

mehr als ein erschwingliches Gegenwärtiges." Und dieser Prozeß der Entfernung oder der Entfremdung zwischen dem Repräsentanten der wahren Welt in dieser Welt und jener wahren Welt, der Prozeß der Entfremdung schreitet in dem Sinne fort, daß die wahre Welt auch nicht mehr als ein unmittelbares Hoffnungsgut gedacht und vorgestellt werden kann.

Sie kann nicht mehr als das Ziel moralischer Anstrengung aufgefaßt werden, als der unmittelbare Lohn, der dem winkt, der sich bestimmten Forderungen, bestimmten Normen unterwirft; sondern sie wird in einer ferneren Zukunft gedacht, die nicht mehr in einem Kausalverhältnis zur Gegenwart steht. Es ist nicht mehr so, daß die guten Werke der Gegenwart die ideale Welt der Zukunft unmittelbar bewirken, unmittelbar verdienen. Sondern es setzt eine gewisse Umkehrung nachgerade ein, aber noch immer so, wiewohl diese zukünftige Welt weder im Augenblick erreichbar noch in der Zukunft als Lohn verdienenbar ist, ist die bloße Möglichkeit ihres Gedankens schon ein Trost in der elenden Situation dieser Welt. Die Idee wird gewissermaßen immer blasser, sie rückt in immer weitere Fernen, sie ist auch nicht mehr der praktischen Anstrengung, der moralischen Anstrengung unmittelbar zugänglich, sondern sie ist nur noch in dem Gedanken eben erreichbar. Die alte Sonne ist es zwar noch, meint er, aber sie ist es nur durch Nebel und Skeepers hindurch. Die Idee ist sublim geworden, bleich, nordisch, Königsbergisch. Damit spielt er auf Kant an, in dessen praktischer Philosophie eben genau diese Umkehrung stattfand, daß nämlich die großen metaphysischen Ideen wie Unsterblichkeit und göttliches Dasein, daß diese Ideen nicht mehr als begründende Macht verstanden werden für den Anspruch des sittlichen Prinzips an das menschliche Leben, sondern daß sie nur als entfremdete Reflexe der moralischen Vernunft selber aufgefaßt und verstanden werden können. Nicht mehr begründet wie in der alten, realistischen Zeit der Metaphysik die Religion die Moralität menschlichen Lebens, sowohl was die Geltung der Normen anbelangt als auch die Verpflichtetheit der Subjekte gegenüber diesen Normen, sondern die Moral bildet jetzt, in der Königsbergischen bleichen Phase der Metaphysik, die Moral bildet den Ermöglichungsgrund für die Fassung des Gedankens von Gott und Unsterblichkeit. Das sind Gedanken, die nur noch um der Moralität selber willen gefaßt werden können, ohne daß dabei auch nur der Gedanke der Belohnung des guten Lebens im Diesseits durch das bessere Leben im Jenseits eine Rolle spielen könnte. Der Gedanke der Belohnung ist viel mehr in dem Gedanken der bloßen Besserung auf Ewigkeit hinweis heruntergesetzt. Denn den Gedanken der unsterblichen Seele hat man zu denken, damit die Möglichkeit offengehalten wird, daß sich

menschliches Leben als vorstellbar erscheint in einem unendlichen Prozeß moralischer Perfektionierung selber selbst; nicht aber als Teil dieses Jenseits, diese unsterbliche Seele im Begriff, in ihre ewige Heimat einzukehren oder endlich die Ruhe von der moralischen Anstrengung zu finden. Bei Kant schon sind die metaphysischen Ideen nur noch Abglanz der moralischen Vernunft. Sie sind bereits nicht mehr konkret, Gegenstand vernünftigen Erkennens. Schon Kant muß sagen, daß diese Ideen von Gott und einfacher, unsterblicher Seele und von Vollkommenheit der Welt, daß diese Ideen nicht mehr als Erkenntnisgegenstände realisierbar sind für die menschliche Vernunft. Solche Ideen des Unbedingten lassen sich zwar denken, aber sie sind nicht mehr erkennbar. Es läßt sich nicht mehr die Frage der Wahrheit an ihnen entscheiden. Sie stehen jenseits der Möglichkeit der Verifikation, jenseits der Möglichkeit der Falsifikation; sie sind unbekannt. Wenn sie aber unbekannt sind, dann, meint Nietzsche, muß man auch sagen, daß sie nicht mehr trösten können. Sie können nicht mehr ein beunruhigtes Leben in dieser Welt in irgendeiner Weise hilfreich trösten, sie können auch nicht mehr erlösen, sie haben auch ihren verpflichtenden Charakter verloren. Denn wie sollte etwas, was ein bloßes X geworden ist, ein bloßes X für das Erkennen, wie sollte das noch verpflichtenden Charakter haben? Mit anderen Worten: die Moralität muß sich selbst genug sein, das moralische Prinzip muß autonom sein und dann kann alles andere, was einstmals als Grundlage der Moral in Betracht gekommen ist, nur noch als Nachklang, gewissermaßen als Schatten, dieser moralischen Autonomie folgen.

Wenn aber die wahre Welt, die Idee, die nicht mehr tröstet, die nicht mehr erlöst und nicht mehr verpflichtet, wenn die zu dieser unbekannten Größe geworden ist, dann ist sie nicht nur unerreichbar, sondern dann ist sie auch de facto unerreichbar. Und unerreichbar noch eher, als von ihr behauptet werden kann, sie sei unerreichbar. Un- erreichbar heißt aber, von ihr läßt sich überhaupt nichts Bestimmtes sagen und Bestimmtes denken. Sie ist in das gänzlich Unbestimmte, in das zum X Ignotum geworden, zu dem, was Kant 'das Ding an sich' genannt hat. Ein *verstecktes* im negativen Verstand. Etwas, von dem sich einfach nichts Positives mit Bestimmtheit sagen läßt.

Dieses aber, wenn dazu die einstmals wahre verpflichtende Welt der Idee in Erkenntnis und Moral geworden ist, wenn dies das Schicksal also dieser wahren Welt ist, zu einem solchen X Ignotum zu verkommen, dann muß auch eingestanden werden, daß es zu einem gänzlich unnützen Etwas geworden ist. Etwas, was zu nichts mehr nütze ist, was eine bloße, bedeutungslose Einbildung ist. Und dann ist es nur konsequent, daß im Sinne der Wahrheitlichkeit, zu der menschliches Denken in der Geschichte der Ideen der Moralität erzogen worden ist, daß es im

Ende hineinführen müsste in die konsequente Lebensverneinung. Die Wahrheit, der die Wissenschaft in der Gegenwart dient, ist zunächst verwandt und verschmilzt sich mit jener ursprünglichen Einsicht in die Unerträglichkeit des Lebens selber. Wenn diese wissenschaftliche Wahrheit uneingeschränkt betrieben wird, hemmungslos und ohne Einschränkung, dann muß sie notwendigerweise das Geschäft, jenes Geschäft der Selbstaufklärung des Lebens über sich selbst betreiben, welches denn nicht mehr die Augen abwenden kann von der Unerträglichkeit und von der Unerträglichkeit dieses Lebens, so daß die Wissenschaft am Ende die Vernichtung des Lebens notwendigerweise betreibt - wenn sie zügellos und hemmungslos vorangetrieben wird; sie hat sich dann emanzipiert aus der Bindung, die ursprünglich über das Denken im Leben angelegt war, nämlich daß Denken als dem Leben entspringend, auch dem Leben dienend, funktionieren soll. In den Wissenschaften ist diese Zweckbestimmung zum Leben gewissermaßen individualisiert worden, um willen der Tendenz und des Ausselns auf Erkenntnis und nichts als Erkenntnis. Es muß die Wahrheit gewonnen werden, möge es um das Leben bestellt sein, wie immer es wolle. Die wissenschaftliche Wahrheit, die von der Anbindung, von der Verankerung ihrer selbst in der Lebenswirklichkeit und in der Ermöglichung des Lebens entbunden ist, diese Wissenschaft muß am Ende die Abstraktion betreiben, die den Tod, die Vernichtung des Lebens zur Konsequenz hat. Und es ist die Kunst, die gegen diese Abkoppelung des Denkens vom Leben, gegen diese Selbstzwecksetzung des Erkennens opponiert und es muß die Sache der Philosophie sein, diese legitime Anbindung des künstlerischen Scheitens an das Leben auch geltend zu machen für die Legitimation von Wissenschaft, daß nämlich auch Wissenschaft als aus demselben Ursprung hervorgehend wie die Kunst nun auch die Verpflichtung der Kunst zu respektieren und anzuerkennen hat; nämlich nicht nur aus dem Leben zu entspringen, sondern auch auf das Leben heilsam und fördernd zurückzuwirken und zurückzuschlagen. Deshalb die philosophische Kritik, die notwendig wird in der Zeit einer ins Maglose Gediehenen Wissenschaft, zugunsten einer Umwertung nun der Kulturvormachtstellung, daß nämlich in einer Epoche, in der die positiven, die empirischen Wissenschaften zu recht den Vorrang errungen haben gegenüber einer dogmatischen Theorie, einer dogmatischen Metaphysik, in dieser Periode muß dieser Überschwang und dieser Vorrang, Vormacht der empirischen Wissenschaften zugleich auch wieder relativiert werden durch die Entgegensetzung von dem, was Nietzsche auf die Formel der tragischen Kunst gebracht hat, einer Kunst, die einerseits weiß um ihre Notwendigkeit als Lebenselement und andererseits zugleich weiß, daß diese ihre Lebenslosigkeit auf nichts anderem basiert als auf der

Erzeugung eines bloßen Scheitens. Der Scheincharakter, den die Kunst eingesteht, ist vor dem Einspruch der Wissenschaft als einem bloßen Trug durch die Philosophie in Schutz zu nehmen. Die Philosophie muß gewissermaßen die Kunst gegen die Wissenschaft schützen, insofern als sie auf eine Rechtfertigung des Scheincharakters der Kunst hinauskommen muß und umgekehrt von der Kunst her auf eine Kritik der Wahrheit der Wissenschaften als einer gegen den Schein ausschließenden Wahrheit (kommt). Die wissenschaftliche Wahrheit ist zwar etwas anderes natürlich als das, was in dem Kunstwerk realisiert wird, aber dieses Anderssein kann nicht als der ausschließende Gegensatz von Wahrheit gegen bloßen Schein umgewünzt werden, sondern das Scheinmoment muß gerade an der Wahrheit selber in seiner Notwendigkeit und Legitimität erwiesen werden.

Diese Konzeption dieser Wertschätzung von Kunst von selten der Philosophie als einem primären Sachverhalt gegenüber der Wissenschaft - Nietzsche bringt es auf die Formel "Die Kunst ist mehr wert als die Wahrheit" - diese Setzung ist das Programm einer neuen, einer Kultur der Zukunft jenseits der bisher abgelaufenen europäischen Kultur, die in den beiden großen Etappen der christlichen Religion und der bürgerlichen Moral verlaufen ist. Die Geschichte dieser bisherigen europäischen Kultur ist die Geschichte des Aufstiegs und des Untergangs dieser beiden Kulturprinzipien, der christlichen Religion und der bürgerlichen Moral; wobei die Pointe bei Nietzsche noch die ist, daß die bürgerliche Moral im Prinzip von ihm verstanden wird als identisch, der Substanz nach identisch mit dem, was als christliche Moral sich im Umkreis auch des christlichen Dogmas etabliert hat. Und es hat eine Zeit gegeben, in der zwar das christliche Dogma in der Tat rechtens von selten der Wissenschaft kritisiert worden ist, aber es ist der Irrtum der wissenschaftlichen Kritik an der christlichen Tradition, wenn sie sich bei der antidogmatischen Kritik beruhigt. Dann hat diese Wissenschaft noch gar nicht begriffen, daß das Wesentliche des Christentums nicht in seinen dogmatischen Sätzen besteht, in seinen dogmatischen Aufstellungen und Behauptungen, in seinen dogmatischen Wahrheitsbehauptungen könnte man sagen, sondern daß das Wesentliche des Christentums in den normativen Wertsetzungen gelegen ist, die für das Leben aufgestellt werden. Und wenn an die Stelle der alten, der mittelalterlichen christlichen Kultur getreten ist, der neuen, der mittelalterlichen christlichen Kultur getreten ist, so handelt es sich dabei gewissermaßen nur um ein Substitutionsverfahren, das stattgefunden hat. Man hat nämlich von der christlichen

Kultur in Abzug gebracht die dogmatische Metaphysik und hat statt der dogmatischen Metaphysik mit der alten christlichen Moral gereimt die neuzeitliche empirische Wahrheit der Wissenschaft. Und dies in der Form, daß gewissemaßen die Ersatzfigur der Neuzeit, die man angeboten hat an die Stelle der alten Hierarchie, die Ersatzfigur, die darin besteht, statt der Überordnung der dogmatischen Wahrheit über die praktische Moralität des Christentums ist getreten die gänzliche Geschiedenheit der beiden Bereiche von Moral und Theorie. Die Verhältnisse, die hier jetzt eingetreten sind, stehen außer dem Gesetz und dem Gebot der strikten Trennung von Theorie und Praxis. Dies ist der Trick, mittels dessen in der Neuzeit sich das alte, lebensformende Moralprinzip des Christentums mit seiner Herabsetzung des Wertes des diesseitigen Lebens erhalten hat im Verein mit der empirischen Wissenschaft, die der dogmatischen Metaphysik in der Tat das Ende bereitet hat. Der moralische Kern des Christentums erweist darin noch immer seine Macht und seine Gewalt, daß er sich freigesetzt hat von der Bestimmung oder von der kritischen Prüfung durch das was als Wissenschaft sich etabliert hat. Und die Wissenschaft der Moderne erweist sich noch immer als befangen in dem alten Irrtum des Gegensatzes von wahrer und scheinbarer Welt, daß sie sich für nicht kompetent erklärt, zu den Fragen der Lebenspraxis Stellung zu nehmen. Sie respektiert die behauptete Geschiedenheit der moralischen Weltordnung von der theoretischen wissenschaftlichen Erkenntnis der diesseitigen Welt. Diese Getrenntheit ist der späte Triumph, sagt Nietzsche, das alten platonischen christlichen Dualismus, der noch besteht und herrscht. Er hat gewissemaßen, nachdem die alte metaphysische Überwelt zertrümmert ist, hat er sich in der diesseitigen Welt etabliert in der kulturellen Weltgestaltung nach Maßgabe der strengen Geschiedenheit der wissenschaftlichen Theorie und der moralischen Praxis der Lebensbewältigung. In dieser Differenz wiederholt sich aber nur, was in der alten, in der klassischen Zeit der Metaphysik behauptet worden ist, daß es ein großes, maßgebendes, erlösendes jenseits gebe über und außerhalb und jenseits des irdischen, befangenen, leidvollen Diesseits. Ein Dualismus, der gewissemaßen umgekippt ist aus einer ehemaligen universalen Transzendenz in eine je, in jeglichem Kulturraum, neu zu bewältigende immanente Antithese oder immanente Geschiedenheit, die mit einer Neutralität von Theorie und Praxis gegeneinander abläuft; was aber bedeutet, daß sozusagen das Leben, welches in der Praxis zu leben ist, beruht auf dem was zum Leben notwendigerweise nach der Konzeption Nietzsches hinzugehört. Er hatte gesagt, es gibt kein Leben ohne den Schein, durch den sich das Leben immer wieder zu sich selbst hin überwindet. Wenn aber mit

der Trennung von Theorie und Praxis in der neuzeitlichen bürgerlichen Kultur ernst gemacht wird, dann wird das Leben gewissemaßen entblüßt dessen, was es zum Leben unbedingt notwendig braucht. Es verliert die Illusion, es wird illusionslos und in dem Maß, in dem dieses Leben in der Abgespaltenheit von der Theorie illusionslos wird - die Theorie macht eben dem Leben nichts mehr vor und statt daß das ein Vorzug ist, ist dies das größte Elend, der größte Schaden, den die Theorie dem Leben antun kann, daß es ihm nichts mehr vormacht, ihm nicht mehr die Gestalten vorstellt, die das Leben zum Leben reizen und zum Leben locken - indem dies geschieht, wird das Leben illusionslos und trostlos. Und die Folge davon ist, daß es sich nicht mehr, so meint Nietzsche, in der Situation unter dem Leidruck, der dem Leben eigentümlich ist, halten kann. Die Folge eines illusionslos und trostlos gewordenen Lebens ist, daß dieses Leben sich nur noch zugrunde richten kann. Und in diesem Prozeß des Sich-selbst-zugrunde-Richtens kommt heraus, was das Prinzip in der ganzen Geschichte bisher schon immer gewesen ist, nur auf der falschen Seite des Lebens, das Prinzip nämlich, welches von Nietzsche auf die Formel des "Willens zur Macht" gebracht worden ist. Dieser Begriff bezeichnet bei ihm bekanntlich ein literarisches Projekt, das er seit 1885 betriebe hat, bis er es 1888 dann endgültig verabschiedete zugunsten einer neuen Konzeption und es bezeichnet zugleich, dieses Moment bezeichnet zugleich einen bestimmten philosophischen Begriff bei Nietzsche, der es früher von ihm ausdrücklich gefaßt worden ist: Im zweiten Teil des 'Zarathustra', hat Nietzsche erstmals von dem Begriff "Wille zur Macht" eine nähere Bestimmung und Beschreibung gegeben 1883; im Sommer 1882 taucht der Begriff erstmals auf, obwohl Reflexionen zu dem Thema bereits seit den achtziger Jahren da sind und erkennbar sind - sie lauten schließlich auf eine Fassung des Begriffes "Willen zur Macht", in dem diese Momente gebündelt werden, die als verursachende Kräfte in den Prozeß des Zerfalls der zwei Welten, Vorstellung der europäischen Kultur, wirksam geworden sind.

"Wille zur Macht" meint in diesem Zusammenhang nicht einfach das, was früher mit dem "Willen zum Leben" bezeichnet worden ist, sondern "Wille zur Macht" meint, daß das Leben sich selbst zum Leben zwingen muß. Leben heißt, sich zum Leben zwingen, Leben versteht sich eben nicht von selbst. Wer das meint, ist ein nativer Darwinist im Sinne Nietzsches, als würde das Leben sozusagen wie eine immer sprudelnde Quelle daherrillgen. In Wirklichkeit ist es so, daß das Leben schon mit der Entstehung mit einem Schrecken geschlagen ist, der es fast verblüdet. Und nur wenn es sich gegen diesen Schrecken, mit dem es von Anfang an geschlagen ist, selbst überwindet, kann es Leben geben.

Deshalb ist das Moment, das im Leben von Anfang an wirksam ist, Macht-gewinnen über den Schrecken, über die Angst. Es gibt kein Leben, welches nicht der Angst mächtig wird, der Angst Herr wird, die ihm von Grund auf eigentümlich ist. Deshalb ist Wille zur Macht Wille zur Beherrschung, in der Tat Wille zur Herrschaft des Lebens über sich selbst. Und in dem Sinne über sich selbst, daß dieses, worüber der Wille des Lebens mächtig werden will, Herr werden muß, um leben zu können, etwas Grenzenloses, schlechterdings Grenzenloses ist. Es gibt nichts, was nicht Gegenstand dieses Herrschaftswillens im Lebens ein kann. Und das Leben ist umso kräftiger und mächtiger, als es diesen Willen grenzenlos ausgreifen läßt, sich nicht begrenzen läßt und einschränken läßt, durch irgendwelche Hindernisse. Das Insofern ist Leben als Wille zur Macht: die ständige Überwindung von Widerstand. Wo das Leben keinen Widerstand mehr trifft, ist dies das bloße Warnsignal, das offenbar auf einer Ebene und einer Bahn ist, die nicht mehr als die Bahn des wirklichen Lebens in Betracht kommen kann. Leben ist ständig im Begriff, den Gegensatz gegen sich selbst zu überwinden. Und nur in dem Maß, in dem dies geschieht, ist Leben lebendig.

Und hier meint nun Nietzsche, in dem menschlichen Leben so etwas wie zwei große Typen des Lebens unterscheiden zu können, in denen zwar jeweils dasselbe Prinzip, nämlich der Wille zur Macht, tätig ist, aber offenbar in einer je unterschiedlichen Weise. Denn eines ist der Wille zur Macht, der sich wirksam erweist in einem aufsteigenden Leben, in einem expandierenden Leben könnte man auch sagen; ein anderes in einem Leben, das unter dem Druck seines Gegenteiles zur Mutlosigkeit, zur Erschöpfung herabgedrückt ist. Es ist das schwache Leben, wie Nietzsche auch sagen kann, im Gegensatz zu dem starken Leben. Das schwache Leben, das Angst hat vor dem Leid und nicht mehr 'Ja' sagen kann zu der Leidenskomponente des Daseins. Das starke Leben ist mächtig genug auch zur negativen Seite, zur Nachtseite, zur Schattenseite des Lebens ja zu sagen und es in seinen Willen aufzunehmen. Das schwache Leben möchte diese Schatten- und Nachtseiten des Lebens vermeiden, es will sich dagegen schützen, abschirmen und schafft deshalb auch so etwas wie Kompensation, indem gewissermaßen die schlechtere Positivität sozusagen dadurch zum Triumph gebracht wird, daß zur Kompensation des Mächtlichen, des Leidvollen an diesem Leben eine reine Lebenswelt, eine reine Selnswelt konstruiert wird, auf die hin dann dieses irdische vergänglichliche Leben gelebt und existiert wird. Die Welt des Seins, die da entworfen und geträumt wird, ist diejenige Welt, die das schwache menschliche Leben, welches das Leid und das Negative nicht aushält, sich entwirft in der Hoffnung und in der Er-

wartung, daß es einstmals mit dieser wahren Welt des Seins einen solchen Kontakt gewinnen wird, daß alles, was hier an Leiden ihm sich aufdrängt, als bloßer Schein abgetan wird. Die Konstruktion der wahren Welt des Seins ist der Wille, das Leiden zu verdängen aus dem diesseitigen Leben und zum bloßen Schein herabzusetzen. Wenn diese wahre Welt des Seins aber dem schwachen Leben genommen wird, dann muß es in der Tat in jene Situation der Trostlosigkeit, der Hoffnungslosigkeit und der Ausichtslosigkeit geraten, dann wird das Leiden gewissermaßen aus dem Bewußtsein des Scheins zurückverwandelt in die Erfahrung von Wirklichkeit, von unausweichlicher Wirklichkeit. Und dies nun bringt das schwache Leben zur Verzweiflung, sagt Nietzsche, zur Verzweiflung, die als Wille zum Nichtsein die Provokation starken Lebens zur Vernichtung des schwachen impliziert. Das ist die Herausforderung des starken Lebens in der Spätzeit des Nihilismus.

