

Wolfgang Fritz Haug

## WAS SOLL MATERIALISTISCHE ERKENNTNISTHEORIE?<sup>1</sup>

### VORBEMERKUNG

Den folgenden Thesen kann man vorwerfen, dass sie sehr allgemein gehalten sind. Sie erreichen gar nicht erst die Konkretion, in der bestimmte Einzelaufgaben einer materialistischen Erkenntnistheorie auftauchen. Ihre Allgemeinheit hat den doppelten Grund, dass sie am Anfang einer Diskussion standen, die sich zweifellos noch auf konkrete Einzelprobleme ausweiten und diese konzentriert behandeln würde, und dass es andererseits nötig erschien, sich zunächst einmal an den Sinn historisch-dialektischer materialistischer Erkenntnistheorie zu erinnern. Erst wenn man sich darüber verständigt hat, wofür sie notwendig ist, welchen (und wessen) Ansprüchen sie genügen soll, findet man sich in spezialisierten Darlegungen zurecht, zumal diese unter Bedingungen ideologischer Auseinandersetzungen erfolgen, die jederzeit zu überblicken kaum möglich ist. Der Zweck der folgenden Überlegungen, Fragen und Vorschläge ist es, einer Verständigung über Grundfragen und Ansprüche materialistischer Dialektik Vorschub zu leisten<sup>2</sup>, zur Berichtigung oder Präzisierung aufzufordern. Der Verfasser hat sich deshalb nicht gescheut, hier und da Auffassungen zu pointieren, über deren Haltbarkeit er sich nicht fraglos sicher ist. Eine letzte Einschränkung: für den Zweck dieses Diskussionsbeitrages schien es gerechtfertigt, das Begriffsmaterial für die Pole der Erkenntnisbeziehung vorläufig pauschal zu behandeln, insbesondere die Erkenntnisarten (und -grade) nicht weiter zu differenzieren, z.B. das Verhältnis von »Wahrnehmung« und »Denken« usw. nicht näher zu untersuchen.

---

<sup>1</sup> Zuerst erschienen in *Das Argument* 81, 15. Jg., 1973, H. 7/8, 559-73. Für den geplanten dritten Band des *Pluralen Marxismus*, der durch den Umbruch in der Sowjetunion überholt wurde, überarbeitete und später erneut durchgesehene Fassung (Anmerkung von 2008).

<sup>2</sup> Ohne dass im einzelnen jeweils darauf hingewiesen würde, findet dabei u. a. eine Auseinandersetzung mit einigen im *Argument* veröffentlichten Beiträgen zu Fragen materialistischer Dialektik statt: Außer auf Anton Leist (1973) und Friedrich Tomberg (1973) bezieht sich die implizite Auseinandersetzung vor allem auf Richard Albrecht (1972) und Hans-Jörg Sandkühler (1972).

## I. MATERIALISMUS VERSUS IDEALISMUS

Was Gegenstand und Interesse erkenntnistheoretischer Fragestellungen im Allgemeinen ausmacht, lässt sich mit den Worten Lenins ausdrücken: Erkenntnistheorie will wissen, »auf welche Weise das Wissen aus Nichtwissen entsteht« (LW 14, 96); darüber bringt sie Wissen hervor und entwickelt es zur Wissenschaft, »indem sie die Entstehung und Entwicklung der Erkenntnis, den Übergang von der Unkenntnis zur Erkenntnis erforscht und verallgemeinert« (LW 21, 42).<sup>3</sup> Als Wissen über die Entstehung von Wissen muss sie über ihr eigenes Entstehen entsprechend Rechenschaft ablegen, an sich selber die Probe aufs Exempel machen, denn »die materialistische Geschichtsdeutung ist kein beliebig zu besteigender Fiaker und macht auch vor den Trägern der Revolution nicht halt«, wie Max Weber bemerkt hat (z.n. Jakubowski 1936, 90).

Der Begriff Nichtwissen ist doppeldeutig, er kann andere Bewusstseinsformen als die des »Wissens« bezeichnen oder das Andere des Wissens, das oft »Sein« genannt wird und aus dem und in dem sich »Bewusstsein« entzündet, das es »im Auge hat«. Folgen wir gängigen Vorstellungen und setzen »Denken« für Wissen und »Sein« für die Grundlage des Wissens wie die Gesamtheit seiner je möglichen dinglichen Gegenstände, so kann man sagen: die erkenntnistheoretische Fragestellung fasst nur eine abstrakte Dimension einer viel komplexeren und konkreteren Beziehung. Ihre Frage scheint daher, um beantwortbar zu werden, zunächst in dieser allgemeineren Form gestellt und behandelt werden zu müssen: »Wie ist das Verhältnis von Bewusstsein und Sein oder Denken und Sein?« Engels hat diese Frage als »die große Grundfrage aller, speziell neueren Philosophie« bezeichnet (MEW 21, 274). Nicht erst in der Beantwortung, bereits im Verständnis dieser Frage scheiden sich die Geister. Bezeichnet man Bewusstsein (und Denken) als das »Ideelle« im Gegensatz zum »Materiellen« des Seins, heißen idealistisch die Theorien, die letztlich das Ideelle aus sich selbst ableiten, materialistisch diejenigen, die es aus dem Materiellen herleiten. Beide Richtungen kommen in vielen Abschattungen vor.

Die Frage nach dem Verhältnis von Ideellem und Materiellem findet ihre Antworten, und diese Antworten finden ihre jeweilige Plausibilität und ihr

---

<sup>3</sup> Vgl. Engels Formulierung vom »Fortschreiten vom Bekannten zum Unbekannten« im *Anti-Dühring* (MEW 20, 125).

»Interesse« in einem gesellschaftlichen Kraftfeld, das durch das Verhältnis von materieller Tätigkeit und ideeller Tätigkeit bestimmt ist. Dies Verhältnis wiederum ist von den Produktionsverhältnissen einer Gesellschaft bestimmt. Wo, wie in der bürgerlichen Gesellschaft, im Produktionsverhältnis ein Klassengegensatz begründet ist, bei dem die unmittelbare materielle Produktion von der Klasse der Besitzlosen unter der Herrschaft der Produktionsmittelbesitzer ausgeübt werden muss, werden die ideellen Momente der Produktion — technisches Wissen, produktives Arrangement sowie alle Kalkulation und Planung — weitgehend aus der unmittelbar auf den »Stoff« einwirkenden Tätigkeit herausgezogen und ihr als Kapitalfunktionen entgegengesetzt. Unter solchen Bedingungen kann sich der Gegensatz von Materialismus und Idealismus mit dem sozio-ökonomischen Antagonismus artikulieren. Im Idealismus ist dann kraft einer tendenziellen Affinität mit dem Vorrang der Idee die Herrschaft der besitzenden Klassen legitimiert, im Materialismus der Machtanspruch der »materiell« Produzierenden. Darüber hinaus ziehen diejenigen, die zwar selber keine Kapitalbesitzer sind, aber im System der gesellschaftlichen Arbeitsteilung auf ideelle Tätigkeiten spezialisiert sind, welche wiederum in Abhängigkeit von den Besitzenden ausgeübt werden, aus der idealistischen Antwort auf die Grundfrage einen Gewinn für ihre Selbstwahrnehmung. Wenn das Denken die Welt konstituiert, bläht sich das Selbstgefühl des Denkers auf. Und in welcher miserablen materiellen Lage befand sich dabei so mancher idealistische Denker!

