

Thomas Metscher

Integrativer Marxismus und das Denken einer neuen Kultur.

Buchprojekt Werkstattfassung¹

Vorrede: Marxismus und Philosophie

Erster Teil.

Das Konzept eines integrativen Marxismus

- I. Die Frage nach der Zukunft des Marxismus
 1. Marx' Gespenst: die Wiederkehr eines Totgesagten
 2. Zukunft und Zukunftsfähigkeit des Marxismus

- II. Integrativer Marxismus. Theoretische Exposition
 1. ‚Das Ganze einer Welt in Gedanken gefasst, um das Ganze einer Welt zu verändern‘. Zur Theorieform marxistischen Denkens
 2. Transformation philosophischen Denkens: ‚Philosophie der Praxis‘. *Gegenständliche Tätigkeit – Geschichte – Dialektik* als kategoriale Grundlage
 3. Der Wissenschaftscharakter des Neuen Materialismus und seine Folgen
 4. Das erkenntnistheoretische Relativitätsprinzip und die Grenzen theoretischen Wissens
 5. Kritik und Ideologie als dialektische Begriffe
 6. Theorie und Praxis: die elfte Feuerbach-These
 7. ‚Revolutionäre Praxis‘: Veränderung der Umstände und Selbstveränderung
 8. Der Marxismus als Theorieform sich verändernder Wirklichkeit
 9. Dreidimensionalität der Wirklichkeit und ihrer theoretischen Form: der Marxismus als historisches Erkennen, Gegenwartsdiagnose und antizipatorisches Denken
 10. Ausarbeitung und epistemische Erweiterung: der Marxismus als Synthesis von Wissensformen

¹ Bei dem hier vorgestellten Text handelt es sich um die Grundfassung eines für 2016/17 geplanten Buchs gleichen Titels (der sich gleichwohl als Arbeitstitel versteht). Diese Fassung ihrerseits baut auf einer Reihe von Publikationen auf. Es sind die folgenden: *Modell für die Zukunft: Integrativer Marxismus*, Junge Welt Nr. 198, 26./27. August 2006.; *Das Konzept eines Integrativen Marxismus. Entwurf*, Marxistische Blätter 6/2007, 25-35; *Integrativer Marxismus und das Denken einer neuen Kultur. Ein theoretischer Entwurf*. In: Marx-Engels-Stiftung (Hrsg.), *Konturen eines zukunftsfähigen Marxismus*, Köln 2008, 51-85; *Logos und Wirklichkeit, Erster Teil. Das Konzept eines Integrativen Marxismus*. Frankfurt a. M. 2010, 23-60 (auch in anderen Teilen beruht die hier vorgelegte Ausarbeitung in Teilen auf in diesem Buch niedergelegten Überlegungen); *Utopia oder die Konstruktion des geschichtlich Möglichen*. In: Hermann Kopp (Hrsg.), *Wovon wir träumen müssen... Marxismus und Utopie*. Hamburg 2013, 123-50; *Der Marxismus als Theorie des Gesamtzusammenhangs*. In: Marx-Engels-Stiftung (Hrsg.), *Marxismus kontrovers*. Ersch. Kulturmaschinen Verlag, Berlin 2014/15; *Ideologie und Kultur*. In: Erich Hahn, Thomas Metscher, Werner Seppmann, *Ideologie*. Ersch. Laika Verlag, Hamburg 2015.

Zitiert werden sollte nach diesen, nicht dem Werkstatt-Text. In ihnen finden sich auch alle nötigen bibliographischen Hinweise. Viele in dem Werkstatt-Text nur angerissene Problemkreise sind zudem in den bereits publizierten Texten ausführlicher dargestellt.

11. Anthropologische Erweiterung des Marxismus: Grundtatsachen menschlichen Lebens und die Frage nach Sinn. Religiöses Bewusstsein, ‚Glaube‘ und ‚metaphysische Erfahrung‘. Zur epistemischen Differenz zwischen Wissen und Glaube
12. Der Begriff eines ‚Integrativen Marxismus‘
13. Theoriegeschichtlicher Status
14. Der Werkstattcharakter des Marxschen Denkens. Zusammenhang und Offenheit der Theoriebildung

Zweiter Teil.

Die kategoriale Trias des Neuen Materialismus: gegenständliche Tätigkeit – Geschichte - Dialektik

- I. Gegenständliche Tätigkeit als erste Kernkategorie
- II. Geschichte als zweite Kernkategorie
- III. Dialektik als dritte Kernkategorie

Dritter Teil.

Die Wirklichkeit als Gesamtzusammenhang

- I. Gesamtzusammenhang als dialektische Kategorie
- II. Der Alltag als Gesamtzusammenhang und die Kategorie des Weltwissens
- III. Der Gesamtzusammenhang einer Gesellschaft. Konkrete Gesellschaft, gesellschaftliche Struktur und gesellschaftliche Formation
- IV. Der Gesamtzusammenhang des geschichtlichen Prozesses
- V. Einheit und Differenz von menschlicher Welt und Natur: Gesamtzusammenhang als ontologischer Begriff
- VI. Das Denken des Seienden im Ganzen und die Frage nach dem Grund und Sinn von Sein: Gesamtzusammenhang als metaphysischer Begriff. Die Aufhebung der Metaphysik in Dialektik

Vierter Teil.

Utopia oder die Konstruktion des geschichtlich Möglichen: Das Denken einer neuen Kultur

- I. Über die Notwendigkeit utopischen Denkens im Marxismus
- II. Utopisches Denken als Denken des geschichtlich Möglichen
 1. Die triadische Struktur der Geschichte
 2. Konkrete Utopie: Denken einer neuen Kultur
- III. Konkreta der konkreten Utopie. Entwurf

Vorrede. Marxismus und Philosophie²

1. In seinem konzeptionellen Kern ist der Marxismus eine philosophisch begründete Form kohärenten begrifflichen Wissens, die auf ein perspektivisches Ganzes der Welterkenntnis zielt. Ihr ultimatives Ziel ist die Veränderung der Welt - ‚das Ganze einer Welt, in Gedanken gefasst, um das Ganze einer Welt zu verändern‘, Veränderung zum Zweck der Errichtung einer menschenwürdigen Welt. Umzuwerfen sind alle Verhältnisse der Erniedrigung, der Knechtung, des Verlassen- und Verächtlichseins des Menschen. ‚Philosophisch begründet‘ ist dieses Denken, weil es seine Voraussetzungen reflektiert, weil es methodisch verfährt und auf ein Ganzes der Erkenntnis geht - weil seine Argumente ‚aus Gründen‘ erfolgen. Es ist das Begreifen eines ‚Gesamtzusammenhangs‘; Gesamtzusammenhang freilich nicht metaphysisch-substantiell (objektiv-gegenständlich), sondern radikal historisch gedacht: als *Totalität einer besonderen historischen Welt*, die auch immer nur in historischer Perspektivik erfasst werden kann. Allein in der Annäherung ist das Ganze des Geschichtsprozesses, als Abfolge menschlich-geschichtlicher Welten, wie des Naturprozesses, in dem menschliche Geschichte ihren Grund hat, zugänglich; zugänglich in perspektivischer Brechung: nach Maßgabe des historisch Möglichen. Die Vorstellung eines Gesamtzusammenhangs im Sinne traditioneller Metaphysik: als das Ganze des Seienden, ist im marxistischen Denken aufzugeben. Dieses hat sich, im radikalen Sinn, als *post-metaphysisch* zu verstehen. Die Erkenntnis des Gesamtzusammenhangs nun ist außerhalb der historisch-perspektivischen Brechung - als Erkenntnis der Wirklichkeit ‚an sich‘ - nicht möglich; nicht möglich zumindest, ohne erneut metaphysische Voraussetzungen zu machen. Doch auch die Erkenntnis einer besonderen historischen Welt, der historischen Besonderheit eines Gesamtzusammenhangs, bedarf bestimmter Voraussetzungen. Zu diesen gehört die Besonderheit einer historischen Wissenskonstellation, das wissenschaftliche wie kulturelle Wissen einer Zeit (das wissenschaftliche Wissen als Teil des kulturellen). Es gibt im marxistischen Sinn so wenig wissenschaftsunabhängige Philosophie wie es erfahrungsunabhängige Philosophie gibt. Zwar ist die Konstruktion eines Gesamtzusammenhangs ‚transempirisch‘, insofern sie über die unmittelbare Erfahrung hinausgehen muss (am evidentesten am Beispiel antizipatorischen Denkens), doch kann diese Konstruktion nie erfahrungsunabhängig sein. Die Praxis als gesellschaftliche Erfahrung ist die Grundlage, auf der dieses Denken aufbaut.

2. Der Marxismus ist, im Anschluss an Gramsci gesprochen, eine *philosophisch begründete praktische Weltanschauung*, die sich im Verhältnis von wissenschaftlich ausgearbeiteter und ‚spontaner Philosophie‘ des Alltagsbewusstseins (idealerweise unter Einbeziehung aller Wissensarten) konstituiert. Die marxistische Philosophie ist ‚*Philosophie der Praxis*‘ in dem Sinn, dass das Theorie-Praxis-Verhältnis in ihrem Zentrum steht. Was in traditioneller Philosophie am Rande stand, rückt jetzt in die Mitte. Das Theorie-Praxis-Verhältnis bildet den Kernbereich der Transformation, den der neue Materialismus philosophisch vollzieht. Was marxistische Philosophie von der alten unterscheidet, ist, dass die Erkenntnis des Ganzen ausdrücklich den Charakter eines Mittels besitzt. Sie ist Mittel zum Zweck der *Weltveränderung* (im Sinn der elften Feuerbach-These). Zugleich aber ist diese Erkenntnis nichts Akzidentelles, das auch unterlassen werden könnte - sie ist vielmehr Bedingung, *conditio sine qua non* der Weltveränderung. *Theorie ist Bedingung der Praxis*. Sie besitzt dabei eine autochthone Systematik, die unabdingbar ist, soll das Ziel umfassender Welterkenntnis als Bedingung der Weltveränderung erreicht werden soll.

3. ‚Historische Perspektivik des Denkens‘ heißt erkenntnistheoretisch: die Anerkennung des Prinzips der *Relativität menschlicher Erkenntnis*. Diesem Prinzip zufolge „sind die Grenzen der Annäherung unserer Kenntnisse an die objektive, absolute Wahrheit geschichtlich bedingt“ (Lenin). Absolute Wahrheit (die vollständige und adäquate Widerspiegelung der Wirklichkeit im Bewusstsein, als einzelne wie als Zusammenhang) existiert allein als regulatives Ideal der Erkenntnis. Jede gegebene Wahrheit ist geschichtlich bedingt, also relativ: bezogen auf den historischen wie sozialen Standort, von dem aus ihre Formulierung erfolgt. Zwar gibt es einen Prozess progredierender Erkenntnis, doch ist dieser unendlich und unabschließbar; gebunden an die Unabschließbarkeit des historischen Prozesses. Jede gegebene Erkenntnis ist endlich, da sie in diesem Prozess steht und auch nur einen Teil des Gesamtprozesses zu reflektieren vermag. Sie ist zudem bedroht durch einen stets möglichen Erkenntnisverlust.

² Bei dem hier abgedruckten Text handelt es sich um die gekürzte Fassung des Abschnitts zum Verhältnis von Marxismus und Philosophie in Thomas Metscher, *Logos und Wirklichkeit*, Frankfurt a.M. 2010.

4. Aus dem erkenntnistheoretischen Relativitätsprinzip sind Folgerungen zu ziehen. Die permanente kritische Reflexion ist zum methodologischen Grundprinzip marxistischen Denkens zu machen. Dazu gehören Prüfung des Erreichten, Revision (im Sinne des Neu-Betrachtens, Wieder-Ansehens), Fortentwicklung auf der Basis des Geprüften. Dazu gehört rigorose Selbstbefragung, die Überprüfung der Voraussetzungen wie der Ergebnisse des Denkens. Das methodologische Prinzip der Erkenntnisgewinnung lautet: ‚*Wissen, gewonnen aus Zweifel*‘ (Brecht). Die für jede Wissenschaft gebotene *Hypothese möglichen Irrtums* (dass ich in meinen wissenschaftlichen Meinungen im Einzelnen wie im Ganzen irren kann) hat sich die marxistische Philosophie ins Stammbuch zu schreiben.
5. Die drei Kernkategorien marxistischer Philosophie sind *gegenständliche Tätigkeit, Geschichte, Dialektik*. Diese haben methodologisch wie systematisch grundlegenden Charakter. Sie sind strukturell aufeinander bezogen. Sie bilden ein kategoriales Feld. Ich spreche von der ‚kategorialen Trinität‘ im Begründungsaufbau der marxistischen Philosophie. *Gegenständliche Tätigkeit* ist die erste Kernkategorie. Ihr Modell ist die Arbeit, doch meint sie mehr als die Arbeit allein. Sie bezieht sich auf jede Form sinnlich menschlicher Tätigkeit (‚Praxis‘) in einer gegenständlichen Welt – in und mit dieser Welt. Gegenständliche Tätigkeit hat den Charakter einer philosophischen Basiskategorie. Von ihr aus ist marxistisches Denken grundzulegen und systematisch zu entfalten.
6. Gegenständliche Tätigkeit ist praktisches Handeln in einer gegenständlichen Welt. *Raum-Zeit-Gegenstand-Tätigkeit* konstituieren einen strukturell-systemischen Zusammenhang Sie bilden die Grundkoordinaten der in menschlicher Tätigkeit erschlossenen Welt. In diesem Gefüge hat auch die Kategorie *konkreter Möglichkeit* ihren Ort. Menschliches Handeln ist stets Praxis im Horizont von Möglichkeit. Der Möglichkeitshorizont eröffnet einen Spielraum determinierter Freiheit. Möglichkeit ist so eine Kategorie gegenständlicher Welt. Menschliche Praxis ist Handeln in einem Raum determinierter Freiheit, „freie bewusste Tätigkeit“ der „Gattungscharakter“ des Menschen (MEW, Ergbd. I, 516).
7. Mit der Kategorie gegenständlicher Tätigkeit verabschiedet der neue Materialismus jede traditionelle Gestalt philosophischer Begründung. Er konstituiert sich als ein Denken jenseits jeder theologischen wie metaphysischen Voraussetzung. Damit vollendet er, was sich im gesamten Denken der Neuzeit als progressive Linie herausarbeitet: das ‚Diesseitigwerden‘ des Denkens, seine radikale Enttheologisierung. Das neue Denken ist ein Denken, das auf den Füßen geht. Es steht mit beiden Beinen auf der fest gegründeten Erde. Es ist *dialektisch-historischer Materialismus*. Als solcher ist es ein „realer Humanismus“ (MEW 2, 7), für den „der Mensch das höchste Wesen für den Menschen“ ist (MEW 1, 385).
8. Gegenständliche Tätigkeit ist zeitliches Handeln in einer räumlichen Welt. Die Kategorie des *Werdens* – gegenständliches Werden als raum-zeitlicher Vorgang – ist ihm eingelagert. Das heißt: gegenständliche Tätigkeit ist geschichtlich. *Geschichte* ist die zweite Kernkategorie des Marxschen Materialismus. Ihr liegt ein neuer Weltbegriff zugrunde. In dessen Kern steht die Einsicht, dass die Gegenstände der Welt wie ihre Verbindungen zueinander werdend-gewordene sind. Sie unterliegen Veränderungen, sind Resultat und Ausgangspunkt von Prozessen. Sie sind in Zeit und Raum. Sie sind geschichtlich als Gegenstände der Natur, und sie sind geschichtlich als Gegenstände der menschlichen Welt. Als solche sind sie menschlich hervorgebracht. Menschliches Handeln ist Tun im Umgang mit Gegenständen oder gegenständliches Herstellen. Handelnde Menschen finden sich stets in einer durch vorgängiges Handeln determinierten Welt, in der sie selbst handelnd tätig sind. Sie sind produziert und produzierend zugleich. Die Weltverhältnisse sind gemacht, und sie sind machbar. Das heißt aber auch: sie sind veränderbar. „Jede gewordne Form ist „im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite“ hin aufzufassen (MEW 23, 28).
9. Das ‚Ganze einer Welt‘, die Gesamtheit der Dinge der Welt wie ihrer Verhältnisse ist in seiner Grundverfassung also geschichtlich, die Welt, die marxistische Philosophie in Gedanken zu fassen versucht, eine *geschichtliche Welt*; geschichtlich in einem Sinn, der Natur und Menschenwelt umfasst. Welt ist Bewegung in Raum und Zeit. Sie bildet ein multidimensionales *Raum-Zeit-Gefüge*: Sie ist *Chronotopos*. Der Chronotopos ist Prozess: Werden, Vergehen, Veränderung: Transformation. Das Sein ist werdend-gewordenes, wobei das Werden der menschlichen Welt durch menschliches Tun – ‚freie bewusste Tätigkeit‘ – bewirkt ist. Ist der Mensch Produzent seiner Welt, so ist er im vermittelten Sinn auch Produzent seiner selbst – Produzent des ‚menschlichen Wesens‘. Denn dieses ist kein zeitloses Abstraktum, sondern „in seiner Wirklichkeit“ das „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ – die ihrerseits produziert: Resultat „sinnlich menschlicher

Tätigkeit, Praxis“ sind (MEW 3, 5-7). In diesem Sachverhalt hat auch der Begriff des *Kulturellen* seinen logischen Ort.

10. Mit einem solchen Begriff von Geschichte wird jeder Form der Geschichtsteleologie der Boden entzogen. Die Kritik des geschichtsteleologischen Determinismus ist Grundvoraussetzung des marxistischen Denkens. Jenseits der Teleologie tritt die Geschichte der menschlichen Gesellschaft in ihrer unverstellten Gestalt hervor: als Resultat gegenständlichen Handelns, das im Rahmen eines objektiv Gegebenen erfolgt - vorgefundener Umstände, die geschichtlich produziert, Resultat vergangenen Handelns sind. Es erfolgt stets im Rahmen eines Determinationsgefüges, das einen variablen Spielraum von Handlungsmöglichkeiten bereitstellt. Eine gegebene geschichtliche Wirklichkeit trägt einen Spielraum möglichen Handelns in sich. Dem entsprechen die Begriffe determinierter Möglichkeit und determinierter Freiheit. Fortschritt in einem zivilisatorischen Sinn – dessen Kriterium die ‚Beförderung der Humanität‘ (Herder) ist – steht unter den Bedingungen von Handlungskonstellationen, die der Dialektik von Determination und Freiheit unterliegen. So gibt es kumulative Prozesse zivilisatorischen Fortschritts über längere Zeiträume hinweg, doch nie im Sinn eines geradlinigen, gesicherten zivilisatorischen Progresses. Immer wieder ist der zivilisatorische Prozess durch einen Regress bedroht: die Möglichkeit des Rückfalls in Barbarei.

11. Gegenständliche Tätigkeit besitzt eine dialektische Struktur. In ihr gegeben sind Subjekt-Objekt als umgreifendes Reflexionsverhältnis. So umgreift das Ganze des Arbeitsprozesses seine Glieder als eine Einheit im Gegensatz. Das in der Arbeit realisierte Verhältnis von Subjekt und Objekt ist ein „wechselseitiges Reflexionsverhältnis“ (Hans Heinz Holz). Im Prozess der Arbeit konstituiert sich ein Allgemeines, das die Gegensätze seiner Glieder umfasst. Das umgreifende Allgemeine als dialektische Grundfigur ist diesem Prozess strukturell inhärent. *Dialektik* ist die dritte Kernkategorie marxistischen Denkens.

12. Das Ganze einer Welt als Gesamtheit der Dinge der Welt wie ihrer Verhältnisse ist im Charakter seiner Geschichtlichkeit als Ensemble von Gegensätzen konstituiert. Es ist also dialektisch konstituiert. Die Einheit von Dialektik und Geschichte ist für den Marxschen Materialismus grundlegend. *Dialektisch-historischer Materialismus* meint die Auffassung einer Wirklichkeit, die dialektisch und historisch verfasst ist. In diesem Sinn haben Dialektik und Geschichte den Status ontologischer Begriffe. Dabei besitzt Dialektik strukturelle Priorität: Die Geschichte selbst ist dialektisch verfasst. Als logisch-ontologischer Strukturbegriff ist Dialektik der Geschichte vorgelagert.

13. Dialektik wird hier also in einem zugleich ontologischen und logisch-methodologischen Sinn verstanden: als Wirklichkeitsstruktur und als Gedankenform bzw. als Methode, Wirklichkeit zu erkennen und auf der Grundlage dieser Erkenntnis verändernd in sie einzugreifen. Die dialektische Methode ist ein Verfahren *genetischer Rekonstruktion*: Sie fragt nach der Genesis von Seiendem: der Herkunft des Gewordenen in der Perspektive seiner Veränderung. Sie legt Sein als Werdend-Gewordenes frei – verflüssigt scheinbar feste Verhältnisse. Sie ist damit zugleich auch ein Verfahren der Kritik.

14. Ihrer logischen Struktur nach ist Dialektik die Einheit von Negation und Synthesis. Ihre Grundfigur ist das umgreifende Allgemeine. Das bedeutet aber: materialistische Dialektik ist dem Kern nach *synthetisches Denken*, dessen Ziel der Gewinn positiven Wissens ist: *die Interpretation der Welt als Bedingung ihrer Veränderung*. Das synthetische Denken schließt notwendig das Moment des Kritischen ein, es ist die *Einheit von Kritik und positivem Wissen*. In diesem Sinn ist marxistische Philosophie eine zugleich kritische und positive Theorie. Ihr Ziel ist der Gewinn gesicherten Wissens, das dem Zweck praktischen Handelns dient.

15. In ihrem theoretisch-methodologischen Grundprinzip ist die marxistische Philosophie Theorieform sich ständig verändernder Wirklichkeit. Diesen Tatbestand hat die marxistische Philosophie in die *Form der Reflexion* aufzunehmen. Einer Wirklichkeit, die stets neue Formen, und neue Inhalte in alten Formen hervorbringt, deren Veränderungen zudem nie vollständig prognostizierbar sind (oft gar nicht prognostizierbar) – einer solchen Wirklichkeit wird adäquat nur durch die Entwicklung auch theoretisch neuer Formen, zumindest durch die Weiterentwicklung der alten begegnet werden können. Eine Wirklichkeit, die ihrer Theorie neue Aufgaben stellt, wird auch von ihr neue Antworten verlangen. Neue Inhalte beanspruchen neue Formen. Alte Antworten auf neue Fragen sind fataler als gar keine Antworten. Alte Formen verdrehen die neuen Inhalte. Will also marxistische Philosophie der veränderten Wirklichkeit gerecht werden, muss sie sich selbst verändern. Marxistische Philosophie kann deshalb nie ‚fertig‘ sein - sie ist *prinzipiell unfertig*.

16. Wirklichkeit als gewordene und werdende heißt: sie ist *Einheit von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft*. Die Wirklichkeit, die marxistische Philosophie als Theorieform erforscht, ist zeitlich dreidimensional strukturiert. Sie ist auf die drei Dimensionen der Zeitlichkeit: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gerichtet. Zum Relativitätsprinzip des Erkennens gehört, dass diese Forschung in einer je gegebenen Gegenwart den Standort hat, von dem her sie Vergangenheit und Zukunft erschließt. Der Tigersprung historischen Erkennens erfolgt vom Standpunkt der Gegenwart. In diesem strukturierten Sinn ist marxistische Philosophie dreierlei: Sie ist *historisches Erkennen*, insofern sie die Vergangenheit erforscht; sie ist *antizipatorisches Denken*, insofern sie die Zukunft erkundet; sie ist *Diagnostik der Gegenwart*, insofern sie die Zeit begreift, in der sie steht. Diese zeitliche Dreidimensionalität des Erkennens bildet einen Zusammenhang. So wird die Diagnose einer Gegenwart ohne Kenntnis der Vergangenheit und Durchdenken der Zukunft (der Möglichkeitsdimension eines historisch Wirklichen) nie vollständig zu haben sein. Historisches Erkennen ohne Bezug zur Gegenwart ist steriler Historismus, antizipatorisches Denken ohne Grund im Gegebenen abstrakte Utopie. Der Ort der Gegenwart nun ist der Punkt in der Zeit, der dauerndem Wechsel unterworfen ist. So stellt sich auch die Frage nach Zukunft und Vergangenheit in jeder neuen historischen Lage neu. Wie das gesamte Universum der überlieferten Kultur ist auch das überlieferte Wissen von jedem neuen historischen Zeitpunkt neu anzueignen.

17. In mehr als einer Hinsicht also ist die marxistische Philosophie darauf angewiesen, ständig weiterentwickelt, ausgebaut und durch neue Erkenntnisse vertieft zu werden. Diese Ausarbeitung hat in allen drei Zeitdimensionen zu erfolgen: A. mit Blick auf das Universum überlieferten Wissens und überlieferter Kultur (in menscheitsgeschichtlicher Perspektive: ohne jeden Restbestand von Eurozentrismus); B. im Sinn einer Aneignung des Wissens der Gegenwart; C. als Denken des historisch Möglichen, das nur auf der Grundlage des historisch Erkannten – begriffener Wirklichkeit – erfolgen kann. Es wäre illusionär zu glauben, dass die Aufgabe solcher Ausarbeitung durch autochthone marxistische Forschungen allein eingelöst werden könnte. Um ihr gerecht zu werden, hat sich marxistisches Denken auch solcher wissenschaftlichen Erkenntnisse zu versichern, die nicht auf seinem theoretischen Boden entstanden sind. Zur Aufgabe steht die vorurteilsfreie Verarbeitung und Integration der Ergebnisse der positiven Wissenschaften, ganz gleich, welcher Herkunft diese sind. Dass diese Verarbeitung *kritisch* zu erfolgen hat, dass dabei das Wahre und Falsche sorgfältig zu scheiden sind, dass sie weiter die Form der Einarbeitung in einen theoretischen Zusammenhang besitzen muss, ist selbstverständlich. Marxistisches Denken verfügt, wenn es sich seiner Potentiale bewusst ist, über eine singuläre integrative Kraft, die die produktive Verarbeitung divergierendster Gedankenelemente, Erkenntnisse und Wissensformen möglich macht. Diese integrative Kraft hat in der materialistischen Dialektik ihren Grund. Um diesem Sachverhalt auch terminologisch gerecht zu werden, habe ich den Begriff eines *Integrativen Marxismus* vorgeschlagen.

18. In die epistemische Synthesis marxistischen Denkens gehört auch die Verarbeitung nichtwissenschaftlicher Weltanschauungs- und Wissensformen: von Alltagsbewusstsein und Sprache über Religion und Mythos bis zu den Künsten. Dabei geht es in diesem Zusammenhang primär um die Herausarbeiten ihrer Wahrheitsmomente in diesen Formen – es geht im exakten Sinn um die *Dialektik des Ideologischen*. In diesem Sinn wäre die Philosophie der Zukunft im marxistischen Sinn als *Synthesis von Wissensformen* zu konzipieren. Eine privilegierte Rolle bei dieser Ausarbeitung spielt die Kunst. Im Universum des Wissens ist sie als gleichrangige Partnerin der Wissenschaft zu behandeln. Bei aller Differenz zu dieser steht sie an ihrer Seite in der Arbeit der epistemischen Erschließung der Welt. Eine marxistische Philosophie der Zukunft wird die Kunst im Sinne produktiver Welterkenntnis in ihren Begriff aufzunehmen haben.

Erster Teil.

Das Konzept eines integrativen Marxismus

I. Die Frage nach der Zukunft des Marxismus

1. Marx' Gespenst: die Wiederkehr eines Totgesagten
2. Zukunft und Zukunftsfähigkeit des Marxismus

II. Integrativer Marxismus. Theoretische Exposition

1. ‚Das Ganze einer Welt in Gedanken gefasst, um das Ganze einer Welt zu verändern‘. Zur Theorieform marxistischen Denkens
2. Transformation philosophischen Denkens: ‚Philosophie der Praxis‘. *Gegenständliche Tätigkeit – Geschichte – Dialektik* als kategoriale Grundlage
3. Der Wissenschaftscharakter des Neuen Materialismus und seine Folgen
4. Das erkenntnistheoretische Relativitätsprinzip und die Grenzen theoretischen Wissens
5. Kritik und Ideologie als dialektische Begriffe
6. Theorie und Praxis: die elfte Feuerbach-These
7. ‚Revolutionäre Praxis‘: Veränderung der Umstände und Selbstveränderung
8. Der Marxismus als Theorieform sich verändernder Wirklichkeit
9. Dreidimensionalität der Wirklichkeit und ihrer theoretischen Form: der Marxismus als historisches Erkennen, Gegenwartsdiagnose und antizipatorisches Denken
10. Ausarbeitung und epistemische Erweiterung: der Marxismus als Synthesis von Wissensformen
11. Anthropologische Erweiterung des Marxismus: Grundtatsachen menschlichen Lebens und die Frage nach Sinn. Religiöses Bewusstsein, ‚Glaube‘ und ‚metaphysische Erfahrung‘. Zur epistemischen Differenz zwischen Wissen und Glaube
12. Der Begriff eines ‚Integrativen Marxismus‘
13. Theoriegeschichtlicher Status
14. Der Werkstattcharakter des Marxschen Denkens. Zusammenhang und Offenheit der Theoriebildung

I. Die Frage nach der Zukunft des Marxismus

1. Marx' Gespenst: die Wiederkehr eines Totgesagten

Kriege zertrümmern die Welt und im Trümmerfeld geht ein Gespenst um.
 Nicht geboren im Krieg, auch im Frieden gesichtet, seit lange.
 Schrecklich den Herrschenden, aber den Kindern der Vorstädte freundlich.
 Lugend in ärmlicher Küche kopfschüttelnd in halbleere Speisen.
 Abpassend dann die Erschöpften am Gatter der Gruben und Werften.
 Freunde besuchend im Kerker, passierend dort ohne Passierschein.
 Selbst in Kontoren gesehn, selbst gehört in den Hörsälen, zeitweis
 Riesige Tanks besteigend und fliegend in tödlichen Bombern.
 Redend in vielerlei Sprachen, in allen. Und schweigend in vielen.

Ehregast in den Elendsquartieren und Furcht der Paläste

Ewig zu bleiben gekommen; sein Name ist Kommunismus.

(Bertolt Brecht, *Das Manifest*)

Das Gespenst, von dem hier gesprochen wird, ist, anders als das Gespenst gleichen Namens dekonstruktivistischer Provenienz, mit einem soliden geschichtlichen Körper ausgestattet. Seine historische Topographie ist klar auszumachen. Es haust in einer von Kriegen verwüsteten Welt. Sein Wohnort ist das Trümmerfeld, das den ganzen Erdball umfaßt. Es ist zugleich das Terrain einer Herrschaft, die die Ursache der Verwüstung ist. Den Herrschenden stehen die Beherrschten, die Bewohner der Vorstädte gegenüber, den Palästen die Elendsquartiere. Auf diesem Terrain geht das Gespenst um. Es ist, ob sichtbar oder unsichtbar, allgegenwärtig. Es ist an allen Orten des Mangels und der Depravation zu finden: in ärmlicher Küche, in den Gruben und Werften, in den Kerkern und Gefängnissen, in den Kontoren, zeitweise selbst in den Hörsälen (zeitweise in der Tat!). Es ist in den Kriegen dabei, besteigt Tanks und fliegt mit den Bombern, erklärend die Ursachen des Kriegs und die Möglichkeit seines Endes. Es redet in allen Sprachen, wenn auch in vielen zum Schweigen gebracht. Den Herrschenden ist es ein Schrecken, den Beherrschten aber freundlich gesonnen: bekümmert um halbleere, in ärmlicher Küche gekochte Speisen, Helfer der von der Arbeit Erschöpften, der in den Kerkern Gefangenen. Den Verdammten dieser Erde ist es Freund. Eingeschrieben in seinen Körper ist, was Marx den kategorischen Imperativ des neuen Materialismus nannte: *alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist*. Deshalb ist dieses Gespenst „Ehregast in den Elendsquartieren und Furcht der Paläste“.

Keine drei Jahrzehnte ist es her, nach weltgeschichtlicher Zeitrechnung ein kurzer Zeitraum, da wurde das Gespenst, von dem hier die Rede ist, für tot erklärt, der Triumph der alten Gesellschaft für endgültig und unumkehrbar ausgegeben - das ‚Ende der Geschichte‘, so hieß es, sei erreicht. Ein neues Gespenst, „Erfolgschronik des Kapitalismus“ genannt, trat an die Stelle des marxschen. Mit den geübten Sinnen des professionellen Leichenbestatters spürte die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* den „Endspielen des Marxismus“ nach und widmete ihnen eine ganze Artikelserie. Damit war, den Gebildeten unmißverständlich, an Samuel Becketts *Endgame* - zu Deutsch ‚Endspiel‘ - gedacht. Besichtigt werden sollten die letzten Zuckungen eines Sterbenden.

Sicher gab es seinerzeit Gründe, das marxsche Gespenst für tot zu erachten. Es brauchte einen klaren Kopf und deutlicher Grundsätze, dem Schein der Tatsachen zu widerstehen. Der Zusammenbruch der sozialistischen Kernländer hatte in der Tat den Charakter einer weltgeschichtlichen Katastrophe. Er war ein Trauma für jeden, der sich ‚links‘ verstand, ganz gleich, wie man diese Länder im Einzelnen beurteilte und selbst dann, wenn man die Ansicht vertrat, daß dieser Zusammenbruch zu einem guten Teil selbstverschuldet war. Denn mit ihnen waren weltweit große Hoffnungen verbunden, nicht zuletzt in den Elendsvierteln der Erde - Hoffnungen auf eine Welt jenseits von Ausbeutung, Hunger und Krieg; darauf, daß „das kühne Traumbild eines neuen Staats“ (Schiller) bereits in unserer historischen Zeit seine Wirklichkeit finden würde. Dieses Traumbild schien ausgeträumt. Die Hoffnungen, so schien es, hatten sich als Trug erwiesen. Endgültig ausgelöscht schien eine Bewegung, und mit ihr ihre Theorie, deren Ziel der Umsturz aller den Menschen erniedrigenden Verhältnisse war. Der Versuch, die Welt „endlich häuslich einzurichten“ (wie es Brecht einmal sagt), schien für alle Zeit gescheitert. Die Metapher des Endspiels schien in der Tat das letzte Wort zu sein, das über den Marxismus zu sagen war.

In dem kurzen Zeitraum, der seit 1989 vergangen ist, hat sich freilich einiges getan. Der Mythos vom Ende der Geschichte hat sich in Luft aufgelöst. Die formationsgeschichtliche Krise, die das gesamte 20. Jahrhundert - als Epoche des Imperialismus - bestimmt hat, ist mit verstärkter Wucht zurückgekehrt; freilich nicht in der Gestalt einer „Epoche sozialer Revolutionen“ (Marx), sondern als ‚Epoche sozialer Stagnation‘ (wenn nicht Regression), bestimmt von innerimperialistischen Kriegen. Doch so auch die scheinbar versteinerten Verhältnisse in Bewegung geraten. Die Welt ist in eine neue Entscheidungsphase eingetreten, an deren Ende die Barbarei, aber auch der Sozialismus stehen kann - doch auch die Auslöschung der von Menschen bewohnten Welt. So zeichnen sich am Horizont der historischen Welt - als Möglichkeit im positiven Sinn - neue historische Konstellationen ab, mit Lateinamerika an der Spitze, China und Indien mit gewaltigen Potentialen produktiver Entwicklung. Solche Konstellationen waren, vor sagen wir zwanzig Jahren, nur von

wenigen vorausgesehen worden. Die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* jedenfalls würde es sich heute sicher dreimal überlegen, bevor sie eine neue Endspiel-Serie ins Leben rufen würde.

Damit ist, wie rudimentär auch immer, das marxsche Gespenst wieder aufgetaucht. Es zeigt sich an vielen Orten, wenn auch oft nicht erkannt – noch schweigend in vielen Sprachen, oft zum Verstummen gebracht. Ob „ewig zu bleiben gekommen“, wissen wir nicht. Doch ist der Totgesagte wieder da – unter welchem Namen auch immer.

Denn es gibt gute Gründe für die Rückkehr des marxschen Gespensts. Diese liegen in einem elementaren Tatbestand: der Verfassung der Gesellschaft selbst, die 1989 die Geschichte scheinbar zu ihrem Gunsten entschied. In zunehmendem Maße zeigt sich, nach dem Scheitern der sozialistischen Alternative stärker als jemals zuvor, daß *diese* Gesellschaft für die große Mehrzahl der Erdenbewohner keine menschenwürdige Zukunft besitzt. Um an ein weiteres Wort Brechts anzuschließen: ‚für die dringendsten Schwierigkeiten, in denen die menschliche Gesellschaft steckt‘, hält die heute herrschende Gesellschaftsform – der Imperialismus, verstanden als die entwickeltste Form des Kapitalismus – keine Lösungen bereit.

