künftiges. Deshalb liebte Bloch Leibnizens Spruch, wonach die Gegenwart mit der Zukunft schwanger geht. Eben der Rekurs auf den Prozess führt zu einem Utopie-Begriff, der so in der Geschichte noch nicht gedacht wurde. Die alten Utopien stellten unvermittelt ihre Wunschbilder der Wirklichkeit entgegen. Sein und Sollen standen hier in einem antinomischen Verhältnis. In der Nachfolge von Hegel und Marx löst Bloch diesen abstrakten Gegensatz dergestalt auf, dass er die im Prozess angelegten und neu entstehenden Möglichkeiten bedenkt und zur Grundlage seines Utopie-Begriffes macht. Die alten Utopien, die im Gegensatz von Sein und Sollen verharren, nennt er abstrakte, seine eigene dagegen »konkrete Utopie«. Diese schießt nicht ins Blaue hinein, obwohl das Blaue die Fernfarbe der Hoffnung bleibt.

KS.: Du hast eben Bloch in die Nachfolge von Hegel und Marx gestellt. War er Hegelianer? War er Marxist? Um die letzte Frage hat es ja erbiterte Auseinandersetzungen gegeben. Was ist deine Meinung?

HS.: Bloch war ein selbständiger und origineller Denker. Wenn etwas originell ist, dann unterscheidet sich dieses natürlich von anderem Originellen. Ein Nachplapperer von Hegel und Marx ist er nicht gewesen. Ein orthodoxer Hegelianer war er nie. Schellings Kritik am Panlogismus hielt er für richtig. Jürgen Habermas nannte ihn deshalb einen marxistischen Schelling. Der junge Martin Walser sprach vom Propheten mit Marx- und Engels-Zungen. Bloch selber hat sich zum Marxismus bekannt, nicht aber zu einem »Schmalspurmarxismus«, wie er den zum Dogma erstarrten dialektischen und historischen Materialismus nannte.

Marxismus, so habe ich in den 80er Jahren geschrieben, erscheint bei Bloch als der endlich gefundene gangbare Weg, der zur Realisierung all dessen führt, was in Natur und Geschichte immer schon angelegt war, was durch alle Entfremdungen hindurch in den Tagträumen, den Sozialutopien, in Kunst, Religion und Philosophie und selbst in den Naturhieroglyphen hervorschien: Humanisierte Natur und naturalisierter Mensch. Dabei bleibe ich. Meine damalige negative Auffassung von Utopie muss allerdings der Korrektur unterzogen werden. Friedrich Engels hatte über die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft geschrieben. Bloch wurde entgegengehalten, dass er von der Wissenschaft zur Utopie zurückkehre. Das stimmt aber so nicht. Engels wie auch Rosa Luxemburg kritisierten den »alten Utopismus«, und das zu Recht. Blochs Utopie-Konzept unterscheidet sich aber – wie oben anzudeuten versucht wurde – vom alten, und es stimmt im methodischen Herangehen weitgehend mit dem von Marx überein.

KS.: Weitgehend? Das schließt ja Differenzen nicht aus.

HS.: Natürlich gibt es Unterschiede. Das von Bloch hypothetisch angenommene »Natursubjekt« kommt so bei Marx nicht vor. Auch metaphysische Travestierungen, die bei Bloch vorkommen, entsprechen nicht der Denkweise von Marx. Aber darüber kann diskutiert werden. Bei meinem Antrittsbesuch als Assistent sprach er gleich am Anfang aus, dass er keine »Nachbeter«, sondern Diskutanten wolle. Der Antidogmatiker Bloch wollte selber kein Dogmatiker werden. Walter

Markov hat gesagt, wir seien keine Blochianer, wohl aber Freunde der Blochschen Philosophie.

KS.: Man kann in Leipzig nicht über Bloch reden, ohne auf eines der dunkelsten Kapitel in der Geschichte der Leipziger Universität zu sprechen zu kommen: auf Blochs Zwangsemeritierung. Was war der hauptsächlichste Grund für diese Vertreibung eines einst Gefeierten, der nun als »Revisionist« als ein Hauptfeind der DDR behandelt wurde. War es der theoretische Gegensatz von Dogmatismus und kritischem Marxismus oder waren es machtpolitische Gründe?

HS.: Es waren für mich eindeutig machtpolitische Gründe. Dass zwischen den Schriften von Bloch und den Lehrschriften über den DiaMat Welten lagen, konnte keiner übersehen, der solche in der Hand gehalten hatte. Allerdings zweifle ich daran, dass dies bei Paul Fröhlich, der in besonders scharfer Weise die Kampagne gegen Bloch betrieb, der Fall gewesen war. Diesen Unterschied kannte man schon vorher, was allerdings kein Hinderungsgrund war, Bloch hohe Ehrungen zukommen zu lassen. Bloch war kein Feind der DDR, im Gegenteil: Er hatte auf sie große Hoffnungen gesetzt. Aber er war ein kritischer Geist, der zunehmend wahrnahm, dass das Schiff auf falschem Kurs war. In Sonderheit war das geistige Leben in der DDR und die Kulturpolitik der SED Gegenstand seiner Kritik. Die Ungarn-Ereignisse 1956 und namentlich die Tätigkeit des Pötefi-Kreises brachte die Wende, die aus dem Paulus einen Saulus machte. Nicht Bloch hatte sich verändert, total verändert hatte sich die Bewertung seines Wirkens. Es ging um die Erhaltung der Macht und dem musste alles andere untergeordnet werden. Bloch wurde in den Augen derer, die um ihre Macht bangten, zu einer Gefahr.

Daher das beschämende Schauspiel, das um die Person Bloch inszeniert wurde. Die »theoretische« Diskussion, die danach einsetzte, war eigentlich nur ein Feigenblatt für die nackte Machtpolitik.

KS.: Einige deiner ehemaligen Studenten und Mitarbeiter haben ein Buch mit dem Titel »Hoffnung kann enttäuscht werden« herausgegeben, in dem Blochs Vertreibung von der Universität beschrieben und

dokumentiert wird. Natürlich kann Hoffnung enttäuscht werden. Aber kann sie auch gebrochen werden?

HS.: Bloch hat darauf so geantwortet: Der Weltprozess ist noch nirgends gelungen. Doch freilich auch: Er ist noch nirgends vereitelt.

Interview mit Prof. Helmut Seidel zum Thema

Philosophieren in Leipzig von 1985-89¹

I. Allgemeine informelle Fragen

Konstanze Schwarzwald (KS.): In welcher Position waren Sie in der Zeit von 1985–89?

Helmut Seidel (HS.): Ich war Professor für Philosophiegeschichte, Leiter des Lehrstuhls.

KS.: Was bedeutete diese Zeit für Sie beruflich und persönlich?

HS.: Das war eine widersprüchliche Zeit. Immer wieder gab es Keime des Aufbruchs, die von den jungen Leuten ausgingen. In meinem ganzen Leben hatte ich eigentlich immer mit den Jungen zu tun, da ich seit '65 ununterbrochen Vorlesungen gehalten habe. Ich bin eigentlich mit Studenten immer gut ausgekommen. Insofern war das eine positive Zeit. Andererseits war die Großwetterlage allerdings so, dass spürbar wurde, dass der Geist des Aufbruchs in eine neue Gesellschaft sich immer mehr verflüchtigte, die Luft immer mehr rausging und sich Widersprüche zuspitzten. Wir hatten eigentlich eine Reihe von Vorhaben. Nachdem ich meine Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie fertig hatte, wollten wir Anfang der 90er ein Projekt mit dem programmi-

1 Das Interview wurde am 29. Juni 2004 von Konstanze Schwarzwald im Rahmen ihrer Magisterarbeit »Im Zauberberg. Philosophieren zwischen Auftrag und Kritik. Zur Situation der Philosophie in Leipzig in den Jahren von 1985-89« mit Helmut Seidel geführt.

schen Titel »Tätigkeitsformen – Seinsformen – Denkformen« angehen. Ein sicherlich für die Begründung von Philosophie zentrales Thema, aber das geht zurück auf die Diskussion, die es in den 60er Jahren gab, im Zusammenhang mit der Praxisphilosophie. Dazu haben wir ein Kolloquium gemacht, da gibt's auch ein Heft² dazu. Es ging eigentlich darum, mit der bloßen Gegenüberstellung von Seins- und Denkformen Schluss zu machen und sie in ihrer Vermittlung durch die menschlichen Tätigkeitsformen zu begreifen. Innerhalb unseres Lehrstuhls war es eine produktive Zeit. Wir haben u. a. die internationale Spinoza-Konferenz angeschoben. Die war aber noch zu DDR-Zeiten konzipiert worden zusammen mit der Spinoza-Gesellschaft, mit Manfred Walther in Hannover, das ist der Präsident der Spinoza-Gesellschaft und die ist dann 1992 auch durchgeführt worden. Da war ich zwar Vertreter der Leipziger Universität, aber nicht mehr an der Universität. So spielt die Geschichte.

KS.: Es gab ja thematische Beschränkungen, die Ihnen im Rahmen Ihrer Arbeit auferlegt wurden? Gab es in dieser Hinsicht Besonderheiten an der Universität Leipzig (an der Sektion für marxistisch-leninistische Philosophie)?

HS.: Versteh ich nicht. Welche Beschränkungen? Ich habe eine konzeptionell offene, freilich marxistische Position vertreten, die ist kritisiert worden, stark, und ich habe mich dann in die Philosophiegeschichte zurückgezogen, was aber nur so aussah. In der Philosophiegeschichte konnte mir niemand reinreden und da hätte ich mir auch nicht reinreden lassen. Wer hätte das machen sollen? Das müsste dann also schon ein Kollege sein, der mehr wusste als ich.

KS.: Was verstanden und was verstehen Sie unter Marxismus?

HS.: Das ist natürlich eine weltumspannende Frage. Ich denke, dass Marx für die Philosophie insofern einen neuen Ansatzpunkt gefunden

2 Zum philosophischen Praxisbegriff. Die zweite Praxis-Diskussion in der DDR. Hrsg. von Helmut Seidel. Leipzig 2002.

hat, das wird besonders in den »Feuerbachthesen« deutlich, indem er den Gesichtspunkt der sinnlich-gegenständlichen Praxis zum Ausgangspunkt des Philosophierens nimmt, um von hier aus die Affekte, das Kognitive wie auch das Ontologische miteinander verknüpfen zu können. Diese Verknüpfung ist für mich der Kern marxistischen Philosophierens. Deshalb bin ich immer gegen die Trennung von dialektischem und historischem Materialismus, wie auch gegen die von historischem Materialismus und Ethik gewesen, weil das zu einem furchtbaren Schematismus geführt hat.

Sicherlich hat sich dann Marx später auf die Analyse der Ökonomie konzentriert, die aber nur von ihrem philosophischen Hintergrund her verstehbar ist. Sein Hauptwerk ist nun mal das »Kapital«, das eine philosophische Analyse der ökonomischen Verhältnisse ist. Es wird heute so viel über die Globalisierung gesprochen. Marx hat diese Tendenz schon im 19. Jahrhundert versucht philosophisch zu verallgemeinern – und nicht erst Habermas.

KS.: Welche politischen Themen spielten vor der Wende eine Rolle?

HS.: Das Hauptproblem ist, wenn man so will, dass die ganze Geschichte natürlich mit dem XX. Parteitag der KPdSU und der damit gegebenen Notwendigkeit der Demokratisierung von unten beginnt. Der gesamte Prozess zieht sich dann lange hin und die Entscheidung war dann die Gorbatschow-Ära, weil eine Öffnung da war. Die meisten von uns waren, glaube ich, erst einmal von Gorbatschow begeistert, weil er versuchte, die Erstarrung aufzubrechen. Politisch war die »Perestrojka« das Hauptthema, wo sich also auch mehr oder weniger die Geister schieden. Und da ich nun fünf Jahre in Moskau studiert habe, kannte ich die russischen Verhältnisse und konnte das gut nachvollziehen. Was allerdings daraus geworden ist, ist eine andere Sache.

KS.: Hatten Sie Kontakte zu Philosophen außerhalb der DDR?

HS.: Na selbstverständlich. Vor allen Dingen durch meine Spinoza-Forschung, zur Spinoza-Gesellschaft, nach Hannover und Amsterdam. Ich hatte Kontakt auf der Aristoteles-Konferenz in Athen mit Gadamer

und wir haben einen ganzen Vormittag dieser Konferenz verpasst, weil Gadamer mit mir über Leipzig reden wollte. Was wäre noch zu sagen? Nach Italien hatte ich Kontakt, da sind auch einige Sachen von mir erschienen und mit polnischen und russischen Kollegen sowieso. Insofern war es nicht so, dass wir nicht gewusst haben, was in der Welt vor sich geht auf philosophischem Gebiet. Die Spinoza-Konferenz, von der ich gesprochen habe, steht dafür. Und das betrifft nicht nur mich, sondern auch Andere, wie z. B. Dieter Wittich, der hatte Beziehungen zur englischen und amerikanischen Botschaft. Ein Forschungsstudent von uns war auch ein Jahr in Amerika. Die Vorstellung, dass nun alles hinter der Mauer war, trifft für das wissenschaftliche Gebiet kaum zu. Das war auf naturwissenschaftlichen Gebieten wahrscheinlich noch ausgeprägter.

KS.: Kam die Wende für Sie überraschend?

HS.: Ja und nein. Es war spürbar, dass es so nicht weiterging, also es musste etwas geschehen. Also insofern nein. Die Form, in der sie sich vollzog, ja.

II. Zu *Seminarum*³

KS.: Wollte die Gruppe an vergessene oder verdrängte philosophische Traditionslinien erinnern? Wenn ja, an welche?

HS.: In Leipzig war die Bloch-Geschichte die Dominierende und Volker Caysa und die Anderen haben ja den Band »Hoffnung kann enttäuscht werden« herausgegeben, der glaube ich, '89 oder '90 erarbeitet wurde. Als ich noch an der Universität war, da habe ich an unserem Lehrstuhl spontan die ganze Bloch-Geschichte, wie sie sich aus meiner Sicht darstellte, versucht zu skizzieren. Und was *Seminarum* betrifft, da würde

3 Vgl. Konstanze Schwarzwald: Im Zauberberg. Philosophieren zwischen Auftrag und Kritik. Zur Situation der Philosophie in Leipzig in den Jahren von 1985–1989. Leipzig 2006.

ich sagen, habe ich mich an vergessene oder nicht mehr im Gedächtnis seiende Traditionslinien erinnert. Später haben sie so kleine Hefte rausgebracht: »Kultur und Kritik«. Da habe ich kurz etwas gesagt zu meinem Freund, der sehr früh verstorben ist, Lothar Kleine, mit dem habe ich Schelling zusammen herausgegeben. Er hat auch einen schönen Beitrag zu Bloch geschrieben, der ist in der vierten Auflage der »Ethik« bei Reclam-Leipzig, die ich herausgegeben habe, erschienen. Ansonsten bin ich eigentlich immer mit den jungen Leuten gut gefahren, wenn ich mit ihnen diskutiert habe. Ich war nie der Typ, der den Ordinarius herauskehrte und sagte, was ich sage, das ist der Weisheit letzter Schluss, sondern mir war immer lieber, wenn die Studenten kamen und eigene Probleme, eigene Denkansätze vorbrachten.

KS.: Wie bekannt war *Seminarum*?

HS.: Kann ich nicht einschätzen. Ich glaube, nach meinem Eindruck, aber das ist nur ein Eindruck, es war verbreitet, weil es ja nicht im Buchhandel erschienen war, unter Studenten, die interessiert waren, nicht unter allen.

KS.: War *Seminarum* für eine kleine Elitegruppe als Leserschaft gedacht oder wollte man damit mehr erreichen?

HS.: Ich glaube nicht, dass das konzeptionell eine Rolle spielte. Natürlich wollten sie mehr erreichen, das ist verständlich, aber aus der Situation heraus, die jungen Leute wollten also ihre Gedanken und ihre Gefühle irgendwie zum Ausdruck bringen und da war, so schätze ich, ihnen erst einmal egal, ob das nun hundert lesen oder tausend lesen. Tausend haben es nicht gelesen, wenn sie hundert erreicht haben, waren sie auch zufrieden. Es war also auch ein Akt der Selbstbestätigung, der Selbstdarstellung, es hat das Selbstbewusstsein bestärkt.

KS.: Hatte *Seminarum* politische Intentionen?

HS.: Ja, das würde ich schon sagen. Es war kritisch eingestellt gegenüber Erstarrung in der Philosophie, in der Politik, das kann man sagen.

KS.: Welche anderen Denker waren wichtig?

HS.: Also ich würde sagen, die Franzosen kamen erst später, als Wilhelm Schmid in Leipzig auftauchte, seitdem sind wir befreundet miteinander. Vorher könnte ich es aus dem Stehgreif nicht sagen. Das wissen die *Seminarum*-Leute besser als ich. Ich bekam bloß dann immer das *Seminarum* geschenkt.

KS.: Wurde *Seminarum* Ihrer Meinung nach politisch kontrolliert?

HS.: Nein. Es war ja ein Manuskriptdruck, der brauchte also keine Genehmigung. Es hat auch innerhalb der Partei keine Auseinandersetzungen gegeben.

KS.: Gab es Vertreter unterschiedlicher politischer Richtungen?

HS.: Sicher haben die auch gestritten, aber ich würde sagen, das war nicht so, also aus meiner Sicht, die jungen Leute sehen das vielleicht anders, vielmehr war der Fall, dass sie etwas verändern wollten. Dass sie da nicht alle das gleiche wollten, das ist schon möglich, aber dass erst einmal was gemacht wurde, war das Entscheidende.

III. Allgemeine Einschätzungen

KS.: Was bedeutete der Fall der Mauer für den philosophischen Diskurs zwischen Ost und West?

HS.: Ja, also, ich würde es so sagen und ich spreche jetzt nur von mir: Die Verbindung, die ich zur Spinoza-Gesellschaft hatte, ist so geblieben. Die Spinoza-Konferenz war vor allem von seiten der ausländischen Teilnehmer, insbesondere von denen aus Israel, eine heftige Kritik an der Art und Weise der Abwicklung. Die Abwicklung hat auch Kontakte zu westdeutschen Philosophen nicht verhindert oder völlig blockiert. Natürlich war sie ein Bruch, weil die Verbindung zur Universität weg

war, weil uns die akademische Anerkennung aus politischen Gründen gezielt versagt wurde.

KS.: Wie sahen Sie die bürgerliche Kultur der Bundesrepublik?

HS.: Widersprüchlich. Es hat natürlich, von meiner Position aus, eine intellektuelle Linke gegeben, die ich nur unterstützen konnte. Dazu gehören Walter Jens oder Hans Mayer, auch Ernst Bloch, als er drüben war, aber auch andere. Also wir haben mehr gewusst über das Geschehen in der westdeutschen Philosophie als umgekehrt, was man so nachher erfährt. Es hat z. B. innerhalb unserer Diskussion über den Praxis-Begriff einen Artikel im Deutschlandarchiv gegeben, der war überschrieben: »Eine neue Form des Revisionismus von Helmut Seidel«, was mich in große politische Schwulitäten hier gebracht hat, völlig klar. Aber der ist entstanden, wie ich später erst erfahren habe, durch einen Auftrag, den der Autor hatte, bestimmte Nummern der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie« durchzusehen, ich weiß nicht für wen. Das habe ich aber erst später erfahren, ich kannte den Autor überhaupt nicht. Ich will damit sagen, dass schon verfolgt wurde, was wir machten, aber mehr aus politischen denn aus philosophischen Gründen.

KS.: Wie sahen Sie die Kultur des Ostens, den *Sozialistischen Realismus*?

HS.: »Kultur des Ostens«, also wenn man die Theater nimmt, waren wir Spitze. Was die Literatur betrifft haben wir große Leistungen hervorgebracht, die auch Bestand haben werden. Insofern war die Kultur des Ostens nicht bloß bestimmt durch irgendwelche Beschlüsse des ZK, sondern durch die Leute, die sie gemacht haben.

KS.: Wie sehen Sie heute die DDR-Philosophie insgesamt?

HS.: Ich würde es so sagen: Dadurch, dass die Philosophie lehrbuchmäßig an einigen Universitäten in die Breite gebracht wurde, war Verwässerung damit verbunden, Schematisierung und Dogmatisierung. Das war zweifellos der Fall. Aber es gab eine Reihe von Ansätzen, die

durchaus diese dogmatische Enge durchbrochen haben. Dazu würde ich die Leipziger Universität rechnen, dazu würde ich rechnen Wolfgang Heise in Berlin, ja unseren Lehrstuhl in Leipzig. Z. B. Martina Thom hat eine sehr gute erkenntnistheoretische Kant-Monographie geschrieben. Es gab in der Erkenntnistheorie zwar auch ein Lehrbuch, aber ganz anderer Art als die bisherigen, was leider dann nicht weitergeführt werden konnte, das stark von Fragestellungen des Wiener Kreises ausging, zumindest die Denkweisen reflektierte, so könnte man sagen. Insofern bin ich gegen eine pauschale Verurteilung und auch gegen ein pauschales Lob: Es war das Größte. Das ist nie so. Die Wirklichkeit ist immer differenziert und wenn ich ein allgemeines Schema an die Wirklichkeit anlege, verzerre ich sie.

KS:: Welche Rolle spielt sie heute im gesamtdeutschen Philosophiebetrieb?

HS:: »Die DDR-Philosophie« ist auch schon wieder so ein allgemeiner Begriff. Also Philosophen, die in der DDR Philosophie gelehrt haben, wäre eine Möglichkeit, den Begriff »DDR-Philosophie« sinnvoll zu verstehen. Es gibt keine DDR-Philosophie, wie es auch eigentlich keine Sowjetphilosophie gibt, wie es auch in der Beziehung keine einheitliche westdeutsche oder amerikanische Philosophie gab. Das geht bei der Philosophie nicht. An sich ist die Sache heute so, und das ist geistige Situation unserer Zeit: der Begriff »DDR-Philosophie« ist schon negativ besetzt. Insofern sollte man über die Leute reden, die was gemacht haben und die kann man kritisieren oder auch nicht, je nach dem, aber nicht diese Pauschalisierungen. Also z. B. der Dieter Wittich, der hat eine andere Denkweise als ich gehabt, aber es war eine, die einen positiven Kern in sich enthielt, der die internationale Diskussion reflektierte und deshalb würde ich ihn auch nicht als »DDR-Philosophen« bezeichnen. Ich beteilige mich deshalb also auch nicht an so Dingen wie »Geschichte der DDR-Philosophie«. Das ist einfach nicht richtig. Man kann von antiker Philosophie reden, aber da weiß jeder, dass das die verschiedensten Leute waren. Man kann den Aristoteles nicht mit den Stoikern gleichsetzen. Bei der Einschätzung der Philosophen muss man schon konkret historisch und einzeln die Sache nehmen und nicht mit

einem vorgefassten Schema. Da kommen Vorurteile raus und Vorurteile waren immer Gegenstand der Kritik der Aufklärung.