Wenn das schwache Leben an sich selbst, seinen Möglichkeiten, so verzweifelt, daß es den Tod wählen möchte und noch zu feige ist, sich selber zu töten und deshalb das starke Leben provozieren möchte zur Vernichtung des schwachen. Und dies ist auch die Versuchung gewissermaßen des starken Lebens, daß es sich nun sozusagen - interpretierend würde ich sagen, daß es sich jetzt faschistisch gebärdet und eine Mikrokri betreibt, die es in die Nähe des schwachen Lebens bringt. Denn das starke Leben ist nicht eine Vernichtung des schwachen Wille zur Macht im starken Leben bedeutet nicht Wille zur Auslöschung des schwachen Lebens, sondern Wille zum starken Leben bedeutet auch, der Wille des starken Lebens, bedeutet auch gegenüber dem schwachen Leben die Verzauberung des schwachen Lebens, die Überlistung des schwachen Lebens, nämlich die Überlistung zum Dienen.

Der Wille zur Macht im Sinne Nietzsches ist Wille zur Herrschaft des starken Lebens über das schwache Leben, in dem Sinne, daß das starke Leben phantasievoll genug ist, das schwache Leben in eine solche Verzauberung zu versetzen, daß es dem starken Leben, wie es die natürliche Rangordnung verlangt, dient und nicht resentimentgeladen gegen das starke Leben und dessen Herrschaft opponiert. Das starke Leben würde sich selbst mißverstehen und würde sich selbst als ein schwaches demonstrieren, wenn es auf die bloße Vernichtung des schwachen Lebens aus wäre und wenn es die Provokation des schwachen Lebens so ernst nähme, daß es in der Tat das schwache zugrunde richten würde. Nicht das Zugrunde-richten kann das Ziel sein, sondern das Botmäßigmachen des schwachen Lebens, gewissermaßen das schwache Leben von den Wahnvorstellungen befreien, die es in der bisherigen Geschichte gegen das starke gehegt hat, befreien von dem Ressentiment, welches reicht vom Christentum bis zum Sozialismus. Denn das ist die Linie des rasgaltmenkejadegen, dekadenten, schwachen Lebens in 134

Europa:

Schon mit dem Christentum tauchte die sozialistische Theorie auf, welche den Schlecht-Weggekommenen nun plötzlich das Himmelreich versprechen will, die große Besserung, die große Ermöglichung und die große Vergütung des Lebens. Dieses Christentum ist mit seiner Moral nichts anderes als eine Vorläuferin des Sozialismus in der Gegenwart als einer Theorie der Beglückung der kleinen armen Leute. Das sind jene Schwachen, die den Starken das Recht auf Herrschaft neiden. Und für sie droht, so meint Nietzsche, die große nihilistische Enttäuschung, wenn sie entdecken, daß sie mit ihrem Ressentiment im Grunde kein anderes Prinzip verfolgen als dasjenige es ist, wogegen sie opponiert haben. Und da sie kein anderes Prinzip besitzen, auf das sie ihre Ansprüche zu begründen vermöchten, als den bloßen Willen zur Macht und deshalb also auch nichts anderes wollen können als in der Weltgeschichte endlich Steger werden, nachdem sie solange die Besiegten gewesen sind, muß diese Erkenntnis ihrer prinzipiellen Identität mit dem, wogegen sie opponieren, sie in jenen Elendszustand versetzen, der einer Raserei in weltgeschichtlichem Ausmaß gleichkommt, so daß er für die nächste Zukunft so etwas wie eine riesige Katastrophe drohen sieht, eine Katastrophe in der Weise, daß die angesehene und angewachsene Macht der sozialistischen Bewegung unter Umständen die starken Kräfte der Besitzenden dazu verleiten könnte, diese Masse zu zerstören und zu verwüsten und also gewissermaßen sich selbst vergessen zu machen unter dem Ansturm des Gegenprinzips.

Die Aufgabe muß sein, eine Kultur zu erfinden, die eine solche Macht des schönen Scheins in sich zu entwickeln vermag, daß die Massen, von diesem schönen Schein fasziniert, wieder in die Rangordnung der Subordination des Schwachen unter das starke Leben zurückkehren. Deswegen b, meint Nietzsche, muß eine Kultur geschaffen werden, die nicht einfach auf der bisherigen Bahn sich fortsetzt, eine Bahn, die be-
kommen hat mit einer Kultur des Christentums und sich fortgesetzt hat in einer moralischen Kultur des Bürgertums und vielleicht jetzt im Begriff ist, sich fortzusetzen in einer globalen Kultur des Ökonomismus. Stattdessen - das wäre nur die Erweiterung, die Ausdehnung der bisher gepflegten Mittel - stattdessen muß eine Kehre stattfinden und ein neues Zentralprinzip der Kultur geschaffen werden, welches möglich genug und in der Lage ist, die ursprüngliche, die natürliche Lebensordnung wiederherzustellen. Deshalb verflucht Nietzsche in seiner prophetischen Intention der Philosophie eine ästhetische Kultur des sogenannten Übermenschentums, wobei dieser Begriff 'Übermensch' nicht einfach so interpretiert werden darf, wie das im Faschismus und im

Typus, der in der Lage ist, die Versuchung durch die Masse des schwachen Lebens, sie zu vernichten, zu überwinden - der nicht dieser Versuchung anheimfällt. Wenn die Schwache, die trostlose Lebensmasse verzweifelt und den Untergang will, Gewissensmaßen wie die Lemminge dem Meer nun des Untergangs zustürmen und sich in diese Wassermassen stürzen möchten, dann muß der Übermensch derjenige Typus menschlichen Lebens sein, der sich überwindet, diesem Drang und Trieb nicht einfach Raum zu geben, sondern die nötigen, gewissermaßen die Bilder aufzurichten, die diesen Unheilsstrom und Unheilslauf aufhalten, die sozusagen die Todessehnsucht der Massen bannen. Das ist die Aufgabe des Übermenschen. Er muß sich dagegen Lebens zum Werkzeug sich-selbstzugrunderichten-Wollen des schwachen Lebens zum Werkzeug zu werden. Denn das wäre die Intention. Der Übermensch ist also nicht der lebenszerstörende, sondern der lebenserhaltende Typus der Zukunft. Er kann das aber nur sein, wenn er, der große Artist, das Genie der Tüfte ist und bleibt und endlich wieder wird, das er eigentlich von Grund auf immer schon gewesen ist, das er nur in der Zeit der Herrschaft der schwachen Masse gewissermaßen vergessen, verdrängt.

Eine Artistenkultur ist deshalb das Programm, auf das Nietzsche hinarbeitet. Eine Artistenkultur, von der man sagen muß, sie ist zum einen dezidiert antidemokratisch, sie ist nicht aufgebaut auf dem Prinzip der Mehrheit der Masse, sondern auf dem Prinzip der Elite; sie ist zum zweiten, diese Artistenkultur, aufgebaut darauf, daß die Kultur zum Zentralwert die Kunst hat, in einem erweiterten Sinne gegenüber dem, was wir jetzt Kunst nennen. Kunst, was nicht nur an das Künstlerische angrenzt, sondern mit dem Künstlerischen im Ganzen zu tun hat, sofern es nichts gibt, was Menschen hervorgebracht haben, welches nicht die Spuren des Unnutzen an sich hat. Auch noch das Nützlichste, der nützlichste Gegenstand, hat das Moment des Nutzlosen an sich. In den primitivsten Handwerkszeugen aus der Paläontologie entdeckt man immer wieder das Ornament; das Ornament ist die Signatur des Luxus an dem, was kein Luxus ist. Das ist das Zeichen, dem kein 'ix' entgegen kann, so daß auch die künftige Kultur diesem Prinzip des Unnutzen sich anzupassen hat in den technischen Konstruktionen dieser Welt. Das Leben muß künstlich werden und in dieser Künstlichkeit verzaubernd wirken. Künstlichkeit ist deshalb Kunstlichkeit im Sinne auch von Künstlertum, ist deshalb die Grundtätigkeit in einer neuen Menschheitskultur jenseits der Epochen der Religion und der Moral, die bisherigen Epochen der europäischen Geschichte gewesen sind. Lebensphilosophie im echten Sinne des Wortes kann deshalb auch nur eine Philosophie sein, die im eminenten Sinne

Philosophie der Kunst ist, die eine Ästhetik ist. Nicht die National-
ökonomie ist die Zentralwissenschaft der neuen Kultur, sondern die
Ästhetik ist die Zentralphilosophie dieser neuen Kultur und auch die
Politik hat im Grunde ihre Orientierung zu nehmen an diesem Phänomen
der ästhetischen Produktivität. Denn sie kann Nietzsche noch in den
letzten Schriften, die von ihm erhalten sind, als die metaphysische
Tätigkeit des menschlichen Lebens bezeichnen. Kunst, die metaphysische
Tätigkeit, die Grundtätigkeit offenbar, die definiert dasjenige,
was menschliche Praxis ist. Nietzsche bindet Erkennen und alle Kul-
turtätigkeit in der Tat an menschliche Praxis. Das bedeutet, er
bindet auch die Wahrheit an menschliche Praxis.

Ohne Praxisbezug keine Wahrheit des Erkennens. Aber die Praxis, die
Nietzsche dabei im Auge hat, ist nicht eine beliebige Praxis, son-
dern ist die Praxis, die im eigentlichen Sinne als menschlich zu
gelten hat. Und an ihr muß alle übrige Praxis orientiert werden und
demzufolge auch alle Erkenntnisleistungen und Tätigkeiten. Ein Le-
ben, das sich nicht mehr mit dieser künstlerischen Intention zu iden-
tifizieren weiß und zu identifizieren vermag, trägt an sich selber
die Züge des schwächlichen Lebens, denn Kunst ist im Grund und Ur-
sprung die Befahrung des so tief Ambivalenten des Lebens, der Mensch-
heit und auf dieser Erde überhaupt, daß nämlich nur Leben und Tod
in eins zusammenliegen. Und die Kunst ist die Kraft, die dieses bel-
des in der Zusammengehörigkeit zu bejahren vermag und bejahren will
und damit auch das schwache Leben noch über seine Schwäche hinweg-
reißt und hinwegzieht, faaziniert Gewissermaßen über den Anblick des
Dunklen und des Grauenhaften, vor dem es Entsetzen und zu nichts
werden möchte. Diese Tendenz bei Nietzsches scheint mir fundamental
zu sein für seine Gesamtkonzeption, eine Artistenmetaphysik, wie er
oftmals seine Lehre genannt hat, ein Artistenevangelium hat er es in
der Frühzeit genannt, 1872. Ein Artistenevangelium als Evangelium der
Zukunft, wie es in der späten Vorrede zu seinem geplanten Hauptwerk
"Wille zur Macht" heißt, ist diese Philosophie von Anfang bis Ende,
wie mir scheint, geblieben, das ist eine Konstante, die sich durch-
kühlt und die durch zwei Elemente charakterisiert ist, nämlich zum
einen entscheidend charakterisiert ist, auch für die folgende Zeit
von großer Maßgeblichkeit, zum einen, was die Negativität anlangt
im kritischen Widerspruch gegen die religiösen Traditionen dieses
Abendlandes, wobei diese religiösen Traditionen sowohl in ihrer
dogmatischen wie in ihrer praktisch-moralischen Ausrichtung gesehen
werden - in eins damit der Widerspruch gegen eine in dieser Tradition
verlebende bürgerliche, Immanenzistische Moralität. Das sind die
beiden negativen Momente, die in dieser Philosophie enthalten sind!

die positiven Momente, die darin stecken, sind:

1. Keine Wahrheit ohne Lebenspraxis - Wahrheit bemißt sich geradezu
danach, in welchem Maße sie dem Leben förderlich ist, inwiefern sie
nützlich ist für das Leben; und jede Wahrheit, die dem Leben schad-
det, schädlich ist, widerlegt sich damit selber, dies das eine.
(2.) Und zum andern: Leben ist nicht beziehungslos und generell oder
in einem unbestimmten allgemeinen Sinne Leben, sondern Leben ist d
diejenige Bestimmtheit, deren zentrales Aktionsmoment gekennzeichnet
ist durch die Hervorbringung von Artefakten, die nicht sich verrech-
nen lassen, weder in die bestehenden Naturverhältnisse, noch in be-
stehende zweckrationale Setzungen, in bestehende Zweckrationalis-
men, sondern die sowohl das Gegebene als auch das Zweckrationale in
charakteristischer Weise je negieren und überschreiten, die das Mo-
ment des Künstlichen gegenüber dem Natürlichen haben und die das Mo-
ment des Überflüssigen gegenüber dem nur Zweckmäßigen an sich haben.
Diese Artefakte in dieser bestimmten doppelten Negativität sind das-
jenige, was die eigentlich produktive Seite des Lebens ausmacht,
dem Wahrheit zu dienen hat. Und Wahrheit hat sich demzufolge auch
an dieser eigentümlichen dialektischen Negativität im Wesen des
künstlerischen Produzierens zu orientieren. Das ist die prophetische
Perspektive, in der Nietzsche seine Philosophie der Kultur des Le-
bens vorgetragen hat, eben im Zusammenhang und Einklang mit einer
rasanten und radikalen, unbarbarischen Kritik aller religiösen Tra-
ditionen.
Maggebend ist und Zentralwert kann nur sein, das bleibt bis zum Ende
sein Credo, die Kunst und nichts als die Kunst. Insofern ein Ästhe-
tizismus von einer Raszanz, wie ich ihn sonst in der ganzen Philo-
sophiegeschichte und gegenwärtigen Philosophie nicht kenne.
Ein Gegenmodell gegen das, was dann nach ihm gekommen ist, was von
ihm bereits in bestimmter Weise kritisch eingeholt, kritisch auch
bedacht worden ist. Denn er hat sowohl die bürgerliche Spielart als
auch die antibürgerliche - in einem abstrakt-negativen Sinne - anti-
bürgerliche Spielart einer Lebensphilosophie bedacht, die sich noch
nicht gelöst hat aus dem Bann der moralischen Traditionen der Ver-
gangenheit. D. h. er hat in seiner Philosophie negativ schon bedacht
sowohl die bürgerliche Spielart des Pragmatismus als auch die anti-
bürgerliche Spielart des Sozialismus, des marxistischen Sozialismus
mit seiner bestimmten Auszeichnung einer anderen Tätigkeit als Grund-
tätigkeit.

21. 5. 1981 Kunst, Philosophie und Wissenschaft - Zusammenfassendes zur Theorie der Wahrheit bei Nietzsche

(Wir sind angelangt beim Übergang von der Philosophie Nietzsches zur Theorie) des wissenschaftlichen Sozialismus als der zweiten Form und Gestalt, die ihre prägende Kraft für das neuzeitliche Bewußtsein erwiesen hat und eben auch im Horizont dieser Philosophie ersichtlichen ist.

Vor diesem Übergang möchte ich doch noch einmal zusammenfassen, was bei Nietzsche das Wesentliche ist, damit auch die Vergleichsmöglichkeit festgehalten wird, die von ihm selbst provoziert wird. Denn wenn es etwas Konstantes gibt, Eindeutiges in dieser schillernden, oszillierenden Philosophie Nietzsches gibt, dann liegt diese Konstante nicht eigentlich in dem, was häufig zwar als solche herausgestellt wird, aber doch sich nicht durchgängig als solche erweisen läßt, in seiner Christentumskritik, sondern in dem, was nach seinem eigenen Verständnis die Pointe und die schärfste Konsequenz dieser Christentumskritik ist - und das ist seine dezidierte Absage, seine Polemik gegen den Sozialismus, der für ihn die letzte, späte Frucht des in die europäische Geschichte eingetretenen Christentums ist. Über die bürgerliche Demokratie und über den bürgerlichen Liberalismus hinweg hat die christliche Moral ihre Folgewirkung in erster Linie gezeitigt in dem, was der Sozialismus ist. Und wenn Nietzsche in dem projektierten Spätwerk "Der Wille zur Macht", wie er in einem Vorwort aus dem Jahre 1887/88 schreibt, die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte aufzeichnen will, dann bedeutet die Konzeption, die er selber dann gibt in einem Aphorismus aus der früheren Zeit, wo er schon Ende des Jahres 1880 schreibt: "Die Zeichen des nächsten Jahrhunderts" - er will also in dem "Wille zur Macht" die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte als die Geschichte des europäischen Nihilismus beschreiben - schon 1880 notiert er:

"Zeichen des nächsten Jahrhunderts:
1. Das Eintreten der Russen in die Kultur. Es wird ein grandioses Ziel sein, dieser Eintritt, die Nähe der Barbarei, Erwachen der Künste, Grobherzigkeit der Jugend und phantastischer Wahnsinn und wirkliche Willenskraft."

Das 2. Zeichen des nächsten Jahrhunderts ist das Auftreten der Sozialisten. "Hier sind ebenfalls wirkliche Triebe und Energien von ungeheurer Ausmaß am Werk, es entsteht ein ungeheurer Einfluß Einzelner und es wird in diesem Zeichen des eintretenden Sozialismus so etwas wie das Ideal des armen Weisen möglich, real möglich. Es kommt zu ungeheuren Verschwörungen und Phantastereien, es kommt eine Zeit der Wildheit und der Kraftverhüllungen", sagt er.

Und zum 3.: "Die religiösen Kräfte könnten immer noch stark genug sein zu einer neuen Religion, aber nur zu einer atheistischen Religion, eine Art von europäischer Version des Buddhismus." Das ist es, was ihm dabei vorschwebt, eine philologische Religion, eine Religion mit einer Überwelt. Die scheint für ihn in der Tat erledigt zu sein durch die Geschichte der europäischen Kultur selber.

Die drei Zeichen - Eintritt der Russen in den europäischen Kulturkreis, der Eintritt des Sozialismus als weltgeschichtliche Kraft in diesen Kulturkreis und die nicht auszuschließende Möglichkeit einer neuen, aber nun atheistisch geprägten Religion - das sind die drei Zeichen. Und dieses mittlere, die Wirksamkeit und das Wirksamwerden des Sozialismus in Europa, das versteht er selbst in der Konsequenz dessen, was er vom Evangelium, vom christlichen Evangelium, gesagt hatte. Das Evangelium ist die Nachricht, daß den Niedrigen und Armen ein Zugang zum Glück offenstehe. Und dies ist als Element des Christentums nichts weiter als eine typische Sozialistenlehre nach seinem eigenen Verständnis, nach seiner eigenen Auskunft in den späten Jahren 87/88.

Seine Einschätzung des Sozialismus - dazu möchte ich einen Aphorismus aus dem Jahre 1887 Ihnen doch nicht vorenthalten. Er findet sich im 11. Band der Kritischen Ausgabe, in der Abteilung 37, Fragment Nr. 11 - 37/11, Bd. 11 der kritischen Ausgabe. Der Sozialismus wird dort von ihm umschrieben als die zu Ende gedachte Tyrannei der Geringsten und Dummsten, der Oberflächlichen, der Neidischen und der Dreiviertelchauspieler. Und sie, diese sozialistische Herrschaft, diese sozialistische Tyrannei ist die Schlußfolgerung der modernen Ideen und ihres latenten Anarchismus. Dieser Sozialismus hat sich ausgebildet in der Luft eines demokratischen Wohlbefindens und teilt mit diesem Demokratismus freilich auch die Schwäche des neuzeitlichen Geistes

- eine gewisse Vorläufigkeit und eine gewisse Halberzigkeit. Der Sozialismus ist deshalb im Ganzen eine hoffnungslose, äusserliche Sache. Und nichts ist lustiger anzusehen als der Widerspruch zwischen den giftigen und verzweifelten Gesichtern, welche heute die Sozialisten machen und dem harmlosen Lächeln ihrer Hoffnungen und Wünschebarkeit. Dabei schließt Nietzsche nicht aus, daß unter Umständen in der nächsten Zeit in Europa es zu gelegentlichen Handstreichern, wie er sagt, und Überfällen kommt. Dem nächsten Jahrhundert wird es hier und da drücklich im Leibe rumoren und die Pariser Kommune war vielleicht nur eine leichtere Unverdaulichkeit, gemessen an dem, was kommt. "Trotzdem", fährt er nun fort, "trotzdem wird es immer zu viel Besitzende geben, als daß der Sozialismus mehr bedeuten könnte als einen Krankheitsanfall. Und diese Besitzenden sind wie ein Mann eines

Glaubens, man muß etwas besitzen, um etwas zu sein. Dies aber ist der älteste und der gesündeste aller Instinkte. "Ich würde hinzufügen", sagt er, "man muß mehr haben wollen als man hat, um mehr zu werden. So nämlich klingt die Lehre, welche allem, was lebt, durch das Leben selber gepredigt wird. Dies ist die Moral der Entwicklung selbst. Haben und Mehr-Haben-Wollen, Wachstum mit einem Wort, das ist das Leben selber. In der Lehre des Sozialismus, die dagegen opponiert, versteckt sich schlecht" - nach seinem Verständnis - "ein Wille zur Verneinung des Lebens." Und er fügt nun hinzu: "In der Tat, ich wünschte" und das finde ich eine ungeheuerliche Konsequenz, die hier von ihm formuliert wird - "in der Tat ich wünschte, es würde durch einige große Versuche bewiesen" - historische Experimente - "daß in einer sozialistischen Gesellschaft das Leben sich selber verneint, sich selber die Wurzel abschneidet. Die Erde ist groß genug und der Mensch immer noch unausgeschöpft genug, als daß mir eine derart praktische Belehrung und demonstrierende absurdum, selbst wenn sie mit einem ungeheuren Aufwand von Menschenleben gewonnen und bezahlt würde, nicht wünschenswert erscheinend müßte." Hier scheint Nietzsche nicht vor dem Gedanken eines solchen wahnwitzigen historischen Experimentes zurück, daß, um die Richtigkeit einer Behauptung zu erweisen, man diese Gesellschaft, eine solche sozialistische Gesellschaft, müßte auf die Erde kommen lassen, damit sie sich in ihrer Entwicklung selbst als lebensfeindlich ad absurdum führt in weltgeschichtlichem Ausmaß. Und er meint nur, die Erde ist groß genug und die Menschheit unausgeschöpft genug, daß, unerachtet der Heftigkeit von Menschenleben, die dabei geopfert würden, dieses Experiment nicht verloren sein könnte. Es ist das etwas von dieser Kristallidee ihm vorschwebt, dieser Konsequenz der Geschichte des europaischen Nihilismus. Und wiewohl ich in der letzten Stunde eine Art von artistischer Interpretation des Nietzsches Übermenschen versucht habe, in dem Sinne, daß nach seiner Vorstellung der Typus des starken Lebens nicht einfach auf die Ausrottung des Antitypus aus ist, sondern vielmehr auf die Bezauberung des Antitypus und die Überredung und Überleitung zu einem Leben im Dienst des starken Typus - unerachtet dieser Grundtendenz impliziert immerhin diese Vorstellung, daß er hat, Gleichwohl dieses schauerliche Schauspiel eines solchen historischen Experimentes, in dem reale Möglichkeiten der Geschichte offenbar durch die historische Realität selber ad absurdum geführt werden sollen. Die Radikalität und Bösartigkeit dieses Gedankens ist das Signum für die Ernsthaftigkeit und die Kompromißlosigkeit des Widerspruchs, der in dieser Philosophie gegen diese Konsequenz, die letzte Konsequenz einer christlichen Moralität in Europa von Nietzsche

gezogen wird. Und es wird deshalb für den Vergleich und für die Konfrontation dessen, was mit Sozialismus zu umschreiben ist, für die Betrachtung, die Erkenntnis dieses Phänomens, wird diese Antithese ein wesentliches Element sein müssen. Es wird die Frage sein müssen, was hier an unvermeidbarer Gegensätzlichkeit eigentlich im Spiel ist. Eine Gegensätzlichkeit, die von Nietzsche so gegenüber dem Christentum nur an den Punkten zum Vortrag gebracht worden ist, wo er sich auf das kirchliche Christentum bezieht, wobei er allemal noch immer an diesen Stellen auch die Möglichkeit offenläßt einer Renaissance, einer Regeneration des Christentums aus dem ursprünglichen Geiste seines Stifteres. Und er ist bis zuletzt nicht sicher in dem Punkt, ob nicht in diesem Christentum noch immer Wirkkräfte dieses Ursprungs enthalten seien, die so etwas wie eine Wiedergeburt des ursprünglichen Christentums auch in der Gegenwart erlauben. An diesem Punkt ist er ungewiß. In keinem Sinne ungewiß ist er in der Setzung eines unerbittlichen Gegensatzes seiner Konzeption und seiner Option gegen den Sozialismus als einer Konsequenz dieses europaisch gewordenen und moralisch gewordenen Christentums. Es gibt unzweifelhaft - und das wird das Wichtigste für uns werden in der Folge - es gibt zweifellos Elemente, wo sich beide Konzeptionen - die Konzeption des Sozialismus im Sinne der Auslegung, die Marx ihm gegeben hat, und der Konzeption Nietzsches (Übereinstimmung) feststellen läßt. Die Feststellbarkeit solcher Konvergenzen wird freilich dann gewissermaßen um ihre Schärfe und um ihre Brisanz gebracht, wenn nicht der Hintergrund dieses radikalen Widerspruchs, der von Seiten Nietzsches eingebracht worden ist, wenn diese Radikalität unterschlagen wird und unter den Tisch fällt. Damit diese Möglichkeit einer Konfrontation uns erhalten bleibt, möchte ich noch einmal auf die Punkte auch hinweisen, die in einem solchen Vergleich für uns wichtig werden. Der 1. Punkt ist, daß Nietzsche mit aller Eindeutigkeit sich zu der Bejahung bekennt im Verhältnis zur Nichtigkeit und Sinnlosigkeit einer idealen, einer metaphysischen, theologischen Überwelt. Der Aphorismus aus seiner Schrift "Die fröhliche Wissenschaft" "Gott ist tot", der berühmte Aphorismus 125, ist so etwas wie die Summe dieser seiner Affirmation der Nichtigkeit einer solchen idealen Überwelt. Es gibt keine wahre Welt in einem ausschließenden Gegensatz, ausschließlich abwertenden Gegensatz zu einer nur scheinbaren Welt. Sondern, und das ist die These, die von ihm verfochten wird, die materielle Welt dieses irdischen Lebens ist die eine und ganze Welt allen Lebens überhaupt. Und es gibt nicht die Möglichkeit, diese Totalität überhaupt zu transzendieren. Mit diesem Satz von der