Welches sind die dringendsten Schwierigkeiten, in denen die Menschheit heute steckt – die im globalen Umfang zu lösenden Probleme? Ich gebe allein die Stichworte: die nach wie vor andauernde Ausbeutung und Unterdrückung von Menschen in den Kategorien von Klasse und Geschlecht, damit verbunden die Verelendung ganzer Kontinente, an der Spitze Afrika, Hunger, Krankheit, perennierende Gewalt, der Rassismus in einer Vielzahl von Formen, Rauschgift, der Amoklauf freigesetzter Macht, die Entfremdung in ihren sichtbaren wie unsichtbaren Gestalten, die ökologische Krise nicht zuletzt. Nach wie vor und an immer neuen Stellen zertrümmern Kriege die Welt, wird der bebaute Erdkreis in ein Trümmerfeld verwandelt. Der Gegensatz zwischen Elendsquartieren und Palästen hat nicht ab-, er hat zugenommen. Die Elendszonen der Welt erstreckend sich im steigenden Umfang in die kapitalistische Metropolen hinein, mittlerweile auch in Europa. Hat Eric Hobsbawm das „kurze zwanzigste Jahrhundert“ das „Zeitalter der Extreme“ („Age of Extremes“) genannt, so hätte er vielleicht besser noch vom ‚Zeitalter der Krisen‘ sprechen können; Krisen, die in unserem Jahrhundert noch zu eskalieren scheinen. Erneut leben wir, weltweit gesehen, mit Walter Benjamin gesprochen: „in einer Stunde höchster Gefahr“, oder bewegen uns zumindest auf eine solche Stunde zu.

Die Grundfrage ist sehr einfach. Wäre die gegenwärtige Gesellschaft imstande, diese Probleme zu lösen, und sei es auch nur langfristig, würde die Welt einer ‚anderen Gesellschaft‘ nicht bedürfen, und so auch der Bewegung und Theorie, sie herbeizuführen. Das marxsche Gespenst könnte sich getrost zu Grabe legen. Nichts aber, so scheint mir, spricht dafür, daß ein gesellschaftliches System, das strukturell auf Profit, Ausbeutung menschlicher und natürlicher Ressourcen und damit auf Gewalt beruht, das in offener Programmatik auf ‚Konkurrenz, ‚Kampf‘, ‚Leistung‘ und Recht des Stärkeren setzt, die anstehenden Probleme lösen kann. Nicht, ohne sich selbst aufzugeben. Es wird dies aber sicherlich nicht kampflos tun. Globale Dominanz des Kapitals ist noch immer vorstellbar, nicht vorstellbar aber ist die positive Lösung der globalen Probleme durch das Kapital. Lediglich eine Gesellschaft, die dem Prinzip von Ausbeutung, Unterdrückung und Gewalt entsagt, könnte eine solche Lösung bewirken. Dies hätte eine Gesellschaft zu sein, in der Kooperation an den Platz von Konkurrenz träte, Gleichheit und Ausgleich an die Stelle von PreSSION und Macht: historisch gesehen die uralte Idee einer sozialistischen Gesellschaft – kein Paradies auf Erden, doch eine Welt, in der menschenwürdig gewohnt werden kann. Der Kapitalismus mag zur Weltherrschaft fähig sein – wahrscheinlicher ist, daß er die Weltgesellschaft in den Untergang reißt -, nicht aber fähig ist er zum Bau einer menschlichen Welt. Diese muß errichtet werden in einer Gegenbewegung gegen die Wirklichkeitsform, die heute ihren Triumph feiert. Nach wie vor gilt, daß die neue Welt im Schoße der alten schlummert. Als weltgeschichtliche Alternative steht unverändert die Einsicht Rosa Luxemburgs im Raum: „Sozialismus oder Rückfall in die Barbarei“, heute vielleicht noch verschärft zu formulieren: Sozialismus oder Untergang in globalen Katastrophen. Für ‚Sozialismus‘ können wir im Geiste Luxemburgs auch ‚Kommunismus‘ sagen.³ Den Marxismus nun begreifen wir als seine konsequenteste theoretische Gestalt.

³ So sinnvoll es in einem erweiterten Kontext auch ist, zwischen Sozialismus und Kommunismus zu unterscheiden – auf der Ebene der gegenwärtigen Argumentation gelten mir die beiden als verschiedene Namen für dasselbe Ziel.

2. Zukunft und Zukunftsfähigkeit des Marxismus

Die Frage nach der Zukunft des Marxismus ist also keine beliebige Frage. Sie ist vielmehr eine der ersten Fragen, die heute zu stellen sind. Sie ist es jedenfalls vom Standpunkt derer, denen die Zukunft der Menschheit die Grundfrage unserer Epoche ist. Nun hat aber die Frage nach der Zukunft des Marxismus eine Seite, die auf marxistischer Seite oft unberücksichtigt bleibt. Es ist die Frage nach seiner *Zukunftsfähigkeit*. Sie geht der Frage nach seiner Zukunft voraus.

Was genau meint ‚zukunftsfähiger Marxismus‘? Wonach fragen wir, wenn wir nicht nur nach dem Marxismus allgemein, sondern ausdrücklich nach seiner Zukunftsfähigkeit fragen? Offenkundig fragen wir nach einer bestimmten Qualität, die der Marxismus hat oder haben muß, wenn er imstande sein soll, nicht nur in der Gegenwart, sondern auch in der Zukunft wirksam zu sein, in Gegenwart wie Zukunft sich als geschichts- und weltgestaltende Kraft zu bewähren. Wobei die Frage nach der Gegenwart in der nach der Zukunft eingeschlossen ist: Ist der Marxismus zukunftsfähig, wird er es auch für die Gegenwart sein. Nach der Zukunftsfähigkeit des Marxismus fragen, heißt ja, nicht nur seine geschichtliche Notwendigkeit konstatieren, sondern ihn selbst befragen: ob er in seiner vorliegenden Form auch dieser Notwendigkeit gerecht wird – nach seiner theoretischen Qualität fragen wie nach den Bedingungen, unter denen er seiner Notwendigkeit gerecht werden, Zukunftsfähigkeit erlangen kann (sollten wir finden, daß er diese in seiner vorliegenden Form noch nicht oder noch nicht im genügenden Maß besitzt).

Sehen wir aber noch etwas genauer zu, was Zukunftsfähigkeit hier bedeutet. Zukunftsfähigkeit des Marxismus heißt nicht mehr und nicht weniger, daß er seinem doppelten Anspruch genügt, die Welt – hier: die zukünftige Welt – zu ‚interpretieren‘ wie auch zu ‚verändern‘; denn Interpretation und Veränderung, Theorie und Praxis möchte ich, in Auslegung der elften Feuerbachthese, als Einheit fassen. Das erste ist die Bedingung des zweiten. ‚Interpretation‘ – also Theorie – einer Welt meint dabei: Erstellen ihres angemessenen und möglichst vollständigen (also wahren) Begriffs: *eine Welt, in Gedanken gefaßt*. ‚Veränderung‘ – also Praxis – meint den *Umbau dieser Welt nach Maßgabe ihres theoretischen Begriffs*: ihrer als wahr unterstellten Erkenntnis. Dieser Umbau der Welt erfolgt nicht um seiner selbst wegen, und sein geringstes Interesse wäre das der puren Zerstörung. Er verfolgt vielmehr ein bestimmtes Ziel und untersteht der Norm einer Ethik, die sich von diesem Ziel her begründet. Es ist eine politische Ethik. Sie fordert die umfassende menschliche Emanzipation: umzuwerfen sind „alle Verhältnisse (...), in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (MEW 1, 385). Marx nennt diesen Satz den kategorischen Imperativ der neuen Weltanschauung, die auszuarbeiten er im Begriff ist.

Die Frage nach der Zukunftsfähigkeit des Marxismus hat also eine theoretische, und sie hat eine praktische Seite, und beide bilden einen Zusammenhang. In der einen Frage verbergen sich zwei Fragen. Eine vollständige Antwort würde sich mit beiden befassen müssen. Daß wir uns hier auf die eine Frage beschränken – die Frage nach dem Marxismus als Theorie –, ist allein pragmatischen Gründen geschuldet: in den Grenzen dieses einen Essays können beide Fragen nicht angemessen behandelt werden. Dennoch empfiehlt es sich, auch bei der theoretischen Reflexion die Praxis, auf die sich die Theorie bezieht und in die verändernd einzugreifen ihr Ziel ist, nicht aus dem Blick zu verlieren.

Zukunftsfähigkeit heißt aber auch: *die Zukunft denkbar machen*; anders gesagt: dafür Sorge tragen, dass die Zukunft denkbar wird. D.h., der Marxismus muss ein Denken der Zukunft einschließen, nicht im Sinn einer Rückkehr zu einem abstrakten Utopismus, sondern als Denken dessen, was historisch möglich ist – das Denken der *konkreten Utopie*.

Die hier vertretene Grundthese, auf die einfachste Formel gebracht, lautet, dass der Marxismus nur unter bestimmten Bedingungen zukunftsfähig ist. Er ist es nicht in jeder seiner historisch vorliegenden Gestalten. Er ist es nicht oder doch nur sehr eingeschränkt in den zwei Formen, die in einem bestimmten Sinn die Extreme seiner theoretischen Möglichkeiten bilden: in der Form des fertigen Systems, das mit dem Anspruch einer geschlossenen Totalität der Erkenntnis auftritt wie in der Form einer nur noch kritischen Theorie, die alles positive Wissen aufzehrt bzw. einer auf

bestimmte kategoriale Dimensionen beschränkter Theorie von Teilbereichen. Beide Extreme weisen Mängel auf, die die Integrität des Marxismus beschädigen und seine Leistungsfähigkeit gravierend beschränken. Der Mangel des einen ist ein theoretischer Dogmatismus und die diesem folgende intellektuelle Sterilität; er widerspiegelt sich im Dogmatismus politischen Handelns. Der Mangel des anderen ist ein Reduktionismus oder Revisionismus, der sich theoretisch in vielfacher Weise äußert (so in der Aufgabe fundamentaler theoretischer Erkenntnisse wie überhaupt in Formen, die jedes positive Wissen als ideologisch verdächtigen und zentrale Kategorien und Kernbereiche – wie gegenständliche Tätigkeit, Dialektik, Geschichte, Humanität, Totalität; Ontologie, Anthropologie, Ethik, Geschichtsphilosophie – dem Zugriff marxistischen Denkens entziehen. Er findet gleichfalls seinen Niederschlag in defizitärer politischer Praxis. Er erschwert die Eroberung theoretischen Neulands nicht minder als der sturste Dogmatismus. Ja die Vermutung liegt nahe, dass die Extreme enger miteinander verknüpft sind als beide wahrhaben wollen – normalerweise beziehen sie sich polemisch zueinander –, dass sie zwei Seiten der einen Medaille sind, die eine die andere bedingt. Ein zukunftsfähiger Marxismus wird beide meiden müssen.

Als Ausgangspunkt weiterer Überlegungen sei festgehalten: der Marxismus, wie er sich im Verlauf des 20. Jahrhunderts theoretisch herausgebildet hat, liegt in einer Vielzahl von Positionen vor, die insgesamt auf einem identischen theoretischen Fundament beruhen, im Einzelnen jedoch stark differieren. Nehmen wir die führenden marxistischen Autoren des vorigen Jahrhunderts – ich nenne allein Lenin, Luxemburg, Mehring, Connolly, Gramsci, Brecht, Bloch, Lukács, Castro, Neruda, Ngugi wa Thiong'o, Weiss, Hacks, Holz -: bei aller theoretischen wie politischen Gemeinsamkeit vertreten sie oft gravierende Unterschiede in Einzelfragen, besitzen ein unverwechselbares intellektuelles Profil, das auf Unterschiede historischer Erfahrung, aber auch auf unterschiedliche individuelle Dispositionen, Begabungen, Sichtweisen beruht. Das Trennende steht neben dem Gemeinsamen. Wolfgang Fritz Haug's Konzept eines ‚pluralen Marxismus‘ konstatiert also einen Tatbestand, der kaum bestritten werden kann.⁴ Er ist aufzunehmen und weiterzuentwickeln: einmal mit Blick auf das Gemeinsame, das die differierenden Positionen besitzen – auf ihren identischen theoretischen Kern (er ist bereits aus logischen Gründen zwingend erforderlich: um überhaupt von ‚Marxismus‘ sprechen zu können) –, zum anderen in Bezug auf die Differenzen, die zwischen ihnen bestehen. Nicht zu vergessen ist der produktive Charakter, den solche Differenzen oft besitzen – zumindest besitzen können. Ja hier liegt der Raum eines Disputs, der wesentlich und unaufhebbar zum Charakter marxistischen Denkens gehört. Er muss beide Seiten im Blick behalten: das Gemeinsame und das Trennende. Zu führen ist er als Teil der dialektischen Methode. Eine Kultur des innermarxistischen Disputs ist freilich noch zu entwickeln.⁵ Er ist uneingeschränkt zu begrüßen, denn das Letzte, das wir wünschen sollten, ist ein *monolithischer* Marxismus, welcher Spielart auch immer. Er wäre der Abgang marxistischer Theorie. Ihre Zukunftsfähigkeit würde er irreparabel demolieren.

Im Folgenden wende ich mich der Frage nach einem zukunftsfähigen Marxismus in einer Weise zu, die die Gesichtspunkte des auszuarbeitenden Konzepts in thesenartiger Verknappung fasst. Diese Gesichtspunkte entwerfen eine kategoriale Konstellation, in der ein Begriff von Marxismus erprobt werden soll, der, wie ich hoffe, die Anforderungen an dessen Zukunftsfähigkeit erfüllt. Es ist der Begriff eines *Integrativen Marxismus*.⁶

Nachdrücklich sei hervorgehoben, dass damit keine ‚neue‘ Form des Marxismus kreiert werden soll, sondern vielmehr ein Moment hervorgehoben, das dem Marxschen Denken – wie auch dem der anderen Klassiker – von Beginn an innewohnt, in der Nachfolge dieses Denkens aber oft aus dem Blick geriet und auch in den gegenwärtigen Diskursen nicht die Rolle spielt, die ihm zukommt. Seinen Grund hat das Moment des Integrativen in der materialistischen Dialektik.

4 Er ist bei Haug nicht widerspruchsfrei (vgl. Hans Heinz Holz, *Marxismus oder Marxismen?* In: *Konturen eines zukunftsfähigen Marxismus*, 28-37), d.h. nicht, dass er falsch ist, sondern dass er weiterer Ausarbeitungen bedarf. Das Konzept des Integrativen Marxismus ist ein Beitrag dazu.

5 Siehe dazu mein Plädoyer für eine Kultur des innermarxistischen Disputs, *Junge Welt* vom 6. August 2009 sowie *Über Kultur der Kritik und den Mangel daran*. Anmerkungen zu Renate Wahsners Verriss von Hans Heinz Holz' Weltentwurf und Reflexion, in: *Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung*, 1/2010.

6 Der Begriff wurde in einer Reihe von Publikationen exponiert (siehe Fußnote 1).

II. Integrativer Marxismus. Theoretische Exposition

1. ‚Das Ganze einer Welt, in Gedanken gefasst, um das Ganze einer Welt zu verändern‘. Zur Theorieform marxistischen Denkens

In seinem konzeptionellen Kern ist der Marxismus eine philosophisch begründete Form kohärenten begrifflichen Wissens, die auf ein perspektivisches Ganzes der Welterkenntnis zielt – *das Ganze einer Welt, in Gedanken gefasst*. Ihr ultimatives Ziel freilich ist nicht die Erkenntnis, sondern die Veränderung der Welt. ‚*Das Ganze einer Welt, in Gedanken gefasst, um das Ganze einer Welt zu verändern*‘, so könnte die Grundformel lauten; Veränderung nicht um ihrer selbst willen, sondern zum Zweck der Errichtung einer menschenwürdigen, d. h. dem Begriff des Menschen angemessenen Welt – umzuwerfen sind alle Verhältnisse der Erniedrigung, Beleidigung und Knechtung. ‚Philosophisch begründet‘ ist dieses Denken, weil es seine Voraussetzungen reflektiert, weil es methodisch verfährt und auf ein Ganzes der Erkenntnis geht, weil seine Argumente ‚aus Gründen‘ erfolgen. Zu ihm gehört unabdingbar der Anspruch auf das Begreifen eines „Gesamtzusammenhangs“ (Engels). Diesen Anspruch darf der Marxismus nicht aufgeben, wenn er sich nicht theoretisch aufgeben will, doch ist dieser ‚Gesamtzusammenhang‘ nicht als metaphysische Substantialität objektiv-gegenständlich, sondern er ist radikal historisch, als Prozess-Kontinuum zu denken: als *Totalität einer besonderen historischen Welt*, die auch immer nur in historischer Perspektive erfasst werden kann. Zu ihr gehört der geschichtliche Prozeß, der sie hervorbrachte ebenso wie der Raum von Möglichkeiten, die in ihr schlummern. Allein in der Annäherung freilich ist das Ganze des Geschichtsprozesses, als Abfolge menschlich-geschichtlicher Welten wie des Naturprozesses, in dem menschliche Geschichte ihren Grund hat, zugänglich; zugänglich in perspektivischer Brechung, nach Maßgabe dessen, was zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte an Erkenntnis möglich ist.

2. Transformation philosophischen Denkens: ‚Philosophie der Praxis‘. Gegenständliche Tätigkeit – Geschichte – Dialektik als kategoriale Grundlage

Als Form begrifflichen Weltwissens, die auf ein perspektivisches Ganzes der Erkenntnis und des Wissens geht, ist der Marxismus eine im bestimmten Sinn philosophische Theorie, da nur die Philosophie, nicht einzelne Wissenschaften, zur Synthesis des Partikularen (so des in den disziplinären Wissenschaften gewonnenen Einzelwissens) und damit zur Konstruktion eines Ganzen imstande ist; als philosophische Theorie freilich eines neuen Typus, der aus der radikalen Transformation der ‚alten‘ Philosophie, ihrer idealistischen wie materialistischen Gestalt hervorgeht. Antonio Gramsci hat diesem neuen Typus philosophischen Denkens den treffenden Titel einer *Philosophie der Praxis* gegeben. Ihr „Manifest“ (W. F. Haug) sind die *Feuerbach-Thesen*. In ihnen spricht Marx selbst vom „neuen Materialismus“, den er mit seinem Denken zu begründen unternimmt. Seine kategoriale Basis ist die Trias *gegenständliche Tätigkeit – Geschichte – Dialektik*, von der gesondert gehandelt werden soll.

3. Der Wissenschaftscharakter des Neuen Materialismus und seine Folgen

Das von Marx und Engels begründete Denken versteht sich von seinem Kern her als Wissenschaft – ausdrücklich und programmatisch hat Letzterer in seiner berühmten Schrift von der „Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ gesprochen. Doch nicht nur von der Utopie hat der neue Materialismus Abschied genommen, auch von den metaphysisch-theologischen Voraussetzungen der traditionellen europäischen Philosophie, insbesondere des Idealismus. Der Marxismus beruht als Wissenschaft auf dem Boden der Wissenschaften und des von ihnen erarbeiteten positiven Wissens. Konstitutive Funktion in diesem Zusammenhang hat der Begriff der *Kritik*. Wissenschaftliches Wissen, das beruht auf ihrem Wesen, ist gehalten, seine

Voraussetzungen und Grenzen kritisch zu reflektieren. Seine Modelle sind Verfahren der Induktion, Experiment und Mathematik. Damit konstituiert sich der Marxismus, im Sinne seiner Gründerväter, konsequent und uneindeutig als antiideologisches Denken⁷ und in Opposition zum Anarchismus und jeder Form ‚kommunistischer‘ Religionsförmigkeit.⁸

Inwieweit der Marxismus, als Theorie des Gesamtzusammenhangs und Weltanschauungsform Wissensformen nichtwissenschaftlichen Wissens (so das Wissen der Künste) zu integrieren vermag, ist eine andere und weitere Frage, die dann auch anderen Orts behandelt werden muß.

4. Das erkenntnistheoretische Relativitätsprinzip und die Grenzen theoretischen Wissens

Erkenntnistheoretisch bedeutet dies die Anerkennung des Prinzips der *Relativität menschlicher Erkenntnis*. Diesem Prinzip zufolge „sind die Grenzen der Annäherung unserer Kenntnisse an die objektive, absolute Wahrheit geschichtlich bedingt“ (Lenin, Werke Bd. 14, 129). Die absolute Wahrheit (d.h. die vollständige und adäquate Widerspiegelung der Realität im menschlichen Bewusstsein, im Einzelnen wie im Zusammenhang) existiert allein als Ideal (‚regulative Idee‘) menschlicher Erkenntnis. Jede gegebene Wahrheit ist geschichtlich bedingt, deshalb relativ: perspektivisch bezogen auf den Standort, von dem aus ihre Formulierung erfolgt. Zwar gibt es einen Prozess fortschreitender Erkenntnis, der Zunahme menschlichen Wissens, doch ist dieser unendlich und unabschließbar, weil gebunden an den historischen Prozess. Jede gegebene Erkenntnis ist endlich, da sie in diesem Prozess steht und auch nur einen Teil des Gesamtprozesses zu reflektieren vermag; ja sie ist bedroht durch möglichen Erkenntnisverlust. Diese Relativität freilich bezieht sich auf das Verhältnis der Einzelerkenntnis (Erkenntnis eines partikularen Gegenstands) zum Gesamtprozeß – damit soll nicht geleugnet werden, dass eine Einzelerkenntnis seinen Gegenstand in der Totalität seiner Bestimmungen zu erfassen vermag.

Aus dem erkenntnistheoretischen Relativitätsprinzip sind Folgerungen zu ziehen. Die permanente kritische Reflexion ist zum methodologischen Grundprinzip marxistischen Denkens zu machen. Dazu gehören Prüfung des Erreichten, Revision (im Sinne des Neu-Betrachtens, Wieder-Ansehens), Fortentwicklung auf der Basis des Geprüften. Es sind dies unverzichtbare Bedingungen, die an einen zukunftsfähigen Marxismus zu stellen sind. Unverzichtbar, nicht zuletzt auch aufgrund der Erfahrungen seiner eigenen Geschichte, ist die immer wieder zu erneuernde rigorose Selbstbefragung, die Überprüfung seiner Voraussetzungen wie seiner Ergebnisse. Sein methodologisches Prinzip der Erkenntnisgewinnung soll lauten: ‚*Wissen, gewonnen aus Zweifel*‘ (Brecht). Die für jede Wissenschaft gebotene *Hypothese möglichen Irrtums* (dass ich in jedem meiner Sätze auch irren kann) hat sich der Marxismus als methodologisches Postulat zu eigen zu machen.

Die Grenzen theoretischen Wissens und die Frage nach anderen Wissensformen

5. Kritik und Ideologie als dialektische Begriffe

Kritik

Eine weitere zentrale Kategorie des neuen Materialismus ist demzufolge die der *Kritik*. Sie ist als konkrete Negation Bestandteil der Dialektik als Methode (und des Näheren unter Dialektik zu

⁷ Dazu des Näheren mein Buch *Logos und Wirklichkeit* und *Ideologie und Kultur* (vgl. Fußnote 1).

⁸ Dies gilt gerade auch für die gegenwärtige Debatte, so den messianischen Kommunismus eines Slavoj Žižek. Dazu Carolin Amlinger, *Die verkehrte Wahrheit*. Hamburg 2014 und *Junge Welt*, Sept. 2014, Nr. 221..

behandeln). Kritik als dialektische Kategorie meint dreierlei: *erstens* Kritik als notwendiger Bestandteil wissenschaftlichen Denkens, *zweitens* Kritik der gegebenen Formen des gesellschaftlichen Bewusstseins, *drittens* Kritik der gegebenen materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse; dabei wird Bewusstsein als Ausdruck und Bestandteil der materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse gedacht.

Materielle gesellschaftliche Verhältnisse sind Gegenstand der Kritik, sofern sie Verhältnisse sozialer Herrschaft, Verhältnisse der Unterwerfung und Ausbeutung sind. Die Kritik solcher Verhältnisse erfolgt in der Perspektive ihrer Aufhebung: ihrer Veränderung mit dem Ziel umfassender menschlicher Emanzipation, in der Perspektive einer real freien Gesellschaft. Die Kriterien dieser Kritik sind nicht die eines abstrakten Ideals, sondern erfolgen nach Maßstab des historisch Möglichen: der Möglichkeiten, die in einer gegebenen Gesellschaft schlummern. Dabei meint ‚Aufhebung‘ nicht einfach Vernichtung des historisch Gegebenen, sondern Zerstörung und Bewahrung zugleich: Zerstörung des unterwerfenden Moments (der Verhältnisse von Erniedrigung und Exploitation), Bewahrung des zivilisatorischen. Damit meine ich zivilisatorisch-kulturelle Errungenschaften innerhalb der überkommenen Klassengesellschaft (so die Güter der kulturellen Entwicklung wie Kunst und Wissenschaft, aber auch bestimmte Rechtsgüter wie Völkerrecht, Menschenrecht, individuelle Rechte), die im Schoße der alten Gesellschaft entstanden sind und deren Bedeutung nicht in ihrer traditionellen und in der Klassengesellschaft normalen Funktion der Herrschaftssicherung aufgeht.

Kritik als Kritik von Bewusstsein bedeutet: 1. Kritik ist Begriff kritischer Reflexion, die nach den Möglichkeiten, Leistungen und Grenzen von Bewusstsein und Erkennen fragt, die Selbstkritik des Bewusstseins notwendig einschließt. Sie ist konstitutiv für wissenschaftliches Denken, wird aber in allen Formen des Bewusstseins Anwendung finden, die an Selbstaufklärung und Selbsterkenntnis interessiert sind. 2. Kritik ist kritische Analytik herrschenden Bewusstseins – seiner Inhalte, Formen und Funktionen –, verstanden als Teil gegebener gesellschaftlicher Verhältnisse, mit dem Ziel der Aufklärung und Veränderung dieser Verhältnisse wie der sie zementierenden Bewußtseinsformen. Die Kernkategorie für diesen Zusammenhang ist die Kategorie der *Ideologie*.⁹

Ideologie

Ideologie, im Sinne des neuen Materialismus, ist mehr als bloß falsches (oder notwendig falsches) Bewusstsein, wenn ‚falsch‘ im Sinn von ‚unwahr‘ verstanden wird; mehr aber auch als „die ‚ideelle‘, übers Innere der Subjekte wirkende Reproduktion von Klassenherrschaft“ (W. F. Haug). Ideologie als dialektischer Begriff bezieht sich auf jede Form institutionell verkörperten und sozial wirkenden Bewusstseins, unabhängig von seiner Art und Funktion; Bewusstsein eingebunden in ein Konglomerat von (oft undurchschauten) Vorurteilen, Setzungen, Meinungen und Interessen. Unstrittig ist, dass Ideologie als herrschendes Bewusstsein die Reproduktion existierender Herrschaft besorgt und über das ‚Innere‘ der Subjekte ihre Wirkung entfaltet. Doch auch widerständige, einer gegebenen Herrschaftsform oppositionelle, ihrem Sinn nach emanzipatorische Bewusstseinsgestalten sind ‚ideologisch‘ – gebunden an ihren sozialen Standort und die ihm entsprechende Perspektive, die Inhalt und Form des Bewusstseins, gerade auch im Hinblick auf Funktion und Wirkung bestimmt. Ideologie kann dann auch *verkehrte Wahrheit* bedeuten, wie denn auch im Verständnis von Marx und Engels die Ideologien (so die Religion, aber auch die Hegelsche Philosophie) durch ihre Verkehrung charakterisiert sind, deren Wahrheitscharakter dann durch einen Akt der Umkehrung zu gewinnen ist.¹⁰

Ideologie ist also ein *inhaltlicher* und ein *funktionaler* Begriff – im Ideologiebegriff bilden Inhalt und Funktion einen Zusammenhang. ‚Ideologiefreies‘ Bewusstsein ist möglich, doch ist es an die Bedingung gebunden, dass es seine Voraussetzungen, Prinzipien und Grenzen – epistemisch, sozial und politisch – im vollen Umfang erkennt und reflektiert, seinen politischen Standort wie seine historische Perspektive in die kritische Reflexion einbezieht. *Dies gilt im vollen Umfang auch für den*

⁹ Siehe dazu des Näheren das Kapitel zur Ideologie im Zweiten Teil dieses Bandes.

¹⁰ Vgl. den Ideologieteil in *Logos und Wirklichkeit* sowie *Ideologie und Kultur* (siehe Fußnote 1); zuletzt auch Carolin Amlinger, *Die verkehrte Wahrheit*. Hamburg 2014.

Marxismus. Dieser ist nicht per se ‚ideologiefrei‘; er ist es weder in seinen dogmatischen noch in seinen opportunistischen Gestalten.

In diesem Sinn ist der dialektische Ideologiebegriff selbstbezüglich: Er ist kritisch auf die eigenen Voraussetzungen bezogen. Auch der Marxismus ist nicht per se ‚nichtideologisch‘ – er ist es nur, insofern er die genannten Bedingungen erfüllt. Andererseits wiederum enthalten auch herrschaftskonforme Ideologien (im Bereich Religion, Recht, Kunst, Wissenschaft, Philosophie) oft ein enormes zivilisatorisches, kulturell emanzipatorisches Potential. Ja die *ideologischen Formen* (Politik, Recht, Religion, Kunst, Philosophie) sind Terrain hegemonialer Kämpfe. Sie sind nach Marx der Ort, an dem sich die Menschen der ökonomischen Basis entspringenden epochalen Konflikte bewusst werden und sie ausfechten (Vorwort von *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*).

Ihrem erkenntnistheoretisch-epistemischem Inhalt nach sind Ideologien und ideologische Formen also durch die Verschränkung von Wahrem und Falschem als Momenten des ideologischen Bewusstseins charakterisiert. Das ideologische Bewußtsein ist in seiner epistemischen Verfasstheit dialektischer Struktur. Es ist als „verkehrte Wahrheit“ (Carolin Amlinger) von Unwahrheit, Lüge und Trug zu unterscheiden.¹¹ Im inhaltlichen wie im funktionalen Sinn sind Ideologien mehrgliedrig und widersprüchlich – oder können es zumindest sein –, wie auch ihre Funktionen im historischen Kontext variabel sind. Eine dialektische Kritik von Ideologien hat deshalb streng historisch zu verfahren. Sie hat, als methodologisches Prinzip, neben der Freilegung des Falschen die Wahrheitsmomente in einem ideologischen Gegenstand auszuarbeiten. Auch die Kritik des Bewusstseins enthält Zerstörung und Bewahrung als Momente des kritischen Vollzugs. Ideologiekritik ist Dekonstruktion und Rekonstruktion zugleich.

6. Theorie und Praxis: die elfte Feuerbach-These

Der neue Materialismus ist, als besondere Form wissenschaftlichen Wissens, ‚Philosophie der Praxis‘ (wie wir im Anschluß an Gramsci sagten), weil das Theorie-Praxis-Verhältnis in seinem Zentrum steht. Dieses bildet den Kernbereich der Transformation, den der neue Materialismus philosophisch vollzieht. Was die neue Philosophie von der alten unterscheidet, ist, dass die Erkenntnis des Ganzen jetzt nicht mehr Ziel des Philosophierens, sondern Mittel zu einem Zweck ist – dem der Weltveränderung. „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.“ (MEW 3, 7) So die elfte Feuerbach-These. Sie ist freilich nicht im Sinn des Pragmatismus auszulegen. Nicht nur ist ‚Weltinterpretation‘ – die Arbeit der Theorie – unumgängliche Bedingung der Weltveränderung, sie besitzt auch eine Eigenständigkeit der Argumentation, die es verbietet, sie unvermittelt auf praktische Handlungen zu beziehen oder umstandslos vom ‚Klassenkampf in der Theorie‘ zu sprechen. Der theoretische Bereich hat eine relative Eigenständigkeit, er besitzt eine autochthone Systematik – man denke allein an Marx‘ Hauptschrift –, die unabdingbar ist, wenn das Ziel umfassender Welterkenntnis erreicht werden soll. Diese wiederum ist notwendig, soll Weltveränderung über reformistische Handwerkelei hinaus das Ganze einer Welt erfassen und zur revolutionären Praxis werden. Um praktisch zu werden, braucht die Theorie vermittelnder Schritte und ihnen zugeordneter Instanzen, und eine gewisse Eigenständigkeit wird sie nie aufgeben dürfen. Zudem führt der Weg nicht nur eingliedrig von der Theorie in die Praxis – er führt umgekehrt auch von der Praxis in die Theorie zurück. D.h. aber, dass das Theorie-Praxis-Verhältnis unaufhebbar ist, wenn das Werk der Weltveränderung gelingen, die Weltveränderung als Prozess gewahrt werden soll.

7. ‚Revolutionäre Praxis‘: Veränderung der Umstände und Selbstveränderung

11 Vgl. T. Metscher, *Der Zerfall des Bewusstseins in der imperialistischen Gesellschaft*. Marxistische Blätter, 5/2005, 27-38; ders., *Imperialismus und Moderne*, Essen 2009.

Die dritte Feuerbach-These lautet: „Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergisst, 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.“ Sie schließt mit dem Satz: „Das Zusammenfallen des Ändern(s) der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als revolutionäre Praxis gefasst und rationell verstanden werden“ (MEW 3, 5f.).

Die an Marx anschließende Theorie hat dieser These bislang wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Dabei ist sie von zentraler Bedeutung – nicht nur für den Grundansatz des Marxschen Denkens, sondern gerade auch für jeden Versuch einer Erneuerung des Marxismus. Sie ist *conditio sine qua non* seiner Zukunftsfähigkeit. In ihr legt Marx mit großer Eindeutigkeit zwei Axiome seines Denkens fest: 1. *Die entschiedene Ablehnung jeder Form des Objektivismus*. ‚Die Umstände werden von den Menschen verändert‘ ist der entscheidende Punkt. Dem Determinismus (auch dem strukturalistischen) ist damit die Grundlage entzogen. 2. *Die Erziehung des Erziehers*. Der Prozess der Veränderung umfasst zweierlei: die Veränderung der Umstände und die Selbstveränderung. Eine ‚Außenposition‘ gibt es für keine Instanz in diesem Prozess (weder für eine Person noch für eine Institution, auch für keine Partei) – so wenig es in ihm eine Position des absoluten Wissens gibt. Die Veränderung der Welt, die Erziehung der Menschen, die Bildung der Kultur schließt, wenn sie gelingen soll, notwendig ein, dass der die Welt Verändernde, der Erzieher und Bildner in diesen Prozess einbezogen ist. Der Verändernde muss selbst verändert, der Erzieher erzogen, der Bildner gebildet werden. *Revolutionäre Praxis* ist die Einheit von Weltveränderung und Selbstveränderung – oder sie ist nicht. Die Einsicht in diesen Zusammenhang hat enorme Bedeutung für Theorie und Praxis einer sozialistischen Kultur.

8. Der Marxismus als Theorieform sich verändernder Wirklichkeit

In seinem theoretisch-methodologischen Grundprinzip ist der Marxismus die Theorieform einer sich verändernden Wirklichkeit, wobei Qualität und Struktur geschichtlicher Veränderungen sehr unterschiedlich beschaffen sein können. Den Tatbestand geschichtlicher Transformation jedenfalls hat marxistisches Denken ins Zentrum seiner Reflexion zu stellen – ja er hat ihn in die *Form der Reflexion* aufzunehmen. Einer Wirklichkeit, die neue Formen, und neue Inhalte in alten Formen hervorbringt, deren Veränderungen zudem, da durch menschliche Tätigkeit bewirkt, nie vollständig prognostizierbar sind (manchmal gar nicht prognostizierbar) – einer solchen Wirklichkeit wird adäquat nur durch die Entwicklung auch theoretisch neuer Formen, zumindest durch die Weiterentwicklung der alten begegnet werden können. Eine Wirklichkeit, die ihrer Theorie neue Aufgaben stellt, wird auch von ihr neue Antworten verlangen. Neue Inhalte beanspruchen neue Formen. Alte Antworten auf neue Fragen sind fataler als gar keine Antworten. Die alten Formen verdrehen die neuen Inhalte. Will also die marxistische Theorie der veränderten Wirklichkeit gerecht werden, muss sie sich selbst verändern. marxistische Theorie kann deshalb nie ‚fertig‘ sein. Pointiert formuliert: sie ist prinzipiell unfertig. Oder besser: sie ist eine Theorie, die sich in einem produktiven Sinn als auf vielen Feldern als unfertig versteht.