»Utopischer« und/oder »wissenschaftlicher Sozialismus«?

Eine Vorbemerkung und fünf philosophie-historische Anmerkungen

Vorbemerkung

Vor 15 Jahren – fast auf den Tag genau – wurde in Leipzig ein »Verein zur Förderung einer Rosa-Luxemburg-Stiftung« gegründet. Auf dieser Veranstaltung trug ich Thesen vor, die eine erste fragmentarische Antwort auf die Frage zu geben versuchte, ob das Prinzip Hoffnung nun am Ende sei. Diese 27 Thesen waren natürlich kein Programm, sie spiegelten vielmehr unsere damalige geistige Verfasstheit wider, markierten allerdings auch einige Eckpunkte, die für die Arbeit des eben gegründeten Vereins orientierend sein konnten. Eine meiner Thesen lautete: »Hoffnung ist immer auf Künftiges gerichtet. Alle Zukunft aber ist Herkunft. (Einer der wenigen Sätze Heideggers, dem ich zustimmen würde.) Nicht nur die Gegenwart geht mit der Zukunft schwanger (ein Leibniz-Satz, den Ernst Bloch oft und gern rezitierte), jede Zukunft hat auch ihre Vergangenheit im Bauch, die verdaut werden muss, auch wenn sie einem noch so sehr im Magen liegt.« Der historischen und theoretischen Aufarbeitung unserer eigenen Geschichte, die auch die Bewahrung unserer Traditionen einschloss (Markov-Kolloquien), war ein gut Teil der Arbeit unserer Stiftung gewidmet. Sie ist nicht abgeschlossen, wie meine folgenden Anmerkungen auch bestätigen werden.

Allmählich aber rückte die Arbeit an dem ersten, dem Leibniz-Satz, in den Vordergrund. Die Frage nach dem Unabgeholtenen im Kommunismus und das Thema unserer heutigen Rosa-Luxemburg-Konferenz »Die Zukunft denken« zeugen davon.

Angesichts unserer Niederlage verfielen damals nicht wenige, darunter manch so genannter Hundertprozentiger, in Depressionen, suchten, da die allgemeine Sonne untergegangen war, das Lampenlicht des Privaten. Uns, die wir nicht leichtfertig unsere achtungswerten Jugendträume auf den Müllhaufen der Geschichte werfen wollten, wurde Illusion und Utopie vorgeworfen. Und uns selber erschien unserer höchst bescheidener Aufbruch als von Utopie initiiert.

Ohne diesen utopischen Impuls hätte es die von den Rosa-Luxemburg-Stiftungen geleistete Arbeit vielleicht nicht gegeben. Das führte auch dazu, dass der Utopie-Begriff neu zu durchdenken war.

Erste Anmerkung

Der Gegenstand meines Nachdenkens ist hier die Schrift von Friedrich Engels: »Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft«. Zunächst stelle ich die sicher zu hinterfragende, meinen Erfahrungen aber entsprechende Behauptung auf, dass keine ähnlich gelagerte, also das Verhältnis von Utopie und Wissenschaft berührende Schrift – sei es Kautskys »Vorläufer des modernen Sozialismus«, seien es die verdienstvollen Text-Publikation und Arbeiten aus der Wolgin-Schule, sei es Blochs »Freiheit und Ordnung. Abriss der Sozialutopien.« oder die differenziert zu Werke gehenden Arbeiten von Seidel-Höppner – so großen Masseneinfluss hatte, das marxistische Denken vieler Generationen bestimmte, wie diese kleine, populär gehaltene Schrift des Mitstreiters von Karl Marx.

Meine philosophische Grundposition hat sich seit Mitte der 60er Jahre im wesentlichen nicht verändert. Allerdings gibt es eine Ausnahme; und die bezieht sich auf den Utopie-Begriff. Hier habe ich lange im Banne der Engels'schen Schrift gestanden, in der zwar das utopisch-sozialistische Denken und Handeln in historischer Weise gewürdigt, letztlich aber doch – um mit Hegel zu sprechen – als abgelegte historische Gestalt des Bewusstseins behandelt wird. Insbesondere bei der Rezeption der Engels'schen Schrift verfestigte sich die Auffassung, wonach wissenschaftliche und utopische Denkweise sich gegenseitig ausschließen. Ich erinnere mich jener Leipziger Konferenz von 1957,

aus der dann der berühmt-berüchtigte Band »Ernst Blochs Revision des Marxismus« hervorging, auf der der Grundtenor folgender war: Wir sind Wissenschaftler, keine Utopisten; wir hoffen nicht, dass der Sozialismus siegen wird, wir wissen es. Rückkehr zur Utopie ist Sache von Scharlatanen, nicht aber Sache derer, die die Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung klar erkannt haben. Auf den Punkt brachte es ein Professor aus Jena: Thälmann, so sagte er, hat nicht gehofft, dass Stalin dem Hitler das Genick bricht, er hat es gewusst. Abstrakter lässt sich der unvermittelte Gegensatz von Wissen und Hoffen, von Wissenschaft und Utopie nicht ausdrücken.

Schon aus diesen Gründen scheint mir eine historisch-kritische Analyse der Engels'schen Schrift und seiner Auswirkungen (was keinesfalls dasselbe ist) notwendig zu sein. Es geht mir dabei nicht darum, jenem Trend zu folgen, der Engels auf den »liebenswerten Vereinfacher« (Willi Brandt) reduziert. Dass bei der Popularisierung Marx'scher Erkenntnisse manche Vereinfachungen vorkamen, die mitunter auch den Marx'schen Intentionen zuwider liefen (wie z. B. bei der Herausgabe der »Thesen über Feuerbach«), ist nicht zu bestreiten. Aber dass Engels geniale, Marx inspirierende Gedanken entwickelte, davon zeugt für mich insbesondere seine Frühschrift »Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie«, die in den »Deutsch-französischen Jahrbüchern« veröffentlicht wurde und deren Konspekt am Beginn der Marx'schen ökonomisch-philosophischen Manuskripte steht.

Zweite Anmerkung

Die Intention der genannten Schrift von Engels ist keine primär logisch-theoretische. Wir finden in ihr keine Definitionsversuche weder von Wissenschaft noch von Utopie. Sätze, die mit dem »Unter Wissenschaft« oder: »Unter Utopie verstehe ich ...« kommen nicht vor. Das ist auch ganz verständlich, weil seine Schrift primär politisch motiviert ist. Sie ist vor allem an die Aktivisten in der französischen und englischen Arbeiterbewegung gerichtet. Diesen die Überholtheit von aufklärerischen und utopisch-kommunistischen Ideen deutlich und mit der materialistischen Geschichtsauffassung und der ökonomischen Wissenschaft

von Marx bekannt zu machen, ist das Anliegen von Engels. Wissenschaftlicher Sozialismus ist hier nichts anderes als die theoretische Begründung, die eben im »Manifest« und im »Kapital« gegeben ist, der praktischen Arbeiterbewegung. Die »drei Quellen und Bestandteile« kamen später. Früher hätte man gesagt: Es ging um die Durchsetzung des Marxismus in der internationalen Arbeiterbewegung. Es könnte von Interesse sein, dass just zur gleichen Zeit, in der Engels aus drei selbständigen Artikeln seine Schrift kombinierte, Marx die zweite Auflage seines Anti-Proudhon veranstaltete. Wer das gegen die »Philosophie des Elends« gerichtete »Elend der Philosophie« gelesen hat, der wird, wenn er das Vorwort zur zweiten Auflage liest, darüber erstaunt sein, wie »sanftmütig« der in seiner Kritik nicht immer zimperliche Marx hier mit Proudhon umspringt. Engels' Würdigung von St. Simon, dessen Genialität er mit der von Hegel gleichsetzt, von Fourier und Owen liegt auf der gleichen Linie. Man kann die Anhänger einer Lehre von dieser nicht dadurch befreien, indem man deren Meister diskreditiert.

Die von Engels gegebene positive Würdigung ist ja nun auch sachlich berechtigt. Denn was den sogenannten »utopischen Sozialismus« mit dem »wissenschaftlichen« eint, ist die kritische Haltung gegenüber der kapitalistischen Gesellschaft, auch wenn diese unterschiedlich geübt wird.

Dritte Anmerkung

Der materialistischen Geschichtsauffassung entsprechend fragt Engels zunächst nach den sozial-ökonomischen Verhältnissen, die das sozial-utopische Denken nach der großen Revolution der Franzosen und nach dem Ende der Aufklärungsepoche in Frankreich und England hervortrieben. Das von den Aufklärern geforderte und erwartete Reich der Vernunft erwies sich nach der Revolution als kapitalistisch-bürgerliche Gesellschaft mit all ihren Widersprüchen und sozialen Gegensätzen. Als Grundströmungen der ideellen Reaktion auf diese Entwicklung könnten – nach meiner Auffassung – folgende Positionen genannt werden: die feudal-konservative und theologisch abgesegnete, die tri-

umphierend liberale, die retrograde Kritik der Romantik, der allein auf Erkenntnisse der fortschreitenden Wissenschaft setzende Positivismus, die klassische deutsche Philosophie und eben der utopische Sozialismus. Letzterer ist direkter Erbe der Aufklärung, mit der er deren Stärken und Schwächen teilt. Wer die Aufklärung nicht preisgeben will, so könnte – freilich sehr abstrakt – daraus geschlossen werden, der kann auch den utopischen Sozialismus nicht aufgeben.

Engels sieht nun im utopischen Sozialismus den Reflex auf eine kapitalistische Entwicklung, die noch nicht ihren Reifegrad erreicht hat, auf Klassengegensätze, die sich noch nicht voll entfaltet haben. Einer unreifen Praxis entspreche daher eine noch unreife Theorie – so eine Grundthese von Engels. Nun aber seien die Klassengegensätze voll entfaltet, nun entspricht der reifen kapitalistischen Praxis eine reife, wissenschaftliche antikapitalistische Theorie.

Eingedenk des Marx-Satzes, wonach eine Gesellschaftsordnung nicht untergeht, solange sie nicht die ihr innewohnenden Möglichkeiten zur Produktivkraftentfaltung verloren hat, muss hier doch – natürlich vom heutigen historischen Standpunkt aus – die Frage gestellt werden, ob nicht der Reifegrad der kapitalistischen Entwicklung und die Zuspitzung all ihrer Gegensätze von Engels überschätzt werden musste, ob nicht die durchaus verständliche revolutionäre Ungeduld, die ja auch im »Manifest« ihren Ausdruck fand, dazu führte, den Zeitpunkt der Lösung der Widersprüche zu früh anzusetzen? Nur ein Beispiel: Engels sieht in seiner Schrift in der Entwicklung des Staatseigentums (Eisenbahn, Post usw.) zwar nicht die Realisierung des Sozialismus, wohl aber einen Schritt in die richtige Richtung. Was hätte er wohl zum heutigen Privatisierungswahn gesagt?

Von Marxismus-Kritikern ist oft zu hören: Marxismus – das ist 19. Jahrhundert. Ja, was denn sonst? 18. Jahrhundert ist er sicher nicht. Dass jedes Individuum ein Kind seiner Zeit ist und so – wie Hegel fortführt – auch die Philosophie in Gedanken gefasste Zeit, haben doch Marx und Engels nie bestritten. Das entspricht vielmehr einem bekannten Grundsatz ihrer materialistischen Geschichtsauffassung, wonach es das gesellschaftliche Sein ist, das ... usw.

Materialistische Geschichtsauffassung muss ihre theoretischen und methodischen Sätze auch auf sich selber beziehen. Es ist oft gesagt

worden: Marxismus ist kein Dogma, sondern Anleitung zum Handeln. Aber auch ein dogmatisierter Marxismus kann – wie die Erfahrungen lehren – Anleitung zum Handeln sein. Nur sind dann die Resultate dieses Handelns dementsprechend. Marxismus – das ist kein ein für allemal abgeschlossenes theoretisches System, sondern permanente, von dialektischer, historisch materialistischer Methode geleitete Arbeit an der Lösung der jeweiligen Widersprüche der jeweiligen Zeit. In diesem Zusammenhang eine kleine Erinnerung: Gegen Ende der 80er Jahre des vorigen Jahrhunderts hielt Kurt Hager in der Kongresshalle in Leipzig eine Rede. Es war die letzte, die ich von ihm gehört habe. Er zitierte den Marx-Satz, wonach die Dialektik kritisch und revolutionär sei, allerdings in verstümmelter Form. Natürlich kannte er den ganzen Satz, aber das »Kritische« ließ er weg, was mich damals empörte. Das Polit-Büro hatte damals ein eigenartiges kritisches Verhältnis gegenüber allem Kritischen. Wenn Hager damals das »Kritische« wegließ, so würde ich heute den ganzen Marx-Satz mit dem Zusatz »selbstkritisch« versehen.

Vierte Anmerkung

In theoretischer Hinsicht besitzt für mich die Engels'sche Kritik jener Denkfigur wesentliche Bedeutung, in der Wirklichkeit und Vernunft, Sein und Sollen in abstrakter Weise einander gegenüber gestellt werden. Dabei scheint diese Gegenüberstellung doch einleuchtend und jeder revolutionären Denkweise inhärent zu sein. Wenn etwas nicht Ordnung ist, dann soll es in Ordnung gebracht werden. Wenn meine Lage in der Gesellschaft so ist, dass sie weder meinen Bedürfnissen, meinen Interessen, meinen Wünschen, meinen Erkenntnissen entspricht, so soll sie verändert werden. Wenn Platon die bestehenden griechischen Staaten für kritikwürdig befindet, dann sollen sie verändert werden. Der Maßstab, an dem diese Veränderungen zu messen sind, sind dann immer die Ideale vom Wahren, Guten, Schönen und Gerechten. Bei Kant spitzt sich der Gegensatz von Sein und Sollen zu. Theoretischer Philosophie geht es darum zu untersuchen, wie wissenschaftliche Erkenntnis des Seienden möglich ist, praktische Philosophie begründet,

wie gehandelt werden soll. Nicht, dass in der Geschichte der Kampf um die Realisierung von Ideen keine Rolle gespielt hätte, am Ende aber zerschellten die schönen Ideale am »Weltenlauf«. Es kam höchst selten das heraus, was man eigentlich gewollt hatte.

Der erste, der sich von dieser Denkfigur, die Sein und Sollen, Wirklichkeit und Vernunft in ein abstrakt-antinomisches Verhältnis brachte, und kritisch verabschiedete, war Hegel. Die »Phänomenologie des Geistes« beschreibt genau das Werden und das Scheitern der historisch aufgetretenen Gestalten des Bewusstseins. Den Prozess in seiner Totalität, in der Wissenschaft, Kunst und Utopie als wesentliche Momente ihre Rolle spielen, zu erkennen, ist die eingelöste Forderung Hegels.

In dessen Zeichen, so Engels, muss sich sozialistische Theorie und Praxis von abstrakter Gegenüberstellung von Vernunft und Wirklichkeit lossagen. Diese Kritik ist historisch völlig gerechtfertigt. Um ein »hinter Hegel« zurück geht es wirklich nicht.

Wie nun aber, wenn unter »reiferen« kapitalistischen Bedingungen und auch im Zeichen Hegels eine utopisch-kommunistische Denkweise entwickelt wird?

Es geht also um die futurozentristische Philosophie von Ernst Bloch, der den Satz prägte: Hegel leugnete die Zukunft, keine Zukunft wird Hegel leugnen. Vom Ansatz her unterscheidet sich diese »konkrete« Utopie von der »abstrakten Utopie«, die Gegenstand Engelsscher Kritik war. (Über den Begriff »konkrete Utopie«, wurde anderenorts ausführlicher gehandelt.) Bloch war kein orthodoxer Hegelianer; dafür ist seine Kritik der Selbstbewegung des Geistes zu einschneidend. Aber in punkto Prozessdenken stimmen Hegel, Marx und Bloch überein.

In diesem Zusammenhang eine knappe Bemerkung zur Hegel-Diskussion, die Mitte der 50er Jahre in der DDR stattfand und von Ruggard Otto Gropp ausgelöst wurde. Diesem ging es darum, den Einfluss der »hegelianisierenden« Marxisten wie Lukács, Bloch, Behrens u. a. zurückzuweisen, weil diese Denkrichtung – was ja ganz richtig gesehen, nur von einem unhaltbaren Standpunkt aus kritisiert wurde – mit einem kanonisierten »Diamat« Stalinscher Machart nicht in Übereinstimmung zu bringen war. Also musste Hegel diskreditiert werden. Dagegen wurden die französischen Aufklärer und besonders natürlich die Materialisten in ihr aufs Schild gehoben. Eine Gegenüberstellung,

die historisch unsinnig ist, theoretisch aber groteske Resultate hatte. Es wurde dabei auf eine Philosophie zurückgegangen, die der abstrakten Gegenüberstellung von Sein und Sollen, von Vernunft und Wirklichkeit, also auch dem abstrakten utopischen Kommunismus die Basis lieferte. Zugespitzt ließe sich formulieren: Um gegen konkrete Utopie vorgehen zu können, wurde auf abstrakte Utopie zurückgegangen.

Fünfte Anmerkung

Es ist eine zu simple Logik, wenn aus der Hochschätzung der Wissenschaft auf eine Geringschätzung der Utopie geschlossen wird. Der wissenschaftliche Prozess ist immer auch dadurch charakterisiert, dass mit der Lösung eines Problems die Geburt neuer Probleme verbunden ist; weshalb wir es nie mit einer absolut abgeschlossenen Wissenschaft zu tun haben. Der Weg zum neuen Wissen ist immer auch Grenzüberschreitung. Das gilt nicht nur für den wissenschaftlichen Prozess, sondern ebenso für den Arbeitsprozess. Wissenschaft ist doch – nach einem Satz von Marx – allgemeine Arbeit. Dieses Überschreiten aber ist immer mit Antizipation, mit Intensität, mit Phantasie, mit Hoffnung, auch mit Sorge ums Gelingen verbunden. Es sind doch affektbeladene Subjekte, die Wissenschaft betreiben, auch wenn diese Affekte im Resultat nicht in Erscheinung treten.

Wenn in der DDR von Utopie überhaupt gesprochen wurde und wenn ja, dann kritisch (bloßes Wunschdenken), dann desto mehr von Wissenschaftlichkeit.

Alles schien wissenschaftlich begründet. An Zahl von Akademien – von der Akademie der Wissenschaften bis zu den Betriebsakademien – konnten wir es mit jedem Land aufnehmen. Namentlich die Politik erschien vor allem wissenschaftlich begründet. Wenn ich davon hörte, fiel mir immer eine Gestalt der Philosophiegeschichte ein: der Rationalist und Materialist Thomas Hobbes. Dieser hatte folgendes gelehrt: Wissenschaft hat es mit klaren und deutlichen Urteilen zu tun. Klarheit und Deutlichkeit sind besonders dort garantiert, wo wir selber die Ursache von Wirkungen sind. Das zeigt die Geometrie, wo wir es sind, die Linien, Flächen und Gestalten konstruieren. Es zeigt sich weiter bei den

mechanischen Dingen, den Maschinen, die wir erzeugt haben und die sich deshalb exakt berechnen lassen. Da wir nun aber auch die Ursache von Politik sind, muss eine »Geometrie der Politik« möglich sein, Politik muss berechenbar in des Wortes direkter Bedeutung werden. Das ist die abstrakte Utopie des historisch bedeutenden Engländers, der sich selbst mit Euklid verglich und die Möglichkeit klarer und deutlicher Erkenntnis gerade deshalb annahm, weil wir selber die Ursache hierfür sind. Wird wissenschaftliche Denkweise, die selbstverständlich unverzichtbar ist, derartig exorbitant gemacht, dann verfällt sie dem Utopismus, aber dem abstrakten.

Textnachweise

Selbstdarstellung (unveröffentlicht)

Gedanken über Toleranz (unveröffentlicht)

Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. In: DZfPh 14(1966)10. S. 1177–1191.

Warum und zu welchem Ende studieren wir Philosophiegeschichte. In: Helmut Seidel: Von Thales bis Platon. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Berlin 1980. S. 9–34.

Aristoteles' Kritik der Ideenlehre und die neue Ontologie. In: Helmut Seidel: Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Berlin 1984. S. 27–52.

Natur- und Wissenschaftslehre des Stagiriten. In: Helmut Seidel: Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie. S. 53–77.

Über Meister Eckhart. In: Helmut Seidel: Scholastik, Mystik und Renaissancephilosophie. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Berlin 1990. S. 188–196.

Zum Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Spinozas: Vortrag. Leipzig: Karl-Marx-Universität, 1978. 18 S. (Leipziger Universitätsreden. Neue Folge. Heft 48.)

Affekt und Vernunft bei Spinoza. In: La Etika de Spinoza. Fundamentos y Significado. Actas del Congreso International: Amagro, 24-26 de octubre, 1990. De Castilla - La Mancha: Ediciones de la Universidad. S. 341–351.

Spinoza und Marx über Entfremdung – ein komparatistischer Versuch. In: Studia Spinozana Volume 9(1993). Würzburg 1995, S. 229–243.

Gedanken zum Begriff und zur Geschichte des Humanismus. In: DZfPh 32(1984)8-9. S. 748–755.

Philosophiehistorische Bemerkungen zum Begriff Aufklärung. In: DZfPh 28(1980)11. S. 1371–1377.

- Annäherung an einen Begriff von Aufklärung. In: Helmut Seidel: Von Francis Bacon bis Jean-Jacques Rousseau. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Band 4. Leipzig 2006. S. 6-19. (unveröffentlicht)
- Jean-Jacques Rousseau – Repräsentant oder Kritiker der Aufklärung? In: Konstantin Broese u. a. (Hrsg.): Vernunft der Aufklärung - Aufklärung der Vernunft. Berlin 2006. S. 63–74.
- Kant und die Aufklärung. In: Aufklärung. Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants. Leipzig 2005. S. 9–19.
- Projekt Aufklärung am Ende? In: Renate Reschke (Hrsg.): Nietzsche: Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer? Berlin 2004. S. 195–199.
- Kant und die Metaphysik. Beitrag zu einer Diskussion. In: Aufklärung. Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants. Leipzig 2005. S. 57–66.
- Hegels Kritik der Metaphysik und Kritik der Hegelschen Metaphysik. In: DZfPh 30(1982)4. S. 460–469.
- Metaphysik des Noch-Nicht – kritische Bemerkungen zur Grundlage der Philosophie von Ernst Bloch. In: Ernst Bloch und die spätbürgerliche Philosophie. Leipzig 1985. S. 3–20.
- Vernunft und Erbe. In: DZfPh 36(1988)6. S. 481–501.
- Ernst Bloch – Zum Verhältnis von Freiheit und Ordnung. In: Klaus Kinner / Ursula Wohlfeld (Hrsg.): Ernst Bloch zum 25. Todestag. Leipzig 2002, S. 7–30.
- »Das Unsere liegt vorn«. Ein Gespräch mit Prof. Dr. Helmut Seidel anlässlich des 25. Todestages des Philosophen Ernst Bloch. In: Leipzigs Neue. Eine linke Zweiwochenzeitung. Nr. 15 vom 26.7.2002. S. 12f.
- Interview mit Prof. Helmut Seidel zum Thema »Philosophieren in Leipzig von 1985–89«. (unveröffentlicht)
- Utopischer und/oder wissenschaftlicher Sozialismus? Eine Vorbemerkung und fünf philosophiehistorische Anmerkungen. In: Klaus Kinner / Ernst Wurl (Hrsg.): Linke Utopien - die Zukunft denken. Leipzig 2006. S. 15–22.