Idealistische und materialistische Theorien bilden sich aus und werden diskutiert nicht in einem vermeintlich spannungsfreien oder rein geistigen Raum einer Wissenschaft, auf die nichts Materielles, nichts Außerwissenschaftliches Einfluss nähme; im Gegensatz von Idealismus und Materialismus spiegelt sich schon früh der Gegensatz und Kampf sozialer Klassen. Man kann derartigen Auseinandersetzungen weder auf den Grund gehen noch sie wissenschaftlich führen, wenn man das sie bestimmende (funktionalisierend zugreifende) Feld des ideologischen Klassenkampfes und die besondere Stellung der Kopfarbeiter im gesellschaftlichen System der Teilung der Arbeit und, solange es sie noch gibt, im Verhältnis der sozialen Klassen ausklammert.

## II. ANSCHAUENDER (METAPHYSISCHER) VERSUS PRAKTISCHER (DIALEKTISCHER) MATERIALISMUS

Eine materialistische Theorie des Verhältnisses von Bewusstsein (Denken) und Sein muss selber materialistisch begründet sein. Wenn einfach vom Ergebnis etwa in Gestalt des Satzes »Das Sein bestimmt das Bewusstsein« ausgegangen und das Bewusstsein als Widerspiegelung des Seins aufgefasst wird, wie dies eine bestimmende Tendenz des bürgerlichen Materialismus war, bleibt es bei »abstraktem Materialismus«, den schon der junge Marx als den »abstrakten Spiritualismus der Materie« bezeichnet hat (MEW 1, 293). Wenn also einfach vom »materialistischen« Resultat ausgegangen wird, bleibt es bei »metaphysischem Materialismus«, dieser Kehrseite eines »mechanischen« Materialismus. In den *Thesen über Feuerbach* macht Marx sich den »Hauptmangel alles bisherigen Materialismus« dergestalt klar, dass dort das Materielle »nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung« gefasst wurde, »nicht aber als menschlich-sinnliche Tätigkeit« (MEW 3, 5; vgl. EB 1, 577). Paradoxerweise wurde die tätige Seite dagegen vom Idealismus betont, wenn auch, da dieser die materielle Produktion, überhaupt »die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche«, vornehm ignoriert, nur »abstrakt«, als ideelles Erzeuger der gegenständlichen Vorstellungen. Die Marxsche Wende besteht darin, vom gesellschaftlichen Lebensprozess, der Lebenspraxis der Menschen, auszugehen — wie ja auch jeder Denker, solange er nicht verhungern, verdursten oder sonst umkommen will, in Wirklichkeit davon ausgeht und sich darin auf mehr oder weniger ehrliche Weise erhält. All die Aporien, Zirkelprobleme und Paradoxien, »alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus verleiten, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis« (MEW 3, 7).

Scheinprobleme entstehen auf dem Felde der Erkenntnistheorie immer dann, wenn die polaren Momente der Erkenntnisbeziehung — heißen sie nun Subjekt-Objekt oder Sein-Bewusstsein — zum starren leblosen Gegensatz festgestellt und in diesem Gegensatz dualistisch verabsolutiert werden. Die Scheinprobleme tauchen insbesondere dann auf, wie Marx an Feuerbach zeigt (6. These), wenn der Prozess der Erkenntnisgewinnung auf ein isoliertes Individuum bezogen, also ungesellschaftlich aufgefasst wird; ferner, wenn er kontemplativ aufgefasst wird, abgetrennt von der wirklichen Lebenspraxis (und

von deren Grundprozess, dem durch Arbeit und Vergesellschaftung vermittelten Stoffwechsel des Menschen mit der Natur), also unpraktisch gedacht wird; und schließlich, wenn er zeitlich punktualisiert, also ungeschichtlich aufgefasst wird. Fasst man dagegen den Erkenntnisprozess als — wenn auch besonderes, eigen-artiges — Moment des gesellschaftlichen Lebensprozesses in seiner Notwendigkeit, in seinem Gewordensein wie in seinem Werden, dann verschwinden wie ein kraftloser Spuk solche Scheinprobleme, über welche die Philosophenwelt so schlecht unendlich streiten kann, wie etwa »die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wirklichkeit zukomme« oder nicht. Marx erinnert die in den Himmel der Ideen verstiegene Philosophie an die werktägliche Tatsache, dass diese Frage »keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage« ist. Wahrheit des Denkens übersetzt er dabei mit Wirklichkeit, Macht, Diesseitigkeit des Denkens, und dies alles müssen die Menschen in der Praxis erweisen. »Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eines Denkens — das von der Praxis isoliert ist — ist eine rein *scholastische Frage*«.

Der wirkliche Lebensprozess als Ausgangspunkt und Grundprozess ist keine Denkannahme. Von ihm auszugehen, ist die Minimalforderung an wissenschaftliches Denken. Wer bestreitet, dass auch Denken vom Essen zehrt, der möge diese materialistische »These«, die vom idealistischen Standpunkt eben auch nur eine »Denkannahme« ist, an sich selber zu falsifizieren versuchen. Die Menschheit wird ihm noch lange nachlachen. Wenn auf den ersten Blick die vom erkenntnistheoretischen Idealismus geforderte Voraussetzungslosigkeit, mit der das Nachdenken über Erkenntnis anzuheben habe, als Gebot der Wissenschaftlichkeit überzeugen mag, so sieht man bei näherer Betrachtung, dass diese vermeintliche Voraussetzungslosigkeit eine ganz künstliche, illusorische, von den wirklichen Zusammenhängen weggehende ist, eine zutiefst unwissenschaftliche Voraussetzung. Die einzig wissenschaftliche Methode kann es doch nur sein, den wirklichen Zusammenhang aufzudecken. »Voraussetzungslos« kann sie nur insofern verfahren, als sie keine wirkliche Voraussetzung und keinen wirklichen Zusammenhang eines zu Untersuchenden weglässt.