9. Dreidimensionalität der Wirklichkeit und ihrer theoretischen Form: der Marxismus als historisches Erkennen, Gegenwartsdiagnose und antizipatorisches Denken

Wirklichkeit als gewordene und werdende heißt: sie ist Einheit von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Die Wirklichkeit, die der Marxismus als Theorieform erforscht, ist dreidimensional strukturiert. Sie ist auf die drei Dimensionen der Zeitlichkeit: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gerichtet. Zum Relativitätsprinzip des Erkennens gehört, dass diese Forschung in einer je gegebenen Gegenwart den Standort hat, von dem her sie Vergangenheit und Zukunft erschließt. Der Tigersprung historischen Erkennens erfolgt vom Standpunkt der Gegenwart. In diesem strukturierten Sinn ist der Marxismus dreierlei: Er ist *historisches Erkennen*, insofern er die

Vergangenheit erforscht. Er ist *antizipatorisches Denken*, insofern er die Zukunft erkundet, und er ist *Diagnostik der Gegenwart*, insofern er die Zeit begreift, in der er steht. Diese zeitliche Dreidimensionalität des Erkennens bildet einen Zusammenhang. So wird die Diagnose einer Gegenwart ohne Kenntnis der Vergangenheit und Durchdenken der Zukunft (der Möglichkeitsdimension eines historisch Wirklichen) nie vollständig zu haben sein. Historisches Erkennen ohne Bezug zur Gegenwart ist steriler Historismus, antizipatorisches Denken ohne Grund im Gegebenen abstrakte Utopie. Der Ort der Gegenwart nun ist der Punkt in der Zeit, der dauerndem Wechsel unterworfen ist. So stellt sich auch die Frage nach Zukunft und Vergangenheit in jeder neuen historischen Lage neu. Auch in diesem Sinn ist der Marxismus eine nie abgeschlossene, prinzipiell unabschließbare Theorie. Sicher: der Fundus des gesicherten Wissens wächst, und auf ihm ist aufzubauen. Der Prozess der Erweiterung aber ist unabgeschlossen. Zudem ist das überlieferte Wissen stets neu anzueignen, es ist für die Lösung anstehender Aufgaben produktiv zu machen. Nur als produktives Wissen hat es einen Sinn, der über seinen museal-historistischen Wert hinaus geht. Wie das gesamte Universum der überlieferten Kultur ist auch das überlieferte Wissen von jedem neuen historischen Zeitpunkt neu anzueignen. „Make it new“ (Ezra Pound).

10. Ausarbeitung und epistemische Erweiterung: der Marxismus als Synthesis von Wissensformen

In mehr als einer Hinsicht also ist der Marxismus darauf angewiesen, weiterentwickelt, ausgebaut und durch neue Erkenntnisse vertieft zu werden. Diese Ausarbeitung hat in allen drei Zeitdimensionen zu erfolgen: 1. mit Blick auf das Universum überlieferten Wissens und überlieferter Kultur (in menscheitsgeschichtlicher Perspektive, ohne jeden Restbestand von Eurozentrismus), 2. im Sinn einer Aneignung des Wissens der Gegenwart, 3. als Denken des historisch Möglichen, das nur auf der Grundlage des historisch Erkannten – begriffener Wirklichkeit – erfolgen kann. Es wäre eine Illusion und für die Zukunft des Marxismus letal zu glauben, dass die große Aufgabe solcher Ausarbeitung allein durch autochthone marxistische Forschungen eingelöst werden könnte. Um ihr gerecht zu werden, hat der Marxismus sich im vollen Umfang auch solcher wissenschaftlichen Erkenntnisse zu versichern, die nicht auf seinem theoretischen Boden entstanden sind. Gemeint ist die vorurteilsfreie Verarbeitung und Integration der Ergebnisse der positiven Wissenschaften, ganz gleich, welcher Herkunft diese sind. Dass bei dieser Verarbeitung in einem Verfahren der Kritik das Wahre und Falsche, Brauchbare und Unbrauchbare sorgfältig zu scheiden sind, dass sie weiter in der Form einer Einarbeitung in einen gegebenen theoretischen Gesamtzusammenhang erfolgt, ist ganz selbstverständlich. Identität und Integrität des Marxismus dürfen dabei nicht verloren gehen. Der Marxismus verfügt, wenn er sich seiner Potentiale voll bewusst ist, über eine singuläre integrative Kraft, die es ihm gestattet, die divergierendsten Gedankenelemente, Erkenntnisse und Wissensformen produktiv zu verarbeiten, damit auch die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung, unabhängig von ihrem institutionellen und ideologischen Kontext, in ein kohärentes Weltbild – einen Begriff de Gesamtzusammenhangs - einzuarbeiten. Ja in dieser Fähigkeit liegt seine Einzigartigkeit und Stärke, die ihn auch bei seiner gegenwärtigen institutionellen Schwäche vor jeder konkurrierenden Weltanschauung heraushebt. Diese integrative Kraft hat in der *materialistischen Dialektik* ihren Grund.

Die Ausarbeitung des Marxismus, die seine Zukunftsfähigkeit sichern soll, hat nicht allein durch die Aneignung des Universums überlieferten Wissens und überlieferter Kultur und die Einarbeitung der Ergebnisse der positiven Wissenschaften zu erfolgen. Dazu gehört vielmehr, im vollen Umfang, die Verarbeitung auch nichtwissenschaftlicher Weltanschauungs- und Wissensformen, vom Alltagsbewusstsein und Sprache über Mythos, Religion bis zu den Künsten. Dabei geht es nicht allein und auch nicht in erster Linie um die Ausarbeitung des Falschen und ‚Ideologischen‘ in diesen Formen (dies gehört selbstverständlich immer dazu: die Kritik ist die Bedingung des Gewinns positiven Wissens), sondern gerade um das Herausarbeiten ihrer Wahrheitsmomente. In diesem Sinn ist ein Marxismus der Zukunft als eine *Synthesis von Wissensformen* zu konzipieren. Dabei kommt der Sprache und dem Alltagsbewusstsein eine besondere Bedeutung zu. In ihnen ist menschliche Erfahrung wie das Bewusstsein dieser Erfahrung („experimentielles Wissen“) sedimentiert. Die eigentlich privilegierte Rolle in diesem Zusammenhang freilich spielt die Kunst.

Im Universum des Wissens ist sie keine der Theorie untergeordnete geistige Gestalt, sondern die gleichrangige Partnerin der Theorie. Bei allen Differenzen zu Wissenschaft und Philosophie steht sie an deren Seite in der Aufgabe der epistemischen Erschließung der Welt. Ein Marxismus der Zukunft wird die Bedeutung der Kunst, auch ihre Bedeutung im Sinne produktiver Welterkenntnis, voll in seinen Begriff aufzunehmen haben. Ja der Gedanke ist zu erwägen, ob dieser, gerade in seinem Charakter als philosophische Form, nicht erst in der Synthesis von Theorie und Kunst, Begriff und Ästhetik seine zukunftsadäquate Gestalt finden würde. Für eine solche Synthesis gibt es Vorbilder: so das Werk Bertolt Brechts, Peter Weiss' *Ästhetik des Widerstands*, Pablo Nerudas *Canto General*. Ein zukünftiger Marxismus sollte dieser Vorbilder eingedenk sein.

11. Anthropologische Erweiterung des Marxismus: Grundtatsachen menschlichen Lebens und die Frage nach Sinn. Religiöses Bewusstsein, ‚Glaube‘ und ‚metaphysische Erfahrung‘. Zur epistemischen Differenz zwischen Wissenschaft und Glaube

Auch marxistisches Denken wird sich der Tatsache stellen müssen, dass es im menschlichen Dasein, so wie wir es historisch kennen, Erfahrungen gibt, deren kulturelle Formen wechseln, die sicher auch (historisch, sozial, individuell) unterschiedlich erlebt werden, die im Sinn existentieller Grunderfahrungen aber omnihistorisch sind. Sie sind eine ‚Tatsache des Lebens‘, und wenn die Welt „die Gesamtheit der Tatsachen“ (Ludwig Wittgenstein) ist, so gehören solche Erfahrungen zur Welt und damit zu dem, was im marxistischen Sprachgebrauch „das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ heißt. Was dann auch bedeutet: dass sie als existentielle Grunderfahrungen geschichtlich und gesellschaftlich sind. Das ‚Historische‘ und das ‚Omnihistorische‘ sind hier als Einheit zu denken – für Dialektiker kein unlösbares Problem. Solche Tatsachen – *Grundtatsachen* – sind: *Zeugung, Geburt, Liebe, Glück, Leid, Krankheit, Tod*. Die vielfältigen Erfahrungen der Natur treten hinzu. Weiter gibt es Erfahrungen, die zwar geschichtlich aufhebbar sind, die aber für den allergrößten Teil der uns empirisch bekannten Geschichte gelten: Krieg, Unterdrückung, Gewalt. Aus ihnen speist sich der stets neu geborene Wunsch nach Frieden, Gerechtigkeit, Gleichheit und Glück. Hinzu kommt aber auch ein Typus theoretischer Erfahrung, der zwar erst auf einem bestimmten kulturellen Niveau hervortritt, der gleichfalls jedoch den Charakter einer existentiellen Erfahrung besitzt oder zumindest besitzen kann, der keineswegs mit der Herausbildung einer auf Wissenschaft gegründeten Gesellschaft absterbt. Dazu gehört die Erfahrung, die man traditionell mit dem Begriff des *Erhabenen* verbindet (so die der raumzeitlichen Unendlichkeit des Universums). Auch die ‚philosophische Grundfrage‘, ‚warum überhaupt Seiendes ist und nicht vielmehr nichts?‘ gehört in diesen Zusammenhang, mit ihr die Frage nach dem Sinn von Sein – dem sog. ‚Sinn des Lebens‘.¹² Solche Fragen sind alles andere als nur ‚ideologisch‘, wie manche Theoretiker des Marxismus meinen. Sie beruhen auf einer Erfahrungsart, die man, mit gebotener Vorsicht, ‚*metaphysisch*‘ nennen kann.¹³ D. h., sie artikulieren als Fragen theoretische Erfahrungen von existentieller Bedeutung für den Fragenden. Diese betreffen das Ganze und seinen Grund. „Dass ich erkenne, was die Welt/Im Innersten zusammenhält“: Faust formuliert hier die Grundfrage aller Metaphysik. Worauf gründet das Seiende im Ganzen? Die Frage schließt den Sinn dieses Ganzen ein. Ist der Grund bekannt, kann auch die Frage nach dem Sinn beantwortet werden. Die Frage bezieht sich auf das Ganze des Lebens als den Zeit-Raum zwischen Geburt und Tod, für den Einzelnen wie für die Gattung.

Metaphysische Fragen sind möglicherweise nicht beantwortbar, und doch sind sie als Fragen real. Sie würden, wie zu vermuten ist, auch in einer nichtentfremdeten Gesellschaft nicht absterben. Mit der Zunahme von Bewusstheit, die mit einer solchen Gesellschaft Hand in Hand geht, würden solche Fragen – das Bedürfnis nach ihnen – eher zu- als abnehmen. Auch einem profanen (areligiösen) Bewusstsein stellt sich die Frage nach dem Sinn von Sein, die Frage nach dem Ganzen

12 Dazu zuletzt Terry Eagleton, *The Meaning of Life*. Oxford 2007.

13 Der Begriff der metaphysischen Erfahrung geht philosophisch auf meinen Lehrer Wilhelm Weischedel zurück, zumindest wurde er von ihm theoretisch ausgearbeitet. Bei Weischedel hat er einen existentialphilosophisch begründeten Sinn, der vom Marxismus aus materialistisch umzuarbeiten wäre. Von ‚metaphysischen‘ Erfahrungen spricht auch Giorgio de Chirico (*Estetica metafisica*, 1919), doch in einer hiervon abweichenden Bedeutung.

und seinem Grund, damit das Problem einer areligiösen Transzendenz, d. h. eines Bedeutungs- und Sinnhorizonts, der das begrenzte individuelle Leben wie auch die Individualität einer bestimmten geschichtlichen Stufe überschreitet; der den Grund und das Ganze individuellen, geschichtlichen und kosmischen Seins betrifft. Der Marxismus, will er mehr sein als eine bloß kritische Theorie - der Marxismus als philosophische Weltanschauung kann solchen Fragen so wenig ausweichen wie den Erfahrungen, aus denen sie hervorgehen. Er muss ihnen mit einer produktiven Antwort begegnen. Dabei steht er aber vor einem Dilemma. Es kann wie folgt beschrieben werden: Wie geht eine streng antimetaphysische Weltanschauung, die der Marxismus ist (antimetaphysisch in dem Sinn, dass sein Einsatzpunkt die gegenständliche Tätigkeit der sinnlichen Menschen ist, er sich jeder metaphysischen Setzung und Voraussetzung entzieht), mit metaphysischen Erfahrungen und auf ihnen beruhenden Fragen um, die als Tatsachen des Lebens unabweisbar sind? Zwei Möglichkeiten, so scheint es, gibt es, und beide sind nicht voll befriedigend - sie führen zudem auf traditionelle Positionen der Philosophie zurück. Die eine wäre die *kritizistische*, deren philosophische Orientierung die *Kritik der reinen Vernunft* Kants ist: dass sich der Marxismus als Philosophie zwar solcher Fragen annehmen muss, ihre Legitimität als sinnvolle Fragen anerkennt, eine Antwort auf sie aber nicht zu geben vermag. Modern formuliert: Sätze, die eine Antwort auf solche Fragen formulieren, sind als sinnvolle Sätze nicht möglich. Auf kritizistischem Boden wäre der Grund des Seins allenfalls als agnostische Leere zu denken, die individuell-historisch auszufüllen ist. Die zweite Möglichkeit wäre die, dass der Grund des Seins zwar gedacht wird, doch aber so, dass dieser als Potenz die Gesamtheit der Seienden enthält, als die eine Substanz, die alle Welt-Tatsachen als Attribute ihrer selbst besitzt. Das Paradigma dieser Position wäre die Ontologie Baruch Spinozas, die auch die Grundlage der Weltanschauung Goethes bildet - eine nach wie vor formidable Position. Mit ihr aber griffe der Marxismus - nicht in seinen Voraussetzungen, doch aber in einem Ergebnis - auf einen metaphysischen Gedanken zurück. Ob dies eine Lösung nach vorn wäre, ist sehr die Frage. Eine solche Lösung tut Not, wenn man nicht gewillt ist, das Gebiet der metaphysischen Fragen irrationalistischen Ideologien oder der Religion zu überlassen.

Ein Weg aus dem Dilemma könnte in der Erkenntnis liegen, dass das Terrain, auf dem metaphysische Erfahrungen wie der gesamte Komplex existentieller ‚Grundtatsachen‘ Behandlung finden, nicht mehr das *Terrain des Begriffs* ist, also die Philosophie, sondern das Ästhetische als *Terrain der Kunst*. In deren Fähigkeit zur Synthesis geistiger Kräfte, der Eigenschaft, Bild und Begriff, Anschauung und Theorie zu verbinden, besitzen die Künste - vor allem Dichtung und Theater - das Vermögen zur Artikulation der Totalität menschlicher Erfahrungen, damit auch der metaphysischen; ein Vermögen, das die Philosophie als begriffliche Form der Erkenntnis nicht besitzt, nie besessen hat und nie besitzen kann. Denkbar freilich ist, dass die Philosophie selbst Denkformen entwickelt, die das Ästhetische einschließen. So wird auch in einer Gesellschaft der Zukunft, die in ihrer Reproduktion auf wissenschaftlichen Grundlagen beruht, allein das Ästhetische die Rolle übernehmen können, die in traditionellen Gesellschaften die Religion oder quasireligiöse Ideologien ausüben. Zu den menschlichen Grundtatsachen gehört das Bedürfnis, in einer als sinnhaft erfahrenen Welt zu leben; eine Welt, in der auch die Stufen individueller Biographie als lebenszeitliche Einschnitte gelebten Lebens einen identifizierbaren Ort besitzen und Teile eines sinnhaften Ganzen sind. In traditionellen Gesellschaften entsprechen meist religiöse Ideologien diesem Bedürfnis - in der profanen werden ästhetische Formen an deren Stelle treten müssen. Wenn hier ein leerer Raum entstünde, könnte dies für die Gesellschaft fatale Folgen haben.

Auf dem Weg der Ausarbeitung von Bewusstseinsformen, in denen in nicht nur dem Spezialisten zugänglicher Weise die Totalität menschlicher Erfahrung möglich wird, ist auf einen Gedanken zurückzukommen, der im frühen deutschen Idealismus seinen Ursprung hat. Ich meine die Schaffung von ‚*Mythen der Vernunft*‘. Eine Mythe ist nicht per se „gegenaufklärerisch“ (so Haug 2006, 162), ihr Gebrauch erst macht sie dazu. Eine Mythe im ursprünglichen Sinn (so auch bei Aristoteles) ist eine dargestellte oder erzählte Handlung, durch die ein exemplarischer Fall oder ein sinnhaftes Muster gelebten Lebens sichtbar und erkennbar wird. Historisch sind Mythen Bearbeitungsformen von Grundtatsachen menschlicher Erfahrung. Die Erfindung von Mythen gehört zum Arbeitsfeld des ästhetischen Bewusstseins. Mythen der Vernunft sind Formen ästhetisch gestalteten Bewusstseins, in denen Sinnlichkeit und Idee, Anschauung und Begriff in populärer, also jedem verständlicher Form zusammentreten. Mythen, in diesem Sinn, sind eine *kulturelle Bewusstseinsform*. Im *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* heißt es: Um nicht „Buchstabenphilosoph“ zu bleiben, müsse man „eine sinnliche Religion haben. Nicht nur der große Haufen, auch der Philosoph bedarf ihrer. Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, dies ist’s, was wir bedürfen. (...) wir müssen eine

neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muss im Dienst der Ideen stehen, sie muss eine Mythologie der Vernunft werden. Ehe wir die Ideen ästhetisch, d. h. mythologisch machen, haben sie für das *Volk* kein Interesse; und umgekehrt, ehe die Mythologie vernünftig ist, muss sich der Philosoph ihrer schämen. So müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen, und die Mythologie muss philosophisch werden und das Volk vernünftig, und die Philosophie muss mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen. Dann herrscht ewige Einheit unter uns. Nimmer der verachtende Blick, nimmer das blinde Zittern des Volks vor seinen Weisen und Priestern.“¹⁴

Was dieser Text formuliert, ist in seiner gedanklichen Essenz ein großer, bis heute nicht eingelöster Gedanke. Sicher wird er materialistisch zu wenden sein. Der zentrale Gesichtspunkt ist ein doppelter. Eine Gedankenform wird konzipiert, in der Sinnlichkeit und Idee, Kunst und Begriff zusammentreten. Dies meint der Begriff der Mythologie der Vernunft. Dabei fällt dem Ästhetischen die Aufgabe zu, diese Synthesis zu leisten - die Idee ‚mythologisch‘ zu machen, d.h. in anschauliche, sinnlich wahrnehmbare Bilder und Handlungen zu übersetzen. Auf diese Weise erst kommt die Idee zum Volk, wird sie den Menschen zugänglich, wahrhaft ‚volkstümlich‘ gemacht. So wird das Werk der Aufklärung vollendet, wird auch die Trennung zwischen dem ‚Volk‘ und den Intellektuellen, den Experten des Wissens überwunden. Zu einem dialektischen Vernunftbegriff stehen solche Mythen in keinem Gegensatz. Sie sind vielmehr eine seiner Gestalten.

12. Der Begriff eines ‚Integrativen Marxismus‘

Zur Aufgabe steht nicht mehr und nicht weniger als dies: die Identität und Integrität des Marxismus zu wahren und ihn gleichzeitig zu einer universalen Theorie auszuarbeiten, die vom Standpunkt der Gegenwart in die Vergangenheit zurück und in die Zukunft voraus greift. So verstanden ist der Marxismus ein Denken des Vergangenen wie des Zukünftigen im Sinn einer Selbsterkenntnis der Gegenwart. Das meint materialistisch: ‚eine Zeit, in Gedanken gefasst‘. Dabei darf bei allen Mühen der theoretischen Reflexion das Ziel aller Theorie nie aus dem Auge verloren werden. Es besteht darin, „die Mühseligkeiten der menschlichen Existenz zu erleichtern“: dem Machen einer Welt, wo „der Mensch dem Menschen ein Helfer ist“ (Brecht). Es geht nicht darum, die Welt neu zu interpretieren, „...es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.“

Für ein so konzipiertes Denken schlage ich den Begriff eines *Integrativen Marxismus* vor. ‚Integrativer Marxismus‘ meint also den Marxismus als kritische, kohärente und umfassende, philosophisch begründete Theorie, die sich in der Verarbeitung divergenter Momente des Bewusstseins und Wissens, der Wissenschaft und Kultur als philosophische erst konstituiert und entwickelt. Aufgrund der zeitlichen Dreidimensionalität, die strukturelles Merkmal marxistischen Denkens ist, umfasst das epistemische Feld dieses Denkens die Zeitdimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. In diesem Sinn ist der Marxismus historisches, zeitdiagnostisches und antizipatorisches Denken. Als historisches Denken erforscht er die Vergangenheit im Sinn einer Bildungsgeschichte der menschlichen Gattung, als zeitdiagnostisches Denken ist er Analyse und Theorie der Gegenwart, als antizipatorisches Denken ist er die Erkundung zukünftigen Seins im Horizont historischer Möglichkeit. In diesem Sinn ist er auch das *Denken einer neuen Kultur*.

13. Theoriegeschichtlicher Status

Der hier vorgelegte Entwurf formuliert weniger einen Status quo als ein Programm. Er artikuliert eine zu leistende Aufgabe. Er bewegt sich innerhalb des Horizonts einer pluralen Konzeption des Marxismus. Er begreift den Marxismus als eine in vielen Feldern unfertige, im bestimmten Sinn *prinzipiell offene* Theorie, die gleichwohl auf einem gesicherten überlieferten Fundament beruht.

14 Hoffmeister, J. (Hg.), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, 234f.

Auf diesem Fundament ist weiterzubauen. Zugleich ist dieses Fundament zu überprüfen und gegebenenfalls zu verändern.

Das größte aller Missverständnisse freilich wäre zu meinen, dass hier eine ‚neue‘ Form des Marxismus in die Welt gesetzt werden soll. Mit dem Konzept eines Integrativen Marxismus argumentiere ich vielmehr für etwas, das der Marxismus in seinen differenziertesten und theoretisch stärksten Formen als systematisches Motiv von Beginn an besessen hat. So verdankt sich seine theoretische Konstitutionsgeschichte des Marxismus einer Reihe synthetischer Denkoperationen. In den *Feuerbach-Thesen* wird der „neue Materialismus“ explizit als Synthese der Wahrheitsmomente des ‚alten‘ Materialismus und des Idealismus entwickelt (vgl. auch Haug 2006, 87). Ein ähnliches Vorgehen zeigt sich in der Kritik der Religion und in der Auseinandersetzung mit der Hegelschen Philosophie. Auch Lenin verfährt in seiner theoretischen Arbeit synthetisch. Paradigmatisch zeigen dies seine Hegel-Kommentare. Ausdrücklich konstatiert er, dass der Marxismus „seine weltgeschichtliche Bedeutung (...) dadurch erlangt (hat), dass er die wertvollsten Errungenschaften des bürgerlichen Zeitalters keineswegs ablehnte, sondern sich umgekehrt alles, was in der mehr als zweitausendjährigen Entwicklung des menschlichen Denkens und der menschlichen Kultur wertvoll war, aneignete und es verarbeitete“ (Lenin, Werke Bd. 31, 307f.). Er stellt damit den Marxismus theoriegeschichtlich wie kulturell in den Zusammenhang der gesamten Menschheitsgeschichte, erklärt ihn als Ergebnis der Aneignung des in dieser Geschichte ‚Wertvollen‘ (‚wertvoll‘ im Sinn zivilisatorischer Bildung und menschlicher Emanzipation). Es liegt in der Logik der Sache, dass diese Einsicht auch für die Weiterentwicklung des Marxismus gilt.

Nicht bei allen Autorinnen und Autoren des Marxismus ist in der Folgezeit der Gesichtspunkt eines synthetischen Denkens im Sinn eines systematischen Motivs theoriebildend gewesen – dies dürfte eher die Ausnahme als die Regel gewesen sein. (Die Gründe dafür, es waren häufig politische, können an dieser Stelle nicht erörtert werden). Nur allzu oft hat sich marxistisches Denken nur selektiv auf nichtmarxistisches bezogen und sich von allem, was ‚bürgerliche Wissenschaft‘ und ‚bürgerliche Ideologie‘ hieß, dogmatisch-borniert oder ängstlich-sektiererisch abgeschottet; eine Haltung, die sowohl für die dogmatische als auch für die kritizistische Spielart des Marxismus charakteristisch ist.

Ausdrücklich möchte ich an dieser Stelle auf eine theoriegeschichtliche ‚Einordnung‘ meiner Position verzichten – zu vermeiden ist, diese einer bestimmten ‚Linie‘ des Marxismus zuzuschreiben.¹⁵ Ich sehe vielmehr in allen Linien der marxistischen Tradition Ansätze, an die angeschlossen werden kann. Es liegt im Begriff des Integrativen Marxismus, jeder Ausschließung und Abschottung innerhalb des Marxismus entgegenzutreten. Aus diesem Grund wird hier auch auf eine Liste orientierender Namen verzichtet.¹⁶ Eine solche Orientierung ergibt sich ohnehin aus dem Gang der Argumentation.

15 Die Konstruktion sich ausschließender, gar antagonistischer ‚Linien‘ des Marxismus halte ich für einen verhängnisvollen Fehler der marxistischen Tradition. So sehr solche Auffassungen in vielen historischen Lagen eine objektive Grundlage hatten, so wenig sind sie einer Weiterentwicklung des Marxismus heute förderlich. Haug ist mit seinem Konzept eines pluralen Marxismus früh diesem Fehler entgegengetreten. Bedauerlicherweise wiederholt er ihn im Konzept des Historisch-kritischen Wörterbuchs des Marxismus mit der Entgegensetzung einer ‚Luxemburg-Gramsci-Brecht-Linie‘ gegenüber allem, was dann ‚Marxismus-Leninismus‘ heißt, dem nicht nur der gesamte offizielle (‚staatsförmige‘) Marxismus der sozialistischen Länder zugeordnet wird, sondern, im bestimmten Sinn, Lenin selbst, Lukács, viele andere bedeutende Denker, unter den heute Schreibenden Holz (vgl. W.F. Haug, In babylonischer Gefangenschaft? Dialektik bei Hans Heinz Holz. In: *Das Argument* 274/2008, 75-82). Zu hoffen ist, dass diese Einseitigkeit im Fortgang der Arbeit am HKWM behoben wird – sie beschädigt ein für die Zukunft des Marxismus unverzichtbares Unternehmen.

16 Aus Gründen historischer Gerechtigkeit sei erwähnt, dass Wolfgang Harich bereits 1956 in einem damals nicht veröffentlichten Text, sechzehn Thesen „Zur Frage der Weiterentwicklung des Marxismus“, Positionen vertreten hat, die mit dem hier vorgestellten Konzept in vielen Grundvorstellungen konvergieren. Bei der Entwicklung meines Konzepts war mir Harichs Text nicht bekannt. Zwischenzeitlich wurde er in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie, 5/2006, 759-65 veröffentlicht; freilich nicht ohne den Versuch, seine philosophische Bedeutung herunterzuspielen (vgl. den Kommentar von H.-C. Rauh und den Artikel von G. Hindrichs, Das Erbe des Marxismus im gleichen Heft). Die gedankliche Konvergenz meiner Überlegungen mit denen Harichs sehe ich als Bestätigung, auf der richtigen Spur zu sein.

14. Der Werkstattcharakter des marxischen Denkens. Zusammenhang und Offenheit der Theoriebildung

Ein Letztes noch. Die Konzeption eines Integrativen Marxismus ist nur möglich, wenn von der grundlegenden Einheit des Marxschen Werks ausgegangen wird; einer Einheit, sagen wir, von den *Feuerbach-Thesen* zum *Kapital* unter Einschluss der Hegel-Kritiken und der Pariser Manuskripte; einer Einheit, die letztlich alles von Marx Geschriebene umfasst. In dem *Gesamtwerk* liegen die Keime weiterführender, zukunftssträchtiger Theorie – ein auch heute noch unausgeschöpftes Reservoir von Gedanken. Die Feststellung, dass es in diesem Werk Entwicklungen gibt, auch solche der argumentativen Qualität, dass vieles in den frühen Schriften Entworfenene noch roh und unausgearbeitet ist, ist so richtig wie trivial. Sie übersieht den unerhörten Reichtum der in diesen Schriften ausgebreiteten Gedanken. Die These eines ‚epistemologischen Bruchs‘ zwischen Frühschriften und *Kapital* ist mit der gleichen Entschiedenheit zurückzuweisen wie die des ‚theoretischen Antihumanismus‘. Sie sind zurückzuweisen, weil sie ein reduktionistisch ausgedörrtes Marxverständnis zur Folge haben – einen Marxismus schließlich ohne Ontologie, Anthropologie, Ethik, Ästhetik und Geschichtsphilosophie, einen Marxismus ohne Dialektik und ohne das geschichtsgestaltende Subjekt. Es wäre ein Marxismus, der mit Sicherheit seine theoretische Zukunft verspielt hat.

Zweiter Teil.

Die kategoriale Trias des Neuen Materialismus: gegenständliche Tätigkeit - Geschichte - Dialektik¹⁷

- I. Gegenständliche Tätigkeit als erste Kernkategorie
- II. Geschichte als zweite Kernkategorie
- III. Dialektik als dritte Kernkategorie

Der Neue Materialismus besitzt als philosophische Theorie drei Kernkategorien; das sind solche, die die kategoriale Struktur – den inneren Aufbau – dieser Theorie bestimmen: *gegenständliche Tätigkeit, Geschichte, Dialektik*. Diese haben methodologisch grundlegenden Charakter. Sie sind strukturell aufeinander bezogen. Sie bilden ein kategoriales Feld, dessen logischer Zusammenhang einen Seinszusammenhang abbildet; Kategorien sind (mit Marx) als reale „Daseinsformen“ bzw. „Existenzbestimmungen“ zu verstehen (MEW 13, 637). Es sind *begriffliche Äquivalente von Daseinsformen*.

I. Gegenständliche Tätigkeit als erste Kernkategorie

1.

Gegenständliche Tätigkeit („sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis“) ist die erste Kernkategorie des Marxschen Denkens.

Ihr Modell ist die Arbeit als grundlegende lebenssichernde und kulturbildende menschliche Tat. ‚Gegenständliche Tätigkeit‘ meint jedoch mehr als die Arbeit allein. Sie meint jede Form sinnlich menschlichen Handelns (Praxis) in einer gegenständlichen Welt – in und mit dieser Welt. Gegenständliche Tätigkeit ist im systematischen Sinn die Basiskategorie des Marxschen Materialismus. Von ihr aus ist der neue Materialismus grundzulegen und theoretisch zu entwickeln.

Gegenständliche Tätigkeit ist praktisches Handeln in einer gegenständlichen Welt. Sie unterliegt einer zweifachen Determination. Sie ist determiniert 1. durch eine allgemeine Naturgrundlage, die jede besondere Form menschlicher Praxis im Sinn einer primären materiellen Basis fundiert, und sie ist determiniert 2. durch eine über vergangenes menschliches Handeln konstituierte Welt, die als ‚Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse‘ das räumlich-zeitliche Gefüge jeder besonderen Form menschlicher Praxis vorgibt. *Raum-Zeit-Gegenstand-Tätigkeit* konstituieren einen strukturell-systemischen Zusammenhang – sie bilden die Grundkoordinaten der in menschlicher Tätigkeit erschlossenen Welt. In diesem Gefüge hat auch die Kategorie *konkreter Möglichkeit* ihren Ort. Menschliches Handeln ist stets Praxis im Horizont von Möglichkeit. Der Möglichkeitshorizont eröffnet einen Spielraum determinierter Freiheit für menschliches Handeln. Möglichkeit ist so eine Kategorie der gegenständlichen Welt – ein Aspekt des Wirklichkeitsbegriffs selbst. Menschliche Praxis ist immer auch das Ergreifen von Möglichkeit. Sie ist Handeln in einem Raum determinierter Freiheit. „Freie bewußte Tätigkeit“ ist der „Gattungscharakter“ des Menschen (MEW, Ergbd. I, 516).

2.

Der Materialismus in der von Marx und Engels begründeten ‚neuen‘ Gestalt¹⁸ – der *Materialismus, dialektisch* und *historisch* – ist im argumentativen Einsatz von allen Formen des Materialismus vor ihm unterschieden. Er geht nicht mehr von der Annahme einer umfassenden Seinsordnung aus – der „Wirklichkeit (...) unter der Form des Objekts“ –, sondern setzt ein *bei uns selbst*: der sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit gesellschaftlicher Individuen. Sein leitender Gesichtspunkt ist der der *Praxis* im Sinn „gegenständlicher“, „sinnlich menschlicher Tätigkeit“ („Sinnlichkeit“ in der

¹⁷ Für eine erweiterte Darstellung siehe *Logos und Wirklichkeit* (vgl. Fußnote 1).

¹⁸ In den *Feuerbach-Thesen* wird diese ausdrücklich als „neuer“ Materialismus bezeichnet.

Bestimmung „praktischer sinnlich menschlicher Tätigkeit“). Deshalb ist *gegenständliche Tätigkeit* ist seine erste Kernkategorie (*Feuerbach-Thesen* 1, 5, 9, MEW 3, 5ff.). Der Ausgangspunkt des neuen Materialismus ist also ein *materielles Tätigkeitsverhältnis*. Dieses ist ontologisch als *Reflexionsverhältnis* zu bestimmen, d.h. als ein solches, dessen Glieder in einem korrelativen Verhältnis aufeinander bezogen sind.

Das von Marx und Engels begründete Denken nimmt seinen Einsatz also in keiner metaphysischen Setzung welcher Art auch immer, sondern einzig in einem innerweltlichen Tätigkeitsverhältnis. Zu dessen reflexiver Struktur gehört, daß die in diesem Verhältnis Befäßten - wir selbst als Handelnde, vielfach Tätige, auch theoretisch Denkende - die Voraussetzung, die dieses Denken macht, stets an sich selbst ‚verifizieren‘ können. Im Sinn einer bewussten, praktischen Selbstreflexion - der stets möglichen Selbstbeobachtung wie der Beobachtung anderer, der Befragung unseres praktischen Tuns entspricht das neue Denken dem Kriterium des *Empirischen*; konnten die „Voraussetzungen“ des neuen Denkens von Marx und Engels „empirisch“ genannt werden (MEW 3, 20). Das bedeutet: die Materialität der Welt, in der wir leben und denken, ihre Stabilität in ihrem Für-uns-Sein wie Anders-Sein und Fremd-Sein ist uns in unseren alltäglichen Reproduktionsakten lebenspraktisch präsent. Das An-sich-Sein von Materie/Natur (das Kantsche Ding an sich, materialistisch gewendet) unterliegt als Substrat allen Akten des Lebens und Überlebens, unserer gegenständlichen Tätigkeit. *Die Materialität des Wirklichen ist in allen Lebensakten selbstevident*. Sie ist präsent und evident gerade in den Akten, in denen wir unser Leben sichern: in *naturverändernder Tätigkeit*, in der *Gegenständlichkeit*, gerade auch der *Widerständigkeit* von zu verändernder Materie. Hier ist die Eigenständigkeit - Eigengesetzlichkeit und Eigenmächtigkeit - der materiellen Welt unabweisbar gegenwärtig; eine Eigenständigkeit, die sich immer dann unüberhörbar zu Wort meldet, wenn wir sie selbstherrlich zu ignorieren trachten.

3.

Der neue Materialismus setzt also ein bei einem Handlungskomplex sinnlich-tätiger Individuen, bei den fundamentalsten und notwendigsten Handlungen, mit denen Menschen befaßt sind: der Produktion und Reproduktion ihres Lebens als der ersten Voraussetzung ihres Daseins. Er setzt bei Stoffwechselprozessen ein, die menschliche Individuen als Naturwesen *mit der Natur* und *in der Natur* vollziehen: in einem Vermittlungsverhältnis tätiger Subjekte in der Natur: der Natur-Subjekte mit sich selbst wie mit ‚äußerer‘ Natur; ein Tätigkeitskomplex, der sich innerhalb eines umfassenden Naturganzen vollzieht. Die Kernkategorie dieses Tätigkeitskomplexes ist, wie erläutert, die *gegenständliche Tätigkeit*.

Ein solcher Einsatz ist das genaue Gegenteil zur Vorstellung eines Subjekts, das außerhalb der Natur stehend mit dieser in ein Verhältnis tritt - das Gegenteil auch zum Dualismus von *res cogitans* und *res extensa*. Es handelt sich um ein *Verhältnis innerhalb der Natur selbst* - der *Natur mit sich selbst*, wie pointiert zu sagen ist -, und zwar als *fundamentum in re* menschlichen Lebens, also unausweichlich und nicht hintergebar. Bei jedem Schritt, den wir als Menschen tun, werden wir daran erinnert, sagt Engels, „daß wir keineswegs die Natur beherrschen, wie ein Eroberer ein fremdes Volk beherrscht, wie jemand der außer der Natur steht - sondern daß wir mit Fleisch und Blut und Hirn ihr angehören und mitten in ihr stehen, und daß unsere ganze Herrschaft über sie darin besteht, im Vorzug vor allem anderen Geschöpfen ihre Gesetze erkennen und richtig anwenden zu können“ (MEW 20, 452f.).

In den Vorgängen gegenständlicher menschlicher Lebenstätigkeit - den Tathandlungen der Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens - sind demnach stets zwei Seiten gegeben: das *tätige Natursubjekt* und sein *Gegenstand*, die zu bearbeitende Natur. Beide Seiten sind ‚Natur‘, und zwar in der Unterscheidung von *Natur in uns* und *Natur an sich* (*In-uns-Sein* und *An-sich-Sein von Natur*). Sie konstituieren ein Tätigkeitsverhältnis innerhalb eines umgreifenden Naturganzen: eines beide Seiten umschließenden Zusammenhangs. Auch der Naturgegenstand, der (so in der Arbeit) Gegenstand menschlicher Tätigkeit ist, ist zunächst organischer Bestandteil der natürlichen Umwelt, in der sich menschliches Dasein bewegt. Zugleich bilden die beiden Seiten dieses Verhältnisses die Grundlage für die Konstitution von Subjekt und Objekt, die sich innerhalb dieses Verhältnisses auf einer bestimmten Stufe herausbildet.

