

Gesellschaft für dialektische Philosophie

Aufhebung #9

Gesellschaft für dialektische Philosophie

redaktion@dialektische-philosophie.org

Franziskanergasse 1, A-5020 Salzburg

© bei den Autoren

Salzburg, 2017

Eigenverlag

ISBN XXXXXXXXXX

Satz und Layout: Heinz W. Pahlke, Berlin

Herstellung: Frick Kreativbüro & Onlinedruckerei e. K., Krumbach

**Herausgeberin:
Gesellschaft für dialektische Philosophie**

Aufhebung

**Zeitschrift für dialektische
Philosophie #9 | 2016**

Hans Heinz Holz gewidmet

Inhalt

7 **Vorwort**

Aufsätze

11 **Erkenntnis als Widerspiegelung**

Wolfgang Schmidt, Lamontjoie

45 **Über Leser und das Lesen von Don Quijote.
Zum 400. Todestag von Miguel de Cervantes**

Daniel Hohnerlein, Ludwigsburg

67 **Thesen zur Aneignung der DDR-Philosophie**

Johannes Oehme, Berlin

Rezension

87 **Auf dem Weg zu einer marxistischen
Persönlichkeitspsychologie**

Peter Ostertag, Salzburg

Liebe Leserinnen und Leser,

das Heft 9 der *Aufhebung* erscheint rechtzeitig zur XXII. Rosa-Luxemburg-Konferenz am 14. Januar 2017, bei der wir dieses Jahr wieder als Unterstützer vertreten sind. Auch in diesem Jahr wird es eine Hans-Heinz-Holz-Tagung geben. Doch das Format wird diesmal ein anderes sein, denn in diesem Jahr wäre Hans Heinz Holz 90 Jahre alt geworden und wir werden seinen Geburtstag mit einer Konferenz und Feier am 25. Februar 2017 in der Urania Berlin begehen. Weitere Informationen werden dazu zeitnah auf unserer Homepage www.dialektische-philosophie.org bekannt gegeben.

Die Initiative der Gesellschaft für dialektische Philosophie sich in eine internationale Organisation zu verwandeln und die kollektive Arbeit ihres neuen Vorstands zu stärken, sind die gegenwärtigen Aufgaben der Gesellschaft. Es ist ihr mittlerweile gelungen, diese Aufgaben einigermaßen zu stabilisieren. Doch aufgrund der Probleme, die sich durch die Reorganisation und der neuen Aufgabenverteilung der Vorstandsarbeit ergaben, war die Gesellschaft leider nicht imstande, das vorliegende Heft der *Aufhebung* früher herauszugeben. Wir bitten das zu entschuldigen.

Die Redaktion der *Aufhebung* weiß zu gut, dass sie ihre Arbeit ohne die Mitwirkung und die Beiträge der LeserInnen nicht verbessern kann. Feedback ist daher unerlässlich. Wir wollen unsere Leserinnen und Leser auch nochmal daran erinnern, dass philosophische Beiträge eingereicht werden können (redaktion@dialektische-philosophie.org). Die *Aufhebung* ist ein philosophisches Forum, das die gegenwärtigen Fragen dialektischer und materialistischer Philosophie diskutieren und einem größerem Publikum zugänglich machen möchte. Die vorliegende Ausgabe der *Aufhebung* versteht sich daher als Produkt der Zusammenarbeit der Redaktion und der LeserInnen. Wir danken allen Mitwirkenden, insbesondere dem Setzer, für ihre konstruktive Zusammenarbeit bei der Erstellung dieses Heftes.

Das Heft 9 eröffnet mit dem Aufsatz *Erkenntnis als Widerspiegelung* von Wolfgang Schmidt. Hierin fokussiert Schmidt auf die engelssche Bestimmung der Dialektik als Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs und leitet daraus eine widerspiegelungstheoretische Bestimmung menschlicher Erkenntnisarbeit ab. Erkenntnis als Widerspiegelung meint ein doppelt reflexives Verhältnis: einen objektiv-materiellen Tätigkeitsprozess einerseits und ein aktiv-subjektives Verhalten andererseits. Schmidts Problemgegenstand besteht darin, wie die Relata

der doppel-reflexiven Erkenntnistätigkeit zusammenhängen und ineinander transformierbar sind.

Darauf folgt der Aufsatz *Über Leser und das Lesen von Don Quijote*, den Daniel Hohnerlein aus Anlass des 400. Todestages von Cervantes verfasst hat. Durch die Heranziehung von Don Quijote, sowie dessen Interpretation durch Thomas Mann und die literaturtheoretischen Reflexionen von Heinrich Heine, Peter Hacks, Werner Krauss und Lothar Kühne rekonstruiert Hohnerlein die Schwierigkeiten des Lesens und Interpretierens literarischer Texte. Er zeigt, wie die Literatur und die Reflexion auf sie, Belange gesellschaftlich-politischer Praxis sind.

Johannes Oehme diskutiert in seinem Diskussionsbeitrag die DDR-Philosophie. Ob und wie das Erbe der DDR-Philosophie anzueignen ist, ist für Oehme nicht nur eine rein philosophische, sondern auch eine politische Frage. Es kommt in diesem Problembereich wesentlich auf eine soziale und politische Bestimmung der DDR-Philosophie als Philosophie des Sozialismus an. Wider der Vernichtung der DDR-Philosophie als Bestandteil der Philosophiegeschichte sowie als Gegenstrategie gegen den Angriff auf die Philosophie des Sozialismus schlägt Oehme vor, die DDR-Philosophie als ein positives Erbe der marxistischen Philosophie bzw. Philosophie des Sozialismus anzueignen und als einen notwendigen theoretischen Bestandteil des heutigen antifaschistisch-antiimperialistischen Klassenkampfes zu verstehen.

Das Heft schließt mit Peter Ostertags Rezension des wieder herausgegebenen Buches *Die Welt ändern – das Leben ändern* von Lucien Sève, in der er die Neuausgabe begrüßt und ihre Dringlichkeit für eine aktuelle marxistische Psychologie betont.

Redaktion, Dezember 2016

Aufsätze

Erkenntnis als Widerspiegelung

Wolfgang Schmidt, Lamontjoie
emilie.boehme@gmail.com

Engels bestimmt Dialektik als „Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs“ und deren „Hauptgesetze“ als „Gesetz des Umschlagens von Quantität in Qualität und umgekehrt“, als „Gesetz von der Durchdringung der Gegensätze“, als das „Gesetz der Negation der Negation“. Diese „Gesetze der Dialektik“ sind als solche aus der „Geschichte der Natur wie der menschlichen Gesellschaft ... abstrahiert“ und damit „nichts anderes als die allgemeinsten Gesetze dieser beiden Phasen der geschichtlichen Entwicklung, sowie des Denkens selbst.“¹ Sie werden nicht von irgendeinem Standpunkt *außerhalb* der Dialektik *über* die Dialektik formuliert, sondern sind schon die Dialektik selbst im Vollzug.

Andererseits bestimmt Engels Dialektik als „Wissenschaft von den Zusammenhängen“, „Dialektik als die Wissenschaft von den allgemeinsten Gesetzen *aller* Bewegung“ ... einer „Bewegung ebenso in der Natur und der Menschengeschichte“ ... wie im „Denken“.²

Offenbar handelt es sich oben um die *Abstraktion* als Ergebnis der Denkbeziehung, in der sie sich selbst gesetzmäßig ausformuliert, unten hingegen um den realen Gesamtzusammenhang als *Gegenstand* der Abstraktion, in den das abstrahierend Tätige selbst eingeschlossen, also sich selbst Gegenstand ist. Oder anders formuliert: Die Wissenschaft *des* Gesamtzusammenhangs ist die des Gesamtzusammenhangs selbst, in der er selbst *ist*; die Wissenschaft *vom* Gesamtzusammenhang ist eine *über* den Gesamtzusammenhang und nicht dieser

¹ Engels, Dialektik der Natur, MEW 20, S. 307 und 348. Stalin fasst diese „Hauptgesetze“ der Dialektik in seinen vier Grundzügen der Dialektik zusammen, die auf Lenins „16 Punkten“ basieren. Hans Heinz Holz, der bereits in seinem Leibniz-Buch von 1958 dieses Stalinsche „Gerüst“ positiv würdigte, baute diese selbe Auffassung zuletzt in „Theorie als materielle Gewalt“ weiter aus. Dem ist beizupflichten, vor allem der Bemerkung von Holz, dass es sich bei aller – gebotenen – Vereinfachung, die ihre Probleme zweifellos mit sich bringt, hier um einen festen Ausgangspunkt, um „klare Verallgemeinerungen“ handle, um die Bestimmung eines „ontologischen Kerns“, ohne den Dialektik „zu einer Gedankenspielererei“ würde. „Stalin hat diesen ontologischen Kern in eine Art Lehrsatzgefüge gebracht.“ Holz, *Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie 2*, Berlin 2011, S. 160 ff. und 167. Stalin, *Über den dialektischen und historischen Materialismus*. In: *Fragen des Leninismus*, Berlin 1951, S. 648 ff.; Lenin, *Konzept zu Hegels Wissenschaft der Logik*. In: *Philosophische Hefte*, LW 38, S. 212 ff.; Holz, *Leibniz*, Stuttgart 1958, S. 68 f.

² Engels, ebd., S. 348 und 530.

in seiner Widerspiegelung selbst. Als Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs ist sie *selbst* dieser Zusammenhang, als seine Wissenschaft; als Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang setzt sie diesen und darin sich selbst als Gegenstand.³

Erkenntnistheorie nun ist eine Wissenschaft *vom* Gesamtzusammenhang, insofern sie den genauen Zusammenhang der drei kardinalen Bewegungsformen der Materie in der objektiven Dialektik des Gesamtzusammenhangs untersucht, des Zusammenhangs der natürlichen, der gesellschaftlichen Bewegungsformen der Materie und der Bewegungsform des Denkens, also von Logik und Dialektik. Erkenntnistheorie selbst ist eine Form der letzteren Bewegung und zwar als solche wesentlich reflexiv, also eine Theorie, eine Denkbewegung, die den Zusammenhang von Denken, Praxis und Materie zum Gegenstand hat, und eben darin sich selbst. Sie läuft auf eine Theorie der Wahrheit hinaus als Übereinstimmungsmöglichkeit und Übereinstimmung der Denkbewegung mit den beiden (soweit bekannten) materiellen Bewegungsformen der Materie.

Erkenntnistheorie untersucht also den Prozess und die Formen der Abstraktion und ihre Voraussetzungen, greift also von innen heraus, da selbst Denkbewegung, in die anderen Formen der Geschichte der Bewegungen ein. *Rein logisch* gesehen liegt hier ein Zirkel vor: um zu abstrahieren, muss ein adäquates Abstraktionsvermögen vorausgesetzt werden, das selbst nur Ergebnis von Abstraktionsprozessen sein kann. *Historisch* gesehen handelt es sich jedoch um einen Selbsterzeugungsprozess des Abstraktionsvermögens und der Abstraktion selbst. Die Annahme eines nicht nur historisch relativen a priori erübrigt sich somit und zeigt sich als bloß logische Fiktion des Logischen.

Im eher vorbereitenden Teil dieser Untersuchungen wurde allgemein das Verhältnis der Tätigkeit entwickelt und in Aussicht gestellt, zur Untersuchung des Verhältnisses der erkennenden Tätigkeit im Besonderen fortzugehen.⁴ Dies soll nun versucht werden, um auf diesem Weg einer Theorie der objektiven Wahrheit näher zu kommen.

³ Holz, Weltentwurf und Reflexion, Stuttgart/Weimar 2005, S. 93 f. Engels hat diese Unterscheidung, die Holz mit Nachdruck herausstellt, zweifellos so nicht getroffen. Sie zu treffen, scheint jedoch seinen Intentionen konform. Eine gewisse Zwieschlächtigkeit aber ist bei Engels nicht zu übersehen. So verwahrt er sich angesichts der eklektischen bürgerlichen Systemkonstruktionen gegen das „System“ überhaupt, legt jedoch in seinen philosophischen Arbeiten das Fundament dessen, was als System der marxistisch-leninistischen Philosophie wirklich und wirksam wurde und wohl auch noch ist. „Die Menschen finden sich vor den Widerspruch gestellt: einerseits das Weltsystem erschöpfend in seinem Gesamtzusammenhang zu erkennen, und andererseits, sowohl ihrer eignen wie der Natur des Weltsystems nach, diese Aufgabe nie vollständig lösen zu können.“ Engels, Anti-Dühring, MEW 20, S. 35.

⁴ Schmidt, Zur andren Seite der Grundfrage der Philosophie. In: Aufhebung #7, 2015, S. 89.

„Erkenntnis als Widerspiegelung“, wie diese Schrift überschrieben ist, annonciert ein komplexes Programm, wozu sie selbst vielleicht nur eine Art Programmheft zu liefern imstande sein wird. „Widerspiegelung“ selbst tritt an dieser Stelle nur recht einseitig in den systematischen Blick, als ideelle Tätigkeit nämlich in ihrem Verhältnis zur Praxis, deren eigentümlicher Widerspiegelungscharakter selbst in dieser Einseitigkeit genommen ist.

Erkennen ist eine Tätigkeit, eine ideelle Tätigkeit am Erkenntnisgegenstand. Dieser jedoch ist überhaupt noch näher zu bestimmen, da er vorerst nur abstrakt benannt ist. Erkenntnis ist Einheit von Erkennen als Tätigkeit und deren Resultat, dem Erkannten, einem Inhalt des Wissens, oder einer Bewegung von Inhalten (Methodologien einbegriffen) im Wissen. Und ferner ist Erkenntnis, als Resultat genommen, das Wissen vom Erkennen als Tätigkeit, also von der Methode, die insofern, als Resultat genommen, *angewandt* werden kann.⁵

Erkenntnis übergreift also Erkennen, erkennende Tätigkeit und deren Resultat, das Erkannte, in einem bestimmten Zustand des Wissens, in dem auch die Methode als Wissen geronnen ist. Dies gilt analog für Widerspiegelung auf dieser Ebene auch. Damit ist zunächst gesagt, dass „Erkenntnis als Widerspiegelung“ impliziert, erkennende Tätigkeit als Widerspiegelung im Prozess ebenso zu verstehen wie Erkenntnis als Widerspiegelung im relativen Ruhezustand des Resultats im Wissen.

Erkennende Tätigkeit und ihr Gegenstand

Das Subjekt existiert nur als tätiges; Tätigkeit ist seine notwendige Existenzweise, sein „inhärentes Attribut“. Wie Bewegung überhaupt der Materie als Attribut inhäriert⁶, so dem – materiellen – Subjekt Tätigkeit überhaupt als seine *spezifische Form* der Bewegung. Nicht Bewegung ist als Tätigkeit zu fassen, sondern Tätigkeit als Bewegung; kein Subjekt ohne Tätigkeit und keine Tätigkeit ohne Subjekt. Also kann Tätigkeit nur Tätigkeit von Subjekten sein, von Subjekten verschiedenster Organisationsstufen⁷, nicht aber Tätigkeit an sich, reine *action*, auf Materie oder Materielles, „Sein oder Seiendes“, auf das „Ganze“ oder die „Welt“ bezogen, also der Bewegung überhaupt geradezu synonym, oder der „universellen Wechselwirkung“, in der das „Ganze“ steht.

⁵ Marx und Engels reden ganz selbstverständlich von Anwendung der – dialektischen – Methode. Marx z. B. in Kapital Bd. 1, Nachwort zur 2. A., MEW 23, S. 25. In „Methode“ ist „Anwendung“ schon impliziert.

⁶ Engels, ebd., S. 354.

⁷ Ab welcher „Stufe des Organischen“ von *Tätigkeit* als besonderer Bewegungsform die Rede sein kann, ist eine eher einzelwissenschaftliche Frage, die hier ohne Belang ist, da es sich in diesen Zusammenhängen immer um spezifisch *menschliche* Tätigkeit handelt.

Eine solche Gleichsetzung von Tätigkeit und Bewegung überhaupt bedeutet ontologisch einen Hylozoismus und damit zugleich eine Aufhebung des Subjekts, da dieses sich durch *Tätigkeit* und nicht durch *Bewegung* als solche bestimmt.⁸

Die subjektive Tätigkeit als rein spezifische Form der universellen Bewegung ist an dieser Stelle noch gänzlich frei von Kategorien wie „Sinn“, „Zweck“, „Leben“, „Existenz“ oder „Da-Sein“, die je nach Einstellung dann erst hinzutreten oder sich überhaupt als vermeidbar erweisen. Hier geht es zunächst um die einfache Feststellung, dass das Subjekt nicht tätig oder untätig sein kann, als untätiges gesetzt oder vorgestellt, in bloße Passivität irgendeiner wie auch immer bestimmten oder sich bestimmenden Objektwelt gegenüber versetzt werden kann.

„Wirkliche Existenz“ der Menschen ist *tätige* Existenz, Tätigkeit. In diesem Sinne setzen Marx und Engels in ihrer Kritik an Ludwig Feuerbach die „wirklich existierenden, tätigen Menschen“ dem Feuerbachschen Abstraktum „der Mensch“ entgegen und bestimmen als ihre Wirklichkeit die Weise, in welcher sie wirken, also tätig sind.⁹ Und an anderer Stelle führt Marx aus, dass die Menschen nicht in einem Verhältnis zur Welt „stehen“, sondern sich zu ihr und in ihr „aktiv verhalten“.¹⁰ Nun fällt Erkennen als eine bestimmte Seite dieses aktiven Verhaltens unter den Begriff der Tätigkeit überhaupt. Weder kann das Erkennen, da es allgemein Tätigkeit ist, außerhalb jenes aktiven Verhaltens begriffen werden, noch jenes aktive Verhalten selbst, wenn Erkennen außerhalb seiner liegen soll.

Die „theoretische“ Tätigkeit kann, so Marx, nur auf der Basis der praktischen Tätigkeit entstehen; sie *must* aber entstehen, sie entsteht notwendig aus der praktischen Tätigkeit, weil sie den spezifisch menschlichen Charakter dieser praktischen, materiellen und darin gesellschaftlichen Tätigkeit ausdrückt. Die Menschen „fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu *produzieren* ...“¹¹ Indem sie anfangen, ihre Lebensmittel – und damit indirekt ihr materielles Leben selbst – zu produzieren,

⁸ Die Aussage „Dieser Vulkan ist tätig“ ist eine umgangssprachliche Redewendung. Der Vulkan ist nicht tätig; er ist Folge von Bewegungen der Erdkruste, die auch nicht tätig, sondern in Bewegung ist. Die Aussage „Dieser Vulkan ist aktiv“ bedeutet, dass der Vulkan zu sich, zu seiner Vulkan-Wirklichkeit gekommen ist, dass er darin die wirkliche Bewegung der Erdkruste wirklich ausdrückt. Gerade dieses entelechiale Moment weist bei allem Schillern von Subjektivität und Objektivität auch die *action* von Leibniz auf, in welcher durchaus dieser aristotelische Wirklichkeitsbegriff steckt, der nun aber eben kein Tätigkeitsbegriff, sondern ein Bewegungsbegriff ist, der *alles* Seiende umfasst und als solcher umfassen kann.

⁹ Marx/Engels, Deutsche Ideologie, MEW 3, S. 25 und 44.

¹⁰ Marx, Randglossen zu Adolph Wagners Lehrbuch der politischen Ökonomie, MEW 19, S. 362.

¹¹ Marx/Engels, ebd., S. 21.

fangen sie an, sich selbst als Menschen im Unterschied zum Tierreich zu produzieren. *Produktion* aber bedeutet immer schon menschliche Produktion, also eine solche, die ohne *theoretische* Komponente nicht möglich ist. Die Arbeit als spezifisch menschliche Tätigkeit, deren *historische* Determinante, setzt ebenso *theoretische* Tätigkeit voraus wie diese Voraussetzung jener ist. Ursprünglich sind materielle und ideelle Tätigkeit in unmittelbarer Einheit, in einem nicht dissoziierten praktischen Gefüge.¹²

Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens. Das Vorstellen, Denken, der geistige Verkehr der Menschen erscheinen hier noch als direkter Ausfluß ihres materiellen Verhaltens.¹³

Der notwendige Zusammenhang von materieller und ideeller Tätigkeit ist als ein selbst materieller und zwar praktischer aufzufassen. Dieser Zusammenhang von materieller und ideeller Tätigkeit, der ein selbst materieller und notwendiger ist, kann nicht einfach idealiter aufgelöst werden, indem ein philosophisches Ego seinen Austritt erklärt und, den unbequemen Solipsismus in Kauf nehmend, Anstalten macht, die „theoretische“, erkennende, ideelle Tätigkeit allein aus sich heraus, mit apriorischen Hilfsmaßnahmen, zu erklären, oder auch ohne solche. Zuerst muss Erkennen daher vor aller weiterer Bestimmung als *Tätigkeit* begriffen werden, und zwar als Tätigkeit, die als ideelle in der materiellen Einheit des menschlichen Lebensprozesses besteht, oder in ihm und nur in ihm wirklich ist.¹⁴

Wenn Erkennen aber Tätigkeit ist, fällt es in das allgemeine Verhältnis von Tätigkeit und Gegenstand der Tätigkeit, das Erkennen als spezielle Tätigkeit umgreift. Dies bedeutet zunächst, dass erkennende Tätigkeit einen Gegenstand überhaupt hat. Denn Tätigkeit, die sich nicht auf einen Gegenstand richtet,

¹² Diese unmittelbare Einheit wird zunächst, wie die Anthropologie vermerkt, widergespiegelt im „Animismus“, der „magischen Weltansicht“, der Praxiserklärung als „Analogiezauber“, worin die Gegenständlichkeit der Tätigkeit im sinnlich-realen Zeremoniell aufgehoben ist. Diese archaische Form begleitet die entwickelteren Formen durch die ganze Geschichte als ihr Schatten. Die Metaphorik in Sprache und Denken ist ihr Nachhall, der, wie verschiedentlich gezeigt wurde, in die Begriffsbildung hineinreicht.

¹³ Marx/Engels, ebd., S. 26.

¹⁴ Man kann das *logisch* auch folgendermaßen formulieren: Die materielle Tätigkeit übergreift sich selbst und ihr Gegenteil, die ideelle Tätigkeit, als Arten der Gattung, die sie selbst ist. Freilich ist damit nicht viel gewonnen, weil über die wirkliche Beziehung, die hiermit nur logisch konstatiert und in gewisser Weise formalisiert, also universalisiert wird, von Materiellem und Ideellem als *Tätigkeitsformen* weiter nichts ausgesagt ist.

kann es nicht geben, so wenig es einen Gegenstand an sich geben kann, der nicht Gegenstand von Tätigkeit wäre.

Das Erste und Elementare, was festzuhalten ist, besteht somit in der einfachen Beobachtung, dass Erkennen eine Tätigkeit ist, Tätigkeit eines bestimmten Subjekts als Prinzip dieser Tätigkeit, und dass diese Tätigkeit, wie Tätigkeit überhaupt, notwendig einen Gegenstand hat.¹⁵ Ausgehend von diesem Elementaren, das zunächst noch den Gegenstand selbst nicht bestimmt, wird es nun notwendig sein zu bestimmen, *was* derart als Gegenstand auftritt und worin die Gegenständlichkeit dieses Gegenstandes besteht.

Materielle Tätigkeit hat einen materiellen Gegenstand, den sie materiell transformiert. Die *Arbeit* formt Naturdinge in Lebens- und Produktionsmittel um; die materielle Tätigkeit als „materieller Verkehr“¹⁶, d. h. als materielles Verhalten der Individuen zueinander, in welchem sich ihr gesellschaftlicher Zusammenhang realisiert, hat – vom Standpunkt eines Individuums her gesehen – jeweils das materielle Verhalten der anderen, dessen Folgen und Implikate, zum selbst materiellen Gegenstand. Der Materialität der praktischen Tätigkeit korrespondiert die Materialität ihres Gegenstandes; und die Objektivität des Objekts als Gegenstand materieller Tätigkeit ist durch die bestimmte Weise manifestiert, in welcher sich die Materialität des Materiellen zeigt, das Objekt wird. Die materielle Tätigkeit kann daher – abstrakt – als spezifische Form materieller Bewegung und Wechselwirkung begriffen werden; ein Gesichtspunkt, den bekanntlich Engels in der „Dialektik der Natur“ geltend gemacht hat, in welcher von einer gesellschaftlichen Bewegungsform der Materie die Rede ist.¹⁷

Erkennende Tätigkeit aber ist ideelle Tätigkeit, und wenn eine Korrespondenz zwischen ihr und ihrem Gegenstand nach Analogie der materiellen Tätigkeit zunächst angenommen werden soll, folgt, dass ihr Gegenstand nur ein Ideelles sein kann. Ein ideeller Gegenstand aber kann nur die ideelle Tätigkeit selbst, oder ihr Resultat, das Wissen, oder weiter gefasst, das Bewusstsein der Menschen sein. Wenn also nur Ideelles als Gegenstand ideeller Tätigkeit in Betracht kommt, heißt dies, dass die ideelle Tätigkeit keinen anderen Gegenstand als sich selbst haben kann, sei es sich selbst als Tätigkeit in ihrer Ausübung, sei es sich selbst als in ihren Resultaten geronnene Tätigkeit. Dies bedeutet aber nur, dass der Gegenstand überhaupt verschwindet, der Objekt

¹⁵ Eine reine Tätigkeit im Fichteschen Sinne gibt es nicht und auch keine bloße „Intentionalität“ nach Husserl, die als logische Hilfskonstruktion, subjektiv-logifiziert, zum Ersatz des erst „ausgeklammerten“ und dann doch vermissten Gegenstandes eingesetzt wird, mit einem objektivierten „Sinn“ ausgestattet.

¹⁶ Marx/Engels, ebd., S. 26.

¹⁷ Engels, Dialektik der Natur, MEW 20, S. 354 f.

gegenüber dem Subjekt zu sein hat; und zwar Objekt in dem Sinne, dass er nicht gänzlich in das Subjekt reduzierbar sein darf. Verschwindet aber derart der Gegenstand, kann Erkennen nicht mehr als Tätigkeit begriffen werden, die auf die Existenz von Gegenständen überhaupt angewiesen ist. Wenn trotzdem die Interpretation des Erkennens als Tätigkeit aufrechterhalten werden soll, muss der Gegenstand irgendwie konstruiert werden, z. B. als Entäußerungs- und damit Objektivationsform des Subjektiv-Ideellen.

Nun stammt aber die Gegenständlichkeit jener genannten ideellen Gegenstände nicht aus ihnen selbst her. Das fertige Wissen, welches etwa gelernt werden soll, ist als Wissen ein Wissen von etwas anderem als ihm selbst. In diesem Wissen liegt schon eine bestimmte Beziehung von Wissen auf Gewusstes; oder das Wissen als Resultat des Erkenntnisprozesses realisiert ein bestimmtes Verhältnis zwischen ihm selbst und dem, was Gegenstand jener erkennenden Tätigkeit war, die zu ihm führte. Wissen als ideeller Gegenstand ideeller Tätigkeit wird Gegenstand nur als Wissen *von* etwas. Und dieses Etwas ist in erster Linie Materielles, Natur und Gesellschaft. In erster Linie deshalb, weil das materielle „aktive Verhalten“, die Praxis, im Lebensprozess der Menschen zuerst kommt. Dieser Satz ist, wie schon gezeigt, weder logisch noch erkenntnistheoretisch, sondern weltanschaulich oder ontologisch begründet. Er zählt unter die „wirklichen Voraussetzungen“.¹⁸

Die Tatsache der bloßen Existenz von natur- und gesellschaftswissenschaftlichen Theorien, gleich wie beschaffen, ist evident. Wenn eine solche existierende Theorie aber zum Gegenstand ideeller Tätigkeit wird, indem sie z. B. gelernt wird, wie sie vorliegt, oder verworfen, wird sie nicht als bloße Theorie Gegenstand, sondern als ein System des Wissens von einem bestimmten Bereich der objektiven natürlichen oder gesellschaftlichen Realität. Sie wird also nur Gegenstand, insofern sie selbst einen von ihr verschiedenen Gegenstand hat, einen materiellen Gegenstand. Und dies lässt sich durchaus in infinitum fortsetzen: auch eine Theorie jener Theorie, und eine Theorie jener Theorie einer Theorie setzt das Verhältnis von Wissen und objektiver Realität voraus.¹⁹ Wenn man eine Theorie z. B. über die Methode der „Kritik der politischen Ökonomie“ entwickelt, muss man den Umstand berücksichtigen, dass es sich bei dieser um ein System des Wissens von der gesellschaftlichen Realität des Kapitalismus handelt, dem – am Rande bemerkt – praktische Konsequenzen inhärieren und nicht zuletzt organisatorische. Dadurch wird der Wert einer solchen Theorie wesentlich beeinflusst.

¹⁸ Schmidt, ebd., S. 75 f.

¹⁹ Der Begriff der „objektiven Realität“ wird hier und weiterhin als deskriptive erkenntnistheoretische Kategorie geführt, die – nach Lenin – für „Materie“ steht.