Anhang

Volker Caysa

Das unabgeoltene Projekt einer Philosophie vernünftiger Lebenspraxis. Ein Versuch über die Philosophie Helmut Seidels

I

Will man Helmut Seidels Denken verstehen, muss man ein Buch von Georg Lukács kennen: »Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft«. Dieses Buch ist nicht nur eine Selbstkritik von »Geschichte und Klassenbewusstsein«, sondern es ist *das* Buch, mit dem Lukács nun selbst in seinem Selbstverständnis bei Marx in der Vermittlung durch dessen Hegel- und Entfremdungskritik in den »Ökonomisch-philosophischen-Manuskripten« angekommen war. Für Seidel war das Hauptwerk von Lukács entgegen dem linksradikalen-messianistischem Mainstream der Kritischen Theorie nicht »Geschichte und Klassenbewusstsein«, sondern der »Junge Hegel«. Dieses bereits 1948 in Zürich, aber dann erst 1954 in der DDR erschienene und nach wie vor bedeutende Hegel-Buch hatte in der marxistischen Philosophie seiner Zeit einen großen Konkurrenten, nämlich das Hegel-Buch von Ernst Bloch, »Subjekt-Objekt«, das 1951 erschien.¹

1 Vgl. Helmut Seidel: 35 Jahre danach – Erinnerungen. In: Zum philosophischen Praxis-Begriff. Die zweite Praxis-Diskussion in der DDR. Hrsg. von Helmut Seidel. Leipzig 2002. S. 33ff.

Mit dem Erscheinen von Blochs Hegel-Buch erreichte seine Philosophie erstmals in der Nachkriegsperiode nach 1945 eine größere Wirkungsmächtigkeit und zugleich wird darin die Grundkonzeption seiner Philosophie der Praxis, die er dann in »Das Prinzip Hoffnung«, in der »Tübinger Einleitung in die Philosophie« und in »Experimentum Mundi« weiter entfalte, dargestellt.²

Der Geist der Leipziger Bloch-Zeit wurde wesentlich, neben Blochs philosophiehistorischen Vorlesungen und dem Erscheinen von »Das Prinzip Hoffnung«, durch »Subjekt-Objekt« bestimmt, mit dem sich Seidel immer kritisch in der Vermittlung durch den »Jungen Hegel« von Lukács auseinandersetzte.³

Bloch selbst verharrte in seinem Entfremdungsverständnis bis in sein Spätwerk hinein, wie Adorno und Horkheimer, auf dem der Lukácsschen Verdinglichungstheorie von 1923 in »Geschichte und Klassenbewusstsein«, die Lukács später selbst als linksradikal brandmarkte – und zwar nicht auf Grund von politischem Druck, sondern auf Grund einer Neuaneignung von Marx.

Indem nun Seidel immer versuchte, die Blochsche messianistische Praxisphilosophie kritisch mit Lukács' Arbeitsphilosophie im »Jungen Hegel« zu lesen, gelangte er in der Entwicklung seines eigenen philosophischen Denkens zu einer Art Säkularisierung des Blochschen praxisphilosophischen Denkens, das sich in seinem gesamten Werk niederschlägt. Von daher war seine kritische Haltung gegenüber der Blochschen Philosophie keine opportunistische und politisch erzwungene, sondern eine, die sich aus seinem Lukács-Verständnis ergab.

Der Geist der Leipziger Bloch-Zeit, in dessen Mittelpunkt die Blochsche Praxisphilosophie stand, wurde also für Seidel in der Vermittlung

2 Vgl. Volker Caysa: Hegel im Bann des anamnesticen Materialismus; contra Ernst Blochs materialistische Anamnese der Hegelschen Philosophie. In: Volker Caysa u. a.: »Hoffnung kann enttäuscht werden«. Ernst Bloch in Leipzig. Frankfurt a. M. 1992. S. 305–311.

3 Dies gilt auch für den späten Seidel. Vgl. Helmut Seidel: Ernst Bloch zu Marxens »Thesen über Feuerbach«. In: Ernst Blochs Leipziger Jahre. Beiträge des fünften Walter-Markov-Kolloquiums. Hrsg. von Helmut Seidel und Manfred Neuhaus. Leipzig 2001.

durch die Praxisphilosophie des mittleren Lukács aufgenommen und das Resultat war Seidels berühmter Praxisaufsatz von 1966.

In diesem Aufsatz wird der Geist der Leipziger Blochzeit in einer spezifischen Ostvariante in den Geist von 1968 überführt, der in der un-abgeholtenen Forderung besteht: »Demokratisierung heute und morgen«. Der Geist der Leipziger Bloch-Zeit lebt also um das Jahr 1968 in der DDR weiter als der Geist der Seidelschen Philosophie der Lebenspraxis, die sich aber nicht in der Tradition der Romantik, sondern in der einer selbstkritischen Aufklärung sah.

II

Spätestens mit der Krise des Stalinismus seit dem XX.Parteitag der KPdSU und der sich dadurch entwickelnden Thematisierung der Humanisierung des Realsozialismus, stellte sich das Problem einer alternativen Philosophie der Praxis in Ost und West. Eine solche alternative Philosophie der Praxis hatte vor allem einem vulgärökonomistischen und vulgärmaterialistischen Praxisverständnis zu widersprechen, weil dies das Wesenmerkmal stalinistischen Denkens war – und ist.

Gegen die vulgärmaterialistische und ökonomistische Verengung der Praxisphilosophie wurden bekanntlich vor allem in den 60er Jahren in Ost und West verschiedene Konzepte entwickelt, die miteinander konkurrierten, dann aber de facto vergessen gemacht wurden durch den »Sieg« der Praxisphilosophie von Jürgen Habermas, der »Theorie des kommunikativen Handelns«, die dieser bereits Ende der 60er Jahre entworfen hatte⁴ und die in einem ihrer Grundlegungsaufsätze von einem Ergänzungsverhältnis von Arbeit und sprachlich vermittelter Interaktion ausgeht, das sich allerdings als Dualismus erweist.⁵

Zwar teilte Seidel nie den Habermasschen Dualismus von Arbeit und Interaktion, aber auch sein Ansatz Praxis zu denken, bewegt sich

4 Vgl. Jürgen Habermas: Technik und Wissenschaft als »Ideologie«. Frankfurt a. M. 1968.

5 Vgl. Jürgen Habermas: Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser »Philosophie des Geistes«. In: Jürgen Habermas: Technik und Wissenschaft als »Ideologie«. Frankfurt a. M. 1969.

im Spannungsfeld von Arbeit und dialogischer Interaktion. Außerdem versteht Seidel (im Anschluss an Lukács) die Arbeit als formale Arbeit im Sinne der Grundelemente jeder menschlichen Tätigkeitsform wie sie von Marx im »Kapital« bestimmt wird. Dies ist deshalb von zentraler Bedeutung, um zu verstehen, dass Seidels Sozialphilosophie, deren Basisexistenzial die als Arbeit verstandene Praxis ist, eben nicht konkretistisch-empiristisch auf eine historisch-bestimmte Form der Arbeit reduziert werden kann und folglich auch nicht unter einer konkretistischen und dogmatischen Verkürzung des Produktionsparadigmas leidet. Seidels Philosophie der Praxis geht davon aus, dass die vernünftige Reproduktion eines humanen Daseins von der Arbeit im Sinne der grundlegenden, elementaren Tätigkeitsform des Menschen, dem bewussten Handeln, abhängig ist, und dass die formale, abstrakte Arbeit als elementare Gattungstätigkeit jedes einzelnen, als einfachste und allen gemeinsame Lebenstätigkeit ein sinnvolles und anerkanntes Dasein des Menschen erst ermöglicht.

Nützliche Arbeit ist für Seidel in der Moderne die elementare Vergegenständlichungsform der menschlichen Wesenskräfte, durch die der Mensch beweist, dass er lebt und durch die er nicht nur Werke hervorbringt, sondern sich als Werk hervorbringt und dadurch Anerkennung sowie Selbstbewusstsein findet, die die Grundbedingungen jeder gesellschaftlichen Integration und Partizipation sind.

Seidel wendet sich im Anschluss an Lukács und Bloch gegen das Gegeneinander-Ausspielen bzw. gegen die Trennung von Arbeit und Interaktion, von Produktion und Kommunikation bzw. von Arbeiten, Herstellen und Handeln wie es bei Hannah Arendt⁶ und im Anschluss daran bei Jürgen Habermas zu finden ist. Für Seidel ist Praxis (also Handeln) Herstellen durch Arbeit und er geht damit im Anschluss an Marx (entgegen Hannah Arendt und Jürgen Habermas) von einer konkreten Identität von Produktion, Arbeit und Interaktion, von einer konkreten Identität von Arbeit, Herstellen und Handeln aus, die durch ihre Entfremdung in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft getrennt erscheinen – und diesem Schein sitzen wiederum Habermas und Han-

6 Vgl. Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München / Zürich 1989.

nah Arendt auf.⁷ Seidels spezifische Praxisphilosophie kann man daher als eine historisch-materialistische Identitätsphilosophie bezeichnen.

Zweifelsohne ist nach Marx (und Seidel) Arbeit eine besondere Form der Handlung (praxis) und des Herstellens (poiesis), aber es ist die Form der Handlung und des Herstellens, die in der Moderne alle anderen Handlungs- und Herstellungsformen dominiert und daher für das Begreifen derselben sowie für eine moderne Überwindung dieser Dominanz zentral ist. Durch das Dominantwerden des Arbeits- und Produktionsparadigmas seit der Neuzeit wird die traditionelle Unterscheidung von Handlung und Herstellen ungültig, wie sie Hannah Arendt im Anschluss an Heidegger romantisierend verteidigt,⁸ weil alle Tätigkeitsformen des Menschen zunehmend unter das Arbeitsparadigma subsumiert werden.

Nur wenn man den Arbeitsbegriff ökonomistisch-kapitalistisch verkürzt, kann man behaupten, mit der Feststellung dieser Dominanz verteidige man unkritisch das Vorherrschen ökonomischer Kategorien in der kapitalistischen Gesellschaft. Rezipiert man aber den Marxschen Arbeits- und Entfremdungsbegriff in seiner ganzen Fülle, und nicht bloß ökonomistisch, dann ist auch klar, dass Marx die Form der Handlung und des Herstellens, die in die Entfremdung führt, nämlich die Arbeit, auch in ihrem Alternativpotential bestimmt, so dass wir nur per Arbeit der Entfremdung entkommen können, was natürlich einschließt, die entfremdete Arbeit selbst aufzuheben und zu neuen Formen des Arbeitens zu gelangen. Der Marxsche Arbeitsbegriff ist demzufolge nie nur Analyseinstrument der bestehenden Wirklichkeit, sondern er hat immer auch einen perspektivierend-normativen Gehalt, um die bestehende Wirklichkeit zu verändern. Bei Marx ist die Arbeit nicht bloß als ausbeuterische Schinderei, sondern auch als eine den kapitalistischen Verwertungsprozess negierende, emanzipatorische Tätig-

7 Vgl. Helmut Seidel: Marx' ökonomisch-philosophische Grundlegung des sozialistischen Humanismus. In: Das sozialistische Menschenbild: Weg und Wirklichkeit. Hrsg. v. Elmar Faber und Erhard John. Leipzig 1967. S. 120, 128.

8 Zur Kritik dieses romantischen Utopismus siehe Axel Honneth: Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung. In: DZfPh 56(2008)3. S. 330–331.

keit bestimmt. Der Marxsche philosophische Arbeitbegriff ist durch die konkrete Identität von ökonomisch-analytischer und emanzipatorisch-utopischer Dimension bestimmt.

Die Befreiung der Arbeit kann es nach Marx aber nie in einem absoluten Sinne als Befreiung von der Arbeit geben, denn das Reich der Freiheit, setzt in einer jeden Gesellschaft das Reich der Notwendigkeit voraus.⁹ Das Denken von Marx ist also nicht nur von der Macht der Praxis, sondern von der Macht der Arbeit bestimmt. Die Macht, die alles bestimmt, ist für ihn nicht nur abstrakt-allgemein die Praxis, sondern historisch-konkret die Praxis, die im Wesen als Arbeit verstanden wird und die den Menschen zu dem macht, was er ist.¹⁰

Dadurch nun aber, dass Habermas in Ost- und Westeuropa zum Haupterben der Kritischen Theorie und Philosophie der Praxis avancierte und es mit dieser theoretischen und praktischen Dominanz der Habermasschen Philosophie zur Entgegensetzung von Produktions- und Kommunikationsparadigma im Sinne der Entgegensetzung von Altem und Neuem in der Philosophie kam, gerieten alternative Entwürfe einer modernen Praxisphilosophie, die am Produktionsparadigma festhielten, unter den Verdacht veraltet bzw. durch Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns« längst konzeptionell überwunden zu sein. In dieser Konstellation gerieten nicht nur die mittlere und späte Philosophie von Bloch und Lukács zunehmend in Vergessenheit, obwohl es anlässlich zu dessen 100. Geburtstag 1985 anscheinend noch einmal einen großen Interpretationsaufschwung gab, sondern auch andere alternative Konzepte einer Philosophie der Lebenspraxis wurden bestenfalls philosophiehistorisch gewürdigt als Konzepte, die einer Phase der Werkentwicklung von Habermas entsprechen und die durch Habermas selbst aufgehoben wurden. Wie bei Hegel dürfte es

9 Vgl. Karl Marx: Das Kapital. Dritter Band. In: MEW. Bd. 25. S. 828.

10 Vgl. Helmut Seidel: Thesen zur Habilitationsschrift »Philosophie und Wirklichkeit – Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie«. In: Zum philosophischen Praxis-Begriff. Die zweite Praxis-Diskussion in der DDR. Hrsg. von Helmut Seidel. Leipzig 2002. S. 183 sowie Karl Marx, Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: MEW. Bd. 3. S. 21.

sich allerdings auch bei Habermas als Irrtum erweisen, dass der »Winner«, der allzu oft nur der ist, der übrig geblieben ist, alles aufhebt.

In Verbindung mit der sich ausbreitenden Diskursethik und der sprachanalytischen Philosophie, dem damit verknüpften Konservatismusverdacht gegenüber jeder Form der Metaphysik und Ontologie sowie durch den sich nach 1989 immer mehr verstärkenden Antimarxismus in der akademischen Philosophie der BRD kam es dazu, dass zu den verschiedenen vorherrschenden sprachanalytischen Formen der Praxisphilosophie alternative existenzialistische oder marxistische Praxisphilosophien nicht mehr wahrgenommen oder als veraltet und vor allem als unkritisch abgetan wurden.

Diese Konstellation verstärkte sich noch unter den Bedingungen der Abwicklung der DDR-Philosophie, die für viele Philosophen aus den alten Bundesländern im Grunde keine Philosophie war und für die Ignoranz ein Argument in bezug auf ihre Urteile über das Philosophieren in der DDR war – und leider noch immer ist. So ist es zu erklären, dass Seidels Philosophie der Lebenspraxis in der philosophischen Öffentlichkeit des nun vereinigten Deutschland kaum wahrgenommen wurde. Wie einst die Parteiorthodoxie eine breitere Wirkung der Seidelschen Ideen verhindern wollte, so wollten dies in den Jahren nach 1989 die Wendeideologen.

III

Helmut Seidel wurde Mitte der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts national und international bekannt durch einen Aufsatz, der den Titel trug »Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit« und der ins Japanische, Türkische, Tschechische und Russische übersetzt wurde. Er gilt gemeinhin als *der* konzeptionelle Ansatz zu einer DDR-spezifischen Philosophie der Praxis, die, analog zur jugoslawischen Praxisphilosophie, nicht nur für einen »humanistischen Marxismus« unter Berufung auf den jungen Marx, sondern auch für eine Demokratisierung und Humanisierung des Realsozialismus eintrat.

Dieser Aufsatz darf aber nicht von Seidels Habilitation getrennt betrachtet werden, denn er ist Konsequenz und systematische Zusammen-

fassung seiner bis heute unveröffentlichten, in der DDR viel gelesenen und immer noch lesenswerten Habilitationsschrift von 1966 mit dem Titel »Philosophie und Wirklichkeit – Zur Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie«. Zugleich gab Seidel mit diesem Artikel dem marxistischen Philosophieren in der DDR einen neuen systematischen Ausgangspunkt, der nicht, wie immer wieder geschehen, schlechthin als »praxisphilosophisch« bezeichnet werden sollte, sondern wohl eher als Philosophie einer (vernünftigen) Lebenspraxis bezeichnet werden muss, in der es wesentlich um die Erinnerung des Grundes und des Telos eines humanen und aufgeklärten Daseins geht. Entgegen einer abstrakt-kognitivistischen Praxisphilosophie, auf der im Grunde auch noch Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns« basiert, versucht Seidel in seiner Philosophie der Lebenspraxis den Menschen vor allem als sinnliches Wesen zu erfassen, dessen Praxis, dessen Vernunft und Unvernunft wesentlich durch Affekte bestimmt wird, weshalb die Analyse der Affekte zentral ist für eine Philosophie der Praxis, die den Menschen eben nicht nur abstrakt-intellektualistisch als bloß intelligibles, sondern auch empirisch-konkret als emotionales Wesen erfasst.

In einer kognitivistisch verkürzten Philosophie der Praxis hat die Erkenntnis, dass unser Dasein, das Praxis ist, wesentlich durch Affekte bestimmt wird, keine Fundierungsfunktion. Natürlich werden auch dort Affekte als grundlegend für die menschliche Praxis benannt, aber sie werden de facto nicht anerkannt, insofern ihre Thematisierung nach der Erwähnung schnell wieder vergessen wird. Eine solche intellektlastige, abstrakt-rationalistische und affektvergessene Praxisphilosophie muss aber immer wieder die Lebenspraxis der Menschen verfehlen bzw. musste puritanistisch ein Seinsollen vom Menschen fordern, das zu fordern im Grunde unmenschlich ist, weil letztlich menschliche Rationalität in Emotionalität begründet ist und gerade diese das Handeln der Menschen bestimmt und nicht das reine Denken, das im herrschaftsfreien Diskurs gelernt hat, kommunikativ und rein rational zu handeln.

Dass Seidel als »Praxisphilosoph« immer wieder eingeschätzt wurde, stellte für ihn in zweifacher Hinsicht ein Problem dar. Zum einen vertrat er in politischer Hinsicht nicht den mit der Praxisphilosophie

verbundenen spezifischen Revisionismus, obwohl ihm das von der Parteiorthodoxie immer wieder unterstellt wurde. Seidel verstand sich nie als Dissident und wollte auch nie einer sein. Für ihn wäre das Defätismus gewesen. Er wollte im Sozialismus für den Sozialismus wirken, was natürlich einschloss, sich in die Verhältnisse einzupassen, aber nicht notwendig bedeutete, sich ihnen unkritisch anzupassen. Was wie An- und Einpassung durch Rückzug aussah, war de facto Wahrung von Autonomie.

Zum anderen sah sich Seidel aber auch in theoretischer Hinsicht nicht als Praxisphilosoph, insofern, nach dem vorherrschenden Habermasschen (Vor-)Urteil, mit der Praxisphilosophie eine spezifische, ökonomistische und produktivistische Verkürzung des Marxschen Praxisbegriffs verbunden sein soll. Seidels Aufsatz ist gerade gegen einen ökonomistischen und produktivistischen Marxismus geschrieben. Er greift nicht nur die (unkritische) Ontologie des DiaMat und den mit ihr verbundenen Objektivismus sowie das daraus resultierende Wahrheitsmonopol der Ideologenkaste an, sondern auch die Reduktion des Praxisbegriffs auf den zweckinstrumentellen, rein ökonomisch verstandenen Arbeitsbegriff.

Im Anschluss an Lenin¹¹ ist für Seidel das »Kapital« vom Marx eben nicht einfach ein bloß ökonomisches Werk, sondern als »Kritik der politischen Ökonomie« ist es vor allem philosophisch zu verstehen bzw. das »Kapital« ist erst begreifbar, wenn man es philosophisch versteht.¹² Der philosophische Gehalt des »Kapital« ist nicht auf seine ökonomische Theorie zu reduzieren wie auch die anthropologische Dimension des Marxschen Arbeitsbegriffs nicht von ihrer ökonomischen Bestimmtheit getrennt werden kann, wohl aber von ihr unterschieden werden muss.¹³ Seidel war also nicht nur gegen eine Trennung von Ar-

11 Vgl. Wladimir Iljitsch Lenin: Über Hegelsche Dialektik. Ausgewählte Texte. Zusammengestellt von Helmut Seidel und Gottfried Stiehler. Leipzig 1970.

12 Konsequenterweise bot Seidel als einer der ersten, international gesehen, philosophische Seminare zum »Kapital« schon Ende der 50er Jahre an einer Universität an.

13 Vgl. Helmut Seidel: Thesen zur Habilitationsschrift »Philosophie und Wirklichkeit – Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie«. S. 186, 190.

beit und Interaktion, sondern auch gegen eine Trennung von Philosophie und Ökonomie in der Interpretation des Denkens von Marx. Wie es bei Marx keine aparte Anthropologie getrennt von der Ökonomie gibt, so gibt es bei ihm auch keine aparte Ökonomie getrennt von der Philosophie.