Zur Bezeichnung dieses Verhältnisses kann, im ontologischen Sinn, von einem *materiellen Reflexionsverhältnis* (= *Widerspiegelungsverhältnis*) gesprochen werden, wobei dieses Verhältnis

selbst im Sinne eines umgreifenden Allgemeinen fungiert, das beide Seiten, das tätige Subjekt wie seinen Gegenstand, in einem *korrelativen* Sinn umschließt. Nicht das Subjekt also ist *ontologisch* das Erste, noch ist es sein Gegenstand. Das Erste ist vielmehr *Materie/Natur als umfassende Seintotalität*, die dieses Verhältnis erst möglich macht, indem sie es *aus sich hervorbringt*. Ist Bewusstsein Teil dieses Reflexionszusammenhangs, so gilt auch hier: es ist *Materie/Natur*, was Bewusstsein allererst möglich macht, indem sie es hervorbringt.

4.

Die Kategorie gegenständlicher Tätigkeit ist synthetischen Charakters. Sie ist Ergebnis einer dialektischen Operation. Sie wird aus der Synthesis der Wahrheitsmomente überlieferter philosophischer Formen gewonnen. Dem ‚alten‘ Materialismus entnimmt sie den Aspekt des sinnlichen Gegenstands (sinnlich gegebener Welt), dem Idealismus den Aspekt der Tätigkeit (der Weltproduktion durch menschliches Tun). Mit dieser Kernkategorie verabschiedet der neue Materialismus jede traditionelle Gestalt philosophischer Begründung. Er konstituiert sich als ein Denken jenseits jeder theologischen wie ontotheologischen (metaphysischen) Voraussetzung. Damit vollendet er, was sich im gesamten Denken der Neuzeit als progressive Linie herausarbeitet: das ‚Diesseitigwerden‘ – ‚Verweltlichung‘ – des Denkens, seine radikale Enttheologisierung.¹⁹ Das neue Denken ist ein Denken, das auf den Füßen geht. Es steht mit beiden Beinen auf der fest gegründeten Erde. Es ist *dialektisch-historischer Materialismus*. Als solcher ist es ein „realer Humanismus“ (MEW 2, 7), für den „der Mensch das höchste Wesen für den Menschen“ ist (MEW 1, 385).

Mit diesem Einsatz des Denkens steht der Marxismus theoriegeschichtlich am Ende eines Prozesses, der im Ausgang des Mittelalters seinen Anfang nimmt. Es ist der Prozess einer weltlichen Emanzipation des Bewusstseins, der die Bildungsgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft begleitet. So diskontinuierlich und uneinheitlich dieser Prozess auch verläuft, seine grundlegende Tendenz ist die Verweltlichung oder, pointiert gesprochen, *Verdiesseitigung* des Denkens²⁰ – die Bewegung „*von der Theologie zur Philosophie*“ (Friedrich Engels), zu den Wissenschaften und zu den Künsten. Wesentlichen Anteil daran haben die positiven Wissenschaften und ihre Theorie, die verschiedenen Stufen des ‚alten‘ Materialismus zwischen Bacon und Feuerbach, Leibniz, Spinoza und ihre Traditionen, in einem wesentlichen Sinn aber auch die Künste: bildende Kunst, Literatur, Theater, Musik. Die Schlüsselrolle im Prozess der Verdiesseitigung des Bewusstseins spielt die Aufklärung – als europäisches Phänomen betrachtet. Als Kulminationspunkt dieser Entwicklung in Deutschland gelten zu Recht literarische Klassik und idealistische Philosophie; Musik und Musiktheater werden oft vergessen dabei, sie sind hinzuzufügen. Stand am Beginn dieses Prozesses die Religion als erste ideologische Macht, die Theologie als ihr theoretisches Bewusstsein, so stehen an seinem Ende die umfassend emanzipierten Wissenschaften, die selbstbewusst gewordene Philosophie und die Künste als autochthone Gedankenformen – nicht neben, sondern an der Stelle der Theologie.

Die Emanzipation des Bewusstseins, von der hier die Rede ist, meint nicht allein die Ablösung des Denkens vom Primat der Theologie. Es geht im Kern und in der Konsequenz um viel mehr: die Emanzipation von allen theologisch-metaphysischen Voraussetzungen philosophischen und künstlerischen Denkens überhaupt: den explizit theologischen wie den ontotheologischen oder implizit theologischen Annahmen traditioneller Metaphysik. Der Prozess dieser Emanzipation verlief keineswegs so geradlinig und widerspruchsfrei wie es zunächst den Anschein hat. So wenig etwa der Rang der literarischen und philosophischen Klassik in Deutschland, ihre Bedeutung als Kulminationspunkt dieser Entwicklung bestritten werden soll, so sehr muss erinnert werden, dass in deren Schlüsselfiguren Restbestände metaphysisch-theologischen Denkens nach wie vor virulent sind. Der metaphysische Begriff des menschlichen Wesens wird noch nicht von Feuerbach, er wird erst bei Marx überwunden. Erst bei diesem wird, mit der Verabschiedung aller, der idealistischen wie materialistischen Formen traditioneller Metaphysik, dem gesamten theologisch-metaphysischen

¹⁹ Dazu grundlegend Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (noch auszuarbeiten).

²⁰ Diesseits‘, ‚Verdiesseitigung‘ werden hier in einem präzisen philosophischen Sinn gebraucht, verstanden als „der positive Gegenbegriff zur Vorstellung einer Welt hinter oder über dieser Welt“. Diesseits meint „die den Sinnen und auch der Wissenschaft zugängliche Wirklichkeit als einzig real existierende. Der Ablehnung des Jenseits liegt die Erkenntnis zugrunde, dass die Welt der Ordnungen und Institutionen von den Menschen selbst geschaffen ist, sowie der Glaube, dass diese grundsätzlich fähig sind, aus eigener Kraft ihr ‚Heil‘ zu verwirklichen“ (Boer 2004, 1643).

Wesen der Garaus gemacht - wird der Prozess der weltlichen Emanzipation des Geistes an sein Ende geführt.

II. Geschichte als zweite Kernkategorie

Gegenständliche Tätigkeit als geschichtliches Handeln

Gegenständliche Tätigkeit ist ein zeitliches Handeln in einer räumlichen Welt – es ist ein Sein in Zeit und Raum. Die Kategorie des Werdens – gegenständliches Werden als raum-zeitlicher Vorgang – ist ihm eingeboren. Mit anderen Worten: gegenständliche Tätigkeit ist an sich selbst *geschichtlich*. *Geschichte* ist die zweite Kernkategorie des neuen Materialismus. Dabei sind Zeit und Raum als materiale Daten in solchem Handeln gegeben, ganz unabhängig davon, wie beide des Näheren gedacht werden.

Die Geschichtlichkeit der Welt. Welt und Wirklichkeit

In gegenständlicher Tätigkeit impliziert ist ein Begriff menschlicher Welt als ein jedem gegebenen Arbeitsprozess notwendiges Vorgängiges. Was aber heißt in diesem Denken ‚Welt‘ und was meint es, wenn wir sagen: der Gegenstand der weltanschaulichen Form, die sich Marxismus nennt, ist ‚das Ganze einer Welt‘? Welcher Weltbegriff liegt diesen Aussagen zugrunde?

1. Die Welt ist, nach Ludwig Wittgenstein, „alles, was der Fall ist“, das ist die „Gesamtheit der Tatsachen“ (*Tractatus Logico-philosophicus*, 1,1.1), eine Tatsache „das Bestehen von Sachverhalten“, ein Sachverhalt „eine Verbindung von Gegenständen“ (2,2.01). Die Welt wird also bestimmt als „die Gesamtheit der bestehenden Sachverhalte“ (2.04). Sie ist ein Relationsbegriff. Die Gegenstände bilden ihre „Substanz“ (2.021). Sie enthalten „die Möglichkeit aller Sachverhalte“ (2.014). Bei aller analytischen Subtilität dieser Ableitung: Wittgenstein kennt die Gegenstände nur als „fertige Phänomene“ (Marx). Gegenstand, Wirklichkeit, Sinnlichkeit werden von ihm (mit der Formulierung der *Feuerbach-Thesen*) „nur unter der Form des Objekts“ gefasst, nicht als „sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis“. Sein Denken verbleibt im Horizont eines logischen Objektivismus – auch Möglichkeit ist ihm ein rein logischer Begriff. Er fällt damit auf den Standpunkt Feuerbachs zurück – den Standpunkt des ‚alten‘, also bürgerlichen Materialismus. Diesem bleibt verschlossen, dass die Gegenstände der Welt wie auch ihre Verbindungen zueinander in ihrer materialen Verfasstheit werdend-gewordene sind. D.h., sie unterliegen Veränderungen. Sie sind prozessual: Resultat und Ausgangspunkt von Prozessen. Sie sind in der Zeit wie sie im Raume sind – sie sind *geschichtlich*. Sie sind geschichtlich als Gegenstände der Natur, und sie sind in besonderer Weise geschichtlich als Gegenstände der menschlichen Welt. Diese sind menschlich hervorgebracht: Resultate menschlichen Handelns. Ja, die menschliche Welt als ganze, die menschlichen Weltverhältnisse (das Naturverhältnis ebenso wie die Verhältnisse von Eigentum, Herrschaft und Geschlecht), ist das Ergebnis menschlicher Tätigkeit. Diese hat stets mit sinnlich gegebenen Gegenständen zu tun: mit naturhaft gegebenen bzw. menschlich veränderten und menschlich gemachten. Menschliches Handeln ist Tun im Umgang mit Gegenständen oder gegenständliches Herstellen. Handelnde Menschen finden sich stets in einer durch vorgängiges Handeln determinierten Welt, in der sie selbst handelnd, Welt-gestaltend-umgestaltend tätig sind. Sie sind produziert und produzierend zugleich. Die Weltverhältnisse sind gemacht, und sie sind machbar. Das heißt aber auch: sie sind veränderbar. „Jede gewordne Form“, sagt Marx, ist „im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite“ hin aufzufassen (MEW 23, 28). In diesem dialektischen Sinn ist, bezogen auf menschliches Handeln, von determinierter Freiheit zu reden, bedeutet Handeln Ergreifen von Möglichkeit.

2. Das ‚Ganze einer Welt‘, die Gesamtheit der Dinge der Welt wie ihrer Verhältnisse ist in seiner Grundverfassung also geschichtlich. Die Welt, die der Marxismus in Gedanken zu fassen versucht,

ist eine *geschichtliche Welt*. Sie ist geschichtlich in einem ontologischen Sinn, d.h. in einem solchen, der Natur und Menschenwelt umfasst. Hier kommt die Unterscheidung zwischen Welt und Wirklichkeit ins Spiel. Mit ‚Wirklichkeit‘ meine ich das Seiende im Ganzen: die umfassende Naturordnung, in die sich die von Menschen gemachte Wirklichkeit (hier ‚Welt‘ genannt) einfügt. Von dieser Welt ist zu sagen, dass sie Bewegung in Raum und Zeit ist. Sie ist Zeit-Raum-Kontinuum – sie bildet ein vierdimensionales *Raum-Zeit-Gefüge* (zu den drei Dimensionen des Raums kommt als vierte Dimension die ‚Zeitachse‘ hinzu).²¹ Die Welt, können wir auch sagen, ist *Chronotopos*. Der Chronotopos ist Prozess: Werden, Vergehen, Veränderung: Transformation – „Gestaltung, Umgestaltung, / Des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung“ (Goethe, Faust II, 6286f.). Das Sein ist werdend-gewordenes, wobei das Werden der menschlichen Welt als durch menschliches Tun – „freie bewußte Tätigkeit“ – bewirkt ist. ‚Welt‘ ist eine durch menschliche Praxis gemachte, der Mensch Produzent seiner Welt. Er ist, im vermittelten Sinn, ‚Schöpfer seiner selbst‘ (Schiller). In diesem Sachverhalt hat der Begriff des *Kulturellen* seinen ontologischen Ort.

Geschichte als Determinationsgefüge

1. Die kritisch-historische Wende des Gesellschaftsbegriffs, die Marx mit der materialistischen Geschichtsauffassung vollzieht, hat ihren Kern in dem Gedanken, daß Gesellschaft als „Produkt des wechselseitigen Handelns der Menschen“ (MEW 27, 452) geschichtlich bestimmt ist, wobei die „soziale Geschichte der Menschen (...) stets nur die Geschichte ihrer individuellen Entwicklung (ist), ob sie sich dessen bewusst sind oder nicht“ (ebd., 453).²² Diese beruht insgesamt auf den materiellen Verhältnissen, in denen die Menschen ihre Lebensbedingungen produzieren und reproduzieren, die somit „die Basis aller ihrer Verhältnisse“ bilden (ebd.). Auf diese Weise entsteht mit der Erzeugung und Tradierung der Produktivkräfte von einer Generation zur anderen „ein Zusammenhang in der Geschichte der Menschen“ (ebd., 452), der um so mehr „Geschichte der Menschheit ist, je mehr die Produktivkräfte der Menschen und infolgedessen ihre gesellschaftlichen Beziehungen wachsen (ebd., 452f.). Das aber geschieht nicht von selbst, sondern durch menschliche Tätigkeit. Um die jeweils erreichten Resultate ihrer Tätigkeit zu sichern und „um die Früchte der Zivilisation nicht zu verlieren“, sind die Menschen gezwungen, „alle ihre überkommenen Gesellschaftsformen zu ändern“ (ebd., 453), sobald die „Art und Weise ihres Verkehrs“ „den erworbenen Produktivkräften nicht mehr entspricht“ (ebd.). Was hier ‚Art und Weise des Verkehrs‘ heißt, lautet an anderen Ort „Verkehrsform“ (MEW 3, 36, 70f.) bzw. Form der „Produktionsverhältnisse“ (MEW 13, 8f.).

2. Die Menschen machen also „ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“ (MEW 8, 115). Jedes geschichtliche Handeln, ja alle menschliche Tätigkeit vollzieht sich innerhalb konkreter, vorgefundener geschichtlich-gesellschaftlicher Bedingungen, die den *Spielraum menschlicher Handlungsmöglichkeit* eingrenzen. Sie fungieren so als Determinanten menschlichen Handelns. Sie determinieren eine konkrete Situation in der Dialektik von Wirklichkeit und Möglichkeit – die Möglichkeit als Teil der Wirklichkeit. Innerhalb solcher Spielräume sind Menschen ‚frei‘. Sie können eine gegebene Möglichkeit ergreifen oder verfehlen. Denken wir eine historische Situation als determiniert, so sind die historischen Subjekte – die Akteure in dieser Situation – selbst als Teil der Determinanten zu verstehen. Wie das Gefüge der Determinanten – das Gesamt der geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen - Resultat menschlichen Handelns ist, so kann es durch menschliches Handeln verändert werden. Die geschichtliche Bewegung selbst vollzieht sich auf keine andere Weise als in der Form determinierter Handlungen.

²¹ Inwieweit dies auch von der außermenschlichen Wirklichkeit, dem Universum gesagt werden kann, liegt außerhalb der Kompetenz des hier Schreibenden.

²² Siehe Marx' Brief an Pawel W. Annenkow (Dez. 1846, MEW 27). Ich folge Küttler 2001, 430f.

Kritik der Geschichtsteleologie. Zur Dialektik von Determination und Freiheit

1. Mit einem solchen Begriff von Geschichte wird jeder Form der Geschichtsteleologie die Absage erteilt. Die Kritik des geschichtsteleologischen Determinismus ist Grundvoraussetzung des Marxschen Denkens. Jenseits der Teleologie tritt die Geschichte der menschlichen Gesellschaft in ihrer unverstellten Gestalt hervor: als Resultat gegenständlichen Handelns, das im Rahmen eines objektiv Gegebenen erfolgt - vorgefundener Umstände, die ihrerseits geschichtlich produziert, Resultat vergangenen Handelns sind. Es erfolgt im Rahmen eines Determinationsgefüges, das einen variablen Spielraum von Handlungsmöglichkeiten bereitstellt. Eine gegebene geschichtliche Wirklichkeit trägt also einen Spielraum möglichen Handelns in sich. Aus diesem Grund wird hier von determinierter Möglichkeit und determinierter Freiheit gesprochen.

2. Erfolgt geschichtliches Handeln innerhalb eines Gefüges gegebener Wirklichkeit, dem ein Spielraum möglicher Handlung kategorial zugehört, so ist jedes Handeln das Ergreifen von Möglichkeit. Dies gilt in besonderem Maß für politische Entscheidungen, in denen Fragen von Leben und Tod, Krieg und Frieden, Zivilisation und Barbarei auf dem Spiele stehen. Hier können Möglichkeiten historischen Fortschritts ergriffen, aber auch verfehlt werden - wie die historischen Akteure sich der Entscheidung entziehen können.

3. Fortschritt in einem zivilisatorischen Sinn – dessen Kriterium die ‚Beförderung der Humanität‘ (Herder) ist - gibt es nie außerhalb solcher Handlungskonstellationen. Er unterliegt der Dialektik von Determination und Freiheit. Es gibt kumulative Prozesse zivilisatorischen Fortschritts über längere Zeiträume hinweg, doch nicht im Sinn eines geradlinigen, gesicherten zivilisatorischen Progresses. Immer wieder ist der zivilisatorische Prozess durch einen Regress bedroht: die Möglichkeit des Rückfalls in Barbarei. Fortschritt ist, im Sinne des alten Goethe, täglich neu zu erobern. „Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, /Der täglich sie erobern muss“ (*Faust II*, 5. Akt). Wer sich geruhsam auf einem Erreichten einrichtet, hat das Spiel schon verloren.

III. Dialektik als dritte Kernkategorie

Der neue Materialismus ist als *historischer*, und er ist als *dialektischer* zu bestimmen. Ist im Sinn seiner theoretischen Begründung die gegenständliche Tätigkeit seine erste Kernkategorie, so treten *Geschichte* und *Dialektik* als weitere Kategorien fundamentaler Bedeutung hinzu; ja in einem strukturellen Sinn kann Dialektik als die fundierende Kategorie dieses Denkens gelten. Nicht nur ist Geschichte als Prozeß dialektisch strukturierte, die gegenständliche Tätigkeit selbst besitzt, wie am Modell der Arbeit demonstriert werden kann, eine dialektische Struktur.²³

Ausgehend von dieser Einsicht seien die folgende Gesichtspunkte notiert:

1. Das ‚Ganze einer Welt‘ – d.h. die Gesamtheit der Dinge der Welt wie ihrer Verhältnisse - ist im Charakter seiner Geschichtlichkeit als Zusammenhang von Gegensätzen konstituiert. Das bedeutet: es ist *dialektisch* konstituiert. Die Einheit von Dialektik und Geschichte ist für den neuen Materialismus grundlegend. *Materialismus dialektisch und historisch* meint die Auffassung einer Wirklichkeit, die dialektisch und historisch verfaßt ist. In diesem Sinn haben Dialektik und Geschichte den Status ontologischer Begriffe. Dabei besitzt Dialektik eine strukturelle (logisch-ontologische) Priorität: Die Geschichte selbst ist dialektisch verfaßt.

²³ Vgl. Logos und Wirklichkeit, Kapitel zur Dialektik; „Logos und Episteme. Die Einheit der Vernunft und die Gestalten des Wissens“. In: Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Theorie, 20 (2002), 49-76. Weil Dialektik diesen fundierenden Charakter besitzt, soll diese Kategorie hier ausführlicher behandelt werden als die beiden anderen.

2. Dialektik wird in einem zugleich ontologischen und logischen Sinn verstanden: als Wirklichkeitsstruktur und als Gedankenform bzw. Methode, Wirklichkeit zu erkennen – damit auch als Voraussetzung, verändernd in die Wirklichkeit einzugreifen. Dialektik als Methode meint ein Verfahren *genetischer Rekonstruktion*. Dialektik fragt nach der Genesis des Gegebenen: der Herkunft des Gewordenen in der Perspektive seiner Veränderung. Sie legt Sein als Werdend-Gewordenes frei – verflüssigt scheinbar feste Verhältnisse. Sie ist damit zugleich auch ein Verfahren der Kritik.

3. Ihrer logischen Struktur nach ist Dialektik die Einheit von Negation und Synthesis – ein Zusammenhang von Sich-Widersprechendem. Ihre Grundfigur ist das umgreifende Allgemeine. Das bedeutet aber: materialistische Dialektik ist dem Kern nach *synthetisches Denken*, dessen Ziel der Gewinn positiven Wissens ist: die Interpretation der Welt als Bedingung ihrer Veränderung. Das synthetische Denken schließt notwendig das Moment des Kritischen ein: Es ist die Einheit von Kritik und positivem Wissen. Alles positive Wissen ist kritisch zu gewinnen. So ist der Marxsche Materialismus eine zugleich kritische und positive Theorie. Sein Ziel ist der Gewinn gesicherten Wissens, das dem Zweck praktischen Handelns dient.

Des weiteren soll Dialektik durch Rückgriff auf Lenins *Konzepte zu Hegels Wissenschaft der Logik* erörtert werden. Dabei handelt es sich um erläuternde und kommentierende Notizen („Notate“), die Lenin im Verlauf seines Studiums von Hegels *Logik* im Herbst 1914 niederschrieb. Aus diesen schälten sich die Grundlinien eines materialistischen Konzepts von Dialektik heraus, das, trotz seines fragmentarischen Charakters, an Reichtum des Gedankens bis auf den heutigen Tag nicht überholt worden sind. Sie sind der *foundation text* materialistischer Dialektik, an Bedeutung den weit kürzeren *Feuerbach-Thesen* an die Seite zu stellen.

Die Grundelemente der Dialektik. Logischer und ontologischer Status des Begriffs

In Lenins Aufzeichnungen werden die Ausführungen zur Dialektik (Lenin 38, 210-14) einer Erläuterung des Hegelschen Begriffs der absoluten Idee angeschlossen. Die absolute Idee sei „die Einheit der theoretischen Idee (der Erkenntnis) und der Praxis“ (ebd., 211). Die Bestimmung benennt den Horizont, vor dem die Erörterung der Dialektik erfolgt. Es ist das Verhältnis von Theorie und Praxis. Die Einheit von Theorie und Praxis kann so im weitesten Sinn als Grundbestimmung materialistischer Dialektik gelten; diese Einheit freilich als Resultat, Ergebnis menschlichen Handelns (wie, auf idealistischem Boden, Hegels absolute Idee allein als Resultat ist).

Lenin notiert drei allgemeine „Grundelemente“ (er sagt auch „Grundsätze“) der Dialektik: 1. *die Betrachtung des Dings selbst in seinen Beziehungen und seiner Entwicklung*, 2. *das Herausarbeiten des Widersprechenden im Ding selbst, der "widersprechenden Kräfte und Tendenzen in jedweder Erscheinung"*, 3. *die Vereinigung von Analyse und Synthese*. Sie bestimmen Dialektik im doppelten Sinn: als einen zugleich *logisch-methodologischen* und *ontologischen* Begriff. Dialektik ist eine Methode, Wirklichkeit zu erkennen und zugleich ein Begriff, der die Struktur von Wirklichkeit (von Lenin meist 'Ding' oder 'Erscheinung' genannt) beschreibt: Wirklichkeit, wie sie uns gegeben ist, die ‚phänomenale Welt‘ ist *im Kern* dialektisch verfaßt. ‚Wirklichkeit, dialektisch verfaßt‘, heißt: Sie bewegt sich im Widerspruch, enthält widersprechende Kräfte und Tendenzen, ist in Entwicklung begriffen oder enthält zumindest das Potential von Entwicklung (Entwicklung verstanden als Bewegung der inhärenten Kräfte und Tendenzen der Wirklichkeit selbst). Jedes statische Weltbild wird damit unterlaufen. Bewegung, Entwicklung, Veränderung, Vergangenheit wie Zukunft (als Zeitkategorien der Bewegung) treten in den Blick. Ein solches Konzept von Dialektik begreift die Wirklichkeit als offenen Prozess, der erkannt und in den verändernd eingegriffen werden kann. Dialektik als zugleich logischer und ontologischer Begriff meint gerade die Einheit von Wirklichkeitsverfassung, Wirklichkeitserkenntnis und Wirklichkeitsveränderung – von Theorie und Praxis im oben angedeuteten Sinn.

Das Erkennen von Wirklichkeit als Bewegung und Prozesszusammenhang ist vollständig nur möglich, wenn es methodisch zugleich *analytisch* und *synthetisch* verfährt: der Wirklichkeitsausschnitt, der erkannt werden soll - 'das Ding' als besonderer Gegenstand des

Erkennens - ist analytisch in seine strukturierenden Elemente zu zerlegen. In einem zweiten Schritt ist der analytisch zerlegte Gegenstand konstruktiv zusammzusetzen. Die Teilelemente sind zu einem Ganzen zusammenzufügen. Das Bild des Ganzen, das als *erkanntes* erst Ergebnis des vollständigen Erkenntnisprozesses ist, resultiert aus dem Zusammenfügen des Zerlegten, einer *Konstruktion* also aus den erkannten Teilelementen (Gegenstandssegmenten). Erst durch eine solche "Vereinigung von Analyse und Synthese" ist Erkenntnis von Zusammenhängen, schließlich Denken eines Ganzen möglich. Erkennen, zeigt sich, ist *Abbildung und Konstruktion*.

Diese methodologische Bestimmung gilt in besonderem Maß für den neuen Materialismus selbst. Dieser setzt, als 'empirisches' Denken (im Marxschen Sinn) beim unmittelbar oder 'phänomenal' Gegebenen, einer 'Welt-Tatsache' an (Lenin selbst spricht von 'Ding' und 'Erscheinung'), hat die Unmittelbarkeit des Gegebenen freilich im analytischen Zugriff zu durchstoßen, um zum Kern des Gegebenen vorzudringen. In seinem methodologischen Ziel ist er die Konstruktion von Zusammenhängen: das synthetische Zusammenfügen des analytisch Zerlegten auf dem entwickeltesten Stand der Theorie. In diesem Sinn ist er ein zugleich analytisches und synthetisches Denken.

Dialektik als Weg des Denkens und Bewegung des Seins

Dialektik heißt also zweierlei: Weg des Denkens und Bewegung des Seins, und beides ist als Zusammenhang zu sehen. Im folgenden Teil seiner Aufzeichnungen wird Lenins Grundeinsicht, Dialektik als einen einheitlich logisch-ontologischen Begriff zu verstehen, in sechzehn Gesichtspunkten erläutert.

1. Erkennen der Wirklichkeit, wie sie an sich selbst ist.

In seiner ersten und grundlegenden Bestimmung meint Dialektik zwei Seiten eines Zusammenhangs: a) das Erkennen von Wirklichkeit und b) die objektive Verfaßtheit der Wirklichkeit selbst. Logik und Ontologie, Methode und Wirklichkeit, Erkennen und Sein sind als Zusammenhang, letztinstanzlich als Einheit (Einheit wiederum im dialektischen Sinn) zu sehen. Logik/Methode und Wirklichkeit sind, wie in der Mehrzahl heute herrschender Philosophien, keine getrennten Seinsbereiche. Die Logik ist Teil der Ontologie, das Erkennen Teil der Wirklichkeit – ja es wird diese in ihrem Ansichsein nur erkennen können, wenn es sich als solchen Teil versteht, nicht der Wirklichkeit mit einem dieser fremden Instrumentarium entgegentritt. Damit entfällt auch die Kantsche Dichotomie von Erscheinung und Ding an sich – der Dialektik geht es, wie Lenin sagt, um die "*Objektivität der Betrachtung*": das "Ding an sich selbst". Ziel ist, *Wirklichkeit, wie sie an sich selbst ist*, zu erkennen. Die Erkenntnistheorie ist damit auch der Ontologie angeschlossen, sie ist ihr subordiniert.

2. Das Ganze als Mannigfaltigkeit zusammenhängender Beziehungen.

Dialektik bezieht sich auf die "ganze Totalität der mannigfaltigen Beziehungen dieses Dings zu den anderen". Dialektik zielt auf den Zusammenhang eines Ganzen und auf die Erkenntnis, das Wissen dieses Zusammenhangs. Zentralkategorie dieses Zusammenhangs ist die *Relation*: die Beziehung von Wirklichkeitssegmenten (-teilen) zueinander. Diese Beziehungen sind stets mannigfaltig (komplex, nie 'einfach'). Erst die Mannigfaltigkeit dieser Beziehungen bildet eine Totalität. 'Totalität' ist damit als Grundkategorie vindiziert. Damit freilich ist keine metaphysische oder im positivistische Sinn 'statische' Totalität gemeint, sondern eine konkrete: die *Mannigfaltigkeit zusammenhängender Beziehungen* (als Lebendigkeit des Wirklichen), also im Grund eine unendliche Bewegung (als 'Wesen' von Lebendigkeit). Jeder besondere, bestimmte Gegenstand, jedes einzelne 'Ding', jede gegebene 'Erscheinung' steht in einem konkreten Zusammenhang solcher Beziehungen. Totalität wird als Beziehungsgeflecht oder 'Beziehungsstruktur' gedacht. Totalität meint ein in sich *bewegtes, dynamisch strukturiertes Ganzes*. Jeder Totalitätsbegriff, der Ausschließung und Abgrenzung meint, ist zurückzuweisen.

3. *Wirklichkeit als Bewegung, Entwicklung, Lebendigkeit.*

Dialektik meint die *Entwicklung* von Wirklichkeit, des konkreten Weltthings ("dieses Dings"). Jedes solches Ding hat "seine eigene Bewegung, sein eigenes Leben". Der Realismus der Betrachtung, die Objektorientierung der Theorie verstärkt sich hier. Lenin arbeitet heraus, daß jedes einzelne Weltthing – damit auch jeder Gegenstand menschlicher Tätigkeit und Erfahrung – seine eigene Wirklichkeit, Bewegung, Lebendigkeit, Entwicklung, mithin seine Geschichte hat. Wirklichkeit ist *Bewegung*, Bewegung als Qualität von Lebendigkeit. Jede Stasis, jeder Stillstand bedeutet Tod. Lenins Wirklichkeits-(wie Materie-)begriff ist dynamisch (im Gegensatz zu jedem mechanistischen Wirklichkeitsbegriff). *Lebendigkeit* ist Charakteristikum des organischen Seins (doch auch das anorganische hat ‚Geschichte‘). Im organischen Sein erhält die für alle Materie geltende Qualität der Bewegung den Charakter von Lebendigkeit. Lebendigkeit, so können wir den Gedanken weiterdenken, schließt ein *energetisches Potential* ein: eine Kraft, die Entwicklung ermöglicht – die Fähigkeit der Selbstorganisation. Diese transformiert sich in höher entwickelten Formen in *entelechische Energie*, d.h. eine solche, die Formprägungen in sich enthält – "geprägte Form, die lebend sich entwickelt" (Goethe, *Urworte Orphisch*). (An diesem Punkt wäre der Anschluß an eine Gedankenlinie zu finden, die von Aristoteles über Spinoza zu Goethe reicht.) Das energetische Potential erfährt im menschlichen Sein eine weitere Transformation. Die Qualität zweckorientierter Tätigkeit, schließlich bewusster Selbstproduktion tritt hinzu: Kultur im Sinne menschlicher Selbstproduktion.

Jedes wirkliche, konkrete Erkennen hat die innere Lebendigkeit des zu Erkennenden abzubilden. Ja was von der Seite des Erkennens her als Objekt erscheint, ist von diesem selbst her gesehen *Subjekt*. Der Wirklichkeit Natur/Materie wird somit, zumindest in der Latenz, ein Subjektcharakter zuerkannt. Natur ist Prozess ihrer Selbstwerdung. Die Vorstellung von Natur als bloße *res extensa* oder statisches Objekt, ihre rein quantitative Bestimmung ist wie alles nur quantifizierende Denken damit aufgegeben.

4. *Widerspruch als Kernkategorie.*

Dialektik bezieht sich – in einem weiteren Schritt theoretischer Konkretion – auf die "innerlich widersprechenden Tendenzen (und Seiten)" in der Wirklichkeit, in jedem Weltthing wie jedem Gegenstand der Tätigkeit und Erfahrung. Damit rückt der Widerspruchsbegriff in den Status eines ontologischen Schlüsselbegriffs. Die innere Bewegung eines Weltthings wie jedes Zusammenhangs von Weltthingen, der Wirklichkeit überhaupt ist immer eine Bewegung von Widersprüchen. So wenig damit eine ‚negative Dialektik‘ im Sinne Theodor W. Adornos nahegelegt wird – dialektisch ist nicht ein Widerspruch an sich, sondern allein ein *Zusammenhang von Widersprüchen* –, so sind doch Negation und Widerspruch als konstituierende Kategorien des Dialektischen etabliert.

5. *Wirklichkeit als Summe und Einheit der Gegensätze.*

Diesen Gesichtspunkt ausführend, wird das je konkrete Weltthing (die Wirklichkeit überhaupt) als "Summe und Einheit der Gegensätze" bestimmt. Lebendigkeit ist mehr als bloße Negativität, unendliche Negation, perennierender Widerspruch. Auch pure Negativität bedeutet Tod. Lebendigkeit trägt die Tendenz zur Synthesis, der Auflösung von Widersprüchen in sich. Wirklichkeit ist stets auch aufgelöster Widerspruch. Ontologisch wie logisch meint Dialektik die Einheit von Widersprüchen, das die Widersprüche umgreifende Allgemeine. Das Lebendige ist nicht auf Zerstörung und Tod gerichtet, sondern auf Erhaltung und Reproduktion, damit auf Versöhnung und Ausgleich, kulturell gesprochen auf Harmonie. In diesem Zusammenhang hat auch die Schönheit – als Kategorie des Ästhetischen – ihren Ort. Sie ist der höchste Begriff ästhetischer Synthesis.

6. *Kampf respektive Entfaltung.*

Die sechste Bestimmung bezieht sich auf den Weg, auf dem die Gegensätze des Wirklichen zur Einheit kommen: durch "Kampf resp. Entfaltung dieser Gegensätze, der widersprechenden Bestrebungen etc." Hier werden Möglichkeiten der Wirklichkeitsentwicklung benannt. *Kampf resp. Entfaltung* heißt: durch gewaltsame Auseinandersetzung, die die Möglichkeit der Zerstörung

einschließt, den 'Sprung', doch auch durch organische Entwicklung, Wachsen, einen graduellen Prozess. Dies gilt nicht nur für die natürliche, es gilt auch für die geschichtliche Welt. Entwicklungsprozesse, Transformationen sind ‚revolutionär‘ und ‚evolutionär‘ denkbar. Der 'organische' Weg der Veränderung steht neben dem des revolutionären Sprungs. Evolution ist nicht notwendig ein Gegensatz zu Revolution. Revolutionäres Handeln ist sinnvoll nur dann, wenn es in den realen Verhältnissen seinen Grund hat, eine notwendige Form der Bewegung der Wirklichkeit selbst ist. Es ist sinnlos und verkehrt als rein voluntaristischer Akt. Das entscheidende Kriterium für eine dialektische Transformation ist nicht der Weg, sondern das Resultat: die *qualitative Veränderung*: der Umschlag in eine neue Gestalt und Qualität des Seins. Er kann auf verschiedenen Wegen zustande kommen.

7. Vereinigung von Analyse und Synthese als Grundfrage der Methode. Negation, Kritik, konkrete Negation.

Die siebente Bestimmung wendet sich erneut der Frage der Methode zu. Genauer wird jetzt ausgeführt, was Vereinigung von Analyse und Synthese bedeutet: "das Zerlegen in einzelne Teile und die Gesamtheit, die Summierung dieser Teile". Analyse und Synthese sind notwendige Momente des Denkens selbst. Die analytische Konzentration auf Einzelfragen und Teilprobleme ist in ihr Recht eingesetzt und wird zugleich überschritten - Philosophie ist immer auch Konstruktion eines Ganzen. Die Schärfe analytischen Denkens, die Fähigkeit des 'Zerlegens' ist auszubilden. Sie ist genau so unverzichtbar für dialektisches Denken wie die Arbeit an der Synthesis.

Der Gesichtspunkt des Widerspruchs als Frage der Methode ist in den Bestimmungen *sechs* und *sieben* mitgedacht. Dialektik als Negation, als Kampf der Gegensätze heißt, methodologisch gesprochen: *Arbeit der Kritik*. Mit Brecht ist Dialektik "eine zusammenhängende Folge intelligibler Methoden, welche es gestattet, (...) gegen herrschende Ideologien die Praxis geltend zu machen", die "Kunst des praktischen Negierens" (Brecht 1967, 20, 152, 71): Dialektik als *konkrete Negation*. So verkürzt die Reduktion von Dialektik auf diesen einen Gesichtspunkt wäre (das klassische Beispiel einer solchen Reduktion ist Adornos negative Dialektik), so fatal wäre es, ihn aus der Dialektik herausfallen zu lassen. In beiden Fällen wäre Dialektik als komplexes Konzept preisgegeben.