Und ebenso gilt von der Erkenntnistheorie, die das Erkennen selbst zum Gegenstand erhebt, dass dieses ihr eben nur als Erkennen zum Gegenstand wird, als eine spezifische Form menschlicher Tätigkeit, die auf Gewinnung von Wissen über materielle Gegenstände abzielt, und daher in erster Linie ein Verhältnis der Tätigkeit ist, in welchem ideelle Tätigkeit und materieller Gegenstand dieser Tätigkeit aufeinander wirken.

Erkenntnistheorie hat gerade die Beziehung von ideeller Tätigkeit und deren Gegenständen überhaupt zum Gegenstand, unter welchen Gegenständen materielle Gegenstände, Elemente der objektiven Realität, eine ausgezeichnete Rolle spielen. Denn ideelle Gegenstände – z. B. Wissen von etwas, Erkennen selbst als Tätigkeit – resultieren erst aus dem aktiven Verhalten der ideellen Tätigkeit zum materiellen Gegenstand und von daher als Reflexion auf sich selbst. Das Verhältnis der ideellen Tätigkeit zum materiellen Gegenstand ist aus diesem Grunde als Kernverhältnis der Erkenntnis anzusehen, dem sich folglich Erkenntnistheorie in erster Linie zu widmen hat.²⁰

Wenn aber das Verhältnis von ideeller Tätigkeit und materiellem Gegenstand als Grundverhältnis der Erkenntnis angesehen werden muss, entsteht das Problem, wie sich ideelle Tätigkeit überhaupt auf einen materiellen Gegenstand richten kann. Offensichtlich kann dieses Verhältnis der erkennenden Tätigkeit nicht nach Analogie des Verhältnisses der materiellen Tätigkeit konstruiert werden, weil in ihm keine ontologische Kongruenz von Tätigkeit und Gegenstand liegt.

Das Problem der Umsetzung und Übersetzung des Materiellen in Ideelles

Erkennen ist Tätigkeit und zwar ideelle Tätigkeit; und Tätigkeit als notwendige Existenzweise des Subjekts hat Gegenstände und richtet sich auf Gegenstände überhaupt. Da nun als Gegenstand erkennender Tätigkeit in erster Linie ein Materielles anzunehmen ist, Ding oder Verhältnis, natürlich oder gesellschaftlich, entsteht das Problem, wie solch ein Prozess zwischen Materiellem und Ideellem begriffen werden kann, in welchem das Materielle auf der Objekt- und das Ideelle auf der Subjektseite auftritt.

²⁰ Menschliche Selbsterkenntnis, d. h. erkennende Tätigkeit, die das Subjekt auf sich selbst als Gegenstand (seiner selbst) richtet, erfolgt als Erkennen der materiellen Tätigkeit, der materiellen Produktion und des „materiellen Verkehrs“ der Menschen, in denen das Subjekt, die Gesamtheit der Subjekte, sich bewegt, ist somit an Erkennen von Objektivem, auch methodisch, gebunden.

Das Subjekt „steht“ nicht in einem Verhältnis zu den Objekten, inert wie eine Spiegelfläche²¹, sondern verhält sich zu ihnen aktiv, greift sie an, bearbeitet, verändert sie, unterwirft sie seinen Zielen und Zwecken, eignet sie an. Das Objekt, auf der anderen Seite, tritt als Gegenstand subjektiver Tätigkeit in das Verhältnis zum Subjekt. Die vornehmste Beziehung des Subjekts zur objektiven Welt oder der Welt der Objekte besteht in materieller Tätigkeit, in ihrer materiellen *Transformation*. So werden in der Arbeit Naturobjekte zu Objekten des Gebrauchs, zu Lebens- und Produktionsmitteln umgeformt, transformiert; und *jede* materielle Bearbeitung eines Materiellen ist eine solche Transformation. Das Produkt ist *seiner naturalen Seite nach* „ein Gebrauchswert, ein durch Formveränderung menschlichen Bedürfnissen angeeigneter Naturstoff.“²²

Der transformierende Charakter der Arbeit wirkt sich nicht nur am Gegenstand aus, sondern am Prinzip der Tätigkeit, dem tätigen Subjekt, dem Arbeiter. Denn:

Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eigenen Botmäßigkeit.²³

Diese Veränderung seiner eigenen Natur aber ist Veränderung seiner menschlichen Natur, also – weiter vermittelt – historische Veränderung, Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse, durch welche seine menschliche Natur bestimmt ist, *Praxis*. In diesem allgemeinen Sinn kann Praxis überhaupt als verändernde, transformierende Tätigkeit verstanden werden. Dies gilt aber nicht für Praxis verstanden nur als materielle Seite der menschlichen Tätigkeit.

Indem nämlich Erkennen als eine bestimmte Seite des „aktiven Verhaltens“ zu verstehen ist, als Tätigkeit, entgeht sie nicht der Bestimmung, als solche transformierende Tätigkeit zu sein. Jede Tätigkeit transformiert den Gegenstand; dies liegt schon im Begriff der Tätigkeit. Und Marx begreift auch dementsprechend „das Ideelle ... als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.“²⁴

Erkennende Tätigkeit ist solche „Umsetzung“ und „Übersetzung“, eine spezielle Form verändernder, transformierender Tätigkeit. Diese spezielle Form

²¹ Reflexion ändert an dieser Inertie zunächst nichts, sondern ist durchaus eine ihrer Formen. Die Reflexion der Reflexion führt nicht aus ihr hinaus, sondern affirmiert die Virtualität der Reflexion.

²² Marx, Kapital 1, MEW 23, S. 195.

²³ Marx, ebd., S. 192.

²⁴ Marx, ebd., S. 27.

der Transformation bezieht ihre Besonderheit aus ihrem ideellen Charakter. Dieser ist nicht zweifelhaft; jedoch erheben sich Schwierigkeiten, wie denn ihr transformierender Charakter zu verstehen sei.

Denn angenommen, erkennende Tätigkeit richte sich auf einen materiellen Gegenstand, so wird sie diesen nicht materiell transformieren. Ideelle Tätigkeit kann kein materielles Veränderungspotential gegen materielle Gegenstände geltend machen. Und ebenso wenig kann angenommen werden, dass sie ihn ideell transformiere, weil an ihm nichts ist, was ideell transformiert werden könnte. Die ideelle Tätigkeit als solche lässt daher notwendigerweise den materiellen Gegenstand so wie er ist, verändert ihn nicht.

Erkennende Tätigkeit ist „Umsetzung“, also Transformation eines Materiellen – des materiellen Gegenstands der erkennenden Tätigkeit – in ein Ideelles, in einen Inhalt des Wissens schließlich als Resultat des Erkenntnisprozesses, in dem er zu einem relativen Abschluss kommt. Zugleich aber ist der Gegenstand als *Urbild* anzunehmen, zu dem das Resultat der erkennenden Tätigkeit als *Abbild* in der Beziehung der *Übereinstimmung*, affirmativ oder nicht, stehen soll. Das Abbild, das Resultat der – verändernden – Erkenntnistätigkeit, soll also gerade keine Veränderung des Urbildes sein, sondern vielmehr seine möglichst getreue *Abbildung*. Die erkennende Tätigkeit ergreift also nicht den Gegenstand als Urbild, um ihn zum Abbild zu transformieren; zugleich aber soll sie eine ideelle „Umsetzung“, Transformation von Materiellem in Ideelles sein, und zwar ohne das Materielle in dieser Transformation zu berühren oder zu verändern.²⁵

Hier liegt also eine sehr eigentümliche Weise der Transformation vor, die genau genommen überhaupt keine zu sein scheint. Die Frage besteht, wie aber dann erkennende Tätigkeit überhaupt als Tätigkeit verstanden werden kann, wenn sie wohl kaum als Transformation ihres Gegenstandes verstanden werden zu können scheint.

In einem bestimmten Sinne kann die erkennende Tätigkeit allerdings ohne weiteres als Transformation verstanden werden. Und zwar in dem Sinne, in welchem sie Transformation des *Wissens* ist.

Der Erkenntnisprozess geht nicht von einer tabula rasa aus, um dann irgendwie zu einem Wissen zu kommen, sondern er geht immer von einem bestimmten Zustand des Wissens aus und kommt in seinem Resultat zu einem neuen Zustand des Wissens, der gegenüber jenem ersten Zustand eine Veränderung des Wissens bedeutet – erwünschterweise eine Erweiterung oder Vertiefung des Wissens. Erkennende Tätigkeit verändert also das Wissen vom Gegenstand,

²⁵ Hier wird schon deutlich, dass das Abbildungsverhältnis nur eine Seite der Widerspiegelung beschreibt, und zwar die ruhende, die Seite des Prozessabschlusses. Es darf also weder verabsolutiert noch einfach verworfen werden.

nicht aber den Gegenstand selbst. Sie ist daher eine Veränderung nicht des Objekts, sondern des Subjekts; eine Selbstveränderung des Subjekts offenbar ohne jede Objektveränderung.

Die Frage ist hier nun nicht, wie man von einem Wissen zum anderen kommt und welche Gesetz- und Regelmäßigkeiten dabei zu beachten sind. Zu klären ist, wie man *überhaupt* zu einem Wissen kommt, das ja immer ein Wissen von *etwas* ist. Im neuen Wissen, zu dem man gekommen ist, findet sich neues Wissen vom Gegenstand ebenso wie ein Wissen davon, dass sich die Beziehung dieses neuen Wissens zum Gegenstand gegenüber der des alten verändert hat; man weiß im neuen Wissen auch etwas über das alte Wissen, über dessen Beziehung zum Gegenstand, ob übereinstimmend oder nicht, oder in welchem Grade. Hier ist jedoch entscheidend, dass die Veränderung des Wissens nicht durch das Wissen über das Wissen zustande kommt, sondern über eine neue erkenntnismäßige Beziehung zum Gegenstand, durch neues Erkennen. Dass hierbei das alte Wissen sich unter den Voraussetzungen des neuen Wissens befindet, berührt die Frage nicht. Jenes alte Wissen ist durchaus nicht der Gegenstand der erkennenden Tätigkeit, die zu einem neuen Wissen als ihrem Resultat führt. Neues Wissen wird nicht gewonnen durch Transformation des vorherigen Wissens oder Nicht-Wissens in Besser-Wissen, sondern durch die Herstellung einer neuen Beziehung der erkennenden Tätigkeit zum Gegenstand, wobei natürlich Kritik des alten Wissens als Mittel der Formulierung neuen Wissens und der Methodenrevision dient.

Erkennen kann daher nicht als bloßer Transformationsprozess des Wissens beschrieben werden, sondern bleibt immer Tätigkeit, auf Gegenstände gerichtet, die selbst nicht schon im Wissen liegen. Die erkennende Tätigkeit, die bestimmte Gegenstände angreift, *erscheint* unter der Form und ihren Resultaten nach als Transformation bloß des Wissens; den Resultaten nach, sofern der Erkenntnisprozess relativ mit einem bestimmten Zustand des Wissens abschließt.

Erkennende Tätigkeit wird also nicht erklärt durch Beschreibung der Bewegung des Wissens, als welche sie erscheint. Sie muss vielmehr erklärt werden als ein tätiges Verhalten des Subjekts gegen das Objekt. Ihre Untersuchung zielt ab auf die Darlegung der Quellen des Wissens überhaupt, auf Erklärung des *movens*, welches von einem Zustand des Wissens zum andern bewegt. Es geht hierbei eben nicht um eine Erklärung eines bestimmten Wissens, sondern des Wissens überhaupt. Und diese Erklärung kann nicht, wie gezeigt, aus einer bloßen Deskription der Bewegung des Wissens gewonnen werden.

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass Erkenntnistätigkeit also nicht auf die Bewegung des Wissens, auf Transformation des Wissens reduziert werden, der transformierende Charakter der erkennenden Tätigkeit nicht allein auf diese

Bewegung des Wissens bezogen werden kann. Er ist vielmehr am Verhältnis der erkennenden Tätigkeit, am Verhältnis von Gegenstand und Tätigkeit selbst auszuweisen und zu erklären. So ergibt sich, dass aus der bloßen Transformation des Wissens die Frage der „Umsetzung“ und „Übersetzung“ des Materiellen in Ideelles, von der Marx spricht, nicht gelöst werden kann.

Wenn Tätigkeit, wie oben gesagt, allgemein als Transformation ihres Gegenstandes zu verstehen ist, und das Erkennen als Tätigkeit begriffen werden muss, dann wird diese auch als Transformation ihres Gegenstandes begriffen werden müssen. Hieran aber entsteht das Problem, wie erkennende, ideelle Tätigkeit als Transformation des Gegenstandes, das heißt aber als Tätigkeit überhaupt begriffen werden kann, wenn der Gegenstand, der durch ideelle Tätigkeit transformiert werden soll, ein materieller ist.

Erkennen ist ideelle Tätigkeit und als solche Transformation ihres Gegenstandes. Nun kann diese Transformation selbst einen nur ideellen Charakter haben. Materielles kann nur materiell verändert werden, oder sich selbst materiell verändern; materielle Transformation eines Materiellen erfolgt, sofern dieses Materielle Objekt ist, nur durch materielle Tätigkeit.

Wenn nun die ideelle, erkennende Tätigkeit ihren materiellen Gegenstand nur ideell transformiert, und der materielle Gegenstand nur materiell transformiert werden kann, folgt, dass die ideelle Tätigkeit ihren materiellen Gegenstand überhaupt nicht transformiert. Sie ist dann aber überhaupt keine Transformation und, da Tätigkeit immer Transformation ihres Gegenstandes ist, auch keine Tätigkeit. Erkennen ist also eine Tätigkeit und nicht eine Tätigkeit; oder sie ist Transformation ihres Gegenstandes und ist nicht Transformation ihres Gegenstandes.

Dieser Antinomie wäre, wie zunächst einleuchtet, nur zu entgehen, wenn entweder Erkennen nicht als Tätigkeit verstanden würde, also nicht als eine bestimmte Seite des „aktiven Verhaltens“ des Subjekts, oder wenn der Gegenstand der Tätigkeit nicht als materieller aufzufassen wäre, oder wenn die erkennende Tätigkeit als eine solche zu nehmen wäre, die überhaupt keinen Gegenstand außer ihr selbst hat.²⁶

Statt all diese Stellungen des Gedankens zur Wirklichkeit in allen ihren Varianten zu verfolgen, soll ein Versuch näher betrachtet werden, diese Antinomie *selbst* zu einer Lösung weiterzutreiben, also Erkennen als ideelle Transformation von Materiellem in Ideelles zu begreifen, als *Widerspiegelung* nämlich.

Die erkennende Tätigkeit ist, wie oben ausgeführt, eine Transformation des Gegenstandes, durch welche dieser nicht transformiert wird, eine ideelle Trans-

²⁶ Dies alles ist in der Geschichte der Philosophie nach allen Richtungen durchgespielt worden, worauf an dieser Stelle nicht eingegangen werden kann.

formation eines materiellen Objekts, welche dieses materielle Objekt gerade so belässt, wie es ist. Sie erscheint daher notwendigerweise als Transformation nicht jenes materiellen Objekts, ihres Gegenstandes, sondern vielmehr als Transformation des Wissens, das im Subjekt von diesem materiellen Objekt besteht.

In der Tat kann eine solche ideelle Transformation eines materiellen Objekts nichts anderes sein als die bloße Transformation des Wissens vom materiellen Objekt. Nicht dieses wird im Erkennen transformiert, sondern das Wissen, welches das Subjekt von ihm hat. Denn eine ideelle Transformation kann wegen ihres selbst ideellen Charakters nur Transformation *des Ideellen* sein. Ideelle Tätigkeit verlässt also prinzipiell nicht den Bereich des Ideellen überhaupt, und ideelle Transformation eines materiellen Objekts in ein Ideelles, das Wissen vom Objekt, heißt nur, dass sie nicht am materiellen Objekt erfolgt, sondern am Subjekt, sofern es Prinzip ideeller Tätigkeit ist oder – allgemein – ein Bewusstsein hat.

Nun soll aber zugleich diese ideelle Transformation, die nur Transformation des Ideellen sein kann, Tätigkeit am Gegenstand sein, die Beziehung von Subjekt und Objekt als Erkennen beschreiben. Diese ideelle Transformation des Ideellen oder des Wissens, die zugleich als Tätigkeit am materiellen Gegenstand begriffen werden soll, als ideelle Transformation des materiellen Objekts in ein Ideelles, wird nun als *Widerspiegelung* bezeichnet. Der Begriff der Widerspiegelung beinhaltet dieses paradox anmutende Postulat, wenn er dialektisch-materialistisch gefasst wird. Im Widerspiegelungsbegriff des mechanischen Materialismus entfällt mit der Annahme der prinzipiellen *Passivität* des Subjekts, das nur von den Objekten über seine Wahrnehmungsorgane – mehr oder minder materiell, z. B. durch Lichtwellen oder -korpuskel, durch Spiegel oder direkt – affiziert wird, der Zwang, Erkennen als subjektive Tätigkeit am Objekt und damit in irgendeiner Weise als Transformation des Objekts zu begreifen.

Ideelle Transformation des materiellen Objekts in Ideelles ist also Widerspiegelung des materiellen Objekts und zwar ideelle Widerspiegelung dieses materiellen Objekts. Widerspiegelung ist eine solche „Umsetzung“ des Materiellen in Ideelles, die selbst ideellen Charakter hat. Hierdurch aber wird die obige Antinomie keinesfalls aufgelöst, sondern vielmehr nur terminologisch umgestellt. Es wird bloß das Postulat referiert, welches im Begriff der Widerspiegelung impliziert ist, dass nämlich Erkennen als ideelle Bewegung wesentlich Prozess zwischen Ideellem und Materiellem sein soll, der als solcher unter das Verhältnis von Subjekt und Objekt fällt. Wenn man diese Schwierigkeiten unter den Begriff der Widerspiegelung subsumiert, wird natürlich zur Lösung des Problems der „ideellen Transformation“ noch nichts geleistet. Was hieraus

allein erhellen kann, ist dies, welche *Funktion* der Begriff der Widerspiegelung in dialektisch-materialistischem Gebrauch hat, die nämlich, eine theoretische Klammer zwischen der klassisch-materialistischen Konzeption der Erkenntnis der objektiven Realität und der historisch-dialektisch-materialistischen Konzeption des tätigen und zwar vornehmlich praktisch tätigen Subjekts herzustellen.²⁷

Wenn nun das Ideelle überhaupt das „umgesetzte“ und „übersetzte“ Materielle sein soll, wie Marx schreibt, dann muss dies allerdings auch für die ideelle „Umsetzung“ selbst gelten. Die ideelle Transformation, die ideelle, erkennende Tätigkeit, hat einen selbst ideellen Charakter; sie selbst muss daher „umgesetztes“ Materielles sein. Der Begriff der Widerspiegelung ist also auf sich selbst anzuwenden. Die widerspiegelnde Tätigkeit fällt selbst unter den Begriff der Widerspiegelung, weil sie ideelle Tätigkeit ist, das Ideelle überhaupt aber als Widerspiegelung des Materiellen bestimmt ist. Die widerspiegelnde Tätigkeit als ein Prozess zwischen Materiellem und Ideellem, als eine Bewegung, spiegelt daher selbst eine Bewegung wider, die einen materiellen Charakter haben muss.

Dies bedeutet aber, dass die ideelle Transformation von Materiellem nur als Widerspiegelung der materiellen Transformation von Materiellem verstanden werden kann, wobei beide Prozesse, die materielle Transformation und deren Widerspiegelung, in das Verhältnis von Subjekt und Objekt fallen, also subjektive Tätigkeit am Objekt als ihrem Gegenstand sind. Materielle Transformation von Materiellem durch das Subjekt aber ist umgreifend *Praxis*, „materielle Produktion“ (Reproduktion) und „materieller Verkehr“ der Menschen. Erkennen, ideelle Transformation von Materiellem, ist also zu erklären als *Widerspiegelung der Praxis*. Oder, wie es bei Marx und Engels heißt, das Bewusstsein ist „das Bewußtsein der bestehenden Praxis“.²⁸ Und weiter:

Die Vorstellungen, die sich diese Individuen machen, sind Vorstellungen entweder über ihr Verhältnis zur Natur oder über ihr Verhältnis untereinander, oder über ihre eigene Beschaffenheit.²⁹

Die ideelle Transformation ist eine Widerspiegelung der materiellen Transformation. Ideelle Transformation erscheint als Transformation des Ideellen, des

²⁷ In der Tat kann als verbreitete Erscheinung in der marxistischen philosophischen Literatur beobachtet werden, dass der Begriff der Widerspiegelung bloß als Begriff eben dieser seiner Funktion erklärt und verwendet wird, ein Verfahren, bei dem auch die Gegner der Widerspiegelungstheorie – nur in negativer Wendung – meist stehenbleiben. Vgl. dazu: Holz, Weltentwurf, S. 189 f.

²⁸ Marx/Engels, ebd., S. 31.

²⁹ Marx/Engels, ebd., S. 25 f.

Wissens, weiter gefasst, des Bewusstseins überhaupt; und diese Bewegung ist Widerspiegelung der „bestehenden Praxis“, also der praktischen Bewegung.

Nun scheint hier aber der materielle Gegenstand an sich selbst, jedenfalls partiell – partiell bezogen auf seinen an sich seienden Gesamtumfang, seine ganze Materialität – verschwunden zu sein. Als Gegenstand des Erkennens scheint nur die Praxis selbst zu bleiben. Nun ist aber die nichtmenschliche Natur, oder die objektive Realität, genommen als Allgemeinbegriff des Materiellen, Gegenstand des Erkennens, zwar nur so weit wie sie in den weitesten Radius der Praxis tritt; aber jedenfalls sie selbst und nicht nur „die Praxis“, die so zu einem kategorialen Schatten ihrer selbst herabgesetzt würde.

Marx und Engels benennen an zitierter Stelle als Gegenstände jener „Vorstellungen, die sich die Individuen machen“, *Verhältnisse*, und zwar Verhältnisse „dieser Individuen“ zur Natur und zueinander. Dazu „machen“ sie sich „Vorstellungen ... über ihre eigene Beschaffenheit“. Diese ihre eigene Beschaffenheit fällt ebenso unter den Verhältnissbegriff, denn:

... das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.³⁰

Die Gegenstände des Erkennens scheinen sich somit in die Verhältnisse der Individuen aufzulösen, die zwar etwas Materielles, aber Subjekt-Objektives sind. Die objektive Realität scheint in die Subjektivität einzugehen und damit zu verschwinden.

Hier, an diesen Aporien, zeigt sich, dass es nötig sein wird, auf die allgemeinen Bestimmungen des Subjekt-Objekt-Verhältnisses³¹ zurückzukommen, um diese für das Verhältnis der erkennenden Tätigkeit zu ihrem Gegenstand zu konkretisieren. Hierzu wird aber in erster Linie zu untersuchen sein, was überhaupt als *Gegenstand* des Erkennens auftritt, der bisher nur als evident angenommen wurde, und wodurch sich dieser Gegenstand qualifiziert, also ob und in welchem Sinne ihm *Objektivität* zukommt.

Das Objekt als Gegenstand des Erkennens

Ein Materielles wird Objekt gegenüber dem Subjekt, indem es Gegenstand subjektiver Tätigkeit wird. Das Objekt tritt daher als Gegenstand materieller

³⁰ Marx, Thesen über Feuerbach, MEW 3, S. 6.

³¹ Schmidt, ebd., S. 73 ff. Das dort Entwickelte kann hier nicht in aller Breite wiederholt werden, wäre aber für den argumentativen Zusammenhang an sich notwendig. Rückverweise lassen sich deshalb nicht ganz vermeiden.

ebenso wie als Gegenstand ideeller Tätigkeit auf. Das Objekt als Gegenstand erkennender, ideeller Tätigkeit wird einen anderen Charakter haben als das Objekt, sofern es Gegenstand materieller Tätigkeit ist. Denn Objektivität ist allgemein die vom Charakter der subjektiven Tätigkeit abhängige Weise, in welcher die Subjektunabhängigkeit des Objekts sich manifestiert.

Welchen Charakter hat nun die subjektabhängige Bestimmung der Subjektunabhängigkeit des Objekts als Gegenstand erkennender Tätigkeit? Oder: Wie macht das materielle Objekt seine Materialität gegen die erkennende Tätigkeit geltend? Die Art und Weise, in welcher dies zu erfolgen hat, ist subjektiv bestimmt. Die Widerständigkeit des Objekts wird daher bestimmte Formen des Widerstandes entsprechend der bestimmten Form der Tätigkeit zeigen. Zu fragen ist daher anfangs, welche *bestimmte Form* von Widerstand die erkennende Tätigkeit an ihrem Gegenstand evoziert.

Zunächst ist zu bemerken, dass das Objekt als Gegenstand erkennender Tätigkeit keinen selbst *materiellen* Widerstand gegen diese aufbringt. Seine Widerständigkeit manifestiert sich nicht in einer materiellen Form des Widerstandes. Der Widerstand also, in dem sich die Widerständigkeit und letztlich die Materialität des Objekts manifestiert, hat gegenüber der erkennenden Tätigkeit keinen materiellen Charakter. Eine materielle Manifestation der Widerständigkeit gegen die erkennende Tätigkeit wäre kein Widerstand gegen diese, da sie dem ideellen Charakter dieser Tätigkeit nicht begegnete. Die *Härte* eines Steins kann nicht als Widerstand gegen die erkennende Tätigkeit und damit als Schranke des Erkennens gelten.

Ein Widerstand aber, in welchem sich letztlich Materialität äußert, und der selbst nicht als ein materieller auftritt, ist eine zunächst sonderbar anmutende Erscheinung. Materialität soll sich in einer nicht materiellen Form manifestieren. Nun liegt aber zweifellos ein Widerstand vor, denn der Gegenstand erkennt sich nicht von selbst. Soll er erkannt werden, ist ein Widerstand zu überwinden. So kann es kein Ausweg aus dieser Schwierigkeit sein, vom Widerstand einfach abzusehen, ihn als a priori überwunden zu betrachten oder einer „Verworrenheit“ aufs Konto zu schreiben, die dem Materiellen inhäriert. Dies, nebst anderen historisch zu beobachtenden Ausflüchten, verlässt die Interpretation des Erkennens als ideelle Tätigkeit an einem materiellen Gegenstand und idealisiert in irgendeiner Form die Subjekt-Objekt-Beziehung.

Und weiter ist zu bemerken, dass der Widerstand, den der Gegenstand dem Erkennen entgegensetzt, offenbar *einmalig* ist. Wenn nämlich der Widerstand des Objekts einmal überwunden ist, also wenn es einmal begriffen oder Inhalt des Wissens ist, bringen alle Objekte von der *Art* des erkannten Objekts gegen Erkenntnisakte gleichen Inhalts, gleicher Form und auch gleichen Interesses

keinen Widerstand mehr auf.³² Ihre Widerständigkeit ist in dieser Hinsicht aufgehoben.

Als Erkanntes fällt das Objekt zunächst ganz ins Subjekt. Der einmal gefasste Gedanke kann im Prinzip unbegrenzt und ohne neue Erkenntnistätigkeit wiederholt werden. Und mit Gedanken oder Inhalten des Wissens kann selbst operiert werden, ohne dass eine neue Erkenntnisbeziehung zum Objekt hergestellt werden muss. Dem dienen formalisierte Sprachen.

Um aber auf das primitive Beispiel von der materiellen Transformation eines Steins in einen Faustkeil zurückzukommen, das an anderer Stelle verwendet wurde³³, um die Beziehung von Materialität und Objektivität zu illustrieren, so erhellt, dass die Vorstellung von der Härte des Steins nicht an jedem Exemplar Stein, welches in einen Faustkeil transformiert werden soll, neu durch erkennende Tätigkeit gewonnen werden muss, und ebenso nicht, wenn ein Stein in eine Speerspitze transformiert werden soll. Die Vorstellung der Härte befindet sich, ist sie einmal gewonnen, im Wissen. Dass jedes Exemplar Stein durch eine wissenschaftsbegründete Materialprüfung auf Tauglichkeit zu einer zweckmäßigen Transformation eingeschätzt werden muss, gehört als Selbstverständlichkeit hier nicht hinein. Dagegen muss jeder einzelne Stein, der zu einem Faustkeil gemacht werden soll, durch materielle Tätigkeit an eben diesem Einzelnen, durch Arbeit, in einen solchen transformiert werden, und bringt in jedem dieser einzelnen materiellen Akte Widerstand, der einzeln und allgemein ist, gegen die Tätigkeit auf. Die Härte ist allgemein, der Stein ist besonders, *dieser* Stein einzeln. Die Vorstellung aber vom Faustkeil und den Bedingungen seiner Produktion selbst (in natürlicher Hinsicht) braucht nicht jedes Mal durch erkennende Tätigkeit neu gebildet werden; andererseits aber kommt durch sie auch kein einziger wirklicher Faustkeil zustande.