Nichtigkeit in der ideellen Überwelt verblindet sich bei ihm der andere Satz: "Es gibt keine absolute Wahrheit." Und das besagt nicht nur, daß es keine ewigen Wahrheiten gibt, sondern daß es keine absolute Wahrheit gibt, besagt, daß es keine adäquaten, keine objektiven Abbilder von Dingen in unserem Bewußtsein im Gegensatz zu nur subjektiven Sinnbildern, möchte ich einmal sagen, für unser Bewußtsein gibt. Dieser Gegensatz von objektiven Abbildern, in denen die Dinge der Wirklichkeit sich selbst darstellen in adäquater authentischer Weise und Gestalt und sogenannten subjektiven Sinnbildern, in denen gewissermaßen Übertragungen stattfinden, die mit einem in der Freiheit der menschlichen Einbildungskraft ihren Grund und ihre Wurzel haben, dieser Gegensatz ist für Nietzsche eine Erfindung, die zunünftig zusammenhängt mit dem alten idealistischen Gegensatz von wahrer und scheinbarer Welt. Wenn dieser Gegensatz dahingefallen ist, ist auch der Aberglaube grundlos geworden, es gäbe eigentliche Begriffe im Gegensatz zu uneigentlichen, figurlichen Ausdrücken. Ein Gegensatz zwischen Abbildern der Dinge und Sinnbildern für diese Dinge. Sondern die These lautet: Es gibt nur subjektive Sinnbilder. Und der Unterschied, der erstmals als ausschließender und generischer Unterschied behauptet worden ist, ist der Unterschied, der in den Kreis dieser von Menschen gebildeter Sinnbilder fällt, sofern es in diesem Umkreis, in diesem Feld menschlicher Sinnbilder, solche gibt, die gewissermaßen einen Handlungswert haben, einen allgemeinen öffentlichen Handlungswert, und solchen, die gleichsam einen Luxusartikel bilden, der nicht auf dem öffentlichen Markt gehandelt wird. Es gibt Sinnbilder, die im Umfange und Schwange sind und es gibt solche, die etwas Exzeptionelles, Eigentümliches an sich haben und behalten, die das Element des Artifizielles noch an sich haben und verraten, was die übrigen nicht mehr preisgeben. Also, 'keine absolute Wahrheit' besagt: es gibt nicht diese qualitative Differenz zwischen Begriff und bloßer Vorstellung, sondern alles ist bloße Vorstellung, alles ist uneigentlich, alles ist figurlich, in Nietzsches schroffer Formulierung kann es auch heißen: 'Es gibt nicht den Unterschied zwischen wahrer und falscher Vorstellung, sondern es gibt nur falsche Vorstellung, es gibt nur Irrtum und es gibt nur Lüge und der Unterschied besteht nur darin, ob diese eine Lüge tauglich ist zum Leben, eine nützliche Lebenslüge ist, oder ob sie eine schädliche Lebenslüge ist. Es bemißt sich alles nach dem Wert, den die Vorstellungen für das Leben haben und nichts ist in sich selbst von unseren Vorstellungen wertvoll und bedeutsam.' In den Wirkungen zeigt sich, was eine Erkenntnis taugt und was eine Erkenntnis wert ist, insofern kann Wahrheit in einem übertragenden Sinne, in einem metaphorischen Sinne verwendet werden für den Machtgewinn, den eine

Vorstellung für die Steigerung und für die Bereicherung des Lebens, die durch eine Vorstellung gewirkt wird (hat). Mit der These, daß alle unsere Gedanken, alle unsere Vorstellungen nur Sinnbilder sind, verblindet sich eben für Nietzsche zum 4. die These, daß Kunst die eigentliche, Kunst ist die eigentliche, die metaphysische, wie er sagen kann, Tätigkeit des Lebens, nämlich die Erzeugung von Vorstellung, die Erzeugung von Bildern; es ist die Kunst das Werk lebensmächtigen Scheines, eines Scheins, der insofern weit des Lebens mächtig ist, als er zum Leben zu reizen, zum Leben zu überreden, zum Leben zu verführen vermag. Die Kunst ist so etwas wie die Inszenierungsmächtiger Sinnbilder, überwältigender Symbole, die zum Leben bezaubern und erzaubern. In einer böartigen Formel könnte man sagen: hier wird eine Theorie im Sinne von Kraft durch Freude vorgetragen. Kraft zum Leben durch Freude an dem Kunstwerk. Das ist zwar eine böartige Formulierung, aber gelegentlich wird man dazu provoziert. Denn ein Moment ist darin in der Tat unabweisbar enthalten: das Werk der Kunst erzeugt jene Lust, die blind ist für die Gefährlichkeit, blind ist für die Dunkelheit des Lebens und Kraft verleiht, durch diese Dunkelheit hindurch zu bestehen; obwohl 5. die These grundsätzlich gilt: Der Schein ist nicht so etwas wie das Sinnbild, ist nicht etwas wie Sinngebung, sondern nur Sinnbild; es ist ein Bild für Sinn, aber eben nicht wirklich Sinn, sondern Schein. Denn es bleibt dabei: Das Leben ist sinnlos und es bleibt sinnlos und wird auch durch kein Kunstwerk sinnvoller gemacht. Sondern das Ende kann nur sein, daß durch das Kunstwerk hindurch, daß durch den Schein des Kunstwerks hindurch, das Leben sich in seiner Angewiesenseit auf die ästhetische Illusion begreift und zugleich diese Illusion als bloße Illusion durchschaut. Eine eigentümlich arttätige Form von Illusionslosigkeit. Auf der einen Seite Lebensnotwendigkeit der Illusion, auf der anderen Seite funktionierte diese lebensnotwendige Illusion nur so lange eigentlich, solange das Leben nichts von dem illusionären Charakter der lebensnotwendigen Illusion weiß. Und doch will Nietzsche auf einen Stand hinaus, in dem der artistische Geist den illusionären Charakter des lebensnotwendigen durchschaut und gleichwohl durch diese Illusion in derselben Form des Lebens sich halten läßt, in der das nicht-durchschaute Kunstwerk zuvor gezaubert hat. Mit diesem letzten Satz: 'Das Leben und die Welt ist sinnlos und bleibt sinnlos' verblindet bei Nietzsche sich - oder besser gesagt, dieser letzte Satz findet bei Nietzsche seine Einkleidung in der berühmten Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Das ist der Ausdruck, den er dafür gefunden hat; das Leben, das in jedem Moment das Gleiche ist, verlangt - und das ist das Element des Scheins -

nach seiner Befahrung, obwohl es nichts verspricht. Das Leben ist verhelungslos, es verheißt nur dasselbe Elend. Seine Devise lautet: toujours la même chose. Es wird nie besser, sondern es bleibt immer alles gleich, so schwer es auch im Augenblick sein mag. Das heißt bei Nietzsche nicht nur, es ist schlecht, dieses Leben, sondern, es kann nicht besser werden, weil das Leben an sich, so wie es ist, Präzises, reines, absolutes, totales Leben ist und zu diesem toten Leben gehört nun, sofern es total ist, natürlicherweise auch sein Gegenteil, auch das Elend, auch die Last, auch das Nicht-sich-zurechtfinden- und Einrichten-können in den bestehenden Verhältnissen. Unachtet dieser Negativitäten muß und soll das Leben bejaht werden, und zwar zuletzt gewissermaßen durch die Illusion hindurch illusionslos (werden). Das Leben bleibt sich insofern gleich zwar in seinem Ablauf, mit dem einen Unterschied, daß man sagen könnte, aus dem Faktum der Sinnlosigkeit soll auch noch das Bewußtsein der Sinnlosigkeit werden. Und dem dient am Ende und zuletzt auch alles, was an geistigen Produktionen in der Geschichte des Lebens hervorgebracht worden ist.

Zugrunde liegt dabei - ich möchte das anmalen - ein eigentliches Schema, das man in die Form bringen kann:

Leben → Denken → Leben

Denken ist in jedem Fall Denken des Lebens, wobei dieser Genetiv in dem doppelten Sinne als genetivus subjectivus und objectivus aufzufassen wäre. Das besagt dann für Nietzsche - und das ist die Grundlage, auf der er aufbaut -, daß das Denken in Betracht kommt als Folge des Lebens und als Mittel zum Leben. So wie das Leben sowohl der Grund des Denkens als auch der Zweck des Denkens ist. Was damit von ihm ausgeschlossen werden soll, ist das Verständnis dieses Zusammenhanges im Sinne einer Addition, als könnte man sich vorstellen:

(Leben → Denken)¹ + (Denken → Leben)²

Wo diese (Klammer ¹) additive, diese zusammensetzende Vorstellung statthalt, besteht immer die Gefahr und die gefährliche Möglichkeit des Abirrens in den Idealismus. In diesem Idealismus, in dem das Denken zum Zweck des Lebens und das Leben zum Mittel des Denkens wird. Dann ist das Denken das höchste Ziel des Lebens und das Leben verzehrt sich im Dienst für dieses Denken. Und auf der anderen Seite wird in dem 2. Teil (Klammer ²) das Denken suggeriert als der Grund, der das Leben ermöglicht und das Leben als die Folge des Denkens interpretiert. Dieser 1. Teil (Klammer ¹) wird dann umschrieben: 'Ich lebe, um zu denken'. Und der 2. Satz (Klammer ²) heißt dann: 'Wir leben, weil wir denken'. Man könnte etwas grobhafter sagen: das sind die beiden Grundsätze des Idealismus, nämlich sein ethischer und

sein dogmatischer Grundsatz. Der dogmatische Grundsatz wird sein: 'Wir leben, weil wir denken' und der ethische Grundsatz, der sagt: 'Wir müssen leben, um zu denken'. Diese Abirrung will Nietzsche unter allen Umständen vermeiden wissen und deshalb ist für ihn diese Grundform nicht auflösbar und wieder synthetisierbar in diesem Sinne. Das wäre die genaue Verflischung seiner Konzeption des lebendigen Denkens zu einem Denken, das auf das Gegenteil des Lebens eigentlich ausgerichtet ist, das genau die Verhältnisse auf den Kopf stellt, umkehrt, das die Vertauschungen praktiziert, gegen die Nietzsche in seiner Theorie immerwieder Front gemacht hat und gegen die er so tief allergisch ist. Es wird vertauscht Grund und Folge, es wird vertauscht Zweck und Mittel, es wird vertauscht Ursache und Wirkung. Diese großen Vertauschungen, das ist das gefährliche, blendende Geschick des Idealismus, in dem gewissermaßen das Denken und das Leben je verdoppelt werden. Denn eine Verdoppelung liegt in dem einen und dem anderen Fall vor, sofern gleichsam das Leben, das im Dienst des Denkens steht, am Ende auf ein besseres Leben hinaus will, auf eine Art von Ungleichung:

Leben ≠ Leben

Leben ist nicht gleich Leben, sondern es gibt ein Leben, das unendlich ist und ein Leben, das erst eigentliches Leben wird, indem es denkendes, gedachtes Leben wird. Und ebenso dann bei dem Denken, das aus dem Leben hervorgeht, aber in seinem bloßen Hervorgehen-Aus noch längst nicht das ist, was es seiner eigenen Natur nach zu sein hat, es muß sich noch identifizieren dadurch, daß es nun auch noch auch sich erweist in der Produktivität für das Leben. Es ist das theoretische Denken und das praktische Denken, das miteinander zwar ins Benehmen zu setzen ist, aber nicht ohne weiteres zu identifizieren ist. Dazu sagt Nietzsche absolut nein und er will festhalten: 'Das Leben ist in allen Fällen das Gleiche.' Das Denken produziert kein anderes Leben als es das Leben ist, aus dem es hervorgeht. Sondern die ganze Funktion des Denkens in dieser Zwischenstellung (Leben → Denken → Leben) könnte nur sein, daß es sozusagen sich selbst dem Leben als bloße Illusion zu verstehen gibt und damit sich selbst als metaphysische Potenz abbaut. Und dieser Prozeß hat, so meint jedenfalls Nietzsche, in der Tat in der Geschichte Europas sich vollzogen und abgespielt in der Sequenz, die man vielleicht einmal in ihrer antiken Version mißt und in der Dreierformel

Mythos → Logos → Mythos

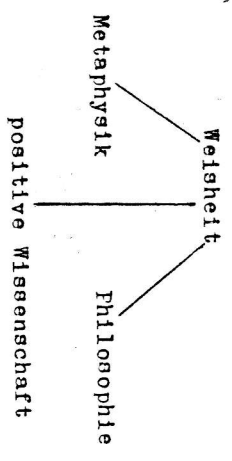
umschreiben kann. Wobei für Nietzsche wiederum wichtig ist, und das wäre sozusagen die Analogie zu dieser Elementarformel, daß man nicht

mit einer einfachen aufklärerischen Bewegung vom Mythos zum Logos rechnen kann. Das hat man immer gemeint, das hat auch ein Mann wie Nietzsche gemeint, er hat ein dickes Buch geschrieben unter dem Titel 'Vom Mythos zum Logos' als die Geschichte des griechischen Geistes. Nietzsche erkennt nicht, daß in der Tat eine solche Bewegung stattgefunden hat, daß insofern auch der Logos in einer kritischen Antithese zu dem Mythos, aus dem er hervorgegangen ist, steht. Aber genau dort, wo der Logos kritisch geworden ist gegen den Mythos, wo er gewissermaßen entmythologisiert und verfahren ist in seiner antiken Form, ist er zugleich auch mythenbildend verfahren. Und kein anderer als Platon selbst ist das große Beispiel dafür, daß in der Konsequenz des logisch gewordenen menschlichen Geistes auch der Mythos neu hervorgebracht werden muß. Freilich in einer charakteristisch unterschiedenen Fassung gegenüber dem Ausgangspunkt, sofern der platonische Mythos sich selbst als Mythos bezeichnet, sich selbst als Mythos zu verstehen gibt. Am Ende des Phaidon erzählt Sokrates, nachdem die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele vortragen ist, der Logos vortragen ist und zugleich die Unfertigkeit dieses Logos vortragen ist, erzählt er den Mythos von der Helmat der unsterblichen Seele, von dem Gericht, das bevorsteht. Sokrates bezeichnet diesen Mythos als eine Erzählung, die notwendig sei, damit der Mythos sich selber verbessere, wozu er im Augenblick noch nicht in der Lage ist. Der Mythos wird zum Index der Unfertigkeit des Logos. Und nur in diesem Maß und Umfang bleibt er auch kritisch bezogen auf den alten, etwa durch Homer verkörperten Mythos. Es ist der naturwüchsige Mythos der Frühzeit und dieser künstliche, der poetische Mythos der Philosophen, der hier im Unterschied zueinander liegt, aber mit Notwendigkeit auch in dieser Gestalt auftreten muß.

Eine europäische Entsprechung zu dieser griechischen Figur wäre im Sinne Nietzsches die Auseinanderlegung des Logos-Elementes, des Denkelementes im Leben, in die Form der, sagen wir, der klassischen Wissenschaft oder der spekulativen Weisheit, Religion und Kunst.

Religion - Weisheit - Kunst

Das sind die Formen des europäischen Logos, wie sie ihre Ausbildung erfahren haben in der vorneuzzeitlichen Periode. Wichtig ist dabei, daß Weisheit die komplexe Größe ist, die Philosophie, Spekulation und Wissenschaft noch umfaßt. In der Geschichte beginnt sich zu entwickeln eine Antithetik der Weisheit gegenüber der Religion und führt am Ende zu einem Zerfall dieses mittleren Elementes in die Separata der Metaphysik, der positiven Wissenschaft und der Philosophie als einer kritischen Disziplin!



Das ist gewissermaßen die neuzeitliche Konstellation, die sich hier ergeben hat. Und Nietzsche ist der Auffassung, daß jetzt in dieser Neuzeit das Gebot der Stunde ist, diese Allianz wiederherzustellen: die Philosophie muß das Mittel sein von Wissenschaft und Kunst zum gemeinsamen Zweck des Lebens (Zeichnung: Verbindungslinien zwischen Leben, Kunst, Philosophie, positive Wissenschaft, von oben nach unten gelesen; vgl. vollständige Zeichnung unten), damit diese Grundbeziehung auch in dieser europäischen Spätphase realisiert wird. Das ist sozusagen der Pfeil, in den dieses Bewegung abzulaufen hat. Diese Unterschlüsse, diese ganze linke Hälfte gewissermaßen auf den Geborgenheits- als dem Wesensaspekt des Lebens appelliert sozusagen. Wo noch einmal so etwas eintritt wie die Verbindung von Wissenschaft und Religion durch die Metaphysik könne es nur ein Dienst für das abgestorbene Leben und das absterbende Leben selber sein. Entscheidend ist, daß bei ihm die Philosophie eine primäre Affinität zur Kunst haben muß, ohne daß darüber die Philosophie aus dem Lebenszusammenhang mit der Wissenschaft gerissen werden darf. So gewiß es unerlässlich ist, die kritische Einstellung der Philosophie gegenüber der Wissenschaft, so wenig kann diese kritische Einstellung die Vernichtung der kritischen Wissenschaft bedeuten. Sondern, im Sinne Nietzsches, wie er selber verlangt, muß die Verbindung und muß die kritische Beziehung der Philosophie zur Wissenschaft implizieren, daß der Wissenschaft die Maße, die Grenzen, die Ziele gesetzt werden. Eine etwas schwierige Unternehmung, denn er selbst vermag auch keinerlei Antwort zu geben, wie das statzufinden hat. Er weiß natürlich, daß Regierungen sich nicht aus philosophischen Seminaren rekrutieren, sondern andere Herkunft haben. Was ihm dabei einfällt, ist nichts anderes als die großartige Gestalt, die ~~in einer~~ Figur des Zarathustra. Zarathustra ist die Gestalt, die in einer Art von Allianz des Künstlers und Philosophen - er ist der Künstler-philosoph schlechthin - zugleich auch von gesetzgebender Kraft und Macht und Gewalt ist. Diese Figuren, diese kulturrelevanten Figuren, sind im Sinne Nietzsches nicht anders denkbar als Frühgestalten, als stiftende und gesetzgebende Figuren. Es sind Leute, die epochenmachende neue Lebensformen, Lebensgestalten, Lebensstypen inszenieren, die gesetzgebenden, gestaltbildenden Charakter haben für alles

197

198

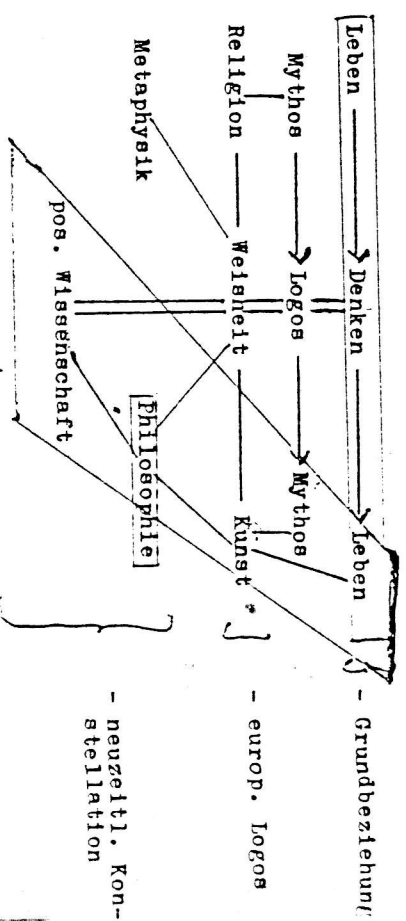
übrige Dasein und Leben. Das hat natürlich einen sehr stark, wenn Sie so wollen, spontanistischen Anstrich. Eine Methode, wie das tatsächlich konkretisiert und realisiert werden soll, wird von Nietzsche ausdrücklich nicht gegeben. Er ist anscheinend der Meinung, daß sich das spontan herstellen, spontan einstellen muß. Es ist dies ein Problem, das dann innerhalb des Sozialismus von erheblicher Bedeutung wird. Denn auch da wird die Frage sein, wie gewisse positive Entwicklungen und positive Formen von Wissenschaft ihre Zielgebung erfahren und hier ist dann auch das Problem, welches die Instanzen sind, die hier von entscheidender und wegweisender Bedeutung und Kraft zu sein haben und vermögen. Bei Nietzsche jedenfalls ist soviel deutlich, glaube ich, daß er diese Größen, Wissenschaft, Philosophie und Kunst, nur als funktional auf Leben bezogen interpretieren und verstehen kann. Das bedeutet auch, daß alles, was an wissenschaftlicher Wahrheit nur in Betracht kommen kann und nur legitim sein kann in dem Maß, in dem es den Zweck des Lebens nicht aus den Augen verliert. Und diese Wissenschaften selbst sind, damit diese Zielbeziehung, diese Zweckbeziehung erhalten bleibt, elementar angewiesen auf so etwas wie einen geistigen Stoffwechsel mit Philosophie und dem anderen Element, der Kultur, dem anderen Zentralelement der Kultur, der Kunst als der eigentlichen Praxisform, in der sich so etwas wie Wahrheit dem Leben vermittelt. Durch die Gestalt der Kunst wird die Wahrheit eine Macht und eine Kraft im Leben und für das Leben. Der Praxisbezug ist auch hier - der Praxisbezug der Wahrheit - ist auch hier evident. Und ich denke, daß wir in der Betrachtung der Theorie, der Philosophie des Sozialismus auf diesen Punkt werden zu sprechen kommen müssen, vor allem, wenn wir ausgehen von der berühmten These von Marx aus dem Jahre 1945, der zweiten der Feuerbach-Thesen, wo er erklärt:

"Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, und das heißt die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens als solchem und in Abstraktheit ist eine rein scholastische Frage."