### III. »SELBSTBEWEGUNG DES OBJEKTS« UND ANDERE KATEGORIEN MATERIALISTISCHER DIALEKTIK

In der lebensnotwendigen Arbeit können die gebrauchten Gegenstände nur dann hergestellt werden, wenn verfahren wird »wie die Natur selbst« (MEW 23, 57), das heißt, wenn das arbeitende Individuum »die mechanischen, physikalischen, chemischen Eigenschaften der Dinge benutzt, um sie als Machtmittel auf andere Dinge, seinem Zweck gemäß, wirken zu lassen« (MEW 23, 194). Es kann dies nur, wenn und soweit es die Dinge und ihre Natureigenschaften kennt, wenn und soweit es weiß, wie die Natur selbst verfährt. Solche Kenntnisse sind nicht nur die Voraussetzung, sondern auch das von ungezählten Generationen angehäuften Resultat des lebensnotwendigen »Stoffwechsels mit der Natur«. Die Erkenntnis muss sich daher anstrengen, den Natureigenschaften und Zusammenhängen, den Naturprozessen, wie sie wirklich sind — und das heißt, wie sie von sich aus wirken und daher vom Menschen zur Wirkung gebracht werden können — auf die Schliche zu kommen. Nur wenn die Dinge oder Stoffe so erkannt werden, wie sie von sich aus aufeinander einwirken, wie sie entstehen und vergehen, sich verbinden und zersetzen, bewährt sich die Erkenntnis praktisch-materiell. Allerdings verlangt gerade die Aufgabe, die Dinge einfach so aufzufassen, wie sie ohne fremde Zutat sind, bestimmte Erkenntnistekniken und -hilfsmittel. Das führt zu dem unvermeidlichen Widerspruch, der den Gegensatz von Idealismus und Materialismus zwar nicht aufhebt, aber doch relativiert: Nicht ohne mein Zutun erkenne ich die Dinge so, wie sie »ohne Zutat« sind.

Es sind also ganz bestimmte Weisen des »Zutuns«, bestimmte Aktivitäten des erkennenden Subjekts nötig, um sein »Objekt« richtig zu erkennen, das durch sie mitbedingt, »objektiviert« ist. Vorstellungen eines passiven Erkenntnisautomatismus sind ebenso unrealistisch wie die eines durch Tätigkeit unvermittelt gedachten Objektivismus, und Lenin konnte, die Erste Feuerbachthese umschreibend, sagen, dass ein kluger Idealismus dem dialektischen Materialismus näherstehe als ein dummer Materialismus. »Dialektisch« ist die Theorie, die am besten die Aufgabe löst, die »Selbstbewegung« der zu erkennenden Sache im Wechselverhältnis zu menschlichen Eingriffsmöglichkeiten zu begreifen. Lenin, der dazu neigte, den Materialismus über die Dialektik zu stellen, hat die letztere versuchsweise

evolutionistisch dahingehend bestimmt: den Gesichtspunkt der Entwicklung umfassend zur Geltung bringen. Dies schien nur zu gelingen, wenn das Augenmerk besonders auf das Treibende, weil Gegensätzliche, in den Dingen gerichtet würde. Antonio Gramsci hat in seiner Kritik an Bucharins *Gemeinverständlichem Lehrbuch*, Lenin aussparend, der objektivistischen, eine Außenwelt fixierenden Denkweise im Sinne der Feuerbachthesen einen Wirklichkeitsbegriff entgegengehalten, der das menschliche Wirken in die »objektive Realität« hinausverlagert (*Gef*, H. 11, §§ 17, 20 u. 34). Der Erkenntnisprozess umschließt dann gegensätzliche Momente. Doch brächte nach Gramscis Einsicht auch die Beschränkung des Dialektikbegriffs auf diese gegensätzliche Erkenntnisbeziehung, etwa in Form der »Konstitutionstheorie«, die eine primär »subjektive Konstituiertheit« der Erkenntnisse behauptet, die Erkenntnis um ihre eigentliche Frucht — wenn auch zum Glück nur »erkenntnistheoretisch«. Freilich enthält diese Position mehr Recht als ihre entgegengesetzte mechanisch-materialistische Einseitigkeit.

Dialektische Theorie stellt Übergänge zwischen unmittelbar Getrenntem her, sie tut dies auf der Spur der wirklichen Übergänge, wo diese Spur im Ergebnis ausgelöscht ist. Dialektik ist keine Sache der menschlichen Innenwelt, sondern des inneren Zusammenhangs der Welt in ihrer Bewegung. Dialektisch ist die Theorie, die diesen Zusammenhang im einzelnen erforscht und die Funde zu verallgemeinern strebt. Eine dialektische Erkenntnistheorie legt demgemäß den Akzent auf den Übergang von der Unkenntnis zur Erkenntnis, auf die Entwicklung des Wissens und auf seine prekäre gegensätzliche Konstitution.

Die Ansprüche dialektisch-materialistischer Erkenntnistheorie sind exemplarisch im Hauptwerk von Marx eingelöst; es gilt, diese Lösungen als solche zu begreifen und zu verallgemeinern. Lenin, dessen Schriften ihn als genauen Leser des *Kapital* ausweisen, hat darauf nachdrücklich hingewiesen. Marx analysiert zunächst »das einfachste, gewöhnlichste, grundlegendste, massenhafteste, milliardenfach zu beobachtende« praktisch-bürgerliche Sozialverhältnis, das Tauschverhältnis, bzw. das von diesem Verhältnis geprägte Arbeitsprodukt, die Ware. In diesem jedermann bekannten, weil von allen Mitgliedern der bürgerlichen Gesellschaft immer wieder praktizierten Verhältnis sah Marx die Grundform dieser Gesellschaftsformation, Grundform sowohl in der Hinsicht des Aufbaus und des Funktionierens dieser Gesellschaft

als auch hinsichtlich ihrer Herausbildung, indem aus ihr sich im Laufe der Geschichte die »Anatomie« der bürgerlichen Gesellschaft entfaltet — wie der Organismus aus der Zelle sich sowohl zusammensetzt als auch entfaltet hat. Marx zeigt, wie aus den Widersprüchen eines Zustands auf neuem Niveau die höhere Gestalt als Lösung dieser Widersprüche hervorgeht und eine neue, sogleich wieder über dieses Neue hinausreibende Widersprüchlichkeit reproduziert. Dies, durch ›logische‹ Analyse auf ein ›Entwicklungsgesetz‹ zu stoßen, gibt der Rede von der Einheit von logischer und historischer Methode ihren möglichen Sinn.

Marx fängt im *Kapital* theoretisch voraussetzungslos an in dem Sinne, dass er dem Alltagsbewusstsein mit seinem Gehalt allgemeinsten praktischer Erfahrungen, mit nichts anderem arbeitend als dem in ihm enthaltenen Wissen, den wissenschaftlichen Begriff seines gesellschaftlichen Seins entfaltet. So wird das Nichtwissen, welches ja nicht nur Nichtwissen ist, zum Wissen entwickelt, das Alltagsbewusstsein mit dem wissenschaftlichen Bewusstsein vermittelt. Lenin sieht in dieser Art der entwickelnden Darstellung das Vorbild für dialektische Darstellung überhaupt.