Zwar rückt auch Seidel in den Mittelpunkt seines Praxisbegriffs den Arbeitsbegriff. Aber ganz im Marxschen Sinne reduziert er eben Arbeit nicht auf bloß erwerbsmäßiges zweckrationales, instrumentelles Handeln (im Kapitalismus), sondern deren Grundbestimmung ist zunächst die Arbeit als nützliche, zwecksetzende und zweckrealisierende Tätigkeit, wie sie in jeder Gesellschaftsform praktiziert wird. Damit wird aber der Arbeitsbegriff nicht bloß in seiner ökonomischen Funktion, sondern vor allem in seiner anthropologischen Dimension für das Begreifen der Praxis verstanden. Der Praxisbegriff wird dadurch nicht auf eine moderne, ökonomische, kapitalistische Tätigkeitsform reduziert, sondern für eine Totalität von Tätigkeitsformen geöffnet, die sich im Spannungsfeld von Arbeit, Sprache und dialogischer Interaktion bewegen. Man kann daher Seidels Ansatz als *Anthropologie in praktischer Absicht* bezeichnen, der von der elementaren, anthropologischen, konkrete historische Epochen übergreifenden Dimension des Marxschen Arbeitsbegriffs ausgeht und dadurch eine komplexe, nicht zweckrational reduktionistische Theorie der Praxis entwickeln will, um nicht nur zum ursprünglichen Marxschen Programm zurückzukehren, sondern auch eine Renaissance des Marxismus zu ermöglichen, indem der Historische Materialismus rekonstruiert und in seine grundlegende Funktion für die marxistische Philosophie wieder eingesetzt wird. Marx wird von Seidel demzufolge nicht primär als Philosoph der Produktion und der Dialektik von Produktionsverhältnissen und Produktivkräften, sondern als Theoretiker einer komplexen Theorie der Praxis verstanden, die sich im Spannungsfeld von Arbeit und Interaktion bewegt.

Durch die anthropologische Öffnung des Praxisbegriffs wendet Seidel den praktischen Materialismus Marxscher Prägung um in eine praktische Anthropologie, die, vor allem den frühen Marx weiterdenkend, in der Lage ist, die Feuerbachsche Liebesphilosophie und vor allem die damit verbundenen dialogischen Ich-Du-Beziehungen zu thematisieren und für die Grundlegung einer Philosophie der Praxis zu berücksichti-

gen. Diese Aufhebung einer zentralen Feuerbachschen Problemstellung ist bei Seidel durch seine Spinoza-Rezeption vermittelt¹⁴ und hat eine hermeneutische, kommunikative Öffnung der marxistischen Philosophie zur Folge.¹⁵ Vor allem aber hat die anthropologische Öffnung des Praxisbegriffs zur Konsequenz, dass in einer modernen Philosophie der Praxis nicht mehr nur die monologischen (Herrschafts-)Verhältnisse von Subjekt und Objekt, Mensch und Natur thematisiert werden, sondern dass die dialogischen (Macht-)Verhältnisse von Mensch und Natur, von Ich und Du als grundlegend für die humane Gestaltung menschlicher Gemeinschaften und ihres Verhältnisses zu Natur begriffen werden.

Eine weitere charakteristische Besonderheit der Seidelschen *praktischen Anthropologie* ist,¹⁶ dass sie immer auf die Grundlegung einer Ethik zielte, deren vornehmster Gegenstand die Aufklärung unserer Affekte ist. Wobei angemerkt werden muss, dass Seidel »Ethik« grundlegend als Ethos und nicht bloß als philosophische Reflexion von Moral verstand. Wie auch bemerkt werden muss, dass Seidel unter Anthropologie eine philosophische Lehre vom Menschen verstand, die sich wesentlich gründet in einer Philosophie der Affekte, denn die Affekte sind es für Seidel wesentlich, die dem Menschen zu dem machen, was er ist und sein kann. Eine Anthropologie in praktischer Absicht scheint nach Seidel nur möglich auf der Basis einer philosophischen Affektenlehre am Maßstab einer vernünftigen und in diesem Sinne humanen Lebenspraxis. Insofern könnte man Seidels kulturalistische, aber nicht rein interpretationistische Anthropologie auch als marxistische Lebensphilosophie verstehen.

14 Vgl. Helmut Seidel: Spinoza zur Einführung. Hamburg 1994.

15 Siehe Udo Tietz: Die Entfaltung des Produktionsparadigmas. Ein blinder Fleck in der Feuerbachkritik von Marx. In: Berliner Debatte INITIAL 8(1997)1/2.

16 Dabei muss klar gesehen werden, dass sich Seidel zweifelsohne gegen eine »naturalistische Anthropologie« wandte, was aber nicht einschloss, das er damit jegliche Anthropologie ablehnte. Vgl. Helmut Seidel: Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. In: DZfPh 14(1966)10. S. 1182. Anmerkung 13. Gerade in seinen Spinoza-Studien öffnete sich (vor allem der »späte«) Seidel immer stärker gegenüber den Problemen einer philosophischen Anthropologie.

Im Anschluss an Georg Lukács geht Seidels Philosophie nicht nur von der Kategorie der Totalität aus, sondern auch von einem anthropologischen Arbeitsbegriffs der sich im Anschluss an Hegel nicht nur auf die zwecksetzende Tätigkeit bezieht, sondern von Anfang an auf das damit verbundene System der Bedürfnisse. Die Welt des Menschen und der Mensch selbst gründet sich entsprechend diesem Ansatz in seiner zwecksetzenden und zweckrealisierenden Tätigkeit und den damit vorausgesetzten und gesetzten Bedürfnisstrukturen, deren Realisierung natürlich immer affektvermittelt ist. Konsequenterweise muss nach Seidel eine praktische Anthropologie in ethischer Absicht durch eine vernunftbezogene Affektenlehre nicht nur ergänzt, sondern begründet werden. Hier erweist sich die Seidelsche Philosophie in ihrem zentralen und durchgehenden Bezug auf die Spinozistische Affektenlehre nicht nur hegel-, sondern auch marxkritisch, so dass man analog zu Blochs Rede in bezug auf die Hegelsche Philosophie als »Spinozismus der Lebendigkeit«¹⁷ bei Seidel von einem *Marxismus der Lebendigkeit* sprechen kann. Dieser Marxismus der Lebendigkeit macht mit der Thematisierung der Praxis als sinnliche Tätigkeit ernst, indem er auch wirklich die Sinne, den Leib, die Sinnlichkeit und die damit verbundenen Affekte grundlegend diskutiert.¹⁸ Damit wendet er sich gegen szientistisch und kognitivistisch verkürzte Spielarten des Marxismus hinter denen puritanistisch-asketische Moralauffassungen stehen und die gerade unter der Vorherrschaft der stalinistischen Denkweise dominierten. Für Seidel war es ein genuin linkes Motiv, dass die Liebe zur Vernunft nicht von der Unvernunft der Liebe getrennt ist, dass Revolution und Erotik, dass Befreiung der Arbeit (und von der Arbeit) und Emanzipation der Lust nicht zu trennen sind.

Gerade in Bezug auf eine philosophische Theorie der Affekte war für ihn das Marxsche Projekt ein unvollendetes. Selbst der Versuch von Ernst Bloch, eine marxistische Philosophie der Affekte zu entwickeln,

17 Vgl. Ernst Bloch: Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel. In: Ernst Bloch: Werkausgabe. Bd. 8. Frankfurt a. M. 1985. S. 437.

18 Vgl. Helmut Seidel: Thesen zur Habilitationsschrift »Philosophie und Wirklichkeit – Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie«. S. 185–186.

muss im Vergleich mit dem System der spinozistischen Affektenlehre als fragmentarisch erscheinen. Es reichte daher für Seidel nicht, dass man durch die immer und immer wieder wiederholten Verweise auf die Ansätze zu einer Philosophie der Affekte bei Marx und Engels ein Problem durch Zitate zu lösen meinte, anstatt die zitierten Thesen eigenständig auszuarbeiten. Philosophieren bedeutete für Seidel Weiter-Denken und nicht beim Zitat, das ohnehin jeder kennt, stehen zu bleiben und dogmatisch auf die angebliche Authentizität der eigenen Interpretation zu bestehen.

Der Philosophiehistoriker Seidel war eben, wie Hermann Klenner treffend bemerkte, einer der wenigen Philosophen unter den Philosophieprofessoren und er wusste, dass das jahrzehntelange Auswendiglernen von Zitaten noch nichts mit Denken zu tun hat, selbst wenn man dafür als Philosophieprofessor bezahlt wird. Jemand kann Kant, Marx oder Nietzsche hoch und runter zitieren, trotzdem muss er nicht von diesen Denkern auch nur ansatzweise etwas verstanden haben. Seidel, der das Bonmot liebte, sagte daher über einen Kollegen einmal durchaus spöttisch, aber auch ein wenig ratlos und fast mitleidig: »Er liebt die Hegelsche Philosophie, aber sie liebt ihn nicht«.

In der Formierung von Naturgegenständen durch Arbeit erfährt der Mensch sein Unterworfensein wie auch seine Freiheit, was sich nach Seidel im theoretischen und praktischen Verhältnis¹⁹ des Menschen zur Wirklichkeit widerspiegelt. Schon die formale Arbeit als zwecksetzende Tätigkeit ist nach Seidel daher nicht nur Ausdruck der Fähigkeit des Menschen sich von natürlicher Unmittelbarkeit (auch seiner Lüste) zu emanzipieren, sondern zugleich Ausdruck der Fähigkeit, die Natur für sich durch sich selbst verändern zu können. Indem sich der Mensch in der Arbeit die Natur unterwirft, *entwirft er sich selbst*, gibt er sich selbst frei. Indem er sich von einer ihm fremden Natur frei macht, macht er sich selbst frei; indem er sich aus eigenem Willen ein Gesetz gibt, ist er ein autonom handelndes Subjekt.

Der Mensch als animal rationale ist ein Lebewesen, dessen Leben nur Wert durch sein Tätigsein-Können hat. Von diesem Gut des Tätig-

19 Entgegen der heute üblichen (sprachanalytischen) Unterscheidung von Verhalten und Handlung denkt Seidel traditionell Handlung als Verhalten.

sein-Könnens hängt es ab, ob unser Leben ein gelungenes, lebenswertes, bejahenswertes, kurz: ob unser Leben ein gutes Leben sein kann. Diese Lebens-Kunst des Tätigsein-Könnens ist mehr als ein Überleben-Können, das auf der erwerbstätigen Reproduktion des Daseins beruht, sie ist eine Selbststeigerung des Lebens, die diesem erst wieder einen echten Sinn zurückgibt, in dem sie durch Selbsterzeugung eine nicht-entfremdete Selbstbildung des Menschen ermöglicht. Das Leben ist für Seidel Praxis; Praxis ist für Seidel entsprechend seinem Ethos nicht von der Lebenskunst zu trennen und die Kunst, sein Leben führen zu können, ist nützliche Arbeit. Entsprechend diesem Ethos ist die Lebensform der Philosophie existenziell nicht von der Lebenskunst, ist die Praxis der Philosophie nicht von den Praktiken der Lebensführung zu trennen.

Die praktisch-anthropologische Position Seidels ist nicht nur der objektivistischen, unkritischen Ontologie des DiaMat, sondern auch einer Anthropologie entgegengesetzt, die das Wesen des Menschen ahistorisch fixiert, wie er auch kritisch einer angeblich transzendentalen, allzu oft aber naturalistisch-dogmatischen Anthropologie entgegenstand, die Anthropologie auf Anthropogenese reduzieren will, um die Philosophie mit vermeintlicher Wissenschaft als wissenschaftliche Weltanschauung aufzuheben.

Seidels Ansatz ist aber auch gegenüber einer kommunikationstheoretischen Reformulierung des Historischen Materialismus kritisch, insofern durch die anthropologische Öffnung des Praxisbegriffs die Suche nach Alternativen zu der produktivistischen Verkürzung des Marxschen Praxisbegriffs nicht auf das Paradigma des kommunikativen Handelns beschränkt wird, weil durch den Einbezug von praktisch-geistigen, ästhetischen, sinnlich-leiblichen, selbstzweckhaften Tätigkeitsformen offene Handlungskontexte- und -perspektiven erschlossen werden, die jenseits zweckrationalen Handelns funktionieren und zu ihm Alternativen darstellen.

Seidels Denken ist getragen von der Einsicht, dass der Wille zur Zukunft auf der Macht der Praxis beruht. Letztere ist nicht getrennt von der Macht des Denkens. Die Macht des Denkens besteht aber wesentlich in der Freiheit des Denkens. Wer praktisch-politisch die Verwirklichung der Freiheit propagiert und die Freiheit des Denkens nicht zulässt, verhindert wirkliche Freiheit. Dahinter steht natürlich auch die

auf Spinoza,²⁰ Hegel und Marx zurückgehende Ansicht, dass die theoretische Arbeit mehr zustande bringt als die praktische, wenn man sie selbst praktisch begreift, und dass die Bedingung der Möglichkeit der Revolutionierung der Wirklichkeit die Revolutionierung der Vorstellungen von dieser Wirklichkeit ist. Eine die Lebenswelt verändernde Praxis braucht eine konkrete Theorie der Praxis. Seidel war überzeugt davon: Wenn erst die Theorie der Praxis revolutioniert sei, dann habe auch der vorherrschende politische Praktizismus keinen Bestand mehr. Konsequenz war es daher »nur«, dass sich Seidels praktische Anthropologie nicht nur gegen die ökonomistische Verkürzung des Praxisbegriffs wandte, sondern auch gegen den damit verbundenen politischen Instrumentalismus. Weil Seidel immer der Ansicht war, dass es keine vernünftige Praxis geben kann, wenn es keine vernünftige Theorie der Totalität der menschlichen Praxis gibt, musste er auch Gegner einer Philosophie sein, die, in Gestalt des Staatsmarxismus, zur Magd einer bestimmten politischen Praxis geworden war und die Philosophie zur Legitimationswissenschaft des gerade vorherrschenden politischen Kurses degradierte und zur Trennung von Theorie und Praxis im Marxismus führte.

Grundlegend für die Seidelsche Anthropologie in praktischer Absicht ist dagegen die konkrete Identität des theoretischen und praktischen Verhältnisses des Menschen zur Wirklichkeit, das ergänzt und vermittelt wird durch das praktisch-geistige Verhältnis. Damit wird vom Ansatz her nicht nur das Auseinanderfallen von Ontologie und Gnoseologie, von Sozialphilosophie und Naturphilosophie, von Erkenntnistheorie und Gesellschaftstheorie aufgehoben, sondern auch die Trennung von Ontologie und Anthropologie, von Anthropologie und Ethik sowie die von Ethik und Ästhetik.

20 Hier muss bemerkt werden, dass Seidels Spinoza-Studien sogar eine Fundierungsfunktion für seine Marx-Interpretation haben. Denn sein großartiger Essay »Spinoza und die Denkfreiheit« erschien zwar erst 1967 als Anhang zur Edition von Spinozas »Theologisch – politischem Traktat« bei Reclam Leipzig, ist aber auf den Januar 1966 datiert und daher mindestens parallel zu seiner Habilitationsschrift entstanden.

Eine radikale Erkenntnistheorie schien Seidel nur möglich als Theorie des gesellschaftlichen Seins, wie sich Erkenntniskritik für ihn gründet in einer alternativen Gesellschaftstheorie und zielt auf eine neue Theorie der Gesellschaft und daher nicht auf die logische Analyse der Sprache und auf Wissenschaftstheorie zu reduzieren ist. Aber auch den Gegensatz von Hegel und Marx, wie auch den von Philosophiegeschichte und systematischem Philosophieren, versucht der Seidelsche Ansatz aufzuheben. Demzufolge geht Seidels Marxo-Hegelianismus im Anschluss an Lukács' »Jungen Hegel« davon aus, dass marxistische Philosophie systematisches Denken ihrer eigenen Geschichte ist, was auch erklärt, warum der als philosophiehistorische Einführung plazierte Aufsatz vom Oktober 1966 solch wütende Angriffe provozierte.

Seidels praktisch-anthropologische Interpretation der marxistischen Philosophie wirkte auch dadurch nachhaltig, dass er anscheinend ganz selbstverständlich die Thematisierung des Philosophischwerdens der Welt und des Weltlichwerdens der Philosophie in der Marxschen Doktordissertation mit der Metaphysikkritik von Marx an Spinoza und Fichte in der »Heiligen Familie« und der Hegelschen Auslegung des theoretischen und praktischen Verhaltens des Menschen in der »Deutschen Ideologie« bzw. den »Feuerbachthesen« verknüpfte.

Der Marxschen Umkehrmetapher in Bezug auf die Hegelsche Philosophie folgend ging Seidel davon aus, dass im Verhältnis von theoretischem, praktisch-geistigem und praktischem Verhältnis das Praktische dominiert und dies grundlegend für das Begreifen des Theoretischen wie auch der Ethik und Ästhetik ist. Allerdings werden von ihm Theorie und Praxis in ein reflexionslogisches Verhältnis gesetzt, das wiederum (vor allem in den achtziger Jahren) durch das erinnernde und aufklärende Reflexionsverhältnis von Vernunft und Affekten vermittelt ist. Theorie und Praxis sind daher zwei gleich ursprüngliche Daseinsweisen eines vernünftigen gesellschaftlichen Seins, die sich in ihrem Sich-Zueinander-Verhalten in der Vermittlung durch eine vernunftgeleitete Praxis und den vernünftigen Umgang mit den Affekten gegenseitig reproduzieren. Seidel glaubte daher nicht nur an die Macht theoriegeleiteter Praxis, sondern auch an die humanisierende Funktion praktisch gewordener Vernunft.

Nun wäre es ein Leichtes zu zeigen, dass auch schon Hegel in Bezug auf das Verhältnis von Theorie und Praxis so denkt wie Seidel und für Hegel immer schon das Theoretische im Praktischen enthalten ist, vom praktischen Verhältnis bestimmt wird, und dass auch das Denken bei Hegel, im Anschluss an Fichte, selbst unter der Dominanz des praktischen Verhältnisses gedacht wird. Der Punkt aber ist, dass Hegel die konkrete Identität, die Synthese von Theorie und Praxis auf dem Grund der absoluten Idee denkt, die zugleich den höchsten Zweck des Seins darstellt, während Seidel (im Anschluss an Marx) die Synthese von Theorie und Praxis auf dem Grund des gesellschaftlichen Lebens denkt, deren höchster Zweck die Aufhebung der Entfremdung von Mensch und Natur, von Mensch zu Mensch, die Humanisierung der Natur und die Naturalisierung des Menschen ist.

In diesem Sinne muss in der Vermittlung durch das Erbe Seidels nicht nur wieder auf Marx, sondern auch auf das Moderne im Denken von Lukács und Bloch zurückgegangen werden, denn auch die beiden Letzteren gehören zu den geistigen Vätern von 1968 und 1989, auch wenn man das heute durch die Dominanz der Habermasschen Philosophie als angeblicher Inbegriff modernen, neomarxistischen Philosophierens, was sich selbst als fraglich erweisen könnte, vergessen hat.

IV

Es ist ein Irrtum anzunehmen, dass Helmut Seidel seinen lebenspraktischen Ansatz von 1966 in seinen philosophiehistorischen Vorlesungen nur angewandt und bestätigt hat, obwohl er dies immer wieder auch selbst suggerierte. Vielmehr entwickelte er bereits Ende der 70er Jahre und dann vor allem in den 80er Jahren seine Position metaphysik- und vernunftkritisch weiter.

Programmatisch steht dafür der 1980 erschienene erste Band der Seidelschen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie.²¹ Einleitend be-

21 Helmut Seidel: Von Thales bis Platon. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Berlin 1980. Allein dieser Band hatte fünf Auflagen und wurde ins Russische übersetzt. Seidels Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie erreichten bis 1990 insgesamt eine Auflage von nahezu 50.000 Exemplaren.

merkte Seidel dort: »Philosophiegeschichte darf historische Fakten nicht so zurechtstutzen, dass sie in ein vorgegebenes Schema passen. Im Gegenteil, sie muss den Prozess philosophischen Denkens in seiner Mannigfaltigkeit, in seiner komplizierten Verschlungenheit, in seiner Widersprüchlichkeit untersuchen.«²²

Diese Forderung war de facto die Programmatik einer theorieimmanenten Aneignung der Geschichte des philosophischen Denkens nicht nur bis zu Marx, sondern darüber hinaus auch des sogenannten spätbürgerlichen Philosophierens. Letzteres ermöglichte Seidels philosophiegeschichtliche Konzeption, indem das Studium der Geschichte der Philosophie ideologisch-pragmatisch verbunden wurde mit der These von der Notwendigkeit der offensiven Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie und Ideologie. In diesem Kontext trat Seidel für einen streitbaren, sich nicht vor der philosophischen Weltkultur verschließenden, sondern ihr gegenüber offenen Materialismus ein, der die Bewertung des Gehalts nicht marxistischer und nicht materialistischer Philosophien nicht auf den Grundfrageschematismus und das damit verbundene ideologische Gut-Böse-Schema von Materialismus versus Idealismus, Rationalismus versus Irrationalismus, Anti-metaphysik versus Metaphysik reduziert.

Seidel selbst vertrat in seinem Werk durchgehend die Auffassung, im Anschluss an Bloch, dass es selbst von Unvernunft zeugt, Idealismus, Vernunftkritik, Mystik und Metaphysik der sogenannten (spät-)bürgerlichen Philosophie zu überlassen. Vielmehr trat er dafür ein, auch die Metaphysikthematik durch eine philosophiegeschichtlich fundierte, aber systematisch angelegte Kritik der tradierten Metaphysik, die nicht auf eine Zerstörung, sondern auf deren Überwindung durch Aufhebung im Hegelschen Sinne in der marxistischen Philosophie zielte, zu problematisieren. Und so formulierte er 1980 konsequent, aber noch sehr vorsichtig in bezug auf Heidegger: »Wie will ich zum Beispiel die Auseinandersetzung mit Heidegger, dem Begründer der Existenzphilosophie, führen, wenn ich von griechischen Denkern, von Kant und Schelling keine Ahnung habe?«²³

22 Ebenda. S. 34.

23 Ebenda. S. 20.

Seidel wies mit diesen Worten eine verzerrte Form der Metaphysikkritik in Form einer verkürzten Ideologiekritik, wie sie im dogmatischen Marxismus nach wie vor zu finden ist, zurück, in dem er eine auf die Sache selbst orientierte, freilich marxistische Hermeneutik einforderte. Was Seidel in seinen Vorlesungen im wahrsten Sinne des Wortes vor- dachte war eine marxistische und theorieimmanente Auseinandersetzung mit den philosophischen Klassikern der Vergangenheit und Gegenwart. Konsequenterweise nahm er die mühselige Arbeit auf sich, politisch motivierte Fehlinterpretationen oder gar Entstellungen eines philosophischen Werkes erst einmal richtig zu stellen, mit politisch-ideologischen Vorverurteilungen in der Philosophiegeschichte aufzuräumen, die durch Nationalsozialismus und Stalinismus immer noch weiterwirkten und weiterwirken.