Für sich genommen ist diese These eine Umschreibung dessen, was freilich auch Nietzsche gesagt hat. Es wird alles darauf ankommen müssen, daß dieser Begriff der Praxis seine Klärung erfährt und dies im Zusammenhang mit der Frage, ob in diesem Sozialismus diese Relation, diese Grundformel, wie sie von Nietzsche vorausgesetzt wird, auch so umstandslos in Geltung bleiben kann oder ob nicht gerade der Widerspruch zwischen diesen beiden Entwürfen und Konzeptionen sich

entscheidet an dieser Dimension. Ob hier mit der Gleichheit des Ausgangs- und des Zielpunktes ohne weiters gerechnet werden kann oder ob nicht gerade es zur Pointe des Sozialismus gehört, hier jene Vermittlung zu denken, in der die Differenz zwischen Ausgang und Zielpunkt in bestimmter Weise gefaßt werden kann, sodaß dem Denken in der Tat als Theorie das wesentliche Element der Definition der notwendigen Differenz als einem Element des Fortschritts des Lebens selber zufällt. Das wird die Aufgabe sein, die uns bevorsteht, und das wäre dann auch die Frage, ob etwas in dem Sozialismus oder in der Theorie des Sozialismus es zu tun hat damit, daß nicht einfach es nur darum geht, daß das Faktum der Illusion zum Bewußtsein der Illusion transportiert wird, sondern daß das Faktum eines fremd gewordenen Lebens und das Faktum eines selbst-gewordenen Lebens überprüft wird durch die Kraft der Theorie als einer diesem Leben zugehörigen Theorie, die sich nicht kassieren, abstrakt, von der Praxis versteht, sondern ihr selbst einwohnt als ein Element, das diesen Prozeß in Gang bringt und befördert. Deshalb wird es hier für uns entscheidend darauf ankommen, den Zusammenhang von Wahrheit und Praxis ~~eben~~ in diesem sozialistischen, marxistischen Sinne uns zu verdeutlichen und auch die Antithese gegenüber dem Nietzsche-Konzept uns vor Augen führen zu können. Das also in der nächsten Stunde.

Tafelskizze zur Vorlesung am 21.5.1981



...das gehen soll über die Fahrheitsfrage, sofern sie in den Schatten des nihilismus geraten ist, haben wir nach einer ersten Betrachtung der Philosophie von Friedrich Nietzsche als einer Theorie des neuzeitlichen oder des europäischen Nihilismus zuletzt einen Übergang gesucht zur Theorie des Sozialismus und zwar so, daß zunächst einmal noch versucht wurde, den Hintergrund für das konsequente und radikale "Nein!" Nietzsches zum Sozialismus zu indizieren, und ich möchte heute den Versuch machen, die marxistische Philosophie des wissenschaftlichen Sozialismus und das heißt den historisch-dialektischen Materialismus in zwei Polen anzudeuten, die einen Anfang und einen gewissen -nicht Endpunkt- aber doch eine ziemlich von diesem Anfang entfernte Position markieren. Ich möchte den historischen Materialismus Ihnen heute in der Spannung und dabei auch zugleich in der Kontinuität von Karl Marx bis Mao-tse-tung vorführen. (Gelächter) Das klingt abenteuerlich, ist aber keineswegs so abenteuerlich, wie es bei der Nennung der Namen erscheinen mag.

Von Karl Marx stammen die berühmten Thesen über Feuerbach aus dem Jahre 1845. Und es gibt in der Tat in der Geschichte der Philosophie Grundtexte sozusagen klassische Kurzfassungen von sehr komplexen Theorien. Ein Beispiel dafür ist eine Passage aus der Vorrede zur Kritik der politischen Ökonomie von Karl Marx aus dem Jahre 1859. Seit Lenin wird diese Passage immer wieder zitiert als eine Kernaussage über das, was eigentlich Geschichte ihrem Sinn und ihrer Struktur nach und ihrem Verlauf nach sei.

Ich bin nun der Meinung, daß es in der Tat einen analogen klassischen Text für die marxistische Erkenntnistheorie in einem Zusammenhang gibt, der ungewöhnlich erscheinen mag - bei Mao-tse-tung. Im Jahre 1863 -entschuldigung 1963, sehen Sie, so verkürzt man auf einmal die Zeiten- im Jahre 1963 war die kommunistische Partei Chinas wiederum vor sehr schwierige ökonomische Probleme gestellt, vor allem was die Agrarpolitik anlangte und das ZK war zu einer Beschlußfassung aufgeboten und faßte einen Beschluß über bestimmte Maßnahmen, die auf dem Gebiet der Agrarpolitik zu ergreifen seien, um die Schwierigkeiten, die aus dem Desaster des "großen Sprunges" entstanden waren zu beheben. Und in diesen Beschluß eines hochpolitischen, hochkarätig politischen Gremiums- wie des ZK eines kommunistischen Staates- hinein hat Mao-tse-tung einen erkenntnis-

theoretischen Kurztexst des Marxismus gefasst unter der Frage, wie eigentlich richtige Ideen für das menschliche Denken zustandekommen. Eine Art von Antwort auf die Frage, oder eine Wiederholung wenn Sie so wollen, der Frage, die Karl Marx 1845 in der zweiten seiner Feuerbachthesen aufgenommen hat, als er dort erörterte, daß die gegenständliche Wahrheit menschlichen Denkens nicht eine theoretisch zu erledigende Frage sei, sondern daß dies eine eminent praktische Frage sei, sofern der Mensch in der Praxis zu unterscheiden habe, inwieweit die Wahrheit seines Denkens wirklichkeitsmächtig sei, inwieweit sie in der Lage sei -diese Wahrheit menschlichen Denkens - in der Lage sei, das Dasein in dieser Welt, und zwar das diesseitige, zu bestimmen. Ein knapper Text aus dem Jahre 1963 als das Responsorium zu der Position, die Marx 1845 mit den Thesen über Feuerbach signalisiert hat.

Ich würde also die Behauptung aufstellen, es ist erkenntnistheoretisch möglich präziser, blinder Text wie die Passagen von Karl Marx selbst in der Vorrede zur Kritik der politischen Ökonomie als Kurztexst über die marxistische Geschichtsphilosophie. Ehe ich in die Betrachtung dieses Spannungsbogens von Marx bis Mao-tse-tung eintrete, möchte ich nur in aller Kürze einige Literaturhinweise geben für das folgende. Für Karl Marx möchte ich nur hinweisen auf die kurze Ausgabe Volksbildungs-Bündel im Heber. die in der wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt 1960 ff. erschienen sind. Die frühen Schriften in den zwei ersten Bänden enthalten von 1962 bis 1971. Dann folgen politische Schriften und schließlich ökonomische Schriften. So ist diese Ausgabe in sechs Bänden gegliedert, die frühen Schriften Band I 1962, Band II 1971, die politischen Schriften, der erste Band und der zweite Band gleichzeitig 1960, die ökonomischen Schriften in drei Bänden, der Band mit politischen Schriften wird als Halband dort gezählt, die ökonomischen Schriften in drei Bänden von 1962, 1963 und 1964. Den Text über die marxistische Geschichtsphilosophie finden Sie im sechsten Band, dort auf den Seiten 853ff. Die Thesen über Feuerbach finden Sie am Anfang des zweiten Bandes, also frühe Schriften, Band II 1971 Seite 1ff. Des weiteren werde ich heranziehen von Lenin vor allem seine Schrift über Materialismus und Empirio-kritizismus, eine Schrift, die 1908 herausgegeben, 1909 erschienen ist. Eine gut erhellbare Ausgabe liegt vor in der Ausgabe von 1964, der siebten Auflage einer erstmals 1949 in Berlin erschienenen Ausgabe.

Als Repräsentanten einer orthodox marxistischen Theorie zu unter-

Fragenkomplex möchte ich zwei Arbeiten nennen, die ebenfalls in Ost-Berlin erschienen sind. Erstens: Grundlagen der marxistischen Philosophie. Diese Arbeit ist eine Arbeit, die von einem russischen Autorenkollektiv erarbeitet worden ist, in erster Auflage 1959 erschienen, in der vierten mir bekannten Auflage 1961 erschienen. Ich weiß nicht, ob inzwischen weitere Auflagen dieses Werkes erschienen sind. Dieses Werk hat seinen Reiz vor allem durch den Vergleich mit dem Gleich zu nennenden. In diesem Werk wird noch relativ harmlos von begnadeten Dissertationen innerhalb der Theorie der kommunistischen Länder gesprochen. Das entsprechende, das Pendant dazu ist die Arbeit: Grundlagen des historischen Materialismus, herausgegeben vom Institut für Gesellschaftswissenschaften beim ZK in der SED, Berlin 1976. Die Werke von Marx, Lenin und diese beiden repräsentativen Werke für den orthodoxen Marxismus unserer Tage möchte ich also benutzen und als Sekundärliteratur möchte ich zunächst ganz flüchtig - gelegentlich wird vielleicht das eine oder andere noch zusätzlich genannt werden - nennen das hervorragend gearbeitete Werk von Auguste Cornu, ein in Leipzig lehrender Philosophiehistoriker: Karl Marx und Friedrich Engels, Leben und Werk. Meines Wissens sind bisher nur drei Bände dieses Werkes erschienen, vielleicht weiß jemand, ob inzwischen ein weiterer Band erschienen ist, meines Wissens nicht. Der erste Band behandelt die Zeit von 1818 bis 1848, ist 1954 bereits erschienen, der zweite Band die beiden Jahre 1844 und 1845, 1962 erschienen und der dritte Band die beiden Jahre 1845 und 1846, im Jahre 1968 erschienen. Aus diesem Zeitraum auch zwei Werke, die speziell das Problem erörtern, das mit der zweiten These von Feuerbach angedrührt ist, wie sich nämlich die gegenständliche Wahrheit menschlichen Denkens verhalte zu der Unterscheidung von Geistiger und körperlicher Tätigkeit, also die Frage, inwieweit die Wahrheitsproblematik ein nur theoretisches, oder in erster Linie und hauptsächlich und entscheidend praktisches Problem sei, zwei Arbeiten des Ost-Berliner Philosophen Gottfried Stiehler. Das erste Werk: Dialektik und Praxis, mit dem Untertitel: Untersuchungen zur tätigen Seite in der vor-marxistischen und marxistischen Philosophie. Mit dem Ausdruck "tätige Seite" nimmt er dezidiert einen Terminus aus den Feuerbachthesen auf, wo Marx nämlich ihn kritisiert, daß diese tätige Seite menschlichen Geistes in dem bisherigen, in dem alten Materialismus nicht genugsam berücksichtigt worden sei. Diese Arbeit von Stiehler "Dialektik und Praxis" ist erschienen in Berlin im Akademie-Verlag 1968 und die zweite Arbeit von ihm im selben Verlag unter der Titel "Der Idealismus von Kant bis Hegel. Darstellung und Kritik". Berlin 1970. In dieser zweiten Arbeit erörtert Stiehler vor allem die Art

weise, wie im Idealismus die von dem vor-marxistischen Materialismus unzulänglich nur bedachte aktive Seite des menschlichen Geistes aufgenommen und bis zu einem solchen Grad vorangeführt worden ist, daß nachher von Marx diese Vorarbeiten, diese philosophischen analytischen Vorarbeiten des tätigen Geistes des Menschen in die materialistisch eingebraucht werden konnten. Eine andere Komponente, die dann zu einem erheblichen Zwiespalt innerhalb der marxistischen Philosophie geführt hat, möchte ich Ihnen anzeigeln mit einer Studie von Heinrich Brinkmann - Heinrich Brinkmann ist Dozent in Gießen - der Titel: "Zur Kritik der Widerspiegelungstheorie. Ein Beitrag gegen den orthodox ontologischen Marxismus", Gießen 1973. Mit dieser letzten mir bekannten Studie zu diesem Thema aus dem deutschsprachigen Raum wird eine Problematik aufgeführt, die vor allem durch Lenin mit seiner Schrift von 1909 "über Materialismus und Empirio-kritismus" aufgebrochen ist, sofern er gegenüber einer in der Tradition von Marx voranschreitenden Theorie, in der in der Tat die gesellschaftliche menschliche Praxis als entscheidend für die Wahrheitsfrage herangezogen stellt worden ist, auf die späten Auslassungen von Engels in dem Sinne eingegangen ist, daß er mit Engels die These vertreten hat, ja sogar gegenüber Engels radikalisiert hat, daß die Wahrheit in entscheidendem Sinne eine Widerspiegelung, eine präzise Widerspiegelung der äußeren objektiven Realität im menschlichen Bewußtsein sei. Wahre Erkenntnis oder Wahrheit überhaupt als Wahrheit gegenständlichen Denkens des Menschen ist eine gegenständliche Widerspiegelung, eine gegenständliche Abbildung der äußeren Wirklichkeit im menschlichen Bewußtsein. Das ist jedenfalls eine Komponente, die in dieser Schrift von Lenin sehr stark enthalten ist und auch betont worden ist, so daß seit dem die Frage immer in der marxistischen Philosophie virulent war, was dominiert eigentlich: das reine Rezeptionsvermögen des Menschen kraft dessen sich die äußere Wirklichkeit sich im menschlichen Bewußtsein abspiegelt und darstellt in einem gewissen Abbild oder dominiert für das menschliche Erkennen und seine Wahrheitsfähigkeit und seine Wahrheitskraft die Befähigung des Menschen aktiv die äußere Wirklichkeit umzuwandeln und zu gestalten, also die Praxis. Abbild oder Praxis als die Bestimmtheiten dessen, was Wahrheit menschlichen Denkens zu heißen hat, das ist eine Problematik, die in dieser marxistischen Philosophie seit 1908 nie ganz zur Ruhe gekommen ist. Gegen den Leninismus mit seiner Abbildtheorie kam die große Arbeit von Lukács, dem ungarischen Philosophen und von Karl Korsch in einem ähnlichen Sinne und dieser Protost, dieser Widerspruch und diese Kritik hat

sich fortgesetzt bis in die Gegenwart hinein. Ich erinnere an die jugoslawische Praxisphilosophie, jener Kreis jugoslawischer Philosophen, die sich um die Zeitschrift "Praxis" gesammelt haben, ich erinnere außerdem an die sogenannte "Budapester Schule", ebenfalls eine oppositionelle, erkenntnistheoretisch oppositionelle Gruppierung gegenüber einem orthodoxen Marxismus-Leninismus, in dem die Widerspiegelungstheorie gewissermaßen gegen die praktische Bewährungstheorie die Vorhand hat und einnimmt.

Wenn ich im folgenden die Feuerbachthesen und diesen eigentümlichen erkenntnistheoretischen Abriss von Mao Tse-tung miteinander vergleiche, werden Sie wahrscheinlich merken, wie in diesem chinesischen Konzept beide Positionen miteinander verbunden sind und dennoch mit einer eindeutigen Gewichtung auch versehen sind. Es ist eigentlich, daß in dieser maotistischen Version jedenfalls das Praxiselement als das entscheidend dominante festgehalten wird. Die Gegensätzlichkeit zwischen diesen beiden Positionen, also Bewährung durch Praxis oder Wahrheit als Widerspiegelung, - diese Kontroverse können Sie auch in den beiden Elementen, die normalerweise als im sogenannten Marxismus vereinigt vorgestellt werden, im dialektischen Materialismus und im historischen Materialismus verkörpert finden. Der dialektische Materialismus ist im Allgemeinen als die Theorie aufgefaßt, die vorzüglich aufbaut auf den Elementen, die durch Lenin in die Theorie eingeführt worden sind und die sich vor allem orientieren an dem Verhältnis der Objektivität gegeben in der Welt vorhandener Naturwirklichkeit und menschlichem Bewußtsein. Dialektischer Materialismus in erster Linie orientiert und interessiert an dem Verhältnis vom Menschen zur Natur. Im Unterschied zu dem sogenannten historischen Materialismus, der nicht primär an diesem Verhältnis seine Gesichtspunkte gewinnt, sondern vorzüglich an dem Verhältnis, das Gegeben ist durch die menschliche Vergesellschaftung, sofern hier Sozialität und Individualität die beiden elementaren Kategorien sind, die miteinander ins Benehmen zu setzen sind. Die erste Version also, der dialektische Materialismus, orientiert an der Naturproblematik menschlichen Erkennens und menschlichen Tuns; der historische Materialismus primär orientiert an dem, was die Ordnung, die Organisation menschlicher Gesellschaft und die Einbindung menschlichen Einzelnebens in diese gesellschaftliche Ordnung anlangt. Die Verbindung offenbar dieser beiden philosophischen Intentionen hat in der marxistischen Philosophie zu Spannungen offenkundig geführt. Während dort, wo die Naturproblematik im Vordergrund stand, auch die Abbildtheorie der Wahrheit eine besondere Beachtung gefunden hat und mit besonderem Akzent versehen wurde, hat in dem historischen Materialismus mit seiner primären Orientierung an der Gesellschaftsproblematik die menschliche

Praxis ein vorrangige Bedeutung in der Feststellung dessen, was als Wahrheit in Betracht zu ziehen ist. Und es hat immer wieder zu Aufbrüchen einer widersprüchlichen Spannung zwischen diesen beiden Komponenten der marxistischen Philosophie geführt im Laufe ihrer Entwicklung, seit den frühen Jahren, den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, also seit dem Lenin die naturphilosophische Komponente in der Theorie von Marx und Engels, das heißt also Engels favorisiert hat. Die Frage ist nur, ob diese Widersprüchlichkeit in der Theorie so etwas wie die Zerspaltung dieser Theorie zur Folge hat, oder ob nicht genau ^{diese Spannung} eigentlich auch das zu erfüllen vermag - diese Frage muß ernsthaft gestellt werden - zu erfüllen vermag, was nun einmal in der Konzeption einer dialektischen Theorie in der Tat enthalten ist, daß nämlich hier auch in der Theorie selbst Spannungen entstehen müssen, die nicht im Vorhinein durch irgendein Reglement aus der Welt zu schaffen sind, sondern Spannungen, die immer wieder epochal und periodenweise auftreten müssen, je nach dem erreichten Stand der Erkenntnis und der durch diese Erkenntnis erzielten und bewirkten gesellschaftlichen und geschichtlichen Veränderungen in der Wirklichkeit des Zusammenlebens.

In der neueren Zeit, in der Zeit der sogenannten Neuen Linken auch, ist immer wieder zurückgegriffen worden auf die Kritiker des orthodoxen Marxismus-Leninismus, also auf die Leute aus den zwanziger Jahren wie Karl Korsch und Lukács, sofern bei ihnen eindeutig die praktische Tätigkeit, die Praxis als Element der Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse gegenüber der Abbildvorstellung in der naturphilosophischen Seite dieser Theorie den Vorrang hatte. Die Arbeiten von Stähler, die ich genannt habe, sind im gewissem Sinne als apologetische Unternehmung zu verstehen und zu interpretieren, sofern Stähler den energischen Versuch macht, diese Bedeutung der Praxis auf das in orthodoxen marxistischen Philosophie notwendige und zulässige Maß zu reduzieren. Er betont sehr energisch diese "tätige Seite", ohne daß diese "tätige Seite" nun zu einem "voluntaristischen Überschuß" führen würde und führen könnte, wie das gelegentlich in gewissen anarchistisch anmutenden Bestrebungen aus jenem Bereich scheinen könnte.

Diese Beförderung von, wenn Sie so wollen, anarchistischen Tendenzen könnte in der Tat nahegelegt sein durch die auch immer wieder in jenen Zusammenhängen zitierten Thesen von Karl Marx aus dem Jahre 1845.

Denn wenn behauptet wird, daß die Wahrheit des menschlichen Denkens in seiner gegenständlichen Ausrichtung eine Sache der Praxis sei, dann könnte das scheitern, als sei in diesen Thesen überhaupt nicht damit gerechnet, daß es so etwas wie eine vom menschlichen Tun unabhängige

und bestehende natürliche Realität gebe. Wo bleibt - wenn die gegenständliche Wahrheit des menschlichen Denkens auf die Praxis des Menschen abgestellt wird - wo bleibt da eigentlich die naturgewachsene, organische und anorganische Wirklichkeit des irdischen Seins, in dem nun einmal der Mensch sein Leben zu führen hat? Wird hier nicht in einem utopischen Überschwang die positive Härte natürlicher Gegenständlichkeit übersprungen? Und diese Frage, die gestellt werden kann, ist zwar eine an die Thesen und in die Thesen sekundär hineingetragene Frage, sofern Marx in jenen Thesen wie überhaupt in jener frühen Philosophie noch keineswegs an so etwas wie die Problematik von Naturerkenntnis und Naturbeherrschung in erster Linie gedacht hat, sondern Marx ist in diesen Thesen noch genauso wie die Linkshegelianer - etwa Moses Hess oder Bruno Bauer - orientiert an der Frage der richtigen Organisation menschlichen Zusammenlebens, so daß diese Philosophie in jener Zeit, in den frühen vierziger Jahren bei Marx und bei den gleichzeitigen Linkshegelianern etwajener ersten Linie politische Philosophie ist, eine Philosophie die interessiert ist und abstellt auf die Fragen der richtigen politischen Organisation menschlichen Zusammenlebens und nicht in erster Linie orientiert ist an der Frage, wie das Verhältnis des Menschen zur äußeren Natur zu regulieren sei. Gleichwohl muß, nachdem auch die marxistische Philosophie nach dem ersten Ansturm auch die hinderlichen politischen Verhältnisse zu Erkenntnis und zur Wahrnehmung der nicht manipulierbaren Realverhältnisse menschlichen Lebens in Bezug zur äußeren Natur, mußte diese Philosophie auch die zunächst nicht in Betracht gezogene, sondern methodisch ausgeblendete Beziehung in Rechnung stellen und wo immer nach der Zeit einer Ernüchterung dieser marxistischen Philosophie man auf diese Thesen zurückgegriffen hat, ohne das inzwischen veränderte situative Feld zu berücksichtigen, wo immer das geschah, mußte der Vorwurf des Utopismus und der marxistischen Schwärmerei sich nahelegen. Und das ist denn auch der Widerspruch, der immer wieder von orthodoxer Seite gegen alle Renaisancebestrebungen und Reorganisations- und Reformbestrebungen innerhalb des Marxismus von einer progressiven Linken vorgebracht worden ist.