Wird also ein Objekt durch erkennende Tätigkeit Inhalt des Wissens, so ist hiermit seine Widerständigkeit aufgehoben. Dies gilt für alle Objekte, die der Art des erkannten Objekts angehören. Dadurch ist natürlich nicht die Widerständigkeit der betroffenen Objekte überhaupt aufgehoben. Denn diese Objekte bestehen ganz unberührt von der Tatsache, dass sie Inhalte des Wissens sind, als widerständige weiter, was leicht erhellt, wenn man sie in neuer Erkenntnisabsicht angreift, oder gar zum Gegenstand anderer, neu intendierter materieller Tätigkeit macht. Die Widerständigkeit des Objekts ist also nicht

³² Hier hat Platon Anamnesis, deren Begriff er im *Menon* entfaltet, ihren legitimen Ort. Bloch, der aufs Kommende aus ist, bemerkt zwar diesen Aspekt als den später so genannten Apriorismus betreffend, stuft ihn aber angesichts der Rückwärtsgeandtheit der platonischen Anamnesis ganz herunter. Bloch, *Antike Philosophie*, Leipziger Vorlesungen 1, Frankfurt/Main 1985, S. 175 f. Platon, *Werke* 2, Reinbeck 1957.

³³ Schmidt, ebd., S. 81 f.

an sich, sondern nur *für das Erkennen* oder als Gegenstand dieser *bestimmten* erkennenden Tätigkeit aufgehoben.

Die erkennende Tätigkeit, soviel geht zunächst aus letzterem hervor, richtet sich nicht auf *Einzelnes* in seiner Einzelheit, also nicht auf ein individuelles materielles Objekt, welches als solch ein Individuelles zum Inhalt des Wissens werden soll. Die materielle Tätigkeit hingegen richtet sich auf das individuelle materielle Objekt mit dem Ziel seiner individuellen materiellen Transformation.³⁴

Die ideelle Tätigkeit an jenem simplen Stein besteht darin, dem Steinernen überhaupt die allgemeine Bestimmung der Härte beizulegen; die materielle Tätigkeit aber darin, diesen individuellen Stein in einen Faustkeil zu transformieren. Ein Produkt materieller Tätigkeit ist somit ein individuelles *Einzelnes*; ein Produkt ideeller Tätigkeit hingegen ein *Allgemeines*. Die materielle Tätigkeit hat an jedem Einzelnen einer Art die ganze Arbeit zu verrichten; die ideelle Tätigkeit braucht dies nicht. „Umsetzung“ von Materiellem in Ideelles bedeutet daher zugleich „Umsetzung“ von Einzelem in Allgemeines. Dem materiellen Einzelnen, welches unbeschadet seiner ideellen „Umsetzung“ in Allgemeines als Einzelnes bestehen bleibt, setzt sich daher dieses Allgemeine als Produkt erkennender Tätigkeit entgegen.³⁵

Dies bedeutet, dass der Widerstand, den das Objekt als Gegenstand erkennender Tätigkeit dieser entgegensetzt, die Form der Einzelheit hat. Die erkennende Tätigkeit scheint somit eine Form des Widerstandes zu evozieren, die in der Einzelheit des Objekts besteht, sofern es ihr Gegenstand wird. Die Widerständigkeit des Objekts tritt gegen die erkennende Tätigkeit als Einzelheit auf; oder Einzelheit ist die von der erkennenden Tätigkeit bestimmte Weise, in welcher sich die Materialität des Objekts als Gegenstand erkennender Tätigkeit manifestiert. Die Erkenntnisarbeit, welche zu leisten ist, besteht also zunächst in der Überwindung dieses Widerstandes, in der Aufhebung der Einzelheit, in der Gewinnung des Allgemeinen.³⁶

³⁴ Die Ziele, Zwecke und Formen der materiellen Tätigkeit in ihrer näheren Bestimmung als Arbeit, ihr Doppelcharakter als Arbeit, spielen an dieser Stelle zunächst keine Rolle.

³⁵ Dieser offenbare Nominalismus ist, wie zu sehen sein wird, ein notwendiges Moment des ganzen Zusammenhangs.

³⁶ Nach Aristoteles weist das Einzelne als sinnlich Wahrnehmbares keinen Widerstand gegen das Erkennen als sinnliche Wahrnehmung auf, jedoch das Allgemeine jenes Einzelnen als Gattungsbegriff. Dadurch entsteht der Widerspruch, dass das eigentlich Geistmäßige außerhalb seiner dem erkennenden Geist das Widerständige ist. In *de anima* unterscheidet Aristoteles darum den $\nu\omicron\varsigma$ $\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, den leidenden, vom $\nu\omicron\varsigma$ $\pi\omicron\upsilon\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, dem tätigen Geist, intellectus agens, ohne letzteren allerdings direkt so zu benennen; dies wurde eine Arbeit der Kommentatoren. „... wie sich nämlich die Augen der Eulen gegen das Tageslicht verhalten, so verhält sich der Geist in unserer Seele zu dem, was seiner Natur nach unter allen am offenbarsten ist.“ Aristoteles, *Metaphysik* 993 b 10 f, Übersetzung Bonitz, Reinbeck 1966. Diese Version von Bonitz weist mit „... seiner Natur nach ...“ eine Doppeldeutigkeit auf, die der griechische Text

Man muss nun aber fragen, ob überhaupt das Objekt in seiner Einzelheit Gegenstand der erkennenden Tätigkeit ist, oder ob sich nicht vielmehr diese Tätigkeit gerade auf das Allgemeine dieses Einzelnen richtet. Damit wäre dieses Allgemeine der eigentliche Gegenstand der erkennenden Tätigkeit, also Objekt als Gegenstand dieser Tätigkeit.

Nun ist das Allgemeine zunächst aber Produkt, Resultat der erkennenden Tätigkeit. Wenn es daher als deren Gegenstand ebenso zu verstehen sein soll wie als ihr Resultat, fallen in ihm Gegenstand und Resultat zusammen. Dies aber bedeutet, dass der Gegenstand des Erkennens dessen eigenes Produkt ist, was aber heißt, dass Erkennen seinen Gegenstand produziert, und dass es nichts als das eigene Produkt zum Gegenstand hat. Dies aber bedeutet weiter, dass Erkennen, indem es sein Produkt zum Gegenstand hat, sich selbst in seinem Produkt zum Gegenstand hat; ferner dies, dass es, indem es sein Produkt und damit sich selbst zum Gegenstand hat, sich selbst Objekt ist, es sich also zu sich selbst als Objekt und damit zu sich selbst als ein ihm Anderes verhält. Das Objekt als Gegenstand des Erkennens wäre also nur das Subjekt in seiner Andersheit. Indem das Objekt aber als das Subjekt in seiner Andersheit begriffen wird, fallen Gegenstand der Tätigkeit und Tätigkeit selbst zusammen. Somit tritt schließlich Tätigkeit überhaupt, die so unter erkennende subsumiert ist, nur noch als autonome Selbstproduktion des Subjekts auf. Die Objektivität dieses Objekts als bloßer Entäußerungsform des Subjekts bleibt hiermit ein mehr oder minder rational gefasstes Mysterium, weil in ihr das Moment der Subjektunabhängigkeit selbst *subjektiv produziert* ist.

So scheint die Annahme des Allgemeinen als eigentlicher Gegenstand der erkennenden Tätigkeit mit einer gewissen Notwendigkeit in irgendeine Form des *Idealismus* zu führen. Muss deshalb ein Materialismus sich damit bescheiden, das Einzelne in seiner Einzelheit, die durch bloße Klassifikation nicht aufge-

nicht hat: „... ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῆ φύσει φανερότατα πάντων“. Deutlich genug geht es hier um die *ihrer* Natur nach offenbarsten Dinge, nicht die dem Geist *seiner* Natur nach offenbarsten. Mit der Frage, ob beide nicht etwa identisch seien, gehen Schwierigkeiten einher, die als sind und sehr modern anmuten. Zur Verdeutlichung folgt noch die wohl geläufigere lateinische Version von Bessarion: „... quemadmodum enim vespertilionum oculi ad lumen diei se habent, ita et intellectus in anima nostrae ad ea quae manifestissima omnium sunt.“ Aristoteles, ed. Bekker, vol. III, versio, 993 b10 f. Noch deutlicher vielleicht ist die Version, die Averroës kommentiert: „Dispositio enim intellectus in anima apud illud quod est in natura valde manifestum similis est dispositioni oculorum vespertilionum apud lucem solis.“ Averroës in Aristotelis Librum II (a) *Metaphysicorum Commentarius*, ed. G. Darms, Fribourg 1966, S. 53. Diese metaphorische Wendung des Aristoteles hat in der arabisch-jüdisch-christlichen Scholastik eine enorme Rolle gespielt, stand doch auch die platonische Ideenlehre in Frage, bzw. die Metaphysik der *substantiae separatae* oder der *subsistierenden Intelligibilia*. Siehe dazu: Bloch, *Avicenna* und die aristotelische Linke, Berlin 1952, in: *Das Materialismusproblem*, Werke Bd. 7, Frankfurt/Main 1972; Ley, *Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter*, Berlin 1957.

hoben, sondern bestätigt wird, als Gegenstand zu begreifen? Dieser krude Empirismus nötigte zur nominalistischen Annahme, das Allgemeine überhaupt als bloßes Gedankending zu begreifen und damit radikal ins Subjekt zu setzen, in seine sprachliche Verfassung als pure flatus voci. Dem folgt die Identifikation von Urteil und Satz.

Wäre aber dieses Allgemeine das notwendige Resultat des Erkennens, in dem Sinne, dass Einzelnes in seiner Einzelheit nicht Inhalt des Wissens sein kann, dass bloß Einzelnes aus seiner Einzelheit heraus nicht gedacht werden kann, weil allein schon die einfache oder Individual-Definition das Einzelne allgemein bestimmt, indem sie *genus* und *species* prädiziert, würde die Beziehung von Gegenstand, dem Einzelnen – gemäß der nominalistischen Annahme – und Tätigkeit, Produktion des Allgemeinen, unerklärlich. Die erkennende Tätigkeit mit ihren Resultaten wäre Tätigkeit ohne Gegenstand, Ausfluss bloßer subjektiver Spontaneität, die nicht von der Voraussetzung eines Objekts überhaupt her gedacht werden müsste.

So tritt der Widerspruch auf, dass das Einzelne zum Gegenstand bestimmt ist, insofern an ihm der Widerstand gegen die erkennende Tätigkeit auftritt, dieses Einzelne aber zugleich als Einzelnes in seiner bloßen Einzelheit nicht Gegenstand sein kann. Dieser Widerspruch aber drückt nur *eine* Seite der Dialektik von Allgemeinem und Einzelnen aus.³⁷

Denn das Einzelne ist das Allgemeine; das Allgemeine existiert als das Einzelne und nur als das Einzelne; das Einzelne ist die Existenzweise des Allgemeinen. Das Allgemeine als solches, also außerhalb des Einzelnen gedacht, besteht nur im Denken, als Produkt der erkennenden Tätigkeit, als ein Ideelles, welches das Allgemeine, das als Einzelnes existiert, in Abstraktion von dieser realen Existenz in der Einzelheit als isoliert und für sich bestehend, subsistierend, fixiert. Seine Idealität drückt aus, dass es im Denken nicht objektiv-real existiert, sondern als reines, vom Einzelnen abstrahiertes Allgemeines. Als solches aber kann es nur ideell sein.

Nun ist dieses ideelle *reine* Allgemeine als Produkt der erkennenden Tätigkeit aber kein bloß subjektives Figment im Reich des Denkens. Dass das Allgemeine im Denken als reines Allgemeines erscheint, ist vielmehr die notwendige Weise, in welcher etwas Existierendes überhaupt, als Einzelnes Existierendes, im Denken als Inhalt auftreten kann.

Das Einzelne wird also nicht in seiner bloßen Einzelheit Gegenstand erkennender Tätigkeit, sondern das Einzelne, sofern es die objektiv-reale Existenzweise des Allgemeinen ist, in welcher auch das Allgemeine als sol-

³⁷ Deren begriffslogische Entfaltung ist hier weder vonnöten noch auch möglich. Das leistet die „Lehre vom Begriff“ Hegels in gültiger Weise. Hegel, Logik II, Werke Bd. 6, Ffm 1969. Erster Abschnitt. Erstes Kapitel.

ches objektiv-real existiert. Ebenso wie das reine, also nicht als Einzelnes existierende Allgemeine, ist auch das bloß Einzelne in seiner Einzelheit nur eine Abstraktion vom objektiv Realen, das immer Allgemeines ist, welches als Einzelnes existiert.³⁸

Wenn oben gesagt wurde, dass die Annahme des Allgemeinen als Gegenstand erkennender Tätigkeit zur idealistischen Konzeption der subjektiven Identität von Subjekt und Objekt führe, indem das Allgemeine als Resultat und als Gegenstand gefasst zum Zusammenfallen von Gegenstand und Tätigkeit in der Tätigkeit oder von Subjekt und Objekt im Subjekt führe, war also vorausgesetzt, dass das Allgemeine außer seiner objektiv-realen Existenz, als Einzelnes nämlich, zu begreifen sei und zwar von vornherein als ein Ideelles. Das Allgemeine aber ist, sofern es objektiv-real als Einzelnes existiert, zunächst Gegenstand und, sofern es rein, also isoliert und für sich besteht, zunächst nur ideelles Resultat der erkennenden Tätigkeit.

Objektivität wurde bestimmt als subjektabhängige Bestimmung der Subjektunabhängigkeit; von der spezifischen Weise der Tätigkeit hängt es ab, wie ein Materielles Objekt wird. Also drückt andererseits die Beziehung zwischen Materialität und Objektivität die Art und Weise der Tätigkeit aus, als deren Gegenstand das Materielle Objekt wird. Oder Objektivität des Objekts als Gegenstand der Tätigkeit ist eine spezifische Form seiner Materialität, bestimmt durch die Spezifik jener Tätigkeit. Insofern ist das Objekt subjektiv „konstituiert“, aber eben nur *als Objekt*, nicht als *Materielles* als welches es Objekt wird.

Im Widerstand des Objekts gegen die Tätigkeit manifestiert sich seine Subjektunabhängigkeit, Widerständigkeit oder Materialität. Dieser Widerstand war durch die Tätigkeit *evoziert*, nicht aber die Widerständigkeit des Objekts durch subjektive Tätigkeit *produziert*. Und im Widerstand äußerte sich die Widerständigkeit – die Materialität – des Objekts als Gegenstand materieller Tätigkeit *spezifisch*, so dass es im spezifischen Widerstand bestimmte Seiten und Formen seiner Materialität gegen die subjektive Tätigkeit hervorkehrte und diese selbst bestimmte.

Nun macht abhängig von der ideellen, erkennenden Form der subjektiven Tätigkeit das materielle Objekt seinen Widerstand in der Form der Einzelheit geltend. Diese ist also die von der ideellen Tätigkeit abhängige Weise

³⁸ Zu erinnern ist hier an das oben Gesagte zur Wissenschaft *des* Gesamtzusammenhangs, des Gesamtzusammenhangs des Materiellen in der Materie; Materie genommen als Begriff des Gesamten, der Gesamtheit des Materiellen. Der Begriff des Zusammenhangs erfasst die Bewegung des Materiellen in der Gesamtheit seiner oder ihrer Formen. Die Wissenschaften *von dem* Zusammenhängenden können der Wissenschaft *des* Gesamtzusammenhangs, ihres Allgemeinen, in dem sie sind, nicht entraten, der *Dialektik*. So Engels in der „Dialektik der Natur“.

der Manifestation seiner Materialität. Einzelheit wäre somit die subjektabhängige Bestimmung der Subjektunabhängigkeit, nun die von der erkennenden Tätigkeit abhängige Weise, in welcher die Materialität des Objekts sich gegen diese Tätigkeit manifestiert. Gegenüber der erkennenden Tätigkeit träte die Materialität des Gegenstandes nur in der Form der Einzelheit auf; sie wäre die spezifische Form des Widerstandes, die der Gegenstand gegen die Tätigkeit aufbringt. Die Subjektabhängigkeit läge darin, dass Materialität *nur* als Einzelheit – nicht in irgendeiner anderen Form – auftritt; und die Subjektunabhängigkeit läge darin, dass sich in dieser Einzelheit als Widerstand gegen die erkennende Tätigkeit Materialität äußert.

Nun drückt sich aber in dieser Einzelheit, die hier als Widerstand erscheint, nichts anderes aus als die *bloße objektiv-reale Existenz* des Materiellen, oder die *bloße* Materialität nach der Seite, in welcher sie keine anderen Bestimmungen hat als die, objektiv-reale Existenz zu sein. Daher erscheint gegenüber der erkennenden Tätigkeit nie dieses bestimmte Einzelne, dieses bestimmte als Einzelnes existierende Materielle, sondern bloß die Einzelheit dieses Einzelnen. Einzelheit aber kommt allem Einzelnen gleichermaßen zu; in ihr lassen sich keine Unterschiede ausmachen, die dieses Einzelne gegenüber jenem Einzelnen bestimmen. Alles Einzelne kommt eben darin überein, Einzelnes zu sein; dies ist ein abstraktes Allgemeines des Einzelnen.

Was also als Widerstand der erkennenden Tätigkeit gegenübertritt, ist die *bloße* Einzelheit des Einzelnen, also keine spezifische Form des Widerstandes dieses oder jenes bestimmten Materiellen, sondern der Widerstand schlechthin, in welchem Materialität schlechthin sich gegen die Tätigkeit ausdrückt. Dies heißt aber, dass Widerstand hier keine spezifische Äußerungsform der Widerständigkeit mehr ist, sondern vielmehr mit dieser zusammenfällt. Gegenüber der erkennenden Tätigkeit erscheint die *bloße Widerständigkeit* als Widerstand.

Objektivität als subjektabhängige Bestimmung der Subjektunabhängigkeit impliziert im Moment der Subjektabhängigkeit eine spezifische Manifestation der Subjektunabhängigkeit. Dies gilt offenbar aber gerade für die Objektivität des Objekts als Gegenstand erkennender Tätigkeit nicht. Denn das Moment der Subjektunabhängigkeit in *dieser* Objektivität ist die bloße Widerständigkeit, nicht ein spezifischer Widerstand. Gegen diese Bestimmung des objektiven Moments der Objektivität – des Moments der Subjektunabhängigkeit – bleibt das subjektive Moment machtlos; was und wie das Subjekt zu erkennen sich anschickt, bleibt gleichgültig. Ihm tritt immer nur die bloße Widerständigkeit des Materiellen, die bloße Einzelheit entgegen. Es ist nur die *materielle Existenz* des Materiellen, die sich gegenüber der erkennenden Tätigkeit in dieser nicht-spezifischen Form des Widerstandes äußert, als bloße Widerständigkeit nämlich. Einzelheit ist nur die bestimmte Weise, in welcher sich die bloße

objektiv-reale Existenz des Materiellen gegenüber der erkennenden Tätigkeit manifestiert, wenn es Gegenstand dieser Tätigkeit werden soll. Die einzige subjektabhängige Bestimmung der Subjektunabhängigkeit, die hier also auftritt, ist die der bloßen Subjektunabhängigkeit selbst – oder der objektiven Realität.

Dies heißt aber, dass das Objekt gegenüber dem Subjekt auf der Stufe der bloßen *Andersheit* stehen bleibt und nicht in die Stufe der Gegenständlichkeit tritt. Denn Gegenständlichkeit ist immer schon subjektabhängige Bestimmtheit des Materiellen als Objekt.

Hieraus muss geschlossen werden, dass abhängig nur von der erkennenden Tätigkeit das Materielle nicht Objekt wird; oder dass erkennende Tätigkeit allein auf sich gestellt außerstande ist, irgend ein Materielles zum Gegenstand zu machen. Die Beziehung von Subjekt als Prinzip erkennender Tätigkeit und materiellem Objekt bringt als einzige Bestimmung des Objekts die völlig abstrakte Bestimmung zustande, dass es nämlich das bloß Andere des Subjekts sei. Daher kann weder das Objekt überhaupt von der Erkenntnisbeziehung her begriffen werden, noch auch das Verhältnis von erkennender Tätigkeit und ihrem Gegenstand einfach nach Analogie des Verhältnisses von materieller Tätigkeit und deren Gegenstand konstruiert werden.

Soll der Begriff des Objekts aus der Erkenntnisbeziehung her entwickelt, das Objekt überhaupt wesentlich als Gegenstand des Erkennens verstanden werden, kann nur in falsch-spekulativer Weise über die Objektbestimmung der bloßen Andersheit hinausgegangen werden, etwa in der Weise, dass man diese bloße Andersheit als Entäußerungsform des Subjekts interpretiert, das sich dann in dieser irgendwie wiedererkennen können soll.

Für die erkennende Tätigkeit, von dieser allein her betrachtet, fallen also Materialität und Objektivität zusammen. Daher macht es keine Schwierigkeiten, von dieser Sichtweise aus das Materielle aller positiven Bestimmungen zu entkleiden und als das bloß Andere, das Unselbständige, das minder Wirkliche zu nehmen, dem gegenüber alle Bestimmungen nun im Subjekt liegen oder in die bloße Ausdehnung verlagert sind.

Fallen Materialität und Objektivität aber derart zusammen, so treten gegen die erkennende Tätigkeit keine bestimmten Charakteristika eines bestimmten Materiellen mehr auf, nur eben noch die zur Objektivität schlechthin herabgesetzte Materialität schlechthin. Wenn Materialität und Objektivität zusammenfallen, bleibt nur Objektivität, in die Materialität sich aufgelöst hat. Subjektunabhängigkeit besteht dann nur noch abhängig vom Subjekt, und zwar in dem Sinne, dass unabhängig vom Subjekt überhaupt nichts existiert, oder dass alles nur *für* das Subjekt, nicht aber an sich existiert. Das subjektive Moment der Objektivität überwuchert also; Objektivität ist nur noch subjektiv bestimmt und damit aufgelöst. Was also tatsächlich durch dieses Zusammenfal-

len von Materialität und Objektivität zustande kommt, ist die Aufhebung der Materialität in die Objektivität und dadurch schließlich auch die Aufhebung der Objektivität selbst. Indem aber Objektivität selbst sich im Subjekt auflöst – und nur noch als irgendwie objektives Moment der Subjektivität erscheint, schillernd als „Gegebenes“ vielleicht – löst sich auch das Objekt selbst auf, der Gegenstand. Damit aber wird entweder das Erkennen als Tätigkeit aufgehoben oder in eine chimärische Tätigkeit versetzt, die letztthin nur sich selbst zum Gegenstand hat.

Und ferner findet eine Verlagerung der Bestimmungen der Gegenständlichkeit in das Subjekt statt, wodurch sie zu Bestimmungen allein des subjektiven Vermögens werden; die Bestimmungen des Objekts erscheinen in dieser Entfernung von sich als apriorische Ausstattungen des Subjekts, in welche sie sich folglich kritisch – transzendentalanalytisch – reduzieren lassen. Wenn dem Subjekt am Objekt die bloße Objektivität entgegentritt und sonst nichts, keine spezifischen Formen des Widerstandes, in welchem Materielles seine Eigengesetzlichkeit abhängig von der Tätigkeit ausdrückt, dann kann dieses Subjekt auch vom Materiellen selbst nichts begreifen als eben seine bloße Objektivität, seine objektiv-reale, materielle Existenz. Alle Bestimmungen fallen als Erfahrungsdaten in das Subjekt, das berufen ist, sie durch seine apriorische Ausstattung zu raffinieren oder zu synthetisieren. Das Materielle als *caput mortuum*, als das bloß Objektive, ist solch ein „Ding an sich“, von dem nichts gewusst werden kann als seine bloße Existenz, weil keine Bestimmungen aufzufinden sind, die ihm zukommen könnten. Die fallen alle ins Subjekt als apriorisch ausgestattetes Wahrnehmungsorganon, das sich über diese seine eigene Ausstattung und seine in diese gebannte Tätigkeit hinaus nun mit rein transzendenten Postulaten oder Ideen zu bescheiden hat, die der Kritik relativ wohlfeil offenstehen und von dieser leicht in den Status der bloßen *doxa* reduziert werden können, aus welchem sie so auch tatsächlich stammen. Das nur noch restliche „Ding an sich“ hat sich nicht ganz inkonsequent dann auch als überflüssig erwiesen.³⁹

Zusammenfassend lässt sich sagen: Bloß in Abhängigkeit von der erkennen- den Tätigkeit kann es nicht einmal zur Bildung eines Gegenstandes dieser Tätigkeit kommen, kann es – paradox formuliert – nicht einmal zu ihr selbst kommen. Nichts kann aus dem Bereich des Materiellen jemals Objekt als Gegenstand erkennender Tätigkeit werden, weil sie selbst als solche nicht einmal existiert. Nichts kann aus der erkennenden Tätigkeit, die man irgendwie vorfindet, aus sich heraus erklärt werden. Wenn es durch sie nicht zur Bildung

³⁹ Schon Maimon und Fichte, dann die verschiedensten Richtungen des Neukantianismus haben übereinstimmend den Schritt vollzogen, das „Ding an sich“ zu eliminieren. Lenin sieht übrigens im „Ding an sich“ einen Materialismus-Überrest bei Kant.

eines Objekts kommen kann, kann es wiederum sie, allein auf sich gegründet, überhaupt nicht geben.

Erkennende Tätigkeit, allein auf sich selbst gegründet, kann es nicht geben; Erkennen ohne *Voraussetzungen*, die nicht *in ihm selbst* liegen, ist unmöglich. Der Gegenstand der erkennenden Tätigkeit, und damit diese selbst haben also Voraussetzungen, die außer ihrer selbst liegen. Diesen Voraussetzungen wird nun – selbstverständlich erkennend – nachzugehen sein.

Praxis als Voraussetzung des Erkennens

Etwas Materielles wird Objekt, indem es Gegenstand subjektiver Tätigkeit wird; und zwar zuerst subjektiv-materieller oder praktischer Tätigkeit. Nun scheitert offenbar, wie gezeigt, der Versuch, etwas Materielles zum Objekt zu machen, indem es Gegenstand subjektiv-ideeller oder erkennender Tätigkeit wird. Ergeben hat sich vielmehr, dass abhängig allein von der erkennenden Tätigkeit Materielles nicht Objekt werden kann, da es nie gegenüber dem Subjekt die Stufe der bloß abstrakten Andersheit verlässt.⁴⁰ So liegen die Voraussetzungen der erkennenden Tätigkeit nicht in ihr selbst, sondern außerhalb ihrer selbst, in etwas ontologisch Umfassenderen. Da aber Materielles nur durch subjektive Tätigkeit – oder abhängig vom Subjekt – erst Objekt wird, liegen die Voraussetzungen erkennender Tätigkeit im Subjekt überhaupt, also in der subjektiven Tätigkeit, in welcher das Subjekt Materielles zum Objekt macht. Natürlich ist dieser allgemein die Existenz von Materiellem überhaupt, das Objekt werden kann, vorausgesetzt.

Erkennende Tätigkeit ist Tätigkeit eines Subjekts, das Prinzip materieller wie ideeller Tätigkeit notwendig in einem ist. Und in der materiellen Wirklichkeit des Subjekts, in seiner materiellen, praktischen Tätigkeit, in der es wirklich ist, indem es wirkt, finden sich die Voraussetzungen des Erkennens schon vor, nach denen anderswo zu suchen müßig war.

Materielles wird als Gegenstand materieller Tätigkeit Objekt. Materielles wird aber Objekt als Gegenstand materieller Tätigkeit nicht nur für diese allein, sondern für das Subjekt überhaupt, das Prinzip materieller und ideeller, erkennender Tätigkeit in Einheit ist. Die Beziehung von Subjekt und Objekt, auch im Erkennen, wird also konstituiert durch das Subjekt, sofern es als materielles notwendig materiell, also praktisch tätig ist. Oder anders formuliert: Die Beziehung, in welcher das Subjekt zur materiellen Welt überhaupt steht,

⁴⁰ Dem entspräche psychologisch die bloße Borniertheit oder der uranfängliche stupor, ein Scheitern der Versuche, über die sinnliche Wahrnehmung des „Gegebenen“ hinauszukommen. Zur „Stellung des Psychischen im allgemeinen Zusammenhang der Erscheinungen in der materiellen Welt“ siehe S.L. Rubinstein, *Sein und Bewußtsein*, Berlin 1962.

wird konstituiert durch sein primäres „aktives Verhalten“ zu dieser, durch seine praktische Tätigkeit. Erkennen allein, Produkt einer idealistischen Abstraktion, stiftet solche Beziehung gerade nicht.