Paradigmatisch für diese Sisyphusarbeit stehen hier nicht nur Seidels Arbeiten zu Platon, Aristoteles, Spinoza, Fichte und Marx, sondern vor allem die zu Hegel, der seit Seidels philosophischen Anfängen neben Marx und Spinoza durchgehend sein wichtigster Gesprächspartner war.²⁴

Es ist daher nur folgerichtig, dass Seidel mit seinem ersten Band seiner philosophiegeschichtlichen Vorlesungen und mit seinem programmatischen Hegel-Aufsatz von 1982²⁵ eine Wende in der Metaphysikkritik innerhalb des Philosophierens in der DDR wesentlich mit initiierte. Denn in der Diskussion um das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Platons, Aristoteles', Spinozas und Hegels ging es immer wesentlich um das Verhältnis der marxistischen Philosophie zur tradierten Metaphysik. Wenn Seidel also über die Aufhebung der Hegelschen Metaphysik nachdachte, dann ging es um das Problem der Überwindung der Metaphysik bei Marx, dessen wichtigster philosophischer Bezugspunkt bekanntlich die Hegelsche Metaphysik ist. Durch die Problematisierung der Kritik der Hegelschen Metaphysik und deren Kritik der Metaphysik wurde es in der Folgezeit nun auch möglich Blochs und

24 Vgl. Helmut Seidel / Klaus Gäbler: Über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels. In: DZfPh 4(1956)2.

25 Vgl. Helmut Seidel: Hegels Kritik der Metaphysik und Kritik der Hegelschen Metaphysik. In: DZfPh 30(1982)4.

Lukács' Spätphilosophien und die mit ihnen verbundenen Ontologien, die sich explizite der Marxschen Programmatik der Überwindung der Metaphysik stellen, kritisch und positiv-systematisch und nicht bloß ideologiekritisch-negativ zu diskutieren. So entstand ein selbstkritischer Aufklärungsdiskurs über die Geschichte der Metaphysik und deren Kritik, der die internationale Diskussion eigenständig verarbeitete und zu einem eigenen Ansatz zu formieren versuchte.

Im Mittelpunkt dieser Wende der Metaphysikkritik stand die Frage: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft nach Kant, Hegel und Marx möglich? Die Antworten innerhalb des Philosophierens der DDR waren durchaus mannigfaltig. Allerdings wurde die jeweilige Antwort oder die jeweilige Rezeptionslinie größtenteils immer wieder in einen marxistischen Interpretationsrahmen gebracht, was von außen natürlich so aussehen musste, als handle es nur um einen marxistisch-leninistischen »Einheitsbrei«, obwohl im Inneren ein sehr lebendiger Kampf um die Erneuerung marxistischen Philosophierens entbrannt war, den aber öffentlich zu benennen nur die innertheoretische Arbeit behindert hätte – so hatte es zumindest die Generation von Seidel erfahren und dementsprechend verhielt sich Seidel auch so – wissenschaftspolitisch leise und bescheiden, aber durchaus entschieden handelnd.

Wie bereits erwähnt, hatte Seidel vor allem mit seiner Einleitung zum ersten Band seiner philosophiegeschichtlichen Vorlesungen und mit seinem Hegelaufsatz von 1982 sein ursprüngliches Programm von 1966 weiterführende methodologische Programmschriften vorgelegt und ideologische Rahmenbedingungen geschaffen, die nun eine inhaltliche Aufhebung und Erweiterung marxistischen Philosophierens mittelst verschiedenster Ontologien, zentral darunter die Ontologien von Hegel, Lukács und Bloch, ermöglichte. Es ging nicht mehr nur darum, Hegel »umzukehren« und vom Kopf auf die Füße zu stellen, sondern der durch den Vulgärmarxismus von den Füßen auf den Kopf gestellte Marxsche Theorieansatz sollte selbst wiederum mit Hegel richtig gestellt und in diesem Sinne »umgekehrt«, rekonstruiert, modern reformuliert und weiter entfaltet werden.

In dem erwähnten Metaphysikaufsatz Seidels von 1982 ist auffällig, dass Seidel eine Passage aus der Schrift von Friedrich Engels »Ludwig

Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie« zweimal zitiert. Dies ist deshalb auffällig, weil Seidel nie ein Freund einer sich ständig absichernden »Zitatitis« war und demzufolge auch unnötige Wiederholungen von »Klassiker-Zitaten« ablehnte. Seidel zitiert nun Engels dort, wo dieser versucht zu erklären, warum Hegel den Versuch unternahm, ein absolutes System der Welterklärung zu konstruieren. Engels erklärt dieses Bestreben »aus einem unvergänglichen Bedürfnis des Menschengesistes ...: dem Bedürfnis der Überwindung aller Widersprüche«. ²⁶

In diesem Bedürfnis erkennt nun Seidel, im Anschluss an die Kantische Problematisierung der Metaphysik als »Naturanlage«, den Grund des Bedürfnisses nach Metaphysik überhaupt und fordert seinem Ansatz gemäß dagegen, dass es in einer dialektischen Logik, die bei ihm eine Form der Aufhebung der »Wissenschaft der Logik« in Gestalt einer möglichen Philosophie des gesellschaftlichen Seins damals meinte, darum gehen müsse, den Widerspruch in der Grundlegung einer philosophischen Theorie nicht auszulöschen, sondern ihn selbst als den Grund allen Seins zu betrachten, den es gelte auszuhalten und zu gestalten. Durch diese Thematisierung des Bedürfnisses nach Metaphysik war Seidel nun in der Lage zu erklären, wieso es in der marxistisch-leninistischen Philosophie dazu kommen konnte, dass schlecht-scholastische Theorieansätze, die das Denken des Widerspruchs ausschließen wollten und Vernunftgegenstände bloß verständig betrachten, anscheinend den Sieg über den originären Marxschen Theorieansatz davonzugewinnen konnten. Seidel konnte dadurch aber auch implizite andeuten, dass, wenn weiterhin solche dogmatische Verstandesmetaphysik marxistisches Philosophieren dominiert, dieses nicht mehr in der Lage sein wird, die Zeit auf den Begriff zu bringen und auf der Höhe der Zeit zu sein. Doch mit dieser impliziten Warnung, die sich leider im Nachhinein bestätigte, begnügte sich Seidel nicht.

26 Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW. Bd 21. S. 270. Vgl. Helmut Seidel: Hegels Kritik der Metaphysik und Kritik der Hegelschen Metaphysik. S. 461 und S. 466.

Am 28. Juni 1985 fand in Leipzig eine Arbeitstagung zu dem Thema »Ernst Bloch und die spätbürgerliche Philosophie« statt. Mittel- und Höhepunkt dieser Konferenz war das Referat von Helmut Seidel²⁷, in dem zu hören war, dass es um eine sachliche, differenzierte und kritische Auseinandersetzung mit der Blochschen Metaphysik des »Noch-Nicht« gerade im Sinne einer Koalition der Vernunft gehen müsse. Zugleich erinnerten Seidels freilich kritische Bemerkungen zu Blochs Metaphysik des Noch-Nicht auch daran, was auch in der DDR-Philosophie noch nicht geworden war, was proletkultlerisch zerstört wurde und was wieder werden muss, damit der Sieg der Vernunft, der noch nicht war, werden konnte: nämlich eine vernünftige Reformulierung der Blochschen Philosophie. Da der Sieg der Vernunft nur durch den Sieg der Vernünftigen werden kann, muss diesen Vernünftigen zur Anerkennung und zum Werden verholfen werden – und dazu gehörte für Helmut Seidel eindeutig Ernst Bloch.

Neu war aber nun, dass nicht nur die Hegelsche Metaphysikkonzeption nicht mehr nur abstrakt-negativ, sondern positiv-kritisch diskutiert wurde, sondern nun auch der marxistische Antipode Heidegger²⁸ – die Metaphysikkonzeption von Bloch.²⁹

Wobei angemerkt werden muss, dass Seidel später seine Position in seinem Bloch-Referat von 1985 in einem entscheidenden Punkt revidierte: nämlich dem des Pluralismus der Begründung marxistischen

27 Vgl. Helmut Seidel: Metaphysik des »Noch-Nicht«. Kritische Bemerkungen zu Grundlagen der Philosophie von Ernst Bloch. In: Ernst Bloch und die spätbürgerliche Philosophie. Leipzig 1985.

28 Vgl. Hans-Martin Gerlach: Heidegger und das Problem der Metaphysik. In: DZfPh 37(1989)9.

29 Die hier benannte Rezeptionslinie der Metaphysik wurde übrigens dann noch zwischen 1985 und 1988 durch die Rezeption von Lukács »Ontologie des gesellschaftlichen Seins« ergänzt. Vgl. dazu den Artikel von Reinhard Mocek: Von Hegel zu Lukács. Das Ontologieproblem in gesellschaftstheoretischer und naturtheoretischer Sicht. In: DZfPh 38(1990)6. M. W. geht dieser Artikel schon auf Diskussionen zwischen 1985 und 1988 zurück. Vgl. Georg Lukács 1885–1971. Hrsg. von Hans-Martin Gerlach, Sabine Mocek und Joachim Sailler. Halle/Saale 1986.

Philosophierens. Wurde der noch 1985 strikt abgelehnt,³⁰ so war dies 1997 nicht mehr der Fall.³¹ Das heißt nicht, dass Seidel die Idee einer Letztbegründung völlig verabschiedet hätte, sondern in einer nachmetaphysischen, die tradierte Metaphysik aufhebenden Philosophie nach Formen der Letztbegründungen suchte, die nicht dogmatisch, unkritisch, naturalistisch gesetzt werden und im Grunde fundamentalistisch sind, wie es immer noch in den verschiedensten Gestalten von philosophisch-naturalistischen und naturwissenschaftlich-realistischen Ontologien zu finden ist, und die heute das Erbe des DiaMat und des Vulgärmaterialismus der 19. Jahrhunderts angetreten haben.

Dem späten Seidel schwebte eher eine andere Idee von Letztbegründung vor, in der nicht mehr die Materie oder die Natur-an-sich als alternativloser Grund bestimmt wird, sondern in der die Praxis selbst die Alternative zu der materialistisch-dogmatischen Alternativlosigkeit der Letztbegründung ist, der selbst Bloch nicht ganz entging. Damit wird das Problem der Letztbegründung historisiert und kulturalistisch begreifbar und nicht mehr nur naturalistisch-materialistisch bestimmt. Es geht dann nicht mehr um alternativlose, absolute Letztbegründungen, die auf absolutem Wissen vom Absolutem in Gestalt der unreflektierten Setzung der Materie oder der Natur-an-sich beruhen, sondern um praktisch hinreichende Letztbegründungen, die allerdings relativ sind zu dem historischen und kulturellen Praxen, in denen sie entstehen. Das metaphysische Denken gründete sich für Seidel im Absoluten, ein nachmetaphysisches, dialektisches Denken hat dagegen die als menschliche Praxis bestimmte Subjektivität bzw. das Subjekt der Praxis zum Ausgangspunkt. In diesem Sinne schien Seidel der Hegelsche Programmsatz, wonach alles darauf ankomme, »das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken«³² marxistisch und modern aufhebbar.

Das heißt nun nicht, dass aus einer solch historisch-konkret bestimmten Letztbegründung, ein historischer Relativismus folgt, sondern dass

30 Vgl. Helmut Seidel: Metaphysik des »Noch-Nicht«. Kritische Bemerkungen zu Grundlagen der Philosophie von Ernst Bloch. S. 19.

31 Vgl. Helmut Seidel: Ernst Bloch zu Marxens »Thesen über Feuerbach«. S. 77.

32 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes. Berlin 1964. S. 19.

eine universale Vernunfttheorie immer nur pragmatisch-hypothetisch sein kann. Dass wir, obwohl es möglicherweise so viele Vernunftformen wie es Sprachen und Kulturen gibt, die eventuell jede ihre eigene Vernunft haben, annehmen müssen, dass in ihnen etwas Universales ist, auf dessen Basis wir uns über die spezifischen Vernunftformen hinweg vernünftig verständigen können. Dieses Universale kann immer nur eine »Als-Ob«-Annahme sein, weil wir nicht im strengen Sinne sagen können, was es An-sich ist und es kann nur wie der Kantsche kategorische Imperativ darauf beruhen, so zu handeln, als ob so auch alle anderen Menschen danach handeln könnten und wollten.

Demzufolge basiert auch das Funktionieren des bisher letzten großen Versuchs einer universalen Vernunfttheorie, nämlich Habermas »Theorie des kommunikativen Handelns«, auf der Einlösung der kontrafaktischen Forderung, so zu handeln, als ob man Mitglied einer idealen Kommunikationsgemeinschaft wäre, in der alle gleich anerkannt sind, und auch Helmut Seidels Philosophie der Lebenspraxis fordert auf, so zu handeln, als ob wir alle Mitglied einer vernünftigen Welt und vernünftige Wesen sind.

Seidel selbst ging immer davon aus, dass es dem Geist der Blochschen Philosophie entspricht, wenn man sie sich kritisch und nicht epigonenhaft aneignet. Trotz aller Kritik an Bloch knüpfte er doch an ein zentrales Thema der Blochschen Philosophie an: nämlich an das einer Metaphysik in praktischer Absicht, an die Begründung einer praktischen Metaphysik und einer kritischen Metaphysik der Praxis. In diesem Kontext verteidigte er zugleich Bloch wider den Verrat an seiner konkreten und kreativen Utopie durch die Gralshüter des Blochschen Erbes, die Mitschuld daran tragen, das Bloch heute als »toter Hund« erscheint.

Die kritische Wiederaufnahme des Geistes der Blochschen Leipziger philosophiehistorischen Vorlesungen war eine der Leitideen des Philosophiehistorikers Seidels. Dieser Geist wurde aber vor allem in Vermittlung durch Lukács' »Jungen Hegel« und damit dem frühen Marx der »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte« von 1844, die der konzeptionelle Hintergrund des »Jungen Hegel« sind, säkularisiert. Konzeptionell nähert sich dadurch Seidel dem frühen Herbert Marcuse

an, obwohl Seidel vor allem Marcuses Spätphilosophie sehr kritisch gegenüberstand.³³

Die Stärke der Aneignung der Blochschen Philosophie über dessen Philosophiegeschichte besteht darin, dass der konzeptionelle Hintergrund der Blochschen Leipziger Vorlesungen, nämlich »Das Prinzip Hoffnung«, weiterhin als das Hauptwerk Bloch betrachtet wurde, was heute von einigen Blochinterpreten in Frage gestellt wird. Der Mangel dieser philosophiehistorischen Blochaneignung besteht darin, dass »Das Prinzip Hoffnung« selbst zu wenig als Blochs systematische Kulturphilosophie und Kulturkritik wahrgenommen wurde.

Zugleich wurde es aber durch die philosophiehistorische Aneignung der Blochschen Philosophie in den 80er Jahren möglich, im Feld der Philosophiegeschichte um die Erneuerung der marxistischen Philosophie in der DDR zu streiten.³⁴

Aber auch das Verhältnis von Tradition und Utopie, von Tradition und Revolution, von Erinnerung und Hoffnung konnte in der Vermittlung durch die Thematisierung des Verhältnisses Vernunft und Geschichte, von Vernunft und Erbe neu problematisiert werden, wodurch das in Seidels ursprünglichem Ansatz zentrale Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit spezifiziert und konkretisiert wurde.

Seidel selbst ging im Anschluss an Hegel und Marx davon aus, dass Philosophie und Wirklichkeit, Theorie und Praxis, Vernunft und Wirklichkeit, Vernunft und Geschichte sich nicht abstrakt gegenüberstehen, sondern sich gegenseitig erzeugen – freilich unter Dominanz der Wirklichkeit als historischer Praxis. Anknüpfend an Kant und Brecht war ihm klar, dass wir durch unser Tätigsein Vernunft in die Geschichte bringen müssen, in dem wir uns einen vernünftigen Begriff von ihr

33 Vgl. Helmut Seidel: Marx' ökonomisch-philosophische Grundlegung des sozialistischen Humanismus.; Helmut Seidel / Ulrich Geisler: Die romantische Kapitalismuskritik und der utopische Sozialismusbegriff H. Marcuses. In: DZfPh 17(1969)4 und Helmut Seidel: 35 Jahre danach – Erinnerungen. S. 33.

34 Vgl. dazu auch Gerd Irrlitz: Ernst Bloch – Der Philosophiehistoriker. In: Sinn und Form 37(1985)4 und den Artikel von Klaus-Dieter Eichler: Methodische Fragen der marxistisch-leninistischen Philosophiegeschichtsschreibung von 1987 dessen Druck in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie dann noch von der Orthodoxie in letzter Minute verhindert wurde.

machen: Vernunft in der Geschichte gibt es nur, wenn es einen vernünftigen Umgang mit der Geschichte gibt. Dazu bedarf es aber eben auch der »List der Vernunft«, um die Vernunftanlage im Menschengeschlecht zur Ausbildung kommen zu lassen.

Für Seidel war die »Erziehung des Menschengeschlechts« ein historischer Aufklärungsprozess, in dem die »allgemeine Menschenvernunft« (Kant) als Vernunftanlage in allen Menschen in konkreten historischen Bewusstseinsformen allmählich sich ausbildet. Seidel selbst ging da wohl von der avantgardistischen Rolle des Klassenbewusstseins des Proletariats für den Sieg der Vernunft aus, reduzierte Vernunft aber nicht auf das Klassenbewusstsein des Proletariats wie es Lukács (noch linksradikal) in »Geschichte und Klassenbewusstsein« tat. Entgegen aber dem postmodernen Abschied von den »großen« (geschichtsphilosophischen) Erzählungen hielt Seidel aber bei seiner Historisierung der Vernunft an deren geschichtsphilosophischer Rationalisierung durch Marx und Engels fest: nämlich, dass es der Vernunft in der Geschichte entspricht, dass der geschichtliche Prozess in der Vermittlung durch die vernünftig gehandhabte, verändernde Kraft aller Ausgebeuteten und Unterdrückten und durch die Demokratisierung von Sozialismus und Kapitalismus zur klassenlosen Gesellschaft führen könnte.

Mit dem Festhalten an der großen Marxschen Erzählung ist verbunden das Festhalten an der Bestimmung der Philosophie als Totalitätsdenken im Anschluss an Schelling,³⁵ Hegel und Marx. Die Philosophie hat für Seidel die Aufgabe das Ganze zu denken und den Sinn für das Ganze wachzuhalten: »Unter Philosophie wollen wir alle Versuche fassen, die darauf aus waren bzw. sind, die Totalität der Welt rational zu erkennen, die Stellung des Menschen in der Welt, seine Tätigkeit und sein Verhalten zu ihr zu begreifen und zu begründen.«³⁶

35 Vgl. Lothar Kleine / Helmut Seidel: Einleitung: Schelling und seine Stellung innerhalb der klassischen deutschen Philosophie. In: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Frühschriften: Eine Auswahl in zwei Bänden. Band. 1. Berlin 1971.

36 Helmut Seidel: Von Thales bis Platon. S. 24.

V

Der Philosoph Seidel ist nicht von dem Politiker Seidel zu trennen, der Denker Seidel verstand sich positiv, entgegen dem vorherrschenden Zeitgeist, der Ideologie auf verkehrtes Bewusstsein und Demagogie reduziert, als Ideologe, der also solcher die maßgeblichen Ideen der Zeit auf den Begriff zu bringen versucht. Aber obwohl das philosophische Denken Seidels zutiefst politisch war, darf es nicht einfach auf eine politische Richtung oder Partei reduziert und damit als kontaminiert abgetan werden. Seidel dachte in und für einen konkreten politischen Raum, aber sein philosophisches Denken enthält das Bedeutungsfeld dieses Raumes transzendierende Ideen.

Vor allem in den 80er Jahren interessierte Seidel immer stärker das Verhältnis von Revolution und Reform, denn die Idee einer Koalition der Vernunft und der Demokratisierung bedeutete eben Revolutionierung der gesellschaftlichen Verhältnisse durch Reformierung – national und international und ohne Klassenkrieg, wohl aber durch Klassenkampf.

Seidel ging davon aus, dass die Philosophie im »Dienst« von Reform und Revolution steht, dass in ihr ein Wille zur Macht im Sinne eines Willens zur Zukunft durch praktisch-politische Umgestaltung unserer Lebenswelt wirken muss, will sie sich verwirklichen. Auch hier steht Seidel ganz in der Tradition des jungen Marx, der bekanntlich die Revolutionierung der Wirklichkeit nicht von der Verwirklichung der Philosophie zu trennen vermag. Wie Heinrich Heine, Arnold Ruge, Marx und Walter Markov war Seidel das Vorbild für die Verwirklichung der Philosophie durch eine Revolution auch Frankreich und nicht bloß die Sowjetunion. Die emanzipatorische Wirklichkeit der »Großen Revolution« der Franzosen war ihm Vorbild für die Verwirklichung der deutschen Philosophie. Demzufolge war für Seidel nicht die philosophische Theorie die höchste Seinsmöglichkeit, sondern deren praktisch-politische Verwirklichung.

Im Gegensatz zu Hegel gleicht für Seidel die Philosophie demzufolge eben nicht der Eule der Minerva, die bekanntlich erst mit Einbruch der Dämmerung ihren Flug beginnt, sondern die Philosophie gleicht Prometheus, der Licht in das Dunkel bringt, die Philosophie trägt die Fa-

ckel voran, sie begreift nicht bloß nachträglich, sondern sie begründet ein Telos des Daseins, für das es sich lohnt zu leben und zu kämpfen. Darum hielt auch Seidel nichts von der Ausspielung der Theorie gegen die Praxis und vice versa. Seine Position war: für die Praxis gibt es nichts Nützlicheres als eine wahre Theorie und für die Theorie ist nichts nützlicher als eine gute Praxis. Anknüpfend an Francis Bacon und die französischen Enzyklopädisten ist für Seidel also Wahrheit nicht mehr das, was um seiner selbst willen geschaut, durch sich und in sich selbst wahr ist, die Wahrheit wird selbst als praktische Tätigkeit gefasst, weil nach Marx theoretische Wahrheit nicht mehr von praktischer Seinsmächtigkeit und die Frage der praktischen Seinsmacht nicht von dessen Perspektivierung durch die Theorie getrennt werden kann.

Sicherlich, Philosophie braucht Muße; philosophiert wird immer, so Seidel, an »Sonntagen«. Erst wenn wir aus der Notwendigkeit der Werktage heraustreten, wenn wir die Not des Kampfes um unsere Existenzsicherung überwunden haben, können wir das schauen, was unser alltägliches Leben trägt und zu dem machen könnte, was es sein kann. Dieses mögliche Telos, das unser Sein, das unser Werken, und das ist wesentlich Leben, trägt und grundlegend verändert und das nur in Muße, also an »Sonntagen«, geschaut werden kann, ist Seidel aber kein jenseitiges, ewiges göttliches Wesen, sondern es ist die historisch gewordene und veränderbare Praxis der Menschen, durch die sich der Mensch immanent transzendiert. Die Werktage sind hier nicht nur dazu da, damit der Sonntag möglich wird, sondern der Sonntag ist Bedingung der Möglichkeit für die Veränderung der Werktage, für die Erleichterung und Humanisierung der menschlichen Existenz.