Postulaten ist, daß Marx 1845 mit diesen Thesen primär orientiert ist an der Frage, wie menschliches Leben im Zusammenleben untereinander und in der Reflexion dieses menschlichen Lebens im menschlichen Bewußtsein sich darstellt, noch nicht darauf gezielt hat und auch in seinen übrigen Arbeiten - im Unterschied übrigens zu Engels - nie primär an diesem Problem des Stoffwechsels des Menschen mit der Natur orientiert war. Das ist ein Ausdruck, den er zwar gebraucht, aber eine theoretische Ausführung dessen, was mit diesem Ausdruck bezeichnet sei, ist bei Marx nicht geliefert worden. Hier hat es 57 458

essentielle Anregungen von Engels gegeben, aber Marx selbst hat in dieser Richtung wenig Förderliches in der Tat für diese Philosophie getragen. Stattdessen konzentrieren sich seine Aufmerksamkeit und seine Aussagen auf diese Probleme, die sich ergeben für das menschliche Zusammenleben und für das Bewußtsein, das sich in diesem menschlichen Zusammenleben bildet. Und darauf hebt ab seine Aussage, daß die gegenständliche Wahrheit des menschlichen Denkens und das heißt: das menschliche Denken, sofern es politische, gesellschaftliche Verhältnisse zum Gegenstand hat, wie steht es dann um die Wahrheit dieses Denkens? Nicht des gegenständlichen Denkens überhaupt und im Allgemeinen, sondern des Denkens, sofern es menschliche Verhältnisse zum Gegenstand der Betrachtung, zum Gegenstand der Prüfung, zum Gegenstand der Erkenntnis wählt. Wie steht es mit dieser Erkenntnis? Ist sie in erster Linie ein Gegenstand - diese Wahrheit - in erster Linie ein Gegenstand der Betrachtung oder ist sie nicht vielmehr - diese Wahrheit - in erster Linie ein Gegenstand menschlichen Lebens selber? Der Praxis menschlichen Lebens? Wenn schon menschliches Leben zum Gegenstand des Denkens gemacht wird, muß dann und kann dann überhaupt dem Denken, dem bloßen Betrachten, dem bloßen Konzentrieren, dem bloßen Feststellen diese Bedeutung eingeräumt werden als könne es - dieses feststellende Vorstellen - entscheiden. Über das, was Wahrheit menschlichen Lebens sei. Oder muß sich nicht vielmehr in der Gegenständlichkeit dieses sozial gerichteten Denkens und das heißt im menschlichen Leben selber, die Wahrheit dieses Denkens entscheiden - insofern Praxis, eine praktische Frage. Die Behauptung von Marx in dieser zweiten Feuerbachthese wird unmissverständlich mystifiziert, wenn man sie um diesen konkreten Bezug bringt, wenn man also von der gegenständlichen Wahrheit menschlichen Denkens im Allgemeinen und überhaupt redet. Es fällt Marx im Traum nicht ein, unter dem Begriff der gegenständlichen Wahrheit eine Mondvorstellung sich zu denken, die Vorstellung vom Mond und die Frage der Wahrheit dieser Vorstellung vom Mond ist das uninteressanteste von der Welt, was man sich denken kann. Interessant dagegen ist die Frage, wie

sich Mensch untereinander zu verhalten und ist die Frage, wie sich Menschen in einem politischen Regime verhalten. Das ist eine gegenständliche Frage, nicht eine solche Naturfrage. Und das ist die Problematik auf die hier die Antwort mit der Auskunft erfolgt, daß durch die Praxis allererst die Frage entschieden werden könne, ob eine Vorstellung wahr oder falsch sei. Die Entscheidung, die hier von ihm getroffen wird, ist deshalb wichtig, weil er damit im Ansatz schon einer Vorstellung von Wissenschaft menschlichen Lebens widerspricht, die glaubt, es könne in dieser Erkenntnis durch Feststellung von

Sachverhalten und Tatbeständen so etwas wie eine Wahrheit über menschliches Leben ausgemittelt werden. Wenn es um die Frage der Ordnung und die Frage der Einrichtung und der Verhältnisse menschlichen Lebens geht, ist das feststellende Denken, das vorstellende Denken an sein Ende gelangt. Das ist die Position, die hier von Marx angezeigt wird. Und hier wird das feststellende und das vorstellende Denken darauf verwiesen, daß es Sache des festgestellten Lebens, des immer nur sichtbar feststellbaren Lebens, Sache dieses Lebens ist, die Frage der Wahrheit seiner Erkenntnis zu entscheiden. Nicht ist es Sache des betrachtenden, das betrachtende kann Sachverhalte, kann Tatsachen feststellen, tatsächliche Verhältnisse, die bestehen, aber deshalb müssen diese Verhältnisse noch längst nicht wahr sein. Hier wiederholt sich in einer eigentümlichen Zäkulierung bei Marx, dasjenige, was in der alten scholastischen Philosophie immer gewußt worden ist, daß die Entscheidung über die Wahrheit menschlichen Erkennens primär fällt in der Frage nach dem realen Verhältnis zwischen dem Wesen und der Existenz dessen, was Gegenstand dieser Erkenntnis ist. Es gibt, das war die Meinung dieser alten klassischen scholastischen Philosophie, es gibt reale Existenzverhältnisse, in denen das Wesen einer Sache ins Gegenteil pervertiert und ins Gegenteil unterdrückt wird. Und dann wäre es eine schiere Lüge, wenn die Wahrheit des Erkennens darin gesetzt würde, daß das Erkennen auch noch das Placet gibt zu der Unterdrückung des Wesens einer Sache durch ihre Existenz. Es muß viel mehr die Sache dann des Erkennens sein, den unleidlichen Zustand des Wesens gegenüber den Existenzverhältnissen an den Tag zu bringen und dafür zu sorgen, die Mittel bereitzustellen, daß dieses Wesen aus seiner Übermächtigkeit durch das schiere Dasein herausgelöst wird und die Existenz zu so etwas wie der Erscheinung des Wesens der Sache wiederrum wird. Denn dies versteht sich in dieser alten Ontologie eben auch nicht von selbst, daß im Dasein eines Wesens dieses Wesen selbst zum Leuchten kommt, sondern es gibt Verhältnisse, in denen die Existenz eines Wesens das Wesen selbst verdunkelt und verfinstert. Und es ist dann die Sache der Erkenntnis eine Art von *restitutio in integrum* einer Rettung des Wesens der Sache gegen die bestehenden Verhältnisse. Immer hat sich in der alten klassischen Ontologie und ihrer Erkenntnistheorie dieser Gedanke, daß das Denken auf *restitutio in integrum* aus sein müsse, auf die Rettung des Wesens einer Sache durchgehalten und eben auch in diesem letzten Punkt, daß die Erkenntnis eben nicht restringiert und abgedrängt werden kann auf die bloße Verhältnisbestimmung zwischen objektiver Vorfindlichkeit und subjektivem Bewußtsein von dieser Vorfindlichkeit, sondern in der Vor-

findlichkeit selbst sind Relationen, die dann auch über den Wahrheitsgehalt der Beziehungen zwischen Objekt und Subjekt entscheiden. Die Entscheidung fällt deshalb - obwohl es keine einfache bestehende vorfindende Wahrheit gibt - es gibt keine vorhandene Wahrheit, das ist die These, die durchgehalten wird, obwohl es das nicht gibt, - entgegen dem sich am Ende die Wahrheit unseres Erkennens an der Frage der Konstellation im Objektbereichselber, ob nämlich im Objekt das Wesen zur Erscheinung kommt, oder ob im Objektbereich das Wesen des Objektes unterdrückt, verfinstert und verdunkelt wird. Wenn sich das Denken dieser Verfinsternung beugt und also auf die Anerkennung desselben hinaus will, verfehlt sie ihre eigene Bestimmung, verfehlt sie ihren eigenen Auftrag.

Etwas von dieser, wenn Sie so wollen metaphysischen Intention steckt in der Tat noch in der Theorie von Marx, die er in der Frühzeit vertreten und in der Spätzeit nie revoziert hat. Wenn nämlich diese Philosophie konzentriert bezogen wird auf die Verhältnisse, in denen Menschen miteinander und untereinander leben, - Marx hat sich immer gehütet, so etwas wie eine Ontologie aus seiner Erkenntnis zu machen, er hat aber wohl an diesem alten, wenn Sie so wollen überspannten, - überzogenen, hypostasierten ontologischen Anspruch in seiner reduzierten Form, in seiner nämlich auf das anthropologische reduzierten Form, festgehalten. Wenn es um menschliche Verhältnisse geht, kann man sich nicht mit der Feststellung von Verhältnissen begnügen! Und jede Theorie menschlichen Lebens, die ihre Wahrheit meint darin sicher haben zu können, daß sie sagt, was ist - und nicht auch sagt, was nicht zu sein hat - jede solche Theorie verfehlt ihren Gegenstand, verfehlt ihre Sache. Die Theorie von dem menschlichen Sein ist ohne eine Auskunft über das, was der Mensch nicht nur ist, sondern zu sein hat, verfehlt. Insofern steckt in der Theorie über menschlichen Leben und über menschliches Dasein in der Welt immer das Moment der Wertsetzung und der Wertschätzung drin. Marx hat nie einer wertfreien Theorie das Wort geredet, wenn es um das Sein des Menschen ging, sondern er ist noch bis zuletzt der Meinung, daß die menschlichen Verhältnisse se allerdings an ihren Begriffen gemessen werden können und nicht nur die Begriffe an den menschlichen Verhältnissen zu messen sind. Und diese Reziprozität, wenn Sie so wollen, der Wirklichkeit des Messens von menschlichen Realverhältnissen an ihren Begriffen und der Begriffe von diesen Verhältnissen an den bestehenden Verhältnissen, diese Reziprozität kommt genau in der Behauptung zum Ausdruck, daß die Frage nach der Gegenständlichen Wahrheit menschlichen Denkens eine praktische Frage sei, denn es ist durchaus mit dem Fall zu rech-

daß der Begriff von menschlichen Verhältnissen mit den bestehenden absolut nicht überein stimmt. Und dann kann man nicht sagen, daß dies umso bedauerlicher für die Theorie sei, sondern man kann nur sagen, dies ist das Signal zur Veränderung der Verhältnisse und deshalb spricht Marx in den Thesen über Feuerbach, wenn er von Praxis spricht, nicht nur von einer sinnlichen Praxis, als ginge es dabei um so etwas wie die sinnliche Verifikation von Vernunft- und Verstandesbe- griffen, sondern er spricht dezidiert von revolutionärer Praxis und meint damit offenbar eine Praxis, die nicht blindwützig bestehende Verhältnisse einfach zerstört und verwüftet, sondern meint damit eine präzise theoretorientierte Veränderung, nämlich eine Veränderung der bestehenden Verhältnisse in Richtung, der in ihrer Wahrheit erkannten menschlichen Beziehungen, die nicht aufgehen in dem, was je erreicht ist. Das hat dann in der Tat bei den marxistischen Philosophen zu erheblichen Schwierigkeiten hinsichtlich der Bestimmung dessen, was eigentlich Praxis sei, geführt. Und bis heute ist auch in der marxistischen Praxisphilosophie - der marxistisch orientierten Praxisphilosophie - wie etwa bei dem jugoslawischen Philosophen Petrović, der vor allem diese Dinge aufgenommen hat, daß bis heute dieser Begriff der Praxis einer Definition im letzten Sinne ermangelt.

Was eigentlich die Praxis sei, die Marx gemeint hat, ist eine offene Frage, jedenfalls in der westlichen Diskussion. Auf der einen Seite wird abgehoben auf eine Praxis im Sinne von Empirie. Praxis ist dann dasjenige Verfahren, wodurch bestimmte Begriffe durch Experimente daraufhin geprüft werden können, ob sie eine richtige Handlungsan- leitung liefern, oder ob sie nur eine verworrene Handlungsanleitung bieten. Es gibt diesen empirischen Test, diese empirische Praxis, das ist dann nur das Ausprobieren, ob ein Begriff operational oder nicht ist.

Auf der anderen Seite gibt es die spontaneistische Interpretation, die sagt, in der Tat, das, was Marx in den Thesen über Feuerbach angekün- digt hat, daß nämlich die Praxis, um die es hierbei geht, eine revolu- tionäre Praxis ist, das ist absolut richtig und das heißt, diese Praxis steht nicht mehr unter der Kontrolle von Erfahrung, von fest- stellbarer, wiederholbarer Erfahrung.

Ein Empirismus auf der einen Seite, ein Spontaneismus macht sich breit, wenn es um die Frage der Bearbeitung des Marx'schen Begriffs von Praxis geht. Und in dieser Perspektive ist es dann erstaunlich mit welcher Kühle und ohne alle Aufregung bei Mao Tse-tung eine Antwort auf diese Frage gegeben wird. Auf die Frage, was ist das eigentlich für eine Praxis, auf die es ankommt, wenn es um die gegenwärtige Wahrheit

menschlichen Denkens geht, wird von Mao Tse-tung - ich möchte nur noch den Anfang Ihnen signalisieren - ich möchte auf den Text dann in der folgenden Stunde eingehen - vielleicht ist es sogar möglich, daß man diesen Text vor vielfältigt, so daß Sie ihn als Klassiker denn auch mitnehmen können. Das ist enthalten in einer kleinen Schrift: Mao Tse-tung, Vier philosophische Monographien. In der ersten Auf- lage Peking, das rote Buch des Vorsitzenden Mao Tse-tung, nein es ist also nicht das rote Buch, Vier philosophische Monographien, Te- king 1968². Das sind Texte von Mao Tse-tung, zwei Texte aus dem Jahr 1937, ein Text von 1957 und der letzte Text von 1963 aus diesem Beschluß des ZK zu agrarischen Maßnahmen. Interessant schon, wie dieser Text beginnt, er fängt an: "Woher kommen die richtigen Ideen der Menschen? Fallen sie vom Himmel? Sind sie dem eigenen Hirn an- geboren?" Das sind die zwei Fragen, mit denen Mao einleitet. "Ist die Frage der Wahrheit eine Yin-Frage oder ist sie eine Yang-Frage?"

Ins europäische übersetzt: supranaturalistisch zu beantworten - vom Himmel gefallen - oder naturalistisch zu beantworten, mit der Natur des Menschen geboren. "Weder Yin noch Yang." So verabschiedet dann ein chinesischer Kommunist die religiöse Tradition ohne ganz aus der Tradition auszustiegen. Er erinnert sie permanent auch noch in der Negation. "Die richtigen Ideen können nur aus der gesellschaftlichen Praxis hervorgehen," lautet der nächste Satz und dann kommt ganz kühl und ohne Aufregung die Zusammenstellung der Größen, die in der west- lichen Diskussion antagonistisch auseinanderfallen, sie sind offen- bar für einen Mann wie Mao überhaupt kein Gegensatz. Diese Ideen rühren her aus der gesellschaftlichen Praxis, nämlich "1. aus dem Produktionskampf, 2. aus dem Klassenkampf und 3. aus dem wissenschaft- lichen Experiment". Das sind die drei Grundformen, die drei Grundar- ten gesellschaftlicher Praxis, durch die die Wahrheit menschlicher Gedanken bewährt wird. Die ganzen Diskussionen hier im Westen über das, was eigentlich Praxis zu bedeuten hat, werden in diesem maolisti- schen Kommunismus offenbar mit einer Selbstverständlichkeit, die für westliche Verhältnisse wohl schwer vorstellbar ist, beantwortet, indem erklärt wird drei Gebiete, drei Dimensionen: Wirtschaft, Politik und Wissenschaft, das sind die drei Dimensionen menschlicher Praxis und die Aufgabe ist, diese drei Dimensionen menschlicher Praxis nun auch als die drei Dimensionen der ein und selben Praxis zusammenzufassen. Daß dies in China anscheinend kein Problem war, hängt zweifellos damit zusammen, daß die Differenzierung der einzelnen Elemente keineswegs in diese Uferlosigkeit schon erfolgt ist, in die sie im Westen, in Europa sicherlich geraten ist. Die Gewächse, die angewachsen, die

die angeschwollene Differenzierung macht es wahrscheinlich ungleich schwieriger bei uns diese drei Komponenten gesellschaftlicher Praxis miteinander in ein einheitliches Benehmen zu setzen als das in einem Land wie China 1963 der Fall gewesen ist. Aber immerhin, so eine Antwort aus der ganz anderen Seite unseres Problems könnte vielleicht auch für Futurologer noch einmal zu denken geben und sie auf die Einfachheit der Linien zurückführen und zurückweisen, die Ihnen offenkundig in der Vielschichtigkeit unserer Diskussion weitgehend aus dem Blick geraten ist. Ich möchte diese kurze Passage aus dem Beschluß des ZK von 1963 der chinesischen kommunistischen Partei in der nächsten Stunde noch in einigen Aspekten vorführen und deutlich machen, wie hier auf eine erstaunliche Weise das Muster, das ich Ihnen in der letzten Stunde für Nietzsche an die Tafel gemalt habe, sich kommunistisch übersetzt wiederholt in dieser Erkenntnistheorie Mao Tse-tungs. Ich hatte angedeutet die Beziehung: Leben-Denken-Leben. Sie finden bei Mao die Beziehung: Materie-Bewußtsein-Materie. Oder: Sein-Idee und Sein. In diesem Kontext, in diesem Zusammenhang - die Frage wird nur sein, ob dann auch diese aufsteigende Schräglinie, die ich Ihnen bei Nietzsche von Wissenschaft, Philosophie und Kunst auf das Leben hin anzeigte, ob man die auch so in dieser Form in der marxistischen Theorie festgehalten hat, oder ob da eine Differenzierung und in welchem Bereich stattgefunden hat. Das dann also in der nächsten Stunde.

... drei Dimensionen, drei Bereiche könnte man auch sagen des gesellschaftlichen Gesamtlebens handelt, sofern mit dem ersten Moment die ökonomische Ebene angesprochen ist, mit dem zweiten Aspekt die politische Dimension des gesellschaftlichen Gesamtlebens und mit dem dritten schließlich die wissenschaftliche Dimension, nur in Parenthese möchte ich bemerken, daß diese Akzentuierungen, die hier gesetzt sind sich gar nicht so weit untercheiden von bestimmten gesellschaftstheoretischen Vorstellungen, die auch in der westlichen Welt bei uns üblich sind.

Ich erinnere daran, daß z.B. der amerikanische Soziologe Daniel Bell ebenfalls davon ausgeht, daß eine sinnvolle gesellschaftliche Analyse darauf basieren müßte, daß die moderne neuzeitliche Gesellschaft - auch in der westlichen Welt - sich nach drei Hauptbereichen strukturiert habe, und daß es notwendig sei, diese drei Bereiche in ihrer Eigenart und dann auch in ihrer gegenseitigen Verflechtung zu untersuchen. Er nennt diese drei Bereiche die Sozialstruktur, die politische Ordnung und schließlich die Kultur. Mit Sozialstruktur meint Bell ausdrücklich den Bereich der Wirtschaft und der Technologie, mit der politischen Ordnung vor allem den Machtgebrauch und die Machtverteilung und mit Kultur in erster Linie die wissenschaftliche Kultur, sofern sich die Mentalität und das Gesamtbewußtsein einer Gesellschaft - in der Neuzeit jedenfalls - unterscheidet nach dem Verhältnis zum wissenschaftlichen Erkennen, zum wissenschaftlichen Stand. Also Sie sehen auch hier, diese drei Aspekte, diese drei Dimensionen werden offenbar zur Gliederung der gesellschaftlichen Gesamtwirklichkeit im einen wie im andern Falle gebraucht mit dem Unterschied, daß natürlich Daniel Bell kaum den Grundsatz dann sofort rekapitulieren würde des historischen Materialismus, den Mao zitiert, wenn er sagt, daß das gesellschaftliche Sein der Menschen ihr Denken bestimme. Der Primat des Seins vor dem Denken als dem Grundsatz dieses historischen Materialismus hier von ihm sofort heraus .? (ein Wort unverständlich). Und er fügt hinzu, und das ist charakteristisch für die Art und Weise der Umsetzung von ideologischer Tüchtigkeit, von Ideen in eine gesellschaftliche und gesellschaftliche Praxis, sobald die richtigen Ideen von den Massen beherrscht werden, sagt er, werden sie zu einer materiellen Gewalt und führen zu einer Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse. Die Vorstellung von der geschichtlichen und von der natürlichen Welt in einer ausgezeichneten Bewußtseinsform und auch in einer ausgezeichneten gesellschaftlichen Gruppe und Schicht artikuliert werden und von da

aus, Gewissermaßen von einer sozialen Elite zuerst vorgebildet werden und von aus den Weg in die gesellschaftlichen Massen finden müssen, damit sie in der Tat aus ihrer nur ideellen Gestalt in eine materielle Gewalt und also in eine wirkende Macht übergehen können. Das bedeutet, daß sie dann Gewissermaßen aus Erkenntnisformen zu Kampfmittein werden, denn die Meinung ist, die Geschichte, in der die Menschheit begriffen ist, ist eine Geschichte der Auseinandersetzung, nicht nur der Menschen untereinander, sondern grundlegend und zuerst sogar der Menschheit mit der sie umgebenden äußeren Natur. Und deshalb wird eben außer dem politischen und wirtschaftlichen auch gerade dann der Wissenschaft und dies vorzüglich der Naturwissenschaft eine enorme Bedeutung für den Prozeß der Gesamtgeschichte beigemessen, wenn anderliche Wissenschaften ihren vorzüglichen Auf-
trag darin haben die Realverhältnisse der Natur soweit zu erkennen und abzubilden, daß aus diesen Begriffen Gewissermaßen Instrumente der Naturveränderung oder der Naturbeherrschung werden können.

Die Grundauffassung, von der nun ausgegangen wird, also erstend die Auffassung: das gesellschaftliche Sein geht dem Denken notwendig fundierend voraus. Das ist die erste Auffassung, die erste Grundthese, die hier aufgestellt wird und eine gewisse soziale Elite prägt die entscheidenden in der Tat fortgeschrittensten Bewußtseinsformen und Begriffe aus, damit sie von dieser Gewissermaßen Vorhut der Gesellschaft dann auch die breiten Massen zu ergreifen vermag und sie in ihrem Kampf, das heißt in ihrer Auseinandersetzung sowohl mit der natürlichen Umwelt als auch mit geschichtlichen verestierten Verhältnissen, sie in diesem Kampf zu unterstützen und auszurüsten.