Marx gebraucht die Kategorie der »Widerspiegelung« im *Kapital* nicht nur (wie Leist 1973 meint) zur Bezeichnung des falschen Bewusstseins, wie es etwa durch die spontane Widerspiegelung des Fetischcharakters der Ware entsteht. Im Nachwort zur zweiten Auflage geht er auf die erste sympathisierende und intelligente Darstellung seiner dialektischen Methode ein, die aus dem rückständigen zaristischen Russland stammte. Auf den ersten Blick scheine die Darstellung im *Kapital* idealphilosophisch, vermerkte der russische Rezensent; bei näherem Hinsehen zeige sich allerdings das genaue Gegenteil, ein neuartiger, allem Bisherigen in der politischen Ökonomie überlegener Realismus. Dem Rezensenten hatte sich der Idealismusverdacht zunächst aufgedrängt, weil er die Gegenstände wie von der Idee her konstruiert zu finden meinte. Marx antwortete: »Allerdings muss sich die Darstellungsweise formell von der Forschungsweise unterscheiden. Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren inneres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, kann die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt werden. Gelingt dies und spiegelt sich nun das Leben des Stoffes ideell wider, so mag es



aussehen, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu tun« (MEW 23, 27). Die zu lösende sachlich begründete Erkenntnisschwierigkeit war die Entdeckung des »inneren Bandes«, das heißt des genetischen (Triebkraft und Zwischenglieder der Entwicklung) und funktionalen (im engeren Sinn ökonomischen) Zusammenhanges des zunächst zusammenhanglos Erscheinenden. Sind die Bewegungs- und Entwicklungsformen des Gegenstands erst einmal gefunden, lässt sich auch das Problem seiner richtigen Darstellung lösen. Einen Stoff richtig darzustellen, ließe sich im Anschluss an die Marxsche Ausdrucksweise dahingehend verallgemeinern, »sein Leben« ideell widerzuspiegeln.

#### IV. »ERSCHEINUNGSFORM« UND »OBJEKTIVE GEDANKENFORM« ALS BEGRIFFE FÜR ERKENNTNISBARRIEREN

Der Streit, ob Erkenntnis ihren Gegenstand ideell »abbildet« bzw. »widerspiegelt« oder nicht, lenkt ab vom Hauptproblem, das die Beschaffenheit der Realität darstellt. Teil der Realität aber sind wir selbst, und aus Eigentümlichkeiten ihrer Beschaffenheit schöpfte der Idealismus seine Argumente. Die Abstraktionen, auf die er gründet, sind Realitätsabstraktionen im Doppelsinn: Abstraktionen von Realität und Realabstraktionen. Das abstrakte Individuum und seine Innenwelt sind gesellschaftlich gesetzte Realitäten. Im Medium der Sinne wird die Realität erfasst, wie sie sich ihnen übersetzt und wie das Denken diese Übersetzungen in sein Weltverständnis integriert. Soweit der ursprünglich bildhafte und aus der bürgerlichen Philosophie stammende Begriff der »Widerspiegelung« dies einschärfend mitteilen soll, ist an ihm festzuhalten: die Repräsentationen, denen Sinneswahrnehmungen zugrundeliegen, spiegeln Präsentationen der Realität wider. Der Widerspiegelungsbegriff wird falsch, sowie seine metaphorisch ihm anhängende Bedeutung sich vordrängt und er über seinen sinnvollen Anwendungsbereich hinaus zu einer sowohl einseitig optisch als auch mechanisch tendierenden, sich fürs Ganze setzenden Widerspiegelungstheorie ausgedehnt wird. Dieser Theorie sind zwei Argumente entgegenzuhalten:

1. Die Frage, *ob das Erkennen die Wirklichkeit adäquat widerspiegelt*, ist in dieser Abstraktheit unbeantwortbar; erst wenn man sowohl das »Erkennen« präzisiert

als praktisch interessiertes, als auch die Frage der Richtigkeit praktisch stellt, wenn man mithin diese Fragen ins Gesellschaftliche einschreibt und historisiert, werden sie bearbeitbar. Über die Erkennbarkeit oder Nichterkennbarkeit der Dinge unter Absehung von der Praxis zu streiten, also Erkennbarkeit als eine Art Eigenschaft zu behandeln, die sich zusprechen oder abstreiten lässt, oder dies gar wie Sandkühler in sedimentierter Theologie darauf hochzusteigern, dass die Materie »auf Erkennbarkeit hin angelegt« sei, ist zumindest nutzlos. Nicht die Frage, *ob Erkenntnis möglich sei*, sondern die historisierte Frage, *wozu Erkenntnis nötig ist* und was passiert, wenn sie fehlt oder die Sache »unrichtig« abbildet, ist der Ausgangspunkt, von dem aus Sackgassen sich vermeiden lassen.

2. Die Frage, *ob die Welt erkennbar sei* oder nicht, ist wenig erhellend. Weiter kommt man mit der Untersuchung der Widerstände, der Schwierigkeiten, die die Welt, die historisch-soziale eingeschlossen, dem Versuch, sie zu erkennen, entgegensetzt. Falsche (das heißt einseitige, verzerrte usw.) Spiegelbilder von Realitäten zu erzeugen ist, wie jeder weiß, sehr viel leichter als richtige. Wie von allein, ohne ersichtliche Eigenleistung, stellt ein Eindruck sich her. Nicht wir sehen, sondern die Welt scheint sichtbar (zumindest im Lichtschein). Aber man macht die Erfahrung — oft erst, »wenn es zu spät ist« —, dass vieles, vielleicht sogar das Entscheidende, »nicht sichtbar« war. Woher kommt dieses Sich-Entziehen, diese »Unsichtbarkeit«? Am leichtesten sind sie als »technisch« hergestellte oder organhaft fungierende verbergende Erscheinungen zu begreifen. In antagonistischen Sozialverhältnissen, etwa in einer vom Privateigentum bestimmten Tauschgesellschaft, aber auch im Pflanzen- und Tierreich sind Täuschung (Mimikry) und Betrug ständig zum Einsatz gebrachte Waffen, und jeder wird auf Anhieb einsehen, dass der Betrug zur Realität gehört und gerade dadurch funktioniert, dass die Wahrnehmung eine Erscheinung einfach widerspiegelt. Nicht die Untersuchung des Erkenntnisvermögens, rein für sich genommen, sondern die der trügenden Erscheinung in Wechselwirkung mit dem Erkenntnisvermögen hilft da weiter. Schwieriger und normaler zugleich ist der Fall, dass es nicht um Täuschung geht, sondern um Erscheinungen, bei deren Zustandekommen unterschiedliche Determinanten zusammenwirken. Wenn ein Stück Blei und eine Flaumfeder in der Atmosphäre fallen gelassen werden, spiegelt die Wahrnehmung aufgrund der Überlagerung von Beschleunigung und Luftwiderstand ungleichen Fall

wider. Das Problem ist: wie das wirkliche Fallgesetz, den gleichen Fall im ungleichen aufdecken? Die Lösung besteht in der Suche nach Laborbedingungen, die es erlauben, eine solche Überlagerung durch Erzeugung eines Vakuums aufzulösen und den zu bestimmenden Wirkungszusammenhang in »Reinkultur« zu erhalten. Was im Labor geschieht, ist eine Veränderung in der Realität, die auf Einblicken in deren Struktur basiert. Indem die Erkenntnistheorie von der *Notwendigkeit* der Erkenntnis ausgeht, um die *Erkenntnisbarrieren* zu untersuchen und die notwendigen *Anstrengungen* zu entwickeln, um diese Barrieren zu überwinden, fördert sie die Produktivität, ermutigt sie die Aktivität.