Der Idealismus entwickelt, so schreibt Marx in der ersten Feuerbachthese, „die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus“, diese aber bloß als ideale Tätigkeit, weil er „natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt.“⁴¹ Demgegenüber heißt es in der achten These:

Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis.⁴²

Praxis also ist die allgemeinste Voraussetzung des Erkennens, die materielle Tätigkeit Voraussetzung der ideellen Tätigkeit. Und zwar in erster Linie deshalb, weil das Objekt als Gegenstand erkennender Tätigkeit nur in und durch die materielle, praktische Tätigkeit überhaupt zustande kommt, damit aber auch die erkennende Tätigkeit selbst. Denn von Tätigkeit kann nur die Rede sein unter der Voraussetzung, dass sie einen Gegenstand überhaupt hat. Das Objekt als Gegenstand erkennender Tätigkeit kommt also nur als Gegenstand praktischer Tätigkeit zustande; nur wenn etwas Materielles Gegenstand materieller Tätigkeit wird oder geworden ist, kann es auch Gegenstand ideeller Tätigkeit werden.⁴³

Indem Gegenstand erkennender Tätigkeit wird, was schon Objekt als Gegenstand praktischer Tätigkeit geworden ist, rücken Materialität und Objektivität für jenen wieder auseinander. Im Objekt als Gegenstand praktischer, materieller Tätigkeit äußern sich bestimmte spezifische Formen seiner Materialität, treten hervor, abhängig von den Formen der materiellen Tätigkeit – was ihr Hervortreten, nicht was ihre Subsistenz angeht. Das Objekt als Gegenstand

⁴¹ Marx, ebd., S. 7.

⁴² Marx, Thesen über Feuerbach, MEW 3, S. 5.

⁴³ Gegenwart, Instantanität, Aktualität, zeitliche Notationen überhaupt und ihre Verhältnisse, die im Existentialismus eine erstrangige Rolle spielen, fallen, da psychologischer Natur, trotz ihrer scheinhaften Ontologisierung, nicht in diesen Zusammenhang. Natürlich ist hier der Status der Gegenwärtigkeit, Aktualität im aristotelischen Sinne ontologisch bedeutsam gegenüber dem Potentiellen als Wirklichkeitsform, das Objektcharakter annehmen kann und auch annimmt, also als Wirkliches in der Widerspiegelung aus der puren *doxa* heraustritt. Aktualität in diesem Sinne ist eine Bewegungs- und Tätigkeitsform, und zwar die wirkliche Wirklichkeit. Josef König sieht im Gegensatz von Tätigkeit und Leiden, von Spontaneität und Rezeptivität, seinen Selbstunterschied der Tätigkeit und interpretiert die Leibnizsche Monade in diesem Sinne. König, Das System von Leibniz. In: G.W. Leibniz, Hamburg 1946, SS. 27 und 30. Zur Problematik der metaphysischen Ausdehnung des Begriffs der Tätigkeit ist hier eingangs etwas gesagt ohne Anspruch, die Frage zu erschöpfen.

praktischer Tätigkeit ist nicht nur ein bloßes Anderes des Subjekts, dem keine andere Bestimmung als eben die der bloßen Andersheit zukäme, sondern ein Bestimmtes, dessen Bestimmungen solche seiner eigenen Materialität sind. Erst wenn also das Objekt, der Gegenstand des Erkennens, begriffen wird als schon durch praktische Tätigkeit Objekt *Gewordenes*, wird erklärlich, warum es als solches überhaupt erkennbar ist, insofern ihm nur so Bestimmungen zukommen, die ihm selbst eigen sind, und die nicht bloß als Formen des Verstandes oder der Vernunft im Subjekt liegen.

Die Beziehung des Erkennens oder auch die Erkenntnisbeziehung sind also nicht anzunehmen zwischen einem Objekt schlechthin, einem bloß objektiv-real Existierenden, und einem Subjekt bloß des Erkennens oder als Rezeptakel der Erkenntnis, sondern vielmehr zwischen einem Objekt als Gegenstand – und Resultat – praktischer Tätigkeit und einem Subjekt, welches Prinzip praktischer wie erkennender Tätigkeit zugleich ist.

Objektivität wurde allgemein bestimmt als subjektabhängige Bestimmung der Subjektunabhängigkeit; Objektivität des Objekts als Gegenstand erkennender Tätigkeit ist nicht eine Bestimmung der Subjektunabhängigkeit, die von der erkennenden Tätigkeit selbst unmittelbar abhängig wäre, sondern von dieser abhängig ist, insofern sie selbst von der praktischen Tätigkeit abhängt, also zum Objekt in einem doppelt reflexiven Verhältnis steht.

Wenn also ferner Erkennen zu verstehen ist als ideelle Transformation eines Materiellen in ein Ideelles, oder als Widerspiegelung, so kann dieses Materielle, das ideell transformiert oder widergespiegelt wird, nicht einfach Bestandteil der materiellen Welt, der objektiven Realität, außerhalb des Subjekts und seiner Tätigkeit sein, sondern muss immer schon ein Objektives sein, also ein solches, das im Verhältnis der subjektiven Tätigkeit schon steht, oder – besser – das als Objekt schon in den Bereich des „aktiven Verhaltens“ gezogen ist.⁴⁴

Als eine *erste* Bestimmung der Objektivität des Objekts als Gegenstand erkennender Tätigkeit kann also festgestellt werden, dass in ihr das Moment der Subjektabhängigkeit nicht Abhängigkeit von erkennender, sondern vielmehr von praktischer Tätigkeit des Subjekts bedeutet. Diese erste, abstrakte, Bestimmung abstrahiert von der Einheit des Subjekts als Prinzip seiner Tätigkeiten, muss also konkretisiert werden.

⁴⁴ Der Blick aufs „Ganze“ der Welt, der die mögliche – nämlich zuvörderst empiristisch eingeschranke – Erfahrung transzendieren soll, ist im historischen Gesamtzusammenhang der Praxis fundiert, der sich selbst ebenso der bloß unmittelbaren Erfahrung entzieht, ohne deshalb eine „Vernunftidee“ zu sein. Insofern handelt es sich bei dem Blick aufs „Ganze“ um den Blick auf die Gesamtheit der Objektwelt, ihre formalisierten und experimentellen Derivate eingeschlossen, die dem Gesamtzusammenhang der Praxis entspricht und als solche historisch konstituiert ist. Dies betrifft, wie auf der Hand liegt, die Konzeption der Widerspiegelung des Gesamtzusammenhangs.

Erkennen ist als Tätigkeit immer eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, Tätigkeit auf einen Gegenstand hin, an einem Gegenstand. Im Objekt nun, das Gegenstand erkennender Tätigkeit wird, ist ein subjektives Moment schon enthalten, das Moment der Bestimmtheit durch subjektive praktische Tätigkeit. Das Objekt als Gegenstand erkennender Tätigkeit ist daher schon eine Beziehung von subjektiven und objektiven Momenten, wenn es Gegenstand des Erkennens wird, also im aktuellen Prozess. Da aber das Objekt zustande kommt als Gegenstand praktischer Tätigkeit, also die bestimmte Weise ausdrückt, in welcher sich praktische Tätigkeit und ihr Gegenstand verhalten, ist es tatsächlich schon ein Verhältnis. Das Objekt als Gegenstand erkennender Tätigkeit ist also in der Tat nichts anderes als das Verhältnis von materieller Tätigkeit und dem materiellen Gegenstand dieser Tätigkeit.⁴⁵

Die Erkenntnisbeziehung kann also als eine Beziehung zwischen materieller und ideeller Tätigkeit des Subjekts begriffen werden, und zwar so, dass der Gegenstand der ideellen Tätigkeit die materielle Tätigkeit selbst ist, die ihrerseits immer ein bestimmtes Verhältnis von Tätigkeit und Gegenstand darstellt; oder die nicht in Isolation von dem Materiellen, das in ihr Objekt wird, sich zeigen kann.

Marx hat gerade diesen Zusammenhang im Auge, wenn er schreibt:

Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (...) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv.⁴⁶

Marx betont hier gerade das genannte Moment der Subjektivität, das dem Objekt als Gegenstand erkennender Tätigkeit zukommt, weil es als Verhältnis der materiellen, (Marx schreibt hier noch Feuerbachisch „sinnlichen“), praktischen Tätigkeit und ihres Gegenstandes begriffen werden muss.

Wenn Marx kritisiert, dass der Gegenstand „nur unter der Form des Objekts“ gefasst worden sei, „nicht aber als ... Praxis“, ist gerade jene Konzeption

⁴⁵ Allgemeine Naturgesetze als ins Wissen gesetzte Erkenntnisse und ihre mathematische Formulierung stammen weder aus dem reinen Denken noch aus der abstrakten Beziehung von Denken und Sein, oder Natur, oder von Materie und Bewusstsein, sondern aus dem historischen Apparat der menschlichen Praxis, in die solche Natur gezogen. Sie enthalten somit das subjektive Moment der Beziehung und formulieren daher immer nur „relative Wahrheiten“, wobei das Ausdrucksmittel „Mathematik“ selbst in Entwicklung bleibt, eine weiterlaufende Geschichte hat, durchaus in einer gewissen Verselbständigung wie jedes formale Ausdruckssystem. Vgl. Engels, *Anti-Dühring*, MEW 20, S. 35 ff; ders. *Dialektik der Natur*, ebd., S. 529 ff.

⁴⁶ Marx, ebd.

betroffen, die versucht, das Objekt des Erkennens nur in Abhängigkeit vom Erkennen zu konstruieren; oder umgekehrt.⁴⁷

Nun heißt dies jedoch nicht, dass die „Form des *Objekts*“ aufzulösen sei, und der Gegenstand nur noch „subjektiv“ begriffen werden müsse. Das subjektive Moment im Objekt als Gegenstand des Erkennens hebt seine Objektivität nicht auf. Denn Objektivität kommt dem Objekt gerade darum zu, weil es eine objektive Einheit subjektiver und objektiver Momente ist.

Erkennende Tätigkeit aber ist ein Prozess zwischen Subjekt und Objekt, in den das Objekt schon als Verhältnis der materiellen Tätigkeit eingeht. Dieses Verhältnis der materiellen Tätigkeit gewinnt nun gegen die erkennende Tätigkeit die „Form des *Objekts*“. An sich selbst ist es nicht einfach Objekt, sondern praktische Subjekt-Objekt-Beziehung. Abhängig von der erkennenden Tätigkeit gewinnt also diese praktische Subjekt-Objekt-Beziehung, oder das Verhältnis der praktischen Tätigkeit die Form des Objekts. Der Objektivität des Objekts als Gegenstand des Erkennens kommt also ein weiteres subjektives Moment zu; sie wird ihrerseits subjektabhängige Bestimmung der Subjektunabhängigkeit sein, nun aber eine solche, die von der erkennenden Tätigkeit abhängig ist.

Man erhält also als subjektives Moment dieser Objektivität die Bestimmung, die von der erkennenden Tätigkeit ausgeht, und als objektives Moment die Bestimmung der Subjektunabhängigkeit, die schon in Abhängigkeit von der materiellen Tätigkeit erfolgte, also schon subjektabhängig bestimmt ist. Die Frage ist: Wie wird nun die subjektabhängige Bestimmung der Subjektunabhängigkeit ihrerseits subjektabhängig bestimmt, jetzt eben durch erkennende Tätigkeit?

Hier ist zunächst zu bedenken, dass das Verhältnis der praktischen Tätigkeit, das als Objekt zu nehmen ist, auf den Titel seines subjektiven Moments hin nicht seine Materialität verliert. Materielle Tätigkeit und materieller Gegenstand dieser Tätigkeit sind und bleiben materiell. Indem erkennende Tätigkeit sich auf das Verhältnis der praktischen Tätigkeit als ihren Gegenstand richtet,

⁴⁷ Der Sensualismus setzt das Objekt abstrakt als gegeben voraus, negiert es damit eigentlich, indem er sich ebenso abstrakt an das Subjekt mit seinen „naturalistisch“ gegebenen Vermögen hält. Zur Kritik der „Gegebenheit“ siehe W.A. Lektorski, *Das Subjekt-Objekt-Problem in der klassischen und modernen bürgerlichen Philosophie*, Berlin 1968, S. 51 ff. Lektorski stellt die Zusammengehörigkeit der empiristischen und der rationalistischen „Gegebenheitstheorien“ zutreffend heraus. Er konzentriert sich aber leider auf die empiristische Seite. Eine Kritik der rationalistischen Seite hätte das „Schillern“ von Subjektivität und Objektivität, das Lukács von Dilthey her verfolgt, herauszustellen, das auch in Königs Begriff des „Eindrucks-von-einem-Bestimmten“ vorhanden ist, wie gerade auch seine Kritik an den „impressions“ von Hume belegt. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1955, S. 326; König, *Sein und Denken*, Halle 1937, § 5, S. 17 bis 21.

erfüllt sie das Verhältnis von Materiellem und Ideellem. Nun ist das Objekt das Materielle, welches Gegenstand von Tätigkeit wird, und zugleich drückt sich in ihm die Weise aus, in welcher es Gegenstand wird. Dies trifft natürlich auch für das Verhältnis der erkennenden Tätigkeit zu.

Wenn also das Verhältnis der praktischen Tätigkeit als Gegenstand erkennender Tätigkeit Objekt wird, findet eine Objektivierung jenes Materiellen, des materiellen Verhältnisses der materiellen, praktischen Tätigkeit statt, welches aber selbst schon ein Objektives ist. In Abhängigkeit von der erkennenden Tätigkeit wird also jenes Materielle zum Objekt; die erkennende Tätigkeit verhält sich zum Verhältnis der praktischen Tätigkeit wie zu einem materiellen Objekt. Indem aber das Verhältnis der praktischen Tätigkeit gegenüber dem Erkennen zum Objekt wird, verschwindet dieser Charakter, Verhältnis zu sein, in dem Charakter des Objekt-Seins.

Der erkennenden Tätigkeit gegenüber verschwindet die Subjektivitäts-Objektivitäts-Vermitteltheit ihres Gegenstandes in einer „Form des Objekts“, in einer Unmittelbarkeit, die das Resultat des Verschwindens seiner – praktischen – Vermittlungen darstellt. Was also als Gegenstand der erkennenden Tätigkeit gegenübersteht, ist ein Verhältnis in der Form der Unmittelbarkeit. Abhängig von der erkennenden Tätigkeit stellt sich die bloße Objektivität des Objekts wieder her, das daher dem Erkennen gegenüber bloß als Gegenstand des *Erkennens* erscheint, also als ein solches Materielles, welches nur in Abhängigkeit von der erkennenden Tätigkeit überhaupt Objekt geworden ist.

Die Objektivität des Erkenntnisobjekts aber ist sozusagen eine Objektivität zweiter Potenz: In ihr erscheint das Verhältnis der praktischen Tätigkeit selbst als Objekt, also in der Form der Unmittelbarkeit und mit einem Widerstand, der an dieser seine Basis hat, an der notwendigen Einzelheit der materiellen Akte, in denen das Verhältnis sich erfüllt; an der notwendigen Einzelheit oder Individualität des „aktiven Verhaltens“.

So tritt also die frühere Bestimmung wieder in ihr Recht, dass abhängig von der erkennenden Tätigkeit das Materielle als Objekt seinen Widerstand in Form der Einzelheit aufbringt, dass Einzelheit also die bestimmte Form ist, in welcher das Materielle seine Materialität gegen die erkennende Tätigkeit manifestiert.

Nun mag es paradox erscheinen, dass dem Verhältnis der *subjektiven* praktischen Tätigkeit Subjektunabhängigkeit beigelegt wird, wodurch die Objektivität des Gegenstandes des Erkennens erklärt werden soll. Zu bedenken ist aber, dass dieses Verhältnis der materiellen Tätigkeit zum materiellen Gegenstand als ein selbst *objektives* zu bestimmen war, also als ein solches, in dem sein objektives Moment das übergreifende ist. In der Form des Objekts, zu der dieses Verhältnis der praktischen Tätigkeit gegenüber dem Erkennen gerinnt,

verschwindet gerade dies subjektive Moment, das Moment, wodurch das Objekt als Gegenstand praktischer Tätigkeit selbst subjektiv bestimmt ist.

Oben ist gezeigt worden, dass keine Bildung des Objekts zustande kommt, wenn von der abstrakten Beziehung von Erkennen und materieller Welt ausgegangen wird. Die Objektivität des Gegenstandes blieb in die Bestimmung der bloßen Andersheit gebannt. Nun tritt an der Form des Objekts, in welche der Gegenstand des Erkennens rückt, die Einzelheit als objektives Moment des Objekts wieder hervor, und zwar als dessen Äußerungsform. Aber die Bestimmung der bloßen Andersheit – erste und abstrakteste Bestimmung der Objektivität überhaupt – ist nun herabgesetzt zur bloßen Form der Unmittelbarkeit, in welcher das Verhältnis der praktischen Tätigkeit dem Erkennen gegenüber als Gegenstand auftritt.

Diese Einzelheit unterscheidet sich daher wesentlich von der Form des abstrakten Objekts. Denn sie, diese Einzelheit, in welcher das Verhältnis der praktischen Tätigkeit gegenüber dem Erkennen Gegenstand wird, oder in die Form des Objekts tritt, kann nicht mehr nur eine solche bloße Einzelheit sein, in der sich nur die bloße Materialität als Andersheit gegenüber dem Subjekt manifestierte. Vielmehr muss dieses Moment der Einzelheit sich als solches verlassen und tatsächlich nur als dieses spezifisch bestimmte *Einzelne* auftreten. Denn die Beziehung von materieller Tätigkeit und materiellem Gegenstand ist immer eine bestimmte Beziehung, in welcher bestimmte Charakteristika sowohl der Tätigkeit als auch des Gegenstandes gegenwärtig sind.

Praktische Tätigkeit schlechthin existiert nicht, das Verhältnis der materiellen Tätigkeit existiert objektiv-real nur als dieses bestimmte materielle „aktive Verhalten“. Was daher unter der Form des Objekts gegen das Erkennen als Gegenstand auftritt, ist das Verhältnis der praktischen Tätigkeit als jeweils bestimmtes einzelnes praktisches Verhalten.⁴⁸ Daher tritt, wenn Widerstand gegen die erkennende Tätigkeit an der Einzelheit des Widerständigen sich manifestiert, nicht mehr die bloße Einzelheit gegen diese auf, sondern immer nur die Einzelheit eines bestimmten Einzelnen. Das bestimmte Einzelne aber ist – entgegen der abstrakten Bestimmung der bloßen Einzelheit – immer durch Allgemeines oder allgemein bestimmt. Denn ein bestimmtes Einzelnes realisiert immer schon eine Allgemeinheit, und ist nur wirklich, sofern in ihm und durch es Allgemeines wirklich ist.⁴⁹

⁴⁸ Siehe Erich Hahn, Stichworte „Verhalten“ und „Verhältnisse“. In: Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Soziologie, Berlin 1968. Ders. Historischer Materialismus und marxistische Soziologie, Berlin 1968. Diese Arbeiten haben über den spezifisch soziologischen Bezug hinaus allgemeine erkenntnistheoretische Bedeutung.

⁴⁹ Hegel spricht von der „bestimmten Bestimmung“, einer begriffslogischen Reflexion der Reflexion. Hegel, Logik II, Werke Bd. 6, Frankfurt/Main 1969, S. 296.

Das bestimmte Einzelne, als welches das Verhältnis der praktischen Tätigkeit real existiert, ist daher – gerade weil es ein bestimmtes Einzelnes ist – immer schon ein Allgemeines, welches als Einzelnes wirklich ist, worin seine, des Allgemeinen, Wirklichkeit besteht. Wenn daher gegenüber der erkennenden Tätigkeit der Gegenstand als das wegen seine bestimmten Einzelheit – oder wegen seiner Existenz als bestimmtes Einzelnes – Widerständige auftritt, ist der Widerstand, den dieses aufbringt, ein bestimmter, ein spezifischer, und darin ist der Gegenstand wirklicher Gegenstand.

In diesem Widerstand manifestieren sich bestimmte Formen und Seiten, Eigenschaften der Materialität jenes Materiellen, des Verhältnisses von materieller Tätigkeit und materiellem Gegenstand dieser Tätigkeit in der Form des Objekts, die darum Bestimmungen des Objekts selbst sind und als solche erkannt werden können. Die Widerständigkeit liegt in der Materialität des Verhältnisses der praktischen Tätigkeit, das objektiv-real nur als bestimmtes Verhalten an bestimmten Gegenständen besteht. Der Widerstand äußert sich abhängig von der Weise der erkennenden Tätigkeit spezifisch und nicht nur abstrakt als bloße Einzelheit der materiellen Existenz gegen ideelle Tätigkeit.

Objektivität des Objekts als Gegenstand erkennender Tätigkeit bedeutet also die von dieser abhängige Weise der Subjektunabhängigkeit, wobei die erste Bestimmung angegeben ist durch Einzelheit, in welcher die Form des Objekts auftritt. Diese Form des Objekts aber ist nur die von der erkennenden Tätigkeit überhaupt abhängige Weise, in welcher das Verhältnis der praktischen Tätigkeit dem Erkennen gegenüber als Gegenstand erscheint. Unter der Form des Objekts erscheint daher nur ein Verhältnis von materieller Tätigkeit und materiellem Gegenstand dieser Tätigkeit als bestimmtes Verhalten, wobei dieses bestimmte Verhalten selbst als Objekt genommen wird, als Gegenstand auftritt, in welchem das subjektive Moment nur noch Moment des Objekts ist. So entsteht durchaus der *Schein*, als sei die *Form des Objekts* das *Objekt* selbst.

„Erkenntnis als Widerspiegelung“, so hat sich wohl gezeigt, bleibt vorerst noch Programm. Denn Widerspiegelung selbst in erkenntnistheoretischer Absicht, also in Absicht auf einen widerspiegelungstheoretisch begründeten Begriff der Wahrheit, bedarf der genauen Untersuchung, vornehmlich der Unterscheidung von Widerspiegelungsbeziehung als Abbildung und Abbildlichkeit und Widerspiegelung selbst, in der diese enthalten sind. Auch wird es nötig sein, diese erkenntnistheoretischen Begriffsverhältnisse in eine ontologische Ordnung zu setzen, die mit dem „Widerspiegelungstheorem“ von Hans Heinz Holz⁵⁰ wenigstens korrespondiert, wenn vielleicht auch kritisch.

⁵⁰ Prägnant und sehr übersichtlich in: Holz, Widerspiegelung, Bielefeld 2003.

Literatur

- Aristoteles** (1831 ff.): Opera, ed. Immanuel Bekker, Berlin
Aristoteles (1966): Metaphysik, übers. v. Bonitz, Reinbeck
- Autorenkollektiv** (1960): Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Soziologie, Berlin
- Averroës** (1966): Averrois in Aristotelis Librum II (a) Metaphysicorum Commentarius, ed. G. Darms, Fribourg
- Bloch, Ernst** (1972): Das Materialismusproblem, seine Geschichte und seine Substanz, Gesamtausgabe Band 7, Frankfurt am Main
Bloch, Ernst (1985): Antike Philosophie. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie Band 1, Frankfurt am Main
- Engels, Friedrich** : Anti-Dühring, MEW 20, Berlin
Engels, Friedrich : Dialektik der Natur, MEW 20, Berlin
- Hahn, Erich** (1968): Historischer Materialismus und marxistische Soziologie, Berlin
- Hegel, G. W. F.**: Werke in zwanzig Bänden, hg von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main
- Holz, Hans Heinz** (1958): Leibniz, Stuttgart
Holz, Hans Heinz (2003): Widerspiegelung, Bielefeld
Holz, Hans Heinz (2005): Weltentwurf und Reflexion, Stuttgart und Weimar
Holz, Hans Heinz (2011): Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie Band 2, Berlin
- König, Josef** (1937): Sein und Denken, Halle
König, Josef (1948): Das System von Leibniz. In: G. W. Leibniz; Vorträge der aus Anlaß seines 300. Geburtstags in Hamburg abgehaltenen wissenschaftlichen Tagung, Hamburg. Wieder abgedruckt in: Vorträge und Aufsätze, München 1978
- Lektorski, W. A.** (1968): Das Subjekt-Objekt-Problem in der klassischen und modernen bürgerlichen Philosophie, hg. Dieter Wittich, Berlin
- Lenin, W. I.**: Philosophische Hefte, LW 38, Berlin
- Ley, Hermann** (1957): Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter, Berlin
- Marx, Karl**: Das Kapital, Band 1, MEW 23, Berlin
Marx, Karl: Thesen über Feuerbach, MEW 3, Berlin
Marx, Karl: Randglossen zu Adolph Wagners „Lehrbuch der politischen Ökonomie“, MEW 19, Berlin
- Marx, Karl/Engels, Friedrich**: Die deutsche Ideologie, MEW 3, Berlin
- Platon** (1957): Sämtliche Werke, übers. Schleiermacher, Band 2, Reinbeck
- Rubinstein, S. L.** (1962): Sein und Bewußtsein, Berlin

Schmidt, Wolfgang (2015): Zur andren Seite der Grundfrage der Philosophie.

In: Aufhebung #7

Stalin, J. (1951): Fragen des Leninismus, Berlin

Über Leser und das Lesen von Don Quijote. Zum 400. Todestag von Miguel de Cervantes

Daniel Hohnerlein, Ludwigsburg
d.hohnerlein@gmx.de

Der ‚Don Quichotte‘ war die stärkste Waffe in den Händen der Bourgeoisie
in ihrem Kampfe gegen den Feudalismus, gegen die Aristokratie.

(Georgi Dimitroff)

Bescheidenheit und Literatur

Bescheidenheit im Zusammenhang mit Literatur finden wir als Thema und Haltung in Thomas Manns ‚Meerfahrt mit Don Quijote‘.¹ Während seiner ‚Jungfernfahrt über den Atlantik‘ las er den ‚Don Quijote‘: „ein Weltbuch -, für eine Weltreise ist das gerade das Rechte“, schrieb er am 19. Mai 1934, als er seine Reise auf einem „behäbigen Holländer“ antrat. Und eben so will er „mit diesem Meer von Erzählung zu Rande kommen, wie wir zu Rande kommen werden binnen zehn Tagen mit dem Atlantischen Ozean.“ Das Schiff gleitet übers Weltmeer, wie der Leser Thomas Mann durchs „Meer der Erzählung“: „Langsam, langsam“, denn „der Raum will seine Zeit“ - das ist dem Reisen wie dem Lesen als Verhältnis zur Welt gemäß.

Kommt er dann am Ende auf Cervantes' Bescheidenheit zu sprechen, so hat er sie ihm und seinem Werk, wie auch dem Abenteuer und darin sich selbst, von Anfang an entgegengebracht. Sie ist Haltung des Dichters und des Lesers in einem; in ihr können sie sich wahrhaft begegnen und erkennen – in ihr ist Kunst möglich, ja, eigentlich nur in ihr, denn im „abstrakten und vorsachlichen“, im „Ehrgeiz an sich und unabhängig vom Werke“, Thomas Mann spricht auch vom „bleichen Ehrgeiz des Ich“, kommt dieses nicht über sich hinaus. In ihm

¹ Mann, Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie 2, S. 168–206.

Mit einer Ausnahme sind hier alle Zitate Thomas Manns der ‚Meerfahrt mit ‚Don Quijote‘, seinem Reisebericht vom 19. – 29. Mai 1934, entnommen. Um den Lesefluß nicht ständig zu unterbrechen, wird im Folgenden unmittelbar im Text, wenn möglich auch für einen ganzen Absatz jeweils an seinem Ende in hochgestellter Klammer, auf den Tag von Thomas Manns Aufzeichnung verwiesen.

Wo nicht im eigentlichen Sinne zitiert wird, sondern bereits zitierte Begriffe, wie zum Beispiel: „Bescheidenheit“ – „Ehrgeiz“, in die folgenden Stufen des Gedankengangs integriert werden, bleiben sie als begriffliches ‚Erbe‘ durch Anführungszeichen gekennzeichnet, ohne noch einmal mit einem bibliographischen Verweis versehen zu werden.

machen sich Dichter und Leser, die Kunst, zu „kranken Adlern“: „einsam, melancholisch, isoliert, unverstanden“.^(Mann, 27. Mai)

Bescheidenheit ist dagegen eine Haltung, die sich gerade nicht mit sich selbst begnügt und sich selbst genügt. Sie geht in sich über sich selbst hinaus zum Anderen ihrer selbst und kommt in ihm als Verhältnis zu sich. So trägt sie von Anfang an des Dichters und des Lesers Größe und Kühnheit in sich: „Es war ein kühnes Abenteuer den [„Don Quijote“] zu schreiben, und das Abenteuer, das es bedeutet, ihn zu lesen, ist den Umständen ebenbürtig.“^(Mann, 19. Mai) – Was aber heißt, das Ich, ob dichtend oder lesend, sei bescheiden? Wie kann es das sein? Indem es sich – bei Hegel, so bei Bloch – „im Anderen der Dinge“ aufgibt, „damit diese aufhören, ein Anderes zu bleiben. Das zunächst psychologische Mittel hierzu“, sagt Ernst Bloch,

ist die Aufmerksamkeit, die sich völlig in die Sache begebende“ [...]. Die Aufmerksamkeit enthält also die Negation des Sichgeltendmachens und das Sichhingeben an die Sache [...].²

Lesen und Verstehen – Verstehen und Interpretieren

Peter Hacks hat sie an André Müller und seinen Shakespearestudien beobachtet:

André Müllers Verfahren, den „Hamlet“ zu verstehen, ist, er hat den „Hamlet“ gelesen. [...] Er spricht nicht: soundso interpretiere ich den „Hamlet“, er spricht: das und das steht drin. [...] Es kommt an den Tag, daß Shakespeare selber Ideen hatte und deren der Ausleger vielleicht so sehr nicht bedarf.³

Ein Werk zu verstehen, sagen zu können, was drin steht, meint demnach, die Idee des Dichters an den Tag zu bringen. Dabei stellt uns das Kunstwerk als Verkörperung der künstlerischen Idee zugleich mit den Schwierigkeiten, die es unserem Verständnis entgegengesetzt, die Mittel zu ihrer Lösung bereit. Gibt es dann im Kunstwerk überhaupt Platz für einen „Ausleger“ als jemanden, der eigene Ideen hat? Bedarf es überhaupt einer Interpretation? Denn das „Werk“ – so Werner Krauss –

ist doch wohl dazu berufen, etwas zu offenbaren, und nicht, etwas zu verbergen; es schließt sich nicht ab, sondern bemüht sich, der

² Bloch, Subjekt-Objekt, S. 40 f.