Die Basis aber für die Gewinnung überhaupt von richtigen Erkenntnissen und richtigen Begriffen bzw. richtigen Anschauungen ist die sinnliche Erfahrung als das erste und das primäre. Und Mao führt mit aller Vollständigkeit sämtliche fünf Sinnesorgane an als die Kontakt-elemente Gewissermaßen, als die Kontaktinstrumente mittels derer die Menschen mit der umgebenden natürlichen Wirklichkeit primär und grundlegenden Kontakt gewinnen. Allerdings ist diese Verbindung, wenn ich so sagen darf, zwischen der Sinnlichkeit menschlichen Lebens und der umgebenden äußeren Natur noch selber von der Art der Natur, in der sie eingebettet ist. Der eigentliche Erkenntnisprung, von dem Mao spricht, erfolgt erst in dem Augenblick, wenn sich im menschlichen Bewußtsein über die Sinnesindrücke hinaus bestimmte Begriffe allgemeiner Art bilden, wenn also Gewissermaßen die sensible Schicht den Bewußtseins verlassen und die intellektuelle Ebene des Bewußtseins erreicht ist. Das ist, so sagt er, ein qualitativer Sprung, in dem

das Sein und das heißt das Leibliche und sinnliche Sein der Natur in Idee, in ein rationales Element übergeht. Es beginnt die rationale Erkenntnis, nicht als ein fertiges Einzelnes, sondern als ein Prozeß, der mit diesem Anstoß, mit diesem Impuls allererst in Gang gekommen ist. Es ist dies die erste Etappe des Gesamtprozesses der Erkenntnis, die Etappe des Übergangs von der objektiven Materie, wie es heißt, zum subjektiven Bewußtsein. Das wesentliche dabei ist, daß für Mao offenbar noch die Sinnesempfindungen und die Sinneswahrnehmungen in die Ebene der objektiven Materie gehören. Es ist dies die Art von unfreiwilliger Beeinflussung und Beeindrückung durch die äußeren Verhältnisse, in denen noch keinerlei freie Wahl und Selektion - so die Theorie jedenfalls - stattfindet. Das verändert sich

auf der Ebene des subjektiven rationalen Bewußtseins, wenn bereits aus der Fülle der Sinneswahrnehmungen bestimmte Elemente selektiert werden und in Begriffe umgesetzt und verarbeitet werden, in Begriffe, das heißt in Denkgebilde, die nicht mehr in der Abhängigkeit der zeitlichen und leiblichen Konstitution des menschlichen Daseins und der umgebenden Natur begriffen sind. Dies ist der Übergang, sagt Mao, vom Sein zur Idee, vom Sein zum Bewußtsein. Etwas, was sich ereignet offenbar im menschlichen Dasein selber und nicht schon identisch ist und zusammenfällt mit dem Unterschied von äußerer Natur und menschlichem Dasein, sondern zunächst wird daran festgehalten, dieses menschliche Dasein ist selber noch ein Element, ein Stück Natur, gehört hinein auch in die Entstehungs- und Entwicklungsschichte der äußeren Natur und die elementarste Ebene menschlichen Wirkens ist Gewissermaßen eine Etappe, eine Phase innerhalb dieser natürlichen Entwicklungs-geschichte und erst auf ihrer Grundlage erhebt sich dann dieser qualitative Sprung zur ideellen Tätigkeit des Begriffsens. Diese Abhängigkeit der rationalen Gedanken, der rationalen Bewußtseinsbildung von der sinnlichen Grundlage, diese Abhängigkeit impliziert, daß zunächst noch gar nicht - so die Auffassung hier - noch gar nicht die Frage entschieden ist und unmittelbar entscheidbar ist, ob die in diesem Prozeß gewonnenen Vorstellungen auch in der Tat als objektive richtige Ideen in Betracht kommen können. Dies ist auf dieser ersten Stufe, auf der Stufe dieses ersten Sprunges, dieser ersten Etappe des Übergangs also vom objektiven Sein zum subjektiven Bewußtsein eine noch offene Frage, die allererst eine Herausforderung darstellt und danach verlangt einer kritischen Prüfung sämtliche Vorstellungen unseres Bewußtseins zu unterziehen und die Frage ist dann natürlich nach der Art und Weise, wie diese Prüfung stattfinden soll und muß und darauf folgt nun so der Fortgang in dieser Epithome, darauf folgt

die zweite Etappe des Erkenntnisprozesses, nämlich die Etappe des Übergangs vom Bewußtsein zur Materie, von der Idee zum Sein, wo man die in der ersten Etappe Gewonnene Erkenntnis auf die gesellschaftliche Praxis anwendet. Und die Probe darauf macht, ob die in diesem ersten Durchgang Gewonnenen Vorstellungen, Theorien, Pläne und dergleichen ihr Ziel erreichen den gewünschten Erfolg herbeiführen. Das heißt, ob sich ein Handeln organisieren läßt, daß diesen zunächst Gewonnenen Ideen so entspricht, daß zu ihnen gleichsam die Wirklichkeit ihres Gegenstandes durch das Tun herbeigeführt werden kann. Dies wäre das erfolgreiche Experiment gewissermaßen im Element der gesellschaftlichen Praxis, wenn es gelänge, zu den Vorstellungen die Gegenstände zu produzieren, die von diesen Vorstellungen intendiert sind. Und generell, so meint Mao, kann auch gesagt werden, daß dasjenige, was Erfolg bringt, richtig sei, dagegen sich als falsch herausstellt, wenn der eingeschlagene Weg nicht zu dem gewünschten Ziel, zu dem gewünschten Erfolg führt. Erfolgreich ist wahr und erfolglos ist falsch. Das gilt, so betont er, generell und gilt auch in einem erheblichen Maße und Umfang, wenn es nur geht um das Verhältnis der Menschheit zur äußeren Natur. In dieser Beziehung ist in der Tat der Erfolg ein untrügliches Merkzeichen für wahre Erkenntnis und wahre Vorstellungen. Wo immer gewissermaßen ein theoretischer Begriff experimentell nicht eingelöst werden kann, muß dieser Begriff, muß diese Hypothese geändert werden bis es so etwas gibt wie Widerspruchsfreiheit zwischen Experiment und Hypothese. Was für die Naturwissenschaft und die mit ihr verbundene wissenschaftliche Praxis gilt, gilt allerdings nicht ohne Weiteres auch - so wird eingeschränkt - im Feld der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Hier muß vielmehr damit gerechnet werden, daß man es nicht nur mit einer trägt, dem menschlichen Handeln sich nur mühselig fügenden zähen Materie zu tun hat, sondern mit einem aktiven Widerstand muß man in der gesellschaftlichen Praxis durchaus rechnen. Also nicht nur die Zähflüssigkeit und die schlechte Plastizität der äußeren Natur können dann Hinderungsgründe für das Gelingen des Experimentes sein, sondern aktive Widerstände und Gegensätze, Antagonismen, die in dieser Form eben nicht bestehen in dem Verhältnis zwischen Mensch und Natur, die aber offenbar bestehen, wenn es um die Verhältnisse innerhalb einer Gesellschaft zwischen bestimmten Gruppen und Klassen geht. Und da kann es durchaus passieren, daß diejenige Gruppe, in der sich die fortschrittlichsten Ideen bereits gebildet haben, dennoch noch nicht über die nötige soziale Macht und Gewalt verfügt, um diese Ideen auch in der Wirklichkeit der Gesellschaft zum Zuge zu bringen, sondern daß dann die alten Mächte und Kräfte noch stark genug sind, diese neuen Ideen an ihrer Realisierung zu hindern.

Das sind dann die Hiederalen, die eine fortschrittliche, neue Klasse gegenüber der alten zu erleiden hat in den Klassenkämpfen, ohne daß dabei ein einzelnes schon, eine einzelne verlorene Schlacht schon den verlorenen Kampf im Ganzen bedeute, denn was für die Naturwissenschaften gilt, daß auch da die Wiederholung die historisch gesellschaftlichen Praxis, wo es nicht ohne immer neue Anläufe abgeht und immer neue Wiederholungsversuche, bis schließlich die richtige Idee auch mit der nötigen gesellschaftlichen Macht ausgestattet ist, um die Widerstände einer alten Organisation und Struktur der Gesellschaft zu überwinden. Die Niederlage, so zitiert er dann ein Sprichwort, die Niederlage ist die Wurzel des künftigen Erfolgs. Dieser zweite Übergang, die Überprüfung der menschlichen Erkenntnis durch die Praxis, ist, so wird von ihm betont, das eigentlich entscheidende und im dialektischen und historischen Materialismus als das Wesentliche des ganzen Erkenntnisprozesses anzusehen. Die Bedeutung dieses neuen Überganges von der Theorie in die Praxis, nicht aus der Praxis in die Theorie, das wäre der erste Sprung im Sinne Herors, sondern der Übergang von der gewonnenen Theorie in die Praxis zurück, denn dieser Sprung ist von weit größerer Bedeutung als der frühere. Denn nur dieser zweite Sprung kann beweisen, daß der erste im Bewußtsein selbst - von der sinnlichen auf die vernünftige Ebene - daß dieser erste Sprung auf eine echte Widerspiegelung der objektiven Außenwelt hinauskommt, oder eben nicht. Es gibt keine andere Methode der Wahrheit nachzuprüfen als die Übersetzung einer Erkenntnis in gesellschaftliche Praxis und das heißt für ihn ganz offenkundig, in die gesellschaftliche Praxis, die genauso dreigliedrig ist als Zielbestimmung, wie sie als Herkunftsbestimmung von Ideen im menschlichen Bewußtsein ist, das heißt, es muß sich um eine Übersetzung handeln sowohl auf dem Gebiet des wirtschaftlichen, als auch des politischen und des wissenschaftlichen Lebens. Zu einer richtigen Erkenntnis ist eine solche Übersetzung notwendig und unerlässlich. Im Mao fügt nun auch hinzu, was offenkundig ein Charakteristikum und Wesentliches des historischen Materialismus ist, daß es für ihn nicht so etwas wie eine selbst genügende reine Theorie geben kann. Er fügt hinzu, "das Proletariat verfolgt mit der Erkenntnis der Welt einzügig und allein den Zweck, die Welt umzugestalten". Das heißt, in diesen drei Zonen der gesellschaftlichen Praxis ist offenkundig für ihn das Moment der politischen Wirklichkeit, der politisch revolutionären, kritischen Praxis diejenige Größe, die die beiden andern dominiert und die den beiden andern Bewußtseinsmaßen die Route ihrer Entwicklung vorschreibt. So gewiß

dies ökonomische als Basiselement hier von Bestimmung und Bedeutung ist, so Gwilt ist in dieser Konzeption noch die alte, die andere von Marx in den Feuerbachthesen eben auch formulierte Konzeption im Vordergrund stehend, daß es bei dieser Praxis, auf die es ankommt, um die Wahrheit zu gewinnen, daß es bei dieser Praxis sich um die revolutionäre, gesellschaftsverändernde, weltumgestaltende Praxis handelt, die in erster Linie sich auswirkt in der Gestaltung und Organisation der Formen menschlichen Zusammenlebens durch die politische Machtverhältnisse und durch die politische Machtverteilung, so daß sich hier bei Marx jedenfalls auch eine Auskunft findet zunächst auf die Frage, welche von diesen drei Praxisformen eigentlich den Primat hat und welche dann auch entscheidend ist für die Interpretation dessen, was als Gesamtwirklichkeit zu denken ist, als eine Gesamtwirklichkeit in der zusammenstimmen und zusammengehen sowohl die Realität der äußeren Naturals auch die Realität gesellschaftlichen Lebens der Menschen, so daß nicht mit einem abstrakten Realitätsbegriff hier operiert werden kann, sondern mit einem Realitätsbegriff, der genau das Pendant und Korrelat zu sein hätte zu einem komplexen Praxisbegriff, der in sich enthält sowohl das Moment der politisch-sozialen Veränderung und Umgestaltung als auch das Moment der ökonomischen Produktion der notwendigen Lebensmittel als auch das Moment einer wissenschaftlichen Theorie und eines wissenschaftlichen Experimentierens mit der äußeren Natur, ohne daß dieses letztere Moment den absoluten Ausschlag gäbe. Es hat dieses letztere Moment nicht den Charakter schlechthinigen Kriteriums sondern offenbar nur eines eingelagerten Kriteriums in eine umfassendere komplexere Praxis, wie diese Größe auch immer zu bestimmen sein mag, diese Art und Form von Komplexität, die Einbindung von Wissenschaft in den größeren Komplex von gesellschaftlicher Praxis. Das ist in ganz knappen, in wenigen Sätzen, auf anderthalb Seiten ein Abriss in der Tat der orthodoxen marxistischen Erkenntnistheorie. Orthodox vor allem deshalb, weil zum einen der Gedanke der Abbildtheorie die Abbildvorstellung energisch festgehalten ist und zwar in einer konsequent materialistischen Auffassung. Die Abbildfunktion vollzieht sich und erfüllt sich in diesem erstgenannten Übergang von der sinnlichen Empfindung zum begrifflichen, begriffsähnlichen Gedanken, wobei dieses erste Moment noch ganz eingebettet ist in die natürliche Materialie. Das ist das eine Moment, in der Marx durchaus auf der klassischen orthodoxen Linie von Friedrich Engels und Lenin bleibt. Das ist die Linie, die angeregt ist und vor allem erstmals ausgeführt ist von Engels in den Spätwerken im "Anti-Dühring" und in der "Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft" 1878 und 1892 diese beiden Schriften. Er hat in dieser Zeit auch noch, und damit hat er gewisse

Momente, die schon im "Anti-Dühring" enthalten sind, noch weiter ausführen wollen - gearbeitet an einem großen Werk über die Dialektik der Natur, ein Werk, das über die Planung nie hinausgekommen ist und zu dem auch nur Materialien vorgelegen haben, weshalb das Buch auch zu Lebzeiten von Engels nie erschienen ist bzw. die Materialienprogramm zu einem Werk. Es ist erstmals 1925 in Russland, in Moskau erschienen in russischer Übersetzung und erst zwei Jahre später auch in seiner deutschen Originalfassung. Lenin selbst kannte es nicht, in seiner deutschen Originalfassung. Lenin selbst kannte es nicht, sondern kannte nur den "Anti-Dühring" und die zwei Jahre später erschienenen Schrift von Engels über die Entwicklung von der Utopie zur Wissenschaft. Aber seine Schrift von 1908 über Materialismus und Empirio-kritizismus liegt durchaus in der Perspektive dieses geplanten Hauptwerkes mit der ganzen Akzentuierung und mit der ganzen Gewichtung auf der Vorstellung, daß Wahrheit im Prinzip Abbild sei. Unsere Vorstellungen sind dann und in dem Maße wahr, in dem sie getreue Abbilder der objektiven natürlichen Wirklichkeit außer uns sind. Dies ist eine Komponente, die in dem dialektischen Materialismus in der Naturphilosophie des Materialismus ihre Wurzel hat im Unterschied zu jener Komponente, die auf das gesellschaftliche geschichtliche Sein in erster Linie geht, in der dann die Bedeutung der menschlichen Wirklichkeit, der menschlichen Praxis eine vorzügliche Rolle zu spielen hat. Und das war ja auch für Marx die neue Form, die Art den neuen Materialismus, wie er ihn in der ersten Feuerbachthese gegenüber dem alten sowohl als auch gegenüber dem Idealismus zum Tragen hat bringen wollen, jedenfalls programmatisch. Denn dort stellt sich dieser von Marx vertretene Materialismus nicht so sehr in erster Linie dar als eine Reaffirmation des Verhältnisses zwischen einer vorgegebenen Natur und dem menschlichen Bewußtsein, sondern er orientiert sich an den großen Theoremen, die vor ihm entwickelt und ausgebildet worden sind und versucht eine Konzeption vorzuführen und vorzustellen, die eine Art von höherer Synthese ist zwischen dem französischen alten Aufklärungsmaterialismus einerseits und dem deutschen Idealismus kulminierend in der Hegel'schen Theorie andererseits. In dem französischen Materialismus findet er die Insistenz auf der Sinnlichkeit und Leibhaftigkeit als einem unüberäußerlichen kritischen und Kriterienhaften Element menschlichen Lebens und Erkennens festgehalten und gewahrt. Den Mangel dieser alten materialistischen Konzeption sieht er darin, daß diese Auffassung, diese philosophische Schule nie hinausgekommen ist über eine bloß rezeptive Vorstellung des Verhältnisses zwischen Bewußtsein und äußerer Natur. Das menschliche Bewußtsein erscheint dort lediglich als ein passives und unter dem Eindruck der Natur leidenschaftlich vorzustellendes Bewußtsein,

also ein solches, das geprägt wird von der äußeren Natur, so daß in der Konsequenz auch ein Determinismus das unaußersichliche Implikat einer solchen materialistischen Philosophie geworden ist. Eine Freiheit der Bestimmung dieses Verhältnisses wird dort kaum in den Blick genommen.

Im Gegensatz dazu findet Marx im deutschen Idealismus die "tätige Seite" des menschlichen Seins und Bewußtseins - die "tätige Seite" wie er sagt - in vorzüglichem Maß zur Geltung gebracht, freilich mit der verheerenden Einseitigkeit, die allen Idealismen eigentümlich ist, daß diese Tätigkeit nämlich nicht im Medium sinnlich lebhafter Wirklichkeit menschlichen Lebens zur Explikation kommt sondern nur einseitig in der Form der geistigen Tätigkeit des Menschen. Leidet also der alte Materialismus daran, daß er sich noch nicht zur Vorstellung des tätigen Seins des Menschen aufgeschwungen hat, so leidet der Idealismus umgekehrt daran, daß er die sinnliche lebhaftige Ebene spiritualisierend übersprungen und verlassen hat. Was das Gebot der Stunde im Sinne von Marx ist, ist die Synthese von Sinnlichkeit und Tätigkeit als den beiden Grundbestimmungen menschlichen Seins. Und sein Materialismus sollte genau diese Grundlage haben, auszugehen nämlich von dem gegenständlichen sinnlichen Tun, von der gegenständlichen sinnlichen Praxis des Menschen als der Basis , auf der das Alles dann zu entwickeln und kritisch auch dann zu überprüfen ist, was in den vorangegangenen Explikationen menschlichen Selbstbewußtseins in der Philosophie geleistet worden ist.

Diese Seite, diese Praxisseite, wird hier von Mao als die wichtigere Gegenüber der Widerspielungstheorie vorgebracht. Er betont und behauptet, daß erst auf dieser praktischen Ebene, dort also, wo es um sinnliche Tätigkeit geht, daß erst dort die Frage nach der Wahrheit menschlicher Vorstellungen und Ideen entschieden werden kann. Es besteht offenbar nicht ein Automatismus in der Abbildung der objektiven Naturwirklichkeit im menschlichen Bewußtsein, sondern hier können enorme Täuschungen und Irrtümer unterlaufen. Eine These, die insofern problematisch ist, als er ja nun die Herkunft dieser Vorstellungen durchaus noch hineinnimmt in den Prozeß der objektiven Gestaltbarkeit der Natur. Denn die ganze sinnliche Sphäre des menschlichen Bewußtseins gehört ja noch ^{der Natur} ~~der Natur~~ die objektiven Gesetzen unterstehende Evolutionsgeschichte, so daß man fragen muß, wie können hier Irrtümer auftauchen, wie können hier eigentlich Fehlbildungen des Bewußtseins stattfinden, die mehr sind als nur individuelle kleine Irrwege und Abwege. Man müßte mindestens mit einer instinktiven Sicherheit des Gattungsbewußtseins der Menschheit rechnen bei der Ausbildung

dieser sinnlichen Ebene und dann der auf sie folgenden Übersetzung in die Sphäre des logischen Begriffs.

Die Schwierigkeit, die in der Tat hierin enthalten ist, macht dem Marxismus in seinen neueren Versionen nach den verschiedensten Stufen in der Tat Schwierigkeiten. Und deshalb hat es hier auch immer wieder zu Kontroversen geführt. Eine interessante Modifikation scheint mir von einem Philosophen aus der DDR in den sechziger Jahren vorgebracht zu sein, indem eine Position ins Spiel gebracht wird, die sich gegen diese naturgesetzliche Auffassung von der Widerspiegelung insofern als auf dieser Position damit gerechnet wird, daß es so etwas wie eine rein naturgesetzlich regulierte Entstehung sinnlichen Bewußtseins im menschlichen Geist gar nicht geben wird und man sie nur in einem sehr beschränkten Sinne als Voraussetzung in Anspruch bringen kann, sofern man damit zu rechnen hat, daß die komplizierteren Bewußtseinsformen schon immer prägend mit im Spiel sind, wenn sich im Menschen sinnliches Bewußtsein von äußerem bildet und herstellt. Vor allem wird damit darauf abgehoben, daß der Mensch als ein sprachbegabter und sprachliches Wesen auch schon in seinen sinnlichen Erfahrungen und Empfindungen es mit Sprachvermittlungen zu tun hat, die erst genommen werden müssen und die so etwas wie die krude Unmittelbarkeit der Empfindung, wie sie der alte Positivismus und Materialismus annahm, daß mit einer solchen kruden Unmittelbarkeit ernsthaft nicht gerechnet werden kann. Deshalb hat der Philosoph Georg Klaus in der DDR in den sechziger Jahren vor allem sich drum bemüht die in der westlichen Welt entstandenen Sprachphilosophien der verschiedensten Formen in die materialistische Theorie aufzunehmen und eine Interpretation der klassischen, der orthodoxen Widerspielungstheorie vorzunehmen, die in Rechnung stellt den fundamentalen Charakter menschlicher vortsprachlicher Vermittlung des gesamten Bewußtseins. Er rechnet also damit, daß es kein Verhältnis zwischen menschlichem Bewußtsein und äußerer Natur gibt, wenn es im Grunde nicht sprachvermittelt ist, so daß nun für ihn die ganze sprachanalytische Philosophie des Westens von einer außerordentlichen Wichtigkeit geworden ist und er hat auf diesen Zusammenhang zwischen sprachanalytischer Theorie und marxistischer Erkenntnistheorie in den frühen Publikationen den größten Wert gelegt. Ich nenne eine seiner wichtigsten, nicht unangefochtenen Arbeiten, die mir das fortgeschrittenste zu sein scheinen, was jedenfalls im deutschsprachigen marxistischen Raum dazu in der orthodoxen Version vorgebracht worden ist. Von Georg Klaus: "Semiotik und Erkenntnistheorie" Berlin, 1963, dann ein sehr interessantes Werk: "Die Macht des Wortes", ein erkenntnistheoretisch pragmatischer Traktat Berlin 1964 und schließlich in diesen Jahren noch hinein gehört: "Prinzipielle Erkenntnistheorie. Prinzipien der wissenschaftlichen Theorie-

bildung". Vor allem in diesem letztgenannten Werk hat er sich um eine Interpretation der marxistischen Widerspiegelungstheorie unter Aufahme der sprachanalytischen Erkenntnisse und Einsichten bemüht. Berlin 1965 ist dieses dritte Werk erschienen.