Die Wissenschaft erhält eben dort ihren Auftrag, wo die »Erscheinung« der Dinge, wie sie von der unmittelbaren Erkenntnis einfach reproduziert wird, die entscheidenden Zusammenhänge nicht zeigt, unter Umständen das Gegenteil zeigt, wie dies beim anscheinend ungleichen freien Fall, bei der anscheinenden Bewegung der Gestirne um die Erde oder beim Lohn als anscheinendem Äquivalent für den »Wert der Arbeit« sich verhält. In der Sprache von Marx: Der Gegensatz von »Erscheinungsformen« und ihrem verborgenen Hintergrund« (MEW 23, 564) entspringt nicht der Spontaneität des Bewusstseins, sondern den »Tatsachen« selbst; deren Präsentationen »reproduzieren sich unmittelbar spontan, als gang und gäbe Denkformen«. Wenn man die Ursache in die geistige Subjektivität legen will, könnte man ebenso gut der Erde selbst die Subjektivität beimessen: unmittelbarer Ursprung des sich der Beobachtung zeigenden Kreisens der Gestirne um die Erde ist die »Drehung der Erde um ihre eigne Achse«. Nicht durch *Erkenntnistheorie* im Sinne einer Hinwendung auf das subjektive Erkenntnisvermögen ward in diesem Fall der Weg vom »Bereich des gewöhnlichen Bewusstseins« (MEW 23.563) zu dem der wissenschaftlichen Entdeckung zurückgelegt, sondern durch die *theoretische Erkenntnis*, die den Kern der astronomischen Entdeckung bildete und dadurch »objektiv wahr« wurde, dass sie das Subjekt als Element der Wirklichkeit einbezog. Dies ist die Seite der Techniken wissenschaftlichen Erkennens.

Nach der Seite der Erkenntnisbarrieren kann die Theorie der Erkenntnis als Theorie wirklichen Wissens nicht formal bei sich bleiben, sondern muss übergehen in die Erforschung der »Wirklichkeit«, in das Aufdecken des

»verborgenen Hintergrunds«, der eben auch der ihre ist, und in die Erforschung der »äußeren« Geschichte ihrer »inneren« Bildung. Mit dem Rätsel der wirklichen (wirkenden) Zusammenhänge ist auch das Rätsel ihrer Erkenntnis in gewissem Umfang gelöst. Geht die historisch-materialistische Erkenntnistheorie nach dieser Seite in positive Erkenntnis über, so verfällt sie doch nicht dem Positivismus, da sie nach der andern Seite die Stellung und Funktion des »Denkens« und die praktische Intervention des »Denkenden« im sozialen Lebensprozess aufklärt. In diesem bewegten Gesamtzusammenhang erweist sich Erkenntnis als ein vielfach vermitteltes und vermittelndes Moment, ihrer Subjektivität nach ideell tätiges Lebensmoment, ihrer Objektivität nach ein Stück mehr oder weniger erschlossener Realität, usw. Ein wissenschaftlicher Begriff des Erkennens stellt mir das Zusammenhangswissen und damit ein Instrument der bewussten Aneignung des auf den ersten Blick Unzusammenhängenden zur Verfügung.

## V. ZUR DIALEKTIK SUBJEKTIVER UND OBJEKTIVER MOMENTE IN ARBEIT UND ERKENNTNIS

Die Entdeckung der mannigfachen Eigenschaften der Dinge und damit ihrer Brauchbarkeiten für menschliche Zwecke, der »mannigfachen Gebrauchsweisen der Dinge [...], ist geschichtliche Tat« (MEW 23, 50). Das Sprach- und Zeichenmaterial, mit dem diese Eigenschaften ausgedrückt werden, trägt die entsprechenden historischen, individuellen und sozialen Spuren; die Gebrauchsweisen oder Nützlichkeiten der Dinge sind das, was sie aufgrund ihrer Eigenschaften — in einem bestimmten (und auf bestimmte Weise artikulierten) strategischen Rahmen und für bestimmte Bedürfnisse — mit sich machen lassen. Die Gebrauchsweisen der Dinge sind wirkende Eigenschaften, wie sie für einen menschlichen Zweck praktikabel sind. Die menschliche Praxis deckte die Eigenschaften auf, stellt den Bezug auf ihre Zwecke her und hält das Ergebnis als praktisches Wissen fest. Dieses Rezeptwissen widerspiegelt nur die Antwort der Dinge auf praktisch interessierte Fragen der Menschen; aber es ist eben doch die Antwort der Dinge. Der Magnet hatte schon immer die Eigenschaft, Eisen anzuziehen; aber sie »wurde erst nützlich, sobald man vermittels derselben die magnetische Polarität entdeckt hatte« (ebd., Anm. 3). Daher transzendiert die Rede von der

»Konstitution der Welt, ja, sogar der Natur, durch die menschliche Praxis« deren Bedeutung, macht sie selber zu einem Transzendenten, als wäre sie nicht selber im historisch-gesellschaftlichen Spiel der Praxis. Der objektive Widerspruch jeder Erkenntnis: eine subjektive Anstrengung auf Objektivität hin zu sein, wird in solchem Praxis-Idealismus einseitig aufgelöst. Statt Subjekt und Objekt, die Pole der Erkenntnisbeziehung, als Momente einer Bewegung aufzufassen, und ein jedes als bloßes Moment einer viel komplexeren Ganzheit, fasst eine solche Theorie sie undialektisch, starr auf und verabsolutiert sie. Das Ergebnis ist im Kern nicht viel anders als die alte idealistische Misere eines in seine Subjektivität eingesperrten Menschen, der sich dadurch auch schon weiter verflüchtigt zum bloßen Bewusstsein; die Welt kommt nur noch vor als »Bewusstseinsinhalte«. Es ist, moderner instrumentiert, die alte Weise von den bloßen Erscheinungen-für-das-Bewusstsein. Das Ausforschen, Bearbeiten, Verwenden der Dinge bzw. ihrer Eigenschaften heißt nicht, ihnen diese Eigenschaften zu verleihen. Letztlich reduziert sich eine solche Auffassung auf eine Tautologie und ein Missverständnis. Die Tautologie ist, dass wir halt nur wissen können, was wir wissen, dass nichts für uns objektiv ist, was nicht unser Objekt ist usw. Aber das Missverständnis setzt da ein, wo die Tatsache eliminiert wird, dass Objekt-Sein (also für uns zu sein) von uns unabhängiges, selbständiges Seiendes voraussetzt. Außer-uns heißt ja nicht außer-jeder-Erkenntnis-Beziehung. Indem es in der menschlichen Praxis um die objektive Befriedigung der »subjektiven« Bedürfnisse geht, gehen muss, zielt sie ebenso notwendig auf Entsubjektivierung der Erkenntnis. Wir haben es nötig, weil wir von subjektiven Vorstellungen nicht leben und mit ihren rein subjektiv konstituierten Phantasierezepten keine Lebensmittel herstellen oder unter Bedingungen gesellschaftlicher Antagonismen bestehen könnten.