8. Mannigfaltigkeit, Allgemeinheit, Universalität.

Auf weitreichende Probleme beim Denken des Ganzen zielt die achte Bestimmung, wenn es heißt: "die Beziehungen jedes Dinges (jeder Erscheinung) sind nicht nur mannigfaltig, sondern allgemein, universell. Jedes Ding (Erscheinung, Prozess) ist mit *jedem* verbunden". Postuliert wird hier ein universaler Zusammenhang des Seienden im ganzen, und zwar als allgemeines Gesetz des Seins. Das führt über die oben erörterte Bestimmung von Totalität als Zusammenhang mannigfaltiger Beziehungen von Wirklichkeitssegmenten hinaus, läßt sich dieser doch durchaus als historisch eingeschränkt denken. Hier jedoch ist von der *Allgemeinheit* und *Universalität* des Beziehungsgeflechts die Rede – die Idee universaler Vermittlung, des Verbundenseins von jedem mit jedem. Postuliert wird damit Einheit des Wirklichen und der Welt in einem *metaphysischen* Sinn. Der Gedanke benennt einen Punkt, an dem Ontologie an Metaphysik angrenzt. Er bewegt sich in einem Grenzbereich. Er formuliert ein Problem, keine Lösung.

9. Übergang.

Die neunte Bestimmung variiert und erweitert den Gedanken von Dialektik als Einheit der Gegensätze. Sie lautet: "nicht nur Einheit der Gegensätze, sondern *Übergänge jeder* Bestimmung, Qualität, Eigenheit, Seite, Eigenschaft in *jede* andere (in ihren Gegensatz?)". Sie greift zurück auf die grundlegenden Gedanken von Lebendigkeit und Bewegung. Alles ist in Fluß. Jeder Stillstand bedeutet Tod. Jede erreichte Einheit tritt wieder in Bewegung oder ist in Bewegung zu bringen. Sie ist aufzulösen. Bewegung aber heißt Übergang in Anderes. Dies ist Grundgesetz des Seins. Übergang in Anderes heißt nicht in jedem Fall: in 'Höheres'. Welcher Art das Andere ist, ist immer nur konkret auszumachen. In einer so aufgefaßten Wirklichkeit gibt es zwar Determinanten, doch keine durchgehende Determination.

10. - 12. *Der Erkenntnisprozess als unendliche Bewegung: Erkennen als Entdecken und die Metapher des Abstiegs. Erscheinung und Schichten des Wesens. Bergarbeiter und Licht der Vernunft.*

Die zehnte bis zwölfte Bestimmung wendet sich erneut dem Problem der Erkenntnis zu. Der Vorgang des Erkennens und der Wissensgewinnung wird charakterisiert als "unendlicher Prozess der Erschließung neuer Seiten, Beziehungen etc." Das bedeutet: er ist nie als abgeschlossen denkbar. Jede endgültige Festschreibung, jede Dogmatik widerspricht seinem Wesen. *Bewegung* ist die entscheidende Qualität des Seins wie des Erkennens. Auch hier gilt die Kategorie des Übergangs. Die Bewegung des Erkennens ist kein in sich kreisender Selbstzweck, sondern Erkennen von Wirklichkeit, Erschließung von Neuem, Entdeckung.

Erkenntnis, Wissensgewinnung ist, ihrem dialektischen Begriff nach, immer Entdecken von Verdecktem, Verborgenen in einer Sache, einem Welt Ding, der Wirklichkeit selbst. Deshalb bedeutet Erkennen als ‚unendliche Bewegung‘ eine ständige Vertiefung im Akt des Erkennens selbst: ein *Hinabsteigen in die Tiefen der Wirklichkeit*. Der Gedanke impliziert die Metapher von Erd- als Wirklichkeitsschichten: Einsetzend bei der Erscheinung, einem Empirisch-Gegebenen dringt Erkennen stufenweise in die Wirklichkeit ein. Der idealistischen Metapher des Emporsteigens (von der Dunkelheit der Erde zum Licht jenseits der Erde) setzt der Materialismus die Metapher des Hinabsteigens in die Dunkelheit der Materie entgegen; wobei das die Dunkelheit erhellende Licht nichts anderes ist als menschliches Bewusstsein. Das sich einstellende Bild des Erkennenden ist vergleichbar dem Bergarbeiter, der Erdschicht für Erdschicht freilegt, das einzige Licht die an seiner Stirn befestigte Lampe. Was hier 'Wesen' heißt, wird nicht essentialistisch als Singular, es wird als *Plural* gedacht. Der "unendliche Prozess der Vertiefung" ist ein Gang "von den Erscheinungen zum Wesen und vom weniger tiefen zum tieferen Wesen". Es ist eine Wühlarbeit in der Erdtiefe, der Gedanke ein Maulwurf, der die Erde durchfurcht - *old mole! Canst work i' th' earth so fast? A worthy pioner!* (Hamlet, I, V).²⁴

Das Bild des in die Tiefe der Materie vordringenden, die Erdschichten freilegenden Arbeiters meint einen Gang in das Andere des Ich; wie es auch ein Gang in die unbekannte Tiefe des Selbst sein kann. In jedem Fall: das Hinabsteigen in die Tiefe ist ein Hinausgehen in eine Fremde - ein Hinausgehen, das ein Welt-Entdecken ist. Der Umbau des Denkens, die Transformation der Philosophie vom Idealismus zum Materialismus wird hier vorausgesetzt. Die Vorstellung einer metaphysischen Subjekt-Objekt-Identität im Verhältnis von 'Ich' und 'Wirklichkeit' ist verabschiedet. Gleichwohl ist das erkennende Ich Teil der Wirklichkeit selbst. Es ist ein selbsttätig sich bewegendes, mit Bewusstsein von Welt und Ich ausgestattetes Segment des Wirklichen, Bestandteil und Organ von Materie/Natur. Es ist nicht mehr, aber auch nicht weniger. Das bedeutet, positiv gewendet, zwischen 'Ich' und 'Nicht-Ich' besteht das Verhältnis einer *reflexiven Korrespondenz*.²⁵ Das Ich ist, als Teil der Natur, vielschichtig mit ihr vermittelt. Es steht mit Fleisch und Blut und Hirn "mitten in ihr", mit dem einzigen Vorzug den anderen Geschöpfen gegenüber, "ihre Gesetze erkennen und richtig anwenden zu können" (Engels, MEW 20, 453). Der denkende Geist ist nichts der Materie Äußeres, er ist vielmehr ihre "höchste Blüte" (ebd., 327). Dieses Teilsein von Natur bedeutet Differenz und Identität zugleich - Teilhabe und Unterschied. Und 'Natur' meint weder metaphysisch prästabilisierte Seinsordnung (im Sinne traditioneller Metaphysik) noch anarchisches Chaos (im Sinne Nietzsches). *Materialismus dialektisch* meint einen Begriff von Materie/Natur, der diese als strukturierten Zusammenhang und stabiles Ganzes anerkennt ('strukturiertes und stabiles Ganzes' heißt: gesetzmäßig verfaßtes Ordnungsgefüge) - nur so kann

²⁴ Eine analoge Metapher, in jedoch umgekehrter Denkrichtung, findet sich in einer Notiz Ludwig Wittgensteins aus dem Jahre 1946: "Der Gedanke, der sich ans Licht arbeitet". Hans Blumenberg hat darin das Bild des *Wühlers* entdeckt, der sich unterirdisch aus seinem *Dunkel hervorarbeitet*. Wittgensteins Aphorismus geht, schreibt er, "noch über den neuzeitlichen Status der Arbeitsbedingtheit von Erkenntnis hinaus. Es ist nicht der theoretische Arbeiter - etwa in der Gestalt des Wissenschaftlers -, der sich ans Licht heranarbeitet; es ist der Gedanke selbst, der an ein Licht kommt, das kein höheres oder inneres, sondern am ehesten das des Tages ist. Hat er sich herangearbeitet, tritt er zutage. Und muß er zutage treten, um sichtbar zu sein, so war er zuvor unterhalb dessen, am ehesten unterirdisch. Der Gedanke ist der Wühler, der sich aus seinem Dunkel hervorarbeitet" (H. Blumenberg, Doppelte Buchführung. Synopse der Kriegstagebücher Wittgensteins 1914-1916. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 25. April 1990).

²⁵ Im Anschluss an Holz spreche ich von einem Widerspiegelungsverhältnis im ontologischen Sinn.

sinnvoll auch von 'Erscheinung' und 'Wesen' die Rede sein. *Materialismus dialektisch* schließt die Vorstellungswelt einer prästabilierten Harmonie ebenso aus wie den Begriff von Leben als eine "eine Vielheit von Kräften, verbunden durch einen gemeinsamen Ernährungs-Vorgang" (Nietzsche).

Jede *Metaphysik des Ganzen* ist damit verabschiedet. Das Ganze des Seienden ist uns zugänglich nur aufgrund unserer tätigen Welterfahrung, es ist uns also immer nur *relativ* zugänglich, innerhalb wechselnder Grenzen und in perspektivischer Brechung, als Resultat eines bestimmten geschichtlichen Erkenntnisakts. Das Ganze kann nie etwas anderes sein als eine Konstruktion, die der erkennende Geist vornimmt. Erkennen ist ein Auf-Zeichnen und Aus-Legen des Erfahrenen (der im Herabsteigen und Hinausgehen begegnenden Wirklichkeitssegmente) und in der Erfahrung Erkannten. Es ist vergleichbar dem Verzeichnen einer neu begegneten Welt auf einer Landkarte: ein *mapping out* erfahrener Wirklichkeit. Erkennen, wie auch der Begriff des Ganzen selbst (wie auch die Kategorien, mit deren Hilfe erkannt wird) ist nie ein einfaches Abbilden, sondern immer auch *Konstruktion*: die Aufzeichnung des in der Erfahrung Gegebenen; Rekonstruktion erfahrener Welt, eines Anderen, das kein amorphes Etwas ist, sondern als sich bewegende Materie *Gestalt, Struktur* und *Form* besitzt; Rekonstruktion auch der Erfahrung unseres Selbst, das, als Teil der sich bewegenden Materie, gleichfalls *Gestalt, Struktur* und *Form* besitzt.

Von diesem Ansatz her schließt Erkennen von Welt den Entwurf von Horizonten des Wissens ein, dem Lichtschein vergleichbar, den eine Lampe in ein Dunkel wirft; ein Lichtschein, in dem neue Gegenstände begegnen und erkannte Gegenstände ins Dunkle zurücktreten. Leistung und Grenzen des Wissens sind so bestimmbar. Die Horizonte des Wissens sind gebunden an Gestalten und Strukturen menschlicher Tätigkeit; denn Tätigkeit liegt den Bewegungen des Leuchtens zugrunde (wie der Akt des Erkennens selbst eine Form von Tätigkeit ist). Die durch Wissen erkannte Welt ist mit der durch unsere Tätigkeit erschlossenen identisch. Darüber hinaus gibt es keine sichere Erkenntnis, allenfalls hypothetische Annahmen. Das 'Ganze des Seins' kann deshalb mehr sein als ein hypothetisches Konstrukt: regulative Idee unseres Erkennens. Als metaphysischer Begriff ist es materialistisch unzugänglich. Es kann so wenig Gegenstand unseres Erkennens und Wissens sein wie es je durch unsere Tätigkeit erschlossen werden kann.

Erkennen als Hinausgehen und Abstieg bezieht sich auf Wirklichkeit als das umfassende Andere des Ich wie auf das Ich selbst, das seine eigene Wirklichkeitsart hat. Zu dieser gehören Bewusstsein und Seele. Erkennen schließt Selbst-Erkennen ein - oder es ist nicht. Das Bild des in die Tiefe der Materie vordringenden, die Erdschichten freilegenden Arbeiters meint auch: den Gang in die Tiefe des Ich.

Kunst, möchten wir anfügen, ist eine besondere Weise, in der Welt und Ich erkannt werden: erfahrbar in den Medien des Bildes, des Lauts und der Sprache, damit das im Lichtschein Erblickte nicht stumm ins Dunkle zurückfalle, daß Erinnerung sei an das Geschaute und im Schauen Erkannte. So ist Kunst die Erinnerung der Menschheit. Deshalb gilt Mnenosyne als Mutter der Musen.

Die *zwölfte* Bestimmung erläutert den Vorgang des Erkennens methodologisch im Sinn wissenschaftlicher Erkenntnis: "vom Nebeneinander zur Kausalität und von der einen Form des Zusammenhangs und der wechselseitigen Abhängigkeit zu einer anderen, tieferen, allgemeineren". Der unmittelbaren Wahrnehmung stellt sich Wirklichkeit als unverbundenes, diffuses Nebeneinander dar. Das Herausarbeiten von Kausalität - der ursächlichen Bestimmung eines Einen durch ein Anderes - bedeutet eine erste Stufe der Zusammenhangserkenntnis. Es ist noch nicht die dialektische. Diese beginnt mit der Erkenntnis der wechselseitigen Abhängigkeit des Einen vom Anderen: mit der Erkenntnis eines grundlegenden Reflexionsverhältnisses. Aber sie beginnt erst hier. Der Weg des Aufdeckens, Entdeckens und Hervorholens hat von dieser Stufe aus zu "anderen, tieferen, allgemeineren" weiterzugehen. Der Weg des Erkennens ist dem Abstieg Fausts in die Welt der Mütter vergleichbar, die Tiefen der Materie. Ein anderes Bild, das sich aufdrängt, ist, bezogen auf die geschichtliche Welt, Thomas Manns Bild des 'Abstiegs' in den "Brunnenschlund der Menschengeschichte" (*Joseph und seine Brüder. Vorspiel: Höllenfahrt*): "Tief ist der Brunnen der Vergangenheit. Sollte man ihn nicht unergründlich nennen?"

13-16. *Wirklichkeit als Prozess: Wiederholung, Rückkehr, Übergang, Inhalt-Form. Nichtlineare Fortschrittskonzeption. Möglichkeit, Hoffnung, Freiheit.*

Die Bestimmungen dreizehn bis sechzehn knüpfen an die ontologischen Erörterungen der Punkte zwei bis sechs, acht und neun an. Sie erläutern das Verhältnis des Einen zum Anderen als Wiederholung in bestimmten Stadien der Entwicklung, als scheinbare Rückkehr zum Alten, als Übergang von Quantität und Qualität und umgekehrt. Sie erläutern die Dialektik von Inhalt und Form als Kampf des Inhalts mit der Form wie der Form mit dem Inhalt, als Abwerfen der Form und Umgestaltung des Inhalts.

Die Bedeutung der hier niedergelegten Gedanken reicht weit. Ihren Kern haben sie in der Frage von Bewegung und Entwicklung als Progreß: des geschichtlichen Fortschritts. Dieser läßt sich materialistisch-dialektisch nicht als linear denken. Eher ist von einem nichtlinearen Fortschritt zu sprechen. Anderen Orts verwendet Lenin dafür die Metapher der Spirale. Peter Weiss hat sie in der *Ästhetik des Widerstands* unter Berufung auf Lenin aufgenommen. In den Mittelpunkt rückt, was auch heute wieder von brennendem politischen Interesse ist: die Wiederkehr des Alten (scheinbar oder real), die Fortexistenz des Alten in der neuen Form, Wiederholung und Rückkehr, die Formen des Übergangs und der Umgestaltung, die offene, nie vollständig prognostizierbare Vielfalt dieser Formen, ausgedrückt in den Sätzen: ‚Inhalt kämpft mit Form, und Form kämpft mit Inhalt.‘ ‚Inhalt wirft die Form ab, transformiert sich selbst im Abwerfen der Form‘. Es liegt nahe, bei dieser Konzeption von einer *Dialektik des Fortschritts* zu sprechen.

Viele Probleme werden von Lenin nur angedeutet, nicht ausgeführt. Ihre Ausführung und Lösung bleibt dem Weiterdenken überlassen. Der Text steckt so voll von offenen Fragen. Was etwa bedeutet ‚und umgekehrt‘, wenn ‚Kampf des Inhalts mit der Form‘ gelesen wird als ‚Kampf des neuen Inhalts mit der alten Form‘? Offensichtlich heißt es, daß es eine neue Form gibt, die mit alten Inhalten kämpft – wie es neue Inhalte gibt, die mit alten Formen kämpfen. Das Problem ist nicht nur im Bereich der Künste wohlbekannt, es ist als politisches Grundproblem unseres Zeitalters wohlbekannt.

Ein anschließender Gedanke zu den Kategorien *Möglichkeit, Hoffnung, Fortschritt* und *Freiheit* sei hier notiert. - Als strukturierte Bewegung ist Wirklichkeit auch ständig Produktion von Möglichkeit. Möglichkeit ist Teil des materiell Wirklichen, Möglichkeit ist eine Grundkategorie der Dialektik. Dies gilt in exponierter Form in dem Bereich, in dem Bewegung das Resultat bewusster Handlungen ist – im Bereich menschlicher Gesellschaft. Hoffnung, aus diesem Zusammenhang erfaßt, ist kein spekulatives Konstrukt, vielleicht auch kein ‚Prinzip‘, sondern meint das Verhältnis konkreter Menschen zu einer vom materiell-geschichtlichen Prozess produzierten Möglichkeit. Damit bricht dialektisches Denken aus dem Kreislauf eines prädestinierten Naturprozesses (wie ihn die Lebensphilosophie in vielen Varianten konzipiert hat) ebenso aus wie aus jedem geschichtsteleologischen oder linearen Denken (der Konzeption eines "Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit" idealistischer oder mechanisch-materialistischer Machart).

Hoffnung und Möglichkeit haben, wie auch der Fortschritt, ihre Wirklichkeit in der Bewegung des materiellen Seins, von Natur und Geschichte. Möglichkeit ist die Grundkategorie, auf die Hoffnung wie Fortschritt zu beziehen sind. Hoffnung bleibt dort nicht leer, wo menschliche Tat eine Möglichkeit im materiell Wirklichen ergreift und zur Tat-Sache eines konkret Wirklichen werden läßt. Eine solche Tat-Sache kann Fortschritt heißen, wenn die dadurch bewirkte Veränderung eine Verbesserung menschlicher Lebensverhältnisse bedeutet, mit Brecht gesprochen: ‚die Schwierigkeiten der menschlichen Existenz erleichtert‘. Für den Zusammenhang eines solchen Handelns im Spielraum von Möglichkeiten, die im Schoße des Wirklichen ruhen (von Möglichkeiten also, die selbst Resultat vergangener Handlungen sind), ist der Begriff menschlicher Freiheit zu reklamieren. Freiheit ist damit immer bezogen auf das Ergreifen einer materiell gegebenen, in diesem Sinn konkreten Möglichkeit geschichtlicher Selbstverwirklichung und Sinnstiftung, individuell wie kollektiv: auf ein Machen des Neuen.

Dritter Teil.

Wirklichkeit als Gesamtzusammenhang (GZ)²⁶

- I. Gesamtzusammenhang als dialektische Kategorie
- II. Der Alltag als Gesamtzusammenhang und die Kategorie des Weltwissens
- III. Der Gesamtzusammenhang einer Gesellschaft. Konkrete Gesellschaft, gesellschaftliche Struktur und gesellschaftliche Formation
- IV. Der Gesamtzusammenhang des geschichtlichen Prozesses
- V. Einheit und Differenz von menschlicher Welt und Natur: Gesamtzusammenhang als ontologischer Begriff
- VI. Das Denken des Seienden im Ganzen und die Frage nach dem Grund und Sinn von Sein: Gesamtzusammenhang als metaphysischer Begriff. Die Aufhebung der Metaphysik in Dialektik

I. Gesamtzusammenhang als dialektische Kategorie

„Die Konstruktion des Gesamtzusammenhangs ist das eigentliche Feld der theoretischen Philosophie“, „ohne den sie ihre anderen Leistungen nicht begründen, nicht in einer ‚wissenschaftlichen Weltanschauung‘ fundieren könnte“. So Hans Heinz Holz in einem 2011 erschienenen Essay, „Philosophie“, das die Summe seiner philosophischen Auffassungen zieht (Holz 2011, 32). Und in der Tat: das ‚Denken des GZ‘, die „Konstruktion des Ganzen“ (Holz 2005, 190ff.) steht von früh an im Zentrum seines Versuchs einer Grundlegung materialistischer Dialektik. Es ist ein Anspruch, der sich explizit auf die avanciertesten Positionen idealistischen Denkens stützt, die von Leibniz und Hegel, freilich in Form einer materialistischen Umkehrung. Er wird keineswegs von allen Vertretern/Innen des heutigen Marxismus geteilt; im Gegenteil, er stellt eher eine ‚Außenseiterposition‘ innerhalb des Marxismus dar, oder auch: die Position eines philosophischen Avantgarde. Und ganz sicher ist: soll der *Marxismus als Weltanschauungsform* im philosophischen Sinn – gar als ‚wissenschaftliche Weltanschauung‘ – begründet werden – im weitesten und präzisen Sinn des Begriffs -, so ist er unterhalb dieses Anspruchs nicht zu haben. Weltanschauungen zielen auf das Ganze menschlicher Welt und Welterfahrung, sie fragen nach dem Grund, und sie fragen nach dem Sinn, und kein nur kritischer oder analytischer Marxismus wird diese Fragen beantworten können.

Es ist sicher zutreffend zu sagen, daß die Kategorie des GZ – das ‚Denken des GZ‘ – im Zentrum des Holzschen Philosophierens steht, seines systematischen zumal; geleitet von der Einsicht, daß erst das Denken des Gesamtzusammenhangs das epistemische Fundament bildet, das erforderlich ist, um die Einheit von Theorie und Praxis theoretisch zu fassen und das Ziel der Theorie, die menschenwürdige Umgestaltung der Welt praktisch ins Werk zu setzen; geleitet von der Einsicht zudem, daß der *Marxismus als Weltanschauung* nur in dieser theoretischen Gestalt konstituiert werden kann. In jeder anderen, ob als kritische Theorie, als analytischer oder strukturaler Marxismus, wie auch immer, bleibt er bestenfalls Theorie eines Partialbereichs – Theorie, die sich „mit diesem oder jenem Aspekt der Welt befaßt“ - und vermag die Anforderung der Einheit von Theorie und Praxis nicht zu erfüllen. Nur als Denken des Ganzen, des ‚Ensembles von Weltverhältnissen‘ (wie auch in Anschluß an Marx gesagt werden kann)²⁷ kann er den Charakter einer praxisorientierten Weltanschauung annehmen und das Postulat weltverändernder Praxis einlösen.

Was aber heißt ‚GZ‘ *genau*? Das ist hier die Frage, und das ist keine einfache Frage. Im Holzschen Denken wird der Begriff an vielen Stellen behandelt. Der entscheidende Gesichtspunkt aber ist nicht die Quantität seines Vorkommens, sondern die zentrale Rolle, die er im Begründungszusammenhang des Holzschen Denkens, besonders der Spätphase führt. So will er in

²⁶ Gekürzte Fassung von *Der Marxismus als Theorie des Gesamtzusammenhangs* (siehe Fußnote 1).

²⁷ Ich denke an Marx' Begriff des ‚Ensembles der gesellschaftlichen Verhältnisse‘ in den Feuerbach-Thesen.

seinem systematischen Hauptwerk, *Weltentwurf und Reflexion* eine „begründende Theorie der Dialektik“ leisten, die „die programmatischen Hinweise von Marx, Engels und Lenin“ einzulösen imstande ist; d.i. eine solche, „die den Ursprung der dialektischen Form aus den materiellen Verhältnissen der Welt ableiten kann“. „Die von mir vertretene These besagt, daß die dialektische Verfassung der Welt selbst aus dem universellen, ontologisch begriffenen Widerspiegelungs-Verhältnis abgeleitet werden kann und daß in dem Widerspiegelungstheorem das Modell einer materialistischen Erklärung der Einheit der Welt in ihrer Mannigfaltigkeit vorliegt (...). Die sogenannte ‚subjektive Dialektik‘ (als Inbegriff der dialektischen Denkgesetze und Methode) ist nach dieser Auffassung dann *apriori erweisbar* als Widerspiegelung der ‚objektiven‘ Dialektik des Gesamtzusammenhangs des Seienden, also der ‚materiellen Verhältnisse‘ – und der Grund dieser Apriorität liegt in der notwendigen Einheit von Begriffsform und Wirklichkeitsform bei der Kategorie der Totalität.“ (Holz 2005, 16f.) ‚Totalität‘ nun begreift Holz, im Rückgriff auf Engels, „durch die ‚Theorie des Gesamtzusammenhangs“, ja es läßt sich sagen, daß hier ‚Totalität‘ und ‚GZ‘ zu synonymen Begriffen werden. In jedem Fall: ihre Schlüsselstellung in der Holzschen Theorie ist evident. Der GZ nun, da er endliche Erfahrung grundsätzlich übersteigt, ist uns „nie empirisch gegeben“. Eine begründende Theorie der Dialektik wird daher diese nicht von den Gegenständen der Erfahrung her entwickeln, sondern wird sie „als die Form des Denkens der Gegenstände“ darstellen. Sie wird „mithin das Verhältnis des Denkens zu seinen Gegenständen außer ihm, also zum Sein, zu bestimmen haben“. Aus diesem Grund ist dann auch „die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Denken (...) die ‚Grundfrage der Philosophie“ (Holz 2005, 17). Die Frage nach dem GZ grenzt so an die Grundfrage der Philosophie an, ja wird selbst nur als Antwort auf diese eine befriedigende Beantwortung finden. Diese Antwort ist nach Holz „in dem Widerspiegelungstheorem formuliert. Sein Kern liegt darin. „den erkenntnistheoretischen Realismus dadurch zu begründen, daß er aus einem Seinsverhältnis folgt, das entsprechend der Struktur des Spiegels beschrieben werden kann: so nämlich, daß das eine materielle Seiende (der Spiegel) die Eigenschaft habe, andere materielle Seiende und ihre Relationen (das Bespiegelte) abzubilden. Die Vermittlung zwischen Denken und Sein gründet dann in der Verfassung des Seins selbst, das reflektiert.“ Erst eine solche ontologische Fundierung der erkenntnistheoretischen Abbildbeziehung erlaubt es, hinter die transzendente Subjektivität der cartesisch-kantischen Linie „auf die materielle Verfassung des Seienden zurückzugehen“ (ebd., 17f.). Dieser „Übergang zur materialistischen Dialektik“ wird nicht durch „die bloße Substituierung des Erkenntnissubjekts durch den arbeitenden Menschen“ geleistet, denn sie läßt die Vermittlung von Subjekt und Objekt immer noch als bloß durch den Akt des Subjekts vollzogen erscheinen“. „Dieser Übergang gelingt erst, wenn im Begriff der *gegenständlichen Tätigkeit* die materiellen Verhältnisse als das tätige Subjekt übergreifend gedacht werden, die Subjektivität mithin als Resultat eines Reflexionsprozesses der materiellen Natur selbst erkannt wird, die auch den Spiegel hervorgebracht hat, in dem sie sich (perspektivisch) darzustellen vermag. Das theoretische Weltverhältnis würde dann im praktischen zu fundieren sein.“ (Ebd., 18)

Das ausführliche Textreferat war notwendig, da hier der Grundansatz des Holzschen Denkens in prägnanter Formulierung hervortritt. Sichtbar wird so auch das Begründungskonzept der Theorie des GZ: seine zentrale Rolle im ontologischen Begriff der Dialektik. Hervor tritt zugleich die Grundfrage marxistischen Philosophierens, mit ihr die kategoriale Bedeutung *gegenständlicher Tätigkeit* für das Problem seiner fundamentalen Begründung.²⁸ Zugleich wird aber auch sichtbar, daß der GZ für Holz eine primär *ontologische Kategorie* ist – er damit aber auch auf der Ebene einer abstrakten Allgemeinheit verbleibt. Meiner Auffassung nach ist die Bedeutung der Kategorie damit nicht erschöpft. An diesem Punkt setzen die hier vorgestellten Überlegungen an. Sie machen den Versuch einer *kategorialen Konkretion*, wie ich es nenne. Dabei wird der Begriff des Kategorialen (bzw. der Kategorie) im Marxschen Sinn verwendet wird: als Ausdruck von „Daseinsformen, Existenzbestimmungen“ (MEW 13, 637). Kategorien sind keine der Wirklichkeit oktroyierten Begriffe, sondern sie sind Wirklichkeitsbestimmungen in begrifflicher Form: *die wirkliche Welt, in Gedanken gefaßt*. In der kategorialen Explikation, wenn sie denn philosophisch korrekt erfolgt, geht es um die theoretische Erläuterung – die ‚Interpretation‘ – von Wirklichkeit.

²⁸ In *Logos und Wirklichkeit* nehme ich, unabhängig von Holz, den gleichen Ausgangspunkt: den Einsatz bei der gegenständlichen Tätigkeit (siehe „Gegenständliche Tätigkeit als erste Kernkategorie“; Metscher 2010, 65-83), gehe dann aber auch, der unterschiedlichen Thematik entsprechend, einen anderen argumentativen Weg.

Ich verstehe einen solchen Versuch nicht als Widerspruch zum Holzschen Denken, sondern als Versuch seiner Erweiterung – als *produktives Weiterdenken* des von Holz Vorgedachten; ein solches Weiterdenken gehört, ich sagte es, zum Charakter einer sich dialektisch und dialogisch verstehenden Philosophie. So sind auch die folgenden Überlegungen, auch wo sie nicht an Holzsches Denken anschließen, dialogisch auf dieses bezogen, und ich bin sicher, daß Holz selbst sein Interesse ihnen nicht versagt hätte.

Wie nun, weitergefragt, ist das Denken des GZ *möglich*? Es ist ganz sicher nur auf der Grundlage bestimmter Bedingungen möglich. Wenn Holz von der *Konstruktion* des GZ als der eigentlichen Arbeit der Philosophie spricht, so meint er: Konstruktion auf einer bestimmten Grundlage – der der *Wissenschaften*. Ohne diese bliebe die Konstruktion des GZ eine leere Reflexion. Folgerichtig bestimmt er (in dem oben zitierten Leitsatz) den Marxismus als *eine Philosophie, die eine Auffassung der Welt als ganzer, in ihrer Entwicklung geben will und diese Auffassung von den Einsichten der Wissenschaften her und aus ihrer Interpretation zu einem GZ gewinnt*. Die Nuancierung dieses Satzes ist sehr genau zu beachten: die Philosophie gewinnt ihre Auffassung der Welt als ganzer auf der Grundlage der Einsichten der Wissenschaften, und zwar auf dem Weg der Interpretation dieser Einsichten zu einem GZ. Die Konstruktion des GZ, den die Philosophie leistet, erfolgt also in der Interpretation der Erkenntnisse der disziplinären Wissenschaften (ich würde hinzufügen: in Kooperation mit dem durch die Künste erschlossenen Wissen von Welt – aber das wäre ein weiteres Thema). Die eigentliche Aufgabe der Philosophie ist diese Interpretation – die Interpretation der wissenschaftlichen Ergebnisse mit dem Ziel einer Konstruktion (eben: des GZ); eine Arbeit, die von den Wissenschaften selbst nicht geleistet werden kann. Damit ist die Eigenständigkeit der Philosophie gegenüber den Wissenschaften gewahrt, zugleich dem Tatbestand Rechnung getragen, daß Philosophie heute nur auf der Basis der Wissenschaften Gültigkeit haben kann. Es handelt sich also gerade *nicht*, was heute Konjunktur hat: um die Verallgemeinerung einzelwissenschaftlicher Ergebnisse zu einer Allerweltsphilosophie, verbunden mit der Präention der ‚Lösung‘ angeblich bislang ‚ungelöster‘ philosophischer Kernprobleme (so der Anspruch bestimmter publizitätssüchtiger Zweige der Neurowissenschaften auf die Lösung ungelöster philosophischer Probleme wie dem der Willensfreiheit) – das Resultat solcher Bemühungen läuft in der Regel auf eine Trivialphilosophie hinaus.

Welche unerhörten Schwierigkeiten der Einlösung dieses Programm mit sich bringt, weiß jeder, der sich mit ihm eingelassen hat. Doch darf das kein Grund sein, es fallenzulassen. An der Lösung schwerer Probleme beweist sich die Meisterschaft – und Existenzberechtigung – der Philosophie. Sie ist dann auch mehr als die bloße Summe der Wissenschaften, auf denen sie beruht. Ist sie ihrem Begriff gerecht, so wird sie, mit Hans-Gert Gräbe, „- sich der Ergebnisse von science versichernd – weiter an den Außenposten menschlichen Denkens stehen und in die unerschlossenen Räume spähen“ (Gräbe 2012, 192f.). Leitlinie dieses Denkens „kann nur die 10. Feuerbachthese sein“ (ebd., 192). Das heißt aber auch, daß mit dem Holzschen Denken das Programm dieses Denkens nicht abgeschlossen, sondern vielmehr erst eröffnet ist.

Der Begriff des GZ geht auf Engels zurück. In den Planskizzen der *Dialektik der Natur* nennt dieser die Dialektik die „Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs“ (MEW 20, 307), an anderer Stelle die „Wissenschaft von den Zusammenhängen“ (ebd., 348). Der Begriff ist auf das Ganze der dem Menschen praktisch und theoretisch zugänglichen Wirklichkeit bezogen. Diese wird als dialektisch verfaßt, damit gesetzmäßig konstituiert gedacht.²⁹ Er läßt zudem an Marx' Begriff des *Ensembles* (so „Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse“ in den Feuerbachthesen) bzw. der *Totalität* denken. Ensemble heißt ein Ganzes, das organisch zusammengehört, dessen Glieder miteinander verbunden sind. ‚Totalität‘ meint gleichfalls ein zusammenhängendes Ganzes, hat jedoch die Konnotation von etwas Abgeschlossenem. Bei einem dialektischen Begriff des Ganzen kommt es freilich darauf an, dieses Ganze prozessual, als Prozeßzusammenhang zu denken. Dieser

²⁹ So notiert Engels als ihre „Hauptgesetze“ ihrer dialektischen Verfaßtheit: „Umschlag von Quantität in Qualität – Gegenseitiges Durchdringen der polaren Gegensätze und Ineinander-Umschlagen, wenn auf die Spitze getrieben – Entwicklung durch den Widerspruch oder Negation der Negation – Spirale Form der Entwicklung“ (ebd., 307). Die Grundbestimmungen der Dialektik konstituieren als ‚Gesetze‘ den Zusammenhang des Wirklichen – dies ist der Grundgedanke. Sie werden also als Strukturbestimmungen des Seins in einem ontologischen Sinn aufgefaßt.

Anforderung genügt der Begriff des ‚Zusammenhangs/Gesamtzusammenhangs‘. Er meint ein Ganzes, das gleichwohl offen, prozessual, ein *Prozeßganzes* sein kann. Ich möchte von einem *prozessual-gestuftem, strukturierten Ganzen* sprechen. Dabei unterscheidet sich in einem ersten Zugriff (der möglicherweise zu erweitern ist) zwischen fünf kategorialen Schichten (prozessualen Stufen) des GZ: 1. *der Alltag als GZ*, 2. *der GZ einer Gesellschaft/gesellschaftlichen Formation*, 3. *der GZ des geschichtlichen Prozesses*, 4. *Einheit und Differenz von menschlicher Welt und Natur: GZ als ontologischer Begriff*, 5. *das Denken des Seienden im Ganzen und die Frage nach dem Grund und Sinn von Sein: der GZ als metaphysischer Begriff*. Die kategorialen Stufen bilden in sich zusammenhängende Bereiche, die bereits für sich den Charakter eines GZ besitzen, die freilich miteinander verbunden sind, ineinander übergehen. *Insgesamt konstituieren sie den GZ als Totalität*. Diese Totalität wäre im Sinne von Holz als *universale Reflexivität* zu bestimmen – universaler Widerspiegelungszusammenhang. Der GZ als Totalität besteht aus Teilen von relativer Selbständigkeit.³⁰

II. Der Alltag als Gesamtzusammenhang und die Kategorie des Weltwissens

Der Begriff des GZ hat kategorial seine Wurzeln in der Praxis des Alltagslebens. Dieses wird von den Individuen intuitiv als Zusammenhang erfahren; eine Erfahrung, die gleichwohl durch verschiedene Faktoren bestimmt, also gesellschaftlich konstituiert ist. Für das Alltagsleben konstitutiv ist ein Weltwissen, das Bedingung ist für die lebenspraktische Weltorientierung, damit aber auch Bedingung menschlicher Reproduktion. Es ist Teil der ‚Jedermannsphilosophie‘ (Antonio Gramsci), die dem alltäglichen Bewußtsein zugehört. Diese ordnet den Einzelnen in den Zusammenhang einer gesellschaftlichen Welt ein, in das Oben und Unten gegebener Weltverhältnisse - die hierarchische Anordnung der Verhältnisse von Herrschaft und Eigentum. Zugleich fungiert sie als Instanz der Sinnggebung. Durch die hierarchische Einordnung in gegebene Weltverhältnisse wird, auf individueller wie sozialer Ebene, ‚Sinn‘ konstituiert. Der Alltag bildet so die Grundform des GZ und seines Bewußtseins. Dieses ist illusionär und real zugleich. Die Instanzen der Vermittlung eines solchen Zusammenhangsbewußtseins und der ihm entsprechenden psychischen Disposition sind traditionell Familie, Schule, Kirche. In der hochtechnologischen Zivilisation des entwickelten Kapitalismus treten die medialen Instanzen der Zivilgesellschaft, die ‚neuen‘ technologischen Medien (Fernsehen, Computer) wie die Fetische des Markts hinzu, die als neue Vergesellschaftungsformen von Psyche und Bewußtsein die alten teils ergänzen, teils ersetzen.³¹

In der Jedermannsphilosophie des alltäglichen Bewußtseins sedimentiert ist aus der Welterfahrung stammendes Wissen (‚*experientiell*es Wissen‘, ‚*elementares* Weltwissen‘). Seinen genetischen Kern hat es in basalen Prozessen menschlicher Lebenspraxis: in Prozessen menschlicher Reproduktion, im Komplex gegenständlicher Tätigkeit, in der materiellen Arbeit (die hier als Modell dienen kann).³² Es mischt sich mit ideologischen Formierungen. Diese entstammen einerseits der Erfahrung gegebener Weltverhältnisse, ihrer Macht- und Herrschaftsformen, die von den Individuen mental verarbeitet werden (die Religion nach Marx ist eine solche Verarbeitungsform entfremdeter Weltverhältnisse), sind zugleich aber auch Niederschlag einer durch die ideologischen Institutionen bewirkten psychisch-mental Formierung. Die Individuen werden so in doppelter Weise ideologisch vergesellschaftet: durch die subjektive Verarbeitung entfremdeter Lebensverhältnisse und durch eine Formierung ‚von oben‘ (Haug). Funktion solcher Vergesellschaftung ist die Herstellung der Akzeptanz gegebener Weltverhältnisse (‚*Akzeptanz-Habitus*‘).³³ Sie wird durch Interiorisierung der diese Verhältnisse stützenden Werte bewirkt. Akzeptanz-Habitus und Wert-

³⁰ Der Begriff des GZ ist im strengen Sinn ein ontologischer Strukturbegriff, der menschliche Gesellschaft und Natur umgreift. Gleichwohl bedarf es für seine Konstitution der Akte des Bewußtseins. In diesem Sinn ist GZ ein zugleich epistemischer Begriff und muß als ein solcher expliziert werden. ‚Zusammenhänge‘ sind objektiv Gegebenes, und zugleich sind sie menschliche Konstruktion. Dies gerade konstituiert die Dialektik ihrer strukturellen Verfassung.