Klaus hat mit seinen Werken eine Schwierigkeit zu beheben versucht, die jedenfalls in dieser Dimension, in dem, was Mao den ersten Übergang, den ersten Sprung genannt hat, enthalten ist. Und indem er mit seiner sprachtheoretischen Betrachtung zugleich die Beeinflussung menschlichen Bewusstseins und zwar praktischen und theoretischen Bewusstseins durch die Sprache ins Auge faßt - er blüht und deutet das an mit der Vermutung der Pragmatik eines unerklärlichen Sprachaspektes, wenn die Sprache in zeichentheoretischer Hinsicht betrachtet wird - hat er damit auch auf die zweite Etappe schon den Blick gelenkt. Es ist offenbar nicht so, daß es nur so etwas wie eine sinnliche Tätigkeit gibt, die als gesellschaftliche Praxis in Betracht kommen kann. Sondern er blickt auf die westliche Propaganda und findet dort in einer erstaunlichen Weise Gebrauch gemacht von der Gewalt, von der Macht des Wortes, ohne daß diese Macht des Wortes sofort in sinnliche, in sinnlich gegenwärtliche Tätigkeit umgesetzt wird. Es gelingt offenbar über die Sprache hinweg, Bewußtsein so zu formieren, daß es zu einem politischen Potential wird, ohne die unmittelbare ökonomische Wirklichkeit als Vermittlungsinstante zu brauchen. Deshalb hat er dann etwas später auch noch sich gekümmert um diese agitatorische und propagandistische Dimension und Möglichkeit, die in der Sprache enthalten ist und mit dem 1971 eine Schrift veröffentlicht unter dem Titel "Sprache der Politik", in der genau auf diese Möglichkeit und auf diesen Aspekt eingeht, daß sie unmittelbaren, beeinflussenden Machtcharakter hat und demzufolge auch so etwas wie die Disposition zu bestimmtem politischen Handeln zu erzeugen vermag, wenn sie recht gebraucht ist. Und er wirft den meisten marxistischen Theoretikern vor, daß diese Bedeutung, diese Dimension von Sprache zu Unrecht vernachlässigt worden sei oder mit einer Handbewegung nur weggewischt worden sei mit dem Bemerkenswerten, es handele sich dabei um so etwas wie Massenvermittlung und Massenbetrug. Er stellt sich auf den anderen Standpunkt und sagt, es muß erforscht werden, wie die Sprache in der Lage ist, solche Beeinflussung und zwar erfolgreiche Beeinflussung der Massen vorzunehmen, ohne daß diese Massen eingeebnet sind in bestimmte Tätigkeiten. Da gibt also offenbar eine nicht gegenständlich praktisch vermittelte Bestimmung menschlichen Seins und menschlichen Vollens, die in der bisherigen Theorie des Marxismus, des historischen Materialismus, noch nicht aufgenommen worden ist; das Moment der sprachlichen Vermittlung nicht nur bei der Abbildtheorie, sondern auch bei der

zweiten Etappe, wenn es um die Übersetzung der Idee in das Sein der Theorie in die Praxis geht. Und dieser pragmatische Aspekt, den Klaus berücksichtigt sehen will, macht aufmerksam auf eine Schwierigkeit, die weitergeht als nur die Vernachlässigung dieses sprachlichen Moments, die auf die Bestimmung der Kategorie der Praxis überhaupt abzielt.

Denn in den Theorien, die entwickelt werden und entwickelt worden sind, wird immer noch an der Grundthese festgehalten, daß die Hauptform der gegenständlichen Praxis die produktive Arbeit ist. Sie ist in einem solchen Sinne das primäre, daß so etwas wie eine gleichgewichtige andere Praxisform neben ihr gar nicht vorstellbar ist, sondern es gibt nur abgeleitete Modi eigentlich und fundierte Praxisformen, die auf dieser ursprünglichen Gestalt der Arbeit als der Bearbeitung äußerer Natur aufbauen. Die Schwierigkeit, die damit verbunden ist, ist, daß dabei die gesellschaftliche Dimension menschlichen Lebens, das Verhältnis der Mensch untereinander im gesellschaftlichen Zusammenleben allzu leicht unter die Kategorie der Natur, der äußeren Natur fällt, ohne daß die Eigentümlichkeit dieser Beziehungen der Menschen untereinander im Unterschied zu ihrer Beziehung nach außen genügend Berücksichtigung findet, obwohl gerade in den Theorienätzen bei Marx gerade auf diesen Punkt so enorm Wert gelegt worden ist, wenn er davon spricht, daß das 19. Jahrhundert gekennzeichnet sei dadurch, daß alle Ersehnungen mit ihrem Gegenteil schwanger gingen, im Blick darauf, daß auf der einen Seite das enorme Anwachsen der technischen Möglichkeiten dazu geführt hat, die Menschheit zur Herrin über die Natur zu machen, aber daß im selben Zug zugleich mit dieser Herrschaft der Menschheit über die Natur die Menschen den Menschen unterworfen werden, daß Unterwerfung und Herrschaft im selben Atemzug passieren, was offenbar schwer zu vermeiden ist, wenn auch das Verhältnis der Mensch untereinander nach Maßgabe des Verhältnisses des Naturverhältnisses nur gedacht werden kann. Die Ansätze bei Klaus erinnern daran - und es mag sein, daß einige seiner orthodoxen Kritiker nicht zuletzt deshalb ihn so hart angegriffen haben - mag darauf basieren, daß mit diesem Sprachmoment die zwischenmenschliche Beziehung in der Tat als eine Beziehung sui generis in den Blick tritt, ohne daß damit diese andere Dimension - der Arbeits- und Produktionsaspekt - gänzlich verschwindet, aber es tritt eine Relativierung ein und mit dieser Relativierung rechnet in der Tat Klaus sehr ernsthaft. Das eigentümliche und charakteristische bei seiner Position scheint mir zu sein, daß mit dieser Einziehung einer neuen Betrachtungsform und einer neuen Auffassung und Ansicht nicht einfach eine Überholung der orthodoxen Konzeption also des Marxismus-Leninismus verbunden ist, wie das gelegentlich inreisen der Praxisphilosophie neomarxistischer Prägung in Osteuropa der Fall ist,

sondern er versucht Gewissermaßen aus den Elementen dieses Marxismus-Jeninismus selber heraus diejenigen Komponenten zu aktivieren, die zu einer kritischen Korrektur, nicht zu einer gänzlichen Überwindung, Beseitigung führen könnten. Ich möchte in der letzten Stunde zu diesem Thema Marxismus einige Momente noch aus diesem heterodoxen Neo-Marxismus Ihnen vorführen, vor allem im Blick auf die jugoslawische Praxisphilosophie und die "budapester Schule", die den Versuch unternommen haben, eine Grundlegung des Marxismus ganz und gar abgestellt auf die Kategorie der Praxis zu leisten. Unter heftigem Beschuß nämlich der orthodoxen Vertreter, das können Sie noch nachlesen in dem Lehrbuch des historischen Materialismus, das ich Ihnen genannt habe, in den ersten Seiten. Es ist erfüllt von der Polemik gegen diese revisionistische Praxisphilosophie, die nichts anderes als ein schlechthin verkappter Idealismus ist, sofern sie nämlich - und das wäre eben der Vorzug, den Klaus ihr gegenüber hat - sofern sie die Differenz zwischen Natur und Gesellschaft gerade nicht mehr beachtet, sondern nun Gewissermaßen in den umgekehrten Fehler verfällt, die Relation "der Mensch untereinander" zu der absoluten Relation zu machen und Gewissermaßen mit einer voreiligen Humanisierung des Naturverhältnisses zu operieren. Dazu noch einige Bemerkungen, vielleicht überlegen Sie dabei auch noch mal, was zur Philosophie von Bloch in dieser Richtung gesagt worden ist, es könnte durchaus von dieser Art sein.

2.6.81

• Innere Spannung innerhalb der marxistischen Erkenntnistheorie zwischen der Abbildtheorie auf der einen Seite und dem Drängen auf Praxis als Kriterium der Wahrheit auf der Seite, möchte ich heute zwei, man könnte sagen neomarxistische Versionen, kurz anzeigen und den Versuch einer gemeinsamen Summe ziehen, die beide gekennzeichnet sind dadurch, daß sie als Oppositionsbewegungen gegen den etablierten Marxismus im Osten entstanden sind, sich dezidiert als antistalinistische Reform- und Kritikbewegungen verstanden haben. Das gilt zum einen für den jugoslawischen Weg, der eingeleitet war durch die politische Intention seit 1948, einen eigenen Weg zum Sozialismus in Jugoslawien zu gehen. Das hatte zur Folge, daß eine starke Regulierung des philosophischen Arbeitens nicht mehr stattfand, sodaß sich die philosophische Diskussion relativ ungehindert vollziehen konnte innerhalb der marxistischen Theorie im Ganzen. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Verlauf dann eine Diskussion geworden, die in den Jahren 1959/1960 sich in besonderer Weise auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie zugetragen hat zwischen einer Gruppe, die entschlossen war, festzuhalten an der klassischen, dogmatischen Abbildtheorie und einer Gruppe, die gegen diese Beharrung auf dem Prinzip der Darstellung der ikonischen Abbildwirklichkeit sich festlegen wollte. Diese erste Gruppe, als orthodox bezeichnet, ist im Westen relativ unbekannt geblieben. Namen wie D.N.Kovic, oder Pancevic, Stokovic (für die richtige Schreibweise dieser Namen keine Gewähr, d. S.) sind im Grunde hier bei uns unbekannt geblieben, dagegen ist die andere Gruppe, diese nichtdogmatische Gruppe, sehr bald auch international hervorgetreten mit einigen Namen die auch im Westen bei uns bekannt geworden sind. Das ist zum einen Markovic etwa, oder Boshjak ... Diese Gruppe hat dann auch in Zagreb seit 1964 die Zeitschrift PRAXIS herausgegeben, die 1965 dann auch bald in drei westlichen Übersetzungen erschien, in englischer, in französischer und in deutscher Sprache. Als repräsentativ darf ich vielleicht nennen einen Sammelband, der bereits 1969 erschienen ist, 'Revolutionäre Praxis, jugoslawischer Marxismus der Gegenwart, Freiburg 1969. Von N.Markovic ist im Jahre 1968 erschienen seine Arbeit, eine Sammlung von Aufsätzen Dialektik der Praxis, Ffm. Von Petrovic könnte man die programmatische Schrift noch nennen 'Wider den autoritären Marxismus', Ffm 1969. Und Stojanovic 'Kritik-Zukunft des Sozialismus', eine Schrift die erstmalig in München 1970 erschienen ist, dann Ffm 1972.

Diese Gruppe ist gekennzeichnet durch die Thematisierung von zwei Problemerkreisen, die in innerem Zusammenhang stehen und vor allem eine gewisse politische Ausrichtung erfahren im Sinne der Aufschlüsselung und der Aufbrechung von verhärteten realen gesellschaftlichen Verhältnissen zu Gunsten einer stärkeren Betonung von individuellen Spielräumen. Es sind die Problemerkreise der Entfremdung einerseits und die Mißerbestimmung dessens, was mit Praxis gemeint ist, andererseits, so daß man diese jugoslawische Philosophie auch schon generalisierend mit den Begriffen der Entfremdungsphilosophie oder der Praxisphilosophie bezeichnet hat. Die Intention ist, so könnte man sagen, eine Bewegung in Richtung dessen, was seit 1968 mit der Prager Bewegung verbunden worden ist, ein Sozialismus mit humanistischem Antlitz, eine Tendenz, die verbunden ist zugleich mit einem Rekurs auf den jungen, auf den frühen Marx, um bei ihm den humanitären Horizont zu entdecken, in dem dann auch noch die späte Theorie eingebunden ist. Bei diesen Bemühungen um eine zutreffende Theorie der Entfremdung einerseits werden dann auch kritische Stimmen laut gegenüber der bisherigen Interpretation und auch gegenüber den von Marx in den Frühschriften angedeuteten Begriffsmöglichkeiten. So wird z.B. von Stojanovic vor allem auf die Müßlichkeit hingewiesen, daß bei Marx der Entfremdungsbegriff noch an der metaphysischen Dualität von Existenz und Wesen des Menschen leide, wodurch es eigentlich eher verblindert worden ist, daß es zu einer konkreten, im Detail analytischen, Aufklärung der Eigenart von Entfremdung gekommen sei, daß vielmehr noch immer dogmatische Formeln dann zur Umschreibung dieser Problemerkisses herangezogen worden sind, in der Weise, daß die Existenz eben nicht als die eigentliche Erscheinungsform des Wesens zu Tage gebracht wird, sondern daß vielmehr die Bedingungen des Existierens zur Verhinderung der Realität des menschlichen Wesens selber führt. Stojanovic ist der Meinung, und ihm schließen sich darin eine Reihe von anderen Philosophen an, auch Bosnjak und Petrovic, daß mit dieser Umschreibung noch nicht sehr viel gewonnen ist, sofern dabei noch immer das alte metaphysische Modell vorherrscht, als läge in jedem einzelnen Menschen sein ewiges Wesen voranlag, und es käme nur darauf an, daß äußere Erscheinungsverhältnisse geschaffen werden, unter denen dieses immer und alle Zeit vorhanden menschliche Wesen an den Tag kommt. Also so etwas wie ein Rebestand von metaphysischem Naturalismus noch in den frühen Konzeptionen von Marx, die dann auch nicht durch seine ökonomische Theorie wirklich aufgelöst worden sei. So, wie man bezweifelt, daß das Phänomen der Entfremdung, das vorhanden ist, bei Marx schon zureichend erkannt ist, nimmt auch bei ihm dann in den Spätschriften, wenn von Entfremdung

überhaupt noch geredet werden kann, eine Restriktion dieses Phänomens auf die Ebene des ökonomischen stattfindet, und die Möglichkeiten einer politischen Gestalt von Entfremdung kaum noch in den Blick geraten, begrifflicherweise könnte man sagen, unter historischem Aspekt, sofern die Verwandlung einer kapitalistischen Produktionsweise in eine nichtkapitalistische bei Marx noch keineswegs eine beobachtbare Realität war und die möglichen politischen Auswirkungen einer solchen Verwandlung und auch die Abwege noch auch für ihn ein Gegenstand der Kritik bei weitem nicht gewesen sind, sein konnten. Es wird jedenfalls auch bei den jugoslawischen Philosophen damit die Notwendigkeit einer Modifikation und eine Erweiterung, die nicht nur eine Ausdehnung bedeutet, sondern auch eine gewisse kategoriale Umwandlung impliziert, die Notwendigkeit einer solchen Veränderung innerhalb des theoretischen Bestandes der marxistischen Philosophie angenommen, und man versucht auf die verschiedensten Weisen durch Anleihen der westlichen Philosophen, sowohl in der Philosophie des Existenzialismus als auch in der Philosophie des Praxismus diese Korrekturen und Veränderungen herbeizuführen. Entfremdung als eine in der neuen konkreten historischen Realität erfahrene Verhinderung menschlichen Seins. In der Tat ist das die Position, auf die die jugoslawische Philosophie kritisch sich bezieht. Sie will im Grunde in Aufnahme einer alten Vorstellung von Kant, Philosophie im strengen Sinne als Anthropologie im emphatischen Sinne verstanden wissen, als Anthropologie, die Antwort gibt auf das, was der Mensch zu sein hat, und zwar in dem Sinne, daß sowohl die realen Möglichkeiten, die ihm zu Verfügung stehen, in den Blick genommen werden, als auch die Zielvorstellungen konkret benannt und dann auch praktisch in Angriff genommen werden, die zur vollen Realisierung dessen, was Menschsein in Freiheit bedeuten kann, führt. Mit diesem Ausblick, Entfremdung als eine historische Situation der Verhinderung menschlichen Seins und Überwindung dieser Entfremdung mit diesem zweiten Moment, mit der Aufgabe eines neuen, eines realen Humanismus, mit dieser Aufgabe verbindet sich freilich auch in dieser jugoslawischen Philosophie ein eigentümlich skeptischer Zug. So, wie man gegenüber der bisherigen marxischen Philosophie die Frage aufwirft, ob sie zureichende Kategorien zum Begriff der Entfremdung geliefert habe, so bezweifelt man den Optimismus, in der bisherigen Konzeption, als könne es gelingen, je das Phänomen der Entfremdung gänzlich aufzuheben. Die restlose Überwindung des Elementes der Entfremdung im menschlichen Leben scheint bei diesen Philosophen eine Utopie zu sein, die als solche in der Tat auch benannt werden muß, nämlich als Utopie, und zwar als einem Moment von Irrrealität. Gleichwohl hält man an der Notwendigkeit der Aufgabenstellung fest und kommt dann mit zu einer Vorstellung von einer unendlichen

Aufgabe eigentlich, im historischen Prozeß, der auch so etwas wie eine permanente Revolution im gesellschaftlichen Leben erforderlich macht, sofern immer neu aufzunehmende Entfremdungsphänomene der praktischen Kritik unterworfen werden müssen und überwunden werden müssen, ohne daß je die Hoffnung bestehen könnte, je aus diesem Zwang herauszutreten. Entfremdung und Vereinglichung ist dann so etwas wie der Rhythmus und Pulsschlag des historischen Lebens wenn es dem humanistischen Ziel treu bleiben will, und Gleichwohl dieses Ziel als eine unerreichbare Ferngröße sich bewußt machen muß.

Die Arbeit der jugoslawischen Philosophen ist sehr stark orientiert an politischen Fragen und philosophischen Problemen in dem Sinne der Ausmittlung von neuen philosophischen Kategorien zur Realisierung einer Philosophie im Sinne einer humanistischen Anthropologie auf der Basis zwar des traditionellen Marxismus, vor allem aber auf der Grundlage der frühen Anregungen, die von den Fröhschriften Marxens, also von den Texten von 1844/45 ausgegangen sind. In dieser Gruppe gibt es eigentlich keine Klassiker, sondern sie sind allesamt Experimentatoren, die noch keineswegs so etwas wie eine fertige Lösung gefunden haben. Ja, sie sind geeint eigentlich durch das elementare Mißtrauen gegen so etwas wie fix und fertige Programmmöglichkeiten für diese Philosophie und Konzeption, die sich nur noch in die Tat bräuchten umsetzen zu lassen. Siefleiben kritisch und mißtrauisch gegen sich selbst und öffnen sich in der letzten Zeit sogar wiederum Fragen, die sie früher als spekulativ und der Theologie zugehörig zurückgewiesen hätten. Sie suchen also Kontakte mit der Theologie, um unter Umständen auch aus der Theologie noch einmal über bestimmte Differenzen zwischen der Frage des menschlichen Tuns und des menschlichen Seins Auskunft zu erhalten. Aus der ursprünglichen Hypostasierung der Kategorie des Tuns ist eine gewisse Skepsis hervorgegangen, die Meinung also, durch das Tin lassen sich nicht alle Seinsfragen des Menschen bewältigen. Es müsse wieder differenziert werden zwischen dem, was das Sein des Menschen sei und dem, was das Tun des Menschen ausmacht. Das Sein lößt sich nicht restlos in das Tun auflösen. Das ist die Meinung und sie glauben, daß in der Theologie diese Differenz noch aufbewahrt sei, im Unterschied zu rein anthropologisch gewordenen Philosophien. Deshalb beteiligen sie sich auch an solchen Arbeitskreisen, wie sie in Wien bestehen, bei Heintze(?) , aber auch in Heidelberg, wo ein Arbeitskreis über Sozialismus in Zusammenhang mit den jugoslawischen Philosophen schon einige Zeit an der Arbeit ist. Von dieser jugoslawischen Gruppe unterscheidet sich das, was man seit Mitte der sechziger Jahre die Budapest School genannt hat.

In Ungarn gab es in Jugoslawien nicht gab, so etwas wie einen

Altmeister des Marxismus in der Gestalt von Georg Lukacs vor seiner Rückkehr aus dem russischen Exil im Jahre 1945. Dennoch ist Lukacs schulbildend eigentlich in dieser Zeit zunächst noch gar nicht hervorgetreten, sondern erst 1965 hat sich so etwas wie eine Budapest School auch offiziell artikuliert. Die Anfänge reichen sicher in frühere Zeiten schon zurück, dazu gleich noch ein paar Bemerkungen. Für Lukacs und für die Schüler, die sich in Budapest um ihn sammeln, sind vor allem die Werke wichtig geworden, die auch immer wieder bearbeitet und kommentiert worden sind; zum ersten die frühe Arbeit 'Geschichte und Klassenbewußtsein', 1923. Sie ist erst, interessanterweise, ebenfalls in den späten fünfziger und frühen sechziger Jahren in Ungarn diskutiert und erörtert worden, keineswegs sofort und unmittelbar nach seiner Rückkehr aus Moskau. Ebenso seine Studien über Lenin, 'Lenin-Studien über den Zusammenhang seiner Gedanken', Wien, 1924. Dann die Nachkriegswerke: 'Der junge Hegel', Zürich/Wien 1948, und 'Die Zerstörung der Vernunft', Berlin 1954, und schließlich das Spätwerk, das in seinem Todesjahr zu erscheinen begann, 'Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins', Neuwied/Berlin, 1971.

Ich habe hier nicht genannt die ästhetischen Arbeiten, die das Lebenswerk Lukacs' durchziehen, von früh an, noch ehe er Kontakt mit der kommunistischen Partei gefunden hat, von jener frühen Aufsatzsammlung von 1911, 'Die Seele und die Form', und seine 'Theorie des Romans', die vor dem ersten Weltkrieg ausgearbeitet wurde, im Laufe des ersten Weltkrieges, und dann in Mitte der Zeitschrift von ...? 1916 erstmals erschienen, als Buch selbständig, Berlin 1920, eine hervorragende geschichtsphilosophische Ableitung von poetischen Grundkategorien, die noch heute lesenswert, in höchstem Maß lesenswert ist. Von diesen frühen Veröffentlichungen bis hin zu dem späten Doppelwerk 'Die Eigenart des Ästhetischen' in zwei Bänden, Berlin/Neuwied 1963 erschienen. Es ist nicht von ungefähr, daß sich bei Lukacs neben seinen philosophischen Arbeiten immer wieder das Thema der Ästhetik meldet, einen Schwerpunkt jedenfalls bildet, innerhalb der philosophischen Arbeiten der Budapest School, neben einem zweiten, der wiederum als charakteristischer Unterschied gegenüber der jugoslawischen philosophischen Bewegung bezeichnet werden kann, nämlich die Intention, das Drängen auf die Ausarbeitung von so etwas wie einer Philosophie der Moral im Horizont und auf der Basis des Marxismus. Hier ist vor allem die Schülerin von Lukacs zu nennen, Agnes Heller, sie ist hier bei uns bekannt mit einer Arbeit 'Hypothese über eine marxistische Theorie der Werte', Ffm, 1972. Ihre früheste Arbeit, ist eine Untersuchung über (Janie Cowsky ??), den russischen Humanisten, aus dem frühen 19. Jahrhundert,

179

180

'Die ethischen Ansichten von J.C.(?) - Das Problem des sinnvollen Ego-

ismus', heißt die Arbeit, sie ist 1956 in Budapest erschienen, ich könne sie nur aus Referaten, ich weiß nicht ob sie in deutscher Übersetzung je erschienen ist. Hier wird von Heller in Aufnahme von Anregungen von Lukacs der Versuch gemacht, die Kategorie des moralischen Individuums in seiner Verantwortlichkeit herauszuarbeiten, als eine unverzichtbare Kategorie, die keineswegs übergeordneten Gesetzmäßigkeiten geopfert werden darf. Gesellschaft ist zwar dasjenige, in dem ein Individuum seine Existenz nur sinnvoll gestalten und führen kann, aber so, daß darin auch das Unverrechenbare der individuellen Existenz und der Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen für sich selbst festgehalten wird. Moral ist keineswegs die Störung des sozialen Gesamtlebens, sondern die Moralität des Einzelnen ist die heilsame, nützliche/notwendige Unruhe, damit das System des gesellschaftlichen Gesamtlebens nicht zu einem starren Mechanismus als dem Abbild eines orthodoxen Dogmatismus mißrät. An diesem Projekt einer Individualethik hat Agnes Heller von 1956 an gearbeitet und ihre Publikation in diesem Jahr ist so etwas wie das erste Signal für die Existenz dieser Budapest-Schule, für die repräsentativ sein dürfte ein Sammelband, der 1974 in Berlin erschienen ist, von Hegedüs und Maria Markus, 'Die neue Linke in Ungarn', ebenfalls ein Sammelband, in dem die hauptsächlichsten Vertreter dieser Schule zu Wort kommen und sich zu Wort melden.