Die menschlichen Wesenskräfte sind eingespannt in die lebensnotwendigen Anstrengungen, diese Ziele zu erreichen. Wenn man die Frucht dieser Anstrengung als immer schon gegebene, ruhige Eigenschaft der Erkenntnis abbildet, um sie dann als solche zu behaupten oder zu bestreiten, wird die Diskussion ausweglos scholastisch. Zum Beispiel ist die Praktikabilität von Erkenntnissen keine Eigenschaft von Erkenntnissen schlechthin (wie man es etwa bei Gössler 1972 herauslesen könnte); sondern bestimmte Erkenntnisse sind lebensnotwendig; sie *müssen* bei Strafe des Untergangs praktikabel sein oder es werden. Auch der Zusammenhang des Denkens mit der Produktion hat

nichts von einer ruhigen Eigenschaft, denn es trifft eben nicht zu, dass Denken immer »eng mit der Produktionstätigkeit des Menschen verflochten ist« (Wolkow, zit. n. Gössler). Das Denken, das sich als »Philosophie« auf den Begriff bringen wollte, hat sich gerade in Abtrennung von der Produktionstätigkeit ausgebildet.

Der von den wirklichen Aufgaben und Fronten ablenkende Streit um solche scholastifizierten Scheinprobleme wird unterlaufen, wenn man vom Standpunkt des gesellschaftlichen Lebensprozesses an die Sache herangeht. Im Alltagsleben wird massenhaft die zweifelsfrei gewisse Erfahrung gemacht, dass bestimmte Erkenntnisse lebensnotwendig sind und dass es einen lebenswichtigen Unterschied zwischen richtigen und falschen Erkenntnissen gibt. Lange bevor die Erkenntnistheorie anhebt, ist gewiss, dass bestimmten Erfordernissen des Lebens erkennend genüge getan werden kann. Die spannungslose eigenschaftliche Abbildung der Erkenntnisaufgaben ist, als würde man keinen Unterschied machen zwischen dem fruchtbaren Boden und der Frucht, die er dank der Arbeit der Bauern trägt. Beim Denken der im produktiven »Stoffwechsel mit der Natur« fungierenden Erkenntnisse gilt: Erkennen muss dargestellt werden als notgedrungenes Zugehen von Menschen auf die Natur, nicht als Naturgabe, das heißt als Zugehen der Natur auf den Menschen; wie ja auch der »Stoffwechsel des Menschen mit der Natur« durchaus einseitig ist — wir Menschen sind darauf angewiesen, »die Natur« nicht, sieht man von symbiotischen Beziehungen mit bestimmten Naturelementen ab.

Was von der Arbeit, kann in gewissem Umfang von der Erkenntnistätigkeit gesagt werden: sie ist »Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln« (MEW 23, 57). Gleichwohl ist das Verhältnis von Erkennen und Arbeiten nicht, wie bei Althusser behauptet, das zweier selbständiger, analoger Strukturen. Ursprünglich bilden sie in der Lebenspraxis der Menschen eine unauflösliche Einheit; es bedarf einer langen Entwicklungsgeschichte, bis sie als besondere Tätigkeiten herausgestellt sind. Sie erscheinen zumal dann als selbständig, wenn in den Klassengesellschaften die herrschende Klasse die Kopfarbeit teils luxurierend teils mit speziellen Aufträgen zu ihrer besonderen Tätigkeit macht. Selbst in subalternen Form beinhaltet Arbeit dennoch immer Wissen, Erfahrung und Denken als Momente

der Erkenntnistätigkeit. Allgemein gilt, dass Erkenntnisse in Wechselbeziehung zur Arbeit, die den Stoffwechsel der Menschen mit der Natur real vermittelt, ideell vermitteln müssen. Aber das Verhältnis des Arbeitens zum Erkennen bleibt asymmetrisch und ist nicht umkehrbar. Zwar hat auch die Arbeit — im Gegensatz zu dem, was Gössler anzunehmen scheint — ihren Zweck außer sich, nämlich im Leben des Arbeitenden, wie die Erkenntnis als ideelle Vermittlung ihren grundlegenden Zweck in der Arbeit als realer Vermittlung hat. Aber wenn Denken Probedenken genannt werden kann, so Handeln nicht Probedenken.

## VI. MENSCHENMÖGLICHE WAHRHEIT DES DENKENS, DAS SEINE ABHÄNGIGKEIT ERKENNT UND ZU ERKENNEN GIBT

»... Denken können, und Gedanken nicht zu seinem Ziel machen...« (Brecht)

Die Wesensbestimmung des Denkens ergibt sich aus seiner Notwendigkeit. Notwendigkeit darf allerdings nicht scholastisch aufgefasst werden als automatisch-unweigerliches Eintreffen, als Nicht-anders-sein-Können eines Sachverhalts, sondern eben als lebensnotwendig, wie es das Brot für den Hungernden ist. Die Notwendigkeit des Denkens gründet in der des »täglichen Brotes«. Damit Lebensmittel erzeugt werden können, muss die Natur erkannt werden; damit in die Verteilung der Last der Arbeit und des Genusses ihrer Produkte eingegriffen werden kann, muss die Gesellschaft erkannt werden; für beide miteinander »gekreuzten« Zwecke muss das, was wir als »Wissen« auszeichnen, über unsere bloß subjektiven Vorstellungen hinausgehen, in den »inneren Bau, die »Bewegungsgesetze« und »Wirkungszusammenhänge« der Realität, wie sie außer uns und von sich aus ist, eindringen. Einsicht in seine eigene Notwendigkeit öffnet auch dem Denken die mögliche Freiheit — worunter ja nur Narren eine bloße Narrenfreiheit verstehen. Die »von außen« wirkenden Determinationen des Denkens zu leugnen hieße, es diesen Determinanten bewusstlos auszuliefern. Manche fühlen die Freiheit des Denkens dadurch beengt, dass es beauftragt wird, taugliche (sprich praktikable) Modelle (»Abbilder«) von Wirklichkeitsausschnitten im Sinne bestimmter Wirkungszusammenhänge hervorzubringen. Wer den Denkauftrag so

bestimme, setzt ihrer Meinung nach das Erkennen umstandslos mit der Objektivität identisch — als ob etwa ein in Gestalt eines Brotrezepts »abgebildetes« Brot identisch wäre mit einem wirklichen Brot, kurz: als ob durch den Abbild-Begriff im Sinne einer Reproduktion im Denken die Nichtidentität von Sein und Bewusstsein bestritten würde. Diese Nichtidentität zu bestreiten, wäre allerdings blind für den wirklichen Zusammenhang. Denn das Denken hat seine Grundlage wie seinen bestimmenden Zweck gerade im Nichtidentischen. Eine historisch-materialistische Erkenntnistheorie wird daher das Nichtidentische im Erkennen (dem formal mit sich Identischen) und das Identische im Nichtidentischen (die »objektive Gedankenform«, die »Logik des Gegenstands« und die Inderpendenz beider) untersuchen.