³¹ Des Näheren Metscher 2009, 357ff.

³² Des Näheren Metscher 2010, 133-42.

³³ Der Habitus-Begriff wird hier im Sinne Pierre Bourdieus gebraucht.

Interiorisierung dienen dem Zweck hegemonialer Herrschaft, die auf der Zustimmung der Unterworfenen zu den gegebenen Macht- und Eigentumsverhältnissen beruht. Hegemoniale Zustimmung ist Bedingung für deren Fortexistenz.

Eine prototypische Form des Akzeptanz-Habitus – sie wirkt in die höchsten geistigen Formen hinein, so in Kunst und Philosophie – ist die Auffassung einer Unveränderbarkeit der gegebenen Weltverhältnisse, so schlecht sie auch sein mögen: ihrer Gottgegebenheit, fatalistischen Unabänderbarkeit usw. Solche Schemata – hier können wir legitim von ideologischen Schemata sprechen – sind auswechselbar und müssen nach Konjunktur und politischer Lage ausgewechselt werden, sollen sie ihre stabilisierende Funktion nicht verlieren.³⁴ So reüssiert das Schema der ‚bestmöglichen Welt‘ nur in den sehr seltenen Zeiten eines relativen Wohlstands der subalternen Klassen.

Das alltägliche Bewußtsein ist ideologisch komplex. In ihm ist richtige Erkenntnis in Form eines aus der Erfahrung stammenden, auch durch Tradition vermittelten Weltwissens sedimentiert. Dieses koexistiert mit einem der ideologischen Vergesellschaftung entstammenden verkehrten Bewußtsein. Für die imperialistische Gesellschaft ist die zunehmende Verarmung des experientiellen Anteils des Alltagsbewußtseins zu konstatieren – bei Zunahme des fetischisierten Bewußtseins. Gemeint damit ist, daß die Fetische des Alltags eine solche Macht über das menschliche Bewußtsein gewinnen (das gilt beileibe nicht nur für das Alltagsbewußtsein, es gilt für den geistigen Lebensprozeß in dieser Gesellschaft insgesamt), daß es das Gegebene, und sei es noch so schlecht, als schlechterdings versteinert erlebt – als ‚schwarzes Loch‘, jenseits jeder Verbesserung; mit Folgen, die in psychotische Verhaltensweisen führen, in Vereinsamung, Resignation, Suizid und Gewaltexzeß; zu Obsessionen jedweder Art, die in der Faschisierung des Bewußtseins kulminieren – oder in der infantilen Regression von Bewußtsein und Psyche ihr Ende nehmen.

Eine emanzipatorische Praxis, die sich das Ziel setzt, die Menschen *subjektfähig*: zu selbsttätigen Subjekten ihres Handelns zu machen, hat exakt an diesen Tatbeständen anzusetzen: denen der Deformation wie an den humanen Potentialen des zerstörten Lebens. An dieser Schnittstelle von Deformation und Wahrheit im alltäglichen Bewußtsein setzt das Denken des GZ ein. Die Ursachen und die Struktur der Verschüttungen sind zu erkennen und den Betroffenen erkennbar freizulegen. Herzustellen ist der Blick auf die realen Verhältnisse, in denen die Menschen leben. Es sind, um das Grundverhältnis von Kapital und Arbeit gruppierte, Verhältnisse von Herrschaft und Eigentum – die unsichtbar auch den Alltag durchdringen und die Menschen bis in intime Bereiche ihrer Lebensweise bestimmen. Zu erkennen ist, wer die wirkliche Macht in dem Staatswesen hat, das sich Demokratie nennt, also Herrschaft der Vielen, des Volks, in Wahrheit aber eine verdeckte Diktatur ist: ‚Plutokratie‘, Herrschaft der Wenigen, die über das Kapital verfügen. Herzustellen ist ein umfängliches Orientierungswissen, das den Alltag in seiner wirklichen Verfaßtheit erfahrbar und erkennbar macht; das auch die Mechanismen durchsichtig werden läßt, in der die alltägliche Reproduktion von Herrschaft erfolgt. Nur so kann ein Wissen entstehen, daß eine verlässliche Weltorientierung verschafft. Dazu gehört, daß die gegebenen Verhältnisse als *gewordene* erkannt werden – damit aber auch als werdende und der Möglichkeit nach veränderbare. Sie werden erkannt, im Ansatz zumindest, in ihrer internen Geschichtlichkeit. Aus dem ‚So war es immer‘ der resignierten Akzeptanz kann ein ‚So wird es nicht immer sein‘ der begriffenen Hoffnung werden.

Eine emanzipatorische Praxis, die dieses Ziel hat, ist ein anti-ideologisches Manöver. Sie setzt an beim Ringen um Psyche und Bewußtsein der Menschen. Die *Arbeit der Kritik* hat hier eine Schlüsselfunktion: Kritik der gegebenen Weltverhältnisse wie des sie reproduzierenden Bewußtseins. Kritik schließt Herrschaftskritik, Bewußtseinskritik und Selbstkritik ein. Fundiert ist sie durch das, was Marx *Kritik der politischen Ökonomie* nannte: die kritische Analyse der Basis-Struktur einer gegebenen Gesellschaft wie der ihr entspringenden sozialen Formen; eine Kritik, die mit der Entwicklung dieser Gesellschaft immer neu zu leisten ist. Zu durchbrechen ist der ideologische Schein, der die Welt auf den Kopf stellt. Sie ist auf die Füße zu stellen, wenn sie verändert werden soll. Den Dingen und Dingverhältnissen ist ihre wahre Kontur zurückzugeben. Dazu gehört, daß die Dinge des Alltags und ihre Verhältnisse als Teile eines größeren Ganzen erkennbar werden: einer *besonderen Gesellschaft*, die über die der Alltagswelt hinausgeht. Diese Gesellschaft besitzt eine spezifische Struktur (Architektonik) und ist Teil einer

³⁴ Ein mittlerweile klassisches Beispiel dafür ist der sog. ‚Postmodernismus‘ (siehe Metscher 2009, 67-83).

Gesellschaftsformation, die ihrerseits *mehr* ist als die besondere Gesellschaft. Die nächste Stufe im kategorialen Aufbau des GZ ist daher die der *Gesellschaft* mit den kategorialen Bestimmungen der *konkreten Gesellschaft*, *gesellschaftlichen Struktur* und *gesellschaftlichen Formation*.

III. Der Gesamtzusammenhang einer Gesellschaft. Konkrete Gesellschaft, gesellschaftliche Struktur und gesellschaftliche Formation

Ein Alltag, wenn er als GZ erfahren und begrifflich erfaßt werden soll, verweist auf das größere Ganze, in dem er steht und deren Teil er ist, und das ist zunächst das Ganze einer *besonderen (konkreten) Gesellschaft*. Diese kann als regionaler Raum beschrieben werden, der seinerseits Teil einer größeren Einheit ist wie sie historisch etwa in der Form der Polis oder des Nationalstaats auftreten. Letzterer ist die politische Form, in der sich die neuzeitliche Geschichte, der Kapitalismus als Formation in seiner ‚klassischen‘ Phase konstituierte. In dieser Phase bildete er den politischen GZ kapitalistischer Gesellschaften. Wer bewußt handelnd, politisch handelnd tätig sein will, sei es auch nur in dem begrenzten Raum, den er als Alltag kennt, wird sich ein Bild von diesem Ganzen der besonderen Gesellschaft machen müssen, in dem der Alltag, in dem er lebt und handelt, eingelagert ist. Er wird sich einen *konkreten Begriff* ihrer ökonomischen, sozialen, kulturellen, ideologischen Verhältnisse zu verschaffen haben, wenn überhaupt sein Handeln Erfolg haben soll. Es wird ein anderes Bild sein als das, das der ideologische Schein vortäuscht, ein Bild der konkreten gesellschaftlichen Verfaßtheit der ökonomischen Struktur wie der Verhältnisse von Politik, Recht, Kunst, Wissenschaft, Philosophie und Religion.

Die leitende Kategorie für diese Erkenntnis ist der Begriff der *gesellschaftlichen Struktur*. D.h. die Gesellschaft ist als strukturierter Zusammenhang zu begreifen: in der Architektonik von Basis/Überbau/Zivilgesellschaft (wie von Marx und im Anschluß an ihn Gramsci ausgearbeitet); in einer Architektonik, die gleichwohl nicht starr, sondern in geschichtlicher Bewegung, als Einheit von Raum und Zeit (Raum-Zeit-Kontinuum) gedacht werden muß, wobei die *Produktionsweise* als Grundschema dieser gesellschaftlichen Struktur gedacht werden muß.

Zu erkennen ist weiter, wer die Macht in diesem gesellschaftlichem System hat, wer sie vertritt, wer sie durchsetzt, wer gegen sie opponiert, wer gegen sie kämpft. Es darf kein illusionäres, es muß ein genaues Bild sein, und es muß möglichst vollständig sein – ein Bild eben des GZ dieser Gesellschaft. Es ist keine leichte Aufgabe. Erfordert ist die ‚Anstrengung des Begriffs‘. Sie wird nur zu lösen sein, wenn die Gesellschaft von ihrem formativen Kern her begriffen wird, und dieser besteht in dem Verhältnis von Kapital und Arbeit in einer bestimmten historischen Form – heute: in der imperialistischen Form dieser Gesellschaft.

Teil dieser Aufgabe ist nicht zuletzt auch, neben der Kenntnis der Kräfte, die das existierende Herrschaftssystem stützen, das Erkennen der Kräfte des Widerstands: derer, die es in einem emanzipatorischen Sinn verändern wollen, mit denen es gilt, sich zusammenzuschließen. Auch solche Erkenntnis ist, unter den gegebenen Weltverhältnissen, eine teuflisch schwere Aufgabe, an der schon mancher gescheitert ist. Man kann sich leicht in seinen Bündnispartnern täuschen. Denn auch hier arbeitet eine ganze Ideologieindustrie daran, die wahren Verhältnisse, auch die Kräfteverhältnisse zu vertuschen oder auf den Kopf zu stellen.

Zum Begriff gegenwärtiger Gesellschaft gehört, daß diese nicht mehr in die Form einer abgeschlossenen nationalen Einheit besitzt. Der Kapitalismus in seiner heutigen hochentwickelten Phase hat, wie bereits von Marx und Engels diagnostiziert, einen *kosmopolitischen* Charakter.

„Mit der Exploitation des Weltmarkts“, schreiben diese im *Kommunistischen Manifest*, „hat die Bourgeoisie „die Produktion und Konsumtion aller Länder kosmopolitisch gestaltet. Sie hat (...) den nationalen Boden der Industrie unter den Boden weggezogen. Die uralten nationalen Industrien sind vernichtet worden (...). Sie werden verdrängt durch neue Industrien (...), die nicht mehr einheimische Rohstoffe, sondern den entlegensten Zonen angehörige Rohstoffe verarbeiten und deren Fabrikate (...) in allen Weltteilen zugleich verbraucht werden. An die Stelle der alten lokalen und nationalen Selbstgenügsamkeit und Abgeschlossenheit tritt ein allseitiger Verkehr, eine Allseitige Abhängigkeit der Nationen voneinander.“ (MEW 4, 466). Dies gilt für die materielle wie für die geistige Produktion. Antizipiert ist hier – in ungleich präziserer Begrifflichkeit –, was heute

unter dem Namen der ‚globalen Welt‘ in aller Munde ist. Die Gesellschaft, in der wir leben und handeln, ist ‚Weltgesellschaft‘ – wie in Analogie zum Begriff der ‚Weltgeschichte‘ zu sagen ist. Der ‚weltgesellschaftliche Charakter ist konstitutiver Bestandteil des Imperialismus als Formation. Wollen wir also die Gesellschaft, in der wir leben und handeln, als GZ beschreiben, so ist sie als Teil einer *gesellschaftlichen Formation* zu beschreiben, die weit umfassender ist als die nationale Gesellschaft, die wir zunächst im Auge hatten. Für diesen Zusammenhang bietet sich nach wie vor der (heute nicht unumstrittene) Begriff des *Imperialismus* an: als Phase einer bestimmten gesellschaftlichen Formation.

Gesellschaft als Formation heißt: sie wird als ein von der ökonomischen Basis (Produktionsweise) her strukturiertes Ganzes mit interner Geschichte begriffen, die „die Tatsachen der gesellschaftlichen Entwicklung“ dadurch erklärt, daß sie die „Existenz einer Struktur und zugleich ihrer Geschichtlichkeit“ miteinander verbindet (Eric Hobsbawm).³⁵ Bei Marx bezieht sich der Begriff Gesellschaftsformation auf „eine „Gesellschaft auf *bestimmter, geschichtlicher Entwicklungsstufe* (...) mit eigentümlichem, unterscheidendem Charakter“ (MEW 6, 408), wobei den „Produktionsverhältnissen in ihrer Gesamtheit“ eine den Charakter dieser Gesellschaft bestimmende Funktion zukommt. Im Formationsbegriff wird der historische Formierungsprozess der menschlichen Gesellschaft in seiner gesamtgeschichtlichen Dimension erfaßt. Unterschieden werden verschiedene historische Grundtypen von Gesellschaft seit der Urgesellschaft, und zwar im Sinne einer „progressiven Formierung durch fortschreitende Existenzsicherung“ (MEW 13, 9). So unterscheidet Marx „in großen Umrissen“ „asiatische, antike, feudale und modern bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation“ (MEW 13, 9).

Der Begriff des GZ erweist sich hier also als Begriff einer historischen Raum-Zeit-Struktur, und zwar in gattungsgeschichtlicher Perspektive.

IV. Der Gesamtzusammenhang des geschichtlichen Prozesses

Mit dem Begriff der Gesellschaftsformation ist der Begriff der Geschichtlichkeit in die Beschreibung von Gesellschaft explizit einbezogen. Diese kann nur vollständig als Teil des historischen Prozesses verstanden werden. In diesem Sinn ist Gesellschaft Teil des GZ ‚Geschichte‘. So ist die gegenwärtige Gesellschaft Glied eines geschichtlichen Ablaufs, der in früheste historische Stufen zurückreicht, in Europa in das ‚Eurasische System‘ (Geiß 2002, 73ff.), den Alten Orient und die Europäische Antike, der über den Feudalismus in die kapitalistischen Gesellschaften der Neuzeit führt, die ihrerseits in bestimmte formationsgeschichtliche Phasen untergliedert ist, in deren bislang letzter, dem Imperialismus wir heute leben.

Mit der Entwicklung der kapitalistischen gesellschaftlichen Formation zum kosmopolitischen Kapitalismus der Gegenwart ist die menschliche Geschichte in die Epoche der Weltgeschichte getreten – „die Geschichte Europas wurde zur Geschichte der Welt“ (Karl Löwith) -; Resultat des Kosmopolitismus der kapitalistischen Produktionsweise. Ein solcher Begriff von Geschichte stellt die Gegenwart, die der Zeitpunkt unserer unmittelbaren Erfahrung ist und von deren Standpunkt aus wir reden, in den Zusammenhang eines geschichtlichen Prozesses, der letztendlich in die Ursprungsgeschichte der Menschheit zurückreicht – wiederum ist ein offener GZ gemeint. „Tief ist der Brunnen der Vergangenheit, sollen wir ihn unerschöpflich nennen?“ (Thomas Mann). Hier zeigt sich: die Unmittelbarkeit unserer alltäglichen Erfahrung wie des Bewußtseins von ihr ist auf komplexeste Weise vermittelt. Die scheinbar geschichtslose, versteinerte Welt des Faktischen – Welt als „Gesamtheit der Tatsachen (Ludwig Wittgenstein) - gibt sich als prozeßhaft zu erkennen, als werdend gewordene: historisch geworden, im Werden begriffen, nach vorn offen – als schwanger mit Möglichkeit. Geschichte zeigt sich in der Trinität von *Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft*. Geschichte hat eine *triadische Struktur*. Brecht hat diesen Sachverhalt im Sinne einer historischen Erfahrung im „Lied von der Moldau“ auf eine unnachahmlich einfache, einprägsame Formel gebracht:

³⁵ Dazu des Näheren Metscher 2010, 91-96.

Am Grunde der Moldau wandern die Steine

Es liegen drei Kaiser begraben in Prag.

Das Große bleibt groß nicht und klein nicht das Kleine.

Die Nacht hat zwölf Stunden, dann kommt schon der Tag.

Erst in seiner geschichtlichen Dimension, als diese Trinität, erhält der Begriff des GZ jene Konkretion, die ihn als Grundbegriff für die Konstitution des Marxismus als Weltanschauung tauglich macht. Dieser ist in historischer Dreidimensionalität das Denken der Gegenwart wie des historischen Prozesses, der zu ihr führte, und er ist Denken des Möglichen im Wirklichen: begriffene Zukünftigkeit (Ernst Bloch). In diesem Sinn ist er *begriffene Geschichte und konkrete Utopie*. Dies, so die hier vertretene Grundthese, steht im Zentrum des Marxismus als einer philosophischen Weltanschauung. Es ist ihr Kern, der aus dem geschichtlichen Charakter des Marxismus notwendig folgt. Denn Zukunft ist nichts der Geschichte Äußerliches. Sie gehört im ontologischen Sinn zu ihrer Struktur. Die Wirklichkeit im Marxismus wird begriffen als gewordene und werdende.

Erst als geschichtliches kann das Denken des GZ also zu einem umfassenden Orientierungswissen werden, zeigt es den historischen Ort an, an dem wir stehen – woher wir kommen, wohin wir gehen (oder gehen können). Erst in diesem Sinn erhält auch der Begriff menschlicher Freiheit – als ‚determinierte‘ Freiheit – eine konkrete Bedeutung. Allein solches Wissen setzt uns in den Stand, auch in Zeiten der Niederlage nicht den Boden unter den Füßen zu verlieren, gibt Mut in der Verzweiflung, behält auch in finsternen Zeiten das Ziel einer Welt im Auge, in der „der Mensch dem Menschen ein Helfer ist“ (Brecht, „An die Nachgeborenen“). Allein ein historischer Blick vermag mit dem Vergangenen auch das Gegenwärtige und Zukünftige zu erkennen - in der Latenz seiner Möglichkeiten zwischen Weltkatastrophe und Utopie.

V. Einheit und Differenz von menschlicher Welt und Natur: GZ als ontologischer Begriff

Der Begriff des GZ ist mit den bisherigen kategorialen Bestimmungen keineswegs vollständig erfaßt. Mit großem Nachdruck hat Holz, wie eingangs gezeigt, die ontologische Bedeutung des Begriffs des GZ herausgearbeitet, ja hat diesen explizit als ontologische Kategorie exponiert. Der Marxismus, erinnern wir, will ihm zufolge als Philosophie eine Auffassung der Welt als ganzer - von Natur und menschlicher Gesellschaft - in ihrer Entwicklung geben.³⁶ Soll der Marxismus als Weltanschauung verteidigt oder begründet werden, so kann hinter diesen Anspruch sicher nicht zurückgefallen werden. Bezogen auf den Begriff des GZ: der Marxismus, als Denken des GZ, schließt Natur wie das Verhältnis von menschlicher Welt und Natur in sich ein – der Begriff des GZ umfaßt die *Einheit von Natur und menschlicher Gesellschaft*; die menschliche Gesellschaft verstanden als Teil des umfassenden Naturganzen. In diesem Sinn ist der Begriff des GZ ein ontologischer Begriff. Er betrifft das naturhaft und menschlich-gesellschaftlich Seiende in seiner Totalität: in seinem Zusammenhang und in seinen Strukturen, und er betrifft es (dies sei hinzugefügt, obwohl es hier nicht ausgeführt werden kann) in seiner inhärenten prozessual-dialektischen Verfaßtheit: als *Dialektik des Geschichtsprozesses und als Dialektik der Natur*; Geschichte dabei verstanden als übergeordneter Begriff (nicht nur die menschliche Gesellschaft, auch die Natur ‚hat Geschichte‘: ist prozessual verfaßt, Entwicklungen unterworfen). Er betrifft es weiter (im Holzschen Sinn) als *Widerspiegelungssystem*.

Erst ein solcher Begriff des GZ begründet die *fundamentale Diesseitigkeit* des Marxismus; er begründet diese in einem ontologischen Sinn. Er legt damit das Fundament des Marxismus als

³⁶ Auf das Holzsche Konzept, das gerade hier der genaueren Ausarbeitung bedarf, kann aus Gründen des Umfangs jetzt nicht des Näheren eingegangen werden. Ich beschränke mich daher auf skizzenhafte Notate, die, mit Ausnahme des Kulturbegriffs, eher programmatischen Charakters sind. Eine genauere Ausarbeitung muß einer späteren Bearbeitung des Texts vorbehalten bleiben.

philosophischer Weltanschauung - begründet den *Materialismus als dialektisch-historischen*; setzt ihn in Kontrast zu jedem Idealismus wie zu jedem Denken jenseitiger Welt, ganz gleich welcher Spielart, bestimmt seine Differenz zu allen Formen religiösen Bewußtseins. Seine ontologische Basisprämisse lautet: Das Sein, von dem wir philosophisch-wissenschaftlich reden und allein reden können, ist der uns in Praxis und Theorie zugängliche natürlichen Kosmos und die menschlich-gesellschaftliche Welt als einem Teil von ihm. Es ist dieses ‚Sein‘, in dem wir erkennend und handelnd tätig sind: die Welt als Gesamtheit werdend-gewordener Tatsachen.

So kann auch jede Sinnsetzung nur unter Bezugnahme auf die Diesseitigkeit menschlichen Seins und als Handeln des Menschen – als *menschliche Sinnstiftung* – erfolgen. Menschliche Welt und Geschichte ist Teil der Naturgeschichte – eine Stufe der Evolution, die freilich, in Differenz zur Geschichte allen anderen uns bekannten Seins, durch *bewußte Lebenstätigkeit* (Marx): zwecksetzendes menschliches Handeln („teleologische Setzung“, wie Lukács sagt) bestimmt, zumindest mitbestimmt ist. Menschliche Geschichte ist so gesehen eine Naturgeschichte ‚zweiten Grades‘; Bewußtsein, als Ergebnis evolutionärer Prozesse, wird mit menschlichem Sein zum Moment der Weiterentwicklung der Naturgeschichte bis hin zur hochtechnologischen Zivilisation der Gegenwart, die alle Formen der Naturähnlichkeit abgestreift hat und sich den Schein gibt, das ‚ganz Andere‘ gegenüber der Natur zu sein. Demgegenüber hält materialistisch-dialektischen Denken an der – im ontologischen Sinn – ‚Naturhaftigkeit‘ menschlichen Seins in allen seinen Stufen fest. Das Verhältnis von menschlicher Welt und natürlicher Welt ist ein solches der Einheit in der Differenz.

Erinnert sei in diesem Zusammenhang, daß die Grundlage allen Materialismus seit der frühgriechischen Naturphilosophie die Auffassung einer vom menschlichen Denken und Handeln unabhängigen, gesetzmäßig verfaßten Wirklichkeit ist („Kosmos“, „Physis“, „Natur“), der der Mensch als ihr Teil untrennbar angehört. Dem naturhaften, in diesem Sinn materiellen Sein kommt dabei, im Verhältnis zum ‚geistigen Sein‘ (Logos, Bewußtsein) ein genetisches und logisches Primat zu; so zwar, daß das materielle Sein das Umgreifende ist, das das geistige Sein (Bewußtsein) in sich einschließt. Bewußtsein ist Produkt und damit Modus des Materiellen und so gegenüber diesem *sekundär*, wobei hier freilich mit Engels das „Gesetz“ des „Umschlags von Quantität in Qualität“ (MEW, 20, 307) zur Geltung kommt: die Qualität von Bewußtsein ist von jeder anderen uns bekannten Seinsqualität unterschieden. Materialismus ist also die Position, die in Materie oder Natur das im ontologischen Sinn Erste und Ursprüngliche anerkennt; menschliche Welt - Geschichte, Gesellschaft, Individualität - partizipiert an der umfassenden Naturwirklichkeit: „this tangible planet which is our habitat“ (Craig 1987,140). „Stephen Dedalus/Class of elements/Clongoves Wood College/Sallins/County Kildare/Ireland/Europe/The World/The Universe“, so lautet nach James Joyce die ontologische Adresse des Menschen (*A Portrait of the Artist as a Young Man*).

Menschliche Geschichte und in ihr der Prozeß der Kultur ist so verstanden ein Vorgang *in* der Natur und, wie immer vermittelt, im Rahmen ihrer Gesetze. Der Gedanke des Aristoteles, daß sich alles menschliche Herstellen, mithin der gesamte Prozeß der Zivilisation innerhalb der Natur vollzieht – alles menschliche Herstellen, sagt er, bilde entweder „die Gebilde der Natur nach“ oder bringe sie „zu einem Abschluss“, „wo sie die Natur nicht selbst zu einem Abschluss zu bringen vermag“ (*Physik*, II, 8, 199a) - ist hier voll in sein Recht einzusetzen. In einem solchen Geist ist auch Engels‘ weitreichende (in ihrer Tragweite kaum erkannte) Feststellung zu verstehen, dass „wir keineswegs die Natur beherrschen, wie ein Eroberer ein fremdes Volk beherrscht, wie jemand, der außer der Natur steht – sondern dass wir mit Fleisch und Blut und Hirn ihr angehören und mitten in ihr stehn, und dass unsre ganze Herrschaft über sie darin besteht, im Vorzug vor allen andern Geschöpfen ihre Gesetze erkennen und richtig anwenden zu können“ (*Dialektik der Natur*. MEW 20, 453). Die „wirkliche menschliche Freiheit“, so der *Anti-Dühring*, ist die „Existenz in Harmonie mit den erkannten Naturgesetzen“ (ebd., 107).

VI. Das Denken des Seienden im Ganzen und die Frage nach dem Grund und Sinn von Sein: der GZ als metaphysischer Begriff. Die Aufhebung der Metaphysik in Dialektik

Der GZ im Sinne traditioneller Philosophie bezieht sich auf die ‚Gesamtheit des Seienden‘ – alles, was ‚ist‘ -, auf das Sein des Seienden, dessen ‚Grund‘ und ‚Sinn‘. Die Disziplin, die sich mit solchen Fragen befaßt, trägt seit Aristoteles den Namen Metaphysik. Warum überhaupt Seiendes ist

„und„nicht vielmehr nichts“ ist nach Martin Heidegger die „Grundfrage“ der Metaphysik und die „erste aller Fragen“ (*Einführung in die Metaphysik*). Sie ist in der Tat die Grundfrage der ‚prima philosophia‘, wie die Metaphysik traditionell genannt wird. Aristoteles nennt sie „die Wissenschaft von den ersten Prinzipien und Ursachen“ (*Metaphysik* I 2. 982 b 9). Entsprechend wird sie lexikalisch als „Lehre von den letzten Gründen des Seins, seinem Wesen und Sinn“ definiert (Hoffmeister 1998, 412). „Daß ich erkenne, was die Welt/Im Innersten zusammenhält“ – Goethes Faust hat der metaphysischen Frage eine sehr prägnante Form gegeben.

Der ‚Grund‘ und ‚Sinn‘ von Sein in traditioneller Philosophie heißt in der Regel ‚Gott‘, wobei das Wort ‚Gott‘ sehr Unterschiedliches bedeuten kann: der ‚erste selbst unbewegte Bewegter‘ des Aristoteles, der persönliche Gott christlichen Denkens, Gott als Logos des Thomas von Aquin, der rein logische Gott des ontologischen Gottesbeweises, Gott als natura naturans (Spinoza): schöpferische Kraft in der Natur, die Goethe als ‚göttlich-schön‘ begriff, Gott als Postulat der praktischen Vernunft bei Kant, Gott als Weltgeist und Weltkonstrukteur bei Hegel, als ‚Transzendenz‘ in bestimmten Linien existentialistischen Denkens, als ‚Gott über Gott‘ bei Paul Tillich – und vieles mehr. In jedem Fall, so oder so, der Gott der Philosophen ist der metaphysische Gott.

Marxistisches Denken versteht sich als Denken ‚nach der Metaphysik‘ – wie es sich als ‚Denken nach der Theologie‘ versteht. Der ‚neue Materialismus‘, als den Marx sein Denken in den *Feuerbach-Thesen* konzipiert, ist ein Denktypus ohne metaphysico-theologischen Restbestand, und sofern er noch ‚Philosophie‘ ist, so eine Form derselben, die sich von den traditionellen Formen der Philosophie fundamental unterscheidet. Der wesentliche Unterschied liegt nicht allein in der Differenz zu den überkommenen Gestalten metaphysisch-theologischen Denkens, sondern in Differenz zum Idealismus jeglicher, auch der neueren und neuesten Spielarten (kantianisch, nietzscheanisch, existentialphilosophisch, analytisch, konstruktivistisch, neurowissenschaftlich, postmodern – wie immer) – d.h. zu jedem Denken, das ‚Bewußtsein‘, ‚Geist‘, Vernunft, ‚Sprache‘, ‚neuronalen Tätigkeit‘, oder ‚Wille‘ als Erstes setzt, ‚Materie/Natur‘ als Zweites. War die Metaphysik in der Geschichte der Philosophie eine Domäne des Idealismus – „the playground of idealism“, hat sie Bertrand Russell einmal spöttisch genannt -, so tritt dieser heute dominant in nichtmetaphysischen, oft programmatisch antimetaphysischen Formen auf, nicht zuletzt auch im Mantel positiver Wissenschaft. Marxistisches Denken nun hat sich mit der Verabschiedung von Metaphysik und Theologie auch vom Idealismus jeglicher Spielart verabschiedet, ja seine theoretische Integrität besteht nicht zuletzt in seiner prinzipiellen Differenz zu diesem in jeder seiner Gestalten.

Dies bedeutet zum einen, daß der Marxismus nur als kritische Wissenschaft Existenz haben kann: als Kritik von Metaphysik, Theologie, Idealismus. Er ist so auch nicht nur als Kritik der politischen Ökonomie, sondern zugleich als Kritik der Ideologie begründet worden, und er wird die Arbeit der Kritik in diesem doppelten Sinn immer zu leisten haben – immer neu mit den Veränderungen der historischen Lage. Ideologie aber im Verständnis der marxistischen Klassiker ist mehr als nur ‚falsches Bewußtsein‘ oder Form entfremdeter Vergesellschaftung. Sie ist - in ihren komplexen Gestalten zumindest - deformiertes, d.h. ver-kehrtes (auf dem Kopf stehendes) Bewußtsein, das durchaus Wahrheit enthalten kann, dessen Wahrheitsgehalte aber erst durch eine ‚Um-Kehrung‘ (ein ‚Vom-Kopf-auf-die-Füße-Stellen‘) des Bewußtseins zu gewinnen sind. Mit anderem Wort: ‚Wahrheit‘ ist dem ideologischen Bewußtsein erst abzurufen (klassische Beispiele dafür sind die Marxschen Kritiken der Hegelschen Philosophie und der Religion). Die Kritik ist, im Marxschen Sinn, immer als dialektische zu betreiben.³⁷ Für die Kritik von Metaphysik und Religion bedeutet dies: diese sind aufzudecken im Verkehrten und Verkehrenden ihrer Bewußtseinsinhalte wie im Unterwerfenden ihrer institutionalisierten Formen (dies gilt insbesondere für die institutionalisierten Formen der Religion): in ihrer Herrschaftskonformität und Funktionsweise im Sinne einer entfremdenden Vergesellschaftung. Die Kritik hat aber auch, und dies erst qualifiziert sie als dialektische, die gegenläufigen Momente in Metaphysik und Religion freizulegen: die in ihnen artikulierten Erfahrungen wie die Fragen, die aus solcher Erfahrung erwachsen - sofern sie Erfahrungen und Fragen realer Lebenspraxis sind. Mit anderen Worten: Metaphysik und Religion sind nicht nur als Erscheinungen der Ideologie, sie sind auch als solche der Kultur zu behandeln; als Ausdruck und Form selbstbestimmter Lebensgestaltung (wie rudimentär auch immer das Moment der

³⁷ Zum Begriff der Ideologie Metscher 2010, 321-56; ders. 2012.

Selbstbestimmung sein mag): eines sinnhaften Sich-Einrichtens in der Welt, als Lösungen nicht zuletzt für Probleme, die sich im Zusammenhang der Lebenspraxis ergeben.³⁸

So wurde und wird in der marxistischen Kritik der Metaphysik meist (fast immer) außer acht gelassen, daß mit ihrer theologischen oder idealistischen Form die *Fragen* der Metaphysik als Fragen nicht aus der Welt sind. So stellt sich die Frage nach dem *Grund* und *Sinn* – dem Sinn von Sein, dem ‚Sinn des Lebens‘ zumal, individuell wie kollektiv und geschichtlich – unausweichlich in bestimmten Lebenslagen, die mit existentiellen Grunderfahrungen (Geburt, Tod, Leid, Liebe, Freude) zu tun haben.³⁹ Metaphysische Fragen sind in einem bestimmten Sinn unabweisbar. Mit der Reife, dem Selbstbewußtsein und der Selbstbestimmtheit einer Gesellschaft werden sie, so ist zumindest zu vermuten, zunehmen, nicht abnehmen, da die Sensibilität der Menschen für solche Fragen zunehmen wird. Will der Marxismus diese Fragen nicht der Religion überlassen – also hier vor dem religiösen Bewußtsein abdanken (und damit die Theologie theoretisch sanktionieren) –, will er sich im vollen Umfang als *diesseitige* Weltanschauung konstituieren, wird er sich ihnen stellen müssen. Er wird sie in seiner Sprache, eben *materialistisch* stellen müssen, und er wird sie materialistisch zu beantworten haben. – Angemerkt sei, daß diese Fragen, anders als in der Philosophie, in der sozialistischen Kunst seit langem zuhause sind. Auch in den Künsten der sozialistischen Länder – in Literatur, bildende Kunst, Musik – wurden sie artikuliert –, so wenig sie von der offiziellen Ideologie aufgenommen wurden. Sie werden sich erneut stellen, wann immer der Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft neu auf der historischen Tagesordnung steht.

Die metaphysische Frage bildet die höchste, zugleich auch abstrakteste Stufe im kategorialen Aufbau des GZ. Von allen marxistischen Philosophen und Philosophinnen der Gegenwart hat Holz, dies nicht zuletzt zeigt die Kühnheit seines Denkens, dem Problem der Metaphysik wie auch ihrer Geschichte die größte Aufmerksamkeit geschenkt. Was ihn dabei von anderer marxistischer Philosophie unterscheidet, ist, daß er die Metaphysik nicht einfach als durch den marxischen Materialismus erledigt betrachtet, sondern sich der metaphysischen Frage stellt. Er behandelt sie unter dem Gesichtspunkt ihrer Aufhebung – der „Aufhebung der Metaphysik in Dialektik“ (Holz 2005, 46ff.) –; ein Versuch der Rehabilitation metaphysischer Fragen auf materialistischer Grundlage, im Rahmen eines Philosophietypus, der erst mit und nach Marx möglich wurde. Die Diskussion darüber, die Darstellung und Bewertung dieses Versuchs hat kaum begonnen. Die vorliegenden kritischen Äußerungen dazu, die ich kenne (so die von W.F. Haug und R. Wahsner) haben auch nicht im Ansatz den Umfang des Problems erfaßt.⁴⁰ Die Auseinandersetzung mit Holz' Versuch hätte die Schlüsselbegriffe seines Denkens: *Gesamtzusammenhang*, *Dialektik* und *Widerspiegelung* im vollen Umfang einzubeziehen. Es sind dies die Begriffe, mit denen Holz die Frage nach der *Verfaßtheit des Wirklichen*, seinen Bauformen, Bauprinzipien und Gesetzen, schließlich die nach dem Grund und Sinn von Sein, also die metaphysische Frage, auf eine bestimmte Weise beantwortet.