³ Hacks, Die Maßgaben der Kunst, S. 110.

Aufgeschlossenheit des Lesers zu entsprechen. Das literarische Werk, das sich mithin selbst auslegt – wie kann es nachträglich noch einer besonderen Auslegung bedürfen?

In seiner Antwort kommt er auf eine Art von Schwierigkeiten zu sprechen, die für das Verstehen des Kunstwerks nicht zu lösen sind: „Die Interpretation eines literarischen Werkes“ – sagt er –

wird dann fällig, wenn das Verständnis auf unübersteigbare Schwierigkeiten stößt, wenn der Sinn sich versagt oder verrätselt [...] – wie konnte es überhaupt so weit kommen?⁴

Fragen wir zunächst, wie das Werk „nachträglich noch einer besonderen Auslegung bedürfen“ kann, dann teilen wir die Ansicht, daß die Auslegung seiner selbst in Form des Verstehens der Ideen „der Ausleger vielleicht so sehr nicht bedarf.“ Denn – so Werner Krauss – „nur schon erschlossene Gegenstände können das Objekt eines interpretierenden Verfahrens bilden.“⁵ Mit einem solchen, wesentlich in der Eigenart des Gegenstandes gründenden Begriff seines Verstehens, wird dieses selbst aber keineswegs in einer es geringschätzenden und ihm nicht gerecht werdenden Weise eingeengt, sondern es gewinnt an ihm erst seine bedeutsame Weite: Denn stellt uns das literarische Werk alle Mittel zur Verfügung, um die Schwierigkeiten zu übersteigen, auf die wir im Akt seines Verstehens stoßen, dann bringen wir es auf den Stufen der übersteigbaren Schwierigkeiten erst in einer Form hervor, in der es sich uns als unübersteigbare Schwierigkeit präsentiert; und erst in dieser Form, als Einheit und Widerspruch von übersteigbaren und unübersteigbaren Schwierigkeiten verwirklicht sich das literarische Werk als Ganzes und trägt als solches den Akt seines Verstehens und den Träger dieses Aktes, das Publikum, konstitutiv in sich: „Denn das Kunstwerk“ – so Peter Hacks – „ist immer eine Einheit von dem, was der Künstler abliefern, und dem Publikum. Es existiert erst und allein in dem Augenblick, wo es konsumiert wird.“⁶

Und erst in seiner Form als Ganzes, in seiner Form als Verhältnis von sich selbst als übersteigbarer und unübersteigbarer Schwierigkeit verwirklicht sich das Werk in seiner literarischen Eigenart; sie verwirklicht sich gerade, wenn es so weit kommt, daß „der Sinn sich versagt oder verrätselt“, so daß die Interpretation des Werkes „fällig“ wird. Erst auf der Höhe seiner selbst als

⁴ Krauss, Grundprobleme der Literaturwissenschaft, in: Ders.: Literaturtheorie, Philosophie und Politik, S. 139.

⁵ Ebd., S. 140.

⁶ Hacks, S. 15.

unübersteigbare Schwierigkeit, die auf den übersteigbaren als Verhältnis zu sich kommt, gewinnt es seine literarische Art. „Halten wir also“ – mit Werner Krauss – „fest: der Literaturcharakter des [...] Werkes ist es, der dem Geschäft des Interpretierens seine Relevanz und seine Bedeutung verleiht.“⁷

Unübersteigbare Schwierigkeit I: „Wer spricht?“

Verwirklicht sich die literarische Eigenart eines Werks als unübersteigbare Schwierigkeit, in der es sich als übersteigbare entgegensetzt ist, dann repräsentiert die Interpretation des Werks als Form ihrer Überwindung den Übergang vom künstlerischen zum unkünstlerischen Verhalten; deren Spannung ist als unübersteigbare Schwierigkeit im Werk als ihre künstlerische Form aufgehoben. Wir finden sie in jeder Figur, können mithin in ihrer Stimme nicht nur diese selbst, sondern – wenn auch in je unterschiedlicher und im Laufe einer Geschichte wechselnder Intensität – die Stimme des Künstler und unsere eigene, die Stimme des Publikums, vernehmen.

Ob Cervantes

aus der Rolle fällt bei den humanistischen Reden, die er seinen Helden gelegentlich halten läßt; ob er damit dessen Charakter sprengt, sein Niveau überschreitet und, unkünstlerisch, nur noch selber das Wort führt[.,]

das – so Thomas Mann – „ist mir zweifelhaft.“ (Mann, 22. Mai) Statt dem Fraglichen mit einer Antwort zu begegnen, bewahrt er den Zweifel, wodurch – als Merkmal und Ausdruck ihrer künstlerischen Qualität – die Fragwürdigkeit der Figur, die weitestmögliche Spannung ihres Charakters zwischen dem künstlerischen und unkünstlerischen Verhalten des Dichters, in seinem Verhalten als Leser aufrechterhalten wird. Im Lichte dieses Zweifels erscheint sie durchaus nicht blaß und armselig, denn was sie an sich zeigt, was sie tut und sagt, das meint dann nicht nur sich selbst, sondern auch noch anderes und andere, und erst aus sich als deren Zusammenspiel in einem aller Figuren gewinnt sie „bedeutendere Tiefe, Innigkeit, Zärte und Kraft“, ist sie – so Heinrich Heine – „durchdrungen und umflossen vom Äther der Poesie“⁸; den wahrzunehmen wird gerade möglich im Zweifel, wer in einer Figur spricht; in einer eindeutigen, ausschließlichen Antwort drohte mit dem Verlust des Fraglichen der Figur, sie selbst verloren zu gehen, während sie gerade aus der im Zweifel aufrechterhaltenen Spannung

⁷ Krauss, Grundprobleme der Literaturwissenschaft, in: Ders.: Literaturtheorie, Philosophie und Politik, S. 139.

⁸ Heine, Einleitung, Abs. 15.

ihrer selbst die unendliche, aber inhaltlich bestimmte Offenheit ihres geselligen gesellschaftlichen Wesens gewinnt. „Sie sind“ - so Thomas Mann -, „vorzüglich, diese Reden“^(Mann, 22. Mai) des Don Quijote, im Zweifel könnte sie von den an ihnen in verschiedener Form Beteiligten gewiß jeder halten.

Und auch am Ende, wenn, nachdem „Alonso Quixano der Gute, genannt Don Quijote de la Mancha“ gestorben ist, Cid Hamet Benengeli, die Figur des Autors im ‚Don Quijote‘,

seine Feder an einen ehernen Haken hängt und ihr aufträgt, den übermütigen und schelmischen Geschichtsschreibern, welche sie herabnehmen und entweihen wollen, warnend zuzurufen: „Fort da, fort da, Schelmgesindel, keiner soll nun mit mir schalten. Dieses Unternehmen, merkt euch, ward für mich nur aufbehalten“

fragt Thomas Mann: „Wer sagt ‚für mich‘? Die Feder? Nein,“ - so seine Antwort –

es ist schon ein anderes Ich, das hier eintritt und wieder einsetzt: „Für mich allein wurde Don Quijote geboren und ich für ihn: er verstand zu handeln und ich zu schreiben, wir gehören einander an, trotz dem erdichteten [...] Schreiber, [...], denn es ist keine Last für seine Schultern und kein Gegenstand für seinen frostigen Geist ...“^(Mann, 28. Mai)

Cid Hamet, der erdichtete Schreiber, verflüchtigt sich, es ist nun schon Cervantes selbst, der spricht. Geht hier auch die Stimme des erdichteten Schreibers in die des schreibenden Dichters ganz und gar über, so daß seine Figur zweifellos die Grenze des künstlerisch Fragwürdigen erreicht, so ist das in diesem besonderen Fall nicht als Mangel an künstlerischer Qualität zu verstehen, sondern als Form, in der sie zum Ausdruck kommt: denn im Übergang der Stimme des erdichteten Schreibers auf die des Dichters kommt das Werk tatsächlich an die Grenze seiner künstlerische Form, nämlich zum Ende, in dem wir aber weiteste Aussichten gewinnen. Am Ende zieht sich der erdichtete Schreiber wieder in die von der Hand des schreibenden Dichters geführte „Feder“ zurück, aus der seine Figur von Anfang an über etliche Stufen ihrer Metamorphose hinweg fließt: als Stimme eines erzählenden Ichs, dann des Vaters und Stiefvaters von Don Quijote, eintauchend in einen Kreis von „Autoren, die über diesen Kasus schreiben“⁹, sich selbst als „Zauberer“¹⁰ im Nebel der sich verlierenden Geschichte

⁹ Cervantes, *Don Quijote*, Bd.I, S. 13.

¹⁰ Ebd., S. 79.

suchend, wieder auftauchend als der „zweite Verfasser dieses Buches“¹¹, das sich selbst zur Quelle wird, der der erdichtete Schreiber „Sidi Hamét Benengelf“, ein „arabische[r] Geschichtsschreiber“¹² entspringt. Ist es am Ende noch er, der die „Feder an einen ehernen Haken hängt und ihr aufträgt, übermütigen [...] Geschichtsschreibern, welche sie [...] entweihen wollen, warnend zuzurufen“, so vernehmen wir in der Warnung selbst: „Dieses Unternehmen, merkt euch, ward für mich nur aufbehalten“¹³(Cervantes/Mann), doch schon einzig die Stimme von Cervantes als Figur des Romans. Aber auch in diesem zweifelsfreien Fall gründet die künstlerische Fragwürdigkeit der Figur im Zweifel, wer in ihr, nämlich miteinander, spricht.

Unübersteigbare Schwierigkeit II: „Lebe wohl!“

Denn wem ruft Cervantes zu: „Lebe wohl!“? Zunächst: „[s]einem [...] Don Quijote!“ Zwar ist der soeben verstorben, aber er ist es in der Geschichte, nicht als Geschichte. Und so spricht Cervantes auch nicht bloß von „meinem“, sondern - in der Übersetzung Tiecks - von „meinen wahrhaftigen Don Quijote“, durch den „die erdichteten und unsinnigen Geschichten der Ritterbücher [...] schon sinken und bald ohne allen Zweifel gänzlich fallen werden“¹³; bei Ludwig Braunfels heißt es: „welche durch die meines wahren Don Quijote bereits ins Straucheln geraten [...]“.¹⁴ Hier ruft Cervantes es also, in Abgrenzung zur gefälschten, seiner Geschichte zu, der „meines wahren Don Quijote“, mithin in ihr auch ihm - bei Tieck: ihm direkt -, und in ihm als dem „wahrhaftigen“, „wahren Don Quijote“, dem „Leser“, in dem der „Don Quijote“ sich ja erst wahrhaftig, das meint als Werk im Ganzen, verwirklicht, in dem er erst lebt und weiterlebt. Und in der Umkehrung des Übergreifens vom „wahren Don Quijote“ zum „Leser“ können wir auch sagen, Cervantes ruft es dem ‚Don Quijote‘ im Leser zu, das meint dem Leser als dem Menschen, der sich in der Verwirklichung des Werks als einem Verhältnis zur Welt und darin zu sich selbst, zu überschreiten vermag vom bloß „traurige[n] Mensche[n]“ - das ist, bei Hacks, „der Mensch, wie er in der schlimmen Regel ist, der bloß wirkliche und unbeholfene“¹⁵ - hin zur Menschheit, derem „schönen Gesicht“¹⁶er in

¹¹ Ebd., S. 78.

¹² Ebd., S. 81.

¹³ Zit. nach Mann, S. 203.

¹⁴ Cervantes, Don Quijote, Bd.II, S. 718.

¹⁵ Hacks, S. 492.

¹⁶ Keck/Mehrle: Berlinische Dramaturgie Bd. 3, S. 104. Peter Hacks spricht vom „schönen Gesicht“ der Menschheit und dem „Fortschritt“ als „der tatsächlichen Bewegung der Menschheit zu diesem schönen Gesicht hin“.

Form der Kunst als „Vorschlag eines unentfremdeten, produktiven, freien, bewältigten, durch gegenwirkende Interessen nicht mehr entzweiten Lebens“¹⁷ ansichtig zu werden vermag. Cervantes' „Lebe wohl!“ ist der Standpunkt eines solchen Wohllebens, von dem aus schlechtes Leben wie schlechte Literatur und Kunst zu verachten sind. Verachtung ist dann aber das Resultat unserer „wachsenden Achtung“, die wir mit Cervantes „vor dem Geschöpf seiner eigenen komischen Erfindung“, „vor dem Werke“^(Mann, 22. Mai) als einer Form unserer selbst und darin auch vor uns selbst entwickeln. Er „weiß wohl“ – so Thomas Mann –,

welche edle und menschlich schwere Last er mit diesem alle Welt belustigenden Geschichtenbuch auf seinen Schultern getragen hat, wenn er es auch nicht gleich am Anfang wußte. Und sonderbar! Ganz am Ende weiß er es wieder nicht. Er vergißt es wieder.

Er sagt: „Denn mein Wunsch war kein anderer, als bei den Menschen die erdichteten und unsinnigen Geschichten der Ritterbücher in Verachtung zu bringen, die durch meinen wahrhaftigen Don Quijote schon sinken und bald ohne allen Zweifel gänzlich fallen werden. Lebe wohl!“ – Das ist die Rückkehr zu der bescheidenen satirisch-parodischen Urabsicht des Werkes, das über sie doch soweit hinausgewachsen; und das Sterbekapitel ist Ausdruck dieser Rückkehr.“^(Mann, 28. Mai)

Und zwar ein Ausdruck, der die Umkehrung seiner selbst in sich trägt, in dem er sich im „Lebe wohl!“ seinem Ende in doppeltem Sinne entgegengesetzt: nämlich als dem Sterben entgegengesetzter Ausdruck des Lebens und als das diesem und jenem entgegengesetzte Leben selbst, und zwar nicht nur als Leben schlechthin, sondern als Wohlleben; so kehren wir als Leser im „Lebe wohl!“ als der Verwirklichung von des Werks Hinauswachsen über sich selbst nicht nur zur Urabsicht des Werks zurück, sondern von ihm als künstlerischem Ausdruck unseres Lebens zu diesem selbst, erfüllt von ihm als eben jenem „Vorschlag eines unentfremdeten, produktiven, freien, bewältigten, durch gegenwirkende Interessen nicht mehr entzweiten Lebens“.^(Hacks)

Die gute Figur, die wir darin machen und der wir darin ansichtig werden, ist eine, die uns auf dem Grund unserer wirklichen Lage ermöglicht, im weitesten geschichtlichen Vor- und Rückgriff eine Haltung einzunehmen, die uns Aus-sichten auf 's „Lebe wohl“ als dem Ideal unserer selbst gewährt. Ästhetische Probleme werden hier keineswegs ahistorisch begriffen, aber in ihrer Besonder-

¹⁷ Hacks, S. 7.

heit nicht als durch die Zeit bedingte Probleme, die durch eine Ästhetik der Zeit zu bewältigen wären, sondern als Probleme der Menschheit, mit Ewigkeitswirkung, die in der Kunst ihre historisch-konkrete Form als „entzeitliche[s]“ Abbild des Verhältnisses von Aufgabe und Lösung“¹⁸ gewinnen. Zeiten, in denen dafür Zeit ist, sind dafür günstig; in ihnen müssen wir, Dichter und Leser, uns nicht ständig mit „Neuem“ beschäftigen, also mit der Lösung noch unbewältigter, aber notwendig zu bewältigender Aufgaben; es sind Zeiten, wo der Autor

seine Arbeitskraft nicht mehr darauf verschwenden [muss], Neues vorzubringen oder gar zu entdecken. Dann wird er sich damit beschäftigen, Altes neu anzulegen, Bekanntes (oder jedenfalls Nicht-Fremdes) in großer und tiefer Weise vorzutragen. Dann kommt die Kunst zu ihrer angemessensten Aufgabe.¹⁹

Zur „bescheidenen [...] Urabsicht des Werkes“ zurück kehren wir mithin von und auf der Höhe einer Achtung des literarischen Werks als Ausdruck und Form unserer Selbstachtung, die im „Lebe wohl!“ als Form des „kinetischen Habitus“²⁰ in „des Künstlers Herangehen an die Welt“²¹ anschaulich wird; so verwirklicht sich Verachtung für Unbefriedigendes nicht als dessen bloße Negation, es soll nicht sinken und bald ohne allen Zweifel gänzlich fallen, indem es über die Maßen erniedrigt wird. Vielmehr wird es, indem es in seinem ihm eigenen Maß wahrgenommen wird, gewürdigt als der wirkliche Boden, auf dem und von dem aus das Sich-Überschreiten seiner selbst zur Achtung anhebt – eine Stunde ‚Null‘ kennt sie nicht.

Behutsamkeit

Die Fähigkeit Abschaffenswertes zu überwinden, dessen Boden zugleich den realen Grund bildet, auf dem es fest zu stehen gilt, um sich von ihm abstoßen zu können, mit dem Ziel, auf ihm, gehoben, wieder zum Stehen zu kommen, erfordert – so Thomans Mann – „souverän im Widerspruch“ zu sein. Eine solche Haltung ist weder durch Ignoranz gegenüber dem Abschaffenswerten und den Bedingungen seiner Möglichkeit zu gewinnen, noch durch Verachtung, die in ihrer Maßlosigkeit nicht einmal sich selbst zu achten versteht. Souveränität

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Hacks, S. 15.

²⁰ Ebd., S. 492.

²¹ Ebd., S. 491.

im Widerspruch kann nur gewonnen werden, wo dem Gegenstand nicht mit Gleichgültigkeit begegnet wird. Cervantes zeigt mit den „eingestreuten Novellen, abenteuerlich sentimental, wie sie sind, [...] daß er das, was die Zeit kann, auch noch kann, ja es sogar wie ein Meister beherrscht.“^(Mann, 22. Mai) Aber er streut sie gerade nicht ein, um die sentimentale Bindung an jene Geschichten zu erneuern, die er doch in der satirisch-parodischen Urabsicht seines Werkes dem Spott preisgeben will. Indem er zeigt, daß er beherrscht, was er überwinden will, verliert seine Verachtung die Enge einer einseitig psychologischen Form eines Verhaltens, das sich selbst bloß als Verachtung allein hervorbringt. In der Aufmerksamkeit, die er seinem Gegenstand entgegenbringt, indem er ihn in Form jener „Schäfergeschichten“^(Mann, 22. Mai) im ‚Don Quijote‘ wieder aufleben läßt, zeigt Cervantes künstlerisch, wie wirklich über ihn hinauszukommen ist. Er bejaht so wenig einfach, wie er einfach negiert; „indem er“ – so Heine in einem Essay zum ‚Don Quijote‘ von 1837 –

eine Satire schrieb, die den älteren Roman zu Grunde richtete, lieferte er selber wieder das Vorbild zu einer neuen Dichtungsart [...]. So pflegen [...] große Poeten zu verfahren: sie begründen [...] Neues, indem sie das Alte zerstören [...] Cervantes stiftete den modernen Roman, indem er in den Ritter-Roman die getreue Schilderung der niederen Klasseneinführte, indem er ihm das Volksleben beimischte.²²

Die Weise, in der er diese Beimischung künstlerisch bewältigt, liefert den Schlüssel zur Beantwortung der Frage, inwiefern er mit seiner Satire im Spott der Leser nicht nur über den älteren Roman hinausgeht, sondern auch, wie aus der Satire die „Konzeption zu einem Weltbuch und Menschheitssymbol erwächst.“^(Mann, 27. Mai)

Vielleicht können wir bei Cervantes als ästhetisches Verhalten schon entdecken, was – so Lothar Kühne – als gesellschaftliche Praxis die „kommunistische Beziehung der Menschen zu ihren Gegenständen“²³ auszeichnen wird: Denn sein Verhalten gegenüber dem, was durch seinen ‚Don Quijote‘ „gänzlich fallen“^(Cervantes/Mann) soll, ist vom „Druck der Verunsicherung“^(Kühne) insofern befreit, als er es im Hinauswachsen des ‚Don Quijote‘ über sich selbst vom bloß „unterhaltsam satirischen Spaß“ zum „Weltbuch und Menschheitssymbol“^(Mann) inhaltlich und formal bewältigt; er ist insofern „von den Zwängen zu ihrer Vergeudung“^(Kühne), das heißt vom ins Unbestimmte entgrenzten Konsum solcher Geschichten als eines Opiats, befreit, als sich damit doch nicht so viel Nebel

²² Heine, Einleitung, Abs. 17.

²³ Kühne, Gegenstand und Raum, S. 252.

erzeugen ließe, daß eine unbefriedigende gesellschaftliche Realität dahinter unsichtbar bliebe; und insofern ist er auch „von der bloßen Sorge um ihren Erhalt“^(Kühne) befreit. „Aber“ – das stellt Lothar Kühne an einem solch dreifach befreiten Verhalten fest – der

aus der Entfremdung gelöste Gebrauch der Gegenstände stiftet zugleich eine neue Intimität. Diese ist keine Reproduktion der alten Aura als des sentimental-privat-eigentümlichen Verhältnisses

in dem das Individuum der gesellschaftlichen Misere zu entgehen hofft, sondern sie ist „gerade die aus der sentimental-Bindung entthobene Form der Selbstachtung des Individuums, die es sich in seiner Beziehung zum Gegenstand bestätigt“. Er bezeichnet dies als „Behutsamkeit“: als Verhalten zum Gegenstand ist sie

zugleich ein neues Verhalten zur Gesellschaft und so Selbstbestimmung der Individuen. Der Gegenstand hat keinen gleichgültigen, seine Konkretheit im Grunde verwerfenden, sondern einen behutsamen Nutzer. Die Behutsamkeit gegenüber dem Gegenstand ist im Grunde nur eine Voraussetzung für das Subjekt, seinen Gegenstand zu konsumieren²⁴

nämlich in einer in ihm als gesellschaftlichem Ganzen sich selbst erkennenden und würdigenden Weise.

Bevor wir darauf zu sprechen kommen, inwiefern Cervantes' poetisches Verhalten zu den „erdichteten und unsinnigen Geschichten der Ritterbücher“^(Cervantes/Mann) nicht nur sich selbst, sondern „zugleich ein neues Verhalten zur Gesellschaft und so Selbstbestimmung de[s] Individu[ums]“^(Kühne) zum Ausdruck bringt, wollen wir noch einmal auf die Bescheidenheit zurückkommen; denn mit ihr als besonderer Form von des Künstlers gesellschaftlichem Verhalten in vorbürgerlicher Zeit, zu dem der Künstler der spätbürgerlichen in der Regel nicht mehr fähig ist, ist zugleich die Frage aufgeworfen, wie es Thomas Mann selbst in dieser der Kunst so ungünstigen Zeit möglich ist, als Künstler über sie hinauszuwachsen und schon in jene hineinzuragen, in der „Bescheidenheit“ als vorbürgerliche Regel und bürgerliche Ausnahme in „Behutsamkeit“ aufgehoben sein wird.

²⁴ Ebd.

Bescheidenheit und Größe

Bescheidenheit, die sich bei André Müller als Leser der Werke Shakespeares darin zeigt, daß er nichts sagt, als was ist, mithin was drinsteht, beobachtet Thomas Mann an den „Künstlern älterer Zeiten“:

Der angehende Maler oder Bildmetz [...] ging bei einem guten Meister in die Lehre [...] wurde ein brauchbarer Gehilfe [...], wenn es gut ging, ein braver Meister [...], das große Ich, die einsame Kühnheit war eine Ausnahme, die aus der bescheiden-gediegenen, sachlich-kundigen Handwerkskultur hervortrat und ins Königliche wuchs – nicht zu vergessen, daß auch ein so Begnadeter und Gehobener ein ergebener Sohn der Kirche blieb und von ihr seine Aufgaben und Stoffe empfing.

Diese Haltung „des künstlerischen Ich“ der vorbürgerlichen Zeit, „auch eines solchen von Meisterrang, aus welcher von Zeit zu Zeit, individuell, der Glücksfall der Größe und Souveränität [...] herauswächst“^(Mann, 27. Mai), ist zwar ihrer Form nach zunächst psychologisch bestimmt, doch geht sie weit über sich als bloß einseitige Form hinaus, indem sie ihr gesellschaftliches Wesen, aus dem sie individuell hervorgeht, während sie doch ganz und gar von ihm durchdrungen ist, begreift und achtet. In einer solchen Haltung begnügt sich das künstlerische Ich der vorbürgerlichen Zeit keineswegs allein mit sich selbst, mit der Dürftigkeit eines ‚einsamen, melancholischen, isolierten, unverständenen‘ Ich, es schöpft vielmehr aus dem Vollen des gesellschaftlichen Lebens, das von ihm als Nährboden seiner selbst anerkannt und geschätzt wird und an dem seine Größe Maß nimmt. Seine Bescheidenheit als Form, in der es am gesellschaftlichen Ganzen sich selbst reflektiert, ist republikanisch im Sinne Heines: nicht in der Bindung an die republikanische Staatsform, sondern als Form der Reflexion seiner selbst als gesellschaftliches Wesen; auch wenn Heine „zu dieser Einsicht bald nach der Juliusrevolution“ gelangte, „als der Geist des Republikanismus in allen gesellschaftlichen Verhältnissen sich kundgab“, so reicht sie doch weit über die besondere Lage hinaus, in der sie gewonnen wurde, wenn er in jenem Essay 1837 feststellt: „Ja, die Gesellschaft ist ihrem Wesen nach republikanisch. Jede Fürstlichkeit ist ihr verhaßt, die geistige ebensosehr wie die materielle.“²⁵ Heine hebt hier den Widerspruch von „Republikanismus“ und „Fürstlichkeit“ als wesentliches Element des gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs auf einer jeden Stufe seiner geschichtlichen Entwicklung hervor, wodurch er ihn

²⁵ Heine, Einleitung, Abs. 12.

durchaus nicht ahistorisch, sondern im weitesten Vor- und Rückgriff begreift als die gesamte geschichtliche Entwicklung der menschlichen Gesellschaft durchdringendes Allgemeines, in dem Geschichte in ihrer Eigenart als solche zu begreifen erst möglich ist: „Die Gesellschaft“ – sagt Heine –

ist eine Republik. Wenn der Einzelne emporstrebt, drängt ihn die Gesamtheit zurück [...]. Keiner soll tugendhafter und geistreicher sein, als die übrigen [...]. Der Lorbeer eines großen Dichters war unseren Republikanern [...] verhaßt, wie der Purpur eines großen Königs [...] ein guter Stil wurde als etwas Aristokratisches verschrieen, und vielfach hörten wir die Behauptung: Der echte Demokrat schreibt, wie das Volk, herzlich schlicht und schlecht. [...] aber nicht jedem ist es gegeben, schlecht zu schreiben, zumal wenn man sich das Schönschreiben angewöhnt hatte, und da hieß es gleich: Das ist ein Aristokrat, ein Liebhaber der Form, ein Freund der Kunst, ein Feind des Volkes.²⁶

Heine selbst hatte sich das Schönschreiben angewöhnt und blieb als so Begnadeter und Erhobener ein ergebener Sohn, zwar nicht der Kirche, aber doch der Republik, von der er seine Aufgaben und Stoffe empfing. Seine Fürstlichkeit wurzelt nicht in der Verachtung des Volkes und sie treibt diese auch nicht als Blüte aus sich hervor, sondern sie erhebt sich im Bewußtsein ihres republikanischen Grundes über diesen, während sie sich auf ihn stützt, um – in einer gegenüber dem Volk freundlichen, bescheidenen Haltung – dem gesellschaftlichen Fortschritt zu dienen, indem er als Künstler der „wirklichen Bewegung der Menschheit hin zu [ihrem] schönen Gesicht“²⁷ eben dies zeigt und voranstellt. ‚Krank‘ sind die ‚Adler‘ des Künstlertums in bürgerlichen Zeiten also nicht zwingend, nicht in jedem Fall – das Beispiel Heine zeigt es, auch Thomas Mann selbst, der als Ausnahme darin aber die Regel seiner Zeit erblickte:

„Heute [...] fängt man mit dem Genie, dem Ich, dem Geiste, der Einsamkeit an und das ist wohl krankhaft zu nennen. [...] Die Künstler sind kranke Adler geworden durch den Verfeierlichungsprozeß, den die Kunst seither durchgemacht und der das Künstlertum – im Durchschnitt – auf eine unglückselige Weise erhöht und melancholisiert, auch die Kunst selbst einsam, melancholisch, isoliert, unverstanden, zu einem ‚kranken Adler‘ gemacht hat.“^(Mann, 27. Mai)

²⁶ Ebd., Abs. 11 f.

²⁷ Vgl. Anm. 16.

Beide, Thomas Mann und Heinrich Heine, begreifen die Bindung des Aristokraten, das meint des Liebhabers der Form und der Kunst, an die Gesellschaft, das ist die Republik, als eigentliche Bedingung der Möglichkeit, sich ins Königliche zu heben, das heißt den Lorbeer des großen Dichters zu erringen – als ein Freund des Volkes! Heine gelangt zu dieser Erkenntnis durch die Betrachtung der Julirevolution, mithin an einer Bourgeoisie, deren Geschichtsfähigkeit – verstanden als Fähigkeit zur Entfaltung einer gesamtgesellschaftlichen Rationalität als Bedingung der Möglichkeit geschichtlichen Fortschritts – sich noch nicht völlig erschöpft hatte. Für sie galt noch, was für die Bourgeoisie zu Thomas Manns Zeiten schon nicht mehr gilt: Weil sie „nicht nur zeitgemäß im Sinn der aktuellen Bewegung“ ist, sondern „auch noch von etwas anderem weiß“, ist sie noch fähig, „der Zukunft vor[z]uarbeiten“^(Mann, 26. Mai); zu eben dieser Einsicht gelangt er gegenüber der Klasse seiner Herkunft, der als herrschender Klasse diese Geschichtsfähigkeit schon nicht mehr eigen ist; statt dessen setzte sich ihre

historische Verspätung in Deutschland [...] als ständige historische Krise fort [...], um in einem allzu plötzlichen und hastigen Machtaufschwung alsbald die Fieberstadien des Imperialismus durchzumachen und damit das „Ende“ zu beschleunigen [...], das [...] als bürgerliche Selbstauflösung in einer sich auflösenden Kunst und Geistigkeit zum Ausdruck kam [...].²⁸

Davon – so Paul Rilla in seinem Essay zu Thomas Manns Novelle ‚Tristan‘ – wußte der Roman ‚Die Buddenbrooks‘ schon, als es „seinem Autor noch [nicht] bewußt geworden war. Er wußte es, weil dieser Autor die bürgerliche Dekadenz nicht ästhetisch illuminierte, sondern künstlerisch gestaltete.“²⁹ Das Kunstwerk aber, in dem die künstlerische Gestaltung zum Resultat gerinnt, „existiert“ – wir erinnern uns – „erst und allein in dem Augenblick, wo es konsumiert wird.“^(Hacks) Was der Roman ‚Die Buddenbrooks‘ mehr wußte, als seinem Autor noch bewußt geworden war, das war nun – auf der Meerfahrt im Mai 1934 – auch diesem als Leser des ‚Don Quijote‘ bewußt.

Unfreiheit – Befreiung – Freiheit

Wie Cervantes' nicht nur poetische, sondern auch gesellschaftliche Bindung an seine Zeit in sich über sich hinausreicht, so geht auch Thomas Manns Ver-

²⁸ Rilla, Thomas Manns Novelle „Tristan“. In: Ders.: Vom bürgerlichen zum sozialistischen Realismus, S. 68–82, S. 69.

²⁹ Ebd.

ständnis dieser Bindung in sich über sich hinaus, wodurch er den doppelten Zusammenhang von beidem als fundamentale Bewegungsform des Fortschritts begrifflich lebendig werden läßt. So erschließt er sich und uns nicht nur Cervantes, sondern auch sich selbst in seiner Entwicklung von den „Betrachtungen eines Unpolitischen“ im September 1914, einer Zeit, in der es – so Thomas Mann – „nicht Staat und Wehrmacht waren [...], die mich ‚eingezogen‘ haben, sondern die Zeit selbst“³⁰, bis hin zur „Meerfahrt mit Don Quijote“: „Man muß“ – schreibt er im Reisebericht am 26. Mai 1934 – „seine Zeit ganz in ihrer Komplexität und Widersprüchlichkeit in sich haben, denn Vielfaches, nicht eines nur, bildet die Zukunft vor.“ Wie Cervantes stellt er sich der Konsequenz, die sich aus dieser Bedingung der Möglichkeit, Zukunft vorzubilden, für das Selbstverständnis des Dichters, für seine Identität und die seiner literarischen Gestalten ergibt, nämlich die eigene Zeit als geschichtlich-gesellschaftliche Ganzes zu begreifen, in dem solche Möglichkeit real gründet. Die Spannung, in der sich der Dichter dabei zu halten und die er auszuhalten hat, legt Thomas Mann ihrer psychologischen Form nach in der Figur des Morisken Ricote offen; auch in ihr vernehmen wir nicht nur dessen Stimme, sondern auch die des Autors, und zwar als

kluge Mischung von Kundgebungen der strengen Christkatholizität des Verfassers, seiner untadeligen Unterwürfigkeit vor dem großen Philipp III. – und dem lebendigsten Mitgefühl für das furchtbare Schicksal der maurischen Nation, die, vom Bannbefehl des Königs getroffen, [...] ins Elend getrieben wird. Durch das eine erkaufte sich der Autor die Erlaubnis zum anderen: aber

– so teilt sich Thomas Mann mit dem Leser in die Sympathie für Cervantes und seine Helden – „ich vermute, es ist immer empfunden worden, daß das erstere politische Mittel zum zweiten war und die Aufrichtigkeit des Dichters so recht erst beim zweiten beginnt.“^(Mann, 26. Mai) Doch können und wollen wir, auch im Wissen, daß es sich dabei bloß um ein Mittel zum Zweck handelt, Sympathie empfinden für untertäniges Verhalten gegenüber den Mächten, die uns oder unseren Nachbarn ins Elend treiben? Kann das „lebendigste[...] Mitgefühl für das furchtbare Schicksal“ der Unterdrückten auf Heuchelei gründen? Negiert das Mittel nicht einfach seinen Zweck, so daß das Furchtbare einfach unberührt und furchtbar bleibt?

Von „Heuchelei“ spricht auch Thomas Mann – als er „auf das gestern Geschriebene“ zurückkommt, aber er tut es, indem er zugleich den Standpunkt umkehrt,

³⁰ Mann, Politische Reden und Schriften 1, S. 7.

von dem aus er über Cervantes' Verhalten nachdenkt. Und so kann er sagen, daß es sich bei den „Unterwürfigkeiten“, die dieser seiner „menschliche[n] Teilnahme am Schicksal des Mauren“, seiner „stillen Kritik“, vorausschickt, „denn doch auch nicht um Heuchelei, sondern um wirkliche geistige Bedingtheit handelt!“^(Mann, 27. Mai) Das ist beileibe mehr als eine logische Pirouette; der allein moralische Standpunkt gegenüber der Heuchelei als bloß psycho-logischer Form des Verhaltens kehrt sich um in einen geschichtlich-gesellschaftlichen, der die Heuchelei an sich zu begreifen vermag als ein wahrhaft gesellschaftliches Verhältnis, ohne sich verschweigen zu müssen, daß es sich dabei, wenn „auch nicht“, dann „doch auch [...] um Heuchelei [...] handelt“. Menschliche Teilnahme wird sich so der wirklichen Bedingtheit ihrer selbst bewußt; sie wird hier nicht nur von einem Untertan der Macht, die unterdrückt, zum Ausdruck gebracht, sondern auch von einem, der der Unterdrückung Untertan ist; ihre wirkliche geistige Bedingtheit ist also eine, die im Untertan einer unterdrückenden Macht zum Bewußtsein ihrer selbst kommt, nämlich ihr zu ihrer Zeit unhintergebar und unausweichlich anzugehören und nur durch die eigene, wirkliche, zu ihrer Zeit nicht zu hintergehende, sich selbst und andere unterdrückende Untertänigkeit hindurch sich selbst überschreiten zu können in und zu einem solidarischen Verhalten gegenüber den Unterdrückten. Mit einer solchen Umkehrung des bloß psycho-logischen Begreifens der untertänigen „Heuchelei“ hin zum Begreifen ihres gesellschaftlichen Wesens bezieht Thomas Mann einen Standpunkt, von dem aus überhaupt erst zu begreifen möglich ist, daß schon allein die menschliche Anteilnahme am Schicksal der Unterdrückten eine wirkliche Tat, einen Akt der Befreiung und Selbstbefreiung darstellt, dessen poetische Form zwar einen Akt der „stillen Kritik“ darstellt, denn des Dichters Mund ist taub und des Lesers Ohr stumm, aber einen, der der Tat der Befreiung und Selbstbefreiung im Bild von der in ihr einzunehmenden Haltung im Herangehen an die Welt zeigt, wohin die vereinten menschlichen Sinne und Kräfte zielen müssen. Erst in einem solchen Akt der Befreiung gewinnt Freiheit für Thomas Mann ihren „geistigen Wert“; als solche braucht „sie die Folie starker und nicht nur äußerer, sondern auch innerer und wahrhaftiger Unfreiheit und Bedingtheit.“^(Mann, 27. Mai)

Freundschaft und Fortschritt

So können wir den Akt der Befreiung in allgemeiner Form als eine Fortschrittsbewegung begreifen, in der Freiheit aus sich als wirklicher, auch innerer Bedingtheit hervorgeht, indem sie sich gegen sie als das Andere ihrer selbst stemmt, um sich selbst emporzuheben, während sie sich zugleich, von ihm befreit und frei, auf dieses stützt, sofern es diesem Druck standzuhalten ver-

mag und nicht unter ihm zu Staub zerfällt. Im ‚Don Quijote‘ als Form ihres Ideals gewinnt diese Fortschrittsbewegung ihre weitreichendste Perspektive als „unübersteigbare Schwierigkeit“, denn sie trägt in sich als idealer Lösung zugleich sich selbst als unüberwindbare Aufgabe.

Dem Leser öffnet sich diese Perspektive, wenn er in dem, was ‚Don Quijote‘ zu einem „Weltbuch und Menschheitssymbol“ macht, zugleich das zu erkennen vermag, was ihn zu einem Werk macht, das „mehr durch die Zersetzung einer vergangenen Gesellschaftsordnung bestimmt [ist] als durch den Akt der individuellen Selbstbefreiung, mit dem sich die kühle Zwecknatur der bürgerlichen Gesellschaft befestigte“³¹: „In [ihm]“ – so Werner Krauss – „würde man vergeblich eine tiefgreifende Kritik der bestehenden Verhältnisse suchen“³² und „eben so wenig wie antikatholische“ sind – sagt Heinrich Heine – „antiabsolutistische Klänge“³³ in ihm zu vernehmen. Aber worin erblickt Cervantes als „ergebener Sohn der Kirche“ seine Aufgaben in einer Gesellschaft, die – so Leo Kofler – mit dem „Eintritt des offensichtlichsten wirtschaftlichen Niedergangs“ und unter der „Herrschaft der finstersten Reaktion“ ihren Tiefpunkt erreicht, an dem

der Adel sich mittelalterlich-schwärmerischer Ritterromantik und rassischem Dünkel hingibt [und] das [...] Volk mit Bewunderung zu den [...] Räubern auf[sieht], die eine begreifliche Genugtuung darin finden, die Reichen zu überfallen und die Armen zu schützen[?]“³⁴

Sicher, er hat – darauf weist Georgi Dimitroff hin³⁵ – die Reste der Ritterschaft zum allgemeinen Gelächter gemacht. Doch wem setzt er damit was entgegen? Nichts – so das einhellige Urteil von Heinrich Heine, Thomas Mann und Werner Krauss – der bestehenden Gesellschaftsordnung, aber etwas ihrer Zersetzung! Doch was kann Cervantes der Zersetzung des Absolutismus entgegensetzen, das in den Händen der Bourgeoisie zur Waffe in ihrem Kampf gegen den Feudalismus wird, also über den Absolutismus hinausreicht, indem es eine seiner in ihm sich bekämpfenden, doch eben zum Ausgleich gebrachten gesell-

³¹ Krauss, Die spanische Route im Lebenswerk des Cervantes. In: Cervantes, Don Quijote II, S. 719–739, S. 737.

³² Krauss, La Aplicación del Marxismo a la Historia y a la Crítica de la Literatura. In: Ders., Literaturtheorie, Philosophie und Politik, 133–138. „Tal la literatura española del siglo de oro, literatura enteramente conformista en la que buscaríamos en vano una crítica profunda del régimen existente.“ / „So ist die spanische Literatur des Siglo de oro durch und durch konformistisch. In ihr würde man vergeblich eine tiefgreifende Kritik der bestehenden Verhältnisse suchen. (Übersetzt von Monika Walter)“, ebd., 134/ 608.

³³ Heine, Einleitung, Abs. 13.

³⁴ Kofler, Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Bd. 1, S. 146 f.

³⁵ Zit. nach Lukács, Es geht um den Realismus. In: Ders.: Essays über Realismus, S. 128–170, 128.

schafflichen Kräfte negiert und mit ihr den Ausgleich in seiner absolutistischen Form selbst? Flucht! – Es ist die Flucht, die Cervantes der sich zersetzenden Gesellschaftsordnung entgegensetzt. Ihre poetische Form gewinnt sie durch den Zusammenhang der in den Roman eingestreuten Novellen im „Kreuzpunkt der Abenteuer“ ihrer Helden: der „Straßenkneipe“, in die sich – so Werner Krauss – „das Ritterschloß durch den unwiederbringlichen Zauber von Cervantes“³⁶ verwandelt hat; in ihr mischt sich buntes Volk, das – aus verschiedensten Richtungen kommend und ziehend – die spanische Landschaft nicht nur geographisch umspannt, sondern den „Tiefenraum der Gesellschaft“³⁷ durchdringt. Cervantes novellistische Helden sind „[a]ls Wanderhelden [...] von allen früheren Trägern einer novellistischen Handlung sichtbar geschieden. [...] Der Freilichtstil der Wandernovelle steht einer häuslichen Lokalisierung des Vorgangs“ – wie in den italienischen Vorbildern von Boccaccio oder Bandello – „entgegen“³⁸: „Das Meer des überflüssigen, unberufenen Lebens“ – in einer sich zersetzenden Gesellschaft – „schlägt seine verzweifelten Wellen in einer ziellosen Wanderbewegung, die immer weitere Kreise des spanischen Volkes in den zersetzenden Strudel hineinzieht. [...] Auch Don Quijote“ – sagt Krauss –

steht im Zeichen dieser spanischen Wanderbewegung. [...] auch er sucht das Heil in einer neuen Verbindung der auseinandergerissenen Splittergruppen. Der Kompaß des Wahnes bezeichnet die eingeschlagene Zufallsstraße mit unsichtbaren Pfeilen und Richtungsweisern.³⁹

Kompaß ist dieser Wahn insofern, als die von ihm bezeichneten Straßen ihre Zufälligkeit verlieren, indem sie alle zum selben Ziel, dem gesellschaftlichen Ganzen, führen. Und unsichtbar sind Richtungsweiser und Pfeile insofern, als die auf diesen Straßen wandelnden Helden jene als Ausdrucksformen des Wahns in sich tragen und zwar nur dann in sich als Kompaß, wenn sie Wege zur Begegnung, zum geselligen und gesellschaftlichen Ganzen weisen, so daß sich Wahn in der Umkehrung seiner selbst als Vernunft erkennt, die sich als Freude am Leben, als Liebe zum Menschen selbst die Richtung weist. So wird die Flucht vor der Zersetzung der gesellschaftlichen Beziehungen in eben dieser poetischen Form zur Form einer neuen gesellschaftlichen Verbindung, die als Mittel zugleich sich selbst Zweck ist:

³⁶ Krauss, in: Cervantes, *Don Quijote II*, S. 719–739, S. 736.

³⁷ Ebd., S. 724.

³⁸ Ebd., S. 725.

³⁹ Ebd., S. 737.

Der Wahn, der Don Quijote gefangennimmt, befreit ihn zugleich aus dem Kreislauf der unaufhebbaren Isolierung. [...] der Held [wird] durch alle Klippen am Leitseil einer diskret besorgten und unerschöpflichen Freundschaft bis an das Ende seiner Tage geführt [...].⁴⁰

Realistisch ist diese Freundschaft in ihrer poetischen Form als Ideal insofern, als sie die begriffene Zersetzung der gesellschaftlichen Beziehungen als Bedingung der Möglichkeit ihrer eigenen Verwirklichung ästhetisch bewältigt: „Der realistische Kern“ – sagt Werner Krauss – „liegt auf dem Lebenspunkt der [...] Novellen“: das ist das zur Straßenkneipe verwandelte Ritterschloß als „Kreuzpunkt der Abenteuer“.⁴¹ Zwar konnte der ‚Don Quijote‘ zur „Waffe in den Händen der Bourgeoisie in ihrem Kampfe gegen den Feudalismus“⁴² werden, doch nur, weil sie sich hinsichtlich ihres eigenen Wesens der heroischen Illusion hingab und auch alle anderen antifeudalen Kräfte davon zu überzeugen trachtete, auch ihr sei „unerschöpfliche Freundschaft“ sich selbst Zweck; denn angesichts ihrer wahrhaft „kühle[n] Zwecknatur“ mußten der Bourgeoisie und ihren Bündnispartnern im Kampf gegen den Feudalismus das Gelächter über die Reste der Ritterschaft im Halse stecken bleiben. Indem Cervantes sich behutsam in Form jener „Freundschaft“ der Zersetzung der bestehenden Ordnung entgegensetzt, widersetzt er sich zugleich jenen sich bekämpfenden gesellschaftlichen Kräften, deren Interessen in ihr nicht mehr zum Ausgleich gebracht werden können; er kehrt gewissermaßen die Funktion des Absolutismus im Widerstand gegen seine Zersetzung um: Er hält sich vom Leibe, was durch ihn nicht mehr zum Ausgleich gebracht werden kann, um in jener „Freundschaft“ als dem Ideal dieses Ausgleichs das gesellschaftliche Ganze in seiner historisch-konkreten Form als Bedingung der Möglichkeit ihrer Verwirklichung zu verteidigen und zu würdigen; in ihm bestätigt er sich die Achtung seiner selbst; darin nimmt der Dichter eine zwar durch die Lage bedingte, sich ihr aber nicht unterwerfende Haltung ein, in der möglich ist, die in Freundschaft vereinte Menschheit im Bilde ihrer selbst lebendig werden zu lassen. Eben weil solche Haltung als Form eines realen Verhältnisses nicht nur das gesellschaftliche Ganze in seiner Idealität repräsentiert, sondern zugleich dessen Realität als Grund seiner möglichen Schönheit, darf das gesellschaftlich Allgemeine zu keiner Zeit, mag die historisch-konkrete Lage, in der sie eingenommen wird noch so finster und

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd., S. 736.

⁴² Vgl. das dem Aufsatz vorangestellte Zitat von Georgi Dimitroff; Anm. 34.

aussichtslos scheinen, geringgeschätzt oder gar absoluter Verachtung preisgegeben werden. Daß Cervantes eine solche Haltung poetisch in Form einer Flucht verwirklicht, zeigt wie kompliziert der Boden ist, auf dem er sie einnimmt: Indem Don Quijote durch Rastlosigkeit den gesellschaftlichen Boden zu fliehen sucht, der unter ihm wegbricht, nimmt er in „unerschöpfliche[r] Freundschaft“ eine Haltung ein, die auf dem Boden der nicht mehr zum Ausgleich gebrachten gesellschaftlichen Gegensätze schon nicht mehr und auf dem der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer kühlen Zwecknatur noch nicht zu sich selbst kommt. – In ihr kommt der Held zu spät und zu früh, doch hält er sich aussichtsreich.

Den ‚Don Quijote‘ – zu einer Zeit, in der die bürgerliche Gesellschaft ihre „kühle Zwecknatur“ schon nicht mehr im „Akt der individuellen Selbstbefreiung“ befestigt, sondern im faschistischen Terror – als Waffe in die Hände der Bourgeoisie zu legen, obwohl Cervantes ihn nicht eigentlich für diese Hände und schon gar nicht als Waffe geschaffen hatte, kann vielleicht als poetisches Missverständnis verstanden werden – wohl aber als eins, das in sich zugleich tiefstes Verständnis trägt: Denn Georgi Dimitroff läßt den „wahren Don Quijote“, dem Wunsch seines Schöpfers gemäß, wohl leben, indem er mit ihm zugleich diskret das Band der Freundschaft in die Hände jener Teile der Bourgeoisie legt, die an der Verteidigung der geschichtlichen Tugenden und Werte ihrer Klasse interessiert sind und wie Thomas Mann erkennen, daß sie sich selbst bewahren können, indem sie sich im Anderen ihrer selbst, im Proletariat, nicht mehr fremd bleiben, sondern aufheben. – Im Band der Freundschaft vereinigen sich die Hände zur antifaschistischen Volksfront, die den Boden zu bereiten vermag, auf dem „unerschöpfliche Freundschaft“ sich selbst Zweck ist.

Im Mai 1934 – gut ein Jahr vor dem VII. Kongreß der KI – wußte auch Thomas Mann als Leser des ‚Don Quijote‘, was der Roman ‚Die Buddenbrooks‘ schon wußte, als es seinem Autor noch nicht bewußt geworden war: Trägt die „brutalere Bourgeoispraxis der Besitz- und Konkurrenz-Interessen“ die Auflösung ihrer selbst in sich, indem sie sich mittels der Negation ihrer geschichtlichen Qualitäten zu erhalten sucht, so trägt die in „künstlerisch-geistige Ansprüche und Zweifel“ umgeschlagene „solide bürgerliche Tüchtigkeit“ des „Bürger[s] mit schlechtem Gewissen“⁴³ – wie bei Konsul Thomas Buddenbrook – die Auflösung in sich, weil sie die Kraft und Fähigkeit zu einer brutalen Praxis der Selbsterhaltung und einem robusten Gewissen unterminiert. „Und eben dieses empfindliche moralische Gewissen“ – so schließt Paul Rilla im Essay zur Novelle ‚Tristan‘ – „ist das Zeichen des bürgerlichen Ver-

⁴³ Rilla, S. 70 f.

falls⁴⁴, der Selbstaufgabe, während Gewalt und Unmoral als Ausdruck und Zeichen bürgerlichen Selbsterhaltungswillens zur Moral avancieren. Indem Thomas Mann in der Tradition von Cervantes seinen Selbstzweifel in poetischer Form aufzuheben vermag, wird er, statt Zeichen der Selbstaufgabe, zum Vorschlag „unverbrüchlicher Freundschaft“ als Waffe gegen den Faschismus; und indem er eben so den gesellschaftlichen Zerfall nicht bloß ästhetisch illuminiert, sondern künstlerisch gestaltet, erkennt er die Volksfront als Boden, auf dem ‚Don Quijote‘ wahrhaftig wohl zu leben vermag – und: Er hilft, ihn zu bereiten.

Literatur

Bloch, Ernst (1949) 1977: *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt a. M. Suhrkamp Verlag.

Cervantes, Miguel de 1953: *Don Quijote*. Vollständige Ausgabe in zwei Bänden (dt. v. Ludwig Braunfels). Leipzig. Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.

Hacks, Peter (1977) 1996: *Die Maßgaben der Kunst*. Gesammelte Aufsätze 1959–1994. Dritte aufs Dreifache vermehrte Ausgabe. Hamburg. Edition Nautilus Verlag Lutz Schulenburg.

Heine, Heinrich (1837) 1973: Einleitung (für die Ausgabe des Don Quijote durch den Verlag der Classiker Stuttgart). In: *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quijote von La Mancha dargestellt in den berühmten 120 Illustrationen von Gustave Doré*. Wiesbaden. Hasso Ebeling Verlag.

Keck, Thomas/**Mehrle**, Jens (Hrsg) 2010: *Gespächprotokolle der von Peter Hacks geleiteten Akademiearbeitsgruppen*. Berlinische Dramaturgie. Bd. 3. Ästhetik. Berlin. Aurora-Verlag.

Kofler, Leo (1992): *Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Versuch einer verstehenden Deutung der Neuzeit*. Bd. 1. Berlin. Dietz-Verlag.

Krauss, Werner 1953: *Die spanische Route im Lebenswerk des Cervantes*. In: *Cervantes, Miguel de: Don Quijote*. Vollständige Ausgabe in zwei Bänden (dt. v. Ludwig Braunfels). Leipzig. Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.

Krauss, Werner (1963) ²1987: *La Aplicación del Marxismo a la Historia y a la Crítica de la Literatura*. In: *Ders.: Literaturtheorie, Philosophie und Politik*. Herausgegeben von Manfred Naumann. Berlin und Weimar. Aufbau-Verlag, S. 133–138.

Krauss, Werner (1968) ²1987: *Grundprobleme der Literaturwissenschaft*. In: *Ders.: Literaturtheorie, Philosophie und Politik*. Herausgegeben von Manfred Naumann. Berlin und Weimar. Aufbau-Verlag, S. 139–272.

⁴⁴ Ebd., S. 71.

Kühne, Lothar 1981: Gegenstand und Raum. Über die Historizität des Ästhetischen. Dresden. VEB Verlag der Kunst.

Lukács, Georg (1938) 1948: Es geht um den Realismus. In: Ders.: Essays über Realismus. Berlin. Aufbau-Verlag

Mann, Thomas (1935) 1968: „Meerfahrt mit ‚Don Quijote‘“. In: Ders.: Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie. Bd. 2. Frankfurt a. M. Hamburg. Fischer Bücherei.

Mann, Thomas (1918) 1968: „Betrachtungen eines Unpolitischen“. In: Ders.: Politische Schriften und Reden. Bd. 1. Frankfurt a. M. Hamburg. Fischer Bücherei.

Rilla, Paul (1955) 1967: „Thomas Manns Novelle ‚Tristan‘ (Nachwort)“. In: Ders.: Vom bürgerlichen zum sozialistischen Realismus. Aufsätze. Leipzig. Verlag Philipp Reclam jun.

Aufhebung bestellen



11/2014 | 11/2014 | 11/2014

In dieser Ausgabe:

Karlheinz Lauth: Friedrich Schlegel: „Kantianismus und hegelianische Abgrenzung“ in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts.
Ulrich Heidegger: Einleitung zur „Lehrbuch, Theorie des rationalen, Gegenstands (in: Metaphysik) und Leibniz: Die schwebende Gleichheit“.
Georgius Kallias Lauth und Wladimir: Ein Kommentar zur Frage der Hegelschen „Hegel“ Wissenschaft der Logik.
Andreas Egger: Die Metaphysik der Heiligung: Grundzüge der Philosophie Ernst Heideggers, Teil 1.

**Zeitschrift für dialektische
Philosophie**

Abonnement

(pro vier Ausgaben inklusive
Versandkosten)

Österreich

Sozialpreis: 24 €
Normalpreis: 30 €
Förderpreis: 50 €

Deutschland

Sozialpreis: 26 €
Normalpreis: 32 €
Förderpreis: 50 €

EU (außer Ö und D)

Sozialpreis: 32 €
Normalpreis: 38 €
Förderpreis: 60 €

Einzelexemplare

8 € pro Exemplar, zzgl. Versandkosten: 2 € in Österreich, 4 € in der restlichen EU.

6 € pro Exemplar beim Kauf von mindestens 10 Exemplaren.

6 € pro Exemplar für (ausgewiesene) Buchhandlungen

Bestellungen bitte an
redaktion@dialektische-philosophie.org

Dem Verein beitreten

Wenn Sie der „Gesellschaft für dialektische Philosophie“ beitreten möchten, schreiben Sie bitte ein E-Mail mit dem Betreff „Beitritt“ an vorstand@dialektische-philosophie.org

Bitte geben Sie in diesem Mail Ihre Postadresse an und geben Sie uns bekannt, welche Mitgliedsbeiträge Sie leisten können/wollen (Normalbeitrag, Sozialbeitrag, Förderbeitrag).

Die Mitgliedsbeiträge sind gestaffelt: Für StudentInnen, SchülerInnen, Erwerbslose und NiedrigverdienerInnen gibt es den Sozialbeitrag von 24 €. Wer ein wenig Kleingeld auf der Seite hat und uns damit unterstützen möchte, kann dies mit einem Förderbeitrag um 50 € tun. Alle anderen haben den Normalbeitrag zu bezahlen, nämlich 30 €. Diese Beträge sind jährlich zu bezahlen und beinhalten bereits ein Abonnement unserer Zeitschrift.

Spenden

Wir sind in unserer Arbeit auf Spenden angewiesen und freuen uns auch über kleine Beträge:

SPARDA-Bank, Kontoinhaberin:
Gesellschaft für dialektische Philosophie,
Kontonummer: 39986520000,
BLZ: 49460,
IBAN: AT484946039986520000,
BIC: SPDAAT21XXX.

Vielen Dank!

Thesen zur Aneignung der DDR-Philosophie

Johannes Oehme, Berlin
johannes.oehme@unentdecktes-land.org

Im Folgenden sollen die Voraussetzungen und Bedingungen einer historisch-materialistischen Aneignung der DDR-Philosophie in ihrem Gegensatz zu idealistischen Aneignungsversuchen umrissen werden. Dafür werden in einem Abschnitt A aus der Abstraktion „die DDR-Philosophie“ die Elemente DDR-Philosophie und DDR-Philosophie abstrakt bestimmt. Ein Abschnitt B problematisiert Formen und Inhalte der Aneignung der DDR-Philosophie. Ziel der Thesen ist die Annäherung an eine methodologische Grundlage und an ein Bewusstsein für die namentlich ideologietheoretischen Probleme der Aneignung der DDR-Philosophie. Nicht Ziel und nicht Gegenstand der Thesen ist die Auseinandersetzung mit den konkreten Gestalten „der DDR-Philosophie“ und die allgemeine Bestimmung dessen, was DDR, was Philosophie und was Aneignung sein sollen.

A. Voraussetzungen und Bedingungen der DDR-Philosophie

1. Sozialismus und Imperialismus – DDR-Philosophie und BRD

1.1 Bis 1990 lebt und arbeitet die DDR-Philosophie unter der Bedingung der permanenten imperialistischen Diversion seitens der BRD. Das ist eine besondere Bedingung, die doppelt in Rechnung gestellt werden muss: ihrem sozialen Inhalt und ihrer nationalen Form nach.

Ihrem sozialen Inhalt nach ist die DDR-Philosophie deutschsprachige Philosophie des Sozialismus, ihrer nationalen Form nach ist die DDR-Philosophie sozialistische Philosophie auf deutschem Boden. Beides gibt ihr Stärke/Schöpferkraft und Schwäche/Deformiertheit zugleich.

Als national-formale Philosophie unterliegt sie dem Widerspruch zwischen der gesamtdeutschen Option (= Vollendung der bürgerlichen Revolution in Westdeutschland durch Errichtung einer antifaschistisch-demokratischen Grundordnung im und gegen den Staat BRD, Eintritt des westdeutschen Proletariats in die Etappe der sozialistischen Revolution, Sturz des deutschen Imperialismus) und der kleindeutschen Option (= Befestigung der sozialistischen Positionen in der DDR im Rahmen des sozialistischen Staatenbundes, Abwehr imperialistischer Übergriffe, Bewahrung des Status quo der DDR bis zur nächsten revolutionären Krise des Imperialismus) des internationalen proletarischen Klassenkampfes an seinem deutschen Frontabschnitt.

Als sozial-inhaltliche Philosophie unterliegt sie dem Widerspruch zwischen der nationalen Form des Aufbaus des Sozialismus und dem internationalen Inhalt des Sozialismus in seiner konkreten Ausgestaltung im Gesellschaftssystem der DDR.

Beide Widersprüche schreiben sich im Sinne von Muttermalen der alten Gesellschaft der DDR-Philosophie ein; beide Widersprüche sind Gegenstand der Bewältigungsversuche/Begriffsarbeit der DDR-Philosophie; die DDR-Philosophie ist allgemeinsten geistiger Ausdruck dieser Widersprüche am deutschen Frontabschnitt des Weltklassenkampfes. Und damit soll nicht gesagt sein, dieses ganze Front- und Kampf-Klimbim wäre eine Erfindung der DDR-Philosophie oder etwas, wobei sich wohlfühlen wäre.

1.2 Übergreifend-allgemein ist die DDR-Philosophie als sozial-inhaltliche Philosophie, als Philosophie des Sozialismus. Diesem ihrem Inhalt nach ist die DDR-Philosophie zu erfassen als Philosophie des Kommunismus, als dessen erste Stufe Marx den Sozialismus charakterisiert. An der freilich strittigen Voraussetzung, dass die DDR sozialistisch war, hängt dieser zwingende Schluss auf den kommunistischen Charakter (erster Phase) ihrer Philosophie.

1.3 Das heißt aber noch lange nicht, dass die DDR-Philosophie momentan vorrangig als solch eine Philosophie des Sozialismus wirksam und von Interesse sein muss. Denn es kann sein, dass es in der heutigen Kampfsituation liegt, ihren nationalen, mithin uninteressanteren Widerspruch erst zur Entfaltung zu bringen, bevor sich die Rezipienten, unhinlänglich befreit, rein antizipatorisch-hypothetisch, an ihrem sozialen Gehalt – verheben. Die Antizipation des Kommunismus einschließlich seiner Widersprüche kann in ein Missverhältnis und gar in einen Gegensatz zur Reflexion der praktischen Schritte auf ihn hin geraten.

1.4 Seit 1990 soll die DDR-Philosophie ihrer institutionellen wie ihrer ideologischen Seite nach durch die BRD offen und unvermittelt vernichtet werden. Das ist eine besondere Bedingung, die wiederum doppelt in Rechnung gestellt werden muss: ihrem sozialen Inhalt und ihrer nationalen Form nach.

Sozial-Inhaltlich ist die Gefahr der Vernichtung der DDR-Philosophie Ausdruck des Scheiterns des proletarischen Klassenkampfes in Westdeutschland und Ostdeutschland in der Etappe des antifaschistischen Abwehrkampfes und der Vollendung der bürgerlichen Revolution. National-Formal ist die Gefahr der Vernichtung der DDR-Philosophie Ausdruck des Andauerns der Annexion der DDR durch den deutschen Imperialismus, Ausdruck der Annexion

als des Versuchs des deutschen Imperialismus, allen sozialen Inhalt der DDR schlecht-abstrakt zu negieren.

Solange die DDR-Philosophie noch nicht vernichtet ist, ist diese Annexion, diese deutsche Form des sozialen Inhalts „Versuch des Imperialismus, den Sozialismus zu vernichten“, im Gange.

Solange diese Annexion im Gange ist, gilt es den nationalen Kampf gegen sie als eine Option des proletarischen Klassenkampfes und seiner Philosophie (und nicht irgendeiner angeblichen Philosophie als solcher, die etwa überhalb oder außerhalb des Klassenkampfes stünde) zu berücksichtigen und gewahr zu sein, dass der ideologische Kampf des deutschen Imperialismus gegen die DDR und ihre Philosophie seit 1990 nicht ab-, sondern zugenommen – und nun erst recht uns alle „hat“: beeinflusst, trübt, hemmt und hindert. Und dieser Befund wird nicht dadurch obsolet, dass aus jedem ganz privaten Fenster wahrscheinlich kein DDR-Volkskriegs-Fahnenmeer zu sehen ist.

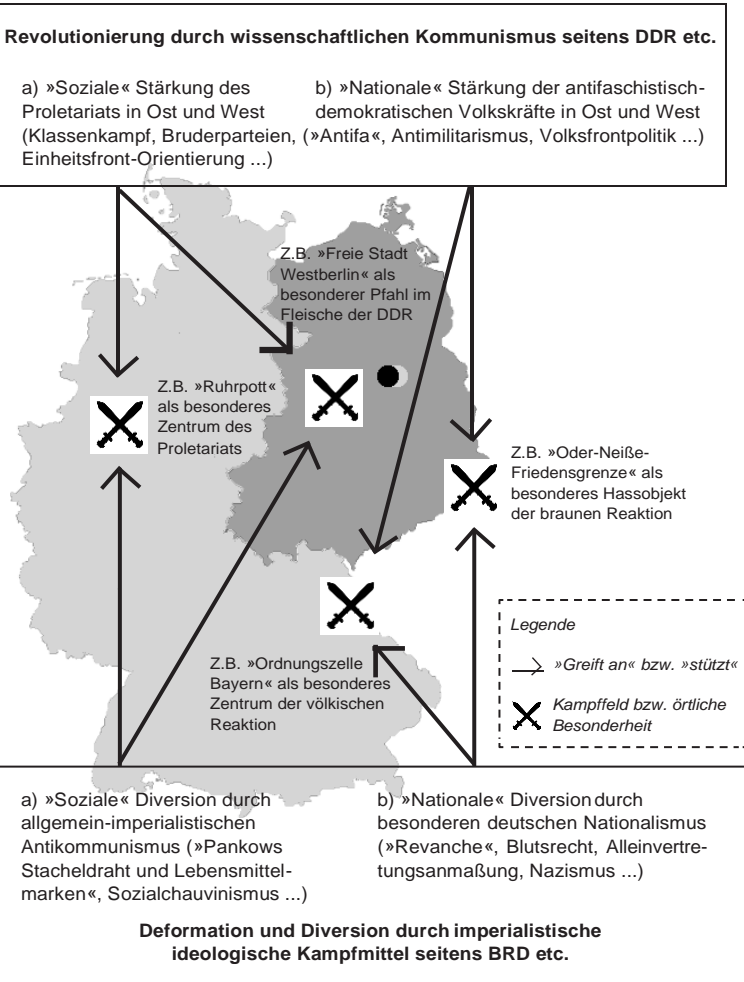
Nota Bene ist es eine Besonderheit der Konterrevolution in Deutschland, die Verhältnisse derart umzukehren, dass der besondere nationale Kampf gegen die Annexion der DDR und auch schon der SBZ, also auch schon vor 1990 und praktisch seit 1945, den allgemeinen Inhalt der sozialistischen Verhältnisse birgt, während der gesamtdeutsche Kampf einstweilen objektiv in der antifaschistisch-demokratischen Etappe als nur einem besonderen Moment des Übergangs von Kapitalismus zu Kommunismus verharret.

1.5 Als imperialistisch und national deformierte Philosophie ist die DDR-Philosophie zugleich geistiges Reservoir für die antifaschistisch-demokratische und die proletarisch-sozialistische Offensive in Ostdeutschland und West-/Gesamtdeutschland. Es ist vorrangiges Interesse und Auftrag materialistisch-dialektischer Philosophie, diese vierfache Doppeltheit als Einheit zu erfassen, jedes einzelne Phänomen, jedes personelle und institutionelle Feld, jedes Schriftstück der DDR-Philosophie unter diesem Gesichtspunkt zu prüfen und zu wägen.

Jeder andere Annäherungsversuch erfasst nicht das Wesen, den Zeitkern, den Begriff der DDR-Philosophie, weder Form noch Funktion der DDR-Philosophie, nicht, warum, und nicht, wie in der DDR philosophiert wurde. (Begriff und Thema der „DDR-Philosophie“ kann man sich nämlich sonst sparen und sich lieber Kulinarischerem zuwenden wie zum Beispiel „Philosophie von der Antarktis bis Memelland inklusive etwas DDR“ oder „spannende Trotteln aus der DDR neu verlacht“.)

Jeder andere Annäherungsversuch führt in die Geleise der imperialistischen Apologetik; sei es direkte Apologetik durch objektives Einstimmen in den Chor der abstrakt verwerfenden antikommunistischen und deutsch-nationalen

Verhältnisse und Funktionen der DDR-Philosophie gegenüber der BRD /
 Verhältnisse und Funktionen der BRD-Philosophie gegenüber der DDR
 im ideologischen Klassenkampf in Deutschland



Totmacher; sei es indirekte Apologetik durch das oberflächlich-affirmative, scheinbar wohlwollende, angeblich differenzierende Überblenden und Ausstreichen der Widersprüche, die sich aus den konkreten Kampfetappen nach 1949 und nach 1990 und ihrer geistigen Widerspiegelung ergeben und die es gerade im Sinne eines Lernens sowohl aus den Leistungen als auch den eben immer noch lehrreichen Schwächen der DDR-Philosophie herauszuarbeiten gälte.

1.6 Die Leistungen und Schwächen der DDR-Philosophie sind als unsere Leistungen und Schwächen anzueignen und nicht von einem notwendig willkürlichen, äußerlichen, kulinarisch-geschmäcklerischen Betrachterpunkt als Trotteleien von obskuren Opas dort drüben, die nach Maßstäben wie „richtig“ und „falsch“, „gut“ und „schlecht“, „klug“ und „dumm“, „dialektisch“ und „undialektisch“ in allzu handliche Kategorienkartons pferchbar wären. Wir können hier und jetzt objektiv nicht besser, klüger, dialektischer als die DDR-Philosophie sein, weil sie Überbau eines anderen Hier und Jetzt, einer höheren Gesellschaftsformation, mithin der bisher gesellschaftlich entwickeltste Ausdruck des Philosophierens in Deutschland ist.

Für die hieraus sich ergebenden weitreichenden Folgen für den Kritikmodus, für die Methodologie der Aneignung der DDR-Philosophie siehe auch Thesen 4 bis 8. Wir können uns freilich einbilden, richtiger, besser, klüger, schöner, gar dialektischer als die DDR-Philosophie sein zu können, ohne die historische Entwicklung der DDR durchschritten noch begriffen zu haben. Das wäre dann eine sicher noch nicht marktgängige Spielart eben jenes traditionsreichen Linksler-Subjektivismus, mit dem der Imperialismus noch ein ganzes Dutzend 1968er Aufstände übersteht.

2. Sozialismus und Sozialismus – DDR-Philosophie und UdSSR

2.1 Bis 1989 lebt und arbeitet die DDR-Philosophie unter der Bedingung der unverbrüchlichen Freundschaft mit der UdSSR. Jede Regung der DDR-Philosophie drückt eine direkte Beziehung zur Sowjetunion und ihrer Philosophie aus.

2.2 Die unverbrüchliche Freundschaft mit der UdSSR ist eine in sich widersprüchliche Bedingung, deren Pole dahin zu fassen sind, dass einerseits die UdSSR als wie auch immer verfaultes Zentrum des modernen Revisionismus und wie auch immer asiatisch den deutschen Sozialismus verpfuschende Besatzermacht dennoch der Garant und Spender jedes Lebens der DDR-Philosophie im Rahmen des sozialistischen Staatenbundes war (und es daher ein paradoxer Schwachsinn der rechten Art ist, am sowjetischen Ast herumzusägen, um die

auf ihm allein gediehene DDR-Philosophie „freizusetzen“), andererseits dieselbe UdSSR als wie auch immer avantgardistisches Zentrum der Weltrevolution und wie auch immer leuchtender Vorschein der sozialistischen Weltrepublik alle Niederlagen der DDR und alle ihr entsprechenden Halbheiten in der DDR-Philosophie teilt und mitverantwortet (und es daher ein paradoxer Schwachsinn der linkslerischen Art ist, der DDR-Philosophie namens des sowjetischen oder sonstwie echten Sozialismus eine Verantwortung zuzuschreiben, unter der sowohl sie als auch letztlich die UdSSR zusammenbrechen und dem imperialistischen Stamm zu Füßen fallen muss).

Das entspricht einerseits dem Wesen des proletarischen Internationalismus, der keine zwei Wahrheiten, kein Recht wider Recht, keinen Subjektivismus kennt, wie es noch jedem Warenhüter bis hinauf zum Monopolbourgeois eigen ist, und der die gemeinsame Verantwortung für die gemeinsame Niederlage von 1989–1991 nicht wie der letzte Lump vor dem Kadi dem Kumpan zuzuschreiben trachtet.

Zugleich überwindet und kritisiert eine solche Verschränkung von DDR-Philosophie und UdSSR die wichtigsten kursierenden Mechanismen und Idealismen über Ursachen der Niederlage von 1989–1991, als da insbesondere wären jene gleich geschichts- und philosophievergessene Revisionismuskritik, die den „Revisionismus schlechthin“ und abstrakt als Ursache allen Niedergangs identifiziert und sich in ihren westlinken Ausläufern bis zur Annahme einer revisionistischen Gesellschaftsformation steigert, sowie jegliche, letztlich immer nationalistische Abhebung eines besonneneren, produktiveren, mit reicheren kapitalistischen und sozialistischen Traditionen gesegneten besonderen deutschen Wegs zum Sozialismus auf moralische Kosten des vermeintlich unproduktiveren, revisionistischeren sozialistischen Bruders UdSSR.

2.3 Die Niederlage des Sozialismus 1989–1991 ist nicht durch revisionistische Ideologie und schon gar nicht durch philosophische Marotten und Erscheinungen von Neopositivismus, Subjektivismus und sonstigem Idealismus in den sozialistischen Staaten DDR und UdSSR verursacht, sondern als Niederlage des Sozialismus im Weltmaßstab eine gemeinsame Niederlage aller nationalen Abteilungen des Weltproletariats und aller Sphären seines Kampfes gegen den Weltimperialismus, eine Niederlage also in der ökonomischen und außerökonomischen, der politischen und ideologischen, der kulturell-künstlerischen und wissenschaftlich-theoretischen und nur in diesem umfassenden Sinne auch in der philosophischen Sphäre des Weltklassenkampfes. Jegliche Bezugnahme auf Dokumente der DDR-Philosophie – immer: als Dokumente der DDR-Philosophie! –, die von dieser Einheitlichkeit des Proletariats auch in seinen Niederlagen abstrahiert, landet ihrer antidialektischen, das heißt

antihistorischen, antigenealogischen Methodologie und Struktur nach bei desorientierenden geistesgeschichtlichen Märchen über die Allmacht der Philosophie, über die Herrschaft des Überbaus über die Basis, über die subjektive Verantwortung eines bösen Stalin oder noch böseren Chruschtschow und ihrer Lyssenko, Oiserman et alii für Widersprüche/Muttermale im Sozialismus und Widersprüche/Produktivkräfte des Sozialismus, und gipfelt noch regelmäßig in der Anmaßung, den nationalen Sektionen des Weltproletariats Schulden und Verantwortungen nach Laune kannenweise ausgeben können zu meinen, statt ihnen einzig im eigenen Voranschreiten ihr jeweiliges Scherflein beizumessen und nur aus dem Kampf gegen den Hauptfeind im eigenen Land heraus die Lehren zum Bessermachen zu ziehen, die ohne diesen Kampf gegen den Hauptfeind im eigenen Land unweigerlich zu abstraktem Besserwissentum und Nur-Philosophentum gerinnen müssen.

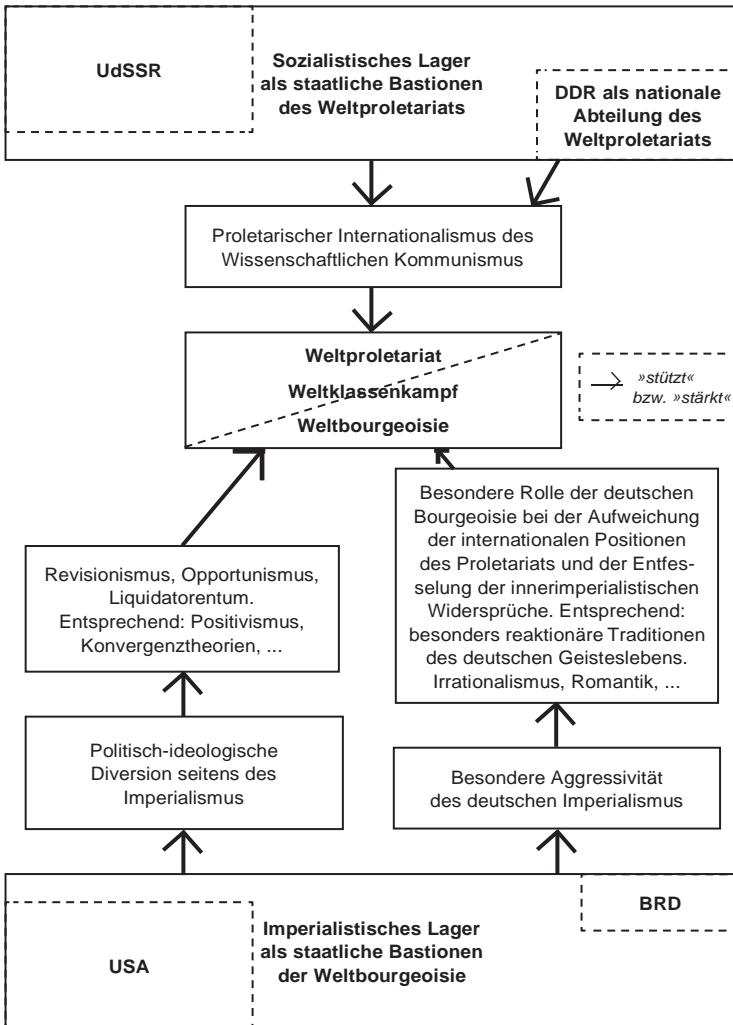
2.4 Seit 1991 lungern die nationalen Bourgeoisien und Kompradoren der zerfallenen UdSSR auf einem national zersplitterten sozialistischen Erbe, welches es im Rahmen der Aneignung der DDR-Philosophie mindestens soweit zu heben gilt, als die individuellen, institutionellen und inhaltlichen/problemgeschichtlichen Verbindungen der DDR-Philosophie zur UdSSR reichen.

Die besonderen Aneignungsformen, die sich aus dem Verhältnis eines annektierten ehemals sozialistischen Landes und eines annektierenden imperialistischen Landes zu separierten Ländern einer ehemals sozialistischen Staatenvereinigung ergeben, sind nach Maßgabe des kräftemäßig Möglichen zu erarbeiten und dabei in Rechnung zu stellen, inwiefern wann wo welche Kräfte nicht reichen, um welchen Problemkomplex nicht abzudecken.

Denn es liegt im Charakter jeder dialektisch-materialistischen Gegenstandsbestimmung, dass sie zugleich bestimmt, was nicht Gegenstand ihres besonderen Interesses ist oder welche Momente des Gegenstandes mangels Kapazitäten nur angedeutet werden können, und inwiefern die Andeutung nur eine Andeutung ist. Und es ist daher Aufgabe jedweder ernstzunehmenden Darstellung und Einlassung zum Gegenstand, der DDR-Philosophie, solche objektiven und subjektiven Grenzen der Behandlung möglichst klar zu kennzeichnen (und nicht über das Verhältnis der DDR-Philosophie zur UdSSR als solches daher-abzuurteilen, vor nicht dies Mindestmaß an Begriffsarbeit geleistet ist und darüber hinaus etwaige Ergebnisse derselben öffentlich breiter dargelegt sind).

2.5 Teilaufgabe im Rahmen der Aneignung der DDR-Philosophie ist die Erarbeitung methodologischer Grundlagen für die Aneignung der sowjetischen

Verhältnisse und Funktionen der DDR-Philosophie im Weltklassenkampf



Philosophie und Wissenschaft, die Extraktion all jener Voraussetzungen und Bedingungen der Aneignung der DDR-Philosophie, die auch der Aneignung der sowjetischen Philosophie und Wissenschaft zugrundeliegen (könn(t)en), und die Reflexion und weitestmögliche Antizipation der notwendigen Unterschiede der Aneignungs-Voraussetzungen und -Bedingungen.

Das ergibt sich schon daraus, dass die Probleme der Aneignung der sowjetischen Philosophie und Wissenschaft elementarer Bestandteil der DDR-Philosophie sind – auch wenn letztere sich etwa ex negativo gegen den sowjetischen Einfluss sträubt und aufbäumt. Und es gilt unabhängig davon, inwieweit die sowjetische Philosophie und Wissenschaft über diese strukturelle Gegebenheit der DDR-Philosophie hinaus von besonderem politischen, historischen und philosophischen Interesse ist.

2.7 Was für die UdSSR gilt, gilt – mit Einschränkungen – auch für die anderen sozialistischen Republiken sowie – mit jeweils bedeutenderen Einschränkungen – für die Volksrepubliken, die Volksdemokratien und die jungen Nationalstaaten.

3. Sozialismus und Philosophie – DDR-Philosophie und DDR-Gesellschaft

3.1 Eingedenk der unter 1. ausgeführten Doppelaufgabe der DDR-Philosophie ist für die Frage des Verhältnisses der DDR-Philosophie zur DDR-Gesellschaft als nationaler Form des Verhältnisses der Philosophie zum Sozialismus nicht unwichtig, es noch einmal explizit festzuhalten:

Es ist nicht Hauptaufgabe der Philosophie des Sozialismus, den Sturz des Imperialismus zu begründen. Folglich liegt die wesentliche Nutzenanwendung der philosophischen Erzeugnisse der DDR nicht darin, dass man mit ihnen den antiimperialistischen Kampf in den Etappen vor der sozialistischen Revolution führen kann. Die Aufgabe, die Nützlichkeit der DDR-Philosophie für den Kampf gegen den deutschen Imperialismus zu ermitteln, ist eine andere Aufgabe als die, die sozialistische Qualität der DDR-Philosophie sich anzueignen oder auch nur zu evaluieren. Die DDR-Philosophen sind nicht in erster Linie verantwortlich für die philosophische Begründung des Sturzes des Imperialismus in Westdeutschland.

Es kann durchaus sein, dass die DDR-Philosophie sich als hervorragend geeignet für die philosophische Begründung des Kampfes gegen den deutschen Imperialismus erweist, was im Sinne der Thesen 1.1–1.6 zu ermitteln wäre. Aber die DDR-Philosophie kann als Philosophie des Sozialismus ihrem Begriffe nach nicht in dieser rein antiimperialistischen Funktion aufgehen.

3.2 Sozialismus heißt auch Aufhebung der Philosophie und der Einzelwissenschaften im Rahmen der Überwindung der knechtenden Unterordnung unter die Teilung der Arbeit und des Gegensatzes von Kopf- und Handarbeit.

Sofern also die DDR-Philosophie sozialistische Philosophie ist, birgt sie die Keime ihrer kommunistischen (nicht: revisionistischen, bürgerlichen, imperialistischen usw.) Selbstaufhebung in sich, die sich formal dahin zusammenfassen lässt, dass es zusehends weniger notwendig wird, den exklusiven „Philosophen“ neben und über der Gesellschaft auszuhalten und zu erzeugen und es zusehends möglicher wird, dass alle Menschen/Nicht-Philosophen Philosophen und zugleich alle Philosophen Menschen/Nicht-Philosophen werden.

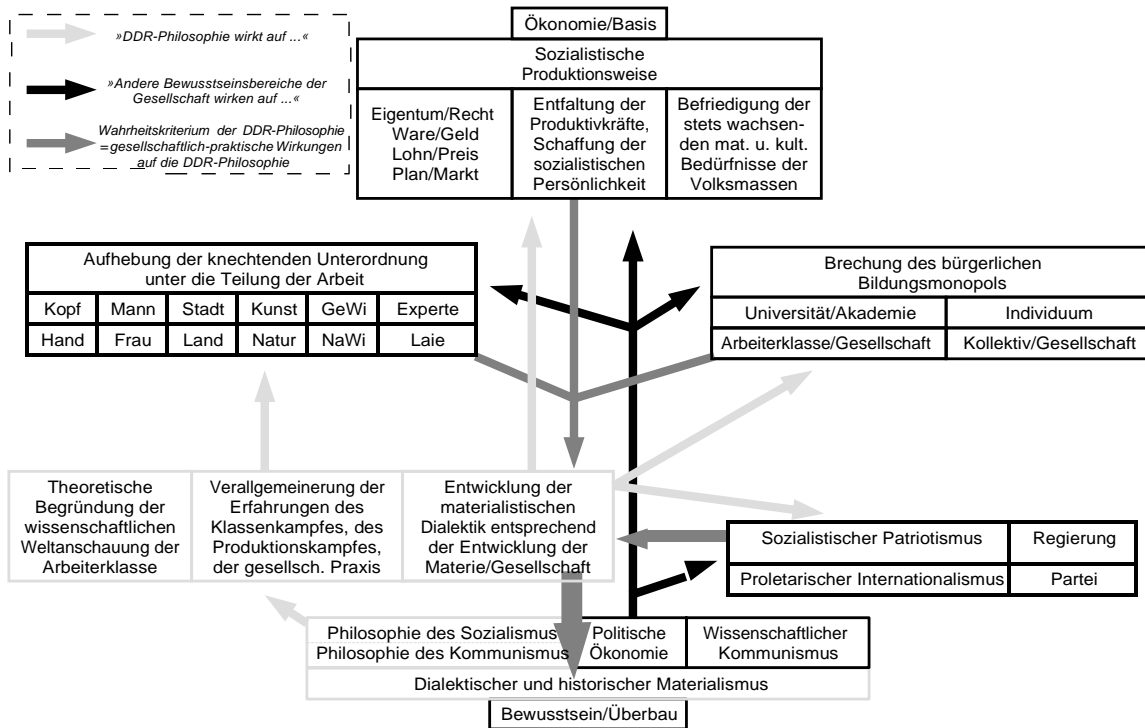
3.3 Der sozialistische Kollektivismus hat nichts mit der imperialistischen „Interdisziplinarität“ gemein.

Das sozialistische Autorenkollektiv, die sozialistischen Arbeitsgruppen, selbst der isolierteste sozialistische Philosoph und philosophierende Sozialist als „einzelner Autor“ der sozialistischen Gesellschaft überschreitet im Maße des Aufbaus des Sozialismus den Sozialcharakter des „Autors“, den Typus des „Wissenschaftlers“ und kläglich der Produktivkraft hinterherhinkenden „Interdisziplinär-Projektleiters“ im allzu herkömmlichen, im noch stets schlicht bürgerlichen oder gar vorbürgerlichen Sinne. Unter solchen Voraussetzungen der Aufhebung der bürgerlichen Philosophie ändert sich auch der Grad und Charakter persönlicher Verantwortlichkeit individueller Vertreter der Philosophie und steigert sich der gesellschaftlich-unmittelbare Grad und Charakter der Philosophie, Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse zu sein.