Denken, das sich als das Erste, Selbständige setzt, wird eben hierdurch unwahr. Gerade in seiner vermeintlichen Selbstgenügsamkeit richtet es sich bewusstlos darauf aus, im Gefüge von Arbeitsteilung, Klassenherrschaft, Markt und Staat mit Herrschaftsfunktionen kompatibel zu sein. Wenn dagegen die Intellektuellen, die »Kopfarbeiter«, ihre materielle Unselbständigkeit und gesellschaftliche Unfreiheit in ihren Gedanken zu erkennen geben, und soweit ihr Denken sich nicht auf den Standpunkt der herrschenden Seiten der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse stellt, sondern auf den Standpunkt der menschlichen Gesellschaft, die eine der Produzenten wäre, wird ihnen das überhaupt menschenmögliche Maß an inhaltlicher Freiheit des Denkens, daher an Wahrheit, erreichbar. Wenn die »Denkenden« erkennen, dass das Denken nicht in sich selbst gründet, weder aus sich besteht noch für sich da ist -, so »denken« sie freilich auch dies. Vielleicht kann man in einem begrenzten Sinn von der Erkenntnis das sagen, was Brecht von der Kunst gesagt hat: sie ist autonom, aber nicht autark. Vor dem Erkenntnisvermögen besteht nichts, als was die Erkennenden nicht umhin können einzusehen. Andererseits können sie, sofern sie die tatsächlichen Zusammenhänge nicht verdrängen (und entsprechend auch ihr Denken partiell totstellen), nicht umhin, dies einzusehen. Aber dann bleibt diese Einsicht noch immer denk-notwendig, und diesem lebendigen Widerspruch muss die historisch-materialistische Erkenntnistheorie Rechnung tragen.



## VII. FÜR EINE MATERIALISTISCHE DIALEKTIK VOM STANDPUNKT DES LEBENS, DER PRAXIS

Von Lenin ist der Vorschlag überliefert, den Gesichtspunkt des Lebens, der Praxis, zum ersten und grundlegenden Gesichtspunkt der Erkenntnistheorie zu machen (LW 14, 137). Aber wessen Leben, wessen Praxis? Wenn man sich von der historisch-materialistischen Erkenntnistheorie zum Beispiel soll versprechen können, dass sie »allen Wissenschaften eine große Hilfe für die Lösung ihrer Aufgaben« (Kosing 1969, 326) gibt, dann darf sie sich weder als Spezialfach absondern — so wenig wie Erkennen ein Spezialfach ist —, noch gar den Wissenschaften überordnen. In sozialistischer Perspektive wird man sich auch nicht mit Feststellungen begnügen wie der, dass wissenschaftliche Erkenntnis »in der Regel von speziell dafür ausgebildeten Individuen ausgeübt« wird (Gössler), sondern wird an ihrer Verallgemeinerung arbeiten, wie ja jeder Parteigänger eines »wissenschaftlichen Sozialismus« einen wissenschaftlichen Standpunkt soll einnehmen können. Die fragliche Erkenntnisreflexion wird daher der Schnittstelle von Wissenschaft und Alltagsverstand besondere Aufmerksamkeit schenken. Dialektisch ist sie, indem sie die gegeneinander verknöcherten Momente verflüssigt. Materialistisch wird sie, indem sie so, die Charaktere der Herrschaft auflösend, der Aneignung der ideellen Produktion durch die materiellen Produzenten entgegenstrebt. Materialistisch die Kopfarbeit und ihre Hervorbringungen zu begreifen, heißt, in ihnen das der arbeitenden Menschheit und ihrer Gesellschaft Eigene, ihre Frucht und ihre Möglichkeit zu zeigen. Andererseits stellt sie darin den Anspruch an die Kopfarbeit und zwingt sie, ihren privilegierten Schlendrian aufzugeben. Sie fördert die Wiederaneignung der entfremdeten ideellen Produktion durch die materiellen Produzenten.

Wenn die materialistische Dialektik nicht als Klassifikationssystem begriffen wird, sondern als Ausdruck und Mittel der Praxis der gesellschaftlichen Menschheit, dann ist sie ebenso jeder Konfessionalisierung und Scholastik entgegengesetzt wie sie dem szientistischen Jargon entgeht. Sie wird die Einnahme eines wissenschaftlichen Standpunkts im Alltag unterstützen. Sie wird Produktivität entfesseln. Andererseits wird sie lehren, die Ideen zu fragen, wem sie nützen, wird in der ideologischen Auseinandersetzung unentbehrliche Dienste leisten, nicht nur defensiv, sondern offensiv, damit ein Zustand

allgemeiner ideologischer Fesselung bei bornierter partieller Hochzüchtung von Einzelwissenschaft unhaltbar werde, wie ihn die kapitalistische Gesellschaft zur Erhaltung der Klassenherrschaft braucht und ständig reproduziert. In seiner Widersprüchlichkeit ist der herrschende Zustand treffend bezeichnet durch das »Vater unser, der Du bist im Himmel, usw.«, das der erste amerikanische Raumfahrer vom Himmel zur Erde hinabsprach, wo es dem Fernsehpublikum übermittelt wurde...

### EXKURS: ÜBER DEN UMGANG MIT MARX

Die Literatur zu Fragen der historisch-materialistischen Erkenntnistheorie bietet zu einem großen Teil ein wenig befriedigendes Bild. In vielen Texten sind das Klarste die Marx-Zitate, und der Weg von Zitat zu Zitat führt oft genug durch sumpfiges Gelände. Oft werden Folgerungen aus den Zitaten gezogen, die deren Wogegen und Wofür verkennen. Die Diskussion bewegt sich bestenfalls zögernd, bruchstückweise und immer wieder zurückfallend auf das von Marx — freilich nur in der Einsamkeit der Theorie — längst erreichte Niveau zu. Es ist notwendig, dies Niveau nachzuarbeiten. Noch immer enthalten die Schriften von Marx unerhörte Zukunftsmusik.

Aber beruht nicht materialistische Wissenschaft auf der Einsicht, dass, wie Engels einschärfte, niemals »mit bloßem Gedankenmaterial« (MEW 39, 97) gearbeitet werden darf? Auch das Zitieren von Marx ist nur Arbeiten mit Gedankenmaterial. Dieser Widerspruch macht es nötig, sich über die Bedeutung, den Nutzen und die mögliche Nutzbarmachung der klassischen Texte zu verständigen. Die »Klassiker« waren Erfinder, erfinderische Kämpfer, Gründer, Organisatoren, geschichtliche Schrittmacher. Sie haben in vielem eine vorbildliche wissenschaftliche Haltung eingenommen, nicht wenige ihrer Aussagen über die Wirklichkeit haben sich bis zum heutigen Tag bewährt, so manche sind freilich durch die Entwicklung überholt. Ohne andere Reserve als die einer rücksichtslosen Analyse haben sie der sozialistischen Arbeiterbewegung gedient. Generationen sozialistischer Arbeiter aller Länder haben diese Leistungen dadurch anerkannt, dass sie mit Werkzeugen und Vorschlägen, die die Klassiker hinterlassen haben, sich an die Lösung ihrer Probleme machten. Aus solchen und anderen Gründen (vgl. Haug 1971) haben

die Klassiker, hat der zitierende, Begriffe und Vorschläge aufnehmende Bezug auf sie große Bedeutung für Kommunikation und Zusammenhalt sozialistischer Bewegungen. Wenn sie so unentbehrlich sind, andererseits das Arbeiten mit bloßem Gedankenmaterial im Widerspruch steht zum Selbstverständnis historisch-materialistischer Wissenschaft, sind Überlegungen zum Umgang mit den Klassikern angebracht. Die Frage lautet: Wie kann der mögliche Nutzen des Rückbezugs auf Marx verwirklicht werden? Wiederum: Wie kann der Schaden abgewandt werden, den ein ebenso inflatorisches wie nur autoritätsbezogenes Zitieren (eine Krankheit, die man »Zitatitis« nennen sollte) anrichtet?