Eine kritische Untersuchung dieser Antwort ist im Rahmen dieses Texts nicht möglich; lediglich erste Gedanken dazu seien notiert. Es sind *Folgerungen*, die sich aus dem Prinzip der *Aufhebung der Metaphysik in Dialektik* in meiner Sicht ergeben; Folgerung von nicht nur theoretischer Relevanz gerade auch in einigen aktuellen Fragen, mit denen der Marxismus heute befaßt ist.

1. Die Aufhebung der Metaphysik in Dialektik hat zur Folge, daß keine unveränderlichen Substanzen mehr als ‚Grund‘ des Seins angenommen werden können, mithin auch keine geschichtslosen Wesenheiten oder ‚erste Prinzipien‘, geschweige denn ein ‚Gott‘, der den Sinn von Sein und den Gesamtzusammenhang des Seienden garantiert; ganz gleich, wie solche Gründe, Wesenheiten oder Prinzipien gedacht werden. Sofern es Substanzen im Aufbau des Wirklichen gibt, sind diese als *prozeßhaft*, als *werdend-gewordene*, also der *Bewegung unterworfen* und *veränderlich* zu denken. Dialektik, wie immer im einzelnen gedacht, ist Bewegung, Entwicklung, Prozeß – bereits die „Hauptgesetze der Dialektik“, die Engels in der Planskizze zur *Dialektik der Natur* im Umriß skizzierte (MEW 20, 307),⁴¹ weisen darauf hin. Jede Substantialität eines Ursprungs

³⁸ Zum Begriff der Kultur Metscher 2010, 389-437.

³⁹ Des Näheren Metscher 2010, 420-27.

⁴⁰ Haug 2008. Zu Wahsners Kritik von Holz' *Weltentwurf und Reflexion* siehe die Beiträge von A. Hüllinghorst und mir (Metscher 2010a) in *Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung*, 81/2010.

⁴¹ „Umschlag von Quantität in Qualität – Gegenseitiges Durchdringen der polaren Gegensätze und Ineinander-Umschlagen, wenn auf die Spitze getrieben – Entwicklung durch den Widerspruch oder Negation der Negation – Spirale Form der Entwicklung“.

wie jede Gegenständlichkeit im Einzelnen wird dialektisch in Prozeß und Bewegung aufgelöst oder in prozessuale Zusammenhänge eingegliedert. Diese Einsicht trifft kritisch auch den scheinbar radikalen Weltbegriff Ludwig Wittgensteins und der von ihm begründeten Linie des Positivismus – Welt als „Gesamtheit der Tatsachen“ (*Tractatus Logico-Philosophicus*) – als dem Ersten, mit dem er seine Philosophie beginnt.

2. Mit der Aufhebung der Metaphysik in Dialektik ist so jedem Reden über ‚Gott‘ philosophisch irreversibel der Grund entzogen. Die Philosophie verabschiedet jeden theologischen Restbestand, wie er noch in den idealistischen Systemen der klassischen deutschen Philosophie und bei seinen Nachfolgern vorliegt. Das Denken des Ganzen als dialektisches übt Verzicht auf jeden substantiellen ersten Grund. An dessen Stelle tritt der Gesamtzusammenhang als unendlicher Prozeß, der allein in Form einer Konstruktion philosophisch faßbar ist. Das bedeutet aber auch: ein solches Denken ist Konstruktion innerhalb bestimmter Grenzen des Erkennens, die sowohl von der historischen Perspektivik des Erkennenden wie auch von der Verfaßtheit unseres Denkapparats abhängig sind. Hier kommt ins Spiel, was ich oben das ‚Relativitätsprinzip des Erkennens‘ nannte. Diesem zufolge ist jede gegebene Wahrheit geschichtlich bedingt, deshalb relativ: perspektivisch bezogen auf den Standort, von dem aus ihre Formulierung erfolgt. Zwar gibt es einen Prozess fortschreitender Erkenntnis, der Zunahme menschlichen Wissens, doch ist dieser unendlich und unabschließbar, weil gebunden an den historischen Prozess. Jede gegebene Erkenntnis vermag daher auch nur einen Teil des Gesamtprozesses zu reflektieren. Ein ‚absolutes Wissen‘ gibt es in diesem Denkkontext so wenig wie es einen ersten Grund gibt. Wird innerhalb eines solchen Denkens die Frage nach ‚ersten Gründen‘ gestellt, so nur im Rahmen der empirisch erforschbaren elementaren Bauprinzipien des Universums, die nie im metaphysischen Sinn als ‚erste Prinzipien‘ gelten können. Das Fragen nach ihnen hat den Charakter eines infiniten Regresses. Die Ontologie tritt an die Stelle der Metaphysik. – Solche Problemstellung geht, das sei angemerkt, auf die atomistische Linie antiken Denkens (Demokrit, Epikur, Lukrez) zurück.⁴²

3. Die Fragen der Metaphysik, pointiert gesprochen, finden ihre Antwort letztlich im Konzept *gegenständlicher Tätigkeit* als dem Ersten, vom dem das Denken des marxistischen Materialismus und damit auch die materialistische Dialektik ausgeht.⁴³ So wird auch die Frage nach dem ‚Sinn‘ (als ‚Bedeutung‘, die das Seiende im ganzen oder ein Teil von ihm für Menschen hat oder haben kann) materialistisch nur so zu beantworten sein, daß es ein ‚Sinn von Sein‘ *an sich*, d.h. menschenunabhängig nicht gibt und geben kann. Das Universum ist gesetzmäßig verfaßt, es besitzt Struktur und Zusammenhang, doch besitzt es keinen ‚Sinn‘, der etwa die Sinnhaftigkeit des ganzen garantieren könnte. Ein solcher Sinn wäre nur als göttliche Setzung denkbar, er setzt ein substantiell Gegebenes voraus, das dem Gesamtzusammenhang des Seienden im metaphysischen Sinn unterliegt. ‚Sinn‘, materialistisch gesehen, existiert allein als menschliche Setzung – wie auch der ‚Sinn des Lebens‘ allein als menschliche Setzung existiert.⁴⁴ Sinn ist Menschenwerk. *Wir selbst*, kein Gott, geben dem Sein einen Sinn – wie auch nur wir selbst dem Sein oder einem Teil von ihm *Sinn absprechen* können (es ist dies die Kerndimension des modernen Nihilismus). Sinn also ist *menschliche Konstitution*, Sinngabung ein kultureller Akt, an dem ein Komplex von Instanzen beteiligt ist.⁴⁵

4. Ist mit der Aufhebung der Metaphysik in Dialektik jede Rede über Gott philosophisch verabschiedet, so gilt dies in dem doppelten Sinn: eine solche Philosophie kann weder ‚theistisch‘ noch kann sie ‚atheistisch‘ sein. Innerhalb ihres Diskurses hat der Begriff des ‚wissenschaftlichen Atheismus‘ *logisch* keinen Sinn. Er ist so unsinnig wie es der Begriff des ‚wissenschaftlichen Theismus‘ wäre. Dies aber hat Konsequenzen für eine für den Marxismus sehr aktuelle Frage: sein Verhältnis zur Religion.

⁴² Eine auch philosophisch relevante Rehabilitierung des Lukrez für modernes materialistisches Denken liefert Greenblatt 2011.

⁴³ Des Näheren Metscher 2010, 65-83.

⁴⁴ Einer der wenigen Marxisten, die sich dieses Problems angenommen haben, ist Terry Eagleton (Eagleton 2007).

⁴⁵ Siehe das Kapitel „Eudaimonie, Autarkie und die Immanenz des Sinns“ in Metscher 2010, 420-27.

Vierter Teil.

Utopia oder die Konstruktion des geschichtlich Möglichen: Das Denken einer neuen Kultur

- I. Über die Notwendigkeit utopischen Denkens im Marxismus
- II. Utopisches Denken als Denken des geschichtlich Möglichen
 1. Die triadische Struktur der Geschichte
 2. Konkrete Utopie: Denken einer neuen Kultur
- III. Konkreta der konkreten Utopie. Entwurf

I. Über die Notwendigkeit utopischen Denkens im Marxismus

Das marx-englische Denken ist bekanntlich von Beginn an als antiutopisches Denken konzipiert. Es versteht sich, in Engels bekannter Formulierung, als „Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ (so der Titel der 1883 in Zürich erschienenen Schrift), und in der Tat finden sich in ihm, von einigen allerdings sehr gehaltvollen Stichworten abgesehen, keine Ausführungen darüber, wie die nachkapitalistische (also sozialistisch-kommunistische) Gesellschaft aussehen würde. Und auch in dem auf Marx und Engels aufbauenden Denken, das heute unter dem Allerweltstitel ‚Marxismus‘ firmiert, gibt es wenig, das von dieser Grundorientierung abgewichen ist. Die große philosophische Ausnahme ist bekanntlich Ernst Bloch, der ausdrücklich versuchte, das utopische Moment unter dem bedeutungsvollen Namen ‚begriffener Zukünftigkeit‘ (einer ‚Ontologie des Noch-nicht-Seienden‘) in den Marxismus hineinzuholen; ein wichtiger, weitreichender Beitrag, dessen Leistung und Grenzen nicht mit wenigen Worten abgehandelt werden können.

Meine Frage ist, ob dieser Sachverhalt dem Marxismus nicht nur zum Vorteil gereicht, sondern vielleicht auch abträglich ist. Ich spreche aus heutiger Sicht; denn keineswegs will ich in Abrede stellen, daß Marx und Engels gute Gründe hatten, den ‚neuen Materialismus‘ konsequent auf Wissenschaft und auf keiner utopischen Konstruktion zu fundieren.

In heutiger Sicht und für heute gesprochen sieht der Sachverhalt, meine ich, anders aus. Die Frage der Utopie stellt sich neu, und sie stellt sich mit einiger Dringlichkeit – wenn nicht aus theoretischen, so doch aus praktischen, nämlich politisch-geschichtlichen Gründen.

So befinden wir uns heute weltweit in einer Lage, in der der Marxismus nirgendwo mehr im Vordergrund politischen Handelns steht (von Kuba vielleicht abgesehen). Als geschichtsgestaltende Kraft ist er ins Hintertreffen geraten, ja spielt in großen Teilen der Welt schlicht keine Rolle mehr; allenfalls die einer marginalen, im Hintergrund wirkenden Kraft. Das ist mißlich zu hören, aber es ist so. Die Gründe dafür wären in einer umfassenden Analyse der gegenwärtigen Weltlage zu klären, ökonomisch-sozial, politisch, kulturell, ideologisch, was an diesem Ort zu tun gänzlich unmöglich ist.

Nur so viel sei festgehalten, und es ist entscheidend für die folgenden Überlegungen. Betrachten wir die heutige politische Weltlage – und jede gründliche Analyse der gegenwärtigen Gesellschaft (die sich selbst als ‚global‘ bezeichnet, deren genauer Name nach wie vor der des Imperialismus ist) kann nur *weltpolitisch* erfolgen -, so zeigt sich ein krasses Mißverhältnis. Die Krise des Kapitalismus, dies ist die eine Seite, hat gegenwärtig Dimensionen erreicht oder bewegt sich auf einen Zustand zu, der an die Epochenkrise des frühen 20. Jahrhunderts erinnert. Verwerfungen werden sichtbar, die die Grundlagen der herrschenden Formation erschüttern, ja den Fortbestand zivilisierter Menschheit zur Frage werden lassen; zumindest den Fortbestand in einem Zustand anders als den einer technologisch organisierten Barbarei. Die Unfähigkeit der entwickelten kapitalistischen Gesellschaft zu einer humanen Lebensgestaltung für die große Mehrheit der Erdenbewohner ist in einem Maß offenkundig geworden, das sich der ideologischen Verdeckung mehr und mehr entzieht. Die Krise, wenn sicher auch nicht alle ihre Dimensionen, ist heute jedermann erkennbar – die Spatzen pfeifen es mittlerweile von den Dächern. Im Unterschied aber zum frühen 20. Jahrhundert (dies die andere Seite), das im genauen marxischen Sinn eine *Epoche sozialer Revolutionen* war, ist die Lage gegenwärtig von ganz anderer Art. Sie ist, ich formuliere bewußt pointiert, eine *Epoche sozialer Stagnation*. Sicher: es wird weltweit politisch gehandelt,

aber wo anders als in der Perspektive der Aufrechterhaltung einer zukunftslosen, im Kern verrotteten gesellschaftlichen Ordnung? An vielen Orten der Welt gibt es größere oder kleinere, meist unerklärte und schmutzige Kriege. Sie laufen unter unterschiedlichsten Namen und dienen Zwecken ökonomischer, politischer oder religiöser Macht. Wie ein Schatten begleiten sie die apokalyptischen Reiter freigesetzter Gewalt. Wo aber gibt es politisches oder militärisches Handeln in der Perspektive gesellschaftlicher Veränderung in Richtung auf eine Welt, in der der Mensch nicht mehr erniedrigt, geknechtet, verlassen und verächtlich ist? Die Ausnahme ist allein Lateinamerika, und hier liegen dann auch heute unsere größten Hoffnungen. Aber anderweitig? Gewiß: es gibt weltweit Unzufriedenheit, an vielen Orten Wut und Widerstreit, auch Widerstand und Rebellion. In den Medien sieht man täglich zornentstellte oder verzweifelte Gesichter. Es sind so viele geworden, daß sie nicht mehr versteckt werden können. Und es gibt soziale Bewegung und Ansätze politischer Organisation – Attac und Occupy sind wohl die bekanntesten. Doch wo sind die Kräfte, die diesem Konglomerat von Wut und Protesten eine theoretische Stimme und politische Orientierung geben oder auch nur geben könnten, die über kurzfristige Aktionen hinausweist – wo die strategische Orientierung auf ein *Ziel*? Denn nur eine auf lange Prozesse orientierte Bewegung, die ein klares Ziel des Handelns im Auge hat und benennen kann, vermag dieses Konglomerat punktuellen Widerstands, das ‚Wehrt Euch‘ spontanen Handelns zu einer Kraft zu formen, die tatsächlich das bestehende System – das „alte Gerüst des Unrechts“, mit Hegel zu reden – in den Grundfesten zu erschüttern und zu verändern. Gefordert ist die Einheit von Theorie und Praxis. Eine solche Orientierung müßte zugleich theoretisch und praktisch sein.

Der Marxismus, dies die Auffassung des hier Schreibenden, könnte als theoretische Kraft wie auch als praktische Bewegung – wenn nicht aktuell, so doch potentiell – eine solche Orientierung geben, aber kann er es auch in seinen bisher vorliegenden Gestalten, praktisch-politisch wie theoretisch? Das ist hier die Frage, und das ist beileibe keine Frage, die leicht und schnell zu beantworten ist.

Wir sind heute also in einer Lage, die uns nötigt, unser Rüstzeug neu zu mustern. Wenn ich von ‚wir‘ spreche, so meine ich in erster Linie Menschen, die sich nach wie vor als Marxisten und Marxistinnen verstehen, die nach wie vor, gelegentlich zähneknirschend, die Ansicht vertreten, daß der marxische kategorische Imperativ nicht aus der Welt ist, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ – daß damit aber auch der Marxismus keineswegs aus der Welt ist, ja daß er die Potentiale besitzt, praktische wie theoretische, als weltgestaltende Kraft neu hervorzutreten. Allerdings: mit möglicherweise erneuertem, in jedem Fall überprüfem und sicherlich erweitertem Rüstzeug.

An dieser Stelle sei erinnert: der Marxismus ist kein abgeschlossenes theoretisches System, sondern die Theorieform sich ständig verändernder Wirklichkeit, die mit den Veränderungen der Wirklichkeit auch der theoretischen Veränderung bedarf. Er ist es kraft seines theoretisch-methodologischen Grundprinzips: der materialistischen Dialektik. Diese duldet den theoretischen Stillstand nicht, sondern erfordert, das theoretisch Überlieferte der veränderten Wirklichkeit anzugleichen, damit auch einer ständigen Überprüfung zu unterziehen – zu fragen, ob es der veränderten Wirklichkeit als angemessener Begriff entspricht.

Im Sinne einer solchen Überprüfung komme ich auf die Frage *Marxismus und Utopie* zurück. Ich nähere mich ihr mit einem Blick auf Bertolt Brechts Gedicht „An die Nachgeborenen“. Es ist Teil der *Svendborger Gedichte*: Brecht schrieb sie Ende der dreißiger Jahre im dänischen Exil, auch in einer Lage der Krise, hier zugespitzt zu einer Stunde höchster Gefahr. Dort steht:

„In die Städte kam ich zur Zeit der Unordnung

Als da Hunger herrschte.

Unter die Menschen kam ich zu der Zeit des Aufruhrs

Und ich empörte mich mit ihnen.

(...)

Die Straßen führten in den Sumpf zu meiner Zeit.

(...)

Die Kräfte waren gering. Das Ziel
 Lag in großer Ferne
 Es war deutlich sichtbar, wenn auch für mich
 Kaum zu erreichen.“

Brechts Sichtweise ist heute noch zu verschärfen. Das Ziel: eine Gesellschaft, in der der Mensch den Zustand der Erniedrigung, Knechtschaft, Verlassenheit und Verächtlichkeit abgeworfen hat, deren „Grundprinzip die volle und freie Entwicklung jedes Individuums“ ist (Marx; MEW 23, 618) – dieses Ziel liegt heute sicher in *noch weiterer Ferne* als zu der Zeit, in der Brecht dieses Gedicht schrieb. Ja viele, auch die Besten, hegen oft Zweifel, ob es denn je erreichbar sei angesichts der Macht herrschender Verhältnisse, stellen die erschrockene Frage, ob nicht, unter diesen Bedingungen, die Barbarei als Endzustand der Welt wahrscheinlicher sei als das erhoffte Reich einer humanen Gesellschaft – die Katastrophe wahrscheinlicher als die Utopie? Und wer könnte heute guten Gewissens sagen, daß dieses Ziel noch *deutlich sichtbar* sei – angesichts einer Lage, in der alltäglich Zerrbilder über das vermittelt werden, was sozialistische Gesellschaft heißt, angesichts nicht zuletzt auch der tatsächlichen Verzerrungen, die der ‚reale Sozialismus‘ realiter auch besessen hat (was immer die Gründe waren), angesichts einer Lage also, in der sich Verzerrungen über Verzerrtes schieben? Und selbst bei den wenigen Klugen, die hier noch unterscheiden können, herrscht oft die Meinung vor, daß dieses Ziel zwar wünschenswert und schön, aber nicht und niemals zu erreichen sei – eben nur Traumbild und Idee, die in der Wirklichkeit keinen Ort hat – Utopie als Nicht-Ort Nirgends.

Aus diesem Sachverhalt ist der Schluß zu ziehen, wollen wir nicht resigniert die Waffen strecken: wir müssen sagen, deutlicher als je zuvor, wie denn das ‚Ziel‘ beschaffen ist, von dem Brecht spricht; und natürlich meint der marxistische Pragmatiker, der er war, kein ‚Endziel‘ der Geschichte, keine Welt, wo Milch und Honig fließt, sondern das *Ziel als Konkretum*: ein real mögliches, praktisch erreichbares Ziel, das er gelegentlich „große Ordnung“ nennt, wo der „Mensch dem Menschen ein Helfer ist“ und „Freundlichkeit“ das Sagen hat. Sehr viel mehr zur Utopie gibt es auch bei Brecht nicht, der durchaus der antiutopischen Einstellung des traditionellen Marxismus folgt.

Mit einem Wort also: ich plädiere dafür, das Moment utopischen Denkens in den Marxismus zurückzuholen – nicht im Sinn von „Rezepten für die Garküche der Zukunft“, wie Marx spottend gesagt hat, sondern als *Denken des geschichtlich Möglichen*, im Hier und Jetzt möglich Gewordenen: der *konkreten Utopie*.

Ich plädiere für die Notwendigkeit einer solchen Utopie. Sie folgt aus der praktischen Notwendigkeit einer anderen Gesellschaft als es die bestehende ist⁴⁶ – der Notwendigkeit der *qualitativen Transformation* dieser Gesellschaft, ihrer Umgestaltung so, daß aus ihr eine neue Gesellschaft entsteht (und nichts anderes heißt marxistisch ‚Revolution‘). Wäre die existierende Gesellschaft imstande, die Probleme, deren Lösung als weltgesellschaftliche Aufgabe ansteht, um die Zukunft zivilisierter Menschheit zu sichern – ich nenne allein: massenhafte Verelendung, Krieg und freigesetzte Gewalt, Rassismus, der anstehende Aufbau einer universalen Rechtsordnung, Durchsetzung menschlicher Gleichheit, der Bildung und medizinischen Versorgung für alle, die Lösung der ökologischen Frage – aus eigenen Stücken, und sei es langfristig, zu lösen, so bedürfte sie ihrer grundlegenden Veränderung nicht. Korrekturen im Einzelnen, Reformen genannt, würden genügen, daß sich am Ende alles zum Guten fügt. Doch nichts spricht dafür, daß eine auf der Ausbeutung von Arbeit und Erde beruhende, am Prinzip des Profits, der Konkurrenz und abstrakter Leistung orientierte Gesellschaft die Schäden, die sie verursacht, auch heilen kann. Nach aller empirischen Evidenz ist das Gegenteil der Fall. Die Rettung der Menschheit und die Bewahrung der Natur sind nicht *mit*, nur *gegen* diese Gesellschaft zu bewerkstelligen. Aus diesem Sachverhalt begründet sich die Notwendigkeit einer neuen.

⁴⁶ Dieter Kraft: hat am Beispiel von Morus und Campanella die Bindung der Utopie an den Gedanken der Notwendigkeit einer anderen Gesellschaft überzeugend ausgearbeitet (Bibl.).

Dieser Befund wird von einer von Lucien Sève in *Le Monde diplomatique*, November 2011 vorgetragene Analyse unterstützt. So sieht Sève den Charakter unserer Epoche von zwei ‚Grundfragen‘ her bestimmt, der *ökologischen* und der *anthropologischen*. Letztere faßt er unter drei Gesichtspunkten: der in der universellen Warenherrschaft gründende „Vermarktung des Menschlichen“, der aus der universalen Herrschaft des Tauschwertes („Geldwertes“) folgende „Entwertung aller Werte“, dem „unkontrollierbaren Sinnverlust“. „Die finanzgetriebene Globalisierung“, folgert er, „wird zum konvulsischen Durchbruch einer ‚Un-Welt‘, in der das Absurde zusammen mit seinem Geistesverwandtem, dem religiösen Fanatismus, alles mehr und mehr durchdringt.“ „Die Kommerzialisierung des Menschlichen, die Entwertung der Werte, der Sinnverlust: was da stattfindet, ist (...) eine Entzivilisierung“. Statt der versprochenen friedlichen Demokratie, deren Zeit mit dem totalen Sieg des ‚freien Unternehmertums‘ angeblich gekommen war, erleben wir eine Ausweitung der Diktatur.“ Zu sprechen von der ‚Barbarei der globalisierten Un-Welt‘: „ethnische Säuberungen, bewaffnete Ausplünderung armer Länder, Terrorismus, Folter als offiziell anerkannte Methode. Hinzu kommen die verschiedenen Formen von ‚sauberem Gewalt‘: wirtschaftlicher Verdrängungswettbewerb, Massenentlassungen für kurzfristiger Börsengewinne, ausgefeilte Überwachungsmethoden in Betrieben und im öffentlichen Raum der Städte. Zur ‚sauberen Gewalt‘ gehört auch symbolische: die mißbrauchte Gutgläubigkeit, die schleichende Ausbreitung der Angst vor dem anderen, die Auszehrung der zivilen Tugenden durch den Zynismus“. Die Folgerung lautet: „Was jetzt beginnen muß, ist nichts weniger als die Rettung der Menschheit“. Die Aufgabe verlangt, sich der anthropologischen Frage in ihrem vollen Umfang zu stellen, sie in gleicher Weise zur Frage zu machen wie die ökologische. Denn beide Fragen sind nicht voneinander zu trennen: „man kann die Umwelt nicht ohne die Menschheit retten und die Menschheit nicht ohne die Umwelt“.

Zu verbinden ist, um die anstehende gigantische Aufgabe zu meistern „das realistischste Bewußtsein dessen, was möglich ist, mit der anspruchsvollsten Vision dessen (...), was nötig ist“ (Lucien Sève, *Le Monde diplomatique*, November 2011, 2-5). Es ist dies auch der Anspruch, der sich an die Konstruktion des Utopischen im Marxismus stellt.

II. Utopisches Denken als Denken des geschichtlich Möglichen

Doch was heißt dies genau: Konstruktion des Utopischen im Marxismus und wie ist das Moment des Utopischen in einer dialektisch-materialistischen Theorie zu verankern? Es heißt nicht und darf nicht heißen, daß der Marxismus (in Engels‘ Formulierung: der Sozialismus) von der Wissenschaft zur Utopie ‚zurückentwickelt‘ werden soll. Das Gegenteil ist gemeint, und dieser Punkt bildet das theoretische Zentrum meiner Überlegungen: *das Utopische ist als Moment des Wissenschaftlichen im Marxismus zu begreifen*. Nur wissenschaftlich begründet und auf wissenschaftlicher Grundlage kann sich das realistischste Bewußtsein dessen, was möglich ist mit der anspruchsvollsten Vision dessen, was nötig ist, verbinden. Es geht nicht um eine Traumwelt unverbindlicher Ideale, es geht um die Konstruktion von Möglichem, und nichts anderes heißt konkrete Utopie.

Damit ist kein formales Präjudiz ausgesprochen. In welchen Formen sich die konkrete Utopie artikuliert, muß offen bleiben. Sicher ist sie in das theoretische Denken des Marxismus aufzunehmen, also in die Form des Begriffs. Doch denkbar und wünschbar ist sie in einer Vielfalt von Formen, die von politischer Programmatik zum utopischen Roman und anderen Kunstformen reichen. Voraussetzung ist, daß alle diese Formen wissenschaftlich fundiert sind. Utopische Kunst wäre dann, in Brechts Sinn, eine Kunst des wissenschaftlichen Zeitalters.

Wie aber ist das Utopische als Moment des Wissenschaftlichen zu begreifen? Die Antwort lautet und kann nur lauten: nicht anders denn als Modus begriffener Wirklichkeit: als Moment des Wirklichen selbst, und in diesem Sinn als *geschichtlich* Mögliches. Einer Marx folgenden Auffassung kann es nicht um die Verwirklichung ausgedachter Ideale gehen, die ‚von außen‘ an die Wirklichkeit herangetragen werden, sondern um ein Freisetzen von Möglichkeiten, die in der Wirklichkeit herangereift sind, im Schoß einer geschichtlichen Wirklichkeit schlummern – ein *Wirklichwerden von Möglichem durch menschliches Handeln selbst*. Kein teleologischer Prozeß ist gemeint, hier wächst nichts von selbst heran, sondern solches Wirklichwerden bedarf der menschlichen Akteure. Es ist nur durch sie, oder es ist nicht.

Der Marxismus ist, in seinem theoretisch-methodologischen Grundprinzip, die Theorieform sich ständig verändernder Wirklichkeit, die sich kraft dieses Prinzips mit der sich verändernden Wirklichkeit auch theoretisch verändern muß – dies gilt in einem sehr genauen Sinn auch für die vorgeschlagene Einfügung utopischen Denkens. Diese Einfügung bedeutet also keinen ‚Bruch‘ mit traditionellem marxistischem Denken, ganz sicher nicht mit dem der Klassiker, sondern ist die Ausarbeitung von Denkmomenten, die in den kategorialen Grundlagen dieses Denkens von Beginn an angelegt sind. Sie erfolgt nicht willkürlich, sondern aus geschichtlicher Notwendigkeit: als Folge und Erfordernis der gegenwärtigen Weltlage. Eine solche Erweiterung ist damit das genaue Gegenteil einer Revision – diese beträfe nicht die Erweiterung, sondern die Zurücknahme von Kernelementen der Theorie, würde diese daher in den Grundlagen zerstören.

1. Die triadische Struktur der Geschichte

Angelegt ist das Moment des Utopischen im Denken des Marxismus selbst, dies also die hier vertretene These, und zwar in einer seiner Kernkategorien, der der *Geschichte*. Geschichte, sagten wir oben, besitzt eine *triadische Struktur*. Diese geht auf den Begriff des Gesamtzusammenhangs zurück, der den der Geschichte logisch-ontologisch fundiert. Engels, argumentierten wir, nennt Dialektik die „Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs“ (MEW 20, 307) bzw. „Wissenschaft von den Zusammenhängen“ (ebd., 348). Der Begriff bezieht sich auf das Ganze der dem Menschen praktisch und theoretisch zugänglichen Wirklichkeit. Diese wird als dialektisch verfaßt, damit gesetzmäßig konstituiert gedacht (im erläuterten Sinn). Gesamtzusammenhang läßt zudem an Marx' Begriff des *Ensembles* (so „Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse“ in den *Feuerbachthesen*) denken. Ensemble heißt ein Ganzes, das organisch zusammengehört, dessen Glieder miteinander verbunden sind.

Bei einem dialektischen Begriff des Ganzen kommt es freilich darauf an, dieses Ganze als *Prozeßzusammenhang* zu denken. Dieser Anforderung genügt der Begriff des ‚Zusammenhangs/Gesamtzusammenhangs‘. Er meint ein Ganzes, das gleichwohl offen-prozessual, ein *Prozeßganzes* ist. So vermerkt Marx ausdrücklich im Nachwort zur zweiten Auflage des *Kapital*: die Dialektik in der von ihm ausgearbeiteten „rationalen Gestalt“ sei „dem Bürgertum und seinen doktrinären Wortführern ein Ärgernis und ein Greuel, weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation (...) einschließt, *jede gewordne Form im Flusse der Bewegung (...) auffaßt*“ (MEW 23, 28; von mir hervorgehoben). Ich spreche, zum Zweck der Konkretisierung des Begriffs, von einem *prozessual-gestuften, strukturierten Ganzen* dieses Zusammenhangs, wobei ich zwischen fünf kategorialen ‚prozessualen Stufen‘ (oder ‚Dimensionen‘) unterschieden habe. Die Stufen bilden Bereiche, die bereits für sich den Charakter eines Zusammenhangs (einer ‚Teil-Totalität‘, wie auch gesagt werden kann) besitzen; die freilich miteinander verbunden sind, ineinander übergehen. *Insgesamt konstituieren* sie den *Gesamtzusammenhang als Totalität*. Diese Totalität könnte mit Holz als *universale Reflexivität* bestimmt werden – als universaler Widerspiegelungszusammenhang –, da sich alle ihre Teile aufeinander beziehen und erst in diesem Bezug ein Ganzes bilden. Der Gesamtzusammenhang als Totalität besteht also aus Teilbereichen von relativer Selbständigkeit, die in ihrer internen Verfasstheit selbstreflexiv konstituiert und zugleich aufeinander bezogen sind.

Der Begriff der Geschichte, sahen wir, hat so einen klar bestimmbar Ort. Geschichte ist eine der Dimensionen des Gesamtzusammenhangs, strukturiert zudem den Begriff der Gesellschaft. So wird Gesellschaft als strukturierter Zusammenhang mit interner Geschichtlichkeit begriffen: in der Architektonik von Basis, ziviler Gesellschaft und Überbau – als Struktur, die als geschichtliche Bewegung gedacht wird. So erklärt der Begriff der Gesellschaftsformation „die Tatsachen der gesellschaftlichen Entwicklung“ dadurch, daß sie die „Existenz einer Struktur und zugleich ihrer Geschichtlichkeit“ miteinander verbindet (Eric Hobsbawm).⁴⁷ Er bezeichnet bei Marx „eine „Gesellschaft auf bestimmter, geschichtlicher Entwicklungsstufe (...) mit eigentümlichem, unterscheidendem Charakter“ (MEW 6, 408), wobei den „Produktionsverhältnissen in ihrer Gesamtheit“ eine den Charakter dieser Gesellschaft bestimmende Funktion zukommt. Im

⁴⁷ Dazu des Näheren Metscher 2010, 91-96.

Formationsbegriff wird also der historische Formierungsprozess der menschlichen Gesellschaft in seiner gesamtgeschichtlichen Dimension erfaßt. Unterschieden werden verschiedene historische Grundtypen von Gesellschaft seit der Urgesellschaft. Der Begriff des Zusammenhangs erweist sich hier als Begriff einer historischen Raum-Zeit-Struktur, und zwar in gattungsgeschichtlicher Perspektive. Gesellschaft kann folglich konkret (d.h. vollständig) nur als Teil des historischen Prozesses verstanden werden. So ist die gegenwärtige Gesellschaft Glied eines geschichtlichen Ablaufs, der formationsgeschichtlich in früheste historische Stufen zurückreicht. In Europa ist es das Eurasische System (Immanuel Geiß) – Alter Orient und Europäische Antike.

Ein solcher Begriff von Geschichte stellt die Gegenwart, die der Zeitpunkt unserer unmittelbaren Erfahrung ist und von deren Standpunkt aus wir reden und handeln – der Imperialismus als höchstentwickelte Gestalt des Kapitalismus - , in den Zusammenhang eines geschichtlichen Prozesses, der in die Ursprungsgeschichte der Menschheit zurückreicht und zugleich ‚nach vorn‘ hin offen ist: gesättigt mit Zukunft als Möglichkeit - auch hier ist ein offener Zusammenhang gemeint. Die scheinbar geschichtslose, versteinerte Welt des Faktischen – Welt als „Gesamtheit der Tatsachen (Ludwig Wittgenstein) – zeigt sich ‚im Flusse der Bewegung‘, als werdend gewordene: historisch geworden, im Werden begriffen, nach vorn offen – als schwanger mit Möglichkeit. Geschichte zeigt sich in der Triade von *Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft*.

Erst in seiner geschichtlichen Dimension, als diese Triade, erhält der Begriff des Gesamtzusammenhangs jene Konkretion, die ihn als Grundbegriff materialistischer Weltanschauung tauglich macht. Er ist in historischer Dreidimensionalität das Denken der Gegenwart wie des historischen Prozesses, der zu ihr führte, und er ist Denken des Möglichen im Wirklichen: *begriffene Zukünftigkeit*, mit Ernst Bloch geredet. In diesem dialektischen Sinn ist der Zusammenhang des Geschichtsprozesses beides, und beides in Einem: *begriffene Geschichte und konkrete Utopie*, zu der dann als Drittes die *Erkenntnis der Gegenwart* gehört. Diese ist aber nicht, ohne dass sie den Rückgriff auf das Vergangene und den Vorgriff auf das Zukünftige einschliesse. So ist Zukunft nichts der Geschichte Äußerliches, sie gehört in einem wesentlichen Sinn zu ihrer inneren Verfassung. Es ist dies auch der Kern des geschichtsmaterialistischen Wirklichkeitsbegriffs. Wirklichkeit im Marxismus wird begriffen als gewordene und werdende.

Erst als geschichtliches kann das Denken des Gesamtzusammenhangs also zu einem umfassenden Orientierungswissen werden, zeigt es den historischen Ort an, an dem wir stehen – woher wir kommen, wohin wir gehen (oder gehen können). Erst in diesem Sinn erhält auch der Begriff menschlicher Freiheit – als ‚determinierte‘ Freiheit – eine konkrete Bedeutung. Allein solches Wissen setzt uns in den Stand, auch in Zeiten der Niederlage nicht den Boden unter den Füßen zu verlieren, gibt Mut in der Verzweiflung, behält auch in finsternen Zeiten das Ziel einer Welt im Auge, in der „der Mensch dem Menschen ein Helfer ist“ (Brecht, „An die Nachgeborenen“). Allein ein historischer Blick vermag mit dem Vergangenen auch das Gegenwärtige und Zukünftige zu erkennen - in der Latenz seiner Möglichkeiten zwischen Weltkatastrophe und Utopie.

2. Konkrete Utopie: das Denken einer neuen Kultur

Ich resümiere: Wirklichkeit als gewordene und werdende heißt: sie ist Einheit von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Die Wirklichkeit, die der Marxismus als Theorieform erforscht, ist triadisch strukturiert. Sie besteht aus drei Dimensionen der Zeitlichkeit: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Zum historischen Relativitätsprinzip des Erkennens gehört, dass diese Forschung in einer je gegebenen Gegenwart den Standort hat, von dem her sie Vergangenheit und Zukunft erschließt. Der Tigersprung historischen Erkennens erfolgt vom Standpunkt der Gegenwart. In diesem strukturierten Sinn ist der Marxismus dreierlei: Er ist *historisches Erkennen*, insofern er die Vergangenheit erforscht; er ist *antizipatorisches Denken*, insofern er die Zukunft erkundet, und er ist *Diagnostik der Gegenwart*, insofern er die Zeit begreift, in der er steht. Diese zeitliche Dreidimensionalität des Erkennens bildet einen Zusammenhang. So wird die Diagnose einer Gegenwart ohne Kenntnis der Vergangenheit und Durchdenken der Zukunft (der Möglichkeitsdimension eines historisch Wirklichen) nie vollständig zu haben sein. Historisches Erkennen ohne Bezug zur Gegenwart ist steriler Historismus, antizipatorisches Denken ohne Grund im Gegebenen abstrakte Utopie. Der Ort der Gegenwart nun ist der Punkt in der Zeit, der

dauerndem Wechsel unterworfen ist. So stellt sich auch die Frage nach Zukunft und Vergangenheit in jeder neuen historischen Lage neu. Auch in diesem Sinn ist der Marxismus eine nie abgeschlossene, prinzipiell unabschließbare Theorie. Sicher: der Fundus des gesicherten Wissens wächst, und auf ihm ist aufzubauen. Der Prozess der Erweiterung aber ist unabgeschlossen. Zudem ist das überlieferte Wissen stets neu anzueignen, es ist für die Lösung anstehender Aufgaben produktiv zu machen. Nur als produktives Wissen hat es einen Sinn, der über seinen museal-historistischen Wert hinaus geht. Wie das gesamte Universum der überlieferten Kultur ist auch das überlieferte Wissen von jedem neuen historischen Zeitpunkt neu zu gewinnen.