VI

In dem Seidel das Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit, Vernunft und Erbe, Tradition und Utopie und nach 1989 durch das von Seins-, Tätigkeits- und Denkformen erweitern wollte, wurde es auch möglich verschiedene Typen von Rationalitätsformen in der Philosophiegeschichte zu diskutieren, womit Seidel dem alten Rationalismus-Irrationalismus-Schema, das für Lukács' Modell der Philosophiegeschichte zentral war, mindestens implizit fundamental widersprach.

Allerdings blieb für Seidel Lukács' Frage nach der Zukunft der Vernunft leitend, die er aber auch immer mit der Frage nach der Zukunft der Vergangenheit verband.

Im Anschluss an Marx und Engels (und ähnlich wie Jindrich. Zelený) ging Seidel von einer *doppelten Historisierung* der Denkformen aus. Diese meint einerseits Historisieren im Sinne der prozessualen Auffassung aller Seins- und Denkformen und andererseits Historisieren im Sinne der Berücksichtigung der grundlegenden Funktion der gesellschaftlichen Praxis, um das Wesen des Denkens und des Menschseins zu verstehen. Diese Historisierung der Seins- und Denkformen verband Seidel mit dem Hegelschen dreistufigen Vernunftbegriff, wodurch für das marxistische Rationalitätsparadigma nun verschiedene Rationalitätstypen unterscheidbar und synthetisierbar wurden.

Durch ein solches erweitertes Rationalitätskonzept konnte auch das Verhältnis von Vernunft und Geschichte neu diskutiert werden: nicht nur die Problematisierung der Historisierung der Vernunft und der Rationalität der Geschichte wurde möglich, sondern diese wurden nun der Möglichkeit nach verknüpft mit einer Theorie der Rationalität, die nicht nur von einer Rationalitätsform ausging, sondern von einer Einheit des Mannigfaltigen, also einer universalistischen Vernunft, die in vielen anderen Rationalitätsformen historisch erscheinen und geschichtliche Wirklichkeit haben kann.

Die Folge der Unterscheidung verschiedener Rationalitätsformen in der Totalität der Vernunft war nicht nur ein tolerantes Vernunft- und Aufklärungskonzept, sondern die Diskursivierung der Vernunft, in deren Mittelpunkt nun selbst ein vernünftiger Diskurs stand, der nicht nur darauf zielte, auf der Basis regelhafter, nachvollziehbarer, kontrollierbarer Argumente Konsens herzustellen, sondern dass sich in der Öffentlichkeit alle am Diskurs beteiligten Seiten, also auch die Herrschenden, ihre strittigen Geltungsansprüche einer Prüfung per vernünftiger Argumentation gegenseitig unterziehen lassen.

Das bedeutete nun nicht, dass Seidel auf den Kampf um die Maßstäbe der Vernunft und Rationalität verzichtete und alles als vernünftig und rational gelten ließ. Der Kampf um die Vernunft war für ihn mit Gleichgültigkeit aller Vernunftformen (und Unvernunftformen) nicht vereinbar. Toleranz schien ihm nur möglich auf der Basis von Be-

stimmtheit. Liberal war sein Vernunftkonzept, weil es widersprüchliche Konzepte integrieren konnte, in den dem ihnen ein angemessener Platz in der Seidelschen Vernunftgeschichte zugesprochen wurde. Seidels Vernunftkonzept zielte nicht nur auf Gerechtigkeit im Sinne Gleichheit, sondern es war auch gerecht im Sinne von Angemessenheit. Es konnte gerecht sein, weil es maßvoll dachte, weil es Widersprüche aushalten konnte und dadurch ist es möglich geworden, dass Seidels Ideen so widersprüchlich aufgenommen und weiterentwickelt wurden.

VII

Ein zentrales Problem der Kritik Seidels an allen bisherigen Formen der Metaphysik war immer, wie bereits erwähnt, das des Verhältnisses von Geschichte und System, das natürlich auf Bloch zurückgeht. In den Jahren 1987 und 1988 wurde diese Problematik von Seidel nun für das marxistische Philosophieren der DDR mit Hilfe der Geschichte der Philosophie sozusagen nach innen gewendet. Dies hatte den real-politischen Hintergrund, dass Seidel im Sinne von Perestroika und Glasnost die ihm möglich scheinende Koalition der Vernunft mit philosophischen Mitteln unterstützen wollte.³⁷ Demzufolge veränderte Seidel nun seinen Ansatz der Kritik und Aufhebung der Hegelschen und Blochschen Metaphysik hin zur Formierung einer positiven Konzeption der (demokratischen) Vernunft mit philosophiegeschichtlichen Mitteln. Das Grundthema dieser Vernunftkonzeption knüpfte in einem spezifischen Sinne an Marcuses »Vernunft und Revolution« an, insofern es nun um das Verhältnis von Vernunft und Demokratisierung ging. Dieses Konzept Seidels wendete sich explizite gegen einen Konservatismus, der neuen Aufgaben mit alten Mitteln begegnen wollte, der neues Denken blockierte, der neue Wege, die aus der Gefahr herausführen könnten, mit Barrieren verstellte.³⁸

37 Erwähnt sei hier nur, dass Helmut Seidel zu den Initiatoren und Ideengebern des Dialogs zwischen SED und SPD in den 80er Jahren gehörte, der dann in dem Papier »Der Streit der Ideologien und die gemeinsame Sicherheit« gipfelte.

38 Vgl. Helmut Seidel: Philosophie, ihre Geschichte und Gegenwart. In: DZfPh 35(1987)8 und Helmut Seidel: Vernunft und Erbe. In: DZfPh 36(1988)6.

Zugleich knüpfte es an Lukács' Demokratisierungskonzept von 1968 an, indem dieser davon ausging, dass die bürgerlich-parlamentarische Demokratie nicht als gelungene Demokratie zu betrachten ist, dass sie demzufolge die falsche Alternative für die Reform des Sozialismus sei, und dass eine eigenständige sozialistische Demokratisierung die Lösung für die Reform des Sozialismus wie auch des Kapitalismus ist. Damit widersprach Lukács linksradikalen Positionen, die meinten, die misslungene Demokratisierung im Westen müsse durch eine proletarische Revolution im alten Stil ersetzt werden und er widersprach auch Positionen, die davon ausgingen, die sozialistische Gesellschaft müsse in eine liberale-parlamentarische Demokratie nach westlichem Vorbild verwandelt werden, was zur Zerstörung des Sozialismus führen würde, und was dann ja auch nach 1989 geschah. Das Ideal der Demokratisierung heute und morgen, war für Lukács wie auch für Seidel eine radikale, soziale und demokratische Bewegung von unten und nicht eine verordnete, bloß nachahmende, kolonialisierende Demokratisierung von oben für deren Legitimation Habermas die apologetische Rede von der »nachholenden Revolution« erfand.

VIII

Für die parallel zur Demokratisierungsdebatte stattfindende Debatte über Metaphysik und Ontologie war wichtig, dass Seidel vom Primat der praktischen Philosophie gegenüber der theoretischen Philosophie ausging, was zur Konsequenz hatte Metaphysik und Ontologie nun

Auf der Grundlage dieser Konzeption fand vom 12.–13.1.1988 in Leipzig eine Konferenz unter dem Titel »Sozialistische Gesellschaft und philosophisches Erbe« statt, die zeigte, dass Seidels Konzeption als Konsensposition der reformwilligen Kräfte in der DDR-Philosophie betrachtet werden kann. Vgl. Sozialistische Gesellschaft und philosophisches Erbe. In: Informationsbulletin. Aus dem philosophischen Leben der DDR 25(1989) 3–5 sowie: Vernunft und Erbe. Fortsetzung der Diskussion. Festschrift zum 60. Geburtstag von Helmut Seidel. In: Thematische Information Philosophie 13(1989)4–5.

nicht mehr als »Erste Philosophie« zu diskutieren, sondern grundlegend als »Zweite Philosophie«.³⁹

Seidels Leistung besteht in diesen Kontext darin, dass er gegen eine erkenntnistheoretische und ideologiekritische Dogmatik unabgeholte Probleme der Metaphysik, der Ontologie und auch der Hermeneutik, freilich innerhalb eines sich marxistisch verstehenden Ansatzes, thematisierte. Er trat damit einem Katheder- und Staatsmarxismus in der Philosophie entgegen, der meinte, alle metaphysischen, ontologischen und hermeneutischen Probleme mit den sehr beschränkten erkenntnistheoretischen Mitteln einer »wissenschaftlichen Weltanschauung« lösen zu können.

Gerade angesichts der Vorherrschaft des sprachanalytischen Paradigmas in der internationalen und auch deutschen Philosophie gilt es anknüpfend an Seidel zu problematisieren, dass die Probleme der Metaphysik eben nicht einfach zu lösen sind durch eine szientistische Erkenntnistheorie und logifizierte Sprachphilosophie, sondern die Geschichte der Metaphysik und die mit ihr verbundenen ontologischen Problemstellungen müssen selbst praktisch-philosophisch und hermeneutisch-historisch aufgehoben werden. Die logische Analyse der Sprache kann da sicherlich hilfreich sein, aber durch sie allein ist die Metaphysik nicht zu überwinden.

IX

Seidel selbst verstand sich als humaner Aufklärer und aufgeklärter Humanist. Er wusste um die Grenzen der Aufklärung und Humanität, er wusste wie unmenschlich grenzenlose Aufklärung ist und wie unaufgeklärt unendliche Menschenliebe ist.

Sein Aufklärungsbegriff ist reflexiv, das heißt selbstkritisch und daher ist es nicht verwunderlich, dass sich Seidel auch nach 2000 mit dem Vordenker einer reflexiven Aufklärung, nämlich Friedrich Nietzsche, auseinandersetze, dem er freilich durch die Erfahrung des Nationalso-

³⁹ Vgl. parallel dazu in der BRD: Manfred Riedel: Für eine zweite Philosophie. Frankfurt a. M. 1988.

zialismus, wenn auch nicht schroff ablehnend, so aber doch immer sehr kritisch gegenüberstand.⁴⁰

Nicht nur wie Spinoza und dem Philosophen der Menschenkenntnis, Immanuel Kant, sondern auch wie Nietzsche war dem Aufklärer Seidel in seinem Ethos Menschlich-Allzumenschliches nicht fremd und gerade das machte ja die Lebensnähe seines Aufklärungsprojektes aus und diese Lebensnähe ist es doch, die Seidels Denken zu einem jungen Denken macht, das bis zu seinem Tod offen dafür blieb, was Menschen bewegt und treibt, auch wenn man das selbst nicht immer versteht.

Für Seidel war die Aufklärung nicht nur eine Wissensform, sondern (s)eine Lebenspraxis, die aber von den Menschen, wie sie sind, und nicht wie sei sein sollten, ausging. Aufklärung in praktischer Absicht muss daher von der Analyse der Lebenspraktiken der Menschen ausgehen und das bedeutet nicht über ein revolutionäres Subjekt zu schwadronieren, das sich im Alltag schon längst verflüchtigt hat. Aufklärung war daher für Seidel auch nicht auf ein atheistisch-revolutionäres Konzept zu reduzieren, sondern sie hatte für ihn verschiedene Aspekte: Überwindung von Ausbeutung und Unterdrückung, Überwindung von Aberglauben, Unwissen, Vorurteilen, Dogmatismus, Fanatismus, Intoleranz, Überwindung von tradierter Religion und Metaphysik, Überwindung von Idealismus und ungeschichtlichem Denken, Überwindung des Gegensatzes von Rationalität und Emotionalität, von Vernunft und Affekt, Überwindung des Gegensatzes von Wissenschaft und Leben, von Philosophie und Politik, von Denken und Existenz.

Konsequenterweise wies Seidel auch eine Entgegensetzung von universalistischem Aufklärungskonzept und konkreter Lebenspraxis zurück und war der Auffassung, dass die Aufklärung kein monolithisches Konzept ist, sondern dass sie sich im dialogischen Spannungsfeld von universalen Vernunftprinzipien und konkreter Lebenspraxis bewegen muss, will sie auf das wirken, aus dem sie kommt und das sie verändern will: das Leben.

40 Vgl. Helmut Seidel: Vernunft und Erbe sowie Helmut Seidel: Projekt »Aufklärung am Ende«. In: Nietzsche: Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer? Hrsg. von Renate Reschke. Berlin 2004.

Das heißt aber auch, dass eine reflexive Aufklärung Wahrheit und konkrete Lebensgestaltung verbinden muss, dass eine revolutionäre Praxis scheitern muss, verändert man nicht die Lebensführung des einzelnen, in dem man ihn lehrt durch sich selbst bestimmt, sein Leben zu führen.⁴¹ Aufklärung gehört daher für Seidel auch nicht einer vergangenen historischen Epoche an, sie ist keine erledigte Vergangenheit, sondern als Lebens- und Wissensform eine *conditio humana*, die es als solche in konkret-historischer Ausprägung immer je schon gab – und geben wird.

Gerade der Aufklärer Seidel stand dem Leben pragmatisch-gelassen gegenüber, weil er wusste, dass alles Wissen, alle Wissenschaft und Vernunft das Leben nicht einzuholen vermag, dass strenge Rationalität niemals der Kontingenz des Lebens gerecht zu werden vermag.

Für Seidel war es nicht nur eine »Sache der Schicklichkeit«, sondern vor allem eine der Menschlichkeit »nicht Alles nackt« zu sehen, »nicht bei Allem dabei sein, nicht Alles verstehn und ›wissen‹ zu wollen.⁴² Eine Aufklärung, die alles durchsichtig machen will, wird selbst totalitär und sie zerstört Menschen, weil sie das Geheimnis zerstört, durch das sie das sind, was sie sind. Ein aufgeklärter Aufklärer weiß, dass das Wissen Grenzen hat, will man ein humanes Dasein gestalten, und dass man deshalb den Menschen ihr Geheimnis lassen muss, will man sie nicht zerstören und dass es von Misanthropismus zeugt, alles am Menschen durchschauen zu wollen – weil man nämlich Angst vor seiner prinzipiellen Undurchschaubarkeit hat, darin eine Bedrohung sieht und man deshalb niemandem vertraut.

Wir können aber nur menschlich miteinander leben, wenn wir einander vertrauen. Vertrauen ist immer wesentlich mit der Erwartung verbunden, dass der andere so auf mich zukommen wird, wie ich es mir von ihm verspreche, und wie er es mir versprochen hat. Wir können einander nur vertrauen, wenn wir uns einander versprechen, wenn

41 Es ist daher nicht verwunderlich, dass Seidel *dem* Lebenskunstphilosophen in Deutschland, Wilhelm Schmid, in der Wende von 1989/90 einen ersten Lehrauftrag an einer deutschen Universität, nämlich der Karl-Marx-Universität Leipzig, verschaffte.

42 Vgl. Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. In: KSA. Bd. 3. S. 352.

wir einander das einlösen, was wir von uns erwarten. Durch Vertrauen und Versprechen kommt also das auf uns zu, was wir erwarten. Dies Zukommen bedeutet aber Zu-Kunft und wir nehmen das auf uns Zukommende, die Zukunft, wesentlich wahr in der Vermittlung durch Vertrauen und Misstrauen, Treue und Verrat. Vertrauen und Treue ermöglicht uns die Zukunft im positiven Erwartungsaffekt, der Hoffnung, wahrzunehmen. Misstrauen und Verrat lassen uns die Zukunft im negativen Erwartungsaffekt wahrnehmen – der Angst. Der Aufklärer Seidel stand auf der Seite von Vertrauen, Treue und Hoffnung und er trat ein für ein Leben jenseits von Misstrauen, Verrat und Angst. Dass man, um dieses gute Leben zu ermöglichen, selbst nicht immer gut sein kann, versteht sich von selbst, bedenkt man die dazu notwendige List der Vernunft.

Seidel vertraute auf die Möglichkeit der Verstärkung der guten Anlagen in einem jeden Menschen und das machte Viele besser, als sie es vielleicht waren. Totale Transparenz anzustreben, war für ihn nichts anderes als die Position Gottes bzw. des »Großen Bruders« einzunehmen, die bekanntlich überall zugegen sind und alles sehen.

Seidel fand es aber eben nicht nur einfach »unanständig« überall zugegen zu sein, alles sehen und wissen zu wollen, sondern er fand es auch inhuman, schamlos, unwürdig und den Menschen ihre Würde nehmend, weil ihnen das Geheimnis ihres Lebens, das zu wahren jeder ein Recht hat, wider ihren eigenen Willen genommen wird.

Helmut Seidel trat für eine philosophische Kulturreformation ein, was mit einem dogmatismusfreien Selbstverständnis seines Philosophierens verbunden ist. Dieses Philosophieren ist demzufolge nicht nur philosophiekritisch, sondern immer auch politik- und ideologiekritisch, will es seine humanistischen Ansprüche verwirklichen, und muss sich nach Seidel mit der Politik und der menschlichen Praxis, so wie sie ist, einlassen. Philosophie war daher für Helmut Seidel lebenspraktisch und politisch orientierte Kritik der bestehenden Verhältnisse mit dem Zweck der Befreiung aus der Vorherrschaft unserer dreifachen Abhängigkeit von der Natur: zuvörderst der Befreiung von der gesellschaftlichen Naturwüchsigkeit, wodurch die Befreiung der uns äußeren Natur, der Umwelt, und der Natur, die wird selbst sind, der Leib und unsere Affekte, möglich wird.

Der aufgeklärte Aufklärer Seidel ging davon aus, dass der Mensch nicht nur ein animal rationale ist: der Mensch mag wissen, was das Gute ist und trotzdem tut er es nicht. Er versuchte, sich dieses Phänomen in seinen Studien zur spinozistischen Affektenlehre zu erklären. Aber diese Einsicht in die prinzipielle Affektgesteuertheit menschlichen Handelns machte ihn nicht bitter und böse gegen die Menschen, sondern da Menschen nun einmal so sind, wie sie sind, war es für ihn die Frage, wie man mit diesen menschlich-allzumenschlichen Schwächen umgehen könne. Seine Hauptumgangsform mit den großen und kleinen Bosheiten, die ihm alltäglich begegneten, war die heiterer Gelassenheit; worüber Seidel lachen konnte, das hatte er souverän im Griff.

Aber auch die Ehrlichkeit sich gegenüber scheint mir hinter seiner nachdenklichen Nachgiebigkeit zu stehen, nämlich dass wir alle fehlen können und in existenzieller Bedrängnis Dinge tun, für die man sich im Nachhinein nur schämen kann. Nur so ist es zu verstehen, dass Seidel sich in einer Situation, in der er sich eigentlich legitim dem Hass hätte ergeben können, zur Liebe bekannte. Seidel erwies sich in jenem Augenblick im September 1992, nicht nur als strategischer Denker, sondern als eine Gestalt der Wertpersonen, die wir im akademischen Philosophiebetrieb längst nicht mehr finden: als ein Weiser – weshalb man ihn deshalb zu Recht, obwohl eher spaßend, doch aber treffend »Genosse Sokrates« genannt hat.

Gerade nach den Wendejahren 1989/90 verstärkte Seidel anknüpfend an Bloch die Problematisierung der Frage, ob eine moderne marxistische Philosophie nicht nur den Weg von der Utopie zur Wissenschaft, sondern auch den Weg von der Wissenschaft zur Utopie zu gehen habe und davon abgeleitet die Kritik der politischen Ökonomie durch eine neue Thematisierung eines modernen utopischen Sozialismus zu ergänzen sei.⁴³

In einem säkularen Sinn hielt Seidel am utopischen Denken von Marx fest. Entgegen eines sich mit dem Gegebenen abfindenden Tatsachenfetischismus vertrat er weiterhin ein seinstranszendentes Denken,

43 Deshalb der verstärkte Bezug auf Blochs Geschichte der Sozialutopien »Freiheit und Ordnung« in »Das Prinzip Hoffnung« in den 80er und 90er Jahren.

das aber das gegenwärtige Dasein immanent zu transzendieren versuchte und nicht jenseitig.

Das das Dasein transzendierende Sein suchte Seidel aber nicht nur in der Gegenwart, sondern auch im Vergangenen, im Nichtvollendeten, Abgebrochenen, Unabgeholtenen, Missratenen, Ungenutzten, Gehemmten, Missbrauchten. Nicht nur die Gegenwart, sondern auch die Vergangenheit war für ihn voll von solchem Nicht-Mehr und Noch-Nicht und um es zu finden, suchte er auch an den Rändern der im Zentrum stehenden philosophischen Systeme, suchte er nach Unabgolenem, Abgebrochenem, Angedachtem, aber Unvollendetem, das zu vollenden lohnt und das zeitnah erinnert werden muss, damit es als Zukunft erkannt werden kann.

Seidel dachte für die Jugend, die Enkel, so seine Hoffnung, werden es besser ausfechten als es seine Generation vermochte und damit sie das können, muss ihnen eine bestimmte Traditionslinie vermittelt werden, die in einem globalisierten Kapitalismus ausgelöscht wird. Damit das Denken für die Jugend die Jungen erreicht, muss es selbst jung sein, das heißt es muss Zukunft haben, zukünftig orientiert sein. Das Herkommen muss aber auch als Zukunft begriffen werden, an der Herkunft muss das begriffen werden, was auf uns zukommt und demzufolge Zukunft hat. Das Nicht-Mehr hat nur Zukunft, wenn es als Noch-Nicht begriffen wird; das Erbe hat nur Zukunft, wenn es als Tradition verstanden wird. Tradition hieß für Helmut Seidel »Bewahrung der Glut und nicht Anbetung der Asche«. Die historische Wahrheit das sind die Tatsachen von morgen und die stehen nie fest, sondern die werden perspektiviert durch unsere heutige Tat.

Für Seidel gab es keine zukunftslose Herkunft und keine herkunftslose Zukunft auch wenn dies nach 1989/90 so hätte erscheinen können. Utopie braucht Herkunft, um eine Zukunft zu haben. Leben und Werk Helmut Seidels trägt dazu bei, dass marxistisch-utopisches Denken eine Zukunft haben kann.

Volker Caysa

Biographie und Bibliographie Helmut Seidels

I. Biographie

Helmut Seidel wurde am 21. Juni 1929 in einer schlesischen Arbeiterfamilie im niederschlesischen Welkersdorf (heute Rzasiny), Kreis Lauban (heute Luban) geboren. Sein Vater war Tischler, seine Mutter Hausfrau. Von 1935 bis 1943 besuchte er dort die Dorfschule. Zwischen 1943–1946 war er als Verwaltungslehrling, Landarbeiter und Heizer tätig. In dieser Zeit erfährt er Flüchtlingsnot und vor allem die katastrophalen materiellen und geistigen Auswirkungen von Faschismus und Krieg.