Die Aussagen von Marx und Engels artikulieren bekanntlich sehr oft Ideologiekritik und Polemik; sie legen Zeugnis davon ab, wie sie die Änderung der Verhältnisse betrieben. Aus dem Zusammenhang der Änderung und des Kampfes herausgelöst, erstarren sie zum statischen Klassifikationssystem, erscheinen ziellos, als hätten ihre Urheber kein anderes Ziel verfolgt als das Dozieren um seiner selbst willen, diese Unsitte des schlechten Lehrers. Vor allem der Sinn der Äußerungen Lenins, dieses Antagonisten des »ideologischen Pfaffentums«, dieses scharfen und unermüdlichen Gegners aller Scholastifizierung, wird von denen, die ihn zitieren, viel zu oft ins Gegenteil verkehrt: Das von Lenin Bekämpfte erstarrt dann zum Bauelement einer »Definition« von oben herab, wie es ja in der Tat formal Bauelement der jenes bekämpfenden Aussage war. In dieser interesselosen Abstraktheit, die Bewegung und Spannung des Änderns weglässt, werden die Äußerungen aus dem Kampf gegen Scholastik jeder Art — selber scholastisch.

Niemals wird man ein Klassiker-Zitat anstelle eines Beweises bringen. Vielmehr wird man die von den Klassikern für ihre Behauptungen gegebenen Beweise zitieren, um sie an der Wirklichkeit zu überprüfen. Entscheidend ist nicht die Herkunft, sondern die heuristische Ankunft in der zu erkennenden und gegebenenfalls zu verändernden Wirklichkeit. Wer das Interesse von der Wirklichkeit auf die Bücher der Klassiker lenkt, schlägt ihnen ins Gesicht. Es gibt nur eine wirkliche Ehrung der Klassiker: ihre Vorschläge aufnehmend, sich der Wirklichkeit in bestimmter, besonders weiterführender Weise zuzuwenden. Wer Marx als Papst, das heißt, als unfehlbaren Lehrer behandelt, der restauriert unter der Hand eine vorwissenschaftliche Weltanschauung.

So sehr ich mit Thomas Metscher sonst übereinstimme, scheint es mir keine verallgemeinerbare Argumentation zu sein, wenn er schreibt: »Jede materialistische Ästhetik, die den grundlegenden theoretischen Vorstellungen der Klassiker — Marx, Engels und Lenin — die Treue zu halten versucht, hat von der Vorstellung auszugehen, dass ...« (Metscher 1972, 920). Warum sollte man diesen Vorstellungen die Treue halten? Ist eine Idee der geeignete Ausgangspunkt für materialistische Wissenschaft? Oder soll den Klassikern die Treue gehalten werden? Im Gegenteil, die Klassiker sind allenfalls dafür zu rühmen, dass und wie sie der Arbeiterbewegung und dem Projekt einer historischen Gesellschaftswissenschaft in praktischer Perspektive die Treue gehalten haben. Sollte — statt den Klassikern — nicht vielmehr der »Dritten, gemeinsamen Sache« die Treue gehalten werden, weil und soweit sie unsere ist?

An Lenin ist, mit Brecht, besonders zu loben nicht etwa, dass er immer richtig gehandelt und gedacht habe, was keiner je hat, sondern dass er vorbildlich fähig war, Irrtümer zu erkennen und zu kritisieren (auch die eigenen) und die nötigen Veränderungen anzustreben. Als »operativer« Denker war Lenin so weit wie nur möglich von aller Scholastik entfernt. Er schlug immer wieder dringend vor, nie anders als »vom Leben her« zu denken. Wer ihn heute zitiert in freundlicher Absicht, sollte seine Äußerungen immer als das darstellen, was sie waren: Antworten auf Fragen »des Lebens« seines politischen Projekts zu seiner Zeit, das heißt in wechselnden Konstellationen. Daher muss auch von der jeweiligen Frage ausgegangen werden, das heißt vom praktisch-gesellschaftlichen Lebensprozess in seiner Geschichtlichkeit, aus dem die Fragen hervorgingen, wie unsere Rückfragen aus dem je heutigen hervorgehen. Zitieren kann allenfalls heißen, eine heuristische Beziehung herzustellen zwischen aktueller Problematik und textmäßig festgehaltener vergangener Erfahrung; der praktische Bezug auf letztere entscheidet allein über Wert oder Unwert von Gedanken. Andererseits würden Denken und Handeln blind und lahm, würde nicht immer wieder der historische und politische Zusammenhang hergestellt. Doch auf Treue zu verweisen beweist nichts; beweisend bleibt man der Sache treu.

## LITERATUR

- Albrecht, R., 1972: »Die Kritik von Korsch und Pannekoek an Lenins ›Materialismus und Empirio-kritizismus‹«, in: *Argument* 74, 586-625
- Althusser, L., 1968: *Für Marx*, Frankfurt/M
- Gössler, K., 1972: »Erkennen als sozialer Prozess«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, H. 5
- Gramsci, Antonio, *Gefängnishefte*, Bd. 6, *Philosophie der Praxis*, Hamburg 1994
- Haug, W.F., 1971: »Privatmann und Ursprungsmythos - Die restaurative Hermeneutik bürgerlicher Marx-Engels-Biographien«, in: *Das Argument* Nr. 63, 13. Jg., 1971, 79 ff; wieder veröffentlicht in ders., *Bestimmte Negation*, Frankfurt 1973, 187-248
- Jakubowski, F., 1936: *Der ideologische Überbau in der materialistischen Geschichtsauffassung*. Danzig. Zit. nach Reprint Frankfurt (Neue Kritik) 1968
- Kosing, A., 1969: Artikel »Erkenntnistheorie«, in: *Philosophisches Wörterbuch*, hgg. v. G. Klaus und M. Buhr, Leipzig
- Leist, A., 1973: »Widerspiegelung der Realität — Realität der Widerspiegelung?« in: *Das Argument* 81, 574-612
- Lenin, W.I.: *Werke*. Berlin/DDR [zit. als LW]
- Marx-Engels, *Werke*, Berlin/DDR, 1958ff (zit. MEW)
- Metscher, T., 1972: »Ästhetik als Abbildtheorie. Erkenntnistheoretische Grundlagen materialistischer Kunsttheorie und das Realismusproblem in den Literaturwissenschaften«, in: *Das Argument* 77, 919-76
- Sandkühler, H.J., 1972: »Zur Begründung einer materialistischen Hermeneutik durch die materialistische Dialektik«, in: *Das Argument* 77, 977-1005
- Tomberg, F., 1973: »Über den praktischen Sinn des Widerspiegelungstheorem«, in: *Das Argument* 81, 15. Jg., 1973, H. 7/8, 613-28