Denn es waren die antagonistischen Ausbeutergesellschaften im Allgemeinen, die den Privatcharakter der Kopfarbeit dem gesellschaftlichen Charakter der Arbeit entgegenstellten und auf der Abstraktion von den gesellschaftlichen Verhältnissen beharrten, und es war namentlich die bürgerliche Gesellschaft, die die indirekte gesellschaftliche Vermittlung und damit die materiellen Bedingungen des Verharrens in der Abstraktion vom gesellschaftlichen Charakter der Kopfarbeit verallgemeinerte, gleichsam mit der Verwandlung aller in Warentauschende zugleich aus allen Warentauschern undurchsichtige, konfuse, noch stets fetischisierende – idealistische „Nur-Philosophen“, gleichsam reine „Schein-Philosophen“ buk.

3.4 Unter der Losung der Brechung des bürgerlichen Bildungsmonopols im Sozialismus werden in sozialistischen Gesellschaften neben und nach dem reinen Antiimperialisten (3.1), dem reinen Philosophen (3.2) und dem reinen Autor (3.3) auch eine Reihe weiterer Sozialcharaktere aufgehoben, wie etwa das Pärchen Laie/Experte. Die Entzweiheit von Unterhaltung und Ernst steht im

Verhältnisse und Funktionen der DDR-Philosophie in der sozialistischen Gesellschaft



Übergang von Kapitalismus zu Kommunismus ebenfalls auf dem Prüfstand. Die Erzeugung der sozialistischen Persönlichkeit hat die Verallgemeinerung des Proletariats, die „Totalisierung der Proletarität“ (dem Eigentumsverhältnis nach) zur Bedingung und drückt sich in einer Arbeiterbildung aus, die nicht mit der imperialistisch-üblichen Förderung von Arbeitern dazu, bloß anständige Bürger zu werden, zu verwechseln ist. Umgedreht wird noch der beste Bürger zuzulernen haben, sich selbst zugunsten der höheren, allgemeineren Individualisationsform der sozialistischen Persönlichkeit aufzuheben. **Der Beitrag der DDR-Philosophie zu diesen gesellschaftlichen Prozessen der DDR-Gesellschaft ist ebenso Gegenstand der Aneignung der DDR-Philosophie wie diese gesellschaftlichen Prozesse selbst.**

3.5 Dem höheren Vergesellschaftungsgrad im Sozialismus entspricht ein höherer Vergesellschaftungsgrad seiner Philosophie.

Entsprechend dem Grad der sozialistischen Vergesellschaftung der Arbeit in der DDR ist die DDR-Philosophie auf einer qualitativ höheren Stufe als die Philosophie im Kapitalismus nicht auf die akademische und universitäre Philosophie beschränkt. Sie äußert sich zunehmend direkt gesellschaftlich in der Gesamtheit der geistigen und theoretischen Arbeit, wovon die explizit als philosophisch ausgewiesene Teilarbeit nur ein, freilich zentrales, Moment ist. Das heißt, dass der Gegenstand der Aneignung der DDR-Philosophie über die konventionell akademische und schulische Philosophiepraxis hinaus in der Tendenz alle geistigen Erzeugnisse der sozialistischen Gesellschaft der DDR einschließt, und zwar im Maße der Entfaltung der sozialistischen Gesellschaft und des in ihr bereits vorherrschenden kommunistischen Eigentums.

B. Voraussetzungen und Bedingungen der Aneignung der DDR-Philosophie

4. Aneignung der Voraussetzungen als Voraussetzung der Aneignung

Alle Voraussetzungen und Bedingungen der DDR-Philosophie sind in den Voraussetzungen und Bedingungen ihrer Aneignung aufzuheben. Das heißt nicht, dass erstere Voraussetzungen und Bedingungen (= die DDR) notwendig wiederherzustellen, zu kopieren, nachzuahmen oder nachzuäffen wären, um zur Aneignung der DDR-Philosophie schreiten zu können, sondern dass sie vollumfänglich zu reflektieren, gedanklich zu reproduzieren, in die Methodologie und Form der Aneignung der DDR-Philosophie einzubegreifen sind.

Umgedreht: **Ohne Aufhebung der Voraussetzungen und Bedingungen der DDR-Philosophie ist ihre dialektisch-materialistische Aneignung nicht**

möglich. Eine subjektivistische, positivistische, mechanische oder sonstig ahistorische, idealistische Aneignung der DDR-Philosophie hingegen, die allerdings dann keine wirkliche Aneignung mehr sein kann, sondern nur noch eine Anmaßung gegen den Gegenstand, steht natürlich immer frei und leicht erhältlich zu Diensten.

Zur ideologiekritischen Illustration: Der Satz „Der Satz von Georg Klaus, dass die Kybernetik eine tolle Sache sei, ist positivistischer Schwachsinn!“ ist selbst eine sogar schon doppelt positivistische Schwachsinnansage, indem mit ihm das abstrakte, aus den konkreten historischen Bedingungen der DDR-Philosophie regelrecht herausgerissene Wolkengebilde „Georg Klaus’ Kybernetik-Flitz“ in den konkreten Raum der Gegenwart geblasen wird, als wäre dieser Raum ein ebensolcher Elfenbeinturm des „richtigen“ oder „falschen“ „Philosophierens“. Der Satz „Georg Klaus hatte einen Kybernetik-Flitz, weil sie in der DDR die wissenschaftlich-technische Revolution meistern wollten!“ ist eher eine Schwachsinnansage der fein-mechanischen, scheinplausibel kurzschließenden Art, als müsse das aus dem zwingend folgen. Usw. Kaum je sind in den zeitgenössischen Urteilen über selbst einzelne Philosophen aus der DDR, geschweige über „die DDR-Philosophie“ die ziemlich konkreten Produktions- und Rezeptionsbedingungen auch nur angedeutet, geschweige im mindesten begriffen. Und es wird also Teil einer intensiven Begriffsarbeit sein, zu solchen Beschreibungen der DDR-Philosophie zu gelangen, die nicht darein verfallen, den doch veraltenden Kreis unwirklicher Aufhebungen der Philosophie ewig zu drehen.

5. Begriffliche und ideologietheoretische Voraussetzungen der Aneignung

Begriffliche Voraussetzung für die Aneignung der DDR-Philosophie ist einerseits ein klarer Begriff der Philosophie und des Bewusstseins, der DDR und des Sozialismus, andererseits die Analyse des jetzigen gesellschaftlichen Zustandes, der hiesigen politisch-ideologischen Situation und Kräfteverhältnisse und der aktiven und passiven Reserven im ideologischen Klassenkampf, dessen Teilbereich die Philosophie ist.

Weil schon die Aufgaben der Philosophie im Allgemeinen Gegenstand mehr oder weniger erbitterter Auseinandersetzungen selbst innerhalb der Gesellschaft für dialektische Philosophie sind, liegt auf der Hand, dass die Auffassungen in wie besonders außerhalb der Gesellschaft für dialektische Philosophie darüber, was denn ein Sozialismus sei und was die DDR sei und ob oder inwiefern sie ihm als nationale oder halbnaionale Ausprägung des Sozialismus entspreche oder nicht, noch weiter auseinandergehen. Die teils doch munteren „Auseinandersetzungen“ beziehungsweise meist eher

feuilletonistischen Spielereien mit „der DDR-Philosophie“ finden in der Tat auf dem Boden einer eigentümlichen Geistes-Volksfront der kunterbuntesten Sozialismusexperten statt. Ohne klaren Begriff dessen, was Philosophie sei, und mit noch viel unklarerer als gar nicht klaren buntscheckigen Vorstellungen darüber, was Sozialismus, was die DDR sei, Allaussagen über „die DDR-Philosophie“, auf die zumindest „wir“ uns „ja“ alle schnell einigen können, in die hiesig-jetzige, hinsichtlich der Kräfteverhältnisse im ideologischen Klassenkampf radikal un-analyisierte Gegenwart zu paffen, ist ein – kühnes Unterfangen, um nicht zu sagen, ein Unterfangen, das sich kein gelehrter Abhub in irgendeinem anderen Bereich als dem der ideell der Vogelfreiheit zum antiwissenschaftlichen Abschuss freigegebenen „DDR(-Philosophie)“ erlauben könnte, ohne sich den berechtigtesten Spott zuzuziehen.

Zur Einschätzung der gegenwärtigen Situation im ideologischen Klassenkampf gehörte ein Mindestmaß an Verständigung darüber, inwieweit **Antisowjetismus als effektivste zeitgenössische Form des Antikommunismus**, inwieweit der ideologische Kreuzzug des deutschen Imperialismus gegen die DDR als die nationale Konkretisierung eben dieses zeitgenössischen Antikommunismus zu werten ist, und auf welche Weise speziell diese Form des Antikommunismus das scheinbar sachliche, scheinbar unverkrampfte, scheinbar unbefangene „Diskursfeld“ des Philosophierens über die DDR-Philosophie sowie das geistige Leben überhaupt beeinflusst.

6. Zeit/Raum-Index – Partikel/System-Verhältnis – ideologischer Klassenkampf als notwendige Aneignungsbedingung in Klassengesellschaften

Die 50er sind nicht die 80er und die 70er sind nicht die 60er. Andererseits hat 1989 mehr mit 1949 zu tun als mit 1991. Der einzelne DDR-Philosoph ist nicht die DDR-Philosophie. Andererseits ist jeder DDR-Philosoph mehr DDR-Philosoph als noch das objektiv wie subjektiv verschwisterste Pärchen etwa von „BRD-Philosophen“. Wenn ich den Klaus fertig mache, habe ich noch lange nicht den Buhr, und umgekehrt. Und wenn ich den 1991er Buhr beim revisionistischen Eintüten des „Sozialismusversuchs in der DDR“ ertappe, habe ich noch lange nicht den Bis-1990er Buhr auf seinen Begriff, seine Funktion, seine Wirkungsgeschichte gebracht.

Wenn ich überhaupt über die DDR-Philosophie rede, rede ich nicht über einen Atomhaufen oder über eine beliebig verlänger- oder einkürzbare Reihe mehr oder weniger genialischer oder verrückter Köpfe und Geisteskoryphäen, sondern über ein System innerhalb des Systems des Sozialismus.

Wenn ich über ein System herziehe, habe ich entweder ein besseres zur Hand und könnte dann aber auch begründen, warum ausgerechnet ich ausgerechnet

jetzt und hier ein solches besseres System zur Hand haben können sollte, oder ich habe nur – ein schlechteres zur Hand, zum doch eher naheliegenden Beispiel das der Philosophie des Imperialismus und seiner direkt-reformistischen und indirekt-revisionistischen Apologetiker im Allgemeinen und das romantisch-irrationalistische, besonders reaktionäre System der nachhegelschen idealistischen Philosophie des deutschen Imperialismus im Besonderen.

Was für den Begriff der „BRD-Philosophie“ augenanschreiend und ohrenblendend evident ist, dass kein einzelner Philosoph dafür vollverantwortlich gemacht werden kann und möchte und sie alle nur das eine ganz sicher wissen, dass sie nicht wissen, was eine „BRD-Philosophie“ sein sollte, just während und indem sie sie doch sehr wohl „tun“, also mit jeder Fleischfaser und Nervenbahn und monolithisch wie kein ZK-Beschluss exekutieren und vortanzen, ist für „die DDR-Philosophie“ keineswegs ausgemacht, die Berechtigung zu einem Begriff „der DDR-Philosophie“ erst zu erarbeiten – durch eine strengstens raum-zeit-indizierte historisch-materialistische Analyse der Gesamtheit aller Erzeugnisse und Ereignisse, aller Protagonisten und Produzenten und aller Entstehungs- und Wirkungsvoraussetzungen und -bedingungen dessen, was da nur unter die „DDR-Philosophie“ zu summieren gehen könnte.

Fern wie nie und noch ferner als nur je von einer solchen Analyse uns wädhend, insistiert dieser Text so sehr darauf, überhaupt erst die blankesten, nacktesten, ordinärsten Voraussetzungen und Bedingungen für die Aneignung der DDR-Philosophie zu vergegenwärtigen, bevor gleichsam der Festschmaus weiterhin allzu billig den gewiss bissigen Hyänen und gewiss weitsichtigen Aasgeiern der „Dogmatismus-Kritik“, der „Revisionismuskritik“, der „Autoritäts-, Staats- und Wertkritik“, und wie die neolateinischen Spielarten des „linken“ ahistorisch-idealistischen Besserwessitums noch heißen mögen, hingepfeffert werden muss.

7. Empirische Grundlagen der Aneignung der DDR-Philosophie

7.1 Als unmittelbare operative Aufgabe für die Erarbeitung der Voraussetzungen und Bedingungen der Aneignung der DDR-Philosophie ergibt sich die Notwendigkeit einer extensiven, ja enzyklopädischen Materialsammlung nicht der drei Lieblingsautoren oder Lieblingsfeinde, die sich wer aus der DDR-Philosophie schöngeglotzt hat, sondern eines chronologisch und problemstrukturell zu gliedernden Gesamts der explizit philosophischen Publikationen – Kollektivwerke, Monographien, Lehrbücher, Handbücher, Nachschlagewerke, Artikel, Rezensionen, Vor- und Nachworte, ... –, dessen, was an nicht Publiziertem darüber hinaus zu erwarten ist – Vorlesungsmitschriften, Diskussionsbeiträge, unveröffentlichte Skripte, ... – sowie aus philosophischer Sicht hervorragender oder auch nur möglicherweise bedeutender Werke der

Gesellschaftswissenschaften, der Naturwissenschaften, der bildenden, darstellenden usw. Künste und Kunsttheorien, politischer Schriften und Theorien, philologischer und editionswissenschaftlicher Erzeugnisse, programm- und alltagsphilosophischer Reflexionen in der Literatur bis hinab zum letzten Kochbuch.

7.2 Zu Rate zu ziehen wären „**Zeitzeugen**“, mit denen Interviews zu führen wären, für die Richtlinien zu erarbeiten wären. Die **Memoiren- und Biographienliteratur** müsste dafür und unabhängig davon gesichtet werden. **Organisationen** (wie die Leibniz-Sozietät, die Rosa-Luxemburg-Stiftung, die Gesellschaft für Bürgerrecht und Menschenwürde, etwaige Nachfolgegesellschaften der Gesellschaft für deutsch-sowjetische Freundschaft usw.) **und Einzelpersonen** (wie Mario Kessler, Hans-Joachim Petsche, Alfred Kosing usw.) wären in die **Rekonstruktionsarbeit** in mehr oder minder beratender oder ausrichtender Funktion einzubeziehen.

7.3 Die Struktur der institutionellen Philosophie wäre nachzuzeichnen: Welche Lehrstühle wurden wann von wem besetzt, welche Arbeitsgruppen gab es wann an welchen Universitäten, Akademien, Schulen und Volkshochschulen, welche Konferenzen im nationalen und internationalen Maßstab wurden wann wo warum abgehalten, wer nahm daran teil, wie und vor welchen politischen Hintergründen verliefen die Diskussionen.

7.4 Überlegungen über die Ermittelbarkeit der **(Wechsel-)Wirkung der DDR-Philosophie auf die Gesellschaft der DDR im Allgemeinen und die sozialistischen Massenorganisationen im Besonderen** (Ansätze einer proletarischen Technikphilosophie und Arbeitssoziologie innerhalb des FDGB zum Beispiel), **auf Staat und Gesellschaft der UdSSR und anderer sozialistischer, imperialistischer und blockfreier Länder** wären anzustellen.

7.5 Zwecks **Kritik der imperialistischen ideologischen Diversion** wären Darstellungen – von der philosophischen Polemik über die Memoirenliteratur bis zu staatlichen Papieren – auszuwählen, anhand derer die Mechanismen und Argumente des ideologischen Klassenkampfes seitens des Imperialismus im Allgemeinen und des besonders aggressiven deutschen Imperialismus im Besonderen sowie die ideologiekritische Funktion der DDR-Philosophie (Heftreihe zur Kritik der bürgerlichen Ideologie usw.) exemplarisch und dokumentarisch aufgezeigt werden könnten.

7.6 Eine besondere Betrachtung verdient die Abwicklung der institutionellen DDR-Philosophie. Wer wurde wann unter welchem Vorwand und aus welchen Gründen durch wen kaltgestellt, welche Publikations- und anderen Wirkungsmöglichkeiten haben DDR-Philosophen nach 1990 wahrnehmen können, inwiefern wirkt DDR-Philosophie heute direkt wie indirekt fort usw.

8. Rekonstruktion gehe vor Diskussion

Bevor nicht – von uns als selbstbewusstseins- und tätigkeitsbegabten Subjekten! – ein Begriff des Gegenstandes DDR-Philosophie erarbeitet ist, der ihre internationalen Verhältnisse und Aufgaben, ihre nationalen Formen und Funktionen, ihre strukturellen Besonderheiten und sozialistischen Wesenseigenschaften, ihren gesellschaftlichen Umfang und die Deformierungen der Rezeption durch die imperialistische ideologische Diversion und offene Vernichtung auch nur annähernd widerspiegelt, kann schlechterdings kein Urteil über sie gefällt werden als das schlecht-abstrakte Vorurteil des westdeutschen Antikommunismus samt seiner linken, halblinken und sechsviertellinken Spielarten. Der Begriff der Aneignung schließt jedes andere Vorgehen als das der redlichen, gründlichen, umfassenden historisch-materialistischen Rekonstruktion dessen aus, was die DDR-Philosophie wirklich war – und ist! und zu werden verspricht! –, und zwar explizit im Verhältnis zu dem, was wir waren, sind und uns noch zu werden versprechen. Was die DDR-Philosophie war und ist und noch sein könnte oder nicht mehr sein kann und soll, wird also erst nach Vergegenwärtigung der Voraussetzungen und Bedingungen ihrer Aneignung, was und wie sie wirklich war und ist und wer wir wirklich waren und sind – und zu werden wünschen und planen –, beurteilbar.

9. Ruf zur Reihenfolge

Von der Vergegenwärtigung der Voraussetzungen und Bedingungen der Aneignung der DDR-Philosophie zur Aneignung der DDR-Philosophie selbst ist es ein großer Schritt – ein zweiter großer Schritt. Gehen wir ihn nicht zu hastig, gehen wir vielleicht doch lieber den ersten Schritt vor dem zweiten, prüfen wir lieber noch einmal die Beschaffenheit des Aneignungsweges, unsere Bewegungsmittel und unser Bewegungsvermögen – dann verschätzen wir uns nicht leichtfertig, halten die Gefahr Stolperns und auf halbem Wege Ermattens gering und meistern dereinst, vielleicht, vielleicht, wenigstens den ersten Schritt.

Rezension

Auf dem Weg zu einer marxistischen Persönlichkeitspsychologie

Peter Ostertag, Salzburg
macropeter@yandex.com

Sève, Lucien, *Die Welt ändern – das Leben ändern. Marxismus und Theorie der Persönlichkeit*. Neuausgabe des Klassikers von 1969 im Argument Verlag, Hamburg 2016. ISBN 978-3-86754-107-7

Seltsam, ein hierzulande relativ unbekanntes wissenschaftliches Werk über Psychologie aus dem Jahre 1969 wird neu aufgelegt: man stelle sich vor, es wäre ein Werk über Physik aus dieser Zeit: das wäre wohl ein Fall für Wissenschaftshistoriker (oder für Didaktiker wie z. B. im Fall von Feynmans Einführung in die Physik). In der Psychologie liegen die Dinge anders.

Der 1924 geborene Lucien Sève ist hierzulande wenig bekannt. Sève hat an der École Normale Supérieure Philosophie studiert, sein Engagement für die kommunistische Partei Frankreichs hat aber eine universitäre Karriere verhindert: ihm wurde „marxistisch-leninistische Propaganda“ vorgeworfen. Sèves Werke kreisen wieder um Dialektik und dialektischen Materialismus, die er in den (natur)wissenschaftlichen Diskurs einbringen möchte. Sein erstes großes Meisterwerk über Marxismus und Persönlichkeit von 1969 liegt uns gerade vor. In *Sciences et dialectiques de la nature* von 1998 und in *Émergence, complexité et dialectique* von 2005 versucht er, das dialektische Denken mit neuen naturwissenschaftlichen Strukturen wie nicht-linearen dynamischen Systemen zu verbinden. Seine Band *L'homme?* aus der Reihe *Penser avec Marx aujourd'hui*, entwirft eine marxistische Anthropologie und greift viele Ideen des vorliegenden Buches zu Marxismus und Persönlichkeit wieder auf. Von 1983 bis 2000 war Lucien Sève Mitglied des Nationalen Ethikrates.

Die treibende Kraft hinter der Veröffentlichung ist sicherlich Klaus Weber, Psychologe an der Fachhochschule München, der dem Werk auch ein kämpferisches Vorwort im Geiste Ernst Blochs hinzugefügt hat. Darin macht er deutlich, dass die Aktualität von Sèves Werk dem bedauerlichen Zustand der Psychologie geschuldet ist:

Die universitäre Psychologie, die Sève kritisiert, ist nicht nur so geblieben, wie er sie beschrieb – alles ist noch schrecklicher, noch schlimmer geworden in den letzten Jahrzehnten. Dass Psycholog_innen die Foltersoldaten des US-Regimes beim Waterboarding und bei ande-

ren Foltermethoden berieten, dass Psycholog_innen mit Resilienz- und Work-Life-Balance-Studies die optimalen Subjekte für einen grausamen Neoliberalismus mit entgrenzten Arbeitszeiten und ungesicherten Erwerbsformen theoretisch „herstellen“, zeigt die Funktion und Logik einer Herrschafts- und Kontrollwissenschaft, welche die Psychologie immer noch und immer mehr ist. (V).

Letztere Bezeichnung der Psychologie als Herrschafts- und Kontrollwissenschaft ist wohl keine böswillige Unterstellung Webers, sondern eher der Wiederhall der Worte des Behavioristen John B. Watson, der das Ziel der Psychologie als Vorhersage und Kontrolle von Verhalten bestimmt hat. Die Psychologie ist in einer Dauerkrise, über die die Hypes der Neurowissenschaften oder Künstlichen Intelligenz nur hinwegtäuschen. Das ist auch der Grund, wieso es sinnvoll sein kann, dass ein Philosoph sich in eine Fachwissenschaft einzumischen erlaubt: die Wissenschaft Psychologie hat ihren Gegenstand noch nicht gefunden. Lucien Sèves Ziel ist es, in seinem Werk die Grundlagen einer Persönlichkeitspsychologie auf der Basis des historischen Materialismus zu erarbeiten. Er entwirft wohlgerne keine marxistische Psychologie im engeren Sinne. Damit ergibt sich für ihn nicht die Notwendigkeit, sämtliche Grundbegriffe der Psychologie neu zu bestimmen (wie es Klaus Holzkamp mit seiner subjektwissenschaftlichen Psychologie versucht hat),– sondern er kann sich auf das Korpus der psychologischen Ergebnisse stützen. Die Persönlichkeitspsychologie soll jener Ort sein, an dem

Der Mensch (...) ein Naturwesen [ist], aber ein „menschliches Naturwesen“, ein Lebewesen, dessen Wesen das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse ist. (193)

Der hier anklingende Bezug zur 6. Feuerbachthese von Marx ist natürlich kein Zufall, sie steht im Zentrum von Sèves Denken. Die Frage, die das ganze Buch durchzieht, ist, wie sich Einzelleben und gesellschaftliche Wirklichkeit vermitteln:

Was ein Mensch aus seinem Leben macht und was sein Leben aus ihm macht – das ist es, was ich auf Grund einer dieses Namens werten Psychologie der Persönlichkeit fassen könnte (...) (235; Hervorhebung im Original)

Das klingt fast existentialistisch, das ist aber nicht Sèves Intention. Er will vielmehr eine Wissenschaft der Biographie schaffen. Diese ist nur dann möglich,

wenn die Psychologie als Wissenschaft keine bloße Wissenschaft vom Allgemeinen bleibt, sondern „theoretische Wissenschaft des konkreten Menschen“ sein kann. Dazu ist die Dialektik im Marxschen Sinne notwendig, also ein wissenschaftlicher Ansatz, der das Allgemeine mit dem Einzelnen vermitteln kann. „Eine Wissenschaft des Einmaligen ist möglich, im vollen – wengleich auch in einem besonderen – Sinne des Wortes Wissenschaft.“ (Vorwort, XLI) Sève geht dieser Dialektik detailliert nach, die – philosophisch gesehen – spannendsten Passagen des Werkes.

Das Einmalige der Persönlichkeit entgeht dem Ansatz der Mainstreampsychologie. Diese versucht seit William Stern (1871-1938) die Persönlichkeitspsychologie als „differentielle Psychologie“ zu fassen, also als System von Persönlichkeitsunterschieden. Darunter verstand man zumeist Persönlichkeitstypologien, heutzutage sind das Systeme von mehr oder weniger Faktoren/Dimensionen. Zurzeit gilt das Fünf-Faktoren-Modell der „Big Five“ als ultima ratio (Extraversion/Neurotizität/Gewissenhaftigkeit/Offenheit/Verträglichkeit). Nicht geklärt ist, inwieweit doch eher „situative“ Faktoren (die üblicherweise als isolierte, ungesellschaftliche Variablen gedacht werden) das Verhalten eines Menschen mehr bestimmen als (angeborene) Persönlichkeitsfaktoren.

Diese Art Wissenschaft ist ungesellschaftlich und unhistorisch gedacht und fällt damit hinter den Ansatz von Marx zurück. Nicht ohne Häme erwähnt Sève an dieser Stelle, dass auch die moderne Naturwissenschaft, die sich als ahistorisch versteht, mit dem Problem der historisch einmaligen Entwicklung konfrontiert ist: z. B. die Biologie mit der Tatsache der Evolution oder die Physik mit der Entwicklung des Kosmos.

Die gesellschaftlichen Verhältnisse zwischen den Aktivitäten des Individuums sind offensichtlich insofern psychologische Verhältnisse, als sie die Basis der tiefsten Dynamik, seiner Persönlichkeit darstellen, aber diese Dynamik ist bei weitem nicht etwas, das dem „menschlichen Seelenleben“ von Natur aus innewohnt; sie reflektiert vielmehr in letzter Instanz die charakteristischen Verhältnisse einer gegebenen Gesellschaft. (470 f.)

Diesem Verhältnis, das nicht einfach ein Reduktionismus ist, geht Sève im Werk nach. Interessant ist, dass Sève das Wesen des Menschen als „Außermittigkeit“ (460) bestimmt, oder als „excentration“ (also wörtlich „Ex-zentrierung“, im Werk mit „Mittelpunktverschiebung“ übersetzt). Das erinnert frappant an Plessners „exzentrische Positionalität“, Sève stellt aber keine entsprechende Verbindung her. Hierin zeigt sich möglicherweise die Isolation (von der deutschsprachigen Psychologie), in die Sèves Werk geraten ist. Wurde es bei

seinem Erscheinen von der DDR-Psychologie sehr interessiert aufgenommen wurde, so ist der Faden der Rezeption seither abgerissen. Klaus Weber ist es zu verdanken, dass die Diskussion wieder einsetzen kann. Mit seinem Buch „Adolf Hitler nach-gedacht“ (2016) hat er dazu einen Anfang gesetzt.

Der Begriff, der in der Literatur anscheinend am häufigsten zitiert wird, ist die „historische Individualitätsform“, kurz bestimmt als „notwendige Aktivitätsmatrix“ (285). Dieser Schlüsselbegriff wird auch von Holzkamp (allerdings eher beiläufig), von Ute Holzkamp-Osterkamp und Wolfgang Jantzen aufgegriffen. Sève hat zu diesem Stichwort auch einen Artikel im Historisch-kritischen Wörterbuch des Marxismus (Bd. 6/1) verfasst, wo er sein Konzept in aller Kürze darstellt. Obwohl der Begriff eine wichtige Funktion bei der Erfassung des menschlichen Handelns haben könnte, sehe ich nicht, wo er in der psychologischen Literatur konkret ausgearbeitet wäre. Wie so oft bei der Lektüre hat man den Eindruck, dass die Ideen Sèves noch der Ausarbeitung harren. Sie warten darauf, dass sie weitergedacht und empirisch untersucht werden.

Lucien Sèves Werk ist eine lebendige, spannende Lektüre. Die vorgelegten Ideen sind immer noch aktuell und ich hoffe, dass das Werk eine neue Diskussion nicht nur über Persönlichkeitspsychologie, sondern auch Marxismus und Anthropologie auslösen kann. Wie angedeutet wäre es wichtig, verschiedene, bis jetzt isolierte, Ansätze zusammenzudenken (ich erwähne nur die Namen Wygotskij und Leontjew, Politzer und Wallon, Jantzen, Holzkamp und Osterkamp ...) und auszuarbeiten, um zu einer „Wissenschaft vom wirklichen Leben der Individuen“ (323) zu gelangen. In diesem Sinne wünsche ich dem Buch eine große Verbreitung und lebhafte Diskussion!