Für Lukacs ist vielleicht noch hinzuweisen auf die Veröffentlichung im Rowohlt-Verlag 1967, 'Gespräche mit Georg Lukacs', worin er auch die Arbeiten seiner Schüler in Budapest kommentierend vorstellt und interpretiert.

Was ist das Gemeinsame bei diesen Bestrebungen der Ostblockphilosophen, in Ungarn der oppositionellen Marxisten und in Jugoslawien?

Bei dem Streit zwischen einer parteiamtlichen marxistisch-leninistischen Orthodoxie und diesen diversen heterogenen Neomarxisten spielt immer wieder die Frage nach der authentischen Auslegung von Marx eine wesentliche Rolle, und immer wieder muß die Rechtmäßigkeit der eigenen Position - wird sie ausgewiesen durch die bessere Marxphilologie, die man zu offerieren hat. So wird dem alten Dogmatismus vor allem zum Vorwurf gemacht, daß die eigentliche Auswertung der 1932 erst bekannt gewordenen philosophischen Pariser Manuskripten von 1844 in Folge der stalinistischen Zwischenzeit erst nach dem 2. Weltkrieg wirklich einsetzten und erfolgen konnte, daß auch die Deutsche Ideologie von Marx und Engels aus dem Jahre 1846 vollständig erst wiederum 1932 publiziert wurde, und in Folge des faschistisch-stalinistischen Zwischenspiels ebenfalls erst nach dem 2. Weltkrieg einer philosophischen Analyse grundlich unterzogen werden konnte, und schließlich, daß eine Masse

von wichtigen Manuskripten und Teilen des von Marx geplanten Spätwerkes, einer Kritik der politischen Ökonomie im umfassenden Sinne des Wortes, erst in den fünfziger Jahren an den Tag gekommen sind, und es erlauben, so etwas wie den Umriss einer solchen kritischen Konzeption von Marx ins Auge zu fassen. Und die Auffülle der marxistischen Position muß immer wieder und wird immer wieder ausgewiesen in der Fähigkeit, mit diesen Materialien so konsequent und so stringent umzugehen, wie es nur irgend geht, sie als Mosaikelemente zu interpretieren, zu verstehen im Rahmen eines beweglichen und bei aller Elastizität dennoch beharrlichen Fortdenkens in der marxischen Konzeption von den frühen vierziger Jahren bis zu seinem Tod 1883.

Dabei zeichnet sich ab, zum einen eine spezifische Fassung des Begriffs von Theorie einerseits, und zugleich eine Neufassung und eine bestimmte Auffassung von Praxis auf der anderen Seite. Für den Begriff der Theorie wird wesentlich indiesem revisionistischen, wenn man so will, in diesen revisionistischen Konzeptionen, die den Anspruch erheben, authentische Marxphilosophie allererst zu geben, wird wichtig, daß sie Ernst machen mit dem Gedanken, daß nach marxischem Verständnis die Philosophie an den Punkt gelangt ist, wo sie nur noch als letzte Philosophie sich etablieren und artikulieren kann, und dies in der Weise einer kritischen Theorie. Es muß Ernst gemacht werden, so ist die Behauptung, in Jugoslawien wie in Ungarn, daß Marx mit dem Programm auf den Plan getreten ist, eine Philosophie zu konstruieren, die selbst ihr eigenes Ende sich bereitet. Daß sie eine Philosophie ist, welche die Aufhebung ihrer selbst und damit allererst auch die Verwirklichung von Philosophie zustande bringt. In diesem Sinne will sie letzte Philosophie sein, als ultima philosophia, in einem dertierten Gegensatz zur prima philosophia der Tradition. Wenn diese prima philosophia der Tradition seit den Griechen bis hin zu Hegel gewissermaßen durch ihr ursprüngliches und unmittelbares Verhältnis zum Sein oder zum Geist selbst ausgezeichnet ist, so daß entweder die Philosophie, der locus der Philosophie, wie das unmittelbar Seienseintragen selber sich präsentiert, oder wie das Stenogramm des Weltgeistes selber sich darstellt. Wenn dies die traditionelle Konzeption ist, so will die marxische Philosophie sich entwickeln und entfalten als ultima philosophia in dem Sinne, daß sie unmittelbar vor dem Eintritt der Philosophie in die Wirklichkeit ist. Und nur im Übergang in diese Wirklichkeit Philosophie sein kann. Sie vermag dieses Moment nicht als in das Sein eingehende, sie vermag dies nur zu leisten, indem sie sich gegenüber der überkommenen Wirklichkeit als kritische Theorie darstellt. Die marxische Philosophie

183

Ist ihrem Wesen und ihrem Sinn nach ultimative und kritische Theorie in einem. Als ultimative im Gegensatz zur Metaphysik, als kritische in der kritischen Aufhängung und Analyse dessen, was in der Praxis, in der Wirklichkeit, besteht. Und mit diesem Selbstverständnis von Philosophie, verwandeltem Selbstverständnis von Philosophie, geht auch im Blick auf die bisherige gesellschaftliche Praxis eine erhebliche Verwandlung vor sich. Praxis, wie sie im bisherigen Sinne real gewesen und geworden ist, kann nur aufgefasst werden als eine vorletzte Tüchtigkeit, eine vorletzte Tüchtigkeit, die als vorletzte selbst und zugleich von ihr abgesetzt, im Sinne des Symbols, zu interpretieren ist. Praxis, die korrespondiert einer ultimativen und kritischen Theorie, ist ihrem innersten Sinn nach nur auslegbar, und das heißt kritisch auslegbar, als vorletzte Praxis und als Symbol; als Symbol in dem Sinne, daß in dieser vorletzten Praxis sich vorabschaltet, in wievohl negativer Gestalt, die Möglichkeit einer reinen, spielerischen gesellschaftlichen Praxis, die nicht unter dem Zwang und der Notwendigkeit steht. Damit unterscheidet sich Marx und seine Philosophie fundamental von dem, wie Hegel in seiner Geschichtsphilosophie den Prozeß des Geistes und der Wahrheit in dieser Geschichte verstanden hat. Sofern bei Hegel die Philosophie gewissermaßen nur in der Annahme, auf dem zurückgelegten Weg feststellen kann, was die Wahrheit der Vernunft schon real zustande gebracht hat. Für Marx dagegen, ist die Besinnung auf die gewordene Wirklichkeit keineswegs die Nachweissung des gegliederten Fortschrittes im Bewußtsein der Freiheit, sondern ist die Erinnerung und Besinnung auf die gewordene politische und gesellschaftliche Realität gleichbedeutend mit der Erkenntnis der in ihr bestehenden Notwendigkeit als des noch immer die Freiheit der Individuen verhindernden Zwanges, sodaß bei Marx die Vernunft allererst aus ihrer bisherigen, naturwüchsigem und sie um ihre Vernünftigkeit bringenden Form befreit worden muß, um dann in einer konkreteren, auch dem Wesen der Vernunft, nämlich der Freiheit angemessenen Gestalt, in der Organisation menschlichen Zusammenlebens real zu werden.

Die Vernunft hat der Substanz nach zwar bisher immer schon in der Tat existiert, darin hat Hegel zweifellos Recht, aber daß diese Vernunft noch nicht in der vernünftigen Form an den Tag getreten ist, ist nicht nur ein Phänomen der Theorie, sondern ist ein Umstand, der die Praxis dieser Vernunft zutiefst tangiert; sie nämlich in den Widerspruch zu sich selbst setzt. Wo die Vernunft tätig, aber noch nicht in vernünftiger Form tätig ist, wird die Vernunft selber notwendigerweise widervernünftig, und die Praxis ist vernunftgeborben und widervernünftig

zugleich. Und deshalb ist es nicht nur eine Frage der richtigen Form bei ohnedies vorhandenem richtigen Inhalt, sondern die bisher nicht geleistete vernünftige Form tangiert zutiefst auch die Substanz und den Inhalt dieser Vernunft. D.H., die Vernunft muß erst noch substantiell herausgemittelt werden, durch die entsprechende Praxis, also etwas wie die Dehauptung legitim sein kann, daß der Gang der Geschichte die Entwicklung und die Realisierung der Vernunft sein könnten. Nicht die bisherige Geschichte ist schon die Geschichte der Vernunft, und des vernünftigen Lebens, sondern diese bisherige Geschichte ist die Vorgeschichte, die allerdings notwendige Vorgeschichte, damit die realvernünftige möglich wird im nächsten Schritt. Die Versuche, der Konktion bei Marx und bei den marxistischen Philosophen der Opposition beziehen sich auf die Ökonomie sowohl als auch auf die Politik, auf die Ökonomie in dem Sinne, daß sie die Arbeiten von Marx zur Kritik der politischen Ökonomie und die darin geübte Methode der Dialektik nun in dem Sinne neu zu interpretieren versuchen, daß sie nicht einfach mehr die alte Entgegensetzung festhalten, zwischen dem System der Philosophie bei Hegel und der Methode der Dialektik, sondern in der Dialektik selbst so etwas wie die Gestalt des versteinerten Geistes sehen. Die Dialektik, die Hegelvorführt, die Dialektik eines entfremdeten menschlichen Lebens. Wenn Marx diese Dialektik auf die realen geschichtlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse angewandt hat, so hat er eine entfremdete Realität mit einer entfremdeten Idealität konfrontiert. In der Absicht gewissermaßen, in einer Art von Schocktherapie dieser unvernünftigen Realität die Methode der Unvernunft so lange vorzuspielen, bis sie darüber vernünftig wird. Die Dialektik bei Marx, also die Gestalt des entfremdeten Denkens; und anwendbar ist diese Dialektik des entfremdeten Denkens für Marx deshalb und in erster Linie, weil der Gegenstand, auf den sie angewandt wird, selber den Charakter der Entfremdung zutiefst trägt. Damit wird erzeugt so etwas wie das Mißtrauen und der Widerspruch gegen die Behauptung, die Dialektik Hegels sei die schlechthinige Methode der Wahrheit selbst. Sie ist die Methode der Wahrheit nur dort; selbst, wo die Wirklichkeit noch zutiefst in der Unwahrheit steckt und enthalten ist, nämlich im Sinne der Konfrontation der unwahren Wirklichkeit mit der wirklichen Unwahrheit. Das ist's, was in dieser Analyse stattfindet, deshalb können auch die Untersuchungen des Kapitals nicht verstanden werden als eine Art von neutraler, ontologischer Analyse dessen, was ist, was Marx vorträgt ist eine Kritik der Politischen Ökonomie, in dem Sinne, daß er, statt sie zum Prinzip zu erheben, nun gerade in ihrem nicht prinzipiellen Charakter durch die Methode der dialektischen Kon-

184

Frontation entlarven will. Also nicht die Kreation eines Ökonomismus ist das Prinzip dieser Kritik, sondern die Beschreibung, die Bekämpfung, die Auflösung des Aberglaubens, als sei dies das Prinzip, und könne dies das Prinzip des richtigen Lebens sein. Was hier geschieht ist eine Isomorphie des Falschen in dieser Theorie. Die falsche Wirklichkeit wird mit dem falschen Bewußtsein konfrontiert, und daß sich beides reinigt ist der Ausweis der Wahrheit des Vorganges der Konfrontation. Aber der Wahrheit, die Gleichbedeutend ist mit der Aufdeckung der Unwahrheit dessen, um was es geht. Und analog verhält es sich auf dem Gebiet der Politik, wo Hegel in dem Kapitel über die Sittlichkeit in seiner Rechtsphilosophie die These einleitet, daß der bestehende Staat so etwas wie die Realität, die Realisierung der Idee der Sittlichkeit, nämlich der Idee der Freiheit selbst sei. Zwar ist auch Marx und sind die marxistischen Philosophen der Gegenwart der Auffassung, daß in dem Kleinen Abschnitt über Herrschaft und Knechtschaft in der Phänomenologie des Geistes von Hegel so etwas wie ein Grundtext für die Kategorie Praxis vorgelegt ist, aber in dem Sinne, daß dieser Übergang nicht ein schon gefügter Übergang ist, in dem Antlitz des Menschen als eines natürlichen Einzelwesens in dem Staat in dem er Gewissermaßen seine sittliche Realität entwickeln und ausbilden kann, sondern in dem Sinne, daß diese Organisation der Freiheit allererst noch ein Bevorstehendes ist, daß der Staat nicht schon die Substanz der Sittlichkeit ist, sondern daß allererst noch die Subjekte gefunden und sich konstituieren müssen, die in der Lage sind, den bisher bestehenden Herrschaftsstaat in einen Staat der wechselseitigen Freiheit aller Bürger zu verwandeln. Bei Hegel der sichtbarste Ausdruck für diese substanzielle Eingebundenheit dieses Wesens in das Gegenteil der Freiheit, der noch immer festgehaltene Gedanke der Monarchie. Unter den deutschen Idealisten sind es eben im wesentlichen nur Kant und Fichte, die die Erkenntnis des qualitativen Unterschiedes des zwischen Republik und Monarchie festgehalten haben. Hegel ist im Grunde hinter diese Einsicht zurückgefallen, und hat noch einmal das orientalische Prinzip der Freiheit auch in dem späten Europa aufleben lassen, daß die Freiheit im wesentlichen eine Freiheit des Einzelnen sei. Zwar ist ausgeschlossen, daß die Freiheit das Privileg einiger sei, aber noch immer tauchte in Einzelner als Inkarnation der Freiheit mit Notwendigkeit in diesem System auf. Der von ihm entwickelte Gedanke der schlechthinigen Allgemeinheit der Freiheit hat hier bei ihm noch nicht einmal den Gedanken an die politische Organisation gefunden, die allein diesem idealen Anspruch auf Allgemeinheit der Freiheit genügen könnte, geschweige denn, daß dies je in den Aspekt der

politischen Realisierung getreten wäre. Die Aufgabe ist, jene politische Kommunikationsgemeinschaft herzustellen, die in der Tat verträglich ist mit dem Gedanken schlechthiniger Allgemeinheit der Freiheit auch im Einzelnen. Allgemeinheit der Freiheit und Freiheit des Einzelnen sind die beiden Momente, die in einem solchen politischen Gemeinwesen miteinander verbunden werden müssen, und weit entfernt davon ist die politische Realität sowohl gewesen zur Zeit von Marx als auch und erst der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wo im Sinne dieser marxistischen heterodoxen Philosophen die Welt im Osten wie im Westen im Zeichen eines schlechten Totalitarismus stand, und keineswegs Anzeichen für so etwas wie die Konstitution eines politischen freien Gemeinwesens hergibt. Die wirtschaftliche, die ökonomische Seite ist diejenige, die zunächst in der Tat vom Marxismus um der Wahrheit in ihrer Verwirklichung willen in Angriff genommen worden ist, aber von unerlässlicher und notwendiger Bedeutung hat es sich erwiesen, auch die politische Seite, sofern der ursprüngliche Glaube, daß mit der Bewältigung der Problematik auf ökonomischer Ebene auch das politische Problem als ein sekundäres sich von selbst erledigen würde, dieser Glaube hat sich als falsch erwiesen, gerade die sozialistische Welt zeigt, daß die politische Problematik ein Problem eigener Ordnung geblieben ist, sofern der Staat in dieser Gestalt noch immer der Nachtstaat von ehedem ist. Und insofern muß noch einmal die Verquickung von politischer und ökonomischer Wirklichkeit zum Gegenstand der kritischen Philosophie als einer letzten Philosophie gemacht werden, wenn anders diese letzte Philosophie in der Tat des Versprechen erfüllen soll, das auch ein Mann wie Nietzsche ihr zugebracht hat, daß nämlich der letzte Philosoph der Philosophie des Lebens, nur des Lebens sein kann. Das will in der Tat von früh an, und in diesem Sinn hat er sich in den kritischsten Wandlungen, in den kritischsten Formen, die er in unserem Jahrhundert, in der zweiten Hälfte gefunden hat, nicht von seiner ursprünglichen Bahn abbringen lassen, Philosophie des Lebens zu sein. Aber Philosophie des Lebens als des richtigen Lebens, im Gegensatz zum falschen Leben. Das macht den Unterschied dieser marxistischen letzten Philosophie zur Lebensphilosophie eines Nietzsche aus. Das Leben, aus dem die Theorie hervorgeht, ist ein anderes, als das Leben, in das sie eingehen will. Für Nietzsche ist die Gleichung Leben=Leben grundlegend, gewissermaßen die zynische Gleichung, des Anfangs und des Endes, weil es kein Ziel gibt. In der marxistischen Lebensphilosophie ist die Theorie zwischen Leben und Leben genau die Theorie, die das falsche Leben herauführt aus seiner falschen Gestalt und hineinführt, sich selber hineinführt, in das richtige Leben, um nur noch als Element des richtigen Lebens fortan zu

oxistieren, nicht mehr als selbständige Theorie a part vom Leben, sondern nur noch als Element, aber als Element des richtigen Lebens. Ich möchte in der nächsten Stunde dieses Schema, was ich schon einmal bemüht habe, noch einmal bemühen, um die Eigenart dieser Theoriefindung, dieses Theoriekonzepts von Marx und den Spätmarxisten Ihnen vor Augen zu führen, sowohl um der Ähnlichkeit, als auch um der Differenz willen, zu dem was ich bei Anlaß der Nietzschephilosophie Ihnen vorgemalt hatte, - dies aber nur in Kürze, um dann zum Pragmatismus zu kommen. Ich hoffe, daß ich Ihnen in der nächsten Stunde deutlich machen kann, daß ich mich nicht mit aller Ausführlichkeit mit dem Pragmatismus und dem Existenzialismus in der Wahrheitsfrage beschäftigen will, weil beide hoffentlich verständlich werden können als Zerfallsprodukte der Nietzschen Philosophie selber, die ihren großen Antityp bei Vergleichbarkeit und Ähnlichkeit in der Form, ihren großen Gegentyp in der marxistischen Konzeption hat.

4.6.81

... meine Damen und Herren, ich möchte den Versuch machen, das was in der marxistischen Tradition über die Problematik der Zusammengehörigkeit von Theorie und Praxis zur Ausführung gekommen ist, in einigen Punkten zusammenzufassen und zu blindeln. Ich hatte darauf hingewiesen, daß die Konzeption von Philosophie, wie sie dort vorliegt, in der Praxisphilosophie zu recht wieder daraufhin durchleuchtet wird, daß ihrem Anspruch nach sich diese Philosophie notwendig als letzte Philosophie vorstellen muß, als letzte Philosophie in dem Sinne, daß es als eine selbständige, spekulative, aufs Absolute gehende Theorie fortan unmöglich sei, weil das Moment der Unbedingtheit nicht mehr außerhalb der Wirklichkeit selbst - auch nicht mehr zur begrifflichen Fassung gelangen kann, sondern das Unbedingte muß - und damit wird aufgenommen, was eigentlich schon in der Kantischen Position enthalten war - das Unbedingte muß ein Strukturmoment des konkreten, realativen Handelns und Lebens selber werden. Als letzte Philosophie versteht sich diese Philosophie im Gegensatz gegen die gesamte europäische philosophische Tradition, die auf den Titel der prima philosophia oder der Metaphysik gebracht wird. Ohne daß dieser Gegensatz in einem abstrakten Sinne interpretiert werden darf, als könne die letzte Philosophie diese ganze philosophische bisherige Tradition der Metaphysik einfach aus sich heraussetzen und auf den Abfallhaufen der Geschichte werfen, sondern ultima philosophia ist sie in dem bestimmten Sinne, daß die erste in ihr vollständig aufgenommen und aufgehoben ist. Dabei knüpft diese marxistische Philosophiekonzeption an den Gedanken an, daß in der Tat die erste große klassische metaphysische Tradition stabilisiert hat in dem Sinne, daß sie sich selbst auslegt als Negation der in der Mythologie zum Ausdruck kommenden Übermacht der Natur. Die große klassische Philosophie versteht sich im Gegensatz zu der Metaphysik als Befreiung des menschlichen Geistes aus den übermächtigen Fesseln der Natur. Insofern eignet der ersten Philosophie der Charakter der Negation und ultima philosophia kann sich nur entwickeln und entfalten in der Gestalt der Negation der Negation, nämlich der Rücksetzung und Rückübersetzung der Natur in ihr ursprüngliches Recht, ohne daß die Natur noch das Bedrohende und Zerstörende an sich hat, unter dessen Eindruck

sich die erste Philosophie noch zu verhalten muß. In der Negation auch zu ihrer Mythologie, etwa symbolisiert in der Stellung Platons in seiner Politeia wo er die Poesie und die alten Mythologen und Theologen aus dem Staat verweist, weil sie nicht mehr die logisch anfechtbaren Geschichten von den Göttern erzählen, die zur Verblendung nur noch beitragen, nicht aber mehr zur Erhellung des menschlichen Geistes. Die Negation der Negation aber impliziert auch, daß der abstrakt absolute Anspruch der metaphysischen Philosophie erklärt werden muß aus den Bedingungen des konkreten menschlichen Lebens, insofern kann sich die letzte Metaphysik nicht damit begnügen eine theoretisch-abstrakte Kritik der Metaphysik zu sein, sondern sie muß eine genetische Kritik sein, in der sie die realhistorischen Ursprünge und Herkunft dieser Philosophie aufweist, und zwar aus dem Nährboden, aus dem alles menschliches Denken stammt, nämlich aus dem Verhältnis und dem Verhalten der Menschen zu der sie um-