Der Marxismus, so wurde weiter gezeigt, ist nicht nur das Denken gegebener Wirklichkeit, sondern auch das Denken des Möglichen als Teil dieser Wirklichkeit; die Welt, die er in Gedanken faßt, enthält als geschichtliche die Zukunft im Sinn von Möglichkeit. Gerade weil der Marxismus auf das Ganze geschichtlicher Welt geht, ist er mit dem Denken des Gegenwärtigen und Vergangenen auch Denken des Zukünftigen: antizipatorisches Denken im Sinn eines Denkens konkreter Utopie. Seine Kernkategorie ist der Begriff einer neuen Kultur. Die Frage nach konkreter Utopie ist zu stellen als Frage nach den Konturen dieser neuen Kultur.

Das Denken des Zukünftigen in einem so verstandenen Sinn bezieht sich demnach auf kein Jenseits der empirischen Geschichte, sondern gehört zu ihrem wissenschaftlichen Begriff. Dies gilt dann, aber nur dann, wenn sich dieses Denken auf das Konkret-Mögliche einer geschichtlichen Lage, in diesem Sinn auf konkrete Utopie beschränkt. Traumbilder der Zukunft, Phantasien des Wünschbaren sind jederzeit möglich, der utopischen Phantasie sind keine Grenzen gesetzt. Sie mögen subjektiven Bedürfnissen entsprechen und im bestimmten Sinn auch sinnvoll sein. Teil einer wissenschaftlichen Auffassung sind sie nicht und können sie nicht sein. Es sind Gestalten der abstrakten Utopie, die in einem wissenschaftlichen Weltbild keinen Ort haben.

Als konkrete hat die Utopie dann aber auch solche Konkreta zu benennen. Das Folgende liefert einen ersten Entwurf dazu – nicht mehr.

Neue Kultur als Kultur einer sozialistischen Gesellschaft

Neue Kultur meint die Kultur einer *sozialistischen, in historischer Perspektive kommunistischen Gesellschaft*,⁴⁸ d.h. einer solchen, die auf gesellschaftliches Eigentum an den Produktionsmitteln aufbaut, in der die große Mehrheit der Menschen, idealiter alle Menschen die bestimmenden Subjekte politischen Handelns sind, deren Geschichte durch kooperative Planung geregelt ist, die juristisch die Form einer universal geltenden materialen Rechtsgesellschaft besitzt (d.h. einer solchen, in der uneingeschränkt Rechtsgleichheit herrscht, die individuellen und kollektiven Menschenrechte universal verwirklicht sind), in der Freiheit, Gleichheit, Solidarität als Grundkonsens menschlicher Gemeinschaft Gültigkeit besitzen – eine Gesellschaft, deren „Grundprinzip die volle und freie Entwicklung jedes Individuums ist“ (MEW 23, 618). Eine solche Gesellschaft ist vorstellbar nur als Gesellschaft kultureller Individualitäten, einer Pluralität von Kulturen, deren Verhältnis zueinander durch gegenseitige Achtung, Rücksichtnahme und praktische Toleranz geregelt wird.

Kommunismusbegriff

Allen Vorurteilen und Entstellungen entgegen: *Kommunismus* meint eine friedliche, solidarische Welt; die Aufhebung von Ausbeutung und Unterdrückung, ökonomisch, sozial, kulturell, die Überwindung nicht zuletzt auch des patriarchischen Geschlechterverhältnisses; Befreiung von materieller Not als Bedingung kultureller Bildung; gerechte Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums als Voraussetzung für die Reichtumsentfaltung individuellen Lebens; Individualität als Kernkategorie; Förderung von Wissenschaft und Künsten in historisch höchstmöglichem Maß; beste medizinische Betreuung und umfassende Bildung für jedermann – entsprechend den individuellen Fähigkeiten und Bedürfnissen; Erhaltung und Pflege der Natur. Im Begriff einer solchen Kultur haben auch Ideen einer religiösen Ethik, sofern diese den Postulaten von Frieden, Gerechtigkeit,

⁴⁸ Die real freie postkapitalistische Gesellschaft wird in marxistischer Tradition mit den Termini ‚sozialistisch‘ bzw. ‚kommunistisch‘ benannt, je nach der Form ihrer historischen Entwicklung. Der Name, den wir dieser Gesellschaft geben, ist jedoch das Letzte, worauf es ankommt. Worauf es ankommt, ist ihre historische Existenz und konkrete Verfasstheit.

Toleranz, Bewahrung der Natur verpflichtet sind, ihren Ort. Die Frage des Bewußtseins dieser Gesellschaft ist vom gegenwärtigen geschichtlichen Standpunkt nicht prognostizierbar. Freilich ist davon auszugehen, daß das Bewußtsein dieser Gesellschaft, wie in der Geschichte in der Regel der Fall, ihrer objektiven materiellen Verfaßtheit entspricht – also von einer hochgradigen Individualität von Bewußtseinsformen bei einer allgemeinen wissenschaftlich orientierten Grundhaltung. Ob und in welcher Form es religiöses Bewußtsein gibt, wird sich zeigen. Atheismus ist für eine solche Gesellschaft jedenfalls kein Glaubensprinzip. Daß eine solche Gesellschaft nur als *Weltgesellschaft* denkbar und realisierbar ist, liegt auf der Hand.

Kernkategorie des voll und frei entwickelten Individuums - die ethische Grundlage der neuen Kultur

Die Idee des *voll und frei entwickelten Individuums*, seiner „selbstzweckhaften Kraftentwicklung“ (Marx) bildet den Glutkern der neuen Kultur; Individuum freilich nicht im Sinn der solitären Person, sondern im Sinn seines gesellschaftlichen Begriffs. Der Mensch ist *zoon politikon*, Individuum ist er als gesellschaftliche Person. So verstanden, bildet das Individuum einen Gravitationspunkt des Marxschen Denkens (vgl. Metscher 1992, 372-75). Zugleich bildet es den Grund der politischen Ethik, aus der dieses Denken seine praktischen Impulse bezieht. Das in Gesellung mit anderen seine Fähigkeiten entfaltende Individuum (konkret bezogen auf individuelle Anlage, soziale Bestimmtheit und historische Möglichkeit) ist auch der Gravitationspunkt der neuen Gesellschaft jenseits der kapitalistischen. Der aus den Zwängen der Herrschaft befreite, sich selbst bestimmende, seine Welt und sich gestaltende Mensch kann uns in keiner anderen Gestalt entgegentreten. Erst in ihr wird die Freiheit konkret. Freiheit konkret aber heißt: Befreiung eines jeden als Bedingung für die Befreiung aller - Befreiung eines jeden und aller in vollkommener Diesseitigkeit. Die Kritik hat nicht die imaginären Blumen an der Kette zerpfückt, damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, „sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche“ (MEW 1, 379).

Wenn Marx als kategorischen Imperativ seiner Weltanschauung das Umwerfen aller Verhältnisse fordert, "in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist" (MEW 1, 385), so hat er den realen Zustand der Unterwerfung und Entfremdung im Blick, in dem - damals wie heute - der größte Teil der Weltbevölkerung lebt: *Erniedrigung, Knechtschaft, Verlassenheit, Isolation, Verächtlichkeit, Verachtetsein* (d.h. als wertlos, als ‚Nichts‘ angesehen und behandelt werden), körperlich, psychisch, geistig, ökonomisch, sozial, politisch, kulturell. Das Gegenbild ist das eines Aufstands und Sichaufrichtens der Erniedrigten und Beleidigten, ihrer Verwandlung aus dem Zustand der Unterwerfung in den der Selbstbestimmung - des Ausgangs aus einer nicht selbstverschuldeten Unmündigkeit. Freiheit und Autonomie heißt: Bestimmung über sich selbst auf der Grundlage vernünftiger Prinzipien, Gesellung mit anderen nach frei gewählten Stücken - wozu auch gehört, sich frei vereinzeln zu können. Aufheben des Verächtlichseins meint den Gewinn einer Achtung, die ein jeder für die anderen hat wie für sich selbst - Bewusstsein des Werts jedes einzelnen Lebens, Bewusstsein der Würde jedes einzelnen Menschen. Eine Welt, in der so etwas Wirklichkeit hat – zumindest beginnt, Wirklichkeit zu werden -, entspricht exakt dem Begriff der *nichtentfremdeten Gesellschaft*. Der kategorische Imperativ des Marxschen Denkens formuliert so auch die ethische Grundlage der neuen Kultur. Von ihm her gewinnt diese Kultur die Impulse praktischen Handelns.

Zum Begriff der neuen Kultur gehört nicht, dass diese frei von Konflikten sei. Kein Missverständnis könnte größer sein. Die Idee einer konfliktfreien Gesellschaft ist ein romantischer Kindertraum, der mit historischer Realität nichts zu tun hat – Utopismus im schlechtesten Sinn. Es gibt Grundtatsachen menschlichen Lebens, die *anthropologisch unaufhebbar* sind und den Grund von Krisen und Konflikten bilden. Solche Konflikte freilich sind in der neuen Gesellschaft auf eine Weise auszutragen, die von der aller vorhergehenden Gesellschaften grundverschieden ist. Der Krieg wird als Mittel der Lösung von Konflikten undenkbar sein. An die Stelle der Gewalt träte der rationale Konsens. So wenig individuelle Tragödien aus dem menschlichen Leben eliminierbar sind, den Charakter einer historischen Katastrophen wird die Tragödie nicht mehr besitzen.

Der Begriff einer solchen Kultur ist mehr als das „kühne Traumbild eines neuen Staates“ (Schiller, *Don Carlos*, IV, 21). Er ist Idee und Ideal, doch geht diese Idee aus den Tiefen des

Geschichtsprozesses hervor, geboren wurde sie in den Kämpfen und Träumen der Unterdrückten aller Zeiten und Völker. Die besten Gedanken der menschlichen Geschichte, nicht nur der europäischen, haben sich in ihr niedergeschlagen. Nicht zuletzt ist sie Resultat der Verdiesseitigung des Denkens, das die europäische Neuzeit charakterisiert; wie auch von Hans Blumenberg in *Die Legitimität der Neuzeit* beschrieben. In diesem Sinn ist sie auch Kind der Aufklärung.

Eine solche Gesellschaft ist in einem materiellen Sinn heute geschichtliche Möglichkeit geworden - auf der Basis der kapitalistischen Produktionsweise. So hat die Bourgeoisie, nach Einsicht der Klassiker, kraft einer in der Geschichte einzigartigen Entfaltung der Produktivkräfte wie der „kosmopolitischen Gestaltung der Produktion und Konsumtion aller Länder“ und der ‚Zeugung‘ des Proletariats (MEW 4, 465f., 468) die materiellen Bedingungen für eine welt-gesellschaftliche Formation geschaffen hat, in der „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (ebd., 482) Sie tritt „an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen“ (ebd.). Was in der bisherigen Geschichte allein Wunschtraum und abstrakte Utopie sein konnte, eine klassenlose, real freie Gesellschaft ist im Prinzip realisierbar: geschichtliche Möglichkeit geworden. Diese Möglichkeit wirklich zu machen, ist die erste geschichtliche Aufgabe, die sich den Menschen in dieser geschichtlichen Lage stellt. Sie ist nur als weltgeschichtliche Tat möglich. Gelingt sie, könnte mit gutem Grund von einem *Bruch* gesprochen werden, der die Geschichte der Menschheit von ihrer Vorgeschichte trennt.

Als Konzeption eines Ganzen freilich – eines theoretischen Gesamtzusammenhangs – ist eine solche Gesellschaft ein *Ideal*, dessen vollständige Verwirklichung nur in sehr ferner Zukunft möglich ist, wenn überhaupt. Es ist dennoch strikt von abstrakter Utopie zu unterscheiden. Denn es ist latente Möglichkeit der materiellen Geschichte verwurzelt und besitzt im Hier und Jetzt den Charakter einer *regulativen Idee*, eines ‚Fernziels‘, das gegenwärtiges Handeln – *Handeln in kommunistischer Perspektive* - anleitet und Normen solchen Handelns formuliert; Normen im weitesten Sinn: politisch, ethisch, kulturell. Dennoch wären hier Stufen zu unterscheiden: zwischen benennbaren Konkreta – dem hier und jetzt Möglichen – und Konzepten, die weiter in die Zukunft vorstoßen. Das Ganze versteht sich als ein erster Entwurf: als Vorschlag für ein weiterführendes gemeinsames kritisches Denken, für das gelten soll, was bereits am Ende von Thomas Mores *Utopia* steht: „Well, I must think it over. Then perhaps we can meet again and discuss it at greater length.“⁴⁹

III. Konkreta der konkreten Utopie. Entwurf

Planung der Produktivkraftentwicklung. Geplanter ökonomischer Progress

Basisvoraussetzung der neuen Kultur ist keine andere als das gesellschaftliche Eigentum der Produktionsmittel - eine von ihren kapitalistischen Deformationen befreite, gesamtgesellschaftlich geplante Produktivkraftentwicklung. Gesamtgesellschaftlich geplante Produktivkraftentwicklung heißt, daß die kapitalistisch entfesselten Produktivkräfte nicht mehr der Anarchie des Markts unterliegen, sondern der Kontrolle der weltgesellschaftlich vergesellschafteten Menschheit, in diesem Sinn einer kollektiven Planung unterworfen werden. Die Voraussetzung dafür ist ein wirtschaftliches System, das den Markt durch vorsorgende Planung ersetzt (ein literarisches Vorbild für eine Gesellschaft vorsorgender Planung ist übrigens Thomas Manns Josephsroman).

Kritik technologischer Produktivkraftentwicklung. Ein verändertes Verhältnis zur Natur

Teil und Bedingung dieser Entwicklung wäre ein radikal verändertes Verhältnis zur *technologischen Produktivkraftentwicklung*. Diese der kooperativen Planung, dem bewussten gemeinsamen Willen der Mitglieder dieser Gesellschaft unterwerfen, schließt ein, dass sie *kritisch* zu entwickeln, durch bewusste Zwecksetzung zu kontrollieren und zu lenken ist. Dies schließt auch, wie bereits von Wolfgang Harich gefordert, ein *bewußtes Vergessen*: den Verzicht auf bestimmte Formen der Produktivkraftentwicklung, möglicherweise ganze Technologien ein. Insgesamt ist Produktivkraftentwicklung in den Zusammenhang der Kritik einer Rationalität zu stellen, die das Kriterium technologischer Entwicklung zum ersten Kriterium gesellschaftlichen Fortschritts erhebt.

⁴⁹ Des Näheren: The Irony of Thomas More (Metscher 1995).

„Wachstum“ kann für die sozialistische Gesellschaft kein erstes Kriterium sein. In ihr haben Werte, die an dem Prinzip der Individualitätsentwicklung orientiert sind, an die Stelle ökonomischer Werte zu treten. Nur in diesem Zusammenhang und auf der Grundlage einer Kritik technologischer Rationalität kann eine dem Wohlergehen der Menschen dienende Planung der Produktivkraftentwicklung ausgeübt werden. Erst dann wären die Menschen nicht mehr der technologischen Entwicklung als einer fremden Macht ausgeliefert. Der gegenwärtig drohenden Gefahr, dass die Produktivkräfte zu Destruktivkräften werden, wäre gebannt.

Zu den grundlegenden Voraussetzungen jeder Gestalt einer höheren, postkapitalistischen Gesellschaft gehört ein *verändertes Verhältnis zur Natur*. Bereits heute ist ein neues Naturverhältnis zur Bedingung globalen Überlebens geworden. „Neues Naturverhältnis“ meint ein Verhältnis zur Natur, in dem wir nicht mehr „die Natur beherrschen wie ein Eroberer ein fremdes Volk beherrscht, wie jemand der außer der Natur steht“, sondern das von dem Bewußtsein bestimmt wird, „dass wir mit Fleisch und Blut und Hirn ihr angehören und mitten in ihr stehn, und dass unsre ganze Herrschaft über sie darin besteht, im Vorzug vor allen andern Geschöpfen ihre Gesetze erkennen und richtig anwenden zu können“ (Engels, MEW 20, 453). Menschliches Dasein wäre dann die „Existenz in Harmonie mit den erkannten Naturgesetzen“ (ebd., 107).

Eine Welt ohne Hunger und Krieg

Eine Welt ohne Hunger und Krieg zählt zu den ältesten Träumen der Menschen. Sie entstehen in den Leidenserfahrungen derer, die zu allererst von den Geißeln von Krieg und Hunger betroffen waren. Das sind die subalternen Klassen. Was in aller Geschichte utopischer Traum war, ist heute möglich geworden, so sehr die gegebene Wirklichkeit dem zu widersprechen scheint. Am Hunger hat dies Jean Ziegler eindrucksvoll demonstriert. In seinem Buch *Wir lassen sie verhungern. Massenvernichtung in der Dritten Welt* führt er aus: Alle fünf Sekunden verhungert ein Kind unter zehn Jahren, hunderte Millionen anderer leiden an Unterernährung und deren physischen und psychischen Folgen. Dabei wäre die Weltlandwirtschaft heute in der Lage, zwölf Milliarden Menschen ausreichend zu ernähren, fast doppelt so viele wie auf der Welt leben. Die Massenvernichtung ist alles andere als schicksalhaft. Sie ist Folge „einer Wirtschaftsordnung, die den Profit über das Wohlergehen der Menschen stellt“. „Die erdumspannende Macht der transkontinentalen Agrokonzerne und der Hedgefonds – der Fonds, die auf Nahrungsmittelpreise spekulieren – übersteigt die der Nationalstaaten und aller zwischenstaatlichen Organisationen. In den Führungsetagen dieser Unternehmen wird über Leben und Tod der Bewohner unseres Planeten entschieden.“ (Ziegler 2011, 17) Als Motto für sein großes Buch wählt er einen Text von Brecht: „Und wer von uns verhungert ist,/Der fiel in einer Schlacht./Und wer von uns gestorben ist,/Der wurde umgebracht.“

Das für die Sache Wissenswerte wird hier benannt. Die Welt ohne Hunger: sie ist heute möglich geworden, doch unter den Bedingungen gegenwärtiger Gesellschaft unerreichbar. Erreichbar wäre sie nur unter der Bedingung einer Entmachtung derer, die die Katastrophe verursacht haben – unter gegenwärtigen Bedingungen wäre dies ein erster revolutionärer Akt.

Bewusstsein und Bewusstseinsformen einer nichtentfremdeten Gesellschaft

Die Frage der *Religion* ist für die zukünftige Gesellschaft offen. Der Marxismus geht traditionell davon aus, dass die Religion mit der Errichtung einer nichtentfremdeten Gesellschaft absterben wird. Die Religion, dies war Marx' Auffassung, sei ‚positiv aufzuheben‘ (MEW 1, 385) - ihre Wahrheit in eine humanistische, *diesseitig* orientierte Weltanschauung zu überführen. Das Absterben der Religion ist eine sachliche Prognose, kein atheistischer Glaubenssatz. Als philosophische Weltanschauung kennt der Marxismus keine ‚Glaubenssätze‘ – auch keine atheistischen. Wie es mit dem religiösen Bewusstsein steht, wird die zukünftige Gesellschaft ohne Zwang selbst entscheiden. *Pluralität des Bewusstseins* ist für diese Gesellschaft nicht nur vorstellbar, sondern in einem bestimmten Sinn notwendig und wünschbar – ja Bedingung ihrer Existenz als kommunistische. Anzunehmen ist, daß eine zukünftige Gesellschaft auch in den profanen Gestalten ihres Bewusstseins bestimmte Funktionen, die die Religion traditionell ausübt, zu ersetzen haben. Sie wird dafür Formen finden müssen, die man *profane Rituale* nennen kann. Dabei handelt es sich um die kulturelle Bearbeitung existentieller Grunderfahrungen, deren historische Formen wechseln, die als Grundtatsachen menschlicher Existenz unhintergebar mit

dem menschlichen Leben, wie wir es kennen, verbunden sind. Zu vermuten ist, dass in einer nichtentfremdeten Gesellschaft, mit der Zunahme einer nichtentfremdeten Bewusstheit, das Bedürfnis nach solchen Fragen eher zu- als abnimmt. Auch dem profanen (areligiösen) Bewusstsein stellt sich also das Problem der *Transzendenz* (einer areligiösen Transzendenz), d. h. eines Sinnhorizonts, der das begrenzte individuelle Leben wie auch die Individualität einer bestimmten geschichtlichen Stufe überschreitet, der den Grund und das Ganze individuellen, geschichtlichen und naturhaften Seins betrifft.

Die zentrale Artikulationsform solcher Erfahrungen und Bedürfnisse in der nichtentfremdeten Gesellschaft wird könnte *das Ästhetische* sein. Gerade in ihrer Fähigkeit zur Synthesis geistiger Kräfte, in der Eigenschaft, Bild und Begriff, Anschauung und Theorie zu verbinden, besitzen die Künste das Vermögen zur Artikulation dieser Erfahrungen. Sie sind es neben der Philosophie und über diese hinaus, wobei denkbar ist, dass die Philosophie selbst Denkformen entwickelt, die das Ästhetische einschließen. Sicher scheint mir zu sein, dass in einer profanen Gesellschaft allein das Ästhetische die doppelte Rolle zu übernehmen vermag, die in den traditionellen Gesellschaften die Religion bzw. quasireligiöse Ideologien auszuüben pflegen: die Herstellung psychischer und ideeller Akzeptanz der gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse, zugleich aber auch die der Konstitution von Lebenssinn – Aufgaben, die in einer nichtentfremdeten Gesellschaft keineswegs wegfallen. In dieser werden Bewusstseinsformen – ich spreche von *kulturellen Bewusstseinsformen* – zu finden sein, die diese Aufgaben übernehmen können. Individuen werden immer in eine gegebene Gesellschaft einzugliedern sein, gerade auch als kritische und bewusste. Und zu den menschlichen Grundbedürfnissen gehört das Verlangen, in einer als sinnhaft erfahrenen Welt zu leben, in der die Stufen individueller Biographie – Geburt, Kindheit, Jugend, Erwachsensein, Alter, Tod – einen identifizierbaren Ort besitzen, Teile eines Ganzen sind, in dem auch die Extreme individueller Erfahrung Bewältigung finden können.

Wie die zu entwickelnden kulturellen Formen aussehen, ist nicht zu prognostizieren. Zu denken ist an die Ausarbeitung einer *profanen Ikonographie des Erfahrungsraums menschlichen Lebens*, an die Entwicklung ‚diessseitig‘ ausgerichteter Rituale und Formen des Fests, in denen, als Beispiel, Glückserfahrungen zelebriert, Leidenserfahrungen bewältigt werden können. Zu denken ist an die Ausarbeitung populärer Bewusstseinsformen, die komplexes theoretisches Wissen verstehbar und einsichtig machen – die Produktion von dem, was man ‚*Mythen der Vernunft*‘ nennen kann; Bewusstseinsformen, in denen Anschauung und Begriff in jedem Menschen verständlicher Form zusammentreten, „Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen“, „das Volk vernünftig“ und „die Philosophie (...) sinnlich“ wird, die Kluft zwischen Wissenschaft und Alltagsbewusstsein, Intellektuellen‘ und ‚Volk‘ sich schließt.

Kardinale Rolle der Wissenschaften, Philosophie und Künste. Die Utopie einer ästhetischen Kultur

Die neue Kultur kann nur als eine solche gedacht und gewünscht werden, in der *Wissenschaft, Philosophie und Künste* einen Anteil haben wie nie zuvor in der menschlichen Geschichte: die Wissenschaften unverzichtbar für die bewussten Lenkung des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses, notwendiger Bestandteil seiner materiellen Bedingungen, die Künste als unausschöpfbares Reservoir der Lebensgestaltung, Welterkenntnis und geistigen Lust, die Philosophie als die höchste Form gesellschaftlichen Selbstbewusstseins, Ratgeberin für ein gelungenes Leben.

Eine zentrale Rolle in der neuen Kultur wächst dem Ästhetischen zu. Diese Kultur wird, wenn sie je ist, eine *ästhetische Kultur* sein. ‚Ästhetische Kultur‘ meint nicht allein die zentrale Rolle der Künste. Das Wort meint auch, dass diese Kultur als eine Weltgestalt zu bauen ist, in der die ästhetische Daseinsgestaltung eine erste Priorität besitzt: *Produktion menschlicher Welt „nach den Gesetzen der Schönheit“* (Marx). Ästhetische Bildung ist strukturell, als Bildung menschlicher Subjektivität, gegenständlichen Charakters. Ihr eignet ein fundamentaler Weltbezug. Sie ist *Formierung von Welt*. Sie arbeitet an der Umformung und Gestaltung von Wirklichkeit – Natur und Gesellschaft – im Sinn einer *ästhetischen Weltgestalt*. Ästhetische Bildung schließt ein: das Herausarbeiten einer ästhetischen Weltgestalt als Welt-Raum menschlichen Wohnens, beschreibbar in der Reihe *Wohnung-Haus-Ort-Landschaft*. Die Reihe bezeichnet eine kulturelle Topographie räumlicher Lebensgestaltung, als fundamentale Form, in der eine menschliche Lebenswelt durch menschliche Tätigkeit erarbeitet und erschlossen wird. Dieses Herausarbeiten einer ästhetischen

Weltgestalt ist zugleich ein Sich-Eingestalten in eine gegebene Wirklichkeit, Gesellschaft wie Natur. Es meint immer ein menschliches Sich-Einformen in die Natur - zugleich ein Umformen von Natur in eine ästhetische Welt. Im Vorgang dieses Sich-Einformens und Umformens konstituiert sich die ästhetische Weltgestalt als menschlich geformte Natur. Immer schließt der Vorgang grundlegende gesellschaftliche Verhältnisse ein, er beruht auf einer bestimmten Produktionsweise, die seine Form und seine Möglichkeiten bestimmt. Er schließt damit auch bestimmte, durch die gesellschaftlichen Verhältnisse vermittelte Naturverhältnisse ein. Erst die Produktionsweise der sozialistisch/kommunistischen Gesellschaft schafft die Bedingungen für die freie Ausbildung der menschlichen Welt in Form einer ästhetischen Weltgestalt. Erst in ihr vermag dieser für jede historische Gesellschaft geltende Tatbestand zum planend eingesetzten Prinzip der Weltgestaltung zu werden.

Kommunismus, Demokratie und der Gedanke des Rechts.

Die Aufklärung als unvollendetes Projekt.

Die Utopie einer universalen Rechtsgesellschaft

Gesellschaftliche Entwicklung in kommunistischer Perspektive meint die Entwicklung von Demokratie über die formale Demokratie der bürgerlichen Gesellschaft hinaus: reale Teilnahme, *Partizipation* der Bevölkerungsmehrheit, idealiter aller Gesellschaftsmitglieder am politischen Leben des Gemeinwesens, das erst so gemeinsam betriebene Sache, *res publica* wäre, also *Republik*. Eine solche Entwicklung schließt die Ausbildung einer universalen Rechtsgesellschaft ein.

Handeln in kommunistischer Perspektive schließt damit ein: die Bewahrung und Erweiterung der theoretischen, politischen und juristischen Errungenschaften der Aufklärung und damit auch der formell demokratisch verfassten bürgerlichen Gesellschaften der Gegenwart, sofern sie solche Errungenschaften noch besitzen. Sie schließt die Einlösung der von der Aufklärung postulierten, in der bürgerlichen Gesellschaft nicht verwirklichten (oder nur teilverwirklichten) Ideale ein: politische und Rechtsinstitutionen (so die Gewaltenteilung) wie spezifische Inhalte (Normen, Werte, Ideale), die unter dem Titel des *Projekts der Aufklärung* zu fassen sind. In aller Schärfe sei es gesagt - als *point of no return* -: die Verwirklichung fundamentaler Rechte - *Leben, Arbeit, Frieden, Unverletzlichkeit der Person, Gleichheit der Geschlechter und Ethnien, individuelle Entwicklung und Bildung, Freiheit der Weltanschauung und Religion* - gehört zu den integralen Bestandteilen jedes zukünftigen Marxismus, wie sie zu den unverzichtbaren Fundamenten der neuen Kultur gehört. Zu lernen ist, daß das Recht mehr ist als nur ‚ideologische Macht‘ (im Sinn falschen Bewußtseins oder entfremdeter Vergesellschaftung). Es ist zugleich auch eine *zivilisatorische Macht* ersten Rangs, die in einer sozialistischen Gesellschaft verändert und entwickelt, aber nicht ‚abgeschafft‘ werden kann.

Die *Menschenrechte* gehören zur bedeutendsten politisch-theoretischen Erbschaft der bürgerlichen Aufklärung. In ihrer Ursprungsgeschichte reichen sie weit hinter diese zurück. Sie sind ein Kernstück der Überlieferungen politischer Kultur der europäischen und Menschheitsgeschichte. Sie meinen in ihrem Kern die jedem Menschen zustehenden Ansprüche auf *selbstbestimmtes Handeln* (Hermann Klenner) In ihren ersten bürgerlichen Formulierungen (Virginia Bill of Rights, Déclaration 1789) stehen im Mittelpunkt: *Leben, Freiheit, Eigentum, Volkssouveränität, Streben nach Glück, Gesetzlichkeit*, auch *Widerstand gegen Unterdrückung*. Zu einem späteren Zeitpunkt treten *Arbeit* und *Bildung* hinzu. Mit der entstehenden Arbeiterbewegung treten letztere in eine zentrale Position. Eine ähnlich zentrale Rolle sollte das *Recht auf Frieden* erhalten, weiter auch die *Bewahrung der Natur* als Grundlage menschlichen Lebens und menschlicher Zivilisation überhaupt. Recht auf Frieden und Bewahrung der Natur sind Teil dessen, was *kulturelle Rechte* heißen kann. Diese zielen auf Bedingungen, die garantiert sein müssen, um die Entfaltung individueller Fähigkeiten zu ermöglichen.

Der Marxismus hat sich damit zum Vollstrecker des *Projekts der Aufklärung* zu machen. Kern dieses Projekts ist, mit Hegel, die *Wirklichkeit des Gedankens des Rechts*: konkret, universal, unaufhebbar, für jedes menschliche Wesen geltend, für die heute Lebenden, die nach uns Kommenden und auch für die Toten. Auch für diese. Die unzählbaren Opfer der Vergangenheit, die uns mit Namen bekannten, doch auch die Masse der namenlosen sind in das Bewusstsein von Recht und Unrecht einzubeziehen. "Ye were injured, and that means memory" (Ihr wurdet verletzt, und das muss erinnert sein; P.B. Shelley, *Ode Written October 1819, Before the Spaniards had Recovered Their Liberty*). Handeln in kommunistischer Perspektive schließt ein: Arbeit an der Herstellung einer universalen (weltweit geltenden) Rechtsgesellschaft, in der die fundamentalen

Rechte für jedermann garantiert und institutionell gesichert sind. Das schließt ein, daß die Vorstellung eines ‚Absterben des Staats‘ in der Weise zu modifizieren sind, daß der Staat wie wir ihn aus den Klassengesellschaften kennen, durch Institutionen ersetzt werden muß, die dem grundlegenden Charakter der neuen Gesellschaft entsprechen. *Wie* diese Institutionen aussehen werden, ist heute nicht zu prognostizieren, zu prognostizieren ist allein, *daß* es sie geben wird und geben muß. Alles andere wäre romantischer Illusionismus.

Vom Gedanken der konkreten Universalität der Rechte wächst uns die Verantwortung für die Zukunft zu: dafür Sorge zu tragen, dass die Lebens- und Freiheitsrechte der Kommenden geachtet werden, diesen eine Welt in Frieden überlassen wird, eine intakte Natur, die Erde als Ort, der ein menschenwürdiges Leben gestattet, keinen zerschlagenen Planeten. Dies ist als *Auftrag* zu formulieren, an der politisches Handeln bereits heute zu *messen* ist - im vollen Bewusstsein der Tatsache, dass die Differenz zwischen dem Gegebenen und dem Aufgegebenen gegenwärtig größer ist denn je.

Der universale Rechtsgedanke ist das Zentrum, doch ist er nicht der einzige Gedanke, den uns die bürgerliche Aufklärung als Erbe hinterlassen hat. Die Ideen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sind aufs engste mit der des Menschenrechts verbunden - so sehr diese nach 1800 zu Schlagworten bürgerlicher Ideologie verkamen. *Freiheit* bedeutete bald nur noch die individuelle Willkür des Bürgers, schließlich die Freigabe des Planeten zur schrankenlosen Ausplünderung seiner naturhaften und menschlichen Ressourcen - von Erde und Arbeitskraft. *Gleichheit* bezog sich bald nur noch auf die formelle Gleichheit der warenbesitzenden Bürger - die Gleichförmigkeit ihrer Chancen, an der Plünderung des Planeten teilzunehmen - wie auf die formelle Gleichheit der eigentumslosen, auf den gleichen Besitz von Arbeitskraft reduzierten Proleten. *Brüderlichkeit* wurde zum Epitheton von Sonntagsreden. Ihrem ideologischen Gebrauch entgegen ist zu erinnern, dass die Postulate der radikalen Aufklärung aus den Tiefen des Geschichtsprozesses aufgestiegen sind. Nahmen sie auch ihren Weg durch die Köpfe der Bürger, so gingen sie doch aus den Jahrtausende alten Widerstands- und Leidenserfahrungen der Volksmassen hervor. Die Idee der Freiheit wurde auf der Schädelstätte der verlorenen Schlachten der Sklaven- und Bauernheere geboren. Die Bürger formulierten als Klassen- und Menschheitsrechte, was als wilde Hoffnung und wirrer Traum in der Hadeswelt der Erniedrigten entstanden war. Aus dieser Herkunft, ihrer Genese im Erfahrungsfond der ausgebeuteten Klassen, wächst den Postulaten der Revolution jene Dimension geschichtlicher Universalität zu, die jede lokale Begrenztheit (auch die raum-zeitliche der Revolution in Frankreich) überschreitet. In dieser Perspektive kann einsichtig werden, dass die Verwirklichung der Menschenrechte mit dem Akt realer Befreiung identisch wäre.

Reale Befreiung - das kann nur die Befreiung *aller* sein. Ich höre den Einwand. Schließt Brüderlichkeit nicht die Frauen, "eine Hälfte der Menschheit", aus - wie Freiheit und Gleichheit die materiellen Produzenten? In der Tat war der Gesichtspunkt der Männer in den Jahrtausenden seit Ablösung des Matriarchats dominierend; er hat auch die Aufklärung beschränkt. Und doch umfasst das Postulat der Brüderlichkeit die Frau als Schwester zumindest dort, wo der Gedanke am radikalsten, am weitesten vorgeschoben gedacht wurde. Erinnert sei, dass bereits ein Jahr nach Thomas Paines *The Rights of Man* Mary Wollstonecraft-Godwin mit der *Vindication of the Rights of Woman* replizierte, William Thompson und Anna Wheeler 1825 schon Wollstonecrafts Argument in Richtung auf sozialistische Lösungen weiterdachten (vgl. W. Thompson, *Appeal of One-Half the Human Race, Women, Against the Pretensions of the Other Half, Men*). Die Aufklärung besaß wie keine andere Epoche die Fähigkeit, ihre eigenen Bornierungen zu überschreiten, ihre Begrenztheit mit Waffen zu bekämpfen, die sie selbst geschmiedet hat. Nicht zuletzt darin liegt ihre Vorbildlichkeit für uns. Sie entwarf oder entwickelte Konzepte, trieb sie, wo sie sie vorfand, zu ihren klarsten Ausformulierungen, die für eine menschenwürdige Kultur unverzichtbar geworden sind: Dazu gehören Toleranz und Menschenwürde, dazu gehört die Fähigkeit individueller und gesellschaftlicher Selbsterkenntnis, die Idee der Kritik als Vermögen der Grenzbestimmung unserer rationalen Fähigkeiten, dazu gehört der Gedanke des tätigen Mitleids, die Gesinnungen von Freundlichkeit und Solidarität, der Abscheu vor Krieg und Gewalt, die Haltung und Bereitschaft nicht zuletzt, auch die dringendsten anstehenden Probleme, soweit wie nur möglich, *gewaltfrei*, d.h. mittels einer von Pressionen freien Argumentation zu lösen. Auch in diesem Sinn ist die Aufklärung ein unvollendetes Projekt.