Ende 1946 übersiedelt er nach Leipzig. Von 1947 bis 1949 ist er Angestellter beim Amt für Volksbildung des Rates der Stadt Leipzig. In dieser Zeit beginnt er sich politisch zu engagieren.

Vom Oktober 1949 bis zum Juli 1951 besucht Seidel die Arbeiter- und Bauernfakultät der Universität Leipzig, die er mit dem Abitur abschließt. In dieser Zeit wird er Vorsitzender der FDJ-Hochschulgruppe der Universität Leipzig.

Kurz nach der Immatrikulation im September 1951 am Institut für Philosophie der Universität Leipzig, an dem er auf Ernst Bloch trifft, wird Seidel zum Philosophiestudium an die Moskauer Lomonossow Universität delegiert, das er dort im Juli 1956 mit dem Staatsexamen abschließt. Der Titel der Arbeit lautet: »K probleme ottschjuschenija w historii filosofii« (»Zum Problem der Entfremdung in der Geschichte der Philosophie«). Bereits auf einer Studentenkonferenz im April 1956 hatte Seidel das damals avantgardistische Problem der Entfremdung zum Gegenstand eines Vortrages gemacht, das aber nicht gänzlich neu

war für die sowjetischen Philosophie, schließlich hatte Michail Lifschitz, einer von Seidels Lehrern, es schon in den 30er Jahren thematisiert.

Seine Lehrer sind in Moskau außerdem Teodor Oisermann und vor allem Ewald Iljenkow. Eng befreundet war er seit seiner Moskauer Studienzeit mit dem später einflussreichen sowjetischen Philosophen Lew Naumenko. In Moskau beginnt er mit Anderen das Kapitel zur »Phänomenologie des Geistes« aus Lukács' »Jungem Hegel« ins Russische zu übersetzen und korrespondiert deshalb mit Georg Lukács.

Durch gemeinsame politische Tätigkeit war Helmut Seidel seit 1948 mit Jutta Rust befreundet. Sie studierte wie Seidel seit 1951 in der Sowjetunion, allerdings Geschichte an der Universität in Leningrad. 1952 heiratet Seidel sein »zweites Ich«. Jutta Seidel wird später zu einer international anerkannten Historikerin der Geschichte der deutschen und internationalen Arbeiterbewegung avancieren.

Am Anfang des letzten Semesters Seidels in seiner Moskauer Zeit beginnt der XX. Parteitag der KPdSU – ein Ereignis, das ihn tief geprägt hat, ging es doch für Seidel um den Übergang vom Personenkult zu demokratischen Formen der Machtausübung und um eine nun fällige Demokratisierung von unten, für die Seidel sein ganzes Leben lang kämpfte. Ab August 1956 lehrt Helmut Seidel am Institut für Philosophie der Universität Leipzig. Er wird für Ernst Bloch zu einem wichtigen Gesprächspartner in Bezug auf die politische Entwicklung in der KPdSU und in der Sowjetunion.

Anfänglich lehrt er Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts – vor allem Marx, Schopenhauer und Nietzsche. Ab 1957 ist er ständiger Leiter des Fachbereichs Geschichte der Philosophie am Institut für Philosophie der Karl-Marx-Universität Leipzig (bis 1990).

1961 wird er promoviert mit einer Arbeit mit dem Titel »Zur Entwicklung der marxistisch-leninistischen Philosophie in Deutschland in der Periode des ersten Weltkrieges, der Novemberrevolution und der revolutionären Nachkriegskrise«. Gegenstand der Arbeit ist vor allem das Denken Rosa Luxemburgs, was Seidel wiederum in Konflikt mit der parteioffiziellen Luxemburgauslegung von Fred Oelsner bringt.

1966 erfolgte dann die Habilitation mit einer Arbeit zum Thema »Philosophie und Wirklichkeit. Zur Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie«. Parallel zu dieser Arbeit veröffentlicht

Seidel Ende 1966 den Artikel »Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit« in der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie«, der ihm den Revisionismusvorwurf einbrachte. Zugleich verstärkt er seine Spinoza-Studien.

1970 wird Seidel zum ordentlichen Professor für Geschichte der Philosophie an der Karl-Marx-Universität Leipzig berufen.

Vom 1.9.1971 bis zum 11.6.1974 war er Direktor des Instituts für Philosophie an der Universität Leipzig. Seit 1972 (bis 1989) war er stellvertretender Vorsitzender des wissenschaftlichen Beirates für Philosophie beim Ministerium für Hoch- und Fachschulwesen der DDR.

Anlässlich des 300. Wiederkehr des Todestages von Spinoza veranstaltet Seidel an der Leipziger Universität eine vielbeachtete internationale Spinoza-Tagung.

1980 erscheint der erste Band seiner philosophiehistorischen Vorlesungen mit dem Titel »Von Thales bis Platon«.

Eine rege Publikationstätigkeit in den 80er Jahren begleitet konzeptionell sein Eintreten für die Demokratisierung des Realsozialismus und die internationale friedliche Koexistenz.

Nach den Wendeereignissen von 1989/90 wird Seidel von den neuen, angeblich demokratischen Herrschern gedemütigt, wahrt aber seine Würde, in dem er auch in dieser Situation Schiller folgt: »Ein Mensch, der mir das Todesurteil schreiben kann, hat darum noch keine Majestät für mich, sobald ich selbst nur bin, was ich sein soll.« Schließlich sieht sich Seidel 1991 gezwungen in den Vorruhestand zu treten.¹

1992 organisierte er gemeinsam mit der Internationalen-Spinoza-Gesellschaft deren Tagung vom 24.–26.9.1992 an der Universität Leipzig. Sein Referat auf dieser Tagung am 26.9.1992 trug den Titel »Theorie der Entfremdung bei Spinoza und Marx«.² Für Seidel selbst war dieser Vortrag de facto der Schlusspunkt seines Wirkens an der Universität Leipzig.

1 Vgl. Siegfried Kätzel: Trauerrede. In: In Memoriam Helmut Seidel. Leipzig 200. S. 24.

2 Später veröffentlicht unter dem Titel: Spinoza und Marx über Entfremdung – ein komparatistischer Versuch. In: Studia Spinozana. Volume 9(1993). Würzburg 1995. S. 229–243.

Wesentlich programmatisch beteiligt war er an der Gründung der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen am 23.3.1991, deren konzeptioneller Kopf er war und die er gemeinsam mit Walter Markov, Gustav Seeber und Manfred Kossok aufbaute. In diesem Kontext entwickelte er abermals eine rege Publikations- und Vortragstätigkeit, die ihn zu einem Vordenker einer alternativen und modernen sozialistischen Linken im Deutschland der Nachwendezeit werden ließen. Zugleich arbeitete er bis zu seinem Tode weiter an der Drucklegung seiner philosophiehistorischen Vorlesungen.

Am 27. Juli 2007 stirbt Helmut Seidel nach langer schwerer Krankheit.³

II. Bibliographie

Monographien:

Zur Entwicklung der marxistisch-leninistischen Philosophie in Deutschland in der Periode des ersten Weltkrieges, der Novemberrevolution und der revolutionären Nachkriegskrise. Unveröffentlichte Inauguraldissertation. Leipzig 1961. 222 S.

Philosophie und Wirklichkeit – Zur Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie. Unveröffentlichte Habilitationsschrift. Leipzig 1966. 309 S.

Von Thales bis Platon. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Berlin 1980. 5. Aufl. 1989. 266 S. (Ins Russische übersetzt 1988, Teilübersetzung ins Türkische 1986–1988.)

Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Berlin 1984. 224 S.

Scholastik, Mystik und Renaissancephilosophie. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Berlin 1990. 300 S.

Spinoza zur Einführung. Hamburg 1994. 141 S.

Johann Gottlieb Fichte zur Einführung. Hamburg 1997. 2. Aufl. 2007. 157 S.

3 Zu den existenziellen und politische Erfahrungen Seidels sowie der facettenreichen Charakterisierung seiner Person und Philosophie siehe ergänzend: In Memoriam Helmut Seidel. Leipzig 2008.

418 Helmut Seidel: Philosophie vernünftiger Lebenspraxis

Von Francis Bacon bis Jean-Jacques Rousseau. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Band 4. Leipzig 2006. 120 S. (Unveröffentlicht.)

Mitarbeit an Monographien:

Die deutsche Philosophie von 1917 – 1945. Berlin 1961. 160 S.

Die Wissenschaft von der Wissenschaft. Berlin 1968. 339 S.

Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in Deutschland. Band I.

Von ihren Anfängen bis zur Großen Sozialistischen Oktoberrevolution. 1. und 2. Halbband. Berlin 1969. 511 S. und 627 S.

Herausgeberschaft:

Wladimir Iljitsch Lenin: Über Hegelsche Dialektik. Ausgewählte Texte. Leipzig 1970. 246 S. (Gemeinsam mit Gottfried Stiehler.)

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Frühschriften. Eine Auswahl in zwei Bänden. Berlin 1971. 1252 S. (Gemeinsam mit Lothar Kleine.)

Baruch Spinoza: Ethik. Leipzig 1972. 361 S. (Die vierte Auflage dieses Bandes 1987 ist wesentlich erweitert worden durch den Essay von Lothar Kleine: Spinoza. Substanz und System.)

Immanuel Kant (1724 – 1794). In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 23(1974)3. 216 S.

Baruch Spinoza (1632–1677). In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 26 (1977)1. 96 S.

Marxismus und Spinozismus. Materialien einer wissenschaftlichen Konferenz. Wissenschaftliche Beiträge der Karl-Marx-Universität Leipzig. Reihe Gesellschaftswissenschaften. Leipzig 1981. 197 S.

Philosophen-Lesebuch. Berlin. 2 Bde. (Mitherausgeber.)

Sozialistische Gesellschaft und philosophisches Erbe. In: Informationsbulletin. Aus dem philosophischen Leben der DDR 25(1989)3-5. 256 S. (Gemeinsam mit Gudrun Lohse.)

Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus. Würzburg 1994. 262 S. (Gemeinsam mit Etienne Balibar und Manfred Walther.)

»Wenn jemand seinen Kopf bewußt hinhielt ...« Beiträge zu Werk und Wirken von Walter Markov. Leipzig 1995. 262 S. (Gemeinsam mit Manfred Neuhaus.)

Christentum, Marxismus und das Werk von Emil Fuchs. Beiträge des sechsten Walter- Markov-Kolloquiums. Leipzig 2000. 190 S. (Gemeinsam mit Kurt Reiprich, Kurt Schneider und Werner Wittenberger.)

- Ernst Blochs Leipziger Jahre. Beiträge des fünften Walter- Markov-Kolloquiums. Leipzig 2001. 145 S. (Gemeinsam mit Manfred Neuhaus.)
Universität im Aufbruch. Leipzig 1945 – 1956. Beiträge des siebten Walter-Mar-
kov-Kolloquiums. Leipzig 2002. 161. S. (Gemeinsam mit Volker Caysa.)
Zum philosophischen Praxis-Begriff. Die zweite Praxis-Diskussion in der DDR.
192 S. Leipzig 2002.
Rosa Luxemburg – Historische und aktuelle Dimensionen ihres theoretischen
Werkes. 330 S. Berlin 2002. (Gemeinsam mit Klaus Kinner.)

Reihenherausgeberschaft:

- Studien zur Erkenntnistheorie. Berlin 1973–1979. (Gemeinsam mit Dieter Witt-
tich, Klaus Gößler und Alfred Kosing.)
Forschungsbeiträge zu Problemen und zur Geschichte der marxistisch-leninisti-
schen Erkenntnistheorie. Berlin 1980–1989. (Gemeinsam mit Dieter Wittich,
Klaus Gößler und Alfred Kosing.)
Studia-Spinozana. An international und interdisziplinäre series. Würzburg
1985ff. (Mitherausgeber)
Texte zur Philosophie. Leipzig 1994ff. (Gemeinsam mit Volker Caysa und Dieter
Wittich.)

Artikel und Besprechungen:

1956

- Zum Problem der Entfremdung in der Geschichte der Philosophie. In: Journal der
wissenschaftlichen Studentengesellschaft. Moskau 1956. S. 1–78. (russ.)
Über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels. In: DZfPh 4(1956)2.
S. 206–217. (Gemeinsam mit Klaus Gäbler.)
Rezension zu: Georg Lukács: Der junge Hegel und die Probleme der kapitalisti-
schen Gesellschaft. Berlin 1954. In: Voprosii filosofii 9(1956)5. S. 181–184.(Ge-
meinsam mit Ewald Iljenkow und Lew Naumenko, russ.)

1957

- Rezension zu: Geschichte der Philosophie. Band 1. Moskau 1957. In: DZfPh
5(1957)5. S. 613–622.

1959

- Für ein festes Bündnis zwischen Naturwissenschaftlern und marxistischen Phi-
losophen. In: Einheit 14(1959)12. S. 1726–1732. (Gemeinsam mit Rudolf Ro-
chhausen.)

1962

Einschätzung der theoretisch-philosophischen Verdienste der deutschen Linken, insbesondere Rosa Luxemburgs. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 11(1962)4. S. 733–736.

1964

Praxis und Entfremdungsproblem – Diskussionsbeitrag. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Gesellschaftswissenschaftliche und sprachwissenschaftliche Reihe 13(1964)3. S. 383ff.

1965

Neues zur Marx-Engels-Forschung. In: Einheit 20(1965)4. S. 139–144. (Gemeinsam mit Klaus Gäbler.)

Bemerkungen zum Methodenproblem bei Bacon. In: DZfPh 13(1965). Sonderheft. S. 268–270.

Karl Marx und Friedrich Engels. In: Von Cusanus bis Marx: Deutsche Philosophen aus 5 Jahrhunderten. Hrsg. von Rugard Otto Gropp und Frank Fiedler. Leipzig 1965. S. 150–170.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. In: Ebenda. S. 112–118.

1966

Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. In: DZfPh 14(1966)10. S. 1177–1191.

»Wohin treibt die Bundesrepublik?« Bemerkungen zu einem gleichnamigen Buch von Karl Jaspers. In: »Leipziger Volkszeitung« vom 27.5.1966. S. 10. (Gemeinsam mit Ulrich Geisler.)

1967

Marx' ökonomisch-philosophische Grundlegung des sozialistischen Humanismus. In: Das sozialistische Menschenbild: Weg und Wirklichkeit. Hrsg. von Elmar Faber und Erhard John. Leipzig 1967. S. 99–136.

Deutsche und marxistische Philosophie. In: DZfPh 15(1967)12. S. 1470–1485.

Deutsche Philosophie und Französische Revolution: Bemerkungen zu Kant und Fichte. In: Das Jahrhundert Goethes: Kunst, Wissenschaft, Technik und Geschichte zwischen 1750 und 1850. Weimar 1967. S. 135–145.

Spinoza und die Denkfreiheit: Essay. In: Baruch Spinoza: Theologisch-politischer Traktat. Leipzig 1967. S. 347–367.

1968

Ein Lebenswerk: Die Biographie von Karl Marx und Friedrich Engels. In: DZfPh 16(1968)7. S. 831–839.

Der Marxsche Wissenschaftsbegriff und die sozialen Grundlagen des wissenschaftlichen Erkennens. In: DZfPh 16(1968) Sonderheft. S. 71–87. (Gemeinsam mit Frank Fiedler.)

1969

Die romantische Kapitalismuskritik und der utopische Sozialismusbegriff H. Marcuses. In: DZfPh 17(1969)4. S. 409–421. (Gemeinsam mit Ulrich Geisler.)

1970

Vorbemerkung. In: Wladimir Iljitsch Lenin: Über Hegelsche Dialektik. Ausgewählte Texte. Zusammengestellt und eingeleitet von Helmut Seidel und Gottfried Stiehler. Leipzig 1970. S. 5–7. (Gemeinsam mit Gottfried Stiehler.)

Der Leninismus und der theoretisch-philosophische Kampf der KPD in der Periode von 1917–1945. In: Der Leninismus und die Entwicklung der marxistisch-leninistischen Philosophie im Ausland. Moskau 1970. S. 319–354. (Gemeinsam mit Dieter Uhlig und Ulrich Geisler, russ.)

1971

Einleitung: Schelling und seine Stellung innerhalb der klassischen deutschen Philosophie. In: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Frühschriften: Eine Auswahl in zwei Bänden. Band 1. Berlin 1971, S. V–LXXII. (Gemeinsam mit Lothar Kleine.)

1972

Identität von Philosophie und Ethik. Bemerkungen zu Spinozas philosophischem Hauptwerk. In: Baruch Spinoza: Ethik. Hrsg. von Helmut Seidel. Leipzig 1972. S. 5–19.

Spinozas »Ethik« in seinen Briefen. In: Ebenda. S. 399–424.

1974

Vorwort: Zum 250. Geburtstag von Immanuel Kant. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 23(1974)3. S. 121.

1976

Spinoza-Konferenz in Vorbereitung. In: DZfPh 24(1976)10. S. 1266–1267.

1977

Marxismus und Spinozismus. In: DZfPh 25(1977)1. S. 46–61.

Karl Marx und Baruch Spinoza. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 26(1977)1. S. 7–16.

Naturrecht und Revolution: Zur Stellung A. N. Raditschews in der russischen Aufklärung. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe. 26(1977)4. S. 297–305. (Gemeinsam mit Hans-Martin Grimsehl.)

Kants Kritik der Vernunft – ihre historische Bedeutung und Wirkung. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 26(1977)5. S. 665–674.

Ein linsenschleifender Philosoph. In: Wochenpost Nr. 21/1977. S. 17.

Marxismus und Spinozismus. In: Filozoficky Casopis 25(1977)5. S. 755–771.

1978

Anmerkungen zur Spinoza-Kritik der klassischen deutschen Philosophie. In: Philosophie und Humanismus: Beiträge zum Menschenbild der deutschen Klassik. Weimar 1978. S. 91–94 (Collegium philosophicum Jenense. Band 2.)

Zum Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Spinozas: Vortrag. Leipzig 1978. 18 S. (Leipziger Universitätsreden. Neue Folge. Heft 48.)

Aristoteles über den Gegenstand des Wissens und über das Wissen vom Gegenstand. In: World Congress on Aristoteles. 2300 Years since the philosophers Death. Thessaloniki 7.–14.8.1978. Athen 1978. S. 189.

Zum Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Spinozas. In: Archivio di Filosofia. Diretto da Marco M. Olivetti. Istituto di Studi Filosofici Roma 1978. S.359–370.

1979

Zum Verhältnis von Karl Marx zu Aristoteles: Vortrag. Leipzig 1979. 17 S. (Leipziger Universitätsreden. Neue Folge. Heft 52.)

Kants Kritik der Vernunft - ihre historische Bedeutung und Wirkung: Nachwort. In: Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1979. S. 1001–1022.

Einleitung. In: Platon: Das Gastmahl oder über die Liebe. Leipzig 1979. S. 7–31. (Gemeinsam mit Klaus-Dieter Eichler.)

Das Verhältnis von Karl Marx zu Aristoteles. In: DZfPh 27(1979)6. S. 661–672.

Philosophische Lehre und das Lehren von Philosophie: Gedanken zur Ausbildung und Erziehung von Philosophie-Studenten. In: DZfPh 27(1979)9. S. 1059–1068. (Gemeinsam mit Gottfried Stiehler.)

1980

Philosophiehistorische Bemerkungen zum Begriff »Aufklärung«. In: DZfPh 28(1980)11. S. 1371–1377.

Zum Verhältnis von Philosophiegeschichte und Geschichte der Gesellschaftswissenschaften. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 29(1980)4. S. 317–325.

1981

Über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Spinozas. In: Marxismus und Spinozismus. Hrsg. von Helmut Seidel. Leipzig 1981. S. 6–24.

Zur Platon-Kritik des Aristoteles. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 30(1981)2. S. 148–151.

Bemerkungen zur Frage »Kant oder Hegel?« In: Theorie und Praxis. Wissenschaftliche Beiträge der Parteihochschule »Karl Marx« beim ZK der SED 30(1981)11. S. 109–111.

Rezension zu: René Descartes: Ausgewählte Schriften. Leipzig 1980; John Locke: Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt. Leipzig 1980. In: DZfPh 29(1981)12. S. 1533–1536. (Gemeinsam mit Martin Dickhoff.)

1982

Philosophiehistorische Bemerkungen zum Begriff »Aufklärung«. In: Johann Sebastian Bach und die Aufklärung. Leipzig 1982. S. 12–24. (Bach-Studien. Band 7.)

Hegels Kritik der Metaphysik und Kritik der Hegelschen Metaphysik. In: DZfPh 30(1982)4. S. 460–469.

Baruch Spinoza. In: Philosophen-Lexikon. Hrsg. von Erhard Lange und Dietrich Alexander. Berlin 1982. S. 859–864.

1983

Zum Begriff der Wissenschaft (Epistheme) bei Aristoteles. In: NTM - Schriftenreihe. Geschichte, Naturwissenschaften, Technik, Medizin. Leipzig 20(1983)1. S. 91–101.

Revolutionärer Demokratismus und Fichte. In: Weimarer Beiträge 29(1983)12. S. 2166–2168.

Internationales Spinoza-Symposium. In: DZfPh 31(1983)10. S.1226–1230.

1984

Ansätze zu einem Versuch über den Humanismus. In: Informationsbulletin. Aus dem philosophischen Leben der DDR 20(1984)1. S. 42–45.

424 Helmut Seidel: Philosophie vernünftiger Lebenspraxis

Gedanken zum Begriff und zur Geschichte des Humanismus. In: DZfPh 32(1984)8-9. S. 748–755.

Gottfried Wilhelm Leibniz: Gedanken im Rosenthal. In: Berühmte Leipziger Studenten. Leipzig / Jena / Berlin 1984. S. 39–44.

Sozialismus und Spinozismus. In: Spinozas political and theological Thought. Amsterdam / Oxford / New-York 1984. S. 14–19.

1985

Metaphysik des »Noch-Nicht« – kritische Bemerkungen zur Grundlage der Philosophie von Ernst Bloch. In: Ernst Bloch und die spätbürgerliche Philosophie. Leipzig 1985. S. 3–20.

Metaphysik des Utopischen. In: DZfPh 33(1985)7. S. 629–634.

1987

Philosophie, ihre Geschichte und Gegenwart. In: DZfPh 35(1987)8. S. 673–681.

Nachbemerkung des Herausgebers. In: Baruch Spinoza: Ethik. Hrsg. von Helmut Seidel. 4., erweiterte Auflage. Leipzig 1987. S. 360.

Ein Brief von Georg Lukács. In: Geschichtlichkeit und Aktualität. Hrsg. von Manfred Buhr und József Lukács. Berlin 1987. S. 286.

Dialektik bei Platon. In: Die griechische Zivilisation. Beiträge von Schülern, Wissenschaftlern und Dichtern. Mönchengladbach 1987. S. 56–59.

1988

Philosophie im antiken Griechenland. In: Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde? Hrsg. von Ralf Moritz, Hiltrud Rüstau und Gerd-Rüdiger Hoffmann. Berlin 1988. S. 125–166. (Gemeinsam mit Klaus-Dieter Eichler.)

Vernunft und Erbe. In: DZfPh 36(1988)6. S. 481–501.

Antike griechische und römische Philosophie. Einleitung zu ausgewählten Texten. In: Philosophen-Lesebuch. Berlin 1988. S. 109–111.

1989

Vorwort. In: Informationsbulletin. Aus dem philosophischen Leben der DDR 25(1989)3-5. S. 10.

Vor allem Ehrlichkeit. (Interview). In: UZ. Universitätszeitung der Karl-Marx-Universität Leipzig vom 6.10.1989. Nr. 36. S. 4.

1990

Affekt und Vernunft bei Spinoza. In: La Etika de Spinoza. Fundamentos y Significado. Actas del Congreso Internacional: Amagro 24-26 de octubre 1990. De Castilla, La Mancha. S. 341–351.

Zum Begriff von Vernunft. In: Jahrbuch für systematische Philosophie. 1. Halbband/1990. S. 11–21.

1991

Prinzip Hoffnung am Ende? In: Einspruch. Leipziger Hefte. Heft 1/1991. S. 4–10.

Prinzip Hoffnung am Ende? In: Utopie kreativ 2(1991)10. S. 8–11.

Einladung zur Konstituierung der Rosa-Luxemburg-Stiftung. In: Mitteilungen des Rosa-Luxemburg-Vereins. Heft 1/1991. S. 6–8. (Gemeinsam mit Juliane Krummsdorf / Volker Külow / Walter Markov.)

Prinzip Hoffnung am Ende? In: Ebenda. S. 9–15.

Der Griff des Menschengeschlechtes nach der Notbremse. Rezension zu: Irving Fetscher: Überlebensbedingungen der Menschheit. Ist der Fortschritt noch zu retten? In: »Neues Deutschland« vom 9.10.1991. S. 7.

1992

Nachbemerkungen. In: Kultur und Kritik. Leipziger philosophische Zeitschrift 3(1992)4. S. 136–137.

Affekt und Vernunft bei Spinoza. In: Streitbarer Materialismus. Nr. 16/September 1992. S. 163–179.

Prinzip Hoffnung am Ende? In: »Junge Welt« vom 10.1.1992. S. 19.

1993

Über den Umgang mit Karl Marx. Zu seinem 175 Geburtstag. In: Mitteilungen des Rosa-Luxemburg-Vereins. Heft 9/1993. S. 37–40.

Über den Umgang mit Karl Marx. Wird ein Ganzes in Teile gerissen, dann wird es bald zuschanden geritten sein. Zum 175. Geburtstag eines Totgesagten. In: »Neues Deutschland« vom 5.5.1993. S. 9.

Heisenberg und Gadamer. In: Werner Heisenberg – Physiker und Philosoph. Heidelberg / Berlin / Oxford 1993. S. 353–355.

Ein Historiker, der stets gegen den Strom schwamm. In: »Leipziger Volkszeitung« vom 8.7.1993. S. 6.

1994

Walter Markov (1909–1993) – ein Nachruf. In: Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts 9(1994)1. S. 169–175.

Vorbemerkung zu Voltaire: Candide oder der Optimismus. In: »Leipzigs Neue« vom 16.12.1994. S. 14.

Zum Geleit. In: Eva Engel: Moses Mendelssohns Briefwechsel mit Lessing, Abbt und Iselin. Leipzig 1994.

1995

- Eine späte Entdeckung: Werner Krauss und der Marxismus. In: »Neues Deutschland« vom 16.6.1995. S. 5.
- Reflexionen über den Utopie-Begriff. In: Utopie kreativ. Heft 58/August 1995. S. 5–7.
- Spinoza und Marx über Entfremdung – ein komparatistischer Versuch. In: *Studia Spinozana*. Volume 9(1993). Würzburg 1995. S. 229–243.
- Spinoza und die Defizite der Marxschen Theorie. (Gespräch mit Ingolf Becker und Manfred Walther). In: *Studia Spinozana*. Volume 9(1993). Würzburg 1995. S. 365–378.
- Spinozas politische Philosophie. In: *Topos* 6. Köln 1995. S. 41–52.
- Vorbemerkung der Herausgeber. In: »Wenn jemand seinen Kopf bewußt hinhielt ...« Beiträge zu Werk und Wirken von Walter Markov. Hrsg. von Manfred Neuhaus und Helmut Seidel. Leipzig 1995. S. 7. (Gemeinsam mit Manfred Neuhaus.)

1996

- Der vergessene Philosoph Werner Krauss. Bemerkungen zu Werner Krauss und Wilhelm Dilthey. In: *Philosophiegeschichte und Hermeneutik*. Hrsg. von Volker Caysa und Klaus-Dieter Eichler. Leipzig 1996. S. 291–297.
- Zwischen Aristoteles und Descartes. Zur Stellung Leibnizens in der europäischen Philosophiegeschichte. In: *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät*. Heft 5/1996. S. 53–66.
- Traditionen und Visionen. In welcher Nachfolge steht die PDS? In: *Die PDS – Herkunft und Selbstverständnis*. Berlin 1996. S. 12–20.
- Traditionen und Visionen. In welcher »Nachfolge« steht die PDS. In: *PDS – Presedienst – Dokumentation*. Nr. 2/1996. S. 8–11.
- Vertrauen in die Vernunft. Vor 350 Jahren wurde Gottfried Wilhelm Leibniz geboren. In: »Neues Deutschland« vom 1.7.1996. S. 11.
- Gedankensplitter. In: *Gestörte Vernunft? Gedanken zu einer Standortbestimmung der DDR-Philosophie*. Luisenstadt 1996. S. 98–101.

1997

- Leibniz und die Philosophiegeschichte. In: *Gottfried Wilhelm Leibniz – wissenschaftliche Methoden heute*. Leipzig 1997. S. 9–20.
- Spinozas politische Philosophie als Philosophie des Citoyen. In: *Auf der Suche nach dem Citoyen*. Hrsg. von Volker Caysa. Frankfurt a. M. u. a. 1997. S. 17–27.
- Baruch Spinoza. In: *Freidenker*. Heft 2/97. S. 10–13.

Fichtes historisches Grunderlebnis: Französische Revolution. In: Kritische Fragen an die Tradition. Festschrift für Claus Träger zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Marion Marquardt, Uta Störmer-Caysa und Sabine Heimann-Seelbach. Göttingen 1997. S. 381–398.

Reflexionen über den Utopie-Begriff. In: Republik im Niemandsland. Leipzig 1997. S. 242–245.

1998

Spinozas politische Philosophie. In: Recht und Ideologie in historischer Perspektive. Festschrift für Hermann Klenner. Band 2. S. 224–239.

1999

Die Befreiung aus Dogmen und Unmündigkeit. Das Jahrtausend der Scholastik und der Aufklärung. In: »Neues Deutschland« vom 21./22.8.1999. S. 13.

Die Befreiung aus Dogmen und Unmündigkeit. Das Jahrtausend der Scholastik und der Aufklärung. In: Das zweite Jahrtausend – Streiflichter. Berlin 1999. S. 31–40.

Aufklärung und die Gegenwart. Zur Kritik der »Dialektik der Aufklärung« von Adorno und Horkheimer. In: Utopie kreativ. Heft 109/110/1999. S. 101–110.

Aufklärung und die Gegenwart. Zur Kritik der »Dialektik der Aufklärung« von Adorno und Horkheimer. In: X-tra 2000 – Initiative zweite Aufklärung. Magdeburg 1999. S. 8–15.

Zum Menschenbild bei Marx – Die Verdinglichung menschlicher Verhältnisse. In: Ebenda. S. 16–22.

Spinoza, der junge Marx und das Christentum. In: Berliner Dialog-Hefte. Heft 2/1999. S. 43–48.

Ist die europäische Aufklärung nur noch ein historisches Phänomen? In: X-traleseheft 99. Magdeburg 1999. S. 9–15.

Zeugenaussage. In: Arbeiter- und Bauern-Fakultät – was war sie und was bleibt von ihr für die Bildungspolitik. Hrsg. von der PDS-Bundestagsfraktion. Berlin 1999. S. 9–12.

2000

Sänger der Unendlichkeit – Vor 400 Jahren starb Giordano Bruno auf dem Scheiterhaufen. In: »Neues Deutschland« vom 19./20.2. 2000. S. 14.

Spinoza, Marx und die christliche Ethik. In: Christentum, Marxismus und das Werk von Emil Fuchs. Beiträge des sechsten Walter-Markov-Kolloquiums. Leipzig. Hrsg. von Kurt Reiprich, Kurt Schneider, Helmut Seidel und Werner Wittenberger. Leipzig 2000. S. 151–156.

Nachdenken über Manfred Kossok. In: In Memoriam Manfred Kossok. Leipzig 2000. S. 5–8.

Gedanken über Preise und »Preise«. In: Mitteilungen der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. Sonderheft 1/2000. S. 40–42.

2001

Das Feuer, das vom Olymp kam, hat es uns geholfen? In: »Neues Deutschland« vom 6./7.1.2001. S. 22.

Lob des freien Gedankens – Rosa Luxemburg – zur Genesis eines vielzitierten Satzes. In: »Neues Deutschland« vom 13./14.1.2001. S. 20.

Ernst Blochs »Prinzip Hoffnung«. Seine psychologischen und philosophischen Grundlagen. In: Diskurs. Streitschriften zur Geschichte und Politik des Sozialismus. Heft 7/2001, S. 51–61.

Verwandtschaften – Giambattista Vico. In: »Neues Deutschland« vom 22. bis 25.5.2001. S. 10.

Bemerkungen zu Rosa Luxemburgs Marx-Rezeption. In: Zeitschrift marxistische Erneuerung, Nr. 46. S. 108–121.

Rezension zu: Horst Friedrich: Hegels »Wissenschaft der Logik« – ein marxistischer Kommentar. Berlin 2000: Dialektik en detail. Aufforderung zum Denken – mit Hegel und Marx. In: »Neues Deutschland« vom 8.6.2001.

In Gedanken gefasste Zeit. Die zweite »Praxis-Diskussion« in der DDR. In: »Neues Deutschland« vom 27./28.10. 2001. S.19.

Thomas Morus und das fünfte Gebot. In: »Neues Deutschland« vom 22./23.12.2001. S. 22.

Bericht des Vorstandes an die Mitgliederversammlung. In: Mitteilungen der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. Heft 19/2001. S. 5–15.

Die Einführung des Arbeiter- und Bauernstudiums – ein Akt sozialer Gerechtigkeit? In: Universität im Aufbruch. Leipzig 1945–1956. Beiträge des siebten Walter-Markov-Kolloquiums. Hrsg. von Volker Caysa und Helmut Seidel. Leipzig 2002. S. 151–154.

Vorbemerkung der Herausgeber. In: Ebenda. S. 8. (Gemeinsam mit Volker Caysa.)

Ernst Bloch zu Marxens »Thesen über Feuerbach«. In: Ernst Blochs Leipziger Jahre. Beiträge des fünften Walter- Markov-Kolloquiums. Hrsg. von Manfred Neuhaus und Helmut Seidel. Leipzig 2001. S. 77–83.

Vorlesung zur Geschichte und Kritik der DDR-Philosophie. Bloch in Leipzig. In: Ebenda. S. 127–134.

2002

Bemerkungen zu Rosa Luxemburgs Marx-Rezeption. In: Rosa Luxemburg – Historische und aktuelle Dimensionen ihres theoretischen Werkes. Hrsg. von Klaus Kinner und Helmut Seidel. Berlin 2002. S. 37–52.

- Alle Zukunft ist Herkunft – Die Welt am Vorabend der Globalisierung – Wissensgesellschaft vor 300 Jahren. (Rezension) In: »Neues Deutschland« vom 22.3.2002. S. 11.
- »Freiheit ist immer Freiheit der Andersdenkenden ...« In: Schlagwörter und Schlachtrufe. Hrsg. von Kurt Pätzold und Manfred Weißbecker. Leipzig 2002. S. 11–14.
- Ernst Bloch: »Das Unsere liegt vorn!« Gespräch anlässlich des 25. Todestages des Philosophen. In: »Leipzigs Neue« vom 15/2002. S. 12–13.
- »Denken heißt Überschreiten«. Zum 25. Todestag von Ernst Bloch. In: »Neues Deutschland« vom 3./4.8.2002. S. 13.
- Ernst Bloch – Zum Verhältnis von Freiheit und Ordnung. In: Ernst Bloch zum 25. Todestag. Hrsg. von Klaus Kinner und Ursula Wohlfeld. Leipzig 2002. S. 7–29.
- 35 Jahre danach – Erinnerungen. In: Zum philosophischen Praxis-Begriff. Die zweite Praxis-Diskussion in der DDR. Hrsg. von Helmut Seidel. Leipzig 2002. S. 33–42.
- Thesen zur Habilitationsschrift »Philosophie und Wirklichkeit – Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie«. In: Ebenda. S. 165–192.

2003

- Ist das Projekt »Aufklärung« am Ende? Die Einlösung unerfüllter Hoffnungen. In: »Neues Deutschland« vom 23./24.8.2003. S. 22.
- Heberts Bilder. (Rezension) In: »Neues Deutschland« vom 7.10.2003. S. 14.

2004

- Was heißt »Konkrete Utopie«? Erläuterungen zur Philosophie von Ernst Bloch. In: Diskurs. Streitschriften zur Geschichte und Politik des Sozialismus. Heft 17. Leipzig 2004. S. 81–88.
- Unabgeholtenes im Kommunismus. In: Diskurs. Streitschriften zur Geschichte und Politik des Sozialismus. Heft 17. Leipzig 2004. S. 7–16.
- Das Einfache und das Gespenstische. Unabgeholtenes im Kommunismus? Nachdenken und Streben nach einem gemeinsamen Leben. In: »Neues Deutschland« vom 27./28.11.2004. S. 19.
- Kant und die Metaphysik. Beitrag zu einer Diskussion. In: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät. Band 69. S. 65–74.
- »Wir pflanzen keine dogmatische Fahne auf«. Zur Aktualität von Marx. In: Phiolokles. Heft 1/2. Leipzig 2004. S. 2–18.
- Projekt »Aufklärung am Ende«. In: Nietzsche: Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflklärer? Hrsg. von Renate Reschke. Berlin 2004. S. 195–199.
- Kritik versus Dogma. Zum 200. Todestag von Immanuel Kant. In: »Leipzigs Neue« vom 6.2.2004. S. 8.

2005

- Francis Bacon und die Aufklärung. In: Indische Kultur im Kontext. Festschrift für Klaus Mylius. Wiesbaden 2005. S. 351–363.
- Die philosophische Dimension im Werk von Klaus Träger. In: »Leipzigs Neue« vom 17.6.2005. S. 7.
- Wortmächtiger Ketzler – Heute wird Gerhard Zwerenz 80. In: »Neues Deutschland« vom 3.6.2005. S. 9.
- Kant und die Metaphysik. Beitrag zu seiner Diskussion. In: Randfiguren. Spinoza Inspirationen. Festgabe für Manfred Walther. Hannover 2005. S. 54–64.
- Zur historischen und aktuellen Kritik der ökonomisch-philosophischen Grundlagen des Liberalismus. In: Aktualität von Philosophiegeschichte – Helmut Seidel zum 75. Geburtstag. Hrsg. von Klaus Kinner. Leipzig 2005. S. 7–16.
- Freiheit ist immer die Freiheit der Andersdenkenden. In: Kleines Lexikon historischer Schlagwörter. Leipzig 2005. S. 117–119.
- Kant und die Aufklärung. In: Aufklärung. Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants. Leipzig 2005. S. 9–20.
- Kant und die Metaphysik. Beitrag zu einer Diskussion. In: Ebenda. S. 57–67.
- Urzeczywistnienie niespełnionych nadziei czy koniec projektu Oswiecenia. In: Filozofia Kanta w XXI. Wieku. Warszawa 2005. S. 11–16.

2006

- Zum Verhältnis von »geometrischer« und »historischer« Denkweise. Philosophiehistorische Bemerkungen. In: Erkenntnistheorie in Leipzig. Ein Beitrag zur Universitäts- und Philosophiegeschichte. Dieter Wittich zum 75. Geburtstag. Leipzig 2006. S. 22–30.
- Jean-Jacques Rousseau – Repräsentant oder Kritiker der Aufklärung. In: Vernunft der Aufklärung – Aufklärung der Vernunft. Hrsg. von Konstatin Broese u. a. Berlin 2006. S. 63–74.
- »Utopischer« und/oder »wissenschaftlicher Sozialismus«? Eine Vorbemerkung und fünf philosophiehistorische Anmerkungen. In: Linke Utopien - die Zukunft denken. Hrsg. von Klaus Kinner und Ernst Wurl. Leipzig 2006. S. 15–22.

Übersetzungen:

- Georg Lukács: Der junge Hegel (Abschnitt zur »Phänomenologie des Geistes«). In: Journal der wissenschaftlichen Studentengesellschaft. Band 1. S. 79–112a. (Gemeinsam Nelly Motroschilowa und Lew Naumenko.)
- Geschichte der Philosophie. Band II. Berlin 1960. 641 S. (Mitarbeit.)
- Geschichte der Philosophie. Band III. Berlin 1961. 723 S. (Mitarbeit.)
- Geschichte der Philosophie. Band V. Berlin 1963. 868 S. (Mitarbeit.)

Ewald W. Iljenkow: Das Ideal in der Philosophie. Erster Teil. In: Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge 16(1963)9. S. 991–1005.

Ewald W. Iljenkow: Das Ideal in der Philosophie. Zweiter Teil. In: Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge 16(1963)10. S. 1081–1096.

Festschriften für Helmut Seidel:

Seminarum: Helmut Seidel zum Sechzigsten. Heft 7. Leipzig 1988.

Vernunft und Erbe. Fortsetzung der Diskussion. Festschrift zum 60. Geburtstag von Helmut Seidel. Redaktion Gudrun Lohse. In: Thematische Information Philosophie 13(1989)4-5.

Praxis – Vernunft – Gemeinschaft. Auf der Suche nach einer anderen Vernunft. Helmut Seidel zum 65. Geburtstag gewidmet. Hrsg. von Volker Caysa und Klaus-Dieter Eichler. Weinheim 1994.

Aktualität von Philosophiegeschichte. Helmut Seidel zum 75. Geburtstag. Hrsg. von Klaus Kinner. Leipzig 2005.

Editorische Notiz und Danksagung

Die hier vorliegende Sammlung von Texten Helmut Seidels versucht eine repräsentative Auswahl aus seinem Werk zu geben. Auf Grund der beschränkten Seitenzahl der Edition musste auf Wichtiges, das allerdings noch gut zugänglich sein dürfte, verzichtet werden. Auch wurde darauf verzichtet, Auszüge aus der Habilitationsschrift von Seidel hier abzdrukken, weil für diese Schrift Seidels nur eine vollständige Edition angemessen wäre.

Will man die philosophiehistorischen Monographien Seidels verstehen, muss man seine systematisch denkerische Arbeit kennen, die manchem hinter dem Philosophiehistoriker Seidel zu verschwinden scheint. Seidel war kein bloß sammelnder Philosophiehistoriker, sondern er war Philosoph, dem es darum ging die Philosophiegeschichte innerhalb eines bestimmten Paradigmas, nämlich dem, das Marx entwarf, nicht nur einzupassen, sondern es zu erweitern, um Frage- und Problemstellungen, die Marx genial antizipiert oder auch selbst übersehen hatte, in einer modernen marxistischen Philosophie aufzuheben.

Außerdem sei zur Anordnung der Texte Seidels angemerkt, dass sie nicht streng chronologisch nach dem Zeitpunkt ihres Entstehens und Erscheinens geordnet wurden, sondern systematisch-thematisch, weil gezeigt werden soll, wie sich der ursprüngliche Ansatz entfaltete, weiterentwickelte und veränderte. Dieses Vorgehen scheint auch deshalb sinnvoll zu sein, weil die äußere Erscheinungschronologie der Schriften Seidels nicht identisch ist mit der tatsächlichen Entstehungschronologie.

Das Nachwort versucht in diesem Kontext die Grundposition Seidels herauszuarbeiten, die sich allerdings veränderte, weshalb zur Charakterisierung des Seidelschen Denkens eben nicht nur der berühmte Aufsatz vom Oktober 1966 herangezogen werden darf, sondern auch die

Weiterentwicklung dieser Position in anderen Texten beachtet werden muss. Wobei der Verfasser des Nachworts davon ausgeht, dass es *den* Seidel, dass es *das* Seidelsche Denken im absoluten Sinne nicht gibt, sondern dass es immer verschiedene Interpretationen Seidelscher Ideen geben wird, die Generationen vermittelt sind und durch thematische Schwerpunktsetzung variieren werden.

Wenn der damit verbundene mögliche Streit um Seidels Erbe produktiv in einen Dialog um sein unabgeholtenes Projekt einer Philosophie vernünftiger Lebenspraxis verwandelt werden könnte, hätte das Helmut Seidel sicher befriedigt.

Danksagung

Die hier vorgelegte Auswahl der Schriften Helmut Seidels verdankt Vieles der Unterstützung und Diskussion mit denen, denen das Erbe Seidels am Herzen liegt.

Konstanze Schwarzwald hat mir bei der Digitalisierung der Texte sehr geholfen, die wiederum von Kolleginnen der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. unterstützt wurde. Dank auch an Lutz Höll, der das Buch gesetzt hat.

Bei Klaus-Dieter und Uta Eichler, Hans-Martin Gerlach, Siegfried Kätzel und Klaus Kinner möchte ich mich für kritischen Ratschlag wie auch Zuspruch bei der Erarbeitung dieser Edition sehr bedanken.

Jutta Seidel gewährte mir großzügig Einsicht in den Nachlass ihres Mannes, durch die mir zentrale Linien seines Lebenswerkes klarer wurden. Sie unterstützte mich sehr bei der mühseligen Arbeit der Klärung biographischer, historischer und bibliographischer Details. Aber das Wichtigste in der Zusammenarbeit mit Jutta Seidel bei der Erarbeitung dieses Bandes waren die gemeinsamen Debatten über die philosophische und politische Bedeutung von Leben und Werk Helmut Seidels. Ich danke ihr für ihre Unterstützung in Verehrung.

Volker Caysa
Köngernheim im Dezember 